

TOR ANDRAE

DIE
LETZTEN
DINGE

TOR ANDRAE

DIE LETZTEN DINGE

DEUTSCH VON

HANS HEINRICH SCHAEGER



J. C. HINRICHS VERLAG / LEIPZIG

1940

328

Übersetzung des schwedischen Buches
Det osynligas värld
J. A. Lindblads Förlag, Uppsala

RW53
Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz
1988, 3315
(6 5437)

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
Verlags-Nr. 4349

INHALT

	Seite
Vorrede des Übersetzers	5
Die unsichtbare Welt	21
Traum oder Wirklichkeit	21
<i>Fuga mortis</i> — die Flucht vor dem Tode	26
Zwischen Hoffnung und Verzweiflung	40
Die Strahlenbrücke	49
Leben aus dem Tode	67
Ewiges Leben	88
Auferstehung der Toten	97
Der Kampf der Weltreligionen	103
Buddhismus	105
Islam	114
Die indische Bhakti-Religion	126
Der Anspruch des Christentums	135
Neue Aussichten	157
Die Frage der religiösen Anlage religionsgeschichtlich beleuchtet	167
Zur Wesensbestimmung der Religion	167
Glaube und Unglaube	176
1. im griechischen Altertum	176
2. in Israel, Indien und im germanischen Norden	186
Kollektivismus und Individualismus in der Religion der Primitiven	195
Der religiöse und der irreligiöse Mensch bei den Primitiven	207
Die Struktur der religiösen Anlage	222

VORREDE DES ÜBERSETZERS

Seit zweihundert Jahren steht das Abendland im Zeichen eines geistigen Umbruchs, dessen Ausgang nicht abzusehen ist. Christliche Weltdeutung und christliches Lebensgefühl, die Europa durch anderthalb Jahrtausende bestimmt und geformt hatten, sind in ihrer einheitstiftenden und verpflichtenden Macht zutiefst erschüttert worden. Die neuen Betrachtungsweisen, die der Durchdringung der Bereiche von Natur und Geist dienen, sind eine nach der andern im Kampf mit christlich-dogmatischer Weltdeutung gewonnen und zu ebensovielen Waffen wider den Bestand der christlichen Überlieferung und ihre Schildhalter geworden. Ein aufrührerischer Zug ist der neueren Geschichtsforschung von ihren Anfängen her eigen, zumal wo sie ihre Arbeit auf die Entstehung und Entwicklung des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche selber richtet.

Die religionsgeschichtliche oder religionswissenschaftliche Forschung hat sich aus dem Gegensatz gegen eine dogmatisch gebundene Betrachtungsweise entwickelt und grenzt sich schon durch ihren Namen gegen die Theologie ab. Ihr Absinnen ist es, voraussetzungslos und vorurteilsfrei nicht nur die außerchristlichen Religionen zu beschreiben und zu verstehen, sondern auch dem Christentum, ungeachtet seines Offenbarungs- und Absolutheitsanspruchs, den geschichtlichen Ort in der allgemeinen Entwicklung der Weltanschauung anzuweisen. Während früher die Theologie vom Heidentum nur so weit Kenntnis nahm, als es zur Abgrenzung des christlichen Wahrheitsanspruchs erforderlich schien, sah sie sich im 19. Jahrhundert von der zunehmenden Erkenntnis der Religionen in der Nachbarschaft der biblischen Welt auf ihren eigensten Arbeitsgebieten in Frage gestellt. Einmal legte, nachdem die im Alten Testament zum Ausdruck kommende Anschauung von der Geschichte der israelitischen Religion als eine späte Konstruktion erkannt worden war, der Entwicklungsgedanke auf seinem Siegeszuge durch die Wissenschaften den Versuch nahe, den wirklichen Gang der Dinge als eine Bewegung vom Niederen zum Höheren, von roher Beduinen- und Bauernsitte zum gereinigten, persönlichen Eingottglauben der Propheten zu sehen. Dann führte die Aufdeckung des

religiösen Lebens in der Umwelt des späten Judentums und des Urchristentums und der zahlreichen Gemeinsamkeiten mit alt- und neutestamentlichen Symbolen und Vorstellungen, die sich hier fanden, fast zwangsläufig zur Annahme einer weitgehenden Abhängigkeit der biblischen von der außerbiblischen Religion. Uneingestandener- oder eingestandenermaßen war dabei die Auflehnung gegen den christlichen Offenbarungsgedanken und seine theologische Auslegung eine treibende Kraft. Wo blieb die von den Theologen behauptete Einzigkeit der biblischen Religion, wenn sich zahllose Fäden zu ähnlichen oder gleichen Erscheinungen außerhalb ihres Kreises ziehen ließen? In den beiden letzten Jahrzehnten vor dem Weltkrieg erreichte diese Bewegung den Höhepunkt. Im Babel-Bibel-Streit wurde gegen das Alte Testament die Überlegenheit babylonischer Mythen, Gesetzessammlungen und Bußpsalmen als eine Überlegenheit nicht nur des Alters, sondern auch des Wertes ins Feld geführt. Kurz danach wurden von religionsgeschichtlichen Erwägungen her Zweifel laut, ob Jesus von Nazareth überhaupt gelebt habe, ob seine Geschichte nicht vielmehr der Mythos des Kultgottes einer spätjüdischen Sekte sei; während Paulus zum Verbindungsmann zwischen den hellenistischen Mysterienreligionen und dem Urchristentum wurde, stellte sich das Johannesevangelium als das Erzeugnis einer frühchristlichen Gnosis von jüdischer Abstammung dar.

Überspannungen wie diese, die früher oder später an ihrer eigenen Absurdität vergehen, ändern nichts an der Tatsache, daß die religionsgeschichtliche Arbeit zu den lebenswichtigen Elementen der neueren Geschichtswissenschaft zählt. Wäre sie lediglich Polemik gegen eine dogmatische Geschichtsansicht, so wäre sie freilich so tot wie alles, was aus der bloßen Verneinung hervorgeht. Aber in ihrer kritischen Haltung lebt ein andres, das mehr ist als Protest. Es ist der Wahrheitssinn, der Erkenntniswille der neueren Wissenschaft, die sich auf sich selber gestellt sieht und nun daran geht, ihre Möglichkeiten zu erproben und zugleich ihre Grenzen abzustechen. Der abendländische Mensch, dem die Sicherungen der überlieferten dogmatisch-christlichen Weltanschauung entglitten sind, behauptet sich, indem er die stete Unsicherheit der Wissenschaft auf sich nimmt. Er verzichtet darauf, eine unglaublich gewordene Wahrheit in mumienhaftem Scheindasein zu erhalten, und begibt sich auf den Weg freien Forschens, obwohl er weiß, daß er als einzelner nicht mehr als ein geringes Stück dieses Weges zurücklegen wird.

Die geschichtliche Forschung hat den Geist aus den Wolken auf die Erde zurückgeholt. Sie hat das Bewußtsein erzeugt, daß das Wahre, das Gute, das Schöne nicht in jenseitiger Idealität über der Welt schweben, sondern allein in geschichtlicher Individualität und Bindung wirklich sind. Leiteten frühere Zeiten aus dem christlichen Dogma einen Allgemeinbegriff von Religion her, dessen vollkommene und abschließende Erfüllung eben die christliche Wahrheit bedeuten sollte, so richtete sich jetzt der Blick auf die Wirklichkeit der christlichen Geschichte, die sich nicht als das Aufleuchten einer überzeitlichen Idee, sondern irdisch sichtbar als Kampf, Niederlage, Sieg und erneuter Kampf vollzieht. Gleichzeitig wandte sich die Teilnahme der Forschung mit gesteigerter Energie den fremden Religionen zu — nicht nur um den Verfechtern des Dogmas zu zeigen, daß es hinter dem Berge auch noch Leute gebe, sondern getragen von der weltumspannenden Wißbegierde des abendländischen Menschen, der die Längen und Breiten der Erde durchmißt, um zu erfahren, wie seinesgleichen es vermocht hat, das Dasein zu ertragen und mit Sinn zu erfüllen.

Die Religionsgeschichte hat einst durch Lossagung von der Theologie ihre Selbständigkeit gewonnen. Eine Spannung zwischen religionsgeschichtlicher und theologischer Einstellung ist noch heute spürbar und wird auf absehbare Zeit spürbar bleiben — auch und gerade dann, wenn beide Schweisen in einem und demselben Forscher zusammentreffen. Aber längst ist an die Stelle unfruchtbarer Fehde das Verhältnis gegenseitiger Förderung getreten.¹ Vor allem weiß heute ein jeder, der sich der Religionswissenschaft widmet — oder er kann es wissen —, daß seine Arbeit sich in der Freiheit vollzieht, die in den letzten hundert Jahren auf dem Boden der Theologie, und zwar der deutschen protestantischen Theologie, erstritten worden ist. Die Verwandlung des Alten Testaments aus einer in christlich-dogmatischer Deutung nahezu unkenntlich gewordenen Offenbarungsurkunde in das Zeugnis eines reich bewegten Geschichtsablauf, die Ermittlung der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und seines Gestaltwandels in der urchristlichen Überlieferung — das sind Leistungen, die nach ihrem methodischen und sachlichen Ertrag zu den bahnbrechenden Taten der deutschen Geschichtswissenschaft der letzten hundert Jahre gehören. In der Schule der histo-

¹ Vgl. Historische Theologie und Religionsgeschichte, Zeitschrift für systematische Theologie 9 (1931) 567 ff.

rischen Theologie ist die neuere religionsgeschichtliche Forschung ausgebildet; suchte sie diese Schule zu umgehen, so tat sie es fast immer zu ihrem Schaden.

Freilich bleiben historische Theologie und Religionsgeschichte auch in ihrem Zusammenwirken den Gefährdungen ausgesetzt, die eine jede von ihnen beiden in ihrer wissenschaftlichen Fruchtbarkeit bedrohen. Jene hat sich ständig der Versuchung zu erwehren, die Ungeborgenheit des Forschens für den sicheren Schutz des Dogmas hinzugeben — mag dieses sich auch in geistreichem Spiel als Inbegriff des Wagnisses, der Unsicherheit des Glaubens geben. Zuletzt hat der Einbruch des von Kierkegaard und Nietzsche inspirierten Nihilismus der Schweizer Theologie und ihr Beitrag zum Aufbau einer neuen protestantischen Orthodoxie diese Gefahr erkennen lassen. Ihre Haltung zu Geschichte und Wissenschaft äußert sich drastisch in der Dämonisierung der Religionsgeschichte, die sie vollzieht, in der Lehre von der völligen Unvergleichbarkeit des Christentums mit aller außerchristlichen Religion. Andererseits ist die Religionsgeschichte von den beiden Möglichkeiten der Sinnentleerung bedroht, mit denen die geschichtliche Forschung unserer Tage zu schaffen hat: einerseits der Erstarrung zu geistloser und herzloser Tatsachenhäufung, die in dem Augenblick einsetzt, da sich die Forschung vom Leben löst, andererseits der Verflüchtigung zu privatem ästhetisierendem Spiel.

Seit sieben Jahren sind nun in Deutschland theologische und religionsgeschichtliche Forschung, wie alle geistige Arbeit überhaupt, in einen Sturm gestellt, in dem sich erweisen muß, was an ihnen ist, ob sie von gestern oder von morgen sind. In diesen Jahren hat der Deutsche wieder gelernt, daß die Geschichte nicht nur eine Sache ist, die sich sinnig betrachten läßt und bei deren Erforschung er es unter Umständen zu einer gesicherten Lebensstellung bringen kann, sondern der Inbegriff von Mächten der Zerstörung und des Aufbaus, die sein Leben fordern. In dem Kampf um Volk und Reich, vor dem der Unterschied zwischen Frieden und Krieg nichts Entscheidendes mehr besagt, richtet sich an jede Form geistigen Daseins und Schaffens die unausweichliche Frage, ob sie dem Leben des Volks dient oder nicht. Diese Frage wird heute im Hinblick nicht nur auf die Theologie, sondern auf die christliche Wahrheit überhaupt von vielen verneint. Einer mit der christlichen Theologie in Austausch und Arbeitsgemeinschaft stehenden Religionswissen-

schaft tritt die Forderung entgegen, die jetzt freigelegten religiösen Kräfte unseres Volkes in ihrer ungetrübten Eigenart zu erfassen, sie unter Absehen von allen aus der Fremde gekommenen Forderungen und Symbolen des Glaubens bis zu ihren Ursprüngen hin zu erforschen. Diese Wendung hat für einen jeden, der sich auf die deutsche Geschichte der drei letzten Menschenalter besinnt, ihren guten Sinn und ihre klar zutage liegenden Gründe. Ebenso hat die Forderung, bei der Ermittlung dessen, was deutscher Glaube sein kann, einmal von der christlichen Überlieferung ganz abzusehen, ihr zweifelsfreies Recht und voraussichtlich auch ihre Fruchtbarkeit. Daß der längst vorhandene, durch das ganze Volk, wie durch alle 'christlichen' Völker, hindurchreichende Gegensatz gegen Christentum und Theologie in Deutschland offenbar geworden ist, das bedeutet die erwünschte Befreiung von einem durch und durch unredlich gewordenen Zustand der Vertuschung und Schönfärberei, der so lange anhalten konnte, wie die Zweckgemeinschaft zwischen Staat und Gesellschaft auf der einen, der Kirche auf der andern Seite aufrechterhalten wurde. Dieser Gegensatz wird jetzt ausgetragen werden, zum Heile des deutschen und, wie wir glauben, nicht nur des deutschen Volks. Wer hier klagt oder anklagt, beweist nur seinen Kleinmut. Das Nichtverstehen oder das Entsetzen von Außenstehenden muß ertragen werden: es hat seine Zeit und wird vorübergehen.

Es ist ein sehr tief führender und fördernder Gedanke E. Seebergs², „daß in der religiösen Krisis unserer Tage der alte antikirchliche, aber christliche Spiritualismus zum Wort gekommen ist. Jener Spiritualismus, der immer als Nebenbewegung neben dem in sich auch nicht einheitlichen kirchlichen Christentum mächtig gewesen ist. Jener Spiritualismus, welcher der Generalnenner von Pietismus und Aufklärung war, und der in Leibniz, Kant und Goethe in sehr verschiedener Weise mächtig gewesen ist“. Tatsächlich sind ja die religiösen Bildungen, die sich heute als deutscher Gottglaube, deutsche Gottschau dem Christentum entgegenstellen, in ihren Ansätzen und Beweggründen aus der Geschichte des christlichen Spiritualismus seit Meister Eckhart und den Außenseitern der Reformation wohlbekannt. Wenn sie früher auf ein idealisiertes Urchristentum zurückzugehen trachteten oder Jesus als Meister und Vorbild gelten ließen, so weisen sie ihn jetzt als den Sohn seines Volks und seiner Zeit ab. Damit tun sie der christlichen Besinnung einen Dienst. Denn damit bahnt sich ein notwendiger Schritt zur

² E. Seeberg, Krisis der Kirche und des Christentums heute (1939) 15.

Klärung der Frage nach der Geschichtlichkeit des Christentums an. Wie das gemeint ist, darüber noch ein Wort.

Die Tat Luthers hat N. Söderblom in seinem Erstlingswerk von 1893 in die Worte gefaßt: „Das Epochemachende an Luthers Auffassung der Religion, womit er einen großen Schritt vorwärts getan hat, ist dies, daß es sich für ihn um den persönlichen Einfluß handelt, den der historische Christus auf die Menschen ausübt.“³ In solcher Allgemeinheit dürfte der Satz neben alledem, was die letzten Jahrzehnte zu Luthers Christusauffassung erarbeitet haben, doch sein schlichtes Recht behalten. Die Leben-Jesu-Forschung hat dann seit D. Fr. Strauß alle Fragen nach der Geschichtlichkeit Jesu, die sich aus der Überlieferung ergeben, durch alle Möglichkeiten der Beantwortung getrieben — bis in Künsteleien und Absonderlichkeiten hinein, die bei keiner an begrenztem Stoff sehr intensiv arbeitenden Forschung ausbleiben. Wenn kirchliche Gegner dieser Arbeit auf die Unstimmigkeit und Unabgeschlossenheit ihrer Ergebnisse hinweisen, um daraus die Befugnis zur Wiederherstellung einer mehr oder minder vorreformatorischen Christologie herzuleiten, so verkennen sie nicht nur den Sinn geschichtlicher Forschung, deren Beruf es nicht ist, dem Glauben gebrauchsfertige Ergebnisse bereitzustellen, sondern auch den nicht geringen Bestand an gesicherten Tatsachen, den die kritische Bearbeitung der Evangelien erbracht hat.

Aber gerade der vom Dogma gelöste, geschichtlich und menschlich gewordene Jesus wird heute als solcher, um dessen willen, was seine geschichtliche Wirklichkeit ausmacht, als artfremd verworfen. Hinter dieser Absage an den geschichtlichen Jesus verbirgt sich einmal ein Urteil über das Geschichtliche schlechthin, das einer heute, in einer Zeit echter und großer Geschichte, mit Notwendigkeit ins Bewußtsein tretenden Überzeugung entspringt und die Paradoxie unseres Verhältnisses zur Geschichte ins Licht setzt. Wir wissen, daß uns die geistige Welt nicht anders gegeben ist als in ihrer geschichtlichen Lebendigkeit, daß uns auf die Fragen, was wir sind und was wir sein sollen, niemand konkrete Antwort gibt wenn nicht die Geschichte — und zugleich wissen wir, daß nichts, was der Geschichte angehört, uns unser Leben abnehmen oder seine Aufgaben für uns lösen kann. Geschichte und Leben verweisen wohl aufeinander, sie erhellen sich gegenseitig — aber diese Wechselwirkung wird in dem Augenblick zerstört, da jemand vor der Aufgabe des Lebens zurückweicht und in geschichtlicher Kontemplation Trost sucht.

³ Vgl. Tor Andrae, N. Söderblom som religionshistoriker 51.

Da ist das eine Motiv, das in der Abweisung des geschichtlichen Jesus zum Vorschein kommt und auf spiritualistische Gedanken zurückweist. Hinzu kommt ein zweites. Der Kampf wider Jesus enthüllt sich, wenn man genauer zusieht, als der alte und nie endende Kampf der Geistes- wider die Gesetzesreligion. Als Träger der Gesetzesreligion gilt Jesus wegen dessen, was er von Sünde und Vergebung gesagt hat: hier liegt für seine Widersacher von heute — wie für die von gestern und vorgestern, die es mit dem Christus des Dogmas zu tun hatten — der eigentliche Stein des Anstoßes. Aber auch sie kennen eine menschliche Haltung, die ihnen als verwerflich gilt: die Haltung dessen, der sich in ichtsüchtigem Vertrauen auf seine individuelle Vernunft, im Trachten nach seiner individuellen Freiheit von den naturgegebenen Bindungen löst, die im Leben von Gemeinschaft, Volk und Rasse gegeben sind. Wenn auch diese Haltung nicht 'Sünde' genannt wird, ist sie nicht doch dem Zustand der Selbstsicherheit verwandt, in der der Mensch sich auf sich selber stellt und eben dadurch die Bindung an Gott verliert? Diesen Zustand aber nennt Jesus Sünde. Überwunden ist er, sobald dem Menschen im Glauben die Gottzugehörigkeit wiedergeschenkt wird. Die Möglichkeit und die durchdringende, das ganze Leben erneuernde Kraft dieses Glaubens erfährt er — nach christlicher Erfahrung — nirgends so unmittelbar und gewiß wie im Hinblick auf Jesus. Um aber Jesus in den Blick zu bekommen, dazu bedarf es — das wissen wir seit Luther — keiner künstlichen Vorkehrungen und Anleitungen. Es bedarf dazu lediglich des Hinhörens auf das Wort der neutestamentlichen Schriften — und es ist schwer zu denken, daß jemand, der heute Havamal und Bhagavadgita mit der Andacht liest, zu der religionsgeschichtliche Forschung erzieht, das Neue Testament lesen könnte, ohne daß ihm über alle Ferne und Fremdheit hinweg Jesus zu etwas Lebendigem und Nahem wird. Daß ein entschieden völkisches Denken zusammengehen kann mit freier Offenheit für das, was Jesus war und wollte, für den schlichten und jedem Menschen zugänglichen Sinn dessen, was das Wort von der Offenbarung Gottes in Christus besagt, das hat — auch hierin für unsere Zeit richtungweisend — der Seher und Wegbereiter des sich erneuernden Deutschlands, Houston Stewart Chamberlain, in seinem ganzen Schaffen an den Tag gelegt.⁴

⁴ Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, Kap. 3; 9. 6. Worte Christi (1901). Mensch und Gott (1921).

Aber ist nicht der Schwierigkeit, die sich aus der einmal vollzogenen und in ihrer Aufrichtigkeit nicht zu bezweifelnden Abwendung heutiger Religionsforscher von Jesus und seiner Botschaft ergibt, am leichtesten dadurch zu begegnen, daß man gegen die Forschung, die an Jesus und der Geschichte des Christentums Anteil nimmt, reinlich eine Religionswissenschaft abgrenzt, die ihren Forschungsstoff und ihren Begriff aus der deutschen, der germanischen, der indogermanischen Religion nimmt? Ist es doch ohnehin durch Jahrzehnte üblich gewesen, unter 'Religionsgeschichte' vorzüglich die Erforschung der außerbiblischen Religionen zu verstehen. Aber diese Grenze zwischen biblischer und nichtbiblischer Religion hat die Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins niedergelegt. Wie es nur eine Geschichte gibt, so gibt es auch nur eine Religionsgeschichte. Die Kürze des Lebens und die Tatsache, daß es sinnvolle Forschung nur im begrenzten Kreise und am individuellen Objekt gibt, zwingt hier wie überall in der Wissenschaft zu Bescheidenheit und Spezialisierung. Aber an der Einheit der Religionsgeschichte ändert das nichts; ihre Aufteilung in Einzelfächer hat rein praktische, keine grundsätzliche Bedeutung — der Forscher mag zusehen, wieviel von dem Ganzen er in den Griff bekommt. Noch weniger als eine mechanische Verfälschung kann es eine 'objektive' religionsgeschichtliche Forschung in dem Sinne geben, daß der Forscher Dinge ermittelt und darstellt, von denen man den Eindruck gewinnt, daß sie ihn eigentlich nichts angehen und ihn jedenfalls unbeteiligt lassen. Sollte es einen religionsgeschichtlichen Positivismus geben, der so verfährt und sich vielleicht gar noch etwas darauf zugute tut, so verschwindet er besser heute als morgen. Damit wird nicht einer schnell bereiten Apologetik das Wort geredet, die das Fremde nur ins Auge faßt, um sich dagegen abzusetzen, und vollends nicht dem romantischen Ichverzicht, der sich aus innerer Leere der fremden Fülle entgegenstreckt. Wohl aber war und ist es das Geheimnis der Meister der Religionsgeschichte, zwischen sich und dem, was sie erforschen, einen Lebenszusammenhang aufleuchten zu lassen, der das Wissen des abendländischen Menschen um seine Möglichkeiten und Grenzen erweitert und erhellt. Es ist aber nicht zu erkennen, wie es möglich sein sollte, einen solchen Lebenszusammenhang herzustellen, wenn in ihm nicht die religiöse Wirklichkeit, die uns zunächstliegt und an der wir mit tausend Fäden hängen, enthalten und zum Bewußtsein gebracht ist — gleichviel wie sie bewertet wird. So wenig wie unsern Schatten können wir

die dreißig und mehr Generationen christlicher Vorfahren überspringen, deren Weg wir fortsetzen, selbst wenn wir uns verpflichtet und stark genug fühlen, dem abzusagen, was ihnen lebenspendende Wirklichkeit war. Besser eine Religionswissenschaft, die mit dem Christentum ehrlich hadert — wie es das Christentum seit seinem Eintritt in die Welt gewohnt ist —, als eine, die auch im Bösen nichts mehr von ihm weiß und wissen will.

*

Zu einer Zeit, da der alte Gegensatz zwischen nichtchristlicher und christlicher Religionswissenschaft neu aufbricht und in das großartige Ringen alter und neuer Weltanschauung hineingezogen wird, ist es förderlich, auf Arbeiten hinzublicken, die in einem uns nahen und verwandten, aber von den uns bedrängenden Entscheidungen noch kaum berührten Lebenskreise entstanden sind und die Spannung zwischen 'profaner' und christlicher Ansicht der Religionsgeschichte zu einer überzeugenden persönlichen Lösung geführt zeigen. Das ist der Grund, um dessentwillen der Übersetzer den Verfasser dieses Buches gebeten hat, es deutschen Lesern zugänglich machen zu dürfen.

Von der schwedischen Religionswissenschaft haben wir viel zu lernen. Sie beruht in ihrer heutigen Gestalt und Geltung wesentlich auf dem Geist und Willen eines einzigen Mannes, des Erzbischofs Nathan Söderblom. Sein Name ist bei uns zulande vor allem mit seinem ökumenischen Werk und dessen Höhepunkt, der Stockholmer Konferenz von 1925, verbunden. Auf diesem Werk liegen heute für uns tiefe Schatten: „der von englischen Stellen eingeleitete und von neutraler Seite in seiner rein politischen Zielsetzung nicht durchschaute Mißbrauch der 'Stockholmer' Bewegung zur Diffamierung Deutschlands hat dem Werke des an Glaubensstärke wie an lebendiger Energie kirchlichen Wollens gleich überragenden Schweden Söderblom die Zukunftsmächtigkeit geraubt“.⁵ Diesen Mißbrauch hat er nicht mehr erlebt — er wäre der Mann gewesen, ihm zu wehren.

Unangetastet und lebendig steht sein religionswissenschaftliches Werk da. Es ist unter glücklichen Zeichen ins Dasein getreten: die ausgeglichene Verbindung von religiösem und geschichtlichem Sinn, die Söderblom kennzeichnet, wurde durch die wissenschafts-

⁵ J. Hempel, in: Glaube und Freiheit. Ein Gruß an die evangelischen Theologen an der Front (1940) 100f.

geschichtliche Lage, in die er eintrat, durch den Gang seiner Ausbildung und die Aufgaben, die ihm das Leben stellte, zur vollen Entfaltung gebracht. Söderbloms theologisches Denken ist durch Ritschl geweckt; der vorhin (S. 10) angeführte Satz zeigt es. Er ist es, der Ritschls Arbeit gegen nicht geringe Widerstände in Schweden beheimatet hat — und zwar hat er es als Religionshistoriker, nicht als Systematiker getan. Er tat seine Arbeit im frohen Vertrauen auf die unaufhebbare Einstimmigkeit von Glauben und geschichtlichem Forschen und zugleich mit der Unbefangenheit und dem unverbildeten Sinn für das geschichtlich Mögliche und Wirkliche, den man in so manchen absonderlichen Aufstellungen seiner Altersgenossen von der 'religionsgeschichtlichen Schule' vergeblich sucht.

Diese ebenso weit wie tief reichende Freude am Wirklichen hat ihn von den beiden Jugendarbeiten über die Fravaschis und die zoroastrischen Jenseitsvorstellungen — den besten Einzeluntersuchungen zur iranischen Religionsgeschichte, die je geschrieben worden sind — bis zu dem großartigen Torso seines Schlußwerks 'Den levande Gudén' begleitet. Sie erfüllte ihn, als er, fast mit dem letzten Atemzug, glückstrahlend ausrief: „Ich weiß, daß Gott lebt. Ich kann es durch die Religionsgeschichte beweisen.“ Dies Wort spricht ebenso seine Forschergesinnung wie den Inhalt seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit aus. Wer sich vom Mißvergnügen an der Geschichte, vom Unbehagen über den Historismus angegriffen fühlt, der tut gut, sich in eins von Söderbloms Büchern zu vertiefen: es kann ihm die gesunde Freude an der Geschichte wiedergeben.

Tor Andrae, der bis vor drei Jahren die Uppsalaer Professur für Religionsgeschichte, die Professur Söderbloms, innehatte und heute Bischof von Linköping in seiner Heimatprovinz Östergötland ist⁶, wurde — so wird erzählt — nach dem theologischen Kandidatexamen von seinem Lehrer gefragt: Haben Sie Lust, Dozent für Religionsgeschichte zu werden? Als der Befragte mit einiger Beklommenheit vorbrachte, das hänge doch davon ab, ob er zum wissenschaftlichen Studium taugte, schnitt ihm Söderblom das Wort ab: Danach habe ich nicht gefragt — ich fragte, ob Sie wollen. Die Antwort darauf wird nicht berichtet und ist auch nicht wesentlich: denn hier wie sonst genügte es, daß Söderblom wollte. Andrae hatte

⁶ Einen kurzgefaßten Lebenslauf und ein Verzeichnis seiner Schriften enthält Uppsala Universitets Matrikel, Hötsterminen 1936, utgiven av Th. Fries och E. von Döbeln, Uppsala 1937, 15f.

von Anfang an den Kreis seiner Studien weit über die theologischen Fächer ausgedehnt, auf Philosophie, Deutsch, nordische Sprachen und allgemeine Literaturgeschichte. (Unsere Sprache beherrscht er vollständig; drei Studienaufenthalte hat er in Deutschland verbracht, und im Winter 1931/32 hat er auf Wunsch des Preußischen Unterrichtsministeriums religionsgeschichtliche Vorlesungen an der Universität Göttingen gehalten.) Noch ein weiterer Ausblick ergab sich von seinen theologischen Studien her. Einem Studenten, der sich mit dem Alten Testament zu befassen hat und in dieser zunächst so fremdartigen Welt heimisch werden will, wird sich der Wunsch nahelegen, die Bruderstämme der Hebräer kennenzulernen. Diese sind aber nicht im fernen Babylonien zu finden, sondern bei den arabischen Beduinen: wer Altisrael verstehen will, muß — das hat Wellhausen gelehrt — zu den Arabern gehen; dazu ist dann erst in den letzten Jahren die neue Möglichkeit getreten, das alte Kanaan von Ugarit her zu erhellen. Unter der Anleitung des ausgezeichneten Uppsalaer Arabisten K. V. Zettersteen lernte Andrae gründlich Arabisch, und daraus ergab sich von selber die Richtung seiner religionsgeschichtlichen Arbeit.

Von dem, der sich an einer schwedischen Universität um eine Dozentur bewirbt, wird eine Schrift von größerem Umfang und wissenschaftlichem Vollgewicht gefordert, durch die er sich als fertiger Forscher erweist. Das erfordert lange Jahre angespannter Arbeit; aber das Ergebnis ist dann auch im normalen Falle dies, daß die Erstlingsschrift ihrem Verfasser einen festen Platz in seiner Wissenschaft und in der Schätzung seiner Fachgenossen sichert. Andraes Dissertation erschien 1917, in zweiter Ausgabe 1918, in deutscher Sprache unter dem Titel 'Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde'. Der Gegenstand konnte nicht glücklicher gewählt sein. Die Geschichte der Verehrung des arabischen Propheten gab Gelegenheit, neben seinen religiösen Charakter, wie er aus seiner Predigt abzulesen ist, die aus liebevoller Andacht erzeugten Idealbilder seiner Persönlichkeit zu halten, die in der Entwicklung der islamischen Theologie entstanden sind, bis hin zu der gnostischen Spekulation vom 'vollkommenen Menschen'; mit ihm wurde schließlich Muhammed in eins gesetzt, der in seinem Leben nicht mehr hatte sein wollen als „ein Mensch, dem geoffenbart wurde“. Das Buch, das eine Geschichte der islamischen Frömmigkeit am Leitfaden der Prophetologie ist und eine neue Stufe des Verstehens islamischer Religiosität ersteigt, rückte seinen Verfasser

an einen der ersten Plätze in der Islamforschung. Ihm folgten noch zwei Bücher, die das gleiche Gebiet betreffen. 1925 erschien, wieder in deutscher Sprache, 'Der Ursprung des Islams und das Christentum', auf ausgedehnter Kenntnis der alten Kirchen Syriens und Ägyptens und ihres inneren Lebens, zumal der Mönchsfrömmigkeit beruhend und in dem Nachweis gipfelnd, daß der älteste Islam, daß insbesondere Muhammeds Predigt die Wirkung christlicher Mission unter den Arabern widerspiegeln, deren Verkündigung in der Erbauungsliteratur der östlichen Kirchen greifbar wird. Ein Aufsatz über 'Zuhd und Mönchstum'⁷ dehnte diese Betrachtung auf den frühislamischen Pietismus aus. Die Krönung — hoffentlich nicht den Abschluß — dieser islamkundlichen Forschungen bedeutet das 1930 veröffentlichte Buch 'Muhammed, hans liv och hans tro', das mit Bewunderung und Dank aufgenommen wurde und binnen weniger Jahre ins Deutsche⁸, Italienische, Spanische und Englische übersetzt wurde.

Ein gemeinsamer Grundzug dieser Arbeiten ist die Anpassungsfähigkeit und Feinheit des Verstehens individuellen religiösen Lebens — ein Verstehen, das doch immer die Ehrfurcht vor dem Undurchdringlichen des *individuum ineffabile* wahrt und weder die trüben Künste der Entlarvungspsychologie noch auch religionspsychologische Scholastik treibt. Dies Verstehen hat auch das große, noch nicht übersetzte Buch 'Mystikens psykologi' von 1926 hervorgebracht, das auf eine kritische Übersicht über die gängigen Begriffsbestimmungen der Mystik die umfassende Untersuchung der Erscheinungen von Besessenheit und Inspiration und ihres Verhältnisses zu andern seelischen Äußerungen folgen läßt. Daß Andrae, wo es am Platze ist, auch die religionspsychologische Systematik heranzuziehen und zu vertiefen weiß, das zeigt außer dem Werk über die Mystik besonders die große Abhandlung über die Frage der religiösen Anlage, die in diesem Buch enthalten ist. Die eindringliche Kritik am Begriff der 'primitiven Mentalität', die sie enthält, der glückliche Gedanke, dem Glauben einmal die geschichtliche Typik des Unglaubens gegenüberzustellen, die vertiefte Einsicht in das Wesen der religiösen Anlage, die sich daraus ergibt — das sind bleibende Errungenschaften einer lebens- und wirklichkeitsnahen Religionswissenschaft.

⁷ In *Le Monde Oriental* 25, 1931.

⁸ *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932; vgl. *Deutsche Literaturzeitung* 1932, 1777ff.

Der Prüfstein geschichtlichen Verstehens und der Fähigkeit, es zu gestalten, ist die Biographie. Einen schmerzlichen Anlaß, dem vorzeitigen Dahinscheiden Nathan Söderbloms — er starb fünfundsiebzehnjährig am 12. Juli 1931 —, verdanken wir einige der wertvollsten Arbeiten Andraes.⁹ Das Verstehen des erprobten Religionshistorikers und die Kunst des Schriftstellers, der unter seinen Landsleuten als Meister schwedischer Prosa gilt, haben sich mit der Verehrung des vom Schüler zum ebenbürtigen Mitforscher gereiften Freundes vereinigt, um das Bild des großen Erzbischofs zu zeichnen, das in die Geschichte eingehen und in ihr dauern wird.

Aus Arbeiten für die Schwedische Akademie ist dann die umfangreiche Biographie des Theologen und Polyhistor Georg Wallin (1686—1760) hervorgegangen.¹⁰ Diesen Mann werden wohl auch in seinem Vaterlande die meisten Leser erst aus diesem Buch kennen gelernt haben. In Deutschland weiß man noch weniger von ihm, obwohl er außer in Uppsala auch in Greifswald studiert und anschließend daran nicht nur Wittenberg, sondern auch das Halle A. H. Franckes, in den Augen der Bewahrer der reinen lutherischen Lehre die Stätte der Verwüstung, besucht hat; nach Wittenberg ist er später, von Paris kommend, zurückgekehrt, um sich den theologischen Doktorhut zu holen. Der Künstler, der jetzt sein Lebensbild entworfen hat, läßt aus verstaubten Dissertationen und vergessenen Archivalien ein Leben erstehen, das man nicht wieder vergißt. Es ist die Zeit des Übergangs von der schwedischen Großmachtszeit zur 'Freiheitszeit', die tatsächlich den Rückzug Schwedens aus der großen europäischen Geschichte bedeutete. Frans G. Bengtsson hat in seiner Biographie Karls XII. den Ausritt des schwedischen Heeres aus Sachsen zum Untergang auf dem Felde von Poltava als den Abschied Schwedens von der großen Geschichte geschildert — und der Deutsche, der 1918 erlebt hat und jetzt das Seine tut, um 1918 ungeschehen zu machen, weiß, was ein solcher Abschied bedeutet. Georg Wallins Leben bewegt sich zwischen Enge und Weite. Eng

⁹ Nathan Söderblom, Uppsala 1931; deutsche Ausgabe Berlin 1938. N. S. som religionshistoriker, in: *Nathan Söderblom in memoriam*, Uppsala 1931, 25 bis 62. Minne av N. S., inlärdetal i Svenska Akademien den 20 December 1932, Stockholm 1933. Mit dieser Gedenkrede führte sich Tor Andrae als einer der Achtehn der Schwedischen Akademie ein, in der er den durch Söderbloms Tod freigewordenen Platz einnahm; sie ist vielleicht das Schönste, was ihm bisher gelungen ist.

¹⁰ *Georg Wallin, resor, forskning och öden*, Stockholm 1936.

² Andrae, *Die letzten Dinge*

geht es in seinen Uppsalaer Studienjahren zu, in die der Zank zwischen Rechtgläubigen und Pietisten hineinragt, dann in den Jahren seines Lektorats am Gymnasium zu Härnösand, hoch oben in Norrland, seines Wirkens als Bibliothekar und Professor in Uppsala, als Superintendent zu Visby auf Gotland, wo er das Riesenwerk seiner *Analecta Gothlandica* in Angriff nahm, endlich als Bischof von Göteborg. In die Weite führen ihn die beiden großen Auslandsreisen, zu den Stätten der Wissenschaft in Deutschland, Holland, England und Frankreich, und seine Studien, die sich auf schlechthin alles beziehen, was wißbar ist, und noch ein beträchtliches Stück darüber hinaus. Von Gelehrtenbiographien kann ein Eishauch von Nichtigkeit und Abgestorbenheit ausgehen: hier hat einmal ein lebendiger Geist aus Staub und vergilbtem Papier und aus einem Lebenswerk, das der Vergessenheit gehört, die Anschauung eines Zeitalters aufsteigen lassen, das in Ehren gehalten werden soll.

Alle Arbeiten Tor Andraes, die islamkundlichen nicht ausgenommen, sind so geschrieben, daß man nicht nur aus ihnen lernt, sondern auch an ihnen Freude hat. Selbst seine Dissertation hat er sich nicht gescheut lesbar zu schreiben — was gewiß nicht ungefährlich war: denn die Lesbarkeit einer gelehrten Untersuchung bringt ihren Verfasser leicht in den Geruch mangelnden wissenschaftlichen Ernstes. In den Kreis der zahlreichen Schriften, in denen er den Ertrag religionswissenschaftlicher Forschung einem größeren Leserkreise dargetan hat, gehören die erste und die zweite Abhandlung dieses Buches. Von der vollendeten sprachlichen Kunst, die sie geformt hat, kann die Übersetzung freilich keinen Begriff geben. Aber was sie zu sagen haben, das wird auch zu deutschen Lesern so sprechen, wie es zu vielen Lesern im verwandten Norden gesprochen hat. Über die Vorstellungen der niederen und höheren Religionen vom Dasein nach dem Tode, über die Gegenwartsgestalt der Weltreligionen und den Wettbewerb, der zwischen ihnen wach geworden ist, ist gewiß schon mancherlei geschrieben worden. Aber allzu leicht hat man davor das Empfinden, als ginge man, ohne Vorgeschichtsforscher zu sein, durch jene Museumsabteilungen, in denen es nur Feuersteine von wenig unterschiedener Gestalt zu sehen gibt, oder als besähe man als Nichtbotaniker ein Herbarium. Hier, bei Tor Andrae, fühlt man sich vom ersten bis zum letzten Satz beteiligt — darum, weil man ihn, den Verfasser selber, beteiligt sieht. Wie das geschieht, ist nicht schwer zu sagen. Diese innere Anteilnahme am Gegenstande, die ihn durchleuchtet und durchscheinend

macht, rührt aus eben der Einheit von religionsgeschichtlichem Erkenntniswillen und christlicher Besinnung her, von der wir gesprochen haben. Durch diese Seiten geht es wie ein tiefer Orgelton, über dem sich die Mannigfaltigkeit der wechselnden Stimmen wieder und wieder zur Harmonie klärt. Es ist der gleiche *basso ostinato*, der auch im Werk Nathan Söderbloms überall durchzuhören ist. Er weist auf das hin, was wir an der schwedischen Religionswissenschaft beachten sollen — nicht um es einfach nachzuzahlen, sondern um zu wissen, daß es das gibt und daß es Frucht bringt.

Der erste und der zweite Teil dieses Buches machen — unter den Überschriften 'Det osynligas värld' und 'Världsreligionernas kamp' — zwei Drittel des 1933 in J. A. Lindblads Förlag, Uppsala, erschienenen Buches 'Det osynligas värld' aus. Der Verlag hat die Übersetzung freundlich gestattet. 'Die Frage der religiösen Anlage' erschien deutsch an einer nur den Gelehrten zugänglichen Stelle, in Uppsala Universitets Årsskrift 1932, Program 5. Sie erscheint hier in sprachlich revidierter, sonst unveränderter Gestalt. Dem verehrten Verfasser sei auch hier für die Erlaubnis der Übersetzung und für die Hilfe gedankt, die er ihr gewährt hat — in dankbarer Erinnerung an so viele Äußerungen seines Wohlwollens seit fünfzehn Jahren.

Wannsee, Ostern 1940

Hans Heinrich Schaefer

DIE UNSICHTBARE WELT

Traum oder Wirklichkeit

Mit zwölf Jahren hatte der junge Shvetaketu, der Sohn des Brahmanen Aruni, sein Vedastudium begonnen. Mit vierundzwanzig Jahren kam er heim. Er wußte die drei Opferveden auswendig und hatte eine hohe Meinung von sich selber und seiner Gelehrsamkeit. Da fragte ihn sein Vater: Hast du nun auch das Wort gelernt, durch das man das nie Gelernte lernen, das nie Gedachte denken, das nie Erkannte erkennen kann? Beschämt mußte Shvetaketu gestehen, daß er dies äußerste Geheimnis des Wissens nicht kenne. Da sagte der Vater: Hol eine Feige. — Hier ist sie. — Spalte sie. — Ich habe es getan. — Was siehst du darin? — Kleine, kleine Feigenkerne. — Spalte einen von ihnen. Was siehst du darin? — Ich sehe nichts. Da sagte Aruni: Dies Aller kleinste, so gering, daß dein Auge es nicht sehen kann, das ist das wahre Wesen dieser ganzen Welt, das ist das Wesentliche, das ist die Seele, das bist du, Shvetaketu.

Diese berühmte Stelle der Chandogya-Upanischad gibt uns den innersten, ewigen Gedanken der indischen Weltanschauung und Lebensansicht. Das Wirkliche, das, was im letzten Grunde für uns Sinn und Bedeutung hat, ist nicht die äußere Welt, die unsere Sinne auffassen und nach der unsere Leidenschaft verlangt. Die Welt der Sinne ist eitel Schein und Unwirklichkeit, eine Schöpfung der ewigen Illusion, der Maya. Wie der Fürst sich zwischen ernstesten Regierungsgeschäften am Ballspiel oder mit den Waffen vergnügt, ohne Verantwortung, Absicht oder Ziel, so läßt das göttliche Wesen in seinem Spiel (*lila*) mit Hilfe der Illusion den Wahn der sinnlichen Welt entstehen und verschwinden. Das einzig Wirkliche ist die unsichtbare Welt.

Das Glaubensbekenntnis des Abendlandes ist dem entgegengesetzt. Das Wirkliche, das für das Denken allein Reale, das für das Fühlen allein Erstrebenswerte ist die Welt der gesunden Sinne. Das Unsichtbare ist die große Illusion, gefährlich oder hilfreich und barmherzig, aber unwirklich, unwahr. So denkt das Abendland. Oder richtiger: so hat die neuere Psychologie sein Denken endgültig

formuliert. Philosophie und Naturwissenschaft glaubten seit langem zu wissen, daß die Welt der Religion illusorisch, unwahr, unmöglich sei. Aber die Psychologie krönt das Werk, indem sie endgültig erklärt, wie solche törichte Gedanken haben entstehen können. Sie hat die biologische Aufgabe der Illusion klargestellt.

Wir sind für die Mühen und Freuden des wirklichen Lebens geschaffen. Unser Lebenswille ist, so meint man, im normalen Falle nach außen gerichtet. Aber in dieser unbarmherzigen Welt ist nicht notwendig alle Liebe auch glückliche Liebe. Hindernisse stellen sich zwischen uns und das Leben. Ein Gebrechen des Leibes oder der Seele, ein übermächtiger äußerer Zwang. In solcher Lage hat unsere Seele die wunderbare Gabe, sich den Ersatz einer erträumten Welt zu schaffen. Unser Lebenswille, der nicht in den Sonnenschein der Wirklichkeit hinausblühen darf, treibt wunderliche, bleiche Wasserwurzeln hinab in das dämmerige Gewölbe der Phantasie. Wird er von der äußeren Welt zurückgestoßen, so richtet der Lebenswille seine Kraft nach innen.

Geht der Konflikt mit dem Leben nicht allzu tief, so kann diese Flucht der Seele nach innen ein Mittel werden, um unsere Entzweiung mit dem Leben zu überwinden. Sie wird ein Umweg, der uns doch zuletzt zur Wirklichkeit zurückführt. Der nach innen gewandte Mensch wird Schöpfer, Künstler, Forscher. Der körperlich Ohnmächtige wird der erste Erfinder. Es liegt eine tiefe menschliche Wahrheit in der Sage von Wieland, dem lahmen Schmied, dessen Kunstfertigkeit die Flügel schmiedet, dank denen er aus seinem Gefängnis enttrinnen kann.

Geht der Konflikt tiefer, so hat die Seele keinen andern Ausweg, als sich eine dauernde Heimstatt in der erträumten inneren Welt zu erbauen. Die Religion ist der große, ewige Traum von der unsichtbaren Welt, der Welt, in der die bitteren Rätsel des Lebens gelöst und alle Leiden verklärt und versöhnt werden. Wirklichkeitsflucht ist immer das Zeichen innerer Kränklichkeit, eine schmerzende Stelle, die geschont werden muß, eine Wunde, die nicht berührt werden darf. Ein krankes oder verwundetes Tier hat nur einen Gedanken: zu entkommen, sich zu verstecken, in den dunkelsten Winkel, die unzugänglichste Höhle zu kriechen, die sich finden läßt. Die Religion ist immer in gewissem Sinne Wirklichkeitsflucht, ein Protest gegen das Leben selber. Die Zelle des Mönchs und die Höhle des Einsiedlers, die steinerne Kammer des heiligen Lama, in der eingemauert er auf seinen letzten Tag wartet, ist — und so heißt

es auch oft in der Sprache der Frommen — ein Grab, die letzte, enge Ruhestätte, wo die geplagten Gefangenen des Lebens endlich zur Ruhe kommen.

Aber abgesehen von solchen äußersten Fällen ist die Wirklichkeitsflucht der Religion gleichzeitig eine Art Versöhnung mit dem Leben. Man kann ja nicht leugnen, daß die Religion wirklich gewissen Menschen hilft, unter der Last des Daseins auszuhalten. „Kind der Erde und des sternbesäten Himmels, gebunden an das Rad des Lebens, aber daheim droben bei den seligen Göttern“, heißt es in dem Heimatslied der orphischen Religion Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung. Und die Christen singen: Mein Heim ist nicht auf Erden, im Himmel ist mein Stand. Aber mit diesem Heimweh begnügt sich der Fromme und tut nicht freiwillig den Schritt, der ihn in seine rechte Heimat führen könnte. Der religiöse Selbstmord, der oft gerade in den Religionen des natürlichen Lebensgefühls auftritt, ist in pessimistischer Frömmigkeit selten und ausdrücklich verboten. Das Leben darf nicht weggeworfen werden. Es hat die Bedeutung der Schule und Vorbereitung für das Kommende. Durch einen eigentümlichen Ausgleich ist es also der Religion schließlich gelungen, das enttäuschte und gehemmte Lebensgefühl mit seinem Geschick zu versöhnen.

Mit bewußter Einseitigkeit habe ich von der Anschauung des *Abendlandes* gesprochen: die Denkweise, die ich geschildert habe, ist nirgendwo so folgerichtig entwickelt worden wie in unserm Kulturbereich und unserer eigenen Zeit. Im übrigen stehen Morgenland und Abendland hier nur für zwei entgegengesetzte Typen der Weltbetrachtung, zwei Lebensformen. Die eine mag im Vorsprung vor der andern die Auffassung eines bestimmten Zeitalters oder eines bestimmten Volkes geprägt haben. Aber beide sind allgemein menschlich. Sie stehen in offener oder verhohlener Spannung nebeneinander, soweit wir die Wege des menschlichen Denkens zurückverfolgen können. Beide haben ihre typischen, zu allen Zeiten leicht wiederzuerkennenden Vertreter: Träumer und Tatmenschen, Idealisten und Realisten, in sich Gekehrte und nach außen Gekehrte. Sie kämpfen nichtsdestoweniger oftmals um die Macht in derselben Seele. Der Fromme hat Augenblicke, da der kalte Wind der Wirklichkeit seine Glaubenswelt wie Rauch und Nebel zu zerstreuen scheint. Und der Freidenker verliert sich vielleicht mitunter in metaphysische Träume, die sein Verstand in siebenfachen Bann getan hat.

Ist die geistige Welt Illusion oder Wirklichkeit? Das ist die ewig beunruhigende Frage. Der moderne Mensch möchte gern glauben, der Konflikt, der unser inneres Leben zu veröden und unsere Kulturwelt in zwei feindliche Lager zu teilen scheint, sei von der inneren Entwicklung der Denkart unserer Zeit, von Materialismus und Positivismus, von den Entdeckungen der Biologie und Psychologie hervorgerufen. Die Gegensätze mögen früher in mehr oder minder latenter Form vorhanden gewesen sein. Aber jetzt spitzt sich die Lage zu. Sie ist zur akuten Krise fortgeschritten, jetzt steht der Schlußkampf, die Entscheidung bevor — wenn die Entscheidung nicht bereits gefallen ist.

Der Mensch ist das Maß aller Dinge, sagt der weise Protagoras. 'Die Welt' — das ist die Aussicht von meiner Haustür aus, 'der Mensch' — das sind die Typen, die zufällig in meinen Gesichtskreis treten. In meinem Leben laufen all die Fäden des Daseins zusammen, und was mir geschieht, ist das Wichtigste von allem, was sich ereignet. Im Winkel unserer Seele beherbergen wir alle dergleichen Gedanken von der einzigartigen Merkwürdigkeit unserer Persönlichkeit, von dem durchaus Einmaligen unserer Situation, der kosmischen Spannung in den Schicksalsstunden unseres Lebens. Aber wir suchen wenigstens — freilich mit verschiedenem Erfolg — unsere naive Selbstvergötterung zu maskieren. Unverhüllt den persönlichen Maßstab an das Dasein zu legen hieße Größenwahn, Verrücktheit, und würde geistigen Umgang mit Menschen unmöglich machen.

Kann nicht einer den patentierten 'Gegenwartsmenschen', den Inhabern der neuesten feststehenden, endgültigen und fertigen Wahrheit sagen, daß die Überhebung der kollektiven Einfalt nicht im geringsten besser ist als die des Einzelnen? Gerade den Augenblick in der Geschichte der Jahrtausende, in dem unsere Generation geboren zu werden geruhte, hält man für den Mittelpunkt des Weltgeschehens, an dem alle richtigen Ansichten und alle tatsächlichen Wahrheiten durchbrechen und als Richtschnur für die Entwicklung der Zeitalter festgestellt werden. Wie der apokalyptische Fanatiker schon im Schatten der Wolken des Gerichtstages zu wandeln und zu den Heiligen der letzten Tage zu gehören glaubt, so erlebt der 'moderne Mensch', ebenso naiv von sich selber eingenommen, gerade das Ragnarök der großen Krise, wo Mächte, die bisher, seitdem die Welt steht, einen ewigen Stellungskrieg führten, zu ihrem Harmageddon, zur Entscheidung und Schlußabrechnung ausziehen.

Ich glaube nicht, daß die Lage unserer Zeit so einzigartig ist, wie

manche meinen. Hier wie auf andern Gebieten bedeutet Entwicklung vor allem, daß das Verwischte, Unbestimmte, Unentschiedene, das die Jugend der Menschheit prägte, geschärft und geklärt wird, Charakter und Ausdruck gewinnt. Gegensätze, die ursprünglich und in der Eigenart des menschlichen Wesens begründet sind, treten in schärfere Beleuchtung.

Unabhängigkeitsgefühl und Selbständigkeit bezeichnen einen ursprünglichen Gesinnungstypus; Ergebenheit, Unterordnungsbedürfnis, Bereitschaft zur Mitarbeit vertreten einen andern. Beide begegnen uns bei Australnegern und Feuerländern ebensowohl wie in unserer eigenen Gesellschaft. Aber in unserer Welt sind die Gegensätze Individualismus und Kollektivismus zu Lebensanschauungen und politischen Systemen geworden, zu Riesenmächten, die in einem Kampfe zusammentreffen, hinter dem die Ängstlichen bereits die Flammen des Weltbrandes wahrzunehmen glauben. Der Kollektivismus ist bekanntlich für eine Partei der letzte Schrei, das sieghaft Neue, das Endgültige. In Wirklichkeit ist er keineswegs neu, sondern galt bis vor ganz kurzer Zeit als die einzig mögliche Form des Lebens und Denkens in der menschlichen Urgesellschaft, als die natürliche Lebensform der Wilden. So ist auch die Wirklichkeitsauffassung, die da weiß, daß der Birkenwald Holz und das fliehende Reh ein Quantum Fleisch ist, im Grunde nicht 'Neueres' als der Traum von der unsichtbaren Welt.

Aber der Konflikt zwischen der unsichtbaren und der wirklichen Welt, zwischen den Gläubigen der Idee und denen der Realität hat sich in hohem Grade verschärft. Das ist die Wahrheit über die Lage unserer Zeit. Die Frage drängt sich uns auf jedem Gebiet auf. Ist Ursprung und Ziel der Welt in einem ewig schaffenden Willen zu suchen, oder ist, was wir Seele und Sinn der Welt nennen, nur eine Art leerer Abstraktion, ein Name für das Geschehen selber, so wie wir von der gewaltigen Kraft des Blitzes reden, als ob 'Kraft' als eine Eigenschaft existierte, die den Blitz instand setzt, die hundertjährige Eiche zu zersplittern? Haben die Gebote der Sittlichkeit ihre geheimnisvoll bezwingende Gewalt über uns, weil sie in der Ordnung eines heiligen Willens, einem unsichtbaren Reich begründet sind, dessen Mitbürger wir nach der Forderung des Gewissens sein sollen, oder sind sie nur der Ausdruck der mystischen Macht des Gemeinwillens über den Einzelnen?

Aber ist es zuviel gesagt, daß der Punkt, wo sich der Konflikt in einer Weise zuspitzt, die auch den Gleichgültigsten aus seinem

Schlummer weckt und auch den Säumigsten zwingt, einen Standpunkt einzunehmen, die Frage ist, was uns jenseits des Todes erwartet? Leben oder Vernichtung, Neuschaffung oder Auflösung, neues Wirken und Werden oder Ruhe ohne Erwachen?

Fuga mortis — die Flucht vor dem Tode

„Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie“, schreibt Schopenhauer. „Schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden.“ Unsere erste ernste Frage nach der Wirklichkeit des Unsichtbaren erwachte angesichts des Todes. Aber die Offenbarungsform des Todes in unserer Seele ist die Furcht.

Eine verwickelte und dunkle Frage, die Frage nach der Furcht des Menschen vor dem Tode. Ich denke nicht an den instinktiven Schrecken, den alles Lebendige bei plötzlicher Lebensgefahr zeigt. Der Wurm windet sich in gewaltsamem Krampf, das zu Tode erschreckte Tier spannt seine Kräfte an, es vermag zu leisten, was sonst nicht im Bereich des Möglichen liegt. Der Stumme gewinnt Sprache, der Langsamste Schnelligkeit, wenn es gilt, dem gefürchtetsten von allen Verfolgern zu entfliehen. Aber diese Furcht ist nicht reflektiert und kennt in Wirklichkeit ihren Gegenstand nicht. Der Mensch kann wie das Tier auf plötzliche Lebensgefahr reagieren. Aber er fühlt eine Furcht vor dem Tode von ganz anderer Art. Er erfährt sie bereits, wenn der unerbittliche Feind sich noch in großer Entfernung befindet; er fühlt sie oft gerade dann, wenn er selber sich scheinbar in größter Sicherheit befindet. Sie jagt das Alter aus seiner Ruhe und wirft ihren Schlagschatten über das Glück der Kinderjahre.

In 'Arsenjevs Jugend' erzählt Bunin von einem Knaben, der „zu der Kategorie von Menschen gehörte, die ihr ganzes Leben im Zeichen des Todes leben, und die von der Kindheit an ein geschärftes Gefühl für seinen Ernst haben — oft vermöge eines ebenso geschärften Gefühls für das Leben ... Wann und wie gelangte ich zum Glauben an Gott, zur Vorstellung und Wahrnehmung von ihm? Ich glaube, es geschah zugleich mit der Vorstellung vom Tode. Ja, der Tod hing irgendwie mit ihm zusammen.“

Sein Fall steht nicht allein. Man fragte die Kinder in einer buddhistischen Sonntagsschule — wie sie der japanische Buddhismus nach christlichem Vorbild eingerichtet hat —, was sie wäh-

rend der stillen Andacht vor dem geöffneten Buddhaaltar fühlten. Es wurde eine Reihe von merkwürdigen Antworten gegeben. Mehrere sagten: „Eine unheimliche, traurige Stimmung.“ Einer: „Ich mußte an den Tod des Menschen denken.“ Andere: „Ich fühle meinen eigenen Tod.“ — „Es ist, als ob ich einen toten Menschen sähe.“ Die Stille des Nachdenkens, eine Stunde der Sammlung und des Ernstes, bedeutet also bereits für das Kind eine stumme Begegnung mit dem Tode!

Selber erinnere ich mich sehr wohl eines kleinen Jungen, der abends dazusitzen und nach Westen zu sehen pflegte, wenn die Sonne untergegangen war. Gegen einen bleichgelben Frühlingshimmel sah er die schwarzen Bäume des Kirchhofs und die langen Reihen von Holzkreuzen, dicht aneinandergedrängt, wie es in seiner Heimat Sitte war. Da dachte er: Wohin sind sie gegangen, alle die unter den dunklen Kreuzen vor dem bleichen Himmel liegen? Und wenn ich selber unter einem solchen Kreuz liege? Die Angst vor dem großen Rätsel des Lebens wurde zum erstenmal der Seele des Kindes vernehmlich. Wenn er dann in sein kleines Bett kroch, fühlte er eine peinigende Unruhe bei dem Gedanken, daß es gerade in der Ecke des großen Hauses stand, die den schwarzen Bäumen und Holzkreuzen zunächst lag. Es war ein Gefühl, als wollten ihn unsichtbare Hände aus der freundlichen Sicherheit und Wärme des Hauses in die schreckliche Kühle und Einsamkeit draußen ziehen. In seiner Angst wiederholte er einmal um das andere einige Worte aus einem Osterlied:

Du, der des Todes Stachel brach,
des Grabes Riegel löste.

Das war das erstemal. Aber die Frage kommt immer wieder. Und ich ahne und weiß, daß sie einmal die letzte sein wird, wenn alle brennenden Lebens- und Tagesfragen ihre Aktualität verloren haben. Die letzte große Frage.

Die kühle Objektivität des modernen Menschen gibt keinen Schutz vor dieser Angst ohne Namen. Roger Martin du Gard schildert in seinem Meisterwerk 'Les Thibault' eine Unterredung zwischen dem Abbé und Antoine, dem jungen Arzt, auf dem Heimweg vom Begräbnis seines Vaters. Der Priester und der Freidenker verständigen sich schwer miteinander. Da erwähnt der Abbé den Tod. „Ja, dachte Antoine, diese Furcht vor dem Tode ... die so schwer auf jedem gebildeten Europäer liegt ... fast daß sie ihm die Lust zu leben nimmt. Laut fuhr er fort: Ich weiß es ebensowohl wie Sie.

Mein Beruf ist es gleich dem Ihren, Sterbenden beizustehen, und ich habe mehr Ungläubige sterben sehen als Sie. Ich habe so gräßliche Erinnerungen, daß ich wünsche, ich könnte meinen Kranken in der Todesstunde eine Injektion Glauben geben. Ich gehöre nicht zu denen, die eine mystische Verehrung für stoischen Heldenmut auf dem Totenbett haben. Ich wünsche mir selber, das gestehe ich ohne Scham, daß ich in jener Stunde für eine trostreiche Gewißheit empfänglich wäre. Und ich fürchte ein Ende ohne Hoffnung ebenso wie einen Totenkampf ohne Morphinum.“

Es hilft also nichts, daß man sich radikal aller abergläubischen Vorstellungen von dem schreckensvollen Geschick entledigt hat, das einen armen Sünder im Jenseits erwartet. Schon Lukrez meinte übrigens, die segensreiche Wirkung der Aufklärung sei eben der völlige Sieg über die Angst des Aberglaubens. Nach seiner Ansicht oder vielmehr nach der Ansicht seines Meisters Epikur ist es die törichte Angst vor dem Tode, die Angst vor dem Zorn der Götter, vor der Tiefe des Tartarus und der Folterkammer des Orkus, die das Leben vergiftet und die Menschen mit dem Wahnsinn der Verzweiflung umhüllt — so daß sie aus Angst vor dem Tode sich das Leben nehmen. Aber wovor sich ängstigen? Der Tod ist ja die Ruhe der ewigen Vernichtung. Einen Tag, ein Jahr früher oder später in der Gewalt des Todes bedeutet wenig. Die ganze lange Ewigkeit wirst du dann dem Tod gehören. „Wer dieses Jahr stirbt, hat es für das nächste abgetan.“ Die Gewißheit, daß ich nicht bin, wo der Tod ist, gibt dem Leben seine Freude und Sorglosigkeit wieder.

Für Hamlet liegt der Stachel der Frage, das, was den vom Unglück Geschlagenen hindert, die stille, traumlose Ruhe zu suchen, in der Furcht vor etwas nach dem Tode. Ach, die Furcht vor etwas, was hernach kommt, vor dem Zorn der Götter und der Pein des Orkus, ist von den allermeisten überwunden, gründlich überwunden. Aber der Furcht vor dem Tode ist man nicht ledig geworden.

Zwar wird noch in unserer Zeit der Satz des Lukrez wiederholt. Die Gewißheit, daß der Tod der ungestörte Friede der Vernichtung ist, soll alle Todesfurcht verjagen. Der moderne Mensch, so erklärt Paul Göhre in 'Der unbekannt Gott', betrachtet mit Verwunderung und Mißbilligung die Ewigkeitssehnsucht und den Auferstehungsglauben des Christentums. Er hat eine sehr einfache Erklärung für diese scheinbar so tiefen und unverlierbaren Bedürf-

nisse des christlichen Menschen. Sie sind weit älter als das Christentum, ein Stück uralter Glaube aus der ersten Jugend der Menschheit. Je jünger der Mensch ist, desto stärker wird er vom Ewigkeits-hunger beherrscht. Noch heute ist der Tod am schrecklichsten für die ganz Jungen, die ihm noch so fern stehen, und niemand hegt ein so brennendes und selbstgewisses Verlangen nach Ewigkeit wie eben die Jugend. So ist es auch mit jugendlichen Völkern gewesen. Aber für uns Moderne verhält es sich anders. „Für uns ist die Gewißheit ewigen Vergehens ebenso Beruhigung, Beglückung, Befreiung als alle Ewigkeitsgewißheit.“

Ich bezweifle nicht die persönliche Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses. Aber man kann sich kaum des Verdachts erwehren, daß eine so tapfere und sachliche Auffassung ihre tröstliche Wirkung hauptsächlich auf Abstand ausübt, in Zeiten und Lebensabschnitten, da der Tod uns überhaupt fern und unwahrscheinlich vorkommt. Sie gleicht darin im übrigen dem religiösen Ewigkeitsglauben, solange dieses mehr eine vermutete als eine erlebte und erkämpfte Gewißheit ist. Sie hält in den Stunden wirklicher Erprobung kaum stand. Thomas Huxley, ein überzeugter und wirkungsvoller Vertreter des Satzes vom Tode als der Vernichtung des persönlichen Bewußtseins, schreibt gegen Ende seines Lebens an seinen Freund Morley: „Es ist merkwürdig, daß ich meine Unzufriedenheit mit dem Gedanken des Verlöschens in dem Maße spüre, wie ich älter werde und dem Ziele näherkomme. Bei allen möglichen Gelegenheiten blitzt es vor meinem Bewußtsein wie ein Entsetzen auf, daß ich im Jahre 1900 ebensowenig von dem wissen werde, was sich ereignet, wie ich im Jahre 1800 wußte. Ich möchte lieber eine gute Zeit in der Hölle sein, wenigstens in ihren höheren Regionen, wo Klima und Gesellschaft nicht allzu anstrengend sind.“

Ich weiß nicht, ob es als psychologisch bewiesen gelten kann, daß die Furcht vor dem Tode besonders der Jugend eigen ist. Wenn es wirklich so aussieht, als wäre es so, könnte dies nicht auf der rücksichtslosen Aufrichtigkeit der Jugend beruhen, die ebenso vorbehaltlos ihre Angst wie ihre Freude preisgibt? Uns Ältere hat das Leben gelehrt, unsere schwachen Stellen durch eine Maske von Verschwiegenheit und Verstellung zu schützen. Es ist niederdrückend zu denken, wieviel falsches Pathos, wieviel posierende Haltlosigkeit und Unwahrhaftigkeit sowohl in Bekenntnissen wie in Leugnungen dieser ernstesten Frage des Lebens zutage gefördert wird. Aber wer hat das Recht zu tadeln? Es ist das ängstliche Herz,

das sich Mut zuzusprechen, seine hilflose Unsicherheit mit Worten zu beschwichtigen sucht, je selbstsicherer, desto besser.

Sicher ist, daß das Alter keineswegs die Befreiung von der großen Angst bedeutet. Ein jeder birgt wohl Erinnerungen und Erfahrungen, die für unseren Glauben an menschliche Charakterstärke und an den Wert der Lebensweisheit demütigend sind, wie etwa Arzibaschevs grimmige Erzählung vom Tod des alten Ivan Ivanovitsch in 'Die äußerste Grenze'. Der ehemalige Freidenker, Materialist, Wissenschaftler, Freund von Karl Marx kriecht zitternd aus seinem Bett, betet vor den Heiligenbildern, die seine Wirtin trotz allem im Zimmer aufgestellt hat, bittet den lieben gnädigen Gott, ihn noch ein wenig leben zu lassen. „Er liebt es, die Sonne und das Leben von seinem Fenster aus zu sehen. Er hängt so sehr an seiner warmen Milch und an seiner Gerstengrütze mit Zucker.“ Wer Mut und Lust hat, mag über das düstere Ende des Freidenkers triumphieren. Es wird sich einmal zeigen, wie unser eigener Glaube seine Probe besteht.

„Ein freier Mann denkt an nichts weniger als an den Tod.“ Es kostet viel, so weit zu kommen, und wer wirklich den schmalen Weg der inneren Überwindung betreten hat, hat das Recht, für seine Worte Glauben zu fordern. Aber lassen wir uns nicht von einem jeden imponieren, der da behauptet, er könne ohne Schwierigkeit die Furcht vor dem Tode verjagen. Es gibt eine Gefühllosigkeit und einen Mut, der tatsächlich Feigheit ist, der auf einem angeborenen Vermögen beruht, niemals an die verwundbaren Punkte der Seele zu rühren, sich nichts von dem merken zu lassen, was unsere Sinnenruhe stören kann. La Rochefoucaulds Wort: Dem Tode wie der Sonne vermag niemand wirklich ins Gesicht zu sehen, gilt vielleicht für die Bequemen, die überhaupt gern nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes durchs Leben gehen. Aber es gilt nicht für den aufrichtig Frommen und auch nicht für den ehrlich Denkenden. *Tota vita philosophorum mortis commentatio est*, das ganze Leben der Philosophen ist ein Studium des Todes. Das Wort rührt bekanntlich von Platon her.

Es scheint also eine ärmliche Psychologie zu sein, die in der Todesfurcht etwas Zufälliges, historisch Bedingtes, einen Überrest alten Aberglaubens sieht. Keine Lehre, wie klar, überzeugend und trostreich sie auch sein mag, kann sie ganz aus unserer Seele verbannen. Sie schwindet nicht mit steigender Aufklärung. Sie bleibt als ein grundlegender Zug unserer geistigen Ausrüstung, ein Erb-

teil des Fleisches, eine Bürde, die wir tragen müssen. Sicher nicht ohne Ursache.

Was bedeutet zuinnerst diese Furcht vor dem Tode? Bedarf es vielleicht eines strengen Wächters am Tore zu dem geheimnisvollen Land, um uns daran zu hindern, daß wir dem schweren Dienst des Lebens entlaufen? „Die Götter verbergen den Menschen das Glück des Todes, damit sie das Leben ertragen“, schrieb Lukan. Hoffen wir für diesen schönen Gedanken, daß Neros Freund und Rivale ihn aus dem Vorrat eines andern entlehnt hat. Bedeutet also die Furcht vor dem Tode einen unmilden, aber notwendigen Zwang, der uns in der strengen Schule des Lebens zurückhält, uns hindert, gleich ungedulden Kindern die Tür der Freiheit ein wenig zu öffnen? Oder ist, wie Hume meinte, die instinktive Furcht vor dem Tode als eine bestimmte Warnung anzusehen, daß wir uns nicht von einer trügerischen Hoffnung auf ein kommendes Leben betören lassen sollen, als ein guter Berater, der uns warnt, den einzigen sicheren Schatz zu verschleudern, den wir besitzen, das teure, rasch fliehende Leben, das nur einmal gelebt wird?

Es gibt wirklich solche, die die menschliche Furcht vor dem Tode so weit überwunden haben, daß sie freiwillig den schicksalsschweren Schritt über die Grenze getan haben. Wäre es nicht möglich, einigen Aufschluß über die Bedeutung der Todesfurcht im Plan und Haushalt unseres Lebens zu gewinnen, indem wir zu sehen, unter welchen Bedingungen die Seele sich von ihrem harten Griff befreien kann?

Leider ist die Antwort, die aus der psychologischen und soziologischen Untersuchung des Selbstmords zu gewinnen ist, eigentümlich widerspruchsvoll und unklar. Der Schritt hinaus ins Unbekannte wird unter ganz verschiedenen Umständen und aus den verschiedensten Beweggründen getan. Eine Gruppe für sich, scheinbar ohne alle Verbindung mit sonstigen Fällen, bilden die heroischen Selbstmorde. Jemand opfert freiwillig sein Leben für einen Grundsatz, eine Idee, eine Person, die ihm heiliger und teurer geworden ist als das Leben selber. Lucretia geht in den Tod, um ihre Frauen-ehre zu retten, der Held opfert sein Leben, um das Vaterland zu befreien, der Märtyrer bekennt seinen Glauben mit dem Opfer seines Lebens. Zu allen Zeiten haben solche Handlungen als das Höchste gegolten, wozu menschliches Ethos gelangen kann. Diejenigen, die das äußerste Opfer für ihre Überzeugung und ihre Sache dargebracht haben, sind als Helden und Führer der Menschheit aner-

kannt worden. Dies nicht darum, weil sie das Leben an und für sich gering achteten, nicht weil sie in krankhafter Verzagtheit und aus Leiden am Leben auf das Kostbarste von allem verzichtet haben. Oft besitzt ein Mensch auf den Höhepunkten des Lebens, im überschäumenden Gefühl der Kraft, der Freude und des Glücks Mut und Freigebigkeit genug, um das Leben selber wegzuschenken.

Und doch gibt es — und darin liegt für den Forscher eine peinliche Unklarheit — keine bestimmte Grenzlinie, die das heroische Opfer vom Selbstmord niederen Grades trennt. Das Motiv, das die Selbstaufopferung veranlaßt, kann sich alles andere als erhaben ausnehmen: armselige Ehrsucht, ein Bedürfnis sich auszuzeichnen, Anerkennung zu gewinnen, Aufsehen zu erwecken, das eine solche Stärke erreicht hat, daß es nicht länger nach dem Mittel fragt. Oder schlimmer: es fehlt jeder vernünftige Beweggrund. Die moderne Raserei des Fahrens hat eine neue Form des Selbstmordes geschaffen. In kühler Entschlossenheit spielt man das hohe Spiel mit dem Leben als Einsatz, nicht nur auf der Rennbahn, was wenigstens einen Funken von Sinn hat, sondern auch in der Einsamkeit. Lediglich um des Genusses am Fahren willen, in Leichtsinne, in Gedankenlosigkeit oder aus reinem Trotz, in einer Stimmung, die fast als unterbewußtes Leiden am Leben gedeutet werden könnte, als verhüllte Lust, das eigene Leben zu vertun und zu verderben.

Auch das Selbstopfer aus religiösen Gründen hat Entsprechungen von rein krankhaftem Charakter. Unter den russischen Raskolniken haben von Zeit zu Zeit wirkliche Selbstmordepidemien gewütet. Im Jahre 1666 erwarteten die sektiererischen Fanatiker die Ankunft Christi. Die Führer der Sekte verkündeten, der beste Weg, dem Greuel der Verwüstung zu entgehen und unmittelbar in die Herrlichkeit der Gläubigen einzutreten, sei, sich das Leben zu nehmen. In wahnwitziger Erregung beeilten sich Massen von Gläubigen, dieser Mahnung zu folgen. Diejenigen, denen der Hungertod zu langsam erschien, ließen sich in ihren Häusern verbrennen.

Solche Bewegungen zeigen eine deutliche Verwandtschaft mit den Massenselbstmorden, die da und dort ohne religiöse Begründung auftreten. Plutarch berichtet von der unheimlichen Manie, die einst die jungen Mädchen von Milet ergriff. Aus unbekanntem Anlaß wurden sie von unbezwinglichem Verlangen nach dem Tode ergriffen, und eine große Anzahl von ihnen beging Selbstmord durch Erhängen. Zureden, Bitten und Tränen ihrer Eltern und Freunde vermochten nichts. Wenn man sie an ihrem Beginnen zu

hindern suchte, entfalteten sie eine unglaubliche List und Verschlagenheit, um es ins Werk zu setzen.

Das Fehlen eines verstehbaren oder jedenfalls voll überzeugenden Motivs in vielen Fällen des heroischen oder religiösen Selbstmords erinnert stark an gewisse Formen des jugendlichen Selbstmords, wo die vorgebliche Ursache oft äußerst unbedeutend ist. Ein hartes Wort, eine leichte Bestrafung, eine geringe Kränkung oder Beleidigung löst sogleich den latenten Todeswillen aus.

Euthanasie — ein guter Tod, das ist eine Gnade, um die arme Menschenkinder im stillen beten mögen. In meiner Heimat hatte die Volkssprache eine Entsprechung des griechischen Ausdrucks: man sprach von einem 'Wunschtod', wenn das Ende wie eine lang erwartete Befreiung kam. Selbstmorde, die ihren Grund in dem Wunsch haben, den guten Tod zu gewinnen, schweren Leiden, dem Hinsiechen und der Erniedrigung des Alters zu entgehen, bilden eine andere Gruppe, die kaum von dem unterschieden werden kann, was wir den heroischen Selbstmord nennen. Das Motiv kann Angst vor Krankheit, Schwäche und Hilflosigkeit sein, aber auch der Gehorsam gegenüber einer moralischen Forderung, die da gebietet, daß Tugend und Mannesehre nicht vom Strohtod entehrt werden, oder gegenüber einem religiösen Glauben, nach dem der Mensch nicht abgelebt und abgenutzt in das kommende Leben eingehen soll. Vielleicht mitunter auch der Wunsch, lieben Anverwandten nicht zur Last zu fallen.

Selbstmord im eigentlichen Sinn liegt nach gewöhnlicher Auffassung vor, wenn die Last des Lebens aus dem einen oder andern Grunde einem Menschen so schwer wird, daß er nicht mehr kann, daß er dem Verlangen, die Last abzuwerfen und seine Freiheit um den äußersten Preis zu erkaufen, keinen Widerstand zu leisten vermag. Die übliche Notiz über einen Selbstmord enthält gern etwas über das „Motiv der verzweifelten Tat“. In gewissen Ländern wird über Selbstmordursachen geradezu statistisch Bescheid gegeben. In Japan, wo Selbstmorde besonders gewöhnlich sind, geben die statistischen Jahrbücher die Ursachen für 60 v. H. der Fälle an. Die ohne Vergleich häufigsten Anlässe sind Krankheit und Wahnsinn, danach Armut und wirtschaftliche Sorgen.

Gibt es überhaupt irgendein Motiv für den Selbstmord? Kann, abgesehen vielleicht von einem über alles Maß gesteigerten, unerträglichen körperlichen Schmerz, irgendeine Art von Leiden, Unglück, Erniedrigung einen Höhepunkt erreichen, wo der Selbst-

Andree, Die letzten Dinge

mord die natürliche und normale Folge darstellt? Die Zähigkeit der menschlichen Natur ist unglaublich, und das Leiden, das sie aushalten kann, bevor der äußerste Ausweg gesucht wird, geht oft über alles hinaus, was wir uns vorstellen können. Leiden am Leben und Weltverachtung, die Überzeugung, daß diese Welt die denkbar schlechteste, das Leben ein Gewebe von Enttäuschungen, Ungerechtigkeiten, Sorgen und Leiden sei, sind nicht genug. Pessimismus und Weltschmerz steigen wohl mit der Kultur. Das Leben wird immer komplizierter, der Kampf ums Dasein immer härter, die Aufgaben gehen immer mehr 'über die Kraft'. Aber Weltverachtung und Lebensmüdigkeit stammen nicht von gestern, sie sind dem Menschen wenigstens schon solange gefolgt, als er das Vermögen besitzt, über Welt und Leben nachzudenken. In einem ägyptischen Papyrus aus der Zeit vor unserer Zeitrechnung liest man eine wunderbare Wechselrede zwischen dem Unglücklichen und seiner Seele, den Hymnus an den Tod als Befreier:

Der Tod steht heute vor mir
wie der Geruch von Lotosblumen,
wie wenn man auf dem Ufer der Trunkenheit sitzt.

Der Tod steht heute vor mir,
wie wenn jemand sein Haus wiederzusehen wünscht,
nachdem er viele Jahre in Gefangenschaft verbracht hat.

Noch weniger als die stille Lebensmüdigkeit braucht die bittere und zynische Weltverachtung den wirklichen Wunsch zu enthalten, daß der Befreier Tod sie beim Wort nehme. Voltaire hat das denkwürdige Wort gesprochen: „Ich weiß nicht, was das kommende Leben sein mag, aber jedenfalls ist es ein armseliger Spaß.“ Selber hatte er keinen höheren Wunsch, als wirklich alt zu werden. Einige Tage vor seinem Tode übernahm er in der Akademie die Bearbeitung des ganzen Buchstabens A im neuen Wörterbuch.

Trotz allem hält man also bis zuletzt an diesem verachteten, verleumdeten, freudlosen Leben so treu, mit so ängstlichem Eifer fest, wie es nur immer der Glückliche tun kann, der das Leben wie ein Fest genießt. Ein Beweis dafür, so meint Schopenhauer, daß die Todesfurcht ihren Grund nicht in unserer Vernunft hat. Denn die Vernunft sagt uns, daß alles Böse so wie alles Gute das Bewußtsein zur Voraussetzung hat. Wenn das Bewußtsein im Tode aufhört, wie schon im tiefen Schlaf oder in der Ohnmacht, so kann der Tod nichts Böses bedeuten. Unsere Vernunft gibt also dem Epikur recht: der Tod geht uns nicht an. „Auch ist es wirklich

nicht dieser erkennende Teil unseres Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die *fuga mortis*, die Flucht vor dem Tode, von der alles Lebende erfüllt ist, aus.“

Der Wille zum Leben ist unserem Wesen mit tausend unsichtbaren Fäden eingebunden. Die Macht, die seinen Griff zu lösen vermag, kann auch nicht in irgendeinem verstehbaren, vernünftigen Motiv erfaßt und durchschaut werden. Das Motiv eines Selbstmordes ist im typischen Falle nie die bewirkende, sondern nur die auslösende Ursache, die Kraft, die den Sperrhaken löst und die Feder springen läßt. Für einige bedarf es eines grausamen, unerträglichen Drucks, für andere nur eines Hauchs, eines fallenden Staubkorns.

