



URBAN BÜCHER



JOACHIM WACH

VERGLEICHENDE
RELIGIONS-
FORSCHUNG

KOHLHAMMER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

o. Professor für mittlere und neuere Geschichte an der Universität Heidelberg

Jeder Band DM 3.60 * *Illustrierte oder umfangreichere Bände DM 4.80*

** *Doppelbände DM 7.20*

- 1* PAATZ, Die Kunst der Renaissance in Italien.
- 2* LOWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen.
- 3** MOSCATI, Die altsemitischen Kulturen.
- 4** OTTO, Ägypten.
- 5 CONZE, Der Buddhismus.
- 6* OERTEL, Die Frühzeit der italienischen Malerei (vergriffen).
- 7 HOLBORN, Der Zusammenbruch des europäischen Staatensystems.
- 8* LEITERMANN, Deutsche Goldschmiedekunst.
- 9 FRANKFORT-WILSON-JACOBSEN, Frühlicht des Geistes (vergriffen).
- 10 HEINEMANN, Existenzphilosophie - lebendig oder tot?
- 11 WENZL, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft.
- 12 MANN, Vom Geist Amerikas.
- 13* SCHMÖKEL, Das Land Sumer.
- 14 VON CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter.
- 15* BEHN, Ausgrabungen und Ausgräber.
- 16* VON FREYTAG-LÖRINGHOFF, Logik.
- 17 NAUMANN, Das dichterische Werk Grillparzers.
- 18 DEMPFF, Die Einheit der Wissenschaft.
- 19 BORNKAMM, Jesus von Nazareth.
- 20* ENGISCH, Einführung in das juristische Denken.
- 21 HINTERHAUSER, Italien zwischen Schwarz und Rot.
- 22* LANCZKOWSKI, Heilige Schriften.
- 23* BEHN, Aus europäischer Vorzeit.
- 24* HEINEMANN, Jenseits des Existentialismus.
- 25* CHRISTOFFEL, Tizian.
- 26 SCHILLING, Religion und Recht.
- 27 HEYDE, Entwertung der Kausalität?
- 28* FINDEISEN, Schamanentum.
- 29* DOERRIES, Konstantin der Große.
- 30* BOETTICHER, Von Palestrina zu Bach.
- 31 MUMFORD, Kunst und Technik.
- 32 PARET, Mohammed und der Koran.
- 33* VON BRANDT, Werkzeug des Historikers.
- 34 HOLZ, Leibniz.
- 35* HUSSEY, Die byzantinische Welt.
- 36 KESTING, Das epische Theater.
- 37 RITZEL, Jean Jacques Rousseau.
- 38* WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas.
- 39* NÜLLE, Die Indianer Nordamerikas.
- 40 BOLLNOW, Existenzphilosophie und Pädagogik.

Fortsetzung der Übersicht auf der dritten Umschlagseite

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

JOACHIM WACH

Vergleichende
Religionsforschung

Mit einer Einführung von Joseph M. Kitagawa

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTT GART

Titel der Originalausgabe: The Comparative Study of Religions, Columbia University Press, New York 1958. Deutsche Übertragung von Hans Holländer.



1988. 3331
(65453)

Alle Rechte vorbehalten. © 1962 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart.
Umschlagbild: Nach Tafel 30 „Der Turm der Kirche“ aus dem Werk „Hildegard von Bingen: Wisse die Wege“ (Scivias Codex). Die Wiedergabe erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Otto Müller Verlages Salzburg, bei dem das Werk 1954 erschienen ist. Umschlaggestaltung: Gerhard M. Hotop. Druck: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1962

88014

VORWORT

Vor mehr als fünfzig Jahren (1905) gab ein Professor für „Comparative Religion“ an der Universität Chicago, Louis Henry Jordan, einen Überblick über das Werden und Wachsen dieser Disziplin (*Comparative Religion: Its Genesis and Growth*). Die folgenden Vorlesungen beschäftigen sich erneut mit diesem Gebiet, jedoch ist ihr Zweck ein anderer. Unsere Untersuchung beginnt mit einer kurzen Zusammenfassung der Entwicklung der Disziplin; eine Erörterung ihrer Methodologie folgt und leitet über zur Darlegung einer Theorie der religiösen Erfahrung und ihres Ausdrucks. Der Autor hat deren Umrisse in früheren Veröffentlichungen kurz angedeutet.

In seinem Buche „*Religionswissenschaft*“ (1924) entwarf der Verfasser ein Programm der Religionsforschung. Das Problem, Religionen zu verstehen, die sich von der unsrigen unterscheiden, führte ihn zu einer Untersuchung der Hermeneutik (Theorie der Interpretation) im 19. Jahrhundert (*Das Verstehen*, 1926–1933). Wie kann man die Vielheit religiöser Manifestationen verstehen? Bei seiner Lehrtätigkeit über Religionsgeschichte, empfand der Autor die Notwendigkeit einer Theorie der religiösen Erfahrung und ihrer Ausdrucksformen in Denken, Gottesdienst und Gemeinschaft. Er nahm die ungeheure Aufgabe in Angriff, indem er zunächst versuchte, den dritten Teil des Triptychons mit einer Prüfung des soziologischen Ausdrucks religiöser Erfahrung aufzufüllen (*Sociology of Religion*, 1944). In seinem Werk „*Types of Religious Experience*“ (1951) widmete er ein Kapitel „Universals in Religion“ der Aufgabe, eine Theorie der religiösen Erfahrung und ihres theoretischen, praktischen und soziologischen Ausdrucks zu umreißen. Drei Jahrzehnte währende Lehr- und Forschungstätigkeit auf diesem Gebiet haben dem Autor die Möglichkeit gegeben, das Material zu sammeln, und ihm immer dringender die Notwendigkeit eines „Gerüsts“ vor Augen geführt. Eine Gelegenheit, die methodischen und theoretischen Gesichtspunkte neu zu formulieren, bot sich ihm durch die Einladung, in Indien die Barrows-Vorlesungen zu halten (1952), sowie durch die Einladung des Ausschusses für Religionsgeschichte des American Council of Learned Societies, unter seinem Patronat im akademischen Jahr 1954/55 Vorlesungen zu halten. Diese Vorlesungen fanden an mehreren akademischen Institutionen in den Vereinigten Staaten statt. *Joachim Wach*

INHALT

Einführung: Joachim Wach – Leben und Werk von Joseph M. Kitagawa	7
I. Entwicklung, Bedeutung und Methode der vergleichenden Religionsforschung	35
II. Das Wesen religiöser Erfahrung	53
III. Der Ausdruck religiöser Erfahrung im Denken	70
IV. Der Ausdruck religiöser Erfahrung im Handeln	109
V. Der Ausdruck religiöser Erfahrung in der Gemeinschaft	128
Anmerkungen	147
Literaturverzeichnis	183

EINFÜHRUNG

Joachim Wach – Leben und Werk
von Joseph M. Kitagawa

Als Joachim Wach am 27. August 1955 in Orselina in der Schweiz starb, stand er mitten in der Arbeit, das Manuskript für dieses Buch zu vollenden. Seine Schwester, Frau Susi Heigl-Wach, und der Herausgeber beschlossen, Stil und Inhalt soweit wie möglich beizubehalten, obwohl sie wußten, daß Wach einige Teile des Manuskriptes noch vervollständigen und überarbeiten wollte.

„*The Comparative Study of Religions*“ (Vergleichende Religionsforschung) war der Titel, den Wach ursprünglich für seine Barrows-Vorlesungen im Herbst 1952 in Indien wählte. Er empfand, daß Ausdrücke wie Religionswissenschaft („*Science of Religion*“) oder Religionsgeschichte für indische Zuhörer irreführend sein würden, während er zugleich die stillschweigenden Folgerungen aus dem populären Ausdruck „*Comparative Religions*“ („Religionsvergleichung“) ablehnte. Daher wählte er die anschaulichere Bezeichnung „Vergleichende Religionsforschung“ („*The Comparative Study of Religions*“).

Wach betrachtete seinen Besuch in Indien in vielfacher Hinsicht als eines der bedeutendsten Ereignisse in seinem Leben. Er meinte es sehr ernst, als er in seiner Einleitung zu den Barrows-Vorlesungen erklärte:

Es war mein alter und immer gegenwärtiger Wunsch, einmal Indien zu besuchen, die Heimat einer großen Kultur und das Ursprungsland so vieler Dinge und Erscheinungen, die den Erforscher der Religionsgeschichte faszinieren und anziehen müssen ... Ich möchte, daß Sie mich recht verstehen: Ich bin als ein Lernender gekommen ... es besteht, wie ich meine, überall ein sehr großes Bedürfnis nach wahrer und echter Information. Gewisse vorgefaßte Meinungen, beliebte Vorurteile und Klischees stören das wahre Verstehen auf der Grundlage gegenseitiger Achtung.

Er wußte damals sehr wohl, daß er noch an den Folgen einer Herzkrankheit litt, die im Jahre 1950 zum Ausbruch kam. Aber seine Begeisterung für Indien und für alles das, was dieses Land dem Religionshistoriker zu bieten vermag, überwand seine Sorgen. Er sagte in den Barrows-Vorlesungen:

Ich studierte an der Universität Leipzig, einem Zentrum für indische Forschungen. Mein Hauptinteresse galt der Religionsgeschichte, mit den Nebenfächern Philosophie und Orientalistik. Als Student kam ich mit Professor Deussen, einem bekannten Erforscher indischen Geistes, in Berührung. Später hatte ich Gelegenheit, unter den Professoren Leumann und Hertel Probleme des Hinduismus, unter Fischer, Sähern und C. H. Becker Probleme des Islam zu studieren. Friedrich Heiler führte mich in das Studium der Religionsgeschichte ein.

In den Barrows-Vorlesungen stellte sich Wach eine dreifache Aufgabe:

1. einen Überblick über neue Entwicklungen und Forschungsbeiträge auf dem Gebiet der *Religionswissenschaft* („The Science of Religion“) zu geben;
2. eine Theorie der Religion zu entwerfen, die versucht, den universalen, der ganzen Welt und allen Zeiten gemeinsamen Zügen in den Ausdrucksweisen religiöser Erfahrung gerecht zu werden, ohne für oder gegen einen bestimmten Glauben voreingenommen zu sein;
3. aufzuzeigen, in welcher Richtung sich die künftigen Beziehungen der Religionen untereinander entwickeln sollten.

Eine der Schwierigkeiten seiner Aufgabe lag darin, daß die indischen Zuhörer Wachs religiöse und akademische Vergangenheit und Einstellung nicht teilten. Deswegen suchte er es zu vermeiden, neue Theorien und methodische Gesichtspunkte der Religionswissenschaft darzulegen. Er gab sich vielmehr große Mühe, die westliche Religionswissenschaft für die indische Intelligenz, die in einer anderen religiösen und kulturellen Tradition erzogen war, zu „interpretieren“. Wach wurde darauf hingewiesen, daß die im Westen ausgebildete Religionsforschung zwar in vieler Beziehung bedeutsam, nichts destoweniger aber in Grundeinstellung und Aufbau zu „westlich“ sei. Selbst diejenigen Wissenschaftler, die sich der Erforschung der heiligen Schriften und Lehren der östlichen Religionen widmeten, stellten „westliche“ Fragen und erwarteten von den Menschen des Ostens ein für westliches Denken bedeutungsvolles Erfahrungsgefüge. In dieser Situation war „die Grundfrage das Problem des *Verstehens* oder fachgemäßer des Interpretierens. Was bedeutet es, andere Menschen zu verstehen, von uns verschiedene Menschen, andere Kulturen, andere Religionen? Worin besteht das Wesen jenes Vorgangs, den wir *Verstehen* nennen? Gibt es Stufen? Welche Voraussetzungen hat der Interpret zu erfüllen? Gibt es verschiedene Weisen des Verstehens? Und wo liegen die Grenzen des Verstehens?“

Um der Notwendigkeit des Verstehens – genauer des gegenseitigen Verstehens – willen versuchte Wach, seinen indischen

Zuhörern so einfach wie möglich seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Religionswissenschaft mitzuteilen. Als Antwort auf seine Darstellung erhielt er zahlreiche Fragen und kritische Kommentare, die er aufmerksam registrierte. Während seines Aufenthaltes in Indien suchte er eine Anzahl bekannter hinduistischer und muslimischer Gelehrter auf, um ihre Ansichten über viele Fragen von beiderseitigem Interesse zu erfahren. Wach schätzte die Kommentare und Kritiken seiner indischen Freunde als Korrektiv seiner eigenen Anschauung sehr hoch ein. In der Tat unternahm er auf diese Weise den Versuch, die religiösen und philosophischen Grundlagen der Religionswissenschaft zu verbreitern, damit sie wirklich zur universalen Disziplin werden könne. Nach seiner Rückkehr aus Indien beschäftigte er sich mit der Überprüfung und Neuorientierung seiner eigenen Methodologie, indem er versuchte, den Einsichten östlicher Religionen in stärkerem Maße gerecht zu werden. Für ihn war dies die dringendste Aufgabe der Religionswissenschaft, wenn sie wirklich eine *Wissenschaft* zu sein beanspruchte.

Als der Ausschuß für Religionsgeschichte des *American Council of Learned Societies* Wach einlud, 1954 eine Reihe von Vorlesungen zu halten, kam es ihm sehr darauf an, die neuen Perspektiven zu erörtern, die er in der Religionsforschung zu entwickeln im Begriff war. Seiner Ansicht nach verwenden die europäischen Zentren der Wissenschaft weiterhin große Mühe auf die Erforschung der Weltreligionen. Wach, der in zwei Kontinenten gelehrt hatte, hielt sich für ein lebendiges Bindeglied zwischen europäischer und amerikanischer Forschung. Er hegte große Hoffnungen, daß amerikanische Gelehrte in der Zukunft der Religionswissenschaft eine bedeutende Rolle spielen würden, weil er spürte, daß die Amerikaner weniger durch die Starrheit akademischer Tradition gebunden und für eine Begegnung mit östlichen Religionen und Völkern aufgeschlossener sind als die Europäer.

Andererseits erkannte Wach die vielen Schwierigkeiten, die eine Begründung der Religionswissenschaft in Amerika mit sich brachte. Der starke pietistische Anteil der amerikanischen Geisteskultur und die gleichfalls kräftige rationalistische Reaktion auf den Pietismus, verbunden mit Naturmystizismus und Pragmatismus, zielen darauf hin, die Religionswissenschaft in Missionswissenschaft, Religionsphilosophie oder in ein positivistisches „wissenschaftliches“ Studium verschiedener Aspekte der Religionen zu verbiegen. In diesem Zusammenhang begrüßte er die konstruktiven Gesichtspunkte der modernen theologischen Renaissance in Amerika, aber er erkannte auch die der Religionswissenschaft drohende Gefahr, der systema-

tischen oder konstruktiven Theologie dienstbar zu werden. Die Erwägungen veranlaßten ihn zu dem Versuch, Ziel, Umfang und Methode der Religionswissenschaft im Lichte der zeitgenössischen Situation neu zu formulieren.

Jedenfalls arbeitete er an den Problemen, die im vorliegenden Bande erörtert werden, und bot im Herbst 1954 und im Winter 1954/55 einen Teil der Ergebnisse seiner Arbeit in den Vorlesungen dar, die er an verschiedenen Colleges und Universitäten im Süden und Osten der Vereinigten Staaten hielt. Im Frühjahr 1955 nahm er am 7. Kongreß der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte in Rom teil, wo er sich mit einer Anzahl alter Freunde und neuer Bekannter beriet. Nach dem Kongreß gedachte er, den Rest des Frühlings und den Sommer in Orselina bei Mutter und Schwester zu verbringen. Wach hoffte, das Manuskript des Buches im Sommer zu vollenden und dann nach Amerika zurückzukehren. Doch im Juli erkrankte er. Ohne sein Ziel erreicht zu haben, starb er im August.

Unter diesen Umständen haben die Leser dieses Buches keine Möglichkeit zu erfahren, wie Wach vielleicht einige seiner Ideen revidiert haben würde, und niemand sonst kann für ihn sprechen. Ein kurzer Überblick über sein Leben und Denken mag jedoch denen etwas dienlich sein, die keine Gelegenheit hatten, ihn persönlich kennenzulernen.

Joachim Wach, das älteste Kind von Felix und Katharina Wach, wurde am 25. Januar 1898 in Chemnitz in Sachsen geboren. Sein Vater war der Sohn von Adolf Wach und von Lily Mendelssohn-Bartholdy, der jüngsten Tochter des Komponisten Felix Mendelssohn-Bartholdy. Adolf Wach lehrte Rechtswissenschaft in Rostock und später in Leipzig.

Adolf Wachs Veröffentlichungen und Kommentare über Zivil- und Strafrecht machten ihn bald zum prominentesten Rechtsgelehrten in Deutschland. Der König von Sachsen erwählte ihn zu seinem persönlichen Berater und verlieh ihm den Titel Exzellenz. Er starb am 4. April 1926 in Leipzig und hinterließ 6 Kinder...¹

Joachim Wach stammte mütterlicher- wie väterlicherseits von der Familie Mendelssohn-Bartholdy ab. Seine Mutter Katharina, die im Sommer 1956 starb, war die Enkelin von Paul Mendelssohn-Bartholdy, dem Bruder von Felix. Die Mendelssohns der väterlichen Seite (die Linie des Komponisten) schreiben ihren Namen ohne Bindestrich, die der mütterlichen Seite (die Linie von Paul) mit Bindestrich². Beide Linien gehen auf den großen jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn (1729 bis 1786) zurück³.

Wach wurde nicht nur von seinen Eltern, sondern auch von

seinen Großeltern der väterlichen wie der mütterlichen Seite mit liebevoller Aufmerksamkeit umgeben. Sie alle waren hochgebildete Leute, in deren Häusern bekannte Gelehrte, Künstler, Diplomaten und Staatsmänner verkehrten. Von frühester Jugend an wirkten Musik, Literatur, klassische wie moderne Sprachen auf seinen Geist ein. Seine Schwester und sein Bruder erinnern sich, daß er als Kind ungewöhnlich lebhaft war. Während seiner ganzen Jugend stand Wach schon um fünf Uhr auf, weil ihm der Tag zu kurz war, die vielen Dinge, die ihn interessierten, zu tun. Seine lebhaftere Einbildungskraft schuf ein Land der Phantasie, das er „Pelagypoten“ nannte. Mit erstaunlichem Realismus erzählte er Bruder und Schwester jeden Tag, „was in Pelagypoten vor sich ging“.

Sein Interesse an Religion wurde in jungen Jahren geweckt. Seine Erzieherin, eine fromme Katholikin, nahm ihn einmal zu einer Audienz beim Bischof von Würzburg mit, und der Bischof gab ihm einige religiöse Bilder. Das Kind beschloß, unter Beistand von Schwester und Bruder „eine Messe zu zelebrieren“, und brachte es fertig, den gesamten lateinischen Text der Messe auswendig zu lernen.

Joachims intellektuelle Wißbegier und Lernfähigkeit entwickelte sich sehr früh. Als er etwa 14 Jahre alt war, beklebte er die Wände seines Zimmers mit Bildern aus der Weltgeschichte. Die größeren historischen Ereignisse eines jeden Landes wurden zusammengefaßt und horizontal ringsum an den Wänden befestigt, während die Geschichte jedes Jahrhunderts in einer vertikalen Säule angeordnet wurde. Er besuchte das Vitzthumsche Gymnasium zu Dresden, wo er im Jahre 1916 das Abitur machte.

Im gleichen Jahre trat Wach, 18 Jahre alt, in die deutsche Armee ein und wurde an die russische Front geschickt. Der junge Offizier trennte sich nie von seinen beiden Bücherkisten, und in seinen Mußestunden las er philosophische Bücher und beschäftigte sich mit Sprachen. Später sagte Wach, seine Kenntnisse des Russischen und Arabischen seien das Nebenprodukt seiner Soldatenzeit. Als er zum Wachtdienst in der Nähe der berühmten Beresina, die Napoleons fliehende Armee im Jahre 1812 überquert hatte, kommandiert wurde, vollendete er eine Zusammenfassung der Geschichte der griechischen Philosophie für seine Schwester. Zu einer denkwürdigen Begegnung mit dem Tode kam es, als Wach an der Ostsee stationiert war. Auf diesem eisigen, stürmischen Vorposten verlor ein junger Soldat die Nerven und beging Selbstmord. Wach war der Vor-gesetzte des Soldaten und fühlte sein eigenes Unvermögen, die schwierige menschliche Situation, die den Menschen seinem Schöpfer und seinen Mitmenschen entfremdet, zu bewältigen. Das Problem des Todes, als existentielle wie als philosophische Frage, ließ ihn sein ganzes Leben lang nicht los⁴.

tischen oder konstruktiven Theologie dienstbar zu werden. Die Erwägungen veranlaßten ihn zu dem Versuch, Ziel, Umfang und Methode der Religionswissenschaft im Lichte der zeitgenössischen Situation neu zu formulieren.

Jedenfalls arbeitete er an den Problemen, die im vorliegenden Bande erörtert werden, und bot im Herbst 1954 und im Winter 1954/55 einen Teil der Ergebnisse seiner Arbeit in den Vorlesungen dar, die er an verschiedenen Colleges und Universitäten im Süden und Osten der Vereinigten Staaten hielt. Im Frühjahr 1955 nahm er am 7. Kongreß der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte in Rom teil, wo er sich mit einer Anzahl alter Freunde und neuer Bekannter beriet. Nach dem Kongreß gedachte er, den Rest des Frühlings und den Sommer in Orselina bei Mutter und Schwester zu verbringen. Wach hoffte, das Manuskript des Buches im Sommer zu vollenden und dann nach Amerika zurückzukehren. Doch im Juli erkrankte er. Ohne sein Ziel erreicht zu haben, starb er im August.

Unter diesen Umständen haben die Leser dieses Buches keine Möglichkeit zu erfahren, wie Wach vielleicht einige seiner Ideen revidiert haben würde, und niemand sonst kann für ihn sprechen. Ein kurzer Überblick über sein Leben und Denken mag jedoch denen etwas dienlich sein, die keine Gelegenheit hatten, ihn persönlich kennenzulernen.

Joachim Wach, das älteste Kind von Felix und Katharina Wach, wurde am 25. Januar 1898 in Chemnitz in Sachsen geboren. Sein Vater war der Sohn von Adolf Wach und von Lily Mendelssohn-Bartholdy, der jüngsten Tochter des Komponisten Felix Mendelssohn-Bartholdy. Adolf Wach lehrte Rechtswissenschaft in Rostock und später in Leipzig.

Adolf Wachs Veröffentlichungen und Kommentare über Zivil- und Strafrecht machten ihn bald zum prominentesten Rechtsgelehrten in Deutschland. Der König von Sachsen erwählte ihn zu seinem persönlichen Berater und verlieh ihm den Titel Exzellenz. Er starb am 4. April 1926 in Leipzig und hinterließ 6 Kinder...¹

Joachim Wach stammte mütterlicher- wie väterlicherseits von der Familie Mendelssohn-Bartholdy ab. Seine Mutter Katharina, die im Sommer 1956 starb, war die Enkelin von Paul Mendelssohn-Bartholdy, dem Bruder von Felix. Die Mendelssohns der väterlichen Seite (die Linie des Komponisten) schreiben ihren Namen ohne Bindestrich, die der mütterlichen Seite (die Linie von Paul) mit Bindestrich². Beide Linien gehen auf den großen jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn (1729 bis 1786) zurück³.

Wach wurde nicht nur von seinen Eltern, sondern auch von

seinen Großeltern der väterlichen wie der mütterlichen Seite mit liebevoller Aufmerksamkeit umgeben. Sie alle waren hochgebildete Leute, in deren Häusern bekannte Gelehrte, Künstler, Diplomaten und Staatsmänner verkehrten. Von frühester Jugend an wirkten Musik, Literatur, klassische wie moderne Sprachen auf seinen Geist ein. Seine Schwester und sein Bruder erinnern sich, daß er als Kind ungewöhnlich lebhaft war. Während seiner ganzen Jugend stand Wach schon um fünf Uhr auf, weil ihm der Tag zu kurz war, die vielen Dinge, die ihn interessierten, zu tun. Seine lebhaftige Einbildungskraft schuf ein Land der Phantasie, das er „Pelagypoten“ nannte. Mit erstaunlichem Realismus erzählte er Bruder und Schwester jeden Tag, „was in Pelagypoten vor sich ging“.

Sein Interesse an Religion wurde in jungen Jahren geweckt. Seine Erzieherin, eine fromme Katholikin, nahm ihn einmal zu einer Audienz beim Bischof von Würzburg mit, und der Bischof gab ihm einige religiöse Bilder. Das Kind beschloß, unter Beistand von Schwester und Bruder „eine Messe zu zelebrieren“, und brachte es fertig, den gesamten lateinischen Text der Messe auswendig zu lernen.

Joachims intellektuelle Wißbegier und Lernfähigkeit entwickelte sich sehr früh. Als er etwa 14 Jahre alt war, beklebte er die Wände seines Zimmers mit Bildern aus der Weltgeschichte. Die größeren historischen Ereignisse eines jeden Landes wurden zusammengefaßt und horizontal ringsum an den Wänden befestigt, während die Geschichte jedes Jahrhunderts in einer vertikalen Säule angeordnet wurde. Er besuchte das Vitzthumsche Gymnasium zu Dresden, wo er im Jahre 1916 das Abitur machte.

Im gleichen Jahre trat Wach, 18 Jahre alt, in die deutsche Armee ein und wurde an die russische Front geschickt. Der junge Offizier trennte sich nie von seinen beiden Bücherkisten, und in seinen Mußestunden las er philosophische Bücher und beschäftigte sich mit Sprachen. Später sagte Wach, seine Kenntnisse des Russischen und Arabischen seien das Nebenprodukt seiner Soldatenzeit. Als er zum Wachtdienst in der Nähe der berühmten Beresina, die Napoleons fliehende Armee im Jahre 1812 überquert hatte, kommandiert wurde, vollendete er eine Zusammenfassung der Geschichte der griechischen Philosophie für seine Schwester. Zu einer denkwürdigen Begegnung mit dem Tode kam es, als Wach an der Ostsee stationiert war. Auf diesem eisigen, stürmischen Vorposten verlor ein junger Soldat die Nerven und beging Selbstmord. Wach war der Vorgesetzte des Soldaten und fühlte sein eigenes Unvermögen, die schwierige menschliche Situation, die den Menschen seinem Schöpfer und seinen Mitmenschen entfremdet, zu bewältigen. Das Problem des Todes, als existentielle wie als philosophische Frage, ließ ihn sein ganzes Leben lang nicht los⁴.

Nach dem ersten Weltkrieg ließ er sich für kurze Zeit an der Universität Leipzig immatrikulieren und verlebte dann das Jahr 1919 in München. Nach einem Semester, 1920, in Berlin kehrte er für weitere zwei Jahre nach Leipzig zurück, wo er im Jahre 1922 den Grad eines Doktors der Philosophie erwarb. Seine Dissertation „Grundzüge einer Phänomenologie des Erlösungsgedankens“ wurde später überarbeitet und unter dem Titel „Der Erlösungsgedanke und seine Deutung“⁵ veröffentlicht. Während dieser Jahre hörte er bei den Professoren Husserl in Freiburg und Gundolf in Heidelberg. Gundolf, ein bekannter Literaturhistoriker, übte nachhaltigen Einfluß auf Wach aus. In nicht geringerer Maße fühlte er sich Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack, Johannes Immanuel Teuffel, Hans Freyer, Eduard Spranger, Hans Haas, Nathan Söderblom, Max Weber und Rudolf Otto verpflichtet.

Wach beschäftigte sich vor allem mit Religionsgeschichte, weniger mit Religionsphilosophie und Orientalistik, aber seine intellektuelle Neugier veranlaßte ihn, auch Vorlesungen über Medizin, Psychiatrie und Kunst zu besuchen. An der Universität zählten junge Dichter, Tänzer, Ärzte, Naturwissenschaftler und Musiker zu seinen Freunden. Der Dichter Manfred Hausmann las sein erstes Schauspiel im Hause von Wachs Eltern. Kurt Thomas, der Dirigent des Leipziger Thomanerchors, spielte seine Kompositionen oft in Wachs Haus. Werner Heisenberg, der berühmte Atomforscher, war mit Wach eng befreundet. Wach spielte einmal mit künstlerisch begabten Freunden auf der Terrasse des elterlichen Hauses in Dresden Hoffmannsthals „Der Tor und der Tod“. Bei einer anderen Gelegenheit, als sie Goethes „Tasso“ lasen, übernahm nach ihrer Erinnerung Wachs Schwester, Frau Susi Heigl-Wach, die Rolle der Leonore d'Este und Wach die des Herzogs von Ferrara. Mit seinen Freunden unternahm Joachim Reisen in fremde Länder – nach Spanien, Nordafrika, Schweden, Österreich, Griechenland und Italien. Ein Beispiel für die sorgfältige Vorbereitung seiner Reisen ist das Studium der hamitischen Sprache des Tuaregstammes, bevor er Nordafrika besuchte. Später, vor seiner Reise nach Indien, nahm er Unterricht in Hindi.

Im Jahre 1924 wurde Wach zum Privatdozenten der philosophischen Fakultät in Leipzig ernannt. An der selben Universität las damals noch sein Großvater. 1929 wurde Wach a. o. Professor und hielt seine Antrittsvorlesung über „Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Theologie der Geschichte“. 1930 promovierte er in Heidelberg zum Doktor der Theologie. Seine europäische akademische Laufbahn, die ein so hohes Maß an Hoffnungen und Erfüllungen gezeigt hatte, endete fünf Jahre später.

Unter nationalsozialistischem Druck entsetzte die sächsische Regierung am 10. April 1935 Wach seines Amtes in Leipzig.

Vorsorglich hatte nur wenige Tage zuvor sein alter Freund Robert P. Casey von der Brown University Wach eingeladen, nach Amerika zu kommen. Gebrochenen Herzens, aber dennoch hoffnungsvoll zog der deutsche Gelehrte an die Brown University zu Providence, Rhode Island, wo er von 1935 bis 1945 lehrte.

Die Wach Nahestehenden waren erstaunt über die persönliche Anpassungsfähigkeit, die er in den Vereinigten Staaten zeigte, obwohl das Leben in Amerika sehr verschieden von seiner europäischen Umwelt war. Er schloß Freundschaften in allen Lebensbereichen der amerikanischen Gesellschaft und war europäischen Besuchern und Gelehrten ein verlässlicher Erklärer Amerikas.

Der zweite Weltkrieg war eine schwere Belastung für Wach. Die Tatsache, daß er allein in Amerika in Sicherheit war, während seine nächsten Angehörigen – Mutter, Bruder und Schwester – und seine Freunde unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft litten, war ihm fast unerträglich. Der Verlust seiner Bibliothek und des Familienvermögens machten seine Lage schwierig; seine tiefste Sorge jedoch galt dem Schicksal der europäischen Kultur.

Im Jahre 1945 erhielt Wach einen Ruf an die Universität von Chicago. Er wurde dort Professor und Vorsitzender des „History of Religions Field“ der „Federated Theological Faculty“. Mit seinem enzyklopädischen Wissen und seinem unermüdetlich forschenden Geist wurde er ein natürliches Bindeglied zwischen der Theologischen Fakultät und den humanistischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen. Sein fachliches Können, seine Bescheidenheit und sein persönlicher Charme machten ihn zu einem einzigartigen Lehrer, Ratgeber und Freund für alle, die mit ihm in Berührung kamen.

Gegen Ende seines Lebens erhielt Wach einen Ruf der Regierung von Hessen auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie in Marburg, den einst Rudolf Otto innehatte. Das war für ihn eine bedeutungsvolle Wendung der Ereignisse. Friedrich Heiler in Marburg, Wachs früherer Lehrer, legte dar, dies sei als Akt der Wiedergutmachung „des großen Unrechts, das die nationalsozialistische Regierung diesem hervorragenden Vertreter der deutschen Wissenschaft und vielen anderen, die ihre Heimat verlassen mußten, zugefügt hat“⁶, gemeint. Wach gab zu, daß der Ruf nach Marburg ihn vor eine der schwersten Entscheidungen stellte, die ihm je abverlangt worden waren – die Stellungen, eine in Amerika, die andere in Europa, zwischen denen er wählen mußte, waren ihm beide gleich wichtig. Erst einige Tage vor seinem Tode lehnte er das Marburger Angebot mit dem Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber dem Lande, das ihn einst vertrieben hatte, ab. Die Heimat erkannte im Dezember 1955 sein Werk erneut an, als

der Vorstand der Klopstock-Stiftung in Hamburg (Gemeinnützige Stiftung zur Förderung der Geistes- und Religionswissenschaft) Wach eine posthume Ehrung für seinen bedeutenden Beitrag zur Geschichte der Religionen und der Theologie zuteil werden ließ.

Der Gelehrte Wach hinterließ zahlreiche Essays, Artikel und Bücher. Seine Hauptwerke sind:

Der Erlösungsgedanke und seine Deutung, Leipzig 1922

Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, Leipzig 1924

Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika-Sutra, Neubiberg 1925

Meister und Jünger: zwei religionssoziologische Betrachtungen, Tübingen 1925

Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey, Tübingen 1926

Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, 3 Bände, Tübingen 1926 bis 1935

Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen 1931

Typen religiöser Anthropologie, Tübingen 1932

Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit, Tübingen 1934

Sociology of Religion, Chicago 1944; deutsche Übersetzung: Religionssoziologie, Tübingen 1951

Types of Religious Experience - Christian and Non-Christian, Chicago 1951

Während seiner ganzen dreißigjährigen akademischen Laufbahn lehrte Wach Religionsgeschichte, aber das einzige Buch, das er in diesem besonderen Bereich verfaßte, war ein kleiner Band über den Mahayana-Buddhismus. Wer ihn jedoch kannte, war stets beeindruckt von seinem großen Interesse an vielen Problemen der Religionsgeschichte und seinem tiefen Wissen auf diesem Gebiet. Er bestand darauf, daß der Ausgangspunkt der Religionsgeschichte die empirische Erforschung der Religionen sein müsse. Doch war Wach durch Temperament und Ausbildung zu tief in der Religionswissenschaft, besonders ihren methodologischen und theoretischen Problemen, verwurzelt, als daß er sich mit bloßer historischer Analyse und Erklärung der Religionen zufriedengeben konnte.

Es ist interessant, daß Wach die ersten zehn Jahre seiner Laufbahn an der Philosophischen Fakultät einer deutschen Universität, das nächste Jahrzehnt an einem Liberal Arts College in New England und die letzten zehn Jahre an der Theologischen Fakultät der Universität Chicago lehrte. Jedesmal trat er mit großer Begeisterung in das Leben der Hochschule ein. Er beteiligte sich in bewunderungswürdiger Weise an den akademischen Institutionen, und umgekehrt muß ihn

jede Erfahrung sehr bereichert haben. Seine jeweilige Umgebung änderte jedoch nichts an seiner intellektuellen Grundeinstellung. Gewiß war er an Philosophie, Theologie und Sozialwissenschaften interessiert, aber seine ganze Neigung galt der Religionswissenschaft. Das Forschungsgebiet umfaßt drei Hauptteile: die Hermeneutik (oder die Theorie der Interpretation), die Erforschung religiöser Erfahrung, sowie die Religionssoziologie⁷. Im Grunde kann Wachs Religionswissenschaft vielleicht als eine Art „religiöser Enzyklopädie“ charakterisiert werden, was keineswegs eine Sammlung von Informationen, sondern einen wohlgeordneten Überblick über das Wesen, die Merkmale und die Funktionen der Religion bedeutet. Seine intellektuelle Haltung war, um seinen eigenen Lieblingsausdruck zu gebrauchen, „syntonisch“. Er war bemüht, sowohl die Annahme, nur ein einziger Zugang sei „richtig“, als auch die Haltung des laissez-faire zu vermeiden.

Die Frage, was denn eigentlich die Religionswissenschaft ihrem Wesen nach sei, wurde oft gestellt. Ist Religionswissenschaft eine theologische, philosophische, historische oder gar sozialwissenschaftliche Disziplin? Wach hatte in dieser Frage die unerschütterliche Überzeugung, sie sei wirklich und eigentlich eine Geisteswissenschaft⁸. Sein Ausgangspunkt war die Annahme, daß subjektive Religiosität in mannigfachen Ausdrucksformen objektiviert wird und daß diese Ausdrucksformen sich bestimmte verstehbare Strukturen aneignen. Die Erforschung solcher Strukturen religiöser Erfahrung ist eines der Hauptziele der Religionswissenschaft. In diesem Sinne ist sie, entsprechend der Definition Diltheys, eine deskriptive Wissenschaft, „deren Einheiten und Gesetze durch empirische Analyse oder durch genaue Prüfung des wirklich in der Erfahrung Vorgegebenen ermittelt werden“⁹.

Wachs deskriptive Wissenschaft und seine empirische Analyse beruhten auf einer bestimmten philosophischen Tradition, in deren Mittelpunkt der Mensch stand. Er sagte:

Wir halten es für einleuchtend, daß die Philosophie mit dem Studium des Menschen beginnen sollte - mit dem Studium seiner Existenz, seiner Natur, seines Ursprungs und seiner Bestimmung. Besonders wir Modernen, die wir in der philosophischen Tradition des Westens erzogen sind ..., können uns kaum einen natürlicheren Gegenstand philosophischer Untersuchung vorstellen als die Frage „Was ist der Mensch?“¹⁰

Der Untrennbarkeit der drei Grundfragen der Menschheit: 1. das Wesen der letzten Wirklichkeit und ihre Beziehung zum sichtbaren Universum und zum Menschen (Theologie), 2. die Natur des Universums, den Ursprung und das Schicksal der Welt (Kosmologie) und 3. das Wesen und das Schicksal des

Menschen (Anthropologie) zu bestimmen, war Wach sich völlig bewußt¹¹. Von diesen drei Problemstellungen zog die Anthropologie Wach am meisten an, jedoch nicht in Gestalt des Studiums des Menschen als eines Produktes der Natur, sondern als Frage nach der Vorstellung, die der Mensch von sich selbst besitzt¹². Er folgte dabei dem Grundsatz Diltheys, daß das menschliche Leben nicht nur irgendeine Realität ist, sondern die uns unmittelbar zugängliche Realität und es daher nur angemessen und natürlich sei, wenn wir unsere besten Kräfte darauf verwenden, sie zu verstehen¹³. Wach erklärte einmal:

Einer der unglücklichsten Aspekte der modernen Wissenschaft war die Aufteilung der Erforschung des Menschen in Fachgebiete. Wenn man zugibt, daß der Mensch im Grunde ein integraler Organismus ist und das Physische, Geistige und Seelische nur verschiedene Seiten eines einzigen Ganzen sind, dann ist die Tatsache zu bedauern, daß die Untersuchung dieser Aspekte seines Wesens auf weit auseinanderliegenden Forschungsgebieten betrieben wird. Noch viel beunruhigender jedoch ist die Tendenz in einigen Kreisen, zu leugnen, daß jeder dieser Bereiche menschlicher Existenz, trotz ihrer gegenseitigen Beziehungen und Wechselwirkungen seine eigenen Gesetze besitzt. Diese wichtige Tatsache wird auf verschiedenen Gebieten der Erforschung des Menschen von den Deterministen vernachlässigt oder ganz geleugnet¹⁴.

Wachs Anthropologie kann nicht ohne einen Hinweis auf seine beiden Voraussetzungen verstanden werden: die Tatsache des „Ewig-Menschlichen“ und die Tatsache des menschlichen Zusammenlebens oder der Gebundenheit des Menschen an Gesellschaft und Kultur. Das „Ewig-Menschliche“ bedeutet nicht monolithische Uniformität; es birgt unendliche Möglichkeiten in sich, die in mannigfaltigen historischen Formen von Gesellschaften und Kulturen verwirklicht werden können. Dennoch warnt Wach davor, irgendeinen „Bruch in der Entwicklung von der kleinen, isolierten, schriftlosen, homogenen Gesellschaft, die sich durch ein starkes Gefühl der Gruppensolidarität auszeichnet, zum größeren, expansiven, komplexen Typus anzunehmen“¹⁵. Wach war vielmehr überzeugt, daß die einzelnen Kulturen typologisch als verschiedene Wege, die vielfältigen menschlichen Möglichkeiten zu ordnen sowie als menschliche Antworten auf die letzte Wirklichkeit verstanden werden müßten. Er unterstrich die Wichtigkeit des Studiums der Kulturen in ihrer engen Verbindung zum religiösen Verhalten, und umgekehrt. Für jede Kultur wies Wach Grundbegriffe nach, um die spezifische, durch die Gesamtheit der umgebenden Einflüsse – gemeinsame Geschichte und Überlieferung, Eigenart der Sprache und des Denkens – bedingte Vorstellung des Menschen von geistiger Wirklichkeit zu kennzeichnen.

Wach war überzeugt, daß die Auffassung vom Menschen, seinem Wesen und seiner Bestimmung gewöhnlich nicht als sauber abgeteiltes Lehrstück vorgetragen wird, sondern im Zusammenhang der mythischen Grundkonzeptionen erscheint, die Kosmologisches, Historisches, Anthropologisches und Soteriologisches umgreifen¹⁶. Selbst in Griechenland, wo menschliche Werte stärker betont wurden als in irgendeiner anderen alten Kultur, wurde die Einheit des Lebens in religiösen Begriffen ausgedrückt¹⁷. Gleichwohl erkannte Wach die Einzigartigkeit der griechischen Anthropologie im Denken Platos und Aristoteles'. Er wies nach, daß selbst die Lehre des Konfuzius, des „Sokrates von Asien“, in der alten chinesischen Kosmologie begründet sei und nichts dem Denken des Sokrates, der die Souveränität des Menschen im Menschen erkannte, Gleichartiges besäße¹⁸.

Doch das Denken der vorsokratischen Philosophie sollte eine tiefe Wirkung auf die geistige Orientierung des Abendlandes ausüben. Plato und Aristoteles waren für den Osten teilweise annehmbar. *Sokrates* ... war es nicht ... Das freie Spiel der menschlichen Vernunft, mit dem wir Sokrates und die ihn Befragenden beschäftigt sehen, ist ohne die von den Sophisten vollbrachte Emanzipation nicht denkbar. Auf die späteren Epochen des Abendlandes sollte dieses Spiel des freien Geistes bestimmenden Einfluß ausüben. Der Osten hat es niemals ohne Einschränkung begrüßt¹⁹.

Der abendländische Begriff vom Menschen war nach Wachs Meinung entscheidend durch Platos Lehre von der menschlichen Seele und durch Aristoteles' Begriff der „Erfahrung“, der eine empirische Grundlage der Anthropologie und Psychologie ergab, bestimmt²⁰. Während jedoch Plato an der Erlösung der Seele interessiert war, beschäftigte sich Aristoteles ausschließlich mit der Vervollkommnung des Lebens unter Leitung der Vernunft²¹. Später studierten jüdische und arabische Philosophen Plato. Unter dem Einfluß des Neuplatonismus nahm die abendländische Philosophie ihr Interesse an einer kosmologisch begründeten Soteriologie wieder auf²².

Wach behauptete, in den drei Offenbarungsreligionen – Christentum, Judentum und Islam – habe im frühen Mittelalter in West und Ost eine philosophische Renaissance stattgefunden und damit eine Erneuerung der Diskussion über die Lehre vom Menschen²³. Die christlichen, jüdischen und islamischen Vorstellungen vom Menschen beruhten auf Bibel, Torah und Koran. Das heißt, in allen drei Religionen war Anthropologie wie Kosmologie und Eschatologie ohne die Prämisse der Offenbarung undenkbar. Bloße Spekulation über die Schöpfung oder den Ursprung der Welt, über das Wesen des Menschen – besonders über das Problem seiner Freiheit – und über das Wesen der geschichtlichen Bestimmung der Welt war daher dem Tempera-

ment der drei monotheistischen Religionen fremd. Unter dem Einfluß griechischen Denkens entwickelten sie eine bestimmt formulierte Anthropologie, in der die „Emanzipation des Logos vom Mythos“²⁴ vollzogen wurde. Wach legte jedoch sorgfältig dar, daß der griechische Beitrag zu den drei Religionen nur die gedankliche Form betraf, und die griechische Einstellung zum Leben von ihnen nicht angenommen wurde. Wenngleich einige wenige hellenistische Denker sich inmitten christlicher, jüdischer und islamischer Gemeinden zu entfalten vermochten, mußten sie sich doch dauernd gegen die Fideisten verteidigen²⁵. Dennoch lieferte im Abendland nicht nur griechisches Denken, sondern auch „die Lehre der drei Offenbarungsreligionen mit ihrer Betonung der Kreatürlichkeit des Menschen und seiner Abhängigkeit von Gott, seiner sündigen Natur und seiner Verantwortlichkeit den Grundriß der anthropologischen Fragestellung der Denker“²⁶. Kurz, für die abendländische Auffassung vom Menschen ist die Überzeugung von seinem inneren Wert charakteristisch.

Wach erkannte eine universale Struktur der Emanzipation philosophischer Reflexionen von ihrem religiösen Mutterboden. Er spürte nicht nur diesem Prozeß in der Geschichte der drei Offenbarungsreligionen nach, sondern beobachtete auch, daß „sogar die am meisten philosophische der großen Weltreligionen, der Buddhismus, zunächst auf rein soteriologisches Wissen beschränkt erscheint“, jedoch „streben die Notwendigkeit der Apologetik und die Logik des Denkens danach, theologische Reflexion in philosophische zu verwandeln“²⁷. Was östliche Religionen von den westlichen Offenbarungsreligionen unterscheidet, ist zunächst nicht die Soteriologie, Kosmologie, nicht einmal die Theologie; der entscheidende Unterschied liegt nach Wachs Analyse vielmehr in der Lehre vom Menschen. So ist etwa in der mystischen Metaphysik des Brahmanismus das Ego nur ein Scheinbild, es gleicht einer einzelnen Welle im Ozean der Unendlichkeit. Wach entdeckte eine wesentlich verwandte Vorstellung vom Menschen in allen indischen Systemen, einschließlich des Samkhya, des Vishnuismus und des Saiva Siddhanta, sowie bei allen großen Denkern des indischen Mittelalters²⁸. Das logisch am meisten durchgebildete und paradoxe aller indischen Systeme ist der Buddhismus, für den der Mensch nicht mehr ist als ein Berührungspunkt verschiedener Elemente. Im Laufe der Zeit entwickelten die Denker des Mahayana-Buddhismus, denen die klassische buddhistische Lehre, die auf der Kausalitätsformel beruhte, nicht mehr genügte, die Theorie der allumfassenden Illusion (Sunnyatā), die die phänomenologische Natur des Menschen einbezieht. Nichtsdestoweniger erkennt sowohl der frühe Buddhismus als auch die Mahayana-Tradition letztlich nur das Handeln – die guten und bösen Taten – an, nicht aber eine persönliche Wesenheit als

Handelnden²⁹. Dem buddhistischen Begriff vom Menschen im Typus verwandt ist die Konzeption des Taoismus, des einen der beiden chinesischen Hauptssysteme. Gemäß der taoistischen quietistischen Mystik hat der Mensch als unabhängiger Geist keinen Ort im Bereiche des Seins. Nur im Konfuzianismus, dem zweiten großen System chinesischer Philosophie, fand Wach in der Vorstellung vom Menschen als eines zu verwirklichenden Ideals eine gewisse Ähnlichkeit mit griechischem Denken. Jedoch hat Wach mit Recht darauf hingewiesen, daß die verschiedenen konfuzianischen Denker mehr in der Ethik als in ihrer Deutung der Natur des Menschen übereinstimmen. Auf jeden Fall ist die taoistische wie die konfuzianische Anthropologie tief in der alten chinesischen Kosmologie verwurzelt³⁰. In den folgenden Sätzen ist Wachs allgemeine Auffassung von der Anthropologie enthalten:

Im mythologischen Stadium richtet sich das Denken primär auf Theologie und Kosmologie. Das gilt für die meisten vorliterarischen Kulturen und für die alten Kulturen des Ostens. Eine umfassende Weltanschauung konzentriert sich im Begriff eines kosmischen, moralischen und rituellen Gesetzes, von dem der Lauf der Natur, des menschlichen Lebens und der Gesellschaft abhängen und auf das sie ausgerichtet sind.

... Die gestifteten Religionen betonen natürlich die anthropologische Thematik stärker. So sehr sie der Erlösung des Menschen gewidmet sind, praktisch ist doch bei allen der kosmische Aspekt gesichert, auf den die Stellung des Menschen in der Kette der Hierarchie des Seins bezogen ist. Anthropozentrismus ist im Osten so gut wie unbekannt. Mit Sicherheit gilt dies auch für die Weltanschauung, die sich in den nahöstlichen Offenbarungsreligionen manifestiert; es trifft aber auch in Indien für das Samkhya und sogar für die Yogalehren zu, und ebenso für den Konfuzianismus und den Taoismus. Griechenland scheint die große Ausnahme zu sein³¹.

Die bei Wach im Mittelpunkt stehende Auffassung vom Menschen fand ihr Gegenstück in seinem phänomenologischen Begriff der Gemeinschaft. Für ihn stand die Entwicklung der religiösen Anthropologien in enger Beziehung zu der Entwicklung religiöser Gemeinschaften. Wie schon festgestellt, galt Wachs philosophisches Interesse der Beziehung zwischen Logos und Mythos; phänomenologisch versuchte er die Beziehung zwischen der religiösen Gemeinschaft und der umgebenden Gesellschaft zu erforschen. Im Grunde teilte er die Auffassung Gerardus van der Leeuws, Gemeinschaft sei nicht etwas Gemachtes, sondern etwas Gegebenes; sie hänge nicht von Gefühl oder Empfindung ab, sondern vom Unbewußten. „Sie braucht auf keine Überzeugung begründet zu werden, da sie selbstver-

ständig ist; wir werden nicht ihre Mitglieder, sondern gehören ihr an' . . . Der primitive Mensch kennt nur eine Gemeinschaft: ihm ist die Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Gemeinschaft gänzlich fremd.“³²

Für zwei Bereiche der Gemeinschaft war Wach besonders aufgeschlossen: für die Kommunikation und für die religiöse Gemeinde. Diese beiden Aspekte waren der Hauptgegenstand seiner lebenslangen Forschungstätigkeit in der Hermeneutik und der Religionssoziologie, die zusammen mit der Untersuchung der religiösen Erfahrung das methodische Gerüst seiner Religionswissenschaft ausmachten.³³

Unter (religiöser) Kommunikation verstand Wach die Kunst, religiöses Gefühl durch die ganze religiöse Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. Seine Hypothese war, daß die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation im umgekehrten Verhältnis zum Grad der individuellen religiösen Initiative variiert. Zum Beispiel besteht ein hoher Grad von Kommunikation in einer Gemeinschaft, die auf individuelle Gottesverehrung keinen Wert legt, wie etwa die totemistische Gruppe in Australien, während in einer religiösen Gruppe, die individuelle Anbetung oder Frömmigkeit fördert, der Grad der Kommunikation gering ist. In der Geschichte des Abendlandes bestand nach Wach der höchste Grad religiöser Kommunikation im alten Griechenland, wo die Polis religiöse Gemeinde und Stadtstaat zugleich war, während später, mit der Zersetzung der Polis, die religiöse Kommunikation abnahm.³⁴

Wach erkannte, daß das Problem der religiösen Kommunikation untrennbar mit der strukturellen Entwicklung der religiösen Gemeinde verknüpft ist. Im alten Indien war zum Beispiel die Grundlage der religiösen Gemeinde der Stamm. Als dieses Fundament nicht mehr ausreichte und gleichzeitig die religiöse Kommunikation abnahm, entwickelte sich die indische Religion in zwei Richtungen. Die orthodoxen vedischen und brahmanischen Traditionen behielten den alten Stammesunterschied im Kastensystem bei; die heterodoxen jainistischen und buddhistischen Gemeinden entwickelten sich ohne Rücksicht auf die alte Stammesbasis und unter stärkerer Betonung der individuellen religiösen Initiative.³⁵

Was verbindet die verschiedenen Glieder der religiösen Gemeinde, die sich vom Stamm oder vom Staat emanzipiert hat? Wach beobachtete in dieser Situation die Herausbildung der heiligen Sprache, der Symbolik und des Rituals. Jede religiöse Gemeinde versucht durch Symbole und Riten ihren Mitgliedern die Bedeutung der Haltung des Menschen zur letzten Wirklichkeit und seinen Mitmenschen gegenüber zu vermitteln. Darüber hinaus versucht sie Regeln der sozialen Ordnung aufzustellen. Aber die Aufrechterhaltung der Gruppensolidarität ist für keine religiöse Gemeinschaft ein leichtes Problem, beson-

ders nicht für die sogenannten gestifteten Religionen, die auf der besonderen Wirkung eines Mannes oder eines Ideals und nicht auf natürlichen sozialen Bindungen beruhen.³⁶

Die Grundlage der religiösen Gemeinschaft ist nach Wachs Ansicht ein Verhältnis zur letzten Wirklichkeit, die in der religiösen Erfahrung wiedergespiegelt wird. Die letzte Wirklichkeit ist als eine transzendente Macht zu verstehen, von der alles Leben abhängig ist. Die Kategorien religiösen Denkens und Handelns entfalten sich in der Begegnung mit dieser Macht. Ihre kosmische Ordnung wird als Norm des sozialen und individuellen Lebens erkannt. Die letzte Wirklichkeit kann unter persönlichen Bedingungen erfahren werden oder auch nicht. Jede religiöse Erfahrung strebt jedoch nach Ausdruck. Die drei wichtigsten Bereiche des Ausdrucks sind ‚das Theoretische‘ – Theologie, Kosmologie, Anthropologie –; das ‚Praktische‘ – Kulte –; und das ‚Soziologische‘ – Gemeinschaft und Gemeinde –. In allen drei Bereichen tendiert der Ausdruck zu Formalisierung und Standardisierung. Wir unterscheiden daher 1. die mythischen, 2. die belehrenden und 3. die dogmatischen Stufen der theoretischen Formulierung. Dem entsprechen 1. einfache, 2. komplexe und 3. vollendete Stufen kultischer Formen und religiöser Gemeinschaft.³⁷

Wachs „Religionssoziologie“ muß im gesamten Zusammenhang seiner Religionswissenschaft gesehen werden. In seinem Artikel „Religionssoziologie“ im Handwörterbuch der Soziologie³⁸ definierte Wach als Aufgabe der Religionssoziologie die Erforschung der Beziehung zwischen Religion(en) und Gesellschaft in ihrem wechselseitigen Sich-Bedingen, sowie die Untersuchung der Struktur eines jeden religiös bestimmten sozialen Prozesses. Er unterstrich die Bedeutung sowohl der empirisch-deskriptiven als auch der phänomenologisch-apriorischen Methoden für diese Aufgabe; die normativen Probleme überließ er der Ethik und der Religionsphilosophie. Wach war vorsichtig genug festzustellen, daß der Untersuchungsgegenstand der Religionssoziologie nicht eine „reine“ Religion ist, sondern ihre empirische Form. In diesem Sinne wird das Problem „Religion und Welt“ als die Beziehung zwischen empirischer Religion und Gesellschaft betrachtet. Die Religionssoziologie bewertet die Gesellschaft weder als einen „gefallenen Zustand“ noch als einen Teil des göttlichen Planes. Was den Wissenschaftler interessiert, ist die Analyse der sozialen Struktur (Querschnitt der Gesellschaft) und ihrer Bewegungen und Verwandlungen.

Der Einfluß der Religion auf die Gesellschaft ist nach Wach zwiefach: Erstens handelt es sich um einen deutlichen Einfluß auf Gestalt und Charakter sozialer Organisationen, Beziehungen und Formen; z. B.: 1. die natürlichen Gruppierungen wie Familie, Clan und Nation; 2. Vereinigungen wie etwa berufliche Organisationen oder Gewerkschaften und 3. als höchste

soziale Organisation der Staat. Der zweite wichtige Einfluß der Religion auf die Gesellschaft tritt bei der Formung, Entwicklung und Bestimmung neuer „spezifisch religiöser“ Gruppen in Erscheinung, so etwa bei der Entstehung von Mysteriengemeinschaften und Kirchen. Dabei ergibt sich die Möglichkeit, die ganze weltliche Ordnung zu verwandeln und neue Formen hervorzubringen.

Andererseits ist der Einfluß der Gesellschaft auf die Religion gleichfalls vielschichtig. Wach war besonders an den sozialen Faktoren interessiert, die das religiöse Empfinden und Verhalten innerhalb eines bestimmten sozialen Kreises oder einer Gruppe abtufen und differenzieren. Es ist wohlbekannt, daß der soziologische Hintergrund des Begründers den Charakter einer gestifteten Religion zunächst bedingt. Den Einfluß der „sozio-ökonomischen“ Faktoren auf die Schichtung und Entwicklung sozialer Beziehungen innerhalb der religiösen Gemeinde kann die Religionssoziologie nicht vernachlässigen.

Andernorts erörterte Wach die Vorteile und Aktiva, wie auch die Gefahren und Grenzen der soziologischen Religionsforschung. Um ihn selbst zu zitieren:

Es war der Fehler der Entdecker und Wegbereiter dieser Methode zu glauben, sie biete einen Universalschlüssel zum Verständnis der religiösen Phänomene. Die Ideologen von Comte, Marx und Spencer teilten diesen Irrtum. Viele ihrer Anhänger waren und sind geneigt, an die Stelle der Fragen nach Bedeutung, Wert und Wahrheit eine Untersuchung des sozialen Ursprungs, der soziologischen Struktur und der sozialen Wirksamkeit einer religiösen Gruppe oder Bewegung zu setzen...

Nichtsdestoweniger hat die soziologische Methode der Religionsforschung ihre großen Verdienste. Nach einer Periode des uneingeschränkten Individualismus hat sie uns an die Bedeutung der Gemeinschaftsreligion erinnert. Sie hat dazu beigetragen, das rationalistische Vorurteil, allein der intellektuelle Ausdruck religiöser Erfahrung sei gültig und wertvoll, zu korrigieren. Die Wiederentdeckung der entscheidenden Rolle des Kultes in aller Religion... wurde durch soziologische Studien erleichtert... Auch war es das Verdienst soziologischer Untersuchungen, weite Gebiete der sozialen Gruppierung des Bündnis-schließens und Sichvereinignens, in denen religiöse Begründung eine so hochbedeutende Rolle spielt, eröffnet zu haben... „Die Religion“, so schrieb Liston Pope, „... ist weder einfach ein Produkt noch eine Ursache, weder eine Sanktion noch ein Feind sozialer Schichtung. Sie kann eines von beiden oder beides sein, wie sie es in der Tat zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Gesellschaften gewesen ist.“³⁹

Es ist im Grunde unmöglich, alle wichtigen Aspekte der Religionssoziologie Wachs an dieser Stelle zu behandeln. Un-

glücklicherweise sind Wachs Werke von amerikanischen Religionssoziologen nicht völlig verstanden und gewürdigt worden⁴⁰. Seinerseits äußerte sich Wach über viele amerikanische Religionssoziologen sehr kritisch, weil sie die Religion „als eine Funktion natürlicher sozialer Gruppierung“⁴¹ oder „bloß als eine weitere Form kulturellen Ausdrucks“⁴² betrachteten. Seiner Meinung nach ist „für die religiöse Integration, in jeder religiösen Gemeinschaft, die Kommunion mit dem Numen primär und grundlegend“⁴³. Für viele amerikanische Soziologen ist dieser Ausgangspunkt nicht mit Wachs anerkanntem Grundsatz vereinbar, „das Studium von soziologischen Verwicklungen der Religion“ erfordere, daß man „sich den Tatsachen, die ohne Vorurteil, sine ira et studio zu betrachten sind, unparteiisch und objektiv nähern solle“⁴⁴. Wach war jedoch überzeugt, wir setzten nicht ungenügend voraus, es könne, obwohl eine katholische und eine marxistische Gesellschaftsphilosophie existiert, nur eine Religionssoziologie geben, der wir uns unter verschiedenen Gesichtswinkeln nähern und die wir in unterschiedlichem Grade erfassen können, die aber dennoch nur eine einzige Gattung von Kriterien verwende. Die Meinungsverschiedenheiten haben nicht so sehr in der Mannigfaltigkeit und den Unterschieden der Vorstellungen von der Gesellschaft ihre Ursache, als vielmehr in den divergierenden Ansichten über die Religion... Aber Objektivität setzt keineswegs Gleichgültigkeit voraus...⁴⁵

Eine weitere Kritik wandte sich gegen Wachs „deskriptives“ Prinzip. Nach seiner Auffassung ist die Religionssoziologie eine deskriptive Erforschung „religiöser Gruppierung, religiöser Gemeinschaft und religiöser Vereinigung“ und zwar sowohl individuell wie typologisch und vergleichend⁴⁶. Indem er so die Aufgabe der Disziplin definierte, trennte Wach, ausgehend von der Kantischen Erkenntnistheorie, allzusehr die deskriptiven von den normativen Funktionen und wurde dem „analytischen“ Aspekt der Wissenschaft nicht gerecht⁴⁷. Wach würde das Zutreffende an dieser Kritik anerkannt haben. Dennoch forderte seine sorgfältige Unterscheidung von Sozialphilosophie (normative Gesellschaftstheorie) und Soziologie gebieterisch die „deskriptive“ Methode (in seinem Sinne des Wortes) für seine Religionssoziologie, wobei er durchaus ihre unvermeidlichen Grenzen erkannte⁴⁸.

Wachs vielfältige Interessen, besonders seine Neigung zur Anthropologie und seine soziologische Beschäftigung mit der „Gemeinschaft“, fanden in der Religion ein integrierendes Prinzip. Für ihn war die Religion sowohl das zentrale intellektuelle Problem, dem er alle seine kritischen Fähigkeiten zuwandte, als auch des Menschen innigste Gemeinschaft mit dem göttlichen Schöpfer, dem er unbeschränkten Glauben und echtes Vertrauen entgegenbrachte. Wach zitierte Carlyle:

Unter Religion verstehe ich hier nicht den Kirchenglauben, den (der Mensch) bekennt, die Glaubensartikel, die er unterzeichnet und in Worten oder auf andere Weise bekräftigt; jedenfalls dies nicht ausschließlich und in vielen Fällen überhaupt nicht... Vielmehr (meine ich) das, was ein Mensch praktisch glaubt, und dies ist oft genug, ohne daß er es auch nur vor sich, geschweige denn vor anderen ausspricht, das, was man wirklich zu Herzen nimmt und dessen man gewiß ist, was seine vitalen Beziehungen zu diesem geheimnisvollen Universum bestimmt, sowie seine Pflicht und sein Schicksal in der Welt: das ist in allen Fällen für ihn das Eigentliche. Es definiert schöpferisch alles Übrige⁴⁰.

Wachs Religionsverständnis war durch seine Herkunft und durch seine persönliche Erfahrung bedingt. Er erbt von seiner Familie und seiner Umgebung eine irenische Haltung in religiösen Dingen. Das Andenken des Moses Mendelssohn wurde von den Nachkommen geehrt. Obwohl dessen Sohn Abraham seine Kinder in der lutherischen Kirche taufen ließ und Felix Mendelssohn, der Enkel des Moses Mendelssohn, die Tochter eines reformierten Geistlichen heiratete, ist der Geist *Nathans des Weisen* in der Familie Wachs bis auf den heutigen Tag lebendig. Die Atmosphäre der Leipziger Universität, der *alma mater* Goethes, Klopstocks und Schellings, förderte in Wachs die Haltung religiöser Toleranz. Er zitierte gern einen Ausspruch von William James: „Das Göttliche kann keine einzelne Qualität sein, es muß eine Vielheit von Qualitäten umfassen, denen die verschiedenen Menschen gemäß ihrer Vorliebe anhängen und in denen sie eine für sie befriedigende und wertvolle Aufgabe zu finden vermögen.“⁵⁰ Religiöse Toleranz verstand Wachs jedoch niemals als religiöse Gleichgültigkeit. Er setzte bei vielen Gelegenheiten seinen eigenen religiösen Glauben auseinander. Zum Beispiel:

Eine wirkliche Begegnung mit der erlösenden Liebe Gottes in Christus ist... für jeden Christen die Voraussetzung für sein Zeugnis in Tat und Wort. Nur auf christliche Weise erzogen worden zu sein, genügt nicht („Fiant, non nascuntur Christiani“ – „Laßt sie Christen werden, da sie nicht als solche geboren wurden“). Obwohl es gewiß nicht unbedingt notwendig ist, rückblickend einen Bericht über die eigene „Bekehrungserfahrung“ zu liefern, ist eine bewußte Entscheidung für und die Hingabe an Christus, implizite in unserem Leben, explizite in unserem Zeugnis, unerlässlich⁵¹.

Es ist sehr schwierig, Wachs religiöse Entwicklung zu rekonstruieren. Er wurde in der lutherischen Kirche in Deutschland erzogen. Wenngleich er später Mitglied der Protestant Episcopal Church in den Vereinigten Staaten wurde, blieb Wachs Leben weiterhin unter Luthers entscheidendem Einfluß. Bezeichnenderweise erinnert Wachs Beschreibung von Caspar Schwenckfeld

an seine eigenen Qualitäten – ein christlicher Humanist und Idealist, ein ökumenisch gesinnter Laie, der biblisch und fromm ein treuer Schüler und Lehrer in der Schule Christi war⁵².

Von überragender Bedeutung in seinem Leben und Denken war die Erfahrung des lebendigen Christus. Obwohl er von der paulinischen Deutung Christi tief beeinflusst war, gehört er zum johanneischen Typus christlicher Frömmigkeit. Er lernte mehr von St. Augustinus als von irgendeinem anderen der Kirchenväter... wir fühlen uns an die großen Meister der Frömmigkeit im Mittelalter erinnert: Bernhard, Hugo von St. Victor und Bonaventura, dem er im Temperament und im Charakter seiner Geistigkeit verwandt ist... Der Text, den er uns interpretiert, ist der erste Brief des Johannes⁵³.

Gerechterweise muß hervorgehoben werden, daß Wachs intellektuelles Temperament dem anglikanischen Interesse an philosophischer Theologie entsprach, für das William Temple ein hervorragendes Beispiel ist. Auch Wachs tiefe Wertschätzung der katholischen wie der protestantischen Tradition und seine Liebe zur Liturgie ließen ihn in der Episcopal Church sich zu Hause fühlen. Obwohl er viel Zeit und Kraft auf die Arbeit in seiner eigenen Kirche verwandte, war er auch ein begeisterter Verfechter der ökumenischen Bewegung. Z. B. leitete Wachs als Vorsitzender der University Commission of the World's Student Christian Federation die Studienkonferenz über den Sinn der Geschichte, die im Sommer 1949 im Chateau de Bossey abgehalten wurde⁵⁴.

Dieser überzeugte Christ war jedoch auch fest vom Prinzip der Vielheit der Religionen überzeugt. So zitierte Wachs, begeistert von dem großen Versuch Amerikas, Treue zur Religion mit Hingabe an die Freiheit zu vereinen, Alexis de Tocqueville:

Die Religion erkennt, daß die bürgerliche Freiheit eine edlere Übung für die Fähigkeiten des Menschen bietet und daß die politische Welt ein vom Schöpfer für die Anstrengungen des Geistes bereitetes Feld ist. Frei und mächtig in ihrer eigenen Sphäre, zufrieden mit dem Ort, der ihr vorbehalten ist, erichtet die Religion ihr Reich niemals sicherer und fester, als wenn sie in den Herzen der Menschen ohne irgendwelche äußere Unterstützung, nur auf ihre eigene Kraft gegründet, regiert. Die Freiheit sieht in der Religion die Gefährtin in all ihren Kämpfen und Triumphen, die Wiege ihrer Kindheit, und die göttliche Quelle ihrer Ansprüche. Sie betrachtet die Religion als Hüterin der Moral und die Moral als beste Sicherung des Rechtes und das sicherste Pfand für die Fortdauer der Freiheit⁵⁵.

Wachs befürwortete das Prinzip der Vielheit der Religionen auch in weltumfassendem Maße. Nach seiner Ansicht sind Christus, Buddha und Mohammed wirklich „universale Wahlmöglichkeiten“⁵⁶. Ein religiöser Mensch muß trotz der Einflüsse

seiner Umwelt seinen Glauben wählen. So folgert er, daß es falsch ist, wenn ein Mensch des „Westens“ erklärt: weil meine Vorfahren Christen waren, ist es am besten, wenn ich auch einer bin. Kein Geringerer als Søren Kierkegaard hat darauf hingewiesen, wie schwierig es ist für einen Christen, das heißt, für jemanden, der im Christentum aufgewachsen und daher daran „gewöhnt“ ist, Christ zu werden. Der moderne Determinismus nimmt viele subtile Formen an: eine davon ist der kulturelle Determinismus. Viele Anthropologen, Soziologen und Psychologen – sogar Philosophen – betrachten die Religion nur als Ausdruck einer Funktion der Kultur. Das bedeutet, daß ich eine Religion bekenne, weil sie zufällig in der Kultur oder Gesellschaft, der ich zufällig angehöre, vorherrscht. Sollten wir nicht einen Menschen des Westens, der aus Überzeugung Buddhist oder Moslem wird, höher achten als einen angeblichen „Christen“?⁵⁷

Als Religionsforscher war Wach tief beeindruckt von der „Geistigkeit, dem Glauben und der Hingabe an die Gottheit, von denen die Worte und das Leben der Meister des Ostens Zeugnis ablegen“⁵⁸. So schrieb er:

Die lautere Eindringlichkeit und der brennende Eifer der Religion Mohammeds, sein kraftvolles Zeugnis für den allmächtigen Gott, die äußerste Wahrhaftigkeit und Klarheit und der Friede, die der Große Erleuchtete ausstrahlt, seine Einsicht in das menschliche Herz und seine vielfältigen Fähigkeiten, sein Rat für den einsamen Sucher; die Aufrichtigkeit und Weisheit des Konfuzius, seine überzeugende Redlichkeit und sein unnachgiebiger moralischer Mut, schließlich die bezaubernde Einfachheit und Tiefe des geheimnisvollen eremitischen Verfassers des Tao Te King; – gelten alle diese Zeugnisse höchster geistiger Erkenntnis denn für nichts?⁵⁹

Um diese zugestandenermaßen schwierige Frage zu lösen, fand Wach drei Haupt-Alternativen: 1. dem Historismus und Relativismus nachzugeben; 2. auf klassische Normen zurückzugehen oder 3. neue konstruktive Lösungen zu versuchen⁶⁰. Die Bedeutung seines letzten Werkes, „Vergleichende Religionsforschung“, liegt in der Tatsache, daß Wach hier versucht, die Einsichten und Methoden der Religionswissenschaft, der Religionsphilosophie und der Theologie zu vereinen. Um so bedauerlicher ist es, daß er nicht lange genug lebte, um die Aufgabe zu vollenden, die er übernommen hatte.

In einem früheren Werk erörterte Wach die Beziehung zwischen Religionswissenschaft und Philosophie⁶¹. Nach seiner Ansicht gibt es zwischen den beiden Disziplinen kaum Grund zu Gegensätzen und Reibungen, denn „während die erstere das Individuelle, das Besondere und das Geschichtliche untersucht, ist die letztere an allgemeiner und universaler Gültigkeit interessiert“⁶². Andererseits ist die Beziehung zwischen Theologie

und Philosophie oder zwischen Theologie und Religionsgeschichte (oder Religionswissenschaft) weit komplizierter⁶³. Wach wies die irrtümliche Meinung, die Aufgabe des Religionshistorikers sei das Studium der nichtchristlichen Bekenntnisse, während der Theologe sich mit den Dingen befasse, die zu glauben man verpflichtet sei, zurück. Er sagte:

Der Religionshistoriker wartet wirklich nicht auf den entscheidenden Hilferuf des Theologen. Ohne sein Material zu pressen, um es mit einem Schema oder mit Vorstellungen, die ihm fremd sind, in Einklang zu bringen, wird er gut beraten sein, wenn er sich gründlich über die Arbeit informiert, die in den verschiedenen theologischen Wissenschaften vollbracht wird. Aber auch der Theologe, der Exeget, der Kirchenhistoriker und vor allem der systematische und konstruktive Theologe, kann es sich kaum leisten, das Material zu vernachlässigen, mit dem der Religionshistoriker ihn gern versorgen wird⁶⁴.

Mit dieser Feststellung beschränkte Wach die Aufgabe der Religionsgeschichte jedoch keineswegs auf historische und philologische Forschung. Vielmehr muß der Religionshistoriker sich mit der „Bedeutung all dieser Ausdrucksformen religiöser Erfahrung und mit dem Sinn und dem Wesen religiöser Erfahrung an und für sich“⁶⁵ befassen.

In seiner „Vergleichenden Religionsforschung“ erörtert Wach im zweiten Kapitel das „Wesen religiöser Erfahrung“ und untersucht in den drei folgenden Kapiteln die Ausdrucksformen religiöser Erfahrung im Denken, Handeln und in der Gemeinschaft. Durch phänomenologische Analyse versucht er zu bestimmen, ob sich in all diesen Ausdrucksformen grundlegende Strukturen ermitteln lassen und auf welche Art von Erfahrung diese vielfältige Ausdrucksskala zurückgeht. Sodann wird untersucht, welche Wirklichkeit oder Wirklichkeiten den in Frage kommenden Erfahrungen entsprechen⁶⁶. Er erläutert, wie jede religiöse Gruppe mit ihrer eigenen „Intention“ und „Selbstinterpretation“ religiöser Erfahrung eigene und einzigartige Formen des Ausdrucks religiöser Erfahrung neu hervorbringt. Zahlreiche Belege werden angeführt. Wach erklärt sie gesondert für sich oder vergleicht sie – ohne Werturteile zu fällen – mit anderen. Er sucht dadurch zu beweisen, daß die „Formen dieses Ausdrucks, obwohl sie durch die Umwelt, in der sie entstanden, bedingt sind, Ähnlichkeiten in der Struktur aufweisen; es gibt universale Themen im religiösen Denken; das Allgemeine ist immer in das Besondere eingebettet“⁶⁷.

So scharfsinnig diese Analyse ist, wird sie Wachs jüngeren Bemühungen um eine konstruktive Methode der Erforschung verschiedener Religionen, in der er Einsichten der Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft miteinander vereinigte, doch nicht gerecht. Unglücklicherweise hinterließ er keine systematischen Aufzeichnungen darüber. Wir können uns nur auf

seine persönlichen Bemerkungen, Vorlesungen und auf fragmentarische Feststellungen in seinen späteren Schriften stützen, um die allgemeine Richtung seines Denkens anzudeuten. Billigerweise muß betont werden, daß Wach bei seinen neuen, konstruktiven Bemühungen nicht die Schaffung einer neuen synthetischen Disziplin, die sozusagen Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie miteinander verschmilzt, oder eine Art religiöser Menschheitsliga beabsichtigte. Seine Absicht war vielmehr, ein allgemeines Gerüst zu entwickeln und klar zu gliedern, das sowohl Gelehrten verschiedener Disziplinen, die an Religionen interessiert sind, als auch Anhängern verschiedener Glaubensbekenntnisse die Verständigung ermöglichen sollte.

Es ist verständlich, daß Wachs „irenisches Bemühen“ durch sein Temperament, seine akademische Bildung und seinen religiösen Glauben in starkem Maße vorbedingt war. Sein intellektueller Grundsatz war, daß das Universale und das Besondere in Wechselbeziehung stehen müssen, seinem Temperament nach neigte Wach jedoch dazu, das Besondere vom Standpunkt des Universalen aus zu betrachten. Dies erklärt zum Teil auch, warum seine Methodologie der Religionswissenschaft sich fast unabhängig von seiner Erforschung einzelner Religionen entwickelte. In der Tat war seine Interpretation bestimmter Religionen – des Mahayana-Buddhismus z. B. – stark von seinen systematischen, methodologischen und philosophischen Interessen geprägt. Eines seiner Lieblingszitate, einem Brief Max Müllers an Renan entnommen, ist charakteristisch: „Bevor wir vergleichen, müssen wir genau wissen, was wir vergleichen“⁶⁸.

