

F. v. A. 19.082

AUFSÄTZE

DAS NUMINOSE BETREFFEND

RUDOLF OTTO
PROFESSOR DER THEOLOGIE
IN MARBURG



44684



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA
1923

CONTROL 195²/₇

280.P.I.A. 1007

1956

PC 101/09

Biblioteca Centrală Universitară
"Carol I" București
Cota.....43292.....

B.C.U. Bucuresti

C44684

Copyright by Leopold Klotz Verlag / Gotha
Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde
Sprachen vorbehalten

WILHELM BOUSSET

ZU TREUEM GEDÄCHTNIS

Vorwort

Die hier folgenden Aufsätze sollen die Schrift über 'Das Heilige' ergänzen. Sie sind erwachsen aus den 'Beilagen', die nach und nach den Auflagen jener Schrift zugefügt wurden und in ihrer elften Auflage dann von ihr abgetrennt und zugleich um dreizehn weitere vermehrt wurden. Sie sollen das Moment des Numinosen an Beispielen aus der religiösen Erfahrung erläutern, seine Bedeutung für religiöses Leben und Kultus zeigen und von ihm aus Licht werfen auf die tiefsten religiösen Begriffe von Sünde, Geist und Fleisch, Verlorenheit und Erlösungsbedürftigkeit im Christentume. Und in einer abschließenden Auseinandersetzung mit naturalistischen Theorien der Religion soll am Beispiele des sogenannten Animismus, wie ihn Wundt in seiner Völker-psychologie gibt, der Nachweis versucht werden, daß ohne die Ansetzung des Numinosen alle Theorien von Religion scheitern müssen, da mit ihm erst zwar nicht das volle Wesen der Religion, wohl aber ihr objektives A priori gegeben ist, das der Grund ihrer Möglichkeit überhaupt und damit auch der Grund der Möglichkeit einer Geschichte der Entwicklung der Religion ist. — Diese Aufsätze erscheinen hier und fortan getrennt von der Hauptschrift als besonderes Buch, um jene zu entlasten und ihren Preis möglichst niedrig halten zu können, und auch, um den Besitzern früherer Auflagen den Erwerb der Aufsätze zu ermöglichen, ohne sie zu nötigen, noch einmal das ganze Werk zu kaufen. — Heinrich Rickert gibt die Absicht der Hauptschrift richtig an, wenn er in der vierten

Auflage seines Werkes: 'Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung' auf S. 557 schreibt:

Wie notwendig es ist, bei der Behandlung der philosophischen Fragen über alles bloß Ethische hinauszugehen und zu einem Werte sui generis zu kommen, hat R. Otto in eindringlicher Weise gezeigt in seiner Schrift 'Das Heilige'. Diese Schrift gibt sich als 'psychologisch'. In Wahrheit ist sie eine der ... Beiträge zur Religionsphilosophie als Wert-wissenschaft ... Nicht der psychische Akt sondern sein 'Gegenstand', das Heilige, wird im 'Numinosen' aufgezeigt.

Indertat, der 'Gegenstand' selber ist, wie diese freundlichen Worte von verehrter Seite sagen, das, woran dem Buche allein gelegen ist. Um ihn zu finden, bedient es sich der Methode der Selbstbesinnung, um von dieser weiterzugehen zur Sachbesinnung. Daß in aller religiösen Untersuchung, statt hochfliegender Spekulation, mit Schleiermacher zunächst der Weg der Selbstbesinnung zu gehen sei, nämlich der Besinnung auf die religiöse Erfahrung selber, so wie wir sie in uns und mehr noch in den Mustern und Typen religiösen Erfahrens vorfinden, das ward mir klar von der Zeit an, als ich versuchte, mich selber über das Wesen des Religiösen und des Christlich-religiösen ins Klare zu bringen. Und hierin ward ich gefördert durch das, was Fries die 'anthropologische Methode' nennt, die in Wahrheit eine Methode der Selbstbesinnung ist. Lange bevor wir filosofieren oder theologisieren, ist ja das Leben selber und das Erfahren und Besitzen am Werke, ist unser sittliches und religiöses Erfahren und Erkennen tätig. Schon die Selbstbesinnung hierauf ist aber keine bloße 'Psychologie' sondern etwas, was wir mit dem viel tieferen Begriffe der 'Seelenkunde' bezeichnen können. Und ohne den Versuch zu eindringender Seelenkunde und

Erforschung des Gemütes, und was es im tiefsten bewege, ist Religionsphilosophie eitel. Und weiter: Psychologie kennt seelische Akte, aber sie kann sie nicht fassen als das, was sie hier sein wollen und sind, als Erfahrens- und Erkennensakte: einen seelischen Akt 'verstehen' als Erfahrens- und Erkennensakt, ist nicht selber mehr Psychologie. Sodann aber, und das ist noch wichtiger: solche Selbstbesinnung führt über zur Sachbesinnung. Denn nach ihrem vorbereitenden und einleitenden Geschäfte stellen wir uns nun selber ein in die Blickrichtung eben jenes Erfahrens und Erkennens, auf das wir uns zunächst besannen, und nun sehen wir nicht mehr auf unser Erfahren der Sache sondern auf die Sache selber, und mit immer gespannterer Sehe dringen wir ein in das Wesen der Sache selber und entfalten uns seine Art und seine Momente. Wir sind nun Gegenstands-bezogen, nicht mehr selbst-bezogen. Und dann treiben wir nicht mehr Seelenkunde, sondern Gotteskunde, das heißt Theologie. Ein junger Jude, Leo Strauß, hat diese Absicht der Schrift verstanden, wenn er (in der Zeitschrift 'Der Jude', 1923, Aprilheft, S. 242) schreibt:

Die .. Bedeutung des Buches besteht darin, daß es nicht ausschließlich und nicht primär durch die Berufung auf .. (das) Erlebnis anstrebt, sondern daß die Transzendenz des religiösen Gegenstandes der ganz selbstverständliche Ausgangspunkt der Untersuchung ist. Die Transzendenz desselben gelangt zur Auszeichnung

1. als Erlebens-Jenseitigkeit Gottes, das heißt als des Primates Gottes vor der Religion,
2. als Lebens-Jenseitigkeit Gottes. (Gemeint sind hiermit die irrationalen, über alle 'natürlichen' Begriffe von Leben usw. hinausgehenden Momente des Göttlichen in seinen rein numinosen Prädikaten),

3. als Ideen-Jenseitigkeit Gottes. (Gemeint ist hier gerade die Transzendenz des 'lebendigen' Gottes als des Energicum über alle Filosofengötter der hypostasierten 'Idee', 'Weltordnung', 'Urlogos' und so weiter.)

*

Ich widme diese Aufsätze dem Andenken an den teuern unvergessenen Freund. Seine Begrüßung der Hauptschrift war die erste Ermunterung, die ihr zuteil wurde, seine Zustimmung mehrte das frohe Gefühl des rechten Weges, und sein 'zu frühes' Scheiden das Gefühl jener sapientia, sub contrariis abscondita, von der jene Schrift wie diese Aufsätze zu reden versuchen.

Marburg, 1923.

R. O.

Inhalt

	Seite
1. Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott	1
2. Numinose Urlaute	11
3. Das 'Ganz Andere'	16
4. Das 'Ganz andere' und das Absolute	29
5. Das 'Ganz Andere' bei Augustin	34
6. Geist und Seele als numinoses Wunderwesen	37
7. Das Überpersönliche im Numinosen	42
8. Zinzendorf über den 'Sensus numinis'	51
9. Numinoses Erlebnis bei Ruskin und Parker	56
10. Mystisches in Luthers Glaubensbegriff	61
11. Tremendum und Mystik	65
12. Mystische und gläubige Frömmigkeit	71
13. Das Leere in der Baukunst des Islam	108
14. Das Numinose in buddhistischem Bildwerk	114
15. Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen	119
16. Meister Eckehardts Sunder Warumbe	133
17. Profetische Gotteserfahrung	136
18. Mitfolgende Zeichen	154
19. Das Auferstehungs-erlebnis als pneumatische Erfahrung	159
20. Schweigender Dienst	171
21. Was ist Sünde?	179
22. Der Kampf des Fleisches wider den Geist	187
23. Die christliche Idee der Verlorenheit	199
24. Die religiöse Idee der Urschuld	208
25. Mythos und Religion in Wundts Völkerpsychologie	213
26. Nachträge	252
27. Übertragung fremdsprachlicher Zitate	254

Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott ¹

Ferdinand Kattenbusch zum siebenzigsten Geburtstage

‘Aber das ist eine Frechheit, zu sagen, der, den auch die höheren Mächte nicht fassen, könne von uns Erdenwürmern erfaßt und mit unseren schwachen Verstandeskräften umschrieben und umgriffen werden —’

so ruft Chrysostomus am Anfange der dritten seiner fünf Reden ‘Peri akatalēptoy’ (De incomprehensibili) ². Diese Reden wurden gehalten wider die ‘Anomöer’, die die Gemeinde von Antiochien verwirrten, besonders gegen Schüler des Arianers Aëtios, die lehrten: *θεὸν οἶδα ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ἑαυτὸν οἶδε*. Unsere Dogmen-geschichten pflügen über diese Predigten des Chrysostomus wenig oder nichts zu sagen; und ihr ‘dogmatischer’ Ertrag ist auch mäßig. Aber religions-psychologisch haben sie um so größeren Belang und hätten ihn auch, wenn der Bezug auf die ‘Christologie’ gar nicht vorläge, der erst am Schlusse der vierten beginnt. Die Urtriebe echten religiösen Gefühles sind es, die hier in ihrer numinosen Bestimmtheit aufwallen und mit heißer Leidenschaft und mit dem hinreißen- den Schwunge der Rede des ‘Goldmundes’ sich regen gegen den Schulgott der Aristoteliker. Das Irrationale im Gottesgefühl strebt hier wider das Rationale und Rationalisierbare und droht fast, sich loszureißen. — Sonderbares Schauspiel. Ist es nicht das gerade Selbstverständliche im Christentum, daß Gott nahe sei, besessen werde, gefaßt werde und der Mensch selber sein Bild und Gleichnis sei? Und dieser Kirchen- vater kämpft mit heißer Leidenschaft wie um einen Wesens-

¹ Früher gedruckt in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1921.

² Migne, S. Gr. 48. Deutsch: M. Jos. A. Cramer, Joh. Chrysostomus' Predigten. Leipzig 1748.

und Ehrenpunkt des Christentumes selber darum, daß Gott das Unbegreifliche, das Unausprechliche und Befremdende, das allem Begriffe sich Versagende sei. Und das tut er nicht mit Gründen der Spekulation, mit Worten irgendeiner 'Schule', sondern indem er mit Feingefühl und erstaunlicher Treffsicherheit die wundersamsten Worte und Stellen aus heiliger Schrift zusammenspürt und -stellt, sie in ihrer Wucht fühlbar macht und tief nachfühlend sie erläutert und anwendet.

Zuerst und zumeist wendet er sich gegen das 'Begreifen' überhaupt, gegen das *katalēptón* und gegen die *oikeíoi logismoi*, das heißt gegen die Verstandesleistungen, die versuchen, Gott zu *perigráfein* und *perilambánein*. Denn das hatten die Gegner behauptet: man könne Gott begreifend erkennen, erschöpfend und bestimmt, durch den Begriff und zwar durch einen einzigen Begriff (der 'agenēsia'). Überhaupt: man könne ihn *μετ' ἀκριβείας εἰδέναί*. Chrysostomus erwidert hiergegen: 'wir aber heißen Ihn

τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον Θεόν, τὸν ἀόρατον, τὸν ἀκατάληπτον, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης, τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας κατάληψιν, τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις, τὸν ἀθέατον τοῖς Σεραφίμ, τὸν ἀκατάνοητον τοῖς Χερουβίμ, τὸν ἀόρατον ἀρχαῖς ἐξουσίαις δυνάμεσιν, καὶ ἀπλῶς πάσῃ τῇ κτίσει'¹.

'Der schänd'et Gott, der sein Wesen zu fassen sucht' (*ὀβριζέει δὲ ὁ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζόμενος*)², sagt er, und er weist nach, daß Gott unerfaßlich sei, selbst in seinen Werken, wieviel mehr in seinem eigenen Wesen, selbst in seinen 'Herablassungen (*sygkatabáseis*)' wieviel mehr in seiner eigenen überweltlichen Majestät, selbst den Cherubim und Serafim, wieviel mehr der 'anthrōpīnē fýsis'.

Das *akatalēpton* in diesem Sinne ist ihm zunächst das 'zu Große' in Gott, das dem Erfassen und Umfassen durch die *asthénéia tōn logismōn*, durch die zu kurzen Arme unseres Begriffsvermögens sich entwindet. Wir nennen es das 'Un-

¹ Migne, S. 720.

² 714, ε.

erfaßliche' und unterscheiden hiervon noch das 'Unfaßliche', das nicht nur aus dem 'zu Großen', sondern aus dem 'tháteron toû theíoy', aus dem 'Ganz anderen' entspringt, aus dem Fremden und Fernen in Gott, aus dem mysterium stupendum. Und nun ist es lehrreich, zu sehen, wie auch bei Chrysostomus jenes akatálēpton in dieses übergeht und von ihm selber dieses teils mit jenem vermischt, teils ganz deutlich für sich erkannt und als ein noch Höheres unterschieden wird. Wir sagten früher, daß uns das 'Ganz andere' komme, wo uns ein Etwas nicht nur jeden Begriff übersteige, sondern wo wir auf etwas stoßen, das überhaupt unserer ganzen Natur selber ein schlechthin Verschiedenes, darum Erstarren-machendes sei. Chrysostomus setzt ganz ähnlich die anthrōpínē fýsis der theía fýsis als das Inkommensurable und darum Inkapable entgegen. Und er redet nicht nur von der Enge und Knappheit unseres Verstandes, sondern eben von dem hier angedeuteten Art-unterschiede des 'Ganz anderen':

"Ἀνθρώπος ὄν θεὸν πολυπραγμονεῖς; Ἀρκεῖ γὰρ τὰ ὀνόματα ψιλὰ τῆς ἀνοίας δεῖξαι τὴν ὑπερβολήν: ἄνθρωπος, γῆ καὶ σποδὸς ὑπάρχων, σὰρξ καὶ αἷμα, χόρτος καὶ ἄνθος χόρτου, σιὰ καὶ καπνὸς καὶ ματαιότης (712)

sagt er allgemein. Und das kommt noch schärfer zutage in seiner Auseinandersetzung mit Rö. 9, 20. 21 (715). Sowenig der Ton den Töpfer meistern oder begreifen kann wegen der Wesens-verschiedenheit, sowenig der Mensch den Gott:

Vielmehr noch viel weniger, denn der Töpfer ist schließlich selber Ton. Der Unterschied aber zwischen Gottwesen und Menschwesen ist derartig, daß ihn weder das Wort auszudrücken noch der Gedanke zu schätzen vermag.

Noch schärfer ist die Fassung im folgenden:

Er wohnt in einem unzugänglichen Lichte, (sagt Paulus). Merke hier auf die Genauigkeit Pauli ... denn er sagt nicht bloß in einem unbegreiflichen, sondern, was viel mehr besagt, in einem überhaupt unzugänglichen Lichte. Denn 'unbegreiflich' sagt man, wenn etwas zwar dem

Begriffen-werden, aber doch nicht dem Erforschen und Fragen sich entzieht. 'Unzugänglich' aber ist, was prinzipiell nicht einmal die Möglichkeit des Erforschens zuläßt, und dem man (mit begrifflichem Forschen) überhaupt nicht nahekommen kann. Ein Meer, in das die Taucher hinabtauchen können, aber das sie nicht ergründen können, wäre nur ein akatálēpton. 'Unzugänglich' aber wäre erst ein solches, das sich prinzipiell weder suchen noch ausfindig machen ließe. (S. 721.)

Und ebenso in der vierten Rede, zu Eph. 3, 8 (S. 729):

Τί ἐστὶν ἀνεξιχνίαστον; Μὴ δυνάμενον ζητηθῆναι, οὐ μόνον δὲ μὴ δυνάμενον εὑρεθῆναι, ἀλλ' οὐδὲ ἀνιχνευθῆναι.

Und unvermerkt reißt es ihn noch weiter. Der Rahmen des akatálēpton erweitert sich. Das Gefühl des Numinosen als Ganzen wallt auf, das eine seiner Momente reißt die anderen mit heran. Das mysterium stupendum gleitet sofort über in das mysterium tremendum und in die majestas und die letztere wieder in jenes, und statt de incomprehensibili könnten diese Reden heißen: de Numine ac numinoso. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht schon die Stelle, wo Chrysostomus mit feiner Psychologie den Unterschied numinosen Staunens vom bloß rationalen Bewundern sehr deutlich fühlt und nahe bringt. Er findet die in der Tat höchst bezeichnende Stelle Ps. 147, 14 (LXX): 'Ich preise dich, daß du dich schrecklich wunderbar machtest' und gibt dazu eine feine Gefühlsanalyse:

Was heißt hier 'schrecklich'? Wir bewundern mancherlei, aber darin ist noch nichts 'Schreckliches'. Zum Beispiele die Schönheit von Säulen, von Bildern oder von körperlichem Liebreiz. Wir staunen bei der Größe des Meeres und seiner Unermeßlichkeit. Aber der 'Schrecken' faßt uns erst, wenn wir in seine Tiefe hinabblicken. So auch der Profet. Wenn er hinabblickt in die unermeßlich aufgährende (achanés) Tiefe¹ der göttlichen Weisheit, so

¹ Es muß zweifellos báthos statt pélagos heißen. Nur so hat die

ergreift ihn Schwindel und mit erschrecktem Staunen *prallt er zurück* und ruft: '... Deine Erkenntnis ist mir zu wunderbar, sie ist über meine Kraft; ich bin zu schwach für sie.'

Der 'Schwindel' und das eigentümliche Gefühl des Unheimlichen, den wir stupor und tremor genannt haben, wird hier von Chrysostomus bemerkt. Und ebenso, mit Recht, bei dem tief numinosen Ausrufe Pauli (Rö. 11, 33):

Schwindelnd vor der unergründlichen Flut und hinablickend in die gähnende Tiefe fährt er jäh zurück¹ und ruft mit lauter Stimme: O welch eine Tiefe ... (Migne 705).

Danach aber lese man die Stelle S. 733. Nirgends ist wohl das Gefühl des Übernatürlichen mit seiner 'Scheu', ja mit seinem Grausen und Erstarren lebhafter und echter nachgeföhlt und packender und zwingender geschildert worden als hier. *Expertus loquitur!* Hier redet nicht der Platoniker und Neuplatoniker, wohl aber redet hier der antike Mensch, der in 'Heidentum'² und Judentum und Christentum die Urmomente und Urerlebnisse, aus denen alle Religion entsprungen ist und ohne die sie keine ist, noch urwüchsig und aus erster Hand und gelegentlich noch in ihrer rohen Urgewalt besaß. Chrysostomus beschreibt das Erlebnis von Daniel 10, 5—8, und das Außersich-geraten des Daniel beim Erlebnis des Übersinnlichen:

Wie nämlich die Pferde, wenn der Lenker im Schrecken die Zügel verliert, durchbrennen und der Wagen umstürzt, ... so geschah es auch dem Profeten. Seine entsetzte Seele ertrug nicht den Anblick des erschienenen Mitknechtes (Engels), konnte das (übernatürliche) Licht nicht aushalten und ward bestürzt. Und sie trachtete,

Stelle ihre Spitze. Nur so haben *achanés* und *katakýpsai* Sinn. Und zudem beweist es die gleich folgende Stelle, die nur eine Wiederholung der unsrigen ist.

¹ Vgl. oben das 'Sich Verjagen'.

² *troméō dé te gyía* — sagt Orfeus.

aus den Fesseln des Fleisches, wie aus den Strängen auszubrechen . . . und er lag entseelt da.

Und ähnliches zur Vision des Hesekiel. Und Chrysostomus weiß, daß diese Schauer nicht entspringen als moralisch-rationale Selbstabwertungen, als Gewissensangst u. dgl., sondern daß sie die Natur-reaktionen sind der Kreatur, der 'asthénia fýseōs', gegenüber dem Übersinnlich - Überweltlichen überhaupt:

Gerade den heiligen Daniel, den Freund Gottes, führe ich Euch vor, der auf Grund seiner Weisheit und Gerechtigkeit wohl hätte zuversichtlich sein dürfen, damit, wenn ich ihn Euch zeige schwach werdend, vergehend und ohnmächtig hinstürzend vor der Gegenwart des Engels, niemand meine, solches widerfahre wegen Sünden und wegen bösen Gewissens, sondern damit daraus die Ohnmacht unserer Natur deutlich erhelle (722).

Natürlich ist ihm auch die Stelle 1. Mos. 13, 27 nicht entgangen, und noch weniger die Szene aus Jes. 6:

Wir wollen aber nunmehr Paulum und die Profeten verlassen und in die Himmel steigen, ob da jemand weiß, was Gottes Wesen ist . . . Was hören wir von den Engeln? Forschen und vernünfteln sie untereinander über das Wesen Gottes? Keineswegs. Was tun sie vielmehr? Sie preisen ihn, sie fallen nieder und beten an mit großem Zittern¹. Sie wenden ihre Augen ab und können selbst die Herablassung Gottes nicht ertragen.

Und:

Sage mir, warum bedecken sie ihr Antlitz und verbergen es mit ihren Flügeln! Warum sonst, als weil sie den blitzenden Schein, der vom Throne strömt, und seine Strahlen nicht ertragen können.

Und ebensowenig die loci classici der 'tremenda majestas': Ps. 104, 32 und Hiob 9, 6 ff.:

¹ metà pollés tēs fríkēs S. 707.

Er schauet die Erde an, so bebet sie. Er rühret die Berge an, so rauchen sie. Das Meer sahe und flohe. Der Jordan wandte sich zurück. *‘Πᾶσα ἡ κτίσις σαλεύεται, δέδοικε, τρέμει’*.

Und er bricht seine eigenen Ausführungen über diese Gegenstände ab mit der Bemerkung:

(Ich will schließen, denn) *ἔκαμεν ἡμῖν ἡ διάνοια, οὐ τῷ πλήθει ἀλλὰ τῇ φρίκῃ τῶν εἰρημένων. Τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέπληκται ἡ ψυχὴ ἐπὶ πολὺ ταῖς ἄνω ἐνδιατρίβουσα θεωρίαις* (725).

Chrysostomus streitet wider die ‘Frechheit’, wider die Selbstüberheblichkeit des Verstandes und der Kreatur überhaupt, die sich dem akatálēpton, dem ‘zu Großen’ und dem ‘Ganz andern’, dem Überweltlichen selber in Gott entziehen zu können meint. Er will erschrecken, erschüttern und niederschlagen. Und darum schildert er diese Seiten des Numinosen. Aber das Paradoxe, daß dieses akatálēpton zugleich wesentlicher Gemütsbesitz und ein fascinans sei, fehlt nicht. Das starre Staunen ist ihm zugleich entzücktes Bewundern. Und das Verstummen vor dem Unfaßlichen geht über — das kann man nur begreifen, wenn man die ‘Kontrast-harmonie’ begriffen hat — in demüthigen Dank dafür, daß es unfaßlich, ja daß es ‘schrecklich wunderbar ist’. Er führt Ps. 139, 14 (LXX) an und deutet das *ἐξομολογήσομαί σοι ὅτι φοβερῶς ἐθαυμασιώθης* so:

Siehe hier die edle Art dieses Dieners (David): ‘Ich danke dir (eucharistō soi)’, sagt er, ‘dafür, daß ich einen unbegreiflichen Herrn habe.’

Ähnlich sagt Tersteegen preisend: ‘Ein begriffener Gott ist kein Gott.’ Und ähnliches meint Goethe:

Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke,
Weil keiner sie ergründen mag.

Und eben dieses akatálēpton ist dem Chrysostomus ‘ekeinē makaria oysía’ — ein Ausdruck, den er gerne wiederholt. Und man fühlt, daß ihm diese oysía eine akatálēptos ist weil

makaría, und makaría weil akatálēptos. Und in der Leidenschaft des Kämpfens selber für den unbegriffen-schauervollen und schwindeln machenden Gott glüht zugleich ohne Wort und Ausdruck ein Hingenommen- und Hingerissensein der Seele, das enthusiastischer Art ist ¹.

Das akatálēpton verneint den Begriff und dieses durch Vergleich mit dem Hiesig-Begreiflichen in mehreren Hinsichten. Dadurch ergeben sich einzeln oder in ganzen Reihen negative Prädikate des Göttlichen, die Chrysostomus öfters aufreihet: eine negativa theologia im Kleinen. Aber diese negativa theologia ist kein Leerlaufen und Verrinnen von Glaube und Gefühl im Nichts. Im Gegenteile: sie trägt höchste Andacht in sich. Und aus solchen 'negativen' Prädikaten flicht Chrysostomus feiernde Bekenntnisse und Gebete. Damit beweist er aber selber, daß Gefühl und Erleben noch hinreichen, wo alles Begreifen sich längst versagt, und daß der verneinende Begriff sehr häufig die Marke (das Ideogramm) sein kann für einen höchst positiven, wenn auch schlechthin unsagbaren Gehalt. Zugleich beweist uns sein Beispiel, daß eine negativa theologia entspringen kann und muß nicht nur aus dem 'Eindringen hellenistischer Spekulation und Naturmystik', sondern aus rein und echt religiöser, nämlich numinoser Wurzel.

