Werk

Titel: Aus der Religionswissenschaft

Autor: Steinmann, Theophil

Ort: Tübingen

Jahr: 1920

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1920_0001|log46

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Kritische Berichte.

Aus der Religionswissenschaft [1]).

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Die älteste religionsgeschichtliche Forschung war in der Hauptsache eingestellt auf die religiöse Vorstellungswelt. Denn verständlicherweise beschäftigte man sich zuerst mit der unmittelbar gegebenen äußeren Erscheinungsseite der Religion; und infolge des intellektualistischen Zuschnitts wie des geistigen Lebens überhaupt, so besonders auch des Verständnisses der Religion, fiel das Schwergewicht dabei auf die religiösen Vorstellungen. Es fehlte auch ein klares Unterscheiden zwischen dem eigentlichen religiösen Glauben und der lediglich mythologischen Gedankenbildung. Religionsgeschichtliche Einzeldarstellungen und religionsgeschichtlich orientierte philosophische Versuche über die Religion als ge-

1) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, Hinrichs 1916. XII und 398 S., geh. Mk. 8.— und 30%. — F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionsvergleichende Untersuchung. 2. Auflage. München, Reinhardt 1920. XIX und 538 S., geh. Mk, 21.50. — Derſ., Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung. Ebenda 1918, 31 S. — Derſ., Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Ebenda 1918, 93 S. — Derſ., Kanzelreden in schwedischen Kirchen. München, Kaiser 1919, 42 S. — Neubuddhistische Zeitschrift, Neubuddhistischer Verlag, Zehlendorf-West. — Zeitschrift für Buddhismus. München-Neubiberg. Oskar Schloß. — H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. Leipzig, Hinrichs 1919, 232 S., geh. Mk. 13.50. — W. Lüttge, Pessimismus im Christentum. Tübingen, Mohr 1920, 8 S., Mk. 1.50 (aus der Kaftanfestschrift).

samtmenschheitliche Erscheinung waren so langehin kaum etwas anderes als Kompendien oder Philosophien der Mythologie.

Neben der religiösen und mythologischen Vorstellung ist der andere ebenso unmittelbar gegebene Bestandteil der äußerlichen Erscheinungsseite der Religion, der religiöse Gebrauch, natürlich auch immer irgendwie mit berücksichtigt worden.

Auch beides zusammen ergab aber noch nicht einmal eine wirkliche Phänomenologie der Religion, sondern lediglich eine Beschreibung der äußeren Symptome ihres Vorhandenseins. Es war lediglich eine Beschreibung von Lebensformen ohne ein wirkliches Vordringen zu dem Leben, das sich dieser Formen bediente. Und es ist noch gar nicht so lange her, daß man besonders religionsgeschichtliche Gesamtdarstellungen mit dem fatalen Gefühle beiseite legte, der wirklichen Religion durch all die Fülle des Gebotenen kaum irgendwie näher gekommen zu sein.

Und dabei war doch die prinzipielle Erkenntnis, daß die eigentliche Religion etwas Innerlicheres sei als Vorstellung und Gebrauch und aus ihnen erst erschlossen werden müsse, schon lange genug vorhanden. Die bedeutsamen Wegweisungen namentlich Herders und Schleiermachers waren in der neuen Intellektualisierung und institutionellen Objektivierung der Religion keineswegs wieder untergegangen. Die allgemeine Einstellung auf das innerliche Erlebnishafte der Religion gab aber für sich allein nicht die erforderlichen Handhaben, dieses Leben in seiner geschichtlichen Mannigfaltigkeit nun auch wirklich zu erfassen. Es bedurfte dazu auch einer intimeren Bekanntschaft mit den mancherlei Formen und Gestaltungen der Religion, wie sie nicht schon durch den Bericht von übermittelten Vorstellungen und beobachteten Gebräuchen, sondern allein auf Grund längeren wirklichen Zusammenlebens gewonnen werden konnte. Und außerdem bedurfte es dazu einer wirklichen Vertrautheit mit dem Gedanken, daß das Seelenleben vornehmlich der Primitiven — aber nicht nur dieser — bei aller Gleichartigkeit mit dem unseren doch zugleich seine Besonderheit besitzt. Solange das nicht vorhanden war, trat bei dem Versuch, durch die äußere Erscheinungsseite der Religion zu ihrem inneren Leben hindurchzufühlen, an Stelle eines Erfassens des hier vorhandenen Besonderen nur allzuleicht allerlei wissenschaftlich ganz wertlose Eindeutung; besonders da es nicht immer gelingen wollte, sich von allerlei mitgebrachten, sei es philosophischen, sei es religiösen Vorstellungsschematen zu befreien.

Daß wir in dieser Hinsicht in der Religionswissenschaft über die ersten Lehrjahre hinaus sind, dafür ist ein bedeutsamer Beweis die umfassende

Monographie von Friedrich Heiler über das Gebet; gerade im Gebet erfassen wir ja doch ganz eigentlich das innerste Leben der Religion. Und einige Jahre vorher ward uns ein anderes solches Dokument geschenkt in der gleichfalls weite religionsgeschichtliche Horizonte umfassenden Monographie Söderbloms über das Werden des Gottesglaubens.

Beide Bücher greifen besonders bedeutsam ein in die spezielle Erörterung über die primitiven Religionen.

1. Die primitive Religion und die Anfänge der Religion.

Wo man das Spezifische der primitiven Religion im Glauben an zauberhafte Kräfte erblickte (man erklärt dann wohl, die ganze primitive Religion sei wesentlich Magie) oder in der naiven Verlebendigung aller Naturerscheinungen, anthropomorphistisch oder theriomorph (Animatismus in der auch von Söderblom gewählten Bezeichnung) oder im „Animismus": da überall verband sich mit dieser Kennzeichnung leicht eine Geringschätzung dieses ganzen Gebietes: das alles sei kaum schon wirkliche Religion. Eine höhere Wertung der primitiven Religion dagegen knüpfte zumeist an bei dem Aufweis von Spuren einer monotheistischen Gotteserkenntnis auf ihrem Boden, die je nachdem im Sinne eines rationalistischen Vernunftglaubens, häufiger vom Uroffenbarungsgedanken aus gedeutet wurden. Gerade in neuerer Zeit hat diese urmonotheistische Hypothese im Zusammenhang mit genauerem Kennenlernen der Religion der Primitiven und eindringenderer Untersuchung der Hochgottheiten des primitiven Glaubens sachkundige Vertretung gefunden. Man kann wohl überhaupt sagen, daß sich eine Art rückläufiger Bewegung gegen eine beinahe zum Dogma gewordene allzu niedrige Einschätzung der Religion der Primitiven bemerkbar macht, wozu ein tieferes Eindringen in die Welt der primitiven Religion und ein Nachlassen des kulturellen Entwickelungsenthusiasmus mit seiner selbstverständlichen möglichsten Geringachtung der geschichtlichen Anfänge zusammenwirken.

