

Werk

Titel: Religionsphilosophie

Autor: Mayer, E. W.

Ort: Tübingen

Jahr: 1917

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1917_0020|log52

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Antisemitismus auch schon seine Vorgeschichte gehabt haben — es handelt sich dabei nur um ephemere und lokale Losbrüche der Abneigung der Heiden gegen die Juden — zu einer akuten und universellen Krisis ist er erst eben durch Epiphanes und seit Antiochus geworden und die jüdische Antwort und Abwehr ist das Estherbuch! Freilich möchte G. mit Ewald und Oettli die Abfassung des Buches in die persische oder allerspätstens in den Anfang der griechischen Zeit verlegen (S. 86). Warum spielt dann aber Jesus Sirach c. 180 in seinem Hymnus auf die Väter K. 44—49 wie bekannt an Esther und Mordochai gar nicht an und erwähnt erst das 2. Makkabäerbuch 15, 36 das Purimfest? Daß das Buch von dem Heldengeist der Makkabäer sich entfernt und die Hilfe von der höfischen Intrigue eines Weibes erwartet, ist ja richtig (S. 88) — aber arbeiteten die Makkabäer nur, mit den Mitteln der „ehrlichen Helden“?? Esther wird eben nicht in die Anfänge der makkabäischen Periode gehören. Die Legende, deren sich das Buch bedient, kann darum um Jahrhunderte und mehr älter sein! Ich kann nicht finden, daß G. durch die höhere Hinaufdatierung des literarischen Ursprungs des Estherbuches uns das ganze Purimfest verständlicher macht.

Heidelberg.

G. Beer.

Systematische Theologie.

Religionsphilosophie.

OTTO, R., Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, Trewendt u. Granier, 1917. IV, 192. M. 2.40.

RUDOLF OTTO hat uns seinerzeit ein Buch geschenkt über „Naturalistische und religiöse Weltansicht“, das in seiner Art eine vortreffliche und geradezu vorbildliche Leistung bedeutete,

und das auch in den weitesten Kreisen Anerkennung gefunden hat. Der gute Ruf, den sich der Autor damit erworben hat, rechtfertigt es, daß seine jüngste Schrift „Das Heilige“ mit hochgespannten Erwartungen aufgenommen worden ist, und daß sie hier in einem besonderen Artikel ausführlicher besprochen wird.

Ich will damit beginnen, daß ich möglichst getreu über den Inhalt berichte, und bitte die Leser im voraus um Entschuldigung und etwas — Geduld, wenn ich mich dabei der an ungewöhnlichen Wortbildungen reichen Terminologie OTTOS mit bediene. Die kritische Würdigung wird ohnehin Anlaß geben, die Grundgedanken des Buchs nachträglich ins Deutsche zu übertragen.

Das Ganze läßt sich in zwei Teile zerlegen. Der erste, der 15 Kapitel umspannt, kann füglich als ein Beitrag zur Religionspsychologie bezeichnet werden. Vom zweiten, dem die Kapitel 16—23 zugehören, läßt sich sagen, daß er, abgesehen von einigen Ergänzungen und Nachträgen, wesentlich „erkenntnistheoretischer Art“ ist, wenn man diesen Begriff im allerweitesten Sinne gebraucht.

Erster Teil. In aller Religion finden sich neben „rationalen“ Elementen auch „irrationale“. So beispielsweise ist es für jeden theistischen Gottesbegriff charakteristisch, daß der Gottheit die Prädikate „Geist, Vernunft, Wille, zwecksetzender Wille, guter Wille, Allmacht, Wesenseinheit, Bewußtheit“ beigelegt werden. Das sind „klare und deutliche, dem Denken, der denkenden Analyse, ja der Definition zugängliche“ das sind „rationale“ Prädikate. Aber diese rationalen Prädikate erschöpfen die Idee der Gottheit nicht. Vielmehr gehört zum Wesen der letzteren unfraglich noch ein „Irrationales“, mit dem eben jene rationalen Prädikate verbunden erscheinen. Daß es so ist, daß in aller Religion „irrationale“ Elemente mit „rationalen“ verknüpft sind, soll an einer wichtigen religiösen Kategorie, an der Kategorie des „Heiligen“ dargetan werden.

Wir Modernen haben uns ja wohl gewöhnt, das „Heilige“ einfach mit dem „sittlich Vollendeten“ zu identifizieren. Sehen

wir aber genauer zu, prüfen wir uns sorgfältiger, so erkennen wir, daß in der Vorstellung des „Heiligen“ doch noch etwas anderes steckt, nämlich ein Irrationales, das in allen Religionen als „ihr eigentlich Innerstes lebt“, und das man nur andeutungsweise mit einer neuen Wortbildung kennzeichnen kann als das „Numinose“. Was das genau sei, ist schwer zu sagen; das ist überhaupt nicht zu „sagen“. Es handelt sich um ein *ἄρρητον*, das es dem Verständnis des Profanen näher zu bringen gilt, indem man es von den verschiedensten Seiten aus betrachtet und die Gefühle im Subjekt aufzeigt, die den einzelnen Momenten des „Numinosen“ entsprechen. Ein solches Gefühl ist vor allem das — „Kreaturgefühl“, das etwas ganz anderes ist und mehr als bloßes „Abhängigkeitsgefühl“.

