

Mit freundlichem Gruß

KBA 38 60

des Verfassers

13

Theologische Literaturzeitung

BEGRÜNDET VON EMIL SCHÜRER UND ADOLF VON HARNACK

unter Mitwirkung von Prof. D. HERMANN DÖRRIES, Göttingen, und Prof. D. Dr. GEORG WOBBERMIN, Berlin
HERAUSGEGEBEN VON PROFESSOR D. WALTER BAUER, GÖTTINGEN

Mit Bibliographischem Beiblatt, bearbeitet von Bibliotheksrat Lic. Dr. phil. REICH, Bonn, und Bibliothekar Lic. E. STEINBORN, Berlin.

Jährlich 26 Nrn. — Bezugspreis: halbjährlich RM 22.50

Manuskripte und gelehrte Mitteilungen sind ausschließlich an Professor D. BAUER in Göttingen, Düstere Eichenweg 14, zu senden, Rezensionsexemplare ausschließlich an den Verlag. Gewähr für Besprechung von unverlangt gesandten Rezensionsexemplaren, besonders noch bei Zusendung nach Göttingen, kann nicht übernommen werden.

Printed in Germany.

J. C. HINRICHS VERLAG, LEIPZIG C 1

63. JAHRGANG, NR. 1

3. JANUAR 1938

	Spalte		Spalte		Spalte
Bardtke: Katechet. Kinderpredigten (Schian)	22	trischer Sinndeutung (Clemen)	9	vom Lotos des guten Gesetzes (Merkel)	11
Berichtigung (Duensing)	24	Lutherische Kirche in Bewegung (Schian)	20	Theologische Aufsätze (Wendland)	1
Bornhäuser: Tage und Stunden im Neuen Testament (Jeremias)	18	Nigg: Geschichte des religiösen Liberalismus (Reich)	18	Theologische Studien und Kritiken (Schian)	1
Buber: Königtum Gottes (Ratschow)	16	Palm: Wendische Kultstätten (Clemen)	10	Ulmer: Predigtbuch der Lutherischen Kirche (Schian)	21
The Cultural Heritage of India (v. Glasenapp)	8	Papesso: Chāndogya-Upaniṣad (v. Glasenapp)	7	Vahiduddin: Indisch-moslemische Wert-erlebnisse (Mensching)	9
Dussaud: Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament (Baumgartner)	12	Reallexikon der Assyriologie (Gustavs)	12	Walch: Prophet and priest in Old Testament (Jeremias)	15
Heinsch: Vorzeitliche Ortung in kultgeome-		Rendtorff: In der Gewalt Gottes (Schian)	23		
		Schulemann: Die Botschaft des Buddha			

Theologische Studien und Kritiken. Hrsg. von D. Otto Eißfeldt u. D. Gerh. Heinzelmann. Jahrg. 1936. 107. Band. N. F. II. 6. Heft. Leipzig: Leopold Klotz.

Die immer wieder neues Leben zeigende, nun im 107. Band erscheinende Zeitschrift bringt in diesem Heft außer einem Aufsatz von Georg Eichholz über das zwar letzthin zurückgetretene, aber niemals verschwindende theologische Problem der Geschichte bei Lessing einen längeren sachkundigen Aufsatz des Halleschen praktischen Theologen Karl Eger über die Deutsche Evangelische Kirche, ihr Wesen und ihr Werden, ihre Verantwortung. Dieser Aufsatz geht aus von der Besprechung des Buches des früheren preußischen Kirchenkommissars August Jaeger, „Kirche im Volk“, läßt sich aber absichtlich nicht auf Einzelheiten ein. Eger urteilt, daß Jaegers Buch „im Ansatz wie in der Durchführung so ausgesprochenermaßen unter dem von ihm [J.] selbst betonten Primat des Willens des Verfassers [steht], daß dieser Wille nicht nur über entgegenstehende Anschauungen, sondern auch über gegebene Tatbestände selbst ohne Schwierigkeit hinwegschreitet“ — eine in der Form sehr freundliche Charakteristik. In der Hauptsache schildert E. dann sehr knapp aber eindringend den Tatbestand des deutschen evangelischen Kirchenwesens vor allem unter dem Gesichtspunkte des Verhältnisses von Glaube und Ordnung. Er gibt eine Skizze des geschichtlichen Werdegangs nach großen Gesichtspunkten, wobei scharf herausgehoben wird, daß die kirchliche Ordnung sich lediglich unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung der geistlichen Aufgabe der Kirche zu gestalten hat. S. 440 konnte E. — der Aufsatz ist vor einigen Monaten geschrieben — noch der Hoffnung Ausdruck geben, daß wir mit den Kirchenwahlen an der Schwelle der Zeit stünden, in denen die peinvollen Auseinandersetzungen zu einem klaren Ergebnis führen.