Das 'Unbegreifliche in Gott' aber ist auch nach Chrysostomus eine Ehrensache christlicher Theologie geblieben (bis zum Lateranense und Vaticanum hin). In wechselnden Formen: bald so, daß Gott schlecht über aller Prädizierbarkeit überhaupt und darum das Nichts und die stille Wüste sei, oder so, daß er sei anónymos-panónymos-homónymos, oder so, daß er prädizierbar sei aber nur indem alle Prädikate bloße nomina seien ex parte intellectus nostri, oder in der allerherbsten Form der 'hiobischen' Gedankenreihe, die bei Luther sich regt in seiner Idee des deus absconditus: daß deus ipse nicht nur sei über allem, sondern auch wider

¹ '— und mit Unfaßlichkeit — mich wundersam bedrängst', sagt ein Dichter von heute, E. Spann-Rheinsch.

allen captum humanum¹. Alle diese Lehren wahren ein Erbe, wider Urirrtümer mit Leidenschaft erstritten. Sie wahren es mit Einseitigkeiten, denn was Christen mit Gott meinen, ist zweifellos auch ein tief Rationales und Grund aller ratio. Aber dieses ist eben eingebettet in ein noch Tieferes, das außer und über allem Begriff ist.

Zu den Reden des Chrysostomus ist auch zu vergleichen Gregor von Nyssa: Contra Eunomium (Migne, S. Gr. 45). Zwar was den Chrysostomus in erster Linie und leidenschaftlich erregt, kommt bei Gregor nur nebenbei mit vor, eingefügt in umständliche dogmatische Untersuchungen. Aber dann schreibt doch auch er (S. 601):

Εἰ δέ τις ἀπαιτοῖ τῆς θείας οὐσίας ἐρημείαν τινὰ καὶ ὑπογραφὴν καὶ ἐξηγήσιν, ἀμαθεὶς εἶναι τῆς τοιαύτης σοφίας οὐκ ἀρνησόμεθα . . . ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοῖα τινὲ ἡμετέρων διαληφθῆναι. Ἐπεὶ οὖν κρεῖττόν ἐστι καὶ ὑψηλότερον τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας τὸ Θεῖον (Numen sagt der lateinische Übersetzer), σιωπῆ τιμᾶν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν.

Lange vor Chrysostomus, in ganz anderer Einstellung, hatte nicht in der Kirche sondern am Rande der Kirche ein Anderer das Unbegreifliche des Numinosen erlebt und in trunkenen Worten verherrlicht:

O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man garnichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken noch es mit irgend etwas vergleichen kann!

Das war der 'Häretiker' Marcion gewesen. Wundersam, wie sich dem frommen Erleben die Momente des Numinosen immer anders und neu mischen und ordnen und dadurch

¹ Vgl. auch Luthers 'Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unser' (1520):

Ich wage und setze mein Zutrauen allein auf den bloßen unsichtbaren unbegreiflichen einigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat und allein über alle Kreaturen ist.

ganz eigene Typen der Religion hervorbringen. Vor der Trostgewalt des Evangeliums kommen dem Marcion die Momente des tremendum zum schweigen, in zu starker Erfüllung des Wortes: 'die völlige Liebe treibt die Furcht aus'. Aber wie stark und tief ist dafür das 'Ganz andere' von ihm erlebt in seinem 'fremden Gott', das Unsägliche und Unfaßliche ausgedrückt in den ersten Worten seiner Schrift, das fascinans rauschend in ihrem 'gewaltigen Brausen', wie Harnack sagt. Das augustum aber lebt ihm in dem 'Distanzgeföhle' gegenüber dem 'Fremden', und in diesem zittert bei ihm, geadelt und von ganz anderer Seite her neu erwachend, doch auch das Gefühl des tremendum leise wieder auf. — Harnack sagt von ihm mit Recht¹:

Ein kündlich großes mysterium tremendum et fascinosum: es ist ihm licht und dunkel zugleich. Und er steht vor ihm in schauernder und schweigender Andacht.

¹ A. von Harnack: Marcion, 1921, S. 138.

Numinose Urlaute

Gefühle, als Spannungszustände des Gemütes, entladen sich in Lauten. Daß das numinose Gefühl, als es erstmalig durchbrach, auch Laute und zunächst nur Laute, nicht Worte fand, ist selbstverständlich. Aber daß es sich eigene Laute erfand, ist unwahrscheinlich. Es verwandte gewiß, gemäß seinen Analogien zu anderen Gefühlen, die schon vorgefundenen Laute des Schreckens, Erstaunens, Sichfreuens und sonstigen Erregtseins mit. Aber es konnte dann etwa schon anderweit geprägte Laute für sich gelegentlich mit Beschlag belegen. Zum Beispiel unser Hu! ist für uns heute wohl immer und ausschließlich Lautausdruck nicht eines Schreckens überhaupt, sondern eines Schreckens mit leichtem Grausen, also eines numinosen Schreckens. So ist 'hus' im Gemeinarabisch¹ ein allgemeiner Beschwichtigungslaut wie unser Pst! Aber der ihm entsprechende hebräische Laut 'has' findet sich immer nur an numinosen Stellen. Vgl. Amos 6, 10: 'Still (has)! denn der Name Jahvehs darf nicht genannt werden.' Und Zeph. 1, 7: 'Still vor dem Herrn Jahveh.' Und Hab. 2, 20. — Auch Ri. 3, 19, wo Eglon Stille (has) gebietet vor dem erwarteten Profeten- und Gottes-Worte. Vgl. auch Am. 8, 3: das Grauen vor den Getöteten und dem Zorn Jahvehs. Und ähnliches gibt es vielleicht öfters. Wenn die ekstatischen Derwische des Islam ihr Zikr vollziehen, so brechen sie in Ausrufe aus wie 'Allah akbar', die zuletzt in einem langgezogenen stöhnenden Hū endigen. Dieses Hū wird zwar rational erklärt als das arabische Pronomen der dritten Person = 'Er', nämlich Allah. Aber wer diese Ausbrüche mit angehört hat, kann hier schwerlich noch an Pronomina glauben. Dieses Hū macht vielmehr ganz

¹ Wie mir Baumgartner sagt.

den Eindruck eines Lautes der Selbstentladung für das numinose Gefühl.

Vielleicht ist von hier aus das mehrfach genannte Sanskrit-Wort āścarya zu verstehen. Seine Ableitung war bisher rätselhaft. Sollte es sich nicht vielleicht sehr einfach erklären? Besteht es nicht aus ās und carya? Carya ist = agendum, das, was getan wird oder werden muß; ās aber ist ein primitiver Urlaut des stupendum, in dem sich der lange offene Dehnlaut des Staunens (ah, oh, hā) verbindet mit dem Zischlaute, durch den allgemein ein erschrecktes Schweigen ausgedrückt oder hervorgebracht werden soll, wie in Sst, Scht, hush, chut, Pst, Pscht. Ein āś-carya¹ ist also dann eigentlich und im Anfange gar nichts Begriffliches, ist noch nicht einmal 'Wunder', sondern ist 'das, wobei man ās, ās! machen muß'. Ist diese Deutung richtig, so ertappen wir in diesem Worte den numinosen Urschauer gradezu noch in der ersten und ursprünglichsten Form seines Ausdruckes, nämlich noch vor aller Explikation in Bild, in gegenständliche Vorstellung oder in Begriff, vielmehr noch rein so, wie er mit urkräftig rohem Urlaut herausbricht und seinem Gegenstande noch keinen andern Namen gibt als den, daß er ein Etwas sei, bei dem man unwillkürlich solche Töne 'machen muß'. (Ein Ach- und Pscht-Ding!) Geldner verweist mich freundlicherweise auf die Stelle Kena-Upanischad 4, 29, die mir indertat eine ausgezeichnete Bestätigung zu sein scheint und zugleich ein Beispiel dafür ist, wie das numinose Urgefühl sich ursprünglich und echt, noch vor allem Begriff und aller konkreten Vorstellung selber als reines Gefühl hervorgetan hat. Die schöne, naive alte Upanischad will dem Schüler hier eine 'Veranschaulichung' dessen geben, vor dem 'alle Worte umkehren'. Sie verfährt dabei ebenso wie wir selber: sie versucht, in ihm durch eine Analogie einen analogen Gefühls-reflex hervorzubringen. Nach Geldners Übersetzung lauten die Worte so:

¹ Vgl. zu der Form der Zusammensetzung das ganz entsprechende Ā-kāra; Ahan-kāra. — Zur Sache vgl. auch Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 96, über das manitu der Indianer.

Dieses ist seine (des brahman) Veranschaulichung:

Wenn es Blitze geblitzt hat —

aaah!

Wenn das die Augen zu schließen veranlaßt hat —

aaah!

Soweit in Bezug auf die Gottheit (devatā).

Was also ist die devatā, nämlich das brahman? Es ist ein ā-caryam. Es ist das, 'bei dem man aaah! machen muß'. Und das Numinose dieses aaah kann man kaum durch ein besseres Analogon 'veranschaulichen' und zum Anklang bringen als durch das hier gegebene des Blitzes. Das Unerwartet-Überraschende, das Gespenstisch-Furchtbare, das Übermächtige, das ganz Prachtvolle, das Blendende, das Entsetzende und Entzückende des Blitzes sind hart am numinosen Eindruck, ja häufig dieser selbst. Geldners Hinweis erscheint mir umso bedeutsamer, als mir darin zugleich eine ganz neue Aufgabe und eine neue Methode angelegt zu sein scheint, das alte Rätsel des brahman zu lösen. Die spekulative Methode greift dafür zu hoch, die bloß etymologische zu niedrig. Die Gefühle, die dieses Wort ursprünglich deckte und die es umwittern, müßte man wiederfinden und in sich zum Nachschwingen bringen, um dem Innern der Sache wirklich nahe zu kommen. Und hierfür ist wieder die unmittelbar vorhergehende Stelle, Kena, 3, 15 lehrreich, die zugleich eine Veranschaulichung der Veranschaulichung von 4, 29 ist. Die Deva's wittern hier zum ersten Male das Brahman. Und sie fragen erstaunt und zugleich offenbar höchst begierig: 'Kim idam yakṣam?' Deußen übersetzt: 'Was ist das für ein Wunderding?' Aber das ist noch zu zahm. Genauer wäre vielleicht: 'Was ist das für ein Unding', in dem Sinne, wie dieses Wort volkstümlich gebraucht wird: ein Ding, mit dem man nicht weiß wohin. 'Wir haben nichts, mit dem wir das vergleichen!' Und zugleich ein Ding, bei dem es uns nicht geheuer ist. Unding ist gelegentlich gradezu der Name für Gespenst. ('Wir haben ein Unding gesehen.') Und ebenso yakṣa. Dieses ist ursprünglich das 'Ungeheuer' im Sinne des Nicht-Geheuren, die Spukerscheinung, ja auch gradezu das Gespenst. Und

so benimmt sich auch das Brahman an dieser Stelle. Es tut Dinge, wie sie die Spuk- und Zauberwesen wohl zu tun pflegen, und auf dem Höhepunkte der Handlung 'verschwindet' es plötzlich, wie ein richtiges Gespenst! — Solche Gefühle stehen am Anfange der großen Brahman-Mystik! Sie begleiten sie aber immerfort! Und wer sie nicht spürt und kennt, kann höchstens ihr Begriffs-Skelett nachkonstruieren. Für das Verständnis abendländischer Mystik gilt Entsprechendes in Verschiedenheit.

Ein anderer solcher Urlaute numinosen Gefühles ist wohl auch die heilige Silbe Om. Sie bezeichnet ebenfalls keinerlei Begriff. Sie ist wie die Partikel ās nichts als ein Laut. Sie ist nicht einmal ein Wort, ja nicht einmal eine Silbe. Denn das m, das sie schließt, ist kein m, sondern nur die nasale, beliebig lang gedehnte Forttönung des o-o-o. Sie ist eigentlich nichts als eine Art Raunen¹, das reflexartig in gewissen numinos-magischen Zuständen von Ergriffenheit aus dem Innern hervordröhnt als eine Selbstentladung des Gefühls von fast fysikalischer Nötigung, die man noch nachfühlen kann, wenn einem diese Zustände des Einsinkens und Untertauchens im 'Ganz Anderen' nachfühlbar sind. Das Om ist hierin ganz gleich dem ähnlichen Sanskrit-Laute Hum, der gleichfalls nichts ist als solch ein numinoser Brummlaut, und der mit dem Om die gleiche Bedeutung hat, nämlich wahrscheinlich gar keine. (Vergleiche unten das ua.)

Es wäre eine Aufgabe für Religionsgeschichte und Religionsseelenkunde zugleich, einmal die zahllosen Götter- und Dämonen-Namen, vielleicht auch die verschiedenen Bezeichnungen für Gespenst, Seele, Geist, darauf anzusehen, ob nicht manche geradezu aus numinosen Urlauten hervorgegangen sind und dann einfache Parallelen wären zu dem genannten āścarya.

¹ Vgl. Dhyānabindu-upanischad, 18:

Wie langgezogene Öltropfen,
Wie nachsummender Glockenton
Verhallt lautlos des OM Gipfel.

Und Amritabindu, 24:

Die heilige Silbe, die so lautlos lautet.

Zum Beispiel der Beinamen des Bakchos 'Euoius'. Er bezeichnet ja auch nur den, vor dem man 'euoi' oder nach Epifanius ua ausstößt¹.

¹ K. Müller wirft in Kartellzeitung der ak. theol. Vereine, Nov. 1921 die Frage auf, ob der Gottesname Jah, Jahū nicht ursprünglich so entstanden sei. Er könnte sich dabei auf Dschelälëddin berufen. Dieser sagt im Diwān 31, 8: 'Ich kenne keinen anderen außer Jāhū!' Das ist hier sicher nichts anderes als 'one of the most familiar darvish-cries', wie der Übersetzer in der Anmerkung (S. 282) hinzufügt, und heißt dann nach üblicher Deutung 'Oh Er' und nach unserem Verdachte einfach 'Oh Hu!' Nicholson setzt dazu in Klammern, ohne weitere Begründung, als ob das selbstverständlich wäre, Jahveh. Vgl. R. A. Nicholson, Selected poems from the Divāni Shamsi Tabriz, Cambridge 1898. Daß aus einer Form Jahu durch natürlichen Lautwandel ein Jahveh hervorging, ist unwahrscheinlich. Aber daß man dem an sich sinnlosen Jahu irgendeine grammatische Form zu geben versuchte, ist verständlich. Und dann lag Jahveh nahe. Eusebius überliefert die Form Jeyō, (lateinisch Jevo) als Namen eines fönizischen Gottes. Praep. ev. 31. Die Träger des Jahvehkultus waren in alter Zeit die nebiim und ihre Schüler, derwischartige Gemeinschaften. Sollte nicht allen Ernstes Jahu ein alter Derwischruf sein, der im Hebräischen wie im Arabischen seine entsprechende Formung und Deutung fand? —

Die Silbe Om ist entstanden aus Aum. Mit diesem hat eine auffallende Ähnlichkeit das semitische Aun, das im Hebräischen erhalten ist und hier später zu Awen wurde. Aun ist ein Laut numinosen Grauens und bezeichnet, wie Mowinkel in seinen Psalmenstudien (Kristiania 1922) nachgewiesen hat, den bösen Zauber und dämonisches Treiben, das heißt den 'Greuel vor Jahveh', das Schauerhafte, das negativ Numinose. Vom Schauervollen zum Schauerhaften ist in der Religionsgeschichte nur ein Schritt. Das Urnuminose steigt auf zum Göttlichen und sinkt ab zum Teuflich-Dämonischen. Ausdrücke, die ursprünglich gegen göttlich und teuflisch, gegen positiv oder negativ numinos neutral sind und zunächst nur den numinosen Urschauer bezeichnen, können später noch beides bezeichnen, so wie heilig sacer und verrucht heißen kann, oder können nach der einen oder der anderen Seite festgelegt werden. So könnte der eine gleiche ursprünglich-numinose Raun-laut als aum ein Ausdruck alles mystisch-feierlichen und als aun das Tadelswort alles teuflisch-schauerhaften geworden sein. Zugleich ist nicht nötig, anzunehmen, daß die Arier von den Semiten oder diese von jenen den numinosen Urlaut entlehnt hätten. Dieser seltsame Raun-laut ist so natürlich und dem ihm entsprechenden Gefühle selber so fühlbar angemessen, daß er, ebenso wie die Ah, Oh, Sst, Ha, an mehreren Orten ganz unabhängig erfunden oder besser gefunden sein kann.

Das 'Ganz Andere'

Von dem 'Ganz anderen' und seiner Erkenntnis aus ergibt sich uns ein Urteil über zwei unendlich oft wiederholte und doch falsche Behauptungen.

1. Die eine ist, daß die 'Götter' nichts anderes seien als gesteigerte Menschen, und daß der Mensch den Gott geschaffen habe nach seinem Bild und Gleichnis. Die naturalistischen Religions-erklärer berufen sich dabei auf den alten Xenofanes, der gelegentlich sagt: 'Wenn die Ochsen malen könnten, so malten sie sich die Götter als Ochsen.' Xenofanes hat völlig recht. So verfährt man, wenn man ein Ochse ist. In der wirklichen Religionsgeschichte aber sind die Dinge ganz anders zugegangen. Nicht vom Bekannten, Vertrauten und Heimlichen sondern vom Unheimlichen ist hier die Entwicklung ausgegangen. Und dieses Unheimliche, zu allem Menschlichen Entgegengesetzte, dieses 'Ganz andere' ist der geheimnisvolle Untergrund, auf dem erst alles Rationale sich aufträgt und der durch alles 'Menschenähnliche' hindurchscheint. Nicht die Pallas, die Fidias als vornehme Athenerin, oder die Myron als reizendes Mädchen bildet, ist die echte Pallas, sondern jenes unheimliche, eulenhafte Wesen, das auf dem alten Burgfelsen von Attika spukete, und für das Homer mit seiner Glaukōpis noch ein halb widerwilliges Zeugnis ablegt. Und nicht die allzu matronenhafte Hausfrau des Zeus, sondern die alte Boōpis, die kuhköpfige Hera, hatte die wahre Majestät. Und als die Göttinnen und Götter allzu vornehm und allzu reizend und allzu menschenähnlich wurden, da war der Glaube an sie nicht auf seiner Höhe, wie man nach der naturalistischen Lehre annehmen müßte, sondern da war es mit ihm vorbei, und er machte Platz dem

Glauben an jene ganz fremden und ganz fremdartigen Götter aus Ägypten, aus dem fernen Osten und wer weiß woher, die eben wieder weit her und 'ganz anders' waren.

Homer verdient es, aus den Festspielen ausgeschlossen zu werden,

sagt schon lange vor Plato der geheimnisvolle Heraklit. Weswegen? Eben weil Homer und überhaupt der in Poesie, Erzählung und Unterhaltung übergehende Mythos die Götter ins Menschentum hereinzieht und entgöttlicht. Und es ist keineswegs nur der Moralist in Heraklit, der so spricht. Er war garnicht so 'moralisch'. Gerade für das Irrationale zeigt er ein feines Gefühl, z. B. wenn er sagt:

Der Herr, der das Orakel in Delfi besitzt, sagt nichts und birgt nichts, sondern er deutet an ¹.

Oder wenn er die Mania und den Enthusiasmus und die Sibylle ebenso wie Plato preist:

Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes redet, reicht mit ihrer Stimme durch tausend Jahre. Denn der Gott treibt sie ¹.

Oder, wenn er sagt:

Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus' Namen benannt sein ².

Und Xenofanes selber sagt:

Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken ³.

Und Empedokles:

Man kann die Gottheit sich nicht nahe bringen, daß sie unseren Augen erreichbar wäre ... Sie ist auch nicht mit menschenähnlichem Haupte versehen ... sondern nur ein Geist, ein heiliger und unaussprechlicher regt sich da ⁴.

¹ H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1906, Bd. 1, S. 75.

² Ebenda S. 67.

³ S. 50. ⁴ S. 212.

48945

Und Plato schreibt an Dionys (Brief 2):

Alles ist um den König des Ganzen, alles ist um Seinetwegen da ... Das nun wünscht die Seele des Menschen zu ergründen und sucht in sich und in ihres Gleichen. Aber da ist nichts, das genüge. Und in dem Könige ... ist nichts, das dem andern gleiche.

Und der Dichter Aratos:

'Gruß Dir, o Vater, erstaunliches Wunder, o Lab-sal der Menschen' ¹.

Selbst in der griechischen Kunst siegte die Darstellung und Vorstellung des Göttlichen in Menschenform niemals ganz. Mindestens in den 'Abzeichen' der Götter mußte sie dem Menschen-fernen und -fremden immer Raum lassen. Und so noch vielmehr in der gesamten übrigen Welt. Die Götterbilder der Welt, auf einen Haufen zusammengebracht, würden an Fantastik, Seltsamkeit und immer anderem Ausdruck des ganz Befremdlichen alle Museen futuristischer Künstler von heute zuschanden machen. Und wenn die Ochsen darnach trachten, ihre Götter als Ochsen zu sehen, so scheinen die Menschen gerade umgekehrt viel eher den sonderbaren Ehrgeiz gehabt zu haben, ihre Götter als halbe oder ganze Rinder, Kälber, Rosse, Krokodile, Elefanten, Vögel, Fische, als wunderliche Misch-, Zwitter- und Fratzenwesen, als seltsame Schling- und Zeichengebilde, als wer weiß was darzustellen.

Die naturalistische Antwort auf diese Tatsache ist allerdings einfach: Dergleichen seien eben Überbleibsel aus den alten Zeiten des Totemismus, des Tier-, Pflanzen-, Natur- oder Seelendienstes. Auch hierüber wäre manches zu sagen und zu fragen. Aber angenommen es wäre so, so kehrt doch im Überbleibsel dasselbe Problem wieder in der Form: 'Was hielt diese Dinge fest auch auf den höheren Stufen der Entwicklung? Was machte, daß diese Wunderlichkeiten und Befremdlichkeiten nicht schwanden, daß sie vielmehr

¹ Vgl. Clemens, Log. pròs Hell. 7.

später gerade eine ganz besondere Anziehungskraft auf die Gemüter gewannen, als sie in ihrem ersten Sinne garnicht mehr verstanden wurden, als ihnen die inzwischen aufgekommene 'Theologia' vielmehr die falschesten und künstlichsten Deutungen unterschob!' Wir sagen: gerade ihre Befremdlichkeit selber bewirkte das, ihr Rätsel- und Geheimnischarakter, ihr Fremdes und 'ganz Anderes', das man an einem Wesen, das ein Gott sein soll, selbstverständlich erwartet.

Und noch eine andere Frage: Wie kommt es andererseits, daß sich bisweilen schon auf sehr frühen Stufen, wie z. B. im Veda, eine lebhaft Abneigung zeigt, dem Gotte überhaupt ein Abbild zu machen? Auch hier genügt nicht der Hinweis auf die Macht der Gewohnheit und auf das konservative Festhalten des Herkömmlichen. Vielleicht ist der geschichtliche Ausgang dieses Widerstrebens zunächst die ehrfürchtige Scheu davor gewesen, durch Abbildung das numen magischer Beeinflussung auszusetzen. Indem man nämlich versuchte, das numen in einem Gegenstande überhaupt und dann in einem abbildenden Gegenstande gegenwärtig zu sehen und zu haben, entstand zugleich die Gefahr, der man vielfach unterlegen ist, es in solchem Abbilde zugleich magischem Zwange zu unterwerfen. Wahrscheinlich entsprang von daher dann der Abscheu reinerer Frömmigkeit gegen alles Abbilden überhaupt. Aber unter dem Deckblatte und zugleich Reize einer solchen Scheu entwickelte sich, oder richtiger entsprang dann das noch tiefere Scheu-gefühl, das Göttlich-Fremde und -Besondere überhaupt in irdisch-menschliches Bild oder Gleichnis zu bringen. Das 'Ganz Andere' widerstrebte dem Ausdrücken und Darstellen überhaupt.

Mit Recht sagt Leisegang¹:

‘Mit einiger Bestimmtheit können wir aus den ältesten Denkmälern und Dokumenten der griechischen Urzeit entnehmen, daß in ihr der Mensch auf jener Stufe primitiver Lebens- und Welt-auffassung stand, auf der die Natur(?)

¹ H. Leisegang, Der heilige Geist I, 1919, S. 240.

und die Gottheit als etwas dem eigenen Wesen Fremdes, ja fast Entgegengesetztes empfunden wird, das vor allem Furcht, Grauen und ehrfürchtige Scheu erweckt, von dem sich der Mensch aber wie durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden fühlt. Solange nun Natur (?) und Gottheit als etwas Unbestimmtes, Formloses, näher nicht zu Bestimmendes ¹ vorgestellt wird, ist dem religiösen Gefühl der Abhängigkeit von unerforschbaren, geheimnisvollen Mächten ² der freieste Spielraum gelassen. Daß die Propheten und Lehrer der Juden die Unbestimmtheit Jahves ³, dessen Name nicht einmal ausgesprochen werden durfte und den man nicht schauen konnte, ohne es mit dem Tode zu büßen, immer wieder betonten ⁴ und das Volk davon abhielten, sich ein Bildnis und Gleichnis des Höchsten zu machen, mag nicht wenig dazu beigetragen haben, das religiöse Grundgefühl ⁵ der Abhängigkeit stets rege zu halten und neu zu entfachen ⁶.