Methodologisch vor Wachs Versuch weitgehend von der Betrachtungsweise Max Schelers abhängig, der die Natur des Göttlichen, der Offenbarung und des religiösen Aktes zu erforschen suchte. Im ersten Kapitel des vorliegenden Buches würdigt Wach Schelers Bemühen, die religiösen Gegebenheiten für sich sprechen zu lassen, anstatt sie in irgendein vorher ausgedachtes Schema zu zwingen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Forschung auf Voraussetzungen verzichten könne. Wie schon Scheler akzeptierte auch Wach weitgehend die phänomenologische Analyse der Erfahrung des Numinosen von Rudolf Otto⁶⁹. Nach einer deutlichen Bestimmung des Wesens religiöser Erfahrung kann man mit der Erforschung der Phänomene, die der Religion zugerechnet werden, fortfahren, wobei historisches Material in möglichst weitem Umfange heranzuziehen ist. Bei dieser Aufgabe führte Wach den Begriff der „klassischen“⁷⁰ und den der „typologischen“ Methode ein. Er gab sich jedoch keiner Illusion über die Reichweite dieser Methode hin und erklärte:

Sind Typen ... das letzte Wort, das der Religionshistoriker beizutragen hat? Durchaus möglich, gewiß; als Historiker kann er nicht weiter gehen. ... Der Historiker untersucht als Historiker die soziologischen Formen, in denen religiös begründete Gemeinschaften sich organisiert haben, und er bemüht sich, die zugrunde liegenden theologischen Voraussetzungen zu klären. Er zeigt Parallelen auf zwischen verschiedenen Typen, die unterschiedlichen historischen Zusammenhängen zugehören. Aber als Historiker darf er über diese deskriptive Aufgabe nicht hinausgehen, um normative Fragen zu beantworten⁷¹.

Zwar erkannte Wach durchaus die Grenzen der religionswissenschaftlichen Methodologie, trotzdem war er davon überzeugt, daß sich der Religionsforscher, um zur Entwicklung einer gemeinsamen Basis der Religionsforschung beizutragen, mit der Frage nach der „Wahrheit“ befassen muß⁷². Das ist der Grundgedanke im zweiten Kapitel des vorliegenden Buches. Wachs These ist, daß der Religionshistoriker phänomenologisch an die Wahrheitsfrage herangehen muß, d. h. er muß die Wahrheitsfrage mit dem Wesen religiöser Erfahrung in Beziehung setzen. Wenn er so vorgeht, erkennt er, daß die Religionswissenschaft zur Klärung der Wahrheitsfrage beizutragen vermag, ohne deren Deutung durch irgendeine Religion zu verabsolutieren. Indem er die Ansicht einiger dialektischer Theologen zurückweist, legt Wach Wert auf die Feststellung, daß religiöse Erfahrung eine bestimmte Fähigkeit des Menschen voraussetzt, die es ihm ermöglicht, auf die göttliche Unterweisung zu antworten. Er bestätigt von Hügelns Überzeugung, es könne nur eine letzte Wirklichkeit geben, die verschiedenen Arten menschlicher Auffassungsgabe führten jedoch zu einer Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrungen. Alles, was Gott zu geben vermag, ist die Wahrheit, die aber in den Religionen der Menschheit keinen adäquaten Ausdruck gefunden hat. In dieser Beziehung stimmt Wach uneingeschränkt mit Farquar überein:

Weder ist irgendeine Religion allein wahr in dem Sinne, daß alle anderen nicht mehr sind als reiner Irrtum; noch sind sie alle in gleicher Weise wahr; eine gewisse Wahrheit enthalten sie alle, jedoch unterscheiden sie sich nicht nur darin, in welchem Punkte sie wahr sind, sondern auch in der Mächtigkeit des Einflusses von Wahrheit und Kraft, die sie besitzen⁷³.

Nach Wachs Überzeugung ist diese Erkenntnis ein notwendiges Korrektiv für christliche wie für nichtchristliche Aussagen über die Frage der religiösen Wahrheit.

Wach hat nur einen Aufsatz über die Ansprüche nichtchristlicher Religionen geschrieben⁷⁴, obwohl er allgemeine Ansichten darüber ändern Ortes äußerte. Vor allem glaubte er, ein ernsthafter Versuch, andere Religionen als unsere eigene zu verstehen, sei dringend notwendig, „aber wir merken nicht, daß alles mit der einfachen Formel: Laßt uns teilhaben, gesagt

ist“⁷⁵. Unglücklicherweise wählte Wach in diesem Artikel die erste Person sowohl für Wach, den Religionshistoriker, als auch für Wach den Christen und verunklärte so seine Hauptthese. Auch seine Heranziehung Christi als Beispiel in der Diskussion war verwirrend. Dennoch bemühte sich Wach, den Unterschied zwischen der Anschauung der „Vergleichenden Religionsforschung“ und der einer „apologetischen Theologie eines besonderen religiösen Glaubens“ zum Ausdruck zu bringen. Die erstere muß eine universale Forschungsmethode anwenden, die der Selbstinterpretation irgendeines religiösen Glaubens nicht völlig gerecht werden kann. Aber gerade deswegen muß die vergleichende Religionsforschung alle Anstrengung unternehmen, um die „Intention“ jeder Religion richtig zu verstehen. Wach störte sich an der Tatsache, daß die vergleichende Religionsforschung allzu oft durch die apologetischen Interessen eines partikularen Glaubens gefärbt wird. So brachte Wach trotz seiner Hochachtung für den Hinduismus und für Radhakrishnan vier kritische Einwände gegen Radhakrishnan vor: 1. er interpretiert den ganzen Hinduismus nur von einem seiner Aspekte aus, nämlich in der Sprache des Vedanta, auf Kosten der früheren und der mittelalterlichen Entwicklungen, und verzerrt so die Geschichte des Hinduismus⁷⁶; 2. Radhakrishnans Beschreibung der „reinen und einfachen Lehren Jesu“ als „intuitive Realisierung, undogmatische Duldung, Beharren auf nichtaggressiven Tugenden und universalistische Ethik“, ohne jede Erwähnung des Leidens und der Kreuzigung, ist eine sehr einseitige Deutung des christlichen Verständnisses der Gestalt Christi⁷⁷; 3. Radhakrishnans allzu vereinfachtes Bestehen auf religiöser Toleranz wird dem Unterschied, der z. B. zwischen dem indischen Avatara-Begriff und der christlichen Idee vom Sohne Gottes besteht, nicht gerecht⁷⁸; und schließlich beruht 4. Radhakrishnans Lieblingsthese von der „religiösen Toleranz“, die oft als wünschenswerte und notwendige Einstellung der vergleichenden Religionsforschung betrachtet wird, unmißverständlich auf der hinduistisch-dogmatischen Interpretation der „Toleranz“, die von Radhakrishnan in apologetischer Absicht gebraucht wird. Weungleich Toleranz wünschenswert ist, fragt Wach: „in welchem Geist, und warum dann nicht im Geiste Christi?“⁷⁹ Der Geist der Toleranz bedarf eines praktischen methodologischen Gerüsts, das nicht durch irgendeine religiöse Sicht der Toleranz gefärbt ist.

Wach schlug folgende drei Hauptprinzipien für die vergleichende Religionsforschung vor: 1. sie muß die Existenz eines apologetischen Elements in jeder Religion anerkennen, aber die Disziplin selbst darf von keinem apologetischen Interesse beeinflusst werden; 2. sie muß alle Religionen als universale Wahlmöglichkeiten betrachten, die nicht dem kulturellen Determinismus unterliegen; 3. während sie anzuerkennen hat, daß

„jede lebendige Religion Anteil an der geistigen Erziehung des Volkes hat“, darf sie für die qualitativen Unterschiede der Religionen nicht blind sein⁸⁰. Mit anderen Worten: die vergleichende Religionsforschung muß die philosophischen und theologischen Probleme kennen, die in der Formulierung ihrer eigenen Betrachtungsweise enthalten sind.

Wichtiger ist Wachs Versuch, die Einsichten der Religionswissenschaft mit der christlichen Theologie in Beziehung zu setzen. Bei diesem Versuch war Wach gezwungen, das historische als „allgemeine Offenbarung“ bekannte Problem zu behandeln. Seine Sicht ist nicht die eines Theologen, der an der Religionsgeschichte interessiert ist, sondern eines Religionshistorikers, der darum bemüht ist, eine theologische Basis für seine Forschung herzustellen⁸¹. Indem er William Temples berühmter Behauptung, „wenn nicht alles Seiende ein Medium der Offenbarung ist, dann (ist) keine besondere Offenbarung möglich“, zustimmte, glaubte Wach, echte religiöse Erfahrung sei das Ergreifen des *revelatum*, wo immer es begegnet, d. h. gleichgültig, in welchen ethnischen, kulturellen, sozialen oder religiösen Zusammenhängen⁸². Mit diesem Argument verwarf Wach die Ansicht von David G. Moses, die allgemeine Offenbarung sei eine Offenbarung in der Welt der Natur, im Gewissen und im Verstand des Menschen, im Gegensatz zur besonderen Offenbarung, die in den Ereignissen der Geschichte und in prophetischen Individuen gegenwärtig ist⁸³. Wach meinte, das entscheidendere Problem sei die „besondere Offenbarung“. Er wies einerseits die Ansichten der religionsgeschichtlichen Schule zurück, die nur eine allgemeine Offenbarung anerkennt, und andererseits die Anschauung jener, die behaupten, es könne nur eine besondere Offenbarung geben, weil „jedes Beispiel einer allgemeinen Offenbarung eine besondere sei“⁸⁴. Als Phänomenologe unterscheidet Wach jedoch zwischen echter und unechter offenbarer Erfahrung⁸⁵. Er ließ sich daher nicht durch das Problem der „Kontinuität oder Diskontinuität“, oder der Frage der „Berührungspunkte“ zwischen dem Christentum und anderen Religionen, die von den Missionsdenkern diskutiert wird, beirren. Vielmehr kam es ihm auf den Begriff der „phänomenologischen Vorbereitung“ als einer notwendigen Ergänzung zur „chronologischen Vorbereitung“ in bezug auf die Frage der *praeparatio evangelica* an⁸⁶.

Wach stellte sich die neue konstruktive Lösung für die Religionsforschung nicht als einfache Arbeitsteilung unter verschiedenen Fachrichtungen vor, wie man etwa das Sammeln und Registrieren von Tatsachen und Phänomenen als Aufgabe der Religionshistoriker und die Wertbestimmung als Sache der Theologen und Philosophen betrachten könnte. Er war davon überzeugt, daß die Religionsgeschichte die Vorstellungen vom Göttlichen in nichtchristlichen Religionen zu werten habe. Er

erkannte bei den christlichen Theologen die berechnete Anwendung der christlichen Offenbarung als normative Grundlage an. Er meinte damit jedoch nicht, der Christ solle „nichtchristliche Ausdrucksformen der Gotteserfahrung nach den Kategorien der christlichen Dogmatik und Gottesauffassung“ beurteilen⁸⁷. Vielmehr muß die christliche Theologie auf die Religionsgeschichte zurückgreifen, will sie die Konsequenzen der nichtchristlichen Vorstellungen für das Denken und das Leben und Verhalten in den nichtchristlichen Gemeinschaften interpretieren. Denn der christliche Glaube kritisiert, nach Brunner, von seinem Standpunkt aus nicht das Suchen nach Gott in nichtchristlichen Religionen – dies kann er nur wahrnehmen und klären –, sondern die Antwort, die von nichtchristlichen Religionen gegeben wird⁸⁸. Wach empfahl als Religionshistoriker den christlichen Theologen, bei ihrer Bewertung nichtchristlicher Religionen folgende Prinzipien ernstzunehmen⁸⁹:

1. Es gibt eine echte Erfahrung der letzten Wirklichkeit in nichtchristlichen Religionen; endliche Werte wie Blut, Boden, Klasse usw. sind nicht das primäre Anliegen dieser Religionen.
2. Wo echte Offenbarung gegenwärtig ist, wird das Göttliche unter den Kategorien des *mysterium tremendum* und des *mysterium fascinosum* erfahren, um die von Otto gewählten Begriffe zu gebrauchen, selbst wenn diese beiden Aspekte in nichtchristlichen Religionen nicht immer gleichmäßig vertreten sind.
3. Die Erfahrung des Heiligen ist in allen Religionen mit der Ethik und der Moral zu einem Ganzen verbunden.
4. In Vergangenheit und Gegenwart haben Nichtchristen „die Gnade Gottes“ erfahren, um die christliche Terminologie zu gebrauchen, mögen sie diese auch nicht als solche erkennen.
5. In den nichtchristlichen Religionen gibt es verschiedene Arten und Grade der Wahrnehmung des Göttlichen. Ein Kriterium des Grades dieser Wahrnehmungen muß in nichtchristlichen religiösen Begriffen und nicht in christlichen deutlich formuliert werden.
6. In nichtchristlichen Systemen existiert ein echter Sinn für „Anbetung“.
7. In allen Religionen drückt sich die religiöse Erfahrung in irgendeiner Form des „Miteinander“ aus.

Diesen Prinzipien liegt Wachs Überzeugung zugrunde, daß die Religionsgeschichte heute innerhalb der Theologie ihren bestimmten Ort hat, und zwar nicht nur im apologetischen Aufgabenbereich des Theologen, sondern in seinen „wichtigeren Bemühungen, das Wesen und den Umfang der offenbarenden Tätigkeit Gottes in der Geschichte zu bestimmen“⁹⁰. In dieser

Hinsicht war Wach Rudolf Otto verpflichtet, dem er dankbar seine Achtung erweist:

Wenn die Erforschung der universalen Merkmale in den Ausdrucksformen religiöser Erfahrung der Menschheit uns zu einem allgemeinen Gerüst verhilft, das diese Erfahrung in deutlicher Formulierung enthält, dann muß es möglich sein, die Gültigkeit des Systems durch Anwendung auf primitive Kulte und auf die Weltreligionen nachzuprüfen. Eben diese Aufgabe stellte sich Otto. Mögen sich auch berechnete Einwände gegen seine Erkenntnistheorie richten, so hat er dennoch den zweifellos erfolgreichen Versuch unternommen, ein auf gründlichster Kenntnis der verschiedenen Typen religiöser Erfahrung beruhendes Verstehen mit tiefer christlicher Überzeugung und Verpflichtung zu vereinen⁹¹.

Sein Leben lang stellte Wach niemals die Wahrheit der Worte Max Müllers in Frage: „Die wirkliche Geschichte des Menschen ist die Geschichte der Religion: die wunderbaren Wege, auf denen die verschiedenen Familien des Menschengeschlechts zu wahrerem Wissen von Gott und tieferer Liebe zu ihm voranschritten. Dies ist die Grundlage aller profanen Geschichte: das Licht, die Seele und das Leben der Geschichte, existierte es nicht, so würde alle Geschichte tatsächlich profan sein“⁹².

Dieser kurze Bericht über Wachs Leben und Denken wäre ohne die Erwähnung seiner Bedeutung als Lehrer und Meister unvollständig. In einem seiner frühen Werke, „Meister und Jünger“⁹³, charakterisiert Wach das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler und Meister und Jünger. Das Ziel der Beziehung von Lehrer und Schüler ist die Übermittlung von Wissen. Es erfordert auf beiden Seiten Fähigkeiten auf einem bestimmtem Gebiet. Beim Meister und Jünger liegt der Akzent auf ihrer persönlichen Beziehung. Sie beruht auf der Persönlichkeit des Meisters und auf seinem Sinn für Berufung. Ein Lehrer lebt nach seinem Tode in seinem Werk weiter, aber der Meister bleibt in seinem Jünger lebendig und gegenwärtig. Allein der Jünger vermag des Meisters Charakter und Persönlichkeit, so wie er sie erfuhr, zu bezeugen. Wach suchte diese beiden Eigenschaften in einem echten Sinne zu vereinen. So kann, während seine Gelehrsamkeit weiterhin künftige Gelehrte erleuchten wird, die Tiefe seiner Persönlichkeit und seines Charakters nur von jenen gewürdigt werden, die ihn als einen „guru“ kennenlernten⁹⁴. Keine Charakterisierung des Meisters durch den Jünger vermag dem Meister völlig gerecht zu werden. Diese Schilderung Wachs bildet keine Ausnahme.

Die Erlaubnis, aus C. C. J. Webbs „God and Personality“ zu zitieren, wurde von George Allen and Unwin, LTD. gewährt; aus William Temples „Nature, Man and God“ von Macmillan

and Co., LTD. und von der St. Martin's Press; aus C. C. J. Webbs „Religious Experience“ von der Oxford University Press; aus Jean Daniélous „Origen“ (Copyright 1955) von Sheed and Ward, Inc.

Wir danken dem American Council of Learned Societies und den vielen Gelehrten, die Wachs Manuskript in verschiedenen Stadien seiner Entstehung gelesen haben, besonders Professor Friedrich Heiler von der Universität Marburg, Professor Mircea Eliade von der Universität Chicago, Professor William Earle von der Northwestern University, Dr. Wilhelm H. Wuellner, Reverend F. Dean Lucking und Reverend Herbert P. Sullivan. Ein großer Teil der Informationen über Wachs Leben stammt von der Familie Wachs und von seinen Freunden. Der Herausgeber übernimmt jedoch die volle Verantwortung für irgendwelche Ungenauigkeiten oder Irrtümer in diesem Bericht.

I

ENTWICKLUNG, BEDEUTUNG UND METHODE DER VERGLEICHENDEN RELIGIONSFORSCHUNG

Es kann kaum bezweifelt werden, daß die moderne vergleichende Religionsforschung¹ vor ungefähr einem Jahrhundert mit Max Müller begann². Seine „Comparative Mythology“ erschien 1856; im Jahre 1870 veröffentlichte er seine „Introduction to the Science of Religions“. 1878 folgten die Vorlesungen über „Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India“. Dieser erste Forschungsabschnitt zeichnete sich aus durch echte Begeisterung, durch den aufrichtigen Wunsch, andere Religionen zu verstehen, und durch ein gewisses Maß von spekulativem Interesse. Unter den verschiedenen Ausdrucksformen religiöser Erfahrung zog die Mythologie besondere Aufmerksamkeit auf sich. In dieser Zeit vereinigten sich Sprachwissenschaft, Geschichte und Philosophie, während die Theologie in den Hintergrund trat. Der Begriff „Religionswissenschaft“ wurde geprägt, um die Selbständigkeit der neuen Disziplin gegenüber der Religionsphilosophie und besonders der Theologie zu kennzeichnen³. Die Religionshistoriker pflegten nicht ungern ihren Ruf als Entdecker einer neuen und vielversprechenden Forschungsmethode⁴. Jeder war auf der Suche nach „Parallelen“. Es herrschte ein starkes Bedürfnis, die von den heiligen Texten gelieferten Quellen auszuschöpfen, in denen die religiösen Überlieferungen der einzelnen Stämme, Nationen und Völker niedergelegt sind. Ein Markstein dieser Bemühungen war die Veröffentlichung der „Sacred Books of the East“ seit 1897.

Die interessanten Gifford-Vorlesungen, die der holländische Gelehrte Tiele 1896/1898 hielt (veröffentlicht unter dem Titel „Elements of the Science of Religion“)⁵, zeigen den Übergang von der ersten zur zweiten Entwicklungsstufe der vergleichenden Religionsforschung an. Obwohl das spekulative Element sich häufig dem historischen Interesse unterordnet, ist es in Tieles Vorlesungen noch von Gewicht. Man erkennt es in seiner Konstruktion von Entwicklungslinien⁶, die er nicht nur in der Religionsgeschichte, sondern auch in der Volkskunde, der Soziologie und der Psychologie entdeckte – drei Gebiete, die Wesentliches zu unserer Disziplin beitragen sollten. Die Arbeiten von Tylor⁷ (*Primitive Culture*, 1871), Emile Durkheim (*Les Formes*

élémentaires de la vie religieuse, 1912), und Wilhelm Wundt (*Völkerpsychologie*, 1906) veranschaulichen die Anwendung der Entwicklungslehre auf die Religionswissenschaft. Für diese zweite Periode war positivistisches Denken und die Vorherrschaft philologischer und historischer Interessen charakteristisch. An die Stelle der Bewertung hatte die Beschreibung zu treten. Normen und Werte sollten historisch, psychologisch und soziologisch „erklärt“ werden. Bedeutsame Beiträge wurden zur Erforschung der vergangenen und gegenwärtigen Religionen geleistet. Die Spezialisierung war hochentwickelt; „Objektivität“ war oberstes Gesetz⁸. Großes Interesse richtete sich auch auf die Erforschung der „Anfänge“. War Vernachlässigung des Details der Fehler der ersten Stufe gewesen, so beging man nun den Fehler, das Detail zu überschätzen. Die Gelehrten der früheren Periode hatten mit frischer Entdeckungsfreudigkeit im Suchen nach Parallelen geschwelgt; die der zweiten waren geneigt, Unterschiede zugunsten von Ähnlichkeiten zu übersehen. Ein großer Name dieser Ära war Ernest Renan⁹. Useners *Götternamen*¹⁰ und die Arbeiten seiner Anhänger, besonders Dieterich, Reitzenstein, Wissowa und Norden, galten der Erforschung der klassischen Religionen der griechisch-römischen und der nahöstlichen Welt¹¹. Verwandtschaft mit diesen Bemühungen zeigt die sog. *Religionsgeschichtliche Schule*¹² (Gunkel, Bousset, Bertholet, Gressmann, Cumont, A. Reville, M. Dibelius, Eissfeldt)¹³. In der Anthropologie gingen Frazer¹⁴ und Boas¹⁵ in ähnliche Richtungen¹⁶. Das Werk von Forschern wie Clarke, Warren, Barrows, G. F. Moore und Toy¹⁷ vertritt die amerikanischen Bemühungen in dieser Phase unserer Forschung.

Der Erste Weltkrieg brachte wiederum starke Veränderungen. Das Zeitalter des Historismus¹⁸ war zu Ende gegangen, wenn auch weiterhin philologische, historische und kritische Studien betrieben wurden und die positivistische Methode vielerorts fortbestand. Ernst Troeltsch, den viele als den geistigen Führer und wegweisenden Theoretiker der „Religionsgeschichtlichen Schule“ ansehen, hat das Problem in seinem großen Werk *Der Historismus*¹⁹ sehr deutlich formuliert. Der Strom der Geschichte, in den jedes Phänomen einget, kann keine Normen des Glaubens und Handelns liefern, doch erscheint ein Leben ohne solche Normen nicht lebenswert²⁰. Das hatte mit aller Schärfe und Kraft bereits der junge Nietzsche 1873 in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* festgestellt. Mit der Jahrhundertwende begannen Philosophie und Theologie, die zu reiner Erkenntnistheorie und historischer Untersuchung entartet waren, sich wieder stärker zu behaupten. Der Beginn einer neuen und dritten Phase unserer Forschung wurde in der Philosophie²¹ durch die Neukantianer, Bergson und die Phänomenologen ermöglicht, im katholischen Denken durch von Hü-

gel und Scheler, in der protestantischen Theologie durch Söderblom, Barth und Otto²². Charakteristisch ist dreierlei: der Wunsch, die Nachteile einer übersteigerten Spezialisierung und Auffächerung durch eine Gesamtschau zu überwinden, das Verlangen, tiefer in das Wesen der religiösen Erfahrung einzudringen, sowie die Untersuchung erkenntnistheoretischer Fragen von letztlich metaphysischem Charakter. Obwohl es mancherorts heftige Gegenwehr gegen die Vorherrschaft des positivistischen Denkens gegeben hat, erkannten die meisten Gelehrten doch die Arbeit der vorangegangenen Generation an. Die Grundlage einer sinnvollen vergleichenden Religionsforschung muß immer historisch und philologisch, mit anderen Worten *kritisch* sein. Das Werk Rudolf Ottos scheint mir für die dritte Periode der vergleichenden Religionsforschung charakteristisch zu sein²³. Er betont mit Nachdruck den objektiven Charakter der letzten Wirklichkeit und widerlegt so alle subjektiven und illusionistischen Religionstheorien. Von Hügel²⁴ und Webb²⁵ hatten ähnliche Interessen. Durch die Hervorhebung des nichtrationalen Elements in der Religion, ohne den Wert rationaler Forschung geringzuschätzen, werden übersteigter Intellektualismus und Scholastizismus ausgeschlossen. Mag dadurch auch manche Analogie zerstört werden, so wird doch das Unterschiedene, Besondere und Individuelle nicht übersehen. Das schließt jede oberflächliche Identifizierung und Parallelisierung für den Religionshistoriker aus.

In jeder der drei skizzierten Perioden bestand unter den Gelehrten in Europa, Asien und Amerika rege internationale Zusammenarbeit. Das Ausmaß dieses Erfahrungsaustausches²⁶ zeigen die historischen Übersichten der vergleichenden Religionsforschung von Jordan, Lehmann, Pinard de la Boullaye und später von Puech, Mensching, Widengren und Masson-Oursel. Asiatische Gelehrte haben zunehmend an dieser Arbeit teilgenommen, und die Namen muslimischer, hinduistischer, chinesischer und japanischer Gelehrter verdienen zusammen mit jenen kleinerer Nationen (Burma, Siam, Philippinen, arabische Staaten, Pakistan, Indonesien) besondere Erwähnung. Westliche Forscher haben überdies in zunehmendem Maße erkannt, daß sie der Hilfe jener bedürfen, die in einer anderen religiösen Tradition aufgewachsen sind, um der *Bedeutung* der zu untersuchenden Phänomene ganz gerecht zu werden. In der Ära des Positivismus kam es nicht selten vor, daß Berichte und Erläuterungen von „Eingeborenen“ souverän mißachtet und verdächtigt wurden. Anerkannt wurden nur die kritischen Techniken des Westens. Zweifellos läßt der Eifer, mit dem sich die Gelehrten des Ostens die im Westen ausgebildeten Methoden kritischer Forschung angeeignet haben, noch bedeutende Beiträge auf unserem Gebiet von ihnen erwarten.

In den letzten fünfzig Jahren wurde dieser Austausch durch

eine Anzahl internationaler wissenschaftlicher Kongresse für Religionsgeschichte gefördert. Politische Umstände und die Auswirkungen zweier großer Kriege haben es jedoch recht schwierig gemacht, an Universalität und Bedeutung der behandelten Themen das in den früheren Treffen erreichte Niveau aufrechtzuerhalten. Seitdem die Kontakte zwischen Gelehrten verschiedener Nationen und Glaubensrichtungen über ihr Anfangsstadium hinaus gediehen waren, wurde immer deutlicher, daß der unbestimmte Synkretismus, der sich in einigen Zusammenkünften von Menschen verschiedenen Glaubens um die Jahrhundertwende zeigte, weder die Forderungen des neu erwachten religiösen Bewußtseins erfüllen kann, noch der genauen Prüfung strengen philosophischen Denkens standzuhalten vermag. Hierin liegt eine Gefahr. Da christliche wie nicht-christliche Religionen ihre Überzeugungen wieder mit stärkerem Nachdruck betonen, wird es immer schwieriger, die im Zeitalter des Liberalismus gewonnenen positiven Ergebnisse²⁷ im Bereich der Wissenschaft zu bewahren. Die neu gewonnene Freiheit muß gegen jede Form tyrannischer Autorität gesichert werden. Dies war das beherrschende Anliegen der von uns skizzierten zweiten Epoche unserer Forschungen.

Jedoch müssen andererseits Skeptizismus, Relativismus und Historismus vermieden werden²⁸. Das bedeutet, daß das Problem der Beziehung von Autorität und Freiheit in der Religion zu entscheidender Bedeutung gelangt ist. Der Verfasser eines jüngst erschienenen Überblicks über die Religion im Amerika des 20. Jahrhunderts erinnert uns daran, daß „die Versöhnung des Geistes der Freiheit mit dem Geist der religiösen Hingabe oder Bindung ein ernstes Problem der öffentlichen Moral geworden ist“²⁹.

Wir sprachen von gewissen grundlegenden methodologischen und erkenntnistheoretischen Problemen, die in der gegenwärtigen Epoche der vergleichenden Forschung gestellt und beantwortet werden müssen. In der vorhergehenden Periode hielt man einige dieser Fragen für unbeantwortbar und tabu, weil es zu Diskussion und Streit geführt haben würde, wenn man sie vorgebracht hätte. Aber heutzutage kann man der Herausforderung nicht ausweichen, welche die Vielheit religiöser Bindungen und ihre Beziehung zur Wahrheitsfrage für Individuen, Gruppen und Regierungen darstellt. Solange eine sich absondernde Objektivität als höchste Tugend galt und man verpflichtende Bindung mit Argwohn betrachtete, bestand kaum die Möglichkeit einer Uneinigkeit. Es gab keine Minderheiten, die man beschützen mußte, und Toleranz war keine Streitfrage, weil die oft bezeugte Indifferenz solche „Toleranz“ ohne besondere Zugeständnisse möglich machte. Für mich hat der moderne Religionshistoriker, der uns mit starken Worten davon zu überzeugen sucht, daß er keine Überzeugung hat, etwas

Klägliches³⁰. Sein Interesse ist, wie er sagt, antiquarisch oder das Ergebnis rein intellektueller Neugier. Er ist, was die Religion betrifft, „neutral“. Nietzsche hat diese Haltung in *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* heftig angegriffen.

Ernst Troeltsch hat den „unbegrenzten Relativismus“ so gekennzeichnet: „Für schwache Naturen ist so die Historie identisch geworden mit Nachfühlung alles fremden Charakters und Verzicht auf den eigenen, mit Skepsis und geistreicher Spielerei oder mit Blasiertheit und Glaubenslosigkeit“³¹. Man könnte fragen, ob offene Feindschaft dem Gegenstand der Religion nicht angemessener sei als diese zu nichts verpflichtende Haltung.

Dies soll nicht heißen, wer vergleichende Forschung betreibt, müsse das Ideal der Objektivität aufgeben. Es muß vielmehr richtig verstanden werden. Ich habe andernorts aufgezeigt, daß „relative“ Objektivität notwendig ist, wenn man sich des „Gegebenen“, der Daten vergewissern will, mit deren Bedeutung wir uns befassen³². Jede philologische und historische Forschung muß von dieser Haltung bestimmt sein. Bis vor kurzem wäre im Osten niemand daran interessiert gewesen, Religion so zu erforschen, wie einige der „wissenschaftlich“ gesinnten westlichen Forscher sie zu behandeln versuchen. Obwohl das Wort unbekannt war, beherrschte ein existentielles Anliegen jene, die in dieser Arbeit standen. Jetzt hat die wissenschaftliche Idee den Nahen Osten, wie auch Indien, China und Japan erobert. Der Westen hatte von Kierkegaard neu zu lernen, daß Religion jede Neutralität ausschließt. Der Appell an Gefühle und die Erregung von Leidenschaften bergen gewisse Gefahren in sich. Jedoch spielen Gefühle und Leidenschaften in der Religion ihre legitime Rolle. Genau hier muß die *raison d'être*, die beste Rechtfertigung für die vergleichende Religionsforschung gefunden werden. Es wäre ein Irrtum anzunehmen, vergleichende Forschungen führten zu Gleichgültigkeit. Sie tragen vielmehr dazu bei, ein genaueres Bild, gerechte Beurteilung und Verständnis zu gewinnen.

Wenn es die Aufgabe der Theologie ist, den Glauben einer religiösen Gemeinschaft zu erforschen, zu stützen und zu lehren, und außerdem glühenden Eifer zu seiner Verteidigung und Ausbreitung anzufachen, so liegt die Verantwortung der vergleichenden Forschung darin, den Glauben zu läutern. Wie kann man das bewirken? Das, was ich über alles hochschätze und lieb und wert halte, will ich auch durch und durch in allen Zusammenhängen verstehen. Wer die Wahrheit liebt, muß die Unwahrheit hassen; aber keineswegs muß man um seinen eigenen Glauben zu erhöhen, die Menschen anderen Glaubens hassen und verleumden³³. Eine vergleichende Religionsforschung, wie sie in der neuen Ära möglich wurde, läßt uns deutlicher erkennen, was religiöse Erfahrung bedeuten, in welchen Formen sie sich ausdrücken und was sie für den Menschen ausrich-

ten kann. Man könnte einwenden, dies sei Unterwerfung des religiösen Glaubens unter ein im Namen einiger verallgemeinerten Vorstellungen gesprochenes Urteil. Aber glänzt ein Rubin oder ein Smaragd weniger, wenn man ihn „Edelstein“ nennt? Nicht nur verschiedene religiöse Gemeinschaften, auch einzelne Gruppen in ihnen entwickeln gewisse Eigenarten und vernachlässigen andere Aspekte.

Gibt es neben der Rückorientierung an der ursprünglichen Norm religiöser Erfahrung einen besseren Weg, Religionen zu verstehen, als die Begriffe und Praktiken anderer zu studieren?

Aber kann man eine andere als die eigene Religion überhaupt verstehen³⁴? Diese Frage bedarf eingehender Prüfung. In gewissem Sinne scheint sie verneint werden zu müssen, und doch gibt es Anzeichen dafür, daß in anderem Sinne eine positive Antwort möglich ist. Zweifellos kann man „die Tatsachen kennen“ in dem Sinne, daß man alle erreichbaren Informationen sammelt und ordnet. Wie wir gesehen haben, ist dies nach Meinung der positivistisch eingestellten Gelehrten die eigentliche Aufgabe unserer Wissenschaft. Genügt das aber³⁵? Muß man nicht Mitglied einer religiösen Gemeinschaft sein, um deren religiöse Begriffe und Sitten zu verstehen? Aber was heißt „Mitglied“ sein?

Kann man im Ernst behaupten, eine großer Gelehrter, der zur Gruppe A gehört, sei in geringerem Maße fähig, die Religion der Gruppe B zu verstehen, als jeder unwissende, einfache Mensch, der zur letzteren gehört? Offenbar ist offizielle Mitgliedschaft kein Kriterium für die Möglichkeit des Verstehens. Ist es denn undenkbar, daß jemand an der rituellen Handlung einer kultischen Gemeinschaft teilnimmt, ohne der Bedeutung dessen, was gesagt und getan wird, inne zu werden? Zeigt das nicht wiederum, daß selbst feste Bindung für sich allein nicht ausreicht, weil ihre Existenz auch beim einfachen und unwissenden Mitglied vorausgesetzt werden kann? Und wie steht es eigentlich mit dem wachen Skeptiker, der einer „Bekehrung“ näher sein mag als er selbst oder andere ahnen? In den Stammesreligionen ist die Frage nach der Zugehörigkeit verhältnismäßig einfach zu beantworten: Sie ist allein durch die Geburt gegeben, mögen auch nähere Bestimmungen, etwa die Erfüllung gewisser Pflichten usw., hinzukommen. Schwieriger liegen die Dinge in spezifisch religiösen Gemeinschaften. Hier entscheiden meist objektive Kriterien der Mitgliedschaft – *notae ecclesiae* –, aber Fideisten, Mystiker und Spiritualisten bestehen in der Regel auf zusätzlichen, oft subjektiven, Bedingungen. Allein die innere Haltung kann einen Menschen als „wahres“ Mitglied erweisen. Selbstverständlich wäre es im letzteren Falle schwieriger aufzuzeigen, was unter „vollem Verständnis“ zu verstehen sei, als im ersteren, wo die Teilnahme in mehr automatischem oder mechanischem Sinne geregelt ist.

Es gibt bestimmte Stufen des Verstehens. Eine Stufe würde teilweises, eine andere vollständiges Begreifen sein. Es ist daher denkbar, daß wir einem besonderen religiösen Gedanken oder Werk gerecht zu werden vermögen, ohne daß wir andere, die im gleichen Zusammenhang erscheinen, oder den Zusammenhang im ganzen begreifen. Religiöse Gemeinschaften tragen dem durch die Schichtung ihrer religiösen Gruppierungen Rechnung. Insbesondere gilt dies für esoterische Gruppen, wie etwa Mysterienbünde, in denen verschiedene Rangstufen den unterschiedlichen Graden des Verstehens entsprechen. In diesem Problem des religiösen Verstehens ist auch das Gesetz der Nichtumkehrbarkeit enthalten, nach dem es zwar dem Höheren möglich ist, den an Rang Niedrigeren zu verstehen, und dem Älteren (dem Lehrer) zu erkennen, was in dem Jüngeren (dem Schüler) vor sich geht, aber nicht umgekehrt. Das führt uns zur Erörterung der Bedingungen, die für umfassendes Verstehen unerlässlich sind.

Wenden wir uns zunächst dem notwendigen Rüstzeug zu. Es ist zum Teil, wie wir schon gesehen haben, intellektueller Art. Man wird eine Religion oder ein religiöses Phänomen nicht ohne gründliches Wissen verstehen können. Der mühevollen Forschungsarbeit der vergangenen 150 Jahre, die unser Wissen über fremde Religionen so außerordentlich vermehrt und vertieft hat, sind wir großen Dank schuldig. Den umfassendsten Überblick über diese Entwicklung hat der französische Jesuit Pinard de la Boullaye im ersten Band seiner *Étude comparée des religions* (1922)³⁶ gegeben.

Der Religionsforscher kann gar nicht sprachkundig genug sein. Heutzutage ist es wünschenswert, viele Sprachen und Sprachfamilien zu kennen, die man vor fünfzig Jahren kaum dem Namen nach kannte. Dies gilt besonders für den Nahen Osten, Afrika, Zentralasien und Südamerika. Wir stimmen jedoch Webb zu, wenn er erklärt: „Ich halte es wirklich nicht für notwendig, die Schriften und Lehren einer Religion in der Ursprache lesen zu können, um in ihren Geist einzudringen. Man kann ein sehr guter Christ sein ohne Griechisch und Hebräisch zu beherrschen, und ein sehr schlechter, wenn man mit beiden Sprachen vertraut ist“³⁷. Sprachkenntnis mag nicht unbedingt notwendig sein, aber die Aussichten für ein angemessenes Verständnis sind sehr viel besser, wenn der Interpret eines Textes in der Lage ist, wenigstens die Übersetzung besonders wichtiger Ausdrücke nachzuprüfen, wenn er schon nicht imstande ist, die Fremdsprache zu lesen. Jedoch garantiert diese Fähigkeit an sich noch keine positiven Ergebnisse in der Religionsforschung.

Sodann ist eine entsprechende Gemütsverfassung notwendig, will man in eine von der unsrigen verschiedene Religion mit Erfolg eindringen. Nicht Indifferenz, wie der Positivismus in

seiner Blütezeit glaubte – „Graue, kalte Augen kennen nicht den Wert der Dinge“, wandte Nietzsche dagegen ein –, sondern Einsatz des Gefühls, *Metexis* oder Teilnahme verlangt unser Gegenstand³⁸. Keineswegs ist dies als Bestätigung der weitverbreiteten Vorstellung gemeint, Religion sei als solche eine ausschließlich emotionale Angelegenheit (eine von Schleiermacher und Otto vertretene Ansicht). Wie wir im einzelnen noch sehen werden, umfaßt Religion den ganzen Menschen und nimmt den Intellekt ebenso in Anspruch wie das Gefühl und den Willen.

In die Bereiche menschlicher Persönlichkeit und menschlicher Werte dringt oft eine Wissenschaftlichkeit ein, die auf nur einer einzigen Methode der Untersuchung beruht und bei einem einzigen Typus des Wissens verharret. Eines der wichtigsten Argumente derer, die gegenüber den Forderungen der Wissenschaft die menschliche Persönlichkeit und ihre Werte erhalten wollen, ist der Nachweis, daß jede Art von Eingeleisigkeit hinter dem Ziel des Religionsforschers, der wahren Natur einer Religion gerecht zu werden, zurückbleibt.

Eine dritte Voraussetzung, die richtige Einstellung des Wollens, wird daher von jedem gefordert, der sich in adäquater Weise mit der Religion seines Mitmenschen zu befassen beabsichtigt. Der Wille muß auf einen konstruktiven Zweck hin gerichtet und daran orientiert sein. Weder eitle Neugier noch die Leidenschaft alles zu vernichten, was von der eigenen Position abweicht, sind angemessene Motive für diese Aufgabe. Unwissenheit, unkontrollierte Leidenschaft und Richtungslosigkeit sind Feinde jener Geisteshaltung, die bei dem Versuch zu verstehen allein Erfolg verspricht. Es wird niemals Mangel an solchen individuellen Eigenarten herrschen (etwa Unterschiede des Temperaments), die es selbst dem Forscher mit weitem Interessengebiet und echten Sympathien schwer machen, verschiedene Arten der Religiosität, Typen religiösen Denkens oder frommer Praktiken zu begreifen, die sich scharf von seinen eigenen abheben.

Aber es gibt noch eine weitere wesentliche Voraussetzung der Religionsforschung, nämlich die Erfahrung³⁹. Wir wenden diesen Ausdruck hier in einem weiten Sinne an und überlassen die Analyse des Wesens religiöser Erfahrung dem nächsten Kapitel. Wir möchten die Erfahrung im weitesten Sinne definieren, um uns damit allen zu eng gefaßten Konzeptionen entgegenzustellen, die sie abtrennen und sogar als ein Lebensgebiet isolieren, in das nur der Spezialist einzudringen vermag. Allem Anschein nach gibt es keinen Bezug zu irgendeinem Aspekt des Lebens, der nicht auf dem Problem beruht, des anderen Religion zu verstehen. Wie Religionspsychologen und Religionssoziologen aufgezeigt haben, gibt es nicht nur verschiedene religiöse Temperamente (beginnend mit William James' „healthy-minded“ und „sick-minded“), sondern auch

verschiedene Typen religiöser Institutionen⁴⁰. Wer viele Erfahrungen mit dem menschlichen Charakter gesammelt hat, besitzt eine weitere Voraussetzung, eine fremde Religion zu verstehen, denn er hatte dadurch Berührung mit den Gesinnungen und Meinungen der Menschen in der Vielfalt ihres Handelns und Fühlens und in ihrer Art zu denken.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, „religiös“ zu sein, Gott zu erkennen und ihn zu verehren; denn innerhalb des Spielraums menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten weisen selbst die engsten Gemeinsamkeiten religiöser Haltung Unterschiede auf⁴¹. Gruppe wie Individuum werden in ihrer jeweils eigenen Art religiös sein. Wir sprechen hier nicht von häretischen Abweichungen, sondern von der natürlichen Skala psychologischer und soziologischer Differenzierungen. Dem Pluralismus oder Relativismus soll damit keineswegs zugestimmt werden. Aber selbst wenn man an dem Glauben festhält, daß nur *eine* Wahrheit existiert, kann man durchaus zugeben, daß es „viele Wohnungen“ in unseres Vaters Haus gibt.

Nachdem wir über das Wesen und die Aufgabe der vergleichenden Religionsforschung gehandelt haben, können wir nun die Methode erörtern, die zu befolgen ist. Im letzten Jahrzehnt wurde ein lebhaftes Streitgespräch zwischen zwei Richtungen ausgetragen. Die eine beharrte auf der Ansicht, die Methode der Religionsforschung sei vollständig *sui generis* und in keiner Weise den Methoden auf anderen Wissensgebieten vergleichbar oder verwandt. Die andere Schule behauptete, ohne Rücksicht auf den Charakter des zu erforschenden Gegenstandes sei die einzig legitime Methode die sog. „wissenschaftliche“. Der Ausdruck „wissenschaftlich“ wird hier in doppeltem Sinne gebraucht: im engeren Sinne bezeichnet er die Methode, die in den sog. Naturwissenschaften angewandt wird, im weiteren Sinne bezieht er sich auf jedes Verfahren, das mit logischer Folgerichtigkeit von klar umrissenen Voraussetzungen ausgeht. Beide Wege haben sich als ungenügend erwiesen. In der gegenwärtigen Periode vergleichender Religionsforschung hat sich eine Synthese herausgebildet.

Betrachten wir zunächst die zweite Richtung, so sehen wir, daß man mit guten Gründen einen ungeeigneten Pluralismus oder sogar Dualismus in Sachen der Methodik und der Wissenschaft bekämpfen kann. Es gibt nur *eine* Wahrheit, nur *einen* Kosmos; also muß auch die Wissenschaft ein einheitliches Ganzes sein. Diese Einsicht ist überaus wichtig. Obwohl wir nicht der positivistischen Interpretation dieses Prinzips zustimmen wollen, müssen wir es in unsere Methodologie einbeziehen, die auf einer doppelten Forderung beruht. Die erste Forderung zielt auf eine Vereinheitlichung der Methode. Das ist die Forderung des Aristoteles, des Aquinaten, Leibniz' und White-

head's. Aller Idealismus und jeder Naturalismus – einschließlich des Materialismus – steht oder fällt mit dem methodischen Monismus. Aber eine Wahrheit sich vorzustellen und zu erdenken ist etwas anderes als sie konkret zu besitzen und ganz zu verstehen. Wir sollten realistisch genug sein, die tiefe Weisheit in den Worten des Apostels zu erkennen, daß unser Wissen hier nur Stückwerk sei, was bedeutet, daß nur Gott das Ganze zu erkennen vermag. Die zweite Forderung besteht darin, daß die Methode dem zu behandelnden Gegenstand angemessen ist. Dadurch wird das erste Prinzip, das der Einheit der Methode, näher bestimmt.

Viele theologische und philosophische Autoren der ersten Jahrhunderthälfte haben die Unzulänglichkeit der eng begrenzten wissenschaftlichen Methode für die Religionsforschung aufgezeigt. Zahlreiche anerkannte Wissenschaftler haben die Anwendbarkeit der Methoden und Techniken der experimentellen, quantitativen, kausalen Forschung auf die Welt des Geistes in Frage gestellt. Die philosophische Rechtfertigung der Freiheit des Geistes wurde von Bergson, Dilthey, Balfour, von Hügel, Troeltsch, Husserl, Scheler, Temple, Otto, Jung, Baillie, Berdjajew u. a. mit Nachdruck vertreten. Damit die Methode dem behandelten Gegenstand angemessen sei, muß das Phänomen der Individualität anerkannt und das Wesen des Wertes und die Bedeutung der Freiheit bestimmt werden. Mit Recht wurde betont, der ganze Bereich des Persönlichen, mit dem die Religionsforschung so unauflöslich verbunden ist, müsse dem Forscher verschlossen bleiben, der seiner Methode⁴² nicht die von der Art des Untersuchungsgegenstandes⁴³ geforderten Zugeständnisse macht.

Ein positivistisches Zeitalter konnte den Gedanken einer universal anwendbaren Forschungstechnik hegen und pflegen. Religion sollte genau so wie irgendein Phänomen der anorganischen oder organischen Welt studiert werden. Unter der oben erwähnten Voraussetzung, daß die Methode zum behandelten Gegenstand passen muß, hat die neue Zeit ein wachsendes Bedürfnis nach einer metaphysischen Konzeption hervorgebracht, die dem Wesen der Phänomene der geistigen wie auch der physischen Welt gerecht zu werden vermag.

Der gewaltige Erfolg der Philosophie von Alfred North Whitehead⁴⁴ in der angelsächsischen Welt läßt sich aus diesem Bedürfnis heraus erklären. Man hat weithin erkannt, daß er ein zusammenhängendes System zum Verstehen von Natur, Seele und Geist geschaffen hat. Dies war die notwendige Folge einer langen Beschäftigung mit technischen Problemen von meist erkenntnistheoretischem und manchmal auch esoterischem Charakter. Mit dem Erscheinen dieses Systems trat die Schule der *emergent evolution*⁴⁵ den beiden größeren Systemen, der römisch-katholischen und der marxistischen Weltdeutung an

die Seite, die den Positivismus im Westen überlebt und ihr gewaltiges Prestige gegen viele metaphysische Systeme behauptet haben. Wir können die Entwicklung und das Schicksal der *emergent evolution* hier nicht verfolgen, sondern nur mit einigen Zitaten andeuten, worin ihre Ziele und Schlußfolgerungen bestehen. Die grundlegende metaphysische Konzeption hat der Begründer dieser Richtung, Lloyd Morgan, folgendermaßen beschrieben: „Mit Evolution im weiteren Sinne bezeichnen wir den umfassenden Plan aufeinanderfolgender Stufen in allen natürlichen Ereignissen. Aber die regelmäßige Folge scheint von Zeit zu Zeit etwas ursprünglich Neues hervorzubringen ... Schlagende Beispiele dafür sind die Entstehung des Lebens, das Aufkommen des Bewußtseins und des reflektierenden Denkens. Wenn nichts Neues erscheint, wenn nur eine Umgruppierung bereits bestehender Ergebnisse und darüber hinaus nichts erfolgt, dann gibt es keine sprunghafte Entwicklung“⁴⁶.

Methodologisch bedeutet das, daß „die neu erscheinende Wesenheit nicht in der Sprache vorhergehender Entwicklungsstufen erklärt werden kann“⁴⁷. Die Möglichkeit der Entstehung neuer und unvorhergesehener Eigentümlichkeiten wurde also in Betracht gezogen. „Die sprunghaft voranschreitende Evolution fordert, daß das ‚Mehr‘ einer jeden gegebenen Entwicklungsstufe, sogar der höchsten, das ‚Weniger‘ der vorhergehenden Stadien umgreift und damit zusammen weiterexistiert“⁴⁸. Es ist kein Zufall, daß Morgan selbst religiös war. Mehr als der etwas abstrakte Alexander⁴⁹, hat Whitehead selbst die stillschweigenden Folgerungen aus dieser Philosophie für die Religion aufgezeigt. Jedoch ist das letzte Wort zu diesem Thema noch nicht gesprochen. Eine allen Ansprüchen genügende Monographie über die Rolle der Religion im Denken Whitehead's bleibt noch zu schreiben. Die beste Kritik und konstruktive Deutung vom Standpunkt christlichen Denkens aus sind noch immer die berühmten Gifford-Vorlesungen von Temple, *Nature, Man and God* (1932-1934)⁵⁰.

Obwohl Temple nur wenig auf nichtchristliche Religionen und ihre Erforschung eingeht, werden doch alle Folgerungen und Konsequenzen des philosophischen Ansatzes einer sprunghaft voranschreitenden Entwicklung für das Verständnis von Individualität, Wert, Bedeutung und Freiheit – kurz für den Bereich des Persönlichen – deutlich umrissen. Auf diese Weise wird die Forderung nach einer einheitlichen Methode, die sich den Eigenarten des Gegenstandes angleicht, gerechtfertigt. Es überrascht daher nicht, daß sein Denken in unserer Zeit einige der tüchtigsten Erforscher dieser Probleme beeinflusst hat. Es mag genügen, Thornton, Richardson und Ferré zu nennen⁵¹. Richardsons Apologetik folgt besonders in der Lehre von der Offenbarung der Methode Temples⁵². In denselben Bahnen verläuft die scharfsinnige Analyse des Begriffs der religiösen

Wahrheit von D. G. Moses⁵³. Indem Moses seine Überzeugung, daß die „letzte Wahrheit eine“ sei⁵⁴, folgerichtig darlegt, hält er dafür, daß „die verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit ihr Wesen nur in dem Maße enthüllen, wie wir verschiedene Forschungsmethoden anwenden“. Er behauptet, die Wirklichkeit sei eine Einheit, die sich in verschiedenen Bereichen auf verschiedene Weise ausdrückt⁵⁵. „Materie, Leben, Empfindung, Gedächtnis, Vernunft und Selbstbewußtsein repräsentieren verschiedene Ebenen oder Ordnungen der Wirklichkeit“⁵⁶. „In diesem Punkte stimmen wir voll und ganz mit Moses' Unterscheidungen überein, wengleich wir gegen seine Bestimmung des Kriteriums religiöser Wahrheit späte Einwände erheben werden.“

In einer sehr zugespitzten Formulierung in *Nature, Man and God* weist Temple darauf hin, daß der Verstand inmitten des Prozesses, den er begreift, selbst erscheint⁵⁷. Das bedeutet, daß dem Bewußtsein als einer Fähigkeit, die Prinzipien möglicher Erfahrung gesetzmäßig festzulegen, kein Vorrang zukommt. Wir müssen vielmehr erkennen, daß der Geist vor dem Hintergrund seiner gegebenen Welt erscheint und fortschreitend seinen eigenen Begriff gemäß den Zusammenhängen, die er in seiner Welt vorfindet oder vorzufinden hofft, konstruiert. Jenen Bezug sucht er in symbolischer Form auszudrücken⁵⁸. Dies gibt uns einen Hinweis, wie wir den alten Ausspruch (der mindestens aus der Zeit Platons stammt), zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten müsse eine Ähnlichkeit existieren, zu verstehen haben. „Wir kommen daher auf den platonischen Satz zurück, der *logos* in uns müsse einem *logos* in den Dingen ähnlich sein, wenn überhaupt rationale Erkenntnis möglich sein soll“⁵⁹. Auch für das Verstehen der Religion erweist sich dieses hermeneutische Prinzip als gültig. Ein Liebesbrief wird dem, der nicht verliebt ist, sinnlos und albern erscheinen, obwohl man ihn, wenn er zufällig ein Kunstwerk ist, ästhetisch würdigen kann. Richard von St. Victor sagte: „Wie kann denn ein Mensch über Liebe reden, der sie nicht empfindet? Nur wer in seiner Rede ausdrückt, was das Herz diktiert, findet die rechten Worte und vermag über die Liebe zu sprechen.“⁶⁰ Eben deshalb wird eine religiöse Äußerung jeden irreführen, enttäuschen oder abstoßen, dessen religiöses Empfinden unentwickelt ist⁶¹.

In diesem Sinne ist die christliche Lehre vom Heiligen Geist und seinem inneren Zeugnis zu verstehen⁶². Otto bemerkte dazu: „Das bloße Wort, auch wenn es von einer lebendigen Stimme kommt, ist kraftlos ohne den ‚Geist im Herzen‘ des Hörers, der ihm das Verständnis erst möglich macht“⁶³. Nicht zufällig hat Otto seine erste Veröffentlichung diesem Gegenstand gewidmet⁶⁴. Mir scheint der zitierte Satz eine sachgemäße Feststellung zu sein als die Mutmaßungen über irgendein „Vor-Verständnis“, das mit der Selbstanalyse zusammenhängt,

die ein gewisser Typus des Existentialismus so sehr in den Vordergrund spielt⁶⁵. Die Behauptung, kein Verstehen und keine Interpretation von Quellen sei ohne das *inter esse* des Gelehrten möglich, besteht zu Recht. „Er muß sich in einen Dialog mit der Vergangenheit einlassen, aber nicht etwa in erster Linie deshalb, weil sie ein Teil seiner eigenen Geschichte ist“⁶⁶. Schleiermacher hat mit Recht betont, daß der Bereich des Verstehbaren sich vom äußerst Fremden bis zum gänzlich Vertrauten erstreckt⁶⁷.

Interessanterweise besteht eine enge Parallele zwischen dem Denken der angelsächsischen Philosophie der „emergence“ (der in Sprüngen voranschreitenden Entwicklung) und der neuen Theorie der ontologischen Schichtung von Nicolai Hartmann⁶⁸. Seine Auffassung von der Wirklichkeit als einem Gefüge – Gefüge verstanden als ein und dieselbe modale Eigenschaft des Seins oder der Wirklichkeit, die von der Materie bis zum Geist alles umgreift⁶⁹ – schließt vier verschiedene Schichten in sich. Er unterscheidet zwischen dem Materiellen, dem Organischen, dem Seelischen und dem Geistigen, ohne jedoch damit vorauszusetzen, daß sie sich aus einander oder von „unten“ oder von „oben“ entwickelt hätten. Jede dieser Schichten hat ihre eigenen besonderen ontologischen Kategorien⁷⁰. In jedem Fall kehren einige Kategorien, die für die niedrigere Stufe charakteristisch sind, in der nächsten wieder. Gewisse grundlegende Kategorien wie die Einheit, das Zeitliche usw. stimmen für alle Schichten. Neue Kategorien, z. B. im Bereich des Psychischen und des Geistigen, bilden einen Überbau⁷¹ und erfordern daher besondere Forschungsmethoden. „Die kategorialen Gesetze lehren die Abhängigkeit der höheren Seinsschichten von den niederen, ihr Getragensein und partielles Mitbestimmtsein durch sie“⁷². „Weil die höheren von den niederen abhängig sind und nicht umgekehrt, sind die letzteren die stärkeren“⁷³. „Stärke und Höhe der Kategorien stehen in der Schichtenfolge im umgekehrten Verhältnis“⁷⁴. „Das eigentliche Gewicht der höheren Schicht liegt beim Gesetz des Novums und bei dem der Freiheit“⁷⁵. In der „Neuheit“ der höheren Schicht im Vergleich zur niedrigeren ist ein Gewinn an Freiheit enthalten. „Die Anthropologie hat Raum für die Autonomie geistigen Lebens, weiß aber mit ihr die organische Seinsschicht des Menschenwesens zu vereinigen“⁷⁶. Hartmann neigt jedoch, wie schon Marx und Scheler⁷⁷, dazu, die größere Macht den „niedrigeren“ Schichten zuzuschreiben.

Wie die Welt, so fährt Hartmann fort, ist auch der Mensch eine geordnete Struktur von Körper, Seele und Geist, die weder auf das bloß Biologische, noch auf das rein Geistige reduzierbar ist⁷⁸. Jedoch gehen Körper und Geist nicht stetig ineinander über. Zwischen ihnen erstreckt sich kein Kontinuum. Der Geist hat seine eigene Art von Macht, aber es

ist eine begrenzte, eine von allem, was sich ihr gegenüberstellt, grundverschiedene Macht. Sie beruht auf der unvergleichlichen Einzigkeit der kategorialen Neuheit des Geistes⁷⁹. Sie setzt die gesamte Schichtung der unteren Mächte, mit denen sie im Leben zu tun hat, voraus und beruht zugleich auf ihnen⁸⁰. Körper und Geist sind in der dritten, dazwischenliegenden und deutlich ausgeprägten ontologischen Schicht, die das psychische Sein genannt wird, vermittelt⁸¹. „Man kann das Wesen des Menschen nur fassen, wenn man es als das Ganze des Schichtengefüges faßt, das sich in ihm vereinigt: desgleichen nur, wenn man es in der Ganzheit desselben Schichtengefüges, welches auch außer ihm im Aufbau der realen Welt besteht, zu fassen weiß⁸².“

Wir erwähnten die Ähnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten und die in diesem Prinzip enthaltene Folgerung für die Religionsforschung. Wir haben den Eindruck, daß gerade in diesem Punkt die westliche Auffassung von Religion viel vom Osten zu lernen hat. Bis vor kurzem jedenfalls bestand im Osten wenig Neigung zuzugeben, daß Wahrnehmung und Folgerung die einzig legitimen Wege der Erkenntnis sind. Die Weisen des Ostens haben immer daran festgehalten, daß ein unmittelbares Bewußtsein der Wahrheit und eine unmittelbare Hinneigung zu ihr möglich sei⁸³, wenn auch die Quellen religiöser Einsicht in den verschiedenen Glaubensgemeinschaften unterschiedlich gedeutet worden sind⁸⁴. Datta⁸⁵ hat gezeigt, wie Erkenntnis (*prama*) und die wahre Quelle der Erkenntnis (*pramana*)⁸⁶ in den verschiedenen Schulen des Vedanta aufgefaßt werden. Wahre Erkenntnis wird als Erkenntnis eines weder Widersprüche enthaltenden noch bereits bekannten Gegenstandes definiert⁸⁷. Im Hinduismus beruht die wahre Methode, die Wirklichkeit zu erkennen, auf den offenbaren Texten; dieses Wissen gilt als gleichbedeutend mit Befreiung. Die Metaphysik geht der Erkenntnistheorie voraus. Für einige ist Wahrnehmung das einzige *pramana*. Andere fügen Folgerung, Vergleich, Forderung und „Nichtwahrnehmung“ hinzu. „Autorität“ oder „Zeugnis“ (*sabda*) wird schließlich von fast allen indischen Denkern mit Ausnahme der Carvakas, der Buddhisten und der Vaivesikas als unabhängige und letzte Quelle des Wissens anerkannt⁸⁸. Die Tatsache, daß Autoritäten nicht immer übereinstimmen, mindert nicht den Wert dieser Quelle der Erkenntnis, denn das kann auch bei den anderen *pramanas* der Fall sein⁸⁹.

Der Westen jedoch stellt sich mit Recht Wissen und Erkenntnis in Begriffen vor, durch die es ihm möglich wird, die erlangte Information den verschiedenen Gebieten wissenschaftlicher Forschung einzufügen – „wissenschaftlich“ im weitesten Sinne des Wortes verstanden. Auf diese Weise verbindet er fruchtbar Wissen und Leben. Wesentliches und unwesentliches

Wissen werden damit keineswegs auf eine Stufe gestellt; vielmehr ist dies ein Versuch, die Gleichgültigkeit gegenüber allem, was sich nicht unmittelbar auf das Heil der Seele bezieht, zu überwinden. Es ist außerdem ein Bemühen, eine pluralistische Erkenntnistheorie, nach der keine Beziehung zwischen den verschiedenen Ebenen der Forschung bestehen würde, zu vermeiden. Der Osten mag Gewinn daraus ziehen, wenn er, statt den westlichen Positivismus nachzunehmen, dieses Ziel verfolgt, denn gemäß der alten und edlen Tradition, in der der Osten immer gelebt hat, ist die Verwirklichung der Wahrheit das höchste Ziel des Menschen. In der westlichen Einheit von Wissen und Leben bestätigt das Christentum nicht die Meinung derer, für die Religion „ein Gefühl von Skrupeln ist, die die freie Entfaltung unserer Fähigkeiten verhindern“ (Salomon Reinach)⁹⁰. Denn die Einheit steht nicht im Gegensatz zur Lehre des christlichen Evangeliums, die Wahrheit sei Gottes und daher eine einzige Wahrheit, sondern stimmt mit ihr überein. Die Wahrheit erkennen, heißt frei sein, jedoch vermögen wir sie nur teilweise zu begreifen. Ihr Sinn ist, daß der Kosmos menschlichen Wissens ebenso wie das Weltall einer gesetzmäßigen Ordnung unterliegt.

Zweifellos gibt es viele Wege, Religion und Religionen zu erforschen⁹¹. Zunächst die historische Methode: sie sucht dem Ursprung und Wachstum religiöser Ideen und Institutionen durch bestimmte Perioden geschichtlicher Entwicklung nachzuspüren und die Rolle der Kräfte abzuschätzen, mit denen die Religion gerungen hat. Diese Richtung der Forschung muß mit der frühesten zugänglichen Epoche der Geschichte des Menschen beginnen, wie sie James in seiner Abhandlung über die Anfänge der Religion rekonstruiert hat⁹². In den letzten fünfzig Jahren hat die Erforschung von Frühkulturen im Nahen Osten, in Indien, Ostafrika, Afrika und Europa, die früheren Historikern verschlossen waren, große Fortschritte gemacht. Es gibt nun keine Religion mehr, deren geschichtliche Entwicklung nicht durch das Werk mehrerer in der Technik historischer Arbeit geschulter Gelehrten Generationen aufgehellt worden ist. Nicht nur wurde die Erforschung der Vergangenheit überhaupt vorangetrieben, vielmehr wandte man auch den inneren Kräften, Phasen und Zielen der historischen Entwicklung gebührende Aufmerksamkeit zu. Troeltsch hat vorgeschlagen, zwischen formaler und materieller Geschichtsphilosophie zu unterscheiden⁹³: die erstere befaßt sich mit der Logik historischer Erkenntnis, die andere mit den in der Geschichte wirkenden Kräften selbst⁹⁴. Merkwürdigerweise haben die höchst bedeutenden Beiträge zur formalen Geschichtstheorie von Bernheim⁹⁵, Croce, Simmel, Collingwood und besonders Dilthey, die sich auf das sehr entscheidende Problem des Verhältnisses von Denken und Leben konzentrierten, ein weit geringeres Interesse in den

angelsächsischen Ländern erregt als die Schriften von Spengler, Toynbee, Löwith und Reinhold Niebuhr, in denen die materielle Geschichtsphilosophie behandelt wird.

Die Arbeit des Historikers beruht häufig auf vorliegenden archäologischen und philologischen Forschungen. Durch sorgfältiges Studium der Denkmäler und der literarischen Dokumente wird das zur Rekonstruktion der Vergangenheit nötige Material gesammelt⁹⁶. Freilich hat nur in wenigen Fällen das Studium nichtchristlicher dokumentarischer Quellen das Niveau der alttestamentlichen und besonders der neutestamentlichen Forschung erreicht. Quellenkritik und Formgeschichte werden die Grundlage einer jeden zukünftigen Arbeit bleiben⁹⁷. Im 19. Jahrhundert brachte die archäologische und philologische Hermeneutik eine sorgfältig ausgearbeitete Theorie des Verstehens hervor⁹⁸, die zunächst auf klassische Studien zugeschnitten war, sich aber bald ausweitete, um auch auf orientalische und präliterarische Kulturen angewandt zu werden. Wenn auch die anthropologische Erforschung präliterarischer Gesellschaften ihre eigene Arbeitsweise entwickelte⁹⁹, so war doch die Rekonstruktion der Geschichte des Menschen mindestens zum Teil auch ihre Aufgabe. Ohne die mühevollen Arbeit von Linguisten und Archäologen würde die frühe und vieles der späteren Geschichte der Religion des Menschen unbekannt oder uns unzugänglich sein. Philologische und historische Interpretationen werden immer ein unentbehrliches Element in der Religionsforschung bleiben, soweit es sich um die Vergangenheit handelt. Aber sie bilden nicht den einzigen Zugang¹⁰⁰.

Ein anderer legitimer Zugang ist das Bemühen, sich über die inneren Vorgänge bei religiöser Erfahrung, wo und wann immer sie auftreten mag, Aufschluß zu verschaffen¹⁰¹. Individuelle und Gruppengefühle mit ihrem Kräftespiel müssen erforscht werden. Das ist die Aufgabe der psychologischen Interpretation. Obwohl die letzten Jahrzehnte eine merkbare Abkühlung der zu Beginn des 20. Jahrhunderts von den Befürwortern der Religionspsychologie¹⁰² zur Schau getragenen Begeisterung gebracht haben¹⁰³, bieten heute verschiedene Schulen der Tiefenpsychologie und der Psychoanalyse Schlüssel zum Verständnis des Unbewußten und seiner Wirksamkeit an. In den Schriften von Grenstedt, Allport, Horney, Menninger und Fromm wurden die Theorien Freuds und Jungs auf die Religionsforschung angewandt.

Zu diesen älteren Methoden traten mehrere neue. In Frankreich und Deutschland kam die sog. Religionssoziologie auf¹⁰⁴. Zunächst war die Anwendung der Methoden der allgemeinen Soziologie, wie sie von Comte und Spencer¹⁰⁵ skizziert wurden, eng an die ökonomische Interpretation gebunden, wie sie von Lassalle und Marx entwickelt wurde. Sie wurde später

von den Begründern der modernen Religionssoziologie, Fustel de Coulanges¹⁰⁶, Emile Durkheim¹⁰⁷, Max Weber¹⁰⁸, Ernst Troeltsch¹⁰⁹, Werner Sombart¹¹⁰ und Max Scheler¹¹¹ korrigiert.

Schließlich entwickelte sich in diesem Jahrhundert noch eine weitere Forschungsmethode, die einen neuen Zugang zur Erforschung religiöser Phänomene eröffnete. Man nannte sie Phänomenologie¹¹². Edmund Husserl¹¹³, ihr Begründer, betrachtete sie als eine streng philosophische Disziplin mit dem Zweck, die rein psychologische Erklärung der Geistesprozesse einzuzugrenzen und zu ergänzen. Die phänomenologische Methode wurde bald auf den Bereich künstlerischen Schaffens, das Gebiet des Rechtes, der Religion usw. angewandt¹¹⁴. Die Religionsphänomenologie wurde von Max Scheler, Rudolf Otto, Jean Hering und Gerardus van der Leeuw entwickelt und gefördert. Ihr Ziel ist es, religiöse Ideen, Handlungen und Institutionen unter gebührender Berücksichtigung ihrer „Intention“ zu betrachten, ohne sich jedoch irgendeiner philosophischen, theologischen, metaphysischen oder psychologischen Theorie zu verschreiben. Auf diese Weise wird die notwendige Ergänzung zur nur historischen, psychologischen oder soziologischen Methode geschaffen.

Da man in Amerika dem anspruchsvollen Versuch, die Phänomenologie auf die Religionsforschung anzuwenden, kaum Beachtung geschenkt hat, wird es nicht unzweckmäßig sein, Schelers Gedanken über diesen Gegenstand kurz zusammenzufassen¹¹⁵. Wie Brentano und Husserl war er bestrebt, die Manifestationen religiöser Erfahrung für sich sprechen zu lassen, anstatt sie in ein vorgefaßtes Schema zu zwingen. Ihr eigentlicher Charakter soll dadurch erhalten bleiben. Die Religionsphänomenologie hat drei Aufgaben zu übernehmen: sie muß die Wesensontik des Göttlichen untersuchen; sie muß für eine Theorie der Offenbarung sorgen; und sie muß das religiöse Handeln erforschen. All dies ist weder positive Theologie noch Religionsphilosophie. Scheler ist daher geneigt, Otto's Analyse der Erfahrung des Heiligen zu akzeptieren; jedoch weist er Fries' Spekulationen über Religion und sein Kategorienschema zurück¹¹⁶. Ottos Entdeckung des „Numinosen“ als einer Wertkategorie *sui generis* wird von Scheler als Parallele zu seinen eigenen Darlegungen über Wesen und Begriff sittlicher Werte betrachtet. Weder die Geschichtswissenschaft noch die Psychologie kann die Aufgabe der Phänomenologie übernehmen. Weder Deduktion noch Abstraktion vermag wie die *Wesensschau* den innersten Kern der Sache (*eidos*) zu erfassen.

In seiner Vorlesung über *La Structure de la Religion*¹¹⁷ beschreibt Bleeker ein doppeltes Verfahren, das für die phänomenologische Methode charakteristisch ist: die *epoche* oder zeitweise Suspension jeglicher Prüfung des Wahrheitsproblems und die „eidetische Vision“, die als Suche nach Wesenheiten

beschrieben werden könnte. „Das eidetische Prinzip setzt das Eidos als Ziel der Forschung, also den wesentlichen Gehalt des religiösen Phänomens“¹¹⁸. Indem er jedoch zwischen *theoria* (der direkten und unparteiischen Erforschung religiöser Phänomene) und der Suche nach ihrem *logos* unterscheidet, folgt er van der Leeuw, anstatt der klassischen Husserlschen Interpretation der Phänomenologie. Er bestimmt den *logos* als Struktur. „Dieser Ausdruck betont wieder die Wahrheit, daß Religion nicht ein unkontrollierbares, subjektives Geheimnis der Seele ist, sondern eine objektive Wesenheit, die von streng geistigen Gesetzen mit eigener völlig logischer, d. h. phänomenologisch logischer Struktur, gestaltet ist“¹¹⁹. Nach dieser Theorie zeigt sich die Struktur in viererlei Weise: durch konstante Formen, unreduzierbare Faktoren, Kristallisationspunkte und Typen. In einem sehr anregenden Beitrag zur *Festschrift für Alfred Berthoet* (1950) hat Alfred Jaspers ebenfalls mit Nachdruck die Tatsache hervorgehoben, daß die wirklichen Probleme in der Religionsforschung von der Phänomenologie aufgeworfen werden¹²⁰. Wir können diesem Gelehrten nicht zustimmen, wenn er der religiösen Erfahrung ausdrücklich eine sich selbst erklärende Grundlage zuschreibt („es gibt so viele Religionswissenschaften, als es Verständnismöglichkeiten für den Menschen gibt“¹²¹), aber wir begrüßen den Versuch, einen „Original-Typus“ von Religion als unveränderliche Struktur religiöser Erfahrung zu beschreiben.

Die Typologie liefert noch eine weitere Brücke zwischen empirischer und normativer Forschung. Die endlose Mannigfaltigkeit von Phänomenen, mit der Religionsgeschichte, -psychologie und -soziologie uns versorgen, muß geordnet werden. Dazu dienen typologische Kategorien. „Diese Typenunterscheidung soll ja nur helfen, die Geschichte besser, und zwar vom Leben aus zu verstehen“¹²². Solange man sich dies vergegenwärtigt, besteht keine Gefahr, daß konkrete Individualität und geschichtliche Mannigfaltigkeit zugunsten der typologischen Methode vernachlässigt werden. Man kann Typen mythischer und theologischer Begriffe, Typen des Gottesdienstes, Typen des religiösen Charisma aufstellen. Es treten auch Typen religiöser Führer in Erscheinung, deren Lebensgeschichte von Historikern aufgehellte, deren intellektuelles und emotionales Verhalten von Psychologen erforscht und deren soziale Rolle von Soziologen untersucht wurde. Ebenso entwickeln sich Typen religiöser Gruppenbildung und religiöser Autorität. William James, Wilhelm Dilthey, Max Weber und Howard Becker haben diese Methode meisterhaft angewandt. Sie kann sodann auch zur Charakterisierung von Religionen als Ganzheiten verwandt werden. Gerade darauf konzentrierten sich die Anstrengungen Herders und Hegels. Heutzutage herrscht kein Mangel an derartigen Typologien¹²³.

DAS WESEN RELIGIÖSER ERFAHRUNG

Wo sollen wir einsetzen, wenn wir das Wesen religiöser Erfahrung bestimmen wollen? Im Gegensatz zu der verbreiteten Vorliebe für die Frage nach der Funktion der Religion ist es notwendig, die Frage nach dem Wesen der Religion zu betonen. Wilfred Cantwell Smith hat eine in scharfem Gegensatz zu dieser Einstellung stehende Ansicht geäußert: „Mir scheint, daß ein Fortschritt in der Religionsforschung eintreten könnte, wenn wir uns selbst dahin bringen können, das Wesen der Religion außer acht zu lassen und unsere Aufmerksamkeit vielmehr auf den Prozeß ihrer gegenwärtigen Entwicklung zu lenken.“¹

Die „funktionalistische“ Schule der Anthropologie, vertreten von Malinowski, Radcliffe-Brown und Evans-Pritchard, ist nicht ganz so offenerherzig, aber ihr Gedankengang ist ähnlich. Malinowski erklärt: „Da wir Kult und Glauben nicht durch die Gegenstände ihres Denkens und Fühlens definieren können, wird es vielleicht möglich sein, ihre Funktion zu verstehen“, und an anderer Stelle fügt er hinzu: „die Religion ... hat keine so einfachen technischen Regeln; ihre Einheit ... läßt sich eher in der Funktion erkennen, die sie erfüllt ...“². Obwohl Radcliffe-Brown von einem „wirklichen Verstehen des Wesens der Religionen“ spricht, lobt er Robertson Smith, Fustel de Coulanges, Emile Durkheim u. a., weil sie die Wirkungen einzelner Religionen erforschten³. Er ist vor allem an diesen Wirkungen interessiert, wenn er auch auf das Wesen der Religion als eines „Abhängigkeitsgefühls“⁴ anspielt (jedoch nennt er nirgends den Autor dieser berühmten Definition).

Es scheint zwei Möglichkeiten zur Erhellung des Wesens religiöser Erfahrung zu geben. Ein Weg besteht darin, sich die historischen Ausprägungen einer Religion, einer Denomination oder einer Schule religiösen Denkens anzueignen. Der andere Weg geht von der Frage „Wo stehe ich selbst?“ aus, d. h. vom potentiellen Bereich persönlicher Erfahrung. Das „Ich“ kann individuell oder im Plural – als kollektives oder einer Körperschaft zugehöriges „Ich“ – gemeint sein. William James wendete die personale Methode an⁵; die kollektive scheint in der Absicht von Allan Richardson zu liegen, wenn er fordert, der gegenwärtige Glaube und Gottesdienst und die tatsächliche

Erfahrung der lebendigen Kirche müsse die Grundlagen der Theologie bereitstellen⁴. Dies stimmt mit der sog. existentialistischen Betonung des mir Eigentümlichen im Gegensatz zum Gemeinsamen, Allgemeinen, Organisierten oder Institutionellen überein⁷.

Die Methode, die vom potentiellen Erfahrungsbereich des Einzelnen ausgeht, ist zumindest den beiden von Webb gekennzeichneten Einwänden ausgesetzt⁸. Zunächst scheint das Wort „Erfahrung“ auf menschliche, statt auf irgendeine göttliche Aktivität hinzudeuten. Es zielt dahin, die Aufmerksamkeit auf die Erfahrung, anstatt auf das Erfahrene zu konzentrieren⁹. Jedoch deutet es auch die unabhängige Existenz des Gegenstandes der Erfahrung an, und somit wird der Subjektivismus vermieden. Der Gebrauch des Ausdrucks „meine“ oder „unsere“ Erfahrung schließt auf keinen Fall die Möglichkeit aus, daß es eine göttliche Offenbarung gibt, die in dieser Erfahrung verkörpert ist. Der zweite Einwand besteht darin, daß die Einzigkeit spezieller Offenbarungsereignisse in dem Begriff „religiös“ unterzugehen scheint. Diese Besorgnis hat die leidenschaftlichen Proteste Barths, Brunners und Kraemers gegen jede Bezeichnung des Christentums als „einer“ Religion hervorgerufen. Wir hoffen jedoch nachzuweisen, daß das Spezifische adäquater aufgefaßt werden kann und keineswegs verwischt wird, wenn es im Zusammenhang mit der gesamten religiösen Erfahrung der Menschheit gesehen wird. Darin folgen wir Rudolf Otto, dessen großes Verdienst es, wie wir glauben, war, eine Theorie der Religion auf dieser Einsicht begründet zu haben.