Sibyllenort.

M. Schian.

Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag. München: Chr. Kaiser 1936. (622 S.) gr. 8°. RM 15.—; geb. 16.50.

Eine Heerschau der prominenten Vertreter der dialektischen Theologie: 38 Aufsätze, nachdem aus äußeren Gründen ein 39. schon im Inhaltsverzeichnis angegebener Aufsatz von Hans Asmussen über „K. Barth und die Bekennende Kirche“ entfernt werden mußte. Daß eine solche Heerschau beabsichtigt war, geht daraus hervor, daß der Herausgeber Ernst Wolf im Vorwort

18 weitere Namen nennt, die würdig befunden wurden, einen Beitrag zu dieser Festschrift zu liefern, aber aus Zeitmangel verhindert waren, der Aufforderung zu folgen.

Nachdem E. Brunner und F. Gogarten aus der Schule ausgeschlossen wurden, hat diese eine größere Einheitlichkeit und Geschlossenheit gewonnen, auch wenn die einheitliche Marschrichtung für die selbständige Bewegung des einzelnen Raum läßt. Nur der 2. Beitrag von Heinrich Scholz („Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?“) ist von einem Freunde Barths verfaßt, der nicht Anhänger dieser Theologie ist, ihr aber von außen her mit Achtung und Verständnis folgt. Er richtet als „logistischer Logiker“ einige Fragen an Barth. Nach Barth ist unter einer theologischen Aussage (anders als bei Schleiermacher) ein Satz zu verstehen, der eine Aussage über Gott enthält oder in eine solche Aussage umgeformt werden kann; und zwar eine auf nicht-rationalen Wege gewonnene Aussage. Somit sieht Scholz in dem Kampf Barths gegen eine rationale Theologie das Wesen der Barthischen Theologie. [Der Aufsatz von Scholz würde noch fruchtbarer sein, wenn er von vorne herein das positive Gegenstück in den Blickpunkt seiner fragenden Erörterung gestellt hätte: ein theologischer Satz ist nach Barth eine Aussage über die in Christus geschehene und im Worte Gottes immer neu aktuell werdende Offenbarung Gottes.] Innerhalb der dialektischen Theologie nimmt Bultmann eine stärkere selbständige Stellung ein. Daher ist es vielleicht kein Zufall, daß sein wertvoller Aufsatz über „Polis und Hades in der Antigone des Sophokles“ eine Frage behandelt, die mehr am Rande der Theologie steht. So kann es auch nicht Wunder nehmen, daß Bultmann's Auffassung, es gebe ein „Vorverständnis“ des Wortes Gottes auch bei dem, der noch nicht innerlich von der Wahrheit desselben gewonnen ist, scharf abgelehnt wird in dem tiefgründigen Aufsatz von K. H. Miskotte-Haarlem („Das Problem der theologischen Exegese“). Gelegentlich wird sogar an K. Barth leise Kritik geübt, so wenn Miskotte findet, der Vorwurf, den Barth an die Adresse der Biblizisten richtet, daß sie „an der Hand der Bibel“ einer „Selbsterhellung fröhnen“, sei unbillig. De Quervain („Das zweite Gebot in der dogmatischen Arbeit“) kritisiert die mathematischen Formeln, die Barth zur Verdeutlichung seiner Anschauungen in der 2. Aufl. seines Römerbriefs — später aber nicht mehr — braucht: sie verstießen gegen das Bilderverbot der reformierten Kirche (!) Aber man hat doch bei der Lektüre der Festschrift den Eindruck, daß die Schule eine starke innerlich geschlossene Einheit bilde.

Es scheint mir richtig, wenn meine Besprechung nicht sämtliche Beiträge der Reihe nach analysiert, sondern zusammenfassend fragt: was ist die Besonderheit dieser hier auftretenden theologischen Schule?