Wie ein dunkler, unwiderstehlicher innerer Zwang folgt der Todesgedanke seinem Opfer schon durch Jahre zuvor. Das Leben des Gezeichneten trägt durch und durch die Prägung dieser Schicksalstragik. Ich weiß kaum ein ergreifenderes Beispiel als Philipp Mainländer, den Schüler Schopenhauers. Der Selbstvernichtungstrieb geht wie ein roter Faden durch sein Leben. Anfangs äußert er sich in einem stark asketischen Streben. Sein Wille zur Selbstverneinung sucht sich frühzeitig einen sehr merkwürdigen Ausdruck: er will Soldat werden. Nicht um der Uniform willen oder aus dem ewigen Hang des Knabensinnes zu kriegerischen Abenteuern. Er sucht gerade das auf, was ihm persönlich am meisten zuwider ist: das Harte, Demütigende, die Persönlichkeit Vernichtende des militärischen Dienstes: „Ich habe ein außerordentliches Verlangen, einmal unbedingt einem andern in allem unterworfen zu sein, die niedrigste Arbeit tun, blind gehorchen zu müssen. Dieser Wunsch ist in meinem Leben immer wieder aufgetaucht und bin ich doch im Grunde genommen das freiheitsbedürftigste Wesen.“

Er wurde nicht Soldat. Aber während seiner Beschäftigung mit philosophischen Studien hatte er oft das Gefühl, eine Berufung versäumt zu haben. Im Alter von dreiunddreißig Jahren erlebte er eine schwere innere Krise und versank in tiefste Verzweiflung. Seine Seelenkämpfe endeten mit einer Art Bekehrung von merkwürdiger Art. Der Selbstvernichtungstrieb trat hier zum erstenmal bewußt als Wille zum Tode auf: „Es schlug plötzlich wie ein zündender Blitz in mein Herz, und ich wurde von unüberwindlicher Todesschnucht ergriffen.“ Zunächst wollte er jedoch den Militärdienst als freiwillige Selbstkasteiung durchleiden. Still und geduldig hielt er ein Jahr lang alle Demütigungen und Leiden aus, die der

Soldatendienst und das Kasernenleben seiner sensitiven und empfindlich freiheitsliebenden Natur bereitete. Er vollendete dann eine begonnene philosophische Arbeit und brachte sie schließlich so weit, daß er das fertig gedruckte Buch in der Hand hielt. Am nächsten Morgen fand man ihn tot in seinem Zimmer hängen.

In der Kirche Santa Maria degli Angeli zu Rom hatte er einmal vor dem Standbild des heiligen Bruno gestanden. Er schrieb darüber: „Das weiß ich ganz bestimmt, hätte ich im Mittelalter gelebt, so wäre ich Karthäusermönch geworden. Dieses Standbild ist die verkörperte Heiligkeit und Herzensstille, das verkörperte Heimweh nach einer besseren Welt.“ Hätte er vielleicht in der Mönchsdisziplin das Mittel zur Abtötung des Willens finden können, nach der er beehrte, und im christlichen Glauben eine Macht, die ihn vom letzten Schritt zur Selbstzerstörung zurückgehalten hätte? Hätte nicht das Christentum auch hier seine unvergleichliche Macht erwiesen, das Gebrochene und Zertrümmerte zu heilen? Jetzt spricht sein Lebensschicksal stärker als irgendeine theoretische Erörterung von der unerklärlichen, unwiderstehlichen Macht des Vernichtungstriebes, des Todeswillens über seine Auserwählten.

Eine Lösung für das Rätsel des Selbstmordes hat Freud in seiner Arbeit 'Das Ich und das Es' zu geben versucht. Sie hat jedenfalls das Verdienst, sowohl den Todestrieb wie die Todesfurcht als ein wirklich tiefreichendes seelisches Problem zu sehen. Unser Wesen, unser biologisches und psychologisches Dasein wird von zwei Grundtrieben beherrscht: Eros und Thanatos, Liebe und Tod. Eros ist der Trieb, der das Leben zu erhalten und es weiter zu leben strebt, er ist Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb. Der Todestrieb hat die biologische Aufgabe, das Leben aufzulösen und es in den unorganischen, den leblosen Zustand überzuführen. In allen unseren Funktionen, körperlichen und seelischen, können wir das Zusammenwirken der beiden Triebe verfolgen. Eine aufbauende Tätigkeit geht ständig in unserem Leibe vor sich, ebenso eine verbrennende, niederreißende und zerstörende. In unserer Handlungsweise gegenüber der Außenwelt wirkt der Selbsterhaltungstrieb zusammen mit dem Todestrieb, der sich als gegen Andere gerichtete Aggressivität und Zerstörungslust äußert. In der Liebe spürt man das Zusammenspiel der beiden Triebe in der eigentümlichen Doppelheit, die für die erotischen Gefühle kennzeichnend ist. Es ist eine uralte und oft bestätigte Wahrnehmung, daß Haß und Liebe verwunderlich nahe beieinander liegen, daß eins nur allzu leicht ins andere überschlägt.

Dieses Zusammenwirken der beiden Triebe kann indessen unter gewissen Bedingungen in eine Sonderung, eine Trennung übergehen. Eine besondere, eigenartige Form solcher Auflösung findet in dem Teil unseres Wesens statt, den Freud das höhere Ich nennt und der dadurch entsteht, daß wir uns unbewußt mit einem idealen Persönlichkeitsbild, zunächst mit dem Vater, in eins setzen. Dies Ideal hat einst unsere ganze Kindheit beherrscht. Es behält ständig vom Bilde des Vaters her die Eigenschaft einer Autorität, die das Recht hat, sich gegen das Ich zu stellen, befehlend, tadelnd, vielleicht unbarmherzig strafend.

Nun bedeutet eine solche Ineinssetzung gleichzeitig eine Sublimierung, eine innere Verwandlung des erotischen Triebes. Dieser hat danach nicht mehr Kraft genug, dem Vernichtungswillen das Gleichgewicht zu halten. Der Todestrieb wird frei und kann seine Spitze gegen das Ich selber richten. Diese Feindschaft seitens des höheren Ichs wird im Bewußtsein als ein maßloses, unbegründetes Schuldgefühl empfunden, das für gewisse seelische Krankheiten charakteristisch ist. In gewissen Fällen gelingt es dem Ich, den unbewußten Zorn auf andere Ziele abzulenken. Der Todestrieb gewinnt dann Ausdruck in einem gegen andere gerichteten Zerstörungswillen.

Tritt diese schützende Ablenkung nicht ein, so kehrt sich der Todestrieb gegen das Ich selber. Seine Anwesenheit gibt sich zuerst in der Todesfurcht zu erkennen. Das Ich fühlt sich gehaßt und verfolgt und beginnt den Kampf als hoffnungslos anzusehen. Schließlich gibt es vielleicht dem unerbittlichen Todeswillen ganz nach und führt selber die Absicht seines unbekanntes Feindes aus.

Die Frage ist nicht gelöst, vielleicht nicht einmal ihrer Lösung näher gebracht. Aber so viel ist festgestellt, daß hier ein tieferes Problem liegt, als man früher anerkennen wollte. Hier wie anderswo liegt die Bedeutung der Psychoanalyse darin, daß sie uns aus einer gewissen künstlichen Unwissenheit aufgeschreckt hat. Sie hat jedenfalls gesehen, daß die Motive, die den Zerstörungstrieb vor unserer bewußten Persönlichkeit rechtfertigen, nicht viel mehr als Ausflüchte, gesuchte Erklärungen sind; sie verbergen die wirklichen Ursachen, die oft oder vielleicht immer dem Bewußtsein unbekannt sind.

Aber wenn die Autorität des Gewissens ausschließlich als Wirkung des unbewußten Vaterbildes und der strenge Ernst der Gewissensforderung als Äußerung des Vernichtungswillens in der

Tiefe unseres Wesens erklärt wird, so zeigt dies wenig Sinn für den Ernst des Problems. Das Gewissen will unverkennbar in letzter Linie das Leben nicht zerstören, sondern erhalten. So wie der physische Schmerz, biologisch gesehen, eins der wichtigsten Schutzmittel der Natur ist, so steht auch der Schmerz der Selbstanklage, der brennende Schlag der Gewissensqual zutiefst gesehen im Dienste der Lebenserhaltung. Es ist gefährlich, sowohl das Gewissen wie die Todesfurcht ausschließlich in ihren krankhaften Äußerungen zu betrachten.

Man darf nicht vergessen, daß es sowohl ein normales Gewissen als auch eine normale Todesfurcht gibt. Die letztere tritt nicht als unerträglicher Schrecken, als aufgejagte krankhafte Angst auf. Sondern sie folgt der Melodie des Lebens wie ein dunkler Unterton; auch im blühenden Glück führt sie eine Stimmung von Herbstlichkeit, von Wehmut des Vergehens mit sich. Diese Stimmung ist keineswegs von der Kulturmüdigkeit der höheren Zivilisationen und ihrem Leiden am Leben erschaffen. Sie begegnet auch bei unverdorbenen jungen Nationen und gewinnt oft ergreifenden Ausdruck gerade in Volksdichtung und Volkssage.

Die biologische Erklärung des Rätsels der Todesfurcht genügt sichtlich nicht. Das Interesse der Natur ist es, das junge, lebenskräftige, zukunftstaugliche Individuum zu erhalten. Wer seine Rolle ausgespielt und der Gattung gegeben hat, was er ihr schuldet, den könnte sie als wertlosen, unnützen Abfall wegwerfen. Wäre Todesfurcht ein Ausdruck dieses biologischen Interesses, so würde sie sichtlich auf eine empörend unvollkommene Weise funktionieren. Der junge Mensch, dessen Leben einen so hohen Wert hat, setzt es oft mit göttlichem Leichtsinn aufs Spiel, eigensinnig, trotzig, ohne ein anderes verstehbares Motiv, als um dem Tode zu trotzen. Der Alte hängt demgegenüber oft mit krankhafter Gier an seinem verwelkten, inhaltlosen, freudearmen Leben fest und kämpft so ängstlich um seine Erhaltung, als läge der ganze Sinn des Daseins darin, ihn noch einige graue und sorgenvolle Jahre lang die Stunden der Mahlzeiten und den Glockenschlag weiter zählen zu lassen.

Ganz zu schweigen davon, daß dasselbe Ziel, die Erhaltung des wertvollen Lebens, bedeutend besser durch den Instinkt als durch die Sorgfalt und Anstrengung der Reflexion erreicht werden könnte, die oft genug gerade durch ihren Eifer und durch ihre ständige Absichtlichkeit dem Zweck entgegenwirkt, den sie erreichen will. Es steckt sicher eine Erfahrungsweisheit hinter der landläufigen Vor-

stellung, daß wer am meisten die Ansteckung fürchtet, das erste Opfer der Krankheit wird.

Man könnte einwenden, das Leben brauche die Hilfe der reflektierenden Vernunft, um seine unsichtbaren Feinde zu entdecken und um seinen Verteidigungskampf dem ständig wechselnden Angriff des Feindes anpassen zu können. Abgesehen von der Frage, ob der Menschheit nicht mit einer zuverlässigen instinktiven Neigung zu gesunder und natürlicher Lebensführung besser gedient wäre, kann man antworten, daß das, was die Reflexion und die Wissenschaft, die sie in ihren Dienst stellt, nach unendlicher Mühe gewinnt: die Verlängerung des schon verbrauchten Lebens über die von der Natur gewiesene Grenze hinaus, die Rettung des Kranken und die Erhaltung des schon Angefressenen und im Kern Schadhafte, unter rein biologischem Gesichtspunkt schwerlich als der Aufopferung wert gelten kann, die es kostet. Würde nicht das Leben reicher und kraftvoller gelebt werden, würde nicht von der ererbten Aufgabe der Menschheit, die äußeren Bedingungen unseres Daseins umzuschaffen, mehr verwirklicht werden, wenn die Menschheit in strahlendem Übermut ihre Bahn vorwärts gehen könnte, ohne sich um die am Wege Gestürzten zu kümmern, im blinden Vertrauen auf die unerschöpflichen Hilfsquellen, die der Natur eignen, wenn es gilt, für die Gefallenen Ersatz zu schaffen? Bedeutet das Leben der Gattung und ihr Ziel alles und das Individuum an und für sich nichts, so ist der Dienst des Samariters in unserer Gesellschaft sinnlos und darum schädlich.

Nein, ist das Geheimnis, das hinter der verschlossenen Türe verborgen liegt, die einfache Wahrheit, daß der Tod das Aufhören, die Vernichtung unserer individuellen Persönlichkeit ist, dann ist die Todesfurcht eine empörende Sinnlosigkeit in unserem Dasein. Eine Warnung, unser so kurzes Leben zu gebrauchen, die ihrerseits unseren fliehenden Tagen Kraft und Glück stiehlt, ist eine Freundlichkeit, für die wir uns zu bedanken Anlaß haben. Wie planvoll grausam und böse wäre nicht der kosmische Wille, der uns ohne begreiflichen Anlaß eine solche Sonderplage zu allem andern gegeben hätte, was das Leben unausweichlich mit sich führt. Arme Sterbliche, geschaffen für dasselbe letzte Ziel wie die Tiere, aber ihrer glücklichen Unwissenheit beraubt! Mit einem richtigen Gefühl für die Forderungen logischer und moralischer Folgerichtigkeit machen die Bekenner der Vernichtung durch den Tod geltend, daß dann auch bei ihrer Auffassung die Todesfurcht als unbegründet und

sinnlos vollständig zu verschwinden habe. Eine ganz richtige Forderung. Schade nur, daß die Menschheit, die seit Epikurs Tagen Gelegenheit gehabt hat, diese Wahrheit zu erwägen, sich nicht hat bessern wollen.

Die Furcht vor dem Tode lebt fort. Sie hat uns sicher etwas zu sagen, was wir in diesem Dasein noch nicht richtig gelernt haben oder niemals lernen. Was hat sie uns zu sagen? Das Grübeln des menschlichen Denkens über das Rätsel der Welt, der Kampf um Klarheit über Ziel und Sinn des Lebens seit Jahrtausenden ist wohl zutiefst gesehen nur ein Versuch, diese Frage zu beantworten. Es kommt hierbei auf eins heraus, ob das Ziel der Philosophie als *commentatio mortis*, Erwägung des Todes, wie bei Platon, bezeichnet wird, oder als *contemptus mortis*, Verachtung des Todes, wie bei den stoischen Weisen.

Zwischen Hoffnung und Verzweiflung

Der Tod stellt uns vor die Frage nach der Wirklichkeit des Unsichtbaren. Er gibt auch eine erste Antwort auf diese Frage. Ungewißheit und Unklarheit bestimmt unsere Haltung aus der Entfernung. Bei der unmittelbaren Begegnung mit dem Tode kann sie sich bisweilen in eine eigentümliche, ungreifbare und unübersetzbare, aber in ihrer Art klare und unausweichliche Gewißheit verwandeln.

Dies gehört zu den Erfahrungen, die man nicht gern preisgibt. Wer die Stunde erlebt hat, in der Leben und Tod einander begegnen, in der einer von denen, die uns nahestanden, die Grenze überschritt, der weiß, daß es nicht nur eine Stunde des Schmerzes ist, sondern auch einer der heiligsten Augenblicke des Lebens, eine Feierstunde wie keine andere, die wir hier auf Erden erleben. Wenn die keuchenden Atemzüge aufhören, deren wechselndem Takt wir in Stunden angstvoller Spannung gelauscht haben, und ein Schweigen ohne Namen, ohne Vergleich sich über den Raum senkt, dann spricht in dem Schweigen eine Stimme, und wir vernehmen eine Gewißheit, die am besten mit der Klarheit aus einem offenen Himmel zu vergleichen ist. Wir fühlen, daß die unsichtbare Welt doch nicht in so unwirklicher Ferne liegt, wie unsere Kleingläubigkeit oft meint. Eine Mutter hatte ihr kleines Kind verloren. Sie schildert ihre Erfahrung: „Es wurde so wunderbar still für uns. Das Wunderlichste war, daß wir Gott danken mußten.“ Die Danksagung gilt

einem unvergleichlichen Erlebnis. Gott läßt uns durch die Tränen einen Schimmer seiner ewigen Welt sehen.

Es ist nicht leicht, diese Gewißheit in menschlichen Denkformen zu umschreiben. Sie ist kein Argument, das andere überzeugen könnte. Aber für den, der sie besitzt, ist sie haltbarer als irgendein Beweis des Denkens. So wie wir Christen diese stille Verkündigung des Todes erleben, ist sie freilich von unserem Glauben gefärbt, von Gedanken und Hoffnungen aus der christlichen Vorstellungswelt. Aber das Erlebnis ist nicht von unserem christlichen Glauben *geschaffen*. Dies unmittelbare Gefühl einer Heiligkeit und Hoheit, die mit nichts anderem verglichen werden kann, neben deren Bedeutung und Sinn andere Alltagserlebnisse armselig und trivial erscheinen, ist ewig und allgemein menschlich. Es findet wohl bei kulturarmen Völkern und Gesellschaftsschichten keinen ganz klaren Ausdruck — wir müssen mehr auf Gebärden als auf Worte achten —, aber es wäre ein unbegründeter Schluß, deswegen das Gefühl selbst für nicht vorhanden zu erklären.

Die Stimmungen der Menschen wechseln. Einige wenige Jahrzehnte schaffen einen geistigen Abstand zwischen zwei Menschen, dessen Aufhebung unmöglich erscheint. Aber in gewissen großen, fundamentalen Erlebnissen bleibt der Mensch, soweit wir sehen können, zu allen Zeiten derselbe. Zum Ewig-Menschlichen gehört die Zärtlichkeit für das Kind, die Liebe zu dem einen Menschen und zuletzt, aber nicht am wenigsten, das Erlebnis angesichts des Todes.

Maeterlinck hat richtig gesehen, daß die Vorstellung vom Tode in der Zeit wie im Raum die universellste ist, die der Menschheit eignet: „Ein Mensch aus einem vergangenen Jahrhundert, der in unsere Mitte zurückkehrte, würde nicht ohne Schwierigkeit das Bild seiner Götter, seiner Pflichten, seiner Liebe, seiner Welt in der Seele eines Menschen von heute wiedererkennen. Aber das Bild des Todes — selbst wenn alles in seinem Umkreis verändert ist, selbst wenn alles, woraus es zusammengesetzt ist und worauf es beruht, verschwunden ist — würde er fast unberührt wiederfinden, so wie es von unsern Vätern vor Jahrhunderten oder Jahrtausenden gestaltet ist.“

Nicht der blinde Schrecken vor dem Tode, nicht abergläubische Vorstellungen von dem Schaden, den er anrichten mag, rufen das Gefühl von der Macht und Bedeutung des Todes hervor. Es ist vielmehr das Gefühl oder Erlebnis selber, das den Gedanken an den

Toten als ein in ein höheres Dasein versetztes, mächtiges, vergöttlichtes Wesen und, wohl mehr als Entartung denn als Ursprungsform des Totenkultes, den Schrecken vor dem Toten hervorruft. Religionsphilosophen, die den Ursprung des Totenglaubens in den Spekulationen des naiven Denkens über Traumgesichte von Abgeschiedenen, das Schwinden des Atems und dergleichen suchen und die es ablehnen, mit diesem unmittelbaren und ursprünglichen Erlebnis gegenüber dem Tode zu rechnen, verraten geringe Einsicht in die wirkliche Dynamik des Seelenlebens. Die Schlüsse und Erwägungen des Denkens spielen im Haushalt unseres Geistes eine viel bescheidenere Rolle. Durch die mächtigen, vom Verstand nie voll durchschauten Reaktionen in der Tiefe unseres Daseins werden die schaffenden Kräfte des Lebens in Bewegung gesetzt.

Der Glaube, daß der Tod mehr eine Fortsetzung und ein Neubeginn sei als ein Ende, ist ebenso alt wie die Menschheit, die wir kennen. Man hat Gräber aus altsteinzeitlicher Zeit gefunden, in denen der Tote friedvoll ruht, mit der Hand unter dem Kinn und den Kopf an ein Kissen von sorgsam zusammengelegten Feuersteinstücken gelehnt. Die ausdrucksvolle Bildersprache dieser Handlung sagt uns, daß die Menschen der Steinzeit wie wir glaubten: er ist nicht tot, er schläft.

Das Denken ist bei dem Glauben an ein fortgesetztes Dasein gleich dem, das wir hier auf Erden geführt haben, nicht stehen geblieben. Eine kühne Ahnung hat den Menschen von etwas ganz anderem, weit Besserem, weit Höherem zugerannt, als es das Leben ist, das wir im Tode ablegen. Tschuangtse, der chinesische Philosoph, gibt ein schönes Bild: „Die Tochter des armen Grenzwächters weinte, als sie aus ihrem Vaterhaus geführt wurde, um die Gattin des Lehnsfürsten zu werden. Aber als sie in den Palast des Fürsten gekommen und seine Gemahlin geworden war, bereute sie ihre Tränen. So bereuen vielleicht die Toten, daß sie vorher zu leben verlangten.“ Und Platon legt dem zum Tode verurteilten Sokrates das schöne Wort von den Schwänen in den Mund, die da singen, wenn ihr Todestag kommt. Nicht aus Kummer oder Schmerz, sondern „weil sie dem Apollon gehören und Sehergabe besitzen. Daher erkennen sie im voraus das Gute, das sie in der Welt der Toten erwartet, und freuen sich und singen an jenem Tage.“

Vielleicht ist letztlich dieses Leben nur ein leerer und flüchtiger Traum und das wirkliche Leben beginnt erst, wenn wir unsere Augen im Tode schließen. „Im Traum“, schreibt Tschuangtse,

„kann man Wein trinken und dann zu Tränen und Klagen erwachen. Im Traum kann man bitter weinen und dann erwachen, um sich an der Jagd zu vergnügen. Im Traum weiß man nicht, daß man träumt. Dann erwacht man und weiß, daß es nur ein Traum war. Es gibt ein großes Erwachen. Wenn dies geschieht, so weiß man, daß das Gegenwärtige ein einziger großer Traum war.“ Einige Jahrhunderte früher spricht Euripides einen ähnlichen Gedanken aus. Vielleicht müssen Tod und Leben in unserem Glauben und in der Wertung unseres Gefühls die Plätze tauschen: „Vielleicht ist dies Leben eitel Tod und der Tod das wirkliche Leben.“

Ein seit langem herrschendes entwicklungsgeschichtliches Dogma hat uns wohl eingepreßt, diese kindlich treuherzigen Gedanken, begründet in reinen Wunschphantasien, in der Überzeugung, daß die väterlichen Mächte des Daseins gegen ihre Kinder nicht grausam und neidisch sein können, gehörten eigentlich in einen früheren Abschnitt der geistigen Geschichte der Menschheit und lebten in unserer Zeit als ein verkrüppeltes Überbleibsel von dem Wachstum früherer Glaubensformen fort. Der Glaube an ein Leben nach dem Tode sei einst im Zeitalter des Animismus, des Seelenglaubens, ebenso selbstverständlich gewesen, wie seine Leugnung es in unseren Tagen ist.

Erscheint der Satz nicht unausweichlich richtig? Erhalten nicht Stil und Form des Lebens in unserer Zeit ihr eigentümliches neues Gepräge eben durch diesen fortgesetzten Rückgang des Unsterblichkeitsglaubens? In Paul Raynals 'Grab unter dem Triumphbogen' hört der Sechzigjährige zerstreut auf die Erzählungen des Sohnes von dem Ablauf und den übermenschlichen Anstrengungen des Krieges und unterbricht zuletzt: „Es gibt nur ein wirkliches Unglück, nämlich alt zu werden.“ Kann man offener die Hoffnungslosigkeit bloßlegen, die der moderne Mensch angesichts des Todes empfindet? Wir haben keinen andern Gewinn, haben nichts anderes zu erhoffen als dieses einzige Leben. Gleitet es aus unseren Händen, beginnen die Tage trüber zu werden und die Rosen des Lebens ihren Duft zu verlieren, so behält man — nichts.

So versteht man die Flucht unserer Zeit vor dem Alter, ihr Streben, um jeden Preis jung zu sein: in Interessen, Auftreten, Kleidung und Aussehen — diesen absolut hoffnungslosen Kampf, der nur ein Ergebnis haben kann: nämlich den künstlich Jugendlichen in den Augen der wirklichen Jugend hoffnungslos lächerlich zu machen. Mit sechzig Jahren sieht man in unserer Zeit aus wie

ein Zwanzigjähriger. Aber wie ein Zwanzigjähriger im Hades, wunderbar vermottet, ausgestopft und präpariert. Spricht man vom Kampf zwischen zwei Generationen und vom Aufruhr der Jugend, so sollte man nicht nur gegen die Pietätlosigkeit der Jungen, ihren Trotz und ihre mangelnde Einsicht in die eigene Begrenzung wettern, sondern sich auch daran erinnern, daß die ältere Generation selber in Tat und Beispiel das Alter allen Wertes, aller eigenen Bedeutung und Ehre entkleidet hat. Es mag sich selber die Schuld geben. Sich seines Alters zu schämen und es wie ein Gebrechen zu maskieren, ist eine schlechte Politik für den, der dennoch Einfluß und Autorität des Alters fordert. Keine Kunst scheint so schwer geworden zu sein wie die, mit Würde zu altern. Sollte das nicht darauf beruhen, daß der Horizont des Daseins zusammengeschumpft ist, daß man keine andere Aussicht hat als dieses einzige Leben?

Ich will nicht den Versuch wagen, die wunderliche Bangigkeit der Gegenwart vor dem Alter zu erklären. Sie hat wohl auch schönere Seiten und ist vielleicht ursprünglich eher als ein Schritt zu einer neuen Verständigung gemeint denn als eine verschärfte Konkurrenz mit der jungen Generation. Dagegen möchte ich bestimmt behaupten, daß die entwicklungsgeschichtliche Lehre, die den Unsterblichkeitsglauben als zeittypisch für das romantische Jugendalter der Menschheit ansieht, falsch ist. Glaube und Zweifel gegenüber dem Rätsel des Todes bezeichnen nicht zwei Zeitstufen, eine frühere und eine jetzige. Sie sind vielmehr die Haltung *des Menschen* gegenüber dem Tode, soweit wir sie in der Geschichte zurückverfolgen können. Es hat nie eine Zeit gegeben, und es kann sie nie gegeben haben, in der die Menschen nur glaubten, vorbehaltlos und unerschütterlich. Das geht schon aus der Art und Beschaffenheit der Vorstellungen hervor, die sich der Mensch vom Leben nach dem Tode und von der unsichtbaren Welt überhaupt gebildet hat.

Die frühere Forschung hat mit unglaublichem Mangel an psychologischem Unterscheidungsvermögen behauptet, der primitive Mensch habe es nicht verstanden, das Übernatürliche vom Natürlichen, Glaubensvorstellungen, Mythen und Sagen von der realen erfahrbaren Welt zu unterscheiden; das Land der Geister sei infolgedessen für ihn eine Wirklichkeit in demselben handgreiflichen Sinn gewesen wie die Erde, auf die er trat.

Diese Annahme ist vollkommen ungereimt. Eine Glaubensüber-

zeugung, sei sie auch noch so fest und unerschütterter, ist nicht dasselbe wie Wissen. Der Indianer mag noch so gewiß daran glauben, daß das gute Land im Westen, die seligen Jagdgründe, einen Reichtum an Wildbret herge, der die kühnsten Träume eines Jägers übertrifft. Er *handelt* jedoch nicht so, als ob dieser sein Glaube Wirklichkeit wäre, er macht keine Miene, die Reise in das andere Land anzutreten, sondern er begnügt sich mit der spärlichen und schwer erworbenen Beute der irdischen Jagdgründe. Er weiß nämlich nur zu gut, daß die seligen Jagdgründe zu einem Kreise von Vorstellungen eines eigenen und unverkennbaren Charakters gehören, der nicht mit dem der Wirklichkeit verwechselt werden darf.

Knud Rasmussen erzählt von seinem Leben unter den primitiven Eskimos. Igjugarjuk war sein Freund geworden, *behandelte ihn* mit ausgesuchter Gastfreundschaft und suchte seine Wißbegierde auf alle Art zufriedenzustellen. Eines Tages faßte der Fremdling Mut und fragte seinen Wirt nach den Gedanken seines Volkes vom Leben nach dem Tode. Aber hier stieß er auf eine undurchdringliche Mauer. Kein Aufschluß, keine Mitteilbarkeit. Nur Ausweichen oder geradezu abweisende Antworten.

Wäre Rasmussen ein schlechter Psychologe gewesen, so wäre er heimgereist und hätte in Europa erzählt, die Eskimos besäßen keine Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Es erwies sich später, daß sie sehr viel davon wußten. Unzählige Male hat sich dieselbe Geschichte wiederholt. Dornau fragte die Buschmänner der Kalahari nach dem Leben nach dem Tode. Sie schienen eine Vorstellung von einem Geisterland zu haben, das warm und angenehm und voll von Wildbret sei. Aber sie wollten nicht näher darauf eingehen. „Die Männer gaben zu erkennen, daß sie die ganze Frage für allzu unbedeutend oder lächerlich ansähen, um ernstlich erörtert zu werden.“ Wir verstehen ihre ausweichenden Antworten. Sie waren verlegen, ebenso verlegen, wie ein heutiger Landarbeiter es sein würde, wenn ein unbekannter Herr ihn fragte, was er vom Leben nach dem Tode glaube. Was bedeutet diese Abneigung — auch wenn die betreffenden Vorstellungen nachweislich nicht zur heiligen Überlieferung zählen, die aus sakralen Gründen geheimgehalten werden muß —, im alltäglichen Zusammenhang, vor Menschen, denen man sich fremd fühlt, dergleichen Fragen zu berühren? Sie bedeutet die Erkenntnis, daß diese Fragen und Gedanken in einen andern Bereich gehören als den der normalen Wirklichkeit, in eine eigene Welt, wo alles in zarter Weise mit unserer Persönlichkeit, unserem

inneren Menschen zusammengehört. Wir sehen, wie schon der Primitive fühlt, daß der Glaube an ein Fortleben in diesen Bereich fällt.

Es gehört also zur psychischen Eigenart der Glaubensvorstellungen, daß sie immer irgendwie diskutabel sind; sie fordern in unverkennbarer Weise zur Zustimmung und Bejahung von unserer Seite auf. Das bedeutet gleichzeitig mit unausweichlicher Notwendigkeit die Möglichkeit einer Ablehnung, einer Leugnung und auch einer skeptischen Einstellung. *Mit dem Glauben ist stets die Möglichkeit des Zweifels gegeben.* Es ist natürlich nicht gesagt, daß diese Beschaffenheit der Glaubensvorstellung dem Glaubenden selber bewußt ist. Er kann — zumal unter dem Druck einer geschlossenen öffentlichen Meinung — dessen, was er glaubt, so vollkommen gewiß sein, daß ihm der Glaube wie ein wirkliches Wissen erscheint. Tritt aber der Glaube im tatsächlichen seelischen Zusammenhang in Wirksamkeit, faßt man ins Auge, was er als Motiv des wirklichen Handelns gilt, so erweist es sich, daß auch ein Wilder genau zwischen dem unterscheidet, was er weiß, und dem, was er glaubt.

Daß die Möglichkeit des Zweifels auch schon bei den primitiven Völkern wirklich wird, ist eine Tatsache, für die neuere Beobachtungen immer deutlichere Beweise erbringen. Diese Skepsis kann ihren Ausdruck in einer rein pessimistischen Ansicht vom Tode finden. Oft hört man in den Aussagen von der Totenwelt nur hoffnungslose Verzweiflung und bittere Resignation. Einen alten Polynesier hörte Elsdon Best von den Toten erzählen: „Die Lebenden kommen und gehen, sie treffen und begrüßen einander, sie weinen über tote Freunde und fühlen Freundschaft füreinander. Aber die Geister sind stumm und düster. Sie grüßen die ihnen Begegnenden nicht, sie zeigen nicht mehr Ergebenheit oder Freundschaft als ein Stock. Sie sind nicht wie die Menschen in dieser Welt.“ Im Geisterland gibt es kein wirkliches Leben, kein Licht und keine Freude, nur Dämmerung und brütendes Schweigen. Daher erklärt der westafrikanische Neger, daß „ein Zipfel von dieser Welt besser ist als das ganze Geisterland“, so wie einst Achilles es besser fand, ein Tagelöhner auf Erden zu sein, als über alle Schatten der Unterwelt zu herrschen.

Aber der Zweifel kann tiefer gehen und sich gegen den Glauben an die Geister überhaupt und zumal gegen die gängigen Vorstellungen und Behauptungen des Volksglaubens und -kultes wenden.

Rasmussen berichtet von einem Eskimo, der ein geschickter Jäger

und ein verständiger und aufgeweckter Mann war; er erörterte die Verkündigung der Missionare und drückte ernstliche Zweifel daran aus, ob sie wirklich so viel von den himmlischen Dingen wüßten, wie sie behaupteten. „Ich möchte wissen, wie es mit allen ihren Versprechungen gehen wird“, äußerte er. Und genau so wie ein leichtsinniger zivilisierter Jüngling es getan hätte, fügte er lachend hinzu: Ich werde wohl nie gut genug für den Himmel befunden werden — wenn ich also an die Missionare glaubte, so würde ich in einem Feuer enden, das nie erlischt. „Ich möchte wissen“ — das war sein Gedanke auch gegenüber den Berichten der eigenen Schamanen von der Geisterwelt. „Er meinte, es gebe ungefähr ebensoviel Grund zu zweifeln wie zu glauben. Mit anderen Worten, auch bei den primitivsten Eskimos finden wir also Menschen, die nichts von einem unbedingten Glauben wissen, sondern geborene Skeptiker sind.“

Eine solche skeptische Einstellung war nach Rasmussen nicht ungewöhnlich. Ein Mann, der sich selber als Schamane versucht, aber das Gewerbe aufgegeben hatte, weil es ihm nicht möglich gewesen war, mit den Geistern in Berührung zu treten oder alle die wunderbaren Dinge zu sehen, von denen sein Lehrer in der Kunst sprach, vertraute Rasmussen an, er sehe das ganze Schamanenwesen als Lüge und Humbug an, das nur für leicht erschreckbare und leicht betrogene Menschen passe. Was er seinem dänischen Freunde sagte, wagte er indessen nach eigener Aussage seinen Landsleuten nicht zu gestehen.

Unter Völkern, bei denen im übrigen ein höchst massiver Glaube vorherrscht, trifft man einzelne kühne Zweifler. Die Kayaner auf Borneo sind Animisten, Geisterglaube ist der Kern ihrer Religion. Indessen hörte Hose von einem Mann das Geständnis, er glaube kaum, daß die Menschen nach dem Tode fortleben. Wäre das der Fall, so müßten sie sich doch ihren hinterbliebenen Lieben zeigen.

Aber die skeptische Einstellung kann auch bei einem ganzen Volk vorherrschend werden. Bei den Polynesiern wurde vielerorten geglaubt, daß gewöhnliche Menschen beim Tode ganz und gar zu sein aufhören. Nur Häuptlinge und Vornehme seien von dem traurigen Geschick der Vernichtung ausgenommen. Von den Emba in Ostafrika erklärt Brown, daß sie „allgemein am Leben nach dem Tode zweifeln“, und verschiedene aufgeklärte Geister unter ihnen nehmen zu allen religiösen Vorstellungen eine zynisch abweisende Haltung ein.

Es klingt wunderbarlich — aber es mag wirklich tröstlich zu hören

sein, daß Zweifel und peinigende Ungewißheit angesichts des Rätsels des Todes eine Last sind, die schon andere Geschlechter vor uns haben tragen müssen. Es erscheint uns oft so, als stünden wir in unserer Generation in einer ganz neuen Situation, ratlos und einem Sturm von Zweifel oder offener Verneinung anheimgegeben. Wir wollen glauben, aber unser Herz bebt im Zweifel, wir hoffen, und eine Stimme ruft uns unerbittlich ins Ohr: es gibt keine Hoffnung. Denn wer von uns soll umhin können, Eindrücke von dem Zeitgeist zu erfahren, der uns so nahe ist wie unsere eigene Seele? Kann das Neue unserer Situation, der gesammelte Ansturm des Unglaubens gegen das Bollwerk des Glaubens, etwas anderes bedeuten, als daß die Arbeit von Jahrhunderten in der Werkstatt des Denkens und Forschens, daß neue tiefere Einsichten in den Zusammenhang des Daseins endgültig entdeckt haben, der Glaube unserer Väter sei eine Illusion gewesen?

Es mag trostreich sein zu wissen, daß dies Bild der Sachlage falsch ist. Das Neue liegt nur darin, daß ein Zweifel, der so alt wie das Wesen des Menschen und ein Altersgenosse des Glaubens selber ist, für eine Zeit ein scheinbares Übergewicht über den Glauben gewonnen hat. Vielleicht ist das Neue nur, daß der Gemeinschaftswille es jetzt aus verschiedenen Ursachen für angebracht hält, den Zweifel offen zu Worte kommen zu lassen. Denn es ist sicher richtiger, von Zweifel und nicht von Leugnung zu sprechen. Der Mehrzahl — falls es in diesen Fragen irgendeinen Sinn hat, die Stimmen zu zählen — fehlt es wohl heute wie immer an Mut zu sagen: ich *weiß*; sie begnügen sich zu sagen: ich *glaube nicht*. Nur wer den gangbaren Aberglauben teilt, die geistige Lage unserer abendländischen Kulturwelt müsse Maß und Norm aller Zukunft, untrügliche Richtlinie für die Entwicklung kommender Jahrtausende sein, hat Anlaß, sich vor dem Machtspruch der Mehrheit zu beugen. Schon vor Jahrtausenden konnten die Lokayatas in Indien und die Sophisten in Griechenland den Unsterblichkeitsglauben frei verspotten. Jahrhunderte später bedeutete solche Freiheit im Abendland ein Verbrechen, das mit dem Verlust des Lebens bestraft wurde. Weiß jemand, ob nicht nochmals die Zeit kommen kann, wo der Zweifler seine Gedanken einem Fremdling ins Ohr raunen muß wie Rasmussens Eskimo? All dergleichen bedeutet wenig. Meinungen und Moden wechseln in der Welt. Aber unsere Einstellung zu der letzten großen Frage bleibt immer dieselbe: Glaube oder Zweifel, Glaube und Zweifel, Glaube durch Zweifel.

Ein Pfarrer kam einst zu Doktor Martin Luther und suchte Hilfe für seine Seele. Er könne nicht länger Pfarrer sein, er könne nicht länger predigen. Denn er könne nicht an das ewige Leben glauben. Nicht mit solcher Gewißheit wie der Apostel Paulus, den danach verlangte, aufzubrechen und mit Christus zu sein. Zu seinem Erstaunen erwiderte Luther: „Auch ich kann nicht so fest glauben, wie ich vom ewigen Leben predigen und schreiben kann. Auch ich glaube nicht so, wie andere meinen, daß ich glaube.“ Er scheint es uns überraschend, daß gerade dies offenherzige Bekenntnis von einem so gewaltigen Glaubensstreiter für den schwankenden Glauben des armen Pfarrers eine bessere Stütze war als alle theologischen Argumente?

Wäre nicht manchmal eine solche rücksichtslose Ehrlichkeit die beste Hilfe, die wir einander in der schwersten Frage des Lebens geben könnten? Von unseren Äußerungen über den Tod ist leider vieles, vielleicht das allermeiste, lediglich Deklamation, Schein, Fassade. Wir wollen andere nicht merken lassen, und wir wagen unserem eigenen unruhigen Herzen nicht zu gestehen, wie klein, wie ungewiß und wankend der Glaube ist, den wir vorgeben zu besitzen. Daher geht manch einer unter uns in einem Gefühl hoffnungsloser Einsamkeit dahin. Er glaubt, der einzige Zweifler unter lauter Glücklichen und Starken im Glauben zu sein, er fühlt sich verdammt und bereit, alles verloren zu geben.

Wir brauchten mehr Aufrichtigkeit. Wir haben keinen Anlaß, maskiert miteinander zu spielen, wir wissen, wie es mit uns steht. Glaube und Zweifel, das ist unsere natürliche menschliche Haltung gegenüber dem Tode. Wir glauben — und können nie gänzlich aufhören, an das Leben, das Leben unserer Persönlichkeit, nach dem Tode zu glauben. Aber unser Glaube schlägt seine Brücken über dunkle Tiefen des Zweifels.

Die Strahlenbrücke

Mir scheint, als könne man schon seit den frühesten Stufen der Menschengeschichte eine eigentümliche Doppelheit in den Gedanken von Leben und Tod wahrnehmen. Auf zwei Hauptlinien, zwei verschiedenen Wegen ist man zur Vorstellung von einer jenseitigen Welt gekommen. Ich könnte sie den Weg der Sachlichkeit und den der Persönlichkeit oder, mit starker Vereinfachung, den Weg des Denkens und den Weg des Glaubens und Ahnens nennen.

⁴ Andrae, Die letzten Dinge

Auch das Denken fordert eine Fortsetzung. Kein Geschehen in der Welt bricht plötzlich ab, um im Nichts zu enden. Unaufgefordert, aus innerem Zwang spinnt die Phantasie die Fäden des Ereignisses weiter. Das Denken geht vom tatsächlich Gegebenen aus. Das ist zunächst der tote Leib mit seiner unheilverkündenden Unbeweglichkeit und Stille, mit der eisigen, undurchdringlichen Strenge der Totenmaske. Heimliche, widerwärtige Veränderungen stellen sich allmählich ein. Vergängnis, Verwesung. Das Denken stellt Fragen und zieht seine Schlüsse. Etwas ist doch wohl dahinter, auch dies ist eine Art Dasein, wenn auch ein Stadium von geringster Lebensäußerung. Wenn er allein und unbewacht ist, unternimmt der Tote doch wohl noch etwas. Neue Tatsachen kommen hinzu. Im Traum tritt der Abgeschiedene uns Lebenden entgegen, und man erwacht mit einem starken Gefühl davon, daß das Band nicht zerrissen ist, das uns mit dem Abgeschiedenen verband. Einen noch stärkeren Eindruck macht ein plötzliches und unerklärliches Gewahrwerden in wachem Zustand. Es ereignet sich ja, wenn auch selten, in unserer Gegenwart und viel öfter bei den Naturvölkern. Man kann doch nicht am Zeugnis der eigenen Sinne zweifeln.

Der Weg des Glaubens ist ein ganz anderer. Er sieht von der Wirklichkeit ab, wie die Augen sie sehen. Ja es scheint so, als ob er in bewußtem Trotz nicht sehen *will*. Auch der Glaube geht von der Überzeugung aus, daß die Melodie des Lebens nicht mit der Dissonanz des Todes enden könne. Aber er transponiert die Melodie in eine ganz neue Tonart. Woher hat der Mensch einst die Eingebung zu der paradoxen Überzeugung gewonnen, daß der Tote, der *hier* liegt, in der Erde begraben, mit Steinen und Zweigen bedeckt oder auf seiner Plattform verwesend, gleichzeitig *dort drüben* in dem fernen Land jenseits des Sonnenuntergangs ist oder droben in den guten Jagdgründen am Strande des Milchstraßen-Flusses?

Für Glaube und Ahnung bedeutet der Tod nicht ein Ende, aber auch nicht bloß eine Fortsetzung. Er ist — in der Form, wie der naive Sinn einen solchen Gedanken fassen kann — die endgültige Verklärung des Lebens, die Erfüllung aller stillen Hoffnungen, die Antwort auf Fragen, die sich in der Tiefe rühren, auch wenn das Denken ihnen keine Form geben kann. Daher muß der Glaube einen Sprung ins Unbekannte wagen, einen Schritt über das Sichtbare, Erfahrbare, Wirkliche hinaus. Seine Auffassung vom Leben nach dem Tode ist *diskontinuierlich*. Der feste Punkt ist die vermessene Gewißheit, daß in allem, was geschieht, ein Sinn ist.

Der Weg des Glaubens ist mit andern Worten, nach dem Maßstab der radikalen Psychologie beurteilt, die reine Wunschphantasie. Das ist wahr. Aber unser Wunsch, der seinen Lichtstrahl so kühn in den Räumen des Unbekannten suchen läßt, hat sich doch auf andern Lebensgebieten nicht nur als Irrlicht erwiesen. Unser Wunsch hat die Welt umgedichtet, die nicht so war, wie wir wollten, und so hat er oftmals, wenn auch nach langen Mühen, dem, was nicht war, Wirklichkeit gegeben. Warum könnte nicht auch hier der innerste und tiefste Wunsch der Menschheit ein Wegweiser zur neuen, zur unsichtbaren Wirklichkeit sein?

Die beiden Wege führen zu verschiedenen Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode, zu zwei Denkweisen, die zwar oft — wohl meistens — eigentümliche, verwickelte Verbindungen eingehen, sich aber in ihren Grundzügen als typisch verschieden darstellen.

Die Vermutungen und Erwägungen des sachlichen Denkens rufen die Vorstellung von einem unmittelbar fortgesetzten Leben hervor. Dieser Glaube ist ursprünglich nicht an die Idee eines Geistes oder einer Seele gebunden. Der ganze Mensch lebt in einer sonderbar veränderten Daseinsform weiter. Der Tote selbst kommt zu den im Leben Zurückgelassenen, um zu schrecken und zu schaden, um sein Recht von den Nachlebenden zu fordern und um sie zu sich in sein trauriges und verlassenes Dasein zu ziehen. Will man ihn am Zurückkehren hindern, so treibt man einen Pfahl durch die Brust der Leiche und bindet oder verstümmelt ihre Glieder. So wie er im Augenblick des Todes war oder wie er nach dem Tode geworden ist, zeigt er sich den Nachlebenden. Der mit dem Schwert Erschlagene offenbart sich mit seiner klaffenden, blutigen Wunde auf der Stirne. Der tote Bräutigam kommt zu seiner Geliebten mit dem kalten Tau des Grabes im Haar. Er geht durch verschlossene Türen, und die Erdendecke bindet ihn nicht. Aber wer in seinen Hügel eindringt, um seine Schätze zu rauben, kann sich plötzlich von harten Armen ergriffen fühlen und erfahren, daß der Tote im höchsten Grade körperlich wirklich ist.

Das Grab ist Heim und Haus des Toten. Allmählich erwächst aus dem einzelnen Grabe der Gedanke des großen Massengrabes, der gemeinsamen Heimstätte der Toten. Es wird zu einem Totenreich tief unter der Erde, einer dämmernden und düsteren Welt, da die Abgeschiedenen ein freudloses, traumgleiches Dasein führen.

Der Weg des Glaubens führt zu ganz anderen Gedanken über die Welt des Jenseits. Der Tote ist in Wirklichkeit nicht hier. Oder er

ist hier im Grabe und dennoch dort drüben in einem fernen, warmen und glücklichen Lande, in einer Welt des Lichtes und Überflusses droben.

Nach dem Satz, das Rohe, Düstere, Dunkle müsse ursprünglicher sein als das Lichte, Hoffnungsvolle, hat man allgemein angenommen, das Land im Himmel bezeichne eine vergleichsweise späte und fortgeschrittene Stufe der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Möglich, daß es sich so verhält. Ich äußere mich nicht über die Ursprungsformen, die hinter allen uns bekannten Tatsachen zurückliegen. Aber unbestreitbar begegnet uns gerade bei den Völkern, die am tiefsten auf der Leiter der materiellen Kulturentwicklung stehen, der Glaube an das Totenland im Himmel, ja mehr, er kann ohne allen Zweifel als der normale Ausdruck ihres Totenglaubens bezeichnet werden. Ich muß gestehen, daß es für mich eine wirkliche Überraschung gewesen ist, diesen Sachverhalt festzustellen.

Das Land, wohin die Seele nach dem Tode geht, muß im Himmel oder unter der Erde liegen, es ist in der Regel ein fernes Land. Die Seele gelangt dorthin nicht ohne eine lange und gefährvolle Reise. Hesiod und Pindar haben von den Inseln der Seligen gesungen, die weit im Westen im wogenden Ozean liegen, wo „die glücklichen Helden wohnen, denen die Erde dreimal im Jahr Frucht im Überfluß trägt“. Die Huronen in Nordamerika glaubten, die Seele bleibe zuerst eine lange Zeit in der Nähe des Leibes. Wenn das Totenfest begangen ist, das alle zwölf Jahre gefeiert wird, wandern alle Seelen gemeinsam zu einer großen Stadt, die dort liegt, wo die Sonne untergeht. Aber sehr alte Leute und kleine Kinder vermögen die lange Wanderung nicht mitzumachen. Sie haben ihre eigenen Städte, die unsichtbar im Lande der Huronen selber liegen.

An der Westspitze von Sawai gab es zwei runde Löcher in den Klippen am Strande. Hier passierten die Seelen auf ihrem Weg ins Geisterland. Die der Häuptlinge durch das größere, die der gewöhnlichen Leute durch das kleinere. Vor den Öffnungen stand eine Kokospalme, und der Geist, der in der Eile an die Kokospalme stieß, kehrte in seinen Körper zurück. Es hieß daher von dem, der aus einer tiefen Ohnmacht erwachte: er ist vom Baum des Wächters zurückgekommen. Schließlich tauchten die Geister ins Meer hinab und kamen in ein tiefes Tal. In dem Tale floß ein Fluß und führte sie auf seinen Wellen nach Puloto, dem Land der Seligen. Dort badeten sie im Lebenswasser. Alle Kranken und Schwachen wurden stark, und alle Alten wurden wieder jung.

Auf Mangaia versammeln sich die Seelen zweimal im Jahre, zur Winter- und Sommersonnenwende, an der Ostseite der Insel. Wenn sie tränenden Auges von ihrer Väterinsel Abschied genommen haben, stehen sie alle unbeweglich, den Blick auf den Punkt gerichtet, wo die Sonne aus dem Meere aufgehen wird. Im selben Augenblick, da sie sich zeigt, eilen alle Seelen ihr entgegen und folgen dann den ganzen Tag ihrer Fahrt, bis sie sich am Abend in den Ozean herabsenkt. Dann sind sie zur Westspitze der Insel gelangt. Auf dem Lichtstreifen, den die letzten Strahlen der Sonne im Wasser zeichnen, gehen sie dann mit der sinkenden Sonne ins Totenland, das unter der Erde liegt, mitten unter der Insel.

Die Vorstellung von der Reise der Seele, die für Nordamerika und Polynesien besonders typisch, aber auch sonst in den meisten Kulturen bekannt ist, hat ihren natürlichen Boden bei einem fahrenden und wandernden Volk. In der Ackerbaukultur mit ihrem engen Horizont ist sie ein Fremdling. Der Bauer ist an die Scholle gebunden. Reise ist für ihn Strafe und Verbannung oder wenigstens Wagnis, Unvernunft. Er sucht nichts hinter dem Horizont. Die Schätze, die er begehrt, schlummern im Erdreich zu seinen Füßen.

Zwei Umstände verdienen besondere Beachtung. Das Land, in das die Seele fährt, liegt mitunter, wie wir hörten, unter der Erde. Sonderbar, daß die Seele dann so lange gehen muß, um ihr Ziel zu erreichen. Zur Unterwelt führen sonst nähere Wege. Viele Völker kennen solche Höllenschluchten und Hadespforten. In Griechenland gab es verschiedene. Eine der berühmtesten wurde bei Tainaron in Lakonien gezeigt. Durch sie war Herakles hinabgestiegen, um den Kerberos heraufzuholen, den schrecklichen Höllenhund, durch sie war Pluto mit der geraubten Proserpina verschwunden. In Rom gab es eine auf dem Palatin. Wenn der Stein, der die Mündung der Höhle bedeckte, fortgenommen wurde und die Schatten in der Stadt herumwanderten, mußte alle Arbeit ruhen. Auch auf Mangaia gab es eine gewaltige Grotte, die als Eingang zum Totenreich galt. Warum müssen dann die Seelen so lange warten, und warum müssen sie den abenteuerlichen Umweg auf den Sonnenstrahlen über das ferne Meer wählen? Die Vorstellung der Seelenreise gehört offenbar ursprünglich nicht mit der eines unterirdischen Totenreiches zusammen.

Zum andern: warum liegt das Totenland so oft im Westen oder Osten? Es ist richtig, daß auch eine andere Orientierung vorkommt. Das indische Paradies lag im Norden. Nordwärts „durch

tiefe und dämmernde Täler“ führt nach dem Glauben der Nordgermanen der Weg zu Hel. Die seligen Jagdgründe der Irokesen lagen im Süden.

Man hat angenommen, die Verlegung des Totenreiches habe ihren Grund in alten Wanderungssagen. Der Tote versammelt sich zu seinen Vätern. Er wandert nach der Richtung, aus der sie kommen, zu dem Lande, wo ihre Gebeine ruhen. Diese Erklärung befriedigt kaum. Ein Überblick über den Stoff zeigt, daß die West-Ost-Orientierung die ohne Vergleich häufigste ist. Das kann kein Zufall sein.

Durch Frobenius' Untersuchungen wissen wir, daß der Mythos von der Fahrt des Sonnengottes unter der Erde von Westen nach Osten, von seiner abenteuerlichen Segelfahrt auf dem Unterweltfluß, seinem Kampf gegen das Ungeheuer der Finsternis, das ihn zuletzt verschlingt, seiner Rettung und seinem sieghaften Hervortreten als neugeborener Gott der Morgensonne, einst weit über die ganze Erde verbreitet war. Die Reise der Seele in das ferne Land zeigt auffallende Ähnlichkeiten mit der Fahrt des Sonnengottes. Die Reise geht in der Regel nach Westen. Ebenso wie die Sonne muß die Seele durch eine Öffnung oder einen Engpaß zwischen hohen Felsen in die Unterwelt hinabsteigen. Die Sonne fährt über das unterirdische Meer oder den schmalen Unterweltfluß. Auch die Reise der Seele geht über das Wasser des Todes oder durch den reißenden Totenfluß. Das alles verschlingende Ungeheuer begegnet auch der Seele auf ihrer Fahrt.

Aber der Sonnengott steigt nicht in die Unterwelt hinab, um dort zu bleiben. Die Fahrt durch das Reich der Finsternis ist nur eine Episode in seinem Leben. Für den Mythos hat sie Interesse nur als Vorbereitung seiner strahlenden Apotheose am östlichen Horizont. Auch die Seele unternimmt ihre lange Reise nicht, um in der Unterwelt zu bleiben. Wir müssen bestimmt damit rechnen, daß die Angleichung an die Sonne ursprünglich auch den Sinn hatte, das Land, das als Ziel für die lange Wanderung der Seele galt, in den Himmel zu verlegen. Eben dies finden wir — und zwar besonders bei Völkern, wo die totemistische Jägerkultur vorherrscht oder einen starken Einschlag bildet. Das gilt besonders für Nord- und Südamerika. Die seligen Jagdgründe scheinen eigentlich im Himmel gelegen zu haben. Ein Missionar berichtet von den Huronen, daß die große Stadt der Toten im Lande des Sonnenuntergangs eigentlich droben im Himmel lag. Die Seelen wandern dorthin auf der Milch-

straße, die daher der Weg der Geister heißt. Für die Polynesier und Mexikaner ist es das Los der seligen Seelen, der Sonne auf ihrer täglichen Fahrt zu folgen.

Wenden wir uns zu den Völkern, die der Urkultur am nächsten stehen, so finden wir, daß das Totenland so gut wie ausschließlich in den Himmel verlegt wird. Die Südaustralier wissen von keinem andern Totenland. Dieri berichtete von Arawatya, dem Manne, der im Himmel lebt. Er hatte ein langes Seil aus Haaren verfertigt — Haare sind die im Mythos gewöhnliche Bezeichnung für die Strahlen der Sonne — und hatte die Geister der Vorfahren und andere Wesen hinaufgezogen, die im himmlischen Lande leben. Ein anderer Stamm glaubt, die Milchstraße sei ein Fluß, an dessen Gestaden die Toten auf ihrer Wanderung über den Himmel zelten. Die Sterne sind Feuer, die sie anzünden, um ihre Füße zu erwärmen; die Nebelflecke am Himmel sind der Rauch dieser Feuer. Das Gummibaumland heißt die Welt der Toten in den Sagen der Wurrunguri. Es liegt im Himmel, und die Toten wandern dorthin auf den Strahlen der untergehenden Sonne. Das Land im Himmel ist ein gutes Land, wo alles besser ist als auf Erden. Ein sehr fettes Känguruh heißt ein Wolkenkänguruh.

Die primitivste Stufe unter den heute lebenden Völkern vertreten bekanntlich die Zwergvölker, die sich hier und dort in unzugänglichen Waldgegenden und Einöden vor der herandrängenden höheren Kultur haben retten können. Eine solche Zwerggrasse sind die Semang auf Malakka. Nach Stevens glauben sie, daß die toten Geister zu Kari, dem Gewittergott im Himmel, kommen. Aber sie müssen den Weg unter die Erde gehen. Durch eine Öffnung fern im Westen steigen sie einen Weg hinab, der sehr beschwerlich und oft von steilen Felsen versperrt ist. Die bösen Seelen bleiben auf dem Wege, aber die guten kommen auf der andern Seite hinauf. Das Paradies ist ein herrlicher Obstgarten, gelegen in der obersten Wohnung des Himmels. Die Senoi, ein anderes Pygmäenvolk auf Malakka, glauben, daß die Toten in einen lieblichen Obstgarten fern im Westen kommen. In Wirklichkeit liegt die Insel im Himmel, denn die guten Seelen wandern gen Westen und werden dort von den Strahlen der untergehenden Sonne aufgenommen.

Auf einer Inselgruppe des bengalischen Golfs wohnen die Andamanen, die sich trotz ihres unansehnlichen Wuchses durch ihre Grausamkeit und Wildheit bei den Seefahrern in Respekt zu setzen gewußt haben. In einzelnen Fällen hörte Brown von einem Toten-

reich unter der Erde. Aber die meisten glaubten, die Seele wandere nach dem Tode gen Osten, zu einem Platz nahe dem Heim der Sonne und des Mondes. Von dort kann sie über die Brücke des Regenbogens zu ihren Freunden in der Welt gehen und mit ihnen im Traum sprechen. Die Toten leben im Himmel zusammen mit Tomo, einem Wesen, das schönes Wetter gibt und alle Morgen das Tageslicht sendet, das also ohne Schwierigkeit mit der Sonne gleichgesetzt werden kann.

Die Efe, ein Zwergvolk im östlichen Kongo, glauben, daß die Seele nach dem Tode zu Tore in den Himmel kommt. Sie ist so klein, daß eine Fliege sie hinaufführen kann. Aber auch der Blitz kann die Menschen zu Tore führen. „Droben ist alles gut, aber hienieden ist es schlecht.“

Von den Buschmännern in Südafrika hat man lange angenommen, daß ihnen alle eigenen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode fehlten. Nähere Untersuchungen haben gezeigt, daß dies Urteil übereilt war. Lebzelter, der sich in den Jahren 1926—28 in der östlichen Kalahari aufhielt, fand eine eigentümliche Doppelvorstellung. Wenn der Mensch stirbt, wird seine Seele zu dem 'großen Hauptmann' geführt. Aber der Wiedergänger, der Leichnam, steht nach einigen Tagen auf und wird lebendig. Er kann sein Grab verlassen, auf die Jagd gehen, essen und trinken, ganz wie bei Lebzeiten, obwohl er eigentlich ein 'Schatten' ist und nicht ein richtiges körperliches Wesen. Das Grab ist sein Haus. Dorthin geht er, wenn er müde ist, um zu schlafen.

Die von Bleek und Lloyd veranstalteten vortrefflichen Aufzeichnungen mündlicher Berichte von Buschmännern zeigen, daß sie glaubten, die Abgeschiedenen würden nach dem Tode in Wolken verwandelt, eine Vorstellung, die uns in Verbindung mit dem Glauben an das Geisterland im Himmel u. a. in Mexiko und Polynesien begegnet. Ferner berichtete man, der Tote sende immer nach einigen Tagen einen Wind, der seine Fußspuren auf der Erde verwische. Merkwürdigerweise finden wir dieselbe Vorstellung auch bei den Südaustraliern. Spätestens nach einer Woche sendet der Tote einen Gewitterregen, um seine Fußspuren auf der Erde zu verwischen. Ein kleines Mädchen berichtete Mrs. Parker, sie werde immer so ängstlich, wenn sie Gewitterwolken sehe, denn sie glaube, ein toter Mensch habe sie gesandt.

Wir sehen also, daß in den ursprünglichsten Kulturen, die wir kennen, das Totenland keineswegs ein trauriges und düsteres unter-

irdisches Reich ist. Das Land liegt im Himmel, es ist ein gutes Land, wo alles besser ist als auf Erden. Es hat eine deutliche Orientierung nach der Sonne. Die Sonne ist das freundliche Wesen, das mit seinem Strahlenseil die Seelen zu sich heraufzieht oder die breite Strahlenbrücke baut, auf der sie wandern können. Als weiße Wolken segeln die Seelen über den Himmel; in Asche und Regen bringen sie sich den Lebenden in Erinnerung. Natürlich glaubte man gleichzeitig, daß der Tote sich in und bei dem Grabe befinde. Der Tote befindet sich überhaupt überall dort, wo der Leichnam liegt, weil beide nicht unterschieden werden. Aber trotzdem, und obwohl verschiedene von den Stämmen, die wir genannt haben, ihre Toten in der Erde bestatten, finden wir höchst selten Spuren eines unterirdischen Totenreichs.

Es mag überraschend erscheinen, daß schon auf den Urstufen der Kultur eine so hochentwickelte Vorstellung vom Leben nach dem Tode begegnet. Die astrale Richtung des primitiven Totenglaubens hat ihren Grund in einem besonderen Erlebnis, das wir nur schwer in seiner Eigenart erfassen können. Was für uns die alltäglichste Wirklichkeit ist, die ewige Flucht der Tage und Nächte, der Schlag der Zeituhr, den wir kaum bemerken, das wurde einst in verschwundenen Zeiten als ein ständiges Abenteuer, ein stets gleich neues Wunder erlebt. Daß der Tag graute, daß der dunkle Nachthimmel, der wie ein dichter Schleier über die Erde gekrochen war, sich in die Höhe hob, daß die Welt sichtbar wurde, morgenfrisch und neugeschaffen, wenn die Sonne ihre leuchtende Fahrt über den Himmel begann, das ist das Wunder. Davon erzählen die ältesten Mythen. Sonnenaufgang und Sonnenuntergang mit dem roten Feuerschein der Abendröte rufen die ersten Vorstellungen von Welterschöpfung und Weltuntergang hervor. An dies ewige Evangelium der Natur haben die Menschen auch ihre Gedanken von unserem Schicksal nach dem Tode geknüpft. Gleich der Sonne verschwindet der Tote in den Finsternissen der Unterwelt, aber nur um den Weg zum lichten, guten Land im Himmel zu finden.

Der Abend: der Tod der müden Sonne im Westlande; die Nacht: die Reise des Sonnengottes und der Seele durch das Reich der Finsternis; der Morgen: ein Sieg über die Mächte der Nacht und des Todes. Es ist eine Welt, die uns unendlich entlegen erscheint, der Kindheitstraum des Menschen, für uns so unbegreiflich, wie das Panorama des Lebens, von der Kinderstube aus gesehen, dem Erwachsenen unbegreiflich sein muß.

Wir vergessen, daß auch wir Modernen, wir Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts, noch einen bedeutenden Rest von dem Denken beibehalten haben, das einst diesen naiven Ausdruck für das Sehnen der Menschheit fand: und zwar im Erlebnis der dichterischen und künstlerischen Inspiration. Für den Dichter kann das ewige, unzählige Male wiederholte Schauspiel in einer glücklichen Stunde wirklich wieder ein Ereignis, ein Abenteuer werden. Eines Morgens kann die Welt wie ein Zeitenbeginn vor sein Auge treten, neu, unfaßbar frisch und ungetrübt. Dämmerlicht und Abendrot können von Sinn und Tiefe erfüllt erscheinen, als ob wir nie zuvor in unserem Leben bemerkt oder gewußt hätten, wie ein Tag in der Nacht erlischt.

Und als ein wunderbares Zeugnis für die Einheit des Menschengestes zu allen Zeiten stellen sich dem Gedicht wie dem Glauben und der Ahnung die ewigen Gedanken von der Nacht des Todes und dem Morgen des ewigen Lebens dar. Keine Metapher kehrt so oft und selbstverständlich wieder wie die von Sonnenuntergang und Tod. „Der Tag schreitet fort, es wird Abend und die Nacht bricht herein.“ Das bezieht sich scheinbar auf das kosmische Geschehen, aber es braucht nicht einmal in die Sprache menschlicher Geschicke übersetzt zu werden. Ein jeder versteht die Andeutung.

Ebenso ungesucht, auch ohne alle Verbindung mit dem uralten Erbschatz der Mythen, stellt sich der Traum von der langen Reise ein:

O Herr! auf dunkelschwankem Meere
Fahr ich im schwachen Boot,
Treu folgend deinem goldnen Heere
Zum ew'gen Morgenrot. (Eichendorff, In der Nacht.)

Es wäre eine lockende Aufgabe, einmal durch die Zeiten dem Wege zu folgen, den ich den Weg des Glaubens und Ahnens genannt habe. Unsere Sehnsucht kann ihre Fahrt nicht mehr auf den Spuren des Sonnengottes steuern. Aber die gleiche Kühnheit des Wunders, des Paradoxes, die den Glauben der Steinzeitmenschen prägte, lebt unüberwindlich in der Tiefe unseres Herzens. Oft, wenn sich dem Denken der Horizont unerbittlich versperrt zeigt, wenn die Hoffnung, die frühere Geschlechter nährten, sich im Lichte des Nachdenkens verflüchtigt wie eine leere Luftspiegelung, dann springt ein Funke über die Tiefe, und der Glaube findet einen Strahlenweg, auf dem die Seele dennoch in das jenseitige Land gelangt.

Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn nicht der kühne Schein

des Glaubens in der Entdeckerfreude des Augenblicks auch als leuchtender Einfall des Denkens dastehen wollte, als die letzte, einzige Möglichkeit, vor dem strengen Richterstuhl des Verstandes die Hoffnung zu rechtfertigen, die wir nicht preisgeben können.

Maeterlinck hat eine sehr scharfe Kritik an dem vermessenen Glauben geübt, der es für möglich hält, daß unser armes, begrenztes irdisches Bewußtsein nach dem Tode fortbestehen und uns durch die Ewigkeit folgen könne. Wie sollte unser Bewußtsein sich gleichbleiben können, wenn die ganze Welt, aus der sein Erinnerungsschatz sich herleitet, verschwunden ist! Es würde leben wie eine isolierte Insel in einem unendlichen Ozean, ohne alle Verbindungen, in sich selber abgeschlossen, ohne noch etwas zu sehen, zu hören oder zu erleben. Es wäre ein Dasein, gräßlicher als Tod und Vernichtung.

Und dennoch — der Horizont ist nicht versperrt. Wir leben ja bereits jetzt im Universum, im Unendlichen. Und ist dies Unendliche nicht seinem innersten Wesen nach Intelligenz, Bewußtsein? Wir gehören also bereits hier der Unendlichkeit an, wir können nie aus ihr entweichen, unser Geschick ist unauflöslich mit ihrem Geschick verbunden. Ist sie ewig, so sind wir ewig. „Ihr Geist ist unser Geist, ihr Ziel unser Ziel. Wir tragen in uns alle ihre Geheimnisse. Es gibt nichts in uns, was diesem Bewußtsein entginge, nichts in ihm, was uns nicht zugehörte.“ Es ist nicht notwendig, daß unser persönliches Bewußtsein verloren geht, wenn es im Unendlichen aufgeht. Verlieren wir etwas von uns selber, so muß dies ein Verlust sein, der uns nicht ärmer macht.

Ich bekenne, daß ich gänzlich außerstande bin zu verstehen, wie man auf diese Weise den Einwänden entgehen könnte, die sich gegen den Gedanken eines Fortbestandes des persönlichen Bewußtseins erheben. Wie könnte mein Bewußtsein sich in einem andern 'befinden' und dennoch das meine zu sein fort dauern? Die mystische Teilhabe an der universalen Intelligenz findet ja auch uneingeschränkt im Schlaf und in der Bewußtlosigkeit statt, wenn mein persönliches Ich gänzlich abwesend ist. Auch verstehe ich nicht, was der Umstand, daß wir vielleicht als eine Art Erinnerungsbilder im ewigen, kosmischen Bewußtsein fortleben, mit unserer Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode zu tun haben kann. Die Erinnerungsbilder des Unendlichen können ebensowenig mit den Dingen selber identisch sein, wie meine Erinnerung an einen abgeschiedenen Freund ein toter Mensch ist. Aber ich verstehe, wie diese mystische Teilhabe am Leben des Unendlichen, die im übrigen mit den Ge-

danken des religiösen Glaubens vom ewigen Leben der Seele in Gott zusammenfällt, dem Dichter wie ein Licht in der Finsternis aufleuchtete, ein Ausweg aus der Hoffnungslosigkeit der Kritik und Verneinung. Die Brücke der Strahlen!

Ein vielleicht noch ergreifenderes Beispiel gibt das Schlußkapitel von Jean-Marie Guyaus 'Irreligion der Zukunft', nach Ansicht bewundernder Zeitgenossen „das Schönste, was nach Platons Phaidon über die Unsterblichkeit geschrieben ist“. Für Guyau bestand das individuelle Bewußtsein „nach herrschenden Theorien der Physiologie und der Experimentalpsychologie“ in einer Assoziation, einer Verbindung des Bewußtseins der verschiedenen Zellen, die unsern Organismus aufbauen — man lebte damals im goldenen Zeitalter der Assoziationspsychologie. Wenn der Tod die Auflösung des Zellenzusammenhaltes bedeutet, der unsere Persönlichkeit ausmacht, so muß dies den Untergang unseres Bewußtseins bedeuten.

Für die Generation, die jetzt lebt, gibt es kaum eine andere Aussicht. Guyau hat ängstlichen Herzen keinen andern Trost zu bieten als die stoische Mahnung: seid nicht feige. Mit unvergleichlicher französischer Rhetorik schildert er, wie der müde Wanderer zuletzt niedersinkt, um „ohne eine Träne, ohne Sehnsucht“ die Karawane seiner Brüder auf das Ziel hin fortschreiten zu sehen, das er selber nie sehen wird. Der Philosoph, der mutig in die schwarze Tiefe hinabschaut, die ihn erwartet, behält noch ein einziges Interesse. Er wartet auf die Lösung des größten Geheimnisses des individuellen Lebens. „Auch der Tod hat sein Geheimnis, sein Rätsel, und wir nähren stets die unbestimmte Hoffnung, sein Schlag sei nur eine letzte Ironie, hinter der sich die Lösung des Rätsels verbirgt. Wir hoffen stets, daß die Toten, wie die Alten glaubten, das Vermögen erhalten, die Dinge zu durchschauen, und daß ihre Augen sich nur vor dem blendenden Schein des Blitzes schließen.“

Hoffte er selber etwas von der Lösung, die sich unter dem Siegel des Todes verbirgt? Er deutet einen Weg für die Zukunft an. Es wäre nicht undenkbar, daß einmal eine Assoziation seelischer Elemente entstünde, die Intensität und Beständigkeit genug besäße, um der Auflösung des Körpers zu trotzen. Der Weg, auf dem das Bewußtsein fortbestehen könnte, wäre der, daß es eine unauflösliche Vereinigung mit einem andern einginge, eine innerliche, gegenseitige Durchdringung, in der unsere Seele wirklich in einer andern lebte. Eine solche Vereinigung wäre denkbar als höchster Grad der Liebe. „Unsterblichkeit wäre es, so zu lieben und geliebt zu

werden, daß man in Andern lebte und auferstünde.“ Von dem einen und andern Einzelnen im Anfang würde sich diese Symbiose der Seelen allmählich auf die ganze Menschheit erstrecken. Eine universale Liebe würde alle Seelen umschließen, sie füreinander transparent machen und sie in einem Leben ewiger Gemeinsamkeit erhalten.

Es ist unnötig zu sagen, daß diese metaphysischen Träume eines vom Tode gezeichneten Mannes nicht einen Hauch kritischen Nachdenkens vertragen. In ihrer spröden, unwirklichen Schönheit stehen sie als ein Zeugnis unter vielen für die Gewalt der letzten unüberwindlichen Hoffnung über unser Denken. Es ist die Herausforderung des Glaubens. Je kühner, desto wahrscheinlicher, je paradoxer, desto besser geschützt vor der tückischen Widerspruchslust des Denkens.

In dem Traum von dem guten Lande im Himmel, wohin die Toten auf den Strahlen der untergehenden Sonne wandern, begegnet uns der Standpunkt des Wunders, des Paradoxes, des verwegenen Glaubens in seiner frühesten Form. Entsprungen aus der unmittelbaren, sorglosen, aber unüberwindlichen Gewißheit von der Unzerstörbarkeit des Lebens hat er weitergelebt, in fortgesetztem Kampf mit der Spekulation, die aus dem animistischen Seelenglauben erwachsen ist. Und er hat sich neue, kühne Wege gebahnt. In Indien war die Seelenwanderung an Stelle einer Lösung des Rätsels des Todes selber eine peinigende Frage geworden. Ewigkeitswert hatte nicht das Leben in der unendlichen Kette des Kreislaufes, Ewigkeitswert hat nur der Friede des erlösten Herzens. Unsterblichkeit ist nicht Leben jenseits des Todes, sondern der Bereich, der sowohl über Leben wie über Tod erhöht ist. Im Norden wurde die Heldentat, die Leistung, deren Glanz dauert, wenn das Leben des Helden erloschen ist, die Ehre des Mannes, die mehr wert ist als das Leben selber, zur wirklichen Unsterblichkeit.

Aber der tiefste Ausdruck für die Unsterblichkeitshoffnung des Wunders, des Paradoxes, den wir kennen, ist doch der christliche Glaube an die Auferstehung der Toten.

Als vollendeter Ausdruck für den Gedanken der Unzerstörbarkeit des persönlichen Lebens im Sinne des Wunders, der Ahnung, für die Linie der Diskontinuität, nimmt der Auferstehungsglaube in der Welt der religiösen Vorstellungen eine eigentümliche, isolierte Stellung ein, wie ein Alpengipfel über dem Flachland. Die Regel ist sonst, daß höhere Glaubensformen allmählich aus einem dunklen

primitiven Aberglauben herauswachsen, wie die Rosen aus der schwarzen Erde. Die Kette der Entwicklung zeigt selten auffallendere Brüche.

Aber der Auferstehungsglaube hat keine Urform innerhalb der primitiven Religion. Die Ideen und Gedanken, die auf der höchsten Stufe der Religion dem Auferstehungsglauben entsprechen würden, haben tatsächlich eine ganz andere Bedeutung. Sich selber überlassen, im Grab oder auf der Plattform oder in seiner Hütte, wird der Tote — die Leiche — über kurz oder lang lebendig. Mitunter, wie bei den Buschmännern, wird der Ausdruck gebraucht: er steht auf. Man kann sich nicht vorstellen, daß er seine ganze Zeit unbeweglich und gefühllos zubringt. Es ist der ursprünglichste, massivste Ausdruck für den Ruf des Denkens nach Kontinuität, Fortsetzung. Im Tode wie im Leben ist die Persönlichkeit des Menschen vor allem eine körperliche Realität. Um zu sein und zu wirken, bedarf der Tote seines Körpers, und will man ihm wohl, so gilt es vor allem, den Körper so lange wie möglich unzerstört zu erhalten. Bei vielen Völkern, wo die Pflege und Verehrung der Abgeschiedenen den Horizont des Lebens beherrscht, sucht man auf verschiedene Weise den toten Körper zu erhalten. Er wird über dem Feuer geräuchert, wird an der Sonne getrocknet und zu einer Mumie präpariert, die oft in den Wohnungen der Lebenden wie eine Art Hausgottheit gehegt wird. Der Schädel wird hergerichtet, bemalt, mit Augen von Perlmutter versehen, vielleicht in eine primitive Form aus Holz gefaßt — wahrscheinlich der erste Typus von Gottesbildern, den die Menschen gekannt haben. Oder die Sorge der Nachlebenden richtet sich darauf, wenigstens das Dauerhafteste des Körpers zu erhalten, was am längsten der Vergänglichkeit widerstehen kann: die Knochen. Sie werden nach einer Weile ausgegraben, werden mit Ocker rot, in der Farbe des Blutes, des Lebens, bemalt. Bei *einem* Volk hat sich diese Konservierungskunst zu wirklicher Wissenschaft entwickelt. Wie geschwärtzte Holzsulpturen starren uns die mit unfaßbarer Geschicklichkeit erhaltenen Züge altägyptischer Könige und Großer an, die vor mehreren Jahrtausenden gestorben sind. Die Technik ist unendlich verfeinerter als die der Melanesier, aber der Gedankengang ist genau derselbe.

Der Glaube, daß einst in Zukunft, lange nach dem Tode, wenn der Körper längst verwest und vernichtet ist, der Tote aus dem Staube mit einer lebenden Seele und einem neuen Körper auferstehen wird, besser und schöner als der alte, hat nichts mit die-

sem Konservierungsglauben zu tun, steht nirgendwo in nachweisbarer Verbindung mit demselben und verschmäht vollkommen alle die Methoden und Hilfsmittel, die er in seinen Dienst gestellt hat. Die Perser, das Volk, bei dem der Auferstehungsglaube zuerst hervorgetreten ist, behandelten ihre Toten mit einer Gleichgültigkeit und einer direkten Verachtung der irdischen Reste, die uns empörend erscheint. Die Leiche, die mit keinem der heiligen Elemente in Berührung kommen darf, wird auf einen offenen Turm, den Dachma, den Turm des Schweigens, gelegt, wo das Fleisch von Raben und Geiern verzehrt wird. Die Knochen werden dann in einem dunklen Schacht unter dem Gebäude verscharrt. Es war ein uralter Brauch, der mit einer in Zentralasien herrschenden Sitte, die Toten einfach in der Wildnis auszusetzen, zusammenhing. Der Auferstehungsglaube hat nicht zu besserer Fürsorge für den toten Stoff geführt. Das ist auch nicht notwendig. Der auferstehende Körper hat nur die Elemente mit dem alten gemeinsam. Er ist ein neuer, verjüngter, verschönter Körper. Er weiß nichts von der Last der Körperlichkeit, fühlt keinen Hunger oder Durst und wirft keinen Schatten.

Die Perser besaßen noch einen andern und älteren Glauben vom Schicksal der Seele nach dem Tode. Wenn der Geist des Abgeschiedenen drei Tage in der Nähe des Körpers verweilt hat, tritt er am vierten Tage seine weite Reise an. Die Seele des Frommen begegnet dann ihrer *Daena*, ihrem höheren Ich, in Gestalt einer Jungfrau in frischester Jugendschöne, „so schön, wie ein irdisches Wesen nur sein kann“. Sie führt die Seele über die Tschinvatbrücke zur Hara Berezaiti, dem himmlischen Gebirge, hinter dem Sonne und Mond untergehen und von dem sie wiederkehren, wenn sie sich wieder den Blicken der Menschen zeigen. Es ist, wie wir sehen, die uns wohlbekannte Reise der Seele, so wie sie in Persien überliefert ist.

Daß die Bekenner der Mazda-Religion sich nicht mit diesem Glauben begnügten, hängt mit einer neuen eigenartigen Ansicht der Weltentwicklung zusammen. Daß die Welt einen Anfang gehabt hat und ein Ende haben wird, das haben viele Völker geglaubt und in Gestalt von Mythen und Sagen erzählt. Mitunter hat man den Faden des Gedankens weitergesponnen und gefunden, daß nach einem Ende zu gewisser Zeit immer ein neuer Anfang erfolgt; so ist man schließlich zur Vorstellung von dem kosmischen Kreislauf gelangt, dem ewigen Rundgang der Weltuhr, welche die langen Tage der Schöpfungsalter mißt.

Aber der Kreislauf hat keinen Sinn, kein letztes Ziel. Er führt nie in etwas anderes über, er ist in sich geschlossen wie der Ring, das Symbol der Ewigkeit. In Persien geschah etwas Neues. Das Denken brach aus dem Kreislauf aus. Es folgte dem kühnen Aufstieg der geraden Linie in unbekannte Räume. Der Kampf gegen die Mächte des Bösen, der Kälte, der Unreinheit, gegen Teufel und Frost, schädliche Tiere und böse Menschen, die das Vieh schlachten und Erde, Feuer, Wasser mit unheiligem Leben entweihen, gab dem Dasein eine Spannung, wie es sie früher nie besessen hatte. Der Gang der Zeitalter hat ein Ziel, einen Sinn: den Sieg des Guten.