In den Zusammenhang dieser „rückläufigen Bewegung" gehören auch die beiden Veröffentlichungen von Söderblom und Heiler. Dabei hält sich Heiler mehr in der durch den Urmonotheismusgedanken gewiesenen Richtung [1]). Doch ist bei Heiler nicht die etwaige Höhenlage bestimmter

1) Seine Darlegungen sind auch nicht ganz frei von der bei den Vertretern dieser Hypothese so leicht vorhandenen Neigung zu eindeutender Idealisierung primitiver Gedanken. Dahin gehört z. B., wenn er aus Vorstellungen wie der vom Ngai der Kikuyu, daß er weder Vater noch Mutter

religiöser Vorstellungen das Entscheidende, sondern daß es ihm gelingt, im naiven Gebet gerade des Primitiven Herztöne wirklicher Religion zu erlauschen, die ihn mit der Lebensäußerung höchster Religiosität, dem Gebet in der prophetischen Religion, eigentümlich nahe zusammenrücken. Jenes Gebet des Primitiven gibt ihm Kunde von dem Vorhandensein der Grundgefühle aller echter Frömmigkeit: gänzlicher Ohnmacht, voller Abhängigkeit und kindlichen Zutrauens. Und er ist weiter der Meinung, daß das hierin sich offenbarende Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit „das ganze Leben des primitiven Menschen trägt" (S. 42). Mit der Urmonotheismushypothese aber berührt er sich, indem auch ihm von hier aus das Bild eines gerade in der primitiven Religion noch spürbaren und lebendig fortwirkenden reineren Anfangs der Religion entsteht, nur eben, daß er diesen auf dem Gebiete nicht der Vorstellung, sondern des religiösen Lebensgefühls sucht.

Der Gefahr, in verständlicher Entdeckerfreude aus den Naturlauten des naiven primitiven Betens mehr herauszuhören, als für den Primitiven selbst darin liegt, ist Heiler hier wohl nicht ganz entgangen [1]). Besonders

---

hat, vom Atnatu der australischen Kaitisch, daß er sich selbst machte, und ähnlichem mehr herausliest: „Der Urvater ist unerschaffen, niemals geboren, ewig"; „er ist causa sui" (S. 120). All dergleichen ist kaum mehr als gar nicht so fern liegende mythologische Phantasie über den ersten Macher. „Er war eben immer schon": das ist doch recht etwas anderes, als was das religiöse Symbolwort „ewig" meint. Und da er immer schon war, wird er sich wohl selbst gemacht haben müssen: das ist auch etwas anderes als die — überdem religiös so gar frostige — philosophische Idee von der prima causa, die zugleich als causa sui gedacht werden muß.

1) Der primitive Mensch ruft die hohen Mächte bisweilen auch um das Gelingen einer Zauberhandlung an. Darin sieht Heiler den Ausdruck eines „tiefen Mißtrauens gegen die eigene Kraft" und eines „starken Gefühls der Abhängigkeit" (S. 65). Ich kann darin nicht mehr sehen, als daß der einmal vorhandene Gebrauch, den Beistand jener höheren Mächte zu erbitten, auch beim Zauber zur Anwendung kommt; sind ja doch nach der Meinung des Primitiven jene höheren Wesen ganz besonders im Besitze jener „Macht", die in allem Zauber wirkt. Aehnlich ist es, wenn Heiler in dem Gebetswort des Ewepriesters zu seinem tro: „Laß mich bei dir bleiben und bleibe du bei mir" durch den Wortanklang verleitet „das Verlangen nach der Seligkeit spendenden Nähe und Gegenwart Gottes" sich aussprechen läßt. In den ehrenden Epitheta, die der Gebetsanrede beigefügt sind, sieht er „ursprünglich" „einen unwillkürlichen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls und der Zuversicht", hinter dem sich dann allerdings

gilt das von seiner Konstruktion eines schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, das gerade auch das Moment der kindlichen Zuversicht mit umschließen soll (S. 130), als des religiösen Lebensgrundgefühls des primitiven Menschen. Etwas anderes ist es, wenn dergleichen gelegentlich „in der Not erwacht" (S. 43). Zwischen dem Vorkommen solcher Lebensaugenblicke und einer entsprechenden Lebensstimmung ist aber doch noch ein gar weiter Abstand. Und das ganz naive und ungehemmte Schelten und Drohen auch an die Adresse der Hochgottheiten ist in diesem Zusammenhang doch bedeutsamer, als Heiler das Wort haben will; mit einer wirklichen Lebensgrundstimmung schlechthinniger Abhängigkeit verträgt es sich denn doch nicht. Ich glaube nicht, daß dergleichen Erscheinungen mit dem Hinweis auf die ungezügeltere Art des Affektlebens des Primitiven wirklich erledigt werden können.