¹ das sind etwas unzureichende Ausdrücke für das numen und das numinose.

² das ist nicht bloß etwas 'Primitives', sondern Religion selber.

³ die nur nicht mit Mangel oder Verworrenheit des Gefühles verwechselt werden darf!

⁴ sie betonen den numinosen Charakter Jahves nicht, sie setzen ihn als dem Gefühle selbstverständlich voraus.

⁵ wenn es ein solches ist, dann ist es nicht nur ein primitives, sondern ein Wesensmoment der Sache, mit dessen Verluste Religion selber in Verlust kommt.

⁶ Auf S. 187 führt L. auch den Heraklit an und erklärt ihn für einen Rationalisten, und muß deshalb die von uns angeführten Stellen aus ihm für 'ironisch' nehmen. Sie sind es aber schlechterdings nicht, sondern heiliger Ernst. Heraklit verachtet die rohen, korybantischen Formen der Mania, wie Plato, weil er die hohe Mania achtet, wie Plato. 'Denn in unheiliger Weise findet die Einweihung in die Weißen statt, wie sie bei (diesen) Leuten im Schwange ist' — sagt er ja selber. Die unheilige Form straft er, weil die Sache selbst ihm heilig ist. Daß er aber die 'trockene Seele' für die weiseste hält, beweist gerade das Gegenteil der Behauptung Leisegangs. Denn nur die vom Rausche der Sinne und der Leidenschaften trockene Seele ist

2. Das führt uns auf das Zweite, wovon wir reden wollten, nämlich auf die Wertung und das bessere Verständnis dessen, was man die 'theologia apofatiké', die theologia negativa, die verneinende Gotteslehre genannt hat, nämlich auf die sonderbare Behauptung vieler Frömmster, daß man vom Göttlichen überhaupt nur in Verneinungen reden könne, oder daß es gar schlechthin 'ohne Namen', daß es das Namenlose, daß es ohne alle Prädikate sei, und etwa nur als das 'rein Seiende überhaupt', oder gar als das selbst über das Sein hinaus Jenseitige, oder als das 'Nichts' zu bestimmen sei. 'Es ist nicht so, nicht so' — wie eine alte Upanischad sagt. Wir wollen dieser Theologia negativa keineswegs hier das Wort reden. Vielmehr wir behaupten, daß wo derlei stammelnde Gefühlsausbrüche in die Hände von Dogmatikern oder Sofisten gerieten, aus ihnen häufig solche Undinge wurden, daß aller Religion dabei der Atem ausgehen mußte, und daß mit allem Grunde, wie z. B. im Kampfe Rāmānuja's wider Šankara, die Frömmigkeit selber sich mit heißer Leidenschaft dagegen auflehnen mußte. Aber wir wollen hier die Antriebe aufsuchen und verstehen, aus denen solche Bekenntnisse auftauchen können. Nimmt man sie als das, was sie echter Weise sind, nämlich als die Richtungszeichen bestimmter, wesensnotwendiger Strebungen des religiösen Gefühles, so kann man verstehen, daß gerade die Frömmsten behaupten können, die theologia negativa sei von allen die höchste.

Blitzartig erleuchtet wird die wahre Sachlage hier durch eine Stelle aus einer anderen alten Upanischad, Kena, 1, 3:

Anyad evā tad viditāt,

Atho aviditād adhi.

Anders ist 'Das' als (alles) Wißbare

Und auch über (alles) Nichtwißbare hinaus.

Dieser Ausspruch scheint zunächst sogar noch schärfer zu sein als der vorher angeführte: 'Nicht so, nicht so'. Er sagt:

der hohen Mania fähig, wie das ja gerade L. selber bei den Stoikern und bei Filo so einleuchtend erweist.

‘Nicht nur nicht so, wie alles was man weiß, sondern auch nicht so wie alles, wovon Keiner weiß’. Aber — so könnte man in seinem Sinne fortfahren — deswegen gerade wahrhaftig keine Null, sondern ‘anyad evā’. Anders durchaus, und als solch ganz Anderes zugleich ‘adhi’, das heißt ‘hoch oberhalb’¹.

Ist es unrichtig, hierin eine Wirkung desselben Antriebes des Gefühles zu sehen, der sich verdichtet in dem Gebot:

Du sollst mir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen.

Und steckt nicht die Wurzel aller theologia negativa wirklich in diesem Gebote? — Dschelāl eddin aber sagt²:

Du fragst mich nach dem Sinn des vielen Neins.

Das Nein erst führt Dich auf die Spur des Seins.

Scheint auch das Negative eitel Luft Dir,

Bringt’s doch vom Positiven einen Duft Dir.

3. Vom ‘Anyad evā’ aus fällt ein Licht auch auf gewisse seltsam aussehende Spekulationen unserer eigenen klassischen

¹ Zum Streite zwischen Rāmānuja und Šankara, der für die unterliegenden Antriebe in der Ausbildung der Gottesidee höchst lehrreich ist, vgl. R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja. — Šankara fehlt gegen seine eigene Autorität, gegen die ehrwürdige alte Upanischaden-theologie, dreifach. Erstens, indem er ihren intuitiven Orakel-Charakter verwandelt in einen massiven, beweisenden Rationalismus, und wie unsere Philosophen des transzendentalen Idealismus sich beruft auf alte Mystik, indem er zugleich ihre Ergebnisse aus ‘Erkenntnistheorie’ oder ‘Logik’ zu erheben versucht. Weiter dadurch, daß er das mindestens seit der Gītā, aber sicher schon weit früher lebendige personale Element der Spekulation, statt es als gleichwertigen Gegenpol des Überpersonalen zu sichern, in den Schein der Māyā und der aparā vidyā herabzudrücken versucht. Aber vielleicht noch schwerer als diese beiden Fehler ist der dritte, daß er auch die theologia negativa als Rationalist und Sofist treibt und nicht als Mystiker, und daß er so das ‘Anyad evā’, das ‘Ganz andere’ im Brahman tötet. Sein Brahman ist nicht ein Āścaryam, sondern ein logisches Monstrum, ein Vorwurf, der seine westlichen Kollegen hinsichtlich der Tiefen der trinitarischen Spekulation ganz ebenso trifft. Vgl. Siddhānta des Rāmānuja S. 32–40.

² Fr. Rosen, Mesnevi, München 1913, S. 22.

Gotteslehre, nämlich über die 'simplicitas Dei'. Diese Lehre erwächst zwar nicht ausschließlich aus dem 'Ganz anderen', aber sie steht unter seinem Einflusse. Deutlich kontrastiert sie das Göttliche zu jedem weltlichen Ding und zu der Weise, wie weltliches Sein bestimmt ist. Jedes weltliche Ding nämlich ist irgendwie ein Mannigfaltiges aus Teilen oder Eigenschaften. Gott aber ist nicht so, darf nicht so gedacht werden. Lebhaft sträubt sich das religiöse Gefühl dagegen in unmittelbarer, noch garnicht durch Reflexion hindurchgegangener Regung. Man kann dieses Urteil: Er kann so nicht sein, fast 'experimental-psychologisch' selber gewinnen, indem man das Problem zur Beantwortung seinem eigenen religiös-metaphysischen Wahrheitsgefühl vorlegt und dessen lebhaften Ausschlag dagegen dann erfährt. Kommt die Reflexion hinzu, so gestaltet sie sich etwa so: 'Gott kann so nicht sein. Er kann nicht ein Zusammengesetztes sein, das aus dem Zusammentreten von Teilen oder Eigenschaften erst resultierte. Denn das würde seiner Absolutheit widersprechen, ihm seine Unbedingtheit nehmen und ihn selber einer Bedingung, nämlich der Zusammensetzung aus Mannigfaltigem unterwerfen.' Aber solche Erwägung ist nur eine Erörterung für und aus dem religiösen Wahrheitsgefühl selber, und eine unzulängliche, die ihm selber nicht gerecht wird und es weder völlig auflöst noch es erschöpft.

Das unmittelbare Bekenntnis des Gefühles zur simplicitas steckt eingewickelt schon in dem an sich nur negativen Upanischad-Satze: 'Es ist nicht so, nicht so', mit darin. Denn dieser schließt nicht nur Prädikate sondern gerade auch die Mannigfaltigkeit der Prädizierbarkeit aus, und also die absolute Einfachheit ein. Es steckt dann erst recht in dem Satze der Chāndogya-upanischad, dem Ur- und Grundsatze der indischen Theologie: 'Ekam evā advītyam', 'Eines nur, zweitlos'. Sicher hat hier Rāmānuja Unrecht, wenn er diesen Satz deuten möchte als nur auf den Ausschluß eines zweiten Absoluten neben Brahman gehend. Der alte Satz hat gewiß schon eine Strebung auf den Ausschluß alles Zweiten, das

heißt alles Mannigfaltigen, im Brahman selber. Jenes Bekenntnis ruht aber verborgen auch schon in dem Worte der Schrift: 'Ich bin, der ich bin'. Denn was heißt dieses Wort, wenn man genauer hinhört? Es wiederholt im Definiens einfach das Definiendum. Das heißt: sein Subjekt ist bestimmbar nur durch sich selber, also durch nichts anderes. Das heißt: es ist selber das 'Ganz Andere'. Die Staffel seines Sinnes ist diese: 1. Ich falle nicht unter Begriffe oder Prädikate, die irgendwo sonst abstrahiert werden könnten. 2. Ich falle nicht unter Begriffe oder Prädikate, die überhaupt genannt werden können. 3. Ich falle meinem Wesen nach überhaupt nicht unter Begriff oder Prädikat. Dies schließt aber ein: Mein Wesen ist 'eines nur' in sich, ist aller Abstraktion und begrifflichen Diremption unfähig und ihr ganz entgegengesetzt, ist *advitīyam*, *nirviśeṣam*. Positiv ausgedrückt: Gott ist 'einfach' schlechthin, weil er das 'Ganz Andere' ist schlechthin. Und so ergibt sich die 'Lehre' von der *simplicitas Dei* mit den begleitenden 'Lehren', daß Gott sei ohne alle Accidenzen: *sad evā*, *tò ón*, *esse purum ac simplex*, oder daß in ihm die Accidenzen wechselseitig miteinander identisch seien, daß sein Wille dasselbe sei mit seiner Erkenntnis und umgekehrt, und daß alle Accidenzen identisch seien mit dem Esse, und das Esse mit dem Existere: Lehren, die als Theorie ernst genommen, eine wahre Sphären-harmonie logischer Unmöglichkeiten sind, die als Deute-zeichen religiösen Gefühles aber ihr gutes Recht haben¹.

4. Ja, man kann noch weiter gehen. Auch auf die noch viel sonderbarere, und den meisten ärgerliche, nämlich angeblich pantheistische Lehre, daß Gott sei das Esse der Dinge selber, oder auch das allgemeine Sein, fällt vom 'Anyad evā' aus ein Licht. In der indischen Theologie sind diese Zusammenhänge sichtbarer als in der westlichen², aber auch hier sind sie fühlbar. Nicht, als sei diese Lehre allein aus

¹ Vgl. auch *Siddhānta des Rāmānuja*, S. 80.

² Vgl. hierzu in 'Vischnu-Nārāyana' das Stück: 'Theologie', S. 120.

dem Antriebe des 'Ganz anderen' entsprungen, aber auch sie steht unter seinem Einflusse und bekommt von ihm erst ihren vollen Klang und ihr inneres Licht. Wir sagen vorwegnehmend so: Die Formel, daß Gott sei das Sein der Dinge selber oder das allgemeine Sein, versucht, das verstandesmäßig schlechthin unfaßliche transzendente Verhältnis von Gott und Welt zu entschränken von und als ein 'ganz anderes' zu kontrastieren gegen alle Welt-Verhältnisse, gegen Raum-Zeit, gegen Zahl-Maß, und endlich auch gegen unsere Verstandeskategorien der Relation. Jenes 'ganz andere' transzendente Urverhältnis ist in Wahrheit nur negativ aussprechbar, etwa in einer Formel wie: 'Gott ist das, ohne was kein Ding weder sein noch auch nur gedacht werden kann'. In Welt-Verhältnissen kann diese notwendig rein negative Formel positiv nur erfüllt sein entweder durch die Kategorien von Ursach-Wirkung oder von Substanz-Accidenz. Gott aber ist 'ganz anders'. Die Lehre von Gott als dem Esse aller Dinge selbst nun macht den (unmöglichen) Versuch, unsere Kategorien positiv zu transzendieren, d. h. jene nur negative Formel des transzendenten Urverhältnisses positiv zu erfüllen, in dieser Hinsicht also das anyad evā dem unaufheblichen Dunkel des mystischen Gefühles zu entziehen und dieses begrifflich 'aufzulösen'. Und das ist an ihr das zwar Falsche aber Belangreiche.

Wir wollen versuchen, das hier Vorweggenommene genauer auszuführen. Dazu aber wolle man einmal ernsthaft auf 'den inneren Lehrer', auf das unmittelbare Urteil aus religiösem Wahrheitsgefühl scharf achten, wie man es im eigenen religiösen 'Gewissen'¹ in sich vernehmen kann (etwa in der Weise wie Augustin am Schlusse der Konfessionen ihm innerlich seine Sätze abfragt und durch Nach-Innen-horchen ablauscht). Man wird dann selber zunächst einmal gestehen müssen, daß es für das religiöse Gefühl indertat unmöglich ist, Gott im Ernste zu denken als ein 'Ding' neben anderen

¹ Es gibt Leute, sogar Theologen, die behaupten, sie hätten gar keins.

‘Dingen’, das je mit diesen in eine abzählbare Reihe treten könnte, was es tun würde, auch wenn es das erste Glied dieser Reihe sein sollte. Gott ist nicht ein Ding mit und neben Dingen. Er ist auch in dieser Hinsicht, und gerade in dieser, ‘Ganz anders’. Und es genügt auch nicht, zu sagen, er sei eben das ursprüngliche Ding, der ursprüngliche Geist, die ursprüngliche Person, deren Verhältnis zu den andern dann doch einfach in der rationalen Kategorie der ‘Ursache’ gedacht wird. Auch so bliebe er Ding mit Dingen und Glied in der Reihe. Diese Schwierigkeit nun will eigentlich die genannte Lehre überwinden. Und insofern ist sie indertat zugleich eine äußerste Auswirkung des Anyad evā, was uns deutlicher werden wird, wenn wir das Stufenweise dieser Auswirkung uns deutlicher machen. Nämlich

a) Allen Welt dingen ist eigentümlich, daß sie unterliegen der Bestimmbarkeit durch die Anschauungs-formen von Raum und Zeit, sodann der Bestimmbarkeit durch die Zahl, sodann der Bestimmbarkeit durch die Verstandeskategorien der Relation (etwa in der dreiteiligen Form, wie sie Kant dafür aufstellt). Hier vollzieht nun das ‘Ganz andere’ hinsichtlich seiner selbst eine steigende Verwerfung, deren Anfänge auch der einfachste Theismus ohne weiteres mitmacht (nämlich für die erste Stufe, ohne Rechenschaft darüber zu geben, warum er auf der ersten Stufe halt macht). Schon der schlichteste Theismus verwirft nämlich für Gott die weltliche Bestimmung durch die Formen unserer Anschauung, d. h. durch Raum und Zeit. Schon er behauptet: Gott ist nicht in Raum und nicht in Zeit. Das heißt: schon er bekennt sich zu einer ersten theologia negativa. Er behauptet nämlich damit: ‘Gott ist nie und nirgend.’ — b) Der schlichte Theismus verharret dann aber — und das tut eigentlich auch Kant — bei der Bestimmbarkeit des Göttlichen durch die Zahl und durch die Kategorien der Relation. Denn ich zähle, auch wenn ich nur bis eins zähle. Und ich verwende auf Gott eine Verstandes-kategorie, wenn ich ihn als Ursache denke. Es ist nun aber offensichtlich dasselbe ‘Anyad evā’, welches

auch im naiven Theismus schon die Anschauungsformen von Raum und Zeit verwarf, das nun in tieferen Gemütern noch weiter tastet. Zunächst nämlich durch Verwerfung der Bestimmbarkeit durch die Zahl. 'Gott ist nicht unter Maß und Zahl' — sagt Plotin¹. Und dasselbe sagt Luther. (Von diesem Standpunkte aus gesehen irren dann — das muß man sich klar machen — eigentlich beide: nicht nur die Polytheisten, sondern auch die Monotheisten. Denn beide zählen ja: jene bis x, diese bis eins. Und von diesem Standpunkte aus hat dann das Wort 'Monotheismus' nur den Wert, daß es den Irrtum des Polytheismus ausschließt, aber nicht den Wert einer eigentlich positiven Aussage.) — c) Endlich aber ist es nur ein nochmaliges Weitertasten nach dem vollendetsten Ausdrucke des 'Anyad evā', wenn nun auch die Bestimmbarkeit durch die Kategorie der Relation, und damit das Ursachverhältnis in Bezug auf das Göttliche verworfen wird. Es transzendiert nicht nur Raum und Zeit, nicht nur Maß und Zahl, sondern auch alle Verstandes-Kategorien. Es läßt rein nur jenes durch keine Kategorie faßbare transzendente 'Urverhältnis' stehen². Und das ist nun mindestens

¹ Vgl. die Formel: Gott ist 'hèn kai pân'. Das ist nicht 'hèn kai poly' (= sowohl ein Einzelnes als auch Viel). Vielmehr das 'hèn' schließt die Vielheit aus, und das 'pân' schließt die Einzelheit aus (d. h. Gott ist kein abzählbares Individuum). — Dieses 'hèn' aber, das hier zunächst die Vielheit als numerische, d. h. die Vielheit von Subjekten ausschließt, schließt sofort auch die Vielheit als qualitative aus und damit die simplicitas ein.

² Auch wenn man dieses dann doch wieder causa prima nennt. Denn sie ist causa 'super omnem causam, superior omni narratione, super omne nomen' (über Kategorisierbarkeit und Kategorie). So Dietrich von Freiberg, De intell. et intellig. 1, 4, S. 126. Und Augustin sagt: '... quaedam summa res est; si tamen res dici debet et non rerum omnium causa; si tamen et causa! Non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat'. De doct. chr. 1, 4. — Welch ein Wunderding man eigentlich mit dem Esse meinte, zeigen etwa die Worte aus dem lib. de causis 4, S. 166:

Esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam. Das ist fast ein Hymnus. Wie völlig sinnlos wären solche Aussagen in Bezug auf das, was wir heute mit 'Sein' meinen.

der Nebensinn der 'Lehre', daß Gott sei das Sein selber der Dinge. Denn diese Lehre ist ganz wesentlich auch exkludierend. Sie schließt nämlich offenbar — von oben angefangen — zunächst das kategoriale Verhältnis der Ursächlichkeit, damit aber zugleich eigentlich die Erfüllbarkeit des transzendenten Urverhältnisses durch Verstandes-kategorien überhaupt, sodann aber auch die Zählbarkeit und endlich auch die Begrenzung durch Raum und Zeit aus. Sie meint: Gott ist zu groß und zu anders für solche Schachteln.

Zugleich ist der Fehler dieser Lehre handgreiflich. Er ist analog dem Fehler, den auf der zweiten Stufe der 'Monothetismus' beging. Wie nämlich dessen Wert dort rein im Exkludieren eines Irrtumes bestand, und sein Unwert darin, daß er sich selber für eine positive Aussage nahm, so auch hier.

Ganz grob wird dieser Fehler aber, wenn die Spekulation den Gott nach Ausschluß der Kategorie der *causa* nun für die *substantia* aller Dinge erklärt (was durchaus nicht der Sinn der Behauptung unserer alten Mystiker ist, wenn sie Gott für das *Esse* aller Dinge oder für das allgemeine Sein nehmen). Diesen Fehler macht Spinoza. Er treibt auf die allerplumpeste Weise den Teufel durch Beelzebub aus, indem er nämlich einfach an die Stelle der zweiten Relations-kategorie die erste, an die Stelle von *causa* mit *effectus* die *substantia* mit *accidens* dogmatisch in den negativen Rahmen des transzendenten Urverhältnisses einsetzt. Das ist nicht der Sinn der Sache, sondern der ist die Verwerfung nicht nur von Raum und Zeit, nicht nur von Zahl und Maß, sondern auch von aller Bestimmbarkeit durch Verstandes-kategorien, also auch durch die Kategorie *substantia-accidens*, von seiten des 'Ganz Anderen'. Solche hohen Dinge aber mit 'Pantheismus' verwechseln kann man nur, wenn man jeden Begriff von Sachen verloren hat. — Übrigens auch Spinoza lehrt nicht Pantheismus, sondern Theopantismus. Und das ist von Pantheismus das diametrale Gegenteil ¹.

¹ Über Pantheismus, Theismus und Theopantismus vgl. Vischnu-Nārāyana, Buch 2, Einleitung, S. 85.

Das 'Ganz andere' und das Absolute

1. Wir haben einige seltsam aussehende Spekulationen über das Göttliche angeführt: die von der schlechthinnigen simplicitas Dei, die, daß Er sei über allen Kategorien, die, daß in Deo non cadere accidens, die, daß Er sei reines Sein und Sein schlechthin. In der Theologie treten diese Spekulationen da auf, wo man versucht, in rationaler Form die Idee von Absolutheit und von absolutem, als solches von allem relativem und bedingtem Seiendem verschiedenen, Wesen begrifflich auseinanderzulegen. Wir sagten weiter, daß solche Spekulationen über das Absolute überschattet seien von den Motiven des rein numinosen 'Ganz andern', dem Anyad evā, die als solche von der Spekulation über Absolutheit noch ganz unabhängig sind, und die auch da schon wirksam sind, wo die Ideen der Absolutheit noch nicht gefaßt sind. Diese letzteren Motive verstecken sich in der theologischen Spekulation gewöhnlich zu sehr, und sie kommen lebhafter da zum Ausbruch, wo der Spekulant etwa versucht, von der Kälte seiner Begriffe zum lebendigen Ausdrucke seiner innersten Gefühle überzugehen. Hier pflegt dann das 'Ganz andere' — etwa in Lobpreis, Hymnus oder Gebet — lebhaft wieder aufzurauschen und durchzubrechen. Und was vor aller Spekulation längst als das Erste da war, zeigt sich dann wieder in seiner Originalität. Wir sahen, wie in der alten indischen Gefühlswelt nicht Spekulationen über die Absolutheit des Brahman zur Anerkennung seines Charakters als des āścaryam, als des unaussprechlichen Wunders, als des 'Ganz Anders' führten, sondern allen solchen Spekulationen vorangingen Die späteren spekulativen Versuche, es als rein und bloß Seiendes, als teillose und prädikatlose Einheit darzustellen

und zugleich es durch rationale Erwägung als solches zu beweisen, wie das in Šankara's Schule geschah, trieben damit gerade das ursprüngliche Fein-Moment aus. An die Stelle des unsäglichen Wunderdinges trat ein ziemlich trockenes rationales Unding. Um jenes wiederzufinden, muß man auf echte alte Stellen der Upanischad's selber zurückgreifen, denen der Saft ausgepumpt wurde, wenn man sie später trocken dazu verwendete, Beweisstellen herzugeben für die frostigen Spekulationen über das Nirguna-brahman, dem man alle Bestimmtheit ausriß aber damit seinen Charakter als des Mirum schlecht hin nicht hob, sondern rational verdeckte. Man lausche aber auf den feierlichen Klang etwa von Kena 2, 11:

‘Nur wer es nicht erkennt, kennt es.
Wer es erkennt, der kennt es nicht.
In wem es aufwacht, der weiß es.’

Oder Taittirīya 2, 4:

‘Vor dem die Worte kehren um
Und der Verstand, nicht findend ihn.
Wer dieses Brahman Wonne weiß,
Der fürchtet nun und nimmer nicht.’

Und Mahā-Nārāyana 1, 16:

‘Des Ewigen kundig künde der Gandharva
Nun sein geheimnisvoll-verborgenes Wesen.’

Und Kāthaka 2, 12:

‘Den schwer zu schauenden, geheimnisvollen,
Den in der Höhle tief versteckten Alten.’

Und 2, 23. Und 5, 14 und 6, 2:

‘Als unaussprechlich höchste Lust’,
aber zugleich:

‘Ein großer Schreck ist's, ein gezückter Blitzstrahl.’

(Vgl. dazu Augustins: contremui amore et horrore.)

Und Maitrāyana 5, 1, und 17 und 19. Und der Abschnitt Brih. Ar. 3, 7, 3, der seltsam an das Ab- und Unterscheiden im zehnten Buche der Konfessionen Augustins gemahnt, mit

dem Schlusse in Vers 23, der ebenso bei Augustin stehen könnte:

‘Was von ihm verschieden ist, ist leidvoll.’

Und ‘Das große Wunderding’ in 5, 4 und seine Rätselnatur in Tejobindu 9—11, und in Kaivalya 6:

‘Den wunderbaren Herrn voll Geist und Wonne.’