Ein dritter Einwand gegen diese Theorie besagt, daß es schwierig oder gar unmöglich ist, dem korporativen Charakter der Religion¹⁰ gerecht zu werden, wenn man mit der Erfahrung des Individuums beginnt. Aber der Einwand ist unbegründet, weil korporative und individuelle Religionen einander nicht ausschließen. Die Psalmen zeigen, wie sich beide gegenseitig durchdringen¹¹. Obwohl individuelle Erfahrung die kollektive Erfahrung korrigieren kann, erweist die Religionsgeschichte, daß es nicht die Regel, sondern eine Ausnahme ist, wenn individuelle Erfahrung die kollektive Erfahrung voraussetzt und widerspiegelt.

Der nachdrücklichen Betonung der empirischen Methode und der Beobachtung, die für viele der amerikanischen Arbeiten auf diesem und anderen Gebieten charakteristisch sind, kommt ein entschiedenes Verdienst zu¹². Man sollte jedoch die Wirklichkeit nicht verleugnen, die man in solcher Erfahrung berührt. Wie bei jedem anderen geistigen Vorgang ist es die Gerichtigkeit (*intentio* im scholastischen Sinne), die den religiösen Akt bestimmt. Das haben uns seit Brentano die Phänomenologen versichert¹³. Diese Intention ist zu berücksichtigen.

Sie darf nicht zugunsten psychologischer Sachverhalte oder besonderer Eigenarten des Aktes vernachlässigt werden¹⁴.

Dieser Ansatz ermöglicht es (in einer Analyse des Wesens der religiösen Erfahrung), die überaus wichtige Wahrheitsfrage zu stellen, ohne dabei die eigene Religion zu verabsolutieren. Die Entwicklung der als vergleichende Religionsforschung bekannten Disziplin ist durch den naiven Anspruch religiöser Gemeinschaften auf ausschließlichen Besitz der Wahrheit notwendig geworden – ein Anspruch, der von keinerlei Zweifel an der Berechtigung solcher Vorstellung und Meinung behindert ist. Die Religionsforschung hat ihre Grenzen überschritten, so oft sie den Wahrheitsanspruch anderer Religionen, christlicher oder nichtchristlicher religiöser Gruppen, Kirchen, Denominationen und Sekten verneint hat. Wenn diese Disziplin der Erörterung der Wahrheitsfrage dadurch den Boden bereitet, daß sie die notwendigen Daten sammelt, dann befindet sie sich nicht nur innerhalb ihrer legitimen Grenzen, sondern erfüllt auch eine ihrer wesentlichen Aufgaben. Die empirische Methode, die wir befürwortet haben, wird der engen Beziehung zwischen religiöser Erfahrung und anderen Arten von Erfahrung leichter gerecht werden und zugleich den wirklichen Charakter der religiösen Erfahrung bewahren. Um Paul Tillich zu zitieren: „Religiöse Erfahrungen sind in allgemeine Erfahrungen eingebettet. Sie sind unterschieden, aber nicht getrennt“¹⁵.

Wie es scheint, gibt es vier Ansichten über die Wesensart religiöser Erfahrung. Die erste behauptet, so etwas gäbe es überhaupt nicht: das, was man dafür halte, sei eine Illusion. Diese Ansicht wird von vielen Psychologen, Soziologen und philosophischen Denkern vertreten. Die zweite Auffassung läßt die Existenz echter religiöser Erfahrung zu, meint aber, sie könne nicht isoliert werden, weil sie mit der allgemeinen Erfahrung identisch sei. Dewey, Wieman, Ames und andere europäische und amerikanische Denker haben diese Meinung geäußert. Der dritte Standpunkt identifiziert eine historische Form der Religion völlig mit religiöser Erfahrung, ein Verfahren, das für die streng konservative Haltung in vielen religiösen Gemeinschaften charakteristisch ist. Die vierte Ansicht besagt, daß es echte religiöse Erfahrung gibt, und daß sie mit Hilfe bestimmter Kriterien, die sich auf alle ihre Ausdrucksformen anwenden lassen, genauer bestimmt werden kann. Diese Kriterien, die weiter unten aufgezählt werden, setzen uns in den Stand, zu zeigen, daß religiöse Erfahrung eine strukturierte Erfahrung ist. Weit entfernt davon, eine unvollkommene und vage Gefühlswallung zu sein, ist sie vielmehr eine geordnete Erfahrung.

Das erste Kriterium religiöser Erfahrung besteht in der Empfänglichkeit für das, was als „Letzte Wirklichkeit“ erfah-

ren wird¹⁹. Unter Letzter Wirklichkeit verstehen wir das alles Bedingende und Umschließende, oder um es mit den Worten von Dorothy Emmet auszudrücken, das, was uns „beeindruckt und herausfordert“¹⁷. Daher dürfen wir sagen, daß jede Erfahrung, die sich auf etwas Begrenztes bezieht, keine religiöse Erfahrung, sondern nur eine pseudoreligiöse sein kann¹⁸. (Symbole können, soweit sie als solche verstanden werden, auf das Unbegrenzte verweisen; sie fallen daher nicht notwendig unter die Kategorie des rein Begrenzten.) Wir definieren religiöse Erfahrung als Antwort, daher ist sie nicht bloß subjektiv: Wir antworten auf *etwas*¹⁹. Wie von Hügel einmal sagte: „Descartes beginnt allein mit dem Subjekt; *cogito ergo sum* – Ich denke, nicht dies oder das, sondern *ich denke* eben: und dann endet Descartes irgendwie auch mit einem Objekt. Doch unsere Erfahrung (die unser einziger befriedigender Ausgangspunkt ist) gibt uns immer Subjekt und Objekt, die beiden zusammen oder keines von beiden.“²⁰ Und weiter stellt von Hügel fest: „All unser Wissen ist sozusagen ein Entdeckungsprozeß auf der *terra firma* der Erfahrung, genauso wie unser geistiges Wissen ein Entdeckungsprozeß ist, der auf dem Sein der höchsten Wirklichkeit, Gott, beruht.“²¹

In unserer Definition der religiösen Erfahrung als einer Antwort auf das, was als Letzte Wirklichkeit²² erfahren wird, begreift die Erfahrung vier Dinge in sich. Das erste ist die Annahme, daß es Grade des Gewährwerdens gibt, wie Wahrnehmung, Vorstellung usw. Nach Whitehead setzt das Bewußtsein Erfahrung voraus. Zweitens wird die Antwort als Teil einer Begegnung aufgefaßt. Echte religiöse Erfahrung ist den *homines religiosi* aller Altersstufen und aller Weltteile zuteil geworden und als solche von Kierkegaard, Ebner, Scheler, Buber, Brunner, Baillie, Marcel (mit seinen Kategorien „Anruf“ und „Antwort“) und von vielen anderen beschrieben worden. Drittens schließt das „Erfahren“ einer höchsten Wirklichkeit eine dynamische Beziehung zwischen dem Erfahrenden und dem Erfahrenen ein²³. Echte Religion kann und darf man nicht in statischen Begriffen zu begreifen versuchen. Im Einklang mit den *homines religiosi* aller Sprachen und Zeiten versichert Mouroux: „Man *besitzt* Gott niemals.“²⁴ Religiöse Erfahrung ist kontinuierlich, wenngleich sie zuweilen aussetzt; sie besteht nicht aus unzusammenhängenden „Schauern“. Viertens müssen wir dem Situationscharakter der religiösen Erfahrung gerecht werden und sie uns in ihrem besonderen Zusammenhang vorstellen. Historisch, kulturell, soziologisch und religiös gesehen, sind unsere Erfahrungen immer bedingt. Eine völlig spontane religiöse Erfahrung ist ebenso undenkbar wie eine vollkommen determinierte. Das rechtfertigt nicht den Relativismus oder Determinismus, welcher Art er auch sei²⁵. Vielmehr ist es eine methodische Warnung, die uns vor

dem Verabsolutieren bewahren sollte, wenn wir – da wir ja nicht anders können – von unserem eigenen Standort ausgehen, von unserer eigenen religiösen Erfahrung, unserer eigenen Wahrnehmung.

Wenden wir uns nun dem zweiten Kriterium zu, das uns befähigen wird zu bestimmen, was echte religiöse Erfahrung ist und was nicht. Die Feststellung, Erfahrung müsse als eine totale Antwort der ganzen Existenz auf die Letzte Wirklichkeit²⁶ aufgefaßt werden, bedeutet, daß die gesamte Persönlichkeit, nicht nur der Geist, das Gefühl, oder der Wille, darin einbezogen ist. Mouroux bezeichnet diese Erfahrung als die ganz vereinende und die ganz „verwirklichende“ (*realisante*), als die höchste Synthese von Elementen, die sonst leicht dissoziiert sind²⁷. Nach seiner Ansicht fügt die religiöse Erfahrung drei Elemente zu einer Hierarchie zusammen: das Intellektuelle, das Affektive und das Voluntaristische. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die religiöse Erfahrung von partiellen Erfahrungen, die nur einen Teil des menschlichen Wesens betreffen. Ich möchte hier die vortreffliche Darlegung von Webb zitieren:

„... Die Religion eines jeden religiösen Menschen ist ihm nicht nur insofern zugehörig, als er an einer Handlung teilnimmt, die er gemeinsam mit anderen vollzieht. Sie ist ihm vielmehr als einer individuellen Person zu eigen. Jedoch betrifft sie ihn nicht allein als Person, sondern in *seinem ganzen Sein*: mit seinen körperlichen Sinnen, seinen Gefühlen, seinen Interessen und sozialen Beziehungen, mit seinen Leidenschaften und mit seinem Verstand; sowie mit jenem Instinkt aus Neugier und Staunen, dem, sofern der Verstand mit seiner Kraft der Unterscheidung und der Analyse ihn ordnet und lenkt, Wissenschaft und Philosophie entspringen. Für keinen Bereich des Daseins ist die Religion belanglose Nebensache. Nur als totale Antwort des Menschen auf das, was er als Letzte Wirklichkeit erblickt hat, und was nach dem Satz Tertullians, *totum quod sumus et in quo sumus*, unser ganzes Selbst und unsere ganze Welt umgreift, vermag die Religion zu sein, was sie unbedingt zu sein strebt; und nur als eine solche darf die Religionsphilosophie sie zu interpretieren sich bemühen.“²⁸

Mit Recht hat man sich darauf berufen, daß die Religion den ganzen Menschen und das ganze menschliche Leben betrifft²⁹. Die Tatsache, daß die ganze Person in die religiöse Erfahrung einbezogen ist, wurde nicht nur zu allen Zeiten³⁰ von allen großen religiösen Lehrern betont, sie wird auch von der modernen psychologischen und psychopathologischen Forschung bestätigt. Für manchen modernen Abendländer war die Einsicht, wie bedeutsam und unerläßlich die Funktion des Gottesdienstes bei der Erhaltung oder Wiederherstellung der physischen und geistigen Gesundheit eines Individuums sein

kann, eine Überraschung. Den in Yoga oder sein Äquivalent im Hinduismus und Buddhismus Eingeweihten war dies schon lange bewußt. „Wenn wir die Religion im eigentlichen Sinne verstehen“, schreibt einer der erfahrensten östlichen Kenner auf diesem Gebiet, Swami Akhilananda, „können wir uns dem Gedanken nicht entziehen, daß Religion allein die Grundprobleme geistiger Krankheit zu lösen vermag“³¹. Er beruft sich auf Jung, um hervorzuheben, daß „kein Grund für einen Konflikt zwischen wirklicher religiöser Seelsorge und wirklicher Psychotherapie besteht“³². Wie die Ausführungen dieses Autors zeigen, betreibt die indische Psychologie mit besonderem Nachdruck das Studium religiöser Erfahrung und vermag durch verstehende Kenntnis verschiedenartiger Bewußtseinszustände zur Therapeutik beizutragen³³.

Der Katholizismus und die konservativeren protestantischen Kreise haben diesen Zusammenhang zwischen dem Physischen und dem Geistigen nie ganz vergessen, aber das positivistische Zeitalter erlaubte es den verschiedenen Elementen, die zusammen die menschliche Person ausmachen, fast unabhängig zu werden und so die Einheit der individuellen Persönlichkeit zu bedrohen. Wir dürfen die ermüdende Diskussion über den „Sitz“ der Religion, die in der protestantischen Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts sehr beliebt war, übergehen. (Von Schleiermacher bis James, Whitehead und Otto suchte man ihn im Gefühl; von Hegel und Martineau bis Brightman im Intellekt; von Fichte bis Reinhold Niebuhr im Willen³⁴). Der große Anthropologe Marett bemerkt mit Recht, daß „in einer jeden konkreten Entwicklungsstufe Prozesse des Denkens, Fühlens und Wollens in gleicher Weise einbegriffen sind. Es mag dem Zweck der Analyse dienen, bald die Ideen, bald die Gefühle, bald die Handlungen, in denen religiöse Erfahrung zum Ausdruck kommt, hervorzuheben.“³⁵ Im gleichen Sinne weist Allport darauf hin, daß „subjektive Religion ... als ein ununterscheidbares Gemisch von Emotion und Verstand, von Fühlen und Denken angesehen werden muß“³⁶. „Vernunft, Gefühl und Wille“ haben nach der Ansicht eines hervorragenden klassischen Gelehrten „nicht mehr Sonderexistenz als Jupiter, Juno und Minerva“³⁷. In Indien spiegelt die Klassifikation der wichtigsten Pfade (*marga*), die der Mensch begehen kann und die das religiöse Leben zu formen vermögen, einen ähnlichen Betonungsunterschied wider. Es handelt sich dabei um *jnana* (Wissen, Anstrengung des Geistes), *karman* (Werke, Anstrengung des Willens) und *bhakti* (liebende Hingabe, Weite des Gefühls)³⁸.

Nicht nur im beschreibenden, sondern auch im normativen Sinne ist es die ganze Existenz, die in der religiösen Erfahrung der Letzten Wirklichkeit gegenübertritt. Das bedeutet, daß die religiöse Erfahrung mich zwingt, ganz ich selbst zu sein, wie

sie mich in meinen höchsten und meinen niedrigsten Möglichkeiten mir enthüllt (Niebuhr). Was Otto das Empfinden des numinosen Unwertes nennt, erweckt in seiner Verwirklichung jenes *Tu solus sanctus*. Der Osten ist sich dieser Beziehung ganz bewußt und hat sich in seiner Lehre vom Menschen nie so stark geirrt wie der moderne Westen³⁹. Im Osten hat man die Anthropologie immer als eng verwandt mit der Kosmologie und Theologie betrachtet⁴⁰. Der moderne Westen hat es sehr nötig daran erinnert zu werden, daß nur das Selbst, das sich im richtigen Verhältnis zum Ganzen sieht, unversehr bleibt und daß diese „Sicht“ letztlich eine religiöse Erkenntnis ist. Die Philosophie bedarf ebenso wie die Wissenschaften vom Menschen (Anthropologie, Psychologie, Psychopathologie) der Berichtigung durch die Religionswissenschaft⁴¹. Die religiöse Erfahrung nimmt den ganzen Menschen in Anspruch, im Gegensatz zur philosophischen Forschung, die in erster Linie seinen Geist betrifft, oder der Ästhetik⁴², die seine Gefühle angeht. Ein warnendes Wort der Vorsicht ist jedoch erforderlich. Neuerlich haben sich im Westen Psychologie und philosophische Anthropologie intensiv mit der sog. Integration der menschlichen Persönlichkeit befaßt. Jedoch darf man diese Integration nicht für den „Zweck“ der Religion halten; sie sollte einerseits als Vorbedingung, andererseits als Ergebnis religiöser Erfahrung betrachtet werden⁴³. Nicht die Funktion, sondern das Wesen der religiösen Erfahrung beschäftigt uns hier.

Das dritte Kriterium religiöser Erfahrung ist die Intensität. Dies ist nicht als eine beschreibende Feststellung zu verstehen. Potentiell handelt es sich um die mächtigste, umfassendste, erschütterndste und tiefste Erfahrung, deren der Mensch fähig ist. Tillich hat recht, wenn er sagt, daß „Götter Wesen sind, die den Bereich gewöhnlicher Erfahrung an Macht und Bedeutung überschreiten und zu denen die Menschen in Beziehungen stehen, die gewöhnliche Beziehungen an Intensität und Ausdruckskraft übertreffen“⁴⁴. Die großen Männer der Religion aller Zeiten und aller Länder haben von dieser Intensität in Denken, Wort und Tat Zeugnis abgelegt.

Im Judentum finden wir durch alle Zeiten seiner Geschichte die bewegenden Zeugnisse des Eifers für des Herrn Haus, der die Propheten, die Rabbis inspirierte und die älteren und neueren Chassidim entflammte zum Lobpreis Gottes⁴⁵. Im Islam feuert glühender Enthusiasmus für die Sache Allahs den Propheten an und erfüllt die Traditionalisten wie Ibn Hanbal, Denker wie al-Halladj, al-Bistami und Rabi'a, Reformatoren wie Ibn Taymiyah, al-Wahhab und al-Afghani⁴⁶. Wer könnte es mit den *rishis* und *bhaktas* des Hinduismus an religiöser Tiefe und Kraft der Frömmigkeit aufnehmen? Wir begegnen dieser Intensität bei den *atars*, den Sängern des Vishnuismus⁴⁷, und später bei Chaitanya und Tulsi Das. Wir finden

sie bei den Barden des Shivaismus⁴⁸, wie bei den Dichtern des *devaram* und besonders bei Manikka Vasagar. Wir finden sie auch bei den *acharyas* – den Lehrern – in beiden Denominationen und bei modernen Heiligen wie Sri Ramakrishna⁴⁹ oder dem Maharshi⁵⁰. Viele christliche religiöse Führer seit Paulus sind anschauliche Beispiele für die Intensität religiöser Leidenschaft, die wir meinen. Augustin, Bernhard, Bonaventura, Luther, John Donne, John Wesley, William Booth sind nur einige wenige. Im modernen Westen offenbart sich starke religiöse Leidenschaft in der Musik, von Palestrina bis Bach, bis Bruckner und Vaughan Williams; in der Malerei von Rembrandt und El Greco bis zu dem Chagall der Illustrationen zum Alten Testament und zu Rouault; und in der Literatur von Milton und Bunyan über Blake und Dostojewski zu Melville und Rilke – und kein einziger von ihnen war Theologe.

Das vierte Kriterium echter religiöser Erfahrung ist ihr Ansporn zur Tat. Sie enthält einen Imperativ⁵¹; sie ist die mächtigste Quelle des Handelns und seiner Motivierung⁵². „Unser praktisches Verhalten“ ist nach William James „der einzige sichere Beweis, auch für uns selbst, daß wir wirkliche Christen sind“⁵³. Er zitiert Jonathan Edwards: „Das Maß, in dem unsere Erfahrung zur Tat wird, zeigt den Grad der Geistigkeit und Göttlichkeit unserer Erfahrung“. Die Vermeidung oder nachdrückliche Betonung des Handelns hat in der Diskussion zwischen Westen und Osten, zwischen europäischen und amerikanischen Christen, zwischen Traditionalisten und Modernisten in aller Welt eine bedeutende Rolle gespielt. Ein aufgeklärter moderner Hindu wie Sarvepalli Radhakrishnan gibt offen die Unzulänglichkeiten des Hinduismus der Vergangenheit in bezug auf soziales Handeln und Besserung der sozialen Verhältnisse zu⁵⁴.

Die Frage lautet nicht, ob religiöser Glaube überhaupt in Tätigkeit einmünden solle, sondern worin die rechte, gottgefällige „Tat“ besteht, zu der die Gläubigen aufgerufen sind. Der „Martha“-Aspekt der Religion ist manchmal von kontemplativen Geistern gering geschätzt worden, ähnlich wie der Wert kontemplativen Lebens von den Aktivisten unterschätzt wurde⁵⁵. Es liegt viel Weisheit in der Feststellung von Hügels, die Religion sei „primär Bedürfnis, Erfahrung und Bestätigung und zwar dessen, was ist, und erst an zweiter Stelle eine Weisung zu dem, was sein sollte. Weil unser Vater ist, und weil die Seligen sind und Seinen Willen im Himmel tun, deswegen... haben wir diesen selben göttlichen Willen hier auf Erden so vollkommen wie möglich zu erfüllen.“⁵⁶ „Tat“ sollte in einem ganz weiten Sinne verstanden werden, nicht als Gegensatz zur Kontemplation, sondern zur trägen Untätigkeit oder Gleichgültigkeit. Nicht alle mystische Religion gehört

zum quietistischen Typus; nicht jedes Handeln im Namen der Religion geschieht allein aus Frömmigkeit.

Das Vorhandensein eines oder gar mehrerer der vier Kriterien genügt nicht, um eine Erfahrung eindeutig als religiös zu bestimmen. Alle vier müssen gegenwärtig sein. Das bedeutet, daß es keine „gottlose“ Religion geben kann und nur ein Mißverständnis den Buddhismus oder Konfuzianismus dazu gemacht hat. Buddhismus und Jainismus mögen anfangs kritische Gegenbewegungen zur traditionellen oder einer jeden positiven Bestimmung der Letzten Wirklichkeit gewesen sein; sie entwickelten sich jedoch bald zu echten Religionen. Indem Konfuzius auf die kosmische Ordnung (Tao) und die Gebote des Himmels verweist, bejaht er ausdrücklich einen transzendentalen Glauben.

Eine *Pseudoreligion* kann Züge echter Religion tragen, aber in ihr bezieht sich der Mensch nicht auf die letzte, sondern auf irgendeine endliche Wirklichkeit⁵⁷. Es gibt heute vier Haupttypen der Pseudoreligion. Die erste ist der Marxismus. Von den beiden beherrschenden Elementen des Marxismus, dem Chiliasmus und der Wirtschaftstheorie, verleiht der erste ihm den Anschein einer Religion. Es ist wohlbekannt, daß der Kommunismus zumindest eine Pseudoreligion ist, da er mit seinen heiligen Büchern, Dogmen, Riten, seiner Gemeinschaft, seinem Streben nach der Schaffung eines „neuen Menschen“, mit seinem eindrucksvollen Sinn für Gerechtigkeit und seiner Opferbereitschaft über einen bloß materialistischen Glauben hinausgeht⁵⁸. Jedoch erweisen nicht nur seine Methoden, sondern auch seine Grundsätze, daß er keine echte Religion sein kann. Der grundlegende Unterschied besteht im Fehlen einer zufriedenstellenden Antwort auf die drei entscheidenden Fragen einer jeden echten Religion – der theologischen, der kosmologischen, der anthropologischen. Weil der Mensch im Mittelpunkt steht, wird sein numinoser Unwert (die Sünde) und die Notwendigkeit einer mehr als nur wirtschaftlichen Befreiung des Menschen und der Gesellschaft nicht anerkannt⁵⁹. Der zweite Typus der Pseudoreligion ist der Biologismus – der Kult des Lebens als solchem oder des Sexualtriebs –, dessen Propheten Nietzsche, D. H. Lawrence und Huysmans waren. Der dritte Typus ist die völkische oder rassische Weltanschauung, in der einer ethnischen, politischen oder kulturellen Gruppe – nicht ihrem Schöpfer – göttlicher Wert zugeschrieben wird. Beispiele für den „Rassismus“ finden sich in Europa, Amerika, Afrika und Asien. Schließlich gibt es die Vergötzung und Glorifizierung des Staates, sei es in der deutschen, amerikanischen, russischen, japanischen, chinesischen oder indischen Version. Natürlich ist physisches oder ökonomisches Wohlbefinden von Individuen oder Gruppen ein Gut. Aber es ist ein endliches Gut, das im richtigen Verhältnis gesehen werden

muß und nicht einer letzten Wirklichkeit gleichgestellt werden darf. Alle vier Weltanschauungen sind Beispiele für den Säkularismus, der sowohl im Westen, als auch zunehmend im Osten eine ernste Gefahr bedeutet.

Echte religiöse Erfahrung ist, wie wir andernorts aufzuzeigen versucht haben (*Types of Religious Experience, Kap. II*), nicht auf Zeit und Raum beschränkt; sie ist universal. Anthropologen wie Marett und Malinowski haben nachgewiesen, daß die Religion, weit entfernt davon, künstlich erregt worden zu sein („erfunden“, wie das Zeitalter der Aufklärung glaubte), vielmehr ein allgegenwärtiger Ausdruck des *sensus numinis* (Ottos berühmte gewordene Begriffsprägung) ist. Henri Bergson hat erklärt: „Niemand gab es eine Gesellschaft ohne Religion“⁶⁰; und Raymond Firth bestätigt, daß „die Religion in den menschlichen Gemeinschaften allgegenwärtig“ ist⁶¹. Marett hat vorgeschlagen, die Bezeichnung *homo sapiens* in *homo religiosus* abzuändern⁶². Der moderne Anthropologe Evans-Pritchard sagt sehr richtig: „Wenn wir versuchen, den Islam zu verstehen ... oder das Christentum oder den Hinduismus, bedeutet es für unser Verstehen eine große Hilfe, wenn wir wissen, daß einige ihrer Merkmale universal und allen Religionen, einschließlich der Religionen primitiver Völker gemeinsam sind; andere jedoch sind Eigenarten bestimmter Typen der Religion; und weitere Kennzeichen sind nur einer Religion allein eigentümlich“⁶³. Robert Redfield zählt als „universale Züge“ die folgenden auf: Anerkennung des eigenen und des fremden Selbstes, Gruppenbildungen, Methoden, den unvermeidlichen Erfahrungen des menschlichen Lebens zu begegnen, Konfrontation mit dem Nicht-Ich (einschließlich Erde, Himmel, Nacht und „unsichtbaren Wesen, Willen und Mächten“) in irgendeiner geordneten Beziehung⁶⁴. Dem Menschen eignet eine Disposition, eine Anlage – ein *nisus* – anzubeten und auf göttliche Selbstenthüllung zu antworten⁶⁵. Webb hat treffend formuliert: „So möchte ich in der religiösen Erfahrung der Menschheit als Ganzem eine edle Einheit sehen und sie als Antwort des menschlichen Geistes auf den göttlichen Geist betrachten, zu dem er naturnotwendig in einem bestimmten Kontakt steht.“⁶⁶ Diese Veranlagung bedarf der Entwicklung⁶⁷ und der Pflege. In seinem sehr bedeutenden Beitrag zur *Festschrift für Karl Jaspers* unterstreicht José Ortega y Gasset bei der Erörterung der „Geburt“ der Philosophie die Tatsache, daß der Mensch eine unwandelbare, durch die Geschichte hindurch fortdauernde Struktur besitzt⁶⁸. Jedoch fügt er hinzu: „Diese Struktur ist unwirklich, weil sie nicht konkret ist, sondern abstrakt“. Die Fähigkeit, auf die Letzte Wirklichkeit zu antworten, bedarf der Entwicklung. Ohne Pflege kann die zarte Pflanze verwelken.

Der *sensus numinis* ist in den einzelnen Individuen in ver-

schiedenem Grade gegenwärtig. Tor Andrae definiert diese Anlage als eine „angeborene Neigung, die sich in Handlungen sehr verschiedener Art ausdrückt“⁶⁹. Radin hat auf die „Formulierer“ hingewiesen, die gleichsam für die Menge sprechen und die die Menge als ihre Repräsentanten betrachtet⁷⁰. Die Religionssoziologie untersucht die verschiedenen Typen religiöser Autorität und das Wesen der ihnen entsprechenden Charismata⁷¹.

Wie immer sich die Dinge verhalten mögen: Daran kann kein Zweifel sein, daß religiöse Erfahrung für das Wesen des Menschen konstitutiv ist⁷². „Unsere allgemeine menschliche Natur schließt, wie ich glaube, eine dauernde Möglichkeit der Religion in sich“, erklärt Marett⁷³. An anderer Stelle bemerkt der gleiche Autor: „Der religiöse Sinn eines Menschen ist ein beständiger und allumfassender Wesenszug seines geistigen Lebens.“⁷⁴ Damit soll nicht gesagt werden, daß ihm Offenbartheit sei seine eigene Leistung und die „stets gegenwärtige Möglichkeit“ sei allein eine menschliche Möglichkeit. Kierkegaard, und nach ihm Barth, Brunner, Kraemer u. a. haben mit Recht vor diesem „humanistischen Fehler“ gewarnt. Aber sie versäumen das, was James, Söderblom, Otto, Hocking und Hartshorne, sowie katholische Autoren klar gesehen haben, richtig einzuschätzen, nämlich, daß religiöse Erfahrung beim Menschen eine Fähigkeit zu antworten voraussetzt. Die Idee der Selbstoffenbarung Gottes als einer objektiven Manifestation in Natur, Geschichte und menschlichem Leben fordert als Gegenstück eine „innere Entfaltung der Fähigkeiten des Menschen zur geistigen Wahrnehmung“⁷⁵. Die Juden und die Moslim, die Hindus und die Buddhisten hatten auch ihre Augustiner und ihre Synergisten. E. L. Wenger, früher am Serampore College in Indien, hat betont, daß Offenbarung durch göttliche Aktivität der menschlichen Rezeptivität bedarf und daß Aufnahmefähigkeit nicht etwas gänzlich Passives ist⁷⁶.

Alle Religionen lehren, der *sensus numinis* müsse durch Anruf, Lehre und Unterweisung entwickelt werden. *Fiant non nascuntur Christiani* – Christen werden nicht geboren, sondern gemacht. Mit Recht hat William Ralph Inge gesagt, wahre Religion werde nicht gelehrt, sondern von jemandem, der sie bereits besitze, aufgenommen. Eine der bewegendsten Erfahrungen, die dem Erforscher der Religionsgeschichte möglich sind, ist die Erkenntnis, wie sehr die Einsicht in die Notwendigkeit von Anleitung und Belehrung – vor allem der göttlichen Unterweisung – als einer Voraussetzung für jeden Fortschritt im geistigen Werden, verbreitet ist. Göttliche Unterweisung verkörpern Gestalten wie Ea in Mesopotamien⁷⁷, Toth in Ägypten und Hermes in Griechenland, Shiva als Satguru⁷⁸ im Hinduismus, die Bodhisattvas im Buddhismus, der konfuzianische Lehrer⁷⁹, der shaikh im Sufismus, der *pater spiri-*

tualis⁶⁰ usw. Wir begegnen in der Religionsgeschichte zwei Arten von geistigem Fortschritt: der plötzlichen Bekehrung mit darauffolgender Ausbildung und Übung wie sie für den Methodismus, den theistischen Hinduismus, den Taoismus und den Zen-Buddhismus charakteristisch ist⁶¹, und kontinuierlichem Wachstum, das in stufenweiser Entwicklung voranschreitet⁶². Das individuelle wie das kollektive Werden einer religiösen Persönlichkeit hat seine Dialektik⁶³. Die Gruppe ist nicht so entbehrlich, wie manche meinen möchten. Gewisse religiöse Akte können nur richtig vollzogen werden, wenn (wie etwa bei den jüdischen und muslimischen Gebeten) eine hinreichende Zahl von Gläubigen versammelt ist⁶⁴.

Religiöse Erfahrung ist dann der innere Vorgang beim Umgang des Menschen und des menschlichen Geistes mit Gott. Warum unterscheiden sich die religiösen Erfahrungen so sehr voneinander, obwohl es doch nur *eine* Letzte Wirklichkeit gibt? Von Hügel gibt auf diese Frage, für die sich auch Schliermacher lebhaft interessiert hatte, die folgende Antwort:

Das Problem ist für uns genau genommen nicht eines der Wahrheit, sondern der Wirklichkeit; es geht nicht darum, ob wir richtig denken, sondern ob es Subjekte und Objekte gibt, die auf irgendeine Weise und in irgendeinem Grade unseren Spekulationen und Gedanken korrespondieren. Diese Letzte Wirklichkeit kann, wie mir scheint, nicht als in ewiger Bewegung oder in ewigem Werden befindlich aufgefaßt werden (es sei denn in dem Sinne, daß wir unsererseits mit Absicht Bilder und Worte gebrauchen, die wir nicht wirklich anwenden können). Gott ist, im Überfluß; und unserem Forschen ist eine Grenze gesetzt. Wir sind es, die sich notwendigerweise in der Kategorie von Raum und Zeit bewegen, aber mit einem scharfen Sinn dafür, daß etwas anderes und besseres, unter dessen Einfluß wir stehen, existiert; wir sind es, die notwendigerweise in Bewegung und im Werden sind. Jedoch nicht einmal ohne Einschränkung; auch nicht im besten Sinne unseres Seins. ... Ich meine, sooft wir die Bewegung hervorheben, müssen wir auch auf die Ruhe verweisen. Wo wir die Notwendigkeit und das Recht der Veränderung betonen, sollten wir auch den zugeordneten Gegensatz, nämlich die Dauer deutlich machen⁶⁵.

Von Hügel will sagen, daß sowohl Sein als auch Werden von der Letzten Wirklichkeit mit Recht zugleich ausgesagt und nicht ausgesagt werden können⁶⁶. Dieser Punkt wurde auch von Hartshorne in seinem Kommentar zu der (Yogacara Mahayana -) buddhistischen Lehre der *Ashvagoshā* unterstrichen. Er schreibt: "... das Interesse am Konkreten und Individuellen liefert uns unzähligen Ängsten und Konflikten aus, der ganzen Tragödie des Lebens. Es existiert eine wirkliche Notwendigkeit, uns durch irgendeine mit Bestimmtheit auf ihren Gegen-

stand gerichtete Liebe, durch Freude an etwas, das allem Wechsel und allen Differenzierungen gemeinsam und demnach unzerstörbar ist, innerlich zu festigen."⁶⁷ Max Müller erklärte:

„Wenn die Religionsgeschichte uns etwas gelehrt hat, so dies eine, zwischen dem Namen und dem benannten Ding zu unterscheiden. Die Namen mögen wechseln und immer vollkommener werden, und unsere Begriffe von der Gottheit können sich auch immer mehr vervollkommen; die Gottheit selbst jedoch wird durch unseren Namen nicht beeinflusst. Wie verschieden auch die Namen sein und wie sehr sie sich ändern mögen, es bleibt als das letzte Ergebnis der Religionsforschung die stets gegenwärtige Überzeugung, daß hinter all den Namen etwas ist, das benannt wurde, daß ein Agens hinter allen Akten wirkt, daß jenseits des Endlichen ein Unendliches ist, daß ein Gott in der Natur ist; daß Gott das bleibende Ziel vieler Namen ist, alle wohlgemeint und gut gezielt, und doch alle weit, weit weg vom Ziel, das kein Mensch erkennen und im Leben verwirklichen kann. Alle Namen, die die menschliche Sprache erfunden hat, mögen unvollkommen sein. Aber der Name „Ich bin, der ich bin“ wird jenen bleiben, die im semitischen Denken zuhause sind, während es für jene, die arische Sprachen sprechen, schwierig sein wird, einen besseren Namen zu erfinden, als das Vedanta *Sakkid-ananda*: Er, der ist, der weiß, der gesegnet ist.“⁶⁸

Da unsere Beziehung zur Letzten Wirklichkeit allen anderen Erfahrungen vorausgeht und sie so erst möglich macht, hat John Baillie⁶⁹ recht, wenn er von einem dauernden Eindringen der heiligen Gegenwart Gottes spricht oder von der „geistigen Verwundbarkeit auch der ganz in sich abgeschlossenen menschlichen Natur“⁷⁰. Der Mensch muß sich in seiner Bezogenheit auf die Letzte Wirklichkeit und in der Tiefendimension dieser Bezogenheit selbst erfahren und erkennen. Von Hügel legt zu Recht Wert auf die Feststellung, daß „diese Quelle und Nahung der anderen Wirklichkeiten von uns immer mit, in, durch und gegenüber verschiedenartigen Realitäten wahrgenommen wird, die auf unser vielschichtiges Leben stoßen“⁷¹. Die großen chinesischen, hinduistischen, buddhistischen, muslimischen Denker stimmen damit überein.

Wie ist die Letzte Wirklichkeit beschaffen? Unter religiösen Denkern ist die Überzeugung weit verbreitet, die Letzte Wirklichkeit könne nicht ergründet, begriffen oder durchdacht werden: *finitum non capax infiniti*⁷². Nicht nur ist, wie Augustin sagt, unsere Sprache zu armselig, das gleiche gilt auch von den Organen unseres Geistes. „Wir können niemals zu einer vollständigen synthetischen Anschauung dessen gelangen, was Gott selbst von seinem Wesen offenbart hat, denn das würde eine Schicht einheitlichen Wissens voraussetzen, das niemanden außer Gott selbst gebührt.“⁷³ Die wahre Gestalt Vishnus

bleibt ewig verborgen, auch der Meditation offenbart sie sich nicht⁹⁴. „Was Gott an sich ist“, sagt von Hügel, „wissen wir genau genommen nicht. All unser wahres Wissen über Ihn ist beschränkt auf das, was Er für uns und in uns ist.“⁹⁵ Eben den gleichen Gedanken bringt in der hinduistischen Bildersprache Sri Ramakrishna zum Ausdruck: „Einst betrat ein Sanyasin den Tempel von Jagannath. Als er das Heilige Standbild betrachtete, überlegte er bei sich, ob Gott eine Gestalt besitze, oder ob er gestaltlos sei. Er führte seinen Stab von links nach rechts, um zu fühlen, ob er die Statue berühre. Der Stab berührte nichts. Er war nun überzeugt davon, daß er kein Götterbild vor sich habe: er schloß daraus, Gott sei gestaltlos. Darauf fuhr er mit dem Stab von rechts nach links. Er berührte das Bild. Der Sanyasin vermutete, Gott besitze Gestalt. Dann begriff er, daß Gott Gestalt besitzt und wiederum zugleich gestaltlos ist.“⁹⁶ Die Geschichte zeigt das relative Recht der „negativen Theologie“. Jedoch bemerkt Paul Tillich treffend, jede „symbolische“ Feststellung werde zugleich bejaht und verneint⁹⁷. Charles Hartshorne hat die gleiche Ansicht vertreten⁹⁸. Die Letzte Wirklichkeit bleibt nicht völlig fern oder verborgen, noch verharret sie im Ganz-Anders-Sein, wie Gnostiker und Agnostiker, einige Fideisten und Mystiker behauptet haben. Hier tritt die „positive Theologie“ in ihr Recht. Die Letzte Wirklichkeit erschließt, manifestiert oder offenbart sich selbst⁹⁹. Sie tut dies nie „objektiv“, sondern nur in einer engen Beziehung oder in der „Begegnung“, von der seit Kierkegaard christliche und nichtchristliche Theologen immer häufiger gesprochen haben¹⁰⁰. Underhill betont sehr richtig: „Was wir wirklich über Gott wissen, ist nicht das, was herauszufinden wir klug genug waren, sondern was die göttliche Güte uns geheimnisvoll offenbart hat.“¹⁰¹

Es ist eher eine Ausnahme als die Regel, daß dem Menschen eine unmittelbare Wahrnehmung der Letzten Wirklichkeit gewährt wird. Von Hügel sagt, das Wissen von Gott sei uns in diesem Leben nicht in abgesonderter Reinheit gegeben, sondern nur durch die Erniedrigung der natürlichen Ordnung¹⁰². Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen den Religionen bestehe in ihren Vorstellungen von den vermittelnden Trägern der Offenbarung¹⁰³. Ferré erinnert uns mit Recht daran, daß das, was offenbart wird, immer im Gesamtzusammenhang des Seins und Tuns des Offenbarenden gesehen werden muß¹⁰⁴. In dem brillanten zwölften Kapitel seiner Abhandlung „*Nature, Man and God*“ hat William Temple dies sehr klar dargelegt:

„Wir behaupten, daß, wenn nicht alles Existierende ein Medium der Offenbarung ist, keine besondere Offenbarung möglich ist; denn die Möglichkeit der Offenbarung ist von der persönlichen Qualität jener höchsten und Letzten Wirklichkeit,

die Gott ist, abhängig. Wenn es keine Letzte Wirklichkeit gibt, die der Grund alles Seienden ist, dann gibt es keinen zu offenbarenden Gott; wenn jene Wirklichkeit nicht persönlich ist, dann kann es keine besondere Offenbarung geben, sondern nur gleichförmiges Voranschreiten; gibt es aber eine Letzte Wirklichkeit, und ist diese persönlich, dann ist alles Existierende Offenbarung. Entweder sind alle Erscheinungen in irgendeinem Grade Offenbarung Gottes, oder es gibt überhaupt keine solche Offenbarung; denn die Voraussetzungen für die Möglichkeit einer jeden Offenbarung verlangen, daß es nichts gibt, das nicht Offenbarung ist. Nur wenn der Aufgang der Sonne am Himmel Gott offenbart, kann Er in der Auferstehung eines Menschensohnes von den Toten offenbart werden; nur wenn Er sich in der Geschichte der Syrer und Philister offenbart, kann er in der Geschichte Israels offenbart werden; nur wenn Er alle Menschen als Sein eigen erwählt, kann Er überhaupt Menschen erwählen; nur wenn nichts profan ist, kann irgendetwas heilig sein. Mit aller Eindringlichkeit ist dieser universale Charakter der Offenbarung als allgemeingültige Voraussetzung zu betonen, bevor wir uns auf die Erörterung der verschiedenen Weisen besonderer Offenbarung einlassen...“¹⁰⁵

Die Religionsgeschichte berichtet uns von verschiedenen Wegen des Menschen, Offenbarung zu empfangen und zu erfassen¹⁰⁶. Die religiöse Sprache nennt solche schlagenden Aktionen und Manifestationen, in denen das Heilige handgreiflich selbst offenbart anwesend ist: „Zeichen“¹⁰⁷. In Träumen und Visionen, in Orakeln, in Schönheit und Ordnung der Welt, in der Kunst, in der Geschichte, im menschlichen Charakter, in Vernunft und Gewissen, in der Dialektik des Philosophen, der Intuition des Heiligen, kann solche Offenbarung dem Menschen zuteil werden¹⁰⁸. Wenger hat die Notwendigkeit einer „Prüfung der Instrumente“, die die Menschen in ihren religiösen Äußerungen und in ihrem religiösen Denken benutzen, hervorgehoben¹⁰⁹. „Wenn jemand auf die Vernunft verzichtet“, bemerkt Hartshorne, „worauf gründet sich dann die Gültigkeit seines Glaubens? Der Behauptung, diese Einsicht unmittelbar von Gott empfangen zu haben, möchten wir mit der Frage antworten: ‚durch welche Art menschlicher Erwidderung auf eine göttliche Botschaft könnte die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen werden?‘“¹¹⁰ Wenger erklärt, ein Wort verdanke seine Glaubwürdigkeit nicht dem Umstand, daß es als göttliche Offenbarung hingestellt wird, sondern seinem Inhalt. Auch Ferré meint, das, was Gott offenbart, sei „verschiedenartig“, aber er ermahnt uns, alle Offenbarung müsse im Zusammenhang mit dem Wesen der Letzten Wirklichkeit verstanden werden¹¹¹. Wenger stimmt mit Temple in der Ansicht überein, daß Offenbarung nicht als Mitteilung von Wissen,

sondern als Begründung einer Beziehung aufzufassen sei. Da die Menschen verschieden sind, ist das, was sie von Gott empfangen, auch verschiedenartig. Die Verkündigung kann nur in menschlichen Ausdrucksformen erfolgen. „Die Offenbarung in Jesus Christus war nicht die einzige.“¹¹² In einer Kritik an Brunner und Kraemer erklärt Wenger: „Wir befinden uns im Einklang mit dem ‚biblischen Realismus‘, wenn wir versichern, daß Gott sich nicht bloß einem kleinen Kreis in einem kleinen Lande, sondern allumfassend tätig offenbart hat. Und ... dies entspricht der Tatsache, daß wir in allen Religionen Menschen finden, die unverkennbare Zeugnisse der ihnen zuteil gewordenen Selbstoffenbarung Gottes aufweisen; nicht ein abstraktes Argument in bezug auf Gottes Gerechtigkeit leitet uns zu der Überzeugung, daß Gott überall persönlich tätig ist.“ Da die Offenbarung erstens sich auf den Menschen bezieht (seinem Zustand angepaßt ist), zweitens in ihrer Auffassung durch den Menschen menschlich bedingt und drittens nur in menschlichen Worten auszudrücken ist, müssen wir mit Wenger fragen: 1. Ist die empfangene Wahrheit das Höchste, was Gott zu geben vermag? 2. Wird sie adäquat erfasst? 3. Findet sie adäquaten Ausdruck?

Das Problem der Wahrheit in der Religion ist mit den bedingenden Faktoren der menschlichen Wahrnehmung von Erfahrungen verknüpft. Unser religiöses Wahrnehmungsvermögen ist eng mit Strukturen unseres Denkens verbunden. Wir glauben mit Bestimmtheit, daß das Endliche für das Unendliche transparent werden kann. „Wie ein Fenster aus einer Reihe herausragt, wenn ein Angesicht herausguckt, so wird ein begrenzter Gegenstand ‚besonders‘ oder ‚heilig‘, wenn er die Letzte Wirklichkeit symbolisiert“, sagt Max Scheler¹¹³. Dieser Glaube findet sich in den verschiedensten Kulturen und religiösen Gemeinschaften¹¹⁴, und er steht im Mittelpunkt der christlichen Vorstellung von der Inkarnation¹¹⁵. Offensichtlich ist in anderen Religionen, besonders im Hinduismus und Buddhismus das Prinzip nicht unbekannt, daß Göttliches sich menschlichen Formen anpaßt. Im Vishnuismus gibt es eine sehr alte Überlieferung von den Arten göttlicher Manifestation (sie geht zurück auf die frühe Pancaratra-Theologie)¹¹⁶, die in der Theologie Ramakrishnas, des großen Denkers des 12. Jahrhunderts, zur Lehre von den fünf Arten der Manifestation Isvara's (des Herrn) weiterentwickelt worden ist¹¹⁷. Es handelt sich um die Manifestationen als *para* oder höchste Gottheit, als *phuha* (Form) zum Zwecke der Schöpfung, der Anbetung, der Meditation, als *vibhava*, das die *avataras* (Theophanien) und die *arcas* (Bilder) umfaßt¹¹⁸. Im Buddhismus weist die Mahayana-Lehre von den Drei Körpern auf eine ähnliche göttliche Inkorporation hin. Von den größeren Religionen stehen Judentum und Islam in sehr scharfem Gegensatz zu einer jeden

Idee der „Verkörperung“. Wir werden die Gefahr der Abgötterei und der Dämonisierung sogleich erörtern.

Wir wollen uns nun den hauptsächlichsten Aspekten zuwenden, unter denen wir die Letzte Wirklichkeit erfassen¹¹⁹. Vor allem und zuerst handelt es sich um den Gesichtspunkt des *Mysteriums* – des *anyad*, des *alienum* – jedoch nicht, wie wir gesehen haben, des Ganz-Anderen. Obwohl verschieden von jedem Endlichen, erreicht es uns (das Fenster) doch durch begrenzte Vermittlung. Nichts vermag es in sich zu fassen. Daher verstehen wir, warum die *homines religiosi* der Vergangenheit und der Gegenwart Schwierigkeit hatten, es zu benennen. Rudolf Otto hat in seinem Buche „*Das Heilige*“ sehr eindrucksvoll den geheimnisvollen (er nennt ihn „numinosen“) Charakter der Letzten Wirklichkeit¹²⁰ aufgezeigt und diese Eigentümlichkeit mit Beispielen aus verschiedenen religiösen Zusammenhängen erläutert. Marett hat ebenfalls das „Unheimliche“ des Heiligen betont¹²¹.

Der zweite Aspekt, unter dem die Letzte Wirklichkeit sich zeigt, ist jener der Spontaneität, des Lebens, des Schöpferischen und der Energie. Hier scheinen religiöse Wahrnehmung und philosophische Reflexion sich zu widersprechen. Während in der Philosophie der Akzent auf der Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit des Absoluten liegt, erfährt der *homo religiosus* den „lebendigen Gott“. Von großem Interesse sind in diesem Zusammenhang die neuen Forschungen auf dem Gebiete der afrikanischen Religion (von Griaule, Deschamps, E. W. Smith, Parrinder), in der Begriffe wie *force vitale*, „mystische Energie“, usw. im Mittelpunkt stehen¹²². Einer der führenden Erforscher der alten kanaanäischen Religion deutet Baal als die Personifikation solcher „innewohnenden dynamischen Kraft“ und als „Kraftspender“¹²³. Die hebräische Tradition vertritt im Gegensatz zur griechischen diese Hochschätzung des Lebens und der Energie, ähnlich wie Al Ghazzali im Gegensatz zu Ibn Sina oder Ibn Rushd, Ramanuja oder Manikka Vasagar im Gegensatz zu Shankara. Unter den modernen Religionshistorikern hat Nathan Söderblom sich diesem Phänomen mit besonderer Sorgfalt gewidmet¹²⁴. Nach Thornton ist der Gott der Christen ein Gott, der sich auf den lebendigen Menschen bezieht, weil er selbst der lebendige Gott ist¹²⁵. Er ist, nach Ferré, selbstgelenkte Energie, „Liebe“¹²⁶. Die moderne Metaphysik, vertreten durch Denker wie Bergson, James, Whitehead und Hartshorne, wendet sich einer eher dynamischen als statischen Vorstellung von der Letzten Wirklichkeit zu¹²⁷.

Hoheit und Macht sind geeignete Begriffe, um den dritten Aspekt, unter dem die Letzte Wirklichkeit sich der religiösen Erfahrung stellt, zu beschreiben. Rudolf Otto spricht von der *tremenda majestas* dessen, was den Menschen als erhaben über

alle endliche Macht beeindruckt¹²⁹, und Paul Tillich definiert Götter als „Wesen, die über den Bereich gewöhnlicher Erfahrung an Macht und Bedeutung hinausgehen“¹²⁹. Oder wie Amos Wilder, ein moderner Neutestamentler, es ausdrückt: „Hier geht es um das Wesen Gottes nicht in bezug auf irgendein Attribut, das menschlichen Tugenden verwandt ist, sondern in seiner wesentlichen und göttlichen Qualität, die eindringlich vor Augen geführt wird: in seiner Majestät, seiner Heiligkeit, seinem Geheiligtsein, seiner Herrlichkeit, seiner Macht“¹³⁰. Er sieht in dem „überwältigenden Sinn für die erhabene Herrschaft Gottes, für seine Herrlichkeit und Macht“ die zentrale und wesentliche Quelle der Lehre Jesu und seiner unmittelbaren religiösen Erfahrung¹³¹. Diese Kraftzentren, die für pluralistische Religionen die höchste Wirklichkeit symbolisieren, werden als Zeichen des Göttlichen angesehen, auf die der Mensch mit Gefühlen heiliger Scheu reagiert. In der afrikanischen Religion, der Maya-Religion, der aztekischen, der kanaanitischen¹³², der assyrischen und persischen, der hinduistischen Religion und dem Mahayana-Buddhismus, in der hebräischen Religion und im Islam¹³³ wird der *maiestas Dei* machtvoller Ausdruck gegeben. „In der Theologie des Veda und der Vedanta, in den griechischen, jüdischen, christlichen, islamischen und zarathustrischen Systemen“, sagt Farnell, „könnte man die Vielheit göttlicher Attribute unter den drei großen Kategorien Potentia, Sapientia, Bonitas – Macht, Weisheit und Güte – vereinigen. Die drei Kategorien bildeten die quasitrinitarische Formel, die das Gottesideal mittelalterlicher Scholastiker zusammenfaßte.“¹³⁴ Wenn einige moderne christliche Theologen die Liebe oder Güte Gottes stärker als seine Macht oder Gerechtigkeit betonen, so können sie den Anspruch erheben, sich auf diejenige christliche Vorstellung zu konzentrieren, die als die bezeichnendste angesehen werden kann. In anderen Religionen steht diese Vorstellung, wenn sie auch keineswegs fehlt¹³⁵, nicht im Mittelpunkt.

In unserer Analyse der religiösen Erfahrung sind wir an einen Punkt gelangt, wo die Wege der Metaphysik und der Religion auseinanderführen¹³⁶. Tillich bemerkte sehr treffend, die Religion habe es existentiell mit der Bedeutung der höchsten Wirklichkeit – für ihn: das „Sein“ – zu tun, die Philosophie hingegen beschäftige sich theoretisch mit ihrer Struktur¹³⁷. Der Unterschied liegt in der Erfahrung der Letzten Wirklichkeit als einer heiligen. Wie wir früher dargelegt haben, fordert diese Vorstellung den Einsatz der ganzen Person in der Begegnung mit dem Höchst-Wirklichen. Wenn auch der geheimnisvolle, spontane und majestätische Charakter der Letzten Wirklichkeit dem reflektierenden Geist erreichbar ist, so gilt dies nicht in bezug auf ihren Heilighkeits-Charakter. William Temple beschreibt die Kennzeichen einer wirklichen Offenbarung fol-

gendermaßen: „eine Einheit von Heiligkeit und Kraft, vor der unser Geist sich in heiliger Scheu beugt und die sich selbst als echt erweist durch stetige Entwicklung auf einen Brennpunkt hin, in dem alle vorbereitende Offenbarung Erfüllung findet und von dem die Erleuchtung in alle Bereiche des Lebens und des Seins ausstrahlt.“¹³⁸ Und er erkennt sehr richtig, daß die geistige Autorität der Offenbarung ganz von der geistigen Qualität des Offenbarten abhängt¹³⁹. Wir benötigen keine besondere Offenbarung für das Erfassen des Heiligen in unserer religiösen Erfahrung, aber wir brauchen sie für die Deutung. Es ist gewiß richtig, zu sagen, daß die besondere Offenbarung eben nicht eine „Erläuterung“ zur allgemeinen Offenbarung ist¹⁴⁰. Mit Alan Richardson zu sprechen, ist sie sowohl eine Bestätigung als eine Verneinung der allgemeinen Offenbarung, sowie eine „Berichtigung“ und eine „Auslegung“¹⁴¹.

Wenden wir uns nun einer Analyse des subjektiven Faktors in der religiösen Erfahrung zu. Wir haben diese Antwort als „totale Antwort des ganzen Wesens auf die Letzte Wirklichkeit“ gekennzeichnet und den dynamischen und dialektischen Aspekt dieser Begegnung betont. Ehrfürchtige Scheu, die nicht dasselbe ist wie Furcht, steht im Mittelpunkt. Es besteht zwar immer die Gefahr, daß sie zu Furcht entartet, aber es gibt keine echte Religion ohne heilige Scheu. Farnell glaubt, das Gefühl ehrfürchtiger Scheu sei bei den Polytheisten wahrscheinlich weniger stark als bei den Monotheisten¹⁴². Dies ist eine ungeklärte Frage. Als „Früchte der heiligen Scheu“ zählt Marett „Respekt, Verehrung, Sühne, Dienst“ auf¹⁴³. Bezeichnenderweise bestimmte Rudolf Otto, darin Marett folgend¹⁴⁴, das Wesen der Letzten Wirklichkeit dahingehend, daß sie im Menschen heilige Scheu (*tremendum*) erweckt, ihn gleichzeitig aber anzieht (*fascinosum*)¹⁴⁵. Es gibt eine Selbstabwertung – in der religiösen Sprache „Sünde“ genannt – in Gestalt des Gefühls der „Unheiligkeit“. Dieses Gefühl ist eine Reaktion auf das Heilige. Der „natürliche“ Mensch als solcher vermag es nach Otto nicht zu erleben. Marett vergleicht es den Reaktionen des erschreckten Tieres: es läuft davon (das Heilige als Unheimliches); es kauert sich nieder auf seine Fährte (das Geheimnis des Heiligen); es wirft sich in elender Selbstergebung zu Boden (*tabu* oder eine Art Mutlosigkeit). Thornton stellt fest, daß gegensätzliche Attribute in Wirklichkeit voneinander abhängig und wechselseitig füreinander notwendig sind¹⁴⁶. Zwischen der kabbalistischen Spekulation über göttliche Attribute, die die traditionellen Begriffe des *middath ha-din* (Gerechtigkeit) und des *middath ha-rachamin* (Barmherzigkeit)¹⁴⁷ miteinander vereinigt, und der Betonung der Eigenschaften der Majestät (*djallal*) und Schönheit (*djamal*) oder der Macht und der Gnade, wie sie im Sufismus begegnet, besteht eine interessante Parallele¹⁴⁸. Wir können diese Be-

griffe mit den Paaren von *gunas* (Qualitäten) vergleichen, die in der vishnuistischen Theologie die sechs Glieder (*sadangan*) Gottes darstellen: Wissen (*jnana*) und Stärke (*bala*), Herrschaft (*aisvarya*) und Mannhaftigkeit (*virya*), Mächtigkeit (*sakti*) und Glanz (*tejas*)¹⁴⁹. Zorn oder Gericht ist eines der beiden Gesichter; Liebe oder Gnade das andere. „Wie grimmig und schrecklich die Gottheit gewöhnlich in der volkstümlichen Mythologie und Theologie auch dargestellt sein mag, sie wird wahrscheinlich in irgendeinem gelegentlichen Gebet oder einer Liturgie auch als die Barmherzige oder als Mitleidige angerufen werden“¹⁵⁰. Das Moment des *tremendum* herrscht in einigen Religionen fast ausschließlich vor, besonders in der afrikanischen, der melanesischen, der aztekischen, tibetischen und assyrischen Religion. In anderen wird es, obwohl noch empfunden, durch sein Gegenteil im Gleichgewicht gehalten. Im modernen Westen ist es seit der Epoche der Aufklärung in einigen religiösen Gemeinschaften erloschen. Niebuhr hatte diese radikale Entwicklung im Sinne, als er „von einem Gott ohne Zorn, der den Menschen ohne Sünde in ein Königreich ohne Gericht durch das Werk eines Christus ohne Kreuz führte“ sprach. Unter größeren Religionen betont der Islam besonders das *tremendum* – wenn er auch das *fascinatum* nicht ausschließt¹⁵¹. Das letztere spielt im Hinduismus, Buddhismus und Christentum eine große Rolle. In der pietistischen Version aller drei¹⁵² Religionen triumphiert das *fascinatum* nahezu völlig über das *tremendum*¹⁵³.

Eine der wichtigsten, das Wesen der religiösen Erfahrung betreffenden Fragen ist die nach ihrem Erkenntnisfaktor. Wir nehmen zwei extreme Ansichten an, die eine, die jeden Erkenntniswert der religiösen Erfahrung absolut leugnet¹⁵⁴, und eine andere, die Religion mit Wissen gleichsetzt, wie die Gnostiker aller Glaubensrichtungen es tun. „Eine unparteiische Betrachtung der Phänomene der Religion führt zu dem Schluß, daß sie es zu keiner Zeit ihrer Geschichte, auch nicht in ihren primitiven Formen versäumt hat, ein theoretisches oder auf die Erkenntnis bezogenes Element in sich aufzunehmen“, behauptet D. G. Moses¹⁵⁵. John Baillie hält mit Recht dafür, das Wissen um Gottes Wirklichkeit werde uns nicht als das Ergebnis einer Schlußfolgerung irgendwelcher Art, ob explizit oder implizit, ob mühselig ersonnen oder schnell und intuitiv erfaßt, zuteil. Er erinnert uns an Cook Wilsons feine Beobachtung, daß man ja nicht bloß „geschlußfolgerte“ Freunde wolle, wie könnte dann jemand sich mit einem bloß „geschlußfolgerten“ Gott zufriedengeben? Die Letzte Wirklichkeit wird nicht bloß durch Schlußfolgerung erkannt. In allen nichtwestlichen Kulturen finden wir, daß Wahrnehmung und Schlußfolgerung nicht die einzigen anerkannten Quellen des Wissens sind, aber die westliche „Wissenschaftlichkeit“ be-

trachtet diese allein als gültig. Dh. M. Datta liefert uns eine kritische Studie über die Erkenntnislehre des Vedanta, indem er ihre sechs *pramanas* (Wahrnehmung, Vergleich, negative Kenntnis, Folgerung, Forderung, Autorität) auf ihren Wert zur Erlangung wahren und neuen Wissens hin analysiert¹⁵⁶. Die Muslim haben die Legitimität irgendwelchen Wissens, das durch *agl* (Vernunft) unabhängig von *taklid*, der gläubigen Annahme des in den Schriften Offenbarten, erworben wird, lebhaft erörtert¹⁵⁷. Die muslimischen Theologen unterscheiden zwischen dem einfachen, dem „notwendigen“ Wissen, das Gott jedem Menschen einpflanzt, und dem „erworbenen“ Wissen, das durch *nazar* (diskursive Reflexion) gewonnen wird. Gardet und Anawati haben die drei zentralen Probleme als Fragen formuliert: 1. Ist der Gebrauch der Vernunft legitim und warum? 2. Bringt das *nazar* wirkliches Wissen hervor (*ibm*)? 3. Wie und kraft welcher verbürgten Sicherheit wirkt das *nazar*?

Baillies gut gewählter Ausdruck „vermittelte Unmittelbarkeit“ gehört zum Wesen jenes für religiöse Erfahrung charakteristischen Bewußtseins. Wir haben früher gesehen, daß man die Letzte Wirklichkeit nicht wie die Dinge erkennen kann, sondern daß sie sich nur in einer Begegnung erschließt. Nun gibt es Unterschiede, in welchem Maße diese Gemeinschaft oder Begegnung „Wissen“ in sich schließt. Der unterste Grad ist *Beruftheit* (*amareness*)¹⁵⁸. Das Gewahrwerden der Letzten Wirklichkeit ist die allgemeinste Form der Beziehung zwischen dem Erfahrenden und dem Erfahrenen¹⁵⁹. Der Begriff *Wahrnehmung* enthält eine gewisse Betonung des im Erkenntnisakt gegenwärtigen Inhalts; auf diese Weise werden Macht und Spontaneität als konstitutiv für die Letzte Wirklichkeit begriffen. Diese Eigenschaften treten hervor und prägen sich dem Bewußtsein derjenigen ein, die sich in Gemeinschaft mit der Letzten Wirklichkeit befinden. Jede der großen religiösen Gemeinschaften besitzt bestimmte grundlegende Vorstellungen, die unter dem Einfluß von Sehern und Propheten, Lehrern und Reformatoren revidiert und umgeformt werden können oder nicht¹⁶⁰. Solche Vorstellungen werden gewöhnlich in symbolischer Form, in Worten oder Akten ausgedrückt¹⁶¹. Der höchste Grad ist die *begriffliche Durchformung*¹⁶². Was der *homo religiosus* begreift und versteht, wird in klare Begriffe gefaßt und zu einem systematischen Ganzen geformt. Hier entspricht der Ausdruck religiöses „Wissen“ völlig der Sache, und hier stellt sich zugleich das Problem der Beziehung dieser Art des Wissens zu anderen Formen.

Bei der anfänglichen Begegnung mit der Letzten Wirklichkeit eröffnen sich zwei Wege: der Weg der Magie und der Weg der Religion. Jeder von beiden stellt die Entfaltung einer von der anderen grundverschiedenen Geisteshaltung dar. Wir

dürfen uns die Beziehung zwischen Magie und Religion nicht als chronologische Aufeinanderfolge vorstellen, denn beide sind stets gegenwärtig. Ebenso wie man echte religiöse Elemente in manchen „primitiven“ Kulturen zu entdecken vermag, findet man Magie auf der höchsten Stufe kultureller „Sophisterei“¹⁰³. Wir bezeichnen als „Magie“ diejenigen Techniken, die sich aus dem Wunsche entwickeln, die wahrgenommene Macht zu erobern, zu beherrschen und zu handhaben¹⁰⁴. Dieselbe Motivierung ist, wie der hervorragende deutsche Physiker von Weizsäcker¹⁰⁵ gezeigt hat, in der Naturwissenschaft am Werk. Er stellt „instrumentales Wissen“, die Suche nach und die Anwendung von Mitteln zu einem angestrebten Zweck¹⁰⁶, der „Einsicht“ gegenüber, jenem Wissen, das den Zusammenhang des Ganzen erwägt¹⁰⁷. Die Religion unterscheidet sich von der Magie darin, daß sie sich nicht mit einer Beherrschung oder Manipulation der gegenüberstehenden Mächte beschäftigt¹⁰⁸. Vielmehr bedeutet sie Unterwerfung unter, und Vertrauen auf das als göttliches Wesen der Letzten Wirklichkeit Begriffene und seine Anbetung. In diesem Zusammenhang ist Maretts Antrittsvorlesung „The Birth of Humility“ (1910)¹⁰⁹ immer noch wert, gelesen zu werden. Indem er von der für die Magie charakteristischen Anmaßung spricht, erklärt er, sie sei keine ausschließliche Eigentümlichkeit der primitiven Magie und definiert sie als „die Nemesis, die jedes ... Wirken vitaler Kräfte begleitet, die nicht gelegentlich mittels einer Pilgerfahrt durch das Tal der Demütigung geläutert und gereinigt werden“¹⁷⁰. Jaeger hat darauf hingewiesen, daß wir zuerst in Griechenland der philosophischen Persönlichkeit begegnen, die als Träger des Wissens angesehen wird.

„Unversehrt“ führt den Menschen nur der Weg des Heils. und auch er führt so nur den ‚wissenden Mann‘. Zum ersten Male tritt uns in dieser Bezeichnung in griechischer Philosophensprache die philosophische Persönlichkeit als solche, in ihrer Bedeutung als Träger der Erkenntnis, entgegen; nicht, um sich mit dieser zu blähen, sondern um sie als Gabe einer göttlichen Macht, und sich stolz-bescheiden als deren bloßes Werkzeug, darzustellen. Das ist der Sinn des Begriffs des ‚wissenden Mannes‘. Er ist ein Mann, dem ein Wissen von höherer Herkunft zuteil geworden ist, wie in den religiösen Weihen der Wissende oder Myster von den Uneingeweihten unterschieden wurde“¹⁷¹.

Die Welt wird im Lichte der religiösen Erfahrung, wie wir sie definiert haben – als eine intensive Antwort auf das als Letzte Wirklichkeit Wahrgenommene –, gesehen und bewertet. Hier vollzieht sich eine Spaltung. Die Phänomene, in denen die Letzte Wirklichkeit sich primär oder ausschließlich offenbart und manifestiert, werden von jenen gesondert, die neutral sind oder sich der deutlichen Manifestation ihres Charak-

ters als wirkliche Hindernisse entgegenstellen. Die Bezirke des Heiligen und des Profanen werden so einander entgegengesetzt¹⁷². Das Heilige wird wegen der „Gefahr“ seines Eindringens in den Bereich des Profanen mit heiliger Scheu, Ehrerbietung und Sorgfalt behandelt. „Es kann segnen oder verderben“ (Maret)¹⁷³. Callois hat dieses Phänomen der Spaltung¹⁷⁴ untersucht und darin die sehr wichtigen theoretischen, praktischen und soziologischen Folgerungen, die in dieser Konzeption liegen, dargelegt. Besonders bemerkenswert sind diese Folgerungen für die sog. primitiven Gesellschaften und Religionen – *Mana*, *Joia*, *Hasina*, *Orenda*, *Wakanda*, *Söderblom* und andere¹⁷⁵ haben auf entsprechende Begriffe in den höheren Religionen hingewiesen (*baraka*, *Hamingya*, *virtus* usw.). Das Heilige selbst (Dinge, Wesen, Orte, Zeiten) trägt zweideutigen Charakter. Das, was die Gegenwartigkeit von Macht anzeigt oder kundtut, kann als hilfreich oder als schädlich erklärt werden; die ihm „innewohnende Kraft“ kann abstoßen oder anziehen¹⁷⁶. Vieles von dem, was wir „innewohnende Kraft“ nennen, dient dazu, die Charakteristika des Heiligen zu verstärken („Läuterung“, „Iustration“, „Konsekration“) und so die einstige Ganzheit des Kosmos wiederherzustellen. Wir sind Mircea Eliade für seine eindringliche Analyse dieses Komplexes von Begriffen und Praktiken zu Dank verpflichtet¹⁷⁷.

Von der Erörterung des Wesens der religiösen Erfahrung wenden wir uns nun einer Prüfung ihres Zusammenhanges zu. Die religiöse Erfahrung geschieht zweifellos in einer konkreten Situation¹⁷⁸, d. h. in einem zeitlichen, räumlichen, historischen, soziologischen, kulturellen, psychologischen und – nicht zuletzt – religiösen Zusammenhang¹⁷⁹. „Hier“, sagt Evelyn Underhill, „ist denn der Mensch das halb-tierische, halb-geistige Geschöpf, das unter den Bedingungen von Zeit und Raum lebt, doch der bewußten Verehrung der Wirklichkeit, die Zeit und Raum überschreitet, fähig“¹⁸⁰.

Obwohl einige Formen der Religion auf eine weitgehende Loslösung vom physischen Leben hinzielen, wie etwa gewisse Typen der Mystik, des Spiritualismus und des Asketentums, so bedeutet dies nicht, daß es nicht einen *physischen Zusammenhang* gibt, in dem sich religiöse Erfahrung ereignet und der eben deswegen Aufmerksamkeit verdient. In den letzten Jahren haben westliche Forscher auf das Problem dieses Zusammenhanges viel Arbeit konzentriert. Ärzte, Biologen, Physiologen, Psychopathologen und Psychiater, wie auch Religionsforscher haben zu seiner Erforschung beigetragen. Während viele Wissenschaftler noch dahin tendieren, sich die Beziehung nur als determinierenden Einfluß des Physischen auf das geistige Leben des Menschen vorzustellen, wächst die Zahl derjenigen Forscher und Theoretiker, die nun doch geneigt

sind, zuzugeben, daß es sich um eine Wechselwirkung handelt. Beträchtliche Aufmerksamkeit wurde den Wirkungen gewidmet, die die Einsetzung oder Erneuerung religiöser Bezogenheit für die Wiederherstellung des Individuums als Ganzheit und für seine Gesundheit haben können. Physische Symptome können durch richtige Behandlung der Seele verschwinden. In Kulturen und Gesellschaften, die intakt geblieben sind, war dies wohlbekannt, aber im modernen Westen müssen diese Einsichten neu gewonnen werden¹⁸¹. Hier hatte die Zerteilung von Körper und Seele (Geist) zu einer vollständigen Diastase, einer gefährlichen Isolierung auf beiden Gebieten der Forschung geführt. Jung¹⁸² und von Weizsäcker¹⁸³ treten in Europa, Roberts¹⁸⁴ und Hiltner¹⁸⁵ in Amerika für eine gegenseitige Ergänzung von Psychologie und Psychotherapie einerseits und Theologie andererseits ein. Von Hügel hat gesagt, „Gott“ sei „sowohl der Gott der Seele als des Körpers – der Wissenschaft wie des Glaubens; der Gott der Kritik und Theorie wie der Gott der Tatsache und Wirklichkeit“¹⁸⁶. Diese Einsicht ist für den praktischen Ausdruck religiöser Erfahrung und für die Theorie der Symbolik von großer Bedeutung. Neuere Untersuchungen in dieser Richtung haben Pittenger¹⁸⁷ und Watts¹⁸⁸ angestellt.

Die religiöse Erfahrung geschieht auch in *historischem Zusammenhang*. „Das geschichtliche Element in der Religion“ ist nach Webb „primär Sinn für die dauernde Verbindung zur Vergangenheit der religiösen Gemeinschaft, als deren Glied der Mensch sich vorfindet oder der er beiträgt und durch die ... ihm seine religiöse Erfahrung vermittelt wird“¹⁸⁹. Während dieser Sinn in einigen Gruppen überwältigend stark gewesen ist, in der Tat stark genug, um jede Spontaneität einzuschränken, ist er in anderen nur schwach ausgeprägt. Viele Mystiker und Spiritualisten schätzen ihn gering ein. Jedoch hat selbst im religiösen Leben der großen Religionsstifter das geschichtliche Element eine hochwichtige Rolle gespielt. Der Widerstand gegen bestimmte, von ihnen verdamnte Züge traditioneller Religion hinderte sie nicht, auf der Wertschätzung überkommener Begriffe und Riten zu beharren. Der konservative Charakter der Religion im allgemeinen und des Rituals im besonderen ist oft nachdrücklich betont worden. Weil die Religion das mächtigste Mittel ist, Kulturen und Gesellschaften zusammenzuhalten, kann sie ebendeshalb eine hemmende und reaktionäre Kraft werden, die aufkeimende Lebenskräfte mit dem Gewicht der Autorität der Vergangenheit unterdrückt.

Der *kulturelle Zusammenhang* der religiösen Erfahrung ist vielfach ein Beispiel für den Einfluß des historischen Faktors. Er besteht vor allem in traditionellen Bräuchen und Sitten, mit denen der Ausdruck religiöser Erfahrung oft überaus eng verbunden gewesen ist. „Die Gewohnheit ist König“: Die Sank-

tionierung des Gewohnten durch die enge Beziehung zum Kult ist um den hohen Preis der Verkehrung dieser Beziehung in eine tyrannische Herrschaft erkauft.

Ich habe der Wechselwirkung von religiöser Erfahrung und gesellschaftlichen Faktoren, die den *sozialen Zusammenhang* ausmachen, eine besondere Untersuchung gewidmet (Religionssoziologie). Dabei bin ich den großen deutschen Gelehrten Max Weber, Ernst Troeltsch und Max Scheler gefolgt, die dem Verständnis des gewaltigen Einflusses, den die religiöse Motivierung auf soziale Gruppenbildung ausgeübt hat, und der die Wirkung der sozialen Bedingungen auf das religiöse Leben aufwiegt, den Weg bereitet haben. Durch Betonung des zweiten und Unterbewertung des ersten reduziert z. B. der Marxismus die Wechselwirkung von religiösen und gesellschaftlichen Kräften auf einen Determinismus, der für die Spontaneität religiöser Erfahrung geringen oder gar keinen Raum läßt. Es ist andererseits die Gefahr einer übertrieben spiritualistischen (idealistischen) Interpretation, den gesellschaftlichen Zusammenhang zu übersehen oder herabzumindern, in dem religiöse Erfahrung sich ereignet und durch den ihre Ausdrucksformen stark beeinflusst werden.

Kurz: religiöse Erfahrung ist, obwohl sie dem weiten Zusammenhang, in dem sie sichtbar wird, eng verbunden ist, spontan, schöpferisch, frei. Dies muß im Gegensatz zu allen Formen des Determinismus, in denen die Religion als eine Funktion betrachtet wird, und im Gegensatz zu allen Formen des Relativismus, in denen sie gänzlich von den sie umgebenden Faktoren abhängig erscheint, mit aller Schärfe betont werden.

In einem der Würdigung des Denkens von Radhakrishnan gewidmeten Studienband haben wir unseren Einwand gegen einen relativistischen Regionalismus in der Religionsgeschichte, der den Stammesgrenzen besondere Bedeutung beimißt und die Probleme religiöser Wahrheit nur am Rande berührt, eingehender begründet. Wir sagten dort: „Der moderne Determinismus nimmt viele subtile Formen an: eine davon ist der kulturelle Determinismus. Viele Anthropologen, Soziologen und Psychologen – sogar Philosophen – betrachten die Religion nur als einen Ausdruck oder eine Funktion der Kultur. Das bedeutet, daß ich mich zu einer Religion bekenne, weil sie zufällig die vorherrschende in der Kultur oder Gesellschaft ist, zu der ich gehöre.“¹⁹⁰

Dieses Problem ist in neuerer Zeit sachkundig von zwei Gelehrten, die in Indien leben, Wenger und Moses¹⁹¹, erörtert worden. Da wir früher auf Wenger eingegangen sind, müssen nun einige Worte über Moses hinzugefügt werden. Er nennt stichhaltige Gründe, weshalb wir weder die äußerliche Korrelation mit wissenschaftlichen Erkenntnissen noch den prag-

matischen Wert als Wahrheitskriterien anerkennen können. Er geht von der Voraussetzung aus, das Kriterium müsse dem innersten Wesen der Religion angemessen sein¹⁹². Obwohl die Formulierung „Eine religiöse Wahrheit ist wahr, wenn sie den fundamentalen religiösen Forderungen und Bedürfnissen des Menschen Genüge tut“, wie eine Tautologie klingt, drückt sie eine vollkommen gültige Einsicht aus. Mit eben diesem grundlegenden Kennzeichen des Wesens der religiösen Erfahrung befassen wir uns auf diesen Blättern. Ohne sie ausführlich zu diskutieren, möchten wir uns mit den drei von Moses erwähnten näheren Bestimmungen der religiösen Wahrheit einverstanden erklären. Die erste ist die Einsicht, daß religiöse Wahrheiten für unsere animalische Existenz nicht unmittelbar wichtig sind. Wir können diesem Satz trotz unserer früheren Ausführungen über den biologischen Zusammenhang zustimmen. Die zweite Bestimmung erklärt die Forderung nach einer angemessenen moralischen Vorbereitung für berechtigt. Sie wird zumindest in allen höheren Religionen für unerläßlich gehalten. Besondere Vorkehrungen sorgen für ihre Einhaltung, wenn auch zuweilen die Durchführung (Disziplin) locker sein mag. Die dritte Bestimmung bezieht sich auf die Unmöglichkeit, religiöse Wahrheit aufzudrängen, da sie ja freiwillig angenommen werden muß. Daß man es versäumt hat, nach dieser Vorschrift zu handeln, hat der Menschheit großes Elend gebracht, und die Religion und ihre Diener beschmutzt. Der entscheidende Punkt ist, daß es letztlich keine widerstreitenden religiösen Wahrheiten geben kann, und daß die Wahrheit eine einzige ist, mag sie auch in voneinander abweichenden Vorstellungen und durch verschiedenartige Begriffe vermittelt werden. Es wäre falsch, zu sagen, sie alle seien von gleich großem oder gleich geringem Wert. Auch der Ausdruck „adäquat“ darf auf keinen Fall im Sinne einer Anpassung an bestimmte historische, kulturelle und soziale Umstände aufgefaßt werden. Er ist nur von tiefster religiöser Einsicht, die doch dem Menschen offenbart wurde, aus zu erlassen.