Das nüchterne, arbeitsame, kerngesunde Volk, das in den Tagen des Propheten Zarathustra das Hochland von Iran bewohnte, hatte sichtlich einen Hauch vom Geist der historischen Inspiration verspürt. Es geschieht wirklich etwas in dem, was geschieht. Es war Pflicht und Glück, bei dem Streit mit dabei zu sein. Gemessen an dem mit der Spannung des Kampfes geladenen Dasein auf Erden erschien ein Dasein in dem Lande beim Heim der Sonne und des Mondes wunderbar entlegen und unwirklich, allzu weit entfernt vom Schauplatz der Ereignisse. Man konnte sich nicht in den Gedanken finden, nicht dabei sein zu dürfen, seine Zeit droben verträumen zu sollen. Wenigstens in der Stunde, da Ahura Mazdas streitende Gemeinde endlich ihr Ziel erreicht, am Weltende, wenn die Erde erneuert und eine Wohnung für Mazdas Diener werden wird, eine Heimstatt für ewige Arbeit und ewiges Glück. So tat das Denken wiederum den kühnen Sprung über das Wirkliche und Wahrscheinliche und Mögliche hinaus und machte bei dem vermessenen Glauben halt, daß die Toten aus der Erde auferstehen, gereinigt und erneuert werden und ein neues, ein wirkliches und wahres Leben auf einer wirklichen Erde beginnen sollen.

Ich bin gleich denen geachtet, die in die Grube hinabgefahren sind,

Ich bin unter die Toten übergeben.

Tust du wohl Wunder an den Toten?

Oder können die Schatten aufstehen und dir danken?

Erzählt man im Grabe von deiner Gnade,

In der Unterwelt von deiner Treue?

Erkennt man in der Finsternis dein Wunder

Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens? (Ps. 88.)

Der israelitische Dichter hatte dieselbe düstere Ansicht vom Lande der Toten wie Achill: lieber Tagelöhner auf Erden als König im Schattenland. In Scheol, dem dunklen unterirdischen Massengrab, führen die Schatten ein freudloses, unwirkliches, düsteres Dasein.

In Erde und Staub, in drückender, dumpfer Grabesluft schlafen sie ihren schweren Schlaf oder wanken umher, schwach, schlaff und mutlos. „Alles, was du mit deiner Kraft auszurichten vermagst, mußst du im Leben auszurichten suchen. Denn im Totenreich, wohin du gehst, kann man weder wirken noch denken, dort gibt es keine Einsicht oder Gewißheit“, sagt der Prediger. Es ist, als hörte man Homer: „Zwar gibt es Schatten, aber Denken und Bewußtsein haben sie nicht.“

Es ist wahr, es gibt einen guten Tod. Den Wunschtod des Gerechten, wenn er von dannen gerufen wird, alt und lebenssatt, wie die Korngarben geborgen werden, wenn ihre Zeit da ist. Er wird zu seinen Vätern versammelt, wird zur Ruhe im Grab seiner Familie geborgen. „Die Überlebenden“, schreibt Johannes Pedersen, „verlieren nicht die Verbindung mit ihm. Es herrscht eine feste Einheit zwischen den dahingeschiedenen und den lebenden Verwandten, die dadurch aufrechterhalten wird, daß sie zusammen wohnen. Der Lebende hat sein Leben in dem lebendigen Geschlecht, aber an keinem Punkt kann dieses von dem gemeinschaftlichen Leben mit den Dahingegangenen getrennt werden, die den Lebensinhalt des Geschlechtes geschaffen haben und ständig daran mitwirken. Der gute, der natürliche Tod bedeutet daher nur, daß ein Verwandter aus einer Abteilung des Geschlechtes in eine andere übergeht. Seine Seele lebt ein Schattenleben in Scheol, aber dessen Inhalt wirkt weiterhin im Segen und in der Glückskraft des Geschlechtes.“

Aber eigentlich ist es nur im Vergleich mit einem noch erschrecklicheren Geschick, dem Tode fern vom eigenen Land und den Verwandten, ohne Ruhestatt und Begräbnis, ein Glück, zu seinen Vätern versammelt zu werden. Im Grunde ist der Tod *immer* ein Übel, das große Unglück, Bild und Zusammenfassung von allem, was der Mensch fürchtet und scheut. Das Totenreich ist die Heimat für alles Böse: Krankheit, Pest, Verfluchung.

Eine Seele in dem Sinn, wie wir das Wort verstehen, ein immaterielles, persönliches Wesen in uns, das nach dem Tode unser individuelles Dasein fortsetzt, kannte das alte Israel nicht. *Nefesch*, das Lebensprinzip, ist an den Körper gebunden und löst sich auf, wenn er untergeht. *Ruach*, die geheimnisvolle Kraft, das dynamische Element im Menschen, besonders wenn es in Aufsehen erregenden Äußerungen hervortritt, kehrt zu den geheimnisvollen Machtquellen zurück, von denen es ausgegangen ist. Zu Jahve, zum Geschlecht, zum Volk. Das Wort Seele, vor allem *nefesesch*, wird für das Indi-

§ Andrae. Die letzten Dinge

viduum, die Persönlichkeit verwendet, d. h. für den Menschen als Ganzheit, seinen Körper, sein Aussehen, seine Stärke und Kraft, Stimmung, Trieb und Charakter. Im Alten Testament herrscht also eine eigentümlich monistische Auffassung vom Wesen des Menschen, auf die unsere Zweiteilung von Körper und Seele kaum anwendbar ist. Aber diese totale menschliche Persönlichkeit löst sich beim Tode auf. Was zurückbleibt, ist nur ein Schatten, unwirklich, blutlos, ungreifbar, gleich dem Gedächtnisbild des Toten, das bald in der Erinnerung der Überlebenden verbleicht.

Eine Religion für gesunde Menschen, für glückliche, junge Zeiten ist diese alttestamentliche Frömmigkeit, mit ihrer festen Bodenständigkeit, ihrer starken Lebensbejahung. Als ein kostbares Erbe aus seinem alttestamentlichen Ursprung bewahrt das Christentum einen religiösen Optimismus, einen Glauben an die natürliche Güte und den Wert des Lebens, den hellenistische und orientalische Weltflucht und Lebensscheidung nicht ganz haben zerstreuen können. Aber sein Horizont war schließlich zu eng. Die menschliche Sehnsucht läßt sich nicht in die Grenzen des Zeitlichen bannen.

Zur Zeit des Unglücks, unter dem dunklen Himmel der Widerwärtigkeit fällt es nicht leicht, sich mit dem Lose zu begnügen, daß man Jahve im Lande der Lebenden dienen und ihn anbeten darf. Wenn nun das Leben den Satz, daß Frömmigkeit Lebensglück ist, geradezu verneint, wenn der Gerechte von Unglück geschlagen wird, während es dem Gottlosen gut geht? In einzelnen Psalmen, vielleicht auch bei Hiob, glimmt mitunter wie ein Funke im Dunklen der Gedanke an eine Lösung der bitteren Fragen des Lebens jenseits der Grenze. Aber es bleibt bei sehr unsicheren und umstrittenen Ansätzen. Für den Gedanken eines wirklichen Lebens jenseits der Grenze des Todes gab es in den früheren Vorstellungen Israels keine Anknüpfungen.

Wieder hat der Glaube den kühnen Schritt auf das Unbekannte zu gewagt. In Zeiten äußerster Angst für die Frommen, als Antiochos den Greuel der Götzenverehrung ins Heiligtum selber einführen wollte, sieht Daniel die neue Zeit, wo der Gott des Himmels regieren wird: „Und viele von denen, die im Staube schlafen, werden erwachen . . . Dann werden die Weisen leuchten wie das Firmament, und die viele unterwiesen haben zur Gerechtigkeit, wie die Sterne in Ewigkeit.“ Gottes Herrschaft wird ein wirkliches Leben in einer wirklichen Welt sein, nicht ein Traumleben, ein Schattenspiel irgendwo in einem imaginären Raum. Aber es gibt keine sichere und

selbstverständliche gedankliche Verbindung zwischen dem Jetzt des Todes und des Vergehens und dem zukünftigen neuen Leben des Reiches. Das Wunder der Auferstehung geschieht auch nicht innerhalb dieser Welt, sondern an der Schwelle der Ewigkeit, wenn die irdische Geschichte ihr Ende nimmt.

Daß aber der spätjüdische Auferstehungsglaube schließlich die Bedeutung eines Wendepunktes im Glauben der Menschheit an die unsichtbare Welt gewonnen hat, beruhte auf einem besonderen Ereignis, einem Ereignis, das — gleichviel mit welcher Einstellung wir ihm nahen, ob mit dem prüfenden Blick des Forschers oder mit der Anbetung des Gläubigen — durch seine Folgen als das Wunder vor allen andern in der Weltgeschichte der Religion da steht: Kreuz — Grab — Auferstehung.

Leben aus dem Tode

Alle gute und alle vollkommene Gabe kommt — von unten, von den dunklen Mächten, die aus der Tiefe der Erde Wachstum, Glück und Gedeihen senden. Das ist der große Glaubenssatz der Bauernreligion. Die Ackerbaukultur hat mit der unausweichlichen Macht des praktischen Lebensinteresses die Gedanken der Menschen abwärts gezogen, zu dem geheimnisvollen Leben, das aus dem Staube sprießt. Die Theologie der Bauernreligion wird ein tief sinniges Grübeln über das Hervorsprießen der Saat aus der unbekanntenen Tiefe der Erde und über die mystische Verbindung zwischen den unterirdischen Mächten des pflanzlichen Lebens und der Erzeugung und Geburt des Menschenkinde.

Wenn die Erinnyen, die Göttinnen der Rache — die zornigen, rachsüchtigen Seelen der Ermordeten, die mit ihrer Geißel den Totschläger verfolgen — versöhnt sind, so verwandeln sie sich in milde, segenbringende Eumeniden. Am Schluß seiner gewaltigen Agamemnontrilogie schildert Aischylos, der große griechische Tragiker, die Apotheose der versöhnten Eumeniden. Es ist nicht eine Himmelfahrt aufwärts in lichte Höhen. Im feierlichen Zuge, begleitet von den Sängen des Chores, steigen sie hinab zu ihrem wirklichen Heim in der Unterwelt: „Steiget nieder zu eurem Heim, ihr hohen, verehrten Kinder der Nacht, begleitet von Opfern und Ehrenbezeugungen möget ihr hinabsteigen in die uralte Tiefe der Erde. Möge nie Sturm die Fruchtbäume verwüsten, nie Dürre die Saat verbrennen, nie böse Seuche die Frucht vertreiben, Zwillingssämler

mögen die Schafe werfen, glückhafte Gaben mögen die an Schätzen reichen Dämonen uns schenken.“

Wunderlich fremd nimmt sich diese uralte Ackerbaureligion aus. Die an Schätzen der Erde reichen Dämonen sind ihre Götter. Es sind Götter, die ein seltsames Doppelwesen zeigen. Demeter selber, die holde, ewig junge Mutter Erde, die blonde Demeter, deren Locken die Farbe des reifen Weizens haben, ist gleichzeitig die Herrscherin der Unterwelt und die Gattin des Todesgottes. Hinter den freundlichen, mit grünendem Laub geschmückten und mit goldenen Ähren bekränzten Göttern der ländlichen Fruchtbarkeitsriten gewahren wir die mächtigen Toten.

Von den Göttergestalten der Ackerbaukultur ist wohl keine bekannter und häufiger beschrieben als der sogenannte 'sterbende und auferstandene Gott', Attis, Tammuz, Adonis, Osiris und welche Namen immer er geführt haben mag, der Gott, dessen Tod und Begräbnis mit leidenschaftlicher Klage gefeiert wurde und der dann auferstand, begrüßt von den Jubelrufen der Gläubigen. Das war Karfreitag und Ostern des antiken Heidentums — man deutete gern an, das christliche Auferstehungsdrama sei eigentlich nur eine Entlehnung dieses uralten Festes, das in poetischer und leicht faßlicher Symbolik den ewigen Rhythmus des Lebens, die welkende Vegetation des Herbstes und die sprossende des Frühlings als Tod und Auferstehung der Gottheit des Wachstums darstellt.

Daß die Form der christlichen Botschaft Einflüsse von dem ewigen Auferstehungsevangelium der Natur erfahren hat, ist offenbar. Uralte Symbolik spricht aus den Worten des Chorals: „Der Sonne gleich in Frühlingspracht stieg Christus auf aus Tod und Nacht zum Leben ohne gleichen.“ Und schon das Johannesevangelium spricht von dem Weizenkorn, das in der Erde liegt und stirbt. Aber der Auferstehungsglaube hat seine Wurzeln nicht in den alten Naturmythen. Eher hat das Christentum oder, sagen wir vorsichtshalber: die Welle von mystischer, auf das Jenseits gerichteter Frömmigkeit, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung durch die antike Welt geht, den heiligen Bräuchen der Bauernreligion einen neuen, vertieften Inhalt gegeben.

Man hat bisher eigentümlicherweise so gut wie vollständig übersehen, daß die alten Fruchtbarkeitsgottheiten Götter sind, die zwar sterben, aber *nicht* wieder auferstehen. Die Vorstellung, daß der Gott auflebt oder aufersteht, fehlt ganz und gar oder spielt keineswegs die Rolle, die man gewöhnlich annimmt. Bei der Frühlings-

gleiche feierte man in Rom das große Fest des phrygischen Attis. Am 22. März wurde der Pinienstamm, der den toten Attis vorgestellt haben soll, in die Stadt geführt. Den folgenden Tag begingen seine Gläubigen mit Fasten und Klagen. Am 24. März, dem Tage, der der blutige hieß, fand diese Klage ihren Ausdruck in wildem, ekstatischem Jammer, in Geißelungen und Selbstverstümmelungen. Aber am darauffolgenden Tage verwandelte sich die Klage in Freudenrufe. Ist es nicht ganz augenscheinlich, daß wir hier, in dem heidnischen Mysterium, die bittere Klage des christlichen Karfreitags und den Jubel des Ostermorgens wiedererkennen?

Und doch ist es eine Tatsache, daß vor dem christlichen Kirchenvater Firmicus Maternus in der Mitte des vierten Jahrhunderts keine unserer Quellen ein Wort von Attis' Auferstehung sagt. Die älteste Darstellung des Attismythos bei Diodor berichtet, König Maion habe den jungen Attis töten lassen, zur Strafe dafür, daß er es gewagt hatte, sich in die Königstochter Kybele zu verlieben. Darauf wurde ganz Phrygien von schwerem Mißwachs und von Hungersnot heimgesucht. Ein Orakel forderte, der Leichnam des Attis, den man unbestattet gelassen hatte, solle mit gehörigen Ehrenerweisungen beerdigt werden. Es zeigte sich, daß der Leichnam verschwunden war; aber der König ließ ein Bild von Attis machen und begrub es unter gebührender Totenklage. Da trug die Erde wieder Frucht wie vordem.

Wie wir sehen, ist der Mythos eine erklärende Sage von sehr einfachem Typus. Der Brauch, den er erklären will, ist eine Art rituelles Begräbnis, wobei das Bild eines Mannes unter feierlicher Totenklage im Acker begraben wird. Das Ganze geschieht, um den Acker fruchtbar zu machen. In dem Mythos ist keine Rede von einer Auferstehung des Attis. Im Gegenteil wird berichtet, Zeus habe das Gebet der Kybele um Wiederbelebung des Attis abgeschlagen. Stattdessen verheißt er, daß Attis' Leib nie verwesen wird und daß seine Haare nie aufhören werden zu wachsen. Attis stirbt, und als Mensch kommt er nie wieder. Aber er kommt als Kraft des Lebens, die nie vergeht. Die grüne Saat, die jedes Jahr aufwächst, ist Attis' Haar, das nie aufgehört hat zu wachsen.

Firmicus Maternus ist der erste, der bestimmt davon redet, daß der Gott aus dem Grabe herausgeführt wird. Freilich ist er nicht allzu gut über die wirklichen Bräuche und Gepflogenheiten des Attiskultes unterrichtet. Er spricht von dem Gottesbild, das ins Grab gelegt und dann unter Jubelrufen aus ihm herausgetragen wird, als

von einem Steinbild. Einen echten und ursprünglichen Eindruck machen dagegen die von ihm mitgeteilten liturgischen Formeln, die der heidnische Oberpriester den Gläubigen ins Ohr flüstert, während gleichzeitig ein plötzlich erstrahlendes Licht das Zeichen gibt, die Totenklage in Jubel zu verwandeln: Seid guten Mutes, ihr Eingeweihten! Wie der Gott gerettet worden ist, so sollt auch ihr Erlösung von euren Mühsalen finden! Die Formel spricht indessen nicht von der Auferstehung des Gottes, sondern von seiner Rettung. Welch eigentümliche Gedanken man sich im Altertum von dieser Rettung machen konnte, das zeigt die Rede des Kaisers Julian über die Göttermutter. Attis' Erlösung liegt nach seiner Ansicht in der Selbstverstümmelung. Attis ist die Vernunft, die durch Askese und Entsagung den Weg zur Sinnenwelt abschneidet und in die himmlische Welt zurückkehrt.

Der christliche Theologe hat einen besonderen Anlaß, das heidnische Fest dem christlichen Ostern so ähnlich zu machen wie möglich. Er will beweisen, daß die religiösen Feste der Heiden erbärmliche, teuflische Nachahmungen der christlichen sind. Der Teufel, der selber der Antichrist ist, hat durch seine falschen Christusgestalten die Menschen in die Irre zu führen versucht. In seinem Eifer gibt der christliche Apologet der Auferstehung des Gottes eine größere Bedeutung, als sie sie wirklich im heidnischen Glauben besaß. Für das Christentum war die Feier der Auferstehung, an jedem Sonntag begangen, das große heilige Mysterium. Für die heidnische Volksreligion war der Tod des Gottes das Wichtigste. Die Klage, nicht der Jubel ist die Hauptsache an dem alten Ackerbauritus.

Dasselbe Bild gibt uns auch eine nähere Untersuchung der heiligen Festbräuche des Adonis und des Dionysos. Erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung treffen wir auf Andeutungen der Auferstehung eines Gottes oder seines Erwachens zum Leben.

Eine Welle von Ewigkeitssehnsucht, ein neuer Traum, kühner als je, von einem jenseitigen Leben im Reiche des Lichtes, wenn die Seele einmal die schweren Ketten der Körperlichkeit abgeworfen hat, geht in dieser Zeit der Erfüllung durch die alte Welt. Das junge Christentum ist selber eine der Kräfte, die für diese neue Ausrichtung der Seelen wirken. Eine andere kam aus der ägyptischen Religion. Osiris war tatsächlich schon früh ein Gott, der nicht bloß starb, sondern auch auferstand. Als 'der erste Tote' ist er das Urbild, an dem alles geschieht, was der Mensch im Reich der Unterwelt

für sich selber erwartet und erhofft. So wie eine jede Mumie, wenn die Tür zu ihrem Grabgewölbe zugemauert ist und die Überlebenden sich entfernt haben, durch die kräftigen Zaubersprüche, die sie mitbekommen hat, wieder Leben und Bewegungsvermögen erhält, so erhebt sich auch der Leichnam des Osiris und wird lebendig. Und sein Sohn Horus, der junge Gott der Morgensonne, führt ihn, gleich andern glücklichen Toten, mit sich hinauf in seine lichte Welt.

Aber die alte ägyptische Bauernreligion kannte eine ganz andere 'Auferstehung' des Osiris. Zu der Zeit, da die Erde gepflügt wurde, verfertigte man in Mendes und anderswo in Ägypten aus Erde, Weihrauch, Nilwasser und Weizenkörnern ein Bild des Osiris, des Herrschers der Unterwelt. Das Bild wurde dann feierlich in einer Grabkammer beigesetzt. Im Grabe grünte das Saatkorn, und die junge Saat schoß aus der Kornmumie auf, wie zahlreiche Bilder zeigen. Der Gott stirbt und steht wieder auf, aber nicht in seiner früheren Gestalt, sondern als sprossende Saat. Die Bildersprache des Kultes drückt den frommen Wunsch des ägyptischen Bauern aus, den wir mithin so übersetzen können: möge die Saat reichlich aus dem Leibe des Toten wachsen.

Auch in den europäischen Ackerbauriten spielt die rituelle Bestattung eine hervortretende Rolle. In Rußland begrub man ein Bild von Jarilo, dem 'Frühlingsmann', und die Frauen, die zu diesem Ende ihre Gefühle mit großen Mengen von Vodka anregten, beweinten seinen Fortgang in rührenden Liedern. In Westeuropa wurde eine Strohfigur begraben, die einfach 'Tod' hieß.

Wer ist der Tote, den man mit so großer Sorgfalt beerdigte und beweinte? Man hat geantwortet: es ist das Wachstum des Frühlings, das unter der Hitze der Sommersonne stirbt, der Geist der Saat, der Fruchtbarkeitgott. Eine so stark abstrahierende Vorstellungsart, die die Saat im allgemeinen als ein Wesen faßt, ist bei primitiven Menschen kaum denkbar. Die personifizierende Phantasie braucht einen bestimmten, handgreiflichen Ausgangspunkt, eine gegebene Persönlichkeit, die der Geist der Saat *wird*. Ursprünglich war der Tote sicher nichts anderes, als was der uralte Ritus in seiner unmißverständlichen Zeichensprache aussagt: ein wirklicher Toter, ein Mensch, der im Acker begraben wurde, um ihn fruchtbar zu machen oder um der Schutzgeist und Lebensspender der neuen Saat zu werden.

In den primitiven Ackerbaukulturen finden wir diesen Gedanken

noch voll lebendig. In Westafrika pflegte man früher einen Mann und eine Frau mit Hacken und Spaten auf dem neugepflügten Acker zu erschlagen und sie dann auf dem Felde zu begraben. Die Lhota Naga in Indien überfielen und töteten fremde Wanderer, deren Leichen zerstückelt und in den Äckern begraben wurden. In Melanesien, ebenso in Afrika war es gewöhnlich, daß der verstorbene Hausvater in seiner Pflanzung begraben wurde. So wurden die toten Ahnen die Beherrscher und Schutzgeister des Ackers.

Jetzt verstehen wir, warum die alten Bauerngötter sterbende, aber nicht auferstehende Götter waren. Eben als der Tote, mit ritueller Totenklage Beweinte, in die Erde Verscharfte kann er seinen gegenbringenden Einfluß ausüben. Seine persönliche Auferstehung ist gar nicht wünschenswert. Als Saat soll er wiederkommen. Die Uitoto-Indianer sangen in ihren heiligen Liedern von Nainuema, dem Urvater: „Unser Vater starb, obwohl das Wort vom Tode noch nicht in die Welt gekommen war. Die Früchte sind seine Seele. Die ganze Zeit, da es keine Früchte gibt, sind sie bei unserem Vater in der Unterwelt. Die Seele unserer Pflanzungen geht zum Vater, der unter der Erde wohnt.“ Der Vater, der starb, bevor das Wort vom Tode in die Welt kam, ist der erste Tote. Aus seiner unterirdischen Wohnung sendet er die Früchte, die die Indianer ernten. Aber die Früchte sind eigentlich sein Selbst, das wiederkehrt. Er ist die Seele der Früchte.

Aber die Toten sind nicht nur die Schützer der Saat und der Frucht auf dem Acker und im Garten. Alles wachsende Leben hat seinen Ursprung im Schoß der Erde; die Geister der Väter sind auch auf eine geheimnisvolle Weise wirksam in dem für den primitiven Menschen unbegreiflichen Vorgang, der Zeugung und Geburt heißt. In der schönen Sage von Amor und Psyche — ebenso in der Legende von St. Georg und ähnlichen Berichten — ist die junge, unschuldige Jungfrau, die dem Untier oder Drachen geopfert wird, als Braut gekleidet. In Apuleius' Erzählung von Psyche sagt das Orakel dem Vater der Prinzessin: „Setz das Mädchen auf einen steilen Felsen, geschmückt mit dem Kleide, das zum Brautgemach des Todes gehört. Denn du darfst nicht auf einen Schwiegersohn von menschlichem Stamme hoffen, sondern auf eine wilde, grimme Schlange, die mit den Schwingen durch die Luft fliegt, so furchtbar, daß die Schrecken und Finsternisse des Totenreiches sich vor ihr fürchten.“ Warum? Stellt man nur um der rührenden Kontrastwirkung das schönste Glück des Lebens gegen das bittere Los, im Frühling

der Jugend zu sterben, die Verzweiflung, die Antigone angesichts des Todes ausspricht:

O Grab, o Brautgemach, o Heim im Erdenschoß,
Dauernde Wohnstatt mir, dahin ich wandre jetzt.

Die alte Sage war schwerlich so sentimental. Es liegt noch ein anderer Gedanke in den vielen Berichten über die Schlangenbraut verborgen. Ich kann hier nicht auf das religionsgeschichtlich interessante, aber noch bei weitem nicht geklärte Kapitel von der Schlange und dem Weibe eingehen. Die beiden, die in der merkwürdigen Erzählung vom verbotenen Baum der Erkenntnis die Hauptrolle spielen, haben in Mythos, Sage und Volksglauben mancherlei miteinander zu tun. Ich kann hier nur einige Andeutungen geben. Eine weit verbreitete Erzählung, die uns schon im *Pantschatantra*, der indischen Märchensammlung, begegnet, erzählt von einem schönen und klugen jungen Mädchen, das sich wider den Rat seiner Eltern und Freunde mit einer Schlange vermählt. In der Hochzeitsnacht wird indessen die Schlange in einen schönen Jüngling verwandelt, und das kluge Mädchen lebt von nun an glücklich und vergnügt mit seinem Gatten. Im schwedischen Volkslied vom Lindwurm heißt es:

Am Abend war er ein Lindwurm arg,
Am Morgen lag da ein Ritter stark.

Ein anderer Sagentypus erzählt, wie ein Gott in Schlangengestalt der Vater eines Helden wird. Alexander — ebenso wie Augustus und andere von den Größten der Welt — ist nicht so ins Dasein getreten wie gewöhnliche Sterbliche. Im Dunkel der Nacht sah man Apollon selber in Schlangengestalt sich in das Gemach der königlichen Mutter einschleichen.

Aber die Schlange ist vor allem das Tier, in dem die Toten wiederkehren. Ihre geheimnisvolle Erscheinung, wenn sie leise in die Öffnungen und Spalten des Bodens hinabgleitet, ihr Aussehen, das fasziniert und schreckt, die todbringende Kraft ihres Bisses haben es bewirkt, daß sie bei fast allen Völkern der Erde als die gewöhnlichste Wiederverkörperung der dahingegangenen Ahnen betrachtet wird. Ich glaube daher, daß wir das Recht haben, den Ursprung der Sagen von der Schlangenbraut in dem Brauch zu sehen, den wir noch in den primitiven Ackerbaukulturen Afrikas und Melanesiens finden, wo entweder alle erwachsenen jungen Mädchen oder eine besonders ausgewählte Jungfrau feierliche Hochzeit mit einem Gott

feiert, der in Gestalt einer Schlange, eines Python oder Krokodils auftretend gedacht wird und der niemand anders ist als der Urvater des Stammes, der mächtige Tote. Bei den Akamba in Ostafrika hat eine jede Frau außer ihrem Manne noch einen Gatten in der Geisterwelt. Bleibt die Ehe kinderlos, so beruht es darauf, daß der unsichtbare Bräutigam zornig ist. Er muß dann durch ein angemessenes Opfer besänftigt werden. Die Geister der Väter kehren in Mitgliedern des Stammes wieder, vor allem in den besonders tüchtigen und hervorragenden. Sie kommen persönlich wieder oder mit ihrer geistigen Kraft und Energie. Man macht oft keinen Unterschied zwischen beiden.

Den Baumstümpfen, die bei der Urbarmachungsarbeit der Melanesier zurückbleiben, widmet der papuanische Ackerbauer besondere Aufmerksamkeit. In ihnen wohnen die Geister der Ahnen, und auf ihrem guten Willen beruht es, wie die Ernte ausfällt. In den heiligen Bräuchen der primitiven Ackerbaureligionen werden die Ahnengeister oft durch Baumstümpfe, abgebrochene grüne Zweige oder lebende Bäume vertreten. Der Baum sproßt aus dem Grabe des Toten — zwei Linden wachsen auf den Gräbern der Liebenden und ihre Kronen treffen einander in der Höhe — und aus dem Baum kommt die Seele, der Lebenskeim auf vielen geheimnisvollen Wegen wieder zur Sippe oder zum Stamm. So verstehen wir, warum in Indien eine kinderlose Frau eine rituelle Hochzeit mit einem Baum zu feiern hat. Mitunter bekommt ein armes außereheliches Kind von bösen Kameraden zu hören: du hast keinen Vater, du bist von einem Baum erzeugt. So geht die Seele und ihr Leben ihren geheimnisvollen Kreisgang durch verschiedene Daseinsformen. Das Leben verschwindet im Tode, und aus dem Tode tritt es aufs neue hervor.

Der Leser fühlt sich vielleicht unangenehm berührt. Ist es nicht ungereimt und erniedrigend, daß die höchsten Gedanken der Menschheit, Glaubensvorstellungen, in denen Millionen geistig beheimatet sind, aus einem so erschreckend primitiven Boden aufgewachsen sein sollen? Aber es ist nun einmal so. Im Stoff beginnt unser Denken, und doch kann es sich zum Himmel erheben. Die primitiven Ackerbaureligionen haben eine gründliche Umgestaltung der unbestimmten Vorstellung vom Wiedergänger vorgenommen, der bald im höchsten Grade körperlich auftrat, wenn er mit kalten Händen nach den armen Überlebenden griff, bald nur als ein nebliges, schattenhaftes Abbild des Abgeschiedenen gedacht wurde.

Der Geist befreit sich immer mehr vom Körperlichen, er wird in den geheimnisvollen Wechsel und Kreisgang des Lebens einbezogen, er wird zu einer Kraft, die in verschiedenen körperlichen Hüllen und Gestalten auftreten kann, in Pflanzen, Menschen und Tieren, und die doch immer eine und dieselbe bleibt. So wird das Geistige, die Seele, etwas Selbständiges, vom Körperlichen Unabhängiges. Der Seelenglaube, der Animismus, entsteht als erster Versuch einer Welterklärung im großen, als ältestes und mächtigstes aller Denksysteme. Noch heute beherrscht er in großem Ausmaß unser Denken und macht wahrscheinlich für die meisten einen unverlierbaren Teil ihrer Weltanschauung aus.

Es läßt sich schwerlich behaupten, daß der Animismus, trotz seiner eindringlichen Beschäftigung mit dem Todesproblem und trotz der Würdigung und Verehrung, die er den Abgeschiedenen zollt, den Gedanken an das jenseitige Leben heller und anziehender gemacht habe. Der Blickpunkt der Bauernkultur ist die Erde mit ihren Schätzen, der geheimnisvolle Mutterschoß des Lebens. Die Unterwelt, nicht der Himmel wird zur Wohnung der Toten. Zwar ist diese unterirdische Welt keineswegs immer ein düsteres und ungastliches Land. Aber auffallend oft wird die Vorstellung von dem der Bauernkultur eigentümlichen Pessimismus geprägt: „Eine Ecke dieser Welt ist besser als ganz Shramanadzi“, heißt ein westafrikanisches Sprichwort. Die Dämmerung brütet schwer im Innern der Erde. Wo Geisterglauben und Totenkult das Leben beherrschen, wird die Atmosphäre als eigentümlich unsicher empfunden. Die Toten sind unbeständige Herrscher und unzuverlässige Freunde. In das Vertrauen auf ihre Macht und ihren guten Willen mischt sich immer eine lauernde Angst vor ihrem unberechenbaren Zorn und ihrer Gefährlichkeit.

Ein eigentümliches psychologisches Problem, diese unsere Bangigkeit vor den Toten, vergleichbar, vielleicht auch geheimnisvoll verwoben, mit unserer Furcht vor dem Tode. Woher kommt diese unerklärliche, unbegründete, törichte Furcht, sogar vor dem, der noch unlängst als Freund oder noch näher an unserer Seite stand? Ist es unsere eigene Kleinlichkeit, unsere unbewußte oder verschwiegene Falschheit, unsere heimliche Untreue auch denen gegenüber, die wir lieben, die uns jagt wie die dämonischen Mächte der Rache? Haben wir vielleicht mitten in unserem aufrichtigen, verzweifelten Kummer gleichzeitig ein dunkles, nie bewußt erkanntes Gefühl von unheimlicher Befriedigung? Wir haben jeman-

den verloren, der uns lieb war, aber gleichzeitig sind wir auch von Banden befreit, die uns drückten, von Verpflichtungen, die uns etwas kosteten. Würde man etwas so Phantastisches unternehmen wie eine Untersuchung von Gespensterfurcht und Familienbeziehungen im Volksglauben — die sogenannten Gebildeten sind wohl nicht ehrlich genug, uns das erforderliche Material zur Verfügung zu stellen —, so würde es sich vermutlich erweisen, daß sie bei allen Verhältnissen vorkommen kann, außer etwa bei einem: der Beziehung der Eltern zum toten Kind. Ist nicht die Elternliebe auch das Gefühl, das am wenigstens von allen von der unheimlichen Doppelseinstellung geprägt wird, die der Psychoanalytiker Ambivalenz nennt und die bei Strindberg Liebeshaß heißt?

Oder beruht unser Schrecken vor dem Toten darauf, daß er mit peiniger Handgreiflichkeit uns an eine Wahrheit erinnert, die wir zwar theoretisch anerkennen, der wir aber praktisch nie als einer Möglichkeit ins Angesicht sehen wollen: an unseren eigenen Tod? Oder ist er ein illegitimer Sprößling, ein im Bereich des Aberglaubens beheimateter Seitentrieb der Verehrung des Todes, die uns die erste Überzeugung von seinem tieferen Sinn in unserm Dasein schenkt? Es ist wohl dies alles zusammen. Aber diese dunkle, unvernünftige Furcht vor den Toten gibt aller Religion, die auf rein animistischem Grunde wächst, eine eigentümliche makabre Grundfarbe.

Verglichen mit der Wanderung zum Sonnenland im Himmel oder dem Glauben an die Auferstehung der Toten vertritt der Seelenglaube, der Animismus, die Linie der Sachlichkeit, der Vernunft in ausgeprägteste Form. Der animistische Todesglaube zeigt überall ein besonders utilitarisches Gepräge, eine auffallende Besorgtheit um das Nützliche, das eigene Interesse. Nirgends sonst macht sich der religiöse Egoismus so rücksichtslos geltend. Hier gilt wirklich der Grundsatz des *do ut des*. Das Verhältnis des Menschen zu den Göttern, d. h. den Ahnengeistern, ist mehr oder minder geschäftsmäßig. Ist man dazu imstande, so scheut man sich nicht, die Geister um ihren Anteil zu betrügen, und sie ihrerseits antworten oft mit tückischer und unberechenbarer Bosheit. Es gilt, kaltes Blut zu bewahren und einander womöglich zu überlisten.

Ein eigentümlich verstandesmäßiger Zug beherrscht ursprünglich die animistische Weltanschauung. Der Glaube an die Geister gewinnt eine Handgreiflichkeit, eine Selbstverständlichkeit, eine Folgerichtigkeit, die dem schwankenden und ungewissen Spukglauben der ältesten Kulturen sehr unähnlich ist. Aus Beobachtung und Nach-

denken entwickelt sich die Idee vom Kreislauf des Lebens: von den Toten in der Unterwelt durch die seelenartige Kraft zu neuem Leben in der Saat des Feldes und in der Zeugungskraft des Geschlechtes. Der Animismus wird eine Art spekulative Wissenschaft, die älteste ihrer Art, aber auch eine praktische, experimentelle Forschung, ein auf die Erfahrung begründetes Wissen. Man darf nicht glauben, daß ein Geisterbeschwörer, Schamane oder Medizinmann auf sein bloßes Wort hin Glauben findet, wenn er behauptet, dem Geist eines Abgeschiedenen begegnet zu sein. Die Angehörigen, die seine Hilfe suchen, fordern Beweise: er muß im voraus den Namen des Toten kennen, seine Beschäftigung bei Lebzeiten, seine intimsten Geheimnisse, oder er muß auf andere Weise glaubhaft machen, daß er übernatürliches Vermögen besitzt.

Noch in unserer Kultur lebt der Animismus in diesen beiden Formen weiter: als tief sinnige Spekulation über das Seelische als innersten Kern und Wesen des Daseins, und als eine Technik, eine experimentelle Methode, mit den Geistern der Abgeschiedenen in Verbindung zu treten. Der Zusammenhang zwischen beiden und jedenfalls ihr gemeinsamer Ursprung ist über jeden Zweifel erhaben, wenn auch der philosophische Seelenglaube sich meistens durch die Verwandtschaft mit dem Spiritismus außerordentlich geniert fühlt.

Der moderne Spiritismus gleicht dem primitiven nicht nur hinsichtlich der Methode und in Einzelheiten — die Ähnlichkeiten in dieser Hinsicht sind oft wirklich schlagend —, sondern vor allem in der besonderen Mischung von Glauben und Verstandesgemäßheit, von Religion und Rationalismus. Er trat von Anfang an mit dem sonderbaren Anspruch auf, sowohl eine neue göttliche Offenbarung als auch gleichzeitig einen objektiven, wissenschaftlichen, experimentellen Beweis für die Wirklichkeit der unsichtbaren Welt darzustellen. Schon Jackson Davis verkündete, eine neue Epoche sei für die verzagende Menschheit angebrochen, eine Zeit, „da der regellose Verkehr mit der Geisterwelt, der seit undenklichen Zeiten stattgefunden hat, durch zuverlässigere und regelmäßiger Verbindungen ersetzt werden solle“. Benjamin Franklins Geist, der auch jenseits des Grabes seine physikalischen Experimente fortsetzte, habe eine neue Methode gefunden, mit den Lebenden in Verbindung zu treten, nämlich „das Panthea-Prinzip oder die Methode der Mitteilung durch elektrische Schwingungen“. Daher die Menge neuer Botschaften, die durch die Medien aus der Welt der Geister in die der Menschen strömte.

Sir Arthur Conan Doyle hielt wahrscheinlich nicht besonders streng auf die Geschichte mit dem Panthea-Prinzip. Aber er war der Ansicht, der objektive Charakter der spiritistischen Botschaft sei ohne den geringsten Zweifel wissenschaftlich klargestellt. Hier vollziehe sich wirklich etwas Erstaunliches, ein Niederbrechen der Mauern zwischen zwei Welten, eine unmittelbare und unleugbare Mitteilung von jenseits des Grabes. Aber diese wissenschaftliche Tatsache interessiert ihn besonders durch ihre religiöse Seite. Die objektive Seite, die wirklichen Phänomene, Geisterbotschaften, Materialisationen sind an sich ganz bedeutungslos. Sie sind nur das Klingeln der Telefonglocke, das seinen einzigen Sinn darin hat, uns zu sagen, da hinten stehe jemand, der uns sprechen will. Der da sprechen will, ist Gott. Das Neue, das uns jetzt mitgeteilt wird, wird vor allen Dingen „die Religion zu etwas sehr Wirklichem machen — nicht länger zur Sache des bloßen Glaubens, sondern der Erfahrung und des Tatsächlichen“. Eine sehr seltsame Vorstellung von der Religion, daß der 'Glaube' als ihr eigentliches Organ abgesetzt und irgendwie durch das klare tatsächliche Wissen ersetzt werden könnte.

Wenn nun die Behauptung des Spiritismus wirklich begründet wäre? Oder seien wir anspruchloser: wenn nun bewiesen werden könnte, mit einem so hohen Grade von Wahrscheinlichkeit, wie man es in diesen Fragen angemessenerweise verlangen kann, daß die spiritistischen Botschaften wirklich von abgeschiedenen Geistern herstammten? Was würde eine solche Entdeckung in Wirklichkeit für die Menschheit bedeuten?

Wie ich an diesem Herbsttage aus der Uppsalaer Bibliothek herauskomme, segelt ein Flugzeug droben in der durchsichtigen Luft des Nachsommers. Es gleicht einem brummenden Rieseninsekt, wirkt aber in dem weichen Blau sonderbar unwirklich, aufgesetzt, wie die Gestalten in einem gezeichneten Film. Der Anblick weckt aufs neue einen Traum, der mir bei solcher Gelegenheit oft kommt. Ich glaube Seite an Seite mit einem der stillen Vertrauten aus längst vergangenen Zeiten zu gehen, mit denen ich dort drinnen in den Büchersälen umgegangen bin. Ich bin eifrig dabei, ihm zu zeigen, wie unsere Stadt verändert ist, welche üppige Ausrüstung die Technik uns geschenkt hat, welche Möglichkeiten geistiger Ausbeute über alle bisher geltenden zeitlichen und räumlichen Grenzen hinaus wir besitzen, wie reich, wie vielseitig, wie zum Bersten inhaltvoll unser Leben geworden ist. Ich spähe erwartungsvoll nach einem

Ausdruck kindlichen Staunens oder Verwunderns. Muß es ihm nicht imponieren?

Aber ich werde immer enttäuscht. Das Staunen ist viel flüchtiger und das Interesse viel kühler, als ich dachte. Ich begegne eher einer stillen, mitleidigen Ironie: ist das alles schließlich so merkwürdig, neu, außerordentlich?

Ja, was ist denn daran im Grunde merkwürdig? Könnten wir uns auch auf der Erde noch zwei, drei oder hundertmal rascher fortbewegen, wohin würden wir kommen? Wir bewegen uns ständig in den drei Dimensionen, wir kommen nie aus der Welt heraus, die einmal die unsere ist. Mengenmäßig mag die Welt so viel wachsen, wie sie will, sie bleibt doch immer dieselbe. Man wird dieser ziffermäßigen Größe bald satt. Es ist, als ob alle Entdeckungen und Erfindungen uns nur immer fester in die ein für allemal unverrückbar gesteckten Grenzen bannten.

Wären die Behauptungen des Spiritismus wahr oder hätten sie irgendeinen Grad, einen Schein von Wahrscheinlichkeit für sich, so wäre dies die unermeßlichste aller Entdeckungen. Dann hätte unsere Welt eine neue, ungeahnte, unermeßliche Ausdehnung gewonnen, die vierte Dimension. Aber ach, welch bittere Enttäuschung, diese Bände spiritistischer Protokolle, die uns Botschaften von der andern Seite geben! Ich kann einen Schriftsteller sprechen lassen, der sich sehr eingehend, auch in eigenen Experimenten, mit der Sache beschäftigt hat. Upton Sinclair berichtet in seinem Roman 'Oil', wie Bunnys Vater sich endlich bei einer Séance in Paris kundgibt. Bunny erhält das Protokoll und liest es mit gespannter Erwartung: „Da gab es Seite nach Seite mit sentimentalem Schmalz von dieser seligen Küste und diesem glückseligen Leben mit Engelsflügeln und Harfenmusik und 'erzählt meinen Lieben, daß ich bei ihnen bin, aber ich bin jetzt weiser; und mein lieber Bunny soll erfahren, daß ich verstehe und verzeihe' — lauter solche Dinge, wie das Unterbewußtsein einer guten alten Tante oder eines schurkischen Berufsmediums sie hätten hervorbringen können. Aber darauf folgte etwas, was dem jungen Mann den Atem ausgehen ließ: 'Ich will, daß mein lieber Bunny weiß, daß es wirklich sein Vater ist, der zu ihm spricht. Ich erinnere mich, daß der Mann, der uns all unseren Boden verschaffte, zwei Goldzähne vorne im Munde hatte, und daß Bunny sagte, jemand würde vielleicht sein Grab plündern, um sie zu kriegen.' Wie bei allen magischen Mächten der Welt konnte ein Medium in Paris von einer scherzhaften Wendung wissen, die Bunny

zu seinem Vater über den Agenten geäußert hatte, der ihnen Land in Kalifornien kaufte?“

Die Schilderung trifft den Nagel auf den Kopf. Wohl enthalten die spiritistischen Protokolle merkwürdige Dinge. Außerordentliche, erstaunliche, fast ungläubliche Dinge. Die Aussagen der Medien zeigen ein Wissen vom Erdenleben der Toten, das ganz übernatürlich erscheint. Der Geist des Vaters von Professor Hyslop schwatzt ständig von seiner alten schwarzen Nachtmütze. Kein Mensch in der Welt erinnert sich ihrer, niemand weiß sicher, ob es sie je gegeben hat, bis sie sich eines Tages unter den Sachen des Toten findet. Professor James hat ein Buch verlegt und kann es mit keinen Mitteln wiederfinden. Das Medium Mrs. Piper gibt Anweisungen, nach denen es sogleich gefunden wird. Aber — und das ist ein bedenklicher Mangel — dies übernatürliche Wissen gilt nur irdischen Dingen oder Kleinigkeiten, aus der Masse wißbaren Stoffes von Mächten ausgewählt, deren Auswahlprinzip kein Scharfsinn der Welt durchschauen kann. Hier besteht für den Anhänger des Geisterglaubens die sehr lästige Tatsache, daß ein solches übernatürliches Wissen, ebenso launenhaft, zufällig, irrational in seinem Auswahlprinzip, auch bei gewissen besonders ausgerüsteten Menschen als Äußerung einer geheimnisvollen Naturbegabung ohne allen Zusammenhang mit Geistern oder Wiedergängern auftritt. Professor Barrett, selber einer der englischen Gelehrten, die seinerzeit durch die von der Gesellschaft für psychische Forschung veranstalteten Untersuchungen für den Spiritismus gewonnen wurden, schreibt: „Ein Teil der Zeugnisse scheint geradezu auf eine mehr oder minder verstümmelte Persönlichkeit hinzuweisen. Es sind Bruchstücke irdischer Erinnerungen, zum Teil von Personen erweckt oder in der Hauptsache mit ihnen verbunden, durch die und zu denen die Mitteilungen kommen.“ Diese Worte — ich kann mir nicht helfen — scheinen mir die spiritistischen Mitteilungen überhaupt zu charakterisieren. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Behauptung der Theosophen, die fragmentarische Persönlichkeit, die bei Séancen auftritt, sei nur eine Art Schale unserer astralen Persönlichkeit, nicht uneben. Meistenteils finde ich es indessen augenscheinlich, daß die belanglosen Mitteilungen über allerlei irdische Kleinigkeiten, die das einzig Aufsehenerregende an den spiritistischen Botschaften ausmachen, irgendwie von einer irdischen Intelligenz herrühren.

Das erlösende Wort in dieser Frage hat ein französischer Philosoph schon vor Jahrzehnten ausgesprochen. Er hebt hervor, keinerlei Mit-

teilung aus dem verflossenen Leben des Geistes könne voll überzeugend sein, da wir nicht zweifelsfrei in Abrede zu stellen vermögen, daß das Verflossene auf irgendeine Weise für das Wachbewußtsein erreichbar sei. Daher müssen wir das Hauptgewicht auf die Botschaften aus dem Jenseits legen. Wir müssen sie wie Reiseberichte über ein unbekanntes Land zusammenstellen und zusehen, ob sie eine verhältnismäßig einheitliche Wirklichkeit schildern.

Dies Urteil kann ohne weiteres unterschrieben werden. Hier hat die Geisterhypothese ihre Hauptprobe zu bestehen. Und hier leidet sie Schiffbruch. Hoffnungslos und, wie es scheint, unwiderruflich. Ein jeder, der nicht mit dem glücklichen Vermögen ausgestattet ist, glauben zu können, was er gern glauben will, muß unwillkürlich denselben Eindruck gewinnen wie der arme Bunny. Nicht eine Seite, nicht eine Zeile von alledem, was über das 'Sommerland' und andere jenseitige Welten und Örtlichkeiten mitgeteilt wird, hat ein Gran von der Eindrucks- und Überzeugungskraft des wirklich Geschauten und Erlebten. Was man findet, ist immer eine mehr oder minder aufgeputzte Form des Glaubens oder Aberglaubens, der vom Medium selber oder seiner Umgebung gehegt wird.

Man hat eingewendet, die andere Welt müsse unserem Vorstellungsvermögen doch so fremd sein, daß die Schilderungen äußerst vag, unbestimmt und auch untereinander ungleich ausfallen müßten. Mag sein. Aber könnte man nicht verlangen, daß die Geister wenigstens in diesem entscheidenden Punkt über ihre eigene Welt klar Bescheid wüßten? Das ist leider keineswegs der Fall. Die englischen Geister, die ihren Swedenborg gelesen haben, erklären oft, die andere Welt sei der unsern sehr ähnlich. Die Abgeschiedenen wissen oft nicht einmal, daß sie gestorben sind. Raymond Lodge, ein gebildeter junger Ingenieur-Offizier, schildert durch das Medium Mrs. Leonard, wie die Gegenstände in der himmlischen Welt, die so fest sind wie die irdischen, aus 'Düften' aufgebaut sind, die von verwesenden Pflanzen und Tieren aufsteigen, wie man in himmlischen Laboratorien aus 'Äther, Gasen und Essenzen' alle möglichen Dinge verfertigt. Auch Whisky und Zigarren für Geister, die dergleichen wünschen.

Die gute Tante Leonard sitzt in ihrem Stuhl im Halbschlaf, aber ihr Unterbewußtsein lacht in frommer Schelmerei. Denkt euch, Whisky und Zigarren!

Der Geist des Vaters von Julius Magnusen, der eher — wenn mir

der unehrerbietige Ausdruck erlaubt wird — ein Amateurgeist gewesen zu sein scheint, ganz unbewandert in der spiritistischen Literatur, erklärt kategorisch, man könne nichts von dem Leben im Jenseits berichten, weil die Menschen es nicht fassen können. Alles, was er sagen kann, ist dies, daß die Toten in einem Walde leben, einem herrlichen Walde im Sonnenschein, unter Blumen und Vogelgesang. An sich ein unendlich rührender Gedanke: für den Kopenhagener ist die Seligkeit ein Sommertag im seeländischen Buchenwald, der ersehnte Sommersonntag auf dem Lande, verklärt im Ausblick auf die Ewigkeit.

Ich weiß wohl, daß viele sowohl klar denkende wie warm fühlende Menschen den Spiritismus als eine wirkliche neue Offenbarung ergriffen haben. Ich weiß es, und dieser Sachverhalt wirkt tief beklemmend. Wie ist es möglich, daß denkende Menschen sich mit solchen Kindereien zufrieden geben können, wenn es sich doch um eine Frage von so furchtbarem Ernst handelt? Sind wir wirklich in unserem innersten Innern solche Kinder, wenn es unsere liebsten, unverlierbarsten Wünsche gilt? Ist kein Märchen so naiv, daß es nicht von unserem hungrigen Glauben als reinste Wirklichkeit aufgefaßt werden kann?

Aber der Animismus ist schon in der primitiven Gesellschaft nicht nur eine praktische, experimentelle Methode, um mit den mächtigen Toten in Verbindung zu treten. Er erhebt die Schwingen zum Flug in die Räume der Spekulation, er wird zur Philosophie, zum gedanklichen System, geschlossen und folgerichtig, mit einer inneren Widerstandskraft, die der Kritik der Jahrtausende getrotzt hat.

Die animistische Philosophie erreicht ihre Vollendung — bei Platon — in einer Reihe glänzender Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele. Die Seele ist eine. Ihre Einheit und Unauflöslichkeit sind eine dem Bewußtsein unmittelbar gegebene, unausweichliche Tatsache. Tod und Vergängnis sind Auflösung von etwas Zusammengesetztem. Der Körper kann sich in die Elemente auflösen, aus denen er entstanden ist. Aber was nicht zusammengesetzt ist, kann sich auch nicht auflösen. Daher kann die Seele nicht sterben. Im Haushalt unseres Daseins ist die Seele der aktive, befehlende Teil. Nicht der Körper beherrscht die Seele, sondern die Seele leitet den Körper und setzt ihn in Bewegung. Daher kann das Geschick, das den Körper trifft, keinen Einfluß auf die Seele haben. Die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Seele ist derart, daß sie nie durch eine andere Macht als ihre eigene zerstört werden kann.

Dean Inge, der glänzende Verwalter der Überlieferungen des christlichen Platonismus, betont mit Schärfe in seinem Buch 'God and the Astronomers': „Der Glaube an die Unsterblichkeit in den höheren Religionen ist sowohl geschichtlich wie wesensmäßig vom primitiven Animismus unabhängig. Er hat eine andere Quelle und einen ganz andern Inhalt.“ Das soll besonders von der platonischen Unsterblichkeitslehre gelten.

Es ist wahr, daß die orphisch-platonische Lehre von der Seele ein Element enthält, das dem Animismus ursprünglich fremd ist: den Glauben an die Heimat der Toten im guten himmlischen Lande, in der Nähe und Gemeinschaft der Götter. Deutlich animistisch ist hingegen der platonische Dualismus, der Leib und Seele als zwei vollständig verschiedene Größen denkt, die nur in zufällige Verbindung miteinander traten, als die Seele aus dem einen oder andern Anlaß eine Gefangene des Körpers wurde. Denn aus dem Animismus stammt der Glaube an die Seele als ein selbständiges, vom Körper getrenntes Wesen, das die Vereinigung mit verschiedenen materiellen Substanzen eingehen und sich doch immer gleich bleiben kann.

Platons Gedanken über die Seele sind für Glauben und Denken von Jahrtausenden bestimmend geworden; sie sind die Grundlage der christlichen Kirchenlehre und der Ausgangspunkt der philosophischen Spekulation. Der Zusammenhang mit dem, was ich Philosophie des Animismus genannt habe, ist vorbehaltlos nicht nur von Denkern anerkannt worden, die wie Mac Dougall als Verteidiger des Animismus aufgetreten sind — sein Buch 'Body and Mind' hat den Untertitel 'Zur Geschichte und Verteidigung des Animismus' —, sondern auch von christlichen Theologen, die im Platonismus die Stütze ihres Glaubens gefunden haben. „Der primitive Glaube an Geister“, schreibt W. B. Selbie, „hat im zivilisierten und entwickelteren Denken seine Entsprechung in einem Gegensatz gegen die rein mechanische Auffassung des Lebens, in einem Bewußtsein vom Ich als einem vom körperlichen und materiellen Leben unabhängigen, ja ihm überlegenen Faktor. Je mehr das Bewußtsein sich entwickelt, desto gewisser wird es seiner eigenen Wirklichkeit und seiner Verbindung mit einer Welt, die eine andere ist als die von unseren Sinnen erfaßte. In der geistigen Welt, in der die Seele Gott schaut und ihrer Gemeinschaft mit geistigen Mächten bewußt ist, sind die Fesseln der Zeit und der Sinne abgeworfen. Die Seele scheint Verbindung mit einer geistigen Umgebung zu

haben, die nicht vom physischen Leben abhängig und auf dasselbe begrenzt ist, und wird so gewahr, daß Gott 'die Ewigkeit in unser Herz gelegt hat'."

Man könnte versucht sein, die philosophische Entwicklung des platonischen Beweises in den folgenden Jahrhunderten als eine fortgesetzte Leidensgeschichte des Denkens zu bezeichnen, bedingt von der übermenschlichen Aufgabe, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der seelischen, geistigen Wirklichkeit zu behaupten gegen die wachsende Einsicht in die Bedeutung des Körperlichen für unser Dasein und Wesen. Der Satz von der Seele als dem selbständig aktiven Wesen, das den Körper lenkt, ohne selber gelenkt zu werden, schien bis in den Grund von den physiologischen Entdeckungen erschüttert zu sein, die den klaren Beweis für die Bedeutung des Gehirns für das höhere Seelenleben erbrachten. Die Rollen schienen zu wechseln. Es war also in Wirklichkeit der Körper, der die Seele lenkte. Das Seelische war eine Absonderung des Gehirns oder höchstens ein machtloses Nebenphänomen, ein Schatten der körperlichen Vorgänge.

Die idealistische Philosophie mußte neue Verteidigungsstellungen suchen. Die Aufgabe des Gehirns, so hieß es jetzt, sei es nicht, das Bewußtsein hervorzubringen, sondern es durchzulassen und in Aktivität umzusetzen. Das Seelisch-Geistige ist stets eine selbständige Größe gegenüber dem Körperlichen. Es ist nicht das Instrument, das die Musik macht, sondern der Künstler. Eine starke Position bedeutete zeitweilig die Bergsonsche These von dem Gedächtnis, das nicht im Gehirn *ist*, sondern durch das Gehirn aktualisiert wird. Sie konnte anscheinend sogar mit physiologischen Beweisen gestützt werden: bei einer partiellen Beschädigung des Gehirns wird das Gedächtnis nicht gestört, nur das Erinnerungsvermögen tritt für einige Zeit außer Wirksamkeit. Wenn nun ein Teil der Hirnrinde binnen kurzem die Funktion übernehmen kann, die früher von einem andern Teil ausgeübt wurde, so zeigt dies, daß derjenige, der denkt, der das Bewußtsein hat, jemand im Hintergrunde ist, der unsichtbare Meister, der sein Instrument sofort gebrauchen kann, sowie es notdürftig instandgesetzt wird.

Ernster ist ein Einwand, der die ganze Vorstellung von der selbständig existierenden Seele von innen her aufzulösen droht — die Monade oder das Seelending, die Seelensubstanz, das Psychisch-Reale oder wie immer es genannt wird. Die Psychologen gewinnen immer mehr ein Gefühl dafür, daß der fragliche Begriff eine leere

Abstraktion ist, eine gewisse Seite des Prozesses selber, eine Eigenschaft des Psychischen, die durch eine gedankliche Abstraktion vom übrigen abgetrennt und als Erklärung für das Ganze gedacht wird. Mein Bewußtsein ist eine Einheit. Es gehört zu seiner gegebenen, unausweichlichen Beschaffenheit, daß es das Bewußtsein *jemandes*, nämlich das meine ist. Keine Vorstellung, kein Gedanke oder Gefühl taucht auf, das irgendwie außerhalb dieses Zusammenhangs gestellt werden könnte. Auch wenn ein Gedanke mir noch so fremd, neu, unbekannt vorkommt, ist er nichtsdestoweniger *mein* Gedanke. Ihre Erklärung soll nun diese Beschaffenheit des Bewußtseins daher erhalten, daß bei einem jeden, der Bewußtsein hat, ein psychisches Subjekt vorhanden ist, ein ewiger, unveränderlicher, immer mit sich selber identischer Ichpunkt. Was dies Ich an sich selber ist, darüber kann man wohlgemerkt nicht ein einziges positives Urteil abgeben, außer der bloßen Feststellung, daß es eine Einheit unserer inneren Erlebnisse gibt. Denn es handelt sich hier nicht um den Inhalt des Ich, um die Persönlichkeit, sondern um seine Form, den Kern, den Raum, das geistige Wesen, das diesen Inhalt hat oder einschließt. Schon Hume erklärte: „Es ist nicht schwerer sich vorzustellen, daß Gott der Materie das Vermögen zu denken geben kann, als daß er der Materie eine andere Substanz mit dem Vermögen zu denken hinzufügen kann.“ Lotze vollendete seine Kritik: es ist absolut unbegreiflich, wie eine Reihe von Eigenschaften wirklich sein kann, nur weil sie an einem Kern von qualitätsloser Wirklichkeitsmaterie befestigt gedacht wird. Das Wesen ist nicht ein toter Punkt hinter der Wirksamkeit, sondern identisch mit der Wirksamkeit selber.

Solange eine Anschauung einen hinlänglichen Glauben an sich selber hat, kann sie stets auch gegenüber den verfänglichsten Einwendungen einen Ausweg finden. Bei seinen verzweifelten Versuchen, eine denkbare Erklärung für die Verbindung zwischen der immateriellen Seele und dem Körper zu finden, konstruierte Swedenborg seine monströse Idee vom Seelending als einer Art Kugel mit einer 'Oberfläche' von feinsten Körperlichkeit und einem rein geistigen Kern. Ein solches Seelending ist für den heutigen Psychologen eine Ungereimtheit. Wer den Glauben an die selbständige Seele festhalten will, muß anerkennen, daß das Psychisch-Reale nur als Kontinuität und innerer Zusammenhang einer Reihe psychischer Funktionen vorgestellt werden kann. Er kann zu seiner Verteidigung anführen, daß Substanz überhaupt, auch die mate-

rielle, nicht als ein unveränderliches und festes Korn von Wirklichkeitsmaterie gedacht werden kann, sondern nur als ein System elektrischer Kraftwirkungen, als ein Geschehen, ein Prozeß.

Die ernsthafteste Bedrohung des uralten animistischen Seelenglaubens liegt wohl letztlich in einer fortschreitenden Veränderung unserer ganzen innersten Anschauung von der menschlichen Persönlichkeit. In mehreren Richtungen und in sehr verschiedenen, zum Teil einander scharf entgegengesetzten Formen macht sich in der Psychologie eine neue Auffassung vom Wesen des Menschen geltend, nicht dualistisch, sondern monistisch, wie wir sie im alten Israel trafen und wie — und das ist wohl das Wichtigste — die natürliche und unbeirrte gesunde Vernunft und die unmittelbare intuitive Ganzheitsanschauung sie im Grunde immer gehegt haben.

Agnes denkt an ihren kleinen Alf, der in seinem dünnen Sterbekleid draußen auf dem kalten, schneebedeckten Kirchhof friert. Brand antwortet streng und dogmatisch korrekt: die Leiche liegt unter der Erde, das Kind ist im Himmel. Agnes' mütterliches Herz begnügt sich mit der Antwort:

Magst du hart ihn *Leichnam* nennen,
mir ist Alf noch heut mein *Kind*.
Leib und Seele soll ich trennen?
Ich vermag nicht so geschwind
zwischen diesen zwein zu scheiden;
eins noch sind für mich die beiden;
Alf, der hier liegt, schneeerstoben,
er ist auch mein Alf dort oben!

Ist es so sicher, daß die naive Auffassung, welche die Wirklichkeit 'wie sie ist' in einer unmittelbaren Zusammenschau ergreift, nur dazu da ist, um sich von der gelehrten, ausspekulierten, grübelnden nachträglichen Weisheit dahin aufklären zu lassen, daß sie unrecht hat, unrecht in allen Punkten, von Anfang bis Ende? Gibt nicht schließlich die gesunde Vernunft, wenn auch in unklarer und noch nicht durchdachter Form, die richtige Antwort, die einzige, zu der das menschliche Denken mit der Ausrüstung, die es nun einmal erhalten hat, in der schwersten aller Fragen kommen kann, die Antwort, bei der schließlich auch die beruflich trainierte Weisheit einmal innehält, wenn sie ans Ende gelangt und allen Möglichkeiten des Denkens bis in seine äußersten Konsequenzen gefolgt ist?

Die Tendenz zu monistischer Auffassung in der gegenwärtigen Psychologie ist jedenfalls unverkennbar. Das Wesen des Menschen

besteht nicht aus einer Seele, die von außen her in den Körper gekommen ist, mit der er eine zufällige Vereinigung eingeht und die er einst wieder für ein unabhängiges Weiterleben freigibt. Der Mensch besteht aus *Seele* und *Körper*. Die beiden Seiten unseres Wesens sind freilich ganz selbständige, unvergleichbare, nicht weiter zurückführbare Größen, eine jede in ihrer Art. Die eine kann nicht in die andere verwandelt, nicht gegen die andere vertauscht werden, sie kann die andere nicht schaffen oder hervorbringen. Aber beide gehören unauflöslich zusammen. Sie können nicht als zwei parallele Erscheinungen gedacht werden, die ins Unendliche nebeneinander laufen, ohne sich je zu berühren, wie die Schienen der Eisenbahn. Ihr Verhältnis kann auch nicht als das einer einseitigen Abhängigkeit gedacht werden, wo der eine Faktor den andern leitet und beherrscht oder geradezu erschafft, hervorbringt. Es muß eine Art von Gegenseitigkeit, von Wechselwirkung zwischen Seele und Körper herrschen. Wir treten ins Dasein mit einem schlummernden Erbe von seelischen, geistigen Möglichkeiten und Anlagen, geborgen und eingepreßt in eine körperliche Form. Unser geistiges Schaffen, unser Wille und unser Streben zur Bildung und Entwicklung unserer Persönlichkeit *wird* Form, Gestalt, Materie in unserem Körper, in den Dispositionen, Komplexen, Erinnerungsbildern unseres Gehirns. So bildet das Seelische die Eigenart des Körpers, und diese körperliche Eigenart tritt wieder im seelischen Leben hervor. Ein und dasselbe Wesen hat also bald etwas Seelisches, bald etwas Körperliches als seine Offenbarungsform, seine Stätte, sein einziges und alleiniges Sein.

Beide können nicht getrennt werden. Ein Körper ohne Bewußtsein, Seele, Denken ist nichts Menschliches. Aber ebensowenig wäre eine Seele ohne Körper dasselbe wie das Ich, wie meine Persönlichkeit, mein Wesen. Ich könnte mir ein rein seelisches Dasein nicht anders denken denn als ein leeres, sinnloses Brüten über alten Erinnerungsbildern, ein unfruchtbares Starren auf bereits eingesehene Wahrheiten, ein ohnmächtiges, hoffnungsloses Erwägen von Möglichkeiten, die sich nicht verwirklichen lassen. Die Unsterblichkeit im Sinne des Seelenglaubens nimmt sich von dieser Auffassung her gesehen nicht als Vorzug aus, sondern als eine Strafe, die wenn möglich noch entsetzlicher ist als die Vernichtung.

Man braucht aus einer philosophischen Moderichtung nicht allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen. Die Wahrheit von heute kann die abgelegte Weisheit von morgen sein. Trotz allem, und obwohl die

Zeichen zunächst darauf hindeuten, daß die animistische Hypothese auf dem Wege ist, unrettbar zusammenzustürzen, müssen wir es als wohl glaublich zugeben, daß das Seelending und der Ichpunkt noch einmal in der philosophischen Spekulation zu Ehren kommen. Unausweichlich ist indessen die Tatsache, daß der Weg des Denkens und der Sachlichkeit, die Linie der Kontinuität, der Fortsetzung weniger gangbar erscheint als irgendwann. Es sieht so aus, als ob jeder Versuch, die Schwierigkeit zu lösen, nur tiefer in den Widerspruch hineinführte. Amiel, der freilich ein Psychastheniker war, über den wohl mehr geschrieben ist, als er verdient, fragt: „Welches ist mein wirklicher Glaube? Hat vielleicht geradezu der universale oder jedenfalls sehr allgemeine wissenschaftliche Zweifel von meiner Seele Besitz ergriffen? Ich habe die Unsterblichkeit der Seele gegen die verteidigt, die sie in Frage stellten. Und doch, selbst wenn ich sie zum Schweigen brachte, wußte ich nicht, ob ich nicht doch schließlich auf ihrer Seite stand. Ich habe versucht, ohne irgendeine Hoffnung auszukommen; aber es ist möglich, daß ich nicht Stärke genug habe, um die Hoffnungslosigkeit auszuhalten, und daß ich wie andere der Stütze und des Trostes eines Glaubens bedarf, eines Glaubens an Vergeltung und Unsterblichkeit — das bedeutet: eines religiösen Glaubens wie des christlichen.“

So führt uns die Linie der Sachlichkeit, des Denkens zuletzt in hoffnungslose Widersprüche und ohnmächtige Skepsis.

Ewiges Leben

Boswell warf einst in einer Unterredung mit Dr. Johnson die unzarte Frage nach dem Tode auf. „Ich berichtete ihm, David Hume habe mir gesagt, er für sein Teil werde von dem Gedanken, daß er nach dem Tode nicht mehr dasein werde, nicht mehr beunruhigt als von der Gewißheit, daß er vor seiner Geburt nicht dagewesen sei. Johnson: Herr, wenn er wirklich so denkt, so ist seine Auffassung verwirrt und er ist verrückt. Und wenn er nicht so denkt, so lügt er. Wenn er Euch erzählt, er könne seinen Finger in eine brennende Flamme halten, ohne Schmerz zu empfinden, glaubt Ihr ihm da? Wenn er stirbt, verliert er jedenfalls alles, was er hat. Boswell: Foote hat mir gesagt, er habe, als er schwer krank war, keine Bangigkeit vor dem Tode gespürt. Johnson: Haltet Foote oder Hume eine Pistole vor die Brust und droht sie zu töten, so werdet Ihr sehen, wie sie sich verhalten werden. Dr.

Johnson gehörte zu denen, die auf das bitterste unter der Plage der Todesfurcht leiden. Erst einige Tage vor seinem Tode konnte er dazu vermocht werden, sein Testament zu machen. Er teilte, so wird berichtet, einen Aberglauben, der noch heute bei schwedischen Bauern nicht unbekannt ist: wer sein Testament macht, „schreibt sich fort“. Sich auf den Besuch des unwillkommenen Gastes vorbereiten, heißt ihn zum Kommen einladen.

Der Mitteilung über Johnsons Todesfurcht fügt Boswell eine Reflexion hinzu: „Welcher vernünftige Mensch, der ernstlich bedenkt, was es heißt, alles zu verlassen, was man kennt, und in eine neue, gänzlich unbekannte Daseinsform einzugehen, kann umhin, eine solche Furcht zu fühlen?“

Vielleicht hat er recht. Die Furcht vor dem Tode ist sicher allgemeiner, als man nach allen mutigen und übermütigen Aussagen zu glauben geneigt sein würde. Aber eins ist sicher: nicht alle, die den Tod fürchten, wünschen ein fortgesetztes Dasein jenseits des Grabes. Es gibt wirklich Menschen, die sich müde geschleppt haben unter der Last der Sorgen, die den bitteren Trank der Enttäuschung bis auf die Neige geleert haben, die von den Stürmen der Leiden gejagt sind und nur nach der ewigen Ruhe verlangen, dem Schlaf, der nie von einem Erwachen gestört werden wird. Niemand hat dieser Sehnsucht nach dem Frieden des Grabes tieferen Ausdruck gegeben als der große Unbekannte, der in dem Gedicht von Hiob spricht:

Warum durfte ich nicht sogleich im Mutterschoße sterben,
untergehen, als ich aus meiner Mutter Leib kam?
Dann läge ich jetzt in Ruhe,
ich dürfte schlafen, ich genösse meine Ruhe
an der Seite von Königen und Großen,
Mächtigen, die ihre Gräber wie Paläste bauten.
Denn im Totenreich haben die Bösen aufgehört zu toben.
Dort dürfen die Müden zur Ruhe kommen,
dort haben alle Gefangenen Ruhe gefunden.
Sie hören nicht mehr den Ruf ihrer Treiber.
Große und Kleine sind einander gleich,
der Sklave ist frei geworden von seinem Herrn.

Aber viele, die ängstlich am Leben festhalten, fürchten trotz allem den Gedanken eines Daseins, das unser armes Ich durch Jahrmillionen ohne Grenze, durch alle Zeiten erhalten würde. Schwindel ergreift den Menschen, wie vor schwarzen, unermesslichen Tiefen, der Schrecken vor der ewigen Fortdauer, dem unerbitt-

lichen Kreislauf. Buddha sagte zu seinen Jüngern: Wenn du diese ganze gewaltige Erdmasse in kleine Tonkugeln verwandeltest, nicht größer als eine Kolanuß, und von der ersten sagtest: dies ist mein Vater, und von der zweiten: dies ist mein Großvater, und von der dritten: dies ist meines Großvaters Vater, so würde diese ganze gewaltige Erdmasse alle werden, bevor du alle deine Ahnen aufgezählt hast. Ist das nicht genug, ihr Mönche, um Ekel an diesem Leben zu empfinden, an diesem Leben zu leiden, nach der Befreiung von diesem Leben zu verlangen?

Die amerikanischen Religionspsychologen, die eine naive Freude an zahlenmäßigen Bestimmungen von Tatsachen des geistigen Lebens haben, haben auch festzustellen versucht, wie allgemein das menschliche Verlangen nach Unsterblichkeit sein möchte. Leuba fand im Jahre 1916, daß unter 'sehr hervorragenden Biologen' 68,4 v. H., unter minder hervorragenden 70 v. H. ein Leben nach dem Tode wünschten. Das scheinen überraschend viele zu sein, da gleichzeitig nur 37 v. H. der Biologen an ein kommendes Leben glaubten. Freilich kommt viel darauf an, was man unter Glauben versteht. Vielleicht drückt ein englischer Astronom den wirklichen Gedanken von vielen aus, wenn er als Antwort auf eine ähnliche Rundfrage, die vor einigen Jahren an Mitglieder der Britischen Akademie der Wissenschaften gerichtet wurde, schreibt: „Ich wüßte kaum, was ich zu glauben wünsche. Aber irgendeinen Grund, das eine oder das andere zu glauben, kann ich nicht finden.“

Würden wir wirklich einen letzten innersten Wunsch hegen und gleichzeitig glauben, daß dieser Wunsch nicht befriedigt werden kann, so müßte dies eine Zersplitterung unseres Wesens bedeuten, einen quälenden Widerspruch, bei dem die Seele sich nicht wohl beruhigen kann. Ist es zu verwundern, wenn diese Sehnsucht nach Gewißheit sich schließlich an die Religion wendet, um dort die Antwort zu finden, die das Denken nicht geben kann?

Aber wer den Weg der Religion zur Gewißheit wählt, setzt sich leicht einer Enttäuschung aus, die bitterer ist als irgendeine andere. Ist es die große Frage für uns: wie werde ich dessen gewiß, daß mein Leben nicht in eine Nacht ohne Morgendämmerung sinken wird, daß mein Ich, meine Persönlichkeit nicht untergehen, sondern für ein fortgesetztes, höheres Leben erhalten wird, und kommen wir mit dieser Frage — also mit etwas, das ich einen in letzter Linie selbstisch begründeten, selbstisch bedingten Unsterblichkeitshunger

nennen muß — zum Christentum, um dort die gewisse Antwort zu erhalten, so werden wir auch erfahren, daß diese Gewißheit uns um so mehr entweicht, je angstvoller unsere Seele sich nach ihr ausstreckt.

Eine solche reine Wunschreligion ist im Grunde die freudloseste, qualvollste geistige Welt, die ein Mensch zur Heimat seiner Seele wählen kann. Er fühlt eine ewige heimliche Angst, der Boden möchte plötzlich unter seinen Füßen weichen, er bebt vor jedem Windhauch, der das Kartenhaus umstürzen könnte, das sein Glaube sich gebaut hat. Die Reizbarkeit und Unverträglichkeit, die 'Gläubige' mit dieser Einstellung allen denen gegenüber an den Tag legen, die sich kritisch oder abweisend über ihre Lieblingsansichten äußern, verraten in ihrer übertriebenen Empfindlichkeit, daß der Zweifel in ihrer eigenen Brust einen heimlichen Verbündeten hat. Die Sonde der Kritik rührt an eine schmerzende Wunde.

Nein, die Gewißheit des ewigen Lebens kann nicht wie ein Raub gewonnen werden, sie läßt sich nicht ohne weiteres wie eine reife Frucht vom Baum der Frömmigkeit pflücken und kann nie ein sicherer Besitz werden, mit dem man sich für alle Zukunft zur Ruhe setzen könnte. Höchstens kann sie eine Hoffnung sein, ein Ziel, das in der Mühe und Spannung des Glaubens festgehalten werden kann. Aber wenn die Gewißheit kommt, wird sie als ein Geschenk zu einer Stunde und auf eine Weise gewährt, die wir weder begehren noch erdenken können. Hier wenn irgendwo gilt: „Wer sein Leben bewahren will, der wird es verlieren.“ Nur die zuerst Gott von ganzem Herzen gesucht, die ihre Unruhe, ihr hungriges, trotziges, enttäuschtes, unersättliches Selbst um seinetwillen vergessen haben, im Dienst unter seinem Joch und seiner Bürde, nur sie haben verstanden, daß Gottes Gabe ewiges Leben ist.

Der unbekannt Dichter des 73. Psalms grübelt über das Problem, das frommen Israeliten Anlaß zu so vielen schweren Gedanken des Zweifels gab: warum muß der Gerechte leiden, während es dem Gottlosen wohl ergeht? Eine Lösung der Frage durch Vergeltung jenseits des Grabes kannte er nicht. Er sucht mit der Antwort auf alten Wegen zu beginnen. Zuletzt wird auch hier auf Erden die gerechte Vergeltung ihr Recht geltend machen. Aber als ob er fühlte, wie unbefriedigend diese Antwort im Grunde ist, bricht er aus, erfüllt von einer Gewißheit und einer Ahnung, die weit über alle Glaubensgedanken seines Volkes hinausgeht:

Herr, wen habe ich im Himmel außer dir!
 Und wenn ich dich habe, frage ich nach nichts auf Erden.
 Wenn auch mein Leib und meine Seele verschmachten,
 so ist doch Gott meines Herzens Fels und mein Teil ewiglich.

Glück und Unglück, Erde und Himmel, Leben und Tod bedeuten nichts gegen diese Gewißheit. Gott haben, in seiner Hand beschloßen sein, das heißt einen Reichtum besitzen, der nie verloren gehen kann. Das ist die Lösung aller Fragen, Trost und Linderung für alle Qual. Das ist ewiges Leben. Wir haben keinen sicheren Hinweis dafür, daß der Dichter das Licht dieser Gewißheit auch auf den dunklen Regionen jenseits der ernen Tore des Todes habe spielen lassen. Aber auch in diesem Falle wäre die Antwort dieselbe geworden. Himmel oder Scheol, ich frage nicht danach. Denn Gott ist mein Teil ewiglich.

So löst die Religion die große Frage des Todes, indem sie sie auf eine ganz andere Ebene überträgt. Das ewige Leben, von dem alle großen Bekenner der Innerlichkeit sprechen, alle Mystiker, die in die unsichtbare Welt gesehen haben, die Upanischaden und Gotama Buddha, das Johannesevangelium und Plotin, ist nicht eine Fortsetzung des irdischen, nicht ein Leben nach dem Tode. Es hat eine neue Dimension, einen andern Raum. Es ist die große, wahre Wirklichkeit, die überschwengliche, vor der die Fragen dieser Welt, auch die nach Leben oder Tod, so gering, so erbärmlich bedeutungslos werden, daß die Seele nicht länger den Mut hat, die Frage nach ihrem persönlichen Leben und seinem Geschick hervorzustammeln.

Müssen nicht auch unsere Fragen vor dieser Antwort verstummen? Was könnte weiter gesagt werden, was könnten Glaube und Denken weiter begehren? Aber leider ist das ewige Leben kein klarer, einheitlicher Gedanke — das wäre auch ein ungereimtes Begehren —, sondern es begegnen uns unter diesem Worte ganz entgegengesetzte Antworten auf unsere persönliche Frage, auf die unausweichliche Frage des Todes an uns alle. Es gibt verneinende Antworten, abweisende Antworten und bejahende.

1. Das ewige Leben kann lediglich die Gewißheit eines persönlichen Teilhabens an etwas Unbedingtem, von allen Bedingungen der Zeit und des Raumes unabhängig Wertvollem bedeuten. Inge legt dies im Hibbert Journal dar: „Die absoluten Werte sind über alle Zeit erhaben. Wäre die Seele in der Zeit, so könnte kein Wert entstehen. Denn die Zeit schlingt ihre Geschöpfe immer wieder

ins leere Nichts zurück, und das Jetzt ist ein Punkt ohne Ausdehnung, der ein unwirkliches Vergangenes von einem ebenso unwirklichen Zukünftigen trennt. Die Seele ist nicht in der Zeit, vielmehr ist die Zeit in der Seele. Die Werte sind ewig und unzerstörbar. Wenn Plotin sagt: 'Nichts, was wirklich ist, kann je vergehen', und Höffding: 'Kein Wert kann aus der Welt verschwinden', so meinen sie dasselbe. Soweit wir in Denken und Seele uns selber mit den absoluten Werten gleichsetzen, sind wir der Unsterblichkeit gewiß.“

Was du recht gedacht hast, wird nicht von der Zeit verheert werden. Das Feuer brennt nieder, die Gluten sinken. „Diese Asche von brennendem Holz ist aus Atomen gebaut, die zu allen kommenden Zeiten dasein werden; ich habe kein Verlangen nach dieser kühlen und unleidlichen Unendlichkeit, die wir mit der Asche gemein haben sollen. Diese Atome sind in der Zeit und können nie über die Grenzen der Zeit hinausgelangen, und wie lange sie auch sein werden, so wird doch ständig eine unendliche Zeit vor ihnen sein. Wir sind jenseits der Zeit; unsere Hoffnung und unser Streben sind ewig in einem zeitlosen System von Willensregungen erfüllt.“ So spricht der Philosoph Münsterberg. Wer die absoluten Werte verwirklicht, die Werte der Wahrheit, der Schönheit, der Sittlichkeit und der Religion, der gehört einer Welt an, in der es weder Vergangenheit noch Zukunft gibt, sondern nur eine ewige Gegenwart. In dem Maße, wie seine Persönlichkeit mit diesen Werten eins ist, kann er nie vergehen.

Zweimal zwei sind vier. Heute, morgen und alle kommenden Tage. Es gibt auch Werte, die für mich unbedingt, ohne Einschränkung durch irgendeinen Wechsel der Zeit gelten, etwas, das für mich immer wahr und gut und schön ist und bleibt. Aber die zeitlose Gültigkeit der Normen und Werte in irgendeine Verbindung mit den Worten Unsterblichkeit und ewiges Leben zu bringen, ist unverantwortlich, falsch und irreführend. Das Sein meines Ichs oder meiner Persönlichkeit ist in keinem Sinne mit diesen Werten identisch, und die Bekenner der Unsterblichkeit der Werte meinen auch nichts dergleichen. Mein Ich, meine Persönlichkeit wird ausgetilgt und vernichtet, aber ich habe doch den Trost zu wissen, daß für alle kommenden Äonen, in alle Ewigkeiten zweimal zwei immer vier sein werden.