Mit dem allen ist natürlich nicht in Abrede gestellt, daß auch beim Primitiven im praktischen religiösen Verhältnis sehr starke Regungen von Ohnmachts- und Abhängigkeitsbewußtsein, wohl auch gelegentlich von Ergebung und Zuversicht vorkommen und daß wir unser Urteil über die primitive Religion und das vom Entwicklungsdogma beherrschte religionsgeschichtliche Schema danach zu berichtigen haben. Den Nachweis

---

auch „serviler Sinn verstecken" könne (S. 81); ebensowohl könnten diese Anredeformen ursprünglich als naive Mittel der Günstigstimmung gemeint, dann auch in abgeleiteter Weise sich regenden tieferen Gefühlen nicht nur Ausdruck, sondern vielleicht sogar Anlaß geworden sein. Das auf alle weitere Entschuldigung verzichtende Eingestehen einer „Schuld" (S. 87) braucht nicht mehr zu sein als ein sehr nahe liegendes Mittel, den nun einmal Zürnenden mit einem: „Du hast ja schon recht" zu beschwichtigen. In einem Gebetswort wie: „Da du, o Gott, verfügt hast, daß wir Weiber heiraten sollen, so hilf uns auch, daß mein Weib . . . bald gesund wird" sieht Heiler einen Appell an „die Selbsttreue Gottes" (S. 83); dem primitiven Bewußtsein dürfte es mehr entsprechen, wenn wir darin lediglich einen Versuch sehen, den Gott durch Zureden sozusagen zur Vernunft zu bringen. Hinter dem festen Glauben des Primitiven, daß das anhaltende, stürmische Bitten den Gott schließlich doch bewegen wird, steht für Heiler „die unverwüstliche, starke Zuversicht zu den höheren Wesen" (S. 89); es ist aber doch ernstlich zu fragen, ob die Ursache dieser Erscheinung nicht am Ende unmittelbar in der Stärke des Wunsches und der ungebrochenen Kraft des naiven Lebenswillens zu suchen ist. Söderblom hat schon recht, wenn er darauf hinweist, wie sehr wir uns davor hüten müssen, den Primitiven — und das gilt gerade auch bei dem so wichtigen Versuche der religiösen Einfühlung — zu sehr von uns aus zu verstehen.

dafür hat Heiler vielmehr m. E. wirklich erbracht. Nur der elementare, für das religiöse Bewußtsein der Primitiven beherrschende und grundlegende Charakter solcher Regungen scheint mir nicht erwiesen. Auch würde ich, anstatt aus diesen vorkommenden Regungen unmittelbar auf ein sich hier beim Primitiven offenbarendes religiöses Urbewußtsein zu schließen, auch die andere Möglichkeit in Betracht ziehen, daß — nach dem Wundtschen Gesetz vom geschichtlichen Werden — gerade an dem möglicherweise zu allererst aus viel primitiverer seelischer Erregung entstandenen Brauch des Betens jene tieferen Gefühlsregungen und Bewußtseinszustände erst emporwuchsen. —

Während Heilers Verfahren in einer gewissen Verwandtschaft und auch in direkter Berührung mit demjenigen der urmonotheistischen Hypothese zu einer Korrektur der dogmatisch voreingenommenen Geringschätzung des primitiven Aberglaubens führt, ist bei Söderblom eine, auf zugleich nüchterner und feinsinniger Einfühlung beruhende, ganz eigentliche Umwertung des Urteils über die verschiedenen Bestandteile der primitiven Religion der Anlaß zu einer religiösen Höhereinschätzung derselben.

Aus seiner Beschäftigung mit den für die urmonotheistische Hypothese so bedeutsamen Hochgottheiten erwächst ihm seine Urheberhypothese; diese aber bedeutet eine Ablehnung des eigentlichen urmonotheistischen Gedankens. Die Vorstellung von jenen himmlischen Urheberwesenheiten wird als das erkannt, was sie wirklich ist: es sind mythologische Gedankengebilde, die neben anderen ähnlichen, tierischen oder urmenschlichen Urhebern eben auch entstanden, an religiöser Valenz uranfänglich hinter anderen ebenso ursprünglichen Elementen des religiösen Glaubens zurückstehen und die religiös wertende Bezeichnung „Monotheismus" keineswegs verdienen. Die eigentliche Kraft der primitiven Religion dagegen liegt für Söderblom gerade in jenen Dingen, die von der Urmonotheismus-Hypothese aus als Verfallserscheinungen betrachtet werden. Es gilt nur, diesen Erscheinungen wirklich gerecht zu werden. So entdeckt Söderblom gerade im „Mana"glauben die für alle lebendige Religion grundwesentliche Scheu vor dem „Heiligen" wieder, wohl noch in keimhafter Erscheinungsform, aber doch schon mit voller Kraft religiöser Wirkung. Gerade dieser Managlaube ist ihm darum wirkliche Religion, ganz anders als der abstrakte Urhebergedanke für sich allein. Und in dem verachteten Animismus und Animatismus tritt ihm das Drastische göttlicher Willensmächte entgegen, auch ein wesentliches Moment lebenskräftiger Religion, das jenen Urhebern gerade fehlt.

So haben wir hier eine vollständige Umwertung der sonst wohl üblichen

Einschätzung der verschiedenen Bestandteile des primitiven Glaubens als Frucht der modernen Religionsforschung, die, nicht mehr einseitig nur an der religiösen Vorstellung interessiert, sich von der Ueberschätzung von allerlei vorkommenden Anklängen an die uns als wahr geltenden Religionsart frei hält und, durch alles Vorstellungshafte hindurchgreifend, das eigentliche Leben der Religion auch in seinen fremdartigsten Formen dort, wo es wirklich lebt, zu erfassen weiß. Darin liegt das an diesem Punkt über die Heilerschen Untersuchungen bedeutsam hinausgehende Wegweisende des Söderblomschen Buches. —

Außerordentlich beachtlich ist auch Söderbloms Verzicht auf den Versuch, auf Grund der Analyse der primitiven Religion eine ihr vorausliegende einheitlicher geartete Urform der Religion zu konstruieren, wie er in mannigfacher Weise unternommen worden ist, sei es mit Zugrundelegung des Managedankens — dann galt eine primitive Magie als diese Urform der erst noch werdenden Religion —, sei es vom Animismus aus, sei es als Urmonotheismus-Hypothese. Auch Heiler finden wir (S. 129 ff. bei seiner Erörterung über das Prioritätsproblem) auf diesem Wege. Im Unterschied von all solchen Konstruktionen läßt Söderblom das Nebeneinander von Verschiedenerlei einfach dastehen, ohne es in ein genetisches Nacheinander aufzulösen, und greift an jedem einzelnen Punkt zur unmittelbaren psychologischen Deduktion. So wird das in sich nicht einheitliche Ganze als ein gleich uranfänglich aus verschiedenerlei Quellen zusammengeflossenes mixtum compositum begreiflich. Dann aber steht zuerst als wirklicher Anfang das in sich noch ungeordnete, lediglich durch ein zufälliges Herüber und Hinüber von Vorstellungsassoziationen mannigfacher Art in ein Durcheinander verwobene ursprüngliche Nebeneinander verschiedener Ansätze, in dem darum auch die Möglichkeit zu jenen verschieden gearteten organischen Ausgestaltungen liegt, wie sie uns Söderblom in seinem „Werden des Gottesglaubens" zu zeichnen versucht.