III

DER AUSDRUCK RELIGIÖSER ERFAHRUNG IM DENKEN

„Im ganzen Shakespeare gibt es nicht Worte genug, um auch nur einen Bruchteil der Erfahrung eines Menschen in einer Stunde auszudrücken“, steht in dem Tagebuch des französisch-amerikanischen Romanschriftstellers Julian Green¹. Wie wahr ist das, insbesondere für die religiöse Erfahrung! Es trifft für die etwas gleichförmige Erfahrung des Durchschnittsmenschen zu, aber es stimmt ganz besonders für die paradigmatischen Erfahrungen der großen *homines religiosi*. „In seiner Religion“, sagt Webb, „drückt der Mensch seine Anschauung von der Letzten Wirklichkeit und seine Beziehung zu ihr aus, oder die Anschauung, die zu übernehmen er bereit ist.“² Die erschütternde Einsicht, die die religiöse Erfahrung in ihrem intensivsten Augenblick begleitet, bekundet sich in den mächtigen Bewegungen der großen Religionen der Welt. Wie alle Arten von Erfahrung strebt die religiöse Erfahrung nach Ausdruck. „Die großen Erfahrungen ähneln sich nicht nur in ihrem Inhalt, sondern oft auch in ihrem Ausdruck“, bemerkt Eliade³. Für andere existieren diese Erfahrungen nur soweit sie ausgedrückt werden, und wo echte Religion ist, werden sie sich notwendigerweise Ausdruck verschaffen⁴. Wie der Liebende kann der *homo religiosus* niemals hoffen, seine Gefühle, Gedanken und Intuitionen⁵ vollständig mitzuteilen, doch ist es berechtigt zu sagen, daß „die beiden wichtigsten äußeren Kennzeichen menschlichen Verhaltens Ausdruck und Mitteilung sind“⁶.

Wir wollen zunächst auf die Beweggründe einen Blick werfen, die dazu zwingen, der Bedeutung jener Konfrontation mit der Letzten Wirklichkeit, die wir religiöse Erfahrung nennen, Ausdruck zu geben. Um damit zu beginnen – es gibt Ausdrucksformen explosiver Art. Jemand muß der Freude oder dem Schmerz Luft machen. So verhält es sich auch mit den Gefühlen der heiligen Scheu⁷, der Furcht und des Jubels, die das Herz des Anbetenden erfüllen⁸. Das Ausstoßen eines numinosen Lautes mag als Beispiel dafür dienen⁹.

Weiterhin besteht der innere Drang, mit anderen in Laut, Wort, Geste oder Handlung in Verbindung zu treten, um dadurch mit ihnen Ekstasen und Erschütterungen zu teilen und ihnen zu schildern, was man wahrgenommen hat. Wie

Hocking sagte, muß, „wer eine tiefe religiöse Erfahrung gemacht hat, zum Lehrer werden oder aber zum Einsiedler oder zum Ausgestoßenen“¹⁰. Noch ein weiteres Motiv gibt es schließlich. Man könnte es das *propagandistische* nennen. Man empfindet einen starken inneren Drang, nicht nur teilzuhaben, sondern auch andere herbeizuziehen und zu veranlassen, so zu sehen und zu hören, wie man selber gesehen und gehört hat. Dieser Drang ist oft so stark gewesen, daß es ihm gelang, Individuen und Gruppen nicht durch die Kraft der Botschaft, sondern allein durch die Fähigkeit der Boten zu beeinflussen und zu überwinden. Die ernste Gefahr falscher Propheten, die darin liegt, wird deutlicher werden, wenn wir uns im letzten Kapitel mit Wahrheit und religiöser Erfahrung befassen.

Weiter sind einige Worte über die Ausdrucksformen angebracht. Wir haben zwischen endeiktischen und diskursiven Formen zu unterscheiden¹¹. *Endeixis* ist das griechische Wort für „Ankündigung“. Die endeiktische Ausdrucksform, durch die auf etwas hingewiesen, etwas angedeutet¹² oder in verschleierter Form¹³ ausgedrückt wird, spielt in der Religionsgeschichte eine ungeheuer wichtige Rolle. Hartshorne sagt in bezug auf die primitive Religion: „Es gibt einen oft hochpoetischen, nicht ganz folgerichtigen Ausdrucksreichtum an Gefühlen und Verhaltensnormen, bei einem relativen Mangel an Definition, Analyse oder Beweisführung. Aber das Fehlen logischer Technik wird zum Teil durch einen Reichtum an Einsicht in die grundlegenden Erfahrungen, aus denen allein eine bedeutungsvolle Gottesidee hergeleitet werden kann, kompensiert.“¹⁴ Wie wir sehen werden, ist es schwierig, adäquate Ausdrucksmittel für die religiöse Vision zu finden. Was unmöglich in präziser Sprache ausgedrückt werden kann, vermag in sichtbaren Formen mitgeteilt zu werden.

Im Gegensatz zu diesen ist die diskursive Weise (explizit eher als implizit, direkt eher als indirekt) scharf ausgeprägt und genau abgegrenzt¹⁵. Hier ist die Sprache das erste, wenn nicht das ausschließliche Mittel, denn Worte erlauben das höchste Maß an Genauigkeit¹⁶. In diesem Fall ist das Ohr das aufnehmende Organ, wie es im anderen Falle das Auge ist. Beide Ausdrucksformen können spontan sein, die endeiktische sowohl wie die diskursive, beide können auch bestimmten Normen unterworfen werden. Die alte Unterscheidung von *gatanen* Dingen (*dromena*) und *gesagten* Dingen (*legomena*) ist der hier vorgeschlagenen Teilung verwandt, aber nicht mit ihr identisch¹⁷. In einigen westlichen Kreisen ist unglücklicherweise allzu oft das diskursive Wort als die einzige legitime Ausdrucksform religiöser Erfahrung angesehen worden. Der Osten hat immer die endeiktischen Medien geschätzt. Keine Religion, die nicht versteht, ihre Botschaft in solche Formen zu gießen, kann in Asien je ganz akzeptiert werden.

Das bedeutendste Beispiel endeiktischen Ausdrucks ist das Symbol¹⁸. „Das religiöse Symbol zeigt“, nach W. M. Urban, „den allgemeinen Charakter aller Symbole. Begrenzteren und unmittelbar anschaulichen Beziehungen werden Bilder entnommen und als Ausdrücke für universalere und idealere Zusammenhänge gebraucht, die wegen ihres durchdringenden Charakters und ihrer Idealität nicht unmittelbar durch Worte ausgedrückt werden können.“¹⁹ Das Wort „Symbol“, das vom griechischen *symballein* kommt, bedeutet das spontane und dauernde Verbinden oder Vereinigen von zwei Teilen, einem konkreten physischen Teil und einer Wirklichkeit von geistiger Ordnung. Die letztere ist der „Bedeutungsgehalt“ symbolischen Ausdrucks. Das Symbol kann begrifflich interpretiert werden, es kann zur Tat führen und eine zum Ganzen zusammenfassende Aufgabe erfüllen.

„Das Symbol ist“, wie Underbill feststellt, „ein bedeutungsvolles Bild, das der anbetenden Seele hilft, geistige Wirklichkeit zu erfassen“ (wir können hinzufügen: und auszudrücken)²⁰. Eine Übersicht auch nur über die wichtigsten Symbole der primitiven und höheren Religionen würde ein gewaltiges Unternehmen sein. E. Bevan erklärt: „Unsere Übersicht von Symbolen in der Religion hat erwiesen, daß die Symbole, durch die der Mensch versucht hat, seine Vorstellung vom Göttlichen auszudrücken, teils der materiellen Welt, die seinen Sinnen zugänglich ist, entnommen sind, teils den Bedingungen des bewußten Lebens, wie er es von sich und anderen her kennt, d. h. den menschlichen Gefühlen, Willensakten, Werten.“²¹ Susanne Langer hat, dem wegweisenden Beispiel von Urban und Cassirer folgend, einige der Hauptsymbole mythischen Denkens, die von der physischen Natur hergeleitet sind (Himmelskörper, Pflanzen, Tiere), analysiert²². Und Ewer hat einen sehr aufschlußreichen Überblick über die mythische Symbolik gegeben, indem er symbolische Ausdrücke aus der Sprache der Stille – die Richtungen im Raum, Entwicklung und Fortschritt sowie die Naturkräfte – untersuchte²³. „Etwas Gehörtes“, schrieb der Autor einer Monographie über christlichen Gottesdienst, „ist lebendiger als etwas bloß Beschriebenes ... ein Stöhnen teilt ein Schmerzgefühl lebendiger mit als eine sorgfältige Beschreibung des Schmerzes in Worten. Es ist sogar einem Freunde gegenüber sehr schwierig, genau zu sagen, was wir für ihn empfinden, und wir können es oft leichter dadurch tun, daß wir seine Hand ergreifen, als daß wir Worte stammeln.“²⁴ Vor etwa 25 Jahren förderte Quick in einer der sachkundigsten Abhandlungen über den Gegenstand eine wichtige Einsicht zutage, als er in der Beziehung zwischen dem Inneren und Äußeren, dem Inwendigen und dem Raum-Zeitlichen, dem Geistigen und dem Materiellen das Element der Bedeutsamkeit von dem der Zweckdienlichkeit unterschied²⁵.

Pittenger hat das Wesen christlicher Symbole in prägnanter Form behandelt²⁶. Er zitiert Pratt und weist auf den Gebrauch solcher Objekte wie Halbmond, Dreizack, Stupa, Spitzsäule, Bild Vishnus, Lingam, Lotus, mystische Rose, Weinstock und Buddha-Statue als typisch für jene symbolischen Darstellungen bei den Nichtchristen hin²⁷. Einer der gelehrtesten Forscher auf diesem Gebiet, Mircea Eliade, bemerkt, ein Ritus könne niemals all das offenbaren, was ein Symbol offenbart²⁸.

Es wäre interessant zu erfahren, wie sich das Verhältnis der verschiedenen historischen Religionen zueinander in der Geschichte gestaltet haben würde, wenn es nur einen symbolischen und keinen begrifflichen Ausdruck religiöser Erfahrung gegeben hätte. Offensichtlich hat das Symbol einen breiten Spielraum des Bedeutungsgehalts, da es ja der Interpretation und Neu-Interpretation ein weites Feld von Möglichkeiten bietet²⁹. In einer ebenso herausfordernden wie zutreffenden Feststellung hat Hartshorne erklärt, daß „die Christen Symbole haben, deren Bedeutung sie auch jetzt noch nicht kennen“³⁰. Symbole haben oft eine lange und verwickelte Geschichte, jedoch eignet sich der symbolische Ausdruck wegen der weitgesteckten Grenzen seiner Interpretationsmöglichkeiten in hohem Maße zur Mitteilung religiöser Erfahrung.

Das Hinstreben religiöser Erfahrung zum Ausdruck ist eines ihrer universalen Kennzeichen, das auch auf die Mystik und den Spiritualismus zutrifft. Aber ihre Ausdrucksformen wie auch die Beziehung zwischen Form und Erfahrung ändern sich mit den verschiedenen kulturellen, sozialen und religiösen Gegebenheiten.

Um Webb zu zitieren:

In der Religionsgeschichte ist der Götzendienst von heute oft die wahre Religion von gestern und die wahre Religion von heute ist oft der Götzendienst von morgen, aber nur, wenn wir die Individualität einer Religion bloß in der Individualität der Symbolik, die sie enthält, suchen. Jene Religion indessen, die ihr Gesicht immer der höchsten Wirklichkeit zugewandt hat und ihr darauf gerichtetes Denken nicht schwächt, um mit ihren Symbolen übereinzustimmen, sondern ihre Symbole angleicht oder sie durch andere ersetzt, die dem höchsten und besten, das sie sich vorzustellen vermag, besser entsprechen: das allein ist wahre Religion, welcher Symbole auch immer sie sich bedienen mag³¹.

Die verschiedenen religiösen Glaubensrichtungen beurteilen den Wert des Ausdrucks oder die bestimmten historischen Ausdrucksformen verschieden. „Ausdruck“, sagt Whitehead, „ist das eine fundamentale Sakrament. Er ist das äußere und sichtbare Zeichen innerer und unsichtbarer Gnade.“³² Seine Wertschätzung ist im Hinduismus höher als im Islam, höher im Mahayana-Buddhismus als im Hinayana, höher im öst-

lichen, römischen und Anglo-Katholizismus als im Protestantismus, höher im Luthertum als bei den Quäkern. In fast allen Religionen begegnen extreme Fälle, in denen einige Ausdrucksformen völlig mit religiösem Ausdruck als solchem gleichgesetzt werden; das entgegengesetzte Extrem jedoch, eine radikale Kritik aller „Formen“, findet sich nur selten. Die Gefahr des ersteren ist Idolatrie (Götzendienst), die des letzteren ist ein dürrer Intellektualismus oder ein ätherischer Spiritualismus. Wenn es der ganze Mensch ist, der sich auf das Wagnis der Religion eingelassen hat, dann betet er an mit Körper, Gemüt und Geist³³. Max Scheler hat mit Recht bemerkt, daß das religiöse Tun keine rein psychische Angelegenheit ist, sondern etwas, das sich psychologisch manifestiert. Von Hügel hat sich in seinem berühmten Essay „On the Place and Function, Within Religion, of the Body, of History, and of Institutions“³⁴ ähnlich geäußert.

Während die mystische und spirituelle Religion zumindest theoretisch die Kritik und häufig sogar Verurteilung einiger oder aller Ausdrucksformen in sich schließt, wird in verschiedenen Religionen auf spezifische Ausdruckstypen großer Wert gelegt. Die hinduistischen Begriffe *karma* (Werk), *jnana* (Wissen) und *bhakti* (Hingabe) sind dafür Beispiele³⁵. Die wichtigsten Ausdrücke religiöser Erfahrung sind die im Handeln sichtbaren (in Akten der Anbetung oder des Dienstes), die des intellektuellen Bereiches, oder die der emotionalen Äußerung. Wie zwischen endeiktischem und diskursivem Ausdruck in der Geschichte verschiedener Religionen eine Spannung besteht³⁶; so bestehen innerhalb religiöser Gemeinschaften Konflikte über die geistige Einstellung zum Ausdruck und die Wahl der Ausdrucksformen. Hier kann wiederum die vergleichende Religionsforschung wertvolle Dienste leisten, indem sie die Notwendigkeit eines Gleichgewichts zwischen den verschiedenen Ausdrucksarten hervorhebt.

In mehreren Veröffentlichungen haben wir auf drei Ausdrucksmittel religiöser Erfahrung hingewiesen: Denken, Tat und Gemeinschaft. Das Symbol ist, wie sich herausgestellt hat, die Wurzel, die alle drei Ausdrucksformen *in nuce* enthält und zusammenfaßt. Sowohl endeiktische wie diskursive Mittel spielen in diesen Formen eine Rolle. Wir werden zunächst den theoretischen Ausdruck erörtern.

Der intellektuelle Ausdruck religiöser Erfahrung kann spontan, vergänglich oder durch Normen bestimmt und traditionell sein. Primären theoretischen Ausdruck findet die religiöse Erfahrung im *Mythos*. Nachdem diese wichtige Denkkategorie zur Zeit des Positivismus lange vernachlässigt worden war³⁷, erhob sich vor etwa 25 Jahren ein starkes Interesse an Mythos und Mythologie³⁸. Im Gefolge psychologischer (Wundt, Jung) und volkskundlicher (Lang, Frazer und später Malinowski) For-

schungen haben Philosophen und Religionsforscher (Cassirer, Urban, Langer, Tillich) begonnen, die Bedeutung des Mythos zu untersuchen. Sie wurden zum Teil von früheren Denkern, die dieses Problem fasziniert hatte, besonders von Schelling und Kreuzer, beeinflusst. Die Wandlung der Vorstellung vom Mythos⁴⁰ und der Einschätzung seiner Funktionen wird deutlich, wenn man einen Aufsatz des bekannten Sprachforschers Steinthal⁴⁰ mit Aussagen Urbans und Langers⁴¹ vergleicht.

Urban zitiert Berdjajew's Darlegung in „Freedom and the Spirit“: „... Wir hörten auf, Mythos mit Erfindung, mit der Illusion primitiver Geistesart gleichzusetzen und ihn als etwas zu betrachten, das wesenhaft der Wirklichkeit widerspricht. Denn das ist der Sinn, den wir in der gewöhnlichen Unterhaltung den Worten Mythos und Mythologie beilegen. Jedoch liegen hinter dem Mythos die bedeutungsvollsten Realitäten, die ursprünglichen Phänomene des geistigen Lebens verborgen.“⁴² Seitdem diese Sätze geschrieben wurden, ist die Überzeugung, daß echter Mythos eine Beziehung zur Wirklichkeit enthält, in viel weiteren Kreisen anerkannt worden. Heutzutage würden viele mit Urbans Definition des Mythos als „eines primären und einzigartigen Weges, die Wirklichkeit zu erfassen“⁴³ oder mit Malinowski, der den Mythos „eine Aussage über die ursprüngliche und gewichtigere Wirklichkeit“⁴⁴ nennt, übereinstimmen. Ähnlich glaubt Langer, der Mythos dürfe nicht als eine von Wünschen geleitete Verdrehung, sondern als ein „ernsthaftes der fundamentalen Wahrheit Ins-Auge-Blicken“ betrachtet werden⁴⁵. Nach Griaule „ist der Mythos für den Neger einfach eine Methode zu erklären ... er bildet eine Art leichten Wissens (*connaissance légère*), wie die Bambara sagen“⁴⁶. Weil der Mythos eine Kategorie *sui generis* ist, hat sich die positivistische Vorstellung von den drei Stufen der Entwicklung des Geistes (der mythischen, metaphysischen und wissenschaftlichen) als falsch erwiesen. Da der Mythos eine Aussage von fundamentaler Wahrheit ist, können wir Bultmann nicht zustimmen, der die „Entmythologisierung“ der christlichen Botschaft deshalb verlangt, weil die mythische Sprache, in die sie eingehüllt ist, sie dem modernen Menschen unverständlich mache.

Die Fragen, die der Mythos zu beantworten versucht, sind folgender Art: Warum sind wir hier? Woher kommen wir? Zu welchem Zweck? Warum handeln wir auf diese Weise? Warum müssen wir sterben? Der Mythos ist Erzählung: „Die bildliche Vorstellung ist also die Weise unseres rohen und ungeschulten Denkens, und Geschichten sind sein frühestes Produkt“, sagt Langer. Aber Malinowski hat recht, wenn er betont: „Der Mythos, wie er in einer unzivilisierten Gemeinschaft existiert, d. h. in seiner lebendigen, primitiven Form, ist nicht bloß eine erzählte Geschichte, sondern eine erlebte Wirklich-

keit.“⁴⁷ Langer stellt weiterhin fest: „Im großen Reich des Mythos gelangen die menschlichen Vorstellungen vom Göttlichen zu wirklich deutlicher Gestalt. Ein Symbol vermag einem Gotte Individualität zu verleihen ... wirklich bestimmt ist sein Charakter durch die Überlieferung über seinen Ursprung, seine Handlungen und vergangenen Abenteuer.“⁴⁸

Die mythische Erzählung ist, teils durch ihre mündliche Überlieferung, teils dank der schöpferischen Phantasie des Erzählers, dauernden Änderungen und Verwandlungen unterworfen. Von der griechischen Religion sagt Jaeger, sie bestünde weniger aus irgendwelchen offenbarten Lehren, sie entspringe „vielmehr aus einem verschwenderischen Überfluß mythischer Weltansichten, deren Eigenarten mit jeder Wandlung der Perspektive beständig verändert und revidiert werden“⁴⁹. Durch Cassirer wissen wir, daß die mythische Welt ihre eigenen Gesetze hat und ihre eigenen Vorstellungen von Raum, Zeit und Kausalität⁵⁰. Mythen beziehen sich auf uranfängliche Ereignisse, deren archetypischen Charakter Jung unermüdlich hervorgehoben hat⁵¹. Durch den Mythos wird das „Ewig-Gegenwärtige“ beschworen; wie Eliade gezeigt hat, ist es das *illud tempus*, in dem alles begründet liegt. Er hat auf die Stelle in der *Shatapataka-Brahmana* verwiesen: „Wir tun, was die Götter am Anfang taten.“⁵²

In den letzten Jahren wurde sehr viel Arbeit auf die Erforschung der Mythen und Riten des alten Orients konzentriert, wie etwa „Neujahr“, „Krönung“ usw., in denen der paradigmatische Charakter des Erzählten und Dargestellten deutlich erscheint⁵³. Die Grundphänomene der physischen Welt liefern die Bilder für Mythen wie für Symbole. „Wie die Sonne“, schreibt Urban, „der verständlichste und bedeutendste Mittelpunkt für die mythische Gestaltung der äußeren kosmischen Erfahrung ist, so bieten die Lebensfunktionen, im besonderen die sexuellen, das überaus mächtige Zentrum für die Ordnung der inneren Erfahrung.“⁵⁴ Langer hat diese Theorien weiterentwickelt und eine Analyse des Mythos vom Kulturheros, der einen dritten grundlegenden Gegenstand des Mythos repräsentiert, hinzugefügt⁵⁵. In einem Überblick über solche Themen hat C. H. Toy eine Dreiteilung in kosmogonische, ethnogonische und soziogonische Mythen vorgeschlagen und die verschiedenen Typen von Mythen durch geeignetes Material treffend veranschaulicht⁵⁶.

Wir brauchen uns nicht mit der Langsamkeit, mit der mythische Kunde sich wandelt, zu befassen. An anderer Stelle haben wir nachgewiesen, daß in jeder frühen Periode Varianten mythischer Erzählungen nebeneinander existieren. Diesem Stadium folgt, wenn auch nicht in jedem Teil der Welt, eine Phase, in der die verschiedenen Traditionen vereint und möglicherweise festen Regeln unterworfen werden. Dies ist oft das Werk

mehrerer Generationen von Hütern der Tradition – Priestern und Gelehrten an religiösen Schulen. Wenn André Gide recht hatte, dann ist leicht einzusehen, daß – ebenso wie in einer umständlich festgelegten Form des Ausdrucks der Glaube er stirbt – im Mythos Degeneration, Säkularisierung und sogar Prostitution eintreten kann. Der Untergang der griechisch-römischen Gottheiten oder der vedischen Götter in Indien liefert für diese Entwicklung Beispiele. Lange nachdem seine religiöse Bedeutung geschwunden ist, kann der Mythos in der Literatur weiterleben. Die Dichter, als die individuellen Interpreten dieser archetypischen Erzählungen, beanspruchen dann das Recht, sie zu deuten. Odysseus, Prometheus und viele andere haben die moderne deutsche, französische und englische Literatur mit Themen, die bis heute allen verständlich geblieben sind, versorgt⁵⁷.

Die zweite Art des intellektuellen Ausdrucks religiöser Erfahrung ist die *Lehre*. Was das Symbol in sich schließt und der Mythos anschaulich macht, wird, wenn die historischen Umstände günstig sind, systematisch entfaltet⁵⁸, als Norm festgelegt und gegen Abweichungen verteidigt⁵⁹. Eine Reihe von Faktoren sind für diese Entwicklung verantwortlich. Zunächst besteht ein Wunsch nach Zusammenhang, ein Streben nach systematischer Ordnung; zweitens das Verlangen, die Reinheit der Einsicht zu erhalten; drittens die Wißbegierde, der Wunsch nach Vollständigkeit; viertens die Herausforderung der jeweiligen Situation; und schließlich spielen soziologische Bedingungen, vor allem die Existenz eines Zentrums oder Sitzes der Autorität, ihre Rolle. Der griechische Begriff *theologia* wird häufig für Lehre gebraucht⁶⁰. Die Lehre hat drei verschiedene Funktionen: die Erläuterung und klare Formulierung des Glaubensbekenntnisses⁶¹, die gesetzmäßige Regulierung des Lebens in Kultus und Dienst, sowie die Verteidigung des Glaubensinhalts und die nähere Bestimmung seines Verhältnisses zu anderem Wissen (Apologetik)⁶². In diesem Sinne ist die Lehre nur für die Gemeinschaft der Gläubigen, nicht für Außenstehende, verbindlich und sinnvoll. Hocking hat den „Ort des Denkens und der Lehre“ in verschiedenen Religionstypen erörtert⁶³. Er erinnert daran, daß die im Osten vorherrschende Betonung der „Verwirklichung“ das religiöse Denken sowohl ehrt, als auch demütigt. Sie ehrt dieses Denken, weil die Verwirklichung sowohl Selbstzweck, als auch Mittel zum Zweck ist. Nach Hocking stehen die Religionen, in denen Vernunft geschätzt wird, höher als jene, in denen „nur göttliche *dicta* kundgetan werden“⁶⁴. Indessen ist es wichtig, sich der Worte Richardsons zu erinnern: „Theologie und verstandesmäßige Argumentation sind an sich keine Quellen unseres Wissens von Gott; sie sind nur die intellektuellen Mittel, durch die die Wahrheit über Gott formuliert wird und größere Klarheit gewinnt.“⁶⁵

Die zwifache Rolle der Vernunft als Mittel zur Bekräftigung, als „Stützpfiler“ und als „geistiges Band“ einerseits und als Werkzeug der Kritik andererseits – „schöpferische Kritik und schöpferische Formulierung“⁶⁶ – hat in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften zur Emanzipation der Philosophie von der Theologie geführt. Dilthey hat den Prozeß der Emanzipation philosophischer Spekulation vom theologischen Denken treffend beschrieben. In einem bereits erwähnten Essay über die Geburt der Philosophie⁶⁷ stellte Ortega y Gasset fest, Dilthey habe, als er erklären wollte, was unter Philosophie zu verstehen sei, Denkformen beschreiben müssen, die kein dauernder Besitz der Menschheit waren, sondern zu einer bestimmten Zeit in Griechenland entstanden sind und aller Voraussicht nach eines Tages aufhören werden zu existieren. Für Hartshorne ist Vernunft entweder das Aufspüren und Erkennen der aus einem Gedanken sich ergebenden Folgerungen (Deduktion), oder ein Versuch ihren Wahrheitsgehalt abzuschätzen – „die möglichst genaue Beurteilung des Für und Wider“. Er unterscheidet zwei Formen dieser Beurteilung: die induktive Beweisführung der Wissenschaft und die von vorausgesetzten Annahmen ausgehende Gedankenfolge der Metaphysik und Theologie. Mit Recht weist er darauf hin, der Rechtfertigung bedürfe nur die „Entscheidung, welches Glaubensbekenntnis wir wählen, welche ... Ausdrucksform wir für den Glauben, den wir bereits haben, suchen sollen“⁶⁸.

Die griechische Entwicklung dieses beweisenden Urteilens, das für die monotheistischen Weltreligionen so große Bedeutung erlangen sollte, wurde von Jaeger sachkundig nachgezeichnet⁶⁹. „Die Theogonie (operiert) nicht wie das Denken des Philosophen mit selbstgeschaffenen Verstandesbegriffen, sondern mit Bildern und Symbolen einer lebendig im allgemeinen Bewußtsein wurzelnden religiösen Vorstellungswelt... Ohne Sinnbild aber konnte auch das philosophische Denken nicht auskommen, wo es sich den letzten Rätseln gegenübergestellt sah.“⁷⁰ In einer sehr anregenden Vorlesung „Faith and Reason in Buddhism“⁷¹ hat De la Vallée-Poussin auf das Glaubenselement hingewiesen, das stets in rationaler Gewißheit enthalten ist, und auf die in allem Glauben gegenwärtigen Anteile rationalen Denkens. „Wenn das Festhalten an offener Wahrheit viel Glauben erfordert, so steckt im Festhalten an offener Wahrheit noch mehr Vernunft und Dialektik.“ Der alte Buddhismus behauptet zwar, ein Glaube zu sein, jedoch hält er kritische Prüfung für „den Schlüssel zum Begreifen der Wahrheit“. Obwohl er aber die Beobachtung hoch einschätzt, legt er großen Wert auf Intuition und Einsicht. In der buddhistischen Lehre ist der Glaube an Buddha und sein Wort die Voraussetzung allen Fortschritts im Verstehen, jedoch genügt das allein keineswegs⁷². Der Mahayana-Buddhismus un-

terscheidet zwischen dem Bereich des Glaubens und dem der Vernunft: „Man muß meditieren und die Punkte der Lehre, die verständlich sind, verstehen; andere soll man annehmen und bekennen und sich eingestehen: ‚Das liegt in Buddhas Bereich, nicht in dem meinen!‘“⁷³. Wenn Buddha auch die Unterwerfung unter sein Wort verlangt, so ist er doch „erst zufrieden, wenn seine Schüler durch rationalen und experimentellen Beweis die Wahrheit seines Wortes erkennen“. Aber auch die intellektuelle Zustimmung reicht allein nicht aus: Nicht nur diskursive Erkenntnis (*vijnana*) ist notwendig, sondern auch Einsicht (*jnana*)⁷⁴. De la Vallée-Poussin bezweifelt, „jeweils ein erleuchteter Buddhist gelebt habe, der nicht zugleich ‚etwas von einem Mystiker, einem Rationalisten und einem Gläubigen‘ hat“⁷⁵. Aus umfassender Kenntnis der klassischen Religion heraus hat Farnell nachgewiesen, daß „der Intellekt eine große Rolle von zunehmender Bedeutung in der Entwicklung religiöser Systeme gespielt hat, indem er religiöse Urteile vergleicht und auf ihren Zusammenhang prüft, die Annahmen, auf denen sie beruhen, deutlich ans Licht bringt und religiöse Institutionen, Urteile und Gefühle bis zu ihrem erkennbaren Ursprung verfolgt“⁷⁶.

Gardet und Anawati haben in einer scharfsinnigen Studie⁷⁷ die Entwicklung des *kalam* (Theologie) im Islam untersucht, dessen Aufgabe die bestimmte Formulierung⁷⁸ und der Nachweis der Rationalität des Glaubens im Gegensatz zu der auf Nachprüfung verzichtenden Hinnahme des *taklid* (Autorität) ist⁷⁹. Ibn Chalduns wohlbekanntes Definition lautet: „Die Wissenschaft des *kalam* ist eine Disziplin, die zum rationalen Beweis der Dogmen des Glaubens die Mittel bereitstellt und die Neuerer widerlegt, die zugunsten einzelner Glaubensrichtungen die Lehre, der ihre Väter und die Hüter der Überlieferung folgten, verlassen. Das Wesen dieser Lehren ist das Bekenntnis der Einheit Gottes.“⁸⁰ Im orthodoxen *kalam* zählen nur die großen Quellen (*quran, sunna, idjma*), während im liberaleren oder „fortschrittlicheren“ *kalam* die Vernunft eine ebenso wichtige, wenn nicht primäre Quelle wird⁸¹. Nach Ansicht des großen muslimischen Modernisten, Shaikh Muhammed Abdu, „prüft die Vernunft die Beweise für die Glaubensbekenntnisse und die vom Gesetz angeordneten Verhaltensregeln, um sich zu vergewissern, ob sie wirklich göttlichen Ursprungs sind“⁸². Die Hauptperioden der geschichtlichen Entwicklung des *kalam* werden in dieser Studie klar und schlüssig erläutert. Der formbildenden Periode von Medina folgt die Zeit der geistigen Durchdringung (Berührung mit der christlichen Theologie), die heroische Ära, in der die Mutaziliten gegen das *mutakallimun* ausgespielt werden, und der Triumph der Ashariten und die Synthese Al Ghazzalis. Dann folgt die konservative Periode und schließlich die moderne.

Während sogar einander widersprechende Lehrmeinungen nebeneinander in einer religiösen Gemeinschaft beibehalten werden können, repräsentiert das *Dogma* eine bestimmte Norm⁸³. Dies führt uns zur dritten Form des intellektuellen Ausdrucks religiöser Erfahrung. Das Dogma enthält eine Entscheidung zwischen verschiedenen *theologoumena*. Es vermag nur dort zu entstehen, wo eine gesicherte Autorität befugt ist, es zu bestimmen. Im Griechischen bezeichnet *dogma*, im Unterschied zu *doxa* (Meinung), ein eindeutiges Ergebnis. Als solches hat sich das Dogma im Christentum, im Islam, in der Lehre Zarathustras, im Buddhismus und Manichäismus entwickelt⁸⁴. Harnack gibt zehn Faktoren an, die zu seiner Ausbildung im Christentum beitrugen: 1. Vorstellungen und Aussprüche in kanonischen Schriften; 2. mißverständene ältere Überlieferung; 3. Kultus; 4. Verlangen nach Harmonie mit der Außenwelt; 5. politische und soziale Faktoren; 6. sich wandelnde Moralvorstellungen; 7. logischer Zusammenhalt; 8. Ausgleich zwischen Tendenzen innerhalb der Kirche; 9. Widerlegung von Irrlehren und 10. Sitte und Brauchtum⁸⁵. Das Dogma soll religiösen Überzeugungen größere Sicherheit und Endgültigkeit verleihen, jedoch ist unschwer zu erkennen, daß mit der Genauigkeit und Strenge die Gefahr der Starrheit und Unbeweglichkeit entsteht⁸⁶. Solange es um Lehrmeinungen geht, ist legitime Opposition innerhalb einer religiösen Gemeinschaft möglich, sobald aber das Dogma bestimmend ist, bleiben als einzige Alternativen Unterwerfung oder Ausschluß aus der Gemeinschaft (der automatisch oder durch Beschluß erfolgen kann). Kritik und Opposition – beide können sowohl empirisch von Fall zu Fall entstehen, als auch Sache des Prinzips sein – sind hier zu erörtern.

Theoretischer Ausdruck religiöser Erfahrung begegnet auch in anderen Formen: Nach langen Zeiträumen mündlicher Überlieferung⁸⁷ wird er oft erst spät schriftlich festgehalten⁸⁸. Das heilige Wort oder die heilige Erzählung, der Gesang, das Gebet sind Stufen, die zu einer folgenden Stufe weiterleiten können, oder mit denen die Entwicklung endet, wie es sich ähnlich bei der Entwicklung der literarischen Formen des Epischen, Lyrischen und Dramatischen verhält. Sodann gibt es Schriften, die wir *klassisch* nennen, zum Beispiel die Werke Homers, die Edda, das Kalevala, das Gilgamesch-Epos, das Mahabharata und Ramayana, die chinesischen und japanischen Klassiker, die Sibirischen Bücher, das ägyptische Totenbuch, sowie die heiligen Bücher im strengeren Sinne⁸⁹. Diese sind jedoch Schriften von bindendem (und normativem) Charakter, wie es die klassischen Texte in dieser Weise nicht sind. Sie sollen unterhalten, erbauen und erziehen, heilige Schriften aber – die christlichen Schriften, der Quran, das Avesta, der Veda, die Ginza, das Grath, die Tripitaka – offenbaren eine Ordnung des Lebens.

Wir haben es hier mit einem Kanon von Texten zu tun, einer autoritativen Sammlung inspirierter Schriften, die als einzige und unbestrittene Quelle des Wissens für die Lebensführung verbindlich ist. Die gewaltige Bedeutung des rechten Verstehens heiliger Schriften erklärt das Anwachsen einer interpretierenden Sekundärliteratur⁹⁰. Einige dieser Werke können halbkanonische Geltung besitzen. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele: der Talmud und die als *Zand* bekannten Pehlevi-Schriften; im Islam die *musnads* von Al Bikhari und Al Muslim. In Indien ist dieser literarische Typus unter der Bezeichnung *smṛti* bekannt. Er wird durch Schriften wie die Vedantas, die Smarta-Sutras, Dharmashastras, Bhakti-Sutras, Puranas und Tantras sowie durch die großen Kommentare (*brashyas*) repräsentiert⁹¹. Im Protestantismus endlich können wir auf die Schriften Luthers und Calvins als Beispiele dieser Klasse verweisen.

Wegen der oben angedeuteten Tendenz kommt der Interpretation lebenswichtige Bedeutung zu. „Ein heiliges Buch erfordert wie ein Gesetzbuch die Interpretation zur Überbrückung der in der Religion wie im Recht zwischen der fortschreitenden Entwicklung des Lebens und dem fixierten Buchstaben entstehenden Kluft.“⁹² Goldziher hat in einer berühmten Studie die gesamte mohammedanische Tradition vom Gesichtspunkt exegetischer Grundsätze aus untersucht⁹³. Nach seiner Darstellung begann die mohammedanische Tradition als eine Methode zur Ermittlung der wahren und authentischen Bedeutung des Textes und entwickelte sich schließlich zu einer vollständigen Theorie (Hermeneutik)⁹⁴. „In Religionen, deren Glaubenssätze und Praktiken von bestimmten heiligen Texten hergeleitet sind, ist die gesetzliche und dogmatische Entwicklung in der exegetischen Arbeit an den heiligen Texten abzulesen. Die Geschichte der Religion ist in solchen Fällen auch die Geschichte der Exegese der Schriften.“⁹⁵ Besonders dort, wo die Autorität der Tradition wie etwa im Protestantismus herausgefordert wird, gelangt die Auslegung zu größter theologischer Bedeutung.

Wir wenden uns nunmehr einer Betrachtung von Glaubensbekenntnissen und Glaubenssätzen zu. Alle großen Religionen der Welt besitzen kurzgefaßte Glaubenssätze, die – wie das jüdische *Shema* – Zitate aus heiligen Schriften sein können. Ähnliche „Konfessionen“ haben sich im Christentum, im Islam⁹⁶, in der Lehre Zarathustras und im Buddhismus entwickelt. Einen weiteren Schritt stellen die aus katechetischen Absichten hervorgehenden Sätze dar. Die umfassendste und bestimmteste Form dieser Bekräftigungen ist das Glaubensbekenntnis. Alle größeren Religionen haben Glaubensbekenntnisse hervorgebracht. Temple hat treffend bemerkt: „Der Glaube eines Christen wird nicht auf den Glaubensbekenntnissen errichtet, er ist nicht einmal vollständig in ihnen aus-

gedrückt; aber die Glaubensbekenntnisse bezeugen und sichern den Glauben.“⁹⁷ Innerhalb des Christentums haben sich entsprechend den „Hauptfamilien“ des Glaubens verschiedene Gruppen von Glaubensbekenntnissen herausgebildet. Neben den ökumenischen Glaubensbekenntnissen gibt es griechische, römische und evangelische Glaubensbekenntnisse; die evangelischen werden eingeteilt in lutherische, reformierte, anglikanische, presbyterianische und andere⁹⁸.

Jaeger erklärt: „Die im Kultus verehrten Gestalten der griechischen Götter waren niemals der Gegenstand eines allgemeinen dogmatisch festgelegten Glaubensbekenntnisses.“⁹⁹ Er fährt fort: „Ihr Sinn und Wesen war dem geschichtlichen Wandel unterworfen, und der Fortgang des Lebens und der menschlichen Erfahrung erschloß von Stufe zu Stufe neue Möglichkeiten, der Präsenz des Göttlichen in der Wirklichkeit innezuwerden.“ Einige Formulierungen der großen mittelalterlichen Lehrer des Judentums (Moses ben Maimon, Chasdai Crescas) haben nahezu das Prestige von Glaubensbekenntnissen, wenn auch nicht deren uneingeschränkte Geltung¹⁰⁰. In der zarathustrischen Religion fassen die Glaubensbekenntnisse die Glaubensgewißheiten der Parsen zusammen. Sie werden bei der Einweihungszeremonie (*Naojote*) rezitiert: „Gepriesen sei das Gerechteste, weiseste, heiligste und beste Mazdaistische Gesetz ...“¹⁰¹ Die Bedeutung der islamischen Glaubensbekenntnisse sowohl der sunnitischen wie der schiitischen Überlieferungen ist von westlichen Gelehrten in zunehmendem Maße anerkannt worden.

Wensinck hat darauf hingewiesen, daß der Gebrauch des Pronomens „wir“ offizielle von persönlichen Glaubensbekenntnissen unterscheidet. Er hat drei frühe Glaubensbekenntnisse übersetzt und analysiert: das *Fikh Akbar I*, das *Wasiyat Abi Hanifa* und das *Fikh Akbar II* (aus dem neunten und zehnten Jahrhundert) und eine kurze Geschichte späterer Entwicklungen umrissen, um seine These von der zunehmenden Intellektualisierung zu belegen. Seine Arbeit schließt mit einer Übersetzung des Glaubensbekenntnisses von Al Sanusi, des *Ummal-Barahin* („Mutter der Argumente“)¹⁰². Macdonald verdanken wir Übersetzungen des berühmten *Ibana* von Al-Ashari und des Glaubensbekenntnisses von Al-Nasafi¹⁰³. Von den Katechismen, die als kurzgefaßte Darlegungen der Glaubenssätze Popularität erlangten, wurden die von Al Taftazani, dem Kommentator Al-Nasafis, verfaßten übersetzt¹⁰⁴.

Wenn wir die Mannigfaltigkeit der Formen betrachten, die der intellektuelle Ausdruck religiöser Erfahrung annehmen kann, so erkennen wir, daß zwischen dem Drang auszudrücken, was man erfahren hat, und der Begrenzung, der dieser Ausdruck unterworfen ist, eine Spannung besteht. Mit anderen Worten: dem Ausdruck wird eine doppelte Einschränkung auf-

erlegt: die eine ist dem einengenden Charakter *allen* Denkens und Urteilens über geistige Wirklichkeiten zuzuschreiben; die andere hat in den erfahrungsgemäß früher oder später eintretenden Spannungen zwischen dem von der besonderen religiösen Erfahrung genährten Denken und dem allgemeinen Denk-Klima, das in der jeweiligen Kultur oder Gesellschaft vorherrscht, ihre Ursache. Friedrich von Hügel schrieb: „Man pflegt die Religion als eine in sich starr gefestigte Sache zu betrachten, die ein für allemal gegeben ist und gegen jede Veränderung und Interpretation, gegen alle Neuerung und kritische Beurteilung verteidigt werden muß; man denke sie sich als einen Teig, dem die Hefe vorenthalten wird, oder als einen Wein, dessen Gärung sorgfältig unterbunden wird.“¹⁰⁵ Von Hügel hat mit Recht gesagt, die religiöse Gestimmtheit strebe nach *Einfachheit*¹⁰⁶.

Die Religionsgeschichte zeigt das oft dramatische Schauspiel eines Kampfes zwischen jenen, die von einem echten Streben beseelt sind, zweifelsfrei zu beweisen, zu rechtfertigen und zu erklären, was unter religiöser Wahrheit zu verstehen sei, und jenen, die es zum Protest und zur Auflehnung im Namen der religiösen Erfahrung treibt. So können Proteste gegen den mythischen Ausdruck durch rationales Interesse, das die phantasiereiche Erzählung geringer bewertet als die logisch folgerichtige Formulierung¹⁰⁷, motiviert werden. Einwände gegen *doktrinäre* Behauptungen können von fideistischer, rationalistischer oder skeptischer Kritik herkommen. Den Protest der Fideisten verursacht die Besorgnis, lebenswichtige Einsichten, die aus der grundlegenden religiösen Erfahrung hervorgehen, könnten in der doktrinären Auslegung mißachtet werden. Rationalisten und Skeptiker hingegen sträuben sich, irgendwelche Quellen oder Gesetze der Wahrheit anzuerkennen, die nicht ausschließlich intellektuellen Charakter haben.

Angriffe gegen das Dogma können aus mindestens vier verschiedenen Richtungen kommen. Der Mystiker und der Spiritualist weigern sich aus tiefer Überzeugung von der Unausprechlichkeit religiöser Erfahrung, dogmatische Bestimmungen anzuerkennen; der Fideist wird den Versuch kritisieren, religiöse Überzeugungen durch rationale Argumente zu stützen; dem Rationalisten wird nicht entgehen, daß man von ihm erwartet, er solle Formulierungen zustimmen, die sich auf rational unzugängliche Wahrheiten beziehen; und den Skeptiker wird sein übliches Mißtrauen gegen jede entschiedene Behauptung, die über die ganz elementaren Tatsachen hinausgeht, zum Protest veranlassen. All dies erweist die Existenz zweier Möglichkeiten des Protestes: eines empirischen Einwandes, der sich gegen irgendeinen bestimmten historischen Ausdruck religiöser Erfahrung wendet, und eines Protestes, der sich grundsätzlich und allgemein gegen *allen* Ausdruck richtet, im beson-

deren gegen alle Ausdrucksformen, denen ein normativer Charakter zugeschrieben werden könnte.

Nach diesem Überblick über die Formen des intellektuellen Ausdrucks religiöser Erfahrung wenden wir unsere Aufmerksamkeit ihrem Inhalt zu. Mit seinem methodischen Ansatz der Wechselbeziehung (Korrelation) hat Tillich anerkannt, daß theologische Feststellungen immer als Antworten auf Fragen verstanden werden müssen. „Die Methode der Korrelation interpretiert den Inhalt des christlichen Glaubens durch existentielle Fragen und theologische Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit.“¹⁰⁸ Wie die Religionsgeschichte bestätigt, sind die grundlegenden Fragen unveränderlich, aber die Art und Weise, in der sie gestellt werden und die angewandte Terminologie variieren. Wir haben bereits einige dieser Fragen erwähnt, die die intellektuelle Formulierung religiöser Erfahrung beantworten soll. Das erste und für jede Bestimmung des Glaubens grundlegende Thema betrifft das Wesen der *Letzten Wirklichkeit*. Das Lebendige und Lebenskräftige der religiösen Erfahrung drückt sich in einer Vorstellung vom Wesen der Gottheit aus. Das zweite Thema ist das Wesen aller Dinge, die nicht unmittelbar der Letzten Wirklichkeit zugehören – des *Kosmos* und der *Welt*. Das dritte Thema behandelt ein Phänomen innerhalb dieser Welt gesondert – den *Menschen*. Theologie, Kosmologie und Anthropologie stehen im Mittelpunkt allen religiösen Denkens. Von besonderer Bedeutung sind die Beziehungen zwischen der Gottheit und der Welt und zwischen Gott und dem Menschen¹⁰⁹. Zu bestimmter Form gelangen diese grundlegenden Vorstellungen im Mythos, in der Lehre, im Dogma, in heiligen Schriften, in Glaubensbekenntnissen und Glaubenssätzen. Die Formulierungen werden angezweifelt, bekämpft und umstritten, wie sie erklärt, kommentiert und verteidigt werden.

Den modernen Menschen suchen diese drei großen Fragen noch immer heim, obwohl man zunehmend dem zweifelhaften Beispiel des Westens folgt und von der Wissenschaft eine Antwort erwartet. Physiker, Chemiker und Biologen sollen die neue Kosmogonie, Kosmologie und Anthropologie liefern. Die „Fortschrittlicheren“ haben begriffen, daß das Studium dieser drei Gegenstände Spekulation bedeutet; die „Fortschrittlichsten“ sehen ein, daß die letzten Fragen nur von der Religion beantwortet werden können¹¹⁰.

Dickleibige Bände sind in den letzten Jahren über die Bedeutung und Entwicklung der Gottesvorstellung geschrieben worden. Pringle-Pattison, von Hügel, Süderblom, Pettazzoni, Schmidt, Webb, Hocking, Temple, Wieman, Baillie, Gilson, Tillich, E. O. James und Widengren sind nur einige der Autoren, die über diesen Gegenstand Monographien veröffentlicht

haben¹¹¹. Die einschlägigen Paragraphen in allgemeinen Religionsgeschichten wie der von Otto, van der Leeuw und Eliade wählen eine typologisch geordnete Übersicht über die Gottesbegriffe. Tillich hat mit Recht gesagt, daß „geschichtliche Mächte zwar die Existenz der Gottesidee bestimmen, nicht aber ihr Wesen; sie prägen nur ihre veränderlichen Manifestationen“¹¹². Der gleiche Autor erklärt, nichts könne über Gott ausgesagt werden, das nicht symbolisch wäre¹¹³.

Wir schlagen vor, die Gottesvorstellungen, wie sie in Mythen und Theologien der ganzen Welt vorkommen, nach einem dreifachen Schema zu untersuchen, das für jeden Fall ein polares Begriffspaar vorsieht. Wir benutzen dieses Schema bereits vor der Veröffentlichung der von Hartshorne und Reese zusammengestellten Auswahl „*Philosophers speak of God*“¹¹⁴, die unsere Auffassung von der Polarität bestätigt und anstatt des monopolen Begriffs des Wesens der Letzten Wirklichkeit einen bipolaren einführt. Hartshorne liefert stichhaltige Gründe sowohl für den Begriff der kategorialen Überlegenheit Gottes, als auch für die Tatsache, daß alle Aussagen über Gott nicht nur gradweise, sondern grundsätzlich voneinander unterschieden sind. Er meint, es genüge, von Gott einfach zu sagen, er sei heilig, gut, weise oder mächtig¹¹⁵. Thornton hat mit Recht daran erinnert, daß die Begrenztheit des menschlichen Geistes und die Tatsachen der Offenbarung in gleicher Weise fordern, daß der Inhalt der Gottesvorstellung unter einer Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten formuliert werde¹¹⁶. Webb erläutert einen der bipolaren, die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen betreffenden, Begriffe sehr gut in folgendem Absatz:

Echte Religion enthält in der Tat ein Paradoxon, wenn auch nicht geradezu einen Widerspruch: Einerseits wird im Gottesdienst stets der unermessliche Abstand zwischen der göttlichen Majestät und dem Anbetenden, der sich vor ihr demütigt und erniedrigt, eindringlich betont; und doch liegt es andererseits im Wesen der Religion, daß dieser ungeheure Abstand aufgehoben wird und der Anbetende dazu gelangt in Gott zu leben und Gott in ihm lebt. Er schreibt so nicht sich selbst, sondern dem in ihm lebenden Gott die Handlungen zu, in denen er das Leben, das er durch die Religion zu leben vermag, ausdrückt¹¹⁷.

Unserem Plan folgend schlagen wir vor, die verschiedenen Vorstellungen von der Gottheit, in die uns die Religionsgeschichte einführt, unter den Begriffspaaren Pluralismus-Monismus, Personalismus-Impersonalismus und Ferne-Nähe zu betrachten.

Wir haben bereits auf Tillichs Definition der Götter hingewiesen, als „Wesen, die den Bereich gewöhnlicher Erfahrung an Macht und Bedeutung überschreiten, zu denen wir Beziehungen haben, die an Intensität und Bedeutung über gewöhnliche Beziehungen hinausgehen“¹¹⁸. Die hier gemeinte Macht kann in

einer pluralistischen Religion als zerstreute Folge von „Kraftzentren“ in verschiedenartigen Phänomenen erscheinen. Viele primitive Religionen, besonders die melanesischen, afrikanischen und amerikanisch-indianischen sind Beispiele für den Polydämonismus, dem (nach der personalistischen Anschauung) der Polytheismus entspricht. Die Panthea des alten Europa, der „tief eingewurzelte Pluralismus der griechischen Religion“, von dem Jaeger¹¹⁹ spricht, der Hinduismus, die Religionen des Nahen Ostens¹²⁰, Indo-Europas und Ostasiens – sie alle zeigen, daß in keiner der Manifestationen des Göttlichen die ganze Fülle der Gottheit begründet ist. „Alles Große und Nützliche – alles Seltsame, Ungeheuerliche und Ungewöhnliche, sei es gut oder böse, glaubt man durchdrungen von der Gegenwart der Gottheit“¹²¹. Es sind nicht nur die mächtigen Erscheinungen und Kräfte des Universums, sondern alle besonders eindrucksvollen Wirkungen der allmächtigen Kraft, die das Streben des einfachen Hindu erwecken und seine Verehrung auf sich ziehen. Auf Erden und im Himmel gibt es kein Ding, das er nicht anzubeten bereit wäre ...“, schrieb Monier-Williams¹²². Da dem Polytheismus ein einigendes Prinzip fehlt, betrachtet Tillich ihn als qualitativen und nicht als quantitativen Begriff¹²³. Von den Weltreligionen haben der Mahayana-Buddhismus¹²⁴ und einige Formen des katholischen Christentums die pluralistische Vorstellung von der göttlichen Wirklichkeit in die praktische Frömmigkeit wiedereingeführt. „So ... gelangt der mythische Geist schließlich an einen Punkt, wo er sich mit der Mannigfaltigkeit, dem Überfluß und der konkreten Fülle an göttlichen Attributen und Namen nicht mehr zufrieden gibt, sondern die Einheit der Idee Gottes durch die Einheit des Wortes zu erreichen sucht. Aber auch dies ist dem menschlichen Geist noch nicht genug; vielmehr strebt er über diese Einheit hinaus nach einem Begriff des Seins, der von jeder besonderen Manifestation unabhängig ist, und daher weder in Worten auszudrücken noch mit irgendeinem Namen benannt werden kann.“¹²⁵

In einigen Weltgegenden (Polynesien, Afrika, Indien, China, Peru, Ägypten, Griechenland, bei den Türken und alten Semiten) hat diese Suche nach einer Einheit eine Neigung zur Monolatrie hervorgerufen. Politische, soziale und intellektuelle Faktoren haben sich mit den rein religiösen vereinigt und zu dieser Entwicklung beigetragen¹²⁶. Wie zuerst von Lang und Schmidt nachgewiesen wurde, erscheint der Begriff eines Schöpfers, der bei Australiern, Afrikanern, amerikanischen Indianern und anderen Primitiven begegnet, als Vorstufe zu der Vorstellung eines einzigen allmächtigen Gottes. In einer neueren Monographie hat Widengren diesen Begriff in Afrika und dem alten Orient untersucht¹²⁷. Der Monotheismus trat im Iran, in Israel, im Christentum in Erscheinung. In diesen Fällen hat die einigende Tendenz mehr oder weniger den Sieg davongetragen.

Doch setzte in der ganzen Geschichte des Mazdaismus im Iran eine dualistische einschränkende Besonderheit der monotheistischen Lehre Grenzen¹²⁸. Das schwierige Problem der Beziehung zwischen Ahura-Mazdah und den Amesha-Spentas stellt sich wie folgt:¹²⁹ Ahura Mazdah bleibt ein Gott ohne Gesicht, da er ja ein Gott ohne Statuen ist. Die Amesha-Spentas sind in gewissem Sinne nur *Aspekte Gottes*, Formen seines wirkenden Daseins. Die Existenz von Wesenheiten mindert nicht den Rang des „einzigen Gottes“, des Weisen Herrn. Sicherlich bestand Zarathustra nicht so beharrlich auf dieser Einheit wie etwa Mohammed auf seinem Begriff Allahs.

Das Judentum und der Islam neigten zu einem radikalen (abstrakten) Monotheismus, während das Göttliche im Christentum als eine dynamische Einheit betrachtet wurde, die, nach den Worten Hodgsons, „in dem Einen Göttlichen Leben die Leben der drei göttlichen Personen“ tätig wirkend vereinigt¹³⁰.

Die Erörterung der zweiten Reihe polarer Vorstellungen, Personalismus-Impersonalismus, mag folgendes Zitat aus Hodgsons Abhandlung über die christliche Dreifaltigkeitslehre einleiten: „In einem bewußten, denkenden, persönlichen Leben Gottes offenbart sich uns die Letzte Wirklichkeit als ein Leben in gegenseitiger Liebe von Vater, Sohn und heiligem Geist. Die Ursache und Ordnung des Universums ist in den Ratschlüssen und Absichten der Gottheit zu finden.“¹³¹ Dies veranschaulicht die bestimmte Bedeutung der etwas abstrakten, aber treffenden Formulierung Tillichs: „Das Problem der Trinität ist das Problem der Einheit von Jenseitigkeit und konkreter Wirklichkeit im lebendigen Gott.“¹³²

Während der längsten Periode der Geschichte der vergleichenden Religionsforschung stand, was die meisten Stämme, Nationen und Religionen anbetrifft, die Frage, ob die Gottheit *persönliche* Züge habe, gar nicht zur Debatte. Nach Temple „muß das Ereignis, in dem die Fülle der Offenbarung gegenwärtig ist, das Leben einer Person sein, denn Offenbarung ist Enthüllung einer Person für eine Person“¹³³. Nur der Gott einiger Philosophen bildet hier eine Ausnahme¹³⁴. Um die Jahrhundertwende war eine andere Ansicht vorherrschend. Sie besagte, daß die Idee Gottes zumindest in ihren frühen Entwicklungsphasen mit neutraler, unpersönlicher Macht identisch sei. Die dritte Stufe der Geschichte der Erforschung dieser Vorstellung ist durch ein Widerstreben gekennzeichnet, ihre Entwicklung in einseitigen Begriffen zu fassen. Den Anhängern der Hypothese eines *Urmonotheismus*¹³⁵ ist es nicht gelungen, die Mehrheit der Forscher von ihrer Lösung des Problems zu überzeugen. Verschiedene Gründe zwingen zu der Annahme, daß auf den ganz primitiven Entwicklungs-Stufen sowohl unpersönliche wie persönliche Gottesbegriffe vorkommen, wobei

die letzteren überwiegen. Im Personalismus wird als das Wesentliche der menschliche Kontakt mit der Letzten Wirklichkeit nachdrücklich hervorgehoben. In der Terminologie von Zuber ist dies die „Ich-Du-Beziehung“¹³⁶. Im unpersönlichen Gottesbegriff dagegen wird die Ferne des letzten Ursprungs aller Existenz hervorgehoben. Webb hat gezeigt, wie das Problem der Persönlichkeit in Gott, das im Gegensatz zu allem Tritheismus ursprünglich im Abendland als das entscheidende angesehen wurde, sich seit dem 16. Jahrhundert in die Frage nach der *Persönlichkeit Gottes* gewandelt hat. Er hat dargelegt, daß ein Gott, zu dem persönliche Beziehungen möglich sind, nur als ein persönlicher Gott beschrieben werden kann, und daß diese Vorstellung sowohl die übermäßige Betonung seiner Transzendenz wie seiner Immanenz ausschließt¹³⁷. Untersuchungen haben erwiesen, wie natürlich es dem Menschen des alten Orients stets gewesen ist, sich die Begegnung mit der Letzten Wirklichkeit in persönlichen Vorstellungen zu denken.

Der Anhänger eines unpersönlichen Gottesbegriffs ist geneigt, alle personalistischen Vorstellungen als anthropomorphisierende Archaismen zu betrachten, während wir uns nach der personalistischen Auffassung das Wesen der höchsten Wirklichkeit in den höchsten (d. h. den persönlichen) Wertbegriffen zu denken haben. „Das Herz der Religion“, schreibt Temple, „ist nicht eine Meinung über Gott, etwa wie die Philosophie sie durch Schlussfolgerung erlangen könnte; es ist vielmehr ein persönliches Verhältnis zu Gott. Die beste Analogie finden wir nicht etwa in unserer astronomischen Forschung oder in irgendeiner anderen Naturwissenschaft, sondern in unserer Beziehung zu einer Person, der wir vertrauen und die wir lieben.“¹³⁸ Hier wird der große Unterschied zwischen Temple und Whitehead sichtbar. Im Gegensatz zu Whitehead, der den Prozeß der Weltentwicklung mit Gott gleichsetzt, hat Temple erklärt: „Er lenkt den Prozeß. Er leitet den Geist des Menschen. Die Wechselwirkung von Prozeß und Geist, die beide von ihm in gleicher Weise bestimmt werden, ist das Wesen der Offenbarung.“¹³⁹ Im gleichen Sinne hat Tillich festgestellt, Gott sei „keine Person, aber auch nicht weniger als eine Person, sondern der Grund alles Persönlichen, das Prinzip des Teilhabens und der Individualität“¹⁴⁰. Webb hat nachgewiesen, wie sehr die persönliche Gottesvorstellung zur Verständlichkeit und zur normativen Kraft so bedeutender religiöser Begriffe wie Sünde, Vergebung, Gerechtigkeit, Opfer und Bund beigetragen hat¹⁴¹.

Wengleich sich unpersönliche Begriffe im Judentum und im Islam in bestimmten Perioden der Geschichte besonders bei Philosophen und Mystikern beträchtlicher Beliebtheit erfreut haben, so erlangten sie – außer in der Kabbala und im Sufismus – doch nicht das Übergewicht. Im alten Indien und

Persien bedeuten die entsprechenden Begriffe *Brahman* und *Hvarenah* unpersönliche Macht. Im Hinduismus war das Verhältnis der beiden Möglichkeiten, die Letzte Wirklichkeit zu betrachten, seit dem Mittelalter das entscheidende theologische Problem. Sein deutlichster Ausdruck ist die Kontroverse Ramanujas mit Shankara über die Deutungen des Vedanta. Während die unpersönliche Betrachtungsweise in der Mehrzahl der Upanishaden und in der Deutung der Brahmasutras durch Shankaracarya vorherrscht, ist die *bhakti*-Religion des Vishnuismus und des Shivaismus einem persönlichen Gott geweiht¹⁴². Die Mahayana-Buddhisten, die einen oder mehrere Buddhas als Personifikation des *dharmakaya* verehren, und die Hinayana-Buddhisten haben diese Frage in unterschiedlicher Weise beantwortet.

Der dritte Gegensatz polarer Begriffe, *Ferne-Nähe*, ist in primitiven wie in höheren Religionen leicht nachweisbar. Beispiele für die Entlegenheit, die der Letzten Wirklichkeit zugeschrieben wird, sind der *deus otiosus*, der für so vieles in der afrikanischen Religion charakteristisch ist, der gnostische „fremde Gott“ und die schreckliche Majestät der Gottheit in einigen der prophetischen Religionen. Mit Recht hat man sogar von der griechischen Religion gesagt, daß „eben die Fülle, mit der man sich die Persönlichkeit des olympischen Gottes ausgestattet denkt, dahin tendiert, persönliche Sympathien und mehr noch, persönliche Vertrautheit zwischen dem Anbetenden und einer von ihm so verschiedenen Person, wie sie der Gott ist, den er anbetet, ganz auszuschließen“¹⁴³. Der olympische Gott ist zu transzendent, der Gott der Mysterien zu immanent, um genau das zu sein, was man unter einem „persönlichen Gott“ versteht¹⁴⁴. Nahe, ganz nahe erscheint andererseits die Gottheit, an die einige Primitive ihr Gebet richten. Sie begegnet in den helfenden, vermittelnden und rettenden Gestalten vieler Religionen und repräsentiert die Gnade und die Liebe des Göttlichen¹⁴⁵. Der Hinduismus hat die Vorstellung von der *shakti* (göttliche Kraft) geprägt, um die Kluft zwischen Gott und dem Menschen zu überbrücken. Besonders im Shivaismus und Shaktismus hatte das Problem der Beziehung zwischen Gott und Shakti überragende Bedeutung. Es ist charakteristisch, daß die Gotteskraft (*shakti*) und die Gnade Gottes (*arul*) von den Tamul-Theologen für identisch erklärt wurden. Bei ihnen galt die Gnade als einer der mannigfaltigen „Aspekte“ göttlichen Wirkens¹⁴⁶. Der Mahayana-Buddhismus hat dem Verlangen des Menschen nach göttlicher Gnade und Hilfe machtvollen Ausdruck gegeben. Der Begriff des *Bodhisattva*, der im frühen Buddhismus nicht unbekannt war, steht im Mahayana und Tantrayana im Mittelpunkt¹⁴⁷. Bei seiner Erörterung des moslemischen Gottesbegriffs hat Hocking darauf hingewiesen, daß Ferne nicht notwendigerweise aus der Tran-

szendenz folgt, sondern daß Gott und Mensch in ihrem Sich-Zurückziehen von der Welt paradoxerweise einander sehr nahe kommen können¹⁴⁸. Allport hat die psychologische Bedeutung des Verlangens, im Universum einen Sinn zu finden, und der unterschiedlichen Ausprägungen, die dies Verlangen entsprechend dem geistigen Fassungsvermögen in verschiedenen Individuen annimmt, eingehend erörtert¹⁴⁹. Brightman und die Whitehead-Schule (insbesondere Hartshorne) suchten zu erweisen, daß die Gottheit nicht nur dem Menschen gleichgestimmt ist, sondern auch wirklich mit ihm leidet¹⁵⁰.

Die Welt ist – nach dem Problem des Wesens der Gottheit – der zweite große Gegenstand, mit dem sich Mythos und Lehre aller Völker beschäftigt haben¹⁵¹. Die kosmologischen Theorien über Ursprung, Struktur und Schicksal des Weltalls sind von den Vorstellungen über die Letzte Wirklichkeit abhängig¹⁵². Wird sie spirituell aufgefaßt, dann spiegelt sich dieser Grundzug in allen Spekulationen über die Natur des Universums:¹⁵³ Man wird sich darin einig sein, daß ein geistiges Prinzip oder Agens bei seiner Entstehung mitgewirkt hat; daraus folgt dann der Begriff eines Endzwecks. Die Vorstellungen vom Weltende entsprechen so der Relation, die bereits in der Idee vom Ursprung der Welt enthalten ist¹⁵⁴.

Die Theorie der Emanation oder des unvermittelten Entstehens entspricht einem unpersönlichen Begriff von der Letzten Wirklichkeit. Eine personalistische Anschauung hingegen schließt auf das tätige Wirken eines schöpferischen Agens, wie immer man sich dies im Geiste vorstellen mag¹⁵⁵.

In der polynesischen Kosmologie, die wahrscheinlich vom hinduistischen Denken beeinflusst wurde, finden wir eine kunstvoll erdachte kosmische Genealogie, in der die Entwicklung von Mächten mit stufenweise zunehmendem materiellem Charakter, die vom Nichtsein ins Sein treten, begründet und erläutert wird. „Die Maori glaubten, der ursprüngliche Zustand des Universums sei *kore* gewesen, ein von schöpferischen Kräften durchdrungener Zustand des Chaos oder des Nichts. Daraus entstand eine sehnsuchtsvolle, unermessliche Dunkelheit, *po*, die leer und ungeformt war, aber in sich die Macht und das innerste Wesen allen Lebens trug.“¹⁵⁶ Es ist bezeichnend, daß die Kosmologie der Chinesen¹⁵⁷ und der Tai, wie Maspero aufgezeigt hat, viele Parallelen aufweisen¹⁵⁸. Das Urmeer begegnet auch in kosmologischen Vorstellungen der Sumerer¹⁵⁹. Frazer hat zahlreiche Varianten von Schöpfungsberichten und Mythen von der Entwicklung der Welt in den Kosmogonien der Primitiven gesammelt¹⁶⁰. In mexikanischen, hinduistischen und rabbinischen Theorien wurden mehrere aufeinanderfolgende Welterschöpfungen angenommen. Die Theorien der Shaiva und der Vaishnava schildern die Stadien der Entwicklung, Erhaltung und Auflösung der Welt¹⁶¹. Sie erklären, der Zweck

der periodischen Neuschöpfung sei die Befreiung der Seelen¹⁶². Ähnliche Theorien vertreten die Jaina und die Buddhisten: „Die ganze Entwicklung der Welt ist als ein beharrlich fortschreitender Prozeß der Entwicklung und Rückbildung, der stets die gleichen Ergebnisse hervorbringt, vollkommen und konsequent durchdacht worden. Hier ist weder Raum für Visionen von einem goldenen Zeitalter auf Erden, noch bleibt ungeformtes Material übrig, dem ein umgestaltender Geist entspringen könnte.“¹⁶³ Gemäß der Lehre der Vaishnava hat der Herr Isvara fünf Eigenschaften¹⁶⁴: Er steht über allem, er ist offenbart, er ist individuell, er ist der innere Herrscher und das *arca*.

Das zweite kosmologische Problem ist die *Ordnung des Kosmos*, in der sich der Charakter der Letzten Wirklichkeit, die diese Ordnung garantiert, widerspiegelt¹⁶⁵. Jede wesentliche und bedeutende Eigenart der natürlichen, sozialen und zeremonialen Ordnung sowohl von Stammesgruppen als auch von zivilisierteren Gesellschaftssystemen ist als Widerschein der kosmischen Ordnung gemeint¹⁶⁶. „Neu ist bei Heraklit die Zusammenfassung dieser ganzen rechtlichen Symbolik im Begriffe eines allbeherrschenden kosmischen Gesetzes ... Durch diese Wendung ins Theologische wird der tiefgehende Unterschied zwischen dem heraklitischen Gesetz und unserem modernen Begriff des Naturgesetzes besonders klar. Letzteres ist nur eine allgemeine Beschreibungsformel, die einen bestimmten Komplex beobachteter Einzeltatsachen deckt, Heraklits göttliches Gesetz dagegen ist ein echter Normbegriff.“¹⁶⁷ Wir können diese Zuordnung sogar in den kleinsten Einzelheiten des Lebens von Individuen und Gemeinschaften verfolgen¹⁶⁸. Ihre große psychologische und soziologische Bedeutung¹⁶⁹ wurde von Gelehrten wie Durkheim, Granet, Callois, Eliade und Leenhardt deutlich herausgearbeitet.

Die Wertbestimmung der „Welt“ ist je nach den grundlegenden theologischen und kosmologischen Voraussetzungen sehr verschiedenartig. Sie kann als Spiel oder „Phantasmagoria“ (*lila, maya*) betrachtet werden, oder sie gilt wie im Vedanta (*sesha*, Ruhe), im Buddhismus und Jainismus, im Neuplatonismus und seinen Ausläufern, als „unwirklich“¹⁷⁰. Nach Otto besitzt die Welt bei den Indern deswegen keinen Wert, weil sie in ihr kein *telos* zu finden vermögen¹⁷¹. In der Gnosis, dem Manichäismus und Mandäismus galt die Welt als ein Gefängnis, in dem das Böse überwiegt. Die Griechen jedoch sahen in ihr ein Kunstwerk (*kosmos, telos*). Die Lehre Zarathustras, der Islam und das Judentum stimmen in der Anschauung überein, daß die Welt einen göttlichen Plan offenbart, der dem Menschen als ordnende Macht und als Gegenstand seiner Verehrung nützlich und notwendig ist. Wenn die Welt als göttliche Schöpfung betrachtet wird, gelangt das

Problem des Bösen und seines Ursprungs zu besonderer Bedeutung.

„Geschichte“ kann Geschichte des Kosmos oder Chronologie der Ereignisse in begrenzten Gruppen und Gesellschaften¹⁷², Völkern, Kulturen, und im Leben eines Einzelnen bedeuten. Die Religionen verstehen und bewerten Geschichte in sehr unterschiedlicher Weise¹⁷³. Eine akosmische Weltsicht, wie sie etwa im Vedanta begegnet, sieht in der Aufeinanderfolge von Geschehnissen der unwichtigen Sphäre dieser Welt der Erscheinungen keinen Sinn. Gewissen Ereignissen der „mythischen Vergangenheit“ kann, wie im alten Orient, archetypische Bedeutung zugeschrieben werden. Als ein Aspekt der vorherbestimmten universalen Ordnung wurde die Geschichte in China, Babylon, Ägypten, Griechenland und Rom aufgefaßt. Man konnte sodann eine Teilung vornehmen, nach der die *gesta Dei* eine heilige, von der „profanen“¹⁷⁴ unterschiedene Geschichte bilden und so, wie im alten Israel in bestimmten historischen Ereignissen göttliche Absicht und höheren Sinn anzeigen. Schließlich kann ein einzelnes Ereignis¹⁷⁵ der Geschichte von höchstem Sinngehalt erfüllt sein, wie die christliche Lehre der Inkarnation¹⁷⁶ erweist, die die Vorstellungen von der Erlösung¹⁷⁷, vom „Königreich“, von der Kirche und vom Ende aller Dinge umgreift¹⁷⁸.

Eliade hat in einer glänzenden Analyse des Verhaltens verschiedener Kulturen und Religionen zur Zeitlichkeit zwei Typen von Vorstellungen nachgewiesen¹⁷⁹: der eine Typus ist *zyklisch* angelegt, er wird von denen vertreten, die in einer ewigen Gegenwart leben und darin leben wollen, und kommt in primitiven und einigen östlichen Kulturen vor; der andere Typus ist *linear* (er entstand, vorbereitet im Denken des alten Orients, in Israel). Der von Abraham vollzogene Glaubensakt bedeutete in Israel den Beginn einer neuen religiösen Erfahrung – *par Dieu tout est possible*¹⁸⁰ –, und der Messianismus fügte die Erwartung künftiger Erfüllung hinzu. In der abendländischen Geschichtssphilosophie von Augustin bis Bossuet wurde dieses Motiv weiterentwickelt. Während die zyklische Zeitvorstellung ein Ausdruck des Wunsches ist, die Zeit mittels ritueller Wiederholung uranfänglicher Ereignisse aufzuheben¹⁸¹, sieht die lineare Auffassung einen nicht umkehrbaren Verlauf, der in eine bestimmte Richtung weist und einem bestimmten Zweck dient. Daher erkennt sie in der Geschichte eher einen geistigen und religiösen Sinn als eine bloß biologische Bedeutung. Eliade bemerkt, der bei der Verbindung einer in hohem Grade säkularisierten Welt mit einem Zeitbegriff ohne echten geschichtlichen Sinngehalt – eine für den „modernen Menschen“ charakteristische Situation – entstehende Terror veranlasse den Menschen, bei zyklischen Geschichtsdeutungen, wie den von Spengler, Toynbee, Sorokin und Jung¹⁸² entworfenen, Zuflucht

zu suchen. Der moderne Mensch ist, wie es scheint, bereit, das Wagnis einer Umkehr und Wiedereinfügung des Menschen in eine geschichtliche „Natur“ zu übernehmen¹⁶³; das bedeutet, er ist willens, das Selbstbewußtsein und die Freiheit – in dem Sinne, wie man sie in der Neuzeit verstanden hat (*être libre, créateur d'histoire*)¹⁶⁴ – zu opfern¹⁶⁵. Da die Mehrheit des Volkes in der modernen Welt ohnehin nur die Illusion einer Freiheit ‚Geschichte zu machen‘ hat, scheint das Opfer nicht allzu schwerwiegend zu sein. Nach Ansicht Eliades nimmt die Religion das Schicksal des Menschen nicht als endgültig und unveränderlich hin, weil sie an die Möglichkeit einer Erneuerung glaubt, die wahrhaft schöpferische Freiheit im kollektiven wie individuellen Sinne verwirklicht.