Von einer bestimmten Seite aus betrachtet, stellt sich weiterhin das Numinose als ein „Mysterium tremendum“ dar. Das Numinose ist also einmal ein „Tremendum“. In der Tat gesellen sich zu der Vorstellung des Numinosen Gefühle der „Scheu“, des „Grauens“, der Ohnmacht, der eigenen Nichtigkeit, oder doch analoge Gefühle, mit denen die bekannten Vorstellungen der „ira Dei“, der „*δρῆθ Θεοῦ*“, der „majestas Dei“, der göttlichen Energie und Lebendigkeit eng zusammenhängen. Das Numinose ist aber nicht nur ein „Tremendum“; es ist zugleich ein „Mysterium“. Das Moment des Mysteriums kann demjenigen des Tremendum mehr oder weniger koordiniert erscheinen. Es kann aber auch das Erstere das Letztere derart überwiegen, daß dieses fast ganz verdrängt wird, was an einigen Formen der Mystik leicht deutlich zu machen wäre. Die dem Moment des Mysteriums entsprechende Gefühlsreaktion ist das, von dem Gefühl des „tremor“ wohl zu unterscheidende, Gefühl des „stupor“, des „Völlig auf den Mund Geschlagenseins“, des „absoluten Befremdens“ gegenüber dem „Ganz anderen“. Daher denn auch das Numinose vielfach als das „Uebernatürliche“ oder „Ueberweltliche“ bezeichnet und verehrt wird.

Von einer andern Seite wiederum betrachtet, stellt sich das Numinose als ein „Fascinatum“ dar. Es liegt in ihm „etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Fascinierendes, das

nun mit dem abdrängenden Moment des Tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt. Diese Kontrastharmonie, dieser Doppelcharakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religionsgeschichte zeugt: mindestens von der Stufe der „dämonischen Scheu“ an. Es ist das „seltsamste und beachtlichste Phänomen überhaupt in der Religionsgeschichte“. Das Moment des Fascinosum gelangt nun zwar mit zum Ausdruck in den „rationalen“ Wendungen, in denen der Fromme von der „Liebe“, dem „Erbarmen“, dem „Mitleid“, der „Hilfswilligkeit“ Gottes redet. Aber es geht in diesen Redewendungen nicht auf. Es ist an sich ein durchaus Irrationales, wie denn ja auch das Numinose „gesucht, begehrt, erwünscht wird“, „nicht nur um der natürlichen Förderung und Hilfe willen, die man von ihm erwartet, sondern auch um seiner selbst willen, und nicht nur in den Formen des „rationalen“ Kultus, sondern auch in jenen seltsamen „sakramentalen“ Handlungen, Riten und Kommunionmethoden, in denen der Mensch sich selber in Besitz des Numinosen zu setzen sucht.“ Deshalb ist das dem Moment des Fascinosum zugeordnete Gefühl ein Gefühl der Sehnsucht, das mehr ist als das bloße Verlangen nach dem menschlichen Verstand begreiflichen und erfaßbaren Gütern, und ein Gefühl der Beseligung, der Verzücktheit, das mehr ist als die bloße Befriedigung über die Gewährung von derartigen dem menschlichen Verstand begreiflichen und erfaßbaren Gütern. Nicht umsonst redet der religiöse Mensch oft und gern vom „Ueberschwenglichen“.

Indem das Numinose so zugleich das „Mysterium tremendum“ und das „Fascinosum“ in sich schließt, tritt es in Analogie zum „Erhabenen“, das seinerseits ebensowohl demütigt als erhebt, abstößt als anzieht. Freilich handelt es sich nur um eine Analogie; denn das Erhabene fällt ins Bereich des Aesthetischen, das Numinose ins Bereich des Religiösen. Weil aber denn doch einmal eine solche Analogie besteht, kann das dem Numinosen zugeordnete Gefühl das Gefühl des Erhabenen gelegentlich anregen und umgekehrt.

Von einer dritten Seite aus betrachtet, stellt sich das

Numinose endlich dar als das absolut „Wertvolle“, demgegenüber alles andere „unwert“ ist. Die entsprechende Gefühlsreaktion im Subjekt ist das auf die eigene Person bezogene Gefühl der „Profanität“, das keineswegs notwendig und immer mit dem Gefühl der sittlichen Unvollkommenheit zusammenfällt, und das Bedürfnis nach „Bedeckung“ und „Entsühnung“.

Ist durch vorstehende Besprechung verschiedener Momente, die im Numinosen zusammengefaßt sind, der Zweck erreicht, die wunderbare Eigenart des letzteren einigermaßen zu Bewußtsein zu bringen, so kann dazu noch etwas mehr beigetragen werden durch den Hinweis auf die Art und Weise, wie das dem Numinosen zugeordnete Gefühl sich äußerlich ausdrückt, und wie es sich von Gemüt zu Gemüt weitergibt und überträgt. Die „Darstellungs- und Anregungsmittel“, die ihm zu Gebote stehen, sind teils indirekte, teils direkte. Zu den ersteren gehören all die Ausdrucksmittel von „Gefühlen des natürlichen Gebiets“, die dem „numinosen Gefühl“ verwandt oder ähnlich sind. Ein solches indirektes Ausdrucksmittel ist beispielsweise — man denke an die primitiven Götterbilder und Götterschilderungen — die Darstellung des „Fürchterlichen, Schrecklichen, ja des Scheußlichen“. Weil die dem Fürchterlichen, Schrecklichen, Scheußlichen entsprechenden Gefühle starke Analogien haben zu dem durch das Tremendum geweckten Gefühl, so werden ihre Ausdrucksmittel zu indirekten Ausdrucksmitteln der direkt nicht ausdrückbaren religiösen „Scheu“. Ein zweites solches indirektes Ausdrucksmittel ist aus bereits angeführten Gründen die Darstellung des Erhabenen. Ein drittes indirektes Ausdrucksmittel, in dem besonders das Mysterium zu seinem Rechte kommt, ist das Wunder, ist die „altertümliche“, „halb oder ganz unverständene“ „Kultussprache“. An Worte wie Halleluja, Kyrieleis, Sela, an das Lateinische in der römischen Messe wäre hier zu erinnern. Direkte Ausdrucksmittel für das Numinose gibt es dagegen, streng genommen, nur zwei, nämlich das — „Dunkel“ und das „Schweigen“.