Diese Stellen, wenn sie den ‘Allergeheimnisvollsten’ nennen, reden nicht von den trockenen logischen Paradoxien, die der bloße Begriff des Absoluten mit sich bringen mag, die nur Verdruß dem Denkenden aber nicht Staunen dem Erlebenden sind. Und sie werden mißhandelt, so wie die Tiefen und Unsagbarkeiten oder das ‘Ineptum ergo credibile’ der christlichen Gottesidee mißhandelt wird, wenn man sich darauf beruft im Interesse der arithmetischen Paradoxien etwa der zwei-Naturen- oder der drei-Personen-lehre.

Am Eindrücklichsten sind solche Stellen des ‘Ganz anderen’, wenn sie zugleich gefärbt sind mit seinem Fascinans. Dieses ist ja nichts anderes, als das ‘Ganz andere’ selber, nur als beseligendes, nämlich als das, was eine ‘ganz andere’ Seligkeit oder Freude zu geben vermag als alles Denkbare oder Sagbare, das nicht nur ‘adhi’, hoch erhaben und völlig verschieden ist von allem überhaupt, sondern das als Wert, sowohl in sich, wie für uns, nach Quantum und Quale verschieden ist von allem überhaupt, was Wert hat. Dieses fascinans liegt aber fühlbar in jenen Stellen mit darin, die scheinbar nur das bloße Anyad evā, das bloße Aliud valde zu preisen scheinen. Es liegt in ihnen deswegen, weil diese Stellen preisen und als Ausbrüche preisenden Gefühles, nicht als dogmatische Lehrsätze sich anbieten.

2. Aus einer ziemlich späten Schrift wollen wir hier eine Stelle anführen, die lehrreich ist für alles bisher Gesagte, sowohl für das Widerspiel der beiden Motivreihen, wie für die Gefahr der Überdeckung der ursprünglichen Motive durch die Motive rationaler Absolutheits-spekulation, wie für den lauten Nachhall der ersten Motive, wie für das Verhältnis des Anyad

evā zum fascinans und der unmittelbaren Eingeschlossenheit des letzteren in das erstere. Die Brihad-Brahma-samhitā sagt: 'Auch den Heilbegehrenden bleibt das Brahman für den Verstand unerfaßbar.

Es ist 'wunderbar' (āścaryam). Weil nämlich nicht zu irgendeiner Klasse der Sichtdinge (nämlich der Welt-dinge) gehörig,

Ist es in sich selber ohne Bestimmung und Bestimmbarkeit (durch genus und generische Prädikate).

Und doch, da es nicht ohne seine eigene Art (genus) sein kann, kann es auch wieder nicht 'ohne Bestimmung' sein, Da es doch auf Grund seines eigenen Genus ein anderer ist als andere wegen seiner Wesensverschiedenheit.

So ist seine Erkenntnis ein Wunder (āścaryam) für Sprecher wie Versther.

Im eigenen Selbste (ohne Begriff und Begreifen) Es erkennend,

Üben sie darum nur völliges Schweigen — ein seliges Schweigen!

So sage, wer weise ist, und füge kein Wort hinzu.

Wer Es aber geschmeckt hat als Inbegriff aller seligen Gefühle,

Der verliert allen Geschmack an allem Scheinbaren, im Nu Vergänglichen.' (Višnu-Nārāyana, S. 127.)

Man sehe, wie hier am Anfange noch die alte Erkenntnis steht vom Āścaryam, vom unaussprechlichen Wunder, 'vor dem die Worte kehren um und den nie kein Verstand begreift'. Dann aber folgt die trockene Spekulation, die auch hier ein Versuch der Absolutheit-spekulation ist, und die versucht auseinanderzusetzen, wieso es ein Āścaryam sei, nämlich sofern es für uns in eine logische Antinomie verstrickt sei: die nämlich, daß es einerseits außer allem genus sei, und darum das Apeiron, das Unbestimmte, und anderseits, sofern es doch eben das ist, was es ist, und als solches verschieden von allem, was nicht Das ist, in seiner 'eigenen Art', also doch in einer Artbestimmtheit. So sei seine Er-

kenntnis indertat ein 'Wunder'. Das Wunder des Brahman, dieses Yakša und Gandharva, wird also umgesetzt in das recht langweilige Wunder einer logischen Antinomie. Aber das ist dann indertat nur gelehrte Theologie, hinter der hier alsbald die echten Gefühle aufwallen: 'Darum, ohne Begreifen und Begriff (also in reinem Gefühl) es erkennend (indem man nämlich seiner fühlbar inne wird in der verborgenen Wundertiefe des eigenen Ātman), üben sie Schweigen'. Und dieses Schweigen ist nicht nur Verstummen des staunenden stupor vor dem Unsäglichen überhaupt, sondern zugleich seliges Schweigen. Denn das Unsägliche ist unsäglich-beseligend, ist fascinans. Und gerade sein Fascinans ist das Unsägliche: denn zwar ist das Selige so voll von Inhalt und so stark an Macht auf das Gemüt, daß es fortan alle anderen Werte entwertet. Aber nur fühlbar, nicht sagbar ist, was es seinem Inhalte nach sei: darum versucht, wer weise ist, kein Wort hinzuzufügen.

3. Zugleich bestätigt sich hier an einem Beispiele aus der Religions-geschichte, das leicht zu vermehren wäre, handgreiflich, was früher gesagt wurde von der Schematisierung des numinosen Momentes des Mirum durch das Moment des Absoluten. Beide legen sich aneinander. Und dabei kommunizieren sie sich wechselseitig, in naiver Vermengung, ihre Idiome. Vgl. H., S. 160.

Das 'Ganz Andere' bei Augustin

Fern und fremd ist uns die indische Gefühlswelt. Viel vertrauter finden wir alle diese Verhältnisse aber wieder im Erleben Augustins. Er erzählt in den Konfessionen, 4, 26, wie er in seinem zwanzigsten Lebensjahre die Schrift des Aristoteles von den Kategorien studierte, mit dem vergeblichen und falschen Bemühen, Gott selber unter solche Kategorien zu bringen, und mit der Erkenntnis, daß sie dazu nicht ausreichen. Und in Buch 7, 10 erzählt er sein tieferes Erlebnis, wie er 'einging in sein Innerstes' und nun Das 'Ganz andere' findet, das wandellose Licht, 'erhoben über meines Geistes Auge, erhoben über meinen Geist. Und nicht nur erhoben, nicht nur größer als Geist und alles irdische Licht, und etwa nur weit weit heller und glänzender, sondern aliud, aliud valde ab istis omnibus'. Und er findet sich selber 'longe a te in regione dissimilitudinis' und so, daß er selber 'erbebt in Liebe und Schreck' und daß jenes aliud valde die eigene Seele 'einschrumpfen macht wie ein zerstörtes Spinnewebe'. Und diese Erlebnisse wiederholen sich ihm öfters, wenn er nach der Arbeit des Tages eingeht in die Stille der Andacht, und besonders in jener feierlichen Stunde des letzten Zusammenseins mit Monica. Hier besonders tritt dieses aliud valde in sein Gemüt mit dem Fascinans des Ganz andern, mit dem seligen Frieden, der über aller Vernunft ist (9, 10). Sie reden und fragen gemeinsam nach dem seligen Leben der Heiligen Gottes, das 'kein Auge sieht, kein Ohr vernimmt, und zu dem sich kein Menschenherz erheben kann'. Und wie ihr 'dürstender Mund schmachtet nach dieser himmlischen Flut', da wird sie ihnen geschenkt: Aufsteigend über alles was irdisch oder himmlisch sonst ein Herz freuen kann, gelangen sie 'in das Reich der unverwelklichen Fülle, wo Du Israel

weidest mit der wahren Nahrung ewiglich'. Und plötzlich, wie sie noch sprechen und verlangen, 'da berührten wir sie leise mit flammend aufschlagendem Herzen'. Was sie aber sei, diese Freude, das kann er nicht sagen. Alles, was Sinne sagen können, was Vorstellungen von Erde, Welt und Himmeln enthalten können, ja was die Seele selber an Ähnlichkeiten hergeben kann, was die Einbildungskraft zu bilden vermag, was irgend Worte oder Zeichen ausdrücken können, was Menschenzunge, oder Engels Stimme oder der Wolke Schall (die himmlische Stimme aus der Wolke) verkünden können, muß schweigen. Und nur Er selbst, als der Ganz andere von diesem allen, muß reden und die Seele rühren durch sich selbst. Und nur das reine Ideogramm bleibt stehen: 'Das Reich der unendlichen Fülle, wo Du Israel weidest mit der wahren Nahrung ewiglich.'

Am ergreifendsten kommt dieses 'omnino aliud' und sein Seliges zum Ausdruck in den merkwürdigen Kapiteln des 10. Buches. Er besitzt es ja. Nun möchte er es sich klar machen, möchte er sich sagen, was es sei. Er tastet darnach mit Bildern und Vergleichen. Aber immer entwindet es sich seinem Ausdruck. Sein Bewußtsein bezeugt ihm, 'daß ich Dich liebe'. Und er fragt sich nun selber, 'Was liebe ich, wenn ich Dich liebe.' Er weiß sonst vieles anzugeben, was er liebt, wenn er Gott liebt und was er an Gott hat. Die ganze reiche Fülle dessen, was Christen je an Gott gehabt und geliebt haben, fließt ja durch seine Bekenntnisse hindurch: Trost des Gewissens, Befreiung des Willens, Rettung aus den Banden des Fleisches, Gewißheit gegen Skepsis und Verzweiflung, alle tiefen Erfahrungen des Gemütes und der gemütvollen Beziehung auf Gott, auch überirdische Schönheit, Stillung des Durstes nach Erkenntnis und endgültiger Wahrheit und dem letzten Grund aller Wahrheit. Und das alles liebt er und liebt er glühend in Gott. Und doch fragt er: 'was liebe ich, wenn ich Gott liebe', und sucht nun das, was von jenem allen noch das ganz andere ist. Und nun beginnt er diese seltsame Wanderung durch die ganze Kreatur und besonders

durch die Tiefen des eigenen Gemütes und durch das Wunder der eigenen Seele, um durch Vergleichung und Verwerfung sich selber darüber zu klären, was er eigentlich zuletzt in Gott liebe und habe, und um zu deuten, was 'die innere Umarmung des inneren Menschen sei, wo der Seele zustrahlt, was kein Raum erfäßt, wo ihr tönet, was kein Lufthauch verweht, wo sie kostet, was durch kein Essen vermindert wird'. 'Das liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe.' Und 'was ist dieses'? Er fragt alles Fragbare und erhält die Antwort: 'Ich bin es nicht.' Und abgewiesen und immer wieder abgewiesen fragt er weiter: 'Wo finde ich dich nun, meine Friedenswonne?' Und der Ertrag der Suche ist: 'Und ich fand, daß Du nichts von allem diesen seiest.' Und damit endet die Suche und doch ist sie keineswegs eitel gewesen. Denn dieses aliud valde ist ja fühlbar in ihm 'als seiner Seele und seines Lebens Leben', und worauf es allein ankommen kann, da es nicht weiter sagbar ist, das ist dann eben nur das Unterscheiden und Abscheiden desselben von allem, was es nicht ist, um damit die Frage zu beantworten: 'Was liebe ich, wenn ich Gott liebe.' Darüber hinaus kann nichts und braucht nichts gesagt zu werden. Und nur seine seligen Wirkungen ins Gemüt können noch angegeben werden und auch dieses in einer Sprache, die mehr Gesang ist als Sprache:

Du riefest laut und lauter und durchbrachest meine Taubheit.

Du schimmertest strahlender und strahlender und schlugest meine Blindheit.

Du wehdest und ich kam zu Odem und Leben und atme in Dir.

Ich kostete Dich und hungere und dürste noch nach Dir.

Du berührtest mich. Und ich flammte auf in Deinem Frieden.

Das ist das Anyad evā als fascinans, in einer Christen-seele. Daß dieses aliud valde dem anyad evā der Upanischad's und dem thāteron des Plotin irgendwie entspricht, ist gewiß. Wer aber feineren Fühlens fähig ist, muß zugleich merken, daß es trotz allen Entsprechens zugleich doch nicht dasselbe ist.

Geist und Seele als numinoses Wunderwesen

1. Wir suchten das Irrationale in der Idee des Göttlichen und fanden es im Numinosen. Und indem wir es hier fanden, ward uns klar, daß die rationalistische Spekulation den Gott in Gott verdeckt. Ehe Gott ratio ist, die absolute Vernunft, der persönliche Geist, der sittliche Wille, ist er das ganz Irrationale, das 'Ganz Andere', das völlige Wunderding. Und wir wurden zu den Gefühlen von Grauen, Gruseln und Spuk getrieben, um durch diese Karikaturen des Echten unsere allzu rationalisierten Gefühle aufzulockern und die Tiefe zum Schwingen zu bringen. Was aber vom Göttlichen gilt, das gilt auch von seinem Gegenbilde in der Kreatur: von Seele und Geist. Gregor von Nyssa sagt:

Da eines der Merkmale der göttlichen Natur die Unbegreiflichkeit des Wesens ist, so muß auch hierin das Abbild dem Urbilde gleichen. Denn wenn die Natur des Abbildes begriffen würde, das Urbild aber überbegrifflich wäre, so wäre das Abbild ja verfehlt. Da aber auch die Natur unseres Geistes über unserm Verstehen ist, so hat er eine genaue Ähnlichkeit mit dem Allerhabenem, indem er durch seine eigene Unerkennbarkeit Gottes unbegreifliches Wesen abbildet¹.

Auch hier bedarf es einer Auflockerung unseres Gefühles gegenüber den Rationalisierungen, die wir auch hier in unserer Lehre von der Seele und ihrer Gottebenbildlichkeit pflegen. Denn auch diese besteht nicht nur darin, daß wir vernünftig, persönlich, sittlich, geistig sind, sondern zuerst darin, daß der Grund unseres Wesens selber für das religiöse Selbst-

¹ Ausgewählte Schriften, deutsch, in Bibl. d. Kirchenväter, Kempten 1874, Bd. 1: 'Über die Ausstattung des Menschen', Kap. 11.

gefühl ein Numinoses, daß die Seele Geheimnis und Wunder ist. So faßt sie die Mystik. Und das wird uns sofort verständlich nach unserer Definition der Mystik als der Höchst- und Überspannung des Irrationalen in der Religion. Und auch hier kehrt auf der Stufe höchster Vollendung doch wieder und wirkt nach, was schon auf der untersten Stufe des numinosen Gefühles roh sich erregte: Auch im Lobpreis der Seele und in den Geheimnissen des 'Seelengrundes' der Mystiker klingt nach der 'stupor' vor dem 'Ganz-Anderen' primitiven Seelenglaubens, ja primitiven Spukgefühles.

Wir sagten oben: das Interessanteste an der 'Seele' der primitiven Vorstellung sei nicht die vielfach schwankende fantastische Form, die ihr gegeben wird, sondern das Gefühlsmoment des stupor, das sie auslöst, das mysterium und der Charakter des 'Ganz anderen', der sie umgibt. Diese Tatsache verdunkelt sich in dem Maße, als die Seele hernach Gegenstand von Mythos, Märchen und Erzählung, von Spekulation und Lehre, oder gar von Psychologie wird. Sie wird dann mehr und mehr ein ganz rationales Etwas. Ihr magisch-mysteriöser Ausgang wird überdeckt von Begriff, von scholastischer Terminologie und Klassifikation, und hierfür ist wohl die Seelen- oder Ātman-Lehre des indischen Sāṅkhya-Systemes das beste Beispiel. Aber selbst diese können nicht ganz verdecken, daß 'Seele' oder 'Ātman' eigentlich das ganz indefinible Wunderding, das Stupende, das alle Begriffe übersteigende, das 'Ganz andere' sei. In wundervoller Form kommt dieses zum Ausdruck in den Versen der Gītā; 2, 29:

Āścaryavat paśyati kaścīd enam,
 Āścaryavad vadati tathaiva cānyah.
 Āścaryavac cainam anyah śṛinoti.
 Śrutvā 'pyenam veda na caiva kaścit.

Absichtlich setzen wir diese Verse hierher. Sie lauten wie eine magische Formel, fast wie eine Beschwörung, besonders wenn man sie hört mit dem eigentümlichen sakralen Sing-sang und Tonfall, in dem solche Verse vorgetragen werden.

Fühlbar liegt über ihnen das Moment des Magisch-mysteriösen. Āścaryam übersetzt man gewöhnlich mit 'seltsam', 'wunderbar' und geradezu mit 'Wunder' und 'Wunderding'. Und Garbe überträgt die Verse so:

Der Eine schaut auf ihn (den Geist) als auf ein Wunder.

Ein Andrer spricht ebenso von ihm als einem Wunder.

Ein Andrer hört von ihm als einem Wunder.

Wenn er aber auch von ihm gehört hat, so kennt ihn doch Keiner.

Man würde vielleicht den Gefühlston der Verse noch bestimmter treffen, wenn man sagte:

Als das 'Ganz Andre' schaut der Eine jenen.

Von dem 'Ganz andren' redet, wer vom Ātman redet.

'Ganz Andres' lernte, wer den Ātman lernte.

Wer ihn auch lernte — kennen tut ihn Keiner.

Auf jeden Fall lebt in diesen Worten aufs tiefste ein numinoses Selbst-Gefühl, das noch die Spur des stupor vor einer 'Geistererscheinung' in sich hat. Und es setzt sich nur fort, wenn die Gītā in 2, 25 den Ātman den acintya nennt, das heißt den durch Denken nicht zu erfassenden. Darin aber gleicht er ganz dem Seelengrunde, dem Fünklein, der synderesis, dem inneren Abgrund unserer eigenen Mystiker. In beiden lebt in gadelter Form der Urschauer und das 'Sich-Verjagen' vor dem āścaryam und adbhutam, vor dem Wunderding und 'Edelspuk' numinoser Urgefühle. Denn, so sagen die alten Meister, die Seele und der Seelen Grund sei verborgen und unaussprechlich wie Gott selber, also

daß alle menschliche Kunst nimmer dahin kommt, daß man wissen kann, was die Seele in ihrem Grunde sei. Dazu gehört übernatürliche Kunst. Sie ist das, was in der Seele ohne Namen ist. — Und: die Höhe und Tiefe, die in diesen Menschen sich entdecket, kann kein menschlicher Sinn noch Vernunft begreifen, denn sie gehen über alle Sinne, in einem tiefen Abgrunde¹.

¹ Greith, S. 170 und S. 82. — Vgl. Augustin: 'grande profundum'.

Und der dunkle Heraklit¹ sagt (Diels, S. 68):

Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie.

Ja, selbst in dem Staunen, fast möchte man sagen in der Neugier, mit denen Augustin in den Kammern der Seele umherwandert, liegt, auch wenn er 'Psychologie' treibt, ein letzter Abglanz des numinosen Staunens. Er fühlt, daß er eine Wundergeschichte erzählt, wenn er die Seele beschreibt. Und seine Psychologie ist halbe Numinologie. Vgl. Konfessionen 10, 6—27.

2. Die klarere Einsicht aber in das innere Wunder der Seele entbindet sich dem Erlebenden nicht reflexiv, sondern als ein 'Aufgehen', als ein 'Durchbruch', als ein durchbrechendes Klarwerden der Intuition, like a flash, wie der Engländer sagt, oder als ein 'plötzliches Aperçu', wie Goethe sagt. Und sie hat darum leicht die beiden folgenden Momente an sich: einerseits das Moment des inspirativen Eintretens oder Eindringens, zugleich mit dem Charakter des Plötzlichen, Unmittelbaren und des Auf einmal und andererseits das der Anamnesis, des Sicherinnerns an etwas, das auch schon vor der Einsicht ein im dunklen Gefühle Besessenes und Vertrautes war. Und auf beides weist auch schon die alte Kena-Upanischad hin, wenn sie nach dem lehrreichen Verse über das brahman sogleich über den ātman fortfährt, mit dem Verse 4, 30, den ich so verstehe:

Nun in Bezug auf den ātman:

Wenn etwas gleichsam hineindringt ins Bewußtsein

Und dieses dadurch plötzlich sich erinnert —:

Ein solcher Geisteszustand (veranschaulicht das Aufwachen der ātman-Erkenntnis).

Man vergleiche hierzu die Worte Plato's von H., S. 110. Und die Worte des Meisters Eckehart:

Hierüber sagt ein heidnischer Meister ein schönes Wort

¹ Der angebliche Rationalist! Zur Ergründung eines Rationalisten bedarf es keines 'delischen Tauchers'.

zu einem andern Meister: 'Ich werde etwas in mir gewahr, das leuchtet in meiner Vernunft; davon empfinde ich wohl, daß es etwas ist, aber was es ist, das kann ich nicht begreifen. Nur dünkt mich, könnte ich es begreifen, ich verstünde alle Wahrheit.' (W. Lehmann, Meister Eckehart. Göttingen 1917. — S. 143.)

Was aber so hinsichtlich der eigenen numinosen Wesenstiefe gilt vom *Aperçu*, vom Plötzlichen, vom explodierenden 'Durchbruch' der Anamnese, von dem 'Auf ein Mal', das gilt noch stärker vom Aufleuchten, Aufzucken der Erkenntnis des numen selber. Wie hoch auch Wort, Lehre, Sinnen uns hier leiten mögen: Das letzte Ah! und Ach ja! ist ein Sprung, ein Blitz aus dem Zeugnis des Geistes, ein offenbarendes Aufgehen, ein Hindurchbrechen von unserer Seite, ein Hereinbrechen von der anderen. Das meint die Kena-Upanischad vornehmlich mit ihrem Gleichnis vom Blitz. Sein jähes Aufleuchten verbildlicht ein plötzliches Einleuchten, unlehrbar, unüberlieferbar, unvermittelt, in jähem 'Sich-Verjagen' aufflammend 'mit Wonne und Schreck' aus der eigenen Tiefe. So beschreibt es Jakob Böhme, so Plato (in den Worten H., S. 110), so der Buddhist *Šāntideva*. So vor allem Augustin. Und wie sie alle verwendet auch Augustin Bilder, ganz ähnlich dem der alten Upanischad, Bilder des Leuchtens, Aufflammens, plötzlich Entzündetwerdens, zugleich umgeben von allen Ideogrammen des numinosen tremendum, fascinans, stupendum, und des aliud valde. Vergleiche Konf. 7, 10:

Intravi in intima mea . . . Intravi et vidi lucem incommutabilem . . . Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore.

Und das Jäh-plötzliche in 9, 10:

Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis.

Und 10, 27:

tetigisti me et exarsi in pacem tuam.