2. Das Gebet.

Wichtiger noch als diese Förderung unseres Verständnisses und unserer rechten Einschätzung der primitiven Religion ist die allgemeine Tatsache daß wir hier eine Religionswissenschaft emporwachsen sehen, die ganz Wissenschaft ist und dabei doch zugleich in ihrem Urteil der wirklichen lebendigen Religion voll gerecht zu werden vermag. Die Fähigkeit, auch aus der primitiven Religion die wirkliche Religion herauszuspüren, ist nur ein Symptom dieser wissenschaftlichen Gesamteinstellung.

Der wissenschaftlichen Behandlung der Religion, die wir an Büchern

wie z. B. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Natorps Religion innerhalb der Grenzen der Humanität oder auch Höffdings Religionsphilosophie kennen lernen, gilt durchweg gerade dasjenige als ein zur Erreichung der vollen Reinheit und Geistigkeit der Religion auszuscheidendes Element, worin die wirkliche Religion ihr Leben hat. Man betrachtet und beurteilt die Religion dort eben von einem Standort außerhalb ihrer lebendigen Zusammenhänge [1]). An Stelle einer solchen gewaltsamen Zurechtstutzung der Religion tritt hier die denkende Durchdringung ihrer paradoxen Wirklichkeit.

Gewiß hat auch schon die Schleiermachersche Gefühlstheorie mit größerer Ernsthaftigkeit versucht, zu allererst einmal die wirkliche Religion zu erfassen. Es gelang ihr aber nicht, über eine gewisse Unbestimmtheit hinauszukommen. Die eigentliche Religion fand keine klare Abgrenzung gegen allerlei bloße Weltstimmung; und gegen das Hineinwirken jener philosophischen Kritik bestanden keine festen und zuverlässigen Sicherungen. Erst die wirkliche Sättigung des religionswissenschaftlichen Denkens mit unvoreingenommen durchgearbeitetem religionsgeschichtlichem Stoff hat auch in dieser Richtung Wandel zu schaffen vermocht. Daß Söderblom am Gottesglauben gerade die anthropomorphe Form, das deutliche persönliche Du, das drastisch und gewaltsam Andringende des Willenscharakters — alles Dinge, bei denen die philosophische Kritik einzusetzen liebt — als das Entscheidende und Bedeutsame hervorzuheben weiß, ist bezeichnend für diese grundlegend an der geschichtlichen Wirklichkeit der Religion orientierte Religionswissenschaft.

Ein Hauptgegenstand dieser von außen her herangetragenen Kritik ist von Anfang an die religiöse Gebetspraxis gewesen [2]). Und denselben Weg geht auch heute noch das allgemeine Bildungsbewußtsein. Besonders das ernstlich als Bitte gemeinte Bittgebet begegnet da einer scharfen Ablehnung, sei es nun von dem Gedanken der Notwendigkeit alles Geschehens aus, sei es unter Hervorhebung der allzumenschlichen Art einer solchen Belästigung der ewigen Weisheit mit unsern kleinen Angelegenheiten oder mehr der Gedankenlosigkeit — und das gilt dann von jedem wirklichen Beten — eines solchen Sichunterhaltens mit der unerforschlichen Macht, dessen sich darum der denkende Mensch, dabei von einem anderen betroffen, wie einer kindlichen Torheit schäme.

1) Vgl. die Kritik dieser Art Wissenschaft von der Religion bei Wobbermin: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913.

2) Vgl. bei Heiler den Abschnitt über Gebetskritik und Gebetsideal des philosophischen Denkens.

Heiler dagegen sieht die gewaltigste Lebensäußerung der Religion, deren ganze Paradoxie eben hier zu greifen ist, nicht etwa in mystischer Andachtsstimmung und Versenkung — die sich „das wissenschaftliche Denken" und die „moderne Bildung" immer noch eher haben gefallen lassen —, sondern in dem in seiner Form so anstößig menschelnden Gebet auf dem Boden der prophetischen Religion [1]).

Es war nun von vorne herein zu erwarten, daß eine allzu unmittelbare Apologetik des naiven Gebetes hier anknüpfend das Heilersche Buch für ihre Meinung in Anspruch nehmen werde, nach welcher die wirkliche Gebetspraxis mit der allem lebendigen Gebet selbstverständlichen Voraussetzung einer Bestimmbarkeit Gottes durch die im Gebet an ihn gebrachten jeweiligen Anliegen und Wünsche des Beters stehe und falle. Zumal Heiler diese Meinung des naiven Betens in seiner Untersuchung deutlich zu Worte kommen läßt und überdem die formale Gleichartigkeit gerade des prophetischen Gebetes mit diesem naiven Beten betonend hervorhebt. Noch deutlicher redet er an anderer Stelle [2]). Nach Anführung einer Reihe von Lutherworten über das Gebet (z. B. „Gott läßt sich lenken und unterwirft seinen Willen unserm Willen") heißt es dort: „In diesen kraftvollen, fast grotesken Worten ist klar und deutlich jene unfaßbare Paradoxie ausgesprochen, welche einen so schweren Anstoß für das logische Denken, ja selbst für das religiöse Fühlen vieler Menschen bildet. Ich kenne all die klugen und feinen Einwände, welche antike und moderne Philosophen und auch Mystiker des Orients und Okzidents gegen diesen Glauben an Gebetserhörungen erhoben haben [3]), und ich habe Achtung vor ihnen. Aber all diesen Einwürfen zum Trotz glaube ich an das Mysterium der Gebetserhörung, mag es auch philosophisch unbeweisbar und absolut irrational sein; und ich glaube daran, gestützt auf meine Kenntnis der großen religiösen Genien und gestützt auf meine persönliche Lebenserfahrung."