Zum Schluß des ersten Teils einige Worte über die Rolle, die das Numinose speziell im Alten Testament, im Neuen Testa-

ment und bei Luther spielt. Im Alten Testament ist unter anderm besonders beachtenswert das Nebeneinander von Jahveh und El Schaddaj-Elohim: die beiden unterscheiden sich insofern, als in Jahveh das Numinose „dem Vertraut-Rationalen überwiegt“, während in El Schaddaj-Elohim das Umgekehrte der Fall ist. „Mit der ehrwürdigen Religion Moses“ setzt dann in immer steigendem Maße der Prozeß der Ethisierung und allgemeinen Rationalisierung des Numinosen ein. Aber das bedeutet durchaus nicht „eine Ueberwindung des Numinosen“, sondern nur „die Ueberwindung seines einseitigen Vorwiegens“. Ein Exempel innigster Durchdringung des Numinosen mit rationalen Elementen bietet Jesaja, während bei Ezechiel und erst recht in Hiob 38 wieder das „Mysteriosum“ stark zur Geltung kommt. Im Evangelium Jesu „vollendet sich der Zug auf Rationalisierung, Ethisierung und Humanisierung der Gottesidee“. Nur würde man völlig irre gehen, wollte man meinen, diese Rationalisierung laufe auf eine Ausscheidung des Numinosen hinaus. Es hieße dies das Evangelium Jesu in ein Idyll umkomponieren! Das Numinose klingt mächtig an in der Predigt vom „Reich“, dieser mysteriösen „Wundergröße, die allem Jetzigen und Hiesigen entgegengesetzt ist. Indessen auch sonst lassen die Worte Jesu etwas spüren von dem „Erschauern“ und „Grauen“, das dem Moment des Tremendum im Numinosen zugeordnet ist: „Fürchtet Euch aber vor dem, der Leib und Seele zu verderben mag in die Hölle“. Aehnlich ist es bei Paulus: das irrationale Element findet bei ihm einen, wenn auch unvollkommenen, Ausdruck — besonders in der Prädestinationslehre, jedoch keineswegs bloß in dieser. Bei Johannes wieder tritt namentlich das „Mysteriosum“ und „Fascinosum“ deutlich hervor. Bei Luther lassen sich unzweifelhaft „ganz originale Regungen des numinosen Gefühls nach seinen typischen Momenten, wie wir sie haben kennen lernen“, leicht nachweisen. In Betracht kommen da seine „mirae speculationes“ über das „Unoffenbare“ in Gott im Unterschied von der „facies Dei revelata“ und über die „omnipotentia Dei“ im Gegensatz zu der „gratia“, sowie die zahllosen Aeüßerungen, in denen er

an das „Tremendum“ in Gott und an die „majestas“ Gottes erinnert. In Betracht kommen seine Polemik gegen die „Hure Vernunft“, seine „widerwärtige“ Behauptung, daß Gott „exlex“ sei, seine Prädestinationlehre. Doch fehlt es auch nicht an Wendungen, in denen sich das Moment des „Fascinosa“ bemerkbar macht. Der Glaube bleibt für Luther „stets und bis zuletzt die eigentümliche Seelenkraft der *adhaesio Dei*“, die den Menschen eint mit Gott. Man kann den Zusammenhang des Reformators mit der Mystik nicht bestreiten.

Läßt sich somit an einzelnen klassischen Typen der Frömmigkeit dartun, daß in der Religion stets irrationale Elemente mit rationalen verbunden sind, so darf man sich freilich den Sachverhalt nicht so vorstellen, als ob das Irrationale von Anfang an fertig dagewesen wäre. Das trifft ebensowenig zu wie die Meinung, daß das Rationale von Anfang an fertig dagewesen sei. Vielmehr hat beides eine Entwicklung durchgemacht. So erhebt sich beispielsweise das ins Bereich des Irrationalen fallende Gefühl der „dämonischen Scheu“ erst graduell, durch mancherlei Stufen laufend, auf die Stufe der „Götterfurcht“ und „Gottesfurcht“. Nahezu parallel damit vollzieht sich ein gleichfalls allmählicher Prozeß der „Rationalisierung“ und „Ethisierung“. Fast überall zieht das Numinose Schritt für Schritt die Ideen gesellschaftlicher wie individueller Ideale des Verbindlichen, Rechtlichen und Guten an sich. Diese werden zum „Willen des Numen, es selber zu ihrem Wächter, Ordner und Stifter. Und mehr und mehr treten sie in sein Wesen selber ein und ethisieren es selber“. Den Höhepunkt bildet dann eine völlige Durchdringung der irrationalen und rationalen Elemente.