Das Überpersönliche im Numinosen

Wir sagten, daß aus dem Gefühle des 'Ganz Anderen' in der Mystik der Trieb entstehe, die via negationis zu beschreiten und vom Numen schlechthin, das heißt von der Gottheit, alle Sagbarkeit überhaupt auszuschließen und es endlich gar als das Nichts und das Übernichts zu bezeichnen (das doch in Wahrheit zugleich die unendliche Fülle¹ ist). Und hier erwächst dann auch jener scheinbar gottlose Drang, auch den Begriff des Persönlichen in diesem Nichts unter-sinken zu lassen. Zweifellos kann die Leugnung des Persönlichen in Gott sehr unfromm sein und zumeist ist sie verkappte Atheisterei oder ein Verlegenheits-versuch, den Gottesglauben mit Naturgesetz und Naturalismus auszugleichen. Aber es wäre der allergrößte Mißverstand zu meinen, derartiges läge auch bei den Mystikern vor, wenn sie sich gegen das Persönliche sträuben. Vielmehr ihr Sträuben wird uns sofort verständlich, wenn wir Mystik nach unserer früheren Definition verstehen als das Überwiegen oder ganz Einseitig-werden des Irrationalen im religiösen Gefühl. Es handelt sich hier um die Doppeltheit in der Idee des Göttlichen und um eine Art Antinomie, die aus der Spannung ihrer mehr rationalen und ihrer mehr irrationalen Elemente entspringen kann. Das 'Ganz andere' des Numinosen widerstrebt jeder Analogie, jeder Vergleichbarkeit und jeder Determination. Hier ist wirklich omnis determinatio negatio. Und dieses gilt nicht nur von den höchsten frommen Gefühlen in vollendeter An-

¹ super omne nomen *dives* in se — Dietrich von Freiberg. — Und Plotin sagt: Denn die Wesenheit, die wir die erste genannt haben, darf nicht bloß des Seins Schatten sein, sondern muß die Fülle des Seins besitzen. (bei Kiefer, 1, S. 38.)

dacht, sondern schon von jenem elementaren 'Urschauer' selber, von dem wir auf H., S. 145 sprachen. Blicken wir noch einmal auf das dort angezogene Jakob-Erlebnis zurück und gebrauchen wir unser eigenes Vermögen des Nachfühlers zum Schlüssel dafür, so bemerken wir bei genauer Selbstbesinnung schon hier eine deutliche antinomische Strebung. Wir sagten: Der reine elementare Urschauer, den der erste Satz Jakobs: 'Wie schauerlich ist diese Stätte' spiegelt, wickele sich aus in dem folgenden Satze. Das erlebte Schauervolle wird — fast instinktiv und ohne Reflexion — gedeutet, und zwar gedeutet auf 'a presence', wie der Engländer sagt, auf ein Etwas, wesenhaft und gegenwärtig und persönlich in seiner Wesenheit. Und zweifellos fühlen wir, daß solche Deutung nötig ist und irgendwie richtig. Zweifellos würden wir im Falle Jakobs gerade so 'auswickeln' und deuten. Aber ebenso zweifellos drängt sich dann eine Gegenstrebung hervor. Sind die Bezeichnungen 'Wesen', 'Person', 'Du', 'Er' nicht zugleich auch wieder seltsam fremd, spröde und widerstehend gegen den Inhalt des Erlebnisses selber? Ist dieses Schauervoll-Packende so umreißbar, so auf Du und Du anredbar? Ist diese Deutung nicht zugleich und im ersten Augenblicke sehr anthropomorph? Der englische Ausdruck 'a presence' selber weist hierauf gut und glücklich hin. 'Eine Gegenwart' wird gefühlt, und vorsichtig sträubt sich das Sprachgefühl, mehr zu sagen. Der Personalismus des nachkommenden Mythos und der meist ganz personalistisch gedeutete und geübte nachkommende Kultus treiben ein sehr feines zartes Moment mehr und mehr aus, das im Urgefühl mit darin ist. Und der durch beide geformte 'Dämon' oder 'Gott' ist ärmer an Gehalt, nicht reicher als jenes. Er entspricht nur zum Teil und nur nach gewissen Seiten dem Inhalte dieses Urgefühles, das doch selber mit breiten irrationalen Rändern über ihn hinausgeht. Ehe die Götter 'Götter' waren in der scharfen harten Umrissenheit der Mythen, waren sie numina. Sicher gewinnt das numen durch die nachkommende Mythologie an Bestimmtheit und Festigkeit der Vorstellung, aber sicher

geht dabei auch etwas verloren von dem ursprünglich reicheren Gefühlsinhalte. Es wird erden- und menschen-näher, aber es wird zugleich auch menschenhafter. Und soll dies nicht zu sehr geschehen, so ist nötig, den Gott gelegentlich für das Gefühl wieder einzuschmelzen in den ursprünglicheren „Aggregatzustand. Das numen hat ganz gewiß Momente des Persönlichen an sich, kann irgendwie mit ‘der’ oder ‘die’ bezeichnet werden. Aber die Grenzen des Persönlichen sind flüssig, und sie vermögen nicht ganz den Inhalt des Unfaßlichen und Unnennbaren zu fassen, der über sie hinausdrängt. So liegt schon im numen des primitiven religiösen Gefühles die Spannung zwischen Persönlichem und Überpersönlichem, die auf der Stufe reif entwickelten Gott-Erlebens wiederkehrt¹. Wir finden sie zunächst auf der niederen Stufe des Dämonischen und hier offenbart sie sich geradezu in der äußeren Form der Bezeichnungen. Der ‘daimōn’ ist sicherlich konkretes, personales Einzelwesen. Aber das ‘daimónion’, zum Beispiel das des Sokrates, ist dies sicher nicht. Es ist weder konkret, noch Person²; ja es ist kaum mit Wesen oder gar mit Einzelwesen zu bezeichnen. Und doch ist es eher reicher als ärmer an frommer Eindringlichkeit und Scheu. Im Indischen ist ‘der rakṣás’ der konkrete Dämon, persönlich und masculinum. Aber das Wort wechselt nur den Ton nach vorn, und dann ist ‘das rakṣas’ das Dämonische, das Unholde, mit vielleicht noch größeren Schrecken des Furchtbaren als der Vorhergehende³. Und wie leicht hier eins ins andere gleitet, malt der Umstand des bloßen Tonwechsels sehr deutlich. Dasselbe aber kehrt ganz genau wieder auf

¹ Das ist wundervoll ausgedrückt in dem tiefen Worte Heraklits, oben S. 17, Zeile 21.

² Cicero nennt es sehr bezeichnend: ‘divinum quoddam’. — De div. 1, 54.

³ Ähnlich ist es mit yakṣa. — Unser ‘Gespenst’ bewahrt, als Karikatur, auch noch diese Züge. Es ist wohl ein Jemand und doch auch eigentlich nicht so recht und nicht immer. Der Jemand ist hier doch nur der Rand an einem Haufen Grausigkeit überhaupt.

der höchsten Stufe der Entfaltung des numinosen Gefühles in Indien: brahmán ist der ewige Herr und Gott, der persönliche Brahmá. Aber bráhman ist das Göttlich-Absolute als *das* überpersönliche Bráhma. Und beide gehören unauflöslich zueinander als die beiden Wesenspole des ewigen Numen. Und wie eng sie zusammengehören, zeigt auch hier höchst drastisch der Umstand, an, daß ein und dasselbe Wort im bloßen Wechsel des Tones und Geschlechts beides bezeichnet.

Was aber in Indien vorging, ist keineswegs so vereinzelt oder so spezifisch 'östlich', wie man meist meint. Man kann im Gegenteil dreist sagen, daß alle Götter mehr sind als nur Götter, daß alle großen Gottesvorstellungen gelegentlich Züge zeigen, durch die sie ihren alten numen-Charakter wieder durchscheinen lassen und die Grenzen des Personal-Theistischen sprengen. Das ist offensichtlich da der Fall, wo das Verhältnis des Gläubigen zu seinem Gotte nicht ausschließlich in der Form des Gegenüber und der Transzendenz erlebt wird, sondern irgendwie als Ergriffenheit, Besessenheit, Erfüllung vom Gotte, wo der Gott mit sich selber oder einem Teil von sich eingeht in den Frommen, ihm einwohnt, oder ihn sich angleicht, sich seinem Geiste mischt und Bestandteil von ihm wird, oder wo er zur Sphäre, zum Bereiche wird, 'in dem wir leben, weben und sind'. Und bei welchem Gotte wäre das nicht irgendwie der Fall gewesen! Es gilt vom personalen Īśvara Indiens, der doch zugleich als antaryāmin, als Innenwalter, seinen Bhakta durchdringt, von Ahura-mazda, der mit seinen 'Geistern' dasselbe tut, von Dionysos, Apollon und Zeus. Wie schon der Dämon zum pneÿma werden und so sich in die Seele ergießen kann, so auch der Gott. Damit tritt aber die Vorstellung aus dem Kreise der sozialen und personalen Bilderwelt heraus und durchbricht die Schranke des Nur-Persönlichen. Personen können sich nicht im Ernste durchdringen, können nicht zur einschließenden Sphäre für einander werden. Und solche Verhältnisse und Erlebnisse sind am Persönlichem gemessen durchaus irrationale.

Auch der Jahveh des Alten Testaments ist mehr als ein 'Gott' im nur-persönlichen Sinne. Daß an ihm die Züge des Persönlichen so unvergleichlich stark sind, gehört zu seiner Würde und zu seiner Überlegenheit über alle Götter der Völker. Aber die andern fehlen nicht. Darauf ist man tastend gestoßen, wenn man sein Verhalten gelegentlich dem Wirken einer rätselhaften 'Kraft' verglichen hat, die von selber losbricht. Aber darauf weist auch sein zweiter Name 'Elohim'. Elohim heißt 'Götter', und der erste Vers der Bibel heißt, genau übersetzt: 'Im Anfang schuf 'Götter' Himmel und Erde'! Wenn wir heute versuchen wollen, das allzu Knappe des Persönlichen und des Einzelwesens an Gott zu entschränken, so verwenden wir entweder ein Abstraktum, 'die Gottheit' oder ein Neutrum 'das Göttliche'. In Israel aber half sich hier das tastende Gefühl, indem es eine Pluralform bildete (oder schon übernahm) und doch zu dieser das Verb im Singular setzte! Das, was wir die Antinomie des Numinosen nannten, kann nicht greiflicher zum Ausdruck kommen. Und ähnliches liegt vor, wenn in späterer Zeit Schāmajim, Himmel, ein Name für Gott wird, der auch im Evangelium einmal gebraucht wird. Er ist keineswegs das Zeichen für eine 'abstrakte' Gottesauffassung, sondern für das Gefühl, das nach einer Entschränkung vom allzu Menschen-förmigen trachtet. Zumal der Gott Hiobs sprengt, wie wir schon gesehen haben, die Grenzen nur-persönlicher Deutbarkeit. Und ferner: auch Jahveh ist das numen, das als ruach, als Pneuma in Geistform wehend, in seine Erwählten ingeht, ihrem Geiste sich mischend, ein antaryāmin in vollendeter Gestalt. So ist auch die 'Pneumatologie' des Neuen Testaments und die Einwohnung bei Paulus und bei Johannes, und das Überpersönliche des Göttlichen, das hierdurch unzweifelhaft ausgedrückt ist, und die überpersönlichen Bilder vom Göttlichen als Licht und als Leben, kein Einbruch eines völlig Neuen und Fremdartigen, sondern die Vollendung dessen, was im Charakter Jahveh's, nämlich in seinem numinosen Wesen schon mit angelegt war, wobei die Reize einer pneumatischen Umwelt mit-

wirkten. — Und die höchste aller christlichen Aussagen: 'Gott ist *die Liebe*'? Wir überhören gewöhnlich das Seltsame dieses Wortes. Streng und eng personalistisch gedacht, kann Gott der Liebende sein. Aber der Gott, der *die Liebe* ist, als Liebe sich ausgießt, und zu der Liebe wird, mit der Christen lieben, ist noch mehr. Diese Antinomie klingt nach in dem Streite der Scholastiker, ob die Liebe, mit der wir lieben, der spiritus sanctus, also Gott selber sei oder nur sein donum¹. In Summa: Auch unser GOTT ist mehr als nur Gott. Und wenn der Meister Eckhart sagt, daß man auch Gottes ledig stehen müsse, um die Gottheit zu finden, so fällt er zwar in schweren Irrtum, aber in einen aus der Religion selber begreiflichen².

Es ist aber wohl einleuchtend, daß das religiöse Verhalten gegenüber dieser überpersönlichen Seite des Numen ein anderes sein muß als das gewöhnliche des persönlichen Verkehres in Bitte, Gebet, Anrede. Wie alle diese Dinge sicher von frühester Zeit an zum Wesen der Religion gehört haben, so sind sie von Anbeginn nicht die einzigen, vielleicht nicht einmal die ersten gewesen. Das numen von jener Seite 'ver-

¹ Vgl. Petrus Lombardus.

² Daß im biblischen Gottesbegriffe der Pol des Persönlichen mit Macht überwiegt, ist uns ein Beweis seiner Überlegenheit. Am weitesten auf der Gegenseite steht der Taoismus. Aber tiefste Religion ist auch dieser, weil er ganz im Numinosen webt. H. Hackmann sagt von ihm die schönen Worte:

Der Taoismus kommt her von einer sinnenden Betrachtung des Weltgeheimnisses, des Daseinsmysteriums. Sein Grundinstinkt ist das scheue, ahnungsvolle Merken auf die Wunderkräfte, die in unserm fänomenalen Leben wirken und die seinen Einzelheiten einen Zusammenhang geben in die große unbekannte Welt des Hintergründigen hinein. Wie kaum in einer andern Religion steht in seinem Mittelpunkt das Wort 'Geheimnis', das *mysterium tremendum*.

Aus H. Hackmann, Die Mönchsregeln des Klostertaoismus. Ostasiatische Zeitschrift VII, S. 170. — Zur ganzen oben verhandelten Frage vgl. auch H. Hackmanns Untersuchung: 'Über Objekt und Gebietsumfang der Religion', in Nieuw Theologisch Tijdschrift 1918.

kehrt', indem es an sich reißt, an sich zieht, indem es Besitz ergreift, anweht, erfüllt, durchdringt. Das energiesthai ist seine Funktion. Und wer ihm gegenübersteht, wird energomenos, wird erfüllt, besessen, vereinigt. Auf der höchsten Stufe des numen ist es aber ebenso. Das Göttliche als 'Licht', als 'Feuer', als das pnema, wie es bei Johannes bezeichnet wird, kann eigentlich nicht angeredet werden und redet nicht an. Vielmehr, es dringt herein, durchglüht, durchleuchtet, erfüllt, verwandelt. Am meisten ist das der Fall, wo es erfahren wird als das 'Leben', oder was davon die Steigerung ist, als das 'Sein' selbst. Man kann 'um' das Leben bitten, aber das 'Leben' kann man nicht bitten. Man wird von ihm durchquickt, man wird ihm eingelebt, man kann sich ihm 'auf tun', man kann ihm die inneren Schleusen ffnen, daß es einflute, man kann im stillen Warten der Kontemplation sich ihm bereiten, man 'haftet ihm an', man wird mit ihm 'ein Kuche'. Aber man kann es nicht auf Du anreden¹. So gehört auch zum Verkehr mit dem Numen eine Weise, die anders ist als der Personen-verkehr, nämlich die 'mystische' Weise. Beide, die persönliche und die mystische gehören notwendig zueinander. Und jede erbauliche Sprache verwendet ihre Bezeichnungen in natürlicher Mischung. Sie sind nicht verschiedene Formen von Religion, noch weniger verschiedene Stufen, von denen die eine höher oder besser wäre als die andere, sondern sie sind die beiden wesens-notwendig zusammengehörenden Pole eines einheitlichen Grundaktes des Gemütes, nämlich des frommen. Sie finden sich im lautesten Verhältnisse im Glaubensbegriffe Luthers, wenn ihm die fides beides ist: fiducia und adhaesio.

Im Lichte dieser Verhältnisse wäre die Frage nach Personalismus und berpersonalismus in der Religionsgeschichte allgemein zu stellen, und diese Frage würde dann besonders

¹ Das 'Gebet', das hier statt hat, und seine Form beschreibt Plotin, Enneaden 5, 16 (bei Kiefer I, S. 24):

... indem wir Gott anrufen, nicht mit lautem Wort, sondern indem wir unsere Seelen ihm nahe bringen.

endlich einmal zu befreien sein von der Verwechslung mit der Frage nach Theismus und Pantheismus, mit der sie nicht das Geringste gemein hat. Ich habe in meinem Buche: 'Viṣṇu-Nārāyaṇa' an schon angegebener Stelle und im Siddhānta des Rāmānuja auf S. 2 und 80 einiges zur Sache angedeutet. Und in meinem Aufsätze 'Neues Singen' in Christliche Welt, 1919, Nr. 48 habe ich ausgeführt, daß dieses Verhältnis auch für das praktische religiöse Verhalten und für seinen Ausdruck in Gebet und Lied wichtig sei, und wiederhole es hier:

Unsere gewöhnlichen Gebete und Lieder halten sich in dem Bereiche, den ich das 'Rationale' nenne. Ihnen fehlt das, was ich das Irrationale, zumal das 'Numinose' nenne. Das aber ist die andere Hälfte der Religion und ihr tiefer geheimnisvoller Unter- und Hintergrund. Dem wird die bisherige Dichtung selten gerecht. Darum fehlen uns sehr die ganz großen und starken 'Ehrfurchtslieder' und die 'Er-Lieder'. Unsere Lieder sind fast durchweg 'Du-Lieder'. Diese beständige direkte, allzu selbstverständliche Anrede, dieses beständige Du auf Du ist ein Mangel. Die Serafim in Jes. 6 wagen sie nicht, und manche herrliche Ektenie und Litanei der alten Liturgien folgt ihrem Beispiele. Die Kreatur erträgt es einfach nicht, so immer und ohne weiteres, ohne die 'Heiligenblende', dem Ewig-Höchsten gegenüberzustehen. Sie braucht die gelegentliche Schrägstellung neben der Frontstellung, die indirekte Beziehung mit halbem Abwenden und sich bedeckendem Gesichte neben der direkten, und damit das betend-sinnende Reden von ihm, statt der stetigen Anrede an ihn. Das gilt nicht nur vom Liede, sondern von allem Gebet. Die 'Er-Lieder' in diesem Sinne sind nicht minder echt und unmittelbar, sondern sind es unter Umständen gerade mehr als die Du-Lieder. Und das führt noch weiter. Man meint bisweilen, die Impersonalien, die unpersönlichen Bezeichnungen des Göttlichen, die nicht die Artikel und Pronomina der Personen-Bezeichnungen: Der, Du, Er verwenden, sondern 'sächlichen' Geschlechtes sind, seien blaß und müßten unterhalb oder außerhalb des

christlichen Gottesgedankens liegen. Das ist nicht immer richtig. Sehr häufig bezeichnen diese das geheimnisvolle Mehr des Irrationalen und Numinosen, das nicht eingeht in unsere 'Begriffe', weil es ihnen zu groß und zu fremd ist. Und in diesem Sinne sind sie ganz unentbehrlich: gerade auch im Liede und Gebete. Es ist ein Mangel, daß unsere fromme Dichtung fast nur die Bilder der sozialen Verhältnisse und personalen Bezeichnungen kennt für das ewige Mysterium. Gerade sein Mysteriumscharakter geht dadurch verloren. Sicherlich ist Gott für uns Du und Person. Aber das Du an ihm ist das uns Zugekehrte von ihm, ist gleichsam das Kap der guten Hoffnung und Vorgebirge eines Bergstocks, der sich mit seinem Massiv den Blicken verliert in den tenebrae aeternae, für die allein die gehobene Rede und die Inspiration des Hymnus Ausdrucksmittel besitzen.

Was aber vom höchsten Sein und Geist gilt, das gilt auch von seinem kreatürlichen Abbilde, von unserm eigenen Geiste. Auch an uns ist, was wir Person und Persönliches nennen, ja was wir überhaupt an uns nennen und kennen, nur eines, und unter ihm liegt auch in uns das 'Ganz andere', in dessen Tiefe kein Begriff, wohl aber bei dem tiefer Lebenden das numinose Selbstgefühl dringt. (Selbst-Gefühl, nicht Selbst-Bewußtsein wie Schleiermacher es nennt, der es neu entdeckte. Die Ungenauigkeit seiner Bezeichnung tut der Größe seiner Entdeckung keinen Eintrag.)

Zinzendorf über den 'Sensus numinis'

Innenschau, Erforschung der Seele und ihrer Gründe, und im Zusammenhange damit tiefere Seelenkunde war von den Mystikern lange getrieben worden und wurde besonders in den pietistischen Kreisen des 18. Jahrhunderts eifrig fortgesetzt. Mit in diesem Zusammenhange entsprang auch die Psychologie des 18. Jahrhunderts, die sich mit Eifer auch der Untersuchung der höheren Gefühle in Moral und Ästhetik zuwandte. In diesem Zusammenhange stehen dann später auch Schleiermachers Untersuchungen über die religiösen Funktionen des Gemütes. In die dogmatischen Systeme und lehrhaften Darstellungen der Religion war aber von diesen Bemühungen fast nichts eingedrungen. Wohl finden sich einige einleitende Bemerkungen und Versuche zur Definition von 'religio', aber sie sind formelhaft, besagen wenig und gehen auf eine gründliche Untersuchung nicht ein. Auch die klugen Andeutungen Calvins in der Einleitung zu seiner *institutio religionis christianae*, in denen er schon auf die 'dependentia', die 'Abhängigkeit', als Moment des religiösen Gefühles hinweist, hatten für die nachkommende Dogmatik keine Folgen. Und so sehr sich hernach die Psychologie verfeinert und so sorgfältige Gefühlsanalysen sie treibt, wie etwa Hume in seinem *treatise on human nature*, so gelingt es ihr doch noch nicht, innerhalb des Gemütslebens jene ganz besondere Gruppe von Regungen auszusondern, die als die eigens religiösen und besonders als die numinosen zu bezeichnen sind. (Am nächsten kam man der Sache noch in der Behandlung und Aussonderung der Gefühle des 'Erhabenen'.)

Darum ist es besonders merkwürdig, daß Zinzendorf hier eine Ausnahme macht. Er hat das numinose Gefühl

deutlich in seiner Besonderung erkannt, ja er hat der Sache schon den rechten Namen gegeben: *sensus numinis*. Vom 'numen' hatte man zwar schon länger zu reden begonnen, selbst in der dogmatischen Theologie. Schon der vom Pietismus berührte, sonst aber noch orthodox-lutherische Dogmatiker J. F. Buddeus gebraucht diesen Ausdruck häufig und gern in seinen *Institutiones theologicae* (Leipzig 1723). Aber das ist bei ihm wohl nur ein Kokettieren mit klassischem Sprachgebrauche. Das Wort *numen* hat ihm doch ohne weiteres den konkreten und vollzogenen Sinn von *Deus* im Sinne des fertigen dogmatischen Theismus. Das Schwebende, Indefinibele Übergreifende, Mysteriöse dieser Bezeichnung, weswegen sie sich der tieferen Untersuchung empfiehlt, spielt bei ihm keine Rolle, und von einem *sensus numinis* weiß er nichts. Zinzendorf war ein Bekannter des Buddeus und kannte seine Werke. Wohl von ihm und aus dem auch sonst geläufigen Gebrauche des Wortes nimmt er es auf. Seine Ausführungen machen den Eindruck, daß er auch im Übrigen unter Anregungen schon vorhandener und allgemeiner geläufiger Ideen steht. Welche diese Anregungen waren, ist mir nicht bekannt.

Auf einer Synode seiner Gemeinde, am 9. Dezember 1745 wurde ein Aufsatz von ihm: *Naturelle Gedanken vom Religions-Wesen*, verlesen. Die Idee dazu war ihm auf einer Reise schon ein Jahr früher 'ins Gemüt geschossen'. Der Titel besagt, daß er nicht Dogmatik, auch nicht Theologie betreiben, sondern eine Theorie vom 'Religions-Wesen', von der Religion, ihrem Grundwesen, ihren Äußerungen, ihrem Hervortreten in Anstalt und Geschichte geben möchte¹. Der Aufsatz ist leider nur ganz skizzenhaft und bruchstückweise erhalten. Aber folgende, für uns merkwürdige Äußerungen sind erhalten². Die eckigen Klammern setzen wir zur Erläuterung ein.

Aus dem Register: A 1: Von der *eulábeia* (*sensus nu-*

¹ Vgl. *Zeitschr. f. Brüdergeschichte*, 1919, S. 64ff. Für ihre Zusendung durch den Herausgeber besten Dank.

² Der Aufsatz enthält noch mehr die Religions-theorie Belangendes.

minis). — C 12: Von den Religions-Anstalten, die die simple Natur macht. (Suspiria und efflavia, die ein Individuum von der gesamten Kreatur macht. Eine Erhebung des Sehns zum Schöpfer, ohne daß man dran denkt¹, und außer Empfindung einiger [irgendwelcher] Krankheit oder anderer Schmerzen².) — D 14: Von den Religions-Anstalten, die das Herz macht. (Derer sind blutwenig.) — O 58 — T 76: [Origineller Versuch einer Formenlehre]. — V 81: ... Von ihrer Gnadenwahl. (Das Skeleton veritatum, den Religionen ihre Gebeine zu bewahren, darauf Fleisch und Adern einer Gemeine gespannt werden kann.)

Aus der Ausführung: 'His praemissis ist leicht zu erweisen, daß in allen menschlichen Kreaturen ein sensus numinis sei, der zwar oft sehr tief lieget, den aber der geringste Kontaktus von außen dem subjecto selbst sensibel und dem experiēti palpabel machet'³. — 'Sobald der sensus numinis einmal erweckt ist, so ist nicht zu erwarten, daß sich das Wittern davon an und vor sich selbst und ohne einen Effekt aufs Kontrarium im Gemüte wieder verliere. Das Wittern von einem gewahrten Numine nennet man unter den menschlichen Kreaturen die *Andacht*. Und das ist kein ungeschickter Ausdruck, weil das in die Praxis eingeschlichene Ceremoniel, welches diese Gemüts-situation nach Zeiten und Formen disponiert, in dem nativen [ursprünglichen] Sinn des Wortes nicht lieget, und dieser Ausdruck ebensogut ein immerwährendes Anbeten admittieret, wie das Wort Licht ein immerwährendes Scheinen.' — 'Die *Andacht* ist also nichts anderes als der Generaleffekt des innersten Eindruckes von Gott⁴, ein sich selbst bewußt sein [besser: werden] dieses natürlichen Instinktes: toÿ gnōstoÿ fanérōsis en tōi nōi.' — 'Die wahre Andacht hat zugleich

¹ Das Aufbrechen des religiösen Gefühles als dunkler Drang aus dem Unbewußten. Vgl. H., S. 133.

² Das religiöse Unruh-Gefühl, bestimmt unterschieden von 'natürlichen' Schmerzen.

³ Wirkung der Reize auf die Anlage.

⁴ Vgl. H., S. 10.

etwas gebogenes, sehndes und ergebenes. Die Beugung respiziert die abstractionem¹ Numinis; das Sehnen die möglichste Konkretion²; die Ergebenheit alle Absichten des Numinis.' — 'Ein gottesfürchtiger Mensch ist . . . kreatürlich gebeugte unter die Majestät Gottes.' — [Anführung des Herausgebers aus Zinzendorfs Londoner Reden, II s. 15:] 'Man wird erst gläubig, wenn man eine Anforderung gekriegt hat zu einer Ahndung und Gefühl von Gott, zu einem ganz kleinen sensu numinis, wie es für die Zeit, darin man lebt, arrangiert ist'. — [Ebenda S. 175 ff:] ' . . . eine vermeinte genügsame Wissenschaft von Gottes unerreichlichem Wesen und Eigenschaften auf der *fürchterlichen* Seite. Unser Gott ist ein verzehrend Feuer.' — 'Eulabia ist das Ding, daß einem schaurig wird, wenn man in die Kirche, [oder] abends aufm Feld, oder wenn man zum Abendmahl geht. [Dies will er weiter ausführen] bei der Furcht vorm Numen und dem Sensu numinis. [Es ist die Bedeutung von] Religieus.' — 'Alle sichtbaren Kreaturen, sie denken gleich mehr oder weniger, haben einen inwendigen Scheu und Entsetzen, welches sich am meisten zur Zeit der Einsamkeit hervortut und sich in der Gesellschaft nicht sowohl verlieret als dissipieret [unbewußt wird], bis es nach Gelegenheit stärker wiederkommt, zumal wenn eine große Einsamkeit auf eine große Gesellschaft folgt. Und dasjenige [Entsetzen], welches der Mensch bey sich findet, welches die redlichen [zuverlässigen] Referenten aus den entfernten Gegenden an den wildesten Heyden nicht entkennen, nennet man mit Recht sensum numinis.' — 'Es hat eine jede Kreatur ein Gefühl von etwas Superieurem.'