1. Mit großer Einmütigkeit würden alle Vertreter der Dialektischen Theologie sagen: wir sind keine besondere Schule und wollen es nicht sein. Wir wollen nur das eine Anliegen vertreten, das im Zentrum der Theologie steht und jedem evangelischen Christen Kern und Stern

seines Glaubens sein muß: wir wollen das Wort Gottes, das auf Grund der Offenbarung in Christus uns gegeben ist und stets von Neuem in ernstem Hören gegeben wird, als einzige Regel und Richtschnur aller Theologie wirksam geltend machen. So tritt der die Festschrift eröffnende feinsinnige Aufsatz von G. Eichholz („Das Problem des theologischen Schülers“) dafür ein: Rechte Schülerschaft in der Theologie bedeutet, daß Lehrer wie Schüler in der Schülerstellung zur Bibel verbunden sind. Wahre Gemeinschaft und Liebe zu einander wird dadurch begründet, daß jeder auf das eigenartige Verständnis der Bibel hört, das der andere ihm erschlossen hat. Die dialektische Theologie will wie die Reformation die Bibel in das Zentrum stellen, sie will also nur echt reformatorische Theologie sein. Aber wollte nicht die Erlanger Schule, wollte nicht Ritschl und seine Schule dasselbe? Was ist dann die Besonderheit dieser Theologie? Ich antworte: Das was sie in der Bibel findet und was sie aus ihr folgert in scharfer, oft überspitzer, zuweilen unbarmherziger, auch ungerechter Polemik gegen alle andern theologischen Richtungen, bildet das Sondergut dieser Schule. Die Gefahr dieser Schule, der die Nicht-Prominenten noch stärker unterliegen, liegt darin, daß ihre Anhänger nicht-dialektische Theologen nicht mehr kennen lernen und in eine bedenkliche Enge des Gesichtskreises hineingeraten. Die Führer der Schule sind durch die historisch-kritische Schule z. B. eines Harnack oder Jülicher hindurchgegangen. Miskotte betont: „Wir müssen an der Unentbehrlichkeit der literar-historischen Exegese festhalten.“ Er wendet sich gegen „eine Verachtung und Geringschätzung der historisch-kritischen Untersuchungen“. Aber ob diese mit großer Eindringlichkeit ausgesprochene Warnung befolgt werden wird, wenn die bedeutendsten Vertreter der historisch-kritischen Theologie der vorigen Generation heute schon mit dem Schlagwort „liberal“ oder „liberalistisch“ abgetan und zum alten Eisen geworfen werden, ist fraglich. In folgendem scheinen mir die weiteren Charakteristika dieser Schule zu liegen:

2. Sie will nicht eine ruhende Wahrheit, sondern einen steten Prozeß, in welchem das Wort Gottes immer von Neuem zu den Menschen kommt; sie vertritt nicht eine statische, sondern eine dynamische Theologie. Ihr ist eine selbstzufriedene, ihres festen Besitzes an frommer Erfahrung oder Erkenntnis gewisse satte Kirchlichkeit zuwider. Der Glaubensbesitz ist nie fertig. Für die Theologie vor 50 Jahren war die normale Haltung, die der Theologe einnahm, die feste Zuversicht, die alle Zweifel überwunden hatte. Für die dialektische Theologie ist der normale Zustand die Anfechtung, die lauter Kämpfe vor sich sieht und daher mit der Möglichkeit des „Verworfenwerdens“ ernstlich rechnen muß. (Heinrich Vogel: „Praedestinatio gemina“.) Nicht die Auffassung Calvin's, daß wir „unter Gottes Leitung immer mehr zum Bessern fortschreiten“, ist die Grundstimmung, obwohl Peter Barth („Die Erwählungslehre in Calvins Institutio von 1536“) dies Calvinwort zitiert, sondern daß wir ebenso wie alle Ungläubigen Gottes ewiges Gericht verdient haben und nun doch hoffen, durch die unbegreifliche Gnade Gottes gerettet zu werden. — Die nicht-statische Bewegtheit dieser Theologie tritt auch darin hervor, daß es nach Eichholz keine einheitliche Begriffssprache für die Theologie geben darf. Daher muß der Theologe neue Begriffe suchen. Der rechte Schüler müsse das, was er gelernt habe, in andern Begriffen ausdrücken.

3. Abgelehnt wird jede „Gnosis“, d. h. jede spekulative Theologie, welche eine über die Aussagen der Bibel hinausgehende begrifflich präzise Gotteserkenntnis für möglich hält. Mit einer solchen Theologie des „spekulativen Rationalismus“, wie sie am konsequentesten in der Schweiz A. E. Biedermann, Bolliger, Lüdemann, Martin Werner vertreten haben und noch vertreten, hat die dialektische Theologie keine Berührung mehr. Sie wird kaum in der Festschrift gestreift. „Biblische Glau-