Dagegen ist es wahr, daß ein Wert für mich solchen Inhalt und solche Bedeutung gewinnen kann, daß alles andere im Vergleich

damit unwichtig oder geradezu gleichgültig wird. Eines Menschen Herz kann sich für eine große Wahrheit, eine edle Sache erwärmen, so daß das Feuer der Hingebung alle Wünsche, Erwartungen, Hoffnungen des Eigennutzes verzehrt und verbrennt. Er will selber gern geopfert werden, sterben, verschwinden, wenn er weiß: das Große, das den Inhalt meines Lebens bildete, besteht und geht dem Siege entgegen.

Damit ist freilich die große Frage des Todes, die innerste Frage unserer Persönlichkeit nicht gelöst. Sie ist als ungehörig und unberechtigt durchgestrichen, zum Schweigen gebracht. Man kann wirklich durch unbedingte Hingabe an eine Aufgabe, eine Idee, eine Arbeit sich selber vergessen. Man kann in diesem Sinne unsterblich sein und ewiges Leben haben in jedem idealen Glauben, in aller selbstlosen Aufopferung für die 'Sache', die Partei, die Wissenschaft und anderes mehr. Beruht nicht die geheimnisvolle Anziehung, die der Kollektivismus auf so viele moderne Menschen ausübt, zuinnerst auf einer — vielleicht nur halb verstandenen — Sehnsucht, unseres ewig fordernden, unbefriedigten, unruhvollen Ichs ledig zu werden, unserer Individualität, die uns durch ihren uner-sättlichen Hunger nach Macht, Schmeichelei, Achtung, Liebe plagt und tyrannisiert?

Aber die Frage beiseitezuschieben, sie zu vergessen, sie für unberechtigt zu erklären ist keine Lösung. Wir, die wir der Ansicht sind, die Schuld und Verirrung der Individualität bestehe nicht darin, daß sie sein, sondern daß sie sich selber genug sein will, können bei einer solchen Lösung nicht haltmachen. Und sie gibt in Wirklichkeit nicht das wieder, was religiöse Menschen unter ewigem Leben verstehen.

Oft entlehnt indessen der Glaube an die Unsterblichkeit des Geistes seine heimliche Kraft einer dunklen und mit absichtlicher Behutsamkeit ausgedrückten Überzeugung, daß es 'in uns' etwas über unsere Individualität hinaus gibt, daß wir mit einer Seite unseres Wesens Anteil an einer ewigen Welt haben, die nicht nur zeitlose Gültigkeit hat wie die Werte, sondern wirklich *ist*. Daß Spinoza uns in Ungewißheit ließ, wer das Subjekt der berühmten Worte ist: „Wir erkennen und erfahren, daß wir ewig sind“, ob es der geistige Mensch in diesem Jetzt oder die in Gottes Wesen bewahrte ewige Idee ist, erklärt sich wohl einfach. Aber in unserer Zeit? „Der wahre Unsterblichkeitsglaube behauptet nicht, daß dieses Leben nicht das letzte sei, sondern daß das Individuum nicht das

letzte ist. Wir sind mehr als unsere bewußte Person. Und wenn die meisten so anspruchslos sind, danach zu verlangen, daß die Begrenzung ihres Wesens an Stelle des Kerns ihres Wesens in Ewigkeit erhalten bleibe, so beruht das nur auf ihrer Kurzsichtigkeit“, schreibt Keyserling. Warum dies ewige Helldunkel, dieser Wortreichtum, der den wirklichen Gedanken verhüllt? Was will man behaupten oder verneinen, das nicht mit klaren, schlichten Worten ausgesagt werden kann?

2. In der Zusammenstellung 'ewiges Leben' kann 'ewig' in philosophischer Bedeutung als Gegensatz von 'zeitlich' gefaßt werden. Ewiges Leben bedeutet ein wirkliches Dasein jenseits und über der Zeit, ein Dasein, für das alle Wirklichkeit ewige Gegenwart ist, ein Schauen, das alles in vollkommener Gleichzeitigkeit, wie über einen unendlichen Plan hin ausgebreitet, umfaßt. So werden wir oder wird der Kern unseres Wesens, unsere vollendete, vervollkommnete Persönlichkeit, Anteil an Gottes Dasein haben, als eine Idee, ein ewiger Gedanke bei Gott, ihm, in und vor dem alles lebt und nichts in Ewigkeit untergehen kann.

Ein solcher Ewigkeitsglaube muß erstens bedeuten, daß wir von jedem Versuch abstehen, unseren Glauben an das ewige Leben in Worte oder Begriffe zu kleiden. Man stelle die beiden Worte nebeneinander: Zeit und Ewigkeit. Dasein bedeutet für uns, vor etwas und nach etwas zu sein, neben oder unter oder über etwas zu sein. Was sollte es anderes bedeuten? Jede Vorstellung, jeder Ausdruck, den unser Denken erschaffen kann, würde uns aus dieser wirklichen und wahren Ewigkeit fort und in den Bereich des Zeitlichen hineinführen. Aber wenn jedes Wort und jeder Ausdruck in Wirklichkeit ein Verrat an der Wahrheit wäre, die wir aussagen wollen, so gäbe es für diesen Ewigkeitsglauben nur eine Möglichkeit: nie vom ewigen Leben zu sprechen, gleich dem Buddha die Frage, ob der Vollkommene nach dem Tode lebt oder nicht lebt, als gefährlich und irreführend abzuweisen.

Aber dazu kommt eine ernstere Frage. Welches Menschenkind auf dieser Erde, wäre es auch der höchste Heilige und edelste Geist, hat einen solchen Grad von Vollkommenheit erreicht, daß sein Dasein in einem ewigen und unveränderlichen Jetzt abgeschlossen, vollendet, fixiert werden könnte? Noch mehr: wer kann sich dergleichen denken oder vorstellen oder wirklich *wünschen*? Wer würde nicht als Philosoph die glückliche Armut, immer nach der Wahrheit suchen zu müssen, dem erstickenden, blendenden, töten-

den Reichtum des Besitzes der vollkommenen, abgeschlossenen Wahrheit vorziehen?

3. „Wer es geschaut hat, weiß, was ich sage. Wir sehen Ihn und uns selber in Herrlichkeit, voll von geistigem Licht, nein, selber reines und ungemischtes Licht, Gott geworden, nein, Gott seiend.“ Plotin hat gleich andern Mystikern vor und nach ihm die unsägliche Klarheit, den Reichtum, die Schönheit der Begegnung der Seele mit Gott geschildert. Das ewige Leben ist für die Mystiker diese Stunde der Verklärung, deren Inhalt keine irdischen Worte oder Gedanken oder Bilder ausdrücken können, für immer verwirklicht, ungestört von allem Irdischen, verewigt und vollkommen. Das ewige Leben ist *fruitio dei*, ewiger Gottesgenuß, es ist *visio dei beatifica*, die beseligende Gottesschau.

Die Mystik hat einer Seite des Geheimnisses des Gotteserlebnisses unvergänglichen Ausdruck gegeben. Gott ist die Vollkommenheit, der unendliche Reichtum, die Erfüllung, die weit mehr ist, als wir begehren oder denken können. Ja, er ist mehr als die Verklärung aller unserer Hoffnung und unserer Sehnsucht. Er ist das, was anders, ganz anders ist. Aber gibt das Ideal des ewigen Gottesgenusses wirklich den ganzen, volltönenden, zureichenden Ausdruck für unseren christlichen Glauben an Gott?

Die hohen, überschwenglichen Offenbarungen sind nicht jedermanns Sache. Doch im Gebet erfährt auch der Geringste und Niedrigste derer, die dem Thron des Heiligen zu nahen und an den Saum seines Mantels zu rühren wagen, eine heilige Gegenwart, voller Trost und Frieden und Kraft. Aber die kurzen Stunden der Verklärung haben ihren Sinn nicht für sich, getrennt von den Aufgaben und Mühen des Lebens, als eine Welt oberhalb des Lärms, gleich den Gipfeln im Reiche des ewigen Schnees. Wir fühlen und erfahren ihre Bestimmung und ihren Sinn als ein Geheiß, eine Welle von Mut und Arbeitslust, eine Mahnung, unseren Frieden und unsere Kraft in wirksames Tun umzusetzen. Ist hienieden das verborgene Leben des Glaubens seinem innersten Wesen nach ein ewiger Rhythmus, ein Wechsel zwischen Ruhe und Wanderung, zwischen Schauen und Verwirklichung des Geschauten, wie sollten wir uns dann das ewige Leben als ein vollkommenes Schauen ohne Wirken und Handeln denken oder auch nur wünschen können?

4. Gottes Gabe ist ewiges Leben. Daß wir in Gott alles besitzen: eine Weisheit, eine Macht, eine Güte, von der wir alles Gute erhoffen und erwarten dürfen, das ist die Gewißheit des christlichen

Glaubens. Was auch das ewige Leben sein mag, es hat seinen Inhalt, seinen Sinn, seinen Reichtum von Gott. Wir wissen nicht, was sich hinter den Pforten des Todes verbirgt, und werden es in diesem Erdendasein nie erfahren. Wir wissen nur, daß auch dort Gott ist. Auch dort werde ich in seiner Hand beschlossen sein. Und dann kann dies andere nicht etwas Schlimmes oder Gefährliches sein, nicht das, was unser Denken fürchtet und unser Wille — nicht ein kindlicher, launenhafter, zufälliger Wille, sondern unser innerster, gesunder, untrüglicher Lebenswille — scheut. Es kann nicht die Leere der Vernichtung und auch nicht der leuchtende Tod der ewigen, unbeweglichen Vollkommenheit sein.

Auferstehung der Toten

Können wir hier nicht innehalten? Dies ist ja der Grund unseres Glaubens, der einzige feste, der uns gegeben werden kann. Und würde nicht, was noch hinzugefügt werden könnte, nur unseren Glauben trüben und unsere Gewißheit stören? Fromme muhammedanische Theologen glaubten an alles, was im Koran steht, nach den eigenen Worten des heiligen Buches. Auf die Frage, ob man wirklich glauben könne, daß Allah hört, redet, auf einem Thron sitzt, antworteten sie: wir glauben 'bila kaif', 'ohne ein Wie'. Wäre es nicht auch für uns in einer Frage, die doch für immer dem Reich des Unwißbaren angehört, wo weder die Bejahung des Glaubens noch die Kritik der Vernunft uns einen Schritt weiter führen kann, am besten, zu glauben, ohne unser Denken nach dem Wie fragen zu lassen?

Ein solcher Glaube kann in Stunden geistiger Wachsamkeit und Spannung festgehalten werden. Aber es gibt Augenblicke, da er uns wiederum spröde und unwirklich erscheinen wird. Bei unserem Mühen und Streben, in Stunden der Ermüdung und Abspannung, wenn wir mit andern und zu andern von unserer Hoffnung reden wollen, bedarf unser Gedanke einer Form. Unser christlicher Ewigkeitsglaube bedarf eines Mythos in Platons Sinne, also nicht einen buchstäblich gefaßten, falschen, barbarischen Aberglauben, sondern ein Bild, eine Anschauung, die dem Unsäglichen Ausdruck gibt, dem, was nicht in die Tracht der unmittelbaren Aussage gekleidet werden kann, weil es nicht dieser Welt zugehört, sondern der unsichtbaren.

Suche ich nach einem Mythos, der für den christlichen Glauben

ben an ein ewiges Leben paßt, so kann ich nicht bei der Vorstellung des Animismus von der Unsterblichkeit der Seele haltmachen. Sie führt, wie ich gezeigt habe, unser Denken in Irrgänge des Grübelns, in Schwierigkeiten und Widersprüche, die weit von der Gewißheit des Glaubens abführen. Nein, das christliche Bekenntnis lautet anders: ich glaube an die Auferstehung der Toten — die Auferstehung des Fleisches — und erwarte das Leben der zukünftigen Welt.

Dies bedeutet den Glauben des Wunders, des Paradoxes, der Diskontinuität in der entschiedensten Form. Ich nehme ihn als solchen an. Ich lehne alles ab, was mit dem Gedanken der Fortsetzung zusammenhängt, auch alle Vorstellungen von einem unsichtbaren Leib, einem Astralleib, einem *linga sharira*, oder irgendeiner Art denkender oder lebender Materie, die eine Verbindung zwischen dem irdischen Leben und der neuen Welt der Auferstehung herstellen könnte. Wer diesen Glauben in einem groben, buchstäblichen Sinn verstehen will, als gelte er demselben Leib, der im Grabe geborgen wird, oder wer andere Züge bekämpfen will, die zur Form des Mythos gehören, mißversteht seinen Inhalt. Aber ich bin verpflichtet, zum Schlusse zu sagen, warum das Wort von der Auferstehung mir den tiefsten Ausdruck des christlichen Glaubens an ein ewiges Leben zu geben scheint.

1. Es sagt uns, daß das Leben, das wir im kommenden Zeitalter erwarten, *ein wirkliches Leben in einer wirklichen Welt sein wird*. Der Auferstehungsglaube gibt der klaren und unausweichlichen Auffassung des natürlichen, unbeirrten Sinnes vom Wesen des Menschen als einer Ganzheit aus Seele und Leib recht. Er befreit uns von der unheimlichen Vorstellung eines ewig brütenden, machtlosen, unproduktiven seelischen Daseins, eines Seins ohne Werden und Wirken, das schreckhafter ist als der Tod selber.

In christlichen Häusern sieht man oft das bekannte Bild, das die große weiße Schar vor Gottes Thron darstellt. Sie stehen in der bis auf die Füße hinabreichenden weißen Tracht, Kopf an Kopf, eng nebeneinander, so weit das Auge reicht, bis sich im Hintergrund alles in einem Meer von Licht verliert. Sichtlich deutet das Bild vielen das innerste Verlangen ihres Herzens. Mir bezeugt es eigentlich nur die erschreckliche Armut unserer menschlichen Ausdrucksmittel, wenn es gilt, ein Bild von dem zu geben, was wir erhoffen. Können wir wirklich an ein Leben in ewiger, untätiger Seligkeit, in unaufhörlichem Lobgesang vor Gottes Thron glauben oder es uns wünschen? Ist es nicht die teuerst erkaufte Erfahrung unseres

Lebens, daß wirkliches Glück nie im Nehmen und Genießen, sondern im Geben und Dienen liegt? Können wir uns eine Vorstellung von der Vollendung des Lebens bilden, die allem widerstreitet, was hier unser höchstes Ziel und Ideal war?

Ist das kommende Leben ein wirkliches Leben, so kann es nicht nur ewig unveränderliche, selige Freude sein. Zum Leben gehört der Schmerz ebensowohl wie die Freude. Wanderung nach oben, Reinigung, Vervollkommnung kann nicht ohne das Bad des Schmerzes gedacht werden. Man verstehe mich recht. Ich brauche nicht notwendig an das sinnlose, zerstörende, verwüstende Leiden zu denken, das uns auf unserer Erdenwanderung gefolgt ist. Ich kann auch an den Schmerz der Liebe denken, den Gottes Herz fühlt, wenn er die in seiner Welt Verirrten liebt und seinerseits an ihrer Qual leidet.

Ist das kommende Leben ein wirkliches, so kann es nicht ein für immer abgeschlossenes und vollkommenes Leben sein. Leben heißt wachsen. Leben bedeutet, daß zu jeder Stunde etwas Neues, etwas von niemandem Geahntes oder Vorausgesehenes aus den ewigen Tiefen des Lebensquells emporwachsen kann.

Der Glaube an das neue Leben der Auferstehung bedeutet also, daß wir die Zeit als die wahre und wirkliche Form alles realen Daseins annehmen. Scheut unser Denken nicht vor einer ewig seienden Zeit? Macht sie uns nicht den Unseligen gleich, die nach Dante „keine Hoffnung auf den Tod haben“? Über unsere Furcht vor der unendlichen Zeit, unseren Schwindel vor der bodenlosen Tiefe hat Pringle-Pattison einmal einige denkwürdige Worte geäußert: „Dieser Eindruck wird hervorgerufen, wenn wir uns von der Vorstellung einer leeren Zeit und von der endlosen Folge ihrer einzelnen Augenblicke, abgesehen von dem Inhalt, der sie erfüllt, behexen lassen. Da jeder Augenblick unter abstraktem Gesichtspunkt vollkommen gleich dem andern ist, erscheint alles Fortschreiten als eine Veränderung, die in Wirklichkeit keine Veränderung ist. Aber wenn wir an den Inhalt, an die Erfahrung denken, die diese einzelnen Zeitmomente erfüllt, so verschwindet die quälende Vorstellung.“

Die Frommen des Mittelalters, die dem Wesen Gottes die *aeternitas*, die Ewigkeit, vorbehielten und sich das *aevum*, das ewige Zeitalter, als Daseinsform der Seligen dachten, haben die Wahrheit eingesehen, daß die Zeit für unsere Auffassung der Inhalt ist, der sie erfüllt, und haben dies im naiven Tiefsinn der Legende ausgedrückt. Petrus Contemplator hieß ein frommer und gelehrter Mönch in einem deutschen Kloster, der oft in Unruhe und Angst

über das Leben in der Paradieseswelt grübelte. Sollte wirklich die endlose Ewigkeit so ausgefüllt werden können, daß sie uns nicht schließlich zu lang und die Seligkeit selber zu einer Last würde? Eines schönen Frühlingstages ging er nach der Matutin aus dem Kloster und wanderte eine Stunde im hellen Sonnenschein. Er kam zu einer blühenden Wiese, und dort hörte er einen Vogel so wunderschön singen, daß er sich einen Augenblick niedersetzen mußte, um zu lauschen. Nach einer kurzen Weile verstummte der Gesang, und der Mönch kehrte zum Kloster zurück, um rechtzeitig zu den Horen zu kommen. Aber der Pförtner war ein fremder Mann, den er nie gesehen hatte, und als er seinen Namen genannt hatte, schüttelte er bedenklich den Kopf. Die Brüder kamen herbei. Lauter fremde Gesichter. Keiner kannte auch nur seinen Namen. Zuletzt trat der Gelehrteste der Klosterbrüder vor und erzählte, er habe in alten Chroniken des Klosters gelesen, wie eines Tages vor dreihundert Jahren ein Mönch dieses Namens das Kloster verlassen habe und nie zurückgekommen sei. So hatte Gott den Petrus gelehrt, daß die Ewigkeit den Seligen nie lang werden wird. Zeit ist nichts als die Form eines Inhalts.

2. *Der Glaube an die Auferstehung stellt die ganze Frage des zukünftigen Lebens in Gottes Hand.* Ohne den Glauben an Gott, ohne das Leben in ihm, ohne die Gewißheit des unerschöpflichen Reichtums seines Lebens und seiner Güte ist der Gedanke als solcher die vermessenste Torheit. Wir können dem Gang und der Entwicklung des Lebens folgen, aber sein Ursprung ist und bleibt für uns ein ewiges Geheimnis. Ein Wunder ist die Entstehung des Lebens in der toten Materie, ein Wunder ist das Aufblitzen des seelischen Lebens in der körperlichen Hülle. Warum erwartet eine Mutter mit so eifriger Spannung den ersten Schimmer eines Lachens auf dem Gesicht des Kindes? Sie erwartet das Wunder, die erste Botschaft vom Leben der Seele in dem, was doch Stoff und Erde ist. Gott ist der Quell des Lebens, der Ort des Lebens in unserer Welt. Er, der einst das Leben aus seinem ewigen Reichtum erschuf, läßt es in einer neuen Form nach seinem Willen hervortreten. So ist die Auferstehung Gottes Gabe. Sie kann nicht um ihrer selbst willen gesucht und gefunden werden; wer sie nur für sich, um seines selbstischen Hungers willen besitzen will, verliert sie. Gott gewinnen heißt vor allem sich selber aufgeben.

3. *Der Glaube an die Auferstehung findet seine Stütze in der grundlegenden Erfahrung des christlichen Lebens: der Gewißheit*

vom Auferstandenen. Es ist das stets unerklärliche, von außen her stets mißverständene und mißachtete große Lebensgeheimnis des Glaubens, Christus zu besitzen, nicht als eine strahlende Erinnerung, nicht als ein erwärmendes Vorbild aus der Vergangenheit, sondern als eine Gegenwart, von deren Wirklichkeit wir Gewißheit haben, ohne diese Gewißheit in die Begriffe und Formeln des Denkens kleiden zu können.

Es wäre Lästerung, diese Gegenwart als ein fortgesetztes Dasein im Stil des spiritistischen Geisterglaubens zu verstehen. Nein, die christliche Gemeinde hat immer gewußt, daß dies Gewahrwerden von Christi Leben in Glauben und Ahnung nicht die Wirklichkeit selber ist. Wir werden ihn sehen, wie er ist — aber nicht jetzt. Doch der Glaube an den Auferstandenen sagt uns, daß die Auferstehung Leben, wirkliches Leben ist. Und daß dies Leben anders, ganz anders ist als alles, was unser Denken fassen kann.

4. *Der Glaube an die Auferstehung schließt sich an das erste, tiefste, inhaltsreichste aller Symbole, unter denen sich die Unzerstörbarkeit des Lebens dem Denken der Menschen bezeugt hat.* Der Tod ist die Nacht, der Schlaf. Die Auferstehung ist der Morgen, das Erwachen. Der Schlaf, sagt das arabische Sprichwort, ist der kleine Tod, der Tod ist der große Schlaf. Mit dem Blick auf die sinkende Sonne sahen unsere Ahnen vor Jahrtausenden den schönen Traum von der Brücke der Strahlen, auf der die Toten in das ferne Land im Himmel wandern sollen. Nichts ist so lieblich wie der Abend nach einem wohl angewandten Tag.

Schlaf — Tod, Erwachen — Auferstehung. Ist das letztlich nicht mehr als ein Bild? Ist es nicht ein täglich wiederholtes, liebevolles Versprechen? Vielleicht ist es mit uns wie mit dem Kinde. Wenn es gegen den Abend geht, wird das Kleine mit einemmal so von Tätigkeitsdrang erfüllt, so fieberhaft eifrig, übertrieben und nervös freundlich. Die Mutter lacht leise, denn sie durchschaut seine Absicht. Es will sich eine Stunde Freiheit von der Ruhe in dem engen kleinen Bett in dem dunklen, einsamen Zimmer erkaufen.

Lächelt nicht unser guter, liebevoller Vater im Himmel über unsere Angst und Unruhe vor dem stillen, lieblichen Schlaf, der unserem müden Leib und unserem müden Geist doch so wohl tut, dem Schlaf, der nicht Vergehen, sondern Erneuerung ist? Er allein weiß, was er für uns bereit hat, für die Stunde, da wir wieder erwachen.

Emerson hat einmal von der Enttäuschung gesprochen, die ein jeder erfährt, der den Worten eines andern über unsere letzte große Frage zuhört. Wenn der Leser mit hungrigen Augen die Seiten verschlungen hat, macht er enttäuscht halt. Hier war *nicht* das, was ich suchte. Unser Glaube ist immer besser und reicher als die Gründe, die wir anführen, um ihn zu stützen.

Das ist wohl schließlich die Einsicht, die wichtiger ist als alle andern. Nicht durch die Worte anderer, nicht durch fruchtlose Grübeleien des eigenen Denkens findet man die Gewißheit der unsichtbaren Welt. Der Weg des Handelns ist schließlich der einzige, der zur Klarheit führt.

Der Schiffer draußen auf unbekanntem Gewässern späht nach einem lang gesuchten Lande. Er sieht etwas am fernen Horizont schimmern. Ist es sein gesuchtes Land oder eine Wolkenbank, eine Luftspiegelung, ein Trugbild? Bleibt er draußen in den öden Weiten, so erhält er nie eine Antwort auf seine Frage, auch wenn er sich mit Grübeleien und Spekulation zu Tode peinigt. Hier gibt es nur einen Weg zur Gewißheit: mit entschlossenem Sinn auf das ungewisse, sich in der Luft spiegelnde Land zuzusteuern. Dann kommt wohl die Stunde, wo die Nebel sich zerstreuen und der fernher kommende Schiffer im Lichte des Sonnenaufgangs die Gestade seines Landes, seiner Heimat sieht — die unsichtbare Welt.

DER KAMPF DER WELTRELIGIONEN

Wer hat das Wort 'Gegenwartsmensch' erfunden und wann geschah das? Man kann sich schwer einen besseren Ausdruck für die Mentalität des zwanzigsten Jahrhunderts denken. Wir haben gelernt, es mit einem ganz unnachahmlichen Tonfall zu gebrauchen: der *Gegenwartsmensch*, der einzig richtige, *moderne* Mensch. Es ist selbstverständlich, daß der Mensch im Zeitalter der Flugzeuge und des Rundfunks ein ganz neues Wesen sein muß, das nicht im mindesten den armen Menschenwesen vergangener Zeiten gleicht.

In einer Studentenaufführung, die in meiner Jugend stattfand, kam ein Couplet vor, in dem der Verfasser — heute ein bekannter radikaler Politiker — die Altmodischen und Zurückgebliebenen verspottete. Es galt in diesem Fall zunächst den Anhängern der alten Rechtschreibung. Jeder Vers schloß: „So machte es Großvater nicht, wir aber machen es wie Großvater.“ Hier ließ der jugendliche Verfasser Platz für Beifall. Kann man sich eine lächerlichere Lebensregel denken als die, es immer so wie Großvater zu machen!

Wäre ein solches Lied im antiken Rom oder im alten China gesungen worden, so hätte niemand den Scherz verstanden. Nach der Sitte der Väter zu handeln und alter Tradition treu zu sein, galt dort als höchste Weisheit. Größerer Tugend und Ehre konnte ein Mann sich nicht rühmen, als daß er genau so wie Großvater handelte. Aber unserer Zeit ist keine Einstellung so unbegreiflich wie die traditionelle. Gesellschaftsordnungen und Lebensformen, die im stillen Wachstum von Jahrhunderten entstanden sind, werden mit einer Handbewegung danklos abgeschafft oder umgestülpt. Oft hat das Alte keinen andern nachweisbaren Fehler, als daß es alt ist. Das Alte *kann* für uns moderne Menschen nicht passen, es muß überholt, lächerlich unmodern sein.

Ist das wahr? Ist der Mensch wirklich ein anderer geworden, kann er ein anderer werden? Ja und nein. Es liegt viel von jugendlicher Wichtigtuerei und, um aufrichtig zu sein, auch ein gut Teil kenntnisloser Überhebung in dieser Rede vom neuen Menschen. Und doch kann nicht bestritten werden, daß ganz neue Bedingun-

gen unseres Daseins unsere Art zu denken und zu fühlen verändern müssen.

Das Wichtigste, was die Technik uns geschenkt hat, ist schließlich wohl dies, daß sie dem Menschen Mittel der Fortbewegung auf seiner Kugel gegeben hat, die tatsächlich die Dimensionen der Welt verändert und dem Leben einen neuen Stil gegeben haben. Vor hundert Jahren war eine Reise ein Erlebnis, ein Abenteuer. Man überlegte es sich ein- und zweimal, bevor man in den Wagen stieg, um einem ungewissen Geschick entgegenzurollen. Jetzt liegt der Kontinent um die Ecke und Amerika nur einige Tagereisen entfernt. Über die ganze Welt hin bildet sich eine einheitliche Kultur aus. Ein Schlager, der in Los Angeles komponiert wurde, wird ein paar Monate später in Kiruna und Timbuktu gespielt. Wir gebrauchen dieselben Waren, kleiden uns nach derselben Mode. Unser Planet wird allmählich ein großer Haushalt. Die Hindus sind unsere Nachbarn, Japaner und Chinesen gehen uns an. Von der Politik Amerikas hängt es ab, wie groß der Abzug von unserem nächsten Monatslohn sein wird.

Für Gedanken gibt es zwar keine Zollgrenzen, aber es ist einstweilen noch eine Tatsache, daß innerhalb dieser neuen planetarischen Kultur Ideen und Vorstellungen nicht so von Volk zu Volk weitergehen wie materielle Kulturgüter. Wir nehmen die Erzeugnisse der fremden Völker auf und interessieren uns für ihr Geschick; aber ihre Seele verstehen wir nicht und geben uns auch keine Mühe, sie zu verstehen. Und doch, trotz unserer Gleichgültigkeit ist es einfach unausweichlich, daß auch neue Einsichten und neue Denkweisen den Spuren des materiellen Kulturaustauschs folgen. Bisher sind es hauptsächlich abendländische Gedanken gewesen, die Schritt für Schritt fremde Weltteile erobert haben. Aber wir sollen uns nicht übermütigen Vorstellungen hingeben, als ob *wir* immer der gebende Teil bleiben könnten. Es hat sich schon zuvor in der Weltgeschichte ereignet, daß ein Eroberer von dem Volk geistig besiegt wurde, das er sich unterworfen hatte. Das Morgenland hat auch eine geistige Welt, voll von eigenartigem, mächtigem Leben. Es verlangt danach, sich mit dem unseren zu messen. Es kommt ein Tag, früher oder später, wo wir die Völker des Ostens gelehrt haben werden, was wir an Technik, Wissenschaft, Organisation zu lehren haben — ein Tag, wo eine Konfrontation zwischen unseren innersten geistigen Beständen, unserer Lebensansicht, unserem Glauben ernstlich stattfinden muß. Wagt man nach dem zu urteilen,

was früher in der Geschichte geschehen ist, so kann man neue fruchtbare Zeiten für die religiöse Entwicklung der Welt aus diesem großen Wettkampf der Religionen erwarten.

Die Religion kann wohl in gewissem Sinn die konservativste unter den Mächten des Daseins heißen. Ein schwedischer Hauptgottesdienst fängt noch heute mit den Worten an, die Jesaja im Tempel von Jerusalem vor bald drei Jahrtausenden hörte. Im Gesang ertönt der Widerhall einer Musik, die sonst seit tausend Jahren verstummt ist, einer Musik, die in den Mithrasgrotten und Isis-tempeln erklang. Der Priester tritt vor den Altar in einer Tracht, wie sie ein Beamter im Rom der Kaiserzeit bei feierlichem Auftreten trug. Aber der Geist, der diese ehrwürdigen Formen erfüllt, steht nicht still. Er muß Bewegung, Freiheit, Raum zum Emporsteigen haben. Sonst flieht er und läßt die Pracht des Tempels und die mächtige Kirchenorganisation wie eine leere Schale zurück. Darum können auch in der stillen Welt der Religion Erdbeben und Revolutionen auftreten. Das geschieht vor allem, wenn ein Glaube einem andern begegnet. Das Ergebnis einer solchen Begegnung ist nicht immer dies, daß einer — der Stärkere — gewinnt. Oft erwächst aus dem Streit etwas Neues, worin das Beste des Alten und außerdem neuer Zuwachs aus der schaffenden Tiefe des Geisteslebens enthalten ist.

Die Begegnung zwischen dem Christentum und den Religionen des Ostens hat bereits eine lange Geschichte. Aber die Zeichen der Zeit kündigen an, daß die veränderte Lage, die im Zeitalter des Weltverkehrs eingetreten ist, einen neuen Abschnitt dieser Geschichte, sicher einen wichtigeren, vielleicht einen entscheidenden, einleiten wird. Es ist daher mehr als ein konfessionelles Interesse, es ist allgemeine Bildungspflicht, etwas von den Mächten zu wissen, die hier zum Wettkampf zusammentreffen. Betrachten wir einzeln die Handelnden in diesem Gigantenstreit, indem wir mit der ältesten und nächst dem Christentum mächtigsten Religion beginnen.

B u d d h i s m u s

Es gilt von den beiden, die für das geistige Leben der Menschheit am meisten bedeutet haben, Buddha im Osten und Christus im Westen, daß keine Göttin der Geschichte bereit stand, den einfachen und ungeschminkten Bericht von ihrem Leben und ihren Taten aufzuzeichnen. Um ihr Gedächtnis, das nie sterben kann, hat die Legende ihren Schleier gewoben; das Bekenntnis des frommen Sin-

nes und dichtende Bewunderung haben der Erinnerung an ihr Leben eine unauslöschliche Farbe gegeben. Aber aus der phantastischen Welt der Legende spricht, oft handgreiflicher als aus den Notizen der Chroniken, die Wahrheit von ihrem gesegneten Werk.

Wir wissen mit Sicherheit nicht einmal, in welchem Jahre Buddha, oder wie sein wirklicher Name hieß, Prinz Siddharta vom Sakya-Geschlecht, geboren wurde. Aber wir wissen um so mehr von den strahlenden Wundern, die zu dieser Stunde nicht nur im Palast König Suddhodanas in Kapilavastu, sondern im ganzen Weltall geschahen. Die verschwenderische Pracht um das Königskind, den werdenden geistigen Weltherrscher, bildet einen eigentümlichen und nachdenklichen Kontrast zu der frommen Armut in der christlichen Erzählung vom Stall und der Krippe.

Zu der Stunde, da Buddha geboren wurde, erschütterte ein gewaltiges Erdbeben alle Welten. Musikinstrumente erklangen, ohne daß jemand ihre Saiten rührte. Alle Bäume trugen sowohl Blüten wie Früchte. Donner wurde aus klarem Himmel hörbar, und von einem wolkenlosen Himmelsgewölbe strömten stille, erquickende Schauer herab. Lieblich duftende Winde streuten einen Regen von himmlischen Blüten, Schmuck und Wohlgerüchen über die Erde. Der Himmel leuchtete hell in allen Richtungen, und nirgendwo gab es Dunkelheit, Nebel oder Rauch. Aus den Lufträumen vernahm man feierlichen Klang von unsichtbaren Chören. Ein überirdischer Schein, der alle Wesen mit körperlichem und seelischem Glücksgefühl erfüllte und sich in vielen tausend Farben brach, leuchtete plötzlich durch alle Welten.

Prinz Siddharta wuchs in ungetrübtem Glück auf und lebte das sorglose Leben eines Fürstensohnes. Sein Vater wachte sorgfältig darüber, daß er nichts Unschönes und Widerwärtiges zu sehen bekam, nichts, das an Alter, Krankheit und Tod erinnern konnte.

Aber was bestimmt ist, muß geschehen. Da helfen alle Sorgen, da hilft alle Sorgfalt der Menschen nichts. Eines Tages, da der junge Prinz in seinem Wagen durch den königlichen Park fuhr, ward er eines Greises ansichtig. Ausgemergelt, vertrocknet und altersschwach, mit weißem Haar, zahnlos und runzlig, gekrümmt und ohnmächtig, wankend, auf seinen Stab gestützt. Da fragte der Prinz den Kutscher, der seinen Wagen lenkte: „Wer ist dieser arme Mensch? Ist er der einzige, der so aussieht, oder sind diese seine Eigenschaften in seiner Familie erblich?“ Aber der Kutscher antwortete: „Nein, Herr, es ist ein Greis, und so werden

einmal alle Menschen!“ „Auch ich?“ fragte der Prinz. „Auch du, Herr!“ Da sprach Buddha: „Wie armselig sind dann die Menschen! Trunken vom Übermut der Jugend sehen sie nicht das Alter. Wie kann ich mich noch an Spielen und Vergnügungen erfreuen, seit ich weiß, daß das Alter mich einst einholen wird.“

Auf einer andern seiner Fahrten ward der Prinz eines Kranken ansichtig, das nächste Mal eines Toten und endlich eines Mönches. Und von der Stunde an hatte er keine Freude mehr in seinem Palast. Es half nichts, daß er mit einer jungen und schönen Prinzessin vermählt wurde und einen kleinen Sohn bekam. Als sein Sohn geboren wurde, nannte er ihn Rahula, das bedeutet Fessel, denn er sagte: eine Fessel ist er, der mich an die Welt bindet. Ein wichtiger Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum. Im buddhistischen Evangelium wird das Kind als eine Fessel erwähnt, die den Menschen in der Welt gefangen hält. Jesus hat einen entgegengesetzten Gedanken: wer ein Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf.

Wenn man von der Lebensverneinung und Weltverachtung der indischen Religionen spricht, so muß man berücksichtigen, daß diese Lebensverneinung die Kehrseite einer Liebe zum Leben ist, heißer als alles, was wir mit unserem kühlen Temperament uns vorstellen können, und eben darum ewig mit der Angst der Unbefriedigung und Enttäuschung erfüllt. Was den indischen Asketen antreibt, den schmalen und dornigen Weg zu betreten, der zum Seelenfrieden führt, ist nicht die Unruhe des Gewissens, das Zittern vor Gottes Zorn oder der Schrecken vor dem Gericht. Es ist das Gefühl der rastlosen Flucht des Lebens, der schrecklichen Macht der Vergängnis, der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit aller menschlichen Freude und alles irdischen Strebens. „Die Stunden schreiten. Die Nächte jagen uns ständig vorwärts, die Lebensalter verlassen uns, eins nach dem andern. Wer diese Furcht vor dem Tode erwägt, der verwirft alle Lockungen der Welt, der sucht nur nach dem endlichen Frieden. So sprach der Erhabene.“ Der Gedanke an Tod und Vergängnis kehrt in der buddhistischen Literatur ständig wieder. Nie hat menschliche Phantasie so sinnenfälligen Ausdruck für die Schauerlichkeit des Vergehens gefunden:

„Was ist, ihr Mönche, die Erquickung des Leiblichen? Eine Königstochter, eine priesterliche Jungfrau, ein Bürgermädchen in der Blüte seiner Jugend, in vollendeter Gestalt, eine strahlende Schönheit. Schet sie nun, ihr Mönche, ein andermal, in ihrem achtzigsten oder neunzigsten Lebensjahr. Gebrochen, gekrümmt

und tief gebeugt, abgezehrt, auf Krücken gestützt, kriecht sie zitternd dahin, krank, verwelkt, zahlos, mit ausgebleichten Haarsträhnen oder mit kaltem, zitterndem Kopf, runzlig, die Haut voll von dunklen Flecken. Was meint ihr wohl, ihr Mönche? Ist nicht das, was einst strahlende Schönheit war, verschwunden und in Elend verwandelt? Seht sie ein andermal! Seht ihren Körper auf dem Leichenplatz, einen Tag, zwei oder drei Tage nach dem Tode, aufgeschwellt, blauschwarz, auf dem Wege, in Verwesung überzugehen. Seht ihren Körper, zerrissen von Geiern und Schakalen, ihr Gerippe mit Fleischfetzen behangen, mit Blut besudelt, nur von den Sehnen zusammengehalten. Seht ihre Knochen wie Muschelkalk ausgebleichen, die Gebeine auf einen Haufen geworfen, zerfallend, vermodernd. Was meint ihr wohl, ihr Mönche? Ist nicht das, was einst strahlende Schönheit war, verschwunden und in Elend verwandelt?"

Aber wurde der Schrecken vor dem Vergehen nicht durch den Gedanken der Seelenwanderung gemildert? Der Inder glaubte ja fest daran, daß unsere Trennung vom Dasein hienieden nur einstweilig ist. Früher oder später kehren wir in einen neuen Leib zurück.

Für die volkstümliche Auffassung hat die Seelenwanderung wohl immer einen optimistischen Grundton gehabt. Die Wiedergeburt bedeutet die Möglichkeit, noch einmal mit den Lieben vereint zu werden, die man auf Erden hinterlassen hat; sie bedeutet, daß dem ewigen Hunger des Menschen nach Leben der Horizont nicht versperrt ist. Aber die großen religiösen Geister dachten anders. Die Angst, die die Seele in diesem Augenblick fühlt, ist stärker als die ungewissen Aussichten, die sich für die Zukunft eröffnen. Der Glaube an das Leben ist in seinen Grundfesten erschüttert, und neue Geburten, neue Jahre auf Erden bedeuten zuletzt nur erneutes Leiden. Leben heißt den Mächten der Krankheit, des Alters, des Todes, dem Leiden der Enttäuschung, des Verlierens und Entsagens verfallen sein, was ein jeder erfahren muß, der etwas Irdisches lieb hat.

Siddharta verließ den Palast und begab sich in die Einöde, um das strenge Leben eines Einsiedlers zu leben. Er ging weiter als alle andern Asketen. Er fastete, so daß sein Körper abgezehrt und mager wurde; seine Augen sanken so tief in ihre Höhlen wie das Wasser in einem Brunnen während der Dürre. Unbeweglich saß er in Meditation versunken, Bremsen und Stechfliegen und Kriechtiere ließen sich auf ihn nieder, aber er scheuchte sie nicht fort. Gewaltige Wolken mit Unwetter, Regen und Blitzen zogen über ihn weg, und er erhob nicht einmal die Hand, um sich zu schützen. Aber Frieden fand er nicht.

Da gab er die Askese wieder auf und nahm aufs neue Nahrung zu sich. Er suchte einen stillen, schönen Platz zur Meditation und fand ihn in Uruvela am Ufer des Flusses Neranjara. Und endlich, eines Nachts, als er unter einem Feigenbaum, dem heiligen Bodhi-Baum, saß, wurden seine Augen geöffnet, und er fand die endgültige erlösende Einsicht. In der heiligen Nacht unter dem Bodhi-Baum wurde Siddharta ein Buddha, ein 'Erleuchteter'.

„In der letzten Nachtwache, wenn das Morgenrot sich zeigt und der Schlaf sonst am tiefsten ist, da erreichte er die allerhöchste, vollkommene Erleuchtung und gewann das dreifaltige Wissen: die Erinnerung an seine vorangegangenen Geburten, das Wissen von der Zukunft und die Einsicht, wie das Leiden entsteht und wie das Leiden vernichtet wird.“

Was war es, das er gefunden hatte? Welch neue Entdeckung hatte er der wahrheitsuchenden Menschheit zu schenken? Er selber und seine Schüler haben versucht, es zu sagen, mit kurzen, treffenden Worten, in erfindungsreichen Bildern, in langen, gelehrten Abhandlungen. Aber wenn man alles zusammennimmt, war das Neue etwas, das nie in Worte übersetzt oder in eine Lehrformel gefaßt werden kann. Es war ein persönliches Erlebnis, das sein Geheimnis voll nur in der lebendigen Sprache des persönlichen Vorbilds und Unterrichts finden kann. Wir Außenstehenden können es nie richtig erfassen. Aber versuchen wir, in unserer Sprache auszudrücken, was die heilige Erleuchtung eigentlich bedeutete, so können wir sagen: *er fand Frieden*. Er fand einen Bereich, wo die Angst der Vergängnis und die Qual der Enttäuschung nicht mehr an ihn heran konnte.

Das Leiden hat seinen Grund im Durst nach Leben, in der besinnungslosen, unersättlichen Liebe zum Leben, in Begehren, Genußsucht, Vergnügungslust. Der Weg zur Befreiung heißt: das Begehren fahren lassen, es von sich weisen, ihm keinen Raum lassen. „Denn das Begehren, das auf diese Welt gerichtet ist, und das Begehren, das auf eine kommende Welt gerichtet ist, das alles ist des Todes Heimstatt, des Todes Gebiet, des Todes Futterplatz und des Todes Weidegrund.“

Was hat er denen zu bieten, die seinen Weg wandeln wollen? Nichts anderes als den Frieden der reinen Entsagung und Verneinung? Wohnt in seinem Herzen nichts anderes als die Todeskälte der völligen Entsagung, wo alles zu Ende ist, auch das Vermögen, das dürftige Glück der Erinnerung zu genießen, die Freude über das, was war?

Nichts könnte unrichtiger sein, als dergleichen zu glauben. Wer sich den Buddha und seine Schüler als düstere Asketen vorstellt, von bitterem Verzicht und kalter Weltverachtung erfüllt, der macht eine überraschende Entdeckung beim Lesen der alten buddhistischen Schriften. „Glücklich leben wir in Wahrheit, ohne Haß unter denen, die da hassen. Glücklich leben wir in Wahrheit, ohne Leiden unter denen, die da leiden, ohne Begierde unter denen, die von Begierde gejagt werden. Glücklich leben wir in Wahrheit, wir, die nichts besitzen. Unser Glück soll unsere Nahrung sein, so wie es bei den strahlenden Göttern ist“ — so heißt es in einem der Lieder des Dhammapada. Es ist oft von der stillen, hellen Freude die Rede, die im Herzen des Befreiten wohnt. Wenn er die Wahrheit gefunden hat, so fühlt er sich wie ein Mann, der vom Sonnenbrand verzehrt, ermattet, zitternd, durstig, zu einem Bach mit klarem, süßem, kühlem Wasser kommt und sich satt trinken darf. Und zu dem Frieden und Glück, das er bereits empfindet, kommt etwas noch Größeres. Wenn der Mönch die vollkommene Befreiung von der Begierde gewonnen hat, so darf er, wenn sein Erdenleben zu Ende ist, ins Nirvana eingehen.

Was bedeutet dies viel beredete buddhistische Nirvana? Ist es der reine Nullpunkt des Daseins, die ewige Ruhe des Todes und der Vernichtung? Es könnte so scheinen. Als der Buddha geradezu befragt wurde, antwortete er ausweichend. Lebt der Vollendete nach dem Tode oder lebt er nicht? fragten einst seine Jünger. Der Meister antwortete in Gleichnisform: Wenn jemand von einem Pfeil verwundet ist und der Pfeil fest in der Wunde sitzt, so schickt man nach einem Arzt, um den Pfeil herauszuziehen. Nicht sagt da wohl der Verwundete: Nein, laßt mich zuerst wissen, wer den Pfeil abschoß, ob es ein langer Mann oder ein kurzer Mann war, ein Vaishya oder ein Shudra. Laßt mich zuerst wissen, von welcher Baumart der Bogen gemacht war und welcher Vogel die Schaftfedern geliefert hat. Wahrlich, wenn er so fragte, so würde er sterben, bevor man den Pfeil hat herausziehen können. So ist es auch mit der Frage: lebt der Vollendete nach dem Tode oder nicht? Sie gehört nicht zur Erlösung, sie fruchtet nicht zur Ruhe des Sinnes, sie führt nicht zur wahren Weisheit, zum Nirvana. Und als der Buddha selbst ins Nirvana eingegangen war, jammerten die Unvollkommenen und Kindischen unter den Mönchen in lauter Klage und riefen: „Der Heilige ist in das vollkommene Nirvana eingegangen, das Auge der Welt ist erloschen.“ Aber die Mönche, welche die Leidenschaft ab-

gelegt hatten, nahmen das Geschehene mit gesammeltem Sinn dankbar auf, indem sie sagten: Was zusammengesetzt ist, ist vergänglich. Wie wäre es anders möglich!

Und doch darf man das Schweigen des Buddha nicht mißverstehen. Es geht ihm darum, eine falsche Vorstellung vom Ziel der Erlösung zurückzuweisen. Alles, was wir Leben und Dasein nennen, wonach unsere Begierde verlangen kann, ist voller Leiden. Der Bereich, der der Vergängnis entrückt ist, muß etwas ganz anderes sein, als was unser Denken erfassen und unser Wort ausdrücken kann. Das Schweigen des Buddha bedeutet tatsächlich trotz allem ein Bekenntnis zu der ewigen Welt, wo Leiden und Vergängnis besiegt sind. Sein Schweigen sagt in gewisser Weise dasselbe wie das Wort des christlichen Mystikers des Mittelalters: Es gibt keinen Himmel und keine Hölle, es gibt keine Auferstehung der Toten, denn wer den Geist besitzt, ist bereits auferstanden. Der Hunger nach mehr Leben, der selbstische Wunsch, die Möglichkeit des Besitzens, Herrschens, Genießens über eine Zeit ohne Grenze auszudehnen, ist für den wahren Frieden der Seele das schwerste Hindernis. Ein Mann fragte Halladsch, den sufischen Märtyrer: Welches ist der Weg zu Gott? Er erwiderte: „Seine beiden Füße zurückzuziehen. Den rechten aus dieser Welt, den linken aus der zukünftigen.“ Mitten im Sonnenschein ging eine fromme Frau durch die Straßen von Bagdad, eine brennende Fackel in der einen Hand, einen Eimer voll Wasser in der andern. Man fragte, was sie im Sinn habe, und sie antwortete: „Mit dem Wasser will ich die Hölle auslöschen und mit der Fackel will ich das Paradies anzünden, damit die Menschen Gott aus reiner Absicht lieben.“ So hat auch der Buddha verstanden, daß selbstischer Unsterblichkeitshunger ein Feind des Herzensfriedens ist.

Darum hat Schopenhauer im ganzen den Geist des buddhistischen Nirvana richtig erfaßt, wenn er vom Tode und seinem Verhältnis zur wirklichen Unzerstörbarkeit unseres Wesens sagt: „Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorzugsrecht des Resignierten, dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint. Denn nur er will *wirklich* und nicht bloß *scheinbar* sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Dasein, welches wir kennen, gibt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unseren Augen *nichts*; weil unser Dasein, auf jenes bezogen, *nichts* ist. Der buddhaistische Glaube nennt jenes Nirvana.“

Für unsere praktische Zeit liegt indessen der Wert einer Religion nicht in den Versprechungen, die sie für eine ungewisse Zukunft gibt, sondern in dem, was sie aus diesem unserem Leben zu machen imstande ist. Wie nimmt sich Buddhas Lehre in Taten umgesetzt aus, was für ein Menschenideal hat sie geschaffen, welchen Einfluß hat sie auf das Volksleben der Länder gehabt, wo sie zur Herrschaft gekommen ist?

Man könnte die Frage für unnötig halten. Kann eine Religion, die das Leben selber verneint, eine Wegweisung geben, wie man dies Leben leben soll? Es kann ja nur eine einzige Regel für den geben, der wirklich den Durst nach Leben ertönen will: das Leben zu fliehen und die Welt und die Menschen ihrem Geschick zu überlassen. Wenn die buddhistische Überlieferung die Wahrheit sagt, so ist der Buddha einst selbst in Versuchung gewesen, so zu denken. Als er die Erleuchtung gewonnen hatte, dachte er: „Diese tiefe Wahrheit ist schwer einzusehen, schwer zu verstehen, reich an Frieden. Nur der Weise kann sie erfassen. Für die Menschheit, die sich in irdischem Streben bewegt, bleibt sie schwer zu fassen. Wenn ich jetzt die Lehre verkünde und niemand versteht mich, so wird es mir nur Ermüdung und Mühsal bringen.“ Da kam aus der Götterwelt der Gott Brahma als Sprecher der leidenden Wesen und bat für die Menschen. Da sah der Erleuchtete mit einem Blick voller Erbarmen über die Welt hin. Und wie in einem Teich mit weißem Lotos und rotem Lotos und blauem Lotos einige Lotosblüten immer unter Wasser liegen, andere auf der Wasseroberfläche ruhen und andere sich über das Wasser erheben, so sah er Wesen, deren Augen ganz von irdischem Staub geblendet waren, und solche, deren Augen nur wenig von irdischem Staub geblendet waren, Wesen mit edlem Charakter und mit unedlem Charakter, solche, die schwer zu unterweisen sind, und solche, die leicht zu unterweisen sind. Da wurde er von Mitleid mit den Menschen ergriffen und beschloß, die Lehre zu verkünden.

Man hat gesagt, der Buddha habe eigentlich vermöge einer starken Inkonzistenz seinen Beruf als Lehrer des Ostens auf sich genommen. Das ist wahr. Aber kann, so wie die Welt nun einmal beschaffen ist, Menschenliebe etwas anderes sein als edle Inkonzistenz? Sicher ist, daß in dem Lebensideal, wie es das Vorbild des Meisters und die Erinnerung an sein Leben geschaffen hat, das Mitleid, die verstehende und teilnehmende Sympathie, einen der wichtigsten Züge ausmacht.

Glaubenseifrige Anhänger des Buddhismus hier im Abendlande haben sogar geltend machen wollen, daß er mit ebenso großem Recht wie das Christentum eine Religion der Liebe heißen könne. Wendet man ein, die buddhistische Liebe sei eher Gefühl als Aktivität, eher eine kühle, stille, wohlwollende Sympathie als Opferwille und Hingebung, so kann der Buddhist uns antworten, daß sein Meister auch die Pflicht der tätigen Liebe eingeschärft hat. „So wie eine Mutter ihr Kind, ihr einziges Kind, mit ihrem eigenen Leben schützt, so soll man unendliche Liebe zu allen Wesen hervorrufen.“ Worte sind nicht genug, die Tat wird gefordert. „Wie eine schöne Blume, die wohl strahlende Farben, aber keinen Duft hat, so sind schönklingende Worte für den ohne Frucht, der nicht nach ihnen handelt.“ — „Wer zwar viele schöne Worte redet, aber nicht nach ihnen handelt, der ist wie ein Hirt, der das Vieh eines andern zählt.“

Es hat vielleicht nie in der Welt eine Gemeinschaft gegeben, in der Höflichkeit des Umgangs, formvolle Artigkeit und zuvorkommende Liebenswürdigkeit mit so ungesuchter Kunst gepflegt worden sind wie im ältesten buddhistischen Orden. Aber es wird dort mehr gefordert als Kunst: „Mit liebevollem Handeln, mit liebevollen Worten, mit liebevollem Herzen sowohl offen wie im Verborgenen“ sollen die Mönche einander begegnen. Und die Liebe darf nicht im engen Kreis des Wortes verharren. Der Mönch muß freilich die Bande des Familienlebens lösen, und es wird als die Höhe frommen Heldenmuts gepriesen, wenn er, in Meditation versunken, das Weinen seiner hungrigen Kinder nicht hört. Aber solange er kann, muß er Güte gegen seine Nächsten üben. „Wenn ein Mann seine Eltern hundert Jahre lang auf den Schultern trüge oder ihnen alle Schätze und Königreiche auf Erden gäbe, so könnte er ihnen seine Schuld nicht voll bezahlen.“ Güte und Hilfsbereitschaft sind tatsächlich in den Ländern, wo der Buddhismus jahrhundertlang geherrscht hat, ein Zug des Volkscharakters geworden. Es gibt wahrscheinlich kein Land in der Welt, wo die fromme Wohltätigkeit so groß ist wie in Birma. Es bedarf keiner Wohltätigkeitsausschüsse, keiner geordneten Sammlungen. Ein jeder gibt rein freiwillig so viel, wie er kann, oft mehr. Jeder Fremde kann überall ohne Entgelt Kost und Unterkunft für einige Tage in einem der zahlreichen buddhistischen Hospize erhalten. Die Wohltätigkeit erstreckt sich auf alle lebenden Wesen, nicht zum wenigsten auch auf die Tiere. An verschiedenen Stellen der buddhistischen Länder gibt

es Asyle, wo kranke und gebrechliche Tiere sorgsame Pflege erhalten. Von Siam schreibt ein Schriftsteller: „Hier wird wirklich das christliche Gebot der Nächstenliebe erfüllt. In der freigebigsten Weise werden den Armen, Kranken und Krüppeln Gaben gewährt.“

Und doch hat diese edle und warme Sympathie ihre Grenzen. Taten der Liebe wachsen hier wie Kornblumen auf dem Acker, auf dem doch die Aussaat zu einem andern Zweck geschah. Der buddhistische Mönch übt die Liebe letztlich nicht um anderer willen, sondern um die Befreiung des eigenen Herzens von Lebensgier und Lebensangst zu gewinnen. Es ist möglich, daß er mit dem christlichen Apostel sagen kann: am größten ist die Liebe. Aber er könnte nicht sagen: die Liebe hört nimmer auf. Denn für ihn ist die Liebe nur Mittel, nicht Zweck. Der Endzweck liegt jenseits von Liebe und Haß, jenseits von Ich und Du, jenseits von Leben und Tod. Wie ein Mann, wenn er auf seiner Wanderung zu einem Fluß gekommen ist, sich ein Floß aus Baumstämmen macht und den Fluß überschreitet, aber wenn er auf die andere Seite gelangt ist, das Floß verläßt und seine Wanderung fortsetzt, so, ihr Mönche, müssen wir unsere guten Taten lassen, und wie viel mehr die schlechten. So sprach der Erleuchtete.

Nirvana ist nicht die Vollendung der Liebe, sondern ihre Aufhebung.

Islam

„Ich hoffe, es wird nicht lange dauern, bis wir den Koran ins Schwedische übersetzt haben. Es ist notwendig, unsere schöne Religion den Völkern Skandinaviens bekannt zu machen. Gebe Gott uns den Sieg, und möge der Tag bald kommen, da wir eine Moschee auch in Stockholm haben.“ Diesen frommen Wunsch äußerte ein junger schwedischer Muhammedaner in einem Brief an eine englische Zeitschrift für islamische Mission im Abendlande.

Die genannte Veröffentlichung teilt gern Bildnisse der Neubekehrten mit, und man bemerkt, daß es vor allem rüstige, stramme junge Herren sind, die uns aus den Bildern anblicken. Das ist sicher typisch, ebenso typisch wie dies, daß es besonders Damen sind, vielleicht nicht so ganz junge Damen, sondern eher Damen in einem interessanten, reifen Alter, die den schwarzzügigen Aposteln des Hinduismus lauschen.

Der Islam ist eine ausgeprägt männliche Religion. Sein geistiger Typus hat etwas Herbes und Militärisches; Schwerterklang und

Lagerstimmung klingen durch seine heilige Überlieferung. Die Erzählung vom Propheten und seinen Paladinen ist nicht nur eine Sammlung frommer Legenden, sondern eine Ilias, ein Heldenepos. Das Paradies winkte unter dem Schatten der Schwerter.

Nicht nur durch Predigten und Koranlesung, sondern durch sagenhafte Heldentaten bewies der Islam seine Überlegenheit. Auf seinem Eroberungszug nach Osten hatte das arabische Heer den Tigris erreicht. Es war Hochflut, und die Perser benutzten die Gelegenheit. Sie führten alle Schiffe zum andern Ufer hinüber, verbrannten dann die Brücken und stellten ihr Heer in voller Schlachtordnung auf. Auf der andern Seite stand das Heer der Eroberer machtlos da. Die Kunst des Brückenschlagens verstanden die unkundigen Araber nicht, und es gab keine Möglichkeit, über den reißenden Fluß zu kommen. Da lenkte plötzlich ein einzelner Reiter sein Roß in die brausenden Wogen hinab. Die arabische Reiterei folgte ihm ohne Bedenken und ließ ihre Rosse im Anblick des Feindes über den Fluß schwimmen. Es wäre für das versammelte persische Heer ein leichtes gewesen, die Waghäse abzutun, die in aufgelöster Ordnung das andere Ufer erreichten. Aber keiner wagte seine Hand zu erheben. Als die Perser die wahnwitzige Kühnheit ihrer Feinde sahen, riefen sie: „Es sind nicht Menschen, gegen die wir streiten sollen, es sind Geister.“ Sie warfen ihre Waffen fort und flohen, und die Hauptstadt fiel ohne Schwertstreich in die Hände der Muhammedaner. Einer solchen Mission war nicht leicht zu widerstehen.

Der Islam hat die Tugenden des militärischen Geistes, er gibt deutlichen und geraden und leicht faßlichen Bescheid über das, was er will. Sein berühmtes Glaubensbekenntnis: „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammed ist der Prophet Allahs“ ist kurz wie die Losung in einer Feldschlacht. Er fordert Pünktlichkeit und Ordnung, Wachsamkeit und Nüchternheit. Er hat auch die Gebrechen des soldatischen Geistes. Einen gewissen Mangel an Tiefe, an Phantasie und an Gefühl. Verglichen mit dem Buddhismus wirkt der Islam oberflächlich, trocken und herb. Er löst Probleme sowohl des Denkens wie des Handelns gern mit dem Schwerthieb.

Der Gedanke einer Moschee in Stockholm ist dem Leser sicher sehr fremd. Der schwedische Koran, den der muhammedanische Konvertit vermißt, ist längst vorhanden — es gibt sogar drei Übersetzungen, die letzte, von Professor K. V. Zetterstéen, vielleicht die beste Übersetzung der heiligen Urkunde des Islam in eine euro-

päische Sprache, die es gibt. Aber das Interesse und Verständnis für Muhammeds Religion ist nichtsdestoweniger leider äußerst gering. Sammeln wir aus den Winkeln unseres Gedächtnisses, was wir vom Propheten des Islam wissen, so ist die Summe wohl, daß er viele Frauen hatte, seine Religion mit Feuer und Schwert ausbreitete und ein Paradies mit schwarzäugigen Huris und einem Wein predigte, den man trinken kann, ohne Kopfweh zu bekommen. Und unser Schlußurteil über den Propheten ist vielleicht, wenigstens der Sache nach, dasselbe wie das des französischen Aufklärungsphilosophen: er war der größte Freund des weiblichen Geschlechtes und der größte Feind der gesunden Vernunft, der je gelebt hat.

Vielleicht ist es heilsam, unserer Ansicht die Auffassung eines modernen, europäisch gebildeten Muhammedaners von seinem Propheten und seiner Religion gegenüberzustellen, heilsam besonders, wenn wir die Pflicht anerkennen, von unserem Nächsten Gutes zu denken und zu reden, auch wenn unser Nächster Muhammedaner sein sollte.

Muhammed steht, so schreibt Scheich Husain Kidwai, in der Geschichte der Menschheit völlig einzig da. „Kein anderer in der Welt hat in so hohem Grad, so beständig, für so lange Zeit, die Liebe und Ergebenheit so vieler Menschen aller Zeiten und aller Länder gewonnen.“ Muhammed war ein vaterloses Kind, wuchs auf als Sohn der Wüste, wurde später Bürger der ersten Stadt Arabiens und erwarb sich als solcher den Namen *Amin*, der Zuverlässige. So wurde er zuerst ein Sucher und Träumer, dann der Verkünder des einzigen Gottes, ein Prophet für alle Welt, Soldat, Feldherr eines Heeres von Streitern, die sich selbstlos und freiwillig dem Dienste Gottes und ihrer Mitmenschen widmeten, um die Menschheit zu heben. Er wurde Staatsmann, das Oberhaupt der demokratischsten und sozialistischsten Gemeinschaft, die es je gegeben hat, ein wunderbarer Organisator, Gesetzgeber und Führer. Das ist nicht ganz das, was wir von dem Propheten des Islam und den Scharen beute-lustiger Beduinen dachten, die sich im Namen des Islam einst auf die zerfallenden Reiche von Persien und Byzanz stürzten.

Das Bild, das wir von der Religion des Propheten erhalten, ist nicht minder überschwenglich. Zunächst: Muhammeds Gottesglaube ist ebenso vernünftig, wie er unendlich erhaben ist. Er fordert keine Anerkennung dunkler und unbegreiflicher Dogmen, sondern nur den Glauben an einen einzigen Gott. Hundert schöne Namen hat der Prophet seinem Gott gegeben. Er ist der Allweise, der Bezwin-

ger, der Gewaltige, aber auch der Erbarmer, der Barmherzige, der Gute, der Geber, der Verteidiger usw. Und diese schönen Namen, die Gottes Vollkommenheit bezeichnen, schildern zugleich das höchste und schönste Ideal der menschlichen Persönlichkeit.

Es ist ein Glaube, der mit Vernunft und Gedankenfreiheit voll vereinbar ist. Es ist daher nicht verwunderlich, daß zu einer Zeit, da Ungewißheit und Barbarei über Europa brüteten, Wissenschaft und Künste in den Ländern des Islam blühten.

Haßerfüllter Kampf und Mißtrauen zwischen Gesellschaftsklassen und Nationen zerreißen das Abendland. Muhammed hat die Einheit der Menschheit gelehrt und in seiner Gemeinde verwirklicht. „Alle Gläubigen sind Brüder“, heißt es in seinem Buche. Weder Kaste noch Gesellschaftsklasse, weder Rasse noch Nationalität darf sie trennen. Alles, was Rousseau und Marx und Lenin für die soziale und politische Befreiung der Menschheit gedacht und gewirkt haben, findet sich, soweit es wirklichen Wert hat, schon bei Muhammed. So weit Husain Kidwai.

Noch überraschender erscheint es uns, daß, wenn wir den muhammedanischen Apologeten glauben dürfen, auch die Frauen und besonders sie Anlaß haben sollen, Muhammed dankbar zu sein. Die Stellung der Frau, so erklärt ein indischer Muhammedaner, wäre in Europa besser gewesen, wenn der Islam bei Poitiers gesiegt hätte. Wie sieht das antike und mittelalterliche Christentum die Frau an! Tertullian nannte sie die Eingangspforte des Teufels, die ZerstörerIn des Menschen als des Bildes Gottes, Chrysostomus nannte sie einen gemalten Teufel, und der hl. Bernhard erklärte: „Ihr Angesicht ist wie ein brennender Wind und ihre Stimme wie das Zischen der Schlangen.“ Das bißchen Zartheit und Höflichkeit, das man den gedrückten und verachteten Frauen des Mittelalters erwies, beruhte auf dem Einfluß arabischer Ritterlichkeit, der von Spanien in die Provence gelangte und in der Frauenverehrung der Trobadors und Minnesänger aufleuchtete. Die Befreiung der Frau ist im Abendland nicht durch das Christentum, sondern trotz des Christentums geschehen, und es ist daher ganz natürlich, daß die Frauenrechtlerinnen Europas ein sehr mäßiges Interesse für religiöse Fragen haben.

So ist Muhammed geradezu zum Ritter der Emanzipierten und Frauenrechtlerinnen geworden, er, der übrigens im Koran die Frau ausdrücklich unter die hausherrliche Gewalt des Mannes stellt, ihm das Recht zuerkennt, sie zu züchtigen, wenn sie sich ungehorsam

zeigen sollte, der dem Manne und nur ihm das uneingeschränkte Recht der Scheidung gibt und die Frau kurz und gut ein Wesen nennt, „das im Putz aufwächst und kein Klagerecht vor Gericht hat“.

So steht, wie wir sehen, Glaube gegen Glaube, Bekenntnis gegen Bekenntnis, ein erschreckendes Bild der Begrenzung und Einseitigkeit unserer Vorstellungen und Urteile. Es ist zwar eine bekannte Tatsache, daß der Muhammedaner alle andern Bekenner an selbstzufriedenem Glauben an seine eigene Vortrefflichkeit und die seiner Religion übertrifft. Aber seine unbeschwerte Art, die Geschichte zu deuten, kann auch uns Christen verschiedenes zu denken geben. Vielleicht unterliegen auch wir der Versuchung, die Geschichte auf ein Prokrustesbett zu legen, um den außerordentlichen Wert unserer Anschauungen und Ideale zu beweisen.

Was ist die Wahrheit über Muhammed und seinen Glauben? Sie ist, wie wir bereits gehört haben, nicht so schön, wie blinder Glaube und Hingegenheit sie sehen wollen, aber auch nicht so dunkel, wie Unwille und Vorurteil sie malen. Vor allem nicht das letztere. Es ist schwerlich zu bestreiten, daß der arabische Prophet und seine Religion im allgemeinen im Abendland zu Unrecht verkannt worden sind. Nach einem Vortrag über den Islam erhielt ich einst einen empörten Brief von einem alten Missionar. Er teilte mit, er habe sich in seinem Innersten verletzt gefühlt, als er eine so schmeichelhafte Schilderung einer Religion vernahm, die er durch dreißig Jahre aus der Nähe kennengelernt habe und deren geistige und sittliche Mängel zum Himmel schrien.

Gewiß könnte ich aus dem Vorrat der Geschichte Stoff genug für ein wirkliches Schreckensbild schöpfen. Ich könnte von Grausamkeit und ungezügelter Sinnlichkeit sprechen, von Aberglauben und grobem Pharisäismus, ich könnte von den Familienskandalen des Propheten und von seiner Neigung zu Schleichwegen und Verstellung berichten, ich könnte Verfolgungen und Unterdrückung, erstarrtes Formelwesen und geistigen Tod schildern.

Ich kann dies Zugeständnis machen. Aber ich fordere zum Entgelt ein anderes. Angenommen, ich hätte auf zehn Seiten das Wichtigste vom Christentum zu erzählen. Ich könnte neun davon verwenden, um Räubersynoden und gefälschte Dekretalien, Religionskriege und Ketzerverbrennungen, den Lebenswandel der Renaissancepäpste und Luthers rohe Grobheiten zu schildern. Ich

könnte das Christentum auf Grund von dreißigjähriger persönlicher Erfahrung mit sizilianischen Bauern oder amerikanischen Negerpredikanten beurteilen. Aber würde ich damit *die Wahrheit über das Christentum* gegeben haben? Der Islam hat ebensogut wie unsere Religion seine Herrschaft über den Sinn der Menschen nicht durch seine Fehler gewonnen. Ein religiöser Glaube hat dasselbe Recht wie jede andere ideelle Bewegung, nach dem beurteilt zu werden, was er wirklich will, nicht danach, wie menschliche Schwäche und Erbärmlichkeit das Ideal verfälscht haben.

Man pflegt vom christlichen Standpunkt aus den Muhammedanismus als eine Gesetzesreligion zu bezeichnen, für die Frömmigkeit nur darin besteht, treu und aufmerksam die unzähligen Bestimmungen zu erfüllen, die Allah und sein Prophet den Rechtgläubigen aufzuerlegen geruht haben, eine Frömmigkeit, die nicht zwischen groß und klein unterscheidet, die Mücken verschluckt und Kamele sieht und sich dem Ernst der Gewissensforderung durch Pünktlichkeit und Unsträflichkeit in tausend religiösen Kleinigkeiten entzieht. Ist diese Anklage richtig? Wohl ist das Leben des frommen Muhammedaners eingekreist von unzähligen Vorschriften und Rat schlägen, wie er sich in allen Lebenslagen verhalten soll. Man kann dreist behaupten, daß zwei oder drei gewöhnliche Menschenleben dazu gehören würden, nur um das alles ordentlich zu lernen, was im Namen des Propheten der islamischen Gemeinde als Pflicht und gute Sitte vorgeschrieben wird. Ich möchte einige Beispiele aus einem vielgelesenen arabischen Werk entnehmen, das einige Jahre vor der Taufe des Schwedenkönigs Olof Skötkonung bei Husaby in Västergötland (1008) geschrieben wurde und noch heute von frommen Muhammedanern gelesen und erwogen wird. Es heißt 'Fromme Werke des Tages und der Nacht' und enthält eine Menge Formeln oder Kurzgebete, die man aussprechen soll, um alles Böse und Gefährliche bei verschiedenen Handlungen und Situationen abzuwenden und um sich der Hilfe Gottes und seines Wohlgefallens bei Arbeit und Ruhe zu vergewissern.

Wir folgen hier dem Gläubigen von dem Augenblick, da er am Morgen erwacht, bis zu der Stunde, da er am Abend auf seinem Lager schlafen geht. Wenn er seine Kleider anzieht, soll er jedes Kleidungsstück bei Namen nennen und sagen: „Allah, ich bitte dich, du mögest mir alles Gute geben, das durch dieses Hemd, diesen Mantel, diesen Turban usw. kommen kann, und mich vor allem Übel schützen, das durch dieses Hemd und seinen Gebrauch kom-

men kann.“ Besonders wichtig ist es, dieses Gebet zu lesen, wenn man ein neues Kleidungsstück anlegt.

Toiletteangelegenheiten dürfen keine profane Angelegenheit werden. Wenn der Prophet sich im Spiegel sah, pflegte er zu sagen: „Gott, der du mein Aussehen schön gemacht hast, mach auch meinen Charakter schön.“ So soll auch der Gläubige sagen. Man kann fragen, ob solch eitler Prunk wie der Gebrauch eines Spiegels sich für einen Rechtgläubigen gehört. Der Verfasser zeigt an dem Beispiel des Propheten selber, daß es angeht. Einst, als er ausging, um seine Freunde zu treffen, sah Aischa, seine Lieblingsgattin, wie er sein Gesicht in einem Wassereimer betrachtete. Da fragte sie: „Lebst du wirklich, wie du lehrst, wenn du dastehst und auf dein eigenes Bild schaust?“ Er aber antwortete: „Ja, Gott ist schön, und er liebt, was schön ist. Wenn der Rechtgläubige ausgeht, um seine Freunde zu treffen, so soll er sich um sein Aussehen bemühen.“ Wendet der Mann Pomade für sein Haar an, so darf er nicht vergessen, dabei Gottes Namen zu nennen, denn sonst salben sich siebenzig Teufel gleichzeitig mit ihm. Gottes Name vertreibt den Hoffartsteufel.

Wenn er sein Haus verläßt, um auf den Bazar zu gehen, so hat er vor allem zu bedenken, wie er die Begegnenden zu grüßen hat. Ein Muhammedaner soll einen männlichen Glaubensgenossen mit einem Salam alaik (Friede mit dir) begrüßen. Aber wer soll zuerst grüßen? Die Regel lautet, daß der Reitende zuerst den Gehenden, der Gehende den Sitzenden, der Geringere den Höheren grüßen soll. Aber es ist verdienstvoll, seine Demut dadurch zu bezeugen, daß man stets zuerst grüßt. Dies jedoch nur, wenn der Begegnende Muhammedaner ist. Trifft ein Rechtgläubiger einen Heiden, so darf er ihn unter keinen Umständen zuerst grüßen; er soll ihn am liebsten beiseitezudrängen versuchen, wo der Weg am schwierigsten ist. Wenn ein Jude oder Christ einen Muhammedaner grüßt, so erhält er nur die Antwort: Ich wünsche dir dasselbe. Wenn der Jude in seiner Hinterlist einen bösen Wunsch an Stelle des Friedensgrußes gemurmelt hat, so fällt er auf ihn selber zurück.

Eine umstrittene Frage ist es, ob die Frau des Friedensgrußes für würdig gelten soll. In einer bekannten Erzählung vom Sündenfall heißt es, daß die Frau auf sechzehn besondere Arten dafür gestraft wurde, daß sie ihren Mann zur Sünde verführte. Da wird unter anderm aufgezählt, daß sie weniger Frömmigkeit und weniger Verstand als der Mann erhalten hat, daß sie unter seiner haus herrlichen Gewalt stehen soll und daß man sie nicht grüßt. Unser

Schriftsteller ist freier gesinnt. Er ist dafür, daß die Frau auf dieselbe Weise begrüßt werde wie der Mann. Doch soll sie sich keinesfalls erdreisten, zuerst zu grüßen.

Im gesellschaftlichen Leben hat man verschiedenes zu beachten, was zur frommen Höflichkeit gehört. Fünf Pflichten soll der Rechtgläubige unbedingt gegen seinen Bruder erfüllen: er soll seinen Gruß erwidern, soll antworten, wenn jener ihn ruft, soll Prosit sagen, wenn er niest, soll ihn besuchen, wenn er krank ist, und seinem Begräbnis folgen. Prosit ist freilich eine etwas freie Übersetzung. Man sagt eigentlich: „Allah erbarme sich deiner“, und der Niesende selber soll sagen: „Preis sei Allah!“ Dreimal soll man im Bedarfsfall seinen frommen Wunsch wiederholen. Niest der Mitmensch mehr als dreimal, so ist es Schnupfen, und Schnupfen muß seine Zeit haben, allen guten Wünschen zum Trotz. Man soll lautes Niesen und Gähnen vermeiden, denn, so heißt es, starkes Niesen und Gähnen kommt vom Teufel.

So findet der Gläubige in diesem Andachtsbuch und seiner Formelsammlung Anweisungen, was er zu sagen hat, wenn er auf den Bazar geht und wenn er wieder in sein Haus eintritt, auf der Reise und bei der Heimkehr, wenn es donnert und wenn Feuer ausbricht, in Glück und Unglück, Arbeit und Ruhe. Mitten in all diesem frommen Aberglauben kann mitunter ein echter Klang von Andacht und Zuversicht hörbar werden. Erlebt jemand einen großen Kummer, so soll er dieses Gebet sprechen: „Gott, ich bin dein Diener, der Sohn deiner Magd. Strecke deine Macht über mich aus, dein gerechtes Geschick herrsche über mich! Ich bitte dich bei allen Namen, die du dir selber gibst, und allen, die du in deinem Buch offenbart hast, und bei allen Namen, mit denen du von deinen Geschöpfen genannt wirst, mach den Koran zum Licht meiner Seele und zum Frühlingsregen meines Herzens, zum Besieger meines Leidens und zum Vertilger meines Kummers.“ Wenn der Rechtgläubige nach beendetem Tage bereit ist, seine Lagerstatt aufzusuchen, so soll er daran denken, daß jeden Abend ein Engel und ein Teufel an seinem Lager stehen. Der Teufel sagt: Möge er unglücklich enden; aber der Engel betet: Möge er glücklich enden. Nennt er dann Gottes Namen, so wacht der Engel die ganze Nacht über ihm. Wenn er zuletzt sein Abendgebet spricht, so kann er eines wählen, das der Prophet selber empfohlen hat: „Mein Gott, ich lege meine Seele in deine Hand, ich wende mein Antlitz zu dir. Ich vertraue dir meine Sache an und suche bei dir meine Zuflucht. Ich glaube an dein Wort, das du

offenbart hast, und an deinen Propheten, den du uns gesandt hast. Gott, du hast meine Seele für dich geschaffen, du gibst ihr Leben und Tod. Nimmst du sie zu dir, so erbarme dich ihrer. Läßt du sie leben, so erhelle sie im Glauben.“

Nichts wäre unrichtiger als die Vorstellung, daß der fromme Muhammedaner alle diese Gesetzesbestimmungen als eine unerträgliche Last empfände, die seine Bewegungsfreiheit ständig hindert und sein Gewissen mit ewigen Anklagen belastet. Wir müssen zunächst bedenken, daß auch unser soziales Verhalten im großen und kleinen, unser Verkehrsleben, unser Auftreten, zumal unsere Kleidung von einem ungeschriebenen Gesetz bestimmt werden, gegen das niemand gern verstößt, der als gebildet und wohlgezogen angesehen werden will. Der einzige Unterschied zwischen uns und den Muhammedanern — abgesehen davon, daß er eine andere Sitte hat als wir — liegt darin, daß er Etikettefragen zur Religion rechnet. Was bei uns derjenige, der sich unsicher fühlt, aus Lehrbüchern des Anstands schöpfen kann, das hat er aus seinem Religionsgesetz zu lernen, und das betrachtet er nicht als ein Unglück. Er sieht es vielmehr für einen großen Vorteil an, eine Religion zu haben, die ihn in allen Lebensverhältnissen zurechtweist, und sieht uns als sehr stiefmütterlich behandelt an, da wir nichts Bestimmtes haben, um uns danach zu richten.

Andererseits gilt von dem bei weitem größten Teil aller dieser Vorschriften, daß sie nicht eigentlich als Befehle, sondern als gute Ratschläge zu betrachten sind. Wer sein Leben nach ihnen richtet, ist fromm; wer sie auf sich beruhen läßt, braucht sich deswegen nicht verworfen zu fühlen. Es gibt wohl eine Anzahl Gebote, die ein jeder Rechtgläubige unbedingt halten muß. Er muß fünfmal am Tage beten, im Ramadan fasten und die sittlichen Gebote: Barmherzigkeit, Ehrlichkeit, Keuschheit halten. Leider zählt ja keine Religion, der Islam so wenig wie das Christentum, lauter weiße Schafe zu ihren Bekennern, und verglichen mit dem Ideal nimmt sich die Wirklichkeit stets minder erbaulich aus. Ein Muhammedaner, der sich bewußt ist, auch wider die großen und unbedingten Gebote verstoßen zu haben, braucht deswegen doch nicht den furchtbaren Strafen verfallen zu sein, wie die Höllenschilderungen des Koran sie ausmalen. Gott ist nicht nur der strenge Richter, er ist auch nachsichtig und verzeihend. Er freut sich eines Sünders, der sich bessert. Ja, er schätzt die Reue so hoch, daß er seinen Propheten verkünden läßt: „Hätten Adams Nachkommen nicht ge-

sündigt, so hätte Gott sie aussterben lassen und an ihrer Stelle ein Geschlecht geschaffen, das Vergebung erbittet und Vergebung erhält.“

Und ist die Sünde des Rechtgläubigen wirklich so groß, daß Allah sie nicht erlassen will, so hat er doch noch einen letzten Ausweg: die Fürbitte des Propheten. In der schweren Stunde am jüngsten Tage, wenn die Menschen ratlos in ihrer Angst dastehen, suchen sie in ihrer Verzweiflung einen der Propheten nach dem andern auf. Sie kommen zuerst zu Adam und sagen: Du bist der Vater der Menschen. Dich hat Gott mit eigener Hand geschaffen, und dir hat er seinen Odem eingehaucht. Vor dir hat er die Engel niederfallen lassen. Bitte für uns bei deinem Herrn. Du siehst, in welcher Not wir uns befinden. Aber Adam antwortet: Mein Herr zürnt heute so, wie er nie zuvor gezürnt hat und nie wieder zürnen wird. Er verbot mir, von dem Baume zu essen, aber ich übertrat sein Gebot. Ich bin selber voller Furcht. Dann wenden sich die Menschen an einen jeden der großen Propheten, an Noah, Abraham, Mose und Jesus, aber keiner von ihnen wagt vor Gott zu treten. Schließlich gelangt man zu dem letzten Propheten, zu Muhammed, und er nimmt sich der Sache der Menschen an. Auf seine Bitte hin verspricht Gott, Muhammed solle ein jedes Glied seiner Gemeinde aus der Hölle führen, in dessen Herz sich nur ein Korn von Glauben findet. Aber der Prophet ist nicht zufrieden. Er wiederholt seine Fürbitte noch zweimal, und Allah senkt seine Glaubensforderung zunächst auf ein Senfkorn, dann auf „etwas, das kleiner ist als ein Senfkorn“. Aller guten Dinge sind drei, in der frommen Erzählung wie im Märchen, und wir können annehmen, daß die Erzählung von der Fürbitte des Propheten ursprünglich hier zu Ende war. Aber eine spätere Zeit hat sich mit diesem doch sehr freigebigen Geständnis nicht begnügt. Noch einmal tritt der Prophet vor Gott und bittet: Herr, laß mich ein jedes Wesen aus der Hölle herausführen, das bekannt hat: es gibt keinen Gott außer Allah. Da antwortet ihm Gott: Das kann ich nicht um deinetwillen tun. Aber bei meiner Allmacht, meiner Größe und meiner Herrlichkeit: ich werde wahrlich einen jeden aus der Hölle befreien, der gesagt hat: es gibt keinen Gott außer Allah.