Dennoch hat jene Meinung, daß das wirkliche Gebet mit solchem Glauben gerade an die Bestimmbarkeit Gottes wirklich *stehe und falle*, an den von Heiler in seinem Hauptwerk herangezogenen Tatsachen nicht einen sicheren, aller weiteren Erwägung entzogenen Rückhalt,

1) In seiner Münchener Antrittsvorlesung: „Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung" spricht er dies noch einmal besonders aus, was in seinem Hauptwerk deutlich genug zwischen den Zeilen zu lesen ist.

2) Das Geheimnis des Gebets. In: Kanzelreden in schwedischen Kirchen.

3) Vgl. im „Gebet" den Abschnitt über Gebetskritik und Gebetsideal des philosophischen Denkens.

kann sich auch nicht ohne weiteres auf seine Ausführungen über das Geheimnis des Gebets berufen, wie das z. B. Heinzelmann im Evang. Missionsmagazin 1920 S. 155 tut.

Die bloße Tatsache, daß alles naive Gebet, das primitive sowohl wie das prophetische, auf dieser stillschweigenden Voraussetzung steht, bedeutet zunächst nicht mehr als eine Fragestellung. Und es ist in der Tat nicht leicht, hier die rechte wirklich religiös-kritische Stellungnahme zu finden, die beides zugleich vermeidet, sowohl die Wege der rein rationalen (philosophischen) Kritik, die der religiösen Wirklichkeit nicht gerecht wird, wie ein allzurasches Sichanschließen an unwillkürliche Ausdrucksformen der lebendigen Religion. Es bedarf hier eines klaren Auseinanderhaltens der naiven Form des Gebets, wie wir sie auch beim Gebet der großen Vertreter prophetischer Frömmigkeit finden, und der innersten Gebetsmotive.

Und in diesem letzteren scheint mir Heiler in seinem Hauptwerk das naive Beten auch schon des primitiven Menschen und das Gebet, wie es uns auf den Höhen der prophetischen Frömmigkeit begegnet, doch zu nahe aneinander zu rücken. Er hebt an beiden, zur Unterscheidung von der Geistesart der Mystik, das treibende Motiv der Selbstbehauptung des drängenden Lebenswillens hervor, wobei das Schwergewicht dann allerdings das eine Mal auf die eudämonistischen Lebensgüter, das andere Mal auf die geistige Selbstbehauptung falle. Eben dieser Lebenswille aber ist es, der der unwillkürlichen Ausdrucksform drängender Bitte jene fundamentale Bedeutung für den ganzen religiösen Sinn des Betens beimißt.

Tatsächlich hat ja auch die lebendige Religion sozusagen zwei Brennpunkte: das um sein Dasein und um volle Seligkeit ringende Ich des religiösen Menschen und die volle Hingabe fordernde Gottheit. In aller höheren Frömmigkeit siegt die zweite über das erste. In der Mystik und in aller ekstatischen Frömmigkeit in der Weise, daß als höchster Erlebnismoment der Religion das Sichverlieren an die Gottheit erscheint. Dagegen in der prophetischen Frömmigkeit ist die volle Hingabe an den göttlichen Willen nicht ein Sichverlieren, sondern eine Errettung des menschlichen Ich. Aber nun doch nicht so, daß man, was so gewonnen wird, mit der drängenden Selbstbehauptung des natürlichen Lebenswillens einfach auf Einen Nenner bringen dürfte. Vielmehr gerade nicht das naturhafte Selbstleben findet hier bei der Gottheit Halt und Sicherheit, sondern aus der vollen Hingabe an den Gotteswillen und nur aus ihr erwächst jenes Leben der Gottesgemeinschaft, das wohl Vollendung und darum höchstes Strebeziel des Ich ist, aber nicht des naturhaften, sondern des ganz der höchsten Souveränität unterstellten.

Hier kann dann aber das Gebet, mag es in seiner Form dem naiven Gebet noch so sehr gleichen, doch nicht mehr in seinem innersten Wesen dasselbe sein wie jenes, wie das bei Heilers Darstellung doch allzusehr der Fall scheint. Nicht Ichbehauptung, sondern Gottesgemeinschaft ist hier sein Gegenstand. Und der Sinn auch der andringendsten Bitte kann nicht mehr der sein, durchaus nun gerade das Erwünschte durch Umstimmung Gottes erreichen zu wollen, sondern, da die Gottesgemeinschaft als eine „persönliche" alles Leben erfüllen und umfassen soll, auch alles unser Sorgen und Hoffen, Wünschen und Begehren vor ihn zu bringen und mit seinem Willen durchzusprechen. Ist dabei ein wirkliches Wünschen und Begehren vorhanden, dann ist die natürliche Form dieser Aussprache das Bitten. Nur handelt es sich bei solchem Gebet garnicht hauptsächlich darum, dieses oder jenes durch das Gebet zu erhalten, sondern darum geht es hier, das ganze Leben wirklich in die Gemeinschaft Gottes zu bringen. In derselben naiven und unmittelbaren Gebetsform lebt ein wesentlich verschiedener Inhalt. Zu behaupten, auch dieses Gebet stehe und falle, wie die gelegentliche Bitte des Primitiven, mit der Voraussetzung einer Umstimmbarkeit Gottes nach unsern Wünschen, ist volles Mißkennen der eigentlichen Seele solchen Betens.