benserkenntnis . . . kann sich darum niemals in einem System restlos harmonisch zusammenstimmender Gedankenzusammenhänge aussprechen.“ So Peter Barth in dem angeführten Aufsatz. Die Glaubenserkenntnis müsse in entscheidenden Punkten sich in Antinomien aussprechen. Daher lobt P. Barth Calvins Hauptwerk, weil es „wie ein Bündel lose aneinandergereihter Traktate“ aussehe. Es gibt kein geschlossenes theologisches System, wie es noch M. Kaehler, erst recht Fr. H. R. Frank gewinnen wollten. Es gibt keine geschlossene Weltanschauung, keine christliche Philosophie. Immerhin gibt Eichholz zu, daß es keine Theologie „ohne gnostischen Rand“ gebe und daß ihre Sätze zu einer idealistischen oder realistischen oder auch dialektischen Metaphysik werden können. Aber dieser gnostische Rand sei nicht das Wesentliche. [Die gegenteilige Meinung vertrat A. E. Biedermann]. „Theologische Systematik muß sich immer wieder auflockern und sprengen lassen von der Exegese her.“ Harald Diem („Augustin's Interesse in der Prädestinationslehre“) wendet sich dagegen, daß Heinrich Barth eine christliche Philosophie gewinnen will. Er wittert dabei die Gefahr, daß die menschliche Vernunft das entscheidende Wort spreche. Alle Glaubensaussagen wenden sich aber gegen die Vernunft. So Heinrich Vogel: Gottes Heilsplan erscheint „dem Auge der blinden, der gefallenen Vernunft“ widersinnig. Der Gegensatz zwischen „der Menschenweisheit und der törichten Weisheit Gottes“ bleibt bestehen. Daß die Vernunft des von Christus gewonnenen Menschen andersartig ist als das, was der außerhalb des Glaubens Stehende für „vernünftig“ hält, kommt nirgends zur Geltung. Denn „die ungeheuchelte und vorbehaltlose Solidaritätserklärung des Glaubenden mit „denen draußen“ wird z. B. von Wilhelm Link („Christliche Ethik und Dialektische Theologie“) vertreten. Wer etwas wie eine endgültige Lösung der Denkprobleme des Glaubens vertritt, dem wird vorgeworfen, daß er das Ärgernis, den Anstoß beseitigen wolle, den nun einmal die Botschaft von dem Kreuz erwecke. [Aber meint nicht Paulus, daß das Ärgernis für den aufgehoben sei und immer von Neuem aufgehoben werde, der von Christus gewonnen ist?]

4. Alle Theologie von der des Paulus an über die Apologeten und Augustin bis zu Thomas und Duns, bis zu den Einflüssen von Kant, Hegel, Schelling, Baader, ebenso alle Predigt hat Anknüpfungspunkte im Wesensbestande des von Gott geschaffenen Menschen gesucht, besonders auch im sittlichen Bewußtsein. Auch Luther weiß, daß Gottes Forderung von jedem Menschen vernommen wird. Hier scheint mir eine Achillesferse dieser Theologie vorzuliegen, wenn sie leugnet, daß es einen Anknüpfungspunkt für Gott im Menschen gebe. So meint Thurneysen in seinem gehaltvollen und tiefgründigen Aufsatz über „die Aufgabe der Predigt“: Wenn man im grundsätzlichen Sinne von Anknüpfung Gottes beim Menschen und des Menschen bei Gott rede, so folge daraus, daß der Mensch von sich aus „auch ohne die erneute gnädige Zuwendung Gottes in seinem Worte“ Gott ergreifen könne. Diese Folgerung scheint mir absolut nicht sich zu ergeben. Gott knüpft immer an sein Werk an, die Neuschöpfung knüpft an die Schöpfung, auch an die zerbrochene, zerstörte Schöpfung an, Christus knüpft an die vorhandene Offenbarung Gottes an. Nur Marcion meinte, daß Christus in eine ihm ganz fremde, nicht von Gott geschaffene Welt eintrete. Und doch schafft Gott ein Neues, das der Mensch trotz aller vorhandenen Erkenntnis des Willens Gottes sich nicht selbst geben kann. Ich kann nicht finden, daß die Lehre vom Anknüpfungspunkt zu irgend einer Form des Pelagianismus führen müsse. Thurneysen schreibt: „Es gibt ganz gewiß auch einen unverfänglichen, pädagogisch-psychologischen Gebrauch dieses Begriffes“ (Anknüpfung). Ich wäre dankbar, wenn mir der Unterschied zwischen der richtigen und der falschen Verwendung dieses Begriffs klar gemacht würde.

1868 ?