Zweiter Teil. Das Heilige ist, wie sich gezeigt hat, eine „zusammengesetzte Kategorie“, zusammengesetzt aus rationalen und irrationalen Bestandteilen. Nach beiden Momenten aber ist es eine „Kategorie rein a priori“. Das heißt: Die rationalen Ideen der Religion entwickeln sich zwar an der Hand der Erfahrung, sind jedoch kein Erzeugnis der Erfahrung. Erst recht aber auch die irrationalen Momente. Die „Idee des Numinosen“ und die „korrespondierenden Gefühle“

sind ihrerseits „schlechterdings reine Ideen“, apriorische Elemente. Es handelt sich hier wie dort um eine „verborgene Anlage des menschlichen Geistes, die durch Reize“ — nur — „geweckt, wach wird“.

Erst auf Grund dieser Einsicht wird uns „die geschichtliche Entstehung und weitere Entwicklung der Religion verständlich“. Es ist ja nicht zu leugnen, daß am Anfang der religionsgeschichtlichen Entwicklung gewisse seltsame Erscheinungen stehen, die ihr nur wie Vorläufer vorangehn und doch hernach noch tief in sie hineinwirken. So der „Zauber“, der „Totendienst“, die „Seelenvorstellungen“, die Verehrung der „Macht (Orenda)“ und vieles andere. Die betreffenden Erscheinungen sind nun wohl von Haus aus weiter nichts als bloß „natürliche“ Produkte einer „Primitivphantasie naiver Urzeit“. Aber sie erhalten mit der Zeit einen Einschlag von ganz spezifischem, eigenartigem Charakter, durch den sie „Vorläufer“ der Religionsgeschichte werden, und der sie erst zu deutlichen Gestaltungen macht und ihnen ihre ungeheure Macht über die Gemüter verleiht. Dieser Einschlag ist eben das einsetzende apriorische Element der Idee des Numinosen. Desgleichen erklärt sich jetzt leicht der Charakter des „Primitiven und Rohen“, der vielfach den Anfängen der Religion anhafte. Es hängt zusammen mit der Art und Weise, wie das apriorische Element in der Religion wach wird und zu Bewußtsein kommt: etwa damit, daß sein Auftauchen nur „allmählich und nacheinander“ stattfindet, oder damit, daß das Apriorische zunächst nur „stoßweise“ und „gelegentlich“ durchbricht; oder damit, daß es „innerweltliche Gegenstände, Vorkommnisse, Wesenheiten“ sind, die den ersten „Reiz“ abgeben für die Entfaltung des Apriorischen.

Aber nicht nur die rationalen und die irrationalen Elemente der Religion sind apriorisch. Dasselbe gilt auch von der Verbindung beider in der Religion. Diese Verbindung ist apriorisch begründet, vollzieht sich nach einem Prinzip a priori, ist notwendig. „Daß in einer Religion die irrationalen Elemente immer wach und lebendig bleiben, bewahrt sie davor, Rationalis-

mus zu werden. Daß sie sich reich mit rationalen Elementen sättige, bewahrt sie davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken oder darin zu beharren, befähigt sie erst zur Qualitäts-, Kultur- und Menschheitsreligion.“

Wenn nach alledem der Religion apriorische, rationale und irrationale Elemente in bestimmter, gleichfalls apriorisch determinierter, Verbindung zugrunde liegen, so fragt es sich weiterhin, wie die Religion erlebt wird. Selbstaussagen echter Frömmigkeit bezeugen durchweg, daß es neben „innerer Offenbarung aus dem Geiste“ auch eine „äußere Offenbarung“ gebe, das will sagen, daß dem religiösen Menschen die Idee des Heiligen, des Göttlichen nicht nur gleichsam von innen her durch apriorische Prinzipien aufgedrängt werde, sondern daß man dem Heiligen und Göttlichen auch begegnen könne in besonderen äußeren „Vorkommnissen, Begebenheiten, Personen, Taterweisungen“, mit einem Wort in „Zeichen“. Und in der Tat, es gibt ein „Vermögen“ das Heilige, Göttliche in der Erscheinung zu erschauen und zu erfassen. Dies Vermögen ist die „Divination“. Theologischerseits ist auf sie hingewiesen worden von Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion“, von Fries in seiner Theorie von der „Ahndung“, von de Wette in seiner Lehre von der „Ahndung der göttlichen Weltregierung“ speziell in der Geschichte. Allen dreien schwebt eine eigentümliche „Anlage“ des menschlichen Geistes vor, die aber bei vielen Menschen nur potentialiter vorhanden ist; aktualisiert, wirksam ist sie bloß in einzelnen bevorzugten Naturen, den „divinatorischen“, prophetischen Naturen.

Jesus war eine solche divinatorische Natur. Aber das allein macht seine Bedeutung nicht aus. Er war nicht nur „Subjekt“ sondern auch „Objekt“ der Divination: er war eine Erscheinung, an der die Divination anschauend und fühlend das Heilige, Göttliche erfassen konnte: „Nun haben wir selber erkannt, daß Du bist Christus.“ Auf ähnliche Erscheinungen, obwohl ganz untergeordneter Art, stoßen wir noch heute in entlegenen Winkeln der islamischen und indischen Welt. Auf den Straßen und Plätzen von Mogador und Marrakesch treten

wohl je und je „Heilige“ auf. Wenn auch die meisten von ihnen Schwindler sind, so finden sich doch einzelne unter ihnen, an denen Heiliges, Göttliches wirklich ahnend erfaßt werden mag. Was an ihnen in unvollkommener, kümmerlicher Weise erfaßt wird, ist in vollkommenster Weise an Jesus angeschaut und erfaßt worden.