Die von hier aus erkennbare Paradoxie der prophetischen Religion besteht dann aber nicht darin, daß sie auch in ihrer höchsten Gestalt eine menschenähnliche Bestimmbarkeit des ewigen Gottes zu glauben wagt, sondern darin, daß das in der Religion sich realisierende Verhältnis des Menschen zu Gott — anstatt, wie der Mystiker meint, allein durch eine Sprengung der Formen des Menschentums erreicht werden zu können —, ohne alle Abstriche an seiner Hoheit und an wirklicher Eröffnung ewiger Beziehungen, hier so ganz natürlich, d. h. so ganz in den Formen des Menschentums erfolgt. Und diese Paradoxie ist es in der Tat auch, die wir durch Heilers Buch überall durchempfinden. Im Grunde ist es die Paradoxie der Religion selbst. Der ganze Gedanke eines wirklichen gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, wie ihn — mit Ausnahme der Mystik — alle starke Religion meint, ist ja doch in sich selbst paradox, wenigstens von dem Augenblick an, da Gott wirklich als Gott erfaßt wird. Dieser Irrationalismus der Religion aber, den wir gerade auch dank eindringenderer wirklicher Religionsforschung immer deutlicher als der Religion wesentlich erkennen, gipfelt in der persönlichen Innigkeit des der prophetischen Religionsform zugehörigen christlichen Gottesverhältnisses.

Was übrigens die Berufung einer religiös nicht berechtigten Ueberbetonung der äußerlichen Gebetserhörung auf Heilers persönliches Bekennt-

nis in seinem „Geheimnis des Gebetes" betrifft, so fährt Heiler in dem oben angeführten Zusammenhang fort (S. 38): „Aber man darf nicht vergessen, daß neben wenigen erhörten Gebeten unendlich viele unerhörte Gebete stehen. Die eigentliche Gebetserhörung besteht nicht in der äußeren Erfüllung einer menschlichen Bitte, sondern in jener geheimnisvollen Berührung der Seele durch Gott, in jener Offenbarung Gottes an die Seele, die sich im Gebet selber und nur im Gebet vollzieht." Darum auch kann er sagen (S. 40), in dem „verzweifelten Klageruf" Jesu: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? sei ganz unmittelbar „das tiefste Mysterium des Gebetes beschlossen". Und sicher, diesem wie dem Gethsemanegebet Jesu gegenüber wird es doch wohl dabei bleiben müssen, daß wir in einem wirklichen Verkehr mit Gott, der sich doch in allermenschlichsten Formen vollzieht, das eigentliche Geheimnis des Gebets zu erblicken haben; die ganze Frage dagegen nach der äußerlich greifbaren Bestimmbarkeit Gottes ist im besten Falle sekundär.

3. Charakteristische Grundtypen der Frömmigkeit.

Offenbart sich im Gebet das innerste Leben der Religion, dann kann es gar nicht anders sein, als daß eine gründliche monographische Behandlung gerade des Gebetes zugleich die vorhandenen religiösen Grundtypen herausholt und uns vor die Aufgabe ihrer religiös-kritischen Vergleichung und Abwertung gegeneinander stellt.

Heiler selbst hat im Anschluß an sein grundlegendes Werk an den beiden Haupttypen der „individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten", Mystik und prophetischer Religion, diese Arbeit in Angriff genommen und zwar zugunsten der letzteren in ihrer evangelischen Form. Einmal in seiner schon erwähnten Studie über Luther; sodann in dem zweiten Aufsatz seiner Kanzelreden: „Evangelisches Christentum und Mystik". Sein Buch über das Gebet enthält aber deutlich in sich die Aufforderung zu weiteren Auseinandersetzungen der Art. Es treten uns da noch andere charakteristische Typen der Frömmigkeit entgegen, die sich bei aller individuellen Besonderheit gegen die Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten als eine Gruppe zusammenfassen lassen. Dahin würde gehören zunächst die primitive Religion, soweit sie wirklich Religion ist; weiter die wirkliche Frömmigkeit der philosophischen Aufklärung; die Frömmigkeit, wie wir sie aus dem Gebet „großer Männer (Dichter und Künstler)" kennen lernen; und als eine besonders klar in sich geschlossene Erscheinung die Frömmigkeit der hellenischen Vollkultur, d. h. also die Frömmigkeitstypen, welche unter A, E, G und D des Heilerschen Buches zur Darstellung kommen.

Der charakteristische Unterschied zwischen dieser Gruppe und der Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten (unter F bei Heiler) liegt in folgendem. Dort trägt das Gottesverhältnis einen sog. absorptiven Charakter: das ganze Leben des Frommen ist oder soll sein ganz unmittelbar nur Religion. Hier ist es dagegen überall mehr so, daß das mannigfaltig geartete Weltleben seinen in verschiedenem Stärkegrade anklingenden religiösen Unterton besitzt; nicht dagegen ist es selber durchweg Religion. Was in der Mystik sowohl als bei der prophetischen Art im beherrschenden Mittelpunkt des geistigen Lebens steht und seinen eigentlichen Inhalt bildet, das hält sich hier mehr im Hintergrund, ist aber auch so (oder kann doch wenigstens sein) von wirklich das Leben bestimmender Bedeutung, etwas wie sein letztes und tiefstes geistiges Atemholen.

Es handelt sich hier um den Unterschied zwischen den dezidierten Religiosi und solchen, bei denen das religiöse Verhältnis ganz gewiß auch ihrer Art entsprechend wirkliches Leben ist, aber nicht so wie bei jenen andern etwas Absorptives an sich hat [1]). Und die Frage, vor welche sich die religiöskritische Untersuchung bei der Abwertung der verschieden gearteten Erscheinungen gestellt sieht, würde hier dahin lauten: ist jene absorptive Form der Frömmigkeit das schlechthin religiös Normative oder hat die andere Art in dieser und jener Gestalt daneben ein religiöses Daseinsrecht? Eine Frage von nicht geringer Tragweite. Ist doch nicht nur die besondere Erscheinung der sog. Bildungsreligion, sondern das meiste der tatsächlich vorhandenen Frömmigkeit auch auf dem Boden prophetischer Religion von der letzteren Art. Die wirkliche Erörterung dieser Frage würde uns hier aber zu weit abführen. —

Außerordentlich aktuell ist z. B. auch die Frage: „Mystik und prophetische Religion", oder noch spezieller „Evangelisches Christentum und Mystik". „Die Stellungnahme zur Mystik ist heute eine der großen Lebensfragen des evangelischen Christentums, an denen seine religiöse Zukunft hängt" (Heiler, Kanzelreden S. 10).