Wenn W. Lütgert mit Nachdruck vertritt, daß die Offenbarung in Christus die Erkenntnis Gottes des Schöpfers und Gesetzgebers voraussetze, ist Edmund Schlink („Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach lutherischer Lehre“) der gegenteiligen Meinung. Weil die wahre Erkenntnis sowohl der Liebe wie des Zornes Gottes uns erst durch Christus erschlossen wird, so ist „der natürlichen Erkenntnis“ sowohl unsere Geschöpflichkeit wie unsere Verderbtheit „ganz und gar verborgen.“ Zwar gibt Luther eine dunkle Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes auf Seiten des natürlichen Menschen zu. Aber weil diese ihn in den Wahn der Selbstgerechtigkeit führt, so sei Abgötterei, Widerstreben gegen Gott, ja Gotteshaß das konsequente Ende aller außerchristlichen Gotteserkenntnis. [Wenn Schlink nicht bloß die Konkordienformel, sondern auch Plato's Timaios und Gorgias befragt hätte, würde sich diese Lösung schwerlich aufrecht erhalten lassen. Gibt es wirklich nur die Alternative zwischen wahrer Gotteserkenntnis und Feindschaft gegen Gott? Die Tatsachen sprechen für das Gegenteil. Das erschütternde Suchen und Sehnen der außerchristlichen Menschen, ihre innere Zerrissenheit und Zerspaltenheit zeigen, daß kein Mensch von Gott loskommt. Lassen sich diese Erscheinungen wirklich nur unter die Kenner Selbstgerechtigkeit und Haß gegen Gott bringen?]

5. In schroffem exklusivem Gegensatz steht die dialektische Theologie zu dem, was ich die beiden Formen der „Erfahrungstheologie“ nennen möchte. Die konsequenteste, aber auch überspitzte Form der Erfahrungstheologie finde ich bei Lagarde und in einer besonders anziehenden und eindringlichen Form bei Johannes Müller, gegen den daher auch Miskottes Aufsatz (s. oben) S. 56 gelegentlich polemisiert. Diese erste Form der Erfahrungstheologie will nicht von Christus ausgehen sondern von der Lebenserfahrung des Menschen und meint, daß sich letztlich eine völlige Übereinstimmung mit den Worten Jesu ergeben werde, wenn man von Welt, Leben, Geschichte, Not, Entzweiung ausgehend in die Tiefe der sich hieraus ergebenden Fragen vorstoße. Die andere Form der Erfahrungstheologie wird in Fortbildung und Korrektur Schleiermachers von der Erlanger Schule, von A. Ritschl, Reischle, W. Herrmann, H. H. Wendt, Wobbermin, Fr. Traub vertreten. Sie geht von dem Evangelium aus und meint, daß die Erfahrung, das persönliche Erlebnis die Wahrheit des Evangeliums bestätigen müsse, wenn dasselbe nicht äußerlich angelernt, sondern innerlich angeeignet werden soll. Sie setzt den persönlichen Glauben in den Ansatz der Theologie hinein. Ich habe nie die scharfe Polemik gegen diese Theologie begriffen. Hermann Diem („Est autem ecclesia congregatio sanctorum . . .“) meint, es sei die Grundauffassung alles unreformatorischen „Schwärmertums“, wenn man lehre, daß das testimonium spiritus sancti internum die Wahrheit des Inhaltes der Schrift bestätige. Ich glaube, daß bei dieser Einstellung viele Worte von Luther, Zwingli und Calvin ebenso wie die ganze Theologie von Hofmann, Frank, Kähler unter das Verdikt der Schwärmerei fallen. Ist es denn richtig, daß die Theologie in einen bodenlosen Subjektivismus versinkt, wenn der persönliche Glaube in den Ansatz der Theologie tritt, jedoch ohne daß er zum Produzenten der Wahrheit gemacht wird? Was folgt aus diesem Verdikt? An die Stelle der persönlichen Vergewisserung müssen andre „objektive“ Faktoren treten. Nach Hermann Diem sollen wir an die Kanonizität der Bibel glauben, weil die Kirche sich zu dem Kanon der Bibel bekannt hat. Meines Erachtens tritt damit neben das Schriftprinzip der Reformation eine zweite Größe, das Bekenntnis der Kirche. Gewiß herrscht nun bei den dialektischen Theologen die Auffassung, daß das Bekenntnis (Nicaenum, Chalcedonense, Athanasianum und die Bekenntnisschriften der Reformation) mit der Bibel übereinstimmt. In Wahrheit werden alle Erkenntnisse der Dogmengeschichte, z. B. A. Harnacks, daß die alten