Und es kann auch heute noch so angeschaut und erfaßt werden. Denn das Grundprinzip des Christentums, das Erlösungsprinzip, ist trotz aller Wandlungen im Wechsel der Zeiten stets dasselbe geblieben. Durch kontemplatives Sichhingeben an und durch kontemplatives Sichversenken in die ganze „Heilsgeschichte“ mit der Lebensführung und Lebensleistung Jesu als ihrem Mittel- und Höhepunkt kann deshalb auch heute noch das Ewige im Zeitlichen, das auf Erlösung abzielende Walten Gottes in der Welt intuitiv erfaßt werden; und solche Intuitionen, die „nichts anderes sind als selbständige Wirkungen der Eindrücke der evangelischen Geschichte und ihrer Hauptperson“, sind unabhängig „von den zufälligen Schwankungen exegetischer Ergebnisse und der Qual historischer Legitimationen.“

Das Erleben der Religion beruht somit auf einer doppelten Grundlage. Durch die allmähliche Entfaltung der apriorischen Anlage für die Erkenntnis des Heiligen, Göttlichen einerseits, durch das ahnende Erschauen und Erfassen des Heiligen, Göttlichen in der Erscheinung andererseits kommt „die Gemeinschaft“ mit dem Heiligen, Göttlichen in „Erkenntnis, Gemüt und Willen“ zustande, worin eben die Religion besteht.

* * *

Ich habe, um dem Buch den Achtungstribut zu zollen, den eine Schrift OTTOS unter allen Umständen für sich in Anspruch nehmen darf, möglichst eingehend berichtet. Ich habe mir dadurch auch ein Recht zu ausführlicherer Kritik erworben, die freilich nicht bei Einzelheiten verharren soll, sich aber naturgemäß zuerst dem religionspsychologischen Teil zuwenden wird. Da sei denn von vornherein die Aufmerksamkeit auf ein *πρωτον ψευδος* in der Anlage gelenkt. Die Art, wie O. gleich zu An-

fang zwischen rationalen und irrationalen Elementen in der Religion unterscheidet, ist meines Erachtens verhängnisvoll geworden für seine weiteren Ausführungen; und die Möglichkeit, diese gerecht zu würdigen, wird damit stark beeinträchtigt.

In der Tat. Wir verstehen doch sonst unter „rational“ — kurz ausgedrückt — das, was denknötwendig ist; unter „irrational“ das kontradiktorische Gegenteil davon. Man kann nun durchaus nicht sagen, daß diejenigen, Gott zugesprochenen, Prädikate, die O. als „rational“ bezeichnet, in höherem Maße „denknötwendig“ seien, als diejenigen, die er als „irrational“ bezeichnet. Wenn wir beispielsweise Gott die Prädikate „Geist“, „Vernunft“, „Bewußtheit“, „guter Wille“ oder gar „Liebeswille“ beilegen, so ist das nicht in höherem Maße denknötwendig, als wenn wir ihm die Prädikate „Tremendum“ oder „Fascinosum“ beilegen — die fremden Worte dürfen uns doch nicht irremachen. — Eher noch könnte umgekehrt die Behauptung Zustimmung finden, daß der Glaube an Gottes Liebe paradoxer sei als der Glaube an den „Schrecken und Furcht erregenden“ Zorn Gottes.

Man wird vielleicht einwenden: O. habe seinen eigenen Sprachgebrauch und habe das gute Recht den Begriffen „rational“ und „irrational“ einen neuen Sinn unterzuschieben, falls er das nur ausdrücklich feststelle. Unter „rationalen“ Vorstellungen verstehe er solche, die der gegebenen, uns bekannten und geläufigen Welt entnommen sind, unter „irrationalen“ das Gegenteil davon. Aber auch bei dieser Deutung ist die vollzogene Einteilung und die darauf beruhende Einordnung des Stoffes verfehlt. Die von O. ins Bereich des Irrationalen verwiesenen Vorstellungen des Tremendum und des Fascinosum — sagen wir lieber deutsch des Schreckenerregenden und des Anziehenden, Bestrickenden — stehen an sich der gegebenen, uns bekannten Welt nicht ferner als die Vorstellungen des Geistigen, Vernünftigen, Bewußten, Liebevollen. Schreckenerregendes, Anziehendes, Bestrickendes begegnet uns ebensowohl in der gegebenen, uns bekannten Welt wie Geistiges, Vernünftiges, Bewußtes, guter Wille. Man wird vielleicht weiter — und