1) Daß es sich hier um einen tiefgreifenden Unterschied handelt, kommt bei Heiler darin zum Ausdruck, daß er die Vertreter der Mystik und der prophetischen Frömmigkeit nicht nur zusammen als eine Gruppe für sich behandelt, sondern sie überdem durch Bezeichnungen wie „die großen Frommen", „religiöse Genien" über die andern Frömmigkeitstypen hinaushebt. Eine scharfe Herausarbeitung des uns hier beschäftigenden Artunterschiedes liegt aber bei ihm nicht vor. In der Disposition des ganzen Werkes werden vielmehr alle hier genannten Typen einfach nebeneinander geordnet, und die „großen Frommen" kommen zwischen und neben die verschiedenen Formen der nichtabsorptiven Art zu stehen.

Wesentlich Neues enthält Heilers Abwertung der beiden religiösen Typen gegeneinander nicht. Wir erhalten (S. 17 f.) eine Zusammenstellung geläufiger Gedanken: gegenüber dem esoterisch-aristokratischen Wesen der Mystik, die in ihrer klaren Ausprägung „nur eine Religion der wenigen besonders begabten und begnadeten Virtuosen ist", den Hinweis auf den auch die Armen im Geist umspannenden Universalismus der evangelischen Heilszuversicht; das positive Verhältnis des evangelischen Glaubens zum Leben und Wirken in der Welt, zu Recht und Würde der menschlichen Persönlichkeit und auch zu derjenigen Wirklichkeit des Lebens, die sich im „gesunden und frischen Leben und Lebenwollen" regt, dem die evangelische Heilszuversicht gerade tiefste Befriedigung bringt, während die Mystik hier überall nur hemmt, unterbindet und negiert. Gesagt wird dabei auch, daß die Mystik „dem sittlichen Ideal ausweicht", während der evangelische Heilsglaube „diesem Ideal voll gerecht wird". Hier hätte m. E. der Brennpunkt der Auseinandersetzung liegen müssen. Die prophetische Religion wird nicht nur dem sittlichen Ideal voll gerecht, sondern sie hat daran ganz eigentlich ihr Besonderes, daß hier — und nur hier — dieses Sollen wirklich in die innerste Substanz der Religion hineingenommen ist, während die Mystik in ihren innersten und eigentlichen Erlebnissen dies verbindliche Sollen überhaupt nicht kennt. Das klassische Land der unvermischten und ganz reinen Mystik ist nicht zufällig Indien, dessen geistige Welt vom verpflichtenden Sollen kaum berührt ist. Der indische Heilsweg ist mehr Nötigung der Einsicht und praktische Lebensklugheit, als innere Verbindlichkeit. Darum ist auch in den mystischen Erlebnissen nichts, was uns eine begründete Gewähr gäbe, hier anstatt lediglich eigenartiger subjektiver Zustände wirklich ein Uebertatsächliches zu erleben. Wohl kennt die Mystik „brennende Sehnsucht nach dem Göttlichen" (Kanzelreden S. 19), nicht aber absolute Verpflichtung. An diesem bestimmenden Erlebnis innerer Verbindlichkeit scheiden sich die Wege.

Darum auch das rein negative Verhalten der Mystik in den oben angeführten Beziehungen; denn allein das Sollen ist es, was hier überall über die bloße Abwendung hinausführt.

Nun meint aber Heiler: „Das Ideal der Religion ist nicht in der konsequenten Ausbildung der prophetischen Offenbarungsreligion zu suchen, wie sie uns im Spätjudentum entgegentritt" (S. 19), sondern in einer Verbindung und Mischung der prophetischen Art mit der Mystik. Auf welche Seite gehört denn aber die Gestalt Jesu? Nicht *ganz* und *ungeteilt* auf die Seite der prophetischen Frömmigkeit, wenn anders wir den Begriff der Mystik nicht allerlei künstlichen und der Klarheit nicht

dienlichen Umdeutungen unterziehen wollen? Und wäre es darum nicht richtiger, das Spätjudentum anstatt als „konsequente Ausbildung der prophetischen Offenbarungsreligion" vielmehr als lediglich eine einseitige Sonderform derselben zu bezeichnen?

Doch redet Heiler nicht einer eigentlichen Mischung aus beiden Frömmigkeitstypen als der idealen Religionsgestaltung das Wort. Es handelt sich bei ihm lediglich um eine Bereicherung des prophetischen Typus als des überragenden durch Einschläge von der Mystik her. Und er meint damit nicht etwas erst noch zu Gestaltendes. Im Gegenteil, wir bedürfen nicht des mancherlei mystischen Imports von wer weiß wo überall her. „Sieh, das Gute liegt so nah" (S. 21); wir haben es schon in der Aufnahme „des Kostbarsten mystischer Religiosität, der tiefen und reinen Gottinnigkeit" in die prophetische Offenbarungsreligion ohne alle Entstellung oder Verfälschung von deren Eigenart bei Paulus, Johannes und Luther.

Mit der Erinnerung an diese schon vorhandene Beeinflussung der evangelischen Frömmigkeit durch die Mystik ist aber das Problem der Gegenwart nicht wirklich schon gelöst. Wohl mag damit der ganz im Prophetischen sich haltenden Innigkeit des auf Gnade an Sündern beruhenden religiösen Vaterverhältnisses von der Mystik her eine eigentümliche Bereicherung zugeflossen sein, die charakteristischen Spannungen, welche mit der alles andere zurückdrängenden ἐπέκεινα-Orientierung im mystischen Gottesverhältnis gegeben sind, bleiben bestehen. Und daß hier der Ausgleich wirklich schon gefunden sei, wird man — auch im Rückblick auf Augustinus — kaum behaupten können. —

Bei der Auseinandersetzung der verschiedenen Religionstypen miteinander, wie sie für unsere gegenwärtige Lage kennzeichnend ist, spielen die indischen Erlösungsreligionen eine besondere Rolle. Sie stammen, wie schon hervorgehoben wurde, aus einer Welt, die an dem verbindlichen Sollen mit seiner wohl dem Gegebenen gegenüber kritischen, zugleich aber an ihm zur Wirkung drängenden Art gerade vorbei geht. Und darin eben besteht ein wesentliches Stück der in ihnen sich auswirkenden besonderen „orientalischen" Geistesart, während unsere okzidentale Geisteskultur in ihrem Tiefsten gerade auf solchem Sollen beruht. Die Hinneigung zu jenen Erlösungsreligionen ist darum Symptom einer gefährlichen Krisis der okzidentalen Geisteskultur, der gegenüber sie sich auf ihr eigenes Tiefstes besinnen sollte.