Von dem, der zur Gemeinde der Rechtgläubigen gehört hat, wird also nicht einmal ein Staubkorn von Glauben gefordert. Es genügt, einmal das Glaubensbekenntnis des Islam ausgesprochen zu haben. Billiger kann keine Religion die Seligkeit bieten.

Aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß diese Gesetzesreligion,

die so viel fordert und sich zuletzt mit so wenig begnügt, uns nur eine Seite vom Wesen des Islam zeigt. Es gibt eine andere Richtung, für die das Wort von Gottes Barmherzigkeit einen tieferen Inhalt hat. Ich will sie möglichst in ihren eigenen Worten zur Sprache kommen lassen.

Der Prophet traf, so erzählt die Legende, einmal bei der Kaaba mit einem Beduinen zusammen, dessen einfache und aufrichtige Frömmigkeit sein Herz rührte. Aber Gott beschloß, den Frommen zu erproben. Er sandte Gabriel hinab und ließ ihm sagen: Verlaß dich nicht auf Gottes Gnade und Milde, denn morgen wird er mit dir Rechenschaft halten über Großes und Kleines, bis zum Bastseil und zur Sackschnur. Aber der Beduine sagte: Bei seiner Macht und Majestät! Wenn er Rechenschaft mit mir hält, so werde ich Rechenschaft mit ihm halten. Worüber willst du Rechenschaft halten mit deinem Herrn, Bruder Beduine? sagte der Prophet. Da sagte der Beduine: Wenn mein Herr Rechenschaft mit mir hält über meine Sünde, so will ich Rechenschaft mit ihm halten über seine Verzeihung. Wenn er Rechenschaft mit mir hält über meinen Ungehorsam, so will ich Rechenschaft mit ihm halten über seine Barmherzigkeit. Wenn er Rechenschaft mit mir hält über meine Begierde, so will ich Rechenschaft mit ihm halten über seine Mildtätigkeit. Da weinte der Prophet, daß sein Bart naß wurde. Aber Gabriel stieg herab und brachte ihm diesen Gruß von Gott: Weine nicht! Denn siehe, die Engel, die meinen Thron tragen, vergaßen vor Freude ihren Lobgesang.

Wer in dieser kindlich kühnen Zuversicht nichts anderes als moralische Bequemlichkeit und Schläffheit erkennt, hat ein schlechtes geistiges Gehör. Es ist ein wirklich evangelischer Ton in dieser Frömmigkeit. Der Ruf der Seele nach Barmherzigkeit steigt aus einem Sinn auf, der seine Schuld vor Gott und Menschen fühlt: „Wüßtet ihr von mir, was ich selber weiß, so würdet ihr Staub auf mein Haupt streuen.“ Viele Fromme bringen ganze Nächte weinend aus Furcht vor dem Gericht zu. Von andern heißt es, daß sie vor Schrecken ohnmächtig wurden, sooft sie einen Friedhof oder einen Leichenzug oder ein brennendes Feuer sahen. Der Gedanke an Tod und Gericht muß immer vor dem Auge der Seele stehen: „Denk jeden Morgen: dieser Tag ist mein letzter Tag, und jeden Abend: diese Nacht ist meine letzte Nacht.“ — „Das Gestern ist tot, das Heute liegt in den letzten Zügen, das Morgen ist noch ungeboren. Eile daher, das Gute zu tun.“

All unsere Frömmigkeit, alle guten Werke reichen nicht aus, um eine einzige der unzähligen Sünden zu bezahlen, die wir begangen haben: „Wenn wir trauerten, wie ein Vater trauert, der sein Kind verloren hat, wenn wir stöhnten, wie ein Mensch stöhnt, wenn die Todesangst ihn ergreift, wenn wir unser Eigentum und unsere Kinder gäben, um Gottes Gefallen zu gewinnen oder Vergebung für eine einzige Sünde zu erlangen, so wäre alles, was wir geben können, nichts gegenüber dem, was wir begehren.“ Denn Gott begnügt sich keineswegs damit, daß wir den Buchstaben des Gesetzes tun. Er sieht auf die Absicht des Herzens. Er verurteilt unerbittlich jeden Schimmer von geistigem Hochmut. „Daher ist es besser, die ganze Nacht zu schlafen und demütig und reuevoll aufzuwachen, als die Nacht hindurch im Gebet zu wachen und den Tag hochmütig zu beginnen.“ — „Wer wirklich Gott kennt, fürchtet, seine guten Taten möchten ihm schädlicher werden als seine Sünden.“ Der Fromme muß sich also vor allem davor hüten, daß er seine guten Werke tut, um von den Menschen gesehen zu werden. Muhammed ibn al-Aslam pflegte in seinem Hause so zu weinen, daß seine Nachbarn von Mitleid ergriffen wurden; aber wenn er ausging, so wusch und schminkte er sich. Er pflegte zu sagen: „Wenn ich meine frommen Werke den beiden Engeln verbergen könnte, die des Menschen Taten aufzeichnen, so würde ich es tun.“

Den Koran zur Nachtzeit lesen, beten und sich zur Erde werfen, bis die Stirne eine Beule so groß wie das Knie einer Ziege zeigt, über die Sünde weinen, so daß die Augen trübe werden, das sind Andachtsübungen, die dem Frommen anstehen. Aber wir dürfen nicht glauben, daß man wie im Kloster gottesdienstliche Übungen mehr wertet als tätige Liebeserweise. „Versöhnlichkeit, barmherziger Sinn, Liebe zu den Brüdern wiegen mehr als Berge von allerheiligsten Andachtsübungen.“ Von Ali Zain al-abidin wird erzählt: als er erfuhr, daß jemand ihn verleumdete, suchte er seinen Feind in dessen Haus auf, sprach freundlich zu ihm und sagte: „Mein Freund, wenn das, was du von mir sagst, wahr ist, so verzeihe Allah mir. Wenn es nicht wahr ist, so verzeihe er dir. Lebe wohl, Gottes Barmherzigkeit und Segen über dich!“ Ein anderer Frommer verordnet: „Wenn du erfährst, daß dein Bruder eine Handlung begangen hat, die du mißbilligen mußt, so suche eine Entschuldigung für ihn. Genügt eine einzige nicht, so suche bis zu siebzig. Findest du keine Möglichkeit, ihn zu entschuldigen, so denke: vielleicht gibt es doch eine Entschuldigung für ihn, die ich nicht kenne.“ Als

ar-Rabi' ibn Haitham einmal vor seiner Tür saß, warf ein Mann einen Stein nach ihm. Er traf ihn am Kopf und versetzte ihm eine schwere Wunde. Aber er trocknete das Blut von seiner Backe und sagte: „Allah, verzeih ihm, er zielte nicht auf mich.“ Ein andermal stahl man ihm ein kostbares Pferd. Seine Freunde ermahnten ihn: Bete zu Allah, daß er den Dieb strafe! Da betete er: „Gott, wenn er reich ist, so verzeih ihm. Wenn er arm ist, so mach ihn reich, so daß er nicht zu stehlen braucht.“

Der Ton, der uns in diesen Worten entgegentritt, erscheint uns erstaunlich bekannt. Nacheinander sind die hohen Worte der Bergpredigt, wenn auch in fremder und sonderbarer Verkleidung, vor unseren inneren Blick getreten. Das ist keine Sehtäuschung. Der Islam verwarf die christlichen Dogmen von der Dreieinigkeit Gottes und der Gottheit Jesu, er mißtraute der Kirche und sah das Neue Testament als eine Fälschung an. Aber trotz Feindschaft und Nichtverstehen hat doch aus den morgenländischen Kirchen und vor allem von den christlichen Mönchen und Eremiten her, deren strenge Frömmigkeit Muhammed bewunderte und nachzuahmen suchte, ein Hauch vom Geist des Evangeliums seinen Weg in die Gemeinde des arabischen Propheten gefunden.

Das gibt dem unversöhnlichen Streit zwischen Islam und Christentum eine so eigentümliche Tragik: beide haben tatsächlich ihre beste Eingebung aus demselben tiefen Quell geschöpft.

Die indische Bhakti-Religion

Ein Rudel Stachelschweine traf einmal an einem kalten und trüben Tag zusammen. Die Kälte zwang sie, nahe zusammenzurücken, aber wenn sie einander zu nahe kamen, stachen sie sich mit ihren Stacheln. Dann fuhren sie wieder auseinander und schalten zornig. So fahren sie ständig fort, sich zu nähern und wieder zu trennen, und den richtigen Abstand zu finden gelingt ihnen nie.

Das ist der Blick des Menschenverächters Schopenhauer auf das menschliche Zusammenleben. Matthew Arnold drückt denselben Gedanken mit einem schöneren Bilde aus, wenn er von den Inseln der Persönlichkeit spricht, die im weiten Ozean liegen, davon träumen, daß sie einst einen Kontinent bildeten, und zu vergessen suchen, daß das tiefe Salzmeer sie ewig trennt. In zwei so ungleichen Temperamenten gespiegelt tritt uns doppelt überzeugend dieselbe Wahrheit entgegen: von der unaufhebbaren Einsamkeit unserer

Scele, von unserer Sehnsucht aus der Kälte und Ohnmacht der Isolierung heraus, unserem natürlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft.

Wir sind der Macht und des Reichtums nicht unkundig, die im Gemeinschaftsleben ruhen. Es fällt uns nur so schwer, den Weg aus uns selber heraus zu finden. Es gibt bei einem jeden unverdorbenen Menschen gewisse natürliche Gemeinschaftsempfindungen: die Freude, mit seinesgleichen beisammen zu sein, die Willigkeit, die persönlichen Interessen dem Ganzen unterzuordnen und andern zu Diensten zu sein. Alle wirkliche Gesellschaftsmoral, alle unbedingte Pflichterfüllung, alle selbstlose Aufopferung für das Gemeinwohl baut auf diesen naiven und unwillkürlichen Empfindungen.

Aber unsere unglückliche Kultur strengt sich nach besten Kräften an, das Unmittelbare, Unreflektierte, den natürlichen frischen Schaffensgrund unseres Wesens zu entwurzeln, und sucht ihn durch Kunst, Methode, Dressur zu ersetzen. Sie vernachlässigt das natürliche Gemeinschaftsgefühl und sucht dann unser Interesse für die allgemeine Wohlfahrt mit dem Patentmittel der sozialen Theorien anzuregen. Wenn die Liebe stirbt, sucht man die Ehe durch Gesetzgebung zu retten. Die Familie, das Heim, wird durch Kollektivhaushalte ersetzt. Der Philosoph Laotse enthüllte vor zwei Jahrtausenden den Grundfehler aller dieser wohlgemeinten Geschäftigkeit: als das Tao verschwand, trat die Tugend an die Stelle.

Die Aussichten für unsere abendländische Kultur nehmen sich nicht nur günstig aus. Es ist nicht zu verwundern, wenn Stimmen unter uns fragen, ob nicht die Rettung schließlich von dem Volk kommen muß, dem es am besten gelungen ist, seine geistige Unmittelbarkeit unter dem kalten Frost des sachlichen Denkens zu bewahren, von dem Volk, das versteht oder ahnt, daß naive Frömmigkeit, unreflektiertes Gemeinschaftsgefühl, unverdorbenes Blühen des Gefühlslebens unverlierbare Güter sind, Grund und Ausgangspunkt allen lebensstauglichen Kulturlebens. Fragt man, in welchem Lande dieses Volk lebt, so kann die Antwort nach der Ansicht vieler nur eine sein: in Indien.

Vor allem ist Indien das Land der Religion vor allen andern. Das religiöse Leben wogt in unerschöpflicher Fülle und Mannigfaltigkeit dahin, gleich dem Wachstum des tropischen Urwalds. Ein Gewimmel von Göttern, Mythen, Glaubenslehren, Sekten, Persönlichkeiten, heiligen Büchern. Und was mehr ist: die Frömmigkeit hat hier eine Intensität, eine Glut wie nirgendwo sonst. Sie ist ein

brennendes Feuer, das alles verzehrt, nicht nur Selbstsucht und Weltlichkeit, sondern Erde und Himmel, Welt und Mensch, ja das Leben selber. In Indien ist die Religion eine Naturkraft, unausweichlich, unwiderstehlich wie der Orkan und die Sturmflut.

Es ist nicht zu verwundern, daß der Inder trotz aller Bewunderung unsere abendländische Kultur allzu reflektiert und künstlich findet. Der abendländische Mensch erscheint ihm als eine klappernde Denkmachine, als ein pfiffig konstruierter Automat, nicht als ein Wesen mit Herz und Seele. Die Kultur des Westens, sagt Tagore, hat eine Wiege von Ziegeln und Mauerwerk gehabt, sie ist von Anfang an Stadtkultur. Sich außerhalb der Welt zu stellen, zu trennen und zu herrschen, zu besitzen und zu genießen, ist der leitende Gedanke dieser Kultur geworden. Diese Einstellung gegenüber der Natur, die überall nur leblose Dinge sieht, niemals an anderes als an praktische Werte denkt und das ganze Dasein vom eigenen Nutzen als Grundprinzip aus organisiert, muß sich schließlich ihren eigenen Untergang bereiten. Wenn wir die Welt ihrer Seele berauben, so verlieren wir auch die eigene. Gott schuf den Menschen sicher, damit er menschlich sei. Aber der moderne Menschentypus hat eine so sonderbar vierkantige Struktur, das Ganze wirkt so stark wie Industrieerzeugnis, daß der Schöpfer es schwer finden dürfte, ihn als ein Wesen wiederzuerkennen, das nach seinem eigenen Ebenbild gemacht ist. Auch das gesellschaftliche Leben verrät fortschreitende Mechanisierung. Das lebendige Band zwischen Menschen zerreißt und wird durch mechanische Organisation ersetzt. Besonders das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist nicht mehr natürliche Liebe und Vertrauen, sondern ein mehr oder minder offener Konkurrenzkampf.

Seine Vollendung erreicht dies unglückliche System in dem, was Tagore Nationalismus nennt. Ursprünglich ist er nur eine Seite des gesellschaftlichen Lebens — die politische — und hat seine gesunde Bestimmung in der Erhaltung der Gesellschaft. Im Abendland hat er sich zum Gesellschaftsideal aufgeschwungen, er ist zu einer allbeherrschenden Organisation geworden, die Reichtümer schafft und sich alles unterwirft, unterdrückt und zerstört, was ihr in den Weg kommt. Aber die Mchte der Selbstsucht, Haß, Geiz, Furcht, Mißtrauen, Tyrannei, erwachsen schließlich zu Riesen, die einander in titanischem Kampf zerreißen. Das Ungeheuer aus Stahl und Dampf beginnt zu krachen und zu reißen; giftige Gase und verzehrendes Feuer springen aus seinem Eingeweide hervor.

Im Kanonendonner verhallt sein Todesrcheln. Das Ragnark des Weltkrieges ist das Urteil über die abendländische Kultur.

Die indische ist dagegen nach Tagore frei im Schoße der Natur aufgewachsen. Sie hat nie den natürlichen Zusammenhang mit dem Quell alles Lebens verloren, und daher hat sie die Wahrheit nicht vergessen, daß die wirkliche Überlegenheit des Menschen nicht in der Macht zu besitzen und zu beherrschen besteht, sondern in dem Vermögen, die tiefe Einheit mit allem Seienden zu erfahren. Aller wirkliche Fortschritt geschieht dadurch, daß wir unser Gefühl mit dem unendlichen Gefühl vereinen, das durch das Dasein strömt.

Was dieses unendliche Gefühl, der Geist des Alls, Gott, ist, läßt sich nicht aussagen. Nur daß er Liebe ist, unendliche Liebe und Freude. Seine Offenbarungsform, die Sprache seines Herzens, ist die Schönheit. Eine duftende Blume bringt die Botschaft von unserem Geliebten, von dem Schönen, dessen Wesen die Seligkeit der Liebe ist. Ein Fisch, der die Wasserfläche des abendstillen Flusses schlägt und zitternde Ringe von Gold auf der ruhigen Fläche bildet, kommt aus der Tiefe mit einem Gruß von Ihm. Die Schönheit ist die Sprache der Religion. Aber die Liebe ist ihr Herz. Sie ist nicht nur das höchste Gebot der Religion, sie ist die Religion selber in ihrer Aktualität. Erst in der Liebe findet die Seele ihr wahres Wesen, erfährt sie in einem Erlebnis voll unendlicher Freude, daß sie mit allem Seienden eins ist. Aber diese Einheit soll nicht als Ruhe einer stillen Seele fern vom Lärm der Wirklichkeit erlebt werden: sie soll sich im Handeln verwirklichen, im unablässigen Selbstopfer der Menschlichkeit, in Arbeit und Mühe für das Fortschreiten der Welt.

Unbeschwert von der geschichtlichen Wirklichkeit erklärt Tagore, es sei einfach nicht wahr, daß die uralte religiöse Weisheit Indiens rein weltfeindlich wäre. Es sei nicht die Welt überhaupt, die von der Frömmigkeit der Upanischaden vereint werde, sondern nur die Welt als Gegenstand selbstischer Machtbegierde und Habsucht, als Mittel zur Befriedigung unserer Hoffart und unserer Genußsucht. Arbeit, Technik, Fortschritt, Herrschaft über die Welt brauchen nicht Sklaverei der Seele zu bedeuten, wenn sie nur an dem Erlebnis und der Verwirklichung der Einheit festzuhalten weiß. Er erkennt an, daß das Abendland gerade an diesem Punkt einen geringen Vorsprung vor Indien hat. Der Westen denkt sich das Göttliche als werdend. Es wird während des Handelns, es ist der Lebens-

strom selber in seiner ewigen Bewegung. Indien sieht es als ruhende Vollkommenheit und glaubt es nur in stiller, weltabgekehrter Tatenlosigkeit erreichen zu können. Hier muß Indien vom Abendland lernen. Indien braucht mehr Tatkraft, Verlangen nach Wirksamkeit, Fortschrittsgeist, wenn seine Völker etwas anderes werden sollen als ein Geschlecht von sinnlosen Träumern ohne die Kraft, sich gegen die harten und rücksichtslosen europäischen Eindringlinge zu wehren. Soweit Tagore.

Man kann angesichts seiner Kulturkritik kaum die Frage umgehen, ob die Tatkraft, die aus den abendländischen Völkern die Beherrscher der Welt gemacht hat, wirklich nichts anderes ist als eine geringfügige Einzelheit unserer Kultur, die ohne Schwierigkeit aus ihrem Zusammenhang gelöst und der sanften und friedlichen Mystik Indiens eingefügt werden könnte. Der klare, nüchterne Gedanke, der Blick für die Forderung der Wirklichkeit, der feste Handgriff — das ist doch wohl schließlich eine Naturbegabung, die keine religiöse oder politische Erziehung schaffen kann, wo die Voraussetzungen fehlen. An einem See in Värmland wanderte vor ein paar Jahren ein kleiner, dunkelgesichtiger Mann mit der Angelrute über der Schulter, begleitet von einem Jungen, der die Büchse mit Regenwürmern trug. Der Mann war ein indischer Student und extremer Reformier, der in der kaltblütigen und wohlwollenden Absicht ausgegangen war, das große Ahimsa-Gebot zu übertreten, das Gebot, das alles Leben schützt, auch das der Barsche und Regenwürmer. Er erklärte: soll Indien sich einmal seine Freiheit erkämpfen können, so müssen wir Hindus fest, stark, rücksichtslos wie die Europäer werden. Wir müssen lernen, das Leben so kaltblütig wie ihr zu nehmen. Schließlich aber mußte doch der värmländische Tagelöhnerjunge den Wurm ansetzen und den Fisch vom Haken nehmen, wenn einer anbiß. Denn Schaf bleibt Schaf, auch wenn es in die Löwenhaut zu kriechen versucht.

Indiens Völker stehen jedenfalls zum geistigen Wettkampf mit den Völkern des Westens gerüstet. Wir haben Wissenschaft, Technik und Organisation. Indien hat Unmittelbarkeit, Begeisterung, Glauben. Und Indien hat Religion.

Wir haben von der Kraft und Intensität des religiösen Erlebnisses gesprochen. Ich kenne gebildete junge Männer in Schweden, die sich gern als heimatlose Hörer bei den Gottesdiensten der 'Pfingstfreunde' einschleichen. Kann man auch den schlichten Glauben der 'Pfingsterlösten' nicht teilen, glückt es auch nie ganz, Zweifel

und Kritik zu vertreiben, so bekommt man doch jedenfalls hier zu sehen, was wirkliche, echte Religion ist.

Es gibt in unserer Kirche und Christenheit reichlichst Raum für die verschiedensten Standpunkte. Aber bei uns ist die Regel, daß die Standpunkte einander ausschließen wie Feuer und Wasser. Entweder gibt man sich dem Glauben früherer Tage anheim und läßt die Vernunft fahren, oder man bekennt sich zu einer neutheologischen Vernunftreligion oder vielleicht gar zu einem gestalt- und farblosen Idealismus, der an das höchste Gesetz des Daseins oder die moralische Weltordnung oder etwas noch Unbestimmteres glaubt. Man glaubt das eine oder das andere.

Aber beim Inder ist es nicht so. Er kann alles auf einmal glauben und sogar alle diese verschiedenen religiösen Standpunkte, wenn nicht auf einmal, so nacheinander erleben. Er kann die Kraft und Wärme der 'Pfingstreligion' besitzen, ohne die Freiheit seines Denkens opfern zu müssen. Er kann zur einen Stunde in Ekstase vor dem grinsenden Götzenbild eines hinduistischen Dorftempels anbeten und sich im nächsten Augenblick in den blauen Fernen der Spekulation tummeln.

Toleranz ist die Losung der indischen Religion. „Die Religion, die für alle Menschen passen soll“, schreibt ein moderner indischer Schriftsteller, „muß viele verschiedene Stufen aufweisen. Das ist die ewige Religion Indiens, *sanatana dharma*. In ihren Gehegen finden alle Ruhe, der Philosoph und der Wilde, der höchste Gottesglaube und die größte Abgötterei.“ Nichts erscheint uns merkwürdiger an der indischen Frömmigkeit als dies Vermögen, in der Vorstellung vom Göttlichen Gegensätze zu vereinen, die unversöhnbar scheinen. Der Christ sammelt alles Erhabene, Gute, Vollkommene in das Bild, das sein Denken von Gott schafft, von dem alle gute, vollkommene Gabe kommt. Das Dunkle, Feindliche, Zerstörende, das auch im Leben und in der Erfahrung seine Stätte findet, muß er draußen lassen. In vergangenen Zeiten gewann es Gestalt im bösen Feind, im Teufel. Unsere Zeit hat keinen gemeinsamen Namen mehr für die Mächte des Unglücks, des Leidens und des sinnlosen Bösen. Vielleicht empfinden wir das Rätsel des Bösen nur um so bitterer. Für den Inder findet es alles zusammen in einem Wesen Platz. Vertrauen, Liebe und heiliges Entsetzen werden eins in seinem Gefühl vor dem Unausprechlichen, dessen Bild mit den vielen Armen und den verschiedenen Gesichtern er im Tempel gesehen hat.

Niemand hat dem innerlichen persönlichen Gottesglauben, der Frömmigkeit, die in Indien *bhakti*, Ergebung, heißt, lebendigeren und stärkeren Ausdruck zu geben vermocht als Manikka Vashagar, der große Dichter Südindiens. Shiva ist sein Herr, sein Freund, sein Vater. Er hat ihn selber gesehen, das Wesen, nach dessen Schau die höchsten Götter vergebens verlangen. In einem prachtvollen tropischen Gewitter hat er sich dem Sänger offenbart und ihn zu seinem Diener gemacht. Er sah seine wundervolle Gestalt gegen den dunklen Hintergrund des Gewitterhimmels; wie ein Blitz strahlte der Anblick in seine Seele, und in seinem Licht wurde alles weltliche Verlangen ausgelöscht. So wie der wilde Regenfluß die Täler des Berglandes mit schäumenden Wassern füllt, so füllte die Gnade des Gottes alle Tiefen des Leides mit den Wogen der Seligkeit. Von dieser Stunde an ist die Liebe zu Shiva Inhalt und Sinn seines Lebens. Sie ist ein verzehrendes Feuer, ein Hunger, der nie genug bekommt. Eigentlich hätte er aus eitel Liebe sterben müssen. Es ist Treulosigkeit gegenüber dem Geliebten, daß er sein armes irdisches Leben noch fortsetzen kann. Er kann sogar nach irdischer Liebe verlangen! Von übermächtigem Begehren wird er hin und her gerissen wie ein kleiner Strauch im Dschungel, wenn die wilden Elefanten kämpfen. Sein armes, betörtes Herz vermag nicht einmal, so wie es sollte, nach Shivas Gnade zu verlangen, nicht einmal so viel wie ein Hund, der mitten in der Flut schwimmt, nach Wasser verlangen kann. Und doch weiß er, daß Shiva seinen schwachen Freund nicht aufgibt. „Schon als ich wie ein Betrüger fern von dir stand, sahest du mich und machtest mich zu deinem Diener.“ Gnade, Barmherzigkeit, Güte sind Shivas Gaben.

Und doch — das ist nur die eine Seite im Wesen des Gottes. Er trägt auch Namen, die einen andern Klang haben. Er heißt der Räuber, der Dieb, der große Gaukler, der Ränkeschmied. Er ist nicht nur der Geber allen Lebens, der in der Welt der Götter unter dem Jubel aller Wesen, mit Blumen bekränzt, in seliger Freude über den Reichtum des Lebens tanzt. Er ist auch der Verderber, der den wilden Tanz auf der Leichenstätte tanzt, geschmückt mit einer Halskette von Totenschädeln und Girlanden von blutigen Eingeweiden, umgeben von heulenden Teufeln. Er ist das Leben selber, das liebevolle und grausame, das uns alles gibt und alles nimmt. Er vereinigt in sich alles, was ist: den Äther, das kühle Wasser, den Wind, die Erde, das Feuer. Er ist schwarz und weiß, sein Leib ist strahlend rein wie die Lotosblume, und doch ist seine Kehle blauschwarz von

dem Gift, das er verzehrt hat. Er trägt den Blumenkranz auf dem Haupt, aber die todbringende Kobra als Gürtel um den Leib.

Tausend Jahre sind verflossen, seit Manikka Vashagars Hymnen gedichtet wurden. Aber in Indien gehören die großen religiösen Persönlichkeiten nicht nur zu den Vergangenen. Es lebt noch das Wunder und die Offenbarung, und manch ein Leben spielt sich noch heutzutage ab, das einer phantastischen Heiligenlegende gleicht. Ein noch merkwürdigeres Bild der indischen Frömmigkeit als Einheit der Gegensätze gibt uns Shri Ramakrischnas Leben. Die Persönlichkeit des bengalischen Heiligen hat ein Gepräge von religiöser Ursprünglichkeit, von Echtheit und Frische, das bei vielen abendländischen Darstellern Respekt und Interesse erweckt hat, von dem großen Max Müller bis zu dem berühmten Verfasser von 'Jean Christophe'. Ramakrischna ist voller Einfalt und Weisheit, er ist fromm und ketzerisch, ein echter Hindu und doch von wärmstem Interesse für alle fremden Religionen erfüllt, demütig und menschlich und gleichzeitig von selbstvergötterndem Größenwahn erfüllt. Der religiöse Durchbruch seines Lebens begann mit einer schwärmerischen Verehrung des Bildes der Göttin Kali. In der Göttin sah er die Mutter seiner selbst und der ganzen Welt. In seiner Entrückung schien ihm das Bild lebendig, er sah es atmen und die Nahrung annehmen, die er ihm reichte. Stunde auf Stunde saß er vor der Göttin, sang Lieder zu ihrer Ehre und sprach wie ein Kind zu seiner Mutter, bis er sich selbst und die ganze Welt in zeitloser Versunkenheit vergaß. Da erfuhr er, daß die Mutter, die er anbetete, nur ein Bild war, eine Offenbarungsform der ewig schaffenden Kraft, die alles Leben, alles Bewegen, Denken und Handeln erzeugt. Diese Mutter des Lebens und des Weltalls macht den einen Menschen schön und gut, den andern schlecht und häßlich. Alle edlen, guten Handlungen kommen von ihr, aber auch alle Frevel und Untaten. Sie schickt den Dieb aus, um zu stehlen; aber sie warnt auch den Hausherrn, so daß er sein Eigentum bewachen kann. Unser freier Wille, unsere Beschäftigung, unser stolzes Lebenswerk ist insgesamt ihr Spiel: „Meine Mutter hat sich eine lustige kleine Maschine gemacht, nur fünf armselige Fuß hoch. Unendlich viele Künste kann sie mit diesem ihrem kleinen Spielzeug ausführen. Sie sitzt verborgen im Herzen der Puppe und bewegt die Fäden, die zu ihren Händen und Füßen gehen. Da tanzt die Puppe und spielt und glaubt, sie tue es aus eigenem freiem Willen. Sie weiß nicht, wer es ist, der den Faden bewegt.“

In allen Dingen sieht er seine Mutter. Er sieht sie in jeder Frau und erfüllt sich mit heiliger Ehrfurcht vor der Jungfrau und der Mutter. Aber er sieht sie in jedem Wesen, das ihm begegnet, auch in denen, die hart und böse sind. Er kann den, der Böses tut, nicht verurteilen und schelten, denn wie könnte er seine Mutter bestrafen.

Moderner Lebensglaube, der das Leben selber anbetet, mit Licht und Finsternis, mit dem Guten, das es schenkt, und dem Bösen, das es bringt, muß für diese indische Frömmigkeit Sympathie fühlen. Wie starr, engherzig, verständnislos nimmt sich das Christentum im Vergleich mit dieser Weitherzigkeit aus! Indiens Gottheit ist über Gut und Böse entrückt, aber darum nicht eigentlich unmoralisch. Sie hat eine einzige höchste Regel: alles verstehen, verzeihen, erkennen und lieben. Es ist nur für den christlichen Theologen schwer, ein Wort der Kritik zu unterdrücken. Es läßt sich in einem einzigen Satz aus Nathan Söderbloms nachgelassenem Werk 'Den levande Guden' geben: „Indien hat nie nein sagen können.“ Das ist seine Schwäche. Daher kann das Rohe, Primitive, das Grausame und Sinnliche neben dem Höchsten und Edelsten bestehen. Es hat seine Gefahren, allzu weitherzig zu sein.

Auch in einer andern Hinsicht ist die indische Religion eine Vereinigung der Gegensätze. Indien ist das Land der religiösen Naturbegabung. Es gibt kein anderes Land, in dem die Religion so bodenständig, so eins mit dem Leben des Volkes, so selbstverständlich ist wie in Indien. Und gleichwohl ist nirgendwo die Kunst, das religiöse Erlebnis hervorzurufen, zu pflegen und zu vertiefen, zu einer solchen Vollendung und Fertigkeit entwickelt wie dort. Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung hatten indische Asketen das berühmte Yoga-System erfunden. Will einer die vollkommene Andacht, die Verzückung, die Befreiung von Unfrieden und Qual, die Berührung mit dem Göttlichen erreichen? Hier erhält man eine bestimmte Anweisung über den Weg. Man beginnt mit den sittlichen Geboten. Beten und fromme Bücher lesen schadet auch nicht. Aber das ist nur eine geringe Vorbereitung. Es gilt dann, eine besondere Sitzhaltung einzuüben, die man lange beibehalten kann, ohne von Müdigkeitsempfindungen gestört zu werden. Dann kommt die Regelung des Atmens. Man muß mit regelmäßigen, möglichst langen Pausen atmen lernen. Darauf gilt es, die unruhigen und flatternden fünf Sinne zurückzuziehen, wie die Schildkröte ihre Füße unter das Rückenschild zurückzieht. Dann folgt die Fixierung des Denkvermögens; man kann es auf seinen eigenen Nabel oder die

Nasenspitze richten, aber auch auf einen Gegenstand außerhalb des Menschen, und auf diese Weise kommt man zum Stadium der Meditation, wo das Denken ohne Anstrengung wie ein stiller, gelassener Strom zu dem Punkt hinfließt, den man will. Die Methode kann entwickelt, spezialisiert und ins Unendliche ausgestaltet werden. Als Endziel folgt das Allerhöchste: die Versenkung. Aber darüber darf der Uneingeweihte und Verständnislose überhaupt nichts sagen.

Der indische Yoga hat während des letzten halben Jahrhunderts auch das Abendland erobert. Für viele Zeitgenossen gehört der Glaube an eine unsichtbare höhere Welt zum hoffnungslos Vergangenen. Das blaue Gewölbe, das den Himmel des Kinderglaubens faßte, ist nur die barmherzige Decke über einer schwarzen Leere. Wie verlockend muß es sein, den verlorenen Himmel irgendwie in den unbekanntem Tiefen unserer Seele wiederzufinden, in Kräften, durch die wir unsere Persönlichkeit beherrschen und den Sinn unseres Daseins verstehen können!

Hält die Methode, was sie verspricht? Davon weiß ich aus eigener Erfahrung nichts. Ich weiß nur, daß sie dreitausend Jahre lang geübt worden ist. Aber das Rätsel des Lebens und der Seele scheint ungelöst zu sein — einstweilen.

Der Anspruch des Christentums

In der Stunde, da der Prophet Zarathustra geboren wurde, so heißt es in Yascht 13, 93, riefen alle Wesen:

„Von nun an wird die gute mazdayasnische Religion nicht aufhören über alle sieben Teile der Erde verbreitet zu werden.“

Der Prophet selber hegte einen optimistischen Glauben an die Zukunftsmöglichkeiten seiner Botschaft. Er bittet Ahura Mazda, „seinen Willen zu offenbaren, so daß alle lebenden Wesen überzeugt werden können“. In drei Jahrtausenden wird die gute Religion den Weltablauf, den Streit zwischen Ahura Mazda und dem feindlichen Geist, zum Abschluß und das Gute zu seinem endlichen Sieg führen.

Die drei Jahrtausende nähern sich dem Ende. Noch leben in Indien einige zehntausend Anhänger der Religion des persischen Propheten. Aber sie träumen nicht mehr aberwitzige Träume davon, daß ihr Glaube die sieben Teile der Erde erobern werde. Als vor einigen Jahren eine Anzahl von Amerikanern ihren Wunsch an-

meldete, sich der Gemeinde Zarathustras anzuschließen — die Glaubenslehre ist nämlich noch nicht aufgetreten, die nicht in Amerika Anhänger gewinnen könnte —, antworteten die Parsen ablehnend.

Das ist der Gang der Geschichte. Eine Wahrheit wird gefunden. Ihr Urheber verkündet sie brennenden Herzens als *die* Wahrheit. Sie erfüllt das Maß ihrer Zeit, stillt die Unruhe des Denkens und die Sehnsucht des Herzens bei vielen oder wenigen und — tritt dann still vom Schauplatz ab. Vielleicht lebt sie noch eine Zeitlang, weil sie es aus Verehrung für ihr großes Andenken nicht über sich bringt zu sterben.

Welches wird die Stellung des Christentums sein, wenn es sein drittes Jahrtausend erfüllt hat? Flüstert nicht eine verzagte Stimme in unserem Herzen: das gleiche gilt von uns, *de te fabula narratur*? Das ist der Gang der Geschichte. Und wie könnte es anders sein! Wie könnte die ewige, vollkommene Wahrheit in diese Welt des Wechsels und der Veränderlichkeit hinabsteigen!

Man braucht ja deswegen nicht in müde Zweifelsucht zu versinken. Gibt es die vollkommene Wahrheit nicht hienieden, so leuchtet sie doch von fern über unseren Weg, und wir haben sowohl das Recht wie auch die Pflicht, auf die Sterne zuzusteuern, selbst wenn wir wissen, daß wir ihre schwindelnde Höhe nie erreichen werden. Der Weg geht doch aufwärts. Könnte nicht das Christentum seinen Platz ausfüllen und noch viele Geschlechter auf unserer Erde erleuchten, auch wenn es seinen vermessenen und mit Wesen und Bedingungen der Geschichte unvereinbaren Anspruch, die abschließende und vollkommene Wahrheit zu sein, aufgäbe?

Das Christentum steht heute, vielleicht neben dem Islam, in der Welt mit diesem Anspruch allein. Bei den großen Religionen des Ostens finden wir eine weit mäßigere und weitsichtigere Auffassung. Treffen wir auf vermessenes Selbstgefühl und zudringliche Propaganda, so können wir sicher sein, daß sie durch Begegnung mit dem Christentum wachgerufen oder von abendländischen Renegaten ausgegangen sind.

In Indien bildete vor einigen Jahren eine Anzahl von Hindus eine Religionsgesellschaft mit dem schönen Gedanken, in ihr ein würdiges Denkmal für den Weltkrieg aufzurichten, ein Symbol des ewigen Friedens und der Verbrüderung, nach der die Welt verlangt. Man wollte in unparteiischem Geist alle großen Weltreligionen studieren, um zu zeigen, daß sie alle nur verschiedene Wege

zu derselben ewigen Wahrheit sind. In dem Teil der Schriften der Gesellschaft, der den Hinduismus behandelt, atmet freilich ein starkes Selbstgefühl und die unerschütterliche Gewißheit, daß Indien das Wesen des ewigen Dharma, der ewigen Lehre, am klarsten und vollkommensten zum Ausdruck gebracht hat. Aber der Verfasser findet doch Worte wärmster Würdigung auch für das Christentum und den Islam. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, welch wunderbare Weisheit! Das ist ja die Lehre vom Niederstieg des göttlichen Prinzips in den Weltkreislauf und seiner Rückkehr zu sich selber. Und die Lehre von Christus, dem wahren Gott und wahren Menschen, so tief, daß die Christen selber sie nicht voll erfassen können, drückt ja den Grundgedanken aller indischen Frömmigkeit aus: daß die Seele eins ist mit dem Brahman, mit dem Einen Göttlichen. „Der ernste Forscher findet volle Übereinstimmung in den Aussagen der heiligen Verkünder aller Länder. Denn die Wahrheit ist eine, und alle Religionen sind ihrem Wesen nach eine und dieselbe. Es gibt nur eine ewige Religion, es kann nicht zwei geben. Wo liegt die Ursache aller Ungleichheit?“ Hier schweigt der sanfte Hindu. Mit dem feinen Takt des morgenländischen Menschen fügt er nur, mit deutlicher Wendung, das biblische Wort hinzu: Siehe, wie fein und lieblich ist es, wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen.

Wir verstehen sein Schweigen. Kann man es dem Inder, der die feste Überzeugung hegt, alle Religionen seien nur verschiedene Ausdrucksformen derselben Wahrheit, verdenken, wenn er meint, der kühne Anspruch des Christentums habe seinen Grund nicht in der religiösen Botschaft, sondern sei einfach ein Ausdruck der Selbstüberhebung, die der abendländische Mensch in allen Stücken gegenüber den Farbigen an den Tag legt, deren Eigenart er verachtet und die nach seiner Meinung keine andere Bestimmung in der Welt haben, als vor der siegreichen europäischen Kultur das Knie zu beugen und ihre unbedingte Überlegenheit anzuerkennen?

Gandhi äußert sich in dieser Richtung in einer Rede über das Christentum, die er in Colombo hielt. Er sieht seinerseits keine Religion für falsch an. „Ich bin ein Mann, der glaubt und betet, und auch wenn ich in Stücke gerissen würde, hoffe ich, daß Gott mir Kraft geben würde, ihn nicht zu verleugnen. Der Muhammedaner sagt: Gott ist, und nichts anderes ist außer ihm. Der Christ sagt dasselbe, und ebenso tut es der Hindu. Ich wage zu sagen: auch der Buddhist tut das gleiche, er sagt es nur mit andern Worten.“

Unsere Worte vom Allerhöchsten müssen ja ungleich sein. „Denn Gott umfaßt nicht nur diese arme kleine Erde, sondern Millionen und Billionen solcher Welten. Wie sollten wir armen Würmer seine Größe, seine grenzenlose Liebe, sein unendliches Mitleid ermessen können?“ Und wenn unsere Worte von Gott scheinbar nicht zusammenstimmen? „Was bedeutet das schließlich! Laßt uns nicht mit Worten und Reden, sondern mit unserem Leben Mission treiben.“ Würden die Missionare dieser Regel folgen, so würde jede herzerreißende Trennung und Bitterkeit von selber verschwinden. Es ist ein Mangel des Christentums, daß es sich allzu stark an das Europäertum bindet. Beweglich bittet Gandhi die christlichen Missionare: „Tut der Seele des Volkes, zu dem ihr gesandt seid, nicht unnötige Gewalt an. Seid demütig! Ich bitte euch, ein bißchen Raum für ehrlichen Zweifel zu lassen. Laßt uns einfach unser Leben leben, ein jeder auf seine Weise, und wenn das eure das rechte ist, so gibt es ja keinen Anlaß zur Eile. Es wird aus eigener Kraft wirken.“

Ein bißchen Raum für ehrlichen Zweifel! Das ist ein billiges Begehren, und wir brauchen nicht zu bezweifeln, daß aufgeklärte Christen hier bei uns finden werden, Gandhis Worte seien ihnen aus dem Herzen gesprochen. Es gibt sogar christliche Missionare, die Gandhis Ideal entsprechen. Hier zu Hause, getragen von dem einigen, unzerstörbaren Glauben der christlichen Gemeinde an ihre Sache, ohne mehr als ein rein theoretisches Wissen von den fremden Religionen, kann der angehende Missionar ohne Schwierigkeit seinen Glauben an die Unvergleichlichkeit des Christentums aufrechterhalten. Aber bei der unmittelbaren Begegnung mit dem sogenannten Heidentum, nicht nur mit seiner Gedankenwelt, sondern mit lebenden Menschen, mit den edelsten persönlichen Vertretern ihres Glaubens, wird es anders. Man trifft Menschen, deren religiöser Ernst mit dem der Christen vergleichbar erscheint und die ihnen an Innerlichkeit und Hingebung überlegen erscheinen. Man trifft auf eine geistige Tiefe, die Respekt erzwingt.

Richard Wilhelm, früher Missionar in China, später Professor der Sinologie in Frankfurt, hat solche Erfahrungen gemacht. Das Verhältnis zwischen China und dem Westen ist, so meint er, nicht derart, daß der eine Partner sich in Selbstaufgabe beugen müßte. Wir müssen gegenseitig voneinander lernen. China — er denkt hier sichtlich an die edle taoistische Mystik, von deren bedeutendsten Werken er uns eine stark persönliche Übersetzung geschenkt hat —

kann uns abendländische Menschen, die wir nahe daran sind, unsere Seele in äußerlicher Geschäftigkeit und dürrem Intellektualismus zu verlieren, den Weg zu den inneren Tiefen unseres Daseins, den ewigen Quellen, aus denen unser Leben hervorquillt, finden lehren. Wir unsererseits müssen China die endgültige freie Ausgestaltung der Persönlichkeit schenken, so daß sie dem Druck der Außenwelt völlig gewachsen wird. China wird nie im ganzen für irgendeine christliche Kirche gewonnen werden. Wir sollten mit unmittelbarer Mission, mit Taufen und Gemeindegründungen aufhören. Aber die Lebensmacht und die neuen Gedanken, die in Jesus hervorgetreten sind, werden auch im geistigen Leben Chinas zur Wirkung kommen.

Wenige Missionare sind wohl so weit gegangen. Aber bei vielen hat die Einsicht in den geistigen Wert der fremden Religion — die den klaren Blick für ihre Schwächen nicht auszuschließen braucht — die Überzeugung hervorgerufen, daß die Lage eine Änderung der Missionsmethoden erfordert, die seitens der protestantischen Mission bisher in der Regel angewandt werden. Ein neuer Missionar-typus ist im Begriff heranzuwachsen, der dem von Männern wie Matteo Ricci und Roberto di Nobili ähnlicher ist als dem der amerikanischen Freikirchen und des lutherischen Pietismus. Er braucht deswegen nicht minder auf den geistigen Sieg des Christentums bedacht zu sein.

Der Satz, daß alle Religionen gleich wahr sind — wenn man nicht vorzieht zu sagen: gleich falsch —, wird von aufgeklärten Geistern sowohl im Osten wie im Westen angenommen. Aber die Ungleichheit seiner Ausgestaltung verrät einen Wesensgegensatz, den keine Verbrüderung überbrücken zu können scheint. Im Osten meint man, alle Religionen seien einander gleich. Sie verkünden im Grunde eine und dieselbe Wahrheit mit verschiedenen Worten. Darum sind sie alle wahr. Das Abendland dagegen hat entdeckt, daß alle Religionen eine unauslöschliche individuelle Sonderprägung besitzen. Sie sind einander so unähnlich wie Hautfarbe, Rassencharakter und Nationalgesinnung bei den verschiedenen Völkern der Erde. Die Sprache ihres Herzens, ihr persönlicher Tonfall ist unübersetzbar. Darum sind sie alle wahr.

Der common sense der alltäglichen Weltlichkeit wird nie müde, den Freunden der Mission vorzuhalten, daß sie Kräfte und Mittel für ein im Grunde unnützes und überflüssiges Unternehmen verschwenden. Laßt Chinesen und Inder in Frieden bei der Religion,

die sie haben! Sie paßt für sie am besten, so wie das Christentum für uns am besten paßt.

Dieser Gedanke begegnet uns auch in wissenschaftlichem Kleid als ernstes, sachliches Argument. Es ist nie ein Zufall, welche Religion ein Volk hat. Es hat den Glauben, den sein Leben und seine Umstände, seine Sitten und Bräuche, sein Charakter und seine Geschichte geschaffen haben. Einem Volk eine andere Religion geben zu wollen, als die es hat, ist im Grunde Unvernunft. Es kann nur eine Niederreißung des geistigen Eigentums des Volkes bedeuten, eine Zerstörung, eine Revolution, die so beurteilt werden muß, wie Hegel die französische Revolution beurteilte: als den Versuch des Menschen, sich auf den Kopf zu stellen, wenn er die Wirklichkeit nach der Vernunft berichtigen will, anstatt die Vernunft im Wirklichen zu begreifen.

Die Japanerin hat schräge Augen und blauschwarzes Haar, sie ist klein und zartgewachsen. Aber sie kann trotzdem anmutig sein, auch wenn sie nicht einer nordischen Walküre gleicht. Würde man wohl ihren Typus verbessern, wenn man ihr das blonde Haar und den hohen Wuchs des nordischen Menschen gäbe? Gilt nicht Ähnliches vom geistigen Charakter des Volkes und seiner Religion? Was die großen Religionen für die Welt bedeutet haben, haben sie als Individuen bedeutet. Sich an ihrer Eigenart vergreifen heißt: sich am Leben selber vergreifen, das seinen Reichtum in einem Strom individueller Schöpfungen bewahrt, von denen eine jede ihren Wert in sich selber hat.

Ein solcher Standpunkt kann zu seiner Stütze einen der ersten Männer des liberalen Protestantismus anführen, Ernst Troeltsch. In einem Buch, das zu den klassischen Werken der neueren Theologie gehört, hatte Troeltsch 1903 zu zeigen gesucht, der Anspruch des Christentums, eine Religion der vollkommenen Wahrheit zu sein, könne zwar nur vom Glauben selber bejaht werden, sei aber doch nicht mit Geschichte und Wissenschaft unvereinbar. Die vollkommene Wahrheit, die Norm, das Ideal könne freilich nicht in irgendeiner geschichtlichen Form Gestalt annehmen. Sie liege jenseits aller Geschichte als deren ewiges Ziel, aber es könne durch die Geschichte zu „einem Durchbruch ihrer Grundrichtung“ kommen. Daß das Christentum wirklich einen solchen grundsätzlichen Durchbruch der Wahrheit bedeute, dafür spreche besonders die Tatsache, daß der naive Absolutheitsglaube des Christentums einzig dasteht, ebenso wie seine Gottesidee, in der er seinen Grund hat.

In einem Vortrag, den er in Oxford ein Jahr vor seinem Tode hielt, hat er eine letzte Äußerung zu derselben Frage gegeben. Sein Standpunkt ist jetzt ein ganz anderer. Die Ansicht der Geschichte als der Welt des Individuellen ist nicht mehr mit dem Gedanken an eine höchste Religion als grundsätzlichen Durchbruch der Wahrheit vereinbar. Das Christentum weist viele Individualitäten auf, Sonderformen, bedingt von dem Boden, dem geistigen, sozialen und nationalen Grunde, auf dem sie erwachsen sind. Als Ganzheit ist es indessen die Religion der europäischen, abendländischen Kultur, verbunden mit ihrem Wesen, ein Teil ihres Ichs. Sie steht und fällt mit dieser Kultur. Wahrheit, ewige Wahrheit enthält das Christentum gewiß, aber es ist eine *Wahrheit für uns*. Sie ist das uns zugewandte Antlitz Gottes, die Art, auf die wir in unserer Lage Gottes Offenbarung vernehmen. Sie ist für uns verpflichtend, für uns erlösend, für uns absolut, da wir nichts anderes haben und in dem, was wir haben, Gottes Stimme vernehmen. Aber wir müssen anerkennen, daß andere Völker ebenso für ihre Religion fühlen können.

Welche hat recht? Die Frage ist tatsächlich ungereimt. Will man einen Vergleich aufstellen, so wird man nicht die Religionen für sich vergleichen, sondern nur die Kultursysteme, die Völker, die Rassen in ihrer Ganzheit. Ist der Europäer 'besser' als der Chinese? Hat der Engländer mehr Recht auf das Dasein als der Neger? Einen solchen Vergleich kann niemand durchführen außer Gott selber, der die Völker geschaffen und ihnen ihr Wesen gegeben hat, einem jeden nach seiner Art.

Hieraus folgt ein für die christliche Mission sehr wichtiger Schluß. Die Pflicht, Mission zu treiben, und die Aussicht, mit seiner Mission Erfolge zu gewinnen, hat das Christentum nur gegenüber dem niederen Heidentum, das bei der Begegnung mit der eindringenden europäischen Kultur sittlich und geistig zugrunde geht. Mit den großen Kulturreligionen verhält es sich anders. Sie sind Ausgestaltungen des religiösen Bewußtseins, die den großen Kulturkreisen entsprechen, in denen sie entstanden sind, ein Ausdruck der Rassenseele bei den großen führenden Rassen. Im letzten Grunde haben also diese Ungleichheiten wahrscheinlich ihre physiologische Verankerung in den anthropologischen Grundtypen. Zwischen den großen Weltreligionen kann daher nicht von Bekehrung oder Verwandlung die Rede sein, sondern nur von einer gewissen Ausgleichung und von gegenseitigem Verstehen. Soweit ein mensch-

liches Auge in die Zukunft sehen kann, werden sie trotz aller Annäherung und allem besseren Verstehen nie einander nachgeben, nie ineinander aufgehen.

Ich erlaube mir eine Zwischenbemerkung. Eigentümlich an dem Gedankengang, den ich hier wiedergegeben habe, ist dies, daß der *Ausgangspunkt* sichtlich die sehr starke Überzeugung ist, die christliche Mission auf dem Boden der großen Weltreligionen sei aussichtslos und unberechtigt. Die Beweisführung ist nach dieser Überzeugung zurechtgelegt. Troeltschs Erörterung bildet ein schönes Beispiel für das, was die Psychologie eine rationale Substruktion nennt, eine scheinbar sachliche, logische Beweisführung, aufgestellt, um eine Ansicht zu stützen, die wir uns tatsächlich aus undeutlichen persönlichen Gründen, unter dem Einfluß von anderen, infolge von Gefühlsstimmungen und eigenen Interessen oder dergleichen angeeignet haben. Man erinnert sich nur zu gut daran, daß als die Türkei während des Weltkriegs auf die Seite Deutschlands trat und der Sultan die Muhammedaner der ganzen Welt aufrief, an dem Kampf teilzunehmen, den er als heiligen Krieg des Islam proklamierte, Troeltsch sich in die Reihe der Persönlichkeiten des deutschen Kulturlebens stellte, die damals für volle geistige Gleichstellung zwischen Islam und Christentum eintraten. Das geschah übrigens zur gleichen Zeit, als die französische Heeresleitung, die auf das Gewissen der katholischen Priester, wenn sie zu den Waffen gerufen wurden, wenig Rücksicht nahm, genaue Befehle ausfertigte, wie auf die Gefühle der muhammedanischen Truppen jede mögliche Rücksicht zu nehmen sei; die Verköstigung sei so anzuordnen, daß sie das Fasten im Ramadan halten könnten, und es solle möglichst kein Christ zur Bestattung der Gefallenen zugelassen werden.

Die Beweisführung ist jedenfalls sorglos aufgebaut. Das Christentum ist in Palästina entstanden. Seine geistige Gestalt ist in hohem Grad von hellenistischer Frömmigkeit und griechischem Denken bestimmt worden, und es hat seine wichtigste geistige Entwicklung während der Neuzeit bei den Völkern Nordeuropas erlebt. Welche Rassenseele entspricht dem Christentum? Ist es die jüdische oder die der antiken Mittelmeervölker oder die germanische? Der Buddhismus ist in Indien entstanden, wo er jetzt im eigentlichen Indien ausgestorben ist oder jedenfalls als eine fremde, importierte Religion fortlebt. Als geistige Lebensmacht ist er jetzt in Japan am stärksten. Ist der Buddhismus der natürliche Ausdruck der indischen Rassenseele oder, richtiger gesagt, einer der vielen Rassenseelen

in der bunten Völkerwelt Indiens, oder ist er der Ausdruck der mongolischen Rassenseele? Troeltschs Behauptung, der Islam sei im Grunde eine national-arabische Religion, ist so absonderlich, daß man kein Wort darüber zu verlieren braucht. Wenn irgend etwas sicher ist, so dies, daß das eigentliche Arabien und der echte arabische Nationalcharakter sich als ein sehr magerer Boden für den Islam erwiesen haben. Seine tragende religiöse Anregung kam aus syrischer und ägyptischer Mönchsfrömmigkeit; antike und persische Kultureinschläge haben sein geistiges Antlitz gebildet. Die Reden von der Armut und strengen Einsamkeit der Wüste, die dem stark absolutistischen Gottesbegriff Muhammeds: der Mensch als demütiger Sklave vor einem allmächtigen Herrn, das Gepräge gegeben haben sollen, sind Phrasen und nichts weiter, was ein jeder genugsam weiß, der die wirklichen Wüstenaraber ein wenig kennt.

Die Geschichte ist nicht nur der Schauplatz, auf dem neue individuelle Schöpfungen ständig in unerschöpflichem Reichtum erwachsen. Sie ist auch der Platz, wo über Individuen und Religionen Gericht gesprochen wird. Und das geschieht oft gerade durch einen Prozeß von der Art der christlichen Mission. Eine Religion hat vor einer andern zu weichen, was gewiß nicht immer bedeutet, daß das Volk, das seine alte Religion verliert, auch seine Seele verliert. Es geschieht ebenso oft, daß es durch den neuen Glauben seine Seele findet.

Äußerer Erfolg beweist natürlich an und für sich nicht, daß die siegende Religion wahrer sein muß als die besiegte. Lebenstauglichkeit ist leider kein Maßstab für Wahrheit und Wert. Aber kann man wirklich mit den Tatsachen der Religionsgeschichte vor Augen behaupten, daß nur die nationalen, spontan entwickelten Religionen echte Gottesgeschöpfe seien, und daß die großen Weltreligionen, die durch das Zusammenwirken verschiedener Völker und Kulturen entstanden sind, eine menschliche Verpfuschung von Gottes Schöpfergedanken seien?

Wenn die Geschichte irgend etwas deutlich zeigt, so ist es wohl eben dies, daß Mission sowohl möglich als auch lohnend ist, auch wenn sie einen Kampf zwischen zwei hochstehenden Kulturen bedeutet. Das Beste, Wertvollste, Lebenstauglichste in der weiten Welt der Religion ist ja eben durch solche Mission entstanden. Was wäre aus dem Christentum, und man kann sagen: was wäre aus der geistigen Kultur Europas geworden, wenn Paulus aus Respekt vor der überlegenen griechischen Kultur seine Missionsreise am

Hellespont abgebrochen hätte? Was hätte der Buddhismus an geistigem Reichtum verloren, wenn er nie den Versuch gewagt hätte, in das Gebiet der chinesischen und japanischen Bildung einzudringen?

Keine christliche Mission in China oder Indien oder Japan? Kann die christliche Gemeinde anerkennen, die großen Weltreligionen seien in dem Sinn gleich wahr, daß die eine nicht versuchen darf, in das Gebiet der andern einzudringen? Wohl gemerkt, es handelt sich hier nicht um gegenseitiges Verstehen, um die Anerkennung all dessen, was in den fremden Religionen wahr und gut ist. Die Behauptung, aller Gottesglaube sei falsch, wenn er nicht im Kleide des christlichen Glaubens auftritt, ist weder christlich noch biblisch. Im letzten Buch des Alten Testaments steht schon das schöne Wort: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name groß unter den Völkern, und überall werden Rauchopfer und reine Opfergaben dargebracht in meinem Namen.“ Minder weitherzig als der Prophet zu Anfang der alexandrinischen Zeit braucht ein heutiger Christ wirklich nicht zu sein.

Aber hier ist die Frage eine andere, nämlich die, ob das Christentum die fremden Religionen als gleichwertig anerkennen kann, als Wege, eben *die Wahrheit* zu erreichen, *die das Christentum selber gefunden hat*.

Ich bitte diejenigen meiner Leser, die vielleicht eine abweichende Ansicht vom Recht der Mission haben, zu berücksichtigen, daß es hier zunächst um den Versuch geht, zu verstehen, wie sich die Sache *vom christlichen Standpunkt* ausnimmt. Ob man dann diesen Standpunkt anerkennt oder verwirft, ist eine andere Frage. Natürlich ist die Versuchung sehr groß, die eigene Ansicht als die allein christliche auszugeben, und nichts ist gewöhnlicher, als daß die Freunde religiöser Reform dieser Versuchung erliegen. Ein jeder nach seiner Façon selig, absolute, universale Toleranz ist für Theosophen und andere der Standpunkt des 'richtigen' Christentums. Aber vergessen wir nicht, daß unsere Stellungnahme eine persönliche Frage ist, während der wirkliche Standpunkt des Christentums eine geschichtliche Frage ist, die mit wissenschaftlicher Unparteilichkeit beantwortet werden kann und muß.

Vom christlichen Standpunkt muß die Antwort auf unsere Frage ein unbedenkliches Nein sein. Ein entgegengesetzter Standpunkt würde tatsächlich die endgültige Selbstaufgabe des Christentums bedeuten. Ist das Christentum nicht die Wahrheit für Chinesen und

Hindus, so ist sie es auch nicht für uns. Ist es nur ein Weg unter anderen ebenso möglichen zu dem unbekanntem Gott, so gibt es keinen Grund, warum es nicht einer neueren, umfassenderen, vernünftigeren Religion weichen sollte.

Fragt man, mit welchem Recht ich zu behaupten wage, das Christentum könne seinen Anspruch nicht aufgeben, mehr zu sein als eine religiöse Wahrheit für uns, so möchte ich zunächst mit dem Hinweis auf die Tatsache der Mission antworten. Tatsächlich ist die Geschichte des Christentums von Anfang an bis heute Missionsgeschichte. Der Anspruch des Christentums mag vermessen und ungereimt erscheinen — eins ist gewiß: er hat seinen Grund nicht in einer zufälligen Stimmung der Unverträglichkeit und Selbstzufriedenheit gehabt. Er weist auf einen Grundzug im Charakter des Christentums. Es hilft daher nichts, wir müssen uns sagen, daß die Glaubensform, die mit voller Absicht vor dem Buddhismus und Muhammedanismus beiseittritt, sein mag, was sie will, vielleicht etwas Neueres, vom allgemeinen Kulturstandpunkt Vornehmeres als das Christentum — aber Christentum ist sie nicht.

Daß dieser Anspruch erhoben wird, beweist freilich keineswegs, daß er unumgänglich und notwendig ist. Andere Religionen, das Judentum und, wie wir gesehen haben, auch der Mazda-Glaube sind mit derselben Forderung aufgetreten, aber durch die handgreiflichen Lehren der Geschichte gezwungen worden zu verzichten. Wieso bedeutet dann nicht auch der Anspruch des Christentums leere Vermessenheit, die vielleicht in der harten Schule der Erfahrung einen Verweis erfahren könnte? Warum ist er vielmehr eine notwendige Seite seines Daseinskampfes, eine unausweichliche Lebensäußerung?

Dies hängt mit der persönlichen Gabe und Berufung des Christentums zusammen, mit dem, was das Christentum zu einem Individuum unter den Religionen der Welt macht, zu einem Charakter, in dem man sich nicht irren kann.

Das Eigentümliche des Christentums? Wesen und Eigenart einer Religion können ebensowenig wie Wesen und Eigenart einer Persönlichkeit in einer einfachen Formel ausgedrückt werden. Ich meine auch mehr als eine Formel, ich meine eine Gedankenwelt, eine Anschauung, ein Lebensprogramm, wenn ich als das, was für das Christentum charakteristisch ist, *das Evangelium von Sünde und Gnade, von Gottes richtender Liebe und seiner barmherzigen Strenge, geoffenbart in Jesus Christus*, bezeichne. Paulus drückt es

so aus: wir predigen den gekreuzigten Christus. Griechen und Juden, Bekenner verschiedener Religionen, Verehrer verschiedener Götter und verschiedener Ideale, jeder hat seinen Weg: der Flug des Gedankens zum ewigen Licht oder die Wunderwerke von Jahves bloßem Arm oder die augenscheinliche göttliche Leitung unseres Lebens, ein jeder nennt etwas Besonderes als das Höchste. Paulus, der durch den Augenschein die Frömmigkeit vieler Religionen kannte, besinnt sich auf das für den Christen Wichtigste. Wir — wir Christen im Gegensatz zu Juden und Hellenen, Mithrasmysten und Isisverehrern — predigen den gekreuzigten Christus.

Sünde! Ein düsterer Schatten gleitet über den Himmel der Seele. Sind wir wieder so weit! So verhärtet ist also noch die christliche Theologie, so sehr lebt sie noch in dumpfer Klosterluft, in grauem Mittelalter, und das in einer Generation, die das große Befreiungswerk der Schönheitsverehrung und des Lebensglaubens schon weit hinter sich hat! Durch Jahrhunderte ist die abendländische Menschheit mit Dogmen von Erbsünde und Werksünde, von Erwählung und Verurteilung, von Strafgerichten und Höllenqualen geplagt worden. Die Angst vor der Sünde hat uns den Sonnenschein von Gottes Himmel geraubt und die Rosen der Freude verwelken lassen, sie hat unser Dasein verdüstert und verunstaltet und uns zu kleintlichen Krittlern und Angebern unseres Nächsten gemacht. Ist es zu verwundern, daß ein Dichter, der den geistigen Druck des Puritanismus erlebt hat, von den Menschen, die sich in sadistischem Wahnwitz in ihrer eingebildeten Hölle zu Tode quälen, zu den Tieren fliehen will? „Sie sind so still und gelassen. Sie liegen nicht auf ihrem Lager und bereuen Sünden, die sie nie begangen haben.“ Hat das Christentum für die Menschheit wirklich nichts Besseres als die Lehre von der Sünde?

Erinnern wir uns nochmals, daß es jetzt nicht darum geht, zu urteilen; es gilt, auch für die Glücklichen und Starken, die das Leben in seiner nackten Wirklichkeit lieben können — oder es zu können behaupten —, diejenigen zu verstehen, denen die Schuld die große Frage des Daseins geworden ist. Man schenke uns wenn möglich einen Augenblick sachlicher Besinnung. Das Wort von der Sünde hat keinen Sinn für den, der nicht bis zum Grund seiner Seele mit sich selber unzufrieden geworden, an sich selber verzweifelt ist. So weit ist nicht ein jeder gelangt. Wer aber dahin gelangt ist, ist ein für allemal von der getrosten Hingebung der Unmittelbarkeit losgekommen. Er kann nicht auf den grünen Wiesen

des Lebens in gelassener Ruhe weiden wie die Tiere. Er denkt an die beiden Dinge, von denen die Tiere nichts wissen. Von allen Wesen ist der Mensch der einzige, der weiß, daß er sterben wird. Und er ist das einzige leidende Wesen, das weiß, daß es unglücklich ist *durch eigenes Verschulden*.

Respekt vor der einfachen und unausweichlichen geschichtlichen Wahrheit zwingt uns, in dem Wort von Sünde und Gnade das innerste Geheimnis der christlichen Botschaft zu sehen. Was ich auch sonst aus der reichen Welt des religiösen Erlebens wählen mag: das Beben des Glaubens vor dem heiligen, erhöhten Gott, Zuversicht und Vertrauen, Hingebung an den unsichtbaren Freund der Seele, Opferwillen, Ewigkeitssehnsucht, das finde ich auch in anderen Religionen. Das Evangelium von Sünde und Gnade finde ich nirgendwo, oder nirgendwo so wie im Christentum. Hier begegnet uns seine besondere Botschaft. Hat es eine eigene Stimme in der Welt, hier wird sie laut.

Es ist oft in den Religionen der Welt die Rede von Sünde, von unreinen Herzen und befleckten Händen. Das Heilige ist streng und verurteilt menschliche Mangelhaftigkeit und Schwachheit. Daher naht der Mensch seinem Gott mit Unruhe und beschwertem Gewissen. Es ist auch oft vom Gott der Gnade die Rede, von seiner Nachsicht, seiner Barmherzigkeit, seinem zuvorkommenden Wohlwollen. Aber es ist nirgendwo die Rede von Sünde und Vergebung in einem solchen Zusammenhang wie im Christentum. Will man überzeugende Beweise dafür, daß es sich wirklich so verhält, so muß man sich an die Frömmigkeitsrichtungen wenden, die dem Christentum am meisten ähneln.

Die indische Gottergebenheit, Bhakti, setzt ein persönliches Verhältnis zwischen der Gottheit und ihrem Verehrer voraus. Der Gott ist der Herr, der Fromme sein Diener oder Freund, der Gott ist Vater, der Mensch sein Kind. Oft genug sehen wir den Frommen, tief schuldbewußt und mit dem Gebet um Vergebung auf seinen Lippen, seinem Gott nahen und sich an seine Barmherzigkeit wenden. Manikka Vasaga bekannte vor Shiva seine Mangelhaftigkeit und Schwäche. Er ist in Sinnenlust gefesselt, wird von übermächtiger Begierde hierhin und dorthin gerissen. Er kann seinen Herrn nicht so lieben, wie er sollte. Und doch weiß er: „Du gabst mich nicht auf.“ Shiva beseitigt alle seine Sünden durch seine Gnade.

Aber was ist Shivas Gnade? Eine Seite seiner Shakti, der geheimnisvollen Kraft, die durch die Welt geht, aufbaut und zerstört, tötet

und lebendig macht. Der Kraft, die im Licht, aber auch in der Finsternis ist, im Widerwärtigen ebenso wie im Schönen, im Heiligen und im Verbrecher. Sünde ist für den indischen Dichter, so wie für andere mystische Frömmigkeit, das Irdische, Zeitliche unseres Wesens. Nicht nur Leiden und Begehren, sondern auch Trauer und Mühsal, die Zärtlichkeit für unsere Lieben, die Freude an der Schönheit des Vergänglichen, alles, was uns in unserem eigenen Dasein zurückhält und uns hindert, ganz in der Glut der göttlichen Liebe zu verbrennen, wie der Funke im Feuermeer. Sünde ist etwas, das nicht anders sein kann, das unausweichliche Erbteil der Menschheit, unser menschliches Wesen selber in seiner notwendigen Begrenzung. Letztlich ist Sünde dasselbe wie Leiblichkeit.

Für die christliche Auffassung, oder sagen wir lieber, da heidnische Askese so oft für echtes Christentum ausgegeben wird: im Evangelium ist Sünde nicht dasselbe wie Menschsein. Sünde ist etwas, was um keinen Preis sein soll. Sie ist persönliche Schuld vor unserem Vater: ich habe gesündigt im Himmel und vor dir. Die Gleichstellung von Shivas Tat, wenn er mit seiner geheimnisvollen Shakti die Sünde des Menschen, seine natürliche Gebundenheit an diese Welt auslöscht, mit Sündenvergebung im christlichen Sinn wäre offenbare Geschichtsfälschung.

„Sie sangen ein neues Lied, das keiner lernen konnte außer den Hundertvierundvierzigtausend.“ Das Losungswort, das die Pforte zum Allerheiligsten der Religion öffnet, ist nicht die Lehrformel, sondern der heilige Gesang. Oft ist das innerste Geheimnis des Glaubens als das *arrheton*, das Unaussagbare, bezeichnet worden. Sagen läßt es sich nicht, aber im Gesang kann es von Seele zu Seele übertragen werden. Das Christentum hat wie andere Religionen seinen eigenen neuen Gesang. Wird irgendwo sonst in der Welt der Klang laut, den wir aus unseren christlichen Passionsliedern kennen? Die Stimmung getrösteten Schmerzes, des Ernstes der Selbsterforschung und der befreienden Freude der Vergebung, die den christlichen Karfreitag prägt?

Es ist wohl gesagt worden, unser Karfreitagmysterium sei nichts weiter als eine verchristlichte Form der Klage heidnischer Volksreligionen über den Tod des Vegetationsgottes. Wir wissen einiges von den Sängen, die bei den Trauerfesten für Tammuz und Adonis in alter Zeit gesungen wurden. Bion, der alexandrinische Dichter, hat eine Adonisklage gedichtet. Der schöne Adonis ist gestorben. Die Eroten singen die Totenklage. Alle Berge und Bäume, Flüsse

und Quellen beweinen Adonis. Bleich ruht er in Aphrodites Schoß; die tiefen Wunden vom Zahn des Ebers leuchten rot auf seiner weißen Haut. Die Liebesgöttin küßt ihren Liebling zum Abschied und sagt: Diesen Kuß werde ich als dich selber bewahren, Adonis, wenn du von mir fliehst. Ach, du fliehst und gehst zum Acheron, dem abscheulichen, grimmigen Herrscher des Totenreiches. Aber ich Unglückliche lebe, und obschon ich Göttin bin, kann ich dir nicht folgen. Die Chariten beweinen Kinyras Sohn, klagend rufen sie: Der schöne Adonis ist tot. Die Sangesgöttinnen vergessen ihre Chöre und rufen Ach und Weh. Bittend beschwören sie Adonis, zurückzukehren, aber er hört sie nicht. Nicht weil er nicht will, sondern Kore, die Herrscherin des Totenreiches, läßt ihn nicht frei.

Man spricht von der Wollust der Tränen. Das ist mehr als ein Bild. Unbeherrschte, ungezähmte Trauer hat eigentümliche unterirdische Verbindungen mit den wilden Trieben in der Tiefe unseres Wesens. Die heidnischen Trauerfeste schlagen mitunter bezeichnend genug in sexuelle Orgien um. In den Sängen vom toten Vegetationsgott, dem Liebling der Fruchtbarkeitsgöttin, hat diese heiße, sinnliche Klage klassischen Ausdruck gewonnen. Motive und Stimmungen ähnlicher Art sind der christlichen Kunst nicht unbekannt. Eine schmachtende Pietà des Barockzeitalters, eine Maria Magdalena mit tränenerfüllten Augen und flatternden Schleiern über üppiger Frauenschönheit gibt dieselbe raffinierte Mischung von Schmerz und Sinnlichkeit. Aber welche geistige Gemeinschaft hätte das mit dem christlichen Karfreitag!

An der Stelle, wo einst die Frauen Ischtars toten Liebling beweinten, feiern heutzutage die Muhammedaner Persiens ihr Aschura, das große Trauerfest zur Erinnerung an den blutigen Tod des Tochtersonns des Propheten, Husain, und seiner Söhne bei Kerbela. In den Moscheen und in den Häusern versammelt man sich zu den Trauergottesdiensten. Unter strömenden Tränen lauscht man den erschütternden Predigten und rührenden Sängen, in denen die Qualen der heiligen Märtyrer, ihr Durst, ihre Angst, ihre Geduld und ihr Vertrauen auf Allah bis zum Tode geschildert wird. Eine Leidensgeschichte, die der christlichen ähnelt, ein Sichvertiefen in Blut und Wunden, in Angst, Qual und Wimmern. Im Liede spricht der fromme Märtyrer, unterbrochen von den teilnehmenden Rufen der Gläubigen:

Sooft ihr Wasser trinkt oder kühlenden Trunk, denkt an mich!

Sooft ihr hört von Unglücklichen oder Märtyrern, weinet über mich!

O armer Fremdling in Kerbelas Wüste! — O Märtyrer in Ninives Land!
 Ich bin der Mann, der unschuldig geschlagen wurde. O daß ihr alle mich
 sähet am Aschura-Tage!
 O armer Fremdling in Kerbelas Wüste! — O Märtyrer in Ninives Land!
 Ach wie beweglich hat ich um Wasser für meine Kinder — vergeblich!
 Sie gaben ihnen zu trinken aus den Bechern der Unbarmherzigkeit.

Das ist das Ecce homo des Islam. Äußere Ähnlichkeiten mit dem christlichen Passionsdrama fallen in die Augen.

Die Klage über Husain hat auch eine gewisse sittliche Wirkung. Die Tränen des Mitleids bewirken eine Katharsis der Seele, eine Reinigung des Sinnes zu Ernst und Selbstbesinnung. Die Predigten im Muharram können bisweilen wirkliche, ernste Bußverkündigung sein. Wir Muhammedaner haben eine schöne Religion, aber selber sind wir unwürdige Bekenner. Die Christen, ja sogar die Heiden sind bessere Menschen als wir. Nur einer von tausend hat in unserer Zeit das Recht, sich in Wahrheit einen Muslim, einen Rechtgläubigen zu nennen.

Aber eben diese Ähnlichkeit wirft ein unbarmherziges Licht auf den inneren Abstand, die unüberbrückbare Kluft zwischen Muharram und Karfreitag. Die brüchigen Ansätze offenbaren, was fehlt. Es gibt in der Passionsmystik des Islam sehr wenig von der tiefen Trauer über uns selber, aber desto mehr von der Selbstbespiegelung des natürlichen Mitgefühls, der gerührten Selbstbefangenheit, welche die Tränen des Mitleidens als ein schönes und gutes Werk genießt und würdigt. Die Tränen über Husain beseitigen die Sünden, weil sie eine Leistung sind, die Allah gefällt, um der Liebe willen, die er zu den heiligen Mitgliedern der Familie des Propheten hegt. „Am Aschura-Tage steigen die Engel zur Erde herab. Ein jeder Engel trägt eine Flasche von weißem Kristall. Sie wandern durch die Häuser und Versammlungen und sammeln in ihren Flaschen die Tränen, die über Husain vergossen werden. Am Gerichtstag, wenn das Höllenfeuer aufflammt, schüttet der Engel einen einzigen Tropfen aus seiner Flasche, und das Feuer flicht sogleich tausend Meilen von dem, der über Husain geweint hat.“

Als die katholischen Missionare im 16. Jahrhundert nach Japan kamen, da konnten sie der Kirche in der Heimat alsbald mitteilen, durch das sonderliche Betreiben des Teufels sei die lutherische Ketzerei unter den Heiden bereits bekannt und verbreitet.

Sie meinten damit den japanischen Jodo-Buddhismus, und es

mag wohl anerkannt werden, daß keine außerchristliche Religion der Art des evangelischen Glaubens näher gekommen ist. Honen und Shinran hatten gefunden, die Meditation, der Weg der geistigen Übung zum Nirvana, sei für die armen Laien zu verwickelt. Die Ordnung der Gnade zählte ja sechzig besondere Stufen bloß innerhalb der vorbereitenden Disziplin, die durchlaufen werden mußte, bevor die eigentliche Wanderung zum Ziel beginnen konnte. Die Erlösung liege statt dessen in der Anrufung von Amitabhas Namen und dem Glauben an seine ewige Verheißung, die er einst in der Urzeit gab: er wolle nicht in die volle Buddha-Herrlichkeit eingehen, bevor er einen jeden mit sich geführt habe, der im Glauben seinen Namen anruft.

Das Wesen des Glaubens besteht nach Honen in dem dreifaltigen Gesetz des Herzens: Aufrichtigkeit, feste Überzeugung von unserem eigenen Unvermögen und von der Kraft der Verheißung Amitabhas, wirkliche Sehnsucht des Herzens, in sein Paradies zu gelangen. Es handelt sich nicht um irgendwelche neuen geistigen Stufen, die verstanden und geübt werden müssen. Nein, „auch eine arme Magd, die nicht das mindeste von dem versteht, was mit dem dreifaltigen Gesetz des Herzens gemeint ist, kann den Glauben besitzen, der hier geschildert wird, und kann durch ihn erlöst werden. Auch der Grobschmied und der Zimmermann können ins Leben eingehen, ja sicherer als der Mönch und die Nonne. Denn ihre geistige Mühe kann ihnen zum Anlaß werden, daß sie Buddhas Verheißung vergessen, so daß sie gegen ihn lau werden und so seiner Verheißung verlustig gehen.“

Der Tonfall kommt uns sonderbar bekannt vor. Man erinnert sich an Luthers Auslegung des vierten Gebotes im Großen Katechismus, wo er schildert, wie die geringe Magd jubelnden Sinnes an ihr tägliches Werk geht, gewiß, daß ihr häuslicher Dienst besser ist als alle Heiligkeit der Mönche und ihr strenges Leben.

Mehr noch, wir finden auch den wohlbekannten dialektischen Streit zwischen der schuldbelasteten Seele und der Gnadenverkündigung. Habe ich wirklich den Glauben, der gefordert wird? Ist nicht mein Erlösungsverlangen zu schwach? Die Antwort lautet: Nur durch Amitabhas Kraft werden wir erlöst, auch wenn es mit unserem Vermögen noch so schlimm steht. Wenn man nur ohne Wanken denkt: Herr, hilf!, so ist die Voraussetzung für die Erlösung vorhanden, auch wenn das Verlangen des Herzens noch so äußerlich ist.

Nützt also unsere eigene Anstrengung nichts, ist es ganz gleich-

gültig, ob ich sündige? Nein. „Was die Sünde angeht, so möge man sich wohl versehen, daß man nicht die geringste Übertretung begeht; aber man sei gleichzeitig dessen gewiß, daß, wenn ein Mensch alle zehn Sünden und die fünf Todsünden begangen hat, er doch durch Amitabhas Gnade ins Leben eingehen kann.“ Das Gefühl der Sünde und Unwürdigkeit weckt ja den Hilferuf, der zur Erlösung führt. „Gerade dann, wenn wir uns ganz und gar unwürdig fühlen, wird in uns ganz von selber die Gesinnung erzeugt, die sich im Gebet äußert: Ach daß ich Hilfe finden möchte!“ — „Wer dagegen nicht vor der Sünde auf der Hut ist, der weiß nicht, daß er schlecht ist, und ermangelt daher des Sinnes, der da ruft: Herr, hilf!“

Wir sind dem Christentum nahe gekommen. Honen hat das Problem gesehen. Er weiß, daß Sündengefühl und Gnadengewißheit zusammengehören; sie bedingen einander, eins kann nicht dem andern voraus sein. Ohne die Anklagen des Gewissens, die lastende Unruhe der Schuld, hat 'Gnade' keinen Sinn. Ein lauer Trank, für die Satten gebraut. Und ohne anhaltendes, lebendiges Sündengefühl wird die Gnade eine geistliche Gefahr, Ablaß und Verzeihung im voraus für alles Böse, das unser Sinn erfinden kann. Aber hier liegt wohl eine unlösbare Schwierigkeit. *Muß* nicht die Gewißheit der vollen und ganzen Gnade das Gefühl der Sünde unmöglich machen? Kann das Gericht der Schuld und des Gewissens seinen ganzen Ernst behalten, wenn ich *weiß*, daß Verzeihung und Barmherzigkeit ohne Grenzen sind?