Gleichsam ein Hieb im Voraus auf den nachgeborenen Mit-Herrnhuter, auf Schleiermacher, sind die feinen Worte:

'Überhaupt ist es ausgemacht, daß man in Religionssachen nicht von unten hinauf, sondern von oben herunter prozedieren müsse; nicht vom Effekt in dem Mobili, d. i. von

¹ apprehensionem.

² Möglichste Verwirklichung der apprehensio.

seiner natürlichen Aufgeregtheit, auf die Ursachen der Bewegung zu konkludieren; sondern von den Operationen des Motoris.' [H., S. 10: Erst durch einen Schluß . . .]

Zu vergleichen ist hierzu immerhin der wenn auch sehr schwache Versuch: B. L. Eckhard: De reverentia adversus Deum. Dissertatio, Lipsiae 1733. Er ist noch rein filologisch, immerhin ist das Problem von ferne gesehen. Vgl. im Motto: 'Numinis reverentiam.' Weiter: reverentia = veneratio amore et timore permixtis temperata; árrēton, áfthegkton, áfraston; sacrum silentium und eufēmía; das tremendum in der Anführung des orfischen Wortes nach Eus., pr. ev. 666. Vgl. auch 668:

ἀλλ' οὐ μὲν θεμιτόν σε λέγειν, τρομέω δέ γε γῆα.

Zu Zinzendorf selber vergleiche man in dem inzwischen erschienenen Aufsätze von Konrad, Das Prinzip der Anschauung bei Zinzendorf, Ztschr. f. Theol. u. K., 1922, S. 207.

Numinoses Erlebnis bei Ruskin und Parker

1. Deutschbein macht mich aufmerksam auf die folgende Stelle bei Ruskin¹. Ruskin berichtet hier von Erlebnissen aus seiner Jünglingszeit, die sich öfter bei ihm wiederholt haben. Es sind rein numinose Erlebnisse, und fast alle Momente, die wir dafür gefunden haben, kehren bei ihm ganz spontan wieder.

Lastly: although there was no definite religious sentiment mingled with it, there was a continual perception of Sanctity in the whole of nature, from the slightest thing to the vastest; — an instinctive awe, mixed with delight; an indefinable thrill, such as we sometimes imagine to indicate the presence of a disembodied spirit². I could only feel this perfectly when I was alone; and then it would often make me shiver from head to foot with the joy and fear of it, when after being some time away from hills, I first got to the shore of a mountain river, where the brown water circled among the pebbles, or when I first saw the swell of distant land against the sunset, or the first low broken wall, covered with mountain moss. I cannot in the least describe the feeling; but I do not think this is my fault, nor that of the English language, for I am afraid, no feeling is describable. If we had to explain even the sense of bodily hunger to a person who had never felt it, we should be hard put to it for words; and the joy in nature seemed to me to come of a sort of heart-hunger, satisfied with the

¹ John Ruskin, *Of many things*, Chap. XVII, § 19, in 'Modern painters', vol. III, popular edition, London, George Allen, 1906, S. 309.

² Vgl. oben Zinzendorf: 'wenn einem schaurigt wird abends aufm Feld'.

presence of a Great and Holy Spirit. — These feelings remained in their full intensity till I was eighteen or twenty, and then, as the reflective and practical power increased, and the 'Cares of this world' gained upon me, faded gradually away, in the manner described by Wordsworth in his Intimations of Immortality.

Beachte hier: a) 'No definite religious sentiment mingled with it.' Kein bestimmtes Gefühl von 'Religion', sowie sie ihm aus dem Religions-unterrichte geläufig waren, auch keine bestimmte, konkrete Einzelvorstellung der überkommenen Dogmatik mischt sich hinzu oder ist die Veranlassung. — b) Unmöglich 'to describe'. Das heißt, es auf konkreten Begriff zu bringen. — c) Zugleich a feeling, ein Gefühl, ebenso eigenartig, selbständig und durch nichts anderes ersetzbar oder wiedergebbar, wie jedes andere elementare Gefühl unseres Geistes auch. — d) Kein eigentlich ästhetisches Erleben von Schönheit oder auch Erhabenheit, sondern das ganz andere von 'sanctity'. — e) 'instinctive', das heißt, nicht aus Reflexion geboren (vielmehr sich verflüchtigend, as the reflective power increased), sondern instinktmäßig-unmittelbar, gefühlsmäßig aus der Seelentiefe aufgerufen als eine Erkenntnis rein a priori. — f) 'a thrill' und 'an awe', die bezeichnenden Gefühle vor dem mysterium mirum ac tremendum, sich äußernd im 'shivering from head to foot'. — g) 'with joy and fear', der Schauer, der entzückend (delight) und schrecklich zugleich ist, die Mischung des fascinans mit dem tremendum ac stupendum. — h) 'He realizes a presence' wie bei Geisterfurcht: the presence of a disembodied spirit. Aber zugleich auf viel höherer Stufe: ihm ist, wie wenn ein 'großer und heiliger Geist' nahe ist, ein Geisterhaftes, doch mit Größe und Heiligkeit, zugleich aber offenbar aller Sagbarkeit sich entziehend. — i) Es bricht auf aus 'a sort of heart-hunger', aus jenem stillen 'mystischen Triebe', von dem Seuse und Augustin reden, dem Triebe nach einem geheimnisvollen Werte, nach dem wir suchen im religiösen Unruh-gefühle, bis er sich offenbarend sich finden läßt, und

den wir nicht suchen noch ersehnen könnten, wenn wir nicht dunkel schon um ihn wüßten. — k) Nichts ästhetisches, aber auch nichts ethisches oder teleologisches mischt sich ein. Das Erlebnis ist rein numinos. Und die Naturzüge, die er nennt, und an denen es ihm entspringt, sind gerade die, denen wir auf den numinosen Naturbildern begegnen, von denen oben die Rede gewesen ist. Beachte besonders: 'the swell of distant land against the sunset' — die weite Leere, verstärkt durch das Ansteigen gegen den Horizont und durch die Weit- und Grenzenlos-gefühle, die das versinkende Licht der Sonne schon allein so stark aufrufen kann.

'Numine afflatur' schreibt Rafael unter das herrliche Bild, das mehr Sibylla ist als Poësia. Numine afflatus ist, wer solche Erlebnisse hat, wie die hier beschriebenen. Schleiermacher aber nennt ein solches Erlebnis 'Anschauung und Gefühl' des Unendlichen. Und wir nannten es 'Divination'¹.

2. F. A. Christie macht mich aufmerksam auf eine Ausführung in Theodor Parker, Ten sermons of Religion, Boston 1853, S. 142 ff., die mit der Erfahrung von Ruskin, besonders mit seiner Behauptung einer erhöhten Anlage für das Numinose im Kinde eng sich berührt, und die zugleich eine Anzahl termini für das Numinose schon vorwegnimmt, die wir dafür glaubten prägen zu sollen:

Die religiöse Regung (Betätigung) des Kindes beginnt früh. Aber wie alle frühe Betätigung ist sie zunächst unbewußt. Unbewußtes vermögen wir nicht zu erinnern, wir erinnern nur, was wir mit Bewußtsein gewußt haben (?), oder höchstens dunkel können wir zu Erinnerung bringen, was selbst dunkel oder halb bewußt in uns lag, obgleich seine Wirkungen (in unser Gemüts- und Willensleben?) dauernd sein mögen für unser ganzes zeitliches Leben. Kleine

¹ Größer noch als alle Divination gegenüber der Natur ist, wie Schleiermacher mit Recht sagt, die gegenüber der Geschichte. Wird sich kein numine afflatus finden, der das Irrational-Numinose, das 'Un-geheure' unserer eigenen Zeitgeschichte erahndet?

Kinder, früh der Mutter beraubt, sieht man wohl instinktiv und unwillkürlich Mundbewegungen machen, die im Suchen sind nach ihrer natürlichen Nahrung aus der Mutter Brust. So tastet schon in der Kindheit das Gefühl suchend nach dem unendlichen Gotte, — oft genug nur um abgefunden zu werden mit einem Kinderbrei von Gottheit, der den Mund füllt und eben vorm Verhungern bewahrt. Erinnern sich nicht einige von Euch an eine Zeit, wo ihr eine Vernehmung hattet — es war mehr ein Gefühl als ein Gedanke — von einem vagen, dunklen, geheimnisvollen Etwas, das da war im Grunde der Dinge, über allem, um alles und in allem, das ihr nicht begriffet und dem ihr doch nicht entgehen konntet. Ihr schienet ein Teil von ihm, oder es von euch. Ihr waret verwundert, daß ihr es nicht mit Augen sehen, mit Ohren hören, mit Händen rühren konntet, was ihr doch fühltet und wonach ihr trachtetet mit so seltsamer Undeutlichkeit. Bisweilen mußtet ihr es lieben, bisweilen fürchten. Ihr durftet es nicht nennen, oder wenn ihr es wolltet, so war kein Wort als Name genug für ein so wechselvolles Etwas. Ihr verknüpfetet es mit allem, das fremd und ungemain war. Bald war es höchst liebewert, dann wieder fast häßlich durch seine Unbestimmtheit und Formlosigkeit. Kamet ihr an einen neuen Ort, so fehlte es zunächst. Aber bald stellte es sich wieder ein, als Reisegefährte, als ständiger Begleiter.

Nicht jeder wird sich solcher Erfahrungen erinnern; wohl nur die, in denen religiöses Bewußtsein früh begann. Und doch sind wir alle einmal durch solch eine nebelhafte Periode unserer religiösen Entwicklung hindurchgegangen, wo die Seele von Gefühlen bewegt war, für die der Verstand keine adäquaten Begriffe zu bilden vermochte.

Dasselbe Vorkommnis findet ihr auf größerer Bühne in der Geschichte der alten Völker, deren Denkmäler heute noch diese einstigen Bewußtseins-tatsachen bezeugen (vgl. H., S. 78). Und ihr findet ganze Völker heute noch in dieser nebelhaften Periode der Religion befindlich. Sfinxe und Pyramiden sind

versteinerte Reste solcher Bewußtseins-tatsachen, wie ihr und ich sie einst in der Kindheit selber gehabt haben. Die 'wilden' Völker aber sind eben Kindheitsvölker, tastend nach Gott, versuchend mit ihrem reflektierenden Intellekte das auszudrücken (in Mythos und Ritus), was ihnen zunächst in der Form unmittelbaren Gefühles gegeben ist. Wo die Sprache noch ein zu plumpes Werkzeug ist für den feineren Ausdruck, da versucht man in Stein zu schneiden, was die Sprache noch verfehlt auszudrücken. — Dieses vage, geheimnisvolle, übermenschliche Etwas, bevor es noch sich verfestigt hat zu 'Gottheit', will ich Numen (the Divine) nennen. Was es sei, das weiß der primitive Mensch nicht. 'Es ist nicht ich selbst. Was ist es denn? Etwa ein äußeres Ding?' So nimmt er dasjenige äußere Ding, das ihm wundersam erscheint, — etwa ein Reptil, ein Tier, einen Vogel oder ein Insekt. Oder ein Stück der Natur, den Wind, den Blitz, die Sonne, den Mond, einen Planeten oder Stern. Und so objektiviert sich sein Gefühl in und an diesem äußeren Dinge¹. —

¹ Es wäre eine wichtige Aufgabe für Religions-psychologie und Kindes-psychologie, dieser von Ruskin und Parker behaupteten Tatsache mystischen Gefühles im Erleben des Kindes nachzuforschen und zu zeigen, warum es sich meist im späteren Leben verliert. Mir sind ähnliche Erfahrungen aus dem Berichte tief religiöser Menschen bekannt geworden. Ich würde für weitere persönliche Mitteilungen dieser Art dankbar sein. — Man vergleiche auf anderem Gebiete die Untersuchungen von Jaensch über das Vermögen bildlicher Anschauungskraft bei Jugendlichen, das sich äußert in der Fähigkeit der Erzeugung des anschaulichen 'Nachbildes', und das gleichermaßen hernach vielfach verloren geht oder eingeschränkt wird. Im allgemeinen aber käme die Tatsache in Frage, ob und daß der kindliche Geist an Anlagen viel reicher ist als der Erwachsene und daß das Erwachsene häufig zugleich eine Einbuße an Anlagen ist. Und vielleicht gilt das, wie Parker meint, auch in 'fylogenetischer Hinsicht', nämlich so, daß die Völker und die Menschheit in ihren Kindheits-zuständen, als 'primitive', an ursprünglichen Anlagen reicher ist und war, denn als entwickelte.

Mystisches in Luthers Glaubensbegriff

Zu den Ausführungen über Luthers Glaubensbegriff auf H., S. 121 vergleiche man in R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther, das Kapitel 'Geist und Glaube' S. 25—46, enthaltend die Untersuchung über Luthers Glaubensbegriff, sofern der Glaube für ihn nicht nur *confidere* und *fiducia*, 'sondern auch gefühls- und willensmäßiges 'adhaerere Deo' ist. Und dann studiere man das edle Schriftchen 'De adhaerendo Deo' von Johann von Kastel, um den innigen Zusammenhang Luthers mit der Mystik hinsichtlich seines Glaubensbegriffes zu erkennen. In diesem besonders das Kapitel 12, *de amore Dei, quod efficax sit*. Luther sagt nichts über die wiedergebärende, rechtfertigende, heiligende Triebkraft des Glaubens, das nicht auch in diesem Kapitel gesagt wäre vom *amor mysticus*:

Solus amor est, quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhaeremus Deo, unimur Deo, ut simus unus spiritus cum eo, et beatificemur cum eo.

Der *amor* ist hier das 'mächtig, tätig, schäftig Ding, das uns wandelt und neu gebietet'. Auch er ist der nicht rastende Affekt:

proinde nihil amore acutius, nihil subtilius, aut penetrabilius. Nec quiescit, donec universaliter totam amabilis penetravit virtutem et profunditatem ac totalitatem, et unum se vult facere cum amato. — Vehementer tendit in eum et ideo nunquam quiescit, donec omnia transeat et ad ipsum in ipsum veniat.

Die Wirkung der *adhaesio* aber ist dann ganz die gleiche, wie sie auch Luther oft genug beschreibt:

Quippe qui Deo adhaeret, versatur in lumine . . . qua ex re est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita Deo uniri, ut tota anima cum omnibus potentiis suis et viribus in Dominum Deum suum sit collecta, et unus fiat spiritus cum eo.

Luther nennt das noch drastischer 'mit Gott ein Kuche werden'. — Dabei ist zugleich darauf zu achten, daß dieser amor bei Johann selber bereits ganz durchdrungen ist von Glaube, Trauen, Trost, Gewißheits-, Geborgenheits-Verlangen, und daß auch ihm die remissio peccatorum das erste Glied des ordo salutis ist:

Sic scilicet in Domino Deo de omni sua necessitate audeat plene totaliter confidere. Hoc ipso facto in tantum Deo complacet, ut suam ei gratiam largiatur et per ipsam gratiam veram sentiat caritatem et dilectionem, omnemque ambiguitatem et timorem expellentem in Deoque confidenter sperantem (Kap. 5).

Darum kann auch die adhaesio gelegentlich ebenso gut durch den Glauben geschehen:

sed tantum fide et bona voluntate adhaerere Deo . . . (Kap. 6).

Und die Sorglosigkeit, die Zuversicht und der gewisse Gemütsrost sind auch hier hohe Güter:

et eius consolatione suaviter reficitur (Kap. 7).

Und die bei Luther so häufige Kette und Reihe der religiösen Gemüts-erlebnisse ergibt sich auch hier schon in typischer Folge:

. . . peccatorum remissio, amaritudinis expressio, collatio dulcedinis et securitatis, infusio gratiae et misericordiae attractio et corroboratio familiaritatis atque abundans de ipso consolatio, firmaque adhaesio et unio.

Über Luthers Zusammenhang mit der Mystik werden wir erst völlig urteilen können, wenn erst einmal die noch in den Bibliotheken schlummernden handschriftlichen Überreste der volkstümlich-erbaulichen mystischen Predigt bekannt werden

und damit der Hintergrund, der Nährboden, der Stimmungsrand und die mancherlei Gefühlsgesellungen für Luthers Gedanken und für seinen Sprachgebrauch. Wüßten wir nicht, daß die Schrift 'Von der Freiheit eines Christenmenschen' von Luther sei, so würden wir sie wahrscheinlich in jene Schriften-gattung hineinrechnen. Und jedenfalls sind innerhalb des 'mystisch' genannten Schrifttums selber Stimmungs-gegensätze von größerer Tragweite zu finden als etwa der zwischen Luthers genannter Schrift und der des Johann von Kastel. Und einem Meister Eckhart ist Luther nach Art und Stimmung viel verwandter als einerseits Plotin und als andererseits das Heer der gottverliebten Mönche und Nonnen, der *doctores ecstatici* und *serafici*, als Ignatius und Johann vom Kreuz und Teresa und die Madame de la Mothe-Guyon.

Solche Vergleiche aber wie der eben vollzogene sind lehrreich für die Gesamtfrage des Verhältnisses von Luthertum zu mystischer Frömmigkeit, nicht nur in dem schließlich gleichgültigen geschichtlichen sondern im sachlichen Sinne. Man hat gesagt, daß, wer als Protestant die Mystik liebe, Dilettant sei: er müsse katholisch werden. Aber was ist 'die' Mystik? Wenn man damit die schmelzenden Wonnen transzendenter Bräutigamsgefühle meint, so mag die Behauptung richtig sein. Aber das für die Mystik typische Moment des 'Kreaturgefühles' und der 'unio' ist auf Grund der *fides* Luthers (als *fiducia* und *adhaesio*) nicht weniger möglich als auf Grund des *amor mysticus*, sondern mehr. — Johann Arndt sagt im Eingange seiner Vier Bücher vom wahren Christentum, Kap. 5:

Durch diese herzliche Zuversicht und herzliches Vertrauen giebt der Mensch sein Herz Gott ganz und gar, ruhet allein in Gott, überlässet sich ihm, hänget ihm allein an, vereinigt sich mit Gott, wird teilhaftig alles des, was Gottes und Christi ist, wird ein Gott mit Gott.

Das ist nichts als lauterer gesteigertes Luthertum. Die Worte könnten in Luthers Von der Freiheit eines Christenmenschen stehen, ja sie stehen dem Sinne nach darin, und sind nichts

als die Steigerung der fides als fiducia und adhaesio. Und Paulus sagt dasselbe, nur stärker, Gal. 2, 20 und 1. Kor. 6, 17. Endgültig entschieden wird über diese Frage der Möglichkeit des Überganges aus der fides in die Erfahrung der Einung aber nicht durch Berufung auf Lutherische oder heilige Texte, sondern durch Besinnung auf das Wesen des Glaubens selber. Glaube ist mehr als Überzeugung von den ewigen Dingen: er ist affektvollstes Hingepanntsein auf sie und Hingezogen und Eingezogen werden durch sie, und ist als Vertrauen innigstes Nah-Gefühl. In alle dem aber hat er die Keime dessen in sich, was die geheimnisvollen Worte wie Einung besagen wollen, und zwar mehr als die 'Erkenntnis' oder die 'Liebe' der früheren mystischen Schulen. Dies wird noch deutlicher, wenn man in tieferer Wesensschau die tief irrationalen Momente des Glaubens-aktes selber klarer eingesehen hat.

Tremendum und Mystik

Mystik, so sagten wir vorläufig, sei religiöses Erleben selber, aber mit Übersteigerung der irrational-numinosen Momente desselben. Dabei komme das tremendum häufig zum Abklingen, aber es fehle nicht. Und dafür gaben wir auf H. S. 123 ff. Beispiele. Besonders das Beispiel des Johann vom Kreuz zeigt, daß das Moment des tremendum dabei in ungeheurer Übersteigerung vorkommen kann. Gehen wir weiter in der Bestimmung der Mystik, so werden wir sie beschreiben müssen als gesteigertes Eintreten des Numen in das Gemüt des Erfahrenden bis zur 'Schau' und zur 'Einung'. Hier erklären sich dann jene seltsamen, krampfartigen Schauer-Erlebnisse wie die des Johann vom Kreuz (die übrigens im sogenannten 'Bußkampf' und 'Bußkrampf', der dem 'Durchbruch' vorangeht, ein offensichtlich Ähnliches haben), so, daß hier das Numen zuerst mit seiner orgé, mit seinem tremendum, im Gemüte Akt wird, bis dieses dann dem fascinans weicht. Parallelen hierzu bietet schon die antike Mystik. Die ékplēxis und die frikē gehen auch hier vielfach der epoptia und der ékstasis voran. So beschreibt Plutarch ¹:

'Zuerst Irrgänge und mühevolleres Umherschweifen und gewisse gefährliche und erfolglose Gänge in der Finsternis. Dann vor der Weihe selbst alle Schrecknisse, Schauer und Zittern, Schweiß und ängstliches Staunen ...

und Ps. Demetrius:

μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται πρὸς ἐκπληξιν καὶ φρίκην.

¹ Vgl. H. Leisegang, Der heilige Geist I, 1919, S. 174. Angeführt aus Anrich, Das antike Mysterien-wesen, Göttingen 1894, S. 33.

Und Leisegang weist an der gleichen Stelle darauf hin, daß in der Ekstase des thrakischen Dionysos-Kultes die Mysten zunächst erschrecken, wenn die Stimme des Gottes ertönt oder wenn er selbst erscheint, und daß 'dadurch die Ekstase selbst zum Höhepunkte gesteigert wurde'. Der Schauer gehörte also geradezu mit in den mystischen Vorgang hinein.

Ja, selbst die mystische Schau des 'Dortigen' bei Plato, nämlich die der Ideen und besonders der Idee des Schönen, die er im Fädrus schildert, und die ja in der Tat alle Züge des numinosen fascinans an sich trägt und weit über das bloße 'ästhetische' Erleben hinausgeht, hat als Kehr- oder besser als Vorder-seite das Moment des numinosen Erschauerns an sich:

αὐται δέ (die schauenden Seelen nämlich), όταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὐτῶν γίγονται (250 A).

Er nennt 'das Dortige' zugleich das 'Heilige':

ὧν τότε εἶδον ἱερῶν (250 A)

und das Gefühl ihm gegenüber:

σέβεσθαι (250 E).

Die erschaute Idee ist ihm ein theoeidés (251 A), und bei dessen Erschauung ist das erste Gefühl:

πρῶτον μὲν ἐφριξε, καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων¹. Ἐῖτα προσορῶν ὡς Θεὸν σέβεται.

Und (254 B):

ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσε ὑπτία².

Einer eigenen Untersuchung bedürfte die Verwandtschaft der terrores der Mystiker mit den terrores conscientiae, der desperatio salutaris und dem 'Bußkampf' der früheren Pietisten. Diese treten in Kreisen auf, die ihrer Zeit zugleich

¹ Schleiermacher: 'er schaudert zuerst zusammen und es wandelt ihm etwas von den damaligen Ängsten an'.

² Schleiermacher: 'Bei diesem Anblicke ist er in Angst und sinkt voll Ehrfurcht (besser wohl heiliger Scheu) rücklings nieder.'

oft als mystici und fanatici (gelegentlich auch als platonici) verdächtig waren. Sie sind den der Mystik charakteristischen seelischen Spannungs- wechselln nach Inhalt und Form sehr ähnlich¹. Zugleich aber sind jene wie diese den schweren Erschütterungen in Luthers Seelenleben handgreiflich verwandt. Und gerade auch aus seinen terrores conscientiae führt eine Linie zur Mystik². Der unbekannte Frankfurter Mystiker, dessen Schrift, die 'Theologia deutsch', Luther noch 1531 wieder neu herausgab, schreibt im 11. Kapitel:

Christi Seele mußte in die Hölle, ehe sie in den Himmel kam. Also muß es auch der Menschen Seele . . . Und solange der Mensch also in der Hölle ist, kann ihn niemand trösten, weder Gott noch die Kreatur, wie geschrieben steht: 'In der Hölle ist keine Erlösung'. Darüber hat einer gesagt:

Verderben, sterben,
Ich lebe ungetröst;
Draußen und drinnen
Bin ich verdammt.