Sodann schließt kosmologisches Denken die Spekulation über eschatologische Probleme ein. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte, wie sie unter dem Einfluß religiöser Erfahrung gestellt und beantwortet wird, umgreift Vorstellungen über ihr Ziel und ihr Ende. „Die Eschatologie ist eine symbolische Form, die Wirklichkeit der Ziele und Zwecke, die Gott mit der Geschichte verfolgt, auszudrücken.“¹⁶⁶ Die Mythen und Doktrinen der primitiven und höheren Religionen stellen sich Katastrophen vor, die auf mannigfache Weise entstehen und die verschiedensten Formen annehmen. Der Unterschied zwischen apokalyptischer und eschatologischer Vision und Denkart besteht darin, daß der Apokalyptiker sich auf die Weissagung und Darstellung der äußeren Ereignisse, die das Ende begleiten, konzentriert, und der Eschatologe das Ende im Lichte der zentralen religiösen Vorstellungen interpretiert und ihm von dorthin ethischen Sinn gibt¹⁶⁷. Die Deutung dieser Katastrophe als Strafe oder Gericht spielt in einigen der größeren Religionen, besonders in den vier monotheistischen Systemen, eine Rolle. Anthropologisch ausgedrückt, bedeutet das Ende die Entschleierung der wahren Natur des Menschen bei der Konfrontation mit der Letzten Wirklichkeit oder im Angesicht Gottes. „Eschatologien variieren mit der Macht und Wahrheit der religiösen Institutionen, die sie schaffen.“¹⁶⁸ „Wie des Menschen Glaube, so ist seine Eschatologie.“¹⁶⁹ Die christliche Eschatologie glaubt sowohl, daß das Ende bereits gegenwärtig sei, als auch, daß es noch kommen wird. „Das kommende Zeitalter ist eine gegenwärtige Erfahrung; und doch ist es zugleich eine zukünftige Erfüllung; darin liegt das Paradoxon der neutestamentlichen Eschatologie.“¹⁷⁰ Der numinose Charakter des „Königreichs“ ist von Otto hervorgehoben worden¹⁷¹. Er stellt bei seiner Interpretation der Bitten des Vaterunsers christliche und hinduistische Begriffe einander gegenüber¹⁷². Das „telos der Schöpfung“ ist dazu bestimmt, Ort und Schauplatz der Herrlichkeit Gottes in „Seinem Königreiche“ zu werden¹⁷³.

Der letzte der drei großen Gegenstände des intellektuellen Ausdrucks religiöser Erfahrung – Theologie, Kosmologie und Anthropologie – ist das Wesen des Menschen. Die religiöse oder theologische Anthropologie ist in angelsächsischen Ländern weniger bekannt, während sie auf dem europäischen Kontinent neuerdings zu hitzigen Debatten geführt hat. Einige Anregungen Schelers folgend, veröffentlichte ich 1926: „Typen religiöser Anthropologie.“¹⁷⁴ Mit seinem Werk „Nature and Destiny of Man“¹⁷⁵ gab Niebuhr eine Monographie über die christliche Anthropologie. In diesem Zusammenhang ist auch Hilliards Studie „Man in Eastern Religions“ zu erwähnen. Vor nicht sehr langer Zeit wurde eine Gemeinschaftsarbeit der Erforschung der Lehre vom Menschen in verschiedenen Religionen gewidmet¹⁷⁶.

Die Stellung, die dem Menschen in Mythos und Lehre zugewiesen wird, muß im Zusammenhang eines allgemeinen theologischen und kosmologischen Systems betrachtet werden. Wengleich ihm von den verschiedenen Glaubensrichtungen eine unterschiedliche Rolle zugemessen wird, ist der Mensch doch immer ein Teil des Kosmos. Diese Überzeugung ist in der primitiven Gesellschaft festgegründet. Man hat für sie den Ausdruck „magische Einheit“ geprägt, um die enge Beziehung zwischen dem Menschen und allem Lebendigen zu kennzeichnen¹⁷⁷. Es gibt Vorstellungen, die das Wesen und den Rhythmus des menschlichen Lebens als eine Phase innerhalb eines großen Lebenskreises begreifen. Die sudanesischen Bambara betrachten den Menschen als ein Prinzip der Natur¹⁷⁸; er ist das „Korn der Welt“ und spiegelt so die Gesamtheit aller Wesen und Dinge wider. Leben ist sowohl im Menschen als auch im Kosmos. Solche Auffassungen sind für höhere Kulturen und Religionen ebenso charakteristisch wie für die westasiatischen, indischen und chinesischen. In einer ausgezeichneten Arbeit hat Leenhardt die Anthropologie der Melanesier untersucht¹⁷⁹, und Elkin hat hochinteressante Forschungen über die Anschauung vom Menschen in den Religionen der australischen Eingeborenen beigetragen¹⁸⁰.

Sehr bezeichnend ist, daß selbst primitive Anthropologien einen komplizierten Aufbau zeigen, in der physische, geistige und seelische Elemente vereinigt sind. Werner hat in seiner Analyse der Vorstellungen des primitiven Menschen von der Persönlichkeit zweierlei hervorgehoben: einerseits eine außerordentliche Ungenauigkeit und Vieldeutigkeit, nämlich das Fehlen einer präzisen Unterscheidung zwischen den Kategorien menschlicher, tierischer und anderer Formen des Lebens, zwischen konstanten und transitorischen Elementen und dem Postulat einer Vielheit von „Seelen“ und zwischen der Wandlungsfähigkeit des Selbst und seiner Ausdehnung auf seinen Besitz; andererseits ist ein *Synkretismus* zu beobachten, näm-

lich geringe Unterscheidung zwischen inneren und äusseren, physischen und geistigen Merkmalen der einzelnen Persönlichkeit, zwischen den Individuen untereinander und Individuum und Gruppe²⁰¹. Die primitive Persönlichkeit ist im psychologischen Sinne weniger differenziert²⁰²: die Vorstellung von körperhaften und körperlosen Geistern verbindet sich mit der Vorstellung von Kräften und Kraftzentren wie etwa Felsen, Bäume, Pflanzen, Tiere und menschliche Wesen. Im Bereich des menschlichen Körpers befindet sich eine ganze Anzahl solcher Kraftzentren (Atem, Schatten, Haare, Genitalien, Herz, Leber usw.). Der Begriff der Seele und der Seelen ist von Wundt, Frazer, Marett, Toy, van der Leeuw und anderen gründlich erforscht worden²⁰³. In neueren Untersuchungen wurden die afrikanischen Vorstellungen von Körper, „Persönlichkeitsseele“, Geist, Überseele und vom Schicksal dieser Wesenheiten sorgfältig analysiert²⁰⁴. Fast alle Körperteile hat man als mit der Seele verbunden betrachtet²⁰⁵, jedoch glaubte man auch an eine vom Körper unabhängige Seele, die willkürlich den Organismus, mit dem sie zeitweise verbunden ist, zu verlassen vermag – wie in Träumen, im Schlaf oder in der Ekstase – oder sich auch für dauernd von ihm trennt. Auch in höheren Religionen (der iranischen, der Gnosis, der mohammedanischen und der christlichen Religion) sind Reisen der Seele²⁰⁶ nicht unbekannt und im Schamanismus ist dieser Gedanke von entscheidender Bedeutung²⁰⁷. Diesen Begriffen verwandt ist der des Schutzgeistes, für den primitive Religionen besonders die amerikanisch-indianischen²⁰⁸, sowie die zarathustrische Lehre²⁰⁹, Beispiele liefern. Der Glaube an die Präexistenz der Seele wird, wie wir gesehen haben, in primitiven Kulturen vorweggenommen. Nach Elkin glauben manche australischen Ureinwohner, daß der Schöpfer die inkarnierten Seelen, die später zum himmlischen Geist zurückkehren, sowohl schafft als auch gelegentlich wieder ergänzt. Dieser Glaube kann sich wie in Ägypten, Indien oder Griechenland zu einer Theorie der Seelenwanderung weiterentwickeln. Mit einer klareren Unterscheidung zwischen Seele und Geist wird zugleich eine Dreiteilung eingeführt (Körper, Seele, Vernunft oder Geist). Sie begegnet in dieser Form im alten Griechenland, in Israel und in der christlichen Anthropologie.

Trotz beträchtlichen Spielraums innerhalb der verschiedenen philosophischen und religiösen Richtungen ist der hinduistische Begriff vom Menschen doch stets sowohl vom griechischen als auch vom jüdisch-christlichen grundlegend unterschieden. Das Wesentliche am Menschen ist sein Selbst (*Atman*). Es ist ein Aspekt der Letzten Wirklichkeit. In den frühen Upanishaden bilden mehrere *pranas* das Selbst; in den späteren überwiegt der vereinheitlichte Begriff des *Atman*. Shankara lehrt, daß die *uphadis* (Elemente des Körpers in roher und feiner Form)

das Erscheinen der Seele verursachen; die Vorstellung der Pluralität ist eine Folge der Unwissenheit (*avidya*)²¹⁰. Ramanauja postuliert die Koexistenz dreier Prinzipien, Gott, Leben (Seele oder Denken) und Materie. Nur das erste existiert in Wahrheit, das zweite und dritte sind davon abhängig. Sie bilden den Körper Gottes, und wie Gott der Lenker (*antaratman*) der Seelen ist, so sind die Seelen die Lenker ihrer Körper²¹¹. Die Shiva-Theologie begreift die Beziehung von *pati* (Herr), *pasu* (Seelen) und *pasa* (Materie) in ganz ähnlicher Weise²¹². Die Samkhya-Philosophie jedoch ist in ihrer Anthropologie wie in ihrer Metaphysik dualistisch: der Zugriff der Materie (*prakrit*) auf die Seele (*purusha*) muß im Kosmos wie im Individuum abgewehrt werden. Die Antwort auf die Frage: „Was hindert die Seele an der Erlösung oder Vereinigung?“ lautet eher „Trägheit“ oder „materielle Unvollkommenheit“ als „das von Grund auf Böse“²¹³. Eine ähnliche Lehre vertritt der Jainismus²¹⁴.

Nach der buddhistischen Anthropologie ist es unmöglich zu beweisen, daß ein Selbst (*atta, atman*) existiert. In seiner berühmten Rede von Benares erläuterte Buddha selbst die Lehre vom Nicht-Selbst. Weder die materielle Form (*rupa*), noch die Wahrnehmung (*sanna*), noch das Gefühl (*vedana*), noch die Veranlagung (*samkhara*), noch der Intellekt (*vijnana*) sind wahrhaft das Selbst, denn sie sind unbeständig und unglücklich²¹⁵. Der Mensch ist immer „im Werden“. Was als ein Selbst erscheint, wie etwa die Verbindung der *skandhas*, ist unwirklich, nicht dauernd und voller Schmerz. Es gibt nur das *samtana* oder den Strom²¹⁶. Auch *Pudgalavadin* und *Skandavadin* kannten nichts dem abendländischen Begriff der Persönlichkeit Entsprechendes. Sie versuchten, die Idee der Verantwortlichkeit mit dem Begriff *karman* zu vereinigen und postulierten eine lenkende Macht (*prapti, pudgala*). Die Lehren der Mahayana-Buddhisten leugnen, obgleich sie mehr metaphysisch orientiert sind (z. B. die *Yogacara*), sogar noch radikaler die Wirklichkeit eines individuellen Selbst (*pudgala, nairatyma*) und der Elemente (*dharma, nairatyma*)²¹⁷. Im Buddhismus kann es kein anderes Ziel und keinen anderen Zweck des Lebens geben als das Streben nach Auslöschung, die durch Vernichtung des Begehrens (*tanha, trishna*) und des *karman* erreicht wird.

Die christliche Lehre vom Menschen, die Niebuhr so überzeugend dargestellt hat, ist durch hebräische und griechische anthropologische Überlieferung beeinflusst worden²¹⁸. Der Mensch ist danach sowohl Kind der Natur wie transzendenter Geist; er ist von Ehrfurcht erfüllt vor der Majestät Gottes, der ihn schuf und ihm das Bewußtsein seiner Verpflichtung und die Sehnsucht nach Vergebung verliehen hat. Nicht allein weil er endlich und unvollkommen ist, sondern durch bewußte Ent-

scheidung des Willens ist der Mensch ein Sünder²¹⁰. Die Sünde ist unvermeidlich; dennoch ist der Mensch als Individuum wie als Glied der Gesellschaft verantwortlich. Aber der Christ glaubt auch, um Niebuhrs Worte zu gebrauchen, an eine letzte Zuflucht im Herzen des Göttlichen, das die Sünde überwindet; er glaubt an Gottes Liebe, die größer ist als Sein Gericht.

In allen religiös bestimmten Lehren vom Menschen ist ein Gebot zu erkennen, wonach der Mensch aufgerufen ist, seine höchsten Möglichkeiten zu verwirklichen, ob man den erstrebten Zustand nun Vollkommenheit oder Erlösung nennt²²⁰. Die Frage, welche *Hindernisse* auf dem Wege zu diesem Ziel man als die entscheidenderen anzusehen habe, wird von den einzelnen Religionen unterschiedlich beantwortet. „Die amerikanischen Indianervölker kennen keine bewusste Abgrenzung der Vergehen nach Klassen entsprechend dem Grad der Verantwortlichkeit und dem Tatbestand, wie sie etwa die Auffassung des zivilisierten Menschen vom Verbrechen als Verstoß gegen das Gesetz, vom Laster als Vergehen gegen die Gesellschaft und von der Sünde als Vergehen gegen das Göttliche in der Natur oder im Wesen des Menschen repräsentiert“²²¹. Die Primitiven kennen keine klare Unterscheidung zwischen den Begriffen des Geistigen und Materiellen, des Psychischen und Physischen. Die Religionsgeschichte zeigt, wie die Erkenntnis von Hindernissen gradweise sich abstuft: vom Gewahrwerden einer Beflecktheit bis zu den Vorstellungen vom Laster, Verbrechen und dem Vergehen gegen die Gottheit. Die Griechen unterschieden zwischen dem geschriebenen Gesetz des Staates und dem ungeschriebenen Gesetz der Götter. „Alles, was nicht dem Willen von Ahura Mazda gemäß ist“, galt im Iran als Sünde²²². Es gibt sodann eine Abstufung vom kollektiven zum individuellen Schuldbewußtsein. Zufällige Faktoren und physisches Unvermögen können eine Rolle spielen, aber auch grundsätzliche Mängel wie Materie, Körper und *karma*²²³ („der Buddhist setzt jede Kollision mit dem kosmischen Moralgesetz, sei sie individuell oder sozial bedingt, der Abstraktion Sünde gleich“)²²⁴. Und schließlich sind noch Besonderheiten zu erwähnen wie eigene Versäumnisse, Verstöße gegen den Ritus²²⁵, Vergehen gegen die kosmische oder göttliche Ordnung, moralische Vergehen sowie die Vorstellung vom numinosen Unwert (Sünde)²²⁶. Die Hindernisse können im Erkenntnisvermögen (irriges Überzeugung, Unwissenheit), in mangelnder Beherrschung der Gefühle (ausschweifende Leidenschaften) oder ihrer leichten Erregbarkeit (aufrührerischer Wille) begründet liegen²²⁷.

Die Frage ist nun: Können diese Hindernisse überwunden werden, und wenn ja, wie? Wenn sie aber zu bezwingen sind, ist dann der Mensch fähig, dieses Ziel aus eigener Kraft zu erreichen, oder braucht er Hilfe?²²⁸ Die Erreichbarkeit und das

Wesen der göttlichen Gnade werden entsprechend der grundlegenden Erfahrung vom Wesen Gottes beurteilt und begriffen²²⁹. Es bestehen zwei extreme Auffassungen: die eine vertritt ein totales und ausschließliches Vertrauen des Menschen auf die göttliche Gnade, ohne irgendeine Mitwirkung seinerseits, und die andere stellt das Vertrauen des Menschen auf seine eigenen Anstrengungen in den Mittelpunkt. Das Problem der Gnade wurde in allen größeren Religionen, besonders in Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus heiß umstritten²³⁰. In jeder dieser Religionen behaupten einige Kreise, der Mensch sei unfähig, irgend etwas zu seinem Heil beizutragen²³¹, aber in allen hält man zugleich an der Überzeugung fest, daß der Mensch trotz seiner Abhängigkeit von der göttlichen Wirklichkeit zu eigener Bemühung aufgerufen ist²³². Ein moderner Philosoph schreibt:

Die Einsicht, daß Gott der Freiheit der Kreaturen zu seinem eigenen Leben bedarf, ist der beste Weg, sich gegen die falsche Vorstellung einer Allmacht, die jene Freiheit unterdrückt, zu sichern. Die göttliche Macht ist eine Fähigkeit mit freien Wesen umzugehen, nicht eine Fähigkeit, ihre Existenz zu unterdrücken oder zu entwerten, um ihnen so ihre Freiheit zu nehmen²³³.

Ganz allgemein sind drei Möglichkeiten menschlichen Bemühens zu unterscheiden. Die Erlösung kann erstens durch Wissen und Kontemplation (*marifa, jnana, muragaba, dhyana*) erlangt werden; zweitens durch gute Werke (rituell, moralisch, sozial) und Enthaltensamkeit (Askese, Übung, Yoga); und schließlich durch eine bestimmte Haltung (Glaube, Vertrauen, Liebe, Ergebung, *sola fide, tamakkul, bhakti, prapatti*). In der ersten Kategorie kennen die Shaivas vier Stufen zur Vorbereitung der Seele auf ihre Befreiung: Tempeldienst (*carya*), Gottesdienst (*kriya*), geistige Übung (*yoga*) und Wissen (*jnana*)²³⁴. Die Vaishnavas haben nach Pillai Locacarya fünf Stufen²³⁵. Zwischen den nördlichen und südlichen Schulen gibt es achtzehn Unterschiede²³⁶. Das Triratna des Jainismus enthält rechten Glauben (*samyagdarsana*), rechtes Wissen (*jnana*) und rechtes Verhalten (*caritra*)²³⁷. Die Gnosis, der Brahmanismus und der Mahayana-Buddhismus der Tendai-Schule sind Beispiele für den Weg des Wissens und der Kontemplation. Die Religion der Römer, der Konfuzianismus und der Shintoismus repräsentierten den zweiten Weg, den der guten Werke. Der Protestantismus, der Vishnuismus, der Shivaismus und der Amidismus bieten Beispiele der Haltung von Vertrauen und Liebe.

In den verschiedenen religiösen Gemeinschaften gibt es mannigfaltige Vorstellungen vom Verhältnis der geistigen Haltung (*mahabba, isq, bhakti, prapatti*) zu den Werken und religiösen Bräuchen; die Extreme variieren zwischen völliger Ablehnung

und Bestätigung und Einfügung in den „Pfad“ (Al Kushairi, Al Hujwiri, Al Ghazzali). Jaeger sagt über die Mysterienreligionen: „Hier ist das Erlebnis des Göttlichen bei den Weihen als ein Erleiden der Seele charakterisiert und in Gegensatz gestellt zu dem bloßen Erkennen des Verstandes, welcher keiner besonderen Verwandtschaft mit seinem Gegenstande als Qualifikation bedarf.“²³⁸ Während sonst geringe Neigung besteht, den Anteil des Menschen als der Erlösungswert zu erachten, haben die Qadariten im Islam den sog. Synergismus geprägt. Ihrer Vorstellung nach ist der Mensch *chalq al af al* (Teilhhaber an seinen Taten). In dieser Hinsicht sind sie den Vadakalai im Vishnuismus²³⁹ verwandt sowie den als Semi-Pelagianern bekannten Nicht-Augustinern im Christentum. Unterschiedliche Auffassungen vertraten Madhva und Ramanuja in der Frage des Synkretismus²⁴⁰.

Abschließend sind noch einige der herrschenden Vorstellungen über die letzte Bestimmung des menschlichen Lebens zu erwähnen. Man empfindet allgemein, daß das Ende des menschlichen Daseins nicht das Ende seiner Ziele bedeutet. Primitive Völker wie die Australier glauben an die Präexistenz und das Nachleben der Seelen. Einige Völker haben genaue Vorstellungen über den Ort, die Tätigkeit und das letzte Schicksal der Seelen. In Ägypten erwarteten die Gläubigen das ewige Leben mit Osiris; in Persien hofften sie nach dem Großen Gericht die Seligkeit mit Ahura Mazda im Hause des Gesanges zu erlangen²⁴¹. Unsterblichkeit bedeutete in Indien, nach den Upanishaden, Rückkehr in das *brahman*, während die Siddhas im Jainismus sich des Zustandes der *moksa*, der durch *karman* (*ajiva*) bewirkten absoluten Freiheit der Seele von der Materie, erfreuen konnten. Im Buddhismus bedeutete *moksa* die Zerstörung des *skandha* und die Vernichtung des *dharma* – dies ist die Bedeutung von *nirvana*. Für die *bhakta*-Religion ist das Ziel die Vereinigung mit dem Herrn (*nistha*). Das Streben des Shaiva richtet sich auf die Befreiung der Seele von der Materie (*pasa*) und die „Erreichung“ von Shiva²⁴²; der Vaishnava strebt nach „Erlangung von Bhagavant“²⁴³. Den Anhängern Madhas ist das höchste Ziel die Vereinigung mit Gott, *aparoksajnana*²⁴⁴. Diese Vereinigung (*tarohid*) wird auch im Islam ersehnt²⁴⁵. Das höchste Gut für den Christen ist die *visio beatifica* – wengleich sie zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Weise als Zustand der Seligkeit aufgefaßt wurde. Weit entfernt davon, die Vergangenheit als nichtig und abgetan anzusehen, weiß der Christ, daß sie im göttlichen Gedächtnis lebt²⁴⁶.

IV. DER AUSDRUCK RELIGIÖSER ERFAHRUNG IM HANDELN

Die weite Ausdrucksskala religiöser Erfahrung kann in drei Bereiche geteilt werden: Ausdruck im Denken, im Handeln und in der Gemeinschaft. Mit dem zweiten sind wir hier beschäftigt. Wir haben das wahre Wesen religiöser Erfahrung als Begegnung des Menschen mit der Letzten Wirklichkeit definiert. Den religiösen Vorgang, durch den dieser Kontakt hergestellt wird, muß man im Lichte unserer vorhergehenden Erörterung betrachten¹. „Der erste und zentrale Akt der Religion“, schrieb von Hügel, „ist Anbetung.“² *Kultus* kann in gewissem Sinne als eine *Reaktion* auf die Erfahrung der Letzten oder der Höchsten Wirklichkeit bestimmt werden. „Gott kommt zum Menschen, während der Mensch sich Gott nähert.“³ In seiner religiösen Erfahrung überkommt den Menschen das demütigende Bewußtsein, daß nicht er es ist, der eine Beziehung oder eine Verbindung gründet, sondern vielmehr durch den Vollzug des religiösen Aktes er selbst erst begründet wird. Wie wir bereits sagten, wird der Mensch nur durch diese Akte, die ihn zu seinem eigentlichen Wesen und zu seiner wahren Bestimmung zurückführen, zum Menschen.

Kultus, oder praktischer Ausdruck religiöser Erfahrung, ist demnach eine totale Antwort des ganzen Seins – eindringlich und umfassend – auf die Letzte Wirklichkeit im Handeln. Nach Scheler ist religiöse Erkenntnis ein Verstehen, das noch nicht ganz gegenwärtig ist, bevor es nicht kultischen Ausdruck gefunden hat⁴. Er hat darin tiefer gesehen als Burnouf, der meinte, das Dogma ginge immer dem Ritus voraus, wie die Vorstellung dem Gefühl vorausgeht und das Gefühl der nach außen wirkenden Tat⁵. Es ist falsch zu meinen, die praktische Ausübung werde nachträglich einem korrekten theoretischen Ausdruck religiösen Glaubens angehängt. Hocking irrt, wenn er das „Ritual“ als den „am wenigsten bedeutenden“ der drei Ausprägungen der Religion – Glaubensbekenntnis, Gesetz und Ritual – betrachtet⁶. Wir stimmen vielmehr mit dem Autor einer der bedeutendsten Abhandlungen über christlichen Gottesdienst, Robert Will, überein, für den *Kultus* als solcher das Symbol der religiösen Wirklichkeit ist⁷. Mowinkel bestätigt unsere Ansicht in seinem Versuch eines am Kultus orientierten Überblicks über die Erscheinungsformen der Religion⁸. Der religiöse Akt ereignet sich in Zeit und Raum, in einem Zu-

sammenhang, dessen vielfältige reale Bedingungen wir früher erörtert haben. Er ist ein Vorgang, der frei ist und doch auch Form besitzt; er ist gesetzlich geregelt und zugleich spontan. Der Vorgang kann überaus einfach sein, oder höchst kompliziert und kunstvoll zusammengefügt, doch ist er immer eines Menschen Tat.

Die beiden Hauptformen des praktischen Ausdrucks religiöser Erfahrung sind Andacht und Dienst. Sie stehen in enger gegenseitiger Beziehung: mit einem Akt der Anbetung verehrt man das als Höchste Wirklichkeit Wahrgenommene; der Aufforderung und Verpflichtung in die Gemeinschaft mit dem Göttlichen einzutreten, antwortet der Dienst. „Verehrung deutet also auf jeder Stufe immer auf Gott; wie dicht auch die verhüllenden Schleier sein mögen, durch die hindurch Er wahrgenommen wird, und wie grotesk auch immer die Verkleidung sein mag, die Er zu tragen scheint.“⁹ Will schreibt: „Erschreckt durch die Heiligkeit und Majestät Gottes, versucht der Mensch durch Riten die Unzulänglichkeiten seines unheiligen Wesens aufzuheben.“¹⁰ Die natürliche Inbrunst drängt zum Ausdruck; der Wunsch, diesen Ausdruck später zu zügeln und zu korrigieren, ist gewöhnlich erst das Ergebnis einer langen Entwicklung. Zwei Gefahren ergeben sich, wenn die Betonung auf dem Ausdruck liegt: einerseits können Veräußerlichung, Materialisierung und Institutionalisierung eintreten; und andererseits kann sich ein extremer Spiritualismus herausbilden, wenn die äußere Form wegen eines ausschließlichen Interesses für die Reinheit der Erfahrung verächtlich abgelehnt wird.¹¹ Underhill hat folgende ausgezeichnete Charakteristika gegeben: „Die Gewohnheit ist ein Ritualist. Die Aufmerksamkeit ist ein Pietist. Das Merkmal geistiger Reife und die glänzende Blüte eines der Andacht geweihten Lebens ist jedoch die schöne Verbindung von Befehl und Freiwilligkeit, Fügsamkeit und Freiheit, ein einfaches und deshalb volles und freies Leben, das sich im Einklang mit dem Kultus befindet und ihn nicht trotzig verachtet.“¹² Jede Religion mit ihren verschiedenen Richtungen nimmt hier eine andere Stellung ein.

In unserer Erörterung über das Wesen religiöser Erfahrung haben wir gesehen, daß der ganze Mensch und nicht nur sein Inneres von der Erfahrung ergriffen wird. Körper, Geist und Seele sind gleicherweise einbezogen. Von Hügel, Underhill, Scheler, Will, Guardini und Pittenger haben dies eindringlich hervorgehoben. „Ein Geistiges, das die Sinnesreize nicht anerkennt und nutzt – also nicht den ganzen Menschen einbezieht – kann ich nicht als das wirklich Höchste akzeptieren“, erklärte von Hügel, und Ferré hat daran erinnert, daß der Körper unsere Verbindung zur Außenwelt ist, daß er existiert, „um der Kommunikation und Wirkung nach außen willen“¹³. „Menschlich zu sein heißt, eine in Körperlichkeit inkarnierte

Seele zu sein und ein von geistigem Leben durchdrungener Körper.“¹⁴ Diese Worte Wills beschreiben die Ausgewogenheit von Innerem und Äußerem, die den praktischen Ausdruck religiöser Erfahrung auszeichnen sollte. Da sich eine Person nicht aus reinem Gemüt oder Geist zusammensetzt, sind materielle Formen (Bilder, Laute, Gesten, Riten, Gilden, Organisationen) notwendig. Unter den höher entwickelten nichtchristlichen Religionsgemeinschaften betonen die Hindu¹⁵ und die Iranier¹⁶ diese Wechselbeziehung des Geistigen und Materiel- len. Mit Recht wurde festgestellt, daß durch diese Formen objektiviert wird, was sonst in subjektiver und individueller Sehnsucht verharren würde, und daß sie die von oben kommende Gnade mit konkreter Gegenleistung vergelten und ihr zugleich den Weg bereiten.¹⁷

Verkörperung (also ein menschlichen Sinnen wahrnehmbares Medium) ist unerlässlich, um unseren Vorstellungen Genauigkeit und unseren Gefühlen, die andauernden Schwankungen unterliegen, Beharrlichkeit zu verleihen¹⁸. Während in einigen Religionen echte Andacht durch das Gewicht öffentlicher Riten, die, wie man glaubt, ihr Ausdruck verleihen, bedroht zu sein scheint, läßt in anderen das Fehlen einer konkreten Vermittlung die Möglichkeit vermuten, es könne nicht viel auszu- drücken gehen. Im Symbol, einer wesentlichen Form des Ausdrucks religiöser Erfahrung, vereinigen sich das intellektuelle und das emotionale Leben des Menschen, sofern es sich an beide wendet.

Wir wenden uns nun der Erörterung der Andacht und des Dienstes zu. „Gottesdienst ist das höchste Tun im Leben des Menschen“, zitiert Evelyn Underhill nach William Penn¹⁹. Sie schreibt weiter: „In gewissem Sinne können wir uns das ganze Leben des Universums, das Gesehene und das Ungesehene, das Bewußte und das Unbewußte, als einen Akt der Anbetung zur Verherrlichung seines Ursprungs, seines Erhalters und seines Endes vorstellen.“ Gottesdienst ist wie alle religiöse Erfahrung, eine Antwort. Im Angesicht der Letzten Wirklichkeit gibt es nur Anbetung. Eine neuere Abhandlung über christliche Gottesverehrung enthält folgende Aussage: „Anbetung ist Antwort unserer Gefühle... des ausgeprägten religiösen Fühlens... Anbetung ist eine zu ihrem äußersten Höhepunkt gesteigerte Ehrfurcht, sie ist ein komplexer, aus Verwunderung, Furcht und Liebe zusammengesetzter Geisteszustand.“²⁰ Lob, Dank, Gericht über sich selbst, Buße – all diese Akte der Verehrung sind Reaktionen. Aber als Reaktionen sind sie Tat. Nach Underhill hat „alle Verehrung ein schöpferisches Ziel, denn sie ist ein auf die Wirklichkeit gerichtetes Streben der Kreatur; und hier ist das schöpferische Ziel die totale Umgestaltung der geschaffenen Ordnung, in der die Inkarnation des Logos ihr Ziel findet“²¹. Gottesdienst hat Weihung zum

Ziel, d. h. er erstrebt die Verwandlung aller bestehenden Dinge und Wesen zur Harmonie mit der göttlichen Ordnung und dem göttlichen Willen. Letztlich bedeutet Gottesdienst Nähe, Einheit. „Anbetung ist“, schrieb Kay, „zugleich ein Bewußtsein unserer Verschiedenheit von Gott, und ein Vereinigen unserer selbst mit Ihm in Liebe, aber das erste geht stets im zweiten auf... Insofern Gottesverehrung eine Antwort unseres Fühlens ist, ist sie ein Vereinigen unserer selbst mit Ihm im Herzen.“²² Für Verehrung wird alles benötigt und zugleich nichts. Zwar ist es wahr, daß Gott im Geiste verehrt werden will, aber wenn man sagt: *per visibilia ad invisibilia*, so steht dies nicht notwendigerweise dazu im Widerspruch. Will versichert, daß die Wirklichkeit der Sinne für den Ausdruck religiöser Wirklichkeit unerläßlich ist²³. Die Kinder Israels sagen – in eben dieser Reihenfolge – „wir tun und wir hören“ (*naaseh ma neshmah*). Gottesverehrung hat auch eine pädagogische Bedeutung: „Beuge deine Knie und werde gottesfürchtig“ (Pascal).

Die Religionen der Welt unterscheiden sich in der Ausübung des Gottesdienstes sehr erheblich voneinander²⁴. Wir zitieren Underhill: „Der von Gott getriebene Mensch, der sich des verborgenen, von Gott ausgehenden Drängens unklar oder überdeutlich bewußt ist, antwortet ihm am vollkommensten nicht durch eine einfache Gemütsregung, sondern durch eine reiche und komplexe Tat, in der sein ganzes Wesen mitschwingt und die in ihrer ausgeprägten Form die Merkmale eines Kunstwerks trägt.“²⁵

Kunstvoll verschlungene Formen des Gottesdienstes finden sich in Polynesien und bei den Indianern im Südwesten der Vereinigten Staaten. Diesen formalen Schemata muß eine lange Entwicklung vorausgegangen sein²⁶. Und ebenso wie wir in primitiven Gesellschaften hochgradig durchkonstruierte Ausdrucksformen antreffen, begegnet uns auf der höchsten Stufe kultureller Entwicklung der unmittelbarste, spontanste und sogar unartikulierte Ausdruck religiöser Erfahrung. Eine bedeutsame Wandlung zeigt sich an, wenn die Gottesverehrung auf bestimmte Formen eingeschränkt wird, die stellvertretend und nach strengen Regeln vollzogen werden, anstatt sich zwanglos dem ganzen Leben und Tun eines Volkes einzufügen. Theoretische Konzeptionen und Begriffe spielen in primitiven Religionen im allgemeinen eine geringere Rolle als auf anderen Stufen der kulturellen und intellektuellen Entwicklung. Der Psychologe Werner legte dar, „die primitive Wirklichkeit“ sei „vor allem eine Welt des Verhaltens, eine Welt, in der alles als Geste betrachtet wird – sozusagen physiognomisch –, und wo alles entweder als Person oder als Ding tätig existiert. Sie ist keine Welt des Wissens, sondern der Tat; sie ist nicht statisch, sondern dynamisch; nicht theoretisch, sondern pragmatisch“²⁷. Es gibt kaum irgendeine Tätigkeit, die nicht als

kultisch gelten kann²⁸. Essen, Trinken, Kämpfen, Wahl des Gefährten können als Handlungen gelten, in denen, wie Marett überzeugend dargetan hat, der Mensch sich zum Göttlichen in Beziehung setzt²⁹. Er hat angedeutet, religiöses Handeln sei nur vitales Handeln, das durch geistige Anspannung zu höherer Mächtigkeit gesteigert wird³⁰. Jedoch finden wir sogar auf der einfachsten Stufe bestimmte Handlungen von ausschließlich religiösem Charakter. Wie wir anderen Ortes gezeigt haben, ist das Unterscheidende und Besondere viel mehr die Absicht, als der Akt an sich (wie *kamannah* im Hebräischen oder das muslimische *nija*). Die Weihung eines Aktes kann ihn in die Sphäre des von der Gegenwart des Göttlichen Geheiligten oder Geweihten erheben. Individuelle Handlungen vermögen eine ehrfürchtige Stimmung hervorzubringen oder die Empfänglichkeit für das Geschenk der göttlichen Offenbarung zu steigern. Eher in dieser Sphäre, als im intellektuellen Ausdruck religiöser Erfahrung, bemerken wir einen grundlegenden Unterschied zwischen stammesgebundenen und universalen Religionen. Der religiöse Akzent liegt bei den Stammesreligionen auf dem Vollzug des Aktes selbst, des *opus operatum*; während universale Religionen vor allem Wert auf die individuelle Absicht als den Maßstab der Echtheit des Glaubens legen³¹. Die Chassidim haben stets das *kamannah* (die Absicht) sehr hoch bewertet. Einer ihrer Rabbis soll ausgerufen haben, er würde keine Sorgen verspüren, wenn er genau wüßte, ob er das „Amen“ so ausgesprochen hätte, wie es lauten sollte³². In den größeren religiösen Gemeinschaften (Hindu, Buddhisten, Moslim, Juden, Christen) haben sich Spaltungen ereignet, weil Propheten und Mystiker mit Entschiedenheit den Standpunkt vertreten haben, ohne die rechte innere Haltung sei eine religiöse Tat wertlos. Dies ist die Wasserscheide zwischen Protestantismus und Katholizismus³³, Christentum und Judentum, Buddhismus und Hinduismus. Aber in jedem Falle gab es in allen Konfessionen auch machtvolle Bewegungen, die den Vorstellungen der jeweiligen Gegenrichtung nahe kamen, z. B. das Mönchtum im Katholizismus, alle Formen des Chassidismus im Judentum, und verschiedene „prophetische“ Lehren im Hinduismus.

Wo, wann, wie und von wem wird der Gottesdienst vollzogen?³⁴ Ursprünglich konnte jeder durch einen Baum, einen Felsen, eine Quelle oder einen Fluß gekennzeichnete Platz oder Berg zeitweise oder regelmäßig als Ort der Anbetung dienen. Ein derartiger Ort, oft der Schauplatz einer göttlichen Epiphanie, kann sodann besonders bezeichnet und in seinem numinosen Charakter und seiner Kraft gesteigert werden, indem man ihn mit Blut besprengt, ihn mit Öl oder Asche reibt oder ihn mit Girlanden schmückt. Die alten Griechen nannten diesen geweihten Ort *temenos*, die Römer *sanctum*

(von *sancire* = „tabu“ erklären). Man kann ihn mit einem Seil abgrenzen, oder dort eine Hütte errichten, oder auch ein Gebäude, eine Kapelle, einen Schrein. Wissowa sagt folgendes über die Römer:

„Der Begriff des Geweihtseins ist zunächst mit dem Boden verknüpft; die Form des Kultplatzes auf diesem Boden ist von sekundärer Bedeutung. Es kann ein Hain sein, eine Quelle, eine Vertiefung (*mundus*), eine Höhle (*faunus*), ein Tor (*janus*), eine Feuerstelle (*Vesta*), aber auch ein Altar (*ara*), eine Nische oder Kapelle (*aedicula*), ein Schrein (*aedes sacra*) je nach dem Wesen der Gottheit, die dort verehrt wurde, nach den Mitteln der Anbetenden, nach den Umständen und dem Geschmack der Zeit...“³⁵

Sodann wird eine besondere Abteitung, ein *sanctissimum*, ein Allerheiligstes, abgegrenzt. Dort können Bilder (*eikon*, *pratika*, *arca*), besondere Embleme und Kult-Utensilien (*tjurunga* „Medizinbündel“, *shintai*) aufbewahrt werden. Tische und Altäre werden errichtet. Das Heiligtum kann einem natürlichen Ort, etwa einem Wald oder einem Berg, gleichen, wie die Ziggurats in Mesopotamien³⁶.

Eliade³⁷ hat unsere Kenntnis der „himmlischen Prototypen“ von Ländern, Städten und Tempeln in den Religionen des Nahen Ostens, Indiens und Ostasiens um bedeutende Beiträge vermehrt; er hat außerdem die symbolische Bedeutung der Mitte sowie den Begriff der *axis mundi* eingehend erörtert. Das Heiligtum wird mit feierlichen Riten eingeweiht. Besondere Personen, die innerhalb des geweihten Bezirks wohnen können und bestimmte Funktionen ausüben, betreuen es. Das Heiligtum wird sorgfältig „orientiert“. Zu seinem Schutz werden Tore erbaut oder Gräben angelegt. Da es sehr auf die rechte Auswahl und Anlage des Heiligtums ankommt, wendet man sorgfältig ausgearbeitete Verfahren an, um eine glückliche Entscheidung zu sichern. Im alten Rom, in Palästina, Babylonien, China und Mexiko wurden solche Methoden in ein verwickeltes System gebracht³⁸. Der numinose Charakter eines jeden Ortes wird, so glaubt man, durch die Anwesenheit von Gegenständen oder Personen, von denen man annimmt, sie seien mit heiliger Kraft geladen, sehr gesteigert. Symbole, Bilder, Embleme und Reliquien sollen besondere Gunstbeweise der Gottheit, der sie gelten, herbeiführen. In primitiven wie in höheren Kulturen wird nicht nur die Gegend, die zum Ort der Anbetung bestimmt ist, sondern jede Siedlung oder Wohnung auf Grund kultischer oder divinatorischer Regeln angelegt. Für den Bau von Häusern ist die Orientierung und die Abhaltung bestimmter Riten ebenso notwendig, wie für die Errichtung von kleinen oder großen Städten. Van der Leeuw hat nachgewiesen, daß einige Stellen im Bereich des Hauses besonders mächtig sind, und zwar die Schwelle, die Tür und der Herd.

Wann richten die Menschen Gebete an ihre Gottheit? In jedem Kult gelten gewisse Zeiten, heilige Zeiten, als besonders für den Gottesdienst geeignet. Bestimmte Stunden, Tage, Monate, Jahreszeiten oder Jahre werden der Gottheit gewidmet; ihre Einhaltung wird mit Sorgfalt beachtet³⁹. Es sind „günstige“ Zeiten. Morgen- oder Abendstunden, die *horae* (des Gebets), der *dies dominica*, der Sabbat, die Osterzeit, die heilige Woche, der Monat Ramadan und das Jubeljahr sind Beispiele für diese der Anbetung vorbehaltenen regelmäßig wiederkehrenden Zeiten. *Ferias observare* ist der römische Ausdruck für die Einhaltung besonderer Feste⁴⁰. Es gab *feriae publicae* und *privatae*, sogar *feriae singulorum*, die man bei persönlichen Vergehen zu beachten hatte, *dies fasti*, an denen Geschäfte erledigt werden konnten, und *nefasti*, an denen das verboten war, und *dies religiosi* oder *vittiosi*, die offiziell für unverletzlich erklärt wurden. Eliade hat an die Bedeutung von *illud tempus* erinnert, die Zeit, in der die uranfänglichen mythischen Ereignisse stattfanden, die im Ritual wiederholt werden⁴¹. Um jede Zeit gebührend einhalten zu können, wurde der Kalender eingeführt⁴². Durch Rekonstruktion ihrer Kalender war es möglich, von den Religionen der Kanaaniter, der Römer, der Mayas und der Babylonier genauere Kenntnis zu erlangen. Jeder kultische Vorgang ist ein kleines Fest, ein Ereignis, bei dem das Leben von neuem geweiht wird. Man hat das Fest *tempus par excellence* genannt; es gilt als Zeitabschnitt, der sich aus der gewöhnlichen Zeitfolge durch besondere Mächtigkeit heraushebt⁴³. Reiche Abwechslung und ein Programm gottesdienstlicher Handlungen kennzeichnen das Fest: Wort, Musik, Tanz, Prozessionen, Gesänge, dramatische Aufführungen und Spiele, alles dies macht das Fest zu einem Ereignis von großer sozialer, kultureller und religiöser Bedeutung⁴⁴.

Wie beten die Menschen an? Durch schweigende, konzentrierte Meditation über die Gegenwartigkeit des Göttlichen oder indem wir sie in Laut oder Wort bestätigen, huldigen wir einer zur Anbetung auffordernden Macht⁴⁵. Es ist ergreifend zu sehen, wie ein einfacher Laut – ein Pfeifen, ein Geräusch oder das Ausrufen einiger Wörter – für primitive Menschen genügt, böse Geister zu vertreiben, die Aufmerksamkeit der Gottheit zu erregen und die Verbindung mit ihr herzustellen. Das einfachste Mittel ist, nach Marett, die feierliche Erwähnung dessen, mit dem Kommunikation gesucht wird⁴⁶. Numinose Laute sind auch in höheren Religionen, wie Otto gezeigt hat, nicht unbekannt. „Die Anbetung mag in den heiligen Rufen, die in primitiven Kulturen ausgestoßen wurden, um freundliche Kräfte herbeizuziehen und dämonische Kräfte abzuwehren, ihren Ursprung haben.“⁴⁷ Einige demütige Worte oder Sätze können als Gebet oder als Anrufung gelten; daraus

können sich gottesdienstliche Regela und Beschwörungsformeln entwickeln⁴⁹. Das Wort *Hymne* kommt von *hymnein*, wiederholen⁵⁰, und der indische *kirtan* besteht in gleicher Weise aus Wiederholungen⁵⁰. Sodann spielen Gesten, wie etwa der Kuß oder das Händefalten, sowie verschiedene Körperhaltungen, zum Beispiel Stehen oder Knien, eine Rolle (das hebräische *brk* „knien“ bedeutet auch „segnen“). Geste und Stellung werden entweder für sich allein oder in Verbindung mit dem gesprochenen oder gesungenen Wort ausgeführt. Die beschwörende Macht, die man dem kultischen Wort zuschreibt, entspricht dem magischen Charakter⁵¹ der Begegnung mit der Letzten Wirklichkeit⁵². Schweigen oder ein numinoses Wort kann tiefste Bestätigung der göttlichen Gegenwart sein. Bedeutungsvolle Haltungen, Gesten und Bewegungen haben zur Entwicklung der Pantomime und des heiligen Tanzes, der überall bedeutenden Anteil am Ritual hat, beigetragen⁵³. „Tanz ist immer heiliger Tanz ... wenn der Tänzer tanzt, schreitet er über sich selbst hinaus ... er tanzt, um sein empirisches Selbst zu überwinden.“⁵⁴ In ganz primitiven Religionen wird die Gottheit durch den Tanz verehrt, entweder durch spontanen (ekstatischen) Tanz oder, häufiger, durch den Tanz nach bestimmten Regeln. Um den bekannten Anthropologen Marétt zu zitieren: „Der Wilde predigt seine Religion nicht, er tanzt sie.“⁵⁵ Der heilige Tanz begegnet bei den Indianern und in Australien, in Polynesien, Afrika, Südostasien, Nordasien, im Nahen und Fernen Osten⁵⁶. Die Rolle des heiligen Tanzes bei den alten Semiten ist von Oesterley untersucht worden⁵⁷.

Aus der Vereinigung der Elemente: Laut, Wort und Geste, ist das ausgebildete Ritual, der feste Kern der Religionen aller großen Kulturen entstanden. Und aus dem Ritual haben sich die mannigfachen Bereiche des Handelns und die Formen der Kultur entwickelt, die allmählich in höherem oder geringerem Maße unabhängig und autonom wurden. Wissenschaft, Erziehung und Wirtschaft, das Recht und die Künste sind ursprünglich dem *cultus* der Götter zugeordnet gewesen. Sie waren notwendig, um die günstige Zeit und den geeigneten Ort (Geometrie, Astronomie) sowie die wirkungsvollsten Formeln (Grammatik) sicher zu bestimmen; um dem heiligen Text den eindrucksvollsten Rahmen (Musik)⁵⁸ zu geben und die Würdigsten auf den Dienst an der Gottheit vorzubereiten (Erziehung). Den Kulturen des Ostens gebührt der Ruhm, bewiesen zu haben, in welchem Ausmaße die Tätigkeiten des Menschen bis in die kleinsten Einzelheiten des Lebens zu Spiegelungen der zentralen religiösen Vorstellungen durchgebildet werden können.

Van der Leeuw⁵⁹ und Will⁶⁰ haben hervorgehoben, daß der Mensch sich in der Anbetung gleichsam *sammelt*. Bei der Konfrontation mit der Letzten Wirklichkeit wird er in höherem

Maße und wahrer als sonst *er selbst*. Er bringt seine größte Gabe – *sich selbst* – dar⁶¹. Wenn er die Gottheit anruft, setzt er sich in Beziehung zur Mitte, von der er Kraft, Ausdauer und höhere Eingebung zu erlangen hofft. Mehr als alle anderen Handlungen sind *Opfer* und *Gebet* auf dieses Ziel hin gerichtet. Für den modernen westlichen Menschen ist es außerordentlich schwierig, den Sinn des Opfers zu verstehen⁶². Underhill betont mit Recht, das Opfer sei eine bejahende Tat. „Sein Wesen liegt darin, daß etwas gegeben, nicht, daß auf etwas verzichtet wird.“⁶³ Kay legt ebenfalls Wert auf die Feststellung, daß „in aller Religion, einschließlic der christlichen, der entscheidende Akt der Verehrung die Darbringung einer Gabe ist“⁶⁴. Für weite Kreise des Protestantismus ist der Ausdruck „Opfer“ im Grunde ein veralteter Begriff. Van der Leeuw hat an das Wesen einer wahren Gabe erinnert:⁶⁵ „Einem anderen etwas opfern bedeutet, ein Stück seiner selbst zu opfern; von jemandem etwas annehmen heißt, etwas vom Wesen des anderen zu übernehmen – auf sich zu nehmen.“⁶⁶ Der Gebende und der Empfangende vereinigen sich, indem sie beide am Geben teilhaben. Das „Geben“ ist den Anhängern Buddhas so wesentlich, daß die ganze Botschaft des Erleuchteten *dana-katha* („das Predigt-Geben“) genannt worden ist⁶⁷. „Man hat oft zwei Arten des Gebens, die geistliche und die weltliche, unterschieden, wobei die eine Predigt oder geistige Unterweisung bedeutet, und die andere ‚das Geben lebensnotwendiger Güter‘ oder Unterstützung des Lebensunterhalts.“⁶⁸

Es ist eine tiefe Wahrheit, daß keine Gabe, wie kostbar sie auch sei, der Gabe gleichkommt, die dem Anbetenden von der göttlichen Quelle seines Seins gesendet wird. Nichts von dem, was der Mensch zu geben vermag, kann die stetigen Beweise göttlicher Gnade aufwiegen, die er, wie er im Innersten seines Herzens weiß, mit jedem Atemzug empfängt. Es gibt vor allem drei Gründe, Gott Gaben darzubringen: Versöhnung, Sühne und Dankbarkeit⁶⁹. Der Mensch findet für das höchste Opfer, das er anbieten kann, nämlich sich selbst, viele stellvertretende Gaben: einen Teil seines Körpers, einen Teil oder all sein Vermögen als „Verlängerung“ seines Selbst, oder ein Lebewesen (gefangenes Tier) als einen Gegenstand, von dem er annehmen kann, daß er der höheren Macht willkommen ist. Eine neuere Untersuchung von Hooke zeigt, unter wie mannigfaltigen Aspekten im alten Mesopotamien den Göttern Opfer dargebracht wurden⁷⁰. Die Opfergabe konnte als Nahrung betrachtet werden, als Zins für die Nutzung von Landbesitz, als schmerzstillendes Mittel für die Leber und schließlich als Ersatz für die Person des Opfernden. Wenn der Mensch dahin gelangt, sich mit seiner „Seele“ oder seinem „Herzen“ oder irgendeiner anderen unsichtbaren Wesenheit zu identifizieren, so repräsentiert dies allein eine angemessene Gabe.

Während das Opfern greifbarer Dinge der allgemeinen Nachprüfung zugänglich ist, ist die Weihung des Denkens und Fühlens oder des Wollens eines Menschen den Göttern allein bekannt. Diese Opfer sind alle in dem früher definierten Sinne symbolisch. In einem Vortrag mit dem Titel „Mythos und Ritual im Hinduismus“ (auf dem Seventh International Congress of the History of Religion) sagte Mahadevan:

„Das Opfer ist die äußere Form der inneren Beziehung zwischen Göttern und Menschen, denn durch den Geist des Opfers wächst man im Geiste. Zwar stimmt es, daß in einigen Hymnen die erstrebten Ziele materialistisch anmuten, aber oft haben die Wörter für „Pferde“ oder „Kühe“ eine doppelte Bedeutung, so daß der vedische Dichter das innere Opfer den Göttern weiht, um die Pferde geistiger Macht und die Kühe des himmlischen Lichtes zu erwerben.“⁷¹

Das Opfer ungreifbarer Dinge ist in einem doppelten Sinne symbolisch, denn das dargebrachte „Herz“ repräsentiert die Person des Gebenden und symbolisiert zugleich die totale Übergabe der ganzen Person an Gott.

Die Innigkeit der durch die Opfergabe hergestellten Verbindung wird in der Sprache des physischen Lebens symbolisch ausgedrückt. Sexuelle Vereinigung, gemeinsames Mahl oder völliges Abwenden von allen weltlichen Bindungen sind sowohl Anzeichen des negativen Wunsches, man selbst zu bleiben, seine eigene Individualität zu behalten, als auch des positiven Wunsches, in engste Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu treten.

Die Religionsgeschichte berichtet von Riten, in denen der Gott durch einen Stellvertreter das Opfer der Tugend einer Frau empfängt⁷². In gewissen Kreisen des linksbändigen Tantrismus ist das Sakrament des *maithuna* (Geschlechtsverkehr) gebräuchlich. Auf geistiger Ebene haben männliche und weibliche Mystiker ihre Vertrautheit mit dem göttlichen Gemahl als physische Liebe erfahren und gefeiert. Robertson Smith, der große Erforscher der semitischen Religionen, Reutersköld, Mauss und andere haben die Bedeutung des Opfermahls hervorgehoben. Hier ist die Symbolik eine doppelte: das gemeinsame Mahl ist Symbol der Gemeinschaft zwischen den Teilnehmern und der Gottheit, und das verzehrte Tier oder der getrunkene Wein symbolisieren das Opfer. Im griechischen *thusia* und dem hebräischen *zebach* wurde ein Teil eines Tieres geopfert, während im *holocaust* und dem *olah* das ganze Opfer durch Verbrennen zu Ehren der Götter vernichtet wurde⁷³. Drei Haupttypen des Opfers finden sich im Alten Testament: 1. das Brandopfer – das totale Geschenk, das vom Feuer Gottes verzehrt wird – ist ein Opfer an die Gottheit; 2. das Friedensopfer, das seinen Höhepunkt im gemeinschaftlichen Opfermahl hat, repräsentiert einen Bund mit der Gottheit; 3. das Sühnopfer ist ein in Reue der Gottheit dargebrachtes Opfer der Ver-

söhnung und der Buße. Underhill sieht in diesen drei Typen die in der alten Welt allgemein anerkannten Formen der gottesdienstlichen Zeremonie⁷⁴.

Friedrich Heilers große Monographie, „Das Gebet“, befaßt sich ausführlich mit den Formen, die dieses Mittel zur Bewahrung und Stärkung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in der Geschichte der Religion hervorgebracht hat⁷⁵. Er hat gezeigt, wie sich die Tiefe der religiösen Erfahrung selbst im einfachsten Gebet offenbart. Dem Prinzip *do ut des* von Gabe und Opfer entspricht als utilitaristisches Gegenstück die *Bitte*, die in höchsten wie primitivsten Religionen begegnet. Kay betont, die an Gott gerichteten Bitten seien ein notwendiges Element und ein unveränderlicher Bestandteil des Gottesdienstes der christlichen Kirche⁷⁶. Er nennt zwei wesentliche Bedingungen für das christliche Gebet: die Bitte hat mit den Forderungen, die Gott an unser Handeln richtet, übereinzustimmen, und sie muß im Glauben geschehen (der Bitte soll sodann eine Lobpreisung folgen). Meist wird das Opfer kollektiv vollzogen. Jedoch ist zugleich innerhalb der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde das individuelle Gebet möglich.

Im Gebet vereinigt sich der Mensch mit einer Gottheit, die er sich symbolisch in Analogie zu irdischen Verhältnissen vorstellt (Herr-Untertan, Richter-Schuldiger, Vater-Kind, Geliebter-Liebender, Freund-Freund). Dieser Dialog, in dem der Mensch mehr hört als er spricht, soll die Fortdauer der lebenspendenden Bindung sichern. Das kürzeste Gebet, mit Ausnahme des einfachen numinosen Lautes, dürfte wohl der Ruf des göttlichen Namens sein, durch den die Gegenwart Gottes beschworen wird. Man könnte ihn auch als Kurzform des rituellen oder gesetzlich geordneten Gebetes im Gegensatz zum spontanen oder freien betrachten. Heiler hat die gewaltige Reihe der mannigfaltigen Gebetstypen ausführlich dargestellt: das einsame und das feierlich liturgische, das schöpferisch ursprüngliche und das einfach nachahmende, das „Entzücken des Herzens“ und die Erfüllung des Gesetzes, das explosiv leidenschaftliche und das disziplinierte, das schreiende und das schweigende, das kunstvolle Gebet und das Gestammel. Wenn die Begriffe und Vorstellungen von der Letzten Wirklichkeit undeutlicher, abstrakter und unpersönlicher werden, verliert auch das Gebet an Lebhaftigkeit, Kraft und Spontaneität. Wenn es apotropäischen Zwecken dient, kann das Gebet leicht in Magie oder in andere verfälschte Formen geistigen Lebens entarten.

Außer Opfer und Gebet, die beide letztlich ausdrücken, daß der Mensch unter der Gegenwart der Letzten Wirklichkeit steht und sich ihr übercignet, gibt es andere religiöse Handlungen und Vorgänge, wie die Weissagung⁷⁷ und eine Fülle sog. Riten. Im allgemeinen braucht Weissagung, nämlich Er-

forschung und Deutung des Willens der Gottheit, nicht unbedingt magisch zu sein, sofern sie mehr im Geiste der Hingabe und Unterwerfung als in der Absicht der Beeinflussung und Manipulation geschieht. Kunstvolle Methoden und Systeme der Weissagung wurden in den primitiven Religionen Polynesiens, Afrikas und Mexikos, in den Religionen Israels, Griechenlands, bei den Etruskern und in Rom, in Babylonien, Indien, China, Japan⁷⁰ und bei den Kelten entwickelt. Die Etrusker übernahmen die mesopotamischen und griechischen Begriffe und Praktiken der Weissagung. Die römische Welt vermittelte diese Methoden der mittelalterlichen und modernen abendländischen Kultur. Die Etrusker machten diese Weissagungsmethoden so sehr zu einem Teil ihrer Kultur, daß die ganze Disziplin nach ihnen benannt wurde (*disciplina Etrusca* oder *auguralis*)⁷¹. Verschiedenartige Erscheinungen und Objekte wurden als Medien benutzt, um die Wünsche der Götter zu ermitteln (regelmäßige und unregelmäßige Himmelsereignisse, Blitze, Feuer und Erdbeben, Gestalt oder Verhalten von Tieren, Vogelflug, Bewegungen von Schlangen, Hundegebell, Formen der Leber oder der Eingeweide). In Etrurien wie in Rom gab es eine umfangreiche und gutorganisierte Hierarchie von Funktionären, die heilige Künste ausübten.

Reinigung⁶⁰ und Läuterung⁶¹ sind Riten von vorbereitendem Charakter, die häufig den entscheidenden Akten des Gottesdienstes wie Gebet, Opfer und Sakrament vorausgehen. Menschling⁶² zählt *eliminatio* (von Dämonen), *purgatio* (durch Wasser)⁶³ und *expiatio* (durch Blut) als reinigende Riten auf. Es lohnt sich, mit Modi⁶⁴ die komplizierten Reinigungszeremonien der Parsen mit denen der Hebräer und Römer zu vergleichen⁶⁵; oder, wie es Tachibana unternommen hat, mit denen der Religion Zarathustras, des Brahmanismus und des Buddhismus⁶⁶. Für die Anhänger des Zarathustra sind Namengebung, Einführung in die heilige Überlieferung der Gemeinschaft sowie bestimmte häusliche Riten feierliche Handlungen. Umgänge und Prozessionen sind Akte der Huldigung, in denen sich Geste und Bewegung mit Gebet und Beschwörung vereinigen. Der Dienst an der Gottheit kann Handlungen wie das „Öffnen des Mundes“, Speisen, Malen, Kleiden, Baden, sowie das Herumtragen heiliger Bilder einschließen (wie z. B. in Ägypten, Rom, Indien und China)⁶⁷.

Dadurch, daß er zur Sammlung und Ausbreitung der göttlichen Kräfte beiträgt, hofft der Anbetende, an den Segnungen des Göttlichen teilzuhaben. Wiederum kommen Religion und Magie einander sehr nahe. Als Höhepunkt aller gottesdienstlichen Handlungen und damit des religiösen Lebens und der religiösen Erfahrung überhaupt kann die Teilnahme von Mitgliedern einer Gruppe, die einer besonderen individuellen Erfahrung teilhaftig wurden, am Sakrament gelten. Ein Sakra-

ment ist einem Symbol nicht unähnlich, sofern beide als physische Erscheinungen oder Gegenstände geistige Wirklichkeit repräsentieren. Aber während das Symbol ein bedeutungsvolles Bild ist, ist das Sakrament (Waschen, Essen, Trinken) „eine bedeutungsvolle Tat“ (Underhill). Nach Quick ist „ein Sakrament ein ritueller Akt, der eine bestimmte Form und Materie benutzt; er repräsentiert eine allumfassende Bezogenheit des menschlichen Lebens auf Gott durch Christus und macht zugleich, indem er alles Leben verkörpert, das Leben dieser Repräsentation erst würdig“⁶⁸. In den benutzten Dingen, sogar in den Handlungen selbst, gibt es zwischen den Sakramenten unzivilisierter Völker (wie sie Marett erörtert hat⁶⁹) und denen der höheren Religionen⁷⁰ viele Ähnlichkeiten. Der entscheidende Faktor ist jedoch das Wesen der geistigen Wahrheit, die in der heiligen Handlung dargestellt wird.

Man kann den Begriff des Sakraments sehr weit fassen, so daß er eine große Mannigfaltigkeit von Formen umgreifen würde – Hugo von St. Viktor kannte dreißig verschiedene Sakramente – er könnte jedoch auch auf einige wenige oder gar auf ein einziges beschränkt werden. „Die sieben Sakramente“, sagt Bulgakow, „sind nur die bedeutendsten Manifestationen der in der Kirche verkörperten sakramentalen Kraft.“⁷¹ Der große Kardinal Berulle erklärte, Christus sei das wichtigste Sakrament der Christen. Sein Opfer auf Golgatha ist in dieser Weise als das einzige wirkliche Sakrament betrachtet worden; seine dauernde Erneuerung ist der eucharistische Gottesdienst. Der Kanoniker Quick, der der Church of England angehört, konnte daher sagen: „Wie Jesus Christus selbst das vollendete Sakrament des geschaffenen Seins ist, so erscheint im Lichte dieses einen Sakraments die Kirche als das Sakrament der menschlichen Gesellschaft, die Taufe als das Sakrament der geistigen Geburt des Menschen für Gott, die Heilige Kommunion als das Sakrament der menschlichen Zugehörigkeit zu Gott, geheiligte Tage als Sakramente der Zeit und heilige Orte als Sakramente des Raumes.“⁷² Die christlichen Sakramente können so als umfassende Erweiterungen sowohl der Inkarnation als auch der Buße verstanden werden. Um nochmals Quick zu zitieren: „Man muß alle göttliche Güte, wie sie zu unserer Welt in Beziehung tritt, entweder als in ihr ausgedrückt oder als tätig in ihr wirkend betrachten.“⁷³

Für diese Deutung der Sakramente ist nicht nur entscheidend, daß durch das Sakrament etwas widergespiegelt wird, sondern daß tatsächlich etwas bewirkt wird. „Ein Sakrament ist wirklich ein Instrument, durch das die Macht Gottes auf uns einwirkt, und zwar nicht nur durch das Medium einer von uns vorgestellten Bedeutung.“⁷⁴ Der Christ glaubt, wenn er die Sakramente „in reinem Glauben und rechter Erkenntnis empfängt, werde Gott sie dazu benutzen, ihm unendlich viel

mehr zu schenken, als er im Augenblick fühlen und wissen kann“⁹⁵. Das Sakrament ist mehr ein Mittel als ein Zeichen. Es gab zu Lebzeiten Christi „sakramentale Akte“ im Judentum wie in der hellenistisch-orientalischen Welt (Serapis, Attis, Mithras, Dionysos), aber nur im Judentum findet sich eine Beziehung zu einer geschichtlichen Gestalt und einem geschichtlichen Ereignis⁹⁶.

Kay betrachtet mit Recht einen Typus der Antwort im Gottesdienst als einen Akt des Empfangens⁹⁷. Unterweisung in göttlicher Wahrheit würde eine dieser grundlegenden Möglichkeiten der Antwort sein. Das Lesen der Schrift, Homilien und Predigt bilden in vielen Religionen, besonders in den höheren Religionen, wie etwa den monotheistischen⁹⁸, dem Hinduismus und dem Buddhismus einen Teil des Gottesdienstes.

Wir haben Andacht und Dienst als die zwei Hauptformen des praktischen Ausdrucks religiöser Erfahrung erkannt. Dienst sollte im weitesten Sinne des Wortes verstanden werden⁹⁹. Sodann kann „eine besondere Tat der Nächstenliebe ein Teil der Gottesverehrung werden oder an ihre Stelle treten“¹⁰⁰. In der Konfrontation mit der Letzten Wirklichkeit begreift der Mensch die Verpflichtung, die sein wahres Wesen – von dieser Konfrontation her verstanden – ihm auferlegt. Wie wir in einer vergleichenden Untersuchung über Christentum und Hinduismus von McKenzie lesen, ist „das ethische Problem nicht von dem allgemeinen Problem des Wesens der Wirklichkeit und der Beziehung des Individuums zum Letzten Grund der Welt zu trennen“¹⁰¹. Wilder erklärt: „Es wäre richtig zu sagen, daß Gotteserfahrung sowohl die letzte Rechtfertigung der Ethik als auch ihre inspirierende Quelle war“¹⁰², und: „Die entscheidende Begründung der Rechtschaffenheit ist das Wesen Gottes.“¹⁰³ Im Einklang mit dem Tao¹⁰⁴ zu leben, Gottes Geboten zu folgen, nach dem allumfassenden Buddhatum zu streben – das sind Formeln, in denen dieses Ziel enthalten ist.

„Was die praktische Tätigkeit von allen anderen Erfahrungsbereichen unterscheidet, ist, daß in ihr die Verwandlung der Existenz unternommen wird . . . Sie bringt diese Verwandlung hervor und kann sie andererseits verhindern. In beiden Fällen ist sie nicht bloß der Plan des Handelns, sondern die Handlung selbst. Praktisches Tun umfaßt alles, was zur Lebensführung als solcher gehört.“¹⁰⁵ Nur in den Religionen des modernen Abendlandes gibt es eine wirkliche Diskrepanz zwischen Religion und Ethik, zwischen Frömmigkeit und Dienst. Ein unparteiischer Beobachter, Oakeshott, beschreibt die Sache sehr deutlich: „Es ist Sache der Ethik, so heißt es, uns zu erklären, was eigentlich gut ist, und die Mittel zu zeigen, durch die man es erreichen kann; sie ist dazu da, uns zu sagen, was wir tun dürfen, und sie soll uns mit praktischen Maßstäben für rechtes Handeln ausrüsten; sie soll bestimmen, was wertvoll ist, und

seine Verwirklichung ins Werk setzen . . . Ethik ist ein Versuch zu entscheiden, was wir tun sollen und wie wir unser Leben einzurichten haben.“¹⁰⁶

Eine grundlegende religiöse Überzeugung besagt, daß Gottes Gebot nur Ausdruck seines Wesens sein kann und daß der Mensch nur im Lichte der ewigen Ordnung zu erkennen vermag, zu welchem Sein er berufen ist und über welche Möglichkeiten des Werdens er verfügt. Mit anderen Worten, zwischen Theologie, Anthropologie und Ethik besteht eine enge Verbindung. „Religion gilt bei den Wilden im wesentlichen als eine Sache, die man tut.“¹⁰⁷ Im Universum eine Ordnung erkennen (tiefe religiöse Erfahrung spornt den Menschen zu dieser Erkenntnis an), bedeutet, daß der Mensch mit all seinem Handeln danach strebt, diese Ordnung aufrechtzuerhalten. Wo die Ordnung als Ausdruck eines göttlichen Willens gedeutet wird, müssen die göttlichen Gebote befolgt werden. Man kann sie befolgen, weil sie Befehle sind, weil sie Belohnungen versprechen, weil man von ihnen glaubt, sie seien für Wohlstand, Erfolg oder Glück förderlich und schließlich, weil man glaubt, in ihnen sei das Wesen der Höchsten Wirklichkeit ausgedrückt. Marett hat von der sozialen Gewohnheit des Gehorsams gesprochen, der durch Gemeinschaft mit dem Heiligen erzeugt wird. Er wird „dadurch, daß er den Mut festigt und den Willen spannt, zu einer geistigen Hilfe und erhebt sich von bloßer Unterwürfigkeit zu zustimmender Achtung vor den heiligen Mächten“¹⁰⁸.

Was bedeutet es eigentlich, Gott zu dienen? Das Wesen dieses Dienstes wird stets entsprechend der Vorstellung vom Charakter der Letzten Wirklichkeit aufgefaßt. Er kann mit Askese verbunden sein, sei es in der Einsamkeit oder in ausgewählter Gemeinschaft (Bruderschaft); der Gedanke der Abkehr von der Welt bedeutet hier Abkehr von allem, was dem Menschen bei der Verwirklichung seines wahren Wesens hinderlich sein könnte. Oder der Dienst kann darin bestehen, „das gewöhnliche Leben“, von dem man glaubt, es offenbare deutlich eine göttliche Absicht, ganz und gar religiös zu leben¹⁰⁹. Die Ethiken der mannigfaltigen Religionen der Welt unterscheiden sich daher sehr stark¹¹⁰. Otto hat darauf hingewiesen, daß Hinduismus und Christentum zwar beide an die Idee des Dienstes glauben, sich jedoch jeweils etwas grundsätzlich anderes darunter vorstellen¹¹¹. Der Christ bedarf eines Gegenübers (eines Nächsten), dem er dienen kann, und eines Wirkungskreises (Welt), in dem sich sein Dienen zu entfalten vermag. Das steht in scharfem Gegensatz zu der Ausschließlichkeit der Gott-Seele-Beziehung des Hindu.

Dem Menschen mag es so scheinen, als ob es der Gottheit gefalle, wenn er selbst sich vervollkommne (das griechische *téleios* und das hebräische *tamim*) und dadurch Gott diene; jedoch

betrachten viele Religionen dieses Ziel als ungenügend. Bei ihnen gilt ein mehr transzendentes Kriterium, dem etwa die Verwirklichung eines allein von göttlichem Gesetz beherrschten Zustandes entsprechen würde. Die erstrebten Ziele wären dann: dem Gesetz vollkommen zu gehorchen, in die Erfahrung des Einsseins mit dem Unendlichen versenkt zu werden, großes Wissen zu erwerben, Belohnung oder ewiges Leben zu verdienen, eins zu sein mit dem Grund der Dinge usw. Im Judentum¹¹², in der Lehre Zarathustras¹¹³ und im Islam¹¹⁴ gilt als höchstes Ziel des Lebens, Gott durch Gehorsam zu preisen; im Hinduismus besteht es in der Vorbereitung auf die endgültige Befreiung durch Innehaltung des göttlichen Dharma; im Buddhismus gilt die Erlösung vom Leben, das Eingehen in den Zustand vollendeten Friedens durch Befolgung des Dharma Buddhas, als Ziel¹¹⁵. Das Christentum sieht den Sinn des Lebens darin, mit dem Geiste Gottes erfüllt zu werden, dem göttlichen Wort in Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus zu gehorchen, das Leben in dem Königreich, das Erlösung von Sünde und Schuld bedeutet, vorwegzunehmen und auf Vergeltung und den alles menschliche Verstehen übersteigenden Frieden zu hoffen.

In manchen Religionen steht ein formales Prinzip (ein *ethos*) im Mittelpunkt, etwa der Einklang mit dem Tao oder die Unterwerfung unter den göttlichen Willen oder unter die göttliche Liebe; während sich in anderen Religionen ein kompliziertes kasuistisches System entwickelt hat, das die richtige Art des Handelns oder Dienens für jede denkbare Situation genau definiert. Beispiele finden sich im Judentum (talmudische Ethik), in der Lehre Zarathustras (Dinkard), im Islam (*sunna*, *fiqh*, *sharia*)¹¹⁶, im Hinduismus (das System des Dharma)¹¹⁷, und in den katholischen Formen des Christentums¹¹⁸. Ein Mittelweg zeigt sich in der Abgrenzung sogenannter „mittlerer Prinzipien“, die bestimmte Verhaltensweisen für bestimmte Typen von Situationen als korrekt vorschreiben und so zwischen den Extremen eines wirkungslosen Utopismus und eines starren Nomismus oder Legalismus einen mittleren Kurs steuern¹¹⁹. In höheren Religionen ist das Prinzip der *imitatio* von besonderer Bedeutung¹²⁰. Dies würde den Stufen mystischer Erkenntnis und geistiger Vervollkommnung entsprechen. Das Ideal des Dienstes wird in der Haltung und Führung eines Gott geweihten Menschen, eines Propheten, eines Heiligen, eines Mittlers verkörpert, dem nachzueifern als Königsweg zur Vollendung oder zum Heil gilt¹²¹. Von Glasenapp hat in seinem monumentalen Werk über den Kultus der Jaina-Religion gesagt: „Die Erfahrung lehrt, daß nichts die Begeisterung der Gläubigen so sehr entfacht wie das Beispiel eines Großen, dem der Einzelne so viel wie möglich nacheifert und der seinem Streben als Beispiel dient . . ., den er als seiner Meister verehrt

und dem er mit aller Glut seines Herzens ergeben ist.“¹²² Die Siddhas, Acaryas, Upadhyayas, Munis und besonders die Tirth-mkaras gelten als derartige Meister. Zwei bedeutende Schriften in zwei großen Religionen, die *Imitatio Christi* des Thomas à Kempis¹²³ und die *Bodhicaryavatara* von Santideva¹²⁴, veranschaulichen dieses Ideal. Es ist auch im Hinduismus und im Islam keineswegs unbekannt.

Wenngleich es möglich ist, sich den Dienst zu Ehren der Gottheit in einer beispielhaften Gestalt zu vergegenwärtigen (der ideale Jude, Mohammedaner, Hindu, Buddhist oder Christ), so kann doch auch ein abstrakterer Tugendkanon formuliert werden. Ein derartiger Kanon ist in den ethischen Systemen aller großen Religionen enthalten¹²⁵. Im Buddhismus¹²⁶ und im Christentum steht die Liebe (*caritas*) im Mittelpunkt¹²⁷, aber die Unterschiede in der Betonung sind nicht zu übersehen. Tachibana nennt die wohlbekanntesten fünf Vorschriften – kein Leben zu zerstören; nicht zu nehmen, was nicht gegeben ist; keine Unzucht treiben; nicht lügen und nicht trinken – „das Tugendkompendium der Hinayana-Buddhisten“¹²⁸. In der Regel schildert Buddha die Laster lebhafter als die Tugenden. Selbstbeherrschung, Mäßigkeit, Zufriedenheit, Geduld, Keuschheit, Reinheit, Demut, guter Wille, Freigebigkeit, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Duldsamkeit, Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit sind, nach Tachibana, die Tugenden eines dem Kleinen Fahrzeug zugehörigen Buddhisten¹²⁹. Im Mahayana-Buddhismus gipfeln die sechs Kardinaltugenden in Weisheit (*prajna*) und Liebe (*karuna*)¹³⁰. In den Lehren des Konfuzianismus sind die Tugenden, die von einem *hsun-tse*, einem „gentleman“, erwartet werden, sehr deutlich umrissen. Unter anderem sind Freundlichkeit, Gerechtigkeit, Ehrerbietung, Weisheit, Treue und natürlich Achtung vor den Eltern darin enthalten¹³¹. Im Taoismus liegen alle Tugenden im *wu-wei*, dem kontemplativen „Nicht-Handeln“, beschlossen¹³². Griechische Vorstellungen haben die philosophische Ethik des Judentums, des Islam¹³³ und des Christentums beeinflusst (insbesondere in den Auffassungen von den Tugenden und Lastern). In den Vorstellungen vom Verhältnis der aktiven zu den passiven Tugenden und in der Bewertung „transzendenter“ und „immanenter“ Werte weichen diese Tugendgesetze oft entscheidend voneinander ab. Darin gibt es selbst innerhalb des Christentums bedeutende Unterschiede. Nach Bulgakow hat jeder der geschichtlichen Zweige des Christentums eine besondere Gabe empfangen: der römische Katholizismus besitzt die Fähigkeit der Organisation und Verwaltung; der Protestantismus hat die ethische Gabe der Redlichkeit des Lebens und der intellektuellen Ehrlichkeit; der orthodoxe Katholizismus vermag die Schönheit der geistigen Welt wahrzunehmen, eine Vision, die in der Orthodoxen Kirche „einem Himmel auf Erden, der die Schönheit der geistigen Welt

offenbart“, zum Ausdruck kommt¹³¹. Die entscheidende Frage lautet jedoch: Was ist recht und was ist unrecht?¹³⁵ Und wie ist im individuellen und kollektiven Verhalten das erstere zu verwirklichen, das letztere zu vermeiden?

Wir haben bereits gesehen, daß eine tiefe religiöse Erfahrung zur Mitteilung drängt und das Verlangen erzeugt, alle Existenz zu dem Punkt zu erheben, wo das Leben durch religiöse Erfahrung erleuchtet wird. Alle Religionen von universalem Anspruch bezeugen dieses Streben. Die Verbreitung des Glaubens wird als höchste Form des Dienstes betrachtet und höher bewertet als jede Fürsorge und Hilfe in physischer oder materieller Not. Aber gerade hier, im Bereich der Ausbreitung des Glaubens, sind auch die größten Irrtümer und Fehler begangen worden.

Das Schlimmste war die Anwendung gewalttätiger Mittel (Verfolgung, Zwang) im Dienste der Religion unter völliger Nichtachtung des individuellen Gewissens. Es ist gut, über die berühmten Sätze Jeremy Taylors nachzudenken:

Aber was auch immer ihr tut, laßt euch durch die Entscheidung eines Menschen für eine andere Religion nicht zu dem Gedanken verleiten, es sei gesetzlich, ihn in seinem Recht zu unterdrücken; denn nicht Meinungen, sondern allein Gesetze und die Maxime „andere so zu behandeln, wie wir selbst behandelt zu werden wünschen“ sind Maßstäbe der Gerechtigkeit; und wenn auch die Gerechtigkeit allen Menschen Gleiches tut, Juden und Christen, Lutheranern und Calvinisten, so ist doch Gerechtigkeit gegenüber denen, die anderer Meinung sind, der Weg, sie zu gewinnen: wenn ihr aber, um des Gewissens willen, ihnen Unrecht tut, werden sie euch und eure Religion hassen.