Honen hat das Problem gesehen. Aber die Lösung hat er nicht gefunden. Die Lösung, die das Christentum im Kreuz besitzt, wo Gericht und Erlösung eins geworden sind, so daß das eine nicht ohne das andere erlebt werden kann, wo die Verzeihung nur in der Gemeinschaft mit Christus besessen werden kann, die ein fortgesetztes Gericht über meine Sünde ist. Auch wo die außerchristliche Religion dem Evangelium am nächsten zu kommen scheint, erreicht sie die Wahrheit nicht, die zu besitzen das Christentum beansprucht.

Und nun sehen wir auch, warum das Christentum seinen Anspruch nicht aufgeben kann. Besteht die Wahrheit, die man in der Religion sucht, in der verbürgten Möglichkeit irgendeiner Art von Glück in dieser Welt oder in der kommenden, oder besteht sie in irgendeiner Art von Vollendung bis zu der Grenze, wo sie den Bereich des Göttlichen erreicht, so können verschiedene Wege gedacht werden, die zu dieser Wahrheit führen. Ist aber die Frage der Religion die, wie ich durch den Glauben ein wahrhaft guter

Mensch werde, so kann ich nur einen Weg anerkennen. Bin ich dessen gewiß, daß Güte des Herzensgrundes, völlige Umschaffung und Veränderung des Sinnes, nicht anders geschehen kann als durch vollkommenes Gericht und vollkommene Vergebung, so finde ich von den Möglichkeiten, welche die Erfahrung bietet, keinen andern Weg als den des Kreuzes. Das Gewissen gibt uns nicht mehrere gleich mögliche gute Ratschläge: es befiehlt. Ein Mensch kann nicht von ganzem Herzen etwas als im wahren Sinn gut ansehen, wenn er nicht auch will, daß dies Gute allgemeines Gesetz für alle sei. Alle Erfahrung davon, daß viele tatsächlich das nicht anerkennen, was er sittliche Wahrheit nennt, kann seine Überzeugung nicht zerstören, daß sie sie anerkennen *sollten*. Denn ohne diese ewige Gültigkeit wäre sie auch nicht die Wahrheit für ihn selber. Daher kann das Christentum seine Forderung, die wahre Religion zu sein, nicht aufgeben, ohne sein eigenes Wesen aufzugeben.

Zwei Dinge sind wohl zuletzt noch hinzuzufügen. Der Anspruch des Christentums braucht, wie mir scheint, nicht, wie eine gewisse Theologie meint, durch einen neuen Mythos von einem Gott begründet zu werden, der so über das Zeitliche erhöht ist, daß er nur an einem Punkt den Abstand durchbrechen *kann*, der ihn von seiner geschaffenen Welt trennt. Verhielte es sich so, so wäre ja jeder Vergleich zwischen dem Christentum und andern Religionen sinnlos. Das Ergebnis wäre vorweg gegeben. Nur die Religion der Offenbarung, des überweltlichen Durchbruchs *könnte* wahr sein, andere Religionen müßten falsch sein.

Die Frage, wie weit die Wahrheit, die das Christentum verkündet, einst in einer neuen geschichtlichen Offenbarungsform hervortreten wird, geht uns nichts an. Man kann Troeltsch zustimmen, wenn er meint, die Menschen, die ihres Glaubens nur dann froh sein können, wenn sie alle kommenden Jahrillionen an ihre Religion binden dürfen, wüßten nichts von der eigentlichen Größe und Freiheit des Glaubens. Aber daß eine Gottesoffenbarung gleich der, die in Christus gegeben ist, uns nicht anderswo in der Welt begegnet, die wir tatsächlich kennen, in der Geschichte, die wir überblicken können, das ist eine Gewißheit des Glaubens, die von der Erfahrung bestätigt wird. Es wäre armselige Vermessenheit, dies Zeugnis der Erfahrung zu verachten. Dem Christentum war es immer darum zu tun, und es muß ihm immer darum zu tun sein, seinen Anspruch im Vergleich mit der Wahrheit zu prüfen, die andere Religionen zu besitzen meinen.

Diese Prüfung ist gewiß nicht immer in ehrlichem und sachlichem Geist geschehen. Nur langsam ist der arme Menschegeist dazu gekommen, die Mauern eigener Vorurteile und Leidenschaften zu durchbrechen und den Einblick des Verstehens in die Welt der fremden Seele zu gewinnen. Christliche Polemik muß vom allgemeinen Fortschreiten der Kultur lernen. Unterläßt sie dies in hochmütiger Absonderung — um so schlimmer für das Christentum selber.

Aber trotz allem, was gefehlt worden ist, darf man die Gesinnung nicht verkennen, die sich in diesem Kampf für den eigenen Glauben regt. Das Interesse eines Gegners ist schließlich etwas anderes und Besseres als die verachtungsvolle Gleichgültigkeit des verständnislosen Auges. Alle Polemik, die ihre Aufgabe ernst nimmt, ist ein Versuch, zu verstehen. Das Beste, was wir von persönlicher Religion im letzten Abschnitt des antiken Heidentums wissen, haben wir von christlichen Kirchenvätern erfahren. Ihr Streben, Bestätigung für den Anspruch des christlichen Glaubens zu finden, hat Seiten der heidnischen Frömmigkeit bloßgelegt, von denen wir ohne diesen Vergleich keine Kenntnis hätten. Das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte ist daher kein Fremdling im Kreise der theologischen Lehrfächer. Es ist eine notwendige Seite der Selbstbesinnung des Christentums.

Es ist an und für sich nicht notwendig, daß die Evangelisierung der Welt die Ausrottung aller andern Religionen außer der christlichen bedeuten müßte. Der Gedanke, daß der Gegensatz beispielsweise zwischen Buddhismus und Christentum seinen Grund schließlich in teilweise entgegengesetzten individuellen Lebensstypen hat, mag vielleicht einen Kern von Wahrheit enthalten — wenn man dem augenscheinlichen Mißgriff ausweicht, mit Troeltsch diese Typen als national und rassebiologisch begrenzt anzusehen. Es gibt wohl überall unter Europäern, ebensowohl wie unter Siamesen und Japanern, Persönlichkeiten, denen die Flucht des Mystikers in den zeitlosen und unendlichen Frieden des inneren Lebens, der Seelentiefe, der einzig mögliche Erlösungsweg ist. Für sie ist und bleibt der Buddhismus und nicht das Christentum die Religion der Wahrheit. „Aber“, so schrieb vor zweihundert Jahren der Begründer der protestantischen Mission, Graf Zinzendorf, „wir glauben, daß der Erlöser unter allen Völkern Seelen hat, die ihm zugehören. Wir können nur nicht entscheiden, wie die Theologie dieser Seelen beschaffen sein muß.“ Unter allen Völkern diese *animae naturaliter*

Christianae aufzusuchen und zu sammeln, die Seelen also, denen das Evangelium von Sünde und Gnade die einzig befriedigende Lösung ihrer religiösen Frage bietet, ist das, was die christliche Religion als ihr Recht fordert.

Was das Christentum begehrt, ist also nur dies, daß seine Botschaft neben die anderer Religionen zur Prüfung und Beurteilung gestellt wird. Es fordert damit keine andere Gunst, als die sowohl Buddhismus wie Islam von uns begehren. Denn buddhistische Mission gibt es längst in Europa, Apostel des Vedantismus reisen seit dreißig Jahren durch Amerika, und muhammedanische Mission gibt es sowohl in England wie in Deutschland.

Es ist nicht wünschenswert, daß irgendein Volk in dem Sinne „zum Christentum übergeht“, daß es sein ganzes geistiges und kulturelles Erbe verrät und preisgibt und in eine fertige und abgeschlossene fremde Lebensform eintritt. Tatsächlich hat die Mission nie bloße geistige Uniformierung bedeutet. Es mag genügen, auf eine Seite des Evangelisierungswerkes hinzuweisen: den Weg des Gotteswortes zu verschiedenen Völkern.

Eine Bibelübersetzung bedeutet nicht weniger als ein wirkliches Schöpfungswerk. Vorstellungen und Begriffe, die bisher unbekannt waren, müssen ihren Ausdruck erhalten. Das Wort 'Lamm', das in so vielen biblischen Kernsprüchen auftritt, war für den Grönländer völlig unbegreiflich. Die Missionare versuchten sich damit zu helfen, daß sie 'junger Seehund' sagten. Aber wie soll man für einen Samojeden 'Feigenbaum' wiedergeben? Oder 'Schnee' für Neger an der Goldküste? Und doch ist die Schwierigkeit weit größer, wenn es um geistige Begriffe geht. Bisweilen gibt es nicht einmal ein geeignetes Wort für Gott. Worte wie 'Vergebung' und 'Liebe' machen unendliche Mühe.

Es geht tatsächlich um nicht weniger als darum, in dem Volk die Wirklichkeit zu schaffen, die sich in der Bibel darstellt. Aber damit dies geschieht, muß die Bibel in gewissem Sinn nach dem Charakter und den Umständen des Volkes umgeschaffen werden. So bedeutet die Bibelübersetzung einen Wendepunkt in der geistigen Geschichte eines Volkes. Die Bibel hat einem Volk eine neue Seele gegeben oder ihm dazu geholfen, seine Seele zu finden.

Als die Bibel ins Schwedische übersetzt wurde, bedeutete dies, daß das Schwedische biblisch, aber auch die Bibel schwedisch wurde. Es knüpfte sich eine innere Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen dem Buch und dem Volk. Das Buch, das aus einem frem-

den Lande mit der Botschaft von einer neuen und fremden Welt kam, wurde unser eigen wie kein anderes Buch. Es wurde trotz starker Spuren von Luthers deutscher Übersetzung allmählich das schwedischste aller Bücher. Der biblische Klang ist es, der in dem Edelsten schwedischer Dichtung vernehmbar ist, in dem echten unübersetzbaren Schwedisch, in Wallins Chorälen und Karlfeldts Gedichten.

Es gibt eine schwedische Bibel, aber auch eine deutsche, eine französische, eine finnische. Es gibt eigentlich nicht *eine* Bibel, sondern neunhundert verschiedene Bibeln. Das eine Buch ist zu vielen Büchern geworden. Es hat bei vielen Völkern Gestalt gewonnen, hat sein Geschick mit dem ihren, seine Seele mit ihrer Seele vereint. So *kann* die Bibel einmal das indische Buch, das chinesische Buch vor andern werden.

Anzuerkennen ist, daß, wenn die Evangelisierung nicht Vernichtung, sondern Entwicklung des geistigen Charakters eines Volkes bedeutete, dies wohl in der Regel weniger auf der Weitsicht der Missionare als auf der Lebenskraft der natürlichen Schöpfungsausrüstung beruhte, die menschlicher Eingriff nicht ganz hat verpfuschen können. Die christliche Mission muß Gandhis Mahnung beherzigen, der Seele der fremden Völker nicht Gewalt anzutun. Es ist nicht ihre Aufgabe und darf es nicht sein, Chinesen und Zulus zu Methodisten oder Presbyterianern, zu schwedischen Christen oder europäischen Durchschnittschristen zu machen.

Und die Zukunftsaussichten des Christentums? Wird es ihm gelingen, seinen Anspruch zum Sieg zu führen? Die Wissenschaft, die ihre Berechnungen auf geschichtliche und statistische Tatsachen baut, vermag diese Frage nicht zu beantworten. Die christliche Gemeinde selber ist allein zuständig, die Antwort zu geben. Denn die Zukunft des Christentums beruht auf dem Glauben der Christen. So ist es bisher gewesen, so bleibt es: der Glaube, der wohl in den Augen der Welt vermessene Torheit ist, ist die Macht, die unsere Welt geistig umzuschaffen vermag. Glaubt das Christentum wirklich an sich selber, so wird es einmal alle Welt seinen Glauben lehren.

Aber es ist vielleicht möglich, in der jetzt begonnenen geschichtlichen Entwicklung eine Hindeutung auf den Weg zu sehen, auf dem die Evangelisierung der Welt geschehen *kann*, wenn der Glaube der christlichen Gemeinde Probe hält.

Neue Aussichten

Das Werk der Mission schreitet langsam vorwärts. Die Entwicklung ist in den letzten Jahrzehnten großartig gewesen, wenn man auf die äußere Organisation, auf das innere Durchdenken aller Missionsprobleme, auf die Ausbildung der Missionare und die Leistungen der Heimatkirchen sieht. Aber das Ergebnis scheint aller Mühe und Aufopferung nicht zu entsprechen.

Indien hat nach jahrhundertelanger Mission nahezu sechs Millionen Christen. Die Zahl ist gewiß nicht unbedeutend. Aber jemand hat ausgerechnet, daß wenn das Bekehrungswerk in der gleichen Schnelligkeit fortschreitet wie bisher, es doch dreitausend Jahre dauern würde, bis ganz Indien christlich ist. Noch auffälliger ist die Tatsache, daß das Christentum bei den höheren Kasten kaum nennenswerte Fortschritte macht. Der Zuwachs beruht im wesentlichen auf dem Massenübergang der Kastenlosen zu der Religion, die ihnen aus ihrem sozialen Elend und aus ihrer Rechtlosigkeit heraushelfen kann. In Japan ist das Christentum offiziell als eine der Landesreligionen anerkannt und hat die Stütze voller und uneingeschränkter Religionsfreiheit. Trotz allem belaufen sich die Christen in dem großen Kaiserreich auf nicht mehr als dreihunderttausend. In China erscheint es im Augenblick schon als viel, wenn die Mission ihre gegenwärtige Stellung behaupten kann.

Die Weltlage zeigt gegenwärtig höchst dunkle Aussichten für die Mission. Zu Beginn dieses Jahrhunderts, besonders zu der Zeit unmittelbar vor dem Weltkrieg, sah es wirklich so aus, als ob eine Zeit der Ernte bevorstünde. Aber in den letzten Jahrzehnten hat sich die Lage verändert. Eine Revolution von andern Ausmaßen als die Umstürzbewegungen, die früher Staaten und Länder erschüttert haben, ein Weltensturm ohnegleichen geht über unsere Erde dahin. Wie eine gewaltige Flutwelle bricht die neue Zeit, die europäisch-amerikanische Einheitskultur, über schlafende Länder und Völker herein. Sitten, Gesellschaftsbräuche und Glaubensvorstellungen, die in Jahrhunderten ausgebildet wurden, werden als alt, morsch, untauglich beiseitegeworfen. Neue, kühne Gedanken, der Aufstand der Seelen, das Streben, nachzukommen und zeitgemäß zu sein, ist das Ziel des Ehrgeizes auch der östlichen Völker.

Es ist oft gesagt worden, daß die neue Lage Möglichkeiten für die christliche Mission enthalte, wie sie die Geschichte uns vielleicht nie wieder bieten werde. Der stolze Bau des Heidentums war zusammengebrochen, der Platz, wo der Tempel stand, war leer und

reingefegt. Hier gab es eine Möglichkeit, die vorher nie gegeben war, die neue christliche Weltkirche auf den Ruinen des Einsturzes zu erheben.

Man kann schon jetzt sagen, daß, soweit wir urteilen können, es nicht das Christentum ist, das in erster Linie den Gewinn aus dem Fall des Heidentums ernten wird. Es ist in erster Linie die säkularisierte Kultur oder die reine Irreligiosität, in zweiter eine wiedererstandene, veränderte und neugeborene Form des alten Heidentums. Wir stehen sehr weit von dem Ziel, das die schwedische Studentenmission einst in jugendlicher Begeisterung aufstellte: die Evangelisierung der Welt in dieser Generation.

Worauf beruht diese schicksalsvolle Entwicklung? Eine der Ursachen und die wichtigste läßt sich in einem Wort ausdrücken: Nationalismus. Jahrhundertlang hat Europa die farbigen Völker ausgebeutet, ausgenutzt, ausgesogen, man hat sie in der unzweideutigen Sprache des Handelns und des Vorbildes gelehrt, daß, wenn Volk gegen Volk steht, Macht dasselbe wie Recht bedeutet, daß das, was ich nehmen, mir unterwerfen, an mich reißen kann, nach dem Recht des Stärkeren mein ist. Die Europäer haben Wind gesät. Jetzt ernten sie Sturm. Das Evangelium des heiligen Egoismus war leichter zu lernen als das christliche. Über die ganze farbige Welt von Südafrika bis zur Mandschurei hallt ein einziger Losungsruf: Afrika den Afrikanern, Indien den Indern, China den Chinesen! Nieder mit der weißen Unterdrückung! Jedem Volk seinen Platz an der Sonne, seine eigene Form des Lebens, des Glaubens und des Wesens!

Der Sturm des Nationalismus haucht dem sterbenden Heidentum neues Leben ein. Es erhebt sich aus seiner langen Betäubung zu erneuertem, erbittertem Kampf gegen den fremden Eindringling. Das Christentum ist ja der Verbündete von Unterdrückung, Profitgier, Kapitalismus. Was hat das Christentum für den Frieden und die Verständigung in der Welt getan? Was ist das für ein christlicher Geist, der den Farbigen dieselben Rechte wie den Weißen bestreitet, der sie mit überlegener Verachtung als minderwertig, als Halbmenschen behandelt? Wie wagt das Christentum, dem seine Versuche, Menschen und Verhältnisse in Europa umzuschaffen, so vollständig mißlungen sind, herzukommen und sich zur Rettung Indiens oder Chinas zu erbieten?

Die nationalistische Erweckung kann ohne Zweifel katastrophale Folgen für die Missionsarbeit mit sich führen. Man fragte vor einiger Zeit Gandhi, wie er sich zur christlichen Mission stellen

würde, wenn Indien seine volle Unabhängigkeit gewinne. Der Heilige und Führer Indiens antwortete: „Kommen die Missionare nur, um Werke der Barmherzigkeit zu tun und zu helfen, so sollen sie uns willkommen sein. Sollten sie aber versuchen, für ihre Religion Propaganda zu machen, so würde ich sie ausweisen lassen.“ Das bedeutet also, daß die Mission in Indien in der gleichen Stellung fortgesetzt werden würde, die sie jetzt in einigen muhammedanischen Ländern einnimmt, wo man von unmittelbarer Evangelisierung Abstand nehmen und sich auf karitative Tätigkeit beschränken muß. In China legt die Regierung der Missionsarbeit bereits große Schwierigkeiten in den Weg. Religionsunterricht jeder Art in den Schulen ist verboten, und angehenden eingeborenen Priestern, die ausländische Missionsseminare zu besuchen wünschen, wird der Paß verweigert. Auch das Christentum wird zu dem Aberglauben gerechnet, der auszurotten ist.

Es ist von Bedeutung, daß wir der Situation, so wie sie wirklich ist, ins Gesicht sehen lernen. Sie zeigt uns tatsächlich nicht nur dunkle Aussichten, sondern auch ein Licht von ganz neuer Art. Während den Missionaren die Türen verschlossen werden, ist der christliche Geist nicht gebunden. Er geht durch verschlossene Türen. Er kann sogar Feindschaft und Widerstand als Mittel benutzen, um seinen Absichten Eingang zu verschaffen. Während er sachte und unmerklich Gedanken und Ideale umschafft, macht er die stille, aber starke innere Stimme zu seinem Verbündeten und seinem Sprachrohr.

Überraschend ist es oft, den Wegen zu folgen, auf denen der christliche Geist in die Gedankenwelt der farbigen Völker eindringt. Es geschieht in großem Ausmaß gerade durch das säkularisierte, scheinbar ungefährliche, entchristlichte Denken, das der morgenländische Mensch ohne Argwohn annimmt. Unsere Kultur ist schließlich stärker mit christlichen Gedanken infiziert, als er und wir ahnen.

Als Beispiel möchte ich zwei Namen aus dem geistigen Adel der nichtchristlichen Welt wählen. In Japan ist Teizaro Suzuki einer der sympathischsten Sprecher der neuen buddhistischen Erweckung. Ein feiner und vielseitig gebildeter Mensch, der sein buddhistisches Bekenntnis in einer Form darlegt, die einem europäischen Religionsphilosophen Ehre machen würde. Buddhas Lehre faßte sich in dem Satz zusammen, daß alles Leiden ist, daß das Leben das Übel ist, dem es zu entrinnen gilt. Die Rettung und das

Ziel liegt im Frieden des Nirvana jenseits des Bereiches des Daseins. Bei Suzuki finden wir eine ganz andere Ansicht. Zwar ist das Leben, wie es die meisten von uns leben, Leiden. Aber durch die innere Übung und Sammlung der verborgenen Kräfte der Seele, die der Buddhismus uns lehrt, können wir das Leiden überwinden, können wir lernen, das Leben und die Aufgaben, die es uns stellt, zu lieben, und es als ein Glück empfinden, daß wir es leben dürfen. Es ist rührend zu sehen, wie Suzuki seinen neuen Lebensglauben mit Beweisen aus den Schriften und der Überlieferung des Buddhismus zu stützen sucht. Haben nicht Buddhas Nachfolger die Arbeit als etwas Gutes und Lobenswertes angesehen? Die Mönche baten den frommen Hyakuyo: Trage uns über die Lehre vor. Er antwortete: Gehet erst und arbeitet auf dem Felde. Am Abend, als sie zurückkehrten, um seine Verkündigung zu hören, sagte er kein Wort, sondern streckte den Mönchen nur seine geöffneten Arme entgegen. Wollte er nicht sagen: Arbeit ist mehr wert als das Studium der Lehre?

Tatsächlich ist der ältere Buddhismus auch in Japan kaum weitergekommen, als die Arbeit für zulässig anzusehen, für verzeihlich um der harten Notwendigkeit willen, so wie die Welt nun einmal beschaffen ist. Der Lebensglaube, der Optimismus, der Sinn für die Ehre der Arbeit bedeutet einen Schritt in der Richtung auf das Christentum zu.

Ein anderer Denker, der weit mehr Christ ist, als er selber weiß und anerkennt, ist Tagore. Der große indische Dichter will sich dem Christentum nicht schuldig bekennen. Indien kann die Wissenschaft und Technik des Abendlandes brauchen. Aber vor allem braucht das Abendland Indien, um sich aus vollständigem Zusammenbruch zu retten. Der abgelebte und erschöpfte Idealismus Europas muß durch Berührung mit den tiefen Quellen des indischen Geistes verjüngt und gestärkt werden.

Aber tatsächlich ist die Religion der Sympathie und Liebe, die unsere Kultur davor retten soll, von den Mächten des Hasses und der Selbstsucht zerrissen zu werden, in sehr wichtigen Zügen nicht indischen, sondern christlichen Ursprungs. Tagore sieht Indiens Schwäche deutlich. Die innere Welt bedeutet zuviel. Träumende Kontemplation ersetzt Tat und Handeln. Gott sieht man als die ewige Stille, die unbewegliche Ruhe hinter der sinnlosen Unruhe des Wechsels und der Veränderlichkeit. Man vergißt, daß Gott der Schöpfer ist, dessen Werk nie stillsteht, daß Arbeit, Mühe und

Treue ebensowohl Gottesdienst sind wie Gebet und Meditation. Und Tagore bittet: „O du großer Arbeiter des Alls, laß deine allumfassende Kraft in unwiderstehlichem Strom kommen, wie den gewaltigen Wind des Frühlings, und sich über das Feld unseres Lebens ergießen, so daß es blüht und Frucht trägt. Überall, wo der Landmann die harte Erde pflügt, bricht der reiche Strom deiner Freude hervor wie grünende Saat. Überall, wo der Mensch den Wald vom Gestrüpp reinigt, steinigem Boden ebnet und sich Heim und Wohnung erbaut, tritt deine schaffende Freude hervor in Ordnung und Frieden.“ Man sucht vergeblich in der älteren indischen Literatur nach einem Gegenstück zu diesem schönen Hymnus auf die göttliche Hoheit der Arbeit und des Berufes. Hier spricht ein dem indischen fremder Geist, und dieser Geist ist fast abendländisch und äußerst christlich.

Trotz allen Unwillens gegen die weiße Unterdrückung und allen selbstbewußten Glaubens an die Überlegenheit des Ostens läßt man es sich natürlich angelegen sein, von der fremden Kultur zu lernen. Man will sich nicht nur Wissen und Erfindungen aneignen, sondern auch womöglich die Kraft und Energie der Europäer, die imponierende, kalte Überlegenheit ihres persönlichen Auftretens. Bezeichnend ist die Geschichte, wie der junge Gandhi, ebenso wie früher Vivekananda, seine religiösen Bedenken und seinen natürlichen Widerwillen zu überwinden und zu lernen versucht, gleich den Weißen Fleisch zu essen. Unter seinen jungen Freunden ist das Problem ein ständiger Gesprächsgegenstand. Dies darum, weil diejenigen, die gleich dem Engländer Fleisch essen, sechs Fuß groß werden. Das Fleischessen macht sie mutig, hart und rücksichtslos. Wir müssen ihnen gleich werden, um den Engländer zu schlagen.

So haben auch die alten Religionen des Ostens absichtlich oder unabsichtlich verschiedenes vom Christentum gelernt. Zum Schutz und zur Selbstverteidigung hat man christliche Formen religiöser und sozialer Tätigkeit aufzunehmen versucht. Vor allem hat die Mission des Christentums zur Nachfolge gemahnt. Der Buddhismus hat lange im Abendland Mission getrieben und tut es noch, obwohl die Zeit vorbei zu sein scheint, da er die Religion der Mode war. Der Vedantismus, die Lehre Ramakrischnas und Vivikanandas, haben viele Anhänger in Amerika gefunden. Während der letzten Jahrzehnte hat besonders der Muhammedanismus eine starke Aktivität zu entfalten begonnen. In Indien gibt es jetzt über zweitausend muhammedanische Missionsvereinigungen und eine zentrale Mis-

sionsgesellschaft mit Kapitalien von Millionenbeträgen. Wirkungen dieses Missionseifers sind sogar in Schweden spürbar geworden, wo unlängst einige Muhammedaner für die Bekenner des Propheten das Recht des Austritts aus der schwedischen Staatskirche beantragten. Es gibt seit langer Zeit buddhistische Vereinigungen junger Männer und Frauen nach dem Vorbild des Christlichen Vereins junger Männer. Man hat buddhistische Seemannsheime, Erholungsheime, Kinderkrippen errichtet. Der Buddhismus in Japan hat 250 Zeitungen und 25 Verlage, die religiöse Literatur verbreiten. Auch der Islam arbeitet auf seinem Gebiet eifrig mit sozialer Unterstützungstätigkeit, apologetischen Vereinigungen, Volksbildungsanstalten auf religiöser Grundlage, während man zugleich Kirchenstühle in den Moscheen einführt und Instrumentalmusik beim Gottesdienst zu verwenden anfängt.

Es mag so scheinen, als hätte diese Annahme gewisser äußerer Formen christlichen Wirkens im Grunde nicht viel zu bedeuten, wenn der Geist doch derselbe bleibt und die Grundstimmung eher eine verschärfte Bitterkeit und Feindschaft gegen das Christentum ist. Aber die Formen sind nie ganz bedeutungslos. Ohne daß man es merkt oder ahnt, trägt eine Form in sich einen verborgenen geistigen Inhalt, der allmählich auch eine innere Veränderung bewirkt. Ein schlagendes Beispiel dafür bietet die buddhistische Sonntagsschule in Japan.

Die Buddhisten sahen beunruhigt die Anziehungskraft der christlichen Sonntagsschule für die Kleinen, und man beschloß, ein Gegengewicht zu schaffen. Die Organisation wurde ganz und gar von der christlichen Kirche übernommen. Man beginnt mit geeigneten Beschäftigungen für die Aller kleinsten, fährt mit der eigentlichen Sonntagsschule fort und schließt mit 'Bibelklassen' für die Jugend, wo natürlich die heiligen Schriften des Buddhismus an die Stelle der Bibel treten. Die Kinder sammeln sich bei Glockengeläut im buddhistischen Tempel. Man beginnt mit einem geistlichen Gesang, dessen Melodie für gewöhnlich einem amerikanischen Spiritual entlehnt ist und dessen Beginn manchmal die Umschreibung eines christlichen Erlösungsliedes ist: „Ich weiß, daß Buddha mich liebt“ und dergleichen. Darauf folgt eine Weile stiller Andacht vor dem Altar — für die Kleinen auf eine halbe Minute begrenzt — und dann Schriftverlesung und wieder Gesang. Dann kommt der eigentliche Unterricht in kleineren Gruppen. Das Hauptthema des Unterrichts ist auf der ersten Stufe Buddhas Barmherzigkeit und teil-

nehmende Güte. Für die etwas Älteren wird betont, daß Buddha lebt und daß man daher um seinetwillen zu Hause und bei der Arbeit Leben und Wandel nach seinem Gebot richten muß. Wir hören einige Beispiele für die Antworten, die in einer buddhistischen Schule gegeben werden. Auf die Frage: „Wo ist Buddha?“: Im Tempel. — Im westlichen Paradiese. — Überall. — In meinem Herzen. Auf die Frage: „Was denkst du während der Gebetszeit am Altar?“: Ich will wie Buddha werden. — Wie herrlich Buddha ist. — Buddha wartet auf die Sterbenden. Nach dem Gottesdienst erfolgt etwa eine Sammlung für einen wohltätigen Zweck. Während des Weltkriegs wurden in den japanischen Sonntagsschulen Kollekten für notleidende deutsche Kinder gesammelt. Die Mittel wurden mit einem Gruß übersandt: Unsere Religion lehrt uns, unsere Feinde zu lieben. Wie wir sehen, brauchte in vielen Fällen nur der Name Buddha für Christus ausgetauscht zu werden, und wir könnten uns sehr wohl in einer christlichen Sonntagsschule glauben.

Daß die Wirkung des christlichen Geistes tiefer geht, als wir im allgemeinen glauben, zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten in dem neuen religiösen Ideal, das sich allmählich auch in den Religionen des Ostens geltend macht. Es erscheint uns Christen erstaunlich bekannt. Das Bild, vor dem sich das Gewissen auch der nichtchristlichen Welt neigen muß, ist das Bild Christi. Eine Vorstellung von der Bedeutung, die dies Christusideal für die neue geistige Erweckung Indiens gewonnen hat, gibt nicht zum wenigsten das Leben und Beispiel Mahatma Gandhis. Gandhis Stellung zum Christentum erscheint uns im übrigen sonderbar widersprüchlich. Wie er selber gesteht, hat er einst in der Wahl zwischen Christentum und Hinduismus geschwankt: „Aber als ich mein seelisches Gleichgewicht wiedergewann, wurde es mir deutlich, daß ich selber nur durch den Hinduismus Erlösung finden könne, und mein Glaube an die Religion meiner Väter wurde immer tiefer und erleuchteter.“ Seine Bitterkeit gegen das Christentum, die bereits erwachte, da er als Knabe christliche Missionare an einer Straßenecke nahe seiner Schule jeden Morgen die Götter der Hindus beschimpfen hörte, verschärfte sich während seines politischen Kampfes. In seiner Selbstbiographie erkennt er keine tiefere Verpflichtung gegenüber dem christlichen Glauben an. Die Bibel begann er erst in England zu lesen. Das Alte Testament fand er langweilig und oft geradezu abstoßend. Das Neue sprach ihn mehr an, aber nur die Bergpredigt machte tieferen Eindruck. Seinen großen Gedanken vom passiven

Widerstand, der Pflicht, für die Wahrheit geduldig zu leiden, will Gandhi aus dem Hinduismus geschöpft haben. Es ist das große, heilige Ahimsa-Gebot, das Gebot, kein lebendes Wesen zu töten, was für Gandhi auch die Pflicht bedeutet, zu lieben und zu leiden um der Liebe willen.

Es ist indessen nicht zu bezweifeln, daß das Ideal, von dem Gandhi zuinnerst beherrscht wird, ein lebendigeres und persönlicheres ist als die Ahimsa-Regel. In seinem Kampf für Gerechtigkeit und Wahrheit weiß er in diesem Ideal seine beste Stütze. Er fühlt, daß er ein besseres Recht auf Christus hat als seine Gegner. Er erinnert die anmaßenden Verkünder Christi: „Christus war Asiat, so wie alle großen Religionsstifter, und wir verstehen ihn besser als ihr. Wir werden weiter gehen und einst Indien den wirklichen Christus erkennen lehren.“ Die Art, wie er seinen Streit führt, wird von demselben Ideal bestimmt. Gewalt kann die Welt nicht frei machen. Solange wir nicht die Grundsätze Christi in unser Herz aufgenommen haben, ist alle Arbeit für Frieden und Verständigung umsonst.

Sein stummes Leiden hat den Hindus einen neuen Blick auf das Mysterium des Kreuzes gegeben. Bei einer Gelegenheit, als die Polizei besonders rücksichtslos gegen einige Vertreter des passiven Widerstandes eingegriffen hatte, wird dies Ereignis von der nationalistischen Zeitung — wohlgermerkt einer heidnischen Zeitung — mit der Betrachtung erwähnt: „Heute nacht ist Christus aufs neue gekreuzigt worden.“ Ins Gefängnis nahmen viele von den verhafteten Demonstranten, obwohl farbige Hindus, das Neue Testament mit. Ein Urteil über Gandhi hört man oft von seinen hinduistischen Anhängern: er ist Christus gleich.

Der Widerstand gegen das Christentum ist an vielen Stellen mit einer wachsenden Ehrfurcht vor Christus verbunden, einer Ehrfurcht, die mitunter zu wirklicher Anbetung wird. Man fühlt, daß man ihn im Kampf gegen die Unterdrückung auf seiner Seite hat; man liebt es, Christus gegen das Christentum auszuspielen. Im Jahre 1914 nannte ein Hindu den Namen Christi in einer Rede auf dem nationalistischen Kongreß zu Poona. Es entstand ein solcher Lärm, daß er seine Rede unterbrechen mußte. Der Christusname repräsentierte alles, was Indien haßte: das britische Reich und die Fremdherrschaft. Ein Jahrzehnt später konnte der führende Hindu in seiner Einleitungsrede auf dem Kongreß lange Stücke aus dem Neuen Testament anführen und den ganzen Bericht von Jesu Kreu-

zigung nach dem Johannesevangelium verlesen. Stanley Jones hat in seinen Arbeiten, vor allem in 'Christus auf Indiens Wegen', gezeigt, daß viele, die nicht daran denken, sich taufen zu lassen und sich einer christlichen Gemeinde anzuschließen, gewillt sind, Christus zum Herrn und Meister über ihr Leben zu machen. Ein hinduistischer Rektor schreibt: „Eine Christusverehrung ist im Begriff, in Indien emporzuwachsen, ganz verschieden von der christlichen Kirche und fast im Gegensatz gegen sie. Die leitenden Gedanken dieser Verehrung sind Liebe, dienender Sinn, Selbstaufopferung.“

Was bedeutet schließlich dies innere Eindringen des Christentums in die heidnischen Religionen, dieser neue Synkretismus, für die Mission? Seit der Jerusalemer Konferenz von 1928 ist die Frage in Missionskreisen eingehend und in großer Beunruhigung erörtert worden. Man bemerkt, daß der Synkretismus zunächst ein Hindernis für die Mission darstellt. Es ist eine eigentümliche Verteidigungsstellung, welche die heidnische Religion einnimmt. Sie sucht sich zu wehren, indem sie das unbestreitbar Gute des Neuen aufnimmt. Die Toleranz der indischen Religion ist unbegrenzt. Sie hat Raum für alle Religionsformen und Bekenntnisse, bleibt aber bei aller Weitherzigkeit im Grunde dieselbe. Ein Pandit äußerte beim Nationalkongreß von 1930, die beste Verteidigung gegen eine fremde Religion sei immer eine wohlwollende Haltung. So sei die indische Religion immer verfahren, und sie habe bei jedem Wettbewerb dadurch gesiegt, daß sie das Beste der fremden Religion in sich aufnahm. Laßt uns denen sagen, die vom Christentum angezogen werden: Was ihr im Evangelium so hoch schätzt, ist gewiß etwas Gutes und Großes, aber ihr braucht darum nicht die Religion eurer Väter aufzugeben. Es ist in ihr Platz auch für das Neue.

Man fragt sich auch voller Unruhe: wenn nun das Christentum wirklich auf diesem Umweg allmählich in die heidnische Religion eindringt, wird es dann nicht jedenfalls so mit fremden Elementen vermengt, daß es seine Kraft und sein Wesen verliert?

Es ist deutlich, daß der Synkretismus, die christliche Mission von innen her, den Widerstand gegen das Christentum zunächst stärkt. Es mag sein, daß für ziemlich lange Zeit ein Stillstand in der Tätigkeit eintritt, durch die Hindus in Katholiken, Lutheraner, Baptisten und Methodisten verwandelt werden. Aber wenn nach langen Zeiten schließlich ein christliches Indien entsteht? Was jetzt geschieht, ist eine neue, ernsthafte Mahnung an die Mission und die Heimatgemeinde, daß es doch nicht das Ziel der Evangelisierung

sein soll, ändern unser Selbst und unser Christentum aufzuzwingen, sondern Christus zu verkünden. Die neue Lage macht unmittelbare Mission nicht entbehrlich. Im Gegenteil, sie fordert von der Mission mehr, weit mehr als vorher, sowohl kulturell wie religiös. Noch mehr Selbstverleugnung und Verzicht auf die Freude äußeren Erfolgs.

Es ist ein stark reduziertes Christentum, das jetzt von innen her auf die alten Religionen des Ostens wirkt. Aber es enthält Elemente, die Sprengkraft haben: das Beispiel der christlichen Liebestätigkeit, das Neue Testament in den Händen der Heiden, das Christusbild. Viel fehlt daran, daß wir unser Christentum wiedererkennen können. Lehre, Tradition, Sitte sind fortgefallen. Was übrigbleibt, mag gering erscheinen. Aber war es nicht im Grunde dasselbe einfache Evangelium von Christus, das Petrus am ersten Pfingsttag predigte und das Paulus mit sich von Troas nach Philippi brachte?

Es erschuf im Zusammenwirken mit sonstigem antikem Erbe und mit den geistigen Voraussetzungen der neuen Völker unsere christliche abendländische Kultur. Sollte es nicht auch im Morgenland eine neue Kultursynthese zu schaffen vermögen, auch wenn dies schließlich auf anderen Wegen geschieht, als wir bislang dachten und hofften, nicht zunächst durch unmittelbaren Anschluß an die christliche Kirche, sondern durch eine Umwandlung von innen her?

Der Tag kann kommen, da diese innere Verwandlung so weit gegangen ist, daß der Weg für die neue Religion gebahnt ist, eine Religion, in der die Gedanken des Christentums durchgeschlagen haben, in der aber das Beste der eigenen Religion als eine Art Altes Testament beibehalten wird. Sieht man auf die Ergebnisse, die bisher in der Geschichte aus einer solchen inneren Begegnung zwischen zwei höheren Glaubensformen hervorgegangen sind, so wäre eine solche Lösung kein Unglück für die Welt.

DIE FRAGE DER RELIGIÖSEN ANLAGE RELIGIONSGESCHICHTLICH BELEUCHTET

Zur Wesensbestimmung der Religion

Über die Entstehung und Bedeutung der sogenannten religiösen Krise der Gegenwart gibt es die verschiedensten Ansichten. Der verworrene Widerspruch unzähliger Stimmen läßt sich doch schließlich vor allem auf zwei entgegengesetzte Meinungen zurückführen. Nach der einen bedeutet die Krise den Untergang der Religion. Der Gegensatz zwischen Religiösen und Nichtreligiösen, Gläubigen und Nichtgläubigen, der die jetzige Lage kennzeichnet, sei der Gegensatz zweier Epochen der menschlichen Geistesgeschichte. Religiös sei, wer noch das alte autistische Weltbild des Animismus festhalte, irreligiös müsse ein jeder werden, der seine Unvereinbarkeit mit wissenschaftlichem Denken einsehe. Nach der anderen Auffassung bedeutet die Krise den Untergang der abendländischen Kultur. Die unheimlich wachsende Verbreitung der Irreligiosität offenbare uns eine Entartung des wahren und echten Menschenwesens, die ein Zeichen des Verfalls und des bevorstehenden Untergangs sein müsse. Denn die Menschenseele sei doch *naturaliter christiana*.

Gegen die hier gekennzeichneten Standpunkte wird nun vielfach eingewendet, sie kämen nur dadurch zu ihrer zugespitzten Auffassung der Lage, daß sie den Begriff der Religion zu eng fassen. Religion sei auch da vorhanden, wo an keinen Gott geglaubt wird, religiös könnten auch diejenigen sein, die eine Überwelt nicht anerkennen. Christentum, Theismus überhaupt könnten untergehen, die Religion bleibe dennoch bestehen.

Tatsächlich besteht vielfach eine Tendenz, die Krise der Religion in der Weise zu lösen oder richtiger als nicht vorhanden zu erledigen, daß man dem Wort Religion eine so weite Bedeutung gibt, daß die Universalität der Religion gerettet wird und der sogenannte Unglaube sich einfach als eine Wahnvorstellung, ein Vorurteil des Sektengeistes der Altgläubigen oder als ein grobes Mißverständnis der Ungläubigen herausstellt. Religion wird dann als

etwas durchaus Universelles, als das Unterordnen aller Werte unter einen Totalwert, als Glaube an das Bestehen der Werte oder dergleichen bestimmt.

Beständen solche Definitionen zu Recht, so würde es kaum irreligiöse Menschen auf der Welt geben. Denn es läßt sich schwerlich einsehen, wie ein Mensch es unterlassen könnte, die von ihm anerkannten Werte einem höchsten Wert zu unterstellen. In Ermangelung eines letzten Prinzips für die Abstufung seiner Werte würde ein solcher Unglücklicher zwischen entgegengesetzten Neigungen wie der Esel zwischen den Heubüscheln kläglich verenden. So kann auch gewiß an das Bestehen der verschiedensten Werte allen Ernstes geglaubt werden. Selbst das Vergänglichste von allem, was dem Menschen von Wert sein kann, die Lust, könnte von einem törichtem Glauben irgendwie verewigt werden. Ich kann mich durch eine Art von Identifikation in die ewige Lust der sich immer erneuernden Menschheit hineinversetzen, ich kann den Sinn des Lebens, sonderbar genug, auch meines Lebens, darin entdecken wollen, daß auf der Erde immerfort geliebt, getanzt, das Leben genossen wird, auch wenn ich selbst von dem Feste geschieden bin. Somit gäbe es unter normalen Menschen kaum einen einzigen, der als irreligiös anzusprechen wäre.

Die Macht der Sprache über unser Denken macht uns der Annahme geneigt, daß es zu jedem Wort, das wir anwenden, auch ein bestimmtes, einheitliches Wirkliches geben müsse, das diesem Worte entspreche. So entstehen die wunderlichsten Streitigkeiten über den 'richtigen' Sinn von Wörtern wie Religion, Magie, Mystik u. ä. Selbstverständlich kann niemandem das Recht bestritten werden, mit dem Wort Religion irgendeine beliebige Bedeutung zu verbinden. Es fragt sich nur, ob die Wirklichkeit, die er damit umschreiben will, eine in sich hinreichend geschlossene, einheitliche und bestimmte ist, so daß sich der beigelegte Sinn wirklich zur Verständigung mit den Mitmenschen eignet.

Ich bezweifle durchaus nicht, daß irgendein Allgemeines und Gemeinsames in dem geistigen Wesen des Menschen entdeckt werden kann, das in aller Zukunft und bei allen Menschen bestehen wird. Aber was wäre mit einem solchen leeren, inhaltlosen Religionsbegriff gewonnen? Wen gehen solche Gebilde eigentlich an? Das ganze Problem hat, so gestellt, auf einmal sein brennendes Interesse, seinen gewaltigen Ernst verloren. Wer kümmert sich ernstlich um die Frage, ob nun wirklich alle Menschen ihre Werte einem Total-

wert unterordnen, oder ob es vielleicht Menschen gibt, die so sonderbar beschaffen sind, daß sie solche Akte nicht vollziehen? Innerlich bewegen könnte diese akademische Frage nur die Urheber dieser Religionstheorien und allenfalls auch ihre wissenschaftlichen Gegner. Das brennende, das uns alle angehende Problem ist die Tatsache, daß sich eine ansehnliche, vielleicht noch wachsende Schar unserer Zeitgenossen selbst als irreligiös bezeichnet. Der Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben bleibt bestehen. Gewiß ist es die Aufgabe der Wissenschaft, diesen Gegensatz aus dem Kampfgetümmel der Tagesmeinungen in den Bereich ruhiger Sachlichkeit zu erheben. Aber dies Ziel wird doch nicht dadurch erreicht, daß der Gegensatz vor unseren Augen einfach hinweggezaubert wird. Mit solchen Kunststücken läßt sich der ehrliche und gerade *common sense* nicht abweisen, denn er weiß ja doch, daß etwas anderes gemeint ist, wenn über Religion verhandelt wird.

Den guten Willen, der sich in diesen Versuchen kundtut, die Universalität der Religion um jeden Preis zu behaupten, braucht man deswegen nicht zu verkennen. Die freundlichen Boten und Vermittler, die zwischen den feindlichen Reihen Verbindungen anbahnen wollen und deshalb so oft von beiden Seiten arg verdächtigt werden, üben einen wahren Kulturdienst aus. Ein Ausgleich der Gegensätze muß immer im Interesse des menschlichen Zusammenlebens versucht werden. Es muß doch schließlich ein neutrales Gebiet außerhalb der kämpfenden Weltanschauungen, einen Bereich der reinen Menschlichkeit geben, wo wir uns begegnen und verständigen können, und gibt es ihn nicht, so muß dieser neutrale Boden gesucht und abgesteckt werden. Es wäre aber ganz verkehrt, nun gerade das Wesen der Religion eben in diesem Allgemeinen, das uns verbindet, suchen zu wollen. Die Formel, die etwa so gefunden würde, würde weder den ehrlichen Atheisten noch den aufrichtig Gläubigen befriedigen.

Gewiß wird auch aus rein wissenschaftlichem Interesse der Allgemeinbegriff der Religion gesucht. Wir wissen freilich seit Schleiermacher, daß die Religion nicht in allgemeinen abstrakten Ideen existiert, sondern in konkreten Erscheinungen. Es gibt keine Religion, sondern Religionen, kein Christentum und keinen Buddhismus, sondern Christen und Buddhisten. Und doch können wir bei der irrationalen Einzigkeit der geschichtlichen Gebilde nicht stehenbleiben. Wir müssen den Versuch wagen, die schillernde Mannigfaltigkeit, die wir gewöhnlich unter dem Wort Religion zu-

sammenfassen, unter allgemeinen Gesichtspunkten zu ordnen. Nur dürfen wir dann nicht in den Irrtum verfallen, daß wir in dem Allgemeinsten, was die Erscheinungen verbindet, eben das Wesen der Religion, das Prinzip, das ihre verschiedenen Lebensäußerungen und Formen bedingt, entdeckt hätten. Das Wesen der Religion darf nicht in dem gesucht werden, was vielleicht noch nicht Religion oder nicht mehr Religion ist. Für die Wesensbestimmung der Religion ist es von ungleich größerer Wichtigkeit, daß sie richtig erfaßt, was die Religion bei Jesaja, Franziskus und Luther ist, als daß sie auch die unbestimmten Gefühle der Andacht und Erhebung bei modernen Agnostikern umspannt, von denen diese selber nicht entscheiden mögen, ob sie religiös zu nennen seien oder nicht.

Besonders verlockend ist es, das Wesenhafte, Gemeinsame der verschiedenen religiösen Erscheinungen in der Erlebnisart der Religion, in dem, was im weitesten Sinne 'Gefühl' genannt wird, zu suchen. Belehrt uns doch die Erfahrung, daß die Frommen, die über Begriffe und Vorstellungen bitter streiten, in der Andacht und Anbetung vor dem Unerfaßlichen sich völlig eins fühlen können. Auch einer solchen Betrachtungsweise darf nicht ohne weiteres jedes Recht abgesprochen werden. Es gibt keine bestimmt abzugrenzenden seelischen Zustände, die an sich als religiös anzusprechen wären. Die religiöse Färbung seelischer Erlebnisse wie Gebet, Andacht, Anbetung verblaßt allmählich und unmerklich beim Übergleiten zu verwandten Zuständen: Sammlung, Ehrfurcht, Hingabe, und wir besitzen kein unfehlbares Prinzip, nach dem wir zu entscheiden vermöchten, wo hier die Religion in das Profane übergeht. Die Weite oder Enge der Bestimmung ist hier wieder nur eine Frage der wissenschaftlichen Klarheit und Brauchbarkeit. Ich bin ganz davon überzeugt, daß es vielerlei Gefühle gibt, die denen sehr ähnlich sind, die der Gottesgläubige erfährt, und daß vieles von dem, was solche Gefühle erweckt, für die Religion irgendwie ein Ersatz werden kann. Und doch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß durch eine solche Erweichung und Erweiterung des Begriffes die Schwierigkeiten der religiösen Frage eher verdeckt als gelöst werden.

Es ist mir höchst wahrscheinlich, daß die Vertreter dieses Standpunktes zum Teil durch eine falsche Denkweise getäuscht werden, die in der alten Vermögenspsychologie ihren Ursprung hat. Man glaubt, daß Gefühle als irgendwie selbständige psychische Wesenheiten existieren und sich wesentlich gleichbleiben, abgesehen von

dem Gegenstand, auf den sie sich beziehen. Das Gefühl des Heiligen sei also wesentlich dasselbe, ob es sich nun auf Gott, auf das Sittengesetz oder das Vaterland richtet. Tatsächlich ist ja aber das Gefühl nur da als ein Teil eines Erlebnisganzen, das nicht minder durch seinen objektiven Inhalt als durch die Gefühlsqualität den besonderen Charakter erhält. Es ist durchaus unrichtig, zu behaupten, 'heilig' bedeute im Zusammenhang mit den angegebenen verschiedenen Objekten ein und dasselbe. Man könnte etwa sagen, daß z. B. die Verpflichtungen und Gesetze der Kollektivität dem Bolschewiken 'heilig' seien und daß der Kommunismus ihm tatsächlich eine neue Religion bedeute. Die Behauptung könnte durch weitere Beobachtungen gestützt werden. Die Verleugnung der Individualität zeigt eine unleugbare Verwandtschaft mit dem Urteil der Religion über die Selbstsucht des natürlichen Menschen, das ja zuweilen ebenfalls bis zur Aufhebung aller Rechte der Persönlichkeit fortschreitet. Dem Buddhismus ist die Lehre vom *Atta*, das Rechnen mit einem Selbst, der Grundirrtum und die Ursünde, wie für die Bolschewiken der Individualismus das Urverbrechen der Bourgeoisie. Das gesellschaftliche Ideal ist im Buddhismus ein Mönchsorden, wo der Einzelne weder Eigentum noch einen eigenen Willen besitzen darf, wie im Bolschewismus die kollektive Gemeinschaft. Auf beiden Seiten richtet sich der Kampf gegen den Individualismus an erster Stelle gegen den Familiensinn, die Elternliebe. In beiden Fällen ist der maßlose, rohe Haß gegen die individuelle Freiheit im letzten Grunde nur als eine reaktive Erscheinung verständlich, eine Überkompensation, entstanden aus dem Zwang, den Forderungen einer überempfindlichen, unmäßigen, ewig unzufriedenen Selbstsucht endlich eine Grenze zu ziehen. Es scheint dem bürgerlichen Betrachter rätselhaft, daß die Stimmung des russischen Volkes, das im Glauben an Dinge, die man noch nicht sieht, hungert und entsagt, keineswegs eine verzweifelte, vielmehr eine ruhig heitere ist. Nicht finstere, starre Resignation, wie wir es erwarten, sondern freundlicher Gleichmut und würdiger Frohsinn herrscht unter den Bhiksus. Sie gleichen Menschen, die eine schwere Last von sich geworfen haben. Diese Beobachtungen belehren uns, daß auch andere Ideale den Platz einnehmen können, den die Religion im Leben vieler Menschen einnimmt. Es wäre aber durchaus verkehrt, deswegen zu übersehen, daß der Bolschewismus in Wesen und Art all dem, was sonst als Religion verstanden wird, und ganz besonders dem Urbuddhismus völlig entgegengesetzt ist und richtiger als ein

Versuch, die Religion prinzipiell zu ersetzen, denn als eine neue Religion zu betrachten ist. Es fördert die Klarheit des Denkens nicht, wenn man sich wegen solcher Übereinstimmungen über die Schärfe des Gegensatzes täuschen läßt.

Auch von einem anderen Gesichtspunkt aus erscheint der vor-gefundene Gegensatz hinsichtlich der Religion als übertrieben oder vielmehr im Grunde nicht vorhanden. Für die soziologische Auffassung kann es sich ja nur darum handeln, daß die Religion, d. h. das als Ideal und Norm empfundene Gemeinschaftsgefühl, sich in neue Symbole kleidet. Denn aufhören kann es nicht, weil es biologisch notwendig ist.

Wer möchte nicht zugeben, daß die soziologische Religions-theorie eine in ihrer Einfachheit höchst bestrickende Lösung des ewigen Rätsels zu bieten scheint? Das Strenge, das Unbegreifliche, das Überweltliche, das Furchterregende in den Göttergestalten, denen die Menschen ihre Anbetung gewidmet haben, das Widervernünftige in den Glaubenssätzen und Lehren der Religion, das uns grübelnden Zweifel und ewige Angst bereitet, das alles rühre daher, daß die Religion in einer Welt gegründet sei, wo andere geistige und seelische Gesetze, sogar ein anderes Denken herrsche als das unsrige, und die daher für unsere individuelle Auffassung das schlechthin Unbegreifliche sei, nämlich in der Gesellschaft. Leider hat die soziologische Erklärung, auch wenn sie so energisch und folgerecht durchgeführt wird wie bei Durkheim, an den entscheidenden Punkten gänzlich versagt. Es ist Durkheim nicht gelungen, die religiösen Vorstellungen als Funktionen eines kollektiven Bewußtseins aufzuweisen. Er leitet die Religion aus den Gefühlen und Stimmungen ab, die bei dem Einzelnen entstehen, wenn er unter den Einfluß der Gemeinschaft gerät. Das ist aber eine gut individualpsychologische Erklärung. Weder das Gefühl der Abhängigkeit noch das Bedürfnis nach Halt und Stütze sind unserer bisherigen Psychologie in irgendeiner Weise mystisch und unerklärlich. Die so mühsam unterbaute Hypothese von dem Gegenstand der Sozialpsychologie als einem besonderen, im Verhältnis zum individuellen Bewußtsein nicht weiter zurückführbaren, kommt schließlich auf die einfache Tatsache hinaus, daß das Individuum unter dem Einfluß der Gesellschaft sich in seelischer Hinsicht anders betätigt, als wenn es allein für sich steht. Aber diese andere Betätigungsweise ist psychologisch wenn überhaupt, so nur als seelisches Erlebnis des Einzelnen zu verstehen.

Im übrigen können offenbar die in Frage stehenden sozialen Gefühle die Entstehung der Religion auf keinen Fall erklären. Wenn es wirklich wahr wäre, daß eine Masse geradezu 'enivrée de soi-même' sein könnte, so ist doch nicht einzusehen, wie die soziale Ekstase an irgendeinem Punkt in eine religiöse übergehen könne. Alle Gefühle können durch das, was Allport 'social increment' nennt, gewaltig gesteigert werden, auch die Andacht und die religiöse Verzückung. Aber das bloße Zusammensein erzeugt doch nicht religiöse Gefühle. Was eine festfeiernde religiöse Gemeinde beherrscht, ist doch etwas anderes als das, was eine Masse bewegt, die zu politischen Beratungen, zu Kriegsunternehmungen, um Markthandel zu treiben oder einen Festschmaus zu halten, zusammengekommen ist. Und in diesem anderen, nicht in dem bloßen Zusammensein, muß doch offenbar das Eigentümliche der Religion gesucht werden.

Ebensowenig ist es Durkheim gelungen, die Gültigkeit der moralischen und religiösen Normen soziologisch zu erklären und somit, wie er meint, den Streit zwischen Apriorismus und Empirismus zu schlichten. Weil der primitive Mensch etwas so Kompliziertes wie die Gesellschaft und ihren geheimnisvollen Einfluß nicht fassen konnte, mußte die Macht der Gesellschaft, als Gottheit verkleidet, ihre Herrschaft ausüben. Aber in der Tat kann die Gesellschaft diese Verkleidung nicht entbehren, wenn sie ihre religiöse und moralische Herrschaft unbedingt ausüben will. Was die naive Verkleidung, der obskure Gott mit seinen Verboten und seinen erdichteten Strafen, wirklich vermochte, nämlich die Menschen zum unbedingten Gehorsam zu zwingen, zum Gehorsam auch dort, wo kein menschliches Auge die Tat sehen und keine menschliche Strafe sie ahnden könnte, das vermag keineswegs die Gesellschaft selbst, wenn sie die Larve ablegt und in ihrer ganzen Macht und Selbstherrlichkeit auftritt. Gewiß, die Gesellschaft besitzt eine ungeheure Macht über den Einzelnen, aber die Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber ist, wenn sie als eine solche erkannt wird, doch nur eine bedingte. Freilich kann der Mensch die Gesellschaft und ihre Zwecke in den Bereich seines Eigeninteresses aufnehmen. Als *mein* Land, *mein* Volk usw. wird die Gesellschaft vielleicht der Gegenstand spontaner, unbegrenzter Opferwilligkeit und Hingabe werden können. Aber in solchen Äußerungen des Patriotismus und der Loyalität wird doch die Beziehung zum Eigeninteresse immer bemerkbar sein. Setze ich wirklich ohne jedes derartige Motiv unbedingte das allgemeine Wohl als Ziel meines Handelns, so tue ich

es nicht, weil die Gesellschaft es gebietet, sondern weil ich es als meine Pflicht anerkennen muß. Und das Soll der Pflicht, das sich ohne jede Rücksicht auf unsere Interessen durchsetzen möchte — wenn es dies auch nur in den wenigsten Fällen wirklich vermag —, ist ebenso grundverschieden von der Rücksicht auf die Gesellschaft wie von den Erwägungen der Klugheit oder der Lockung der Lust. Sehr wohl können unsere Normen, inhaltlich gesehen, letztlich aus der Gesellschaft herrühren. Nichtsdestoweniger steht es fest, daß der Gesamtwille erst dann eine unbedingte Macht über uns erhält, wenn diese Ableitung gänzlich vergessen ist, erst wenn er, mag dies nun durch die Einprägung der Gewohnheit, durch Vererbung oder sonstwie geschehen, in uns gepflanzt worden ist, so daß er uns als ein innerer, übermenschlicher und von nichts 'Natürlichem' abhängiger Zwang entgegentritt.

Ich habe damit einige Gründe angegeben, weshalb ich mich hier für einen typischen Begriff der Religion entschieden habe, unter dem ich also verstehen will: das Vertrauen, die Hingabe und die Ehrfurcht gegenüber einer überweltlichen, heiligen Macht, die persönlich aufzufassen die Frömmigkeit sich bestrebt. Dies wird in der Tat unter 'Religion' verstanden, wenn man von der religiösen Krise der Gegenwart spricht. An den persönlichen Gottesglauben wird gedacht, wo immer vom Rückgang der Religion und von den vielen, die religionslos geworden sind, die Rede ist.

Die beiden entgegengesetzten Auffassungen von der Bedeutung der Krise sind darüber einig, daß die gegenwärtige Lage der Religion etwas Neues in der Geschichte der Menschheit bedeute. Die Abkehr von der Religion in der Neuzeit sei etwas Unerhörtes, wozu frühere Zeiten kein Gegenstück aufweisen könnten. Ist diese Auffassung richtig? Ist der Gegensatz zwischen religiösen und nichtreligiösen Menschen wesentlich ein Kennzeichen dieser jüngsten Zeit? Wann ist er entstanden und wodurch ist er letzten Grundes bedingt? Die katholische Theologie¹ gibt wenigstens klaren Bescheid. Die Gründe des modernen Unglaubens sind Unwissenheit und mangelnde Entwicklung, ferner böses Gelüst, Hochmut, Selbstvergötterung. Jeder Mensch ist dafür verantwortlich, daß er irreligiös ist. Auch Unwissenheit ist immer einigermaßen selbstverschuldet, denn der Mensch kann doch auch ohne Unterweisung durch seine Natur Gott erkennen. Entschuldigt sind im Grunde nur Wahnsinnige und Idioten und sehr tiefstehende Individuen. Es ist

die höchste Zeit, daß die protestantische Theologie sich ernstlich darauf besinnt, ob sie mit dieser Lösung des Problems des Unglaubens einverstanden ist oder wie sie andernfalls die Schwierigkeiten zu bewältigen denkt. Von Unwissenheit sollte doch nach vierhundertjährigem religiösem Unterricht in den protestantischen Ländern nicht gesprochen werden. Wer davon ernstlich spricht, bürdet dem Lehrstand der Kirche eine Verantwortung auf, unter der Erzengel zusammenbrechen müßten. Der Religionshistoriker möchte hier nicht den Theologen ins Gehege kommen. Er wird nur den Versuch wagen, kurz anzudeuten, wie die Antwort der Frage von seinem Standpunkte ausfallen würde.

Es sind bekanntlich unzählige Versuche gemacht worden, die Entstehung und den Ursprung der Religion zu erklären, obgleich uns das zu der Lösung dieser Aufgabe nötige Material unzugänglich ist und bleiben wird und obgleich das Problem, so wie es bisher meistens gestellt wurde, sicher unlösbar ist. Denn es ist ja kaum zu erweisen, wie aus einem Seelischen, das noch nicht Religion ist, die Religion entstehen könne, ohne daß man an irgendeinem Punkt dasjenige schon voraussetzt, dessen Entstehung erklärt werden soll. Die Entstehung der Religion kann nur in dem Sinne wissenschaftlich erforscht werden, daß man die Bedingungen untersucht, unter denen noch heute persönliche Religion bei dem Einzelnen zum Durchbruch kommt.

Dagegen ist sonderbarerweise bisher nicht die Frage von der Entstehung der Irreligion, des Unglaubens, im Zusammenhang behandelt worden. Wann ist der Unglaube entstanden? In den primitiven Religionen, in den antiken Volksreligionen ist er ja, wie man glaubt, noch nicht vorhanden. Dort bedeutet ja Zugehörigkeit zu einem Volke auch Teilnahme an Glauben und Kultus dieses Volkes.

Zunächst könnte man nun wohl die Frage so beantworten: der Unglaube entsteht in demselben Augenblick, da der Glaube in unserem Sinne, die persönliche Stellungnahme zu dem Göttlichen, entsteht, oder sagen wir richtiger: bewußt hervortritt und von uns beobachtet werden kann. In demselben Augenblick, da individuelle Frömmigkeit, persönliche Religion sich bekundet, ist auch der Unglaube, die Unfrömmigkeit da, und zwar nicht nur als Gleichgültigkeit, nicht nur als ein geringeres Maß von Frömmigkeit, sondern eben als deren bewußter Gegensatz.

Glaube und Unglaube

I. im griechischen Altertum

Ich darf an die uns in ihren Hauptzügen wohlbekannte Entwicklung innerhalb der *griechischen Religion* erinnern. Die Zeit vom siebenten bis zum vierten Jahrhundert ist die folgenschwere Epoche, wo sich die Emanzipation der Persönlichkeit vollzieht. Es war eine Zeit der schwersten wirtschaftlichen Not, wie wir sie durch Hesiod kennen, eine Zeit heftiger sozialer Kämpfe, aber auch die Zeit der neuen Unternehmungen, der lockenden Möglichkeiten. Das Leben des Einzelnen fließt nicht mehr in dem stillen Strombett der alten Gewohnheiten, innerhalb der engen Welt, in der die Väter durch viele Geschlechter ihr Leben verbracht haben. Die Auswanderungen, anfangs von der bittersten Not erzwungen, schaffen neue Lebensbedingungen, und vor allem: sie lösen das Band, das den Einzelnen an die väterliche Scholle, an die alten bodenständigen Sitten und Gebräuche seines Volkes fesselt. So wird der Einzelne innerlich heimatlos, aber auch innerlich frei, er fühlt sich auf sich selbst gewiesen. Frei von dem lastenden Druck der Tradition tritt er selbständig hervor. Er macht rücksichtslos seine Interessen geltend und benutzt ohne Bedenken die Gelegenheit, wie die schwankende Lage der Gesellschaft sie bietet, zur Erweiterung seiner Macht und zum Durchsetzen seines Willens.

Dieser neue Individualismus tut sich in dem wundervollen Aufblühen der Lyrik und in dem Entstehen der Wissenschaft kund. Der Einzelne wagt zum erstenmal, seine eigenen Gedanken und Meinungen gegen die hergebrachten Anschauungen und Dogmen mit aller Kraft geltend zu machen. In Höchststeigerung des Selbstgefühls betonen die Naturphilosophen den Abstand zwischen dem Weisen und dem unwissenden Haufen.² „Für dies Wort aber,“ sagt Heraklit, „ob es gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen noch nachdem sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort, und doch gebärden sie sich wie die Unerfahrenen, sooft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde.“ Die Menschen wissen nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch ihre Träume vergessen. Esel sind sie, die Häcksel dem Gold vorziehen.³

Dieses Zeitalter des Individualismus hat nun auch eine neue Art von Frömmigkeit geschaffen. Neben die väterliche Religion, die im Boden der Heimat wurzelt und mit dem Leben eines recht-

schaffenen Bürgers als ein notwendiger Bestandteil seiner Welt unauflöslich verknüpft ist, tritt eine neue Religion, der es an erster Stelle nicht auf das Wohl der Gesellschaft oder auf irdische Güter: Erntesegen, Reichtum, langes Leben ankommt, sondern auf ein Persönliches, auf die Errettung der Seele, nicht aus irdischer Not, sondern aus dem irdischen Leben selbst, zu der himmlischen Welt, wo sie ihre wahre Heimat hat. Hier handelt es sich also um etwas, das im eigentlichsten Sinne Sache des Einzelnen ist. Zum erstenmal in der Geistesgeschichte des Abendlandes hat die edle Unruhe, das Fremdsein, die Sehnsucht nach dem Ewigen jenseits des Schleiers des Zeitlichen einen klaren Ausdruck gefunden. „Ich bin ein Kind der Erde und des sternenbesäten Himmels“ — „Strafe habe ich für das Böse, das ich tat, gelitten, vom Schicksal wurde ich bewältigt, entflohen bin ich dem schmerz erfüllten Rad, mit geflügelten Schritten eile ich der Krone entgegen.“ Der persönliche Ton in diesem Bekenntnis vom Heimweh der Seele ist nicht zu verkennen.

Das Entscheidende ist, daß es sich hier nicht um einen von allen geteilten Volksglauben oder eine allgemeine Volkssitte handelt. Es ist ein neuer Glaube, das Bekenntnis einer Sekte, die *gewählt* wird, durch einen Willensakt, man möchte fast sagen: durch eine Bekehrung, wie primitiv sie nun auch gewesen sein mag. Die Orpho-telesten wissen schon, daß es nicht nur auf das äußere Handeln, sondern auf den inneren Menschen, nicht auf die Worte, sondern auf das Erlebnis des Herzens ankommt. Platon hat uns im Phaidon (69 e) das bekannte orphische Wort bewahrt: „Viele sind, die den Thyrsusstab tragen, aber wenige, die von der bacchischen Begeisterung ergriffen werden.“ Diese wenigen sind für die Mystiker nicht wie für Sokrates die Philosophen, die richtig Denken. Sie meinten es anders. Nicht alle, die an die Mysterien herankommen, werden in Wahrheit geweiht, sondern nur wer die Anwesenheit des Gottes im Herzen empfindet, wem es ernst ist um das orphische Erlebnis und den Gehorsam gegen das orphische Lebensgesetz. Das ist das Programm der individuellen Religion in klaren Worten.

Der religiöse Individualismus tritt aber nicht minder bestimmt in der naturphilosophischen Mystik hervor. Das schroffe Urteil über die Volksreligion bei Xenophanes, Heraklit und Empedokles stammt keineswegs aus reiner Skepsis. Es ist ein höherer religiöser Standpunkt, der Glaube an den einzigen, unsichtbaren, über jede Be-

¹² Andros, Die letzten Dinge

grenzung erhöhten Gott, von dem aus der Volksglaube unzulänglich und unwürdig erscheint. Xenophanes schildert in begeisterten Worten diese höhere, gereinigte Vernunftreligion, den persönlichen Glauben des aufgeklärten Weisen, einen Gottesdienst in Wahrheit und Schönheit, wo Salben und Weihrauch, mild blumenduftender Wein, Wasser lieblich und rein auf den Altar gebracht werden und wo verständige Männer den Göttern mit heiligen Gesängen und reinen Worten lobsingen. Und Heraklit drückt in tief sinnigen Worten den Grundsatz aller persönlichen Religion aus: „Vieles von dem, was zum Göttlichen gehört, bleibt unverstanden, weil es dem Unglauben entgeht.“⁴ Apistia heißt Mangel an Treue und an Vertrauen, dann Mißtrauen, Zweifel. Religiöse Einsicht hängt also nach Heraklit vom persönlichen Verhalten zum Göttlichen ab.

Und eben zu dieser Zeit, da uns so die Religion als individuelle Angelegenheit klar entgegentritt, begegnet uns auch der individuelle Unglaube, die Unfrömmigkeit. Ein neues Wort schafft diese neue Zeit: Asebeia, Unfrömmigkeit. Bekanntlich bedeutet Asebeia nicht theoretische Gottesleugnung, Atheismus, sondern zunächst Mangel an Pietät gegen Götter und gegen Menschen, denen man nach hergebrachter Ordnung besondere Rücksicht oder Ehrfurcht schuldet; es ist das rücksichtslose Sichhinwegsetzen über sittliche Gebote und Pflichten, die besonders heilig sind. Man zeigt Asebeia gegen Vater und Mutter, gegen den Fremden, der unter dem Schutz der Götter steht, wenn man sich an ihnen vergreift. So bezeichnet das Wort eine Gemütsverfassung, die den selbstischen Interessen und dem krassen Nutzen den Vorrang gibt vor den Normen und Gesetzen, die in dem irrationalen Bereich des Glaubens und des Gewissens begründet sind. Die Männer, die das Sakrileg verüben, sind nicht immer Verbrecher, aber immer rücksichtslose Realisten und meistens auch ausgesprochene Egoisten. Es ist oft schwer zu entscheiden, inwieweit auch theoretischer Unglaube, Zweifel an dem Dasein der Götter für solche Handlungen bestimmend gewesen ist. Aber schon während der Antike hat man die gewiß ganz richtige Meinung gehegt, die offene Kränkung der Pietät und Ehrfurcht vor den Göttern bedeute ein schweigendes Zugeständnis, daß man tatsächlich nicht an ihre Existenz glaube.

Sehr früh beginnen die Klagen über die Asebeia als praktischen Unglauben. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts erklärt Timokles⁵ in bezug auf die ägyptischen Gottheiten: „Wie können Ibis oder Hund helfen? Und wenn die, die doch in Wahrheit Götter

sind, nicht sogleich denjenigen strafen, der gottlos gegen sie handelt, welche Macht hätte wohl dann das Heiligtum der Katze!“ Man hört die bittere Enttäuschung der Frommen, Sakrilegien werden schon öfters verübt, und die Götter rächen sich nicht an den Frechen. Die zahlreichen Asebieprozesse des fünften Jahrhunderts gelten meistens diesem praktischen Unglauben. Ein besonders charakteristischer Fall ist das Gerichtsverfahren gegen Andokides, der, in die Verstümmelung der Hermen und die angeblich von Alkibiades veranstaltete Verhöhnung der eleusinischen Mysterien verwickelt, sich durch Verrat gegen seine Mitschuldigen das Leben gerettet hatte und entflohen war. Nach fünfzehnjähriger Verbannung trat er wieder in Athen auf und hatte die Unverfrorenheit, sich um ein Amt in der Leitung der Mysterien zu bewerben. Das ging doch zu weit. Bezeichnend für die Stimmung der damaligen Zeit sind die Worte in der dem Lysias zugeschriebenen Anklagerede (103, 41): „Wie würden, meint ihr, die Eingeweihten es empfinden, wenn sie einen solchen Priester sehen und sich seiner Gottlosigkeit erinnern, und was würden die übrigen Hellenen, die da zum Feste kommen, denken?“ Ein Mindestmaß von Aufrichtigkeit und persönlicher Überzeugung fordert doch auch schon die Volksreligion.

Die Gerichtsverhandlungen hatten die Bürger darüber aufgeklärt, wie weit sich die Asebeia unter der gebildeten Jugend schon verbreitet hatte. Nicht nur daß Alkibiades als Hierophant vor Musikanten und Sklaven die Mysterien vorgeführt hatte und daß man auch die Namen der übrigen Darsteller bei dieser blasphemischen Messe zu nennen wußte. Neue Anzeigen bewiesen, daß es bei den Orgien der adligen Jugend ein beliebtes Vergnügen war, die heiligen Bräuche zu travestieren.

Neben den praktischen Unglauben tritt nun auch die theoretische Gottesleugnung, der Atheismus. Platon vertritt in den Gesetzen (889 bis 890, vgl. 967) die Meinung, der wahre Grund der wachsenden Unfrömmigkeit sei in dem theoretischen, wissenschaftlichen Atheismus zu finden. Gewisse Handlungen sind unter der Jugend vorgekommen, als wären Götter nicht da, wie sie uns der Staat zu denken vorschreibt. Es kommt daher, daß sie von weisen Männern zu hören bekommen, die ganze Welt sei durch Physis und Tyche, Natur und Zufall, entstanden. Die Elemente seien ewig, und durch eine zufällige Bewegung sei die Welt zustande gekommen, ohne die Kraft eines Gottes und ohne eine bewußt wirkende Kraft. Die Götter gehörten nicht zu der Natur, zum Ewigen und Wesensnotwendigen.

Sie seien aus politischen Gründen erfunden worden und daher in jedem Staat verschieden.

Der philosophische, wissenschaftliche Atheismus, wie er etwa in der bekannten Kulturtheorie des Demokrit und bei Kritias vorliegt, ist es also, der nach Platons Meinung die Gotteslästerungen der gebildeten Jugend hervorgerufen hat. Für Platon ist der Atheismus schon eine seit alters bekannte Denkweise. Er sucht den kühnen Mut der jugendlichen Freidenker mit der Erklärung abzukühlen, daß es sich hier keineswegs um eine Errungenschaft der neuen Bildung, sondern um einen alten Irrtum handle: du und deine Freunde sind nicht die ersten, die einen solchen Glauben von den Göttern gehegt haben. Es sind immer mehr oder weniger Menschen da, die an dieser Krankheit leiden. Ich kann dir versichern, daß ich schon mehrere gekannt habe und daß keiner unter ihnen bis zu seinem späten Alter bei diesem Glauben geblieben ist.

Wo Argumente fehlen, greift man zu autoritativer Sprache, und so hat Platon als erster dem Unglauben gegenüber die Überlegenheit des Alters und der reiferen Lebenserfahrung auszuspielen versucht und damit einen oft, wahrscheinlich aber immer mit wenig Erfolg, betretenen apologetischen Weg eröffnet: der Unglaube wird als jugendlicher Übermut, als Krankheit der Flegeljahre abgefertigt. Noch die protestantische Theologie glaubte feststellen zu können: *Dantur athei practici, sed theoretici non dantur nisi ad tempus.*

In der Tat ließ es Platon nicht bei dieser freundlichen Überlegenheit gegenüber den jungen Gottesleugnern bewenden. Er befürwortete sogar ein strafrechtliches Verfahren gegen die Atheisten (909), zu denen er auch die praktischen Gottesleugner und die sektiererischen Schwärmer und Winkelprediger der Orphiker rechnet. Denn der Atheismus ist ihm etwas Unmenschliches, Widernatürliches: wie kann der Mensch das vergessen, was er von seiner Mutter in Scherz und Ernst gelernt hat, die Erzählungen von den Göttern und ihren Werken? Wie kann man vergessen, was man in der Jugend so oft sah: die eigenen Eltern mit den Göttern redend in Gebeten und Anrufungen? Wie kann man davon absehen, daß tatsächlich alle Menschen, Griechen wie Barbaren, beim Aufgang und Niedergang der Sonne und auch sonst im Glück und Unglück die Götter um Hilfe anrufen?

Bei dem strafrechtlichen Verfahren muß man zwischen zwei Kategorien von Verbrechern unterscheiden. Solche, die aus Unverstand und ohne einen schlechten Charakter zu besitzen, in Un-

glauben verfallen sind, sollen zur fünfjährigen Absperrung in einem Sophronisterion, einer Besinnungshaft, verurteilt werden. Hier sollen die jugendlichen Lästler durch den veredelnden Umgang mit den besten Männern des Staates verbessert werden. Eine Versammlung, zusammengesetzt aus den zehn ältesten unter den Wächtern der Gesetze, einigen von denen, die den Tugendpreis erhalten, und aus solchen, die, um neue Ideen zur Besserung der Gesellschaft zu gewinnen, eine ausländische Reise unternommen haben, wird jeden Tag in der Morgendämmerung mit den Gefangenen zusammentreffen und versuchen, sie durch Gespräche und Ermahnungen von ihrem schlechten Glauben abzubringen. Wenn die Ärmsten sich durch diese intensive Bearbeitung nicht bessern wollen und zum zweiten Male in einen Asebieprozeß verwickelt werden, sollen sie mit dem Verlust des Lebens gestraft werden.

Die Verbrecher der zweiten Kategorie sind solche, die außer einem schlechten Charakter auch eine gewisse Begabung besitzen und folglich auch die Fähigkeit, andere irrezuführen. Zu ihnen zählt Platon vor allem die Führer der orphischen Bewegung: „Jene, die den Tieren gleich geworden sind, die Menschen verachten und die Seelen vieler Lebenden — und sogar der Toten, wie sie behaupten — an sich ziehen, die da wähnen, die Götter könnten durch Opfer und Zauberformeln betrogen werden, sollen in ein einsames Gefängnis fern auf dem Lande gebracht werden. Kein Freier darf sie jemals besuchen. Sklaven sollen ihnen das Essen verabreichen, und wenn sie sterben, soll man sie unbegraben lassen.“

Auf die verwickelte Frage, wie der Schüler des Sokrates, der Verfasser des 'Staates', auf solche Gedanken gekommen sein mag⁶, kann ich hier nicht eingehen. Offenbar ist der alternde Philosoph von dem Umsichgreifen der Asebeia überrascht und aufgeschreckt worden. Er hätte sonst so drastische Maßnahmen nicht empfohlen.

Unter den Vertretern des theoretischen wissenschaftlichen Atheismus ragt vor allem die scharf umrissene Gestalt des Kritias hervor, ein Charakterkopf, den man nicht leicht vergißt. Auf der Gedenktafel, die ihm und seinen Mitstreitern bei Munychia gesetzt wurde, stand geschrieben: „Den Edlen, die eine kurze Zeit die Hybris des verfluchten athenischen Pöbels bändigten.“ Das war das Urteil der Freunde. Dem frommen Xenophon ist er von den Oligarchen „der raubgierigste, gewalttätigste, blutdürstigste“, und Philostratos nennt ihn kurz „den bösesten aller Menschen“. Er denkt dabei nicht nur

an seinen wilden Haß gegen die eigenen Landsleute, sondern auch daran, daß er „die Heiligtümer verriet“.

Gewiß war Kritias ein Mann ohne Skrupel, ein rücksichtsloser Draufgänger, der sich vor keiner Gewaltat scheute, eine schöne blonde Bestie. Er verstand es auch, das Leben zu genießen. Besang er doch in mehreren Liedern seinen Verwandten Anakreon, dessen Gedächtnis ewig leben werde, „solange Trinkgelage gefeiert werden mit Hetären und Würfelspiel“. Und doch hat diese harte, grausame, trotzig Natur auch ihre Lichtseiten. Nicht nur durch seine schlechten Eigenschaften hat er einen so tiefen Eindruck auf seinen Verwandten, den jungen Platon, gemacht. Das aristokratische Ideal, dem er huldigte, bedeutete nicht nur das Recht der maßlosen Selbstsucht, das Privileg des Stärkeren, andere aufzuopfern und zu bedrücken, sondern auch die Höchsthochforderung persönlicher Tüchtigkeit und Tapferkeit. „Mehrere sind *agathoi* geworden durch Mühe und Anstrengung als durch Geburt.“ Hinter der trotzig Lebensfreude verbarg sich eine bitter gereifte Resignation und Enttäuschung: „Nichts ist gewiß in dieser Welt, außer daß, wer geboren wurde, sterben wird und daß kein Sterblicher frei von Unglück wandern darf.“

So war Kritias wohl ein gefährlicher Mensch, rücksichtslos, hart, voll titanischen Trotzes, aber keineswegs ein Mann ohne Ernst. Es ist auch durchaus keine frivole Stimmung, die uns in dem merkwürdigen Fragment entgegentritt, in dem er seine Theorie von der Entstehung der Religion entwickelt.⁷ Es stammt aus seinem Satyrspiel Sisyphos. Es gab eine Zeit, da die Menschen ohne Ordnung und Recht lebten, in tierischer Roheit und als Sklaven des Stärksten. Man wußte von keiner Belohnung der Guten, von keiner Bestrafung der Schlechten. Da erfanden die Menschen zuerst die Gesetze, damit die Gerechtigkeit Herr werde und der Übermut Sklave. Aber die Gesetze hatten nicht die erwünschte Wirkung. Offen wagten die Menschen freilich nicht mehr, das Böse zu tun, aber im Verborgenen übertraten sie die Gesetze. Da erfand ein großer Weiser die Furcht vor den Göttern, damit die Bösen sich auch im Verborgenen vor etwas fürchten möchten. So stellte er den Menschen ein Wesen vor, das mit seinem bloßen Denken alles hört, sieht und erfaßt und daher auch alle heimlichen Verbrechen kennt und zu strafen vermag. „Wahrlich, als er diese Gedanken äußerte, hat er die trefflichste Lehre aufgestellt, indem er die Wahrheit in Lüge verkleidete.“ Die Wohnung der Götter verlegte der Religionsstifter in den Himmel,

denn von dort kommt, was den Menschen am meisten mit Furcht und Beben erfüllt, aber auch, was seine Bewunderung und Dankbarkeit vor allem erweckt. Von dort kommt Blitz und Donner, aber dort strahlt auch Kronos' buntes Kleid, die strahlenden, metallenen Kugeln der Sterne, und von dort senken sich die gesegneten Schauer des Regens herab.