Mindestens seit Tauler sind diese Erfahrungen des 'infernum temporale', dieses Jakobsringens, der 'Mystik' bekannt. (Schon dadurch allein ist sie klaffertief von allem 'Plotinismus' unterschieden.) Gerson hat sie beschrieben. Und auf Tauler und Gerson, seinen 'Doctor consolatorius', als auf Leute, die von seinen eigenen Schmerzen wohl gewußt und als die experti geredet haben, hat sich Luther oft berufen. Und es geht auch nicht an, diese Übereinstimmung damit abzutun, daß Luther doch nichts von Methodismus und künstlichem Heilsweg gewußt habe, als ob die Erfahrungen jener Mystiker nur ein exercitium spirituale gewesen seien, das man mit sich selber zur eigenen expurgatio nach eigener Willkür anstellte. Das tut nur die Aftermystik eines Karlstadt und das führt

¹ Vgl. Walch, Einl. in die Rel.-Streitigkeiten der ev.-luth. Kirche V, S. 582f.

² Vgl. N. Söderblom: Humor och Melankoli [bei Luther], Upsala 1919.

in die Kaserne des Loyola. Man braucht aber die Namen: Frankfurter, Luther, Ignatius nur zu nennen, um zu fühlen, was zusammen gehört und was schlechterdings nicht. Schon Meister Eckhart sagt:

Das (Sich-)Entziehen ist nicht deine Sache sondern dessen, dessen Sache auch das Wirken ist. Der mag es tun und lassen, wie er will¹.

Der Frankfurter selber aber sagt darüber so deutlich wie möglich:

Oft überkommt den Menschen diese Hölle, daß er nicht weiß, woher es kommt. Und der Mensch kann aus sich selbst nichts dazu tun oder lassen, es komme oder fahre hinweg. Er kann sich ihrer keines selber geben oder nehmen, machen oder vertreiben. Sondern wie geschrieben stehet: Der Geist weht wo er will, und du hörst seine Stimme, das heißt, er ist gegenwärtig, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er geht.

Das entspricht völlig Luthers eigenen Erfahrungen, in dem furchtbaren Marterjahre 1527, aber auch sonst, wenn Gott ihn 'anfällt', wie einst Jahveh den Mose bei der Nacht, und wenn er in den Klauen Satans oder in den Fluten der göttlichen orgé liegen mußte. Und über das Verhältnis dieser letzteren beiden zu einander kann er dann urteilen, wie wir es auf H. S. 123 Anm. getan haben. Zum Beispiel, wenn er von der Koburg die fast grauenvollen Worte schreibt von 'des Teufels schier göttlicher Majestät'²:

Et die, quo literae tuae e Norimberga venerant, habuit Satan legationem suam apud me. Eram autem solus . . . et certe eatenus vicit, ut me expelleret cubiculo . . . Vix expecto illum diem, ut videamus tandem istius spiritus tantam potentiam, planeque divinam majestatem quandam.
oder von dem schauerlichen Zustande, wo man nicht weiß,

¹ Bei Lehmann, S. 155.

² An Melanchthon, 12. Mai 1530 (Enders, Luthers Briefwechsel VII, S. 333.

ob 'Gott der Teufel ist oder der Teufel Gott' und wo man schier glaubt, 'Gott sei ein Bösewicht'. Und, was vielleicht noch kühner ist: Luther und seine Vorgänger finden beide die Verwandtschaft dieser ihrer geheimnis-schauervollen Erfahrung mit dem Ringen im Ölgarten, auf dessen Mystik wir auf H. S. 98 verwiesen haben, ja mit dem Eli, lama sabachthani am Kreuz. — Ganz typisch für die Erfahrung des horror mysticus sind auch die folgenden Stellen. Luther predigt hier über die Schmerzen Mariä beim Verluste des zwölfjährigen Jesu. Er wendet sie ganz im Sinne des Frankfurters an auf den Gegensatz des Paradisus und des Infernum temporale. (Wei. Bd. 12: Predigten aus dem Jahre 1523, S. 411 ff.):

Wenn uns Gott hat einen feinen Glauben gegeben, daß wir daher gehen in starker Zuversicht und sicher sein, daß wir einen gnädigen Gott haben und auch darauf trotzen können, so sind wir im Paradies. Wenn uns aber Gott das Herz entfallen läßt, daß wir meinen, er wolle uns den Herrn Christum aus dem Herzen reißen, also, daß unser Gewissen fühlet, daß es Ihn habe verloren, und dann zappelt und verzagt, daß die Zuversicht untergeht, so ist Jammer und Not da. Denn *ob es auch schon nicht von Sünden weiß*, so stehet es dennoch in solchem Zappeln, daß es denkt: Wer weiß, ob mich Gott haben will . . . Aber solche Püffe zu halten, gehören starke Geister zu, und sind nicht viel Leut, die Gott also angreift. — (S. 412:) Diese Leiden sind unerträglich und über alle Maßen schwere. Darum schreien die Heiligen darin über die Maße sehr. Denn wenn Gott ihnen nicht heraushülfe, wären sie in der Hölle. Die anderen Anfechtungen und Leiden sind alles noch Fuchsschwänz dagegen.

Ebenso Wei. 15, S. 414, zu derselben Stelle:

Non sinit se loqui, sed sentitur. (Das läßt sich nicht sagen, es läßt sich nur fühlen.) In inferis fuit hic Maria.

Und zu der Stelle Joh. 15, 16 ff.: 'Und über ein Kleines', die ja dazu herausfordert (Wei. 15, S. 538):

Imo experiri debemus: Deum interdum adesse, interdum evanescere . . . Dort ist ein Tod und Kerker. Ideo oportet te habere ein eygenes kleines Stündlein, quo Christus se privat tibi, (et) sinit te stecken in potestate peccati, mortis, inferorum.

Daß diese Erlebnisse nur die Kehrseite der Ideen vom deus absconditus sind, wird jeder ohne Hinweis fühlen.

Mystische und gläubige Frömmigkeit ¹

Gegen das Auseinanderscheiden der beiden im Thema genannten Größen als völlig getrennter Typen des Religiösen spricht am meisten die Tatsache, daß sich beide überall in der Welt zu suchen scheinen, und daß auch die Sprache der schlichtesten Frömmigkeit schon durchsetzt zu sein pflegt von 'mystischen' Termini. Bhakti und Advaita, wie diese Dinge in Indien heißen, scheinen feindliche Brüder zu sein, die sich hassen und doch immer suchen. Diese Tatsache will nicht aus bloßen geschichtlichen Gelegenheiten erklärt sein. Und statt hier vorschnell nach Synkretismen, Mischungen, Folgewidrigkeiten zu fahnden, gilt es vielmehr, aus der religiösen Erfahrung selber notwendige Zusammenhänge und Polaritäten aufzufassen, die eben tief im Wesen des Numinosen selber und darum auch im religiösen Gefühle selber liegen. Auf jeden Fall ist für das Verhältnis der tiefer mystischen Erfahrung zu schlichter theistischer Frömmigkeit in den personalen Gefühlen der Ehrfurcht, des Trauens und der Liebe folgendes zu beachten.

I. Allgemeine Erwägungen

Im einfachsten wirklichen Andachtsvorgange liegen schon Momente, die, wenn sie gesteigert vorkommen, entweder geradezu die mystischen Vorkommnisse selber ergeben, oder jedenfalls diesen so entsprechend sind, daß sie nach einem Gesetze der Anziehung sich entsprechender seelischer Tatbestände ² sie verursachen und in sie 'übergehen' können.

¹ Teil I des folgenden ist früher gedruckt in Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1922, S. 255—265.

² Vgl. H., S. 53. Vgl. hier auch, was in diesen Verhältnissen 'übergehen' bedeutet. — Zu den geschichtlichen Verhältnissen vgl.

Nun ist aber an aller Mystik das zunächst Charakteristische nicht das Moment der 'unio mystica' sondern, wie ihr Name sagt, das Erfahren des Mysteriösen, d. h. dessen, was aus dem Rahmen der rationalen Momente der Gottesidee heraustritt und ihr Irrationales bildet. 'Mystisch' ist nicht in erster Hinsicht ein Prädikat für das Verhältnis zum Göttlichen sondern gerade für die Gottesidee selber. Nicht dadurch unterscheiden sich mystische Frömmigkeit und einfache Glaubensfrömmigkeit, daß beide nur eine andere Art des Verhaltens zum Gotte wären, sondern dadurch, daß der Gott selber im Vergleich zur personalen Vorstellung ungewohnte Züge zeigt und ein 'mystisches Wesen' wird, das dann eben auch ein anderes und neues Verhalten zu sich zur Folge haben muß. Zugleich aber zeigt nun eine genauere Analyse des Andachtvorganges selber, daß, was in der mystischen Erfahrung gesteigert und überwiegend auftritt, doch eben als feines Moment bereits in ihm selber schon mit darin war, ohne welches er überhaupt nicht fromm gewesen sein würde. Diese Dinge habe ich früher ausgeführt. Achten wir darum hier nur auf die aller Mystik eigenen und sie scheinbar von aller personalen Frömmigkeit grundsätzlich unterscheidenden Züge der 'Vereinigung', der vollen oder der annähernden Verselbigung mit dem Göttlichen.

1. Ihre notwendige Kehrseite ist die Entselbstung, die Entwertung, die Annihilatio, das Vergehen des Ich, der Eifer wider das Ich und wider das Mein, Mich, Mir. Von diesen Vorgängen nun gilt mindestens, daß sie in einfachster Frömmigkeit, wenn diese als starke Andacht auftritt, Analoga, ja vielleicht geradezu ihre Vorstufen haben. Das 'Gottvereintwerden' hat in der Mystik immer das Entselbsten und Ent-ichen zur unvermeidlichen Kehrseite, und dieses Jenes. Jenes ist die Position zu diesem als Negation. Und Jenes wird uns als Erlebnis deutlicher und verständlicher, sobald dieses letztere sich uns hinter seinen uns meistens unverständlichen und auch

den Abschnitt: Bhakti und Advaita in meinem Buche Vischnu-Narayana, 2. Aufl., S. 51 (Jena 1922).

von Forschern oft nur formelhaft nachgesprochenen Bezeichnungen als ein im Grunde sehr einfacher und durchschaubarer seelischer Vorgang verdeutlicht.

Andacht, wie auch immer der Gegenstand gedacht sein möge, auf den sie sich richte, ist jedenfalls starkes, affektives 'Hingenommensein' durch diesen Gegenstand. Sie ist als solche der verschiedensten Grade innerer Spannung fähig. In dem Maße aber, wie sie sich spannt, steigert, stark, tief, innig wird, treten nun sogleich bei ihr schon die Zustände auf, die wir nennen: Sich versenken, Versenkung, Versinken, Versunkensein in den Gegenstand. Was ist das aber? Es ist zunächst einfach starke, einseitige Aufmerksamkeit. Diese ist dabei zunächst wohl meistens abhängig vom Willen und von der Aufmerksamkeitsrichtung durch den Willen. In dem Maße aber, wie der Gegenstand durch sich selber interessiert und das Gemüt fesselt und 'hinnimmt', wird die willentliche Richtung der Aufmerksamkeit überflüssig. Wir richten sie nun nicht mehr selber auf ihn, sondern sie wird durch ihn angezogen, gefesselt, in Bann genommen. Wir sind nicht mehr tätig, sondern leidend. Und wenn der Gegenstand für uns ein sehr großes Interesse hat, so kann unser Wille dann überhaupt ganz ruhen und wir können 'mere passive' von ihm hingenommen werden. Zugleich ist diese Aufmerksamkeit, so gespannt, bereits eine 'haplösis' unserer selbst, eine 'Vereinfachung', sofern der Gegenstand die Aufmerksamkeit und unser ganzes inneres Interessiertsein immer stärker auf sich allein richtet, Nebenrichtungen von Interesse und Aufmerken ausschließt, die Blickstrahlen polarisiert¹ und nur auf sich zieht und festhält, dadurch das Gemüt von andern Gegenständen 'abstrahiert', diese aus dem Bewußtsein verdrängt, und dieses selber 'vereinfacht', 'einfach' macht, 'abge-

¹ Polarisiertes Licht ist das Licht, dessen Strahlen sämtlich eindeutig gerichtet sind. Der Ausdruck ist eigentlich ungeschickt, denn bei 'Polen' denkt man an mindestens zwei Richtungen, eine positive und eine negative, während gerade die Einheitlichkeit der Richtung gemeint ist.

schieden' und 'leer' von andern. 'Mache mich einfältig, innig, abgeschieden.' Der aller Mystik eigene Zustand und ihr erstes Haupterfordernis tritt so schon hier auf: die 'Sammlung'. Das Gemüt wird durch sie 'monoideisch', indem sein Gegenstand allein und nun mit strenger Ausschließlichkeit einerseits die ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht und andererseits mit seinen Eindrücken in das Gemüt und mit den ihnen entsprechenden eigenen religiösen Gefühlen unseren inwendigen Gefühlsbereich ausschließlich und ganz sättigt und durchdringt. Er 'erfüllt' ihn ganz, wird in ihm alles, und dieses 'Erfüllen' liegt offensichtlich schon hart an der Grenze der 'Einigung' selber.

2. Mit dieser gesammelten Versunkenheit in den Gegenstand aber, die doch wahrlich auch schlichtem Glaubensleben nie fehlen darf, wenn es noch Leben heißen soll, ergibt sich nun sogleich als seine notwendige Gegenseite ein Zweites, das schon rein auf dieser Linie vortrefflich durch die Bilder von 'Entselbstung', 'Entwerden', 'Aufhebung des Ich' symbolisierbar ist. Wir finden dieses Moment ganz ähnlich auch bei nicht religiösen Erlebnissen und Eindrücken, die uns stark spannen, etwa bei starken Natureindrücken. 'Mein selbst und der Welt vergessen' sind wir, wenn unsere Aufmerksamkeit ganz eingesunken ist in einen schönen oder großen Natureindruck, und diese 'Selbstvergessenheit' ist notwendiges Erfordernis, wenn tiefe Versunkenheit in einen uns ergreifenden Vorgang statthaben soll. Jenes tritt mit diesem zugleich und notwendig ein. — Was geht hierbei nun vor?

Wir können im allgemeinen nicht nur anderer Dinge, als wir selber sind, bewußt sein, sondern wir können auch unserer eigenen Zustände, unserer inneren Bewegungen, der Zustände und Handlungen unseres eigenen Inneren, unserer eigenen Seele bewußt sein. Und alles solches Bewußtsein um irgend etwas in unserem eigenen seelischen Inneren nennen wir 'Selbstbewußtsein'. Irgendeine Art von solchem Selbstbewußtsein nun begleitet gewöhnlich auch die Akte unseres Gegenstandsbewußtseins, unseres Bewußtseins um irgend etwas außer

uns. Wenn wir schreiben, lesen, sehen, hören, irgend etwas wahrnehmen, so tun wir dieses meistens nicht 'selbstunbewußt', sondern selbstbewußt, das heißt, wir haben in schwächerem oder stärkerem Grade zugleich auch eine Wahrnehmung und also ein Bewußtsein davon, daß wir lesen, schreiben, sehen, wahrnehmen. Das heißt: unser Bewußtsein um etwas anderes ist zumeist von etwas Selbstbewußtsein stärkeren oder geringeren Grades begleitet. Wir sind nicht nur eines Dinges bewußt, sondern meist auch dessen bewußt, daß wir eines Dinges bewußt sind. Ja, wir können uns geradezu methodisch zum inneren Zuschauer und Beobachter unseres Gegenstandsbewußtseins machen, und es gibt Menschen, die selbst bei Akten starken Interesses an anderem nicht 'von sich selbst loskommen können', die sich selbst bei Liebe oder Gebet noch selber bemerken und wohl gar kontrollieren. Andererseits aber stehen starkes Aufmerken auf einen anderen Gegenstand und Aufmerken und Wissen um sich selber, also Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein, von Haus aus in Spannung zueinander. In dem Maße, als jenes sich steigert, kann dieses zurücktreten. Ich weiß immer weniger um mich, je stärker inniger tiefer ich um das Andere weiß. Ich vergesse mich selbst über dem Gegenstande. Die ganze Kraft des Aufmerkens und Vernehmens wird dann durch den Gegenstand aufgesogen und verbraucht, und das 'Selbstbewußtsein' leidet dann Atrophie. Bei Höchstspannung aber kann das Aufmerken so sehr auf den interessierenden Gegenstand gespannt sein, daß zum Merken auf sich selbst nichts mehr überbleibt. Ganz Gegenstandsbewußtsein geworden hört hier das Bewußtsein auf, noch Selbstbewußtsein zu sein oder kommt doch dieser Grenze nahe. — Es ist fast unmöglich, bei nachheriger Reflexion auf sie solche Vorgänge abnehmenden und schwindenden Selbstgefühles anders oder besser zu beschreiben, als durch Verschwinden des Selbst, des Ich, als Entwerden und Entselbsten; und da das 'Selbst' und das Merken darauf dem völligen Innewerden des gesuchten Andern hinderlich ist, so muß sich auch hier eine Forderung ergeben wie: Entwerde!

Indem aber das Gefühl unter Zurückdrängung des Selbstgefühles ganz Gegenstandsgefühl wird, und der Gegenstand selber 'alles in allem' im Gemüte wird, so sind weiter die Ausdrücke fast von selber gegeben: 'zum Gegenstande werden', 'mit ihm eins werden', oder besser 'ganz er werden'¹.

3. Zugleich ergibt sich schon hier das Moment der 'Ekstasis'. Man hegt meist wunderliche Vorstellungen von der Ekstase, denkt an Raserei, Überschwang, Magie, Selbstsuggestion u. a. Das alles gibt es ja, und es läuft auch unter diesem Titel. Aber es ist falsch, das Wort dadurch zu schänden. Ekstasis ist an sich etwas, das durchaus in der Linie einfachster, wenn nur starker Frömmigkeit liegt. Sie ist charakterisiert durch zweierlei: durch Ausschließlichkeit der Aufmerksamkeit und durch Höchstspannung der Aufmerksamkeit. Also a) durch das vorher genannte Moment des 'Monoideischwerdens', des völlig gesammelten, von allem andern abstrahierenden Ruhens der polarisierten Aufmerksamkeit im affektvoll erfaßten transzendenten Gegenstande. Sie ist als solches 'fixe Idee' in edlem Sinne, Starrwerden der Aufmerksamkeit auf ihren Gegenstand. Wie Meister Eckhart sagt: das 'Verstarrtsein der Seele in Gott'. Und ohne eines solchen in Annäherung fähig zu sein, ist auch Glaube und einfaches Gebet nur halbes Werk, und schon zu ihnen gehören 'Pratyāhāra' und 'Dhāranā'. Ekstasis ist dann b) Höchstspannung von Aufmerksamkeit und Gegenstandsbewußtsein, mit dem notwendig begleitenden Umstände der Minderung des Bewußtseins um mein Selbst bis zu dessen gelegentlichem Ausschluß. Damit ist aber zugleich klar, daß diese Ekstasis alles andere eher ist, als 'Suggestion', 'toxische Berausung', krankhafter Zustand, Schwärmerei, gefühligter Überschwang. Sie ist vielmehr vollste

¹ Man vergleiche die Stelle der Brihad-āraṇyaka-upaniṣad 4, 3, 21: 'Wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so hat auch der Geist, vom Ātman umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist.' Diese Stelle geht in nichts über das von uns Angegebene hinaus.

Bewußtheit, nämlich Gegenstandsbewußtheit in schärfster Spannung, ist schärfste Sehe, mächtigste Konzentration, 'Voll-erwachtheit', und damit das diametrale Gegenteil aller dumpfen oder gebundenen Zustände des Gemütes, Willens oder Intel-likes. Und sie ist nun endlich gar nichts der 'Mystik' eigen-tümliches, gänzlich Neues, ganz außer dem Rahmen der 'Glaubensfrömmigkeit' liegendes. Sondern sie ist vorbereitet und angelegt in der einfachen, das Gemüt auf sich spannen- den und für sich in Anspruch nehmenden Eindrücklichkeit des geglaubten Gegenstandes selber. Ja, sie ist eigentlich überhaupt nur etwas Formales, das gar nicht spezifisch reli- giös zu sein braucht, sondern das auf allen Gebieten vor- kommen kann, wo nur starke affektvolle Gemütsspannungen auf interessierende Gegenstände gegeben sind.

So liegen auch in einfach theistisch-personaler Glaubens- frömmigkeit Momente, die sie veranlassen können, die Bilder und Termini der 'Mystik' zu verwenden, ja, die ihren eigenen Erfahrungen eine 'mystische Neigung' geben können. Und zunächst handelt es sich in der Mystik überhaupt nur um Gradsteigerungen von Momenten, die in jener, feiner verteilt, doch auch angelegt sind. Daß mit jenen Steigerungen dann auch qualitativ neue Momente auftreten, ist gewiß. Diese und ihr Verhältnis zu den andern bedürfen einer Untersuchung für sich. Hier aber wollen wir nur die vorhergezogenen Linien noch etwas weiter verfolgen.

4. Wie steht es mit dem für die Mystik so bezeichnenden Gegensatze des 'Inwendigen' zum 'Auswendigen'? 'Such es nicht draußen, da sucht es der Tor', 'Gott finden im eigenen Herzen', 'in meines Herzens Grunde', 'im Grunde der Seele'. 'Als ich nun nicht mehr mit meinen Augen sah, sondern mit Deinen eigenen'. 'Das inwendige Licht', 'der innere Lenker', der 'innere Zeuge', 'der Geist im Herzen'. 'Das gottförmige Auge'. Sind diese Dinge wirklich nur dem Mystiker bekannt? Sind sie nicht vielmehr Dinge, die alle notwendig in jeder schlicht-erbaulichen Sprache auch wiederkehren, wenn auch leiser und verhaltener? Biegen wir vorsichtig die Zweige

auseinander, um zu sehen, wie hier die wahren Verhältnisse sind.

5. 'Sammle den zerstreuten Sinn' — das ist die selbstverständliche Mahnung jeder Predigt, die zu Gotteserfahrung und -erkenntnis leiten möchte, auch wenn sie ganz überzeugt ist, daß solche Erkenntnis nur 'durch das Wort', durch das geschichtlich gegebene Zeugnis möglich ist. Nur in der Sammlung faßt das Gemüt seinen Gegenstand wirklich auf, nur hier wird er ihm deutlich im Reichtum seiner Momente, und nur hier wird er erfahren nach der Wirklichkeit und Kraft seiner das Gemüt beugenden oder erhebenden, bedrängenden oder beseligenden Art. In der Sammlung nun wird sowohl der Gegenstand stärker gesehen, als auch mehr am Gegenstande gesehen. Und dem gesammelten Geiste geht eine Sehe auf, die dem zerstreuten nicht möglich war. Jener sieht, was dieser noch nicht sehen konnte. Der höchste Grad der Sammlung aber ist die Ekstasis im lauterem Sinne. Und insofern ist es einfach selbstverständlich, daß erst in der Ekstasis, als in der Form höchster, nämlich ganz gesammelter Sehe, ganz und vollkommen gesehen und erkannt wird. Zugleich ist klar, daß sobald das Gemüt aus der Sammlung zurückkehrt in die Zerstreuung und aus dem Zustande aktueller Vollerfassung in den Zustand bloßen Erinnerns, sowohl Sehe wie Gefühl matter, dunkler und eingegrenzter sein müssen, wobei zugleich die Erinnerung bleibt an einen Zustand viel reicheren Besitzes, tieferer Erfahrung, gründlicheren Verstehens und stärkerer innerer Bewegung. Diese Verhältnisse sind aus dem Wesen der Sache ohne weiteres verständlich, kommen ganz selbstverständlich in jedem frommen Leben vor als Unterschiede zwischen Sabbath und Alltag der Seele, und finden sich so auch da, wo es nie zu eigentlich ekstatischer Vollsammlung kommt.

6. 'Inwendig' und 'auswendig' sind räumliche Prädikate und haben darum im eigentlichen Sinne keine Anwendung auf rein seelische und geistige Verhältnisse. Werden sie auf diese doch angewendet, so sind sie bildlich und vergleichs-

weise. Was ist hier nun das Vergleichene selber und ohne Bild ausgedrückt? — Das 'Auswendige' ist alles vom Geiste von 'außen' her, das heißt von anderem, als er selber ist, her Empfangene, das ihm Gegebene, Zukommende. Das 'Innere, Inwendige' ist das, was ihm aus seinem eigenen Besitze, aus seiner eigenen Tiefe kommt und zum Äußeren hinzukommt, das aus ihm selber Aufquellende, Nichtgegebene. a) Dieses 'Inwendige' kann nun zunächst ein früher selber einmal von außen Gekommenes sein, das eingesunken war in die unterbewußten Tiefen des Gemütes, und dort gefaßt war von seinem 'Bewußtsein überhaupt', und so ein ruhender, selbst kaum oder gar nicht bemerkter Besitz war, der dann, bei der Spannung auf den Gegenstand, in der Sammlung lebendig wird, sich von innen her regt und im Akte der 'Kontemplation' oder 'Meditation' tätig wird. Solches 'Inwendige' erster Hand ist ohne weiteres schon wirksam in den unter 5. beschriebenen Akten. Es ist aber zugleich ein nur bezüglich 'Inwendiges', kein a priori Inwendiges, da es selber nur unbewußt angeeigneter Besitz von etwas ist, das früher einmal dem Gemüte von außen gegeben worden war.

b) Hiervon unterscheiden wir das 'Überhaupt-Inwendige', das nie von außen kam, nie gegeben ward, weil es gar nicht von außen kommen, in diesem Sinne gar nicht gegeben werden kann. Von einem solchen Rein-Inwendigen reden die Mystiker. Aber eben hiervon findet sich auch schon etwas in der einfachen religiösen Erfahrung selber. Denn:

Für sittliche wie für religiöse Erkenntnis ist bezeichnend, daß beide, wenn sie echt sind, nicht bloße Kenntnisnahme sind, sondern Kenntnisnahme mit innerer Zustimmung zur Wahrheit dessen, wovon man Kenntnis nimmt. Das heißt, daß sie begleitet sind von dem besonderen Charakter der 'Einsicht'. Wo wir 'einsehen', da nehmen wir nicht bloß Notiz, sondern wir fügen hinzu: 'Ach ja, das ist ja so. Das ist ja wahr.' Und dieses tiefe innerlichste Zustimmung und Ach-ja-sagen zeichnet erst echte religiöse Überzeugung aus. Es ist das Moment der Anamnese. Und ohne dieses lösende, be-

freiende, eratmende Zustimmung aus Einsicht in die Wahrheit der Sache gibt es Glauben im tieferen Sinne überhaupt nicht. Durch bloße Aufnahme von Lehre, Verkündigung oder Eindruck aber kommt nun niemals 'Einsehen' zustande. In allem Einsehen ist ein Moment, das als Zeugnis 'von innen her' zur Sache hinzukommt. Und es ist zugleich verbunden mit dem, was wir erst das tiefere 'Verstehen' des Gegenstandes nennen. Und beides ist rein eine Rede von innen her, ein 'rein Inwendiges'.