Nur wenig humaner war die indirekte Methode, Menschen zu zwingen, ihren Glauben zugunsten von Vorteilen, die ihrem Charakter nach nicht geistig sind, aufzugeben. Und nicht viel besser war die Taktlosigkeit, mit der man, ohne ihre Proteste zu beachten, in den persönlichen Bereich der Menschen eingedrungen ist. Diese Methoden haben unsagbares Elend gebracht und den Ruf jener, die im Namen der Religion und für die Verbreitung des Glaubens handelten, verdunkelt. Die Überzeugung, daß die Wahrheit siegen wird, kann niemanden von der tätigen Mithilfe entbinden, ihr zum Siege zu verhelfen; aber sie sollte den Gebrauch von Mitteln, die mit der Erhabenheit des Wesens der Religion unvereinbar sind, verhindern. Zwischen dem Skeptiker und dem Zeloten steht der Mann der Überzeugung, der darauf bedacht ist, der Wahrheit zu dienen und ihre Kenntnis zu verbreiten und gerade deshalb dem anderen Menschen die Rücksicht erweist, die ihm gebührt. Nur zu oft stellt man sich die Ausbreitung des Glaubens nur als Wortverkündigung oder ausschließlich in Form von Taten vor. Taten sind mehr als Worte, aber sie allein genügen nicht.

Wesentlich ist vielmehr die Gesinnung. Der große mittelalterliche Mystiker, Meister Eckhart, sagte: „Die Menschen sollten nicht so viel daran denken, was sie tun müßten, als daran, was sie sein sollten. Versuche nicht, deine Heiligkeit im Tun zu begründen, sondern vielmehr im Sein. Denn Werke heiligen uns nicht, wir aber sollten die Werke heiligen. Wer nicht groß ist in seinem inneren Sein, wird durch Werke nichts erreichen, was auch immer er tun mag.“

Diese Sätze sind frei von Zwang und Gewalttätigkeit.

V. DER AUSDRUCK RELIGIÖSER ERFAHRUNG IN DER GEMEINSCHAFT

In drei traditionellen Formen hat religiöse Erfahrung ihren Ausdruck gefunden: im Denken, im Handeln und in der Gemeinschaft¹. Es wäre ein Irrtum anzunehmen, es sei gleichgültig, ob man den Ausdruck in der Gemeinschaft nun dem Ausdruck durch Glauben und durch *Kultus* hinzufüge oder ihn weglasse². Alle drei Formen sind konstitutiv, doch nur im Zusammenhang mit der Gemeinschaft können das Intellektuelle und das Praktische ihre wahre Bedeutung erlangen. Mythos und Lehre enthalten die gedankliche Formulierung dessen, was in der Begegnung mit der Letzten Wirklichkeit erfahren wurde. *Kultus* ist Handeln aus dieser Begegnung heraus, ist Anbetung und Dienst. Beide führen zur Gemeinschaft und bilden ihren Mittelpunkt. Die Gemeinde formt sich aus denen, die einer besonderen religiösen Erfahrung teilhaftig wurden. Sie pflegt und entwickelt den Ausdruck religiöser Erfahrung im Denken und Handeln und verleiht ihm bestimmte Gestalt³.

Der religiöse Akt pflegt immer *eines Menschen* religiöser Akt zu sein. Der moderne Mensch des Westens ist nur zu sehr geneigt, zuerst und zuletzt an das einsame Individuum zu denken, jedoch zeigt das Studium primitiver Religionen, daß, individueller Erfahrungen ungeachtet, die Religion im allgemeinen Sache der Gemeinschaft ist⁴. Marett beschreibt dies folgendermaßen: „Primär und unmittelbar ist das Subjekt, sozusagen der Besitzer religiöser Erfahrung die religiöse Gesellschaft, nicht das Individuum“⁵, und „mehr als der religiöse Einzelne muß die religiöse Gesellschaft als in erster Linie verantwortlich für Gefühle, Gedanken und Taten, die die geschichtliche Religion ausmachen, betrachtet werden.“⁶ Ein chassidischer Rabbi sagte einmal, ein Gebet, das nicht im Namen ganz Israels gesprochen werde, sei überhaupt kein Gebet⁷. An den wichtigsten religiösen Zeremonien nimmt eine große Anzahl von Menschen teil; ohne das wären sie garnicht möglich. Selbst die überaus individualistischen Sektierer Skandinaviens glauben, eine Bekehrung könne nur in der Kultgemeinschaft der Glaubensbrüder erfahren werden⁸. Es läßt sich nicht leugnen, daß sich auf höherer Kulturstufe eine stärker individualisierte Haltung entwickelt hat. Nicht nur der hervorragende Einzelne (König, Priester), sondern auch der einfache Gläubige pflegt seine Gemeinschaft mit dem Göttlichen, spricht sein eigenes Gebet und

verrichtet seine persönliche Andacht⁹. Dies ist in besonderem Maße in den großen Weltreligionen der Fall. Der christliche Theologe Ferré erklärt, der Mensch, Gottes Geschöpf und sein Kind, habe „von Natur aus mehr von einem *socius* als von einem Individuum“¹⁰. In der Geschichte religiösen Denkens ist die Handlung eines Menschen stets unauflöslich mit dem Denken und Handeln eines anderen verknüpft. Der alte Satz *unus Christianus nullus Christianus* (Ein Christ ist kein Christ) gilt genauso für alle anderen Religionen. Der französische Gelehrte Mouroux hat sehr treffend bemerkt: „In der Vereinigung mit seinen Brüdern gibt sich der Mensch Gott hin, der Vater aller ist. Die religiöse Beziehung, die zutiefst individuell ist, kann nicht individualistisch sein.“¹¹ Er fügte hinzu, man könne Gott nur dann suchen und finden, wenn man anderen hilft, ihn gemeinsam zu suchen und zu finden¹². In dieser Beziehung sind zeitgenössische Versuche, religiöse Gemeinschaft in modernen Industriegesellschaften und großen Stadtbezirken zu schaffen, sehr bezeichnend. „Die neue *Gemeinschaft*, auf religiösem Grunde errichtet, um ein bedeutungsbeladenes und umstrittenes Symbol versammelt, ist das Wesentliche . . .“¹³

Der Geist vieler Generationen half das Mythenespinst weben. Die religiöse Doktrin ist oft das Ergebnis der Reflexion und der Überlegung einer langen Reihe religiöser Denker. Viele Generationen währende Zusammenarbeit der Mitglieder einer Gemeinschaft bringt das Ritual hervor, das Tätigkeit und wechselseitig bedingtes Handeln erzeugt und ordnet. Häufig betrachtet man eine Gruppe als unerläßliche Bedingung für die gültige Ausübung einer religiösen Handlung. Die religiöse Gemeinschaft konstituiert sich in und durch den religiösen Akt¹⁴. Es gibt keine Religion, die nicht einen Typus religiöser Gemeinschaft entwickelt hätte. Als Hocking einmal gefragt wurde, warum der *homo religiosus* versuche, eine Gruppe zu bilden, gab er zur Antwort, die Gegenwärtigkeit seiner Gruppe sei „die fortgesetzte erfahrungsmäßige Bestätigung (und Weiterentwicklung) seiner Wahrheit und seiner Methode, sie zur Wirkung zu bringen“¹⁵. Von der Betrachtungsweise des Anthropologen aus haben Malinowski und Radcliffe-Brown die wichtige Rolle der Religion innerhalb der Gesellschaft und besonders ihrer Wirkung auf die Gesellschaft betont¹⁶.

In verschiedenen anderen meiner Arbeiten habe ich herauszuarbeiten versucht, daß sich die religiöse Gruppe in doppelter Beziehung als verschieden von anderen Typen der Gruppenbildung erweist. Das kollektive und individuelle Verhältnis ihrer Mitglieder zum *numen* steht an erster Stelle, und das Verhältnis der Mitglieder der Gruppe zueinander ist sekundär. In der persönlichen Erfahrung erscheint die letztere Beziehung zuerst, aber sie ist ontologisch abhängig von der Orientierung zum *numen*. In anderem Zusammenhang haben wir erklärt,

daß „das Wesen, die Intensität, die Dauer und die Organisation einer religiösen Gruppe davon abhängt, in welcher Weise die Mitglieder Gott erfahren, ihn begreifen und mit ihm verbunden sind, und wie sie die Gemeinschaft erfahren, auffassen und ausüben.“¹⁷ Wir legen sodann Wert auf die Feststellung, daß „die religiöse Gruppe, mehr als andere Typen des Zusammenschlusses, als ein Mikrokosmos mit eigener Gesetzlichkeit, Lebensanschauung, Haltung und Atmosphäre erscheint“¹⁸. Abgesehen von gewissen Entwicklungen in der modernen westlichen Welt war das Bewußtsein, daß religiösen Vereinigungen – der primitiven Kultgemeinschaft¹⁹ wie der *ecclesia*²⁰, dem *Kahal*²¹, dem *ummah*²² oder dem *samgha*²³ – ein numinoser Charakter anhafte, stets gegenwärtig. Nur dort, wo geschichtliche Entwicklungen zu einer Degeneration im Leben der Gemeinschaft geführt haben und daher zu einem Nachlassen dieses Bewußtseins, wenden sich Rationalisten oder Mystiker oder Spiritualisten gegen die Verwirklichung oder sogar gegen den Gedanken einer Vereinigung und Gemeinschaft in der Religion. Der numinose Charakter der Gemeinschaft, der sich in Mythen widerspiegeln oder in der Doktrin formuliert werden kann, ist nicht notwendigerweise das Ergebnis eines verehrungswürdigen Alters, wie manche meinen; er ist vielmehr „der Kraft und der Herrlichkeit“ zuzuschreiben, die die Gemeinschaft als göttliche Gründung annimmt. Man muß sich klarmachen, daß diese Bedeutung im Begriff der religiösen Gemeinschaft wirklich enthalten ist, weil das verweltlichte Denken vieler moderner Menschen des Westens ihn nur rein soziologisch zu verstehen vermag²⁴.

Die erste wichtige Aufgabe bei der Erforschung religiöser Gruppen ist, die Selbstinterpretation der religiösen Gemeinschaft zu berücksichtigen und zu verstehen. Man wird die volle Bedeutung nicht erkennen, wenn man nur das äußerliche und meßbare „Verhalten“ ohne Berücksichtigung des Sinngehalts, den Begriffe, Haltungen und Handlungen mitteilen sollen, in Rechnung stellt. Die wirkliche Leistung in Vergangenheit und Gegenwart wird man von der Intention her verstehen und beurteilen müssen. Wie sieht sich eine Kultgemeinschaft im Lichte der zentralen religiösen Erfahrung, die sie hervorbrachte und am Leben erhält? In welchem Sinne ist die religiöse Erfahrung, die sich in einer religiösen Gemeinschaft ereignet, echt und fruchtbar? Was wird von der Letzten Wirklichkeit offenbart, und wie ergreift diese Offenbarung den Menschen? Wie beeinflusst sie seine Einstellung zur Welt und zu den Bereichen des Handelns? Was bedeutet sie für seine Beziehung zu seinem Mitmenschen? Gibt es Unterscheidungen und Bedingungen, und mit welchen Gründen werden sie eingeführt und gerechtfertigt? Die Beantwortung dieser Fragen vermag uns viel über den herrschenden Geist und die Grundeinstellungen einer Ge-

meinschaft zu sagen. Religiöse Gemeinschaften variieren nicht nur in ihrer Vorstellung vom Göttlichen oder im Inhalt der theoretischen Formulierung ihrer religiösen Erfahrung, sondern auch im Grad ihrer religiösen Begeisterung und Energie. Die Intensität religiösen Fühlens und die Eindringlichkeit der religiösen Beunruhigung sind von einer Gemeinschaft zur anderen sehr verschieden. Auf niedrigerer wie auf höherer kultureller und religiöser Stufe finden wir lebendige, intensive und kraftvolle innere Haltungen, aber auch oberflächliche, schwächliche und gleichgültige.

Soweit die Beziehung der Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft untereinander in Frage steht, können wir erwarten, eine Tiefendimension vorzufinden, die eine nichtreligiöse Vereinigung nicht immer anstreben wird. In den meisten primitiven Religionen verbindet ein starkes Band die Mitglieder eines Stammeskultes, und auf der Stufe der Weltreligionen übertrifft geistige Brüderschaft die physischen Bande zwischen Brüdern. Ein „Vater oder eine Mutter in Gott“, „ein Bruder oder eine Schwester in Gott“ können uns näher stehen als unsere leiblichen Eltern und Verwandten. Unter Menschen ist kein stärkeres Band möglich als das, mit dem sie untereinander in Gott verbunden sind. Es vermag die Bindungen des Blutes, der Nachbarschaft und der gemeinsamen Arbeit zu heiligen – und es kann sie zerschneiden. Neben Blutsverwandtschaften und Heirat, die beide physische Bindungen enthalten, hat das religiöse Leben die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler hervorgebracht, die keine physische Bindung enthält, aber vielleicht die tiefste und fruchtbarste Beziehung zwischen Menschen ist²⁵. Es ist leicht einzusehen, wie notwendig in diesem Kosmos von Beziehungen und Wechselbeziehungen eine Ordnung ist, in der zwar die Beteiligung allein schon ein Minimum an Anerkennung und Würde verbürgt, der Begabtere jedoch höheren Rang als der Minderbegabte innehat. Die Auffassung von Wesen und Aufgabe der Mitglieder der Gemeinschaft variiert je nach der Natur der religiösen Grunderfahrung. Alter oder Einsicht, Macht oder Geschicklichkeit, innere Haltung oder Taten können als Kriterien für den Besitz der Gnade betrachtet werden. So bildet sich eine geistige Ordnung heraus, die mit irgendeiner konkurrierenden Ordnung übereinstimmen kann oder auch nicht.

Der Gebrauch der Personalpronomina in manchen Sprachen ist in dieser Hinsicht von Interesse. Wo die normale Art der Anrede ein formaler Gebrauch der zweiten Person Pluralis ist, bevorzugt die religiöse Sprache der Intimität wegen die zweite Person Singularis. Die erste Person Singularis wird oft durch Ausdrücke der Demut umschrieben, während die erste Person Pluralis („wir“) dazu dient – oft in scharfem Gegensatz nach außen – auf die Zusammengehörigkeit der Gruppe hinzu-

weisen. In einer echten religiösen Gemeinschaft wird die Genußnahme, ein Teil jener Gemeinschaft, sei es auch ein ganz unbedeutender, zu werden, von des Mitglieds demütiger Erkenntnis seiner Mängel aufgewogen. Ungemilderter Stolz, Ehrgeiz und Heuchelei zeigen, daß es der zugrundeliegenden Erfahrung an Echtheit und denen, die dafür eintreten, an Lauterkeit mangelt. Echtheit und Intensität religiöser Erfahrung sind, wie wir gesehen haben, sogar deutlichere Hinweise auf den Charakter und den Wert einer religiösen Gemeinschaft als ihre Größe oder Struktur.

Die Größe der Gemeinschaft ist freilich von Bedeutung, und zwar in einem Sinne, der über die bloß quantitative Abmessung hinaus tiefer reicht. Solange es sich um eine kleine Gruppe handelt, in der jeder den anderen kennt (eine, abgesehen von Frühstadien, seltene Situation), zeichnen sich die Mitglieder durch Gefühlsstärke, ausgeprägte Solidarität und starke Aktivität aus. Wo der Umfang größer, aber noch nicht durch Merkmale wie Geburt, Örtlichkeit usw. beschränkt ist, hat die Gemeinschaft einen anderen Charakter. Was in der kleinen Einheit spontan sein kann, muß in der größeren organisiert werden; an die Stelle der Vertrautheit können unpersönliche Beziehungen treten, und die individuelle Initiative kann durch repräsentative Handlungen ersetzt werden. Der Prozeß der Kristallisierung kann von neuem beginnen und besondere Bedeutung gewinnen, wo die religiöse Gemeinschaft auf universaler Grundlage ohne irgendwelche Begrenzungen oder einschränkenden Bedingungen beruht. Die Geschichte aller großen Religionen bietet viele Beispiele für die Bildung neuer und lebenskräftiger Zentren von Bruderschaften, in denen wir erneuerte Versuche zur Verwirklichung der idealen Gemeinschaft erblicken können²⁰.

Die Integration der religiösen Gemeinschaft war in der *Sociology of Religion* des Autors Gegenstand einiger Untersuchungen²¹. Wir haben bereits gesehen, daß der symbolische Ausdruck ein wesentliches Mittel zur Einigung der Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft ist. Soweit die mannigfaltigen Formen des intellektuellen Ausdrucks, wie Mythos oder Lehre, beteiligt sind, ist eine doppelte Wirkung zu beobachten: sie sind durchaus geeignet, das Gefühl der Solidarität bei denen, die an sie gebunden sind, zu verstärken, aber sie können auch entzweierend wirken. Während einige religiöse Gemeinschaften auf präzise formulierte Lehrmeinungen Wert legen, um den Zusammenhalt ihrer Mitglieder zu steigern, und sich erst in zweiter Linie um die Wirkung dieser Regelmäßigkeit auf die religiöse Spontaneität ihrer Mitglieder sorgen, schätzen andere Gemeinschaften freien Spielraum, ohne sich von der Unbestimmtheit und der Möglichkeit des Zerfalls beunruhigen zu lassen, die sich aus übersteigerter Weite und Breite ergeben können.

Bei der Erörterung des praktischen Ausdrucks religiöser Erfahrung haben wir festgestellt, daß gemeinsame Akte der Andacht und des Dienstes ein unvergleichliches Band der Einheit unter den Mitgliedern einer kultischen Gemeinschaft schaffen. Gemeinsames Gebet ist das Zeichen tiefster geistiger Verbundenheit. Aus dem Zusammenschluß zu einem besonderen Akt der Andacht kann dauernde Vereinigung entstehen. Eine Bruderschaft entwickelt sich aus der gemeinsamen Verehrung, die eine Anzahl von Menschen einem Propheten oder Heiligen widmet. Der Opferakt mag als Beispiel für viele andere kultische Handlungen von gemeinschaftsstiftender Wirkung dienen. „Festlichkeiten und Pilgerfahrten“, sagten wir in anderem Zusammenhang, „sind Ereignisse von besonderem Rang, denn hier finden wir eine enge Wechselbeziehung zwischen verschiedenen kultischen Handlungen wie Reinigungen, Weiheopfer, Gebet, Gelübde, Opfer und Prozessionen, die alle für den Religionshistoriker wie für den Religionssoziologen von besonderem Interesse sind.“²² Wir beobachten eine Verstärkung des Zusammenhalts auf allen Stufen sozialer Gruppierung – in der Familie oder im Hause, in der Ehe oder in der Freundschaft, in der Verwandtschaft oder in der örtlichen Gruppe, im Dorf oder in der Stadt, in einer Nation oder in einer ausschließlich religiösen Gemeinschaft. Alles dies veranschaulicht die integrierende Funktion der religiösen Erfahrung.

Aber hat das Bild nicht auch seine Kehrseite? Die Geschichte berichtet nicht nur von der sozial konstruktiven, sondern auch von der destruktiven Macht der Religion. Sind nicht engste Bande der Blutsverwandtschaft im Namen der Religion zerstört worden? Besonders die Geschichte der Weltreligionen scheint dies zu bestätigen. In der Tat müssen alte Bindungen zerbrochen werden, wenn eine neue und tiefe geistige Bruderschaft auf den Grundsätzen des neuen Glaubens geschaffen werden soll. Dieser Bruch mit gesellschaftlichen Bindungen wird zu einem der Kennzeichen der Bereitschaft, ein neues Leben zu beginnen. Ein Schüler Buddhas zu werden bedeutet, Eltern und Verwandte, Weib und Kind, Heim und Vermögen und alles andere zu verlassen („wie die Flamingos ihre Seen verlassen“)²³. Wenn man aber jene, die man verloren zu haben glaubte, in einem neuen und heiligen Bund wiederfindet, so ist dies Anlaß zu aufrichtigster Freude. Auf diejenigen jedoch, die nicht wieder mit ihren natürlichen Brüdern und Freunden vereint werden können, wartet die geistige Familie von Brüdern und Schwestern. Auch die scheinbar gemeinschaftszerstörenden Kräfte der Religion erweisen sich so als schöpferisch und wohlthätig.

Die religiöse Gemeinschaft spricht, wie wir gezeigt haben, ihre eigene Sprache. Sie kann die Ausdrucksweise der Außenwelt benutzen, um Erfahrungen, Gedanken und Gefühle zu

beschreiben, für die es eigentlich keine Analogie gibt, oder aber neue Begriffe und Wortbildungen prägen, um diesen Erfahrungen gerecht zu werden. Neue und ungewohnte Wege der Mitteilung werden dabei gesucht und gefunden; neue Symbole treten in Erscheinung. Dem Außenstehenden kann eine so zusammengeschlossene Gruppe leichter oder schwerer zugänglich sein. Selbst wenn die Mitglieder keinen Wert darauf legen, sich von den Nicht-Mitgliedern besonders zu unterscheiden, werden Unterschiede sich bei der Berührung mit der „Außenwelt“ von selbst bemerkbar machen.

Ein sehr wichtiger Gegenstand der Forschung ist die Struktur der religiösen Gemeinschaften. Sie wird von zwei Arten von Faktoren, nämlich religiösen und außerreligiösen, bestimmt. Geistige Gaben wie die Fähigkeit, zu heilen und zu lehren, sind Beispiele von religiösem Charakter; Alter, gesellschaftliche Stellung, Ethik und geschichtlicher Hintergrund sind Bestimmungen von nichtreligiösem Charakter. Die Struktur kann völlig der natürlichen Ordnung entsprechen: wo die Sippe, der Stamm oder das Volk als Kultgemeinschaft fungieren, sind die natürlichen und die religiösen Ordnungen identisch. Wenn der Aufbau der religiösen Organisation von dem der natürlichen Ordnung gänzlich unabhängig ist, kann man sich mit einem Minimum an Organisation begnügen, oder aber sie zu höchster Vollkommenheit entwickeln. In diesem Falle stimmt die Struktur der religiösen Gemeinschaft in keinem Punkte mit anderen Ordnungen überein, seien sie sozialer, wirtschaftlicher oder politischer Art. Beispiel hierfür ist sowohl die Gemeinschaft *ad hoc*, die nicht viel mehr ist als eine rasch zusammengekommene und ebenso schnell wieder auseinandergegangene Zuhörerschaft, als auch die feste und dauerhafte Institution, die Jahrtausende überlebt hat. Darüber hinaus gibt es weniger fest gefügte Gemeinschaften, die mehr oder weniger kurzlebig sind.

Ebenso mannigfaltig sind die Unterschiede der inneren Gliederung: viele, wenn nicht die meisten Kultgemeinschaften sind in sich nur wenig differenziert, einige jedoch sind es in hohem Maße. Vier entscheidende Faktoren bringen, wie es scheint, die Unterschiede innerhalb einer religiösen Gemeinschaft hervor. Der erste Faktor ist die Trennung der *Funktionen*. Selbst in einer kleinen Gruppe, die nur wenige Mitglieder durch das Band einer gemeinsamen religiösen Erfahrung vereinigt, besteht ein gewisser Grad von Aufgabenteilung. Während es nur den Betagten oder den Erfahrensten geziemt, im Gebet oder Gesang zu führen, können einige der jüngeren Mitglieder mit der Beschaffung der für Opferzwecke benötigten Sachen beauftragt werden. Während der eine als Lehrer wirkt, dienen andere als Diakon oder Diakonisse. Das überaus komplizierte Ritual einiger der höheren Religionen setzt einen äußersten

Grad von Spezialisierung bei denen voraus, die an diesem Ritual mitwirken. Beispiele für die Differenzierung nach kulturellen Funktionen wie für soziale Unterscheidung der Mitglieder finden wir im alten Mexiko und in Polynesien, in Westafrika, Ägypten, Rom, in Babylon und in Israel, im Hinduismus und Konfuzianismus, im Mahayana-Buddhismus und in den katholischen Formen des Christentums. Wir haben an anderer Stelle nachgewiesen, daß der Grad der Unterscheidung von Funktionen in der religiösen Gemeinschaft nicht notwendig vom allgemeinen kulturellen Niveau abhängt. Sorgfältig durchgebildete Spezialisierung finden wir in südostamerikanischen Indianerkulten, im Shintoismus und im modernen westlichen Säkularismus, andererseits kann sich in den höchsten Formen religiösen Gemeinschaftslebens die Spezialisierung auf ein Minimum beschränken. Die Arten von Funktionen unterscheiden sich grundlegend darin, ob sie dauernd oder zeitlich begrenzt, persönlich oder erblich, wirklich ausgeübt oder ehrenhalber verliehen sind.

Zweitens gibt es in religiösen Gemeinschaften eine Rangordnung, die auf dem *charisma* beruht. Selbst in den gleichförmigsten Gemeinschaften bedingt die Erkenntnis der Verschiedenheit der Geistgaben Unterschiede der Autorität, des Ansehens und der Stellung in der Gemeinschaft. Bei der Untersuchung von Hierarchien hat Max Weber den Anwendungsbereich der Unterscheidung von persönlichem und offiziellem *charisma* erweitert. Das höchste einem Menschen erreichbare *charisma* ist die beständige und enge Gemeinschaft mit dem *numen* oder der Gottheit. Außergewöhnliche Kräfte werden dem so Gesegneten geschenkt, und die Erwartung wunderbarer Taten kennt keine Grenzen. Die Ehre, die solch einem gottgeweihten Mann erwiesen wird, kann sich in einflußreicher Stellung, in Macht und Reichtum ausdrücken oder umgekehrt in vollkommenem Mangel an Ansehen; Schwäche, Armut und Verfolgung sind dann sein Los. Diesem primären charismatischen Typus steht ein abgeleiteter Typus am nächsten. Ihm sind diejenigen zuzurechnen, die durch einen möglicherweise langen und engen Umgang mit dem „Gottesfreund“ ein *charisma* erlangt haben, das sie von den gewöhnlichen Mitgliedern der Gemeinschaft unterscheidet. Diesen Typus repräsentieren die Apostel, Gefährten und ersten Jünger der großen Charismatiker.

Die „Gaben“ der Charismatiker können sich der Art nach unterscheiden, doch zeigen sie alle einen hohen Grad geistiger Macht an. Die Gabe mag Einsicht in göttliche Geheimnisse sein, in das Wesen der Letzten Wirklichkeit und in die beherrschenden Gesetze der Existenz des Kosmos, der Gesellschaft und des individuellen Lebens. Sie kann in der Kraft bestehen, jene, deren Gesundheit physisch oder seelisch ge-

brochen ist, zu heiler Ganzheit wiederherzustellen. Sie kann die Fähigkeit des Lehrers sein, verborgene Möglichkeiten seiner Mitmenschen zu entwickeln oder auf andere Weise ihrem Leben Richtung und Ziel zu geben. Die Begabung kann in physischer Kraft oder intellektueller Macht, moralischer Güte, besonderer Geschicklichkeit oder sonstigen außergewöhnlichen Fähigkeiten bestehen. Soziologisch hat der Besitz eines derartigen *charisma* eine doppelte Wirkung: es kann seinen Träger mehr oder weniger isolieren, oder es kann Mittelpunkt eines sozialen Kristallisationsprozesses werden – und so eine gemeinschaftsbildende Wirkung haben³⁰. Es sei erlaubt hier eine schöne Stelle aus Jean Daniélou's Buch über Origenes zu zitieren:

Die christliche Gemeinschaft ist eine Hierarchie, in der jeder Christ entsprechend seiner geistigen Vollkommenheit einen bestimmten Platz innehat. Die Aufgabe des *didaskalos* (des Lehrers) ist es, den Seelen je nach ihrem besonderen Charakter die Nahrung zu geben, die sie brauchen. Die verschiedenen Möglichkeiten seiner selbst, die Jesus im Evangelium bekundet (dem blutflüssigen Weib zeigt er sich als Heilender, dem sündigen Weib als Erlöser, Maria Magdalena und Johannes, dem Lieblingsjünger, als Meister), symbolisieren die Art und Weise, wie er verschiedenen Volksklassen gezeigt werden sollte. Uns muß auffallen, daß das blutflüssige Weib den Saum seines Gewandes berührt, das sündige Weib seine Füße, Magdalena sein Haupt und Johannes sein Herz³¹.

Ein dritter unterscheidender Faktor in religiösen Gemeinschaften ist die natürliche Einteilung nach *Alter*, *Geschlecht* und *Herkunft*. Aus mehreren Gründen sondern sich die Jungen und die Alten etwas voneinander ab und spielen individuell wie kollektiv im Leben einer religiösen Gemeinschaft verschiedene Rollen³². Im vorbereitenden Stadium, das mit der Aufnahme als vollberechtigtes Mitglied endet, werden noch nicht alle Privilegien der Mitgliedschaft verliehen. Innerhalb der Reihen der Jugend können sich nach dem Alter – Kinder, jüngere und ältere Heranwachsende – verschiedene Gruppen bilden. Wengleich die Älteren als „Senat“, als „Presbyterium“ oder als „Älteste“ zu amtieren pflegen, spielen der Seher, der Prophet, der Lehrer oder der Meister als Einzelne in der natürlichen oder der spezifisch religiösen Gruppe eine bedeutende Rolle.

Männer und Frauen werden im *Kultus* oder bei bestimmten Aufgaben oft voneinander gesondert, während sie in anderen religiösen Bereichen gemeinsam auftreten können. Im alten Rom wurden die Frauen vom Dienst an der *ara maxima* ausgeschlossen und die Männer aus dem Tempel der *Bona Dea*³³ verwiesen. Für Männer wie für Frauen verschiedener Altersstufen existierten besondere Kultgemeinschaften; in anderen

dagegen treten beide Geschlechter gemeinsam auf. In einigen religiösen Gemeinschaften dürfen nur Männer religiöse Funktionen erfüllen, in anderen ist dies den Frauen vorbehalten, oder sind beide Geschlechter an diesem Dienst beteiligt.

Unterscheidung nach Herkunft kann bedeuten, daß rassische Vorbedingungen gestellt werden, die den Angehörigen bestimmter „Rassen“ die volle oder teilweise Beteiligung verwehren. Sie kann auch bedeuten, daß gewisse Privilegien im religiösen Leben und religiösen Tun auf Angehörige einer oder mehrerer Rassen beschränkt sind. Gerade in diesem Punkte unterscheiden sich universale Glaubensbekenntnisse sehr deutlich von den Stammesreligionen. In der Unterscheidung nach der Herkunft sind sodann auch Unterschiede einbegriffen, die auf Grund geschichtlicher Ereignisse wie Eroberung, Krieg usw. entstanden sind. Es kommt vor, daß eine Volksgruppe von der teilweisen oder vollen Teilnahme am Gottesdienst und anderen religiösen Handlungen ausgeschlossen ist, weil sie einer bestimmten politischen, kulturellen oder ethnischen Einheit angehört, gleichgültig ob dies nun tatsächlich der Fall oder nur eine Fiktion ist.

Viertens kann nach der gesellschaftlichen Stellung unterschieden werden. Dieses Prinzip ist als eine Kombination mehrerer Faktoren zu verstehen, die an der Entstehung sozialer Mannigfaltigkeit beteiligt sind. Die „demokratische“ Vorstellung von der Gleichheit aller Gläubigen ist in der Geschichte der Religion ein spätes Produkt und wird in der Praxis selten verwirklicht. Wo sich keine Unterschiede auf Grund der drei vorher erwähnten Kriterien bemerkbar machen, werden sich Unterschiede von nichtreligiösem Charakter durchsetzen. Vermögen, gesellschaftliche Funktionen, gesellschaftlicher Rang können dabei eine Rolle spielen. Liston Pope schrieb: „Die Religion ist trotz der engen Verbindung ihrer Institutionen mit der Klassenstruktur weder einfach ein Ergebnis noch die Ursache, weder eine Rechtfertigung noch eine Gegnerin der sozialen Schichtung. Sie kann, wie es in verschiedenen Gesellschaften zu verschiedenen Zeiten der Fall war, sowohl das eine wie das andere als auch alles dies zugleich sein.“³⁴ Innerhalb der religiösen Gemeinschaft ist eine diesen Faktoren entsprechende Gliederung natürlich meist „inoffiziell“, sie existiert eher *de facto* als *de jure*. Verhältnismäßig oft werden den Reichen besondere Privilegien zugestanden; der „Boss“, Chef oder politische Führer hat unberechtigterweise großen Einfluß; auch adlige Männer oder Frauen werden besonders bevorzugt, obwohl dies religiös nicht begründet ist. Doch gibt es in einigen religiösen Gemeinschaften mythologische und theologische Rechtfertigungen der sozialen Rangordnung. Beispiele finden sich in gewissen primitiven und indo-europäischen Gemeinschaften sowie in Indien und Japan. Der Unterschied zwischen

legitimen und illegitimen Bevorzugungen dieser Art ist für die Entwicklung und Geschichte der Kultgemeinschaft von großer Bedeutung. Die Geschichte kennt schwache wie leidenschaftliche Proteste gegen den *status quo*, einige dieser Proteste haben zu Reformationen und Sezessionen geführt.

Die wirkliche Struktur der religiösen Gemeinschaft kann sich in ihrer *Verfassung* widerspiegeln. Das ist ein juristischer Begriff. Er sollte einer von religiösem Recht vorgeschriebenen und garantierten Einrichtung vorbehalten bleiben. In kleinen religiösen Gruppen und in Gruppen von pneumatischem Charakter gibt es nur geringe Differenzierungen und kaum ein Gesetz im juristischen Sinne. Andererseits waren oder sind die Verfassungen, die das Leben der christlichen Kirche in seinen mannigfaltigen Formen regeln³⁵ – wie im Judentum und Islam, im Hinduismus und in der Lehre Zarathustras, im Buddhismus und Konfuzianismus – höchst kompliziert. Die unveränderlichen Grundsätze des kanonischen Rechts sind in all diesen kirchlichen Körperschaften aus den grundlegenden theologischen Formulierungen entnommen oder von religiösen Einsichten hergeleitet, jedoch steht der Ausdeutung dieser Prinzipien ein beträchtlicher Spielraum offen. In einer früheren Arbeit habe ich die unterscheidenden Merkmale zwischen egalitären und hierarchischen Organisationen dargelegt und die Begriffe „Minimum“- und „Maximum“-Typen eingeführt³⁶. Nur in einer Verfassung können die Differenzierungen nach Funktion, Charisma, natürlichen Faktoren und gesellschaftlicher Stellung legalisiert und sanktioniert werden.

Was *de facto* existierte, wird so *de jure*. Es gibt innerhalb und außerhalb des Christentums religiöse Gemeinschaften, die unmittelbar nach ihrer Entstehung oder wenig später genau formulierte Verfassungen annahmen. Jedoch sind die Verfassungen der katholischen und der protestantischen Kirche, der christlichen Sekten, der jüdischen, islamischen und parsischen Gemeinschaften, der Buddhisten, des Jaina Samgha und des Konfuzianismus in jedem Fall das Ergebnis komplizierter geschichtlicher Entwicklungen. Die Verfassung regelt die Pflichten und Rechte des mit religiösen Aufgaben betrauten (der Geistlichkeit) sowie des Laienstandes und sie bestimmt die Ordnung der Geistlichkeit. Weiterhin regelt sie die Formen der Andacht und des Dienstes. Sie bestimmt das „heilige Gesetz“, arbeitet „mittlere Prinzipien“ seiner Anwendung aus. Sie kann außerdem eine Kasuistik enthalten.

In einer früheren Untersuchung hat der Verfasser einige Typen von Verfassungen religiöser Gruppen aufgezählt und analysiert. Natürliche Gemeinschaften, besonders aber religiöse Gemeinden können durch Verfassungen geordnet werden. Auf die einzelne Sippe beschränkte oder lokale Kulte, Geheimgesellschaften oder Mysterienbünde, Bruderschaften, kirchliche

Körperschaften, Mönchsorden oder unabhängige Gruppen und Sekten haben alle ihre Verfassungen hervorgebracht. Sie enthalten Regeln der Beziehung zwischen der Gemeinschaft und dem *numen*, Vorschriften über die Regierung der Körperschaft, die Gesetze, nach denen sich ihr Dasein richten soll, die Regeln der Repräsentation, Fragen der Disziplin (Zulassung und Ausschluß), Angaben über materielle Beiträge usw. Regionale und andere Besonderheiten haben einigen Spielraum; außerdem wird für dauernde oder vorübergehende äußere Verhältnisse Vorsorge getroffen. Ganz allgemein ist eine mehr demokratische oder eine mehr autoritäre Ordnung durch die Regelung des Verhältnisses der ganzen Institution zu ihrer Regierung oder Führerschaft, ihrer Teile zum Ganzen und des Individuums zu den höheren soziologischen und kirchlichen Einheiten bestimmt.

So grundlegend wie das Problem der Mitteilung religiöser Erfahrung ist das der religiösen Autorität. Wenn man einige Skeptiker, religiöse Individualisten und Anarchisten ausnimmt, sind wir alle geneigt, die Notwendigkeit einer Autorität in religiösen Dingen anzuerkennen³⁷, denn es erscheint lächerlich zu fordern, alles solle *ab ovo* anfangen, als ob niemals eine Kommunikation zwischen Gott und Mensch bestanden hätte. Gott hat sich dem Menschen offenbart, und die Religionsgeschichte ist die Geschichte des Verstehens und der Aneignung dieser göttlichen Selbstenthüllung durch den Menschen. Durch diese Berührung mit dem Unsichtbaren kann das Individuum „Organ“ oder „Sprachrohr“ des Göttlichen werden³⁸. In einem früheren Werk, das die vorhergehenden Studien von Weber, Scheler, Otto, Znaniecki u. a. fortsetzt, hat der Autor eine Typologie von Trägern religiöser Autorität entworfen³⁹. Diese Typologie umfaßt den Gründer, den Reformator, den Propheten, den Seher, den Magier, den Wahrsager, den Heiligen, den Priester und den *religiosus*. Sie zeigt das Maß von Autorität an, über das der *homo religiosus* dank persönlichem oder offiziellem Charisma verfügt. Aber nicht alle Ansprüche auf Autorität finden Erfüllung. Alle Religionen standen der Aufgabe gegenüber, wahre und falsche Propheten, echte und unechte Heilige voneinander zu unterscheiden. Welche Kriterien gelten für diese Entscheidung und wer ist befugt sie zu treffen? Nur allzu oft hat man geglaubt, die Autorität des im Namen der Religion Auftretenden trage ihren Grund in sich selbst. Der daraus folgende *circulus vitiosus* zwischen dem Anspruch und dem Nachweis seiner Gültigkeit ist der Fluch mancher religiösen Tradition in vielen religiösen Gemeinschaften gewesen. Tatsächlich ist ihm keine entgangen. Und doch ist es möglich, jeden individuellen Anspruch im Lichte der totalen Offenbarung des göttlichen Wesens zu wägen. Wenn wir mit unserer Feststellung im ersten Kapitel, die Wahrheit könne

nur eine sein und über das Wissen um Wahrheit müsse man sich letztlich auch einigen können, recht hatten, dann kann eine innige Gemeinsamkeit mit dem im Laufe der menschlichen Geschichte Offenbarten nicht für nichts zählen. „Jede unmittelbare religiöse Erfahrung muß auf den gesamten Bereich unserer Erfahrung und unseres Denkens bezogen werden; ungeprüfte Erfahrung ist nicht vertrauenswürdig.“⁴⁰ Nur die Tiefe religiöser Einsicht und Wahrheit vermag die Wahrhaftigkeit und Rechtmäßigkeit des Anspruchs eines *homo religiosus* und der Führer, die im Namen der Religion oder einer religiösen Institution auftreten, zu verbürgen.

Die Frage, wie wir Autoritäten prüfen können, wird auch in Wengers interessanter Analyse des Problems der Wahrheit in der Religion erörtert. „Die Menschen erkennen als Autorität in der Religion denjenigen an“, so stellt er fest, „der in seinem Charakter und seiner Lebensführung den Eindruck erweckt, als habe er Einsicht in Wahrheiten, in die gewöhnliche Menschen nicht einzudringen vermögen.“⁴¹ Er betont auch die Notwendigkeit, größere Zusammenhänge zu sehen: „Der in religiöser Wahrheit Erfahrene muß implizit oder explizit die Fähigkeit besitzen, das Ganze des Lebens zu überschauen, und die geistige Kapazität für eine Botschaft haben, die dem adäquat ist.“⁴²

Die Frage der Motivierung gewinnt für die Bewertung eines Anspruchs auf religiöse Autorität große Bedeutung. Sind die Motive lauter oder sind sie undurchsichtig und zweifelhaft? Sind sie zweifelhaft, wo beginnt und endet dann persönlicher Ehrgeiz oder Verlangen nach Macht, Reichtum oder Wohlstand? Die Erforschung der Persönlichkeit hat seit Freud, Jung, Pareto u. a., die die Probleme des sog. Unterbewußtseins untersuchten, große Fortschritte gemacht. Wir wurden davon überzeugt, daß die Beziehungen zwischen bewußtem Denken und den Trieben, die es vorwärtstreiben, in allen den Fällen genauer Prüfung bedürfen, in denen es sehr auf den Charakter dieser Beziehung ankommt.

Man hat gesagt, der Sinn des heiligen Tanzes sei „die Bekräftigung des Zusammenhalts der Gruppe, ihrer Verbundenheit mit der Natur, mit den Vorfahren, mit den Quellen des Lebens“⁴³. Es wird immer schwierig sein, den Geist einer Gruppe zu analysieren und zu beschreiben, die durch gemeinsame religiöse Erfahrung, gemeinsamen Glauben und gemeinsamen Gottesdienst geeint ist. Eine tief religiöse Gemeinschaft ist immer in hohem Grade eine Einheit. Die den Mitgliedern eigene Solidarität schließt sie zusammen und sondert sie zugleich von der Außenwelt ab. Die Merkmale und Kennzeichen zur Identifizierung der Mitglieder einer bestimmten kultischen Gemeinschaft bilden eine weite Skala, die sich von äußeren Merkmalen oder Emblemen (gemalten oder tätowierten Zeichen,

Verstümmelungen oder Gewändern) bis zu charakteristischen Geisteshaltungen erstreckt. Während man in einigen religiösen Gemeinschaften auf die Aktivität der Mitglieder geringen Wert legt – ein wechselnder Grad der Beteiligung wird nicht nur geduldet, sondern offiziell anerkannt – haben andere Gemeinschaften von der Mitgliedschaft sehr strenge Vorstellungen. In diesem Falle wird die Zulassung, von ererbtem Recht einmal abgesehen, von der Erfüllung bestimmter Pflichten abhängig gemacht. Was als gültige und dauernde Mitgliedschaft zu gelten hat, wird gesetzlich geregelt: über die Aufnahme als Mitglied stimmt eine sachkundige Körperschaft ab oder entscheiden zuständige Personen. Den Mitgliedern wird die Einhaltung einer bestimmten Ordnung auferlegt; für den Ausschluß Unwürdiger wird Vorsorge getroffen. Dadurch wird es möglich zu erklären, wer als guter Christ, Jude, Moslim, Parse, Buddhist, Jain oder Konfuzianer gelten kann oder nicht. In jedem Falle gibt es individuelle Handlungen, Gewohnheiten oder Haltungen, die eindeutig mit dem Geist der Kultgemeinschaft nicht im Einklang stehen oder geradezu als im Gegensatz dazu befindlich betrachtet werden können, je nach dem aus grundlegenden religiösen Prinzipien folgenden Gesetz oder der Tradition oder dem Brauch der Glaubensgemeinschaft. Die Reihe möglicher Vergehen ist sehr umfanglich. Sie reicht von der Übertretung einer Vorschrift, die Kleidung, Nahrung oder die Teilnahme an Handlungen betrifft, bis zur Verletzung allgemeinverbindlicher moralischer Ordnungen durch kriminelle Taten.

Innerhalb der jüdischen, muslimischen, hinduistischen und christlichen Theologie wurde die Frage, wie der wahre Gläubige eigentlich beschaffen sein müsse und wieweit man von der bestehenden Gemeinschaft sagen könne, sie sei die ideale Gemeinschaft, viel diskutiert. Die Gemeinschaft kann – sie braucht es keineswegs immer – mit einem Beispiel aus der Vergangenheit identifiziert werden, etwa mit mythischen Anfängen, mit dem ursprünglichen Kreis des Begründers und seiner Schüler oder mit einer Bruderschaft der Geschichte. Die Gemeinschaft kann eschatologische Züge tragen wie der Messianismus im Judentum, Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Gewisse mythische oder historische Gestalten werden in vielen religiösen Gemeinschaften als Prototypen des wahren Gläubigen angesehen; häufig spielen der Begründer oder hervorragende Propheten und Führer diese beispielgebende Rolle. Die Nacheiferung ihrer Tugenden und ihrer geistigen Haltung gilt als Weg zur Vollkommenheit. Dieses ideale Maß kann weiter herabgemindert werden, so daß weniger bedeutende Personen der fernen oder nahen Vergangenheit als vorbildliche Männer und Frauen, Greise oder Jünglinge gelten können. Sie

werden zu „Heiligen“. Unter ihrem Namen können sich Gruppen von Anhängern bilden.

Während die Erforscher religiöser Gruppen den führenden Gestalten im religiösen Leben und dem Idealbild, das die Einbildungskraft der Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft anfeuert, viel Aufmerksamkeit geschenkt haben, wurde der „kleine“ Anhänger der Gemeinschaft weniger beachtet. Deshalb bedürfen die Niedergangsprozesse religiöser Gesellschaften einer größeren Aufmerksamkeit. Welche Überzeugungen und Methoden werden zuerst aufgegeben und welche zuletzt? Sind die besonders charakteristischen Überzeugungen mit einiger Wahrscheinlichkeit geeignet, Opposition, Feindseligkeit und Verfolgung zu überleben oder nicht? (Keineswegs wird notwendigerweise die zentrale und entscheidende Eigenart einer Religion zu ihrem Losungswort.)⁴⁴

Uns bleibt noch, die religiöse Gemeinschaft in ihrer Beziehung zu ihrer ganzen umgebenden Welt zu betrachten. Wenn wir uns so sehr auf die Kultgemeinschaft als einen Mikrokosmos konzentriert und sie relativ isoliert betrachtet haben, so war damit nicht beabsichtigt, die Existenz und die Wichtigkeit ihrer Beziehung zu anderen sozialen Gruppierungen zu leugnen. Zwischen weitgehender Übereinstimmung der Religion mit anderen Bereichen des Handelns, wie sie etwa in primitiven Gesellschaften begegnet, und der auf fortgeschrittenen Stufen kultureller und religiöser Entwicklung entstehenden Spannung zwischen der Religion und den anderen Aspekten des Lebens und der Kultur liegt ein weiter Spielraum. Im Anschluß an Weber haben wir anderen Ortes auf drei grundlegend verschiedene Einstellungen zur Welt hingewiesen: eine naiv positive, eine negative und eine kritisch positive Haltung⁴⁵. Die erste wird durch die Lebens- und Weltanschauung des Veda oder der homerischen Epen veranschaulicht, die zweite durch die Gnosis oder den Buddhismus, die dritte durch die Wertbestimmung der Welt in den monotheistischen Religionen. Welche Meinung auch immer vorherrschen mag: die religiöse Gemeinschaft hat den Vorrang vor allen anderen Formen der Gemeinschaft. Religiöse Treue rangiert, zumindest theoretisch, überall, außer in der modernen westlichen Welt, vor jeder anderen Treue⁴⁶.

Im Westen setzt sich zunehmend die Erkenntnis durch, daß die Emanzipation eines Lebensbereiches nach dem anderen von der Religion einige sehr schwerwiegende und vernichtende Folgen gehabt hat. Wenn wir an dieser Ansicht festhalten, wollen wir durchaus nicht die Methoden und das Verhalten religiöser Institutionen und ihrer Vertreter in Vergangenheit und Gegenwart verteidigen, jedoch unterstützen wir den Grundsatz, daß religiöse Werte entweder höchste Werte des Menschen oder aber überhaupt keine Werte sind. Die Reli-

gionen sind sich nicht einig darüber, ob die Werte der Wirtschaft, des Geschlechts, der Kunst, der Wissenschaft oder der Politik als gefährlichste Konkurrenten der spezifisch religiösen Werte einzuschätzen sind. Während einige Kultgemeinschaften dem Handel und Gewerbe keine Grenzen auferlegen, fordern andere scharfe Beschränkungen. Während manche Religionen, sexueller Befriedigung durchaus nicht feind, ihre Symbolik und ihre bildlichen Darstellungen gern diesem Bereich entheben, steht der Zeugungsakt mit allem, was in seinen Bereich gehört, bei anderen unter strenger Zensur. In den meisten religiösen Gemeinschaften erwartet man von den Künsten ihren Beitrag zum kultischen Ausdruck religiöser Erfahrung, aber einige Religionen lehnen alle ästhetisch angenehmen Formen der Gottesverehrung ab und verbieten sie. Unter dem Schutz religiöser Tradition wird das Streben nach Wissen in den meisten Gesellschaften aufmerksam gefördert, aber in einigen Fällen hat es zu scharfer Gegnerschaft zwischen Religion und Wissenschaft geführt. Was den politischen Bereich anbetrifft, so kann man eine Mannigfaltigkeit typologisch sehr verschiedener Einstellungen zum Staat als der höchsten Form sozialer Organisation beobachten. Bei alledem ist zu berücksichtigen, daß der gesellschaftliche Zusammenschluß für jedes dieser Ziele auf Grund unterschiedlicher religiöser Erfahrungen verschieden bewertet wird. In entsprechender Weise differieren die Beziehungen zwischen kultischen Gemeinschaften und anderen Vereinigungen.

Diese Dinge verhalten sich recht einfach bei der intimen religiösen Gemeinschaft, in der man nahezu an allen Handlungen teilnehmen kann. In natürlichen wie spezifisch religiösen Gruppen von dieser Größe sind Tätigkeitsbereiche und gesellschaftliche Vereinigungen unter dem Einfluß der Religion eng miteinander verbunden. Wo Differenzierung und Spezialisierung einander verbunden sind, ist es schwieriger, die teilweise oder völlige Emanzipation wirtschaftlicher, künstlerischer oder erotischer Interessen zu verhindern und einen Loyalitätskonflikt zu vermeiden. In spezifisch religiösen Gruppen sind solche Konflikte besonders häufig, da schon die Entstehung dieser Gemeinschaften unter Umständen Protest gegen bestimmte politische, wirtschaftliche oder moralische Interessen bedeutet. Hier kann religiöse Herrschaft erstlich mit weltlicher Herrschaft zusammenstoßen – das Christentum im feudalen Europa und der feudale japanische und tibetanische Buddhismus bieten dafür Beispiele. Gegensätze und Streitigkeiten entstehen, wenn mehrere Religionen im gleichen politischen Bereich miteinander konkurrieren. Bei der Entwicklung bestimmter grundlegender religiöser Institutionen und Prinzipien wurden unter Anpassung an typische Situationen und konkrete Fälle „mittlere Prinzipien“ formuliert – wie etwa in den großen Systemen

religiöser Gesetze im Judentum, im Islam, Hinduismus, Konfuzianismus und in den katholischen Formen des Christentums. In vielen Fällen geschah dies in der Absicht, den Prozeß der Auseinandersetzung grundlegender religiöser Prinzipien mit konkreten Situationen in einem bestimmten Stadium zum Stillstand zu bringen. Das Ergebnis war ein Konflikt zwischen der überlieferten Religion und der vorherrschenden Stimmung und Geisteshaltung des Menschen.

Es wäre interessant vergleichend zu untersuchen, welchen Sinn und welchen Zweck der Begriff der religiösen Gemeinschaft für die Mitglieder – zumal der großen Massenkulte – wirklich besitzt. Im Judentum haben praktisch alle orthodoxen, konservativen und liberalen Juden trotz sehr tieferreichender Differenzen und nationaler Besonderheiten – wie Gegnern und Anhängern des Zionismus – das Bewußtsein *eins* zu sein. Jedem einzelnen Juden und jeder Gemeinschaft von Juden ist unmittelbar bewußt, daß sie dieser großen Einheit angehören. Ähnlich nehmen Hunderte Millionen von Hindus an der Gewißheit teil, zu der Gemeinschaft zu gehören, die durch sorgfältige Beachtung der überlieferten Riten und Institutionen zusammengehalten wird – ungeachtet so entscheidender Differenzen in Lehre, Kultus und Organisation wie den Einteilungen verschiedener Sampradayas im Vishnuismus, Shivaismus, Shaktismus und kleineren Gruppen. Man kann sich schwer vorstellen, daß die Solidarität der Hindus als einer religiösen Gemeinschaft durch irgendein anderes Prinzip der Gemeinschaftsbildung, das politische etwa, gebrochen werden könnte. Weniger regional gebunden als der Hinduismus, repräsentierte der Islam – zumindest in der Vergangenheit – eine Bruderschaft von starker, alle anderen einigenden Prinzipien verdrängender Solidarität. Erst in neuerer Zeit wurde diese Solidarität durch die Ansprüche nationaler Loyalität in Frage gestellt. Neben schwerwiegenden religiösen Spaltungen (Sunna, Shia und ihre Unterabteilungen, die vier Madhabs, Traditionalismus und Sufismus) trennen starke geographische, ethnische und kulturelle Verschiedenheiten die Moslim voneinander. Dennoch verbindet sie alle das Bewußtsein, zur großen Gemeinschaft zu gehören.

Eine eigenartige Situation herrscht im Buddhismus. Er besitzt keine umfassende Organisation. Nur in gewissen Formen existiert eine über die einzelne Kongregation hinausgehende höhere Einheit. Es gibt die bedeutende Einteilung in „Fahrzeuge“ mit allen Konsequenzen für den dreifachen Ausdruck in Lehre, Kultus und Organisation. Es gibt außerdem geographische, ethnische und kulturelle Varianten. Doch existiert wirklich ein Gefühl für die Einheit des Samgha. Mehr als bei den vorher genannten Religionen „repräsentiert“ der einzelne

Buddhist, als ein individueller Nachfolger, das durch das Samgha umschlossene Ideal.

Wie in jeder anderen Weltreligion spiegeln sich auch im Christentum die geschichtlichen Entwicklungen und der Geist des Volkes, das sich zu ihm bekennt, in Typus und Ausmaß des Solidaritätsbewußtseins. Früh in seiner Geschichte sind auf Grund nationaler, politischer, kultureller und religiöser Unterschiede Teilungen erfolgt. Der Schlüsselbegriff *ecclesia* bezog sich auf die örtliche Gemeinde wie auf die gesamte Gemeinschaft der Anhänger Christi – sein „Leib“, die Kirche! In den ersten Jahrhunderten entstanden verschiedene orientalische Kirchen, und im 11. Jahrhundert erfolgte die große Trennung der östlichen von der westlichen Kirche. Seit der Reformation existiert eine Vielheit von Gemeinschaften mit rivalisierenden Ansprüchen auf Verkörperung der wahren christlichen Gemeinschaft. Neben die kirchlichen Gemeinden traten Denominationen, unabhängige Gruppen, Sekten usw., die sich in der Art der Integration ihrer Anhängerschaft verschieden verhielten. Das Gefühl der Solidarität erstreckte sich nicht auf die christliche Gemeinschaft als Ganzes; jede größere Einheit, in die die Christenheit gespalten ist, absorbiert den Hauptanteil der Loyalität ihrer Mitglieder. Für die sog. ökumenische Bewegung im Protestantismus ist charakteristisch, daß sie erst in den letzten fünfzig Jahren an Boden gewonnen hat. Jahrhundertlang waren Versuche in dieser Richtung verächtlich und blieben erfolglos. Es ist lehrreich, in verschiedenen Religionen sowohl die weitesten als auch die engsten Auffassungen von religiöser Gemeinschaft miteinander zu vergleichen. Im katholischen wie im protestantischen Christentum begegnen wir der Kongregation und der Parochie. In jüngster Zeit wurden aufschlußreiche katholische Untersuchungen der Soziologie der Gemeinde in Frankreich und den Vereinigten Staaten angestellt⁴⁷. Fichter erklärt mit Recht, „ein systematisches Verständnis der Rolle des Katholizismus in der modernen Gesellschaft“ erfordere „nicht nur ein Studium seiner Werte und Bedeutungsgehalte, sondern auch im besonderen eine Untersuchung der Mittel, die zu ihrer Aktivierung angewandt werden, und der Vermittler, die an diese Werte glauben und die Mittel einsetzen“⁴⁸. Die Parochie ist „die Kirche im kleinen“⁴⁹. Die Hauptfrage lautet: Ist die Bevölkerung einer Pfarrgemeinde religiös homogen? Die Antwort ist „nein“. Die Studie bezog wirkliche Gemeindeglieder, Nicht-Katholiken und abgefallene Katholiken ein⁵⁰. Der Grad der Aktivität kann durch folgende Maßstäbe annähernd bestimmt werden: die Häufigkeit der religiösen Berufungen in der Gemeinde; die Häufigkeit der Besuche der Messe, der Sakramente, der täglichen Andachten; der Grad der Teilnahme an der Gemeindearbeit; die Art der zur Gemeinde gehörigen Schulen; der

Grad der Jugendkriminalität; die Zahl der Mischehen und die Größe der Familien⁵¹. Bei der Beantwortung all dieser Fragen beginnen wir den weiten Spielraum der Tätigkeit in einer Gemeinde zu ermessen und zu verstehen, was es heißt, Mitglied einer Gemeinde zu sein.

ANMERKUNGEN

Die Titel der einzelnen Werke sind abgekürzt wiedergegeben. Genaue bibliographische Angaben finden sich im Literaturverzeichnis (S. 182 ff.).

Verzeichnis der Abkürzungen

- AA American Anthropologist, Organ of the American Anthropological Association. Washington, D. C., Judd & Detweiler, 1888 ff.
- AAA Mem American Anthropological Association Memoirs. Lancaster, Pa., 1905 ff.
- AJS American Journal of Sociology. Chicago, University of Chicago Press, 1895-1941.
- AR Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig und Freiburg, 1898 ff.
- EI The Encyclopedia of Islam. Edited by M. T. Houtsma. Leiden, E. J. Brill; London, Luzac & Co., 1913 ff.
- ERE Encyclopedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings. Edinburgh, T. and T. Clark, 1908-27.
- IRM International Review of Missions. Edinburgh und London, Committee of the World Mission Conference, 1910 ff.
- JBR Journal of Bible and Religion. Edited by Ismar J. Peritz. National Association of Biblical Instructors, 1933 ff.
- JRAI Journal of the Royal Anthropological Institute.
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. Herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927-32.
- SBPAW Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- TLZ Theologische Literaturzeitung. Herausgegeben von Emil Schürer u. a. Leipzig, Hinrichs, 1876 ff.
- ZMR Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Berlin, Ostasien Mission (Steglitz), 1885 ff.
- ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche. Herausgegeben von D. J. Gottschick u. a., Freiburg und Tübingen, J. C. B. Mohr, 1891 ff.

Einführung

- ¹ *Petitpierre*, S. 256–57, Anm. 2.
² A. a. O., S. 97–98.
³ *Hensel*, Die Familie Mendelssohn.
⁴ Vgl. *Wach*, Das Problem des Todes.
⁵ *Wach*, Der Erlösungsgedanke.
⁶ *Heiler*, Joachim Wach (Memorial Address).
⁷ *Kitagawa*, Joachim Wach et la sociologie de la religion.
⁸ *Wach*, Religionswissenschaft, S. 2–3, Anm. 4: „Ist die Religionswissenschaft überhaupt eine ‚Geisteswissenschaft‘? – Die positive Beantwortung dieser Frage ist eine der Voraussetzungen, die dieser ganzen Arbeit zugrunde liegen. Wir sind allerdings der Überzeugung, daß zu den großen Ausdruckszusammenhängen oder Systemen, in denen der Geist zu seinem Bewußtsein kommt, auch die Religionen gehören, in denen sich die religiöse Subjektivität objektiviert hat und objektiviert. Auch diese Objektivierungen besitzen eine Struktur, die es für den Erkennenden zu verstehen gilt.“
⁹ *Hodges*, Wilhelm Dilthey, S. 42.
¹⁰ *Wach*, Types of Religious Experience, S. 61.
¹¹ A. a. O., S. 64.
¹² A. a. O., S. 62.
¹³ *Hodges*, Wilhelm Dilthey, S. 68.
¹⁴ Aus *Wachs* unveröffentlichten Vorlesungsaufzeichnungen über „Religion and Ethics“.
¹⁵ A. a. O.
¹⁶ *Wach*, Typen religiöser Anthropologie, S. 8.
¹⁷ A. a. O., S. 11–12.
¹⁸ A. a. O., S. 15.
¹⁹ *Wach*, Religious Experience, S. 67.
²⁰ *Wach*, Typen religiöser Anthropologie, S. 15–16.
²¹ A. a. O., S. 17.
²² A. a. O., S. 20.
²³ *Wach*, Religious Experience, S. 74.
²⁴ A. a. O., S. 70.
²⁵ *Wach*, Typen religiöser Anthropologie, S. 24.
²⁶ *Wach*, Religious Experience, S. 78.
²⁷ A. a. O., S. 64.
²⁸ *Wach*, Typen religiöser Anthropologie, S. 31–32.
²⁹ A. a. O., S. 53.
³⁰ A. a. O., S. 54–55.
³¹ *Wach*, Religious Experience, S. 65.
³² *van der Leeuw*, Religion in Essence and Manifestation, S. 243–44.
³³ *Kitagawa*, Joachim Wach et la sociologie de la religion, S. 29.
³⁴ Aus *Wachs* unveröffentlichten Vorlesungsaufzeichnungen über „The Theories of Religious Communication“.
³⁵ A. a. O.
³⁶ A. a. O.
³⁷ *Wachs* unveröffentlichte Aufzeichnungen über „Religion and Ethics“.
³⁸ *Wach*, Religionssoziologie, in: Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. von *Vierkandt*.

- ³⁹ Aus *Wachs* unveröffentlichtem Manuskript „Religion in America: The Sociological Approach to Religion and its Limits“.
⁴⁰ Vgl. *Shils*, S. 23–24.
⁴¹ *Wach*, Sociology of Religion, S. 108.
⁴² A. a. O., S. 16.
⁴³ A. a. O., S. 108.
⁴⁴ A. a. O., S. 8.
⁴⁵ *Wach*, Sociology of Religion, in: Twentieth Century Sociology, hrsg. von *Gurvitch*, S. 418.
⁴⁶ *Wach*, Sociology of Religion, S. 2.
⁴⁷ *Pemberton*, Universalism and Particularity, JBR, Bd. XX (April 1952).
⁴⁸ *Wach*, Sociology of Religion, S. 7.
⁴⁹ Zitiert a. a. O., S. 585.
⁵⁰ Zitiert aus *William James*, The Varieties of Religious Experience, auf dem Schutzumschlag von Sociology of Religion.
⁵¹ *Wach*, „The Christian Professor“.
⁵² *Wach*, Religious Experience, S. 169.
⁵³ A. a. O., S. 169–170.
⁵⁴ Vgl. On the Meaning of History, hrsg. v. *Kraemer*, S. 5.
⁵⁵ Zitiert in *Wach*, Religious Experience, S. 185–186.
⁵⁶ *Wach*, Comparative Study of Religion, in: The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, hrsg. v. *Schilpp*, S. 452.
⁵⁷ A. a. O.
⁵⁸ *Wach*, Redeemer of Men, S. 6.
⁵⁹ A. a. O.
⁶⁰ *Wach*, Religious Experience, S. 14.
⁶¹ *Wach*, Religionswissenschaft, Kap. IV.
⁶² *Wach*, Religious Experience, S. 14.
⁶³ Vgl. *Kitagawa*, Theology and the Science of Religion.
⁶⁴ *Wach*, Religious Experience, S. 229–230.
⁶⁵ A. a. O., S. 228.
⁶⁶ A. a. O., S. 50.
⁶⁷ A. a. O., S. 47.
⁶⁸ A. a. O., S. VII.
⁶⁹ Vgl. *Tillich*, Systematic Theology, I, S. 215 f. (Deutsche Ausgabe, 1955, S. 256–259).
⁷⁰ *Wach*, Religious Experience, Kap. III.
⁷¹ A. a. O., S. 229.
⁷² A. a. O.
⁷³ Zitiert nach *Wach*, General Revelation and Religions of the World, JBR (April 1954), S. 92.
⁷⁴ *Wach*, Comparative Study of Religion, in: The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, hrsg. v. *Schilpp*.
⁷⁵ A. a. O., S. 449.
⁷⁶ A. a. O., S. 447.
⁷⁷ A. a. O., S. 450.
⁷⁸ A. a. O., S. 453.
⁷⁹ A. a. O., S. 449.
⁸⁰ A. a. O., S. 450.
⁸¹ Vgl. *Kitagawa*, Theology and the Science of Religion.
⁸² *Wach*, General Revelation and Religions of the World, JBR (April 1954), S. 86.

- ⁸³ A. a. O.
⁸⁴ A. a. O.
⁸⁵ A. a. O., S. 85.
⁸⁶ A. a. O., S. 91.
⁸⁷ A. a. O., S. 88.
⁸⁸ Zitiert a. a. O., S. 91.
⁸⁹ A. a. O., S. 88–91.
⁹⁰ Wach, Religious Experience, S. 250.
⁹¹ A. a. O., S. 250–251.
⁹² Zitiert a. a. O., S. 251.
⁹³ Wach, Meister und Jünger.
⁹⁴ Vgl. Kitagama, A Glimpse of Professor Wach.

I. Entwicklung, Bedeutung und Methode der vergleichenden Religionsforschung

- ¹ Jordan, Comparative Religion; vgl. auch die 25 Jahre jüngere Übersicht von Haydon, History of Religions, S. 140 ff.
² Hardy, AR IV (1901), S. 45 ff., 97 ff. bes. 193 ff.; Pinard de la Boullaye, L'Étude comparée des religions; Mensching, Geschichte der Religionswissenschaft; Wach, On Teaching History of Religions, S. 525 ff.
³ Vgl. die Diskussion über die Nomenklatur bei Jordan, S. 7 ff. Über die Emanzipation der allgemeinen Religionsforschung von der Theologie s. Wach, Religionswissenschaft.
⁴ Über die Entwicklung vergleichender Untersuchungen im 19. Jahrhundert vgl. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Kap. LV, auch S. 156 Anm. 1, S. 237 ff.; Jordan, Comparative Religion.
⁵ Elements of the Science of Religion (1896–99); vgl. Tiele, On the Study of Comparative Theology, I, S. 585 ff. Seine erste Veröffentlichung stammt aus dem Jahre 1855. Über die „Leydener Schule“ vgl. Jordan, S. 179 ff.
⁶ Zur Kritik vgl. Otto über Wundts Religionstheorie in „Das Heilige“ und W. E. Hocking über Hegel in „Living Religions and a World Faith“, S. 102 ff. Vgl. auch Widengren, Religions Ursprung.
⁷ Marett, Tylor.
⁸ Eine Erörterung von „Objektivität“ und „Unparteilichkeit“ bei Hodges, The Philosophy of Dilthey.
⁹ Dussaud, L'Œuvre scientifique d'Ernest Renan.
¹⁰ Dieterich, H. Usener, AR VIII (1905), S. 1 ff.
¹¹ Eine wichtige Fundgrube für diesen Zeitabschnitt ist das „Archiv für Religionswissenschaft“, seit 1898, hrsg. von Dieterich u. a. S. auch das „Journal of the American Oriental Society“, seit 1843.
¹² Vgl. Religionsgeschichtliche Schule, RGG, Bd. 4, auch Gruppe. Geschichte der klassischen Mythologie, Sec. 88.
¹³ Ed. Lehmann, Der Lebenslauf der Religionsgeschichte, Actes du Ve congrès d'histoire des religions, S. 44 ff.
¹⁴ Vgl. Fleure, J. G. Frazer, Man LIV (1954).
¹⁵ Vgl. Lowie, The History of Ethnological Theory, Kap. IX, und Biographical Memoir of Franz Boas, S. 303 ff.
- ¹⁶ Über die Entwicklung und die Methoden der Anthropologie in Europa und Amerika s. Marett, Tylor; Lowie, Ethnological Theory; Evans-Pritchard, Social Anthropology, Kap. II, III; Forde, The Integration of Anthropological Studies, JRAI LXXVII (1948); die Diskussionen in „An Appraisal of Anthropology Today“, hrsg. v. Tax; Eggan, Social Anthropology, AA 56 (1954), bes. S. 748 ff. Zur Kritik einiger bedeutenderer Konzeptionen führender Religionshistoriker s. Radin, Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, Kap. 1.
¹⁷ Clarke, Ten Great Religions. Über diesen Autor s. Bolster, J. F. Clarke, S. 296, 303. Barrows lebt besonders in der Erinnerung fort wegen seiner Aktivität im Zusammenhang mit dem World Parliament of Religions, 1895. Vgl. Barrows, A Memoir. Toy's Introduction to the History of Religions (1915) wurde noch 1948 von der Harvard University Press wiederaufgelegt. Über die „Amerikanische Schule“ vgl. auch Jordan, S. 197 ff., 462 ff., und Hume, The Study of the History of Religions.
¹⁸ Methodologische Bemerkungen Diltheys, der als einer seiner Hauptexponenten angesehen werden muß, vor allem in den Bänden I, V und VII seiner „Gesammelten Schriften“. Vgl. auch Hodges, Dilthey.
¹⁹ Eine umfassende Untersuchung und Bewertung des Werkes von Troeltsch gibt es bis heute nicht. Inzwischen s. Mandelbaum, The Problems of Historical Knowledge, S. 155 ff.
²⁰ S. Schweitzer, Die Bedeutung des Historismus für die Theologie, Studium Generale VII (Nr. 8, 1954), S. 501 ff., eine wichtige nochmalige Abschätzung der Wirkung des Historismus auf die Theologie und der Theologie auf die Historizität.
²¹ Vgl. Überweg, Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts; Farber, Philosophic Thought in France and the United States; Lyotard, La Phénoménologie.
²² In Amerika bezeichnet vor allem William James' Name den Übergang. Außer seiner klassischen Untersuchung „The Varieties of Religious Experience“ vgl. auch seine Korrespondenz: Perry, The Thought and Character of William James.
²³ Otto, Das Heilige. Vgl. Heiler, Die Bedeutung R. Ottos für die vergleichende Religionsgeschichte, S. 13 ff.; R. F. Davidson, Rudolf Ottos Interpretation of Religion; Wach, Religious Experience, Kap. X.
²⁴ Hügel, Essays and Adresses on the Philosophy of Religion, I, 2; II, 5. Vgl. Nédoncelle, Baron Friedrich von Hügel.
²⁵ Webb, Religious Experience.
²⁶ Die Entwicklung unserer Wissenschaft in dieser zweiten Periode (und in der dritten) ist von Puech in der „Bibliographie générale“ in „Mana“ nachgezeichnet worden, für Skandinavien von Widengren, Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien. ZRG V (1955), S. 193 ff., 320 ff.; Masson-Oursel, La connaissance de l'Asie en France depuis 1900; Padovani, La Storia delle religioni in Italia.
²⁷ Vgl. das Symposion von Miller u. a., Religion and Freedom of Thought, mit Beiträgen von Miller, Calhoun, Pusey und Reinhold Niebuhr.

- ²⁸ Zur historischen Orientierung vgl. *Davies*, *The Problem of Authority in the Continental Reformers*. Eine ausgewogene systematische Behandlung bei *Temple*, *Nature, Man and God*, Kap. XIII; *Krüger*, *Das Problem der Autorität*, in: *Offener Horizont*, S. 44 ff. Autoritätsgegner ist *Zaehner*, *Dogma*, *Hibbert Journal III* (1954), S. 9 ff.
- ²⁹ *H. W. Schneider*, *Religion in Twentieth Century America*, S. 53.
- ³⁰ *Farnell*, *The Attributes of God*, S. 10, schrieb richtig, daß der wahre Religionswissenschaftler ausschließlich der Wahrheit verpflichtet und gleichgültig gegenüber möglicherweise weitreichenden praktischen Ergebnissen seiner Arbeit sein müsse. Er fügt hinzu, daß derartige Resultate direkt oder indirekt unvermeidlich sind.
- ³¹ *Troeltsch*, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 44.
- ³² *Wach*, *Religious Experience*, Kap. I.
- ³³ *Richardson*, *Christian Apologetics*, Kap. V.
- ³⁴ Der Verfasser hat sich häufig dieser Frage zugewandt. Siehe *Zur Methodologie der Religionswissenschaft*, ZMR 1925; *Zum Problem der externen Würdigung der Religion*, ZMR 1923; *Religionswissenschaft; Sinn und Aufgabe der Religionswissenschaft*, ZMR 1955; *Das Verstehen*, Bd. I-III. Vgl. auch *Bollnow*, *Das Verstehen*.
- ³⁵ „Comprendre et rendre compréhensible la modalité du sacré“ ist nach *Eliade* die Aufgabe (*Traité d'histoire des religions*, S. 19).
- ³⁶ *Pinard de la Boullaye*, I, S. 30 ff.
- ³⁷ *Webb*, *God and Personality*, S. 84.
- ³⁸ Dies war die Forderung einiger der in meiner Geschichte der Hermeneutik im 19. Jahrhundert behandelten Autoren und wird energisch betont von *Bultmann* in „Das Problem der Hermeneutik“, *Glauben und Verstehen*, II, S. 211 ff. Vgl. *Dinkler*, *Existentialist Interpretation of the New Testament*, *Journal of Religion*, XXXII (1952), S. 87 ff. Vgl. auch *Bollnow*, *Das Verstehen*, S. 37 ff.
- ³⁹ *Pinard de la Boullaye*, S. 31 ff.
- ⁴⁰ *Wach*, *Sociology of Religion*, Kap. VI.
- ⁴¹ *Allport*, *The Individual and His Religion*; *Grenstedt*, *Psychology of Religion*.
- ⁴² „The real weight of the 'evidence' which is accepted as sufficient ground for assurance can only be judged by a mind of the right kind and with the right kind of training“, *Taylor*, *The Vindication of Religion*, S. 39.
- ⁴³ Der ausgezeichnete Artikel von *Earle*, „The Standard Observer“ in the *Sciences of Man*, *Ethics*, LXIII (1953), S. 293 ff., betont, daß der „Mensch“ im Unterschied zu den spezifisch wissenschaftlichen Gegebenheiten keine „öffentliche Gegebenheit“ ist, daß er nur für die „Gesamtnatur des Menschen“ objektiv ist. Dementsprechend ist der Weise, der Liebende, der Dichter, der Heilige der wahre Beobachter“ (S. 296 f.).
- ⁴⁴ *Whitehead*, *Process and Reality; Religion in the Making*. *Hartshorne*, *Whiteheads Idea of God*, S. 515 ff., auch „Religious Bearings of Whiteheads Philosophy“, *Reality as Social Process*, Kap. XIV.
- ⁴⁵ Vgl. *Morgan*, *Emergent Evolution*.
- ⁴⁶ A. a. O.
- ⁴⁷ A. a. O., S. 129 f.
- ⁴⁸ A. a. O., S. 279.
- ⁴⁹ *Samuel Alexander*, *Space, Time and Deity*. Vgl. *McCreary*, *The Religious Philosophy of S. Alexander*, *Journal of Religion*, XXVII (No. 2), S. 103 ff.
- ⁵⁰ *Temple*, *Nature, Man and God*. Vgl. *Iremonger*, *Life of William Temple*.
- ⁵¹ *Ferré*, *The Christian Understanding of God*, Kap. I und II.
- ⁵² *Richardson*, *Christian Apologetics*.
- ⁵³ *Moses*, *Religious Truth and the Relation between Religions*.
- ⁵⁴ A. a. O., S. 20.
- ⁵⁵ A. a. O., S. 19.
- ⁵⁶ A. a. O.
- ⁵⁷ *Temple*, *Nature, Man and God*, S. 129.
- ⁵⁸ *Emmet*, *Whitehead's Philosophy of Organism*, S. 52.
- ⁵⁹ A. a. O., S. 53. Zur Geschichte dieser Idee vgl. *Wach*, *Das Verstehen*, I, S. 38, Anm. 2.
- ⁶⁰ *Richard von St. Viktor*, *De Gradibus Charitatis*. *J.-P. Migne*, *Series Latina*, Bd. 176, Sp. 1195.
- ⁶¹ In seinem Artikel „Das Problem der Hermeneutik“ (*Glauben und Verstehen*, II, S. 211 ff.) betont *Bultmann*, ohne die aktuellen und potentiellen Beiträge der grammatisch-historischen Interpretation erhellen zu wollen, die Notwendigkeit einer lebendigen Beziehung. Wir folgen ihm hier, wohingegen seine Theorie vom Vorverständnis mißverstanden werden kann. Dilthey beschränkte weise die Aufgabe der Interpretation im eigentlichen Sinne auf Ausdrücke des Lebens in fixierter Form. Der ungenaue Gebrauch der Begriffe „Hermeneutik“ und „Interpretation“ durch Heidegger und seine Anhänger ist irreführend.
- ⁶² *Wach*, *Understanding*, S. 151 ff. Vgl. auch *Schulz*, *Wesen und Grenze der theologischen Hermeneutik*, ZTK, XIX (1958), S. 283 ff.
- ⁶³ *Otto*, *Das Heilige* (engl. Ausgabe S. 65).
- ⁶⁴ *Otto*, *Die Anschauung vom heiligen Geist bei Luther*, 1898.
- ⁶⁵ *Bultmann*, *Das Problem der Hermeneutik* (*Glauben und Verstehen*, II, S. 216 ff.); *Dinkler*, *Existentialist Interpretation of the New Testament*, *Journal of Religion*, Bd. XXXII (1952).
- ⁶⁶ *Dinkler*, a. a. O., S. 94.
- ⁶⁷ *Wach*, *Das Verstehen*, I, S. 89. *Schultz*, *Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers*, ZTK XXXIII (1953), S. 158 ff.; auch *Bollnow*, *Das Verstehen*, S. 49 f.
- ⁶⁸ *Hartmann*, *Neue Wege der Ontologie*. Vgl. *Friedrich Schneider*, *Philosophie der Gegenwart*, S. 28 ff.
- ⁶⁹ *Hartmann*, *Neue Wege der Ontologie*, Kap. V.
- ⁷⁰ A. a. O., S. 36.
- ⁷¹ A. a. O., Kap. IX.
- ⁷² A. a. O., S. 93.
- ⁷³ A. a. O., S. 67.