Man darf annehmen, daß Kritias hier Gedanken weitergeführt hat, die Demokrit in seiner berühmten Theorie von der Entstehung der Kultur⁸ ausgesprochen hatte. Der theoretische Atheismus bei Kritias ist somit keineswegs der zufällige Einfall eines Extremisten, eine Grille, aus dem Trotz einer verzweifelten, verschlagenen Seele geboren. Er steht in dem innigsten Zusammenhang mit einer neuen Denkweise, die das Geschehen und die Entwicklung in unserer Welt nicht als ein Wirken launenhafter persönlicher Wesen auffassen kann, die sich von unseren Wünschen und Gebeten beeinflussen lassen, die vielmehr die Welt als gesetzmäßige Notwendigkeit verstehen möchte. Schon auf dem ersten Blatt der Geschichte des Unglaubens begegnet uns somit der Zusammenhang zwischen dem sachlichen, wissenschaftlichen, realistischen Denken und dem Atheismus, der dem Zeitalter des Positivismus so selbstverständlich geworden ist, daß man von vornherein erklärt, die Irreligiosität *müsse* in demselben Augenblick entstehen, wo der Mensch seine Welt zu verstehen sucht.

Noch eine andere Spielart des Unglaubens begegnet uns zu derselben Zeit oder vielmehr noch früher: der Agnostizismus des Protagoras. Aus seinem Werke über die Götter ist uns der einzige Satz erhalten: „Von den Göttern weiß ich weder, ob sie sind noch ob sie nicht sind oder welche Gestalt sie besitzen. Vieles hindert mich, es zu wissen: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.“ Der Agnostizismus bedeutet seinem Wesen nach eher die totale Verlegung des persönlichen Interesses auf das Diesseitige als die Kapitulation vor den theoretischen Schwierigkeiten des Glaubens. Der Urheber dieser Bezeichnung, Huxley⁹, stellt einmal die Frage: „Warum uns um Dinge kümmern, von denen wir, so wichtig sie auch sein mögen, nichts wissen und nichts wissen können? Wir leben in einer Welt voll Elend und Unwissenheit, und es ist unsere einfache, sonnenklare Pflicht, das wenige, was wir vermögen, zu tun, um das Elend und die Unwissenheit ein wenig zu vermindern.“ Die Abkehr von der Religion beruht somit nicht so sehr auf der Unfähigkeit, ohne Beweise zu glauben — er meint ja doch zu wissen, was unsere einfache, sonnenklare Pflicht

sei, und das ist wahrlich nicht durch rationale Erwägungen zu ermitteln —, sondern auf dem gänzlichen Mangel an Interesse und Verständnis für Metaphysik und Religion. In der Tat stellt meistens der Agnostiker den irreligiösen Typus am reinsten dar. Hinter der intellektuellen Abkehr des Atheisten kann man in vielen Fällen einen Ton des Ressentiments spüren, Unwillen oder sogar Haß, der psychologisch nur als die Kompensation einer heimlichen Neigung zu verstehen ist. Der Agnostiker hingegen zeigt gewöhnlich der Religion gegenüber ein kühles Wohlwollen. Die ganze Frage interessiert ihn eben nicht so sehr, daß er sie bis zu einer theoretisch begründeten Ablehnung durchdenken möchte.

Von dieser Art ist sicher schon der Agnostizismus des Protagoras. Joel¹⁰ hat gewiß recht, wenn er in dem Satz vom Menschen als Maß der Dinge den deutlichsten Ausdruck findet für die Grundtendenz des griechischen Denkens vom sechsten Jahrhundert an: die Bewegung von der Theologie zur Anthropologie. Protagoras' Satz fängt mit den Göttern an und endet beim Menschen, wie ja auch die übrigen sophistischen Religionstheorien von dem Nutzen des Menschen, seinem Bedürfnis nach festen Gesetzen und Normen ausgehen. Schon die griechische Aufklärung hat somit den Weg gebahnt, den in der Neuzeit Feuerbach, Comte, Durkheim als Pioniere zu wandeln glaubten.

Durchgeführten Skeptizismus und Subjektivismus finden wir übrigens auch bei einem anderen bekannten Gottesleugner des Altertums, Theodoros Atheos. Er bestritt die Gültigkeit eines jeden Gesetzes. Der Weise dürfe stehlen, ehebrechen und die Tempel der Götter plündern, wenn er es als seiner Einsicht und seiner Gemütsruhe förderlich betrachten könne.

Neben dem wissenschaftlichen Atheismus findet sich aber auch die vulgäre Gottesleugnung. Als ihr Vertreter ist in der antiken Literatur vor allem Diagoras von Melos bekannt, dem als einem Till Eulenspiegel des Freidenkertums allerlei blasphemische Taten und Äußerungen angedichtet werden. Als er nach einer schweren Seefahrt nach Samothrake kam, sagte ihm ein Freund: Du, der du an keine Götter glaubst, solltest dir doch die Gedenktafeln ansehen, auf denen so viele aus der Not Gerettete den Göttern ihre Dankbarkeit bezeugen. Kann sein, versetzte Diagoras, leider sind aber keine Tafeln errichtet worden von denen, die trotz allen Gebeten ertrunken sind (Cicero, De nat. deor. 3, 37). In einem Wirtshaus wirft er, als Holz fehlt, das hölzerne Standbild des Herakles ins Feuer und

ruft: Nun, Herakles, mußt du uns das Essen kochen. Zwölf Wundertaten hast du getan. Dies wird die dreizehnte. Geschichtlich wissen wir wenig über Diagoras; als Typus muß er in der damaligen Welt wohlbekannt gewesen sein.

So ist dem antiken Menschen die grundverschiedene Stellung der Menschen gegenüber der Religion allmählich selbstverständlich geworden. Schon im vierten Jahrhundert schreibt der Verfasser des Kyneges (Ps. Xen.) von den 'Jägern' und den 'Sophisten' (13, 16): „Jene besitzen die Fähigkeit, Bosheit und Geiz zu verachten, diese nicht, jene führen geziemende Reden, diese schamlose. Und in bezug auf das Göttliche sind diese gottlos, jene außerordentlich fromm.“ Wenn Plutarch in seinem Traktat *Peri deisidaimonias* (9) den Typus des Unfrommen schildert, ist ihm die Irreligiosität schon eine wohlbekannte Erscheinung. Man sieht die Gottlosen sogar in den Tempeln, wo sie die heiligen Handlungen „unter wahnwitzigem und sardonischem Lachen“ betrachten und ihren Freunden leise zuflüstern, Leute, die solchen Unsinn Gottesdienst nennen, müßten doch blind oder besessen sein. Plutarch hegt übrigens keine Bitterkeit gegen die Atheisten. Er schreibt ihnen nicht einen schlechten Charakter zu, sondern begnügt sich damit, ihre Ansicht als einen Irrtum zu bezeichnen. Der Atheismus sei jedoch entschieden dem Aberglauben vorzuziehen. Bei ihm dämmert schon der Gedanke auf, daß dieser rätselhafte Gegensatz in dem Verhalten der Menschen zur Religion schließlich in einer Verschiedenheit der Anlagen begründet sein muß: „Die Unwissenheit über die Götter gleicht einem Fluß, der sich von Anfang an in zwei Ströme verzweigt. Der eine fließt durch harten, felsigen Boden, d. h. durch harte, widerspenstige Gemüter, und erweckt die Gottesleugnung. Der zweite nimmt seinen Weg durch Sümpfe, d. h. durch schwache und weiche Gemüter, und in ihnen entsteht der Aberglaube.“

Schon diese wenigen Bruchstücke aus dem griechischen *Asebôn katalogos*¹¹ zeigen uns, daß eben zu der gleichen Zeit, wo die persönliche, individuelle Religion klar und bewußt hervortritt, auch die Irreligion da ist, und zwar in all den verschiedenen Formen, die uns aus der religiösen Situation unserer Zeit wohlbekannt sind.

Glaube und Unglaube

2. in Israel, Indien und im germanischen Norden

Ganz anders als in Griechenland hat sich in *Israel* die persönliche, individuelle Religion entwickelt. In dem Punkte begegnen sich aber die Linien, daß auch hier zugleich mit dem persönlichen Glauben der Unglaube da ist.

Der soziale Charakter der altisraelitischen Religion ist von der alttestamentlichen Wissenschaft hinreichend betont worden. Wir dürfen indessen nicht vergessen, daß die uns erhaltenen Erinnerungen des Volkes: geschichtliche Überlieferungen, Erzählungen und Gesänge, aus selbstverständlichen Gründen sich in erster Linie mit dem gemeinsamen Kultus beschäftigen; die Religion des Einzelnen, der Privatkultus, wird nur zufälligerweise erwähnt. Eine Volksreligion, die nicht auch Raum für die Hoffnungen und Nöte des Einzelnen hätte, wird es indessen wohl in der Welt nie gegeben haben, in Israel so wenig wie anderswo. Das hat Gunkel¹² richtig hervorgehoben: Jahve beschützt David vor dem Löwen und dem Bären, er hört den Ruf Ismaels, als er vor Durst verschmachtet, er ermuntert Jakob, als er im Begriff steht, in die Ferne zu ziehen: Siehe, ich bin mit dir und werde dich behüten, wohin du gehst. Das alles sind Angelegenheiten, die im höchsten Grade den Einzelnen, Israel aber sehr wenig angehen. Nun hat diese private Religion, die es immer gegeben hat, die größte Bedeutung für die Entwicklung persönlicher Religion gehabt. Auf diesem Gebiete zeigen sich die ersten Ansätze zu einer Verschiedenheit der Menschen in ihrem Verhältnis zur Religion. Während alle an dem offiziellen Kultus teilnehmen müssen, gilt von den privaten Opfern und Gebeten, daß der eine größeres Gewicht auf die Hinwendung zu den Göttern legt, während der andere sich selbst zu helfen sucht.

Religiöser Individualismus im eigentlichen Sinne ist diese Privatreligion noch nicht. Der Einzelne ist sich noch nicht eines Gegensatzes zur Gesellschaft, zu seinen Volksgenossen bewußt. Er faßt im Gegenteil sein persönliches Wohlergehen ganz selbstverständlich als eine Seite, ein Moment am Wohl des Volkes auf. Als etwas völlig Neues in der israelitischen Religionsgeschichte tritt daher der Individualismus bei den großen Schriftpropheten hervor. Es ist wahr, daß der Individualismus zunächst nicht als ein ausgesprochen religiöser erscheint. Es gilt ja vielmehr von den älteren Propheten bis auf Jesaja, daß es immer noch das Geschick des Volkes ist, das

die Gedanken des Propheten beschäftigt, und von dem Einzelnen ist kaum die Rede, wenn nicht als von einem Gliede dieser Einheit. Und doch ist der Weg zum Individualismus grundsätzlich gebahnt. Die Propheten sind die großen Einsamen, denen das harte Los zuteil wurde, in Widerspruch zu den Wünschen und Zielen ihres Volkes zu treten. Hier tritt ein Ich hervor, das sich ebenso entschlossen und rücksichtslos gegen die Masse behauptet, wie dies bei den griechischen Dichtern und Naturphilosophen der Fall war. Aber zwischen dem prophetischen und dem griechischen Individualismus herrscht eine bedeutsame Verschiedenheit. Das Ich, das sich hier allein gegen eine Welt auflehnt, behauptet seine Sonderstellung nicht auf Grund persönlicher Vorzüge, neuerschlossener Kenntnisse oder schärferer Denkkraft. Seine Ansprüche weisen auf einen anderen hin, auf Jahve, dessen Wort und Willen der Prophet vertritt.

Der Streit herrscht auch hier zunächst nicht zwischen Religion und Nicht-Religion. Wenn Amasja den Reichstempel in Betel verteidigt, dann kämpft er *pro aris et focis*, für die soziale Religion, die das höchste geistige Gut des alten Israel darstellt. Den Streit zwischen zwei Religionen hatte die Welt schon vorher erlebt, Ägypten z. B. während des Reformversuchs des Echnaton. Dort stand aber, soviel wir wissen, nur ein Kultus gegen den anderen. Die Propheten wenden sich gegen den Kultus überhaupt (Jer. 7, 22—23 usw.). Nur das eine: Gerechtigkeit und Wahrheit, Gehorsam gegen Jahve und — in dem allen stillschweigend eingeschlossen — der Glaube, die Treue, das Vertrauen zu ihm, das ist dem Propheten wahrer Gottesdienst. Damit ist in der Tat der entscheidende Schritt zum religiösen Individualismus getan. Die Religion ist nicht mehr das alles zusammenschließende Band der Einheit, sie ist ein Zeichen des Widerspruchs und des Anstoßes geworden. Denn viele mochten nach Betel kommen, viele hatten das fromme Schlemmen in fettem Opferfleisch sehr gern, liebten die dröhnende Musik und genossen die unvergleichliche chauvinistische Stimmung im Reichstempel, wo man den Triumph Israels und das Verderben der Feinde besang und durch den Gesang im voraus erlebte und heraufbeschwor. Aber der Weg, den der Prophet zeichnet, ist ein schmaler Weg, den nur wenige zu gehen vermögen. Im Laufe der Zeit mußte es immer klarer werden, daß das religiöse Ideal, welches die Propheten verkündigten, eine persönliche Aneignung forderte und sich an den Einzelnen wandte.

Zwei Gestalten ragen über alle anderen empor, die diese neue

Entwicklung angebahnt haben: Hosea und Jeremia. Hosea hat uns das erste document humain der Weltliteratur geschenkt, ein Menschenschicksal, das gleichzeitig Gotteserlebnis und Gottesoffenbarung wurde. Er hat auch einen neuen eigentümlichen Begriff in die hebräische Literatur eingeführt: die *da' at elohim*. Hosea versteht unter diesem Wissen von Gott nicht nur das herkömmliche Wissen von Jahves Handeln und Wollen, wie es die Priester in ihrer heiligen Überlieferung besaßen oder durch Orakel und sakrale Magie erforschen konnten. Wahrheit und Gerechtigkeit bestehen ja für den Propheten nicht in dem Befolgen alter, guter Sitten und Lehren, sondern in der Gesinnung, die von selbst Jahves Willen kennt und danach zu handeln versteht. Er meint, wenn er es auch nicht klar aussagen kann, ein Wissen von Gott, das nur durch das persönliche Erlebnis von ihm als dem Heiligen und Gerechten zustande kommt. In der Tat versteht Hosea das Wissen über Gott in ähnlichem Sinne wie Heraklit, wenn er von der Apistia als einem Hindernis für das Erfassen göttlicher Dinge redet.

Duhm, der im übrigen eine besonders feine und verständnisvolle Zeichnung von dem Wesen des Jeremia gegeben hat, glaubt jedoch feststellen zu müssen, daß dieser Prophet einen weit geringeren Einfluß auf die künftige Entwicklung ausgeübt habe als Hosea.¹³ Dieser habe stark auf die Reform des Josia eingewirkt. Dem Jeremia hingegen seien nur einige freie und nach innen gerichtete Geister gefolgt, die wenig beachtet und noch weniger verstanden worden sind, wie der Verfasser des Hiobbuches und der Dichter der Ebed-Jahve-Lieder. Unmittelbar hat vielleicht Jeremia weniger bedeutet als irgendein anderer von den großen Propheten. Aber in der Tiefe wirkten seine Gedanken fort mit einer Kraft, die kaum überschätzt werden kann. Ich denke dabei vor allem an seinen Einfluß auf die Psalmendichtung. Die großen Propheten hatten ja selbst die nächsten Vorbilder ihres künstlerischen Schaffens in der älteren religiösen Dichtung gefunden, deren verschiedene Formen sie aufgenommen hatten. Gleichzeitig füllen sie aber diese Formen mit einem neuen tieferen Inhalt. Die alten Kultvorstellungen werden auf innere Erlebnisse gedeutet. An die Stelle von äußerem Schmerz, Krankheit und Bedrängnis treten Unruhe und Nöte der Seele, an die Stelle der magischen Heilkunst der Götter der Trost und die Erquickung, die Jahve dem bedrängten Herzen schenkt. Jeremia nimmt die Terminologie der alten Krankheitslieder auf, legt ihr aber eine neue geistige Bedeutung bei. „Warum muß ich denn so

unablässig geplagt werden, warum ist meine Wunde so unheilbar? Sie will ja nicht heilen“ (17, 18). „Heile mich, Herr, so werde ich geheilt, rette mich, so werde ich gerettet, denn Du bist meine Hoffnung“ (15, 18). Die Verwendung der alten Klage- und Bußpsalmen als Ausdruck geistiger Erfahrungen hat Epoche gemacht. Die Orphik hat der abendländischen Frömmigkeit das Motiv der Verbannung und des Heimwehs der Seele geschenkt; ein weit tieferes: Schmerz und Trost des gläubigen Herzens, verdankt sie dem großen Dichter des Leidens.

Freilich wendet sich Jeremia mit seiner Predigt stets an sein Volk, dessen Schicksal er blutenden Herzens verfolgt. Aber das geschichtlich Bedeutsamste, das schöpferisch Neue ist die persönliche Art seines Verhältnisses zu Jahve. So hat er denn auch noch entschiedener als Hosea betont, daß Religion eine Angelegenheit des Herzens, des Gewissens und der Gesinnung sei. Wenn Jahve einen neuen Bund mit seinem Volke schließt, wird er das Gesetz nicht mehr auf Tafeln aus Stein schreiben müssen. „Ich werde mein Gesetz in ihre Brust legen, und in ihre Herzen werde ich es schreiben. Dann werden sie nicht mehr einander zu unterweisen brauchen; der eine Bruder wird dem anderen nicht sagen: Lerne Jahve kennen. Denn alle werden sie mich kennen“ (31, 33—34). Der Prophet begnügt sich nicht mit einem neuen, gereinigten Kultus — er hatte die Reform erlebt, und sie war ihm eine Enttäuschung geworden —, er findet allen äußeren Kultus überflüssig, wenn nicht sogar schädlich. Ihm ist auch das geschriebene Gesetz des Bundes nicht genug, er fordert die Inspiration des lebendigen Gewissens. Und über die Gotteserkenntnis, die durch Unterricht und Erziehung in den überlieferten Satzungen gewonnen wird, stellt er die Erkenntnis der inneren Erfahrung.

So finden wir bei den großen Propheten die individuelle Frömmigkeit klar entwickelt. Hier ist die Religion nicht mehr ein soziales Verhalten, sondern das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Jahve. Wie auch später immer die Verkündiger der persönlichen Religion, so haben die Propheten diese Forderung als für alle Volksgenossen gültig und verpflichtend aufgestellt; sie haben die Bekehrung des ganzen Volkes zu diesem Ideal gefordert. Darum endet ihre Wirksamkeit jedesmal in einem tragischen Konflikt. Es zeigte sich jedesmal zur schmerzlichen Enttäuschung des Propheten, daß die meisten den Forderungen der persönlichen Religion nicht nachkommen können und wollen.

Auch in Israel wird also der Durchbruch der persönlichen Religion die Veranlassung zu Krise und Entzweiung. Der Gegensatz zwischen Religiösen und Irreligiösen, Frommen und Gottlosen tritt scharf hervor. Eine weniger vorgeschrittene Kultur, aber auch eine Verschiedenheit der geistigen Einstellung hat es bewirkt, daß die Problematik der Irreligiosität nicht so vielseitig entwickelt, man möchte sagen: nicht in so moderner Form wie in Griechenland sich kundtat. Der Gegensatz ist deswegen keineswegs weniger scharf und entschieden gewesen.

Wie in Griechenland bedeutet auch in Israel das Wort 'gottlos', *rascha'*, zunächst nicht eine Anschauung, sondern eine moralische Beschaffenheit, eine Art des Verhaltens. So werden auffallend ruchlose Taten, wie z. B. der Mord an dem wehrlosen Krüppel Isboset in seinem eigenen Bette, bezeichnet. In der besonderen Bedeutung als Gegensatz zu 'fromm' kommt das Wort weder bei Amos noch bei Hosea vor, dagegen sechsmal bei Jesaja, davon bezeichnenderweise viermal in den von Duhm als spätere Einschiebsel bezeichneten Texten, einigemal bei Jeremia und oft bei Ezechiel. Technisch in der von uns angegebenen Bedeutung wird das Wort in den Psalmen, bei Hiob und den Sprüchen.

Der Gegensatz zwischen Gottlosen und Frommen, der uns somit in der israelitischen Literatur entgegentritt, ist nicht ausschließlich ein religiöser. Die Gottlosen sind reich, mächtig, die Frommen sind arm, elend, demütig, die Stillen im Lande. Der Gegensatz mag also *auch* ein sozialer genannt werden, in erster Linie bleibt er doch ein religiöser. Gottlos ist, wer nicht an Gott glaubt. Von einer theoretischen Gottesleugnung ist allerdings nicht die Rede. Es handelt sich aber um die irreligiöse Gesinnung, die Auffassung von der Welt, die in dem, was geschieht, nicht Gottes Taten sehen und anerkennen will, sondern nur mit weltlichen und zeitlichen Wirklichkeiten rechnet. Hiob 21 schildert das schöne Glück der Gottlosen. So gut ergeht es ihnen, „obgleich sie zu Gott gesagt haben: Weg mit dir! und deine Wege wollen wir nicht wissen. Wer ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollten, und was frommt es uns, zu ihm zu beten?“ (21, 14). Diese praktische Irreligiosität kommt aber in den Augen der Frommen auf dasselbe hinaus wie die absolute Gottesleugnung. Schiebt man Gott beiseite als eine *quantité négligeable*, so hat man ihn tatsächlich aus der Welt der Wirklichkeit gestrichen. „Der Gottlose sagt in seinem Hochmut: er fragt nicht darnach. Es gibt keinen Gott, dahin zielen alle seine Gedanken“ (Ps. 10, 4).

„Es sagt der Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott“ (Ps. 15, 1). Ist somit der Typus des irreligiösen Menschen schon klar gezeichnet, so hat es weniger zu bedeuten, daß er in Israel nicht zu voller theoretischer Klarheit über die Konsequenzen der unfrommen Weltanschauung gekommen ist.

Auch in *Indien*, dem Lande der innigen Frömmigkeit, tritt gleichzeitig mit der Religion der persönlichen Innerlichkeit, von der die Upanischaden zeugen, auch eine entschiedene Irreligiosität hervor. Die persönliche Frömmigkeit in Indien ist sicher religiöser Subjektivismus, gewissermaßen in der radikalsten Form, die wir kennen. Sie kann aber nicht in demselben Sinne wie die abendländische individualistisch genannt werden. Was bedeutet jene Einheit der Seele mit dem göttlichen Brahman? Ist die Seele Gott oder Gott Seele geworden? Ist das eigene Ich, in dessen Innerstem der Mystiker das Geheimnis der Gottheit findet, nach außen projiziert, zu kosmischer Größe erweitert worden? Oder ist vielmehr das Göttliche in die Seele eingedrungen, um von ihr Besitz zu ergreifen, so daß es für ihr Eigenes keinen Raum mehr gibt? Die Frage läßt sich, in dieser Form gestellt, weder bejahen noch verneinen. Ontologisch gehen alle Einzeldinge, auch die Seele, aus dem Einen, aus Brahman hervor und kehren in es zurück. Demnach ist das Individuelle ein bloß Zufälliges, ein leerer Name.¹⁴ Aber der ontologische Gesichtspunkt ist nicht der einzig mögliche. Die Denker der Upanischaden können auch eine psychologische Betrachtung anstellen, nach der das Allwesen, das die Welt und was in ihr ist aus sich selbst erschafft, in Wirklichkeit die Seele, das denkende Subjekt im Menschen, *vijnanapurusha*¹⁵ ist. Aber von beiden Gesichtspunkten aus gesehen bleibt der Wert des wahren Selbst, der reinen Innerlichkeit unermesslich.

Das Bewußtsein, diesen Wert entdeckt zu haben, erfüllt die Weisen der Upanischaden mit einem stolzen Gefühl von der Bedeutung und der Sonderstellung der eigenen Persönlichkeit, die uns an das Selbstgefühl der griechischen Naturphilosophen erinnert. Wenn König Janaka von Videha tausend Kühe dem als Preis verspricht, der sich als den größten Brahmanen erweist, sagt Yajnavalkya ruhig zu seinem Schüler: Treibe sie heim, lieber Samashravas.¹⁶ Die Lehre von Atman-Brahman ist nicht einem jeden zugänglich. „Viele dürfen diese erlösende Wahrheit nie hören, viele hören sie, können sie aber nicht begreifen.“¹⁷ Von der Höhe, die er erreicht hat, sieht der Erwählte auf die unwissenden Toren herab, mit besonderer Gering-

schätzung auf diejenigen, die, obgleich selbst blind, Führer der Blinden sein wollen, in dem Werkdienst steckenbleiben und sich mit ihrer leeren Weisheit aufblähen.¹⁸ Die Religion der Innerlichkeit konnte auch in Indien nicht umhin, trotz ihres im ganzen so konservativen Charakters von dem oberflächlichen Formenwesen der Volksreligion Abstand zu nehmen.

Auch in Indien tritt nun neben der persönlichen Religion der Unglaube hervor. Ich denke dabei nicht an einen Atheismus von der umstrittenen Art, wie er schon im ältesten Samkhya und Buddhismus vorliegt. Es gibt eine Richtung, die Lokayata, d. h. die auf diese Welt Gerichteten (aus der wahrscheinlich die bekannte Schule der Vaisheshika hervorgegangen ist), die nicht nur einen absoluten Materialismus huldigt, sondern auch alle Religion und alle Frömmigkeit rücksichtslos verhöhnt. Es gibt nach ihrer Meinung im Menschen überhaupt nichts vom Körper Verschiedenes, keine Seele, daher kein Jenseits, keine Erlösung. Asketenwandel ist ein Leben für unvernünftige und unmännliche Leute, Opfer und Gottesglauben ist Torheit. Der einzige vernünftige Zweck der Totenzeremonien ist, den Brahmanen ihren Lebensunterhalt zu verschaffen. In Indien ist dann in noch stärkerem Maße als in der spätantiken Welt eine religiöse Reaktion entstanden, welche die atheistischen Systeme weggefegt hat. Die praktische Gottlosigkeit ließ sich aber nicht verdrängen. Tief pessimistisch betrachtet Madhava, der Verfasser eines bekannten Werkes über die philosophischen Systeme, die Gottlosigkeit als das Normale in dieser bösen Welt: „In der Regel folgen alle Wesen den Geboten der Weltklugheit und des Genusses, halten das Nützliche und das Angenehme für die höchsten Ziele der Menschen und leugnen, daß es ein jenseitiges Ziel gebe, womit sie nichts anderes tun, als daß sie die Theorie der Carvaka (Lokayata) verwirklichen.“¹⁹

Anders²⁰ scheint es sich nun mit der eigentlichen *Volksreligion* zu verhalten. Da bilden Volksbrauch und Volksglaube ein festes, unlösbares Gefüge, das den Einzelnen auf allen Seiten umschließt und von dem er sich, wie es scheint, nicht freimachen kann. Die echte Volksreligion bietet darum scheinbar ein Bild vollkommener Einheitlichkeit. Daß aber diese Einheitlichkeit nicht so vollständig ist, wie wir meinen, das zeigt sich vor allem in den Zeiten religiösen Umsturzes, wo ein alter Glaube einem neuen weichen muß.

Wenn ein Volk eine neue Religion annimmt, so bedeutet das

freilich zunächst, daß eine neue Kultur und eine neue Sitte angenommen werden. Aber es handelt sich nicht nur um einen Kulturwechsel. Die Einzelnen zeigen wieder eine eigentümliche Verschiedenheit in ihrer Stellung zu dem Fremden und Neuen, das ihnen geboten wird. Für einige sind selbstische Interessen entscheidend. Sie entdecken sofort den Nutzen, den man durch Verleugnung des alten Glaubens erkaufen kann.

Andere — und das sind wohl immer die wenigsten — nehmen die neue Religion mit selbstloser, ehrlicher Hingabe an, als ob sie sich von Anfang an in ihr heimisch gefühlt hätten. Die Legende kennt hauptsächlich ein einziges Motiv für die Bekehrung: durch Zeichen und Wundertaten wird die Ohnmacht der Götzen und die Macht des wahren Gottes klar erwiesen. Trotz aller Gebundenheit an die traditionelle Legendendichtung, deren Muster ja oft wörtlich nachgebildet werden, steckt in dieser Auffassung ein Kern von Wahrheit: solche Wunder haben sich zum Teil wirklich ereignet. Nun wird das Wunder ja nie durch einfache Beobachtung oder Schlußfolgerung entdeckt. Für den profanen Sinn gibt es — und das gilt schon von kulturarmen Völkern — viele Möglichkeiten, ein Ereignis 'natürlich' zu erklären. Das Wunder wird geschaffen von dem blinden Zutrauen, der numinosen Ehrfurcht, dem heiligen Schrecken. Der Gott tut die größten Wunder, der die größte Macht besitzt, solche Stimmung zu erwecken. Glaube und Begeisterung dieser Art wirken aber auf empfängliche Gemüter mit unwiderstehlichem Zauber. Einzelne Heiden fühlen in der Tat mit untrüglichen Instinkt, welcher Gott in dieser Hinsicht der mächtigste ist.

Andere halten aus verschiedenen Gründen an dem Alten fest, aus Trägheit, aus nationalem Stolz oder aus wirklicher Pietät, die sich mit dem alten Glauben im Innern verbunden fühlt. Dabei kann man nun aber auch deutlich beobachten, wie der geborene Skeptiker die allgemeine Unsicherheit auf religiösem Gebiet benutzt, um sich von allen religiösen Banden überhaupt frei zu machen. Die gesellschaftliche Disziplin ist in der primitiven Gesellschaft wohl durchschnittlich stärker als bei uns. Erst wenn der Zusammenhalt auf religiösem Gebiet endgültig dadurch zerstört ist, daß eine neue Religion auf den Plan getreten ist, kann die innere Stellung des Einzelnen auf einmal offen hervortreten.

Es ist sehr interessant, unter diesem Gesichtspunkt die *nordische Sagaliteratur*, die den Kampf zwischen Christentum und Heidentum schildert, zu studieren. Wie grundverschieden sind doch die Men-

schen in der Art, wie sie zu der neuen Religion Stellung nehmen. Da finden wir die rührende, hilflose, verzagte Treue des alten Bauern, dem doch die Herrlichkeit der neuen, modischen Religion gewaltig imponiert. Schön fand der alte Kodran den Glanz der Kerzen, die Pracht der Meßgewänder, den Gesang der Geistlichen. Aber seinen alten Gott, der nahe dem Hofe in seinem Felsblock wohnt, will er nicht lassen. „Mein Gott ist mir sehr nützlich gewesen. Mein Vieh hat er geschützt, vor Gefahr hat er mich oft gewarnt und lange Zeit hab ich ihm gedient.“²⁰ Da ist der alte Swein in Trondheim, der zögernd einwilligt, Christ zu werden, wenn nur der Tempel mit dem Bilde Thors auf seinem Hofe unbehelligt bleibt. „Denn es war ein großes, schönes Gebäude, wohl gezimmert und kostbar geschmückt.“ Sein Sohn Finn war anders gesinnt. Er war von Natur aus eigensinnig und hatte seine Lust daran, anderen zu widersprechen. Wenn er in den Tempel seines Vaters kam, pflegte er die Götter zu schmähen, schalt sie schmutzig und schief-äugig und fragte, wie sie wohl anderen helfen könnten, da sie sich selbst nicht gegen die Unreinlichkeit zu wehren vermochten.²¹

Da begegnet uns ferner oft eine konservative Einstellung, die letztlich in einem kühlen Skeptizismus ihren Grund hat. König Olaf Tryggvason sucht die schöne und stolze Sigrid, die er zu seiner Gemahlin machen will, zu überreden, Christin zu werden. Sie antwortet: „Nicht mag ich den Glauben verlassen, den ich bisher hatte, wie meine Verwandten vor mir. Ich sage aber auch nichts dagegen, daß du dich zu dem Gotte hältst, der dir am liebsten ist.“²²

Viele hatten den alten Glauben verloren, der neue ist ihnen noch unbegreiflich und zweifelhaft. In dem Augenblicke, wo der blinde König Rörik am Himmelfahrtsfest die Kleider König Olafs betastet, um herauszufinden, wo er den tödlichen Stich anbringen mag, spricht er wie zu sich selber: „Nicht verstehe ich, so daß es mir im Sinn fest wird, was ihr da von Christus sagt. Das meiste davon scheint mir unglaublich, wenn ja auch vielerlei in der Vorzeit geschehen sein mag.“²³

Da sind schließlich die stolzen, kampfesfrohen Recken, die trotzig jeden Glauben, den alten so wie den neuen, verspotten. Als der heilige König Olaf sein Heer sammelte, um gegen Trondheim zu ziehen, kamen viele Nordmänner aus den wilden Einöden zu ihm. Unter ihnen waren auch Gaukathore und Afrafaste mit dreißig Männern. Sie waren Brüder, die kühnsten Räuber und Raufbolde, größer, stärker und mutiger als andere Männer. „Seid ihr Chri-

sten?“, fragte sie der König. Da antwortete ihm Gaukathore: „Wir sind weder Christen noch Heiden. Wir und unsere Genossen glauben an nichts anderes als an unsere eigene Kraft und Tüchtigkeit und unser eigenes Siegesglück. Das hat sich uns als genügend erwiesen. Oder gibt es in deinem Heere, o König, einen Christen, der an einem Tage größere Taten vollbracht hätte als wir?“ Arnljot Gjelline, der blonde Riese, gefürchtet vor allen anderen Recken, gehörte auch zu denen, die nur an ihre eigene Kraft glaubten. Aber Olafs Mann will er werden, und es macht ihm wenig aus, wenn er sich deswegen auch taufen lassen muß. „Von jetzt an glaube ich an dich. Von Christus habe ich sprechen hören, ich aber kenne ihn nicht und weiß nicht, was er tut oder worüber er herrscht. Ich will aber alles glauben, was du sagst, und du sollst über alles, was mein ist, bestimmen.“²⁴

Sind nun diese charakteristischen Verschiedenheiten in der Haltung des Einzelnen erst durch den Einfluß der neuen Religion zustande gekommen? Ich sollte meinen, man bekommt weit eher den Eindruck, daß der religiöse Umsturz einen Gegensatz auslöst, der doch irgendwie schon vorhanden ist. Der Religionswechsel schafft nicht erst die individuelle Eigenart der Einzelnen in bezug auf die Religion, er läßt sie nur klar hervortreten.

Kollektivismus und Individualismus in der Religion der Primitiven

Und dann erhebt sich die Frage, ob nicht schon innerhalb der unentwickelten Volksreligion, in den sogenannten *Frühformen der Religion*, diese individuellen Verschiedenheiten da sind, wenn auch in unsicherer Ausprägung und darum für unsere Beobachtung schwerer zu entdecken. Es wird ja manchmal behauptet, daß etwas wie persönliche Religion bei dem Primitiven durchaus undenkbar sei. Alles, was wir individuelle Einstellung, eigene Überzeugung, persönliche Frömmigkeit nennen, könne es für ihn nicht geben. Die Riten oder Opfer, die er ausführt, stehen für ihn auf derselben Ebene wie die Jagdunternehmungen, Wanderungen und Kriegszüge des Stammes. Diesen kann man sich nicht entziehen, ebensowenig wie anderen gesellschaftlichen Verpflichtungen. Religiöser Abfall wäre nur in der Form möglich, daß man aus der Gemeinschaft austräte, um die Götter eines fremden Stammes zu verehren.

Selbstverständlich macht sich der Zwang der Gesellschaft, der

Sitte, der Kollektivität bei den Primitiven weit stärker geltend als bei uns. Die unentwickelte Persönlichkeit vermag in weit geringerem Maße sich von dem Einfluß der Umgebung frei zu machen als die zur vollen Reife gelangte. Aber der Unterschied zwischen uns und den Primitiven in diesem Punkte ist schließlich doch nur ein Gradunterschied. Er berechtigt uns durchaus nicht, von einem anderen Denken, einem grundsätzlich anderen Verhältnis zur Gesellschaft zu sprechen. Wir dürfen doch nicht vergessen, daß jeder Beobachter eine natürliche Tendenz hat, die Einheitlichkeit und Einförmigkeit und daher auch die Macht der Sitte und der Tradition in einer fremden Gesellschaft zu überschätzen. Daß wir selbst in unzähligen Kleinigkeiten in bezug auf Tracht, äußeres Benehmen, Gewohnheiten, Ansichten von einem vorgeschriebenen Gesetz gebunden sind, entgeht unserer Aufmerksamkeit. Denn wenn der Zwang der Sitte vollständig ist, empfinden wir ihn als Freiheit. Der Schuljunge fühlt sich ganz frei, wenn er im Handeln und Auftreten ganz so wie seine Kameraden sich benehmen darf. Wenn die junge Dame sich einmal ganz nach ihrem eigenen Geschmack kleiden darf, dann kleidet sie sich ganz so, wie die letzte Mode es vorschreibt. Kommt nun der weiße Mann mit diesem Gefühl der Freiheit gegenüber seiner eigenen Sitte zu den Naturvölkern, so erscheint ihm ihr von einer ganz fremden Sitte beherrschtes Auftreten im höchsten Grade stereotyp, unfrei, traditionsgebunden.²⁵ Es ist dasselbe natürliche Vorurteil, das es bewirkt, wenn für unsere europäische Auffassung alle Japaner einander zum Verwechseln ähnlich sind, wohingegen unsere eigene Rasse uns einen Reichtum von individuellen Typen aufweist, während der Japaner selbstverständlich die Sache umgekehrt sieht.

Zu diesem allgemein menschlichen Vorurteil kommt nun oft gerade bei dem Mann der Wissenschaft der Mangel an Einfühlung und Verständnis für fremdes Seelenleben, den das einseitige Trainieren des Intellekts meistens zur Folge hat. Der überragende Wert, den er dem rationalen Denken zuschreibt, verleitet ihn, dessen Macht und Bedeutung im Seelenleben des Kulturmenschen arg zu übertreiben. Demnach wird er den Abstand zwischen diesem modernen Menschen und dem sogenannten Primitiven übermäßig betonen und die tatsächlichen Übereinstimmungen zwischen beiden nur allzu leicht übersehen. So ist jener wunderlichste aller modernen Mythen, der prälogische primitive Mensch Lévy-Bruhls (d. h. in Wirklichkeit: der noch lebende, oder richtiger, der mit unheimlicher Schnel-

lichkeit aussterbende Naturmensch), entstanden und scheint sich, weil er für gewisse liebgewonnene Theorien geradezu wie geschaffen ist, trotz der vernichtenden Kritik aller derer, die wirklich das Recht zu einem selbständigen Urteil in der Frage besitzen: Seligmann, Malinowski, Karsten, Nieuwenhuis usw., in der Literatur erhalten zu wollen.

Zu den Eigentümlichkeiten dieses prälogischen Menschen gehört nun auch, daß ihm alles, was wir Individualität und Persönlichkeit nennen würden, gänzlich abgeht, oder doch jedenfalls das Bewußtsein, ein Individuum zu sein. Lévy-Bruhl behandelt in seinem Werk *L'âme primitive* (1927) diese Frage in aller Breite. Es stellt sich ihm heraus, daß dem Primitiven seine eigene Person nichts anderes ist als ein Objekt unter anderen. Er hat selbstverständlich ein sehr starkes inneres Gefühl von seiner persönlichen Existenz, er fühlt Schmerz und Freude, die er auf sich selbst bezieht, er hat aber keine Vorstellung von sich selbst als Subjekt im Gegensatz zu den Objekten. In den vagen Vorstellungen von sich selbst, die er allenfalls haben mag, spielt die Reflexion auf das eigene Ich eine ganz unbedeutende Rolle. Er gleicht hierin dem Kinde, das sich selbst als ein Objekt wie die umgebenden Gegenstände auffassen soll und deshalb von sich selbst in der dritten Person spricht. So macht auch der Primitive keinen Unterschied zwischen sich selbst und der Gruppe. Von den Maoris erzählt Best, der Einzelne identifiziere sich so vollständig mit seinem Stamm, daß er von ihm immer in der ersten Person spricht. Erzählt er von einer Schlacht, die sich vor zehn Generationen ereignet hat, sagt er nichtsdestoweniger: *Ich* habe die Feinde geschlagen. Unter den Aganda zielt alle Erziehung darauf hin, den Einzelnen der Gesellschaft unterzuordnen. „Jeder Revolutionär, jeder Mensch, der sich durch individuelle Erfahrungen vom kollektiven Denken scheidet, wird unerbitlich unterdrückt. Der Häuptling Sasu ließ seinen eigenen Sohn hinrichten, weil er in einem Richterspruch von dem herrschenden Gewohnheitsrecht abgewichen war.“²⁶

Der Mangel an Bewußtsein von der eigenen Individualität trete besonders in dem primitiven Kommunismus hervor, in dem Strafrecht, nach dem der Stamm verantwortlich für das Verbrechen des Einzelnen ist, und schließlich in der Unfähigkeit, durch bestimmte sprachliche Bezeichnungen gewisse persönliche Beziehungen, vor allem Verwandtschaftsverhältnisse, auszudrücken.

In der primitiven Gesellschaft besitzt eigentlich der Klan das

Eigentum. Das gilt besonders von dem Grundbesitz; der Primitive könne sich nicht vorstellen, daß Einzelne den Boden besitzen können. Aber das gemeinsame Eigentumsrecht erstreckt sich noch weiter. Eigentlich besitzt der Klan den Einzelnen selbst mit allem, was er ist und hat. Der melanesische Tagelöhner erhält, wenn seine Dienstzeit zu Ende ist, seinen Lohn in natura, einige Nutz- und Schmuckgegenstände von größerem oder geringerem, meistens geringerem Wert: Gürtel und Messer, Scheren, Ohrgehänge, Halsketten usw. Man darf nun nicht glauben, daß er all diese Herrlichkeiten selbst behalten darf. Höchstens behält er den Gürtel mit dem Messer, den er schon angetan hat. Aber das übrige gibt er seinem ältesten Bruder, der alles unter die Mitglieder der Familie verteilt, wobei er selbst einen Anteil wie jeder andere erhält.

Wie nun auch der primitive Kommunismus zu erklären sein mag, in der Unfähigkeit, den Begriff des privaten Besitzrechtes klar zu erfassen, — und zwar aus Mangel an Verständnis für die Individualitätsidee — kann er nicht seinen Grund haben. Das beweist ja eben die angeführte Szene, wo die verschiedenen Stücke verteilt werden, um hinfort das Besitztum der Einzelnen zu sein. Es herrscht gewöhnlich unter den Gliedern einer Gruppe eine gegenseitige Dienstfertigkeit, eine Bereitschaft, den eigenen Vorteil zu opfern, die uns unglaublich erscheint. Meistens wird wohl der Fremde von dieser verpflichtenden Gemeinschaft ausgeschlossen. Aber unzählige Male haben doch europäische Reisende eine Güte und ein Wohlwollen von seiten der Eingeborenen erfahren, die ihnen Staunen und Bewunderung abgerungen haben. Die Bereitschaft, mit dem, was man zu eigen hat, zu helfen, hat folglich nicht immer ihren Grund nur in dem Gruppengefühl, sondern auch in einer Fähigkeit besonders lebhafter sympathetischer Einfühlung, die ja bekanntlich auch das Kind zu übertriebener Freigebigkeit hinreißen kann. Lowie hat noch auf einen anderen Grund der auffallendsten Erscheinungen des primitiven Kommunismus hingewiesen. Die Selbstverständlichkeit, mit der dem Gast Obdach und Nahrung angeboten werden, die Bereitwilligkeit eines glücklichen Jägers, das Beste von seiner Beute unter die Bedürftigen zu verteilen, hat seine Ursache nicht in einer Art von gesetzlicher Verpflichtung oder Notwendigkeit. Man befolgt darin vielmehr ein sittliches Gebot, dem jeder gehorcht, der auf seine Ehre und sein Ansehen etwas gibt. Hier liegt so wenig eine Äußerung des Herdeninstinkts vor, daß vielmehr diese Freigebigkeit ein Bestreben kundtut, die eigene Persönlichkeit hervorzuheben,

Anerkennung und Bewunderung als großzügiger Wohltäter zu erlangen.²⁷

Privates Besitztum gibt es überall unter den Naturvölkern. Auch wo in gewissen Beziehungen Kommunismus herrscht, ist immer etwas, wenigstens Waffen und Geräte, dem Einzelnen vorbehalten. Auch privater Grundbesitz kommt sehr oft vor. Gerade bei den Völkern der tiefsten Kulturstufe, den Jägern und Sammlern, sind bestimmte Jagdgründe, Wasserlöcher, Fließchen usw. das private Eigentum einzelner Mitglieder des Klans. Zuweilen herrscht ein sehr hoch entwickeltes Eigentumsrecht. An der Torresstrait ist jeder Fels, jedes Wasserloch, jedes Stückchen Land der Besitz eines einzelnen Mannes. Verpachtung, Verkauf und freie testamentarische Verfügung stehen dem Eigentümer zu. Ein Vater kann seine Kinder enterben und das Erbstück einem Nichtverwandten testieren.²⁸ Das Eigentumsrecht wird bei den Naturvölkern wie bei uns durch die herrschenden wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse, aber auch durch die überlieferte soziale Sitte bestimmt.

Ebensowenig ist das kollektive oder stellvertretende Strafverfahren im Unvermögen, den Begriff persönlicher Verantwortung zu fassen, gegründet. Ein Verbrechen ist für den Naturmenschen — wie auch meistens für das unmittelbare Gefühl des Kulturmenschen — zunächst nicht die Kränkung einer allgemeinen Rechtsordnung, sondern eine Beleidigung, ein Schaden, der dem Einzelnen oder seiner Gruppe zugefügt wird. Es gibt, so sagt Brown, bei den Andamanesen nichts, was eine wirkliche Bestrafung genannt werden könnte. Alle Bestrafung liegt in den Händen des Einzelnen oder seiner Familie. Wird ein Mann irgendwie beleidigt, so kann er sich zu einem Zustand wahnwitziger Raserei erhitzen. Er greift nach seinem Bogen und schießt seinem Widersacher einen Pfeil nach, der so nahe wie möglich an ihm vorbeigeht, ohne ihn zu treffen. Er läßt seinen Zorn auch über das Eigentum des Täters ergehen, zerstört aber in seiner blinden Raserei auch, was anderen, vielleicht sogar, was ihm selbst gehört. Frauen und Kinder, unter Umständen auch die Männer, fliehen vor diesem Wutausbruch entsetzt ins Dschungel. Ein entschlossenes Auftreten macht indessen leicht dieser Szene ein Ende.²⁹ In einem solchen Zornanfall wird die Vorstellung ganz vom Gedanken an die erlittene Beleidigung beherrscht, und es ist ziemlich gleichgültig, wen die 'Strafe' trifft. Aus selbstverständlichen psychologischen Gründen wirkt die Entladung um so befriedigender, je unmittelbarer der Schuldige selbst getroffen wird. Aber wofern das

nicht möglich ist, scheint jeder beliebige Ausbruch dem verletzten Selbstgefühl eine relative Befriedigung schenken zu können. Das emotionale Denken wird von dem Prinzip der Finalität beherrscht, sagt Ribot. Das rationale Denken sucht eine Schlußfolgerung, das emotionale ein Ziel.³⁰ Die impulsive 'Bestrafung' wird überhaupt nicht von einem Interesse an sachlicher Feststellung der Schuld geleitet, und die Behauptung, sie hätte ihren Grund in einer wirklichen Unsicherheit hinsichtlich des Trägers der Schuld, ist daher ganz verkehrt. Sie verfolgt einen bestimmten Zweck: die verletzte Geltung der eigenen Persönlichkeit wiederherzustellen.

Schon durch diese gefühlsmäßige Verschiebung der als Rache gedachten Strafe von dem Schuldigen auf eine mit ihm in näherer oder fernerer Verbindung stehende Person — oder Sache — ist die kollektive und stellvertretende Verantwortung in vielen Fällen zu erklären. Dazu kommt noch ein durchaus rationales, sachliches Motiv. Meistens stellt sich die Sippe entschlossen hinter den Schuldigen und gibt ihn unter keinen Umständen der fremden Rache preis. Dieser Tatsache hat sich das Strafverfahren anzupassen, wenn überhaupt etwas erreicht werden soll. Auch die europäische Kolonialregierung sieht sich oft zu einer Strafexpedition genötigt, wo sie, wenn nichts anderes hilft, die Strafe für einen Mord oder einen Überfall eine tatsächlich unschuldige Mehrheit treffen läßt. Die Tatsache, daß die Sippe einen Angehörigen, auch wenn er ein Verbrechen begangen hat, meistens vor jeder Strafe zu schützen sucht, beruht keineswegs darauf, daß sie aus mangelndem Verständnis für den Begriff der Individualität in irgendeiner Weise die Tat als die ihrige empfindet. Die Bereitschaft der Sippe, die Verantwortung auf sich zu nehmen, ist eine bedingte. Man schützt den Täter nur, soweit dies mit den Interessen der Gesellschaft vereinbar ist. Die Ehre, die es gebietet, für einen Angehörigen einzustehen, kann allzu teuer erkaufte werden. In solchem Falle kommt es oft vor, daß der Klan einen notorischen Bösewicht, der wiederholt schwere Verwicklungen mit fremden Gruppen hervorgerufen hat, stillschweigend töten läßt oder sogar selbst tötet.³¹

Es läßt sich also feststellen, daß das System der kollektiven Verantwortung erzwungen wird von den tatsächlichen Verhältnissen einer Gesellschaft, in der eine wirkliche Rechtsordnung noch nicht besteht. Dieser Mangel beruht seinerseits auf kultureller Rückständigkeit, die von den verschiedensten Ursachen bedingt sein kann, und darf nicht als Unvermögen gedeutet werden, die Ideen, die eine

solche Ordnung tragen, zu erfassen. Malinowski hat gezeigt, daß die landläufige Auffassung, nach der die Naturvölker von keinem anderen Gesetz als der unwillkürlich aus übernatürlicher Furcht befolgten Sitte wissen, im Unrecht ist. Die Primitiven kennen auch das Recht „als eine Art Zusammenwirken, das bewußt auf gegenseitige Zugeständnisse und Opfer für einen gemeinsamen Zweck gegründet wird“. Eine Untersuchung der wirklichen Motive, die dem Gesetz Gehorsam verschaffen, zeigt uns, daß die Solidarität innerhalb der Gruppe und die Abwägung des persönlichen Interesses beide wirksam sind. „Der behauptete Gegensatz zwischen dem Gruppenbewußtsein, der Gesamtpersönlichkeit, dem Aufgehen in dem Klan bei dem Primitiven, und dem Individualismus, der Behauptung persönlicher Interessen in der höheren Zivilisation, scheint uns daher gänzlich gekünstelt und unwesentlich.“³²

Auch die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die nach Lévy-Bruhl von dem Unvermögen der Primitiven zu klarer Erfassung des Begriffs der Individualität zeugen sollen, sind durchgehend anders zu deuten. Das Kind spricht nicht deswegen von sich selbst in der dritten Person, weil es sich selbst von den Objekten nicht zu unterscheiden vermöchte, sondern aus ganz anderen Gründen³³, und offenbar verhält es sich ebenso mit dem Naturmenschen. Auch die sog. 'Klassenfamilie', die Verwendung desselben Verwandtschaftsnamens für eine ganze Klasse von Individuen, die nur dem sozialen System nach mit dem Subjekt verwandt sind, darf ebensowenig als Beweis dafür gelten, daß dem Naturmenschen der Sinn für individuelle Unterschiede abgehe. Es ist wahr, daß z. B. der Australier alle älteren Frauen, die zum Klan seiner Mutter gehören, 'Mutter' und ihre Brüder 'Onkel' usw. nennt, dagegen kein besonderes Wort für die eigene Mutter, die eigene Frau, den eigenen Sohn besitzt. Die ethnographischen Berichterstatter, auf die sich Lévy-Bruhl beruft, erklären aber ausdrücklich, daß das Fehlen des Wortes nicht das Nichtvorhandensein der Vorstellung bedeutet; der betreffende Begriff wird durch Umschreibungen ausgedrückt. In der Tat wird, soweit wir wissen, überall bei den Naturvölkern das Band der nächsten Verwandtschaft gefühlsmäßig ebenso hoch geschätzt wie bei uns. Liebe zwischen Kindern und Eltern³⁴, Treue und gegenseitige Zuneigung zwischen den Ehegatten ist vielleicht nicht seltener als bei uns. Von einer wirklichen Übertragung dieser Gefühle von bestimmten Individuen auf eine ganze Klasse kann nicht die Rede sein. Wenn trotzdem besondere Bezeichnungen für die nächste Verwandt-

schaft fehlen oder sogar, wenn sie da sind, vermieden werden, so steckt hierin ein Problem ganz anderer Art, das die psychologische Simplizität Lévy-Bruhls nicht gefühlt, geschweige denn gelöst hat.

Ein Grund für die erwähnte Tatsache liegt wohl schon in dem Gesetz der Ökonomie, dem die Sprache unterworfen ist. Sie ist ja in erster Linie nicht dazu da, um persönlichen Gefühlen und Interessen einen Ausdruck zu geben, sondern um die Gemeinschaft mit weiteren Kreisen zu vermitteln. Sie hat zuerst alles das auszudrücken, was von allgemeiner Bedeutung ist, was kursierenden Wert besitzt. Das nur für den Einzelnen Bedeutsame läßt sie außer Betracht. Daher die auffallende Armut der primitiven Sprachen — wie auch der Sprache der nichtliterarischen Schicht bei den Kulturvölkern — an Bezeichnungen für Gefühle, was selbstverständlich nicht bedeutet, daß diese Leute gefühllos sind. Wo aber die Bezeichnungen geradezu vermieden werden, liegt die Sache anders. Unter den Bauern meiner Heimat galt es als höchst unpassend, daß Eheleute in Anwesenheit von Fremden auch nur die unschuldigsten Zeichen ihrer gegenseitigen Zuneigung zeigten. Auf dem Kirchweg ging der Mann der Frau drei Schritte voran; nie wäre es ihr eingefallen, ihn unter den Arm zu fassen. So etwas konnte bei Herrschaften vorkommen, deren Benehmen dem Bauern überhaupt als sonderbar und anstandswidrig galt. Außenstehenden gegenüber sprach der Mann von seiner Frau nur als von 'meiner Alten', auch wenn er sie im Hause mit dem Vornamen nannte. Bei den Arabern galt es als höchst unhöflich, zu einem Mann von seiner Ehefrau zu sprechen. In der männlichen Gesellschaft wurde von ihr nur als von dem *ahl*, der 'Familie', gesprochen.

Bei den Naturvölkern tritt diese Neigung noch entschiedener hervor. Ein Mann, erzählt Keyßer von den Kai auf Neu-Guinea, darf öffentlich überhaupt kein Interesse für seine Frau bekunden. Liebe und Zärtlichkeit der Frau und den Kindern gegenüber zu zeigen, ist unmännlich. Liebkosungen jeder Art zwischen Eheleuten gelten als höchst unanständig. Nie kommt es vor, daß der Mann in Anwesenheit anderer Leute sich neben seine Frau setzt, freundlich zu ihr redet oder ihr hilft. Er würde sich schämen: vor den anderen, vor der Frau und vor sich selbst. Mann und Frau benehmen sich, als ob sie einander gänzlich gleichgültig wären. Um nicht 'meine Frau' sagen zu müssen, spricht er von seinem Weibe als 'meine Mutter'. Es ist auch nicht passend, einen Mann nach dem Befinden seiner Frau zu fragen.⁹⁵ Dies eigentümliche Schamgefühl ist wahr-

scheinlich ein sehr komplexes Gebilde. Es erinnert an ähnliche Gefühle bei dem Jungen während und nach der Pubertät. Mit dem Vater mag er sich wohl öffentlich sehen lassen, aber ungern mit der Mutter. Das Brüderchen oder Schwesterchen, das er zu Hause so lieb hat, verleugnet er womöglich ganz vor den Kameraden. Sich nun aber in dieser ganzen Gesellschaft, zusammen mit Vater, Mutter und dem Kleinen vor anderen Jungen zeigen zu müssen, versetzt ihn in die peinlichste Lage. Ein sexueller Faktor tritt in diesem Schamgefühl stark hervor. Auffallend ist aber, daß es besonders die edleren altruistischen Gefühle der Zärtlichkeit, Güte, Selbstaufopferung sind, deren man sich schämt und die folglich von dem natürlichen Machtwillen des Einzelnen als eine Gefährdung der Geltung und des Ansehens der eigenen Persönlichkeit empfunden werden.

Die Beweise, die den Mangel an Individualitätssinn bei den Naturvölkern zeigen sollen, sind sämtlich hinfällig. Positive Untersuchungen, vor allem das wichtige Werk von Walter Beck, 'Das Individuum bei den Australiern'⁹⁶, haben — nach den Worten Becks — gezeigt, daß die Vorstellung von der ausgeprägten Persönlichkeit als etwas allein die höhere Kultur Kennzeichnendem grundfalsch ist.

Das Individuum lebt nicht bewußtlos und stumpf in der sozialen Einheit dahin, in die es hineingeboren wurde. Das Selbstgefühl treibt es, neue gesellschaftliche Bildungen zu schaffen, in denen es sich frei und von eigenem Willen bestimmt fühlen kann. Das Erwachen des Geschlechtsgefühls hat bei den Naturvölkern wie bei uns eine wachsende Tendenz zum Individualismus zur Folge. „Es kommt eine Zeit, wo das Mädchen seine Gruppe, der Knabe seine Kameraden verläßt. Lieber wählt man sich einen vertrauten Freund oder allenfalls ein paar Freunde.“⁹⁷ In der Rivalität mit anderen ergibt sich jetzt die erste Veranlassung, die eigene Persönlichkeit im vollen Ernst zu behaupten. Die Wahl, die zur Gründung der Familie führt, ist wohl bei den Primitiven mehr als bei uns Sache der Eltern und der Sippe. Aber meistens setzt sich trotzdem der Wille des Einzelnen durch. Eher wird unter den Naturvölkern die Unfreiheit größer bei höherer Kultur, wo das Eigentum zum entscheidenden Faktor auch in Liebesangelegenheiten wird. Von den tiefstehenden Weddas erzählt Bailey, daß „der Junggeselle, der heiraten will, sich gewöhnlich selbst seine Geliebte erwählt und dabei wohlweislich sein eigenes Urteil dem der anderen vorzieht“.⁹⁸ Und unter den Australiern, wo die Mädchen oft schon als Kinder

irgendeinem alten Mann geschenkt werden, sind doch die Neigungen, die meistens unter sehr romantischen Umständen eingegangen werden, keine Seltenheit.³⁹ Auch in Afrika, wo wirtschaftliche Rücksichten beim Eingehen der Ehe hauptsächlich entscheidend sind, weiß doch meistens das Mädchen ein Mittel, seinen Willen durchzusetzen: „Sie lehnt sich gegen die Eltern auf und überwindet sie durch Schweigen. Wenn sie mit ihr von der Ehe sprechen wollen, antwortet sie nicht mit einem Wort. Sie mögen sagen, was sie wollen, sie schweigt nur.“⁴⁰ Außerhalb der sozialen Einheit, in die er durch Natur und Sitte hineingehört, schafft sich der Mann besondere persönliche Freundschaften, die ihm oft mehr wert sind als die eigene Sippe. Bei den Baila kommt es vor, daß zwei Männer einen feierlichen Freundschaftsbund eingehen, wobei sie sich oft zu vollem Kommunismus in bezug auf Frauen, Nahrung oder Zaubermedizin verpflichten.⁴¹ Schurz⁴² weiß zu berichten, daß solche Bündnisse oft sogar zwischen stammfremden Männern geschlossen worden sind. Der Anschluß an die Geheimbünde in Westafrika und Melanesien ist wohl in vielen Fällen kein ganz freiwilliger, aber oft haben sie im Gegenteil einen aristokratisch exklusiven Charakter, und meistens bleiben doch einige Männer außerhalb der Gesellschaft. Die Angehörigen betrachten folglich den Anschluß als durch ihre eigene Wahl zustande gekommen, was ein besonderes Gefühl der Freiheit und Selbstherrlichkeit erweckt.

Das Selbstgefühl wird bei den Naturvölkern wie bei uns durch die soziale Gemeinschaft nicht nur beeinträchtigt, sondern auch in eigentümlicher Weise erhöht, und zwar auf zwei Wegen: erstens gibt uns die Gesellschaft die Möglichkeit, unsere eigene Person vor anderen geltend zu machen, und zweitens eignen wir uns durch Identifizierung die Vorzüge, die Macht und Bedeutung unserer Genossen und Mitbürger als unser Eigentum an. Die Primitiven zeigen sich freilich in dieser Hinsicht mehr abhängig von der Gesellschaft als wir. Die Ehre des Mannes ist ihnen ausschließlich seine soziale Geltung. Das hat Johannes Pedersen in seiner überaus feinen Analyse des Begriffes 'Ehre' im alten Israel scharf unterstrichen. Die Ehre kann nur in der Gesellschaft ausgeübt, gemessen und geschützt werden, sie fällt aber auf den Einzelnen zurück und zeigt erst recht seine persönliche Größe. „Weil die Ehre mit dem Inhalt und der Bedeutung der Seele identisch ist, muß sie in ihrem Wesen individuell sein.“⁴³

Aber das Selbstgefühl kann sich auch in bewußter Auflehnung

gegen die soziale Gemeinschaft durchsetzen wollen. Philosophen der beginnenden Aufklärung wie Gassendi und Hobbes lehrten, daß die Menschen von Natur aus durchaus selbstsüchtig sind und nur von dem eigenen Interesse bestimmt werden. Der Urzustand sei darum das bellum omnium contra omnes. Noch in jüngster Zeit sind die Primitiven als zügellose Egoisten geschildert worden. Geiz und Neid, Neigung zu Diebstahl und Mord, ungebändigter Zorn, der sich in wilder Raserei ausläßt, lächerliche Eitelkeit, das seien Charakterzüge, die das ganze Leben der Primitiven beherrschen.⁴⁴ So übertrieben und ungerecht dieses Urteil uns erscheinen mag, der Satz von Hobbes enthält doch ein Stück Wahrheit, das gegenüber der neuesten Meinung, der primitive Mensch sei ein ganz und gar soziales Wesen, auf ernstliche Beachtung Anspruch machen kann. In der Tat ist es, um die sozialen Verhältnisse recht verstehen zu können, nicht weniger notwendig festzustellen, daß es beim Menschen auch eine asoziale Tendenz gibt, daß sein Selbstgefühl sich unter gewissen Bedingungen als rücksichtslose Selbstsucht äußern kann.

Fragen wir uns, wer die Einzelnen sind, die es wagen, den eigenen Willen und die eigenen Wünsche gegen das Gebot der Sitte und Gewohnheit und gegen die Macht der Gesellschaft rücksichtslos zu behaupten, so wird die Antwort lauten, daß es meistens diejenigen sind, die die Macht dazu besitzen. Sonderlinge, die ihren ohnmächtigen Eigenwillen gegen Gesetz und Gewohnheit der Gesellschaft stellen, um von ihrer Übermacht unbarmherzig erdrückt zu werden, sind wohl vereinzelt zu allen Zeiten und unter allen Völkern vorgekommen. In der Hauptsache scheint aber die Freiheit gegenüber der Sitte eine Frage der Macht zu sein. Vor allem sind es die jungen Männer, die sich gegen die Herrschaft der Sitte auflehnen. Brown erzählt von einem jungen Andamanesen, der sich einfach weigerte, bei der feierlichen Männerweihe mitzumachen. Seine Landsleute waren über seine Ruchlosigkeit höchst entsetzt, konnten ihm aber nichts antun.⁴⁵ Die Fragen der Anwendung des Sittengesetzes werden unter den Angami-Nagas von dem Rat der älteren Männer geregelt, und ihre Entscheidungen werden in der Regel respektiert. „Es geschieht aber zuweilen, daß ein junger Mann auf die Sitte pfeift und die Alten herausfordert, dagegen zu tun, was sie tun können.“⁴⁶ Die gemeingefährliche Zügellosigkeit und Vermessenheit der Jugend hat ihren Grund nicht nur in stärkeren Leidenschaften, sondern auch in dem Bewußtsein von der Macht des

Stärkeren. Ferner sind es besonders die Häuptlinge, die ja sonst von Amts wegen die Wächter der Sitte sein sollten, die sich rücksichtslos über ihre Bestimmungen hinwegsetzen.⁴⁷ Somit bietet auch die primitive Gesellschaft die Möglichkeit zu individueller Freiheit. Paul Radin⁴⁸ stellt sogar die Behauptung auf, der Einzelne genieße in der primitiven Gesellschaft in vieler Hinsicht geradezu eine größere Freiheit als bei uns. Die Sitte gestatte allen Arten von Gefühlsentladungen und Reaktionen einen weiteren Spielraum, als wir ihn erlauben oder passend finden. Rücksicht auf andere und Selbstbeherrschung sei in solchen Fällen seltener als bei uns. Wenn man die Naturmenschen so oft mit Kindern vergleicht, geschieht es zum Teil auch deswegen, weil sie den unbeherrschten Individualismus des Kindes und die mangelnde Fähigkeit, sich anderen unterzuordnen, aufweisen.

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß das Selbstgefühl, das subjektive Bewußtsein, eine Person, eine Individualität zu sein, sich bei den Naturvölkern findet, und daß es annähernd dieselbe Rolle spielt wie bei uns. Es fragt sich aber, ob auch objektiv gesehen die primitive Gesellschaft das Vorhandensein ausgeprägter individueller Charaktere aufweist.

Das Material, das uns die neuere ethnographische Literatur zur Beantwortung dieser Frage bietet, ist geradezu unglaublich dürftig. Die Verfasser haben sich fast ausschließlich mit der äußeren Kultur, mit Sitte und Brauch beschäftigt; für das Seelische haben sie sich höchstens soweit interessiert, daß sie die auffälligen Unterschiede von unserem modernen Seelenleben bemerkt haben. Da wird z. B. mit peinlichster Genauigkeit jede Tour der verwickelten zerebralen Tänze beschrieben, über die seelische Stimmung der Auftretenden aber, soweit sie sich in der Aufführung bekundet, verliert man kein Wort. Psychologische Beobachtungen von Interesse finden sich eher in der 'unwissenschaftlichen' Literatur, vor allem in den Schilderungen der Missionare.

Dem unbeeirrten Blick wird indessen sofort klar, daß die individuelle Verschiedenheit bei den Primitiven ebenso ausgeprägt ist wie bei uns. Es wäre ja auch höchst auffallend, wenn von diesen Menschenkindern nicht gelten sollte, was jeder Tierfreund von seinen Hunden oder Pferden behaupten wird. „Mir ist es“, schreibt Frau Langloh Parker, „immer sonderbar vorgekommen, wenn gewöhnliche weiße Leute von den Eingeborenen behaupten, sie hätten keine Individualität, denn sie sind in der Tat in bezug auf Charakter

und Wesen einander so ungleich wie nur möglich. Nie habe ich in meinem Haus zwei schwarze Dienstmädchen gehabt, die einander gleich waren.“ Auch solche Fähigkeiten, die von den Weißen den Eingeborenen im allgemeinen zugeschrieben werden, wie z. B. der uns fast übernatürlich anmutende Spürsinn, sind bei verschiedenen Individuen in höchst verschiedenem Grade vorhanden.⁴⁹ Ebenfalls von den Australiern schreibt ein zweiter Beobachter, Dr. Basedow: „Man findet unter den Eingeborenen verschiedene Charaktere und Begabungen ebenso wie in der modernen Gesellschaft: Redner und Krieger, Künstler und — Schelme.“⁵⁰ Daß die primitive Gesellschaft ebenfalls ihre schöpferischen, führenden Geister besitzt, die im Verhältnis zum herrschenden Durchschnitt ebenso überlegen und original sind wie die Genies unserer Kultur, hat u. a. Vierkandt in einem wichtigen Aufsatz betont.⁵¹

Es läßt sich wohl nach dem allen kaum bestreiten, daß die Voraussetzungen für eine Differenzierung auch auf dem Gebiete der Religion und für die Entstehung individueller Frömmigkeit tatsächlich auch bei den Naturvölkern vorhanden sind.

Der religiöse und der irreligiöse Mensch bei den Primitiven

Es ist nun auch den Beobachtern wiederholt aufgefallen, daß keineswegs alle Mitglieder der primitiven Gesellschaft dieselbe Stellung zum Übernatürlichen, zur Religion und zum Kultus einnehmen. Der Charakter der *Deisidaimonia*, den schon Theophrast als eine natürliche Besonderheit einzelner Gemüter entdeckte, hat auch bei den Naturvölkern seine Vertreter, die sich durch ein Mehr an Interesse, an Furcht und Angst vor dem Übernatürlichen auszeichnen. Die Bambara halten im allgemeinen viel auf Träume. „Einzelne aber träumen nie etwas Interessantes, ohne daß sie zum Traumdeuter laufen, um es zu erzählen.“⁵² An der Seite des Weges, der zu den Pflanzungen der Ewe führt, sieht man, so erzählt Spieth⁵³, eine Menge von kleinen erhöhten Beeten, die mit denselben Nutzpflanzen bepflanzt sind, wie sie auf den Feldern angebaut werden. Einige sind sehr sorgfältig gepflegt, andere vernachlässigt und von Unkraut überwachsen. Da kann man die Frömmigkeit des Besitzers gut ablesen. Die kleinen Beete sind die Äcker der Geister. Wer sich wenig um den Kult der Geister kümmert, versäumt auch ihre Pflanzungen. Von den Mossi sagt Mangin⁵⁴: „Die

Bigotten fragen stets den Zauberer um Rat und opfern vor allen Unternehmungen. Andere befassen sich mit Opfern nur bei dem Totenfest oder wenn sie von einem besonderen Unglück oder einer besonderen Heimsuchung betroffen werden. Hier wie überall sieht man den Gegensatz zwischen denen, die im Glauben warm sind, und den Lauen und Nachlässigen.“ Eine ähnliche Erfahrung hat Lamann⁵⁵ bei den Kongonegern gemacht: „Es gibt unter dem Volk viele, die sehr religiös sind, oder soll ich sagen, viele, die sich vor den Geistern und Zaubern fürchten oder die größtmögliche Macht erlangen wollen. Sie haben also viele Nkisi verschiedener Art. Andere haben nur wenige oder gar keine.“ Howitt erzählt, daß unter den Australiern einzelne alte Leute von der Bedeutung und Feierlichkeit der Intichiumazeremonien so ergriffen wurden, daß sie vor Andacht weinten. Andere waren im Verhältnis zu ihrem Totem nachlässig und durften daher bei den Zeremonien keine hervorragende Rolle spielen.

Wünscht man aber einen deutlichen Beweis dafür, daß die Religion auch bei den Naturvölkern die Angelegenheit des Einzelnen sein kann, daß es einen auffallenden Unterschied in bezug auf das religiöse Interesse gibt, so muß man sich vor allem den inneren Erfahrungen zuwenden, die den wirklichen Quellpunkt aller Religion, auch der primitiven, bilden: den direkten Umgang mit dem Göttlichen in der ekstatischen Verzückung, der Inspiration und der heiligen Besessenheit. Denn solche Erlebnisse sind nicht die Sache eines jeden Menschen: dazu gehört eine besondere Berufung.

Unzählige Theorien von der Entstehung der Religion von Demokrit bis auf Sir James Frazer lassen den Gottesglauben aus Schlußfolgerungen und Erwägungen hervorgehen, die in der vorgestellten Beschaffenheit der Welt und des Menschen ihren Ausgangspunkt nehmen. Der noch religionslose Mensch wird als ein zwar naives, aber keineswegs unbegabtes Geschöpf gedacht, das es versteht, aus den unzulänglichen Prämissen, die ihm vorliegen, leidlich vernünftige Schlüsse zu ziehen. Die Religion hätte also ihren Ursprung gehabt in Akten, die nach unserer heutigen Erfahrung dem religiösen Erlebnis durchaus heterogen sind. Denn aus den Erwägungen des Verstandes entsteht keine Religion, und der Rationalismus ist meistens der Feind, selten aber der Verbündete und niemals der Urheber des Glaubens.

Jeder Mensch, dem die Religion etwas mehr ist als ein angelern-tes und nachgesprochenes System, weiß, daß sie sich ihm nicht als

eine Schlußfolgerung, ein Urteil über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins aufgedrängt hat, sondern daß sie als ein Erlebnis besonderer Art in die Seele eingezogen ist. Dieses Erlebnis hat freilich einen intentionalen Charakter, das Objekt wird aber nur in den seltensten Fällen direkt wahrgenommen. Man fühlt, ahnt, vergewissert sich einer unsichtbaren Anwesenheit. Auch wo in Vision oder Audition das Objekt unmittelbar aufgefaßt wird, bringt die Erfahrung doch kein Wissen im gewöhnlichen Sinne, sondern höchstens eine Art Gewißheit; denn bei aller Handgreiflichkeit der Erscheinung kann die Deutung immer von eigener oder außenstehender Kritik angefochten werden. Der Wirklichkeitscharakter, die scheinbare Objektivität des Erlebnisses ist vielleicht im Augenblick stark genug, um jeden Zweifel beiseitezuschieben. Es zeigt sich aber allmählich, daß eine Erfahrung dieser Art immer irgendwie 'diskutabel' ist, und die Gewißheit, die sie uns schenkt, ist nicht mit dem Wissen zu verwechseln, das durch die Feststellung eines in empirischem Sinne Wirklichen gewonnen wird. Sie bleibt immer in gewisser Hinsicht von uns selbst, von unserem weiteren Verhalten abhängig.

Diese Eigentümlichkeit des religiösen Erlebnisses, der Glaubenserfahrung, ist darin begründet, daß der Glaube und die Gewißheit sich doch auf *ein Mehr* gegenüber dem beziehen, was in dem Erlebnis selbst tatsächlich nachweisbar ist. Dieses Mehr, die Vorstellung von der überweltlichen Macht, von der Gottheit, ist dem Einzelnen schon vorher irgendwie durch die Gesellschaft bekannt. Insofern führt die Frage, ob die Religion ursprünglich eine individuelle oder eine soziale Erscheinung sei, in einen unvermeidlichen Zirkel, was seinerseits die Unlösbarkeit der Frage nach der geschichtlichen Entstehung der Religion bedingt. Nun gehört aber eben eine gewisse Bestimmtheit des Objekts dazu, um das Erlebnis als ein religiöses zu charakterisieren. Es ist nicht angängig, jede inspirative oder intuitive Erfahrung von einer vermeintlich über-subjektiven Wesenheit als religiös anzusprechen. Die bloße seelische Form des Erlebnisses ist an und für sich nicht genug, denn es gibt eine Menge von psychischen Erfahrungen, die formell der religiösen sehr nahe stehen.⁵⁶ Von alters her bis in die neueste Zeit sind solche Erfahrungen eben wegen ihrer psychischen Verwandtschaft zusammengestellt worden, wie sie auch tatsächlich vielfach ineinander überspielen. Die Muse war einst ein göttliches Wesen, die in heiliger Besessenheit durch den Dichter sprach, und noch heute gibt es

Erlebnisse inspirativen Charakters, wo das Subjekt selbst nicht weiß, ob sie religiös zu nennen sind oder nicht. Diese unleugbare Tatsache darf uns aber nicht dazu verführen, allerlei ästhetische Naturerlebnisse, rein inspirative Erfahrungen usw. *grundsätzlich* mit den religiösen etwa als 'das religiöse Urerlebnis' zusammenzufassen. Das hat offenbare Nachteile für die Wissenschaft, die dadurch veranlaßt wird, ganz ungleichartige Äußerungen des menschlichen Geisteslebens zusammenzubringen. Es hat noch größere Nachteile für die Religion. Durch eine solche unbedachtsame Zusammenstellung ist u. a. die sonderbare Behauptung entstanden, es könne für die erlebte Religion im Grunde gleichgültig sein, ob der Gegenstand des Glaubens, Gott oder die Überwelt, wirklich sei oder nicht. Der Illusionismus ist für den ästhetischen Glauben selbstverständlich, denn ästhetisch kann ich mich ja ebensowohl an einer gedachten Welt erfreuen und erbauen; für den Glauben, dessen Wesen Vertrauen ist, bedeutet er Tod und Vernichtung.

Das hier von der Art des religiösen Erlebnisses Gesagte gilt nun auch von den Religionen der Naturvölker. Denn in den uns bekannten Frühformen der Religion gibt es nirgends eine personifizierende Apperzeption im Sinne Wundts, die ihrem Gegenstande einen unmittelbaren, unbedingten Wirklichkeitscharakter verliehe.

In den letzten Jahren hat sich in erfreulicher Weise die Einsicht immer mehr Bahn gebrochen, daß dieses Erlebnis als Quellpunkt und schöpferisches Prinzip der Religion schon in der primitiven Kultur eine ebenso wichtige Rolle spielt wie noch heutzutage. Hier ist an erster Stelle das bahnbrechende Buch J. W. Hauers, 'Die Religionen' (1, 1923), zu nennen. Aber auch unter den Ethnographen von Fach scheint eine ähnliche Anschauung aufzudämmern. Seligmann vertritt in einem Aufsatz 'The Unconscious in Relation to Anthropology'⁵⁷ die Meinung, daß vieles in den Zeremonien und Sitten, was für den Ethnologen völlig rätselhaft ist, durch vermeintliche Offenbarungen in einem psychischen Dämmerzustand empfangen worden sei. Es könne daher nur durch Motive, die im Unbewußten wirksam sind, erklärt werden. So wäre nach der Meinung Seligmanns der Wechsel von Zahnausschlagen und Beschneidung in den afrikanischen Initiationsriten dadurch zu erklären, daß im 'Unbewußten' der Verlust eines Zahnes als symbolischer Ausdruck für die Kastrationsfurcht vorkommt.

Es können Beweise in Hülle und Fülle dafür angeführt werden, daß bedeutende Veränderungen im Ritus und Kultus durch un-

mittelbare Offenbarungen eingeführt worden sind. Der alte Unterschied zwischen den natürlichen und den gestifteten Religionen wird in der Tat hinfällig. Propheten kennen auch die Primitiven, und zuweilen sind ziemlich weitgehende Erneuerungen auf ihre Wirksamkeit zurückzuführen. Bekannt sind die großen, von eingeborenen Propheten hervorgerufenen religiösen Bewegungen unter den Indianern, die von Zeit zu Zeit als mächtige Wellen durch das Volk geflutet sind.⁵⁸ Interessante Beispiele eines primitiven Prophetismus finden sich unter den Baila, wo aus der neuesten Zeit eine ganze Reihe von Propheten bekannt ist. Eine eigentümliche Gestalt unter ihnen ist Mupumani, der im Jahre 1913 in einer Vision vor den 'Schöpfer' geführt wurde. Ihm wurde zuerst eine Kalebasse voll Blut gegeben, die er über die Erde ausgießen sollte, damit die Menschen sämtlich stürben. Glücklicherweise gelang es einem wohlwollenden Wesen unter den Himmlischen, dem vorzubeugen. Der Schöpfer gab indessen Mupumani einen prophetischen Auftrag. Er solle die Menschen lehren, daß sie kein Vieh bei den Trauerritten schlachten und sich auch bei derselben Gelegenheit nicht so ungestüm auf den Boden werfen oder mit ihren Speeren umherlaufen dürften. Er — der Schöpfer — habe diese unwürdigen Possen oft angesehen und habe sich kaum des Lachens enthalten können. Er wisse ja, daß er selbst die Toten von der Erde abberufe, und es sei deshalb gar kein Grund zu unmäßiger Klage. Endlich sollte fürderhin alles Zauberwesen verboten werden. Und so entließ er zuletzt den neuen Propheten mit der Mahnung: „Steige wieder herab und verkündige meine Worte. Vielleicht werden die Menschen dich gut behandeln, vielleicht werden sie dich verachten. Ich will darauf achtgeben.“ Wer dünkte dabei nicht an den Propheten, der von Ahura Mazda den Befehl erhält, das Vieh richtig zu pflegen und die zauberischen Daevas mit ihren Anhängern zu bekämpfen. Gewiß ist der Unterschied an Begabung und Bedeutung zwischen den beiden Männern himmelweit, aber schließlich ist er doch nur ein Gradunterschied. Von einer sonderbaren prophetischen Bewegung in Melanesien berichtet Williams.⁵⁹ Ein Mann namens Bunina wird von dem Geist des Taro ergriffen und erhält eine Offenbarung, wie das Taro mit besserem Erfolg gebaut werden soll. Es entsteht tatsächlich eine neue Religion, der Tarokultus, der wie eine Erweckungsbewegung schnell um sich greift. Hauptsächlich durch ekstatische Ergriffenheit, aber auch durch eine Menge von Verboten und Vorschriften, die an die *vita orphica* erinnern, sollte

der Geist des Taro befriedigt und zur Aktivität ermuntert werden. Bei einigen von diesen Propheten ist der Einfluß des Christentums unleugbar. Er hat die schlummernden Kräfte des althergebrachten Glaubens zur Nachbildung und zur Abwehr erweckt. Die Bewegungen wären aber nie entstanden, wenn es nicht in der eigenen Religion eine lebendige prophetische Tradition gegeben hätte, an die sie hätten anknüpfen können.