Bekenntnisse das Evangelium in griechischem Gewande vortragen, bei Seite geschoben. Menschliche Theologoumena beanspruchen, die maßgebende Auslegung des Wortes Gottes zu sein. H. Diem gibt zwar zu (S. 337), daß das Luthertum „immer wieder in Gefahr geriet, praktisch die Bekenntnisse über die Schrift zu stellen“. Aber er geht noch über K. Barth hinaus, nach dem ein neu zu formulierendes reformiertes Bekenntnis „bis auf weiteres“ gelten solle. Diem dagegen läßt zwar die Möglichkeit offen, „daß eine spätere Zeit die heutige Verkündigung wieder berichtigen wird“ (S. 336). „Aber glauben kann sie an die Möglichkeit eines Irrtums ihrer Lehre nicht“. Contradictio in adjecto! Gehört diese auch zum Wesen der dialektischen Theologie? „Mit der Preisgabe der Exklusivität ihres Anspruchs, die reine Lehre zu verkündigen, würde sie die Vollmacht ihres Predigtamtes preisgeben.“ (S. 337. [Gilt dies auch von der bekenntnismäßig festgelegten lutherischen Abendmahlslehre in der Konkordienformel?]) Hier mahnt H. Gollwitzer in einem feinen tiefgründigen Aufsatz „Die Abendmahlslehre als Aufgabe kirchlicher Lehre“ vielmehr, daß wir die ungerechte Polemik des 16. Jahrhunderts nicht erneuern. Damals haben (auch in der abschließenden Bekenntnisschrift des Luthertums) die Lutheraner die falsche Behauptung vertreten, daß für die Reformierten Christus überhaupt nicht im Abendmahl gegenwärtig sei. Moderne Lutheraner wie Althaus und Stange legen aber mit Recht nicht mehr wie ihre Vorfahren im 16. Jahrhundert den Nachdruck darauf, in welcher Weise Christus im Abendmahl gegenwärtig sei, sondern daß er gegenwärtig sei. Nach Calvin, Bullinger, Ursinus ist Christus durch den heiligen Geist im Abendmahl gegenwärtig. Diese Korrektur der Bekenntnisse aus der Schrift und Erfahrung, die Gollwitzer vertritt, wird Hermann Diem schwerlich anerkennen können. Er tritt für die „intolerante Gültigkeit“ der (doch eventuell verbesserungsbedürftigen) Bekenntnisschriften ein.

Die Persönlichkeit des Exegeten soll nach Miskotte (s. oben) nicht die entscheidende Rolle spielen. Weder die Genialität des Forschers noch seine persönliche Wiedergeburt sollen Bedingung rechter Auslegung sein. Zwar die historisch-kritische und die phänomenologische Auslegung soll zuerst völlig zu ihrem Rechte kommen. Aber sie kann nicht das letzte Wort sprechen. Die Schrift selbst muß entscheidend wirken. Miskotte braucht absichtlich das starke aber doch mißverständliche Wort „Die theologische Exegese in höchstem Sinne (ist) der Niederschlag einer magischen Wirkung des Jenseits, die sich jeder Methode entzieht.“ [Verfällt man nicht, wenn man dem Teufel des Subjektivismus entgegen will, dem Beelzebub der Magie?] Unter einer magischen Wirkung verstehe ich eine Wirkung, bei der die Persönlichkeit ausgeschaltet wird. Aber Miskotte sagt doch wieder: „Theologische Exegese im höchsten Sinn ist das Charisma des Propheten.“

6. Wilhelm Link („Christliche Ethik und dialektische Theologie“) will den Eindruck entkräften, daß die Ethik die verwundbarste Stelle in der dialektischen Theologie sei. Aber wie sehr er auch betont, daß das ethische Anliegen das zweite in der Theologie sei (wenn die Botschaft von Gottes Tun an erster Stelle steht), daß Gesetz und Evangelium zusammengehören, so hat er sein Ziel doch nicht erreicht. Denn er bestätigt nur den Eindruck, daß das Schwergewicht dieser Theologie nicht darauf liegt, daß es auf Grund des Glaubens wirklich zum Tun des Guten kommt, sondern darauf, daß immer von neuem der Grund gelegt wird „im Bekenntnis unsrer Heillosigkeit und des göttlichen Heiles“ (S. 265). „Keine andre Norm gibt für das Ethische, als daß es die Wiederholung des Glaubens sei.“ Link befürchtet: wenn man von Früchten des Glaubens redet, so wolle man mit seinen Tugenden paradiere. Der Nachdruck liegt nicht darauf, daß die Aufgaben der Gegenwart nun wirklich in Angriff genom-

men werden, sondern auf der Zerstörung alles Eigenwillens und alles Wahnes der Selbstgerechtigkeit. Unverständlich ist mir der Satz: „Die Haltung des Gebets ist das Gegenteil des Willens zum Besonderen.“