nicht ohne eine gewisse Berechtigung — einwenden: der Unterschied zwischen den irrationalen Elementen und den rationalen Elementen in der Gottesvorstellung bestehe nach O. darin und zeige sich vor allem darin, daß die den irrationalen Elementen in der Gottesvorstellung zugeordneten Gefühle etwas andersartig sind als die Gefühle, die wir innerweltlichen Gegenständen entgegenbringen. Ganz richtig. Die den Elementen des Tremendum und des Fascinosum in Gott entsprechenden Gefühle des Schreckens oder der Sehnsucht sind etwas andersartig als die Gefühle des Schreckens oder der Sehnsucht, die innerweltlichen Gegenständen entgegengebracht werden: sie sind den letzteren nur „analog“. Aber auch die den rationalen Elementen in der Gottesvorstellung entsprechenden Gefühle sind etwas andersartig als alle Gefühle, die innerweltlichen Gegenständen entgegengebracht werden. Das Gefühl des Vertrauens, das wir dem guten Willen Gottes entgegenbringen, ist etwas anders geartet als das Gefühl des Vertrauens, mit dem wir dem guten Willen vergänglicher, fehlbarer Menschen begegnen; es ist dem letzteren nur „analog“. Die vollzogene Einteilung und die darauf beruhende Einordnung des Stoffs bleibt also verfehlt. Wer den religionspsychologischen Abschnitt der Ottroschen Schrift liest, wie ein gewissenhafter Rezensent jedes Buch lesen soll, mit der Absicht, die Gedanken des Autors möglichst ins Gemeinverständliche zu übersetzen und, wenn angängig, noch zu verdeutlichen, kommt aus dem Widerspruch, aus dem Bedürfnis, fortwährend Einzelheiten „zurechtzurücken“, nicht heraus und muß sich Gewalt antun, um die referierende Darstellung nicht immer von neuem durch kritische Bemerkungen zu unterbrechen.

Dennoch und trotzdem enthält der erste Teil des Buchs einen durchaus wahren, beherzigenswerten Gedanken, den ich in schlichtester Form hier zum Ausdruck bringen möchte: Wir Menschen können uns zwar Gott nur vorstellig machen mit Hilfe von Vorstellungen, die der Welt entnommen sind, gleichviel ob wir nun Gott ein Bewußtes, Geistiges, Vernünftiges, Richter, Vater, Macht, oder aber ein Schreckenerregendes und

seltsam „Anziehendes und Bestrickendes“ nennen. Dessen ungeachtet ist Gott etwas ganz anderes als die Welt und alle Erscheinungen der Welt. Das Subjekt „Gott“ etwas anderes als die ihm beigelegten Prädikate. Man erzählt von Prodikus, daß er die Religion als Verehrung nützlicher irdischer Erscheinungen gedeutet habe; darauf ist schon oft geantwortet worden, daß der religiöse Mensch nicht die nützlichen irdischen Erscheinungen als solche verehrt, sondern die Gottheit, die sich in diesen Erscheinungen verkörpert. Gott fällt nicht mit den Erscheinungen zusammen, in denen er sich nur darstellt; er kann überhaupt an sich nie mit den Sinnen wahrgenommen werden: „niemand hat Gott je gesehen.“ Er ist und bleibt an sich etwas Geheimnisvolles, Mysteriöses, Unfaßbares und Unausagbares; deshalb lebt in aller Religion ein Stück Mystik; das kann gar nicht anders sein; wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß es sehr verschiedene Formen der Mystik gibt, auch solche, die nur als Korruption der Religion zu werten sind.

So formuliert, erscheint der Grundgedanke der Ottoschen Religionspsychologie allerdings nicht neu, manchem vielleicht sogar trivial. Schleiermacher hat ihn auf seine Weise bereits zum Ausdruck gebracht. Darin besteht ja der nicht immer genügend gewürdigte Fortschritt der „Glaubenslehre“ über die „Reden“ hinaus, daß in ihr unzweideutig die durch die Dialektik vorbereitete Erkenntnis vorgetragen wird: Gott deckt sich nicht mit dem Universum und erst recht nicht mit den einzelnen Erscheinungen des Universums; er kann deshalb auch nicht „angeschaut“ werden; ist kein Objekt der „Anschauung“; er ist etwas anderes als die Welt, etwas, das niemals mit den Sinnen wahrgenommen werden vermag, etwas, dessen Existenz der religiöse Mensch nur inne wird im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, und das die Wissenschaft lediglich als Voraussetzung ihrer Tätigkeit kennt. Weil dies schlechthinige Abhängigkeitsgefühl völlig anders geartet ist als die „sinnlichen“ Gefühle, das heißt, als all die Gefühle, die dem Menschen durch die Welt und die Erscheinungen der Welt eingeflößt werden, kann es nicht auf die Welt und deren Erscheinungen bezogen

werden; es bezeugt die Existenz einer besondern, geheimnisvollen, von der Welt und ihren Erscheinungen zu unterscheiden, Größe, eines X, das der Mensch mit einem, allen andern Ausdrücken entgegengesetzten, Ausdruck „Gott“ (das Numinose) nennt. Daß Schleiermacher dabei, wie O. meint, an einen vom Abhängigkeitsgefühl zur Gottesvorstellung führenden, regelrechten Kausalschluß denkt, darf man ihm angesichts des Geists, der die Glaubenslehre beherrscht, doch wohl nicht imputieren, trotz des bekannten, zu didaktischen Zwecken geschriebenen Satzes, daß Gott das „Woher“ des Abhängigkeitsgefühls sei. So wenig der Mensch zu der Gewißheit von der Existenz eines Baumes kommt, indem er eine Summe von Empfindungen, etwa grün, braun, rund, in sich beobachtet, dann eine Ursache für diese Empfindungen sucht und sie schließlich im Baume findet, so wenig dürfte der religiöse Mensch nach Schleiermacher zu der Gewißheit von Gottes Existenz gelangen, indem er das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in sich theoretisch beobachtet, dann eine Ursache dafür sucht und diese endlich in Gott findet.