- ⁷⁴ A. a. O., S. 67.
⁷⁵ A. a. O., S. 95.
⁷⁶ A. a. O., S. 53.
⁷⁷ *Friedrich Schneider*, S. 52 ff.
⁷⁸ *Hartmann*, Neue Wege, Kap. XI.
⁷⁹ A. a. O., S. 80, vgl. S. 35.
⁸⁰ A. a. O., S. 80.
⁸¹ A. a. O., S. 90.
⁸² A. a. O., S. 95.
⁸³ *Northrop*, The Meeting of East and West. Das „undifferenzierte“ ästhetische Kontinuum wird als elementar und primär S. 394 ff. diskutiert.
⁸⁴ Über Intuition als Quelle wahren Wissens (*panna*) im frühen Buddhismus vgl. *Keith*, Buddhist Philosophy, S. 90 f., 128 ff.
⁸⁵ *Datta*, The Six Ways of Knowledge
⁸⁶ Ein *pramana* ist eine aktive und einzigartige Ursache des Wissens. A. a. O., S. 27.
⁸⁷ A. a. O., S. 20 ff.
⁸⁸ A. a. O., Buch VI. Vgl. S. 245.
⁸⁹ A. a. O., S. 328 ff., 339.
⁹⁰ *Brightman*. A Philosophy of Religion, S. 15.
⁹¹ Vgl. *Pinard de la Boullaye*, Bd. II, Kap. III–VII; *Pettazzoni*, Aperçu introductif, Numen I (Nr. 1, 1954), S. 1 ff.
⁹² *Mainage*, Les Religions de la préhistoire; *E. O. James*, The Beginnings of Religion; *Finegan*, The Archaeology of World Religions; *Lehmann*, Die Religionsgeschichte des Paläolithikum, AR XXXV (1938), S. 288 ff.; *Widengren*, Religionen⁵ Ursprung; *Bidney*, The Ethnology of Religion, AA 56 (1954), S. 1 ff.
⁹³ *Troeltsch*, Gesammelte Schriften, III.
⁹⁴ Während *Gibbon* und *Burckhardt* (Force and Freedom), die an der Einschätzung der Rolle der Religion in der Geschichte stark interessiert waren, weithin zitiert werden, wird *J. G. Droysens* Beitrag sowohl zur formalen als auch zur materiellen Theorie sehr vernachlässigt. Vgl. „Historik“, hrsg. v. *Huber*, gekürzte Übersetzung von *Andrews*, Outlines of the Principles of History. Auch *Wach*, Droysens Lehre vom Verstehen, in: Das Verstehen, III, Kap. II.
⁹⁵ Das „Lehrbuch der historischen Methode“ (besonders seine 5. und 6. Auflage) ist und bleibt ein nicht häufig genug zu Rate gezogenes Standardwerk.
⁹⁶ Vgl. *Friedrich*, Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen.
⁹⁷ Vgl. *Dobschütz*, Vom Auslegen des Neuen Testaments; *Schultz*, Wesen und Grenze der theologischen Hermeneutik, ZTK, XIX (1938), S. 285 ff.; *Bultmann*, Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen; *Schweitzer*, Das Problem der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, TLZ, V (Nr. 7, 1950), S. 467 f.; *Jentsch*, Verstehen und Verständlichmachen, TLZ 76 (1951), S. 641 ff.
⁹⁸ *Wach*, Das Verstehen, Bd. III, über das Wachstum der philologischen und archäologischen Hermeneutik.
⁹⁹ Vgl. Anm. 3. *Radcliffe-Brown*, Religion and Society. JRAL,

- LXXV (1945/46), S. 33, irrt, wenn er die experimentelle Methode der Sozialanthropologie als die einzige bezeichnet.
¹⁰⁰ *Widengren*, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Numen I (1954), S. 17, betont nachdrücklich, daß Philologie allein einen Gelehrten nicht zum Religionshistoriker macht, und daß dies noch mehr als für einen Rechts-, Medizin- oder Wirtschaftshistoriker gilt.
¹⁰¹ Hier ist wieder das Werk *Diltheys* (bes. Gesammelte Schriften, I und V, S. 139 ff., 241 ff.) von entscheidender methodologischer Bedeutung. Er selbst verweist oft auf den Einfluß *Maine de Birans*, der nicht zufällig im modernen französischen religiösen Denken viel diskutiert worden ist. Vgl. *Cresson*, *Maine de Biran*: „Ce qui a assuré à Maine de Biran l'influence qu'il a eue ... c'est la place immense qu'il a donnée dans sa philosophie, à cette observation intérieure qu'il appelle l'expérience du sens intimes“ (S. 82).
¹⁰² *P. E. Johnson*, Psychology of Religion, S. 19 ff., gibt einen kurzen geschichtlichen Überblick.
¹⁰³ S. oben Anm. 7. *Pinard de la Boullaye* zählt drei Methoden auf: Introspektion, Extrospektion und Experimentation. L'Etude comparée, II, S. 286 ff., 289 ff., 303 ff.
¹⁰⁴ Vgl. *Wach*, Sociology of Religion. Twentieth Century Sociology, hrsg. v. *Guroitch*, Kap. XIV.
¹⁰⁵ *Schoeck*, Soziologie, S. 255 f.
¹⁰⁶ *Fustel de Coulanges*, La Cité antique.
¹⁰⁷ *Durkheim*, Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Vgl. *Parsons*, The Structure of Social Action, Kap. VIII–XII. *Alpert*, *Emile Durkheim and Sociologismic Psychology*, AIS, XLV (1940), S. 65 ff.
¹⁰⁸ *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik, III, Kap. IV; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Siehe auch *Parsons*, Essays in Social Theory, Kap. V. Über *Max Weber* als Religionssoziologen siehe *Wach*, Einleitung in die Religionssoziologie, Anhang über *Max Weber*.
¹⁰⁹ *Troeltsch*, Gesammelte Schriften, Band I und IV.
¹¹⁰ *Sombart*, Der moderne Kapitalismus.
¹¹¹ *Scheler*, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Vgl. auch The nature of Sympathy.
¹¹² *Friedrich Spiegelberg*, Living Religions of the World, zur Unterrichtung über Ursprung und Entwicklung der Phänomenologie.
¹¹³ *Husserl*, Logische Untersuchungen: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Méditations Cartésiennes. Auch *Farber*, The Foundation of Phenomenology; *Breda*. Aus dem Husserl-Archiv zu Löwen, Jahrbuch der Görresgesellschaft, LXII (Nr. 2, 1953), S. 240 ff.
¹¹⁴ Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie. Eine sehr gute neue kurze Orientierung bietet *Lyotard*. La phénoménologie, Teil I: Husserl, Teil II: Phénoménologie et sciences humaines.
¹¹⁵ Vom Ewigen im Menschen. Zur Kritik vgl. *Troeltsch*, Gesammelte Schriften, Band III und V; *Hessen*, *Max Scheler*.
¹¹⁶ *Scheler*, Vom Ewigen, S. 391.
¹¹⁷ Revue d'histoire et philosophie religieuse, XXI (1951), S. 405 ff.

Siehe wieder *Pettazzoni*, *Aperçu introductif*, *Numen* I (Nr. 1, 1954).

- ¹¹⁸ *Revue d'histoire et philosophie religieuse*, XXI (1951), S. 407.
¹¹⁹ A. a. O., S. 408.
¹²⁰ Festschrift für Alfred Bertholet, hrsg. von *Baumgartner*.
¹²¹ A. a. O., S. 269.
¹²² *Dilthey*, *Gesammelte Werke*, VIII, S. 100.
¹²³ *Wach*, *Religionswissenschaft*, Kap. III, S. 94 ff.; *Parrish*, *The Classification of Religions*; *W. E. Hocking*, *Living Religions*, S. 65; *Northrop*, *East and West*, Kap. VIII, X; *Mensching*, *Vergleichende Religionswissenschaft*.

II. Das Wesen religiöser Erfahrung

- ¹ *W. C. Smith*, *Inaugural Lecture*, S. 49.
² *Malinowski*, *Magic, Science and Religion*, S. 20, 68.
³ *Radcliffe-Brown*, *Religion and Society*, *JRAI* LXXV (1945/46), S. 33 ff.
⁴ A. a. O., S. 43. Er betont, Religion sei „ein wichtiger oder wesentlicher Bestandteil des sozialen Getriebes“, a. a. O. S. 33. Vgl. unten Kap. V.
⁵ *William James*, *The Varieties of Religious Experience*. Zur Kritik vgl. *Moore*, *Theories of Religious Experience*.
⁶ *Richardson*, *Christian Apologetics*, S. 115.
⁷ *Kierkegaard*, der Begründer des modernen Existenzialismus, isoliert die individuelle religiöse (christliche) Erfahrung. Darin sind ihm sowohl die deutschen als auch die französischen Existenzialisten (*Heidegger*, *Jaspers*, *Sartre*, *Marcel*) gefolgt. *Lorrie*, *Kierkegaard*, S. 426 ff., 524 ff.; *Edvard Lehmann*, *Grundtvig*, S. 64. *Fitzpatrick* vertritt in „*Kierkegaard and the Church*“, *JR* XXVII (Nr. 4, 1947) S. 255 ff. eine andere Anschauung.
⁸ *Webb*, *Religious Experience*, S. 28 f.
⁹ *Berthold*, *The Meaning of Religious Experience*, *JR* XXXII (1952), 263 ff., 265. Er stellt mit Recht fest, daß die Analyse der Erfahrung über den Gegenstand der Erfahrung für sich allein noch nichts auszusagen vermag.
¹⁰ Vgl. *Mouroux*, *Sur la notion de l'expérience religieuse. Recherches de sciences religieuses*. XXXIV (1947), S. 5 ff.
¹¹ *Kay*, *The Nature of Christian Worship*, S. 54 ff., 58.
¹² Seinem Begründer folgend, hat auch der Buddhismus oft hervorgehoben, daß nicht so sehr metaphysische Überlegungen als vielmehr Beobachtung und Erfahrung Ausgangspunkte seines Weges seien. Vgl. etwa *Keith*, *Buddhist Philosophy*, S. 57 f.
¹³ Vgl. *Allport*, *The Individual and his Religion*, S. 125 ff.
¹⁴ *Schieler*. Vom Ewigen im Menschen; *Herring*, *Phénoménologie et philosophie religieuse*; *Grensted*, *Psychology of Religion*.
¹⁵ *Tillich*, *Systematic Theology*, I, S. 157.
¹⁶ *Wach*, *Types of Religious Experience*, S. 32 ff., 35.
¹⁷ *Emmet*, *The Nature of Metaphysical Thinking*, S. 17.
¹⁸ Daher können wir uns der Feststellung *Hartshornes*: „Die

Aussagen ‚die Natur ist wert, geliebt zu werden‘ und ‚es gibt einen Gott‘ besagen vielleicht im Grunde ein und dasselbe“, nicht anschließen (*Reality as Social Process*, S. 177 f. Vgl. auch die Definition des Glaubens S. 163).

- ¹⁹ „Der Psychologe kann nicht mehr tun, als unsere Antwort auf die Letzte Wirklichkeit zu prüfen, soweit diese Antwort sichtbar ist und registriert werden kann.“ *Grensted*, *Psychology*, S. 16.
²⁰ *Bedoyère*, *The Life of Baron von Hügel*, S. 296. Vgl. *Hartshorne*, *Reality as Social Process*, Kap. IV.
²¹ *Hügel*, *Selected Letters, 1896-1924*, S. 261.
²² *Mouroux*, *Sur la notion de l'expérience religieuse*, S. 13: „L'expérience est l'acte par quoi la personne se saisit en relation avec ... Dieu.“ Zur Theorie der religiösen Erfahrung von *Marcel* vgl. die unveröffentlichte Dissertation von *Cain*, *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*.
²³ A. a. O., S. 26: „L'expérience religieuse est dynamique par essence.“ S. 28: „Une perpétuelle recherche...“
²⁴ A. a. O., S. 27. „Dieu n'est jamais découvert au sens strict.“
²⁵ Das ist der Kern meiner Argumentation in „*Radhakrishnan and the Comparative Study of Religion*“ in: *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, *Schilpp*, ed., S. 445 ff.
²⁶ „Die konkretesten Erfahrungen sind diejenigen, auf die ich mit meinem ganzen Sein antworten muß.“ *Cotton*, *Christian Knowledge of God*, S. 92. Vgl. auch *Mouroux*, *Sur la notion de l'expérience religieuse*, S. 10; *Mominkel*, *Religion und Kultus*, S. 125.
²⁷ *Mouroux*, S. 10.
²⁸ *Webb*, *Religious Experience*, S. 59.
²⁹ *Thornton*, *The Christian Concept of God*, S. 124.
³⁰ *Ferré* zieht aus dieser „Integration“ interessante Schlussfolgerungen für die Vorstellung von der Gottheit als Körper.
³¹ *Swami Akhilananda*, *Hindu Psychology and the West*. Kap. XIII; *Mental Health and Hindu Psychology*, Kap. I. Vgl. auch Kap. XIII, XIV.
³² *Swami Akhilananda*, *Hindu Psychology*, S. 205 f.
³³ *Swami Akhilananda*, *Mental Health*, S. 11 f.
³⁴ Vgl. *Mackintosh*, *Types of Modern Theology*, bes. Kap. II, III, IV.
³⁵ *Marett*, *The Threshold of Religion*, S. XXIX.
³⁶ *Allport*, *Individual*, S. 16 f.
³⁷ *Harrison*, *Ancient Art and Ritual*, S. 58.
³⁸ Siehe unten, Kap. III, über religiöse Anthropologie.
³⁹ Zur christlichen Anthropologie vgl. *Reinhold Niebuhr*, *The Nature and Destiny of Man*; zur östlichen: *Hilliard*, *Man in Eastern Religions*. Siehe auch unten, Kap. III.
⁴⁰ *Puedt*, *Le Manichéisme*, S. 72; „La gnose est en même temps théologie et cosmologie.“
⁴¹ Das meinte, wengleich er es nicht näher ausführte, *Redfield*, *The Primitive World*, Kap. VI.
⁴² Vgl. die Analyse der ästhetischen Geisteshaltung in: *Hospers*, *Meaning and Truth in the Arts*, S. 4 ff.
⁴³ *Allport*, *Individual*, Kap. IV.
⁴⁴ *Tillich*, *Systematic Theology*, I, S. 212.

- ³⁸ Vgl. die schönen von Buber gesammelten Geschichten: Die Erzählungen der Chassidim.
- ³⁹ Vgl. *Nicholson*, The Mystic of Islam; und die große Untersuchung von *Massignon*, La Passion d'al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj. Auch *Margaret Smith*, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, Part II.
- ⁴⁰ *Hooper*, Hymns of the Alvars; *Rajogopalachariar*, The Vishnuite Reformers of India; *Kennedy*, The Chaitanya Movement; Indian Theism.
- ⁴¹ *G. U. Pope*, The Tiruvacagam or Sacred Utterances; *Kattiresu*, A Handbook of Saiva Religion; *Schomerus*, Sivaitische Heiligenlegenden; *Arno Lehman*, Die sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur.
- ⁴² *Svami Nikhilananda*, Ramakrishna, S. 48.
- ⁴³ *Zimmer*, Der Weg zum Selbst.
- ⁴⁴ Vgl. die anregende phänomenologische Analyse von *Bugbee* über „The Moment of Obligation in Experience“, Journal of Religion, XXXIII (Nr. 1, 1955), S. 1 ff.
- ⁴⁵ „Weltanschauung kann als charakteristische Haltung der Verpflichtung gegenüber dem, was der Mensch in seinem Universum vorfindet, betrachtet werden.“ *Redfield*, S. 99.
- ⁴⁶ *William James*, Varieties, S. 121.
- ⁴⁷ *Radhakrishnan*, Religion and Society.
- ⁴⁸ Zur Erörterung des Verhältnisses von Glaube und Werk im Islam vgl. *Wensinck*, The Muslim Creed, Kap. I, III und VII: *Goldziher*, Koranauslegung, S. 160 f.
- ⁴⁹ *Bedoyère*, Von Hügel, S. 296.
- ⁵⁰ Vgl. *Dewick*, Christian Attitude, Kap. I.
- ⁵¹ Vgl. *Braden*, War, Communism and World Religions.
- ⁵² Vgl. *Constantin*, The Gospel to Communists, IRM, XLI (April, 1952) S. 202 ff.
- ⁵³ *Bergson*, The Two Sources of Morality and Religion, S. 102.
- ⁵⁴ *Firth*, Elements of Social Organization, S. 216. Vgl. auch *Bidney*, The Ethnology of Religion and the Problem of Human Evolution, AA (Nr. 56, 1954).
- ⁵⁵ *Marett*, Sacraments, S. 3.
- ⁵⁶ *Evans-Pritchard*, Social Anthropology, S. 128.
- ⁵⁷ *Redfield*, Primitive World, S. 94.
- ⁵⁸ Vgl. *Otto*, Das Heilige.
- ⁵⁹ *Webb*, Religious Experience, S. 37.
- ⁶⁰ „Vielleicht die überraschendste Tatsache subjektiver Religion ist der Kontrast zwischen ihrer wesensmäßigen Einfachheit, wenn sie — wohlausgebildet — ihre Rolle in der Ökonomie des persönlichen Lebens spielt, und ihrer extremen Kompliziertheit beim Forschungsprozeß.“ *Allport*, Individual, S. 8.
- ⁶¹ Offener Horizont, S. 73.
- ⁶² *Andrae*, Die Frage nach der religiösen Anlage, S. 72, 77 f.
- ⁶³ *Radin*, Primitive Religion, Kap. I.
- ⁶⁴ Siehe unten, Kap. V.
- ⁶⁵ „Göttliche Gnade“, sagt *von Hügel*, „stört weder die Autonomie der geistigen Persönlichkeit, noch fügt sie sich ihr einfach an, noch verläuft sie parallel zu ihr, sie konstituiert vielmehr diese Persönlichkeit.“ Selected Letters, S. 91.

- ⁶⁶ *Marett*, Threshold of Religion. S. XXV; und *Faris*, The Nature of Human Nature.
- ⁶⁷ *Marett*, Faith, S. 5. *Firth*, Social Organization, S. 216.
- ⁶⁸ *Thornton*, The Christian Concept of God, S. 155.
- ⁶⁹ *Wenger*, The Problem of Truth in Religion, S. 159 ff., 164.
- ⁷⁰ *Hooke*, Babylonian and Assyrian Religion, S. 26 f.
- ⁷¹ Über Shiva als Satguru vgl. *Schomerus*, Der Caiva-Siddhanta, S. 290 ff. Daß Shiva selbst erscheint und lehrt, ist notwendig, weil allein Shiva den Seelen von Ewigkeit her innewohnt, ihren wirklichen Zustand kennt und weiß, was sie brauchen (S. 501). Über die sieben *diksha*, durch Erblicken, Berühren, mündliche Lehre, Shastras (Texte), Yoga, vgl. a. a. O. S. 315 ff.
- ⁷² Zur Gleichsetzung von Unterweisung und Vollkommenheit im Konfuzianismus der *Chung-Yung*- und *Ta-hsueh*-Periode vgl. *Groot*, Universismus, S. 62 ff., 71 ff.; und *E. R. Hughes*, The Great Learning, S. 105 ff., 145 ff.
- ⁷³ *Wade*, Meister und Jünger; *Benoit*, Direction spirituelle et Protestantisme. Vgl. *Rabbon*, Seelenführung.
- ⁷⁴ Vgl. *Underwood*, Conversion. Über den Zeitfaktor vgl. S. 15 f.; über stufenweise und plötzliche Bekehrung, Kap. XII.
- ⁷⁵ Zum „Subitismus“ (Lehre vom unvermittelten Auftreten, von der „Plötzlichkeit“) und „Gradualismus“ im Denken des chinesischen Buddhismus (bes. des 8. Jahrhunderts v. Chr.) und den Parallelen anderwärts vgl. *Demieville*, Le Miroir spirituel, Sinologica, I (1947), S. 112 ff. Zum Stufencharakter der Unterweisung des Shiva (durch Hören, Meditation, Verstehen, *samadhi*) gemäß dem Siddhanta vgl. *Schomerus*, Der Caiva-Siddhanta, S. 316.
- ⁷⁶ „Le principe effective du soufisme et la culture organisée de l'expérience religieuse.“ *Gibb*, Structure, S. 45.
- ⁷⁷ Siehe unten, Kap. IV.
- ⁷⁸ *Hügel*, Selected Letters, S. 206. *Gardet* und *Anarati*, Introduction à la théologie musulmane, S. 338 f., „la vérité divine est une et simple; mais la nature de l'esprit humain est telle que nous ne pouvons saisir cette vérité que sous son mode complexe. *Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*.“
- ⁷⁹ Wenn wir die christliche Vorstellung vom Wesen der Letzten Wirklichkeit mehr als „Liebe“ und nicht sosehr als „Sein“ charakterisieren, stimmen wir mehr mit *Ferré* überein, als mit *Tillich*. Vgl. *Tillich*, Systematic Theology, I, Kap. II.
- ⁸⁰ Vgl. *Hartshorne* und *Reese*, Philosophers Speak of God, S. 167.
- ⁸¹ *Müller*, Life and Religion, S. 56.
- ⁸² *Baillie*, Our Knowledge of God, S. 174.
- ⁸³ A. a. O., S. 16.
- ⁸⁴ *Hügel*, Eternal Life, S. 368.
- ⁸⁵ Vgl. *Otto*, Das Heilige, Kap. I.
- ⁸⁶ *Thornton*, The Christian Concept of God, S. 126.
- ⁸⁷ *Glaserapp*, Madhvas Philosophie des Vishnuglaubens, S. 33 bis 59.
- ⁸⁸ *Hügel*, Selected Letters, S. 90.

- ⁹⁶ Zimmer, *Philosophies of India*, S. 560 f.
- ⁹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, I, S. 271.
- ⁹⁸ Hartshorne und Reese, *Philosophers*, Einleitung. Vgl. unten Kap. III.
- ⁹⁹ Wadi, *General Revelation*, S. 83 ff.
- ¹⁰⁰ Vgl. Rzek, *La Révélation dans l'Islam*, S. 270 ff.
- ¹⁰¹ Underhill, *Anthology*, S. 42.
- ¹⁰² Nédoncelle, *Hügel*, S. 76.
- ¹⁰³ Eliade, *Traite d'histoire des religions*, S. 38, setzt den weiten Bereich von „Hierophanien“ in der Welt der primitiven Religion in Beziehung zum christlichen Begriff der Freiheit Gottes „de prendre n'importe quelle“.
- ¹⁰⁴ Ferré, *Christian Understanding*, S. 158.
- ¹⁰⁵ Temple, *Nature, Man and God*, S. 306 f.
- ¹⁰⁶ Vgl. Otto, *Das Heilige*.
- ¹⁰⁷ Revelation, *ERE*, X, S. 745 ff.
- ¹⁰⁸ A. a. O., S. 746. Über *mahj* (Offenbarung) im Islam vgl. Andrae, *Person Muhammads*, S. 179 ff.
- ¹⁰⁹ Wenger, *The Problem of Truth in Religion*, S. 159 ff.
- ¹¹⁰ Hartshorne, *Reality*, S. 165.
- ¹¹¹ Ferré, *Christian Understanding*, S. 167.
- ¹¹² Wenger, *The Problem of Truth* . . . , S. 167.
- ¹¹³ Scheier, *Vom Ewigen im Menschen*.
- ¹¹⁴ Wadi, *Inkarnation*, *RGG*, III, S. 267 f.
- ¹¹⁵ Mozley, *The Incarnation*, Hartshorne und Reese, *Philosophers*, S. 37, deuten die Inkarnation als einen „unbedingten Ausdruck göttlicher Geduld und Passion“.
- ¹¹⁶ Schroeder, *Introduction to the Pancaratra*, S. 35 ff., 152.
- ¹¹⁷ Eine kurze Zusammenfassung der fünf Artikel Pillai Lokacaryas findet sich bei Otto, *Vishnu Narayana*, S. 105.
- ¹¹⁸ Bhandarkar, *Collected Works*, IV, S. 74 ff. Zur buddhistischen Trikaaya-Lehre vgl. Wadi, *Religious Experience*, Kap. VI.
- ¹¹⁹ Bis jetzt haben wir uns nicht mit begrifflicher Formulierung, sondern mit Vorstellungen befaßt. Die erstere ist im Kap. III zu erörtern.
- ¹²⁰ Als katholische Stellungnahme, in der sich die Lehre Otto widerspiegelt, vgl. Mouroux, *Sur la notion de l'expérience religieuse*, S. 20 f.: „Un dieu ‚clair‘ ne peut être qu'une idée, et donc un néant.“
- ¹²¹ Marett, *Threshold of Religion*, S. 183 ff.
- ¹²² Smith, ed., *African Ideas of God*, S. 17, 21; Parrinder, *African Traditional Religion*, S. 21; Griaule, *Dieu d'eau*, Vorwort; Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, S. 5 ff.
- ¹²³ Gaster, *The Religion of the Canaanites*, S. 120 f.
- ¹²⁴ Söderblom, „Die Gottheit als Wille“, *Das Werden des Gottesglaubens*, Kap. VIII.
- ¹²⁵ Thornton, *The Christian Concept of God*, S. 123.
- ¹²⁶ Ferré, *Christian Understanding*, S. 16 ff.
- ¹²⁷ „Uns will scheinen, daß die Religionsgründer nicht die Abwesenheit von Folge und Wirkung in der Gottheit auszudrücken versucht haben, sondern vielmehr ihre transzendentale oder kategoriale höchste Form.“ Hartshorne und Reese, *Philosophers*, S. 36. Nicht nur Folge und Wirkung, sondern auch andere „Attribute“ können so interpretiert werden.

- ¹²⁸ Otto, *Das Heilige*.
- ¹²⁹ Tillich, *Systematic Theology*, I, S. 212.
- ¹³⁰ Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teachings of Jesus*, S. 137.
- ¹³¹ A. a. O. S. 141.
- ¹³² Gaster, *The Religion of the Canaanites*, S. 119 ff., unterscheidet *el* (angeborene Macht) und *baal* (Energie) als zwei Vorstellungstypen.
- ¹³³ Vgl. die Erörterung des Begriffs göttlicher Macht bei Al Ghazzali in: Hartshorne und Reese, *Philosophers*, S. 107 f. Vgl. die Erörterung der *ilapiyyat*, der bedeutenden Thesen über die Gottheit, „l'essentiel de la théologie musulmane“, in: Gardet und Anatami, *Introduction*, S. 329.
- ¹³⁴ Farnell, *Attributes of God*, S. 11; Kap. VII-IX, über „Macht“.
- ¹³⁵ Vgl. Ohm, *Die Liebe zu Gott*.
- ¹³⁶ Vgl. Hartshorne, *Reality*, bes. Kap. VII, S. 130.
- ¹³⁷ Tillich, *Systematic Theology*, I, S. 238.
- ¹³⁸ Temple, *Nature, Man and God*, S. 324 ff.
- ¹³⁹ A. a. O. S. 347.
- ¹⁴⁰ Vgl. Wadi, *General Revelations and Religions of the World*, *JBR*, XXII (1954), 85 ff.
- ¹⁴¹ Richardson, *Christian Apologetics*, S. 129.
- ¹⁴² Farnell, *Attributes of God*, S. 19, stimmt Fowlers Nachweis der Überlegenheit des altrömischen religiösen Temperaments über das der Griechen, „in bezug auf Ehrfurcht, Ehrerbietung usw.“ zu. S. 186 f., bes. 188.
- ¹⁴³ Marett, *Threshold of Religion*, S. 20.
- ¹⁴⁴ „In einem Artikel, der im Jahre 1900 in der Zeitschrift *Folklore* erschien, analysierte er (Marett) mit psychologischem Wissen und methodischer Gewandtheit die Erfahrungen, die dem Animismus zugrundeliegen. Er kam zu dem Schluß, daß jenseits der Logik das Gefühl, das *Zurücksdrecken vor dem Unheimlichen und Geheimnisvollen*, das grundlegende Gefühl von Ehrfurcht den Menschen dazu treibt, in persönliche Beziehung zum Übernatürlichen zu treten, noch bevor er imstande ist, darüber nachzudenken, oder zu theoretisieren.“ Hartland, *Ritual and Belief*.
- ¹⁴⁵ Marett, *Threshold of Religion*, S. 186, 187. Vgl. Otto, *Das Heilige*, Kap. IV-VI; Mouroux, *Sur la notion de l'expérience religieuse*, S. 9 f., untersucht das Heilige als einen Gegenstand der Anbetung und Liebe (beide liegen in der Tatsache der Sünde begründet).
- ¹⁴⁶ Thornton, *The Christian Concept of God*, S. 126.
- ¹⁴⁷ Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, bes. Lecture VII.
- ¹⁴⁸ Goldziher, *Islamische Koranauslegung*, S. 211 ff.
- ¹⁴⁹ Schroeder, *Introduction to the Pancaratra*, S. 32 f.; Glase-napp, *Madhvas Philosophie des Vishnuglaubens*, S. 33.
- ¹⁵⁰ Farnell, *Attributes of God*, S. 177 ff. Vgl. dort das über das Vorherrschende des Gnadenaspekts in der griechischen Religion Gesagte. Vgl. auch Farnell, *Greece and Babylon*, S. 145.
- ¹⁵¹ Zu den Begriffspaaren Gericht und Gnade, Majestät und Schönheit, siehe unten, Kap. III.
- ¹⁵² Nämlich: Bhakti-Frömmigkeit, Amida-Buddhismus und Pie-

- tismus. Zum letzteren vgl. *McNeill*, *Modern Christian Movements*, Kap. II.
- ¹⁵³ Einige christliche religiöse Denker wie *Meland* und *Ferré* lehnen es ab, die Berechtigung dieses Aspekts anzuerkennen und betonen zugleich mit der Immanenz die Sanftmut Gottes. Vgl. *Ferré*, *Christian Understanding*, Kap. V. Vgl. auch *Hartshornes* Kritik der Islamischen Theologie: *Philosophers*, S. 106 ff., bes. S. 110, 111; und seinen Kommentar zu *Whitehead*, S. 275 ff.
- ¹⁵⁴ „Die Bemühung mancher Theologen, den Erkenntnisgehalt des Glaubens abzuwerten, wird zu einer Anmaßung, die von Unsinn kaum mehr zu unterscheiden ist“, *Cotton*, *Christian Knowledge*, S. 103. Vgl. *Baillie*, *Our Knowledge of God*, Kap. III, S. 143, 166 ff., 181, 207; und *Mouroux*, *Sur la notion de l'expérience religieuse*, S. 18 f. Vgl. auch *Ferré*, *Christian Understanding*, S. 5 ff.
- ¹⁵⁵ *Moses*, *Religious Truth*, S. 17.
- ¹⁵⁶ *Datta*, *Six Ways of Knowledge*.
- ¹⁵⁷ *Gardet* und *Anamati*, *Introduction*, S. 46 f., 304, 309, 330 ff., 347 ff., 372.
- ¹⁵⁸ Vgl. die Anwendung dieses Begriffs bei *Hartshorne*, *Reality*, S. 69 ff.
- ¹⁵⁹ *Mouroux*, *Sur la notion*, S. 14, 20. „L'expérience est toujours quelque chose d'éprouvé et de vécu.“ „L'expérience religieuse est la conscience de cette réponse à l'appel ... la conscience de l'unification de l'être.“
- ¹⁶⁰ In „*Philosophers speak of God*“, stellt *Hartshorne* fest, daß die Idee Gottes, „des zühöchst vollkommenen oder ehrwürdigsten Wesens, das lebendige Bewußtsein zunächst in einer gefühlsbestimmten und praktischen, nicht in einer expliziten logischen oder analytischen Form erreicht“.
- ¹⁶¹ Vgl. die interessante Analyse von *Aldrich*, *The High and the Holy*, *Journal of Religion*, XXXIV (1954), 106 ff.
- ¹⁶² *Otto*, *Idea of the Holy*, S. 7: „Als wichtigstes Kennzeichen und Kriterium des hohen Ranges und überlegenen Wertes einer Religion betrachten wir, daß an *Gottesvorstellungen* kein Mangel herrscht.“ Vgl. S. 60 f., 146. Er betont auf S. 139 den Unterschied zwischen *Wissen* und begrifflichem Verstehen.
- ¹⁶³ Die Wurzeln indischen philosophischen und theologischen Denkens liegen, wie Schomerus gezeigt hat, im Magischen (Der *Caiva-Siddhanta*, S. 18).
- ¹⁶⁴ Vgl. *Mauss*, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, S. 1 ff. Er definiert alle Riten als „magisch“, die nicht Teile eines organisierten Kultus, also „privat, geheim, geheimnisvoll“ ... sind. Er weist mit Recht darauf hin, daß die Magie nicht in verschiedenartige Formen geteilt ist, wie die Religion mit ihren „autonomen“ Einrichtungen, Opfer und Priesterschaft (S. 81). Eine Übersicht gibt *Webster*, *Magic*; vgl. auch *Martino*, *Mondo Magico*.
- ¹⁶⁵ *Weizsäcker*, *Die Geschichte der Natur*.
- ¹⁶⁶ Vgl. auch *Schubart*, *Verschlingungstrieb und Magie*.
- ¹⁶⁷ Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von *Earle*, *The „Standard Observer“ in the Sciences of Man, Ethics*, LXIII (1953), 205 ff. Der „Irgendwer“ ist hier dem weisen Mann, dem Liebhaber, dem Dichter in seiner Haltung als „Beobachter“ gegenübergestellt. „Den Sinn eines jeden zu verstehen erfordert mehr als nur die Registrierung von Sinnesdaten“ (S. 296).
- ¹⁶⁸ *Mauss* zeigt die Ähnlichkeiten zwischen dem Magier und dem Wissenschaftler auf. *Esquisse*, S. 69.
- ¹⁶⁹ *Marett*, *Threshold of Religion*, Kap. VII.
- ¹⁷⁰ A. a. O. S. 201.
- ¹⁷¹ *Jaeger*, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, S. 116.
- ¹⁷² Vgl. *Söderblom*, *Holiness*, ERE VI (1914), 751 ff.
- ¹⁷³ *Marett*, *Threshold of Religion*, S. 193.
- ¹⁷⁴ *Caillois*, *L'Homme et la sacré*.
- ¹⁷⁵ Vgl. *Söderblom*, *Werden des Gottesglaubens*, Kap. III. Zur Kritik vgl. *Radin*, *Religiöse Erfahrung*, Kap. I; *Marett*, *The Concept of Mana*, S. 46 ff.
- ¹⁷⁶ *Farnell*, *Attributes of God*, S. 186 f.
- ¹⁷⁷ *Eliade*, *Traité*, S. 15, 24 ff. Außerdem *Le Mythe de l'éternel retour*.
- ¹⁷⁸ *Eliade*, *Traité*, S. 16: „C'est toujours dans une certaine situation historique que le sacré se manifeste.“
- ¹⁷⁹ Als interessantes Beispiel für den Unterschied religiöser Haltungen, Vorstellungen und Praktiken innerhalb eines Bereiches, bedingt durch physikalische Gegebenheiten, vgl. *Oppenheim*, *Assyro-Babylonian Religion*, S. 67 f. (Dichotomie des südlichen und nördlichen Mesopotamien; Sicherheit und Ungewißheit; zuverlässige und unberechenbare Gottheit).
- ¹⁸⁰ *Underhill*, *Worship*, Kap. II.
- ¹⁸¹ *Filiozat*, *Magie et médecine*.
- ¹⁸² Vgl. *Jacobi*, *The Psychology of C. G. Jung*.
- ¹⁸³ *Weizsäcker*, *Autobiographie*.
- ¹⁸⁴ *Roberts*, *Psychotherapy*. Auch *Allport*, *Psychology, Psychiatry and Religion*.
- ¹⁸⁵ *Hiltner*, *Psychotherapy and Christian Ethics*.
- ¹⁸⁶ *Hügel*, *Eternal Life*, S. 352.
- ¹⁸⁷ *Pittenger*, *Sacraments; Watts*, *Behold the Spirit; Schubart*, *Verschlingungstrieb und Magie*.
- ¹⁸⁸ *Watts*, *Behold the Spirit*. Vgl. auch *Johnson*, ed., *Religious Symbolism*, bes. Kap. III, IX, XI.
- ¹⁸⁹ *Webb*, *Historical Element*, S. 27.
- ¹⁹⁰ *Wach*, *Comparative Study of Religion*, in: *Schilpp*, ed., *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, S. 445 ff., 452.
- ¹⁹¹ *Wenger*, *The Problem of Truth or Religion; Moses*, *Religious Truth*.
- ¹⁹² *Moses* a. a. O. Kap. X.

III. Der Ausdruck religiöser Erfahrung im Denken

- ¹ *Green*, *Personal Record: 1929–1939*, S. 80.
- ² *Webb*, *Transactions of Third Congress of History of Religions*, II, S. 416.
- ³ *Eliade*, *Traité d'histoire des religions*, S. 17.

- ⁴ Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft, I, S. 259.
- ⁵ Vgl. das Symposium über „Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?“ Journal of Philosophy, LI (März, 1954), S. 145, bes. die Feststellungen von Aldrich, S. 145 f.
- ⁶ Gelb, A Study of Writing, S. 1.
- ⁷ Otto, Das Heilige, Kap. IX.
- ⁸ W. E. Hocking, Living Religions and a World Faith, S. 39.
- ⁹ Vgl. Otto, Das Heilige, Kap. III.
- ¹⁰ W. E. Hocking, Living Religions, S. 40.
- ¹¹ Creuzer unterscheidet in seiner „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ in Anlehnung an Proclus verhüllten und unverhüllten Ausdruck. Der erstere (*endeixis*) gebraucht Symbole, Mythen, Bilder. S. 22 ff.
- ¹² Vgl. über „indirekte Ausdrucksmittel“, Otto, Das Heilige.
- ¹³ Zum Zen-Buddhismus, der besonderen Wert auf den nicht-verbalen Ausdruck legt, vgl. die Veröffentlichungen von Suzuki, sowie die Essays in Zen-Buddhism, Essay VI.
- ¹⁴ Hartshorne and Reese, Philosophers, S. 1.
- ¹⁵ Über den konkreten und „synkretistischen“ Charakter primitiven Denkens vgl. Werner, Comparative Psychology of Mental Development, S. 213 ff., 267 ff. Einige treffende Bemerkungen über die Bedeutung religiösen Ausdrucks finden sich bei Aldrich, The High and the Holy, S. 106 ff., 109.
- ¹⁶ Vgl. die Erörterungen in Indien über das *Sabda-Pramanai Datta*, The Six Ways of Knowledge, S. 256 ff.
- ¹⁷ Harrison, Ancient Art and Ritual, S. 35.
- ¹⁸ Daniélou, The Problem of Symbolism, Thought, XXV (1950), 425; Eliade, Images et Symboles; Machle, Symbols in Religion, JBR XXI (1953), 163 ff.; Fremgen, Offenbarung und Symbol; E. W. Smith, African Symbolism, JRAI, LXXXII (1952), 13 ff.; Johnson, ed., Religious Symbolism.
- ¹⁹ Urban, Language and Reality, S. 580.
- ²⁰ Underhill, Worship, S. 29. E. W. Smith, African Symbolism, JRAI, LXXXII (1952), 15, zitiert die ausgezeichnete, knappe Definition des Symbols als „signe visible d'une réalité invisible“ von Monod.
- ²¹ Began, Symbolism and Belief, S. 29.
- ²² Langer, Philosophy in a New Key.
- ²³ Emer, A Survey of Mystical Symbolism.
- ²⁴ Kay, The Nature of Christian Worship, S. 73, 76.
- ²⁵ Quick, The Christian Sacrament, Kap. I. Siehe unten, Kap. IV.
- ²⁶ Pittenger, Sacraments, S. 9. Vgl. Johnson, ed., „Religious Symbolism“, (eine Sammlung von vierzehn Essays).
- ²⁷ Lubac, Aspects du Bouddhisme, S. 80 ff.; Fleming, Religious Symbols, Kap. V.
- ²⁸ Eliade, Traité d'histoire des religions, S. 22. Vgl. auch Kap. I, XIII.
- ²⁹ Oppenheim unterscheidet in „Assyro-Babylonian Religion“ (S. 72) zwei Typen von Symbolen: natürliche (z. B. Pflanzen) und vom Menschen hergestellte (z. B. Waffen).
- ³⁰ Hartshorne, Reality as Social Process.
- ³¹ Webb, God and Personality, S. 264.
- ³² Whitehead, Religion in the Making, S. 131.

- ³³ Über die psychologische Einheit und Unteilbarkeit von Gefühl und Verstand, Gemütsregung und Wahrnehmung – und daher auch der verschiedenen Bereiche des Ausdrucks – vgl. Allport, The Individual, S. 16 ff.
- ³⁴ Hügel, Essays and Adresses on the Philosophy of Religion, S. 5. Vgl. „Man as an Amphibian“, in: Pittenger, Sacraments, Kap. II.
- ³⁵ Vgl. das Ende dieses Kapitels.
- ³⁶ Otto, Das Heilige, spricht von dem Bann, der durch die „nur halb verständliche oder völlig unverständliche Sprache der Andacht“ ausgeübt wird. Als Beispiel führt er „alte, überlieferte Ausdrucksweisen“ an.
- ³⁷ Vgl. Gruppe. Die griechischen Culte und Mythen; auch Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte. Zur älteren Geschichte der mythischen Vorstellungen vgl. Hartlich und Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes, bes. über die Rolle Heynes und De Wettes. Vgl. auch Steinthal, Allgemeine Einleitung in die Mythologie, AR, III (1900), 249 ff.
- ³⁸ Zur Kontroverse über den Begriff des Mythos, die Bultmann und seine Anhänger ausgelöst haben, vgl. Bartsch, ed., „Kerygma und Mythos“, in: Theologische Forschung; Dinkler, Existentialist Interpretation of the New Testament, Journal of Religion, XXXII (Nr. 2, 1952), 90 ff.; und Wilder, Biblical Hermeneutic and American Scholarship, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, S. 24 ff.
- ³⁹ Lecœur, Die Bedeutung des Mythos, S. 287 ff.
- ⁴⁰ Steinthal, AR, III (1900), 249 ff., 297 ff. Vgl. Wach, Das Verstehen, III, Kap. III, das Steinthal gewidmet ist.
- ⁴¹ Vgl. die Bände der „Mythology of all Races“ und außerdem Krappe, Mythologie universelle.
- ⁴² Urban, Language and Reality, S. 588.
- ⁴³ A. a. O. S. 593.
- ⁴⁴ Malinowski, Magic, Science and Religion, S. 122, 86.
- ⁴⁵ Langer, Philosophy, S. 143.
- ⁴⁶ Griaule, La Connaissance de l'homme noire; Dieterlen, Essai sur la religion Bambara: „Les mythes une sophie“, S. 1. Vgl. auch E. W. Smith, African Symbolism, JRAI, LXXXII (1952), 30: „Die afrikanische Mythologie ist in symbolischem Gewand Ausdruck spekulativen Denkens.“
- ⁴⁷ Malinowski, Magic, S. 78.
- ⁴⁸ Langer, Philosophy, S. 143.
- ⁴⁹ Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, S. 173 f.
- ⁵⁰ Diese Betrachtungsweise Cassirers hat auf verschiedenen Gebieten viele Forscher beeinflusst. Eine Deutung der Struktur des Denkens des Primitiven gibt Werner, Comparative Psychology, Kap. X. Es ist „konkret“, „gefühlsbetont“, „synkretistisch“ und „unbestimmt“ (nämlich eine „ungeteilte Ganzheit“). Die Sonne als personifizierte Wesenheit: S. 300; über mythischen Raum: S. 169 ff.; über die Zeit: S. 182 ff.
- ⁵¹ Jacobi, Psychology of C. G. Jung. Vgl. auch eine unveröffentlichte Dissertation der Universität Chicago von Thomas Altizer.

- ⁵² *Eliade*, *Le Mythe de l'éternel retour*.
- ⁵³ *Morinckel*, *Religion und Kultus*; *Hooke*, *Myth and Ritual: Spence, Myth and Ritual*; *Gaster*, *Thespis*.
- ⁵⁴ *Urban*, *Language*, S. 589.
- ⁵⁵ *Campbell*, *The Hero with a Thousand Faces*, bietet eine vergleichende Untersuchung der Abenteuer und Verwandlungen der Heroen in den Mythen vieler Völker.
- ⁵⁶ *Toy*, *Introduction to the History of Religions*, und *Hooke*, *Babylonian and Assyrian Religion*, S. 63 ff., bieten verschiedene Typologien (Mythen des Ursprungs, der Organisation, der Werthbestimmung).
- ⁵⁷ „Die Mythologie ist, wenn sie tot ist, von einer schrecklichen Hartnäckigkeit.“ *Ortega y Gasset*, *Offener Horizont*, S. 76. Vgl. auch *Johnson*, ed., *Religious Symbolism*, S. 159 ff.
- ⁵⁸ *Redfield* erörtert die Entstehung und die Systematisierung der Reflexion und des kritischen Denkens in primitiven Gesellschaften, in „*The Primitive World*“, S. 115 ff.
- ⁵⁹ Die Anfänge der Lehre sind in den kurzen philosophischen Zusammenfassungen etwa der *Sutras* von Badarayana im Brahmanismus oder der *Mulamadhyaṃik Karikas* von Nagarjuna im Mahayana-Buddhismus erkennbar.
- ⁶⁰ Ich glaube nicht, daß Jaeger recht hat, wenn er *Theology*, S. 4, sagt: „Theologie ist eine spezifisch griechische geistige Haltung. Sie hat etwas mit der großen Bedeutung zu tun, die die griechischen Denker dem *Logos* beilegen, denn das Wort *theologia* bedeutet Erkenntnis Gottes oder der Götter mit den Mitteln des *logos*. Den Griechen wurde Gott zum Problem.“ Sehr Ähnliches könnte auch von den hinduistischen Denkern gesagt werden, denen Gott ebenfalls „ein Problem wurde“. Vgl. auch S. 62: „Sekten, Dogmen und Theologie sind in der Tat Schöpfungen des griechischen Geistes. (Ann. d. Übers.: Die Jaeger-Zitate wurden hier aus der engl. Ausgabe zitiert, da die deutsche Ausgabe in diesen [wie auch in anderen] Punkten von der engl. Fassung abweicht.)
- ⁶¹ Im Vishnuismus bezeichnet der Übergang von den *Alvars* zu den *Acaryas* genau die Entwicklung der Lehre, wie *Otto*, *Vishnu Narayana*, S. 59 ff., ausgeführt hat. Dem entspricht im Shivaismus das Emporkommen der *trika*-Lehrer in Kaschmir, und im Süden ein Werk wie der *Saiva-Siddhanta* (*Schomerus*, *Der Saiva Siddhanta*, und *Paranjoti*, *Saiva Siddhanta* oder der *Siva-hānabodham: A Manual of Saiva Religious Doctrine*).
- ⁶² „Ein Theologe jedoch ist, gemäß seiner Definition, eine Person, die die *Symbole*, in denen religiöse Erfahrung, gleich welcher Art, sich ausgedrückt haben, als positive Wirklichkeit akzeptiert“, *Gibb*, *La Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, S. 41.
- ⁶³ *W. E. Hocking*, *Living Religions*, S. 94 ff.
- ⁶⁴ A. a. O. S. 168.
- ⁶⁵ *Alan Richardson*, *Christian Apologetics*, S. 125.
- ⁶⁶ *Ferré*, *Christian Understanding*, S. 7.
- ⁶⁷ *Dilthey*, „Das Wesen der Philosophie“, in: *Gesammelte Schriften*, V, S. 339–417; *Offener Horizont*, S. 74.
- ⁶⁸ *Hartshorne*, *Reality*, S. 163, 164.

- ⁶⁹ *Jaeger*, *Theology*, S. 55, 56, dt. Ausg. S. 70.
- ⁷⁰ A. a. O. S. 56 (dt. Ausg. S. 70). In allem Denken ist nach *Ortega y Gasset* (*Offener Horizont*, S. 75), eine Tiefendimension (oft unbewußte grundlegende Überlieferungen), eine aus bewußten Prinzipien bestehende Grundebene und ein dem entgegengerichtetes Denken, das in verschiedener Form auftreten kann, gegenwärtig.
- ⁷¹ *Poussin*, *Transactions of the Third International Congress of the History of Religions*, 1908, II, S. 52. Vgl. auch sein Werk *Bouddhisme*, S. 8 ff., 54 ff.
- ⁷² Vgl. auch *Beckh*, *Buddhismus*, S. 22 ff. *Keith*, *Buddhist Philosophy*, S. 34, betont, der Glaube sei „unentbehrliche Voraussetzung“ und die „Wurzel genauen Wissens“.
- ⁷³ *Poussin*, a. a. O. S. 35 f. Auch *Organ*, *Reason and Experience in Mahayana Buddhism*, *JBR*, XX (1952), S. 77 ff.
- ⁷⁴ Zur Erleuchtung Buddhas als einer vollständigen und umfassenden Intuition vgl. *Keith*, *Buddhist Philosophy*, S. 39.
- ⁷⁵ *Poussin*, a. a. O. S. 43: *Bouddhisme*, S. 150 ff.
- ⁷⁶ *Farnell*, *Attributes of God*, S. 6.
- ⁷⁷ *Gardet* und *Anatari*, *Introduction à la théologie musulmane*.
- ⁷⁸ Vgl. *Schacht*, *Taklid*, *El*, IV, 565 ff.
- ⁷⁹ *Sweetman*, *Islam and Christian Theology*, S. 72 ff., hat die Lehren der beiden Religionen nach sieben Hauptthemen einander gegenübergestellt. Zur Beziehung zwischen rationalem (*aghi*) und traditionellem (*santi*) Argument, vgl. *Gardet* und *Anatari*, *Introduction*, S. 351.
- ⁸⁰ *Gardet* und *Anatari*, *Introduction*, S. 309, 347, 372.
- ⁸¹ *Nyberg*, *Al-Mu'tazila*, *El*, III, 787–95.
- ⁸² A. a. O. S. 86.
- ⁸³ Vgl. die Feststellung von *Randall*, „Symposium“, *Journal of Philosophy*, II (Nr. 5, 1954), S. 159, nach der die religiöse Funktion religiöser Lehren sich gegenüber jedem Erkenntnisziel gleichgültig verhält. Diese Funktion ist, wie er sagt, „nicht dazu da, Wissen zu liefern, sondern den Glauben zu stärken“. Sie dienen als „Mittel zur Einigung“ (S. 162).
- ⁸⁴ *Puech*, *Le Manichéisme*, S. 62: „(revelation) C'est une science absolue, totale et directe, une explication intégrale et évidente de toutes choses“.
- ⁸⁵ *Harnack*, *Entstehung der christlichen Theologie*.
- ⁸⁶ *Zaehner*, *Dogma*, *Hibbert Journal*, III (Nr. 7, 1954), 9 ff.: Dogmen sind sodann nichts Geringeres als die Voraussetzungen, auf denen ein Mitglied irgendeiner bestehenden Religion sein Leben gründet.“
- ⁸⁷ *Nielson* erörtert in seinem Werk „*Oral Tradition*“ die Rolle der mündlichen Überlieferung im Nahen Osten und im Alten Testament und veranschaulicht die Methode der traditionellen historischen Schule (*Engnell*). Über Indien vgl. *Renou* und *Filozat*, *L'Inde classique*, S. 515.
- ⁸⁸ Vgl. *Bertholet*, *Die Macht der Schrift*.
- ⁸⁹ *Ballou*, ed., *The Bible of the World*; *Martin*, *Seven Great Bibles*; *Braden*, *The Scriptures of Mankind*; *Leipoldt* und *Morenz*, *Heilige Schriften*; *Bouquet*, *Sacred Books of the World*.

- ⁹⁰ *Leipoldt* und *Morenz*, Heilige Schriften, Kap. VIII–XII. Dort wird das Geheimnis, das heilige Schriften umgibt, ihr Gebrauch im Hause, ihre Interpretation und ihre magische Verwendung in der alten mediterranen Welt erörtert.
- ⁹¹ Allein zur Vedanta-Sutra von Bedarayana wurden nicht weniger als dreißig *bhasyas* gefunden. *Schomerus*, Caiva-Siddhanta, S. 6.
- ⁹² *Dobschütz*, Interpretation, ERE, VII, 390; *Grant*, The Bible in the Church. Vgl. auch *Bertholet*, Über kultische Motivverschiebungen, SBPAW, XVIII (1958), 22; *Grant* u. a., History of the Interpretation of the Bible, The Interpreter's Bible, I, 106 ff., 115 ff., 127 ff.
- ⁹³ *Goldziher*, Koranauslegung; S. 84 zum *fecunditas sensus*. Über Exegese und *kalam* vgl. *Gardet* und *Anatami*, Introduction, S. 394 ff. (Typen von Wortbedeutungen im genauen (*haqiqā*) und metaphorischen (*majaz*) Sinn).
- ⁹⁴ Vgl. *Dilthey*, Die Entstehung der Hermeneutik, Gesammelte Schriften, V (1924), S. 317 ff.
- ⁹⁵ *Goldziher*, Vorlesungen über den Islam, Kap. II.
- ⁹⁶ Über die Shahada vgl. *Wensinck*, The Muslim Creed, Kap. II. Dort wird die Überlieferung bis in ihre Vorgeschichte zurückverfolgt (*hadith*), bes. S. 23 f., 27 f., 32 f., und besonderer Wert auf die persönliche Form („Ich glaube ...“) gelegt, S. 102.
- ⁹⁷ *Temple*, Revelation, S. 91.
- ⁹⁸ *Schaff*, The Creeds of Christendom.
- ⁹⁹ *Jaeger*, Theology, S. 91.
- ¹⁰⁰ *Neumann*, Judaism, S. 224 ff.
- ¹⁰¹ *Modi*, The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees, S. 182 ff.
- ¹⁰² *Wensinck*, The Muslim Creed. Vgl. *Gardet* und *Anatami*, Introduction, S. 137 ff., 180.
- ¹⁰³ *Macdonald*, Development of Muslim Theology, Kap. III.
- ¹⁰⁴ *Elder* (übers.), A Commentary on the Creed of Islam.
- ¹⁰⁵ *Hügel*, The Mystical Element, S. 71.
- ¹⁰⁶ A. a. O. S. 65.
- ¹⁰⁷ Über die soziologischen Folgen des „Protestes“ vgl. *Wach*, Sociology of Religion, Kap. V.
- ¹⁰⁸ *Tillich*, Systematic Theology, I, S. 60.
- ¹⁰⁹ In seiner Studie „Die Absolutheit des Christentums“, S. 79, zählt *Troeltsch* vier zentrale Themen auf: Gott, die Welt, die Seele und das höhere Leben.
- ¹¹⁰ Vgl. *Raven*, Natural Religion and Christian Theology, I, Kap. I.
- ¹¹¹ *E. O. James*, The Concept of Deity. Vgl. auch *Cotton*, Christian Knowledge of God; *Ferré*, Christian Understanding; *Bhattacharyya*, The Foundations of Living Faiths.
- ¹¹² *Tillich*, Systematic Theology, I, S. 220.
- ¹¹³ A. a. O., S. 239.
- ¹¹⁴ *Hartshorne* und *Reese*, Philosophers, Vorwort.
- ¹¹⁵ A. a. O., S. 15 ff., zu den fünf Fragen: Ist Gott ewig? Ist Er zeitlich? Hat Er Bewußtsein? Hat Er Wissen? Schließt Er die Welt in sich?
- ¹¹⁶ *Thornton*, The Christian Concept of God.
- ¹¹⁷ *Webb*, God and Personality, I, S. 139.
- ¹¹⁸ *Tillich*, Systematic Theology, I, S. 212.
- ¹¹⁹ *Jaeger*, Theology, S. 72.
- ¹²⁰ „Eine der eindrucksvollsten Eigenarten der mesopotamischen Religion ist die außerordentliche Zahl von Göttern, deren Namen in den verschiedenen religiösen Texten bewahrt wurden.“ *Hooke*, Babylonian and Assyrian Religion, S. 23.
- ¹²¹ *Usener*, Götternamen; *Cassirer*, Sprache und Mythos; *Farnell*, The Attributes of God, Kap. III.
- ¹²² *Monier-Williams*, Hinduism, S. 168.
- ¹²³ *Tillich*, Systematic Theology, I, S. 222.
- ¹²⁴ *Lamotte*, Le Traité de la grande vertu de la Sagesse de Nagarjuna, I, S. 142: „Le triple monde est peuplé par dieux.“
- ¹²⁵ *Cassirer*, Sprache und Mythos.
- ¹²⁶ *Söderblom*, Werden des Gottesglaubens. Kap. IV; *Marot*, Der primitive ‚Hochgott‘, S. 87; *Bidney*, The Ethnology of Religion and the Problem of Human Evolution, AA 56 (1954), S. 1 ff.
- ¹²⁷ *Widengren*, Hochgottglaube im alten Iran. Er behandelt die Vorstellungen von einem „Hochgott“ sowie seine Gleichsetzung mit Himmelskörpern oder dem Himmel oder mit dem Schicksal. Vgl. auch *Eliade*, Traité, Kap. II.
- ¹²⁸ Vgl. *Duchesne-Guillemin*, Ormazd et Ahriman.
- ¹²⁹ *Duchesne-Guillemin*, Zoroastre, in: *Dumézil*, ed., Les Dieux et les hommes, II, S. 148 ff., 150.
- ¹³⁰ *Hodgson*, Doctrine of the Trinity, S. 102. Vgl. auch *Ferré*, Christian Understanding, S. 64 ff. Vgl. *Söderblom*, The Place of the Christian Trinity, S. 391 ff. Vgl. auch *Lamotte*, Traité de Sagesse, I, S. 140.
- ¹³¹ *Hodgson*, Doctrine of the Trinity, S. 132.
- ¹³² *Tillich*, Systematic Theology, I, 228.
- ¹³³ *Temple*, Nature, Man and God, S. 259 ff., 305, 319, 321.
- ¹³⁴ Zum Begriff *to theion* in der frühgriechischen Spekulation vgl. *Jaeger*, Theology, S. 203, Nr. 44. *Eliade* (Traité, S. 32) wendet sich gegen die Deutung des *mana* als einer „universalen“ unpersönlichen Macht.
- ¹³⁵ *Schebesta*, Das Problem des Urmonotheismus, Anthropos, XLIX (1954), 689 ff.
- ¹³⁶ *Buber*, Ich und Du.
- ¹³⁷ *Webb*, God and Personality, S. 80 ff.
- ¹³⁸ *Temple*, Nature, Man and God, S. 54.
- ¹³⁹ A. a. O. S. 312.
- ¹⁴⁰ *Tillich*, Systematic Theology, I, S. 245. Vgl. auch *Ferré*, Christian Understanding, Kap. II, III.
- ¹⁴¹ *Webb*, God and Personality, S. 249 ff.
- ¹⁴² *Otto*, Vishnu Narayana; *Schomerus*, Caiva-Siddhanta, S. 62 ff.; Über *ekagrata*: *Otto*, Gnadensreligion Indiens, S. 30 ff.
- ¹⁴³ *Webb*, God and Personality, S. 79.
- ¹⁴⁴ A. a. O. S. 81.
- ¹⁴⁵ *Farnell*, Attributes, S. 116 f., betont die Nähe der Gottheit, die in der Natur am Werk und in Bewegung ist.
- ¹⁴⁶ *Schomerus*, Caiva-Siddhanta, S. 67 ff., 74 ff. Über die fünf Shaktis: *Paranjoti*, Saiva Siddhanta, S. 89 ff.

- ¹⁴⁷ Vgl. *Poussin*, *Bodhisattva*, ERE, II (1910), S. 738 ff.; *Lammotte*, *Traité de Sagesse*, I, S. 241 ff. Zur Definition des *bodhisattva*: *Wach*, *Religious Experience*, S. 114 ff.; *Dayal*, *The Bodhisattva Doctrine*.
- ¹⁴⁸ *W. E. Hocking*, *Living Religions*, S. 110.
- ¹⁴⁹ *Allport*, *Individual*, S. 1 ff.
- ¹⁵⁰ *Hartshorne*, *Reality*, S. 148 ff. Vgl. auch *Brightman*, *The Problem of God; A Philosophy of Religion*, S. 301 ff.
- ¹⁵¹ *Redfield* gebraucht das englische Äquivalent des deutschen Wortes *Weltanschauung* und schlägt eine gründliche Untersuchung von „world views“ vor, die er als „die charakteristische Weise eines Volkes, das Universum zu betrachten“ definiert. *Primitive World*, S. 85.
- ¹⁵² Zum Verhältnis Gottes zur Welt vgl. die Beiträge der *Whitehead*-Schule, die hetont zu der Auffassung neigt, Gottbranche die Welt. *Hartshorne*, *Reality*, S. 148 ff., versucht die Überlegenheit des „Gott-mit-der-Welt“ über das „Gott-allein“, etwa entsprechend der Überlegenheit des „Konkreten“ über das „Abstrakte“, zweifelsfrei zu erweisen. Schöpfung ist nach Ansicht *Whiteheads* keine bloße „Herablassung“ der Gottheit, sondern ihr „eigentliches Leben“ (S. 204). Vgl. *Hartshorne* und *Reese*, *Philosophers*, Einführung. Vgl. auch *Ferré*, *Christian Understanding*, S. 59 ff., wo die Stellung von Verhältnissen im christlichen Denken analysiert wird.
- ¹⁵³ Vgl. die außerordentlich komplexe und in hohem Grade systematische Kosmologie der sudanesischen *Dogon* und *Bambara*, zu deren Erforschung die Expeditionen von *Griaule* beigetragen haben (*Dieu d'eau*). Auch *Dieterlen*, *Essai sur la religion bambara*.
- ¹⁵⁴ Vgl. *Milne*, *Modern Cosmology*. Auch *Burt*, *Types of Religious Philosophy*, Kap. XIV.
- ¹⁵⁵ Für die *Shaiwa Siddhantin* ist *Shiva* das Feuer, das kochende Wasser ist das Universum. *Shiva* existiert unsichtbar im Feuer. *Schomerus*, *Caiva-Siddhanta*, S. 83.
- ¹⁵⁶ *Linton*, *Ethnology of Polynesia and Micronesia*, S. 171 ff.
- ¹⁵⁷ *Saussure*, *La cosmologie religieuse*, S. 77.
- ¹⁵⁸ *Maspero*, *Les Religions chinoise*, S. 179 ff.
- ¹⁵⁹ *Kraemer*, *Sumerian Religion*, S. 56 f.
- ¹⁶⁰ *Frazer*, *Creation and Evolution; Farnell*, *Greece and Babylon*, S. 179 ff.
- ¹⁶¹ Vgl. die Beschreibung des kosmischen Erwachens des *Shakti Vishnu* zu einer ersten reinen Schöpfung gemäß der *Ahimbudhnyd Samhita*: *Schroeder*, *Pancaratra*, S. 29 ff., in: *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library*, I (Madras, The Oriental Publishing Co., Ltd., 1908).
- ¹⁶² *Matthews*, übers., *Shiva-jnana-bodham*, I, S. 7.
- ¹⁶³ *Keith*, *Buddhist Philosophy*, S. 73. Über die Weltssysteme, die im *Buddhismus* das Universum ordnen, S. 92 ff.
- ¹⁶⁴ *Otto*, *Vishnu Nārāyana*, S. 102, 105 ff.
- ¹⁶⁵ Vgl. *Wach*, *Sociology of Religion*, Kap. III.
- ¹⁶⁶ Vgl. *Eliade*, *Shamanism*, S. 299 ff., über die Struktur des Kosmos, die *axis mundi*, usw.
- ¹⁶⁷ *Jaeger*, *Theology*, S. 116; deutsche Ausg. S. 134 f.
- ¹⁶⁸ *Groot*, *Universismus*, Kap. I, II.
- ¹⁶⁹ Vgl. auch *Werner*, *Comparative Psychology*, S. 511.
- ¹⁷⁰ Les analogies de la création chez *Cankara* et chez *Proclus*, *Revue Philosophique* (1953), S. 329 ff.
- ¹⁷¹ *Otto*, *Gnadenreligion*, S. 29, 52, 53.
- ¹⁷² *Leeuw*, *Bedeutung des Mythos*, S. 290 ff.
- ¹⁷³ *Richard Hocking*, *Some Types of Historical Consciousness in Chinese and Indian Thoughts*, S. 19 ff.
- ¹⁷⁴ Vgl. *Jedin*, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte*, *Saeculum*, V. 2 (1954), 119 f.
- ¹⁷⁵ Selbst *Jaspers* nennt „Christus die Achse der Geschichte“, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 8 ff. Vgl. S. 212 über den Glauben.
- ¹⁷⁶ *Daniélou*, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, 227 ff.; *Puech*, *Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premières siècles*, S. 35 ff.
- ¹⁷⁷ Zum christlichen Begriff der Geschichte vgl. *Troeltsch*, *Der Historismus und seine Überwindung*; *Bernheim*, *Lehrbuch der historischen Methode; Toynbee*, *A Study of History*, bes. Bd. VII; *Nichols*, *Religion in Toynbee's History*, *Church History*, XXVII (1948), S. 99 ff. *Zahn*, *Toynbee und das Problem der Geschichte*, S. 36 ff.; *Reinhold Niebuhr*, *Faith and History*; *Lomith*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*; *Daniélou*, *The Salvation of the Nations*, Kap. V; *Butterfield*, *Christianity and History*; *Nichols*, *Church History and Secular History*, *Church History*, XIII (1944), S. 87 ff.
- ¹⁷⁸ Nach *Otto*, *Gnadenreligion*, S. 63, verdanken wir dem Christentum die „Rationalität“ der Geschichte.
- ¹⁷⁹ *Eliade*, *Le Mythe*.
- ¹⁸⁰ A. a. O., S. 163, 237.
- ¹⁸¹ A. a. O., S. 136, 228.
- ¹⁸² A. a. O., Kap. IV. *Eliade* weist nach, daß nur kleine „élites“ sich der Situation bewußt sind und den „Terror der Geschichte“ spüren.
- ¹⁸³ Der Anti-Intellektualismus von *Nietzsche*, *Bergson*, *Sorel*, *Pareto*, *Klages*, *Freud* und *Jung*, und sogar *Van der Leeuw*s – eine Erbschaft der Romantik – bereitet dabei den Weg.
- ¹⁸⁴ *Eliade*, *Le Mythe*, S. 229 ff.
- ¹⁸⁵ Vgl. *Randall*, *The Making of the Modern Mind*; *Brinton*, *The Shaping of the Modern Mind*.
- ¹⁸⁶ *Whale*, *Christian Doctrine*, S. 180.
- ¹⁸⁷ Vgl. *Wilder*, *Eschatology and Ethics in the Teachings of Jesus*, bes. Kap. VI über die allgemeine Verbreitung der Spekulation über das Zukünftige.
- ¹⁸⁸ A. a. O., S. 7.
- ¹⁸⁹ A. a. O., S. 8.
- ¹⁹⁰ *Whale*, *Christian Doctrine*, S. 183.
- ¹⁹¹ *Otto*, *Gnadenreligion*, S. 49 ff.
- ¹⁹² *Otto*, *Reich Gottes und Menschensohn*.
- ¹⁹³ *Otto*, *Gnadenreligion*, S. 54.
- ¹⁹⁴ *Wach*, *Typen der religiösen Anthropologie*. Vgl. *Religious Experience*, Kap. IV.
- ¹⁹⁵ *Reinhold Niebuhr*, *Nature and Destiny*.

- ¹⁹⁶ Hilliard, Man in Eastern Religions. Vgl. auch McKenzie. Two Religions, Kap. V; und Bleeker, ed., Anthropologie Religieuse.
- ¹⁹⁷ Ratschow, Magie und Religion. Vgl. auch Schubart, Religion und Eros.
- ¹⁹⁸ Dieterlen, Essai sur la religion bambara, S. 56.
- ¹⁹⁹ Leenhardt, Do Kamo.
- ²⁰⁰ Elkin, The Australian Aborigines, bes. Kap. VIII.
- ²⁰¹ Werner, Comparative Psychology, Kap. XIII.
- ²⁰² A. a. O., S. 424.
- ²⁰³ Vgl. verschiedene Abhandlungen in Actes du Ve congrès d'histoire des religions, 1929.
- ²⁰⁴ Tempels, Bantu filosofie; Dieterlen, Essai sur la religion bambara; Parrinder, West African Psychology.
- ²⁰⁵ Über die chinesischen Vorstellungen vgl. Groot, Universalismus, Kap. II.
- ²⁰⁶ Bousset, Die Himmelsreise der Seele, in AR, LV (1901), 45 ff., 97 ff.
- ²⁰⁷ Eliade, Le chamanisme et les archaïques techniques de l'extase. Zu den taoistischen Auffassungen vgl. Maspero, Le Taoïsme, S. 13 ff., 83 ff.
- ²⁰⁸ Benedict, The Concept of the Guardian Spirit in North America, AAA Mem, XXIX (1923).
- ²⁰⁹ Söderblom, Les Fravashis. Duchesne-Guillemain, L'homme dans la religion Iranienne, S. 93 ff.
- ²¹⁰ Das, A Study of the Vedanta, Kap. VII.
- ²¹¹ Otto, Vishnu-Narayana, S. 102 ff.
- ²¹² Schomerus, Caiva-Siddhanta; und: Meister Eckhart und Manikka-Vassager, S. 32 ff.; Matthues (übers.), Siva-nanabodham; Paranjoti, Saiva Siddhanta.
- ²¹³ Garbe, Sankhya, ERE, XI, 189 ff.
- ²¹⁴ Stevenson, The Heart of Jainism, S. 161 ff.
- ²¹⁵ Keith, Buddhist Philosophy, Kap. IV, V, IX, X, XIII, XIV. Vgl. Frauwallner, Die Anthropologie des Buddhismus, S. 120 ff.
- ²¹⁶ Keith, Buddhist Philosophy, S. 57, 74 ff. Über Budgalavadin vgl. S. 81 ff., 84 ff., in: Poussin, Bouddhisme, S. 156 ff.
- ²¹⁷ Lamotte, Traité de Sagesse, S. 43.
- ²¹⁸ Niebuhr, Nature and Destiny. Vgl. Sevenster, Die Anthropologie des Neuen Testaments, S. 166 ff.
- ²¹⁹ Burt, Types of Religious Philosophy, Kap. XVI. Die umfassendste Bearbeitung der christlichen Lehre von der Sünde ist nach wie vor: Julius Müller, The Christian Doctrine of Sin. Vgl. auch C. Ryder Smith, The Bible Doctrine of Sin. Vgl. Foss, The Idea of Perfection in the Western World.
- ²²¹ H. B. Alexander, Sin (American), in ERE, XI, 528 ff.
- ²²² Carsartelli, Sin (Iranian), ERE, XI, 564.
- ²²³ Davids, Sin (Buddhist), ERE, XI, 533.
- ²²⁴ Über den Begriff der Sünde im Konfuzianismus vgl. Soothill, The Three Religions of China, Kap. X.
- ²²⁵ Über den Begriff der Sünde in Babylon vgl. Hooke, Babylonian and Assyrian Religion, S. 99 f. Über die Sünde in Israel vgl. Frankfort, The Intellectual Adventure of Ancient Man, S. 268 ff.

- ²²⁶ Vgl. die Theorie der drei mala (papa): anava, Karma und maya-mala bei den Saiva Siddhantin; Schomerus, Caiva-Siddhanta, III. Teil. Für den Sikh gibt es fünf Feinde: Begierde, Zorn, Gier, Neigung, Stolz. Vgl. Ferm, ed., Religion in the Twentieth Century, S. 198.
- ²²⁷ Siehe die vergleichende Untersuchung über „Das das mystische Zentralerlebnis Hindernde“, in Schomerus, Meister Eckhart und Manikka Vassager, S. 32 ff., 41 ff.
- ²²⁸ Diese entscheidende Frage bedingte die große Spaltung im Buddhismus (Hinayana und Mahayana). Vgl. Wach, Religious Experience, Kap. VI.
- ²²⁹ Farnell, Attributes, S. 181 ff.
- ²³⁰ Zu den lebhaften Diskussionen im Islam vgl. Goldziher, Koranauslegung, S. 147 ff.
- ²³¹ Handman, Christian Doctrine of Grace.
- ²³² In der modernen westlichen Religionsphilosophie wurde die Auffassung vertreten, daß das Tun des Menschen Gott verändert, so daß „wir spüren können, wie jeder Augenblick unseres Lebens einen einzigen Wesenszug zur göttlichen Erfahrung beiträgt . . . und je geläuterter dieser Wesenszug ist, um so reicher ist das Leben Gottes“. Hartshorne, Reality, S. 151.
- ²³³ Hartshorne und Reese, Philosophers, S. 234.
- ²³⁴ Schomerus, Caiva-Siddhanta, Kap. VI.
- ²³⁵ Otto, Vishnu-Nārāyana, S. 109 ff., bes. 122 ff.; und: Gnadenreligion, S. 34.
- ²³⁶ Über Madhva vgl. Glasenapp, Madhvas, S. 80 ff.
- ²³⁷ Stevenson, The Heart of Jainism.
- ²³⁸ Jaeger, Theology, S. 88; deutsche Ausg. S. 105.
- ²³⁹ Über die Vadagalai, vgl. Rangachari, The Sri Vaishnava Brahmins, S. 37 ff.
- ²⁴⁰ Glasenapp, Madhvas, S. 76 ff., 80 ff.
- ²⁴¹ Moulton, The Treasure of the Magi, S. 39.
- ²⁴² Schomerus, Meister Eckhart, S. 158 ff.; Caiva-Siddhanta, S. 367 ff., 380 ff. Paranjoti, Saiva Siddhanta, Kap. VIII.
- ²⁴³ Otto, Vishnu-Nārāyana, S. 115.
- ²⁴⁴ Glasenapp, Madhvas, S. 98 ff., 108 ff.
- ²⁴⁵ Goldziher, Koranauslegung, S. 102 ff.; Subhan, The Nature of Summum Bonum in Islam, Islamic Culture, XXI (1947), 353 ff.; Schimmel, Zur Anthropologie des Islams, S. 140 ff.
- ²⁴⁶ Vgl. Hartshornes Darlegung in: Reality, S. 151, 160.