Dasselbe Bedenken habe ich auch bei dem so gediegenen Aufsatz von Thurneysen. Mit großer Eindringlichkeit wird hier als einziges Ziel der Predigt „das Lautwerden der redenden Stimme Gottes selbst“ genannt. Aber wenn man von Thurneysen aufs Tiefste ergriffen ist, bekommt man sofort einen kalten Wasserstrahl durch die schneidende Polemik: „Nicht was dadurch auf seiten des Menschen erreicht oder verändert wird.“ „Nicht damit dies und jenes als ein zweites neben und außer der Predigt selbst geschehe, sondern es muß gepredigt werden, damit gepredigt wird!“ Ist das biblisch? Haben die Profeten, hat Paulus nicht im 1. Corinthierbrief ganz bestimmte außerhalb der Predigt liegende Entschlüsse erreichen wollen? Ist dies reformatorisch? Hat Luther nicht, als er 1522 von der Wartburg heimkehrend 8 Tage in Wittenberg täglich predigte, bestimmte Ziele durchsetzen wollen?

Nicht alle Aufsätze haben hier besprochen werden können. Es schien mir fruchtbarer, wenn ich meinen Dissensus an vielen Punkten hervorhob. Ich möchte aber nicht unterlassen zu betonen, daß jeder Leser des Buches, auch wenn er wie ich manche Vorbehalte der in ihm vertretenen Theologie gegenüber hat, reichen Gewinn von der Lektüre haben wird. Ich selbst bin besonders dankbar für die Aufsätze von Miskotte, Thurneysen, Eichholz, Gollwitzer.

Bemerkt sei noch, daß die Übersetzung von Miskotte's Aufsatz aus dem Holländischen das unmögliche Wort „prophetieren“ bringt. Wenn „prophezeien“ als mißverständlich nicht gebraucht werden sollte, bliebe doch „als Prophet auftreten“ oder „reden“ die richtige Übersetzung. — Auch „Praktologe“ statt praktischer Theologe in Harald Diem's Beitrag scheint mir undeutsch.

Basel.

Johannes Wendland.

Papesso, Valentino: Chāndogya-Upanisad. Traduzione, introduzione e note. Bologna: Nicola Zanichelli 1937. (X, 235 S.) kl. 8°. — Testi e documenti per la Storia delle Religioni div. a cura di R. Pettazzoni. H. 7. L 15.—

Die Chāndogya-Upanisad gehört zu der ältesten Gruppe der philosophischen Traktate Altindiens, welche die für die ganze spätere Geistesgeschichte grundlegenden Lehren von der Wesenseinheit von Einzelseele und Allseele noch gleichsam im Stadium des Hervorwachsens aus der Opfermystik der Brāhmana-Texte zeigen. Wir treffen dabei in dieser großen aus vielfach nicht zusammenhängenden Einzeltexten zusammengesetzten Sammlung von Überlieferungen Stücke von sehr verschiedener Art: neben Betrachtungen über den Sinn des Opferwesens und rituellen Vorschriften stehen tief sinnige Spekulationen über das Wesen von Welt und Mensch, neben allegorischen Deuteleien, denen wir heute nur noch ein historisches Interesse entgegenbringen können, stehen Aussprüche von Ewigkeitwert, die uns auch heute noch im Innersten zu ergreifen vermögen. Es war daher ein guter Gedanke Pettazzonis eine Übersetzung dieses vielseitigen, geschichtlich wie menschlich gleicherweise bemerkenswerten Werkes in seine rühmlichst bekannte Sammlung von Übersetzungen religiöser Texte aufzunehmen. Papesso hat sich seiner Aufgabe mit Umsicht und Verständnis unterzogen. In der umfangreichen „Introduzione“ (S. 1—86) werden die literaturgeschichtliche Stellung und die Lehren der Upanisad unter Berücksichtigung der Ergebnisse der letzten Forschungen eingehend erörtert; die von feinem Sprachempfinden zeugende Übersetzung (S. 87—235) wird durch zahlreiche Anmerkungen erläutert, die auch dem Fernerstehenden das Eindringen in den nicht immer leichten Text ermöglichen. Zu rühmen sind die vorzügliche Ausstattung und der billige Preis (2 Mk.) des Buches; es wäre zu hoffen, daß auch bei uns eine Sammlung ähnlicher Art herauskommen könnte, nachdem die „Religiösen Stimmen der Völker“, die Walter Otto bei Diederichs herausgab, keine Fortsetzung gefunden haben.

Königsberg (Pr.).

Helmuth von Glasenapp.