Der berechtigte Grundgedanke der Ottroschen Religionspsychologie führt also kaum über die von Schleiermacher in der Glaubenslehre angedeuteten Gedanken hinaus; er wird nur in andern Formen dargeboten; ob in besseren, lasse ich dahingestellt. Das Buch erlangt aber doch eine eigentümliche Bedeutung durch die Zeitumstände. Ritschl hat bekanntlich die in Jesus offenbar gewordenen väterlichen Eigenschaften Gottes besonders stark betont; er hat sie als den Hauptinhalt der echten christlichen Verkündigung hingestellt; er hat das Schwergewicht in der Religion auf das kindliche Vertrauen gegen Gott gelegt. Das war gewiß auch ganz in der Ordnung. Darüber ist indessen das von Schleiermachers Glaubenslehre so feinsinnig hervorgehobene ewig Mysteriöse an Gott, Gottes Abstand von allem Wahrnehmbaren, die ehrfurchtgebietende „Distanz“ zwischen Gott und Mensch nicht zu übersehen. Das christliche Gottvertrauen ist als religiöses Vertrauen nicht zu verwechseln mit plumper Vertraulichkeit zwischen Gleichgestellten; es ent-

faltet sich auf dem dunkeln Hintergrund des demütigen Bewußtseins wehrloser Abhängigkeit und Ohnmacht gegenüber der geheimnisvollen Macht, die den Christen in Jesus als Liebe offenbar geworden ist. Daß die OTTOSche Religionspsychologie eine, auf Schleiermacher zurückgreifende, prophylaktische Reaktion bedeutet gegen eine einseitige Fortbildung gewisser Gedanken der RITSCHSchen Theologie: das macht ihren zeitgeschichtlichen Wert aus.

Aber auch die im zweiten Teil des Buchs gebotenen Ausführungen „erkenntnistheoretischer“ Art sind, in der Hauptsache wenigstens, nicht neu, wollen es übrigens auch nicht sein. Auf die Frage, wie der Mensch zu der geheimnisvollen, ihrem Ursprung nach so rätselhaft erscheinenden Gottesidee komme, antwortet OTTO, wie der Leser wohl von selbst gewahr geworden ist, einfach mit der FRIESSchen Religionsphilosophie, die man nun nur als Ganzes annehmen oder verwerfen kann. Wer sich zu einer antiintellektualistischen Deutung der Religion bekennt, wer die Grundlage der Religion in emotionalen Erlebnissen sieht, wer etwa mit REISCHLE die religiösen Urteile als „thymetische“ Urteile auffaßt — ich vermeide absichtlich den mißverständlichen Ausdruck „Werturteile“ —, der wird die Theorie der Neufriesianer als „rationalistisch“ ablehnen müssen, wie das schon vielfach geschehen ist, wenn ich mich recht erinnere, besonders auch von WOBBERMIN. Daran kann der Umstand nichts ändern, daß O., indem er den Worten „rational“ und „irrational“ einen neuen Sinn unterschiebt, emphatisch von „irrationalen“ Elementen in der Gottesvorstellung redet. Bleibt es doch nach ihm dabei, daß sowohl die irrationalen als die rationalen Elemente der Religion als auch deren Verbindung auf intellektuellen apriorischen Vernunftprinzipien beruhen, zu deren Entfaltung Ahndung und Anschauung nur den stimulierenden Anlaß abgeben. Ich lasse mich daher auf eine längere kritische Auseinandersetzung nicht ein, kann aber nicht umhin, wenigstens einen Grund anzuführen, warum mir die, allerdings der Modifikation und Ergänzung stark bedürftige, Theorie Schleiermachers noch immer plausibler erscheint als diejenige der Friesianer.

Die heutige Religionsphilosophie schenkt meines Erachtens der Tatsache nicht gebührend Beachtung, daß die Gottesidee die Schicksalsidee implicite mit in sich schließt, so daß diese bei starker Erschütterung des religiösen Vertrauens als Residuum der Gottesidee, unter Umständen auch als deren Surrogat oder Konkurrent auftreten kann. Beispiele aus der antiken Literatur ließen sich leicht aufzählen; sie sind allgemein bekannt. Aber auch bei den Naturvölkern fehlt es nicht an Belegen für das Verwandtschaftsverhältnis beider Ideen. Zu den religiösen Vorstellungen der Bevölkerung Mittelafrikas gehört nach Karl Axenfeld auch diejenige des Schicksals. „Les idées de chance et de malchance, schreiben Hubert und Mauß, sont bien proches de l'idée de la magie elle-même.“ Die „Frankfurter Zeitung“ hat, um noch ein Exempel aus dem modernen Geistesleben anzuführen, jüngst eine interessante Notiz veröffentlicht, in der sie die Aufmerksamkeit darauf lenkt, welche große Rolle in dem Schrifttum und in den Tagesblättern des heutigen atheistischen Frankreich der Begriff der „fatalité“ — als ein letztes Ueberbleibsel oder als ein Surrogat des Gottesglaubens — spielt. Das „Schicksal“ hat denn auch das mit „Gott“ gemein, daß es etwas Geheimnisvolles ist, etwas Ueberweltliches, etwas anderes als die Welt und deren Erscheinungen. Die Schicksalsidee erscheint an sich ebenso mysteriös und rätselhaft wie die Gottesidee. „Es gibt, sagt bezeichnenderweise Kant einmal in der Kritik der reinen Vernunft, usurpierte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid juris? in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit gerät.“ Und der Philosoph Georg Simmel klagt gelegentlich die Philosophie an, sie habe den Schicksalsbegriff vernachlässigt wegen des Vorherrschens von Idealismus und Pantheismus, die dafür kein Verständnis haben können; der Rationalismus sei dem Schicksalsbegriff abhold wegen des „Geheimnisvollen“, das ihm anhaftet.