IV. Der Ausdruck religiöser Erfahrung im Handeln

- ¹ Zu den Zwillingsbegriffen „Akt“ und „Intention“, die der kontinentalen Phänomenologie wohlbekannt sind (Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann), und ihrer Bedeutung vgl. Allport, The Individual and His Religion, S. 125 ff. Über das Judentum vgl. Heschel, Symbolism and Jewish Faith, S. 52 ff. Er betont die zentrale Stellung des Aktes („Der Akt des Studierens ist wichtiger als der Besitz von Wissen“, S. 73 f.).
- ² Hügel, Selected Letters, S. 261.

- ³ *Leeuw*, Religion in Essence, S. 576.
- ⁴ *Scheler*, Vom Ewigen im Menschen. Mit Recht wendet sich *Mouroux* gegen jede Auffassung von der Erfahrung als reiner Passivität: "... disons que l'éprouvé est la fait des actes aussi bien que des états", *Recherches de sciences religieuses*, XXXIV (1947), S. 14. Er definiert religiöse Erfahrung als den Akt, durch den der Mensch fühlt, daß er in Beziehung zu Gott steht (S. 18).
- ⁵ *Burnouf*, La science des religions, S. 55.
- ⁶ *W. E. Hocking*, Living Religions, S. 46.
- ⁷ *Will*, Le Culte, I, 407 ff. Ähnlich *Radcliffe-Brown*, der sich auf *Loisy* und *Robertson Smith* bezieht: Religion and Society, JRAI, LXXI (1945/46), 34.
- ⁸ *Morinckel*, Religion und Kultus.
- ⁹ *Underhill*, Worship, S. 6. Vgl. auch *Fremgen*, Offenbarung und Symbol, bes. S. 25 ff., 253 ff.
- ¹⁰ *Will*, Le Culte, S. 17. Vgl. *Fröbe-Kapteyn*, ed., Mensch und Ritus, *Eranos Jahrbuch*, XIX (1950). *Eliade*, Traité d'histoire des religions; auch Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religions, 1951.
- ¹¹ Die offen eingestandene Unvollkommenheit allen Gottesdienstes wurde von *Taylor* hervorgehoben in: *Vindication of Religion*, S. 76 f. Zum Judentum vgl. die in diesem Punkte bei aller Verschiedenheit in anderen Fragen übereinstimmenden Auffassungen von *Heschel* und *Kaplan* in: *Johnson*, ed., Religious Symbolism, Kap. IV, XII.
- ¹² *Underhill*, Worship, S. 27.
- ¹³ *Ferré*, Christian Understanding, S. 54 f.
- ¹⁴ *Will*, Le Culte, S. 13.
- ¹⁵ *Bhandarkar*, Collected Works, IV, S. 57 f., 78, über Arten der Andacht; *Bhattacharyya*, Religion of the Hindus, Kap. 5; *Rangachari*, The Sri Vaishnava Brahmans, Kap. XIII, bes. S. 87 ff.
- ¹⁶ *Modi*, The Religious Ceremonies, S. 85 ff.
- ¹⁷ Zu den Versuchen, die Teilnahme an den Riten und ihr Verständnis in der Römischen Kirche besonders hervorzuheben, vgl. die interessante Erörterung von *Koenker*, Liturgical Renaissance, bes. Kap. IV.
- ¹⁸ *Will*, Le Culte, S. 19.
- ¹⁹ *Underhill*, The Life of the Spirit, S. 36.
- ²⁰ *Kay*, Christian Worship, S. 16.
- ²¹ *Underhill*, Worship, S. 77.
- ²² *Kay*, Christian Worship, S. 18, 19.
- ²³ *Will*, Le Culte, II, S. 95.
- ²⁴ Zu den Tendenzen im öffentlichen Gottesdienst des zeitgenössischen Amerika vgl. *Schneider*, Religion in Twentieth Century America, Kap. V.
- ²⁵ *Underhill*, Worship, S. 25; *Wuch*, Religious Experience, S. 45.
- ²⁶ Vgl. *Firth*, Elements of Social Organisation, S. 222 ff.; eine Einschätzung des Wesens und der Funktion des Rituals durch einen modernen Anthropologen.
- ²⁷ *Heinz Werner*, Comparative Psychology of Mental Development, S. 402.

- ²⁸ *Eliade*, Traité, S. 24.
- ²⁹ *Marett*, Sacraments of Simple Folks.
- ³⁰ A. a. O., S. 18.
- ³¹ Über Deutung und Verständnis der Motivation kultischer Akte vgl. *Bertholet*, Über kultische Motivverschiebungen, SBPAW, XVIII (1958), S. 3 ff.
- ³² *Buber*, Die Erzählungen der Chassidim, S. 647.
- ³³ Zu jüngeren Entwicklungen innerhalb des Römischen Katholizismus in der Gegenrichtung vgl. *Koenker*, Liturgical Renaissance. Er bezieht sich auf *Moehlers* Auffassung von der Kirche als eines „durch den inneren Geist geschaffenen Organismus“ (S. 55), im Gegensatz zu Reinholds Beschreibung der Kirche als der „gutgeöhlten, genauen, unwiderstehlichen Gewalt perfekter Organisation mit einer Propaganda-Front, einer Parteilinie und einer vollständigen Absorption des Individuums“ (S. 57).
- ³⁴ *Pfister*, Kultus, in Pauly-Wissowa Real-Enzyklopädie IX, Sp. 2106 ff. Vgl. auch *Leeuw*, Religion in Essence, und *Eliade*, Traité, bes. Kap. X und XI.
- ³⁵ *Wissowa*, Religion und Kultus der Römer, S. 500 ff.
- ³⁶ *Kramer*, Sumerian Religion, und *Oppenheim*, Assyro-Babylonian Religion, beide in: *Fern*, ed., Forgotten Religions, S. 51 f., 75 ff. *Hooke*, Babylonian and Assyrian Religion, S. 26, bezieht sich auf Ekur, „Das Haus des Berges“, den berühmten Tempel in Nippur, dessen Name zu einer allgemeinen Bezeichnung für einen Tempel wurde. Vgl. Kap. IV. Über die *ziggurat* vgl. S. 50.
- ³⁷ *Eliade*, Traité, Kap. X, und unten Anm. 41.
- ³⁸ *Groot*, Universalism, Kap. XII, XIII. Vgl. *Leeuw*, Religion in Essence, Sec. 57.
- ³⁹ *Eberett Hughes*, Cycles and Turning Points.
- ⁴⁰ *Wissowa*, Religion und Kultus, S. 566. Über den römischen Kalender vgl. *Fowler*, The Religious Experience of the Roman People, Kap. V.
- ⁴¹ *Eliade*, Le Mythe de l'éternel retour.
- ⁴² *Koenker*, „Für diejenigen, die im liturgischen Leben aufgehen, hat der Kirchenkalender vor dem zivilen Kalender den Vorrang gewonnen; die Einhaltung des Kirchenjahres wird als wesentlich zum Verständnis der großen religiösen Wahrheiten betrachtet“, Liturgical Renaissance, S. 58.
- ⁴³ *Leeuw*, Religion in Essence, S. 56. *Oesterley*, Early Hebrew Festival Rituals, in: *Hooke*, ed., Myth and Ritual, Kap. VI. Eine Beschreibung des Neujahrsfestes findet sich bei *Hooke*, Babylonian Religion, S. 58 ff., über sein Ritual vgl. Appendix, S. 103 ff.
- ⁴⁴ *Harrison*, Ancient Art and Ritual; Prolegomena to the Study of Greek Religion. Vgl. auch *Oppenheim*, Assyro-Babylonian Religion, und *Gaster*, The Religion of the Canaanites.
- ⁴⁵ *Otto*, Das Heilige. Über Stille, Dunkelheit und Leere als Mittel zum Ausdruck des Numinosen vgl. *Mensching*, Das heilige Schweigen. Über Meditation im Hinduismus vgl. *Schomerus*, Caiva-Siddhānta, S. 371 (die Fünf Briefe); und *Heiler*, Stufen der buddhistischen Versenkung.
- ⁴⁶ *Marett*, The Threshold of Religion, S. 171.

- ⁴⁷ Eric Werner, *The Origin of Psalmody*, Hebrew Union Almanach (1954), S. 345 (Dialog, Pantomime, Antiphonie).
- ⁴⁸ Farnell, *The Attributes of God*, S. 15 f. Hooke, *Babylonian Religion*, S. 37 ff.
- ⁴⁹ Über die weitgehend gesetzlich festgelegten Navaho-Gesänge vgl. Wyman, *The Religion of the Navaho Indians*, S. 349 ff.
- ⁵⁰ Nath, *A Survey of the Sri Chaitanya Movement*, S. 151 ff.; Bargellini, *San Bernardino di Siena*.
- ⁵¹ Vgl. Revon, *Les Anciens Rituels du Shinto considérés comme formules magiques*, S. 165 ff.
- ⁵² Über die Rolle der Musik im konfuzianischen Kultus vgl. Groot, *Universismus*, S. 154.
- ⁵³ Underwood, *The Dramatic Representation of Regeneration*.
- ⁵⁴ Cuisinier, *La Danse sacrée*; Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*.
- ⁵⁵ Marett, *Threshold of Religion*, S. 175, 180. Über diesen Gegenstand vgl. auch Harrison, *Art and Ritual*, S. 43 ff.
- ⁵⁶ Über den Springtanz der Kanaaniter vgl. Gaster, *The Religion of the Canaanites*, S. 131 f.
- ⁵⁷ Oesterley, *Sacred Dance*. Auch Sachs, *World History of the Dance*.
- ⁵⁸ Eric Werner, *The Origin of Psalmody*, Hebrew Union Almanach (1954), S. 327 ff.
- ⁵⁹ Leeuw, *Religion in Essence*, Sec. 65.
- ⁶⁰ Will, *Le Culte*, I, 25.
- ⁶¹ Über die Gabe als Austausch vgl. Mauss, *Essai sur le don*, S. 145 ff.
- ⁶² Vgl. Farnell, *Greece and Babylon*, S. 230 ff. Farnell erörtert den Gebrauch von Feuer, Wein, Weihrauch und anderen Opfergaben (Kap. XIII). Über die Vorstellungen vom Opfer im Alten Orient und in Griechenland vgl. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*; Hooke, *Babylonian Religion*, S. 45 f., 57 ff.; Pittenger, *Christian Sacrifice*.
- ⁶³ Underhill, *Worship*, S. 48.
- ⁶⁴ Kay, *Christian Worship*, S. 19.
- ⁶⁵ Leeuw, *Religion in Essence*, Sec. 50. Landtman, *The Actual Beginnings of Offerings*, S. 44 ff.
- ⁶⁶ Leeuw, *Religion in Essence*, S. 330.
- ⁶⁷ „Andacht ist das beste dana oder Geben“, Poussin, *Worship*, ERE, XII, 758.
- ⁶⁸ Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, S. 228.
- ⁶⁹ Kay, *Christian Worship*, S. 20.
- ⁷⁰ Hooke, *Babylonian Religion*, S. 57 f. Er erörtert dort drei Typen des Gebrauchs eines *puhu* oder Ersatzes.
- ⁷¹ *Proceedings of the Seventh International Congress of the History of Religions*, 1950, S. 142 ff.
- ⁷² Farnell, *Greece and Babylon*, S. 268 ff., über Frauen im mesopotamischen Tempelritual.
- ⁷³ J. E. Harrison, *Greek Religion*; Leeuw, *Religion in Essence*, Sec. 50; Yerkes, *Sacrifice*. Oesterley, *Early Hebrew Festival Rituals*.
- ⁷⁴ Underhill, *Worship*, S. 51.

- ⁷⁵ Heiler, *Das Gebet*.
- ⁷⁶ Kay, *Christian Worship*, S. 29 ff.
- ⁷⁷ Über Mesopotamien vgl. Hooke, *Babylonian Religion*, Kap. VIII, IX. Er erörtert die drei Aspekte der Arbeit des Wahrsagers: 1. *biru* (Vision), 2. *purussu* (Entscheidung), 3. *ittu* (Zeichen deuten); außerdem werden die Methoden des *barū* behandelt.
- ⁷⁸ Eliade, *Techniques du yoga*.
- ⁷⁹ Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, Kap. XIII.
- ⁸⁰ Deubner, *Lustrum*, AR, XVI (1923), 154 ff.; Wissowa, *Religion und Kultus*, S. 327.
- ⁸¹ Vgl. J. E. Harrison, *Greek Religion*, Kap. II, III; Schefterowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser*, AR, XVII (1914), 353 ff.; Tachibana, *Ethics of Buddhism*, Kap. XI; Maass, *Segnen, Weihen, Taufen*, AR, XI (1922), 241 ff.; Farnell, *Greece and Babylon*, Kap. IX und 258 ff. Auch Dromer, *The Mandaean of Iraq and Iran*, bes. Kap. VII.
- ⁸² Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, S. 112.
- ⁸³ Vgl. auch Eliade, *Traité*, Kap. V, über Wassersymbolik.
- ⁸⁴ Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Kap. IV und V. Über das heilige Feuer vgl. Kap. IX.
- ⁸⁵ Farnell, *Attributes*, S. 186 ff., 190 f.
- ⁸⁶ Tachibana, *Ethics of Buddhism*, S. 159 ff. „Weder moralisch noch religiös betreffen Reinheit und Reinigung im Buddhismus allein geistige Dinge“ (S. 176).
- ⁸⁷ Hooke (*Babylonian Religion*, S. 56) vergleicht das ägyptische und das babylonische *pit-pi*. Er hätte außerdem die entsprechende Hindu-Zeremonie mit einbeziehen können.
- ⁸⁸ Quick, *The Christian Sacraments*, S. 108.
- ⁸⁹ Marett, *Sacraments of Simple Folks*, Kap. I.
- ⁹⁰ Zum hinduistischen Samskara vgl. Radhakrishnan, *Religion and Society*, S. 135 ff. Die wichtigsten Zeremonien sind Namensgebung (*namakaratta*), Einweihung (*upanayana*), Hochzeit (*vivaha*) und Begräbniszeremonien (*antyeshti*).
- ⁹¹ Bulgakow, *The Orthodox Church*, S. 151.
- ⁹² Quick, *Christian Sacraments*, Kap. V und VI.
- ⁹³ A. a. O., S. 106.
- ⁹⁴ A. a. O., S. 101.
- ⁹⁵ A. a. O., S. 217 ff.
- ⁹⁶ Vgl. Nock, *Hellenistic and Christian Sacraments*, S. 53 ff., er stellt mit Recht fest, daß „es dort keine Kategorie von Sakramenten gab“ (S. 60).
- ⁹⁷ Kay, *Christian Worship*, S. 24 ff.
- ⁹⁸ Vgl. Mattuck, *Jewish Ethics*, S. 131 f., über das Studium des Gesetzes als einer Form religiöser Andacht und des guten Lebens.
- ⁹⁹ Hooke, *Babylonian Religion*, S. 56, sagt, nahezu allen babylonischen Mythen sei der Gedanke gemeinsam, daß der „Mensch zum *dullu*, d. h. zum Dienst an den Göttern geschaffen ist“.
- ¹⁰⁰ Loewe in ERE, XII, 806.
- ¹⁰¹ McKenzie, *Two Religions*, S. 57.
- ¹⁰² Wilder, *Eschatology and Ethics*, S. 131.

- ¹⁰³ A. a. O., S. 154.
¹⁰⁴ Groot, Universismus, Kap. I, II.
¹⁰⁵ Oakeshott, Experience, S. 256.
¹⁰⁶ A. a. O., S. 357.
¹⁰⁷ Marett, Faith, Hope and Charity, S. 11.
¹⁰⁸ Marett, Threshold of Religion, S. 187 f.
¹⁰⁹ Mattuck, Jewish Ethics, Kap. XVIII. „Das gute Leben ist gemäß dem Judentum zugleich das religiöse Leben“ (S. 142).
¹¹⁰ Sneath, Evolution of Ethics.
¹¹¹ Otto, Gnadenreligion, S. 55 f., 62.
¹¹² Mattuck, Jewish Ethics. „Die ethische Haltung der Juden trägt als ihren besten Teil den Geist der Andacht in sich“ (S. 49). „Daß ethische Führung den Menschen zu Gott bringt, ist die erste Folgerung aus der jüdischen Gesetzeslehre“ (S. 26).
¹¹³ Damson, The Ethical Religion of Zoroaster.
¹¹⁴ Donaldson, Studies in Muslim Ethics.
¹¹⁵ Tachibana, Ethics of Buddhism, S. 257. Vom *dharma*, im Sinne von Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit, kann nach seinen Ausführungen „gesagt werden, daß es Tugend oder Moralität im allgemeinen umgreift und daher nicht bloß Rechtschaffenheit bedeutet, sondern das Ganze der Ethik“ (S. 259 f.). Vgl. dort die Zitate aus den Schriften über „diejenigen, die auf dem *dharma* gegründet und mit *sila* begabt sind“.
¹¹⁶ Donaldson, Muslim Ethics, Kap. III; „Sharia“, EL.
¹¹⁷ Mitra, The Ethics of the Hindus.
¹¹⁸ Preisker, Das Ethos des Urchristentums, S. 129.
¹¹⁹ Über einige allgemeine Grundsätze und Aufzählungen besonderer Tugenden im Koran vgl. Donaldson, Muslim Ethics, Kap. II.
¹²⁰ „Im Judentum wurde die *imitatio Dei* von Philon mit einem dem Gesetz folgenden Leben gleichgesetzt“, Mattuck, Jewish Ethics, Kap. VI. „Die Nachfolge Gottes ist ein durch Ethik hervorgerufenes Motiv“, sagt Wilder, Eschatology, S. 151 ff. Vgl. dort S. 151 ff., 200 ff., über das Beispiel Jesu. Zu den muslimischen Vorstellungen (al tabadkuk 6: ahlak Allāh), vgl. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Kap. I, Sec. 6, Anm. 1. Vgl. dort auch die Nachfolge Mohammeds und der Gefährten. Andrae, Die Person Mohammeds, S. 190 ff. Auch Donaldson, Muslim Ethics, S. 60 ff., 64. Zum Schiitischen Islam vgl. Goldziher, Vorlesungen, Kap. IV, S. 3, 5.
¹²¹ Groot, Universismus, S. 33; Nachahmung des Tao, Vollkommenheit und „Heiligkeit“ werden im Kap. III erörtert.
¹²² Glasenapp, Der Jainismus, S. 359.
¹²³ Zu den (fünf) Typen christlicher Frömmigkeit, einschließlich dem der *Imitatio*, vgl. Kuehn, Toleranz und Offenbarung.
¹²⁴ Vgl. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, S. 263 ff.; Poussin, Bouddhisme, Kap. IV; Boddhisattva, ERE, II, 739 ff.
¹²⁵ Vgl. Saunders, The Ideals of East and West, eine Übersicht über die Ethiken verschiedener Religionen. Über den chinesischen Begriff der Tugend vgl. Groot, Universismus, Kap. III.
¹²⁶ Zum Buddhismus: Der Hinayana-B. wird bei Tachibana

- Ethics of Buddhism erörtert; der Mahayana-B. bei Poussin, Bouddhisme, Kap. IV, und Lamotte, Traité de Sagesse.
¹²⁷ Weinrich, Die Liebe im Buddhismus und im Christentum, ERE, II, 749 ff.
¹²⁸ Tachibana, Ethics of Buddhism, S. 53 ff., 65. Vgl. die 227 Vorschriften für das volle Mitglied des Samgha, S. 80. Vgl. auch S. 95, 185, und die ausführliche Erörterung der Tugenden in Teil II.
¹²⁹ Zu den „Zehn Vollkommenheiten“, die in der kanonischen Literatur nicht vorkommen, vgl. a. a. O., S. 154, Nr. 4.
¹³⁰ Lamotte, Traité de Sagesse; Poussin, Boddhisattva, ERE; und Wacht, Types of Experience, S. 112 ff.
¹³¹ Soothill, The Three Religions of China, S. 205. Vgl. auch Kap. X.
¹³² Maspero, Le Taoisme, S. 38 f., 85 ff., bes. 227 ff.; Wilhelm, Laotse und der Taoismus, S. 46 ff.
¹³³ Donaldson, Muslim Ethics, S. 14 ff., 24 ff., 159 ff., 79 ff.
¹³⁴ Bulgakov, Orthodox Church, S. 149.
¹³⁵ Vgl. Mensching, Gut und Böse.

V. Der Ausdruck religiöser Erfahrung in der Gemeinschaft

- ¹ Eine ausführlichere Behandlung des Gegenstandes findet sich bei Wacht, Sociology of Religion. Die Bibliographie wurde seit der fünften Auflage (1949) ergänzt.
² Pemberton, Sociology of Religion, JBR, VII (1949), S. 35 ff. Yinger, Present Status of Sociology of Religion, Journal of Religion, XXXI (1951), S. 194 ff. (Religionssoziologie als „ein Zweig der wissenschaftlichen Soziologie, nicht wertend, objektiv, abstrakt“). Zum Problem des Individuums und der Gesellschaft, vgl. auch Thelen, The Biblical Instruction and Comparative Religion, JBR, XX (1952), 71 ff.
³ In einem sehr anregenden Essay „Formen der menschlichen Gemeinschaft“, Glauben und Verstehen, II, 262 ff., erörtert Bultmann vier Formen menschlicher Gemeinschaft: Solche, die auf der Natur beruhen, auf der Geschichte, auf künstlerischen und wissenschaftlichen Interessen, und auf der Religion – jede hat ihre Gesetze und ihre Gefahren. Die religiöse Gemeinschaft ist auf den Glauben gegründet; sie kann eine Gemeinschaft der „Berufenen“ sein und schließlich eine Gemeinschaft der Liebe.
⁴ Radin, Religiöse Erfahrung, Kap. II.
⁵ Marett, Threshold of Religion, S. 157; vgl. auch Andrae, Die Frage nach der religiösen Anlage.
⁶ Marett, Threshold of Religion, S. 123. Marett erkennt die Notwendigkeit einer aus dem Konflikt zwischen assoziativen und dissoziativen Tendenzen hervorgehenden Übereinkunft. In: Sacraments of Simple Folks, S. 161.
⁷ Buber, Die Erzählungen der Chassidim, S. 228.
⁸ Mowinkel, Religion und Kultus, S. 125.
⁹ Andrae, Die Frage nach der religiösen Anlage, S. 26 f., 33 ff., 46 ff., 51 ff.

- ¹⁰ Ferré, Christian Understanding, S. 39. Vgl. Hartshorne, Reality, Kap. I.
- ¹¹ Mouroux, Sur la notion d'expérience religieuse, Recherches de sciences religieuses, XXXIV (1947), 10.
- ¹² A. a. O. S. 19.
- ¹³ Koerner, Liturgical Renaissance, S. 152. „Der Protestantismus ist in seinen besten Eigenschaften nicht individualistisch, jedoch sieht man nicht oft seine beste Seite“ (S. 157).
- ¹⁴ Kay, in: Nature of Christian Worship, Kap. II, „Gemeinschaft in der Andacht“ erfordert, daß das gemeinsame Gebet durch eine Anzahl von Menschen, die sich am selben Ort zur selben Zeit treffen, dargebracht wird, und daß jeder auf seine eigenen privaten Gebete verzichtet (S. 47 f.), das Individuum dabei aber keineswegs von der Gemeinschaft verschluckt wird (S. 54 ff.).
- ¹⁵ W. E. Hocking, Living Religions, S. 44 ff.
- ¹⁶ Malinowski, Magic, Science and Religion, S. 43 f.: „Der Anthropologe hat genug geleistet, wenn er den Wert eines bestimmten Phänomens für den sozialen Zusammenschluß und für die Kontinuität der Kultur aufgezeigt hat.“ Radcliffe-Brown, Religion and Society, JRAI, LXXV, S. 33 ff.: „Ein geordnetes soziales Leben hängt von der Gegenwartigkeit im Geiste der Mitglieder ab und von Gefühlen, die das Verhalten des Einzelnen im Verhältnis zu anderen kontrollieren“ (S. 34 ff.).
- ¹⁷ Sociology of Religion, in: Gurwitsch, ed., Twentieth Century Sociology, S. 428.
- ¹⁸ A. a. O.
- ¹⁹ Eine befriedigende vergleichende Untersuchung über die Vorstellung vom Wesen der heiligen Gemeinschaft in der primitiven Gesellschaft, in der die Mängel der Theorien von Lévy-Bruhl, Durkheim und der Funktionalisten zu vermeiden wären, existiert noch nicht.
- ²⁰ Vgl. den Artikel von K. L. Schmidt, The Church, in: Bible Key Words.
- ²¹ Vgl. Jewish Community, in: Landman, ed., Universal Jewish Encyclopedia, VI, 99 ff., 121 ff., über *mishpaha*, *edah*, *kahal*, *kenishta*, und *keneseth*.
- ²² Massignon, L'umma et les synonymes, Revue des études islamique, 1941-46, S. 150 ff.; Gibb, Ummah, Shorter Encyclopedia of Islam, S. 605 ff. Der Begriff ist ein Lehnwort; er bezieht sich auf „sprachliche und religiöse Gemeinschaften, die Gegenstand des göttlichen Heilsplanes sind“. Die Entwicklung führt vom Ummah der Araber zum Ummah der Moslim. Vgl. auch Lichtenstaedter, Fraternalisation (Muakhat) in Early Islam Society, Islamic Culture, XVI (1942), 47 ff.
- ²³ Zu den Vorstellungen des Samgha im Hinayana vgl. Tadihana, The Ethics of Buddhism, S. 217 ff., 228 f. Nagarjuna definiert „Samgha“ als die Wiedervereinigung mehrerer Bhiksu am selben Ort: Lamotte, Le Traité de la grande vertu de la Sagesse de Nagarjuna, I, 202 f. Nach Buddhagosha setzt das Samgha „une communauté de vues et de préceptes“ (a. a. O., Nr. 3) voraus.
- ²⁴ Vgl. H. R. Niebuhr, The Norm of the Church, Journal of Religious Thought, IV (1946/47).
- ²⁵ Wach, Meister und Jünger; *Leum*, Religion in Essence, Sec. 28.
- ²⁶ Vgl. die Untersuchungen des führenden französischen Religionssoziologen, Le Bras. Vgl. auch Desroche, Areas and Methods of a Sociology of Religion, The Work of G. Le Bras, Journal of Religion, XXXV (1955), 34 ff.
- ²⁷ Wach, Sociology of Religion, S. 50 ff.
- ²⁸ A. a. O., S. 42.
- ²⁹ Vgl. Wach, Meister und Jünger, S. 29, 56.
- ³⁰ Wach, Twentieth Century Sociology, in: Gurwitsch, ed., Twentieth Century Sociology, S. 451.
- ³¹ Daniélou, Origen, S. 47.
- ³² Vgl. Allport, Individual, Kap. II, III.
- ³³ Wissowa, Religion und Kultus, S. 405, Anm. 2. Vgl. auch Schubart, Religion und Eros, S. 187 f.
- ³⁴ Liston Pope, Religion and the Class Structure, S. 91.
- ³⁵ Wolf, Zur Rechtsgestalt der Kirche, Bekennende Kirche, S. 254 ff.
- ³⁶ Wach, Sociology of Religion, Kap. V, Sec. 9.
- ³⁷ Vgl. jedoch die Feststellung Jaegers, Theology of the Early Greek Philosophers, S. 177 (dt. Ausg. S. 202): „Der Begriff der *auctoritas*, der später für die Haltung der Kirche in Glaubensfragen so entscheidende Bedeutung erhalten sollte, fehlt dem praktischen Denken.“
- ³⁸ Wach, Sociology of Religion, S. 355.
- ³⁹ A. a. O., Kap. VIII.
- ⁴⁰ Brightman, Philosophy of Religion, S. 191.
- ⁴¹ „The Problem of Truth in Religion“, Studies in History of Religion, S. 177 ff.
- ⁴² A. a. O., S. 178.
- ⁴³ Cuisinier, La Danse sacrée, S. 15.
- ⁴⁴ Zu den Diskussionen über den Gläubigen (*mu min*), den Sünder (*fasig*) und den Ungläubigen (*kafir*) im Islam, vgl. Gardet und Anatawi, Introduction, S. 49 ff., 530 ff.
- ⁴⁵ Wach, Sociology of Religion, S. 44 ff.
- ⁴⁶ Vgl. H. W. Schneider, Religion in Twentieth Century America.
- ⁴⁷ Suhard, Growth or Decline: Michonneau, Revolution in a City Parish; Bishop, France Alive; Ward, France Pagan?
- ⁴⁸ Fichter, The Southern Parish, Vol. I.
- ⁴⁹ A. a. O., S. 4.
- ⁵⁰ A. a. O., S. 14.
- ⁵¹ Vgl. Fichter, „A Typology of Parishioners“, Social Relations in the Urban Parish, Part I. Er schlägt sechs Kriterien zur Bestimmung der Mitgliedschaft in einer Gemeinde vor: drei institutionelle (Taufe, Wohnsitz, rassische Herkunft) und drei personale (Intention, Befolgung der Regeln und soziale Teilnahme). Auf S. 11 entwirft er folgende vier Typen von Gemeindemitgliedern; tief Ergriffene, innerlich Beteiligte, Gleichgültige und Schlafende.

LITERATURVERZEICHNIS

- Akhilananda, Swami*. Vgl. Swami Akhilananda.
Aldrich, Virgil C., „The High and the Holy“, *Journal of Religion*, XXXIV (1954).
Alexander, Hartley B., „Sin (American)“, *ERE*, XI.
Alexander, Samuel, *Space, Time and Deity*. London 1920; 1950.
Allport, Gordon, *The Individual and His Religion*. New York 1950.
 —, *Psychology, Psychiatry and Religion*, Newton, Mass., Andover-Newton Bulletin. XLIV (1952).
Alpert, Harry, „Emile Durkheim and Sociologismic Psychology“, *AJS* XLV (1940).
Andrae, Tor, *Die Frage nach der religiösen Anlage*. Uppsala 1932.
 —, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm 1918.
Baillie, John, *Our Knowledge of God*. New York 1939.
 —, ed., *Revelation*. New York 1937.
Ballou, Robert O., ed., *The Bible of the World*. New York 1939.
Bargellini, Piero, *San Bernardino di Siena*. 2. Aufl. Brescia 1934.
Barrows, John Henri, *A Memoir*. Chicago 1904.
Bartsch, Hans Werner, ed., *Theologische Forschung*. 2. Aufl. Hamburg 1951.
Baumgartner, Walter, ed., *Festschrift für Alfred Bertholet*. Tübingen 1950.
Beckh, Hermann, *Der Buddhismus*. 2. Aufl., Berlin 1925.
Bedoyère, Michael de la, *The Life of Baron von Hügel*. London 1927.
Behier, E., „Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus“, *Revue Philosophique*, July 1953.
Benedict, Ruth, „The Concept of the Guardian Spirit in North America“, *AAA Mem*, XXIX (1923).
Benoit, Jean Daniel, „Direction spirituelle et Protestantisme“, in *Etudes d'histoire et de philosophie religieuse*, No. 37. 1940.
Bergson, Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*. New York 1954.
Bernheim, Ernst, *Lehrbuch der historischen Methode*. 5./6. Aufl., Leipzig 1908.
Berthold, Fred, „The Meaning of Religious Experience“, *Journal of Religion*, XXXII (1952).
Bertholet, Alfred, „Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben“, *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Phil. Klasse*, 1948.
 —, „Über Kultische Motivverschiebungen“, *SBPAW*. XVIII (1938).
Bevan, Edroyn R., *Symbolism and Belief*. London 1938.
Bhandarkar, Ramkrishna Gopal, *Collected Works*. Poona 1929.
Bhattacharyya, Haridas, *The Foundations of Living Faiths*. Calcutta 1938.
Bhattacharyya, Shiva, „Religious Practices of the Hindus“, In *Religion of the Hindus*. New York 1953.
Bidney, David, „The Ethnology of Religion and the Problem of Human Evolution“, *AA*, 56 (1954).
Bishop, Claire Huchet, *France Alive*. New York 1947.
Bleeker, Claas Jouco, ed., *Anthropologie Religieuse, Studies in the History of Religions*. Leiden 1955.
 —, *Proceedings of the Seventh International Congress for the History of Religions, 1950*. Amsterdam 1951.
 —, „La Structure de la Religion“, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. XXI (1951).
Bollnow, Otto Friedrich, *Das Verstehen*. Mainz 1949.
Bolster, Arthur S., *James Freeman Clarke*. Boston 1954.
Bouquet, Alan Coates, *Sacred Books of the World (Anthology)*. London 1954.
Bousset, Wilhelm, „Die Himmelsreise der Seele“, *AR*, LV (1901).
Braden, Charles Samuel, *The Scriptures of Mankind*. New York 1953.
 —, *War, Communism and World Religions*. New York 1955.
Breda, H. L. van, „Aus dem Husserl Archiv zu Löwen“, *Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 62. No. 2 (1953).
Brightman, Edgar Sheffield, *A Philosophy of Religion*. New York 1946.
 —, *The Problem of God*. New York 1950.
Brinton, Clarence Crane, *The Shaping of the Modern Mind*. New York 1953.
Buber, Martin, *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich 1949.
 —, *Ich und Du*. Heidelberg 1958.
Bugbee, Henry G., „The Moment of Obligation in Experience“, *Journal of Religion*, XXXIII, No. I (1953).
Bulgakov, Sergei Nikolaevich, *The Orthodox Church*. London 1935.
Bultmann, Rudolf, „Das Problem der Hermeneutik“, in *Glauben und Verstehen*, II. Tübingen 1952.
Burckhardt, Jacob Christoph, *Force and Freedom. Reflections on History*. Edited by James Hastings Nichols. New York 1943.
Burnouf, Eugène, *La science des religions*. 3. Aufl. Paris 1876.
Burt, Edwin Arthur, *Types of Religious Philosophy*. Rev. ed. New York 1951.
Butterfield, Herbert, *Christianity and History*. New York 1950.
Caillois, Roger, *L'Homme et le sacré*. Paris 1959.
Cain, Seymour, *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience (unveröffentlichte Ph. D. dissertation)*. University of Chicago, 1956.
Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*. Vol. XVII of Bollingen Series. New York 1949.
Carsartelli, Louis Charles, „Sin (Iranian)“, *ERE*, XI (1921), 562-66.
Cassirer, Ernst, *Sprache und Mythos*. Leipzig 1925.

- Clarke, James F., Ten Great Religions. Boston 1875; 1885 (Neudruck 1915).
- Constantin, Leonard, „The Gospel to Communists“, IRM, XLI (April 1952).
- Cotton, James Harry, Christian Knowledge of God. New York 1951.
- Cresson, André, Maine de Biran; Sa Vie, son oeuvre. Paris 1950.
- Creuzer, Georg Friedrich, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 3. Aufl. Leipzig 1837.
- Cuisinier, Jeanne, La Danse sacrée en Indochine et en Indonésie. Paris 1951.
- Daniélou, Jean, Origen. Translated by Walter Mitchell. New York, 1955. Zuerst veröffentlicht: Origène, Paris 1948.
- , „The Problem of Symbolism“, Thought, XXV (1950).
- , „Sainte Irenée et les origines de la théologie de l'histoire“, Recherches de sciences religieuses, XXXIV (1947).
- , The Salvation of the Nations. London 1949.
- Das, Saraj Kumar, A Study of the Vedanta. 2. Aufl. Calcutta 1937.
- Datta, Dharendra Mohan, The Six Ways of Knowledge, A Critical Study of the Vedanta Theory of Knowledge. London 1932.
- Davids, T. W., and Mrs. C. A. F. Rhys Davids, „Sin (Buddhist)“, ERE, XI (1921), 533–34.
- Davidson, Robert F., Rudolf Otto's Interpretation of Religion. Princeton 1947.
- Davies, Rupert Eric, The Problem of Authority in the Continental Reformers. London 1946.
- Damson, Miles Menander, The Ethical Religion of Zoroaster. New York 1931.
- Dayal, Har, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. London 1932.
- Demieville, Paul, „Le Miroir spirituel“, Sinologica, I (1947).
- Demos, Raphael, and C. J. Ducasse, „Symposium: Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?“ The Journal of Philosophy, LI (1954), 145–72.
- Deschamps, Hubert Jules, Les Religions de l'Afrique noire. Paris 1954.
- Desroche, Henri, „Areas and Methods of a Sociology of Religion. The Work of G. Le Bras“, Journal of Religion, XXXV (1955), 34–47.
- Deubner, Ludwig, „Lustrum“, AR, XVI (1915).
- Demick, Edward Chisholm, The Christian Attitude to Other Religions (Hulsean Lectures). Cambridge 1953.
- Dieterich, Albrecht, „H. Usener“, AR, VIII (1905).
- Dieterlen, Germaine, Essai sur la religion bambara. Paris 1951.
- Dilthey, Wilhelm, Gesammelte Schriften. 8 Bände. Leipzig und Berlin, 1921–56.
- Dinkler, Erich, „Existentialist Interpretation of the New Testament“, Journal of Religion, XXXII (1952).
- Dobschütz, Ernst von, „Interpretation“, ERE, VII.
- , Vom Auslegen des Neuen Testaments. Göttingen 1927.
- Donaldson, Dwight Martin, „Sharia“, EI.
- , Studies in Muslim Ethics. London 1953.
- Drover, Ethel Stefana, The Mandaeans of Iraq and Iran. Oxford 1937.
- Droysen, Johann Gustav, Historik. Neuausgabe von Rudolf Hübner. München 1937.
- Duchesne-Guillemin, Jacques, „L'Homme dans la religion iranienne“, in C. J. Bleeker, ed., Anthropologie religieuse. Leiden 1955.
- , Ormazd et Ahriman, L'Aventure dualiste dans l'antiquité. Paris 1955.
- , „Zoroastre“, in Georges Dumézil, ed., Les Dieux et les hommes. Paris 1948.
- Durkheim, Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912.
- Dussaud, René, L'Oeuvre scientifique d'Ernst Renan. Paris 1951.
- Earle, William, „The 'Standard Observer' in the Sciences of Man“, Ethics, LXIII (1953).
- Eggan, Fred, „Social Anthropology and the Method of Controlled Comparisons“, AA, 56 (1954).
- Eissfeldt, Otto, „Religionsgeschichtliche Schule“, RGG IV.
- Elder, Earl Edgar, übers. A Commentary on the Creed of Islam. New York 1950.
- Eliade, Mircea, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951.
- , Images et symboles. 2. Aufl. Paris 1952.
- , Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition. Paris 1949.
- , „Shamanism“, in Vergilius Ferm, ed., Forgotten Religions. New York 1950.
- , Techniques du yoga. Paris 1948.
- , Traité d'histoire des religions. Paris 1949.
- Elkin, Adolphus Peter, The Australian Aborigines. 2. Aufl. Sydney and London 1943.
- Emmet, Dorothy, The Nature of Metaphysical Thinking. London 1945.
- , Whitehead's Philosophy of Organism. London 1932.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, Social Anthropology. Glencoe, Ill., 1952.
- Emer, Mary Anita, A Survey of Mystical Symbolism. New York 1933.
- Farber, Marvin, The Foundation of Phenomenology. Cambridge 1943.
- , Philosophic Thought in France and the United States. Buffalo 1950.
- Farris, Ellsworth, The Nature of Human Nature. New York 1937.
- Farnell, Lewis Richard, The Attributes of God (Gifford Lectures, 1924–25). Oxford 1925.
- , Greece and Babylon. Edinburgh 1911.
- Ferm, Vergilius T. A., Religion in the Twentieth Century. New York 1948.
- Ferré, Nels Frederik Solomon, The Christian Understanding of God. New York 1951.

- Fichter, Joseph Henry*, The Southern Parish. Chicago 1951. Vol. I.
- , „A Typology of Parishioners“, in *Social Relations in the Urban Parish*. Chicago 1954.
- Filiozat, Jean*, Magie et médecine. Paris 1945.
- Finegan, Jack*, The Archaeology of World Religions. Princeton 1952.
- Firth, Raymond William*, Elements of Social Organization. New York 1951.
- Fitzpatrick, Mallary*, „Kierkegaard and the Church“, *Journal of Religion*, XXVII, No. 4 (1947).
- Fleming, Daniel Johnson*, „Religious Symbols Crossing Cultural Boundaries“, in F. E. Johnson, ed., *Religious Symbolism*. New York 1953.
- Fleure, Herbert John*, „J. G. Frazer“, *Man*, LIV (1954).
- Forde, C. D.*, „The Integration of Anthropological Studies“, *JRAI*, LXXVII (1948).
- Foss, Martin*, The Idea of Perfection in the Western World. Princeton 1946.
- Fowler, William Warde*, The Religious Experience of the Roman People. London 1922.
- Frankfort, H.*, *H. A. Frankfort* u. a. Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago 1946.
- Fraumöllner, Erich*, „Die Anthropologie des Buddhismus“, in C. J. Bleeker, ed., *Anthropologie religieuse*. Leiden 1953.
- Frazer, Sir James George*, Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies. London 1935.
- Fremgen, Leo*, Offenbarung und Symbol, Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum. Gütersloh 1954.
- Friedrich, Johannes*, Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen. Berlin 1954.
- Fröbe-Kapteyn, Olga*, ed., „Mensch und Ritus“, *Eranos Jahrbuch*. XIX (1950). Zürich 1950.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis*, La Cité antique. 13. Aufl. Paris 1890.
- Garbe, Richard*, „Sankhya“, in *ERE*. XI.
- Gardet Louis, and M. M. Anamati*, Introduction à la théologie musulmane. Paris 1948.
- Gaster, Theodor H.*, „The Religion of the Canaanites“, in *Virgilius Ferm*, ed., *Forgotten Religions*. New York 1950.
- , *Thespis; Ritual, Myth and Dances in the Ancient Near East*. New York 1950.
- Gelb, Ignace J.*, A Study of Writing, The Foundations of Grammatology. Chicago 1952 (deutsche Ausgabe Stuttgart 1959).
- Gibb, Sir Hamilton Alexander Rosskeen*, La structure de la pensée religieuse de l'Islam. Übersetzt aus dem Englischen. Paris 1950.
- , „Ummah“, *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden 1953.
- Glasenapp, Helmuth von*, Der Jainismus, Eine indische Erlösungsreligion. Berlin 1925.
- , *Madhvas Philosophie des Vishnuglaubens*. Bonn und Leipzig 1923.
- Goldziher, Ignaz*, Koranauslegung. Leiden 1920.

- , Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Neudruck Leiden 1952.
- , Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910.
- Granet, Marcel*, Danses et legendes de la Chine ancienne. Paris 1926.
- Grant, Robert M.*, The Bible in the Church, A Short History of Interpretation. New York 1948.
- u. a., „History of the Interpretation of the Bible“, in Vol. I of *The Interpreter's Bible*. New York 1952.
- Green, Julian*, Personal Record, 1929–1939. New York 1939.
- Grensted, Laurence William*, Psychology of Religion. New York 1952.
- Griaule, Marcel*, „La Connaissance de l'homme noire“, in *La Connaissance de l'homme au XXe siècle. Rencontres Internationales de Genève*, 1951.
- , *Dieu d'eau*. Paris 1948.
- Groot, Jan Jakob Maria de*, *Universismus*. Berlin 1918.
- Gruppe, Otto von*, Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte. Leipzig 1921.
- , Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den Orientalischen Religionen. Leipzig 1887.
- Hardman, Oscar*, The Christian Doctrine of Grace. New York 1947.
- Hardy, H.*, „Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung“, *AR*, IV (1901).
- Harnack, Adolf von*, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Gotha 1927.
- Harring, J.*, *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Paris 1926.
- Harrison, Jane Ellen*, *Ancient Art and Ritual*. New York 1913.
- , *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge 1922.
- Hartland, Edwin Sidney*, *Ritual and Belief, Studies in the History of Religion*. London 1914.
- Hartlich, Christian, und Walter Sachs*, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*. Tübingen 1952.
- Hartmann, Nicolai*, *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart 1949.
- Hartshorne, Charles*, „Religious Bearings of Whitehead's Philosophy“, in *Reality as Social Process*. Boston und Glencoe, Ill. 1953.
- , „Whitehead's Idea of God“, in *Paul Schilpp*, ed., *The Philosophy of A. N. Whitehead*. Evanston 1941.
- and *W. L. Reese*, *Philosophers Speak of God*. Chicago 1955.
- Haydon, Albert Eustace*, „History of Religions“, in *G. B. Smith*, ed., *Religious Thought in the Last Quarter Century*. Chicago 1927.
- Heiler, Friedrich*, „Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionsgeschichte“, in *Religionswissenschaft in Neuer Sicht*. Marburg 1951.
- , *Das Gebet*. 5. Aufl. München 1923.
- , „Joachim Wach“ (Memorial Address). *The Divinity School News, The University of Chicago*, XXII. No. 4 (November 1955).

- , Die Stufen der buddhistischen Versenkung. 2. Aufl. München 1922.
- Hensel, S., Die Familie Mendelssohn. 6. Aufl. 8 Bände. Berlin 1888.
- Hessen, Johannes, Max Scheler. Essen 1948.
- Hilliard, Frederick H., Man in Eastern Religions. London 1946.
- Hiltner, Seward, Psychotherapy and Christian Ethics. Unveröffentl. Dissertation. University of Chicago, 1952.
- , Self-Understanding. New York 1951.
- Hocking, Richard, „Some Types of Historical Consciousness in Chinese and Indian Thoughts“, in Papers of the Ecumenical Institute, V (1949).
- Hocking, William Ernest, Living Religions and a World Faith. New York 1940.
- Hodges, Herbert Arthur, The Philosophy of Wilhelm Dilthey. London 1952.
- , Wilhelm Dilthey. An Introduction. London 1944.
- Hodgson, Leonard, The Doctrine of the Trinity (Croall Lectures). New York 1944.
- Hooke, Samuel H., Babylonian and Assyrian Religion. London 1953.
- , Myth and Ritual, Essays. London 1935.
- Hooper, J. S. M., Hymns of the Alvars. Calcutta 1929.
- Hospers, John, Meaning and Truth in the Arts. Chapel Hill 1946.
- Hügel, Baron Friedrich von, Essays and Addresses on the Philosophy of Religion. London 1921, 1949.
- , Eternal Life. Edinburgh 1913.
- , Selected Letters, 1896–1924. London 1927.
- Hughes, E. R., The Great Learning and the Mean in Action. New York 1943.
- Hughes, Everett, Cycles and Turning Points. National Council, Episcopal Church, 1952.
- Hume, Robert E., „The Study of the History of Religions“, an address at the Conference of the National Association of Biblical Instructors, 1922. Reprinted from Christian Education.
- Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Halle 1922.
- , Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. Halle 1913.
- , Logische Untersuchungen. Halle 1900.
- , Méditations cartésiennes. Paris 1931.
- Iremonger, Frederic Athelwood, Life of William Temple. London 1948.
- Jacobi, Jolande, The Psychology of C. G. Jung. Rev. ed., New Haven 1951.
- Jaeger, Werner, Theology of the Early Greek Philosophers. Translated by E. S. Robinson. Oxford, Clarendon, 1947. Deutsche Ausgabe: Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953.
- James, Edwin Oliver, The Beginnings of Religion. London 1948.
- , The Concept of Deity. London 1950.

- James, William, The Varieties of Religious Experience. London und New York 1929.
- Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich 1949.
- Jedin, Hubert, „Kirchengeschichte als Heilsgeschichte“, Saeculum, V, No. 2 (1954).
- Jentsch, Werner, „Verstehen und Verständlichmachen“, TLZ, 76 (1951).
- Johnson, Frederick Ernst, ed., Religious Symbolism. New York 1955.
- Johnson, Paul Ernst, Psychology of Religion. New York 1945.
- Jordan, Louis Henry, Comparative Religion: Its Genesis and Growth. Edinburgh 1905.
- Katiresu, S., A Handbook of Saiva Religion. Revised and reprinted. Madras 1950.
- Kay, James Alan, The Nature of Christian Worship. London 1955.
- Keith, Arthur B., Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford 1923.
- Kennedy, Melville T., The Chaitanya Movement. Calcutta 1925.
- Kitagama, Joseph M., „A Glimpse of Professor Wach“, The Chicago Theological Seminary Register, XLV, No. 4 (1955).
- , „Joachim Wach“ (Memorial Address), The Divinity School News, XXII, No. 4 (1955). University of Chicago.
- , „Joachim Wach et la sociologie de la religion“, Archives de sociologie des religions, I, No. 1 (1956).
- , „Theology and the Science of Religion“, Anglican Theological Review, XXXIX, No. 1 (1957).
- Koenker, Ernest Benjamin, The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church. Chicago 1954.
- Kraemer, Hendrik, ed., On the Meaning of History. Genf 1950.
- Kramer, Samuel Noah, „Sumerian Religion“, in Vergilius Ferm, ed., Forgotten Religions. New York 1950.
- Krappe, Alexander Haggerty, Mythologie universelle. Paris 1930.
- Krüger, Gustav, „Das Problem der Autorität“, in Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers, München 1953.
- Kuehn, Johannes, Toleranz und Offenbarung. Leipzig 1925.
- Lamotte, Étienne, Le Traité de la grande vertu de la sagesse de Najarjuna. Löwen 1944.
- Landman, Isaac, ed., The Universal Jewish Encyclopedia. New York 1942.
- Landtman, G., „The Actual Beginnings of Offerings as Illustrated by a Primitive People“, in Actes du V^e congrès international d'histoire des religions. Lund 1929.
- Langer, Susanne K., Philosophy in a New Key. New York 1942.
- Leenhardt, Maurice, Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris 1947.
- Leeum, Garardus van der, „Die Bedeutung des Mythos“, In Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen 1950.
- , Religion in Essence and Manifestation. Translated by J. E. Turner. London 1938.

- Lehman, R.*, „Die Religionsgeschichte des Palaeolithikum“, AR, XXXV (1938).
- Lehmann, Arno*, Die sivaistische Frömmigkeit der tamilischen Erbauungsliteratur. Berlin 1947.
- Lehmann, Edward*, Grundtvig. Tübingen 1932.
- , „Der Lebenslauf der Religionsgeschichte“, in Actes du V^e congrès international d'histoire des religions. Lund 1929.
- Leipoldt, Johannes und Siegfried Morenz*, Heilige Schriften. Leipzig 1955.
- Lichtenstaedter, Ilse*, „Fraternization (Mua'khüt) in Early Islam Society“, Islamic Culture, XVI (1942).
- Linton, Ralph*, Ethnology of Polynesia and Micronesia, Chicago 1926.
- Lowie, Robert H.*, „Biographical Memoir of Franz Boas, 1858-1942“, in Biographical Memoirs of the National Academy of Sciences, XXIV (1947), 305-22.
- , The History of Ethnological Theory. New York 1937.
- Löwith, Karl*, Meaning in History, Chicago 1949. Deutsche Ausgabe: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. 4. Aufl. Stuttgart 1961.
- Lorrie, Walter*, Kierkegaard, New York 1938.
- Lubac, Henri de*, Aspects du bouddhisme. Paris 1951.
- Liotard, Jean F.*, La Phénoménologie. Paris 1954.
- Maass, Ernst*, „Segnen, Weißen, Taufen“, AR, XI (1922).
- McCreary, J. K.*, „The Religious Philosophy of S. Alexander“, Journal of Religion XXVII, No. 2.
- MacDonald, B. Duncan*, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. New York, Scribner's, 1905.
- Machle, Edward J.*, „Symbols in Religion“, JBR, XXI (1953), 163-69.
- McKenzie, John*, Two Religions: A Comparative Study of Some Distinctive Ideas and Ideals in Hinduism and Christianity. London 1950.
- Mackintosh, Hugh Ross*, Types of Modern Theology. London 1954.
- McNeill, John T.*, Modern Christian Movements. Philadelphia 1954.
- Macnichol, Nichol*, Indian Theism. London 1915.
- Mainage, Thomas L.*, Les religions de la préhistoire. Paris 1934.
- Malinowski, Bronislaw*, Magic, Science and Religion. Glencoe, Ill., 1948.
- Mandelbaum, Maurice H.*, The Problem of Historical Knowledge. New York 1938.
- Marett, Robert Kanulph*, „The Concept of Mana“, in Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Oxford 1908.
- , Faith, Hope and Charity in Primitive Religion. New York 1932.
- , Sacraments of Simple Folks. Oxford 1953.
- , The Threshold of Religion. London 1914.
- , Tylor. New York 1936.
- Marot, K.*, „Der primitive ‚Hochgott‘“, in Actes du V^e congrès international d'histoire des religions. Lund 1929.

- Martin, Alfred William*, Seven Great Bibles. New York 1930.
- Martino, E. de*, Il Mondo Magico. Turin 1948.
- Maspero, Henri*, Les Religions chinoises. Paris 1950.
- , Le Taoïsme. Paris 1950.
- Massignon, Louis*, La Passion d'al Hosayn Ibn Mansour al Halläy. Paris 1922.
- , L'Umma et ses synonymes. Notion de la communauté en Islam“, in Revue des études islamiques, 1941-46. Paris 1947.
- Masson-Oursel, Paul*, „La Connaissance de L'Asie en France depuis 1900“, Revue Philosophique, Nr. 7-9 (1953).
- Matthews, Gordon*, tr. Siva-Hänabodham, A Manuel of Saiva Religious Doctrine. Oxford 1948.
- Mattuck, Israel Isidor*, Jewish Ethics. London 1955.
- Mauss, Marcel*, „Esquisse d'une Théorie générale de la magie“, in Sociologie et Anthropologie. Paris 1950.
- , „Essai sur le don“, in Sociologie et Anthropologie. Paris 1950.
- Mensching, Gustav*, Das heilige Schweigen. Gießen 1926.
- , Geschichte der Religionswissenschaft. Bonn 1948.
- , Gut und Böse im Glauben der Völker. 2. Aufl. Stuttgart 1950.
- , Vergleichende Religionswissenschaft. 2. Auflage. Heidelberg 1949.
- Michonneau, Georges*, Revolution in a City Parish. Westminster, Md., 1954.
- Milne, Edward Arthur*, Modern Cosmology and the Christian Idea of God (Cadbury Lectures). Oxford 1952.
- Mitra, Sisirkumar*, The Ethics of the Hindus. Calcutta 1925.
- Modi, Jivanji Jamshedji*, The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay 1957.
- Monier-Williams, Sir Monier*, Hinduism. London 1877.
- Moore, John Morrison*, Theories of Religious Experience with Special Reference to James, Otto and Bergson. New York 1958.
- Morgan, Conway Lloyd*, Emergent Evolution (Gifford Lectures, 1922). London 1923.
- , The Interpretation of Nature. New York 1906.
- Moses, David G.*, Religious Truth and the Relation between Religions. Madras 1950.
- Moulton, James Hope*, The Treasure of the Magi. London 1917.
- Mouroux, J.*, „Sur la notion de l'expérience“, Recherches de sciences religieuses, XXXIV (1947).
- Mowinckel, Sigmund*, Religion und Kultus. Übers. von A. Schomer. Göttingen 1953.
- Mozley, J. K.*, „The Incarnation“, in E. G. Selwyn ed., Essays Catholic and Critical. New York 1926.
- Müller, Granfel A.*, ed. Life and Religion, An Aftermath from the Writings of F. Max Müller by His Wife. New York 1905.
- Müller, Julius*, The Christian Doctrine of Sin. Translated by W. Urwidi. Edinburgh 1868.
- Nath, Govinda*, „A Survey of the Sri Chaitanya Movement“, in The Cultural Heritage of India (Sri Ramakrishna Centenary Memorial). Calcutta; New York 1937.

- Nédoncelle, Maurice*, Baron Friedrich von Hügel. Translated by M. Vernon. London 1937.
- Neumann, Abraham A.*, „Judaism“, in *Edmond J. Jurji*, ed., *The Great Religions of the modern World*. Princeton 1946.
- Nichols, James H.*, „Church History and secular History“. *Church History*, XIII (1944).
- , „Religion in Toynbee's History“, *Church History*, XXVII (1948).
- Nicholson, Reynold Alleyne*, *The Mystics of Islam*. London 1914.
- Niebuhr, Helmut Richard*, „The Norm of the Church“, *Journal of Religions Thought* IV (1946/47).
- Niebuhr, Reinhold*, *Faith and History*. New York 1949.
- , *The Nature and Destiny of Man*. New York 1942.
- Nielson, Eduard*, *Oral Tradition, A Modern Problem in Old Testament Introductions*. Chicago 1954.
- Nikhilananda, Swami*, See Swami Nikhilananda.
- Nock, Arthur Darby*, „Hellenistic and Christian Sacraments“, in *Proceedings of the Seventh International Congress for the History of Religions*. Amsterdam 1951.
- Northrop, Filmer Stuart C.*, *The Meeting of East and West*. New York 1946.
- Nyberg, Henrik Samuel*, „Al-Mu'tazila“, in *EI*, III, 787-93.
- Oakeshott, Michael Joseph*, *Experience and its Modes*. Cambridge 1933.
- Oesterley, William Oscar Emil*, „Early Hebrew Festival Rituals“, in *S. H. Hooke*, ed., *Myth and Ritual*. London 1933.
- , *The Sacred Dance*. Cambridge 1925.
- Ohm, Thomas*, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*. Krailling 1950.
- Oppenheim, Leo*, „Assyro-Babylonian Religion“, in *Vergilius Ferm*, ed. *Forgotten Religions*. New York 1950.
- Organ, Troy Wilson*, „Reason and Experience in Mahāyāna Buddhism“, *JBR*, XX (1952), 77-83.
- Ortega y Gasset, José*, *Beitrag zu: Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers*. München 1953.
- Otto, Rudolf*, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*. Göttingen 1898.
- , *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*. Gotha 1930.
- , *Das Heilige*. 30. Aufl. München 1958.
- , *Reich Gottes und Menschensohn*. 3. Aufl. München 1954.
- , *Vishnu Narayana*. Jena 1917.
- Padovani, Umberto, Antonio*, „La Storia della religione in Italia“, *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, IV (1925). Paris 1926.
- Paranjoti, V.*, *Saiva Siddhānta*. London 1938.
- Parrinder, E. Geoffrey*, *African Traditional Religion*. London 1954.
- , *West African Psychology, A Comparative Study of Psychological and Religious Thought*. London 1951.
- Parrish, Fred Louis*, *The Classification of Religions*. Scottdale 1941.
- Parsons, Talcott*, *Essays in Social Theory*. Glencoe, Ill. 1949.

- , *The Structure of Social Action*. New York 1937. 2. Aufl. Glencoe, Ill. 1949.
- Pemberton, Prentiss L.*, „Sociology of Religion“, *JBR*, XVII (1949).
- , „Universalism and Particularity“, *JBR*, XX, No. 2 (1952).
- Perry, Ralph B.*, *The Thought and Character of William James as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes*. Boston 1935.
- Petitpierre, Jacques*, *The Romance of the Mendelssohns*. Translated by G. Micholet Cote. London 1947.
- Pettazzoni, Raffaele*, „Aperçu introductif“, *Numen, International Review for the History of Religions*, I, No. 1 (1954).
- Pfister, Friedrich*, „Kultus“ in *Pauly Wissowa, Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, Vol. IX, Stuttgart 1921.
- Pinard de la Boullaye, Henri*, *L'Étude comparée des religions, Essai critique*. Paris 1922, 1925.
- Pittenger, W. Norman*, *The Christian Sacrifice, A Study of the Eucharist in the Life of the Christian Church*. New York 1951.
- , *Sacraments, Signs and Symbols*. Chicago 1949.
- Pope, G. U.*, ed. and tr. *The Tiruvacagam*. Oxford 1900.
- Pope, Liston*, „Religion and Class Structure“, *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (March, 1948).
- Poussin, Louis de la Vallée*, „Bodhisattva“, in *ERE*, II (1910), 739-53.
- , *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. 4. Aufl. Paris 1925.
- , „Worship (Buddhist)“ in *ERE*, XII (1922), 758-59.
- Preisker, Herbert*, *Das Ethos des Urchristentums*. 2. Aufl. Gütersloh 1949.
- Puedt, Henri Charles*, „Bibliographie générale“, in *Mana: Introduction à l'histoire des religions*. Paris 1949.
- , *Le Manichéisme*. Paris 1949.
- , „Temps, Histoire et mythe dans le christianisme des premières siècles“, in *Proceedings of the Seventh International Congress for the History of Religions*. Amsterdam 1951.
- Quick, Oliver Chase*, *The Christian Sacraments*. London 1927.
- Rabbow, Paul*, *Seelenführung, Methodik der Exerzition in der Antike*. München 1954.
- Radcliffe-Brown, A. R.*, „Religion and Society“, *JRAI*, LXXV (1945/46).
- Radhakrishnan, Sir Sarvepalli*, *Religion and Society*. London 1947.
- Radin, Paul*, *Primitive Religion, Its Nature and Origin*. New York 1937.
- , *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*. Zürich 1951.
- Rajogopalachariar, T.*, *The Vishnuite Reformers of India*. Madras.
- Randall, John Herman, Jr.*, *The Making of the Modern Mind*. Rev. ed. Boston 1940.
- , *Symposium, Journal of Philosophy*, LI, No. 5 (1954).
- Ratschow, Carl Heinz*, *Magie und Religion*. Gütersloh 1947.

Raven, Charles Earle, *Natural Religion and Christian Theology* (Gifford Lectures, 1951). Cambridge 1953.

Razek, M. Abdel, „La révélation dans L'Islam“, in *Transactions of the fifth International Congress of History of Religions*. 1929.

Redfield, Robert, *The Primitive World and its Transformations*. Ithaca 1955.

Renou, Louis und Jean Filiozat, *L'Inde classique*. Paris 1947.

Richardson, Alan, *Christian Apologetics*. New York 1947.

Roberts, David E., *Psychotherapy and a Christian View of Man*. New York 1950.

Rothacker, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Tübingen 1920.

Sachs, C., *World History of the Dance*. Translated by B. Schönberg. New York 1937.

Saunders, K., *The Ideals of East and West*. New York 1954.

Saussure, L. de, „La cosmologie religieuse en Chine, dans l'Iran et chez les Prophètes hébreux“, in *Actes du congrès international d'histoire des religions*, 1923. Paris 1925.

Schacht, Joseph, „Taklid“, *El*, IV, 629.

Schaff, Philip, *The Dreads of Christendom* (Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis). 6. Aufl. New York 1931.

Schiebesta, P., „Das Problem des Urmonotheismus, Kritik einer Kritik“, *Anthropos* XLIX (1954), 689-97.

Scheffelowitz, I., „Die Sündentilgung durch Wasser“, *AR* XVII (1914).

Scheler, Max Ferdinand, *The Nature of Sympathy*. Translated by P. Heath, Introduction by W. Stark. New Haven 1954.

—, *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig 1923; 4. Aufl. Bern 1954.

—, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig 1946.

Schilpp, Paul Arthur, ed. *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*. New York 1952.

Schimmel, Annemarie, „Zur Anthropologie des Islams“, in C. J. Bleeker, ed. *Anthropologie religieuse*. Leiden 1955.

Schmidt, Karl Ludwig, „The Church“, *Bible Key Words*, from G. Kittels *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. New York 1951.

Schneider, Friedrich, *Philosophie der Gegenwart*. Basel 1953.

Schneider, Herbert Wallace, *Religion in Twentieth Century America*. Cambridge 1952.

Schoeck, Helmut, *Soziologie, Geschichte ihrer Probleme*. Freiburg und München 1952.

Scholem, Gershom Gerhard, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1941.

Schomerus, Hilko, *Der Caiva-Siddhanta. Eine Mystik Indiens*. Leipzig 1912.

—, *Meister Eckhart und Mānikka-Vāsager*. Gütersloh 1956.

—, *Sivaitische Heiligenlegenden*. Jena 1925.

Schroeder, F. O., *Introduction to the Pāncarātra*. Madras 1910.

Schubart, Walter, „Verschlingungstrieb und Magie“, in *F. Seiffert, Religion und Eros*. 3. Aufl. München 1952.

Schultz, Werner, „Die Grundlagen der Hermeneutik“, *ZTK*. XIX (1958) 283 ff.

Schweitzer, Wolfgang, „Die Bedeutung des Historismus für die

„Theologie“ in M. Thiel, ed. *Studium Generale*, VII, No. 8 (1954).

—, „Das Problem der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie“ *TLZ*, V. Nr. 7 (1950).

Sebenster, Jan Nicolas, „Die Anthropologie des Neuen Testaments“, in C. J. Bleeker ed., *Anthropologie religieuse*. Leiden 1955.

Shils, Edward A., „The Present Situation in American Sociology“, in *Pilot Papers*, II, No. 2 (1947).

Smith, C. Ryder, *The Bible Doctrine of Sin*. London 1953.

Smith, Edwin William, ed. *African Ideas of God*. London 1950.

—, „African Symbolism“, *JRAI*, LXXXII (1952).

Smith, Margaret, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, London 1931.

Smith, Wilfred Cantwell, *Inaugural lecture*. Montreal 1950.

Sneath, Elias Hershey, ed. *The Evolution of Ethics as Revealed in the Great Religions*. New Haven 1927.

Söderblom, Nathan, *Les Pravashis, Etude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*. Paris 1899.

—, „Die Gottheit als Wille“, in: *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig 1926.

—, „Holiness (General and Primitive)“, *ERE*. VI (1914), 731-41.

—, „The Place of the Christian Trinity and the Buddhist Tiratna among Holy Triads“, in *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*. Oxford 1908.

Sombart, Werner, *Der moderne Kapitalismus*, München und Leipzig 1928.

Soothill, William Edward, *The Three Religions of China*, Oxford 1929.

Spence, Lewis, *Myth and Ritual in Dance, Game and Rhyme*. London 1947.

Spiegelberg, Friedrich, *Living Religions of the World*. New York 1956.

Steinthal, Heymann, „Allgemeine Einleitung in die Mythologie“, *AR* III (1900).

Stevenson, Mrs. Sinclair, *The Heart of Jainism*. London 1915.

Studies in History and Religion, Presented to H. Wheeler Robinson. London 1942.

Subhan, A., „The Nature of Summun Bonum in Islam“, *Islamic Culture*, XXI (1947).

Suhard, E. Cardinal, *Growth or Decline*. Translated by J. A. Corbett. South Bend, Ind., 1948.

Suzuki, Daisetz Teitaro, *Essays in Zen Buddhism*. London 1926.

Swami Akhilananda, *Hindu Psychology and the West*. New York 1946.

—, *Mental Health and Hindu Psychology*. New York 1951.

Swami Nikhilananda, *Ramakrishna, Prophet of New India*. New York 1942.

Sweetman, J. Windrow, *Islam and Christian Theology*. London 1945.

Tachibana, Shundo, *The Ethics of Buddhism*. London 1926.

- Taylor, Alfred Edward*, „Vindication of Religion“ in E. G. Selwyn, ed., *Essays Catholic and Critical*. New York 1926.
- Tax, Sol*, ed. *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago 1953.
- Tempels, D.*, *Bantu filosofie*. Antwerpen 1946.
- Temple, William*, *Nature, Man and God* (Gifford Lectures, 1932-34). New York 1949.
- Thelen, Mary Frances*, „The Biblical Instruction and Comparative Religion“ *JBR*, XX (1952), 71-76.
- Thornton, Lionel Spencer*, „The Christian Concept of God“, in E. G. Selwyn, ed., *Essays Catholic and Critical*. New York 1926.
- Tiele, Cornelis Petrus*, *Einleitung in die Religionswissenschaft*. Gotha 1899-1901.
- , *Elements of the Science of Religion*. New York 1896-99.
- , *On the Study of Comparative Theology*, in J. H. Barrows, ed., *World Parliament of Religions*. Chicago 1893.
- Tillich, Paul*, *Systematic Theology*, Bd. I. Chicago 1951.
- Toy, Crawford Homell*, *Introduction to the History of Religions*. Cambridge 1948.
- Toynbee, Arnold*, *A Study of History*. 3 Bände. London 1934.
- Troeltsch, Ernst*, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen 1902.
- , *Gesammelte Schriften*. 4 Bde., hrsg. von Hans Baron. Tübingen 1921-25.
- , *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin 1924.
- Ueberweg, Friedrich*, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 5 Bände, 12. Aufl. Hrsg. von Karl Praechter. Berlin 1926-28.
- IV: *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von T. K. Oesterreich.
- Underhill, Evelyn*, *An Anthology of the Love of God*. New York 1953.
- , *The Life of the Spirit and the Life of Today*. New York 1922.
- , *Worship*. New York 1937.
- Underwood, Alfred Clair*, *Conversion: Christian and Non-Christian. A Comparative and Psychological Study*. New York 1925.
- Urban, Wilbur Marshall*, *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*. London 1959.
- Usener, Hermann*, *Götternamen*. Bonn 1896.
- Wach, Joachim*, „The Christian Professor“. Mimeo, distributed by the World Student Christian Federation, University Commission, December 10, 1947.
- , „Comparative Study of Religion“, in Paul Schilpp, ed., *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*. New York 1952.
- , „The Comparative Study of Religions“. Unveröffentl. Barrows Lectures 1952.
- , *Einleitung in die Religionssoziologie*. Tübingen 1930.
- , *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*. Leipzig 1922.
- , „General Revelation and Religions of the World“, *JBR*, XXII, No. 2 (1954).
- , „Inkarnation“, *RGG*, III., 1929.

- , *Meister und Jünger*. Tübingen 1925.
- , „On Teaching History of Religions“, in *Pro Regno pro Sanctuario*. Nijkerk 1950.
- , *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*. Tübingen 1954.
- , „Redeemer of Men“, *The Divinity School News*, XV, No. 4, 1948 University of Chicago.
- , „Religion and Differentiation within Society“, in *Sociology of Religion*. Chicago 1944.
- , „Religion and Ethics“. Unveröffentl. Vorlesungs-Manuskript, University of Chicago.
- , „Religion in America: The Sociological Approach to Religion and its Limits“. Unveröffentl. Vorlesungs-Manuskript. University of Chicago.
- , „Religionssoziologie“, in Alfred Vierkanndt, ed., *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1931.
- , *Religionswissenschaft, Prolegomena zu ihrer Grundlegung*. Leipzig 1924.
- , „The Theories of Religious Communication“. Unveröffentl. Vorlesungs-Manuskript. University of Chicago.
- , *Typen religiöser Anthropologie*. Tübingen 1932.
- , *Types of Religious Experience*. Chicago 1951.
- , „Das Selbstverständnis des modernen Menschen“, *Universitas X* (1955).
- , „Sinn und Aufgabe der Religionswissenschaft“, *ZMR*, 1935.
- , „Sociology of Religion“, in G. Gurvitch, ed., *Twentieth Century Sociology*. New York 1945.
- , *Sociology of Religion*. Chicago 1944.
- , „Understanding“, in A. A. Roback, ed., *Jubilee Book for Albert Schweitzer*. Cambridge 1945.
- , *Das Verstehen*. 3 Bände. Tübingen 1926-32.
- , „Zur Methodologie der Religionswissenschaft“, *ZMR*, 1923.
- , „Zum Problem der externen Würdigung der Religion“, *ZMR*, 1923.
- Ward, Maisie*, *France Pagan?* New York 1949.
- Watts, Alan Wilson*, *Behold the Spirit*. New York 1947.
- Webb, Clement C. J.*, *God and Personality* (Gifford Lectures, 1918-19). New York 1918.
- , *The Historical Element in Religion* (L. Frey Lectures, 1954). London 1935.
- , *Religious Experience* (Lecture, Oriol, 1944). London 1945.
- Weber, Max*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 Bände. Tübingen 1920-21.
- , „Wirtschaft und Gesellschaft“, in *Grundriß der Sozialökonomik*. Tübingen 1921.
- Webster, H. Magic*, *A Sociological Study*. Stanford 1948.
- Weinrich, F.*, *Die Liebe im Buddhismus und im Christentum*. Berlin 1935.
- Weizsäcker, C. F. von*, *The History of Nature*. Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- Wensink, Arent Jan*, *The Muslim Creed*. Cambridge 1932.
- Werner, Eric*, „The Origin of Psalmody“, in *Hebrew Union Almanach*, 1954.

- Werner, Heinz*, Comparative Psychology of Mental Development. Rev. ed., Chicago 1948.
- Whale, John, Seldon*, Christian Doctrine. New York 1941.
- Whitehead, Alfred North*, Process and Reality. New York 1929.
- , Religion in the Making (Lowell Lectures, 1926). New York 1926.
- Widengren, G.*, Hochgottglaube im alten Iran. Uppsala 1958.
- , Religionens Ursprung. Stockholm 1946.
- , „Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien“, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, V (1953). 193 ff., 320 ff.
- , „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte“, Numen, I (1954).
- Wilder, Amos*, „Biblical Hermeneutics and American Scholarship“, in Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Berlin 1954.
- , Eschatology and Ethics in the Teachings of Jesus. New York 1939. Rev. ed., 1950.
- Wilhelm, Richard*, Laoise und der Taoismus. Stuttgart 1925.
- Will, Robert*, Le Culte, Etude d'histoire et de philosophie religieuse. Paris 1925.
- Winternitz, Moriz*, Geschichte der indischen Literatur. Leipzig 1920.
- Wissowa, Georg*, Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. München 1912.
- Wolf, Erik*, „Zur Rechtsgestalt der Kirche“, in Bekennende Kirche. München 1932.
- Wyman, Leland Clifton*, „The Religion of the Navaho Indians“, in *Vergilius Ferm*, ed., Forgotten Religions. New York 1950.
- Yerkes, Royden Keith*, Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism. New York 1952.
- Yinger, John Milton*, „Present Status of Soziology of Religion“, Journal of Religion, XXXI (1951).
- Zaehner, Robert Charles*, „Dogma“, Hibbert Journal, III, No. 7 (1954).
- Zahn, E. F. J.*, Toynbee und das Problem der Geschichte. Köln 1954.
- Zimmer, Heinrich*, Philosophies of India. Ed. by J. Campbell. New York 1951.
- , Der Weg zum Selbst (Shri Ramana). Hrsg. von C. G. Jung. Zürich 1944.

JOACHIM WACH



wurde 1898 in Chemnitz geboren. Sein Vater, ein hoher Verwaltungsbeamter in sächsischen Diensten, war der Sohn des berühmten Leipziger Rechtslehrers Adolf Wach, der mit Lily Mendelssohn-Bartholdy, verheiratet war. Joachim Wach legte 1916 am Vitzthumschen Gymnasium in Dresden das Abitur ab, wurde dann Soldat und machte als Offizier den Krieg an der Ostfront mit. Nach Kriegsende studierte er Theologie, Philosophie und orientalische Sprachen an den Universitäten Leipzig, München und Berlin und habilitierte

sich 1924 für Religionswissenschaft an der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig; 1929 wurde er zum a. o. Professor ernannt. 1935 wurde Wach seines Amtes in Leipzig enthoben; von Freunden nach USA eingeladen, lehrte er an der Brown University in Providence (Rhode Island), bis er 1945 an die Federated Theological Faculty der Universität Chicago berufen wurde, wo er eine fruchtbare Lehr- und Forschungstätigkeit entfaltete. Im Sommer 1955 starb Joachim Wach an den Folgen einer Herzkrankheit während eines Europa-Aufenthaltes bei seiner Schwester, Frau Susi Heigl-Wach, in Orselina in der Schweiz, nachdem er kurz zuvor einen ehrenvollen Ruf auf den Lehrstuhl für systematische Theologie an der Universität Marburg abgelehnt hatte.

Wachs Veröffentlichungen

sind auf S. 14 und 196/97 des vorliegenden Bandes zusammengestellt.

Zu diesem Buch:

Das vorliegende Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die Joachim Wach im Herbst 1952 in Indien gehalten und nach erneutem Durchdenken der Probleme 1954 beim American Council of Learned Society wiederholt hat. Als er dabei war, das Manuskript für den Druck vorzubereiten, hat ihn der Tod ereilt; sein Freund und Kollege von der Universität Chicago, Prof. Joseph M. Kitagawa, hat die Arbeit vollendet und dem Buch eine anschauliche Würdigung von Leben und Werk des verstorbenen Gelehrten beigegeben.

Wach hatte sich eine dreifache Aufgabe gestellt: 1. einen Überblick über den Stand der Forschung auf dem Gebiet der Religionswissenschaft zu geben; 2. eine Theologie der Religion zu entwerfen, die den universalen Zügen in den Ausdruckweisen religiöser Erfahrung durch alle Zeiten und Völker gerecht zu werden sucht; 3. aufzuzeigen, in welcher Richtung sich die künftigen Beziehungen der Religionen untereinander entwickeln sollten. So ist dieses Buch zum Vermächtnis eines großen Gelehrten und eines wahrhaft religiösen Menschen an die Nachwelt geworden.

KOHLHAMMER