Zur rechten Auseinandersetzung bedarf es vor allem auch der wirklichen Kenntnis. Was so manche gegenwärtig vom Christentum hinweg-

treibt und sie veranlaßt, statt dessen bei der Religionsentwicklung Indiens ihren inneren Anschluß zu suchen, ist — neben einer gewissen Romantik der Ferne — die dogmatische Rüstung, in der das Christentum einherschreitet. Sie meinen, dort in der Ferne einen religiösen Typus zu finden, der weniger eingehüllt ist in ihnen fremdartige oder fremdgewordene Vorstellungsformen und Gedankenschemata. Ein wirkliches Kennenlernen der religiösen Wirklichkeit der indischen Religionsgeschichte würde sie rasch genug eines anderen belehren.

Einen guten und zuverlässigen Ueberblick gibt da H. W. Schomerus in seinem Buch über die indischen Erlösungslehren [1]). Dargestellt werden die Erlösungslehren der Upanischaden, des Samkhya, des Yoga, der Bhagavadgita, des Vedanta, des Ramanuja und des Saiva-Siddhanta. Ueberall gewinnt man den Eindruck, wie diese Erlösungslehrsysteme das ganze Gegenteil von einfach und schlicht sind. Die Einfachheit und Schlichtheit findet sich hiermit verglichen vielmehr gerade auf seiten des Christentums. Besonders auch zeigt sich all diese Erlösungsreligion auf das allerengste verbunden mit einer ganz bestimmten und keineswegs sehr einfachen Welttheorie und damit bis in die tiefsten Wurzeln hinein viel enger verbunden, als man Entsprechendes von der christlichen Erlösungslehre behaupten kann.

Vornean steht unter den östlichen Religionen, mit denen es zur Zeit einer ernstlichen Auseinandersetzung bedarf, der Buddhismus [2]). Ihn ganz besonders empfiehlt man wohl gerade den Gebildeten mit dem Hinweis darauf, wie so ganz frei er sei von den mancherlei Lehrmeinungen, deren quälender Konflikt mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild das Christentum belaste. Und daran ist in der Tat etwas. Denn der Buddhismus ist Mystik, wenn auch in ganz eigenartiger Prägung (vgl. Heiler, Die buddhistische Versenkung) und im Unterschied von anderer Mystik fordert er in seiner reinen Form nicht einmal den Glauben an ein transzendentes Göttliches. Wenn aber Dahlke sagt (Neu-Buddh. Zeitschrift, Sommerheft 1919, S. 8): „Echter Buddhismus ist Wirklichkeitslehre", so ist das doch nicht genau zutreffend. Auch der Buddhismus hat seine Dogmen, die „geglaubt" werden müssen [3]), nur daß es bei dem geringeren Reichtum

1) H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. Leipzig, Hinrichs 1919, 232 S., geh. Mk. 13.50 (kein Zuschlag).

2) Dahlke, „Neubuddhistische Zeitschrift". Neubuddhistischer Verlag Zehlendorf-West; Zeitschrift für Buddhismus, Herausgeber Wolfgang Bohn. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg.

3) Vgl. in Zeitschrift für Buddhismus Heft 3 den Artikel von Bohn: Verstandesaskese.

des Buddhismus an religiösem Erleben deren wesentlich weniger sind als im Zusammenhang des christlichen Glaubens. Der wirkliche Buddhismus steht und fällt mit der indischen Samsaralehre und mit seiner Leugnung eines transzendenten Ich [1]). Daneben steht sein praktisches Grunddogma, daß alles Dasein Leiden sei, als das Resultat einer lediglich naturalistischen Beurteilung des Daseins, die von der zwingenden Gewalt des Sollens nicht berührt ist, und darum keineswegs von selbstverständlicher Geltung [2]). Nur insofern ist der Buddhismus einfache Wirklichkeitslehre, als in ihm die vom Sollen absehende Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit weithin richtunggebend ist. Ein gut Teil seiner Exerzitien zum Zweck der inneren Ablösung vom Dasein besteht in der Vergegenwärtigung der „Sinnlosigkeit" des rein tatsächlich Gegebenen (Heiler, Buddh. Versenkung 13 ff.).

Heiler bezeichnet (Buddh. Versenkung S. 58) den Buddhismus — neben dem Vedanta — als die „folgerichtigste Form der Mystik". Und das ist er auch, sofern nirgends so wie hier förmlich alles gestellt ist — abgesehen von den genannten Dogmen — auf die strenge Technik der Selbstversenkung. Die buddhistische Mystik ist nur noch Selbstversenkung. Gewiß lebt in dieser Mystik auch eine ganz außerordentliche Energie jenes Strebens, aus dem Vergänglichen emporzutauchen und ein „ewiges" Gut zu ergreifen, wie es aller Mystik eignet. Gänzlich verschwunden aber ist das religiöse Moment der mystischen Hingabe an das Ewige. Darum tun wir doch wohl besser, ihn statt als die „folgerichtigste Form" der Mystik vielmehr lediglich als eine in bestimmter Richtung radikale eigengeartete Sonderform der Mystik zu bezeichnen.

---

1) Wie sehr ihn dies letztere Dogma in üble Denkschwierigkeiten verstrickt, aus denen er sich von Anfang an nur durch logisch sehr bedenkliche Dinge herauszuretten vermochte, darüber vgl. etwa den Abschnitt aus Majjhima-Nikayo in Zeitschrift für Buddhismus, Heft 1: Zum Problem des Ich.

2) Ueber die sehr andere Art der christlichen Weltverneinung vgl. die Studie von W. Lüttge, Der Pessimismus im Christentum. Tübingen 1920.