Angesichts des dargelegten unleugbar bestehenden Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Gottesidee und Schicksalsidee

kann — das ist geradezu als ein Axiom aufzustellen — eine Theorie über die Entstehung der Gottesidee nur dann als glücklich gelten, wenn sie zugleich aufzukommen vermag für die Entstehung der Schicksalsidee. Die Schleiermachersche Lehre, daß der Mensch ein schlechthiniges, absolutes Abhängigkeitsgefühl erlebt, leistet das — darauf beruht der unermessliche Vorsprung, den sie, so veraltet sie manchen Neueren anmuten mag, vor unzähligen andern pomphaft auftretenden Theorien hat. — Allerdings leistet sie das so, daß sie zwar die Schicksalsidee restlos, die Gottesidee aber noch nicht restlos erklärt. Denn die Gottesidee ist mehr als die Schicksalsidee, obwohl sie diese involviert; zu ihr gehört nicht nur die Vorstellung einer Macht, von der man sich absolut abhängig fühlt, sondern zugleich noch die Vorstellung, daß diese Macht geistig, bewußt, Wille ist. Die erste Vorstellung ergibt sich wohl aus dem Erlebnis schlechthiniger Abhängigkeit; die zweite aber nicht; man kann sich ja auch von einer blinden, sinnlosen Macht abhängig wissen. Als geistig, als Wille, als persönlich wird diese Macht erst dann notwendig vorgestellt werden, wenn sich mit dem Abhängigkeitsgefühl ein Gefühl des Vertrauens verbindet zu der Macht, von der sich der Mensch wehrlos abhängig weiß: Vertrauen irgendwelchen Grades gibt es immer nur gegenüber einem geistigen Wesen, einem Zwecke setzenden Willen.

Die Schleiermachersche Theorie bleibt also insofern unzureichend, als sie zwar die in der Gottesidee enthaltene Vorstellung einer überweltlichen, unentrinnbaren Macht zu erklären vermag, nicht aber die andere, in der Gottesidee gleichfalls enthaltene, Vorstellung, daß diese Macht geistig, zweckesetzender Wille ist. Man hat ihr gelegentlich noch einen andern beachtenswerten Vorwurf gemacht. Die Glaubenslehre kann nämlich dahin gedeutet werden, als ob nach ihr das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl etwas wäre, das eo ipso zur Organisation des Menschen gehört, als ob es etwas Apriorisches wäre — apriorisch natürlich nicht im Kantschen Sinne, davon kann keine Rede sein, sondern apriorisch im Leibnizschen Sinne. Mit andern Worten, die Glaubenslehre kann so gedeutet wer-

den, als ob sie behauptete, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein keimhaft eingeborenes seelisches „Vermögen“ sei. Die Ableitung einer psychischen Erscheinung aus einem eingeborenen „Vermögen“ erweckt nun aber mit Recht leicht Mißtrauen, weil sie einer bequemen Flucht gleicht in ein „asylum ignorantiae“, wie etwa die Ableitung der einschläfernden Wirkungen des Opiums aus einer „vis dormitiva“ des Opiums. Es lohnte sich daher der Mühe, einmal allen Ernstes zu prüfen, ob sich nicht ganz bestimmte Erfahrungen aufzeigen lassen, durch die das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl geweckt worden ist und immer wieder wird, gerade wie sich religionsgeschichtlich ganz bestimmte Erfahrungen aufzeigen lassen, durch die das religiöse Vertrauen angeregt worden ist und wird — man denke etwa an die Bedeutung, die in der ganzen Alttestamentlichen Literatur der erfolgreiche Durchzug durch das Rote Meer für die Begründung und Festigung des Vertrauens auf Jahve hat. Wenn notorisch zur Gottesidee zweierlei gehört, einmal die Vorstellung einer überweltlichen, unentrinnbaren Macht und dann die Vorstellung, daß diese Macht geistig, Wille ist; wenn dementsprechend das emotionale Erlebnis, das der religiösen Ueberzeugung zugrunde liegt, einerseits in Gefühlen der wehrlosen Abhängigkeit, andererseits in Gefühlen des größeren oder geringeren Vertrauens besteht; so liegt angesichts des Umstands, daß aller religiöser Glaube sich immer und immer wieder auf Erfahrung beruft, die Vermutung nahe, daß ebensowohl das Gefühl der Abhängigkeit als auch das des Vertrauens durch Erfahrungen geweckt und angeregt worden ist. Welcher Art sind diese Erfahrungen? Ich verzichte darauf, dem Problem hier weiter nachzugehen, da damit der Rahmen einer Besprechung überschritten würde, in der es vor allem galt, ein vorliegendes Buch zu würdigen nicht nur durch eingehende Berichterstattung über seinen Inhalt, sondern auch durch den Hinweis auf die Bedenken und Fragen, die es in dankenswerter Weise trotz der etwas gesuchten Sprache anzuregen vermag.

Straßburg i. E.

E. W. Mayer.