Es gibt bei allen Völkern eine besondere Klasse von Menschen, denen die Gabe, mit Göttern und Geistern zu verkehren, zugeschrieben wird. Je mehr dieser Verkehr hauptsächlich durch bestimmte Riten, Opfer und Zeremonien geschieht, die ein überliefertes technisches Wissen erfordern, um so überwiegender wird das Bestreben, ihn einer bestimmt abgegrenzten Klasse oder Zunft als Beruf zu überlassen. Wo aber zu der Aufgabe auch die Fähigkeit gehört, in echter Ekstase die Anwesenheit der Götter zu erleben, ist es überall die Regel, daß ein jeder ohne Rücksicht auf Geburt und Stand ein Prophet, Geistermedium oder Schamane werden kann, vorausgesetzt, daß er den Ruf der Mächte erhält. Von den Tlinkit hören wir, daß der Schamanenberuf gewöhnlich vom Vater auf den Sohn vererbt wird. Aber nicht jeder Mann kann Schamane werden, auch wenn er zu einer solchen Familie gehört. Es kommt vor, daß die Söhne des Medizinmannes allen Anstrengungen zum Trotz keinen einzigen Geist sehen können, während Außenstehende sogar gegen ihren Willen zum Schamanisieren gezwungen werden, weil die Geister sie nicht in Ruhe lassen.⁶⁰

Das Bewußtsein von einer höheren Berufung⁶¹, von einer Distanz, die den Auserwählten von der Masse scheidet, von besonderen Pflichten, aber auch besonderen Vorrechten, das Gefühl, an den Gott der Erwählung gebunden zu sein, finden wir bei den Berufenen, den Spezialisten der Religion schon unter den Naturvölkern. Bei ihnen hat die Frömmigkeit ohne jeden Zweifel einen rein persönlichen Charakter, hier liegt tatsächlich persönliche Religion vor. Der Ruf des Gottes führt hier wie im höheren Prophetismus den Erwählten in die Einsamkeit hinaus, zur Abgeschlossenheit im Angesicht der unsichtbaren Welt. Die kultische Ekstase beim Opfer- oder Tanzfest, wo Trommel und Zaubergesang, Palmwein und Maisbier ihre aufregende Wirkung ausüben, ist ein Massenerlebnis. Aber der Weg des Propheten ist ein anderer. Der angehende Seher, der Zauberlehrling, der Schamanenkandidat sucht die Einsamkeit, er wird still und verschlossen und meidet die Gemeinschaft der

Menschen. Allein streift er draußen im Gebüsch oder auf den Bergen umher. Sowohl junge als alte Leute, sagt Stadling⁶² von den sibirischen Schamanen, empfangen die Berufung zuerst mit starkem Widerwillen. Sie bedeutet ja eine Aufforderung, ein ganz anderes Leben als das gewöhnliche zu führen. Der werdende Schamane wird von Zweifel, Angst und Zagen überwältigt. Das Ende von all dem ist aber doch gewöhnlich, daß er dem Ruf des Geistes gehorchen muß. Ein Gegenstück, wenn auch ein ärmliches, zu der Erfahrung des alttestamentlichen Propheten: „Herr, du hast mich gezogen, und ich ließ mich ziehen. Deine Hand ergriff mich und wurde mir zu stark.“

Eine ideale Auffassung von dem Beruf des Schamanen verrät die von Agapitoff und Khangaloff herrührende Schilderung von der Schamanenweihe bei den Burjäten.⁶³ Das Kind, das zum Schamanenberuf erwählt wird, ist ein solches, das still in sich gekehrt und versonnen einhergeht, oft von geheimnisvollen Träumen erzählt und dann und wann Anfälle mit zeitweiligem Verlust des Bewußtseins hat. Bei der Weihe sagt ihm der amtierende Schamane: „Wenn du zu einem armen Manne gerufen wirst, so fordere wenig als Lohn für deine Mühe, und nimm, was dir gegeben wird. Nimm die Armen in Obhut, hilf ihnen, bete zu den Göttern, daß sie vor den bösen Geistern geschützt werden mögen. Wirst du gleichzeitig zu einem armen und einem reichen Manne gerufen, so geh zuerst zu dem armen.“ Ähnliches gilt auch von dem jakutischen Schamanen. Er muß bei der Weihe versprechen, „auf das, was ihm in der Welt am liebsten ist, zu verzichten und sein Leben dem Dienst der Geister, die ihn berufen haben, zu weihen“. Sierozewski berichtet von dem Kampf und der Anstrengung, die das Schamanisieren den jakutischen Schamanen kostet, und fügt hinzu: „Wer diesen Kampf auf sich nimmt, nicht wegen schnöden Gewinnes, sondern um den Kummer seiner Mitmenschen zu erleichtern, wer die Gewißheit seiner Berufung, wer Glauben und feste Überzeugung besitzt, wer an seine Pflicht geht mit Begeisterung, ohne Rücksicht auf persönliche Gefahr, getrieben von dem hohen Ideal der Selbstaufopferung — ein solcher Schamane gewinnt einen ungeheuren Einfluß auf seine Zuhörer. Seitdem ich ein- oder zweimal einen solchen wirklichen Schamanen gesehen, verstehe ich den Unterschied, der gemacht wird zwischen den großen, den mittleren und den betrügerischen Schamanen.“⁶⁴

An die Psychologie der Bekehrung in den höheren Religionen er-

innert uns die von Bogoras festgestellte Tatsache, daß Leute im reiferen Alter gewöhnlich den Schamanenberuf auf sich nehmen, wenn sie von einem schweren Unglück, einer gefährlichen und langwierigen Krankheit, dem schmerzlichen Verlust eines nahen Verwandten betroffen werden. Trübsal und Leiden sind also auch hier die Wegweiser zu einer höheren Welt; die Hindernisse, die dem Willen zum Leben entgegentreten, richten den Blick nach innen. Aber auch die Dankbarkeit findet sich als Motiv religiöser Erweckung. Man erwartet, daß ein Mann, der z. B. wunderbarerweise aus Lebensgefahr gerettet worden ist, mit den Geistern in Verbindung trete, sonst können sie über seine Undankbarkeit zornig werden.

Man wird einwenden können, daß die Frage, ob man nun wirklich persönliche Religion bei den Primitiven entdecken will, schließlich nur davon abhängt, wie tief man die Ansprüche hinunterschrauben mag. Ich glaube indessen, die angeführten Beispiele haben dargetan, daß es keineswegs ein gutes Wort mißbrauchen heißt, wenn man behauptet, auch in der primitiven Kultur fehle persönliche, individuelle Frömmigkeit keineswegs.

Wo die wahrhaft Frommen, die Eiferer des Glaubens sind, da gibt es folglich auch die Schwachen und Lauen im Glauben. Es fragt sich aber, ob wir auch schon bei den Naturvölkern die bewußt skeptische, irreligiöse Einstellung wiederfinden können. Stefanson behauptet von den Eskimos: „Skeptizismus in religiösen Dingen ist unbekannt. Haben sie meinen Charakter kennengelernt und wissen sie, daß ich in den gewöhnlichen Angelegenheiten des Lebens zuverlässig bin, wenn ich also ihnen keine Lügen auftrische betreffs der Zahl der Karibou, die ich geschossen, des Fettes ihres Körpers, des Abstands, aus dem ich sie geschossen habe . . . , so glauben sie ohne weiteres jede metaphysische Behauptung, die ich ihnen vortrage.“⁶⁵ Daß die Naturkinder gleich uns Modernen, und selbstverständlich noch mehr als wir, bei Übernahme neuer Anschauungen sich von persönlichen, suggestiv wirkenden Faktoren bestimmen lassen, ist nicht zu bezweifeln. Teilt mir mein philosophischer Freund Behauptungen über die reine synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption bei Kant mit, so lasse ich sie vielleicht ruhig gelten, schon weil ich nicht ganz sicher bin, daß ich seine Aussagen begreife. Vielleicht ging es den Eskimos ebenso mit den metaphysischen Behauptungen ihres Freundes Stefanson.

Jedenfalls dürfen solche Erfahrungen nicht verallgemeinert wer-

den. Die skeptische Einstellung dem Übernatürlichen, Metaphysischen gegenüber ist unter den Primitiven keineswegs unbekannt oder undenkbar. Fast immer verstehen sie, ihnen fremde Meinungen scharf und treffend zu kritisieren, und zwar oft mit rationalen Gründen. „Die Masai glauben nicht an Geister, und zwar mit der Begründung: sie sähen ja keine, also würde es auch keine geben.“⁶⁶ Überhaupt ist die seelische Haltung, die nicht glauben will, ohne zu sehen, keineswegs eine Schöpfung der Kritik und Zweifelsucht unserer Zeit. Sie scheint zu keiner Zeit und bei keinem Volke völlig unbekannt gewesen zu sein. Ein metaphysischer Glaube muß seine Gültigkeit durch handgreifliche Zeichen und Wunder beweisen, ein Gott seine Macht durch die Hilfe, die er bringt; ein Prophet oder ein Geistermedium muß ein Wissen besitzen, das sich bei der Nachprüfung wirklich als unerklärlich und daher übernatürlich erweist. Überall, wo der Glaube an mediale und prophetische Offenbarungen vorhanden ist, besteht auch die Möglichkeit einer skeptischen Einstellung ihnen gegenüber. In der Regel glaubt man dem Zauberer nicht auf die bloße Behauptung hin, daß er mit der Geisterwelt in Verbindung stehe, auch nicht wegen seines sonderbaren und geheimnisvollen Benehmens. Man fordert wirkliche Beweise und unterwirft ihn vielleicht einer Prüfung, die, wenn auch nach unseren Begriffen unzureichend, doch im Prinzip derselben Methode folgt, die auch wir in einem solchen Falle anwenden würden. Unter den Mossi pflegte der König selbst die Medizinmänner zu prüfen, ehe er einem unter ihnen den Auftrag erteilte, das Opfer zu verrichten, das im künftigen Jahre die Unglücksfälle abwenden sollte. Er versteckte z. B. seinen Armring und ließ dann die Zauberer einen nach dem anderen vortreten. Wer nicht genau den Gegenstand und den Ort angeben konnte, wo er versteckt war, hatte seine Unzuständigkeit für den Auftrag bewiesen. Es verstand sich, daß die Bewerber auch nicht die Art der Probe im voraus wissen durften.⁶⁷ Überall in der Welt muß der Zauberdoktor wenigstens von selbst die Krankheit wissen, wegen derer er konsultiert wird.⁶⁸

Der eigentümlich rationalistische Charakter des modernen Spiritismus ist ihm nicht, wie man glauben möchte, erst im Zeitalter des Empirismus aufgepfropft. Schon bei den Naturvölkern will die Geisterkunde als eine *scientia experimentalis* gelten. Wenn die Golden beim Todesfall den Schamanen berufen, um die Seele des Verstorbenen in das Totenbild hineinzubeschwören, wo sie eine Zeitlang Gegenstand von Opfer und Kultus wird, muß er den Ver-

wandten beweisen, daß er die richtige Seele gefunden hat. Er erzählt ihnen daher, wie es am Sterbelager zugegangen ist, oder teilt ihnen Geheimnisse mit, von denen er nach ihrer Meinung keine Ahnung haben kann. Erst dann sind sie zufrieden und brechen in lautes Weinen aus, wenn sie die Seele des Hingegangenen sicher vor sich zu haben glauben.⁶⁹ Die Batak wissen, daß nicht alle Medien wirklich von den Geistern besessen sind, sondern daß manche es nur vorgeben, um fetten Gewinn aus ihrem Handwerk zu ernten. Ihre Worte sind daher wie Steinwürfe in der Nacht, d. h. es ist reiner Zufall, ob sie das Richtige treffen. Die echten Medien beweisen die Wahrheit ihrer Aussagen dadurch, daß sie allerlei geheimes Wissen von dem Leben des Verstorbenen mitteilen. Sie können seine Verwandtschaftsverhältnisse mehrere Generationen zurück genau angeben, nennen sein Lieblingsgericht, wissen sogar seine Stimme und seinen Gang nachzuahmen. Eine unwissende alte Frau, die niemals die batakische Schrift hatte lesen können, wird von dem Geist eines berühmten Zauberers besessen. Sein Zauberbuch wird ihr gereicht, sie liest ohne Schwierigkeit die Schrift und trägt den Inhalt in der sonderbaren singenden Rezitationsweise des alten Zauberers vor.⁷⁰ Sie hätte es offenbar gut mit Mrs. Piper oder Miß Verall aufnehmen können. Ähnliche Wunder werden auch von den afrikanischen Medien erzählt.⁷¹ Schon im Schu-King erscheint das Zeichen 'Betrug' aus den beiden Zeichen für 'Schamane' (*wu*) und 'Wort' zusammengesetzt. Schamanenwort heißt einfach Betrug!⁷²

Die Möglichkeit einer skeptischen Haltung zeigt auch ein weit verbreiteter Typus von Sagen, in denen erzählt wird, wie ein frecher Zweifler oder Lästler von der Rache der Götter oder Geister erreicht wird. Der Freidenker ist somit in der primitiven Gesellschaft keineswegs unbekannt. Ein Indianermärchen erzählt von dem jungen Manne, der dem Geist der Krankheit Trotz bot. Er hatte zuvor lästerlich von ihm gesprochen, er kümmere sich nicht im mindesten um seine Macht; wenn er ihm begegne, würde er ihm einen Tritt versetzen, daß er von der Erde flöge. Eines Tages begegnet ihm wirklich der Krankheitsdämon, der mit seinem todbringenden Finger auf ihn zeigt. Der Jüngling aber lacht ihn aus, so daß der Dämon ihn höflich bitten muß, doch, wenn auch nur für einen Augenblick, zu sterben, damit seine Autorität bei den Menschen nicht ganz zugrunde gehe.⁷³ „Sun Kian-schen von Tschung“, heißt es in einem chinesischen Märchen, „hatte einen schlechten Charakter und liebte es, die Götter und Geister zu schmähen.“ In der Folge wird erzählt,

wie er einen Toten unehrerblich behandelte und dafür bestraft wurde.⁷⁴ Eine Sage der Zunis handelt von der Gottlosigkeit eines jungen Jägers. „Obgleich der Jüngling ein großer Jäger war, opferte er niemals, weder dem getöteten Hirsch noch dem Gott der Beute, der dem Jäger, der ihn verehrt, gerne hilft. Denn er war säumig und nachlässig in allen Dingen.“⁷⁵ Unter den Saramo ereignete sich in einem Hause ein wirklicher Spuk mit Herumwerfen von Gegenständen u. dgl. im gewöhnlichen Stil. Alle glaubten zu wissen, daß der Geist eines Toten den Lärm verursache. Ein Mann aber erklärte dreist, es sei nur irgendein Mensch, der mit den armen Leuten seinen Mutwillen treibe. Auch er wurde von dem Geist eines Besseren belehrt.⁷⁶

Carveth Read⁷⁷ macht darauf aufmerksam, daß die Primitiven schon von den Weihen und Geheimbünden her mit der konventionellen Lüge in religiösen Dingen bekannt sein müssen. Sie bekommen ja dort auf einmal zu wissen, daß das übernatürliche Wesen, dessen schreckliches Brüllen ihnen als Jungen solche Angst verursacht hatte, nur ein maskierter, wenn auch mit fürchterlicher Zaubergewalt ausgerüsteter Mann ist, der sein Schwirrholtz schwingt. Eine solche Aufklärung kann offenbar sehr leicht zur Skepsis führen. Manchmal erhält man auch den Eindruck, daß der Glaube nicht immer ganz so intakt ist, wie es scheint, und hauptsächlich durch das soziale Herkommen aufrechterhalten wird. Man schweigt aus demselben Grunde wie bei uns, wenn man in gutbürgerlichen Kreisen nicht gern offen bekennt, was man wirklich von der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes glaubt. Egun ist bei den Yoruba ein Maskenwesen, das einen vom Himmel herabgestiegenen Vorfahren darstellt und deshalb mit ihm identisch ist. „Die Männer, sagen sie, wissen, daß der Egun ein verkleideter Mensch ist, aber sie respektieren die Verkleidung und erhalten das Spiel um der Frauen willen aufrecht, die, wie sie sagen, diese Versicherung (daß der Häuptling von den Toten erstanden ist) brauchen.“⁷⁸ Aber auch die Frauen verstehen es wohl allmählich, hinter die angemessenen Geheimnisse der Männer zu kommen. Bei den Tukano-Indianern ist es den Weibern bei Todesstrafe verboten, die Dämonentänze zu sehen. „Trotz dieser Vorsicht“, sagt Koch-Grünberg, „hatte ich oft den Eindruck, daß die Weiber, besonders die älteren, den Zusammenhang wohl kennen oder wenigstens ahnen.“⁷⁹

Daß es oft nur die soziale Disziplin ist, die den Unglauben hindert offen hervortreten, kann auch daraus erschlossen werden,

daß es vor allem die Häuptlinge sind, die sich erdreisten, dem herrschenden Glauben mit seinen Göttern und Geistern Trotz zu bieten. In Atta am Nil gebot die Sitte, daß die Schätze des toten Häuptlings von einer seiner Frauen heimlich vergraben wurden, die sich dann selbst tötete. Bei dem Besuch Landers hatte der neue Häuptling dieses dem Toten geweihte heilige Depositum ausgegraben und für eigene Zwecke verwendet. Man war höchst empört über sein Benehmen, der Häuptling aber kümmerte sich nicht um die allgemeine Meinung.⁸⁰ Die Stellung des Häuptlings macht es ihm besonders leicht, die bewußte oder unbewußte Betrügerei der Zauberer zu durchschauen, und im Gefühl seiner Macht kann er auch wagen, offen zu sagen, was der gemeine Mann aus Furcht vor der Rache der Mächtigen verschweigen muß. Von dem Basutohäuptling Mokutehané erzählt Casalis, daß er zwar die Mediziner für seine Zwecke zu verwenden verstand, wenn er einen lästigen Menschen loswerden wollte; als er ihnen aber ihren Lohn zahlte, scheute er sich nicht zu sagen, er halte sie für die größten Betrüger der Welt.⁸¹

Bei den hochbegabten Polynesiern ist besonders unter den oberen Ständen der Individualismus, der Freiheitsdrang und das Selbstgefühl sehr stark entwickelt. Die Häuptlinge zeigten hier zuweilen in religiösen Dingen eine Skrupellosigkeit, die an die Tyrannen zur Zeit der griechischen Aufklärung oder die Condottieri der Renaissance erinnert. Mariner, der im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts vier Jahre auf den Tongainseln lebte, zu einer Zeit, wo sie in der Tat von der abendländischen Kultur noch ganz unberührt waren, gibt eine hochinteressante Schilderung von der Stellung Finaus I. zur Religion.⁸² Der König besaß ein bedeutendes Maß von List und Schlaueit und nutzte den herrschenden Glauben für seine Zwecke gehörig aus. Selbst war er aber gänzlich frei von seiner Herrschaft. Er gestand sogar Mariner, daß er an der Existenz der Götter zweifle. Als Mariner ihm entgegenhielt, daß er doch selbst einmal von dem Geist eines seiner Vorfahren besessen zu sein vorgab, erwiderte er: „Es ist wahr, vielleicht gibt es Götter. Aber was die Priester von ihrer Macht über die Menschen erzählen, das ist nach meinem Glauben eitel Lüge von Anfang bis Ende.“ Die Rücksichtslosigkeit, mit der er sich über heilige Sitten und Bräuche hinwegsetzte, erregte schweren Anstoß beim Volke, das nicht fassen konnte, daß der König so viel Glück hatte, obgleich er die Götter stets herausforderte. Als er einmal in einem Kriege im Begriff stand

auf den Feind loszugehen, mußte zufälligerweise ein Häuptling niesen, was als ein sehr böses Omen galt. Aber Finau schüttelte seine geballte Faust gegen die Feinde und rief: „Versammelt euch, ihr Götter, um diese Leute zu verteidigen. Ich werde doch zehnfach meine Rache über sie ausgießen.“ Um das Bild dieses Freidenkers zu vollenden, sei noch erwähnt, daß er — wie mancher Gottesleugner in neuerer Zeit — in besonderen Nöten und Schwierigkeiten sich nicht ganz von der Herrschaft des alten Glaubens frei machen konnte. Als seine Tochter krank wurde, suchte er Hilfe bei einem Schutzgott der Familie; da das Mädchen trotzdem starb, wollte er den Priester hinrichten lassen.

Nicht selten wird Skepsis und Verachtung gegen die Götter als ein Zeichen besonderer Überlegenheit anerkannt und bewundert. Westermann erzählt von den Kpelle, daß ihre aktuelle Religion hauptsächlich in einem Kultus besteht, der sehr wenig mit Moral zu tun hat. Der einzige Punkt, an dem sich Religion und Moral berühren, ist der Gottesglaube. Gott, Gala, ist gut, er straft die Bösen, er liebt diejenigen nicht, die Böses tun. Diese Ansichten, die man freilich oft zu hören bekommt, scheinen aber keinen Einfluß auf das Handeln auszuüben. Die wirkliche Religion besteht in Opfern für die Geister. Aber keineswegs alle legen auf diese Opfer Gewicht. „Setzt sich einer über die religiösen Übungen hinweg oder spottet über sie, so ist er darum nicht tadelnswert, denn er ist oder glaubt sich doch so stark, daß er dieser Hilfsmittel nicht bedarf, er verdient also Bewunderung.“⁸³

Wenn ihn der Hunger treibt, ißt selbst der fromme David von den Schaubrotten. Das eigene Interesse, besonders wenn es ein lebenswichtiges ist oder als solches angesehen wird, hat eine merkwürdige Kraft, den Menschen aufzuklären und geistig helllichtig zu machen. Es zerstreut den Nebel der Deisidaimonia, verjagt den numinosen Schrecken und läßt die Dinge in das Licht klarer, ruhiger Sachlichkeit treten. Auf den Banksinseln gibt man wie anderswo dem Toten verschiedene Speisen in das Grab mit. Ein guter Teil von den freigebigen Spenden wird aber auf das Grab gelegt. Er ist zur Nahrung für den Toten bestimmt und die meisten Eingeborenen wagen es um keinen Preis, ihn anzurühren. Und doch gibt es Desperados, die frech genug sind, heimlich das Essen des Toten wegzunehmen.⁸⁴ Überall gibt es gewissenlose Leute, die den frommen Glauben oder Aberglauben ihrer Mitmenschen zu eigenem Vorteil ausnutzen. Die Kai auf Neu-Guinea glauben, daß diebische Menschen nach dem

Tode in besonders bösertige Geister, die Fangfang, verwandelt werden. Sie können sich überall durch die kleinsten Spalten einschleichen und wegstehlen, soviel sie wollen. Wirkliche Diebe machen sich diesen Glauben zunutze. Das Stehlen gilt als höchst entehrend, und keiner will als Dieb gelten. Sie reden daher ihren Mithelfern ein, das gestohlene Gut, das sie ihnen übergeben, rühre von einem Fangfang her. Es tut der Ehre nichts, daß man die Dienste des Geistes annimmt.⁸⁵

Unter einem sonst gläubigen Volk finden sich, wie es scheint, fast immer einzelne Freidenker. Unvergleichlich ist die bitter humoristische Skepsis in dem Monolog über Unkulunkulu, den ein alter Zulu dem Bischof Callaway hielt: „When black men say Unkulunkulu or Uthlana or the Creator they mean one and the same thing. But what they say has no point; it is altogether blunt. For there is not one among black men, not even the chiefs themselves, who can so interpret such accounts as those about Unkulunkulu as to bring about the truth, that others too may understand what the truth of the matter really is.“ Und er schließt mit den Worten: „All that remains is more thought about, the things we like.“ Denn wenn der Mensch das Böse, das er nicht tun sollte, so hartnäckig verübt, sucht er sich selbst zu entschuldigen: „Since it was made by Unkulunkulu, where is the evil of it?“⁸⁶ Dazu ist also der Schöpferglaube noch gut genug, unsere Ausschreitungen zu entschuldigen. Die Kayaner auf Borneo sind Animisten. Der Geisterglaube ist der Kern ihrer Religion. Einer von ihnen aber vertraute Hose an, er könne schwerlich glauben, daß die Menschen tatsächlich nach dem Tode weiterlebten. Wäre es wirklich so, dann müßten sie doch ihren Lieben erscheinen. Ein Naga-Mann in Manipur erklärte seine Zweifel an den Göttern: Kein Mensch hat jemals einen Gott gesehen. Wenn das eine oder andere (Wunderbare) geschah, sagten die Leute nur: ein Gott hat es getan.⁸⁷

Unter Umständen kann eine solche skeptische Einstellung auch im Volke weitere Verbreitung finden. Von den Emba sagt Brown⁸⁸, daß sie allgemein an dem jenseitigen Leben zweifeln; 'the more sophisticated' unter ihnen verhalten sich in zynischer Weise ablehnend gegenüber jeder Art von religiösem Glauben.

Eine Einwendung wird man nun bei der Durchmusterung dieser Beispiele eines primitiven Skeptizismus nicht unterdrücken können. Es gilt von vielen, wenn auch nicht von allen, daß sie von Völkern herrühren, die schon lange unter dem Einfluß unserer Kultur ge-

standen haben, bei denen folglich sowohl eine neue mächtige Religion wie vielleicht auch schon die agnostische oder irreligiöse Weltanschauung der Modernen ihre zersetzende Wirkung auf die althergebrachten Vorstellungen der Schwarzen in vollem Umfange hat ausüben können. Das soll gern eingeräumt werden. Nur möchte ich dazu zweierlei bemerken. Erstens, daß es dieselben primitiven Kulturen, die einzigen, die wir wirklich kennen, und dieselben Tatsachen sind, auf Grund deren man die Lehre von der vermeintlichen Uniformität und Gleichartigkeit der Naturvölker in bezug auf die Religion aufgebaut hat. Weiter zurück wird man nicht aufsteigen können, sofern man es nicht vorzieht, der Phantasie die Zügel frei schießen zu lassen und irgendein unkontrollierbares Bild von der ersten Entstehung der Religion zu entwerfen. Zweitens wird man sich wohl kaum des Eindrucks erwehren können, daß die neuen Ideen hier wie bei einem Kulturwechsel überhaupt einen schon vorhandenen Gegensatz ausgelöst und klar beleuchtet, keineswegs aber diesen Gegensatz erst geschaffen haben. Das Christentum trifft empfängliche Seelen, in denen das Wort ein persönliches Erlebnis erweckt, das als sittlicher und religiöser Konflikt und dessen Lösung mit der echten Bekehrung innerhalb unserer Kirchen psychologisch wie geistig durchaus auf einer Stufe steht.⁸⁹ So gibt es auch Gemüter, die die religionslose Weltanschauung mit ruhiger Selbstverständlichkeit aufnehmen.

Es hat sich also herausgestellt, daß die Naturvölker, so wie wir sie kennen, nicht aus einer gleichartigen Masse von Individuen bestehen, die alle denselben religiösen Glauben hegen und dieselben religiösen Handlungen in derselben seelischen und geistigen Einstellung ausführen, etwa weil sie auf Grund ihrer seelischen Konstitution nicht anders könnten. Es ist wahr, daß es unter ihnen eine wesentlich einheitliche Denkweise, eine Weltanschauung gibt, eine 'primitive Religion' im weitesten Sinne, die aber tatsächlich ein Mutterschoß der Ideen ist, in dem das, was wir heute Wissenschaft, Kunst, Religion, Staat und Gesellschaft nennen, als embryonale Anfänge in ein Wirrsal von magischen und mythologischen Vorstellungen eingebettet liegt. Es ist gewiß ein hoffnungsloses Unternehmen, hier eine klare Unterscheidung durchführen zu wollen. Nur so viel bleibt deutlich: insofern hier wirklich etwas vorliegt, was in annähernd derselben Bedeutung, die das Wort für uns hat, Religion genannt werden kann, das heißt Glaube, Vertrauen, Zuversicht zu göttlichen Wesen, finden wir auch schon auf dieser Stufe

den Gegensatz zwischen Frommen und Gleichgültigen, zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen.

Die Tatsachen, von denen ich hier einige flüchtige Andeutungen gegeben habe, scheinen also zu zeigen, daß der Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben so alt ist wie die Religion selbst. Bestünde eine allgemeine, bei allen Menschen gleiche Veranlagung für Religion, so müßte dieser sonderbare Gegensatz entweder auf den Einfluß verschiedener äußerer Umstände oder auf verschiedene Willensentscheidungen der Einzelnen oder auf beides zurückgeführt werden. Wer kann sich angesichts solcher Möglichkeiten der Überzeugung erwehren, daß der Gegensatz letztlich in einer angeborenen Verschiedenheit der Einzelnen seinen Grund haben muß?

Die Struktur der religiösen Anlage

Was bedeutet denn 'Anlage'? Kein Wort ist in der heutigen Psychologie unbestimmter, ärmer an jedem greifbaren Inhalt. Und doch können wir es nicht entbehren. Es sind zwei Gruppen von Tatsachen, die uns immer wieder nötigen, dies Wort zu gebrauchen. Erstens scheint bei der Aneignung von Kenntnissen und der Ausübung von Fähigkeiten verschiedenster Art das Ergebnis eine verhältnismäßige Unabhängigkeit von der an das Erlernen verwendeten Zeit und Mühe aufzuweisen. Bei einigen eine wunderbare Spontancität und Schnelligkeit des Prozesses, bei anderen schwere Hindernisse. Wenn der zwölfjährige Gauß den Lehrer durch sein Wissen von der höheren Mathematik in Staunen versetzt oder wenn der dreijährige Mozart unversehens auf einen Stuhl klettert und auf dem Klavier Melodien zusammensuchen beginnt, so scheint die Annahme unausweichlich, daß diese auffallende Verschiedenheit von anderen Kindern, zumal sie so früh hervortritt, doch irgendwie in der Natur, in einer angeborenen Beschaffenheit, gegründet sein müsse. Zweitens sind es die Tatsachen der Erbllichkeit. Wenn die einzige Familie Bach unter ihre Mitglieder nicht nur den größten Tonkünstler aller Zeiten zählt, sondern 29 ausgezeichnete Musiker und im ganzen 57 Personen, die in die 'Biographie universelle des musiciens' aufgenommen worden sind, so kann es als gesichert gelten, daß das musikalische Talent in dieser Familie erblich war.

Die auffallendsten Beispiele angeborener Fähigkeit fand die Psychologie in den Instinkten der Tiere. Freilich scheinen die tierischen Instinkte allem, was sich in der natürlichen Ausstattung des Men-

schen vorfindet, gänzlich unähnlich zu sein. Erstens treten die Instinkte ohne jede Aneignung und Übung fix und fertig in Funktion, sobald das Individuum sein Leben beginnt. Spalding fand, daß das Küchlein nach zwei Minuten nach Körnern oder kriechenden Insekten pickte und dabei dieselbe untrügliche Sicherheit zeigte, wie die erwachsenen Tiere. Ferner wirkt sich der Instinkt aus als ein starres Schema von fast mechanischen Bewegungen und Handlungen, die immer in derselben Weise ausgeführt werden. Favre fand, daß die Raubwespe, die ihre Raupe so sorgsam fütterte, gänzlich verwirrt wurde, wenn man die Zelle öffnete und die Raupe bloßlegte. „Sie kannte die Kinderstube und den Weg dorthin, aber nicht das Kind.“ Auf Grund dieser Tatsachen glauben die Psychologen meistens feststellen zu müssen, daß die Instinkte der Tiere mit den Verstandeshandlungen des Menschen nicht verglichen werden können. Der Verstand entwickelt sich nicht aus den Instinkten, sondern er tritt an ihre Stelle.⁹⁰

Die Starrheit und Unbeweglichkeit der Instinkte hat früh zu der Annahme veranlaßt, daß sie nichts anderes seien als ein reiner Automatismus, eine Reihe von motorischen Reflexen. Es scheint indessen undenkbar, daß ein reiner Automat zweckmäßige Handlungen von der Art wie die Instinkthandlungen der Tiere ausführen könne. Irgendeine Art von bewußter Anpassung an die immer wechselnde äußere Situation sei doch notwendig, sonst müsse in den meisten Fällen der Instinkt seinen Mechanismus zwecklos abrollen lassen, weil er von selbst nicht in die richtigen Gleise geraten kann. Bergson, der den Gegensatz zwischen Intellekt und Instinkt mit radikaler Schärfe zuspitzt, meint, das 'Wissen', das sich in den Instinkthandlungen bekundet, könne jedenfalls nicht ein bewußtes sein. Das Seelenleben des Tieres müsse von gänzlich anderer Art als die Bewußtheit des Menschen sein. Das Tier wisse aller Wahrscheinlichkeit nach sich selbst nicht von den Gegenständen zu unterscheiden, nur in den Wahrnehmungen habe es eine Auffassung von sich selbst. Den Raum stelle es sich als ein gleichförmiges Medium vor und erkenne folglich nicht Gegenstände, sondern Eigenschaften. Instinkt sei deshalb ein Zusammenleben mit der Wirklichkeit, ein noch nicht bewußter Einklang mit dem innersten Lebensgrund. Dadurch wird er der Ausgangspunkt der Intuition, des Vermögens, durch das wir den lebendigen Zusammenhang unmittelbar erfassen können. Intuition ist „ein Instinkt, der bewußt geworden ist“.

Eine Art von träumerischem Bewußtsein muß nach Driesch⁹¹

die Instinkthandlungen begleiten. Scheler⁹² sucht die Beschaffenheit dieses Wissens näher zu bestimmen. Seiner psychischen Seite nach sei der Instinkt ein unmittelbares, nicht auf Wahrnehmung gegründetes Wissen, von ähnlicher Art wie die echte Einfühlung. Wenn die Ammophila es versteht, durch ihren Stich die Raupe so zu treffen, daß sie gelähmt wird, ohne getötet zu werden, so wird diese Operation mit einem so exakten Wissen vom Nervensystem der Raupe ausgeführt, wie kein Chirurg es besser besitzen könnte. Die Frage, ob ein ähnliches instinktives Wissen auch beim Menschen vorkomme, glaubt Scheler bejahen zu können. Eine instinktmäßige Einfühlung läßt die Mutter das Befinden des Kindes wissen: sie läßt sich vielleicht sogar durch ein starkes Geräusch nicht stören, erwacht aber bei dem leisesten Laut des Kindes, weiß, wann es hungrig ist, und kann bei seiner Krankheit gefühlsmäßige Prognosen stellen, die den Arzt durch ihre Richtigkeit überraschen. Die vorbewußte vitalpsychische Einheit zwischen Mutter und Kind ist durch die Trennung ihrer Körper noch nicht gelöst; daher rührt es, daß eine solche geheimnisvolle Bewußtseinsgemeinschaft zwischen beiden stattfindet.

Von anderen Seiten ist vielfach angeführt worden, daß der Instinkt doch kein geheimnisvolles Wissen dieser Art sein könne. Er ist sogar, wenn er unter normalen Bedingungen wirkt, keineswegs untrüglich. Neuere Untersuchungen von Peckham haben gezeigt, daß die berühmte Ammophila kein so guter Chirurg ist, wie Favre meinte. Noch auffallender ist es, daß die Tiere, wenn die gewöhnlichen Bedingungen der Instinkthandlungen durch äußeres Eingreifen verändert werden, oft hartnäckig an den in der neuen Situation völlig zwecklosen Handlungen festhalten. Das Wissen, das wir uns in den Instinkthandlungen enthalten denken müssen, möchte daher Drever⁹³ eher mit dem Bewußtsein, das unsere gewohnheitsmäßigen Handlungen begleitet, vergleichen. Wenn ein Radfahrer einen Platz mit sehr starkem Verkehr kreuzen will, muß er eine Fähigkeit augenblicklicher intelligenter Anpassung an die jeweilige Situation besitzen; diese Fähigkeit, durch langjährige Übung gewonnen, ist in ihm sozusagen Form geworden. Er ist sich keiner Überlegung bewußt, er bemerkt nur augenblicklich die Lage und macht unwillkürlich die angemessenen Bewegungen. „Die Handlung tritt an die Stelle des Denkens.“ Der Unterschied zwischen Instinkt und Intellekt ist derselbe wie zwischen 'perceptual knowledge and conceptual thought'.

Demnach wäre also der Gegensatz zwischen Instinkt und Intellekt kein so radikaler, wie meistens behauptet wird. Das ist nun ebenfalls ein Leitgedanke McDougalls, der zur Aufstellung eines Systems der menschlichen Instinkte veranlaßt. Nur durch eine Abstraktion können wir die beiden gänzlich voneinander trennen. Der Instinkt zeigt überall auch bei den Tieren eine Fähigkeit, sich neuen Verhältnissen anzupassen, die sonst als ein Kennzeichen des Intellekts betrachtet wird. Der Instinkt ist überall von Intellekt durchdrungen, oder vielmehr, er ist es, wo dies wirklich notwendig ist. Denn wo das starre mechanische Schema genügt, um den Zweck, dem der Instinkt nachgeht, zu verwirklichen, kommt eine intellektuelle Anpassung nicht in Frage.⁹⁴

Den Instinkt bestimmt McDougall als „eine angeborene Disposition, die unseren Organismus veranlaßt, ein bestimmtes Objekt wahrzunehmen und bei seiner Anwesenheit ein besonderes Gefühl und einen Impuls zum Handeln zu empfinden, der sich in einer besonderen Art von Benehmen dem Objekt gegenüber seinen Ausdruck verschafft“. Als eine Kette von motorischen Reflexen sei der Instinkt nicht zu fassen. Der motorische Mechanismus kann nur als das Werkzeug des Instinkts bezeichnet werden. Der Instinkt wird aber nicht durch die Bewegungen charakterisiert, deren er sich bedient, sondern durch den Zweck, den er verfolgt.⁹⁵

Die Instinkte sind ferner in verschiedenem Grade von Anfang an fertig und vollentwickelt. Bei den Insekten sind sie es im höchsten Grade; die Insekten sind „Wesen, die keine Jugend haben“. Bei den niederen Tieren sind die Instinkte stark spezifiziert, bei den höheren hingegen und vollends beim Menschen sind sie allgemein und unbestimmt. Sie können von verschiedenen Objekten geweckt werden und ihren Ausdruck in verschiedenen Handlungen finden, die jedoch alle einen bestimmten Typus aufweisen.

Von diesen Voraussetzungen aus bestimmt McDougall die Instinkte des Menschen auf dreizehn. Die Summe dieser instinktiven Tendenzen schafft unsere seelischen Dispositionen, unsere Veranlagungen. Es ist möglich, daß einer oder mehrere von diesen Instinkten bei einem Menschen fehlen. Sicher scheint jedenfalls, daß sie bei verschiedenen Individuen in verschiedener Stärke vorkommen, was dann ihren besonderen Charakter bedingt. Komplexe instinktiver Tendenzen sind die großen Gefühle, die unseren Charakter aufbauen: Haß, Liebe usw., auch das religiöse Gefühl. Hatte man früher besonders in der amerikanischen Religionspsychologie

meistens sehr sorglos von dem 'religiösen Instinkt' als von einer selbständigen psychischen Einheit gesprochen⁹⁶, so wurde hier festgestellt, daß der sog. religiöse Instinkt in der Tat ein komplexes Gebilde sei. Seine Komponenten seien die Instinkte der Furcht, der Neugier und der Unterwerfung.

Zwar scheint die Auffassung von den seelischen Grundlagen der Religion, die hier vertreten wird, eine annähernde Übereinstimmung mit dem berühmten Schema von Otto aufzuweisen. Die psychologische Analyse muß aber auf den ersten Blick ihre Unzulänglichkeit feststellen. Schon der ihr zugrunde gelegte, von Tylor entlehnte Satz, daß alles, was zum gewöhnlichen Laufe der Natur gehört, was freundlich, vertraut, den Menschen günstig und wohltuend ist, für die Entstehung der Religion bedeutungslos gewesen sei, während das Ungewöhnliche, Plötzliche, Unregelmäßige, vor allem das Schädliche, Gefährliche die staunende Furcht erregt habe, wird der heutige Religionshistoriker nicht mehr unterschreiben können. Die viel zitierten Worte des Statius 'primus in orbe deos fecit timor' sind freilich eine alte Weisheit, aber nichtsdestoweniger eine falsche. Daß eben das Regelmäßige, immer Wiederkehrende, die gesegnete feste Ordnung in der Natur schon in den Frühformen der Religion eine beherrschende Rolle spielt, läßt sich jetzt nicht mehr bestreiten, seitdem nach den Forschungen von W. Schmidt, Pettazzoni und Preuß die Bedeutung der sog. Hochgötter der Primitiven ganz anders eingeschätzt werden muß. Der Wechsel zwischen Tag und Nacht, der allsehende Himmel als der gütige Spender von Licht und Regen, die Sonne, deren Fahrt durch das nächtliche Reich der Unterwelt bis zu den lichten Himmelshöhen den Menschen die Hoffnung auf ein gutes Land im Himmel hinter dem Dunkel des Grabes gegeben hat, scheinen eben in den ältesten Kulturen mehr bedeutet zu haben als die Geisterfurcht.

Ebensowenig wird man bei den schöpferischen Geistern der Religion eine besonders für Unterwerfung veranlagte Natur wiederfinden. Birgitta redet freilich viel von Demut, selbst ihre Kirche sollte 'einfach in ihrem Schmuck, demütig, aber stark' sein. Man braucht indessen nicht viel von der Geschichte Birgittas zu erfahren, um sich davon zu überzeugen, daß die Demut wahrlich nicht zu ihrer natürlichen Veranlagung gehörte. „Sie hat ein hochmütiges Herz“ — das ist eine Selbstcharakteristik, an deren Richtigkeit kaum zu zweifeln ist. Und Luther, der in Worms durch seine straffe, reckenhafte Haltung und den trotzig, dämonisch brennen-

den Blick seiner dunklen Augen den päpstlichen Frömmern so argen Anstoß bereitete! Die Tendenz zur Unterwerfung war wahrlich nicht eine natürliche Veranlagung dieser Heldenseele. Oder man stelle sich als Formel der Persönlichkeit des Jesaja etwa folgendes vor: ein Mann, der leicht in Furcht gerät, sich stark von Seltsamem und Überraschendem imponieren läßt und zur Unterwerfung geneigt ist!

An diesem einen Beispiel tritt schon die Unzulänglichkeit von McDougalls Schema grell hervor. Wäre es seine Absicht, nur eine Anzahl typischer Formen und Ausdrücke instinktiver Tendenzen zu schildern, so wäre wohl an seinem Standpunkt nichts auszusetzen. Er scheint aber wirklich der Meinung zu sein, daß in den dreizehn — ausgerechnet dreizehn! — Instinkten wirklich bestimmte, einfache psychische Urelemente vorliegen. Sie sollen wahrscheinlich den Mendelschen Einheiten entsprechen, d. h. den Anlagen bestimmter Eigenschaften, die unverändert von Generation auf Generation vererbt werden. Es mag sich mit den Einheiten der biologischen Anlagen verhalten, wie es wolle, in dem einzigen, was unsrer Beobachtung gegeben ist, in der psychischen Funktion selbst, gibt es keine Einheiten. In jedem denkbaren seelischen Zustand wird die Analyse eine ganze Reihe von jenen dreizehn Instinkten wirksam finden und noch mehr. Wirklich ist hier nur das Zusammengesetzte, nie die Einheit. Eben die Behandlung der Frage der religiösen Anlage zeigt, daß die durch Abstraktion gewonnene Vereinfachung nicht ohne Gefahren ist.

Es würde einen großen Fortschritt bedeuten, meint Thorndike⁹⁷, wenn wir einmal lernen könnten, jene teleologischen Listen zu entbehren, mit ihren 'mystischen Mächten', wie Selbsterhaltungsinstinkt, der den Menschen nötigt, sein Leben zu erhalten, religiöser Instinkt, der ihn zwingt, an Geister zu glauben, Bauinstinkt, der ihn veranlaßt, Gebäude verschiedener Art aufzuführen usw. „Es wäre ebenso belehrend und weniger irreführend, zu behaupten, der Sauerstoff hätte einen Instinkt, an dem Eisen Rost zu bilden.“ Gewiß besitzt auch die ursprüngliche Natur des Menschen unabhängig von Erfahrung und Übung eine bestimmte Beschaffenheit. Aber diese unsere Natur ist nicht eine Reihe von selbständigen Mechanismen, sondern eine Hierarchie mit vielen Komponenten. Die Anlagen, die uns somit angeboren sind, können wir nur dadurch kennenlernen, daß wir das Verhalten des Menschen untersuchen, insofern es als ein von vorangehender Übung unabhängiges betrachtet werden kann.

Die experimentelle Untersuchung der ursprünglichen Natur des Menschen würde nach der Meinung Thorndikes von größter Bedeutung sein „nicht nur als Grundlage der Erziehung, sondern auch für wirtschaftliche, politische, moralische und religiöse Theorien“. ⁹⁸ Wir möchten den Wert einer solchen Untersuchung für die Psychologie nicht im voraus bestreiten. Man darf sich aber nicht der Illusion hingeben, daß von dieser Seite ein wesentlicher Beitrag zur Lösung der Frage nach der religiösen Anlage zu erwarten wäre. Man kann ja diejenigen von unseren 'original tendencies' untersuchen, die gewöhnlich als Komponenten des sog. religiösen Gefühls angesprochen werden, z. B. die Furcht vor dem 'Übernatürlichen', d. h. dem Seltsamen, Ungewohnten, plötzlich Hervortretenden. Es wäre offenbar nicht ohne wissenschaftliches Interesse, wenn man feststellen könnte, daß eine solche Furcht allen Menschen angeboren sei, und zwar annähernd in demselben Grade. Thorndike selbst glaubt, der Mensch habe wahrscheinlich eine angeborene Furcht vor „Gewitter, kriechenden Tieren, großen Tieren, die einem entgegenkommen, Finsternis und fremden Leuten mit unfreundlichem Gesichtsausdruck“. Der Satz, daß die Furcht vor dem 'Übernatürlichen' einen Hauptfaktor der Entstehung der Religion bedeute, darf indessen nicht aus einer veralteten evolutionistischen Anschauung einfach übernommen werden. Die Behauptung muß durch die Analyse des religiösen Seelenlebens bewiesen werden. Es ist nun aber nicht leicht einzusehen, wie ähnliche Einsichten für die religionspsychologische Frage, die uns hier beschäftigt, fruchtbar gemacht werden könnten. Denn leider tritt die Religion als eine einigermaßen greifbare und charakteristische psychische Erscheinung erst in einem Alter hervor, wo es nicht mehr angängig ist, aus irgendwelchen Experimenten Schlußfolgerungen auf die 'ursprüngliche Natur' des Subjekts zu ziehen. Zugegeben aber, es ließe sich wirklich durchführen, so gibt es doch in der Religion unendlich viel mehr als die Furcht und ohne allen Zweifel vieles, was sich jeder experimentellen Untersuchung dieser Art ganz entschieden entzieht. Der Behaviourismus hat seine Inspiration aus der Tierpsychologie geholt. Das bleibt auch sein Hauptmangel, daß er nichts anderem in unserem Wesen beikommen kann, als was sich durch eine einfache Dressur beobachten und beherrschen läßt. Der törichtesten Illusion zuliebe, die Wissenschaft von dem inneren Menschen ließe sich ganz nach den Methoden der Naturwissenschaft betreiben, unternimmt man eine gewaltsame Reduktion in dem angeborenen

Inventar des Menschen. Man gerät in freudiges Staunen darüber, wie wenig ihn im Grunde von den Tieren scheidet. ⁹⁹ Dementsprechend sind auch die wissenschaftlichen Ergebnisse. Wir bekommen etwa zu wissen, wie man dem achtzehn Monate alten Kinde das Schreien beim Anblick von Goldfischen abgewöhnen soll — und das Rätsel des Menschen bleibt so ungelöst wie zuvor.

Die bisher in der Psychologie geführte Erörterung der Frage nach unseren Anlagen — besonders sei hier auf W. Sterns 'Die menschliche Persönlichkeit' hingewiesen — hat unzweifelhaft die meisten Psychologen davon überzeugt, daß eine seelische Anlage nicht als ein bestimmtes psychisches Vermögen, ein psychischer Mechanismus oder eine Art von Urelement des seelischen Lebens betrachtet werden darf. Wir müssen uns stets erinnern, daß es reine Abstraktion ist, wenn wir eine gewisse typische Form der einen und unteilbaren seelischen Potentialität heraussondern und sie als eine Anlage bezeichnen. Es ist eine Fiktion von derselben Art, wie wenn die primitive und die dichterische Phantasie aus der ungeteilten Lichtflut des Sonnenscheins die Sonnenstrahlen heraussondert als goldene Bänder, als Stricke aus den goldenen Haaren des Sonnenheros oder als die feurigen Pfeile des Phoibos. Es ist aber eine brauchbare und nützliche Fiktion, weil sie unsrer Überzeugung Ausdruck gibt, daß jede Form der seelischen Aktivität *auch* durch die natürliche, angeborene Bestimmtheit des Subjekts ihre persönliche Ausprägung erhält.

Die Instinktlehre McDougalls ist ein Beweis dafür, daß die erweiterte Verwendung des Wortes Instinkt nicht ohne Gefahren gewesen ist. Das Wort wird in seiner spezifischen Bedeutung von dem psychischen Faktor verwendet, der gewissen Betätigungen der Tiere zugrunde liegt. Instinkt heißt hier der Impuls, zweckmäßige Handlungen von einer genau bestimmten, bei allen Individuen gleichen Struktur auszuführen, deren Zweck dem Individuum selbst unbekannt bleibt. Instinktmäßige Handlungen in diesem Sinne gibt es beim Menschen ganz wenige, höchstens sind einige reflexartige Bewegungen des Saugens, der Abwehr usw. als solche zu bezeichnen. Ausgehend von einem spezifischen Begriff des Instinkts hat freilich A. Titius ¹⁰⁰ die Möglichkeit erörtert, instinktmäßige religiöse Handlungen beim Menschen anzunehmen. Die Religion sei eine allgemeine menschliche Funktion; bei jedem Volke trete sie auf, und zwar überall in ungefähr denselben Formen. Es ist ihm auch wahrscheinlich, daß 'gewisse somatisch-psychische Zusammenhänge'

auch betreffend der religiösen Anlage bestehen. Überall verbreitete Ausdrucksbewegungen wie das Falten der Hände, der Kniefall usw. sollen darauf hinweisen, daß wir es „mit einem somatisch verankerten ursprünglichen Trieb“ zu tun hätten. Demgegenüber wird man sich sagen müssen, daß die Tatsache des Vorkommens von Religion bei allen Völkern ja keineswegs beweist, daß alle Menschen eine Anlage für Religion besitzen. Alle Völker haben Musik in irgendeiner Form; man ist deswegen nicht berechtigt zu sagen, daß alle Menschen eine Anlage für Musik besitzen. Von den erwähnten Ausdrucksbewegungen gilt, daß sie teils überhaupt mit gewissen primären Gemütsbewegungen, dem Gefühl der Furcht, der Unterwerfung usw. zusammengehören, und daß es folglich gänzlich unberechtigt ist, sie besonders der Religion zuzuordnen, teils daß sie konventionell und bei verschiedenen Völkern ganz verschieden sind. So ist das Händefalten keineswegs die allgemeine Ausdrucksbewegung des Gebets. Es wird auch mit emporgestreckten Händen gebetet, oder indem eine Hand erhoben wird, mit der Hand auf dem Kopfe, oder beide Hände über der Brust gekreuzt.

Es scheint somit im Hinblick auf die wissenschaftliche Klarheit nicht glücklich, das Wort Instinkt von unserer Veranlagung zur Religion zu gebrauchen. Eine angeborene Tendenz, die sich in Handlungen sehr verschiedener und sehr komplizierter Art Ausdruck verschafft, nennen wir besser Anlage. Unter Anlage verstehen wir die Fähigkeit, eine psychische Funktion auszuführen, insofern diese Fähigkeit in einer dem Subjekt angeborenen Beschaffenheit gegründet ist. Wie diese Beschaffenheit zu denken sei, darüber ist damit nichts ausgesagt. Der eine wird behaupten, sie bestehe in einer somatischen Veranlagung, die eine eigenartige Funktionsweise der Gehirnzellen bedingt. Der andere wird meinen, sie sei eine Bestimmtheit der seelischen Monade, des Realpsychischen. Er wird sich dabei nicht ein phantastisches noetisches Ding vorstellen, etwa wie die kugelförmige, aus Kern und Außenschicht bestehende Seele bei Moore und Swedenborg. Er wird sich sagen, daß dieses Reale nur vorstellbar ist als die Kontinuität und der innere Zusammenhang in einer Reihe von seelischen Funktionen. Er wird zur Verteidigung seiner Meinung anführen können, daß ja auch das Atom der materiellen Substanz nicht mehr als 'ein starres Wirklichkeitsklötzchen' zu denken ist, sondern als ein System elektrischer Kraftwirkungen. Ein dritter wird sagen, die angeborene Anlage sei eine

Richtung der Entelechie unserer individuellen Persönlichkeit, die als psychophysisch neutral betrachtet werden muß.

Der Theorie nach müßte demnach jeder psychischen Funktion, wie kompliziert und eigenartig sie auch sein mag, eine Anlage entsprechen, denn die angeborene Beschaffenheit des Subjekts wird doch nie ganz ohne Bedeutung für die individuelle Besonderheit der betreffenden Funktion sein. Aber aus praktischen Rücksichten wird man nur in den Fällen, wo der angeborene Faktor etwa durch die relative Leichtigkeit und Spontaneität der Funktion sich geltend zu machen scheint, von einer Anlage sprechen.

Dagegen wird man im allgemeinen nicht aus der Abwesenheit einer Funktion auf das Nichtvorhandensein der entsprechenden Anlage schließen dürfen. Eine tatsächlich vorhandene Anlage kann aus irgendeiner Ursache noch nicht zur Entwicklung gekommen sein oder sich in einer anderen Richtung entfaltet haben. Denn unsere Anlagen sind jedenfalls keine starren Mechanismen. Sie sind plastisch und beweglich. Wer mathematische Begabung besitzt, wird vielleicht nicht Mathematiker, sondern Philosoph, und wer Schauspieler werden sollte, wird statt dessen Geistlicher. Unsere Anlagen sind 'nicht Prädestination, sondern Prädisposition'.¹⁰¹

Je komplizierter eine Funktion, um so mehr wird sie daher grundsätzlich lernbar sein. In diesem Falle ist es nämlich um so wahrscheinlicher, daß ein Arbeitsaustausch zwischen den verschiedenen Tendenzen stattfinden kann, der eine Neuorganisation der Tendenzen zur Folge hat. Es ist nämlich, wenn man sich der Tragweite einer solchen Abstraktion genau bewußt ist, durchaus zulässig und der Übersicht über die Wesensart der betreffenden Funktion förderlich, die Teiltendenzen anzugeben, die in ihr wirksam zu sein scheinen, in der Weise etwa, wie Ziehen¹⁰² die mathematische Begabung in sechs 'Teilanlagen' zerlegt: abstraktes Gedächtnis, begriffliche Abstraktion, logisches Denken, Tenazität der intellektuellen Aufmerksamkeit, rezeptive Kombination, kreative Kombination.

Wo komplizierte seelische Funktionen in Frage stehen, wird demnach die 'Anlage' immer eine relative Größe bezeichnen. Wenn wir von dem Schuljungen behaupten, er besitze keine Anlage für Mathematik, so meinen wir damit nicht, daß der Unglückliche überhaupt keine Rechenoperationen ausführen könne. Es heißt nur, daß seine Anlage so tief auf der Skala der verschiedenen Begabungen, die wir aus unserer Erfahrung herstellen, zu stehen kommt, daß sie gleichsam unter den — selbstverständlich immer willkürlich ge-

setzen — Nullpunkt fällt. Denn was oberhalb dieses Punktes liegt, 'hat Anlage', was unterhalb fällt, entbehrt ihrer.

Macht man mit dem Gedanken Ernst, daß die Religion ihrer menschlichen Seite nach eine psychologisch bestimmbare Form menschlichen Geisteslebens sei, so kann man der Annahme nicht entgehen, daß sie wie jede andere seelische Funktion ihren Grund auch in einer Anlage in dem oben angegebenen Sinn habe. Gegen eine solche Annahme wird zuweilen geltend gemacht, daß die Religion den ganzen Menschen mit sämtlichen Anlagen und Fähigkeiten in Anspruch nehme und daß sie daher unmöglich ihren Grund in einer besonderen Seite seines Wesens haben könne. Das Richtige an dieser Betrachtung ist oben eingeräumt worden. Wir sehen, daß in *jeder* Funktion nur die totale Persönlichkeit wirksam ist; es ist immer nur eine künstliche Betrachtung, die einen Teil der totalen Aktivität aussondert und ihm einen besonderen Namen gibt. Wir haben aber auf die relative Berechtigung der abstrahierenden Betrachtung hingewiesen. Es wird ja auch von der künstlerischen oder mathematischen Betätigung gesagt werden müssen, sie nehme den ganzen Menschen in Anspruch — es wäre folglich unrichtig, von einer Anlage für Kunst oder für Mathematik zu sprechen.

Unsinnig wäre dagegen die Behauptung, daß die religiöse Anlage gleich der Summe sämtlicher Anlagen sei. Denn das würde bedeuten, daß die Religion die Summe sämtlicher Funktionen wäre, d. h. der totale individuelle Lebensstrom selbst. Damit würde man aber bestreiten, daß es überhaupt eine charakteristische Äußerung menschlichen Geisteslebens gebe, die Religion genannt werden könne.

Nach den vorausgehenden Ausführungen dürfte es klar sein, erstens daß die Religion für den normalen Menschen immer in irgendeinem Maße grundsätzlich erlernbar ist, zweitens daß man bei keinem Menschen von einem *absoluten Mangel* an religiöser Begabung sprechen kann. Wohl aber wird man voraussetzen müssen, daß bei vielen Menschen die religiöse Anlage so tief unter den Nullpunkt fällt, daß sie unter den mit ihrer Umgebung und Erziehung gegebenen Umständen nicht in merkbarem Grade aktualisiert werden kann. Demnach wird tatsächlich der uralte Gegensatz zwischen religiösen und nichtreligiösen Menschen zum Teil auf eine angeborene Verschiedenheit der Menschen zurückzuführen sein.

Eine nähere Untersuchung des Wesens der religiösen Anlage ist eine wichtige Aufgabe der Religionspsychologie. Eine solche Unter-

suchung wird zuerst mit der Analyse der religiösen Funktion selbst beginnen müssen und einen Überblick über die Teilfunktionen zu gewinnen suchen, aus denen sie sich zusammensetzt. Es ist ja keineswegs unmöglich, daß dabei einzelne dieser Teilfunktionen mehr den Charakter des angeborenen religiösen Genies aufweisen, andere hingegen mehr als erworbene Eigenschaften hervortreten. Ferner muß der allgemeine seelische Charakter der bedeutenden religiösen Persönlichkeiten untersucht werden, wie er sich in ihren Handlungen überhaupt, auch den nicht-religiösen, bekundet. Selbstverständlich werden viele Seiten ihrer natürlichen Ausstattung ohne Bedeutung für das Religiöse sein. Es ist z. B. wahrscheinlich ohne Belang, ob sie etwa musikalische Begabung oder manuelle Gewandtheit besaßen, sicher ist es aber jedenfalls nicht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß eine solche Untersuchung gewisse Eigentümlichkeiten der seelischen Veranlagung auffinden könnte, die einen eigenartigen, bestimmten Typus von Begabung, den religiösen Charakter, konstituieren. Auf das in dieser Hinsicht schon Geleistete¹⁰³ soll hier nicht eingegangen werden. Es bleibt zu hoffen, daß das neuerdings erwachte lebhaftere Interesse für die Individualpsychologie den Anlaß zu vertieften Untersuchungen dieser Frage geben werde.

Zuletzt erhebt sich eine Frage, die auch für die wissenschaftliche Untersuchung nicht ohne Bedeutung ist: wie denkt die Religion selbst über das Problem, das wir hier behandelt haben?

Ist nicht die Auffassung des Problems der Unfrömmigkeit, die uns Geschichte und Psychologie aufzunötigen scheinen, schließlich auch diejenige der Religion selbst? Wer von den großen schöpferischen Geistern der Religion hat schließlich dem Gedanken ausweichen können, daß der Gegensatz zwischen Frommen und Unfrommen, zwischen Glauben und Gleichgültigkeit oder Verstockung letztlich nicht auf sekundären Ursachen, auf Umgebung und Erziehung, ja auch nicht nur auf dem eigenen guten oder bösen Willen des Menschen, sondern auf dem unerforschlichen Ratschluß Gottes beruht? Es ist jedenfalls eine seltsame Tatsache, daß das evangelische Christentum heutzutage eigentlich vergessen zu haben scheint, was Paulus, Augustin und Luther über diese Frage geäußert haben, und ihre Lehre von der Erwählung mit auffallender Unbeholfenheit und Verlegenheit behandelt.

Das heutige Luthertum oder doch wenigstens die Laienfrömmigkeit denkt wohl, wenn die Erwählung zur Sprache kommt, zunächst

an die harte Asketenphysiognomie Calvins. Unbarmherzig, hart, unbegreiflich lautet in unseren Ohren die Lehre von der doppelten Vorherbestimmung. Wir vergessen, daß die Erwählung für Paulus ein befreiender, tröstlicher Gedanke gewesen ist, die einzige Lösung der schweren, qualvollen Fragen, die der Unglaube und die Verstockung seines Volkes erweckt hatten, und für Luther das Wort, das seine Gewißheit von der unverdienten Gnade und der Barmherzigkeit Gottes in Christo vollendete. Die Argumente, mit denen Erasmus gegen Luther die Freiheit des Willens und die Universalität der Gnade zu beweisen sucht und die noch heute für denselben Zweck verwendet werden, Argumente, die von dem Deus clementissimus reden, von Gottes unendlicher Güte und Milde, seiner absoluten Gerechtigkeit, die jedem Menschen die Möglichkeit schenken müsse, mit Gottes Beistand selig zu werden, sie atmen nach Luthers Auffassung nicht die Wärme des Evangeliums, sondern die Kälte eines der Religion fremden Rationalismus. Sie sind sine Christo gedacht, sie sind ipsa glacie frigidiora. „Christianorum enim haec una et summa consolatio est in omnibus adversitatibus, nosse, quod Deus non mentitur, sed immutabiliter omnia facit, et uoluntati eius neque resisti, neque eam mutari aut impediri posse. Tu nunc vide, Mi Erasme, quorsum nos tua illa abstinentissima, pacis amicissima Theologia ducat!“ (W. 18, 619.)

Das evangelische Glaubensbewußtsein unserer Tage, das nicht mehr imstande ist, den religiösen Sinn der Erwählung lebendig nachzufühlen, erhebt verschiedene Einwendungen.

1. Bedeutet nicht der Gedanke, daß gewisse Menschen durch einen unverschuldeten Mangel ihrer natürlichen Ausrüstung von der erlösenden Macht der Religion ausgeschlossen sein sollen, eine mit der Religion der Liebe unvereinbare Härte, eine absolute Unbarmherzigkeit?

Selbstverständlich wird unsere Auffassung von der Erwählung nicht dieselbe wie bei Augustin und Luther sein können. Die Erwählung kann für uns nur wie für Paulus die geschichtliche Ordnung bedeuten, nach der Gott seine Heilsabsichten verwirklicht. Die Meinung, daß unser Erdenleben die Grenze der Möglichkeiten der Erwählung bezeichne, kann das christliche Denken unserer Zeit nicht mehr festhalten. Den Gedanken, daß die Verschiedenheit der Gaben auf eine durch die Schöpfung Gottes gewollte Arbeitsteilung hinweise und daß dabei dem einen oder dem anderen eben durch die Art und durch den Ort seiner Aufgabe der Blick von dem Zentrum

seines Lebens leicht abgelenkt werden könne, wird das christliche Bewußtsein nicht von vornherein abweisen können. Nur wird es diese Arbeitsteilung nicht als die letzte Phase unseres persönlichen Lebens betrachten können.

2. Wird nicht der Glaube an die Erwählung unseren Willen, den Kampf des Glaubens zu kämpfen, lähmen?

Das Leben jener Großen belehrt uns eines Besseren. Kurzsichtige Überklugheit hat sie der Inkonsequenz beschuldigt, weil sie *doch* an der Notwendigkeit und an der Wirksamkeit unseres eigenen höchsten Strebens festgehalten haben. Gibt aber schließlich die Psychologie nicht ihrer religiösen Intuition recht? Eine Anlage ist keine Prädestination, sie kann verkümmern, sie kann vernachlässigt werden. Der Gedanke der Erwählung hebt die Verantwortung nicht auf, er steigert sie vielmehr ins Unermeßliche.

3. Öffnet nicht die Lehre von der Erwählung einer unerträglichen religiösen Selbstsucht Tür und Tor? Die Erwählten ziehen sich auf ihren Tabor zurück und lassen die Welt der Verdammnis entgegenwandeln.

Sub specie aeternitatis betrachtet, wird der Gedanke der Erwählung nicht die Menschheit in die beiden Scharen der *communio electorum* und der *massa perditionis* teilen dürfen. Er darf nicht und kann nicht, wo er richtig erfaßt wird, die Gläubigen dazu verleiten, sich in Hochmut oder Verzagttheit von ihren Mitmenschen abzusondern. Die Wahrheit, daß die Religion die Angelegenheit des Einzelnen sei, hat nichts mit dem Satz gemein, die Religion sei Privatsache. Denn die Religion ist *lerubar* auch in dem Sinne, daß auch derjenige sich etwas von ihr aneignen kann, der es nicht vermocht hat, zu ihrem innersten Geheimnis vorzudringen. Dieses Etwas, die Kraft, die den Willen stärkt, die Richtung nach oben hin, die jedes geistige Streben, auch ein Streben, das seines Zusammenhangs mit der Religion nicht bewußt ist, mit kühner Idealität zu erfüllen vermag, das alles wird auch vielen zugute kommen, die sich selbst nicht als religiös bezeichnen wollen. Der Gedanke der Erwählung, so verstanden, enthält nichts, was eine Umgestaltung der Tätigkeit der Kirchen herbeiführen müßte, insofern sie auf eine christliche Volkserziehung und die Christianisierung des gesellschaftlichen Lebens hinzielt. Wie könnte die Überzeugung, daß die Christen nicht nur für sich selbst, sondern gewissermaßen auch für ihre Mitmenschen glauben müssen, zur Gleichgültigkeit dem Schicksal der anderen gegenüber führen können? Ihr seid das Licht

der Welt, das Salz der Erde! Das ist doch keineswegs ein Quietiv, sondern gerade das stärkste Motiv.

Neben der Aufgabe, den Glauben selbst in seinem eigensten Wesen zu fassen und darzustellen, besteht somit auch die andere — die oft von besonders ausgerüsteten Vertretern übernommen wurde —, eine Synthese zwischen Religion und Kultur herzustellen. Daß eine solche Synthese bestand und im großen und ganzen allgemein anerkannt wurde, bildete zwar bisher das normale Verhältnis zwischen der Religion und dem sozialen Leben. Es hat aber Zeiten gegeben — auch vor dem Zeitalter des Positivismus —, wo eine solche vorübergehend nicht zu finden war. Vielleicht wird einst in der Zukunft nach Jahrhunderten der Auflösung eine neue Synthese dieser Art entstehen. Der Frieden wird aber auch dann nicht für immer dauern. Denn der Gegensatz zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen wird bestehen, solange es auf der Welt einen religiösen Glauben gibt.

ANMERKUNGEN zu S. 167—236

- 1 Dictionnaire de Théologie Catholique 7, 1580 ff.
- 2 K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Jena 1926) 35 ff.
- 3 Diels, Fragmente der Vorsokratiker 61, 63.
- 4 Diels 74.
- 5 Athenaeus 7, 300 B.
- 6 Vgl. Wilamowitz-Moellendorf, Plato 684 ff.
- 7 Sextus Empiricus 9, 54.
- 8 Vgl. K. Reinhardt, Hermes 1912, 492 ff.
- 9 Collected Essays 1, 27.
- 10 Geschichte der griechischen Philosophie 713.
- 11 Unter diesem Titel schrieb der Mythograph Lykippos ein Werk, in dem er die Tater gottloser Handlungen: die Giganten, Prometheus, Oidipus u. a. aufzählte.
- 12 Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3, 235.
- 13 B. Duhm, Israels Propheten 280 f.
- 14 Chandogya-Upanischad 6, 1.
- 15 Brhadaranyaka-U. 2, 1.
- 16 Brhadaranyaka-U. 3, 1.
- 17 Kathaka-U. 2, 7, 9.
- 18 Mundaka-U. 1, 7 ff.
- 19 H. v. Glasenapp, Der Hinduismus 276.
- 20 Biskupa Sögur 1, 38.
- 21 Fornmanna Sögur 2, 153 ff.
- 22 Snorre Sturlason, Konungaboken, öfvers. af H. Hildebrand 1, 228. Vgl. Snorris Königsbuch (Heimskringla), übertragen von F. Niedner 1 (Thule 14) 268.
- 23 a. a. O. 2, 89. Vgl. Königsbuch 2 (Thule 15) 129.
- 24 a. a. O. 2, 253, 266. Vgl. Königsbuch 2, 345, 362.
- 25 Im Jahre 1921 schreibt Basden von den Ileo in Nigeria: „Der Einzelne steht unter dem Einfluß einer geistigen Atmosphäre, die von dem ganzen Stamme ausgeht. Dieses (kollektive) Unterbewußtsein, von dem alle seine Bewegungen beherrscht werden, wird bei ihm tatsächlich ein sechster Sinn.“ — „Willenlos folgt der Einzelne jeder Eingebung eines anderen“, sagt Deane von den Fidschi. Barlett, Psychology and primitive Culture 124 ff. Kostbar ist die Bemerkung Lévy-Bruhls: „Dieser tyrannische Konformismus drückt jedoch den Einzelnen nicht so schwer, wie wir glauben möchten. Denn sie sind daran von Kindheit gewöhnt und können sich nicht vorstellen, daß die Verhältnisse anders sein könnten.“ La mentalité primitive 464. So verlachen auch die Neger im Urwalde den dummen Weißen, der sich so töricht benimmt und dabei gar nicht weiß, wie sehr er zu bedauern ist. J. Fräble, Negerpsyche im Urwalde (Freiburg Br. 1926), 39 ff.

- ²⁶ L'âme primitive 70ff. Es gäbe demnach im heutigen Sowjet-Rußland kein Bewußtsein von der Individualität. Ein solches hätte auch in Genf zu Calvins Zeit ebenso wie in Paris während der Revolution gefehlt.
- ²⁷ Lowie, Primitive Society (London 1921) 197ff.
- ²⁸ Ibid. 216f. Ein schönes Beispiel eines sehr verwickelten Eigentumsrechts, wo sowohl kollektiver wie privater Besitz in fest geregelten Beziehungen vorkommen, gibt Westermann, Die Kpelle (Leipzig 1921), 76.
- ²⁹ Brown, The Andaman Islanders (London 1922) 48.
- ³⁰ Logique des sentiments 50.
- ³¹ Lowie, Primitive Society 386.
- ³² Malinowski, Crime and Custom in primitive Society (London 1926) 127.
- ³³ Vgl. K. Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes 219.
- ³⁴ Dies soll auch der Fall sein, wo keine klare Auffassung von der Verwandtschaft zwischen Vater und Kind vorliegt, wie z. B. bei den Trobriandern. Emotional hat das Wort *tama* etwa dieselbe Bedeutung wie 'Vater' bei uns. Malinowski, The Father in primitive Psychology (London 1927) 13f.
- ³⁵ Neuhaus, Deutsch Neu-Guinea 3, 45.
- ³⁶ Leipzig 1924.
- ³⁷ Margaret Mead, Coming of age in Samoa (London 1929) 87.
- ³⁸ Seligmann, The Weddas 97.
- ³⁹ Howitt, The native Tribes of South-east Australia 196ff. K. L. Parker, The Euahlayi Tribe 56.
- ⁴⁰ Elise Kootz-Kretschmer, Die Safwa (Berlin 1926) 1, 55.
- ⁴¹ Smith and Dale, The Ila-speaking People 1, 308.
- ⁴² Altersklassen und Männerbünde 127.
- ⁴³ J. Pedersen, Israel 1/2, 175.
- ⁴⁴ Visscher, Religion und soziales Leben unter den Primitiven 1, 127.
- ⁴⁵ Brown, The Andaman Islanders 51.
- ⁴⁶ Hutton, The Angami-Nagas (London 1921) 144.
- ⁴⁷ Vierkandt in: Zeitschrift für Sozialwissenschaft 11, 597. Beck, Das Individuum bei den Australiern 27 ff.
- ⁴⁸ Primitive Man as a Philosopher 37ff., 59ff.
- ⁴⁹ The Euahlayi Tribe 112.
- ⁵⁰ Leroy, La raison primitive (Paris 1927) 57.
- ⁵¹ Führende Individuen unter den Naturvölkern, Zeitschrift für Sozialwissenschaft 11, 1908.
- ⁵² L. Tauxier, La religion des Bambara (Paris 1928) 28.
- ⁵³ Spieth, Die Ewestämme 510.
- ⁵⁴ O. Leroy, La raison primitive 38.
- ⁵⁵ Sanningsstrålar, Animism och missionsmetodik bland primitiva folk (Stockholm 1923) 69.
- ⁵⁶ Vgl. L. B. Leuba, Psychology of Mysticism 282f.
- ⁵⁷ Journal of Psychology 1928, 373ff.
- ⁵⁸ Vierkandt, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 11, 1908, 547ff. Hauer a. a. O. Encyclopedia of Religion and Ethics 3, 743. 10. 381. — Smith and Dale, The Ila-speaking People 2, 141ff.
- ⁵⁹ Orokaiva Magic (London 1928) 9ff.
- ⁶⁰ G. Landmann, Origin of Priesthood 90ff.

- ⁶¹ Bekanntlich hat Leo Sternberg auf dem 14. Amerikanistenkongreß großes Aufsehen erregt durch einen Vortrag (in erweiterter Form herausgegeben in Zeitschrift für Völkerpsychologie 1930, 454ff.), in dem er nachzuweisen sucht, das Berufsbewußtsein des primitiven Sehers und Geistermediums sei von sexuellen Motiven bestimmt. Als Geliebter der Gottheit wisse der Erwählte, daß er zu ihr in einem begünstigten Verhältnis stehe. Daß die Besessenheit und auch die Inspiration zuweilen erotisch gedeutet wird, ist längst bekannt und nicht zu bestreiten. Ich möchte hier nicht die verwickelte Frage Religion-Sexualität aufrollen. Mit der naiven Formel, daß die Religion aus verdrängter Sexualität 'entstehe', kommt man jedenfalls nicht weit. Sternberg hat selbstverständlich keinen Beweis dafür anführen können, daß die erotische Deutung der Inspiration 'ursprünglicher' sei als die, nach der das Medium sich als Kind, Freund oder Diener des Gottes fühlt. Wo die Inspiration durchgängig sexuell bestimmt ist, wie in dem europäischen Hexenwesen und in den Besessenheitsepidemien unter französischen Nonnen im siebzehnten Jahrhundert, scheinen wohl eher Entartungs- als Ursprungsformen der Inspiration vorzuliegen. Verhältnisse, wie sie im sibirischen Schamanenwesen zu finden sind, darf man nicht verallgemeinern. Es gilt durchaus nicht als Regel, daß die Gottheit der Inspiration immer dem anderen Geschlecht zugehört. In Arabien hatten freilich die weiblichen Medien einen männlichen Sahib als Ratgeber (und Liebhaber), die männlichen Kahins aber in der Regel einen männlichen Dschinn. In Griechenland geschah die Inspiration bei Männern wie bei Frauen *Apollonos epipnoias kai katoches*. Die griechischen Musen waren nicht die Geliebten der Dichter — Erato-Hyakinthos ist eine Ausnahme —, sondern ihre Mütter, vgl. Gruppe 1075. In Rom werden die Liebesdämonen, die Incubi und Succubi, nicht mit der Inspiration in Verbindung gebracht. Oft ist das Erotische nur Symbol, und das Verhältnis wird streng platonisch gedacht, vgl. z. B. Rattray, Religion and Art in Ashantee (Oxford 1927) 40ff.
- ⁶² Shamanismen i Norra Asien 33ff.
- ⁶³ M. Czaplica, Aboriginal Siberia (Oxford 1914) 185ff.
- ⁶⁴ Czaplica, a. a. O. 176.
- ⁶⁵ My life with the Eskimo 391.
- ⁶⁶ H. Fuchs, Sagen, Mythen und Sitten der Masai 114.
- ⁶⁷ Frobenius, Kulturtypen aus dem Westsudan 109.
- ⁶⁸ Ein eigentümliches psychographisches Verfahren kommt dabei bei den Bassori zur Anwendung, Frobenius a. a. O. 94.
- ⁶⁹ Stadling, Shamanismen i Norra Asien 101.
- ⁷⁰ J. Warneck, Die Religion der Batak 89f.
- ⁷¹ Nassau-Lee, Fetichism in West Africa 270.
- ⁷² Hauer a. a. O. 1, 170.
- ⁷³ Radin, Primitive Man as a Philosopher 375.
- ⁷⁴ Der Urquell, N. F. 2 (1898) 5.
- ⁷⁵ F. H. Cushing, Zuni Folktales 150ff.
- ⁷⁶ Klamroth in: Zeitschrift für Kolonialsprachen 1, 119.
- ⁷⁷ The Origin of Man and his Superstitions (Cambridge 1920) 277.
- ⁷⁸ Dennett, Nigerian Studies 43.
- ⁷⁹ Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens 221.
- ⁸⁰ Zeitschrift für Sozialwissenschaft 11, 547.
- ⁸¹ Read a. a. O. 279.

- ⁸² Lowie, Primitive Religion 236 f.
⁸³ Die Kpelle 177.
⁸⁴ Read a. a. O. 280.
⁸⁵ Neuhauß, Deutsch Neu-Guinea 3, 146.
⁸⁶ Radin a. a. O. 380 f.
⁸⁷ Read a. a. O. 280.
⁸⁸ The vanishing Tribes of Kenya 96.
⁸⁹ Vgl. R. Allier, La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés (Paris 1925) 1, 327 ff.
⁹⁰ Stöhr, Psychologie 456.
⁹¹ Grundprobleme der Psychologie 56.
⁹² Wesen und Formen der Sympathie 29 ff.
⁹³ Instinct in Man (Cambridge 1921) 108 ff.
⁹⁴ Social Psychology 421.
⁹⁵ Outlines of Psychology 118.
⁹⁶ Eine Ausnahme bildet bekanntlich Starbuck. Nach seiner Ansicht wäre der religiöse Instinkt aus dem kosmoästhetischen und kosmoteleologischen zusammengesetzt.
⁹⁷ Educational Psychology 15.
⁹⁸ a. a. O. 41.
⁹⁹ a. a. O. 199.
¹⁰⁰ Zeitschrift für Theologie und Kirche 1929, 369 ff.
¹⁰¹ W. Stern, Die menschliche Persönlichkeit 69.
¹⁰² Ziehen, Über das Wesen der Beanlagung 28.
¹⁰³ Auf die sehr anregenden Gedanken von Radin sei hier nur besonders verwiesen. Er meint, offenbar unter dem Einfluß der Jungschen Individualpsychologie, schon in der primitiven Gesellschaft die beiden Haupttypen des 'Menschen des Handelns' und des 'Denkens' zu finden. Der erstere sei 'nur zufälligerweise religiös, der letztere konstant religiös'. Primitive Man as a Philosopher 231 ff., 347 ff.