The Cultural Heritage of India. Sri Ramakrishna Centenary Memorial. 3 vols. Calcutta, Belur Math 1937. (L, 1917 S.) 8°. = Sri Ramakrishna Centenary Committee.

Das vorliegende Sammelwerk ist für den Religionswissenschaftler aus zwei Gründen von besonderem Interesse. Erstens wegen seines Ursprungs: es ist nämlich die große Festschrift, welche von der Buch-Abteilung der Rāmākriṣṇa Mission anlässlich des hundertsten Geburtstages des 1886 verstorbenen großen bengalischen Heiligen Rāmākriṣṇa herausgegeben wurde; sodann aber und vor allem wegen seines Inhalts: das Buch ist eine Enzyklopädie der indischen Religionsgeschichte, wie sie in dieser Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit bisher noch nicht geschaffen wurde. Strenggenommen sind zwar nur die ersten beiden Bände einer Darstellung der großen religiösen Epochen, Männer und Systeme gewidmet, welche Indien von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart in so reichem Maße hervorgebracht hat; aber auch im dritten Band, der die verschiedensten Aspekte des geistigen Lebens der Inder behandelt, stehen die meisten Abschnitte in so enger Beziehung zu religiösen Erscheinungen und Problemen, daß auch ein Werk, das den Titel „Die religiöse Erbschaft Indiens“ trüge, kaum auf sie verzichten könnte.

Einhundert Aufsätze indischer Gelehrter machen den Inhalt des Buches aus. Ein kurzes Geleitwort von Rābīndranāth Tagore und eine Einleitung von Sir S. Rādhakriṣṇan, dem Spalding Professor of Eastern Religions and Ethics an der Universität Oxford eröffnen den Reigen, dann folgen Abhandlungen über die Veden und Upanishaden, die Epen und Purānas, Jainismus und Buddhismus sowie die verschiedenen Systeme der indischen Philosophie. Der zweite Band ist den Sekten und Heiligen des Vishnuismus, Shivaismus und Shaktismus gewidmet, bringt dann Kapitel über Parsismus, Christentum und Islam auf indischem Boden und beschäftigt sich mit den modernen Reformbewegungen (Brāhma-, und Arya Samāj sowie Theosophie). Den Abschluß bildet dann ein an 170 Seiten starker Aufsatz „Sri Ramakrishna and Spiritual Renaissance“. Der dritte Band beginnt mit Abhandlungen über die vorarische Indus-Kultur, die Zivilisation der Draviden und die Ausbreitung der indischen Kultur nach Indochina, Indonesien und dem Fernen Osten, dann folgen Kapitel über die „Regional and Linguistic Structure of India“ und die Bedeutung der Pilgerfahrten im indischen Leben. Unter dem Titel „Institutions“ werden sechs Aufsätze über das soziale Leben und die Stellung der Frau in Altindien, über die indischen Erziehungssysteme und die Staatslehre der Hindus zusammengefaßt. Der Abschnitt „The Pursuit of Science“ behandelt Astronomie, Mathematik, Medizin, Botanik, Chemie, Physik und Astrologie in alter und neuer Zeit. Zwölf Arbeiten über Baukunst, Skulptur, Malerei, Musik und Dichtung geben dann dem Ganzen den erwünschten Abschluß.

Wie man sieht, ist das Werk ein ebenso großangelegter wie großausgeführter Überblick über alles, was Indien an Großem geleistet hat. Die einzelnen Autoren haben die ihnen gestellten Aufgaben in sehr verschiedener Weise gelöst, die einen haben sich damit begnügt den heutigen Stand der Forschung kurz zusammenfassend darzustellen, andere haben sich bemüht, die Wissenschaft durch neue Erkenntnisse zu fördern. In allen Arbeiten aber findet die begeisterte Liebe zur Bhārat-Mātā (Mutter Indien) und der berechtigte Stolz auf die Leistungen der Vorfahren einen charakteristischen Ausdruck; ist doch der nationale Gedanke einer der bedeutendsten Faktoren des modernen Indiens, der von dem Begründer der Rāmākriṣṇa Mission, Svāmi Vivekānanda seinen Schülern als geistiges Erbe hinterlassen worden ist.

Die Ausstattung des Werkes ist ganz vorzüglich und kann mit derjenigen europäischer Bücher jederzeit in Wettbewerb treten. Die rund 170 Illustrationen, sind nicht nur ein Schmuck des Werkes, sondern bringen auch wertvolles neues Material für das Studium der Geschichte der indischen Religionen.

Königsberg (Pr.).

Helmuth von Glasenapp.