7. Hierzu kommt nun noch ein Moment, das wir 'das spontane Wirken der Tiefe' nennen wollen. Es schließt sich an Punkt 6, b. Man hat es im Sinne, wenn man heute von den Funktionen des Un- und Unterbewußten redet. Aber wie wir sehen werden, trifft dieses nur ein Nebenmoment, das sogar fehlen kann, und geht an der Hauptsache vorbei. Richard von Sankt Viktor hat in seinem 'Großen Benjamin' die Sache gut erläutert in seiner Unterscheidung von *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio*, wobei wir dahingestellt sein lassen, ob seine reichlich schematische Teilung und Unterteilung nötig oder dienlich ist. — Wir sagten schon bei 1. auf S. 73, daß die Aufmerksamkeitsakte, die wir im Auge haben, zunächst willentlich eingeleitet werden, daß dann aber ein höherer Zustand eintreten kann, wo wir nicht mehr zu wollen brauchen, sondern wo wir, gefesselt durch den Gegenstand, durch diesen selber 'vereinfacht' werden, und wo unsere Aufmerksamkeit ohne die Hilfe des Willens von selber aufs höchste gespannt wird. Hier gehen wir nun mit Richard noch weiter. Ich kann zum Akte der Andacht zunächst selbst mich 'sammeln', indem ich meine *cogitationes* auf ihren Gegenstand richte, ihn in Blick fasse, ihn willentlich mit Gedanken und in Gedanken bewege. Aber dann kann ein Zustand eintreten, den wir, verglichen mit dem ersteren, einen Zustand von 'Freiheit' nennen können, sofern wir uns nun nicht mehr willentlich zu mühen brauchen. Hier ergreifen wir nicht mehr, sondern hier sind wir ergriffen. Wir produzieren nicht mehr Gedanken, sondern Gedanken, Gefühle, Intuitionen steigen

frei, ohne Zwang des Willens, im freien Fluß. Wir denken nicht mehr, sondern es denkt in uns; ein Zustand, der ähnlich auch bei wissenschaftlicher und besonders bei künstlerischer Erzeugung wiederkehren kann. — Und zu dem Freien tritt dann das Neue. Hier erstehen Einsichten und Tiefenblicke, die uns bisher fremd waren, und die wir uns nie zugetraut hätten, die wir kaum für unsere eigenen zu halten wagen. Und hier übergreift der Geist alles, was ihm immer nur gegeben sein konnte. Mindestens das neue Licht, in dem jetzt alles Gegebene erscheint, mindestens sein Tiefengehalt, der jetzt anfängt, transparent zu werden, sind ein Neues. Aber sein Inhalt selber erweitert sich gelegentlich, wird reicher, und spontane Erweiterung des schon gekannten tritt hinzu. Zugleich tritt das schon genannte Gefühl ein, daß eigentlich wir es gar nicht mehr sind, die hier funktionieren, daß wir zur Zeit mehr gelebt werden als selber leben: das Einbezogen-sein in einen Zusammenhang durchflutenden höheren und anderen Seins, das Gefühl einer zeitweiligen Verselbigung mit einem anderen und höheren Subjekte (wenn anders man hier überhaupt von Subjekten reden kann). Und wir sehen wohl, aber wir sehen 'nicht mehr mit den eigenen Augen'.

8. Die Lehre vom Funktionieren des Unterbewußten und Unbewußten in uns mag nun hier ganz am Platze sein, aber sie sieht an der Hauptsache vorbei. Nämlich daran, daß es sich doch zugleich um eigentümliche Funktions-Steigerungen handelt, die sich in dem freien Steigen und Fließen, in der Intensität des Erlebens und in seinem größeren Reichtume zeigen, und die sich gelegentlich als schöpferische Neuerzeugung betätigen. Es scheint aus unserer Tiefe etwas einzuschießen, was wir tatsächlich, wenigstens in unserem gewöhnlichen Dasein, nicht selber sind, was mehr ist als wir selber, und was unabhängig ist von unserem Wollen und eigenen Werk. Und jene Lehre wird ferner der Behauptung des Selbstgefühles der Mystiker nicht gerecht, das einmütig in aller Welt nicht bloß auf höheren Zusammenhang schließt, sondern ihn in solchen Akten selber unmittelbar zu vernehmen wähnt. Diese

Unmittelbarkeit des Gefühles von solchem Zusammenhange, ohne alles bloße Erschließen durch Reflexion, ist jedenfalls durch die bloßen Theorien vom Unterbewußten nicht mit erklärt. Das heißt aber mindestens: für ein zweifellos vorkommendes seelisches Faktum (nämlich jenes unmittelbare Gefühl) ist eine zureichende psychologische Erklärung nicht geleistet.

9. Hinsichtlich Punkt 7 entfernt sich nun in der Tat die mystische Erfahrung wohl am weitesten von der allgemein-religiösen. Aber solange diese daran festhält, daß alles 'Wort' äußerlich bleibt ohne den inwendigen Lehrer, ohne das Zeugnis des Geistes von innen her — und wenn sie dieses Moment aufgeben wollte, würde sie selber so strohern sein wie die Dogmatiken, die man so konstruiert —, bleibt doch auch sie eben immer 'mystisch geneigt'.

II. Mnēmē Theoÿ

Was wir aus dem Wesen der Sache und seiner Betrachtung im Vorhergehenden gefunden haben, wollen wir wiederzufinden versuchen an gegebenen Beispielen religiösen Erfahrens, wollen auch hier sehen, wie schlichte religiöse Erfahrung und Einstellung erster Hand, wenn sie nur wirklich eine solche ist, leise und unmerklich übergeht und sich verfärbt in das, was wir 'mystisch' zu nennen gewohnt sind, und wie Dinge und Namen, die wir als etwas ganz besonderes, 'Plotinisches' Hellenistisches, Mysterienkultisches usw. zu verdächtigen pflegen, zu gutem Teile nicht anderes sind als selbstverständliche und naturgemäße Vorkommnisse von Andacht und vertieftem und erneutem religiösen Innenleben selber. Statt der Jagd auf Eingeschlepptes gilt es auch hier zuerst ein Verstehen nach inneren notwendigen eigenen Entwicklungen zu üben. Für jene wird immer noch Zeit und Gelegenheit bleiben. — Christliche 'Mystik' beginnt im Neuen Testamente, mit Paulus und Johannes. Das für sie bezeichnende ist, daß sie hier durchaus und ganz im Zusammenhange der Gnadenlehre steht. Inwohnende Gottheit als der Geist oder als der einwohnende Christus oder als der Geist Christi oder als die ausgegossene

Salbe oder als das lebendige Wasser oder als Licht Leben Feuer, aus dem Gottleben selber einfließend, sind die Kehrseite von Glaube, innerer Erneuerung, Rechtfertigung, Heiligung, Wiedergeburt und haben darin ihren ersten und eigentlichen Sinn. Dieser Zusammenhang mit dem Gnadenerlebnis aber bleibt der christlichen 'Mystik' eigen (und nur sofern das der Fall ist, ist solche 'Mystik' christlich. Alles andere ist indertat heidnische Mystik). Und auch die 'Eingeburt des ewigen Wortes in der Seelen Grund' bei Meister Eckart ist nichts anderes als gesteigertes christliches Gnadenerlebnis selber. Nach der apostolischen Zeit regt sich in der Christenheit 'die Mystik' vornehmlich im großen frühen Mönchtum und in der Eigenart seiner Erfahrungen: bei Marcus Eremita, bei Makarius, bei Diadochos von Fōtikē, bei Johannes Klimakus. Und sogleich ist hier der Zusammenhang mit der Gnadenlehre ersichtlich. Rechtfertigungsakte sind hier die 'mystisch' genannten Vorkommnisse. — Damit aber verbindet sich aufs engste ein anderer Ausgangspunkt gerade bei den genannten Männern. Und dieser ist eigentlich nicht, wie man zu sagen pflegt, das Aufkommen der 'kontemplativen Praxis' sondern etwas, das mit dieser zusammenhängt, aber zugleich wohl von ihr geschieden werden kann und muß. Es ist vielmehr das, wofür sich bei Marcus zuerst, dann weiterhin und in besonders starker Weise bei Diadochos der besondere Terminus der 'mnēmē Theoÿ' einstellt.

1. Sie ist deutlich die Wurzel der gesamten 'mystischen' Gemüthhaltung. Sie ist aber zunächst gar nichts 'mystisches' sondern das, was die Schrift meint in dem Worte:

Habe Gott allezeit vor Augen und im Herzen. Tob. 4, 6.

Sie ist bei Diadochos das, was Rāmānuja meint mit Bhakti als der ruhigen, unabgebrochenen Gemüthhaltung zu Gott, die 'fließt wie ein Guß Öles', so beständig und so kontinuierlich. Sie ist nicht einmal eine besondere Methode der 'Kontemplation', denn zunächst fehlt ihr alles 'Methodische', alle willkürlich gewählten Kontemplations-objekte und ebenso alle technischen

Feinheiten eines 'exercitium spirituale'. Sie ist zunächst einfach gespanntes Hingerichtet-sein des gesammelten Gemütes auf Gott, wie es in I, 1 und 2 beschrieben ist. Sodann eben dieses in der Form der Dauer, des Ununterbrochenen, als die 'prosechēs mnémē' oder prosoché, als Kontinuum, wie Schleiermacher sagen würde. Damit hat sie naturgemäß Grade, nämlich Grade der Spannung auf ihr Objekt. Sie kann ein konkreter Einzelakt besonders erhöhter Spannung der Aufmerksamkeit sein, als selbstbewußter Akt des Oberbewußtseins, als konkreter einzelner Gedanke, aber sie dauert auch an, wenn der Gedanke als solcher zurücktritt, und klingt dann weiter in der Tiefe des Unterbewußten, sinkt als 'batheĩa mnémē' tief ein in das 'báthos tēs psychēs', lebt aber hier weiter und wirkt weiter und ist so ein dauerndes kollāsthai tōj Theōj, eine still in der Tiefe des Gemütes fortwirkende, die Seele haltende und tragende, nämlich an Gott haltende Macht. Sie ist 'die Ruhe', die zugleich das Spiel der Leidenschaften dämpft, ist 'der Glaube', als dauernder Gemütsakt, und dieser Glaube ist, wie Diadochos in seinen zehn Definitionen, am Anfange seines Werkes¹, sagt: énoia tōy Theōȳ apathés. Ihr festgehaltener Dauerzustand wird beschrieben als die 'hypomoné', und diese wird wieder definiert als 'den Unsichtbaren, wie wenn man ihn mit den geistlichen Augen sichtbar schaute, ununterbrochen festhalten'. Dieser Zustand in seiner gesteigerten Form ist dann, ganz wie wir es oben sahen, einerseits 'agnoeĩn heautón', das Sichselbervergessen, und andererseits das 'ekstēnai Theōj'. In seiner allgemeineren Form ist er 'aísthēsis aèi kekollēmēnē Theōȳ' = Gefühl, das dauernd an Gott geheftet (geklebt) ist. Denn der Parallelbegriff zur Mnémē, der mit ihr abwechseln kann, ist die aísthēsis, das Gefühl, die lebendige Vernehmung des gegenwärtigen Göttlichen, die ein Schmecken und Wahrnehmen, ein Sehen selber genannt werden kann, und die durch alle Grade der Erreg-

¹ Vergleiche zu diesem Abschnitt 1: Diadochos episkopos Fōtikēs: Kefálaia gnōstiká, hrsg. Weis-Liebersdorf, Leipzig, Teubner, 1912.

barkeit geht. Sie kann aufwallen wie heiße Leidenschaft, begleitet von *agaliasis*, von unsagbarer Seligkeit, in einzelнем Akt. Und sie kann still weiterklingen in den Untergründen, begleitet von der Dauerfreude des Christen, die den Charakter seiner Gesamtlebenshaltung ausmachen soll. Dadurch ist *mnémē* und *aísthēsis* zugleich die inwendig bewegende, verneuende Gemütskraft, die von der *hēxis toŷ kakoŷ* löst und das Gemüt rechtfertigt (Kap. 3). Sie verbindet sich von selber, ohne 'mystische Methode' dem Schweigen. Denn das Reden zerstreut und unterbricht das Gedenken. *Hósper hai tōn loytrōn synechōs exanoigómenai thýrai tēn éndon thātton thermēn ōthōyntai pròs tà éxō, hoŷtōs kai hē psyché, hótan pollà théléj dialégesthai, k' àn pánta kalà légēj, tēn heautēs mnémēn dià tēs fōnētikēs pŷlēs diaforeī* (70). Und dem Inhalte dieser *aísthēsis* versagen sich die Worte (9). — Als stark gefühlbetonte ist diese *mnémē* zugleich *thermē mnémē*, und als solche wieder höchstgespannte (11 und 13). Sie ist zugleich Funktion des 'Herzens', oder des '*báthos tēs psychēs*'. Und daß es ein solches 'Herz', einen solchen inneren Seelengrund gebe, das wird eben durch solche Erfahrungen festgestellt. Dringt sie aber ein in dieses inwendige Zentrum alles Fühlens, und durchdringt sie so den Menschen ganz, dann ergibt sich — und in klar verständlicher Weise — die 'mystische' Erfahrung: nämlich einerseits, daß man dann Gott fühlt, 'wie man seine Knochen fühlt' (*áchris autēs tēs tōn ostéōn aisthéseōs*), und anderseits das 'mystische' Verschwinden des Ich: *oukéti eidōs heautón*, und die '*unio mystica*': *hólos hypò tēs agápēs ēlloiōménos thoŷ theoŷ* (14). Zugleich (13) offenbart sich die andere Wurzel der 'mystischen' *Anihilatio*, die wir auf H. S. 22 angegeben haben. Indem nämlich in solchen Akten des Gemütes Gott ganz in seiner majestas realisiert wird, verschwindet ihm gegenüber der Mensch in sein Nichts: *heautòn dè hōs méte ónta eīnai*. Zugleich aber, und schon hier in demselben seelischen Zusammenhange wie bei Luther in der 'Freiheit eines Christenmenschen', ergibt sich aus solcher Einigung mit dem Höchsten durch *mnémē*

und aísthēsis die Liebe gegen den Nächsten: *tóte árchetai kai tòn plésion agapân* (15).

Diese Liebe unterscheidet sich von aller nur fleischlichen Liebe, da sie geistgewirkt ist. Denn, und das ist die bedeutende Kehrseite der Sache: was von der einen Seite *mnémē* und *aísthēsis* ist, das ist zugleich von der anderen Seite nichts anderes als ein 'Besessensein von Gott' ein *energeísthai hypò tõ Theō̃* (15). Völlig zwanglos gehen diese beiden Betrachtungen in einander über. Von der einen Seite ein Hangen an Gott, das durch Fleiß und Aufmerksamkeits-lenkung geübt und gesteigert wird. Von der andern Seite eben dieses als ein Ergriffen-, Erfüllt-, ja als ein Besessen- und Durchwirkt-sein von Gott, als Gottes und des Geistes unmittelbares Walten und Wirken selber im Gemüte. Man könnte das Bild anwenden von der gekrümmten Linie, die nach links konkav, nach rechts konvex ist: was von links her unser Anhängen ist, das eben ist von rechts her das *energeísthai hypò tõ Theō̃*. Und wie immer schieben sich dann die Betrachtungs-weisen auch hintereinander. Dann ist diese '*ékkausis ápaustos kai kóllēsis tēs psychēs pròs tòn Theón*' eben bestehend '*dià tēs energieias tõ hagíoy pneýmatos*' (16). Denn natürlich ist alles innerliche Wirken '*mónoy tõ hagíoy pneýmatos*' (28). Aber damit 'seine Fackel in den Kammern des Innern ungestört scheine', ist es nötig, ihm '*tē̃ energieā̃j tēs psychēs*' — und das ist die ungebrochene *mnémē* — Raum zu geben. Und ohne Schwierigkeit gleitet dann die Betrachtung zurück in die ethische Reihe, und was dort dem Scheinen des Geistes zugeschrieben ist, das leistet hier der treu ins Gemüt gefaßte Gedanken- und Gefühlsinhalt der *mnémē*, und besonders der *thermē* und der *batheĩa mnémē*. Ein solcher Inhalt ist Gott selber oder Jesus oder der kräftige Name Jesu (31): *en thermē̃j mnémē̃j diakratōn tò ónoma tò hágion tõ kyríoy Jēsõy*. Vielleicht winden sich schon magische oder besser exorzistische Vorstellungen um diesen Namensgebrauch. Aber damit ist zu seinem Verständnis nicht zu beginnen, sondern mit seiner engen Verknüpfung mit der Übung der *mnémē Theō̃*. — Zu den Graden und möglichen

Steigerungen solcher Mneme vergleiche man noch Kap. 17. Das Kap. 18 fügt dazu ein klares Beispiel für das, was wir das Monoideischwerden geübter und gespannter Aufmerksamkeit genannt haben: *oudèn héteron dýnatai tóte ennoeîn*. Und Kap. 36 schließt gerade allen 'mystischen' Überschwang aus, nämlich alle sinnlichen Fantasmen übernatürlicher Gesichte. Wohl ist ihm die *aísthēsis* stärkste Erfahrung des Jenseitigen. Aber: *mēdeis, akoúōn aísthēsín noòs, horatōs autōj tēn dóxan toŷ Theoŷ ofthēnai elpizētō*. Wohl aber weiß er, daß in solcher geübten Mneme und in diesen Versenkungen durch ungeteilte Hingabe in das ewige Objekt sowohl das tiefere Erleben des Göttlichen als auch die vertiefte Einsicht und die wachsende Erkenntnis sich ergibt (59). Und wohlbekannt ist ihm das stille Wirken des in die Tiefe aufgenommenen Gemütsinhaltes aus dem Geheimnis und aus dem Verborgenen des Unterbewußten heraus. So redet er in Kap. 77 von der 'Gnade', die, vom Augenblicke der Taufe an aufgenommen und verborgen in die Tiefe des Geistes, ihre Gegenwart uns selber verbirgt. Das ist nicht 'sakramental-magisch'. Denn für jene Zeit noch geltender Erwachsenen-taufe mit ihrer langen Vorbereitung und Spannung des Gemütes war die tief numinose Handlung der Taufe noch eigenstes Erlebnis, das sich in der Tat tief einsenkte ins Unterste des Gemütes, wie es das jetzt bei Heidentaufen auch noch tun kann. Und eben dieser Eindruck ist ihm die Gnade, die still in der Seele liegt, aber im Verlaufe der religiösen Entwicklung leise von unten her beginnt, rege zu werden, aufzuleben, und nun

arrétōj tinì lógōj dià tēs toŷ noòs aísthéseōs prosomileĩ tēj psychēj.

Und nun gehe der Mensch hin, verkaufe alles uud kaufe 'diesen Acker', in dem er diesen so verborgenen Schatz des Lebens fand. Er ist

hò tópos, en hōj hē cháris katakékryptai toŷ Theoŷ.

Und 79:

Ex autoŷ toŷ báthoys tēs kardías hēmon aisthanómetha toŷ

Theoÿ anablýzontos póthoy, hóte thermōs toÿ Theoÿ memné-metha.

Und zugleich geht hier leicht die Vorstellung von dem bei der Taufe empfangenen Schatze der Tiefe über in die Vorstellung des Geheimnisvollen selber dieses Seelengrundes als der Stätte, wo die Charis 'kataskēneí'. — Endlich aber, weil in solcher vollkommenen Mneme nicht nur 'Überzeugungen' sondern die 'Schau' als geheimnisvolle unmittelbare Gewißheit, als Schmecken und Sehen der glykýtēs toÿ Theoÿ eintritt, so kann er sagen, 91, daß

hò eis toiaútēn agápēn energoýmenos hypò Theoÿ epánō
kai pístēōs gígnetai en tōj kairōj tēs toiaútēs energieías.

(Pistis ist hier nicht, was Luther darunter meint, sondern das Nur-überzeugt-sein im Unterschiede von dem 'Nun haben wir selber erkannt', von dem intuitiven Einsehen und 'Ach ja sagen', das wir oben nannten.)

Es ist klar, daß diese mnémē Theoÿ von selber in *Gebet* übergeht, und weiter zum wortlosen und zum immerwährenden Gebet führt, oder eigentlich dieses selber ist. Und so ist fast alles, was z. B. Johannes Klimakos vom Gebet, und auch was er von der 'Ruhe' sagt, übertragbar auf die mnémē Theoÿ.

2. Als einer der Einführer mystischer Geisteshaltung gilt Cassian. Seine 'Unterredungen' zeigen deutlich, welche Ausgänge auch bei ihm gesetzt sind. Sie sind die Mneme und die daraus erspriessende Dauerhaltung des Gemütes als Gebet. Und sie zeigen, daß es nicht zwei völlig getrennte Haltungen gegenüber dem Überweltlichen gibt: einerseits die betende, anderseits die 'mystische', sondern daß jene in unmerklichen Übergängen in diese sich befindet, und diese immer in jene zurückkehren kann. Cassian fragt, Unterredungen, 1, 8, was unser Hauptringen, was die unveränderliche, immer angestrebte Absicht unseres Herzens sein müsse, und er antwortet nicht mit ekstatischen Zuständen oder mit Aufschwüngen und Überschwüngen des Gemütes, sondern: 'daß der Geist den göttlichen Dingen und Gott immer anhänge'.

Und das wird ihm, 9, 2, zur beständigen und ununterbrochenen Beharrlichkeit im Gebete, und soweit das möglich sei, zu einer unbeweglichen Ruhe des Geistes. Ganz von selbst ergibt sich auch bei ihm hieraus das, was wir Entwerden und Selbstvergessen genannt haben. Der Geist geht bei dieser völligen Versenkung in sein Objekt von sich aus, und 9, 25, erst hernach, 'kehrt er wieder zu sich selbst zurück'. So läßt er, 9, 3, den Antonius sagen:

Es ist kein vollkommenes Gebet, solange der Mönch noch ein Bewußtsein von sich selbst hat oder von dem Gegenstande seiner Bitte.

Das ist nichts weniger als 'Bewußtseins-auslöschung', pathologischer Zustand oder dergleichen. Es ist einfach die Erfahrung, die das Gebet selber gibt, wenn es 'aufrichtig' ist. So ergibt sich,

wenn all sein Wandel, wenn jede Bewegung des Herzens nur ein einziges beständiges Gebet ist,

dann allerdings ein Charakterzug des Frommen, den man eine Art 'halbsomnambulen' Zustandes nennen könnte, ein Zustand der halben alienatio, des Abwesendseins, Nichtthierseins. Aber mit Somnambule oder Gemütskrankheit hat das nichts zu tun, sondern es ist notwendiges Ergebnis da, wo wirklich das Gemüt ganz und dauernd eingesenkt ist in ein übermächtiges Interesse, das andere Interesse zunächst stillstellt. 'Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz'. Solches ist aber die erste Aufgabe, die dem Frommen gestellt ist, und erst die weitere ist die, daß während 'sein Herz' dauernd im Himmel ist, er nun lerne, doch mit den andern Sphären seines Wesens auch wieder sicher zu fungieren und gleichzeitig in der Welt zu leben und tätig zu sein. — Ganz von selbst entspringen dann hier gewisse Hilfspraktiken, über deren Wert man verschieden urteilen mag, aber deren Herkünfte man nicht anderswo als in der Sache selber zu suchen braucht. So fand Diadochos die Methode der beständigen Erinnerung des Namens Jesu. Und so hat Cassian offenbar bereits eine Praxis der Mneme

gefunden, die ganz an den Mantra erinnert, mit dem der fromme Inder sich zum 'smarana', das heißt genau so zur Mneme hilft: nämlich das im Gedächtnishalten einer bestimmten 'Formel', die solange gehegt wird, bis sie nicht mehr nötig ist und das Gebet von selber in das wortlose Gebet übergleitet. Zugleich ergeben sich hier ganz von selber die Momente der 'Gedankenbindung', die aller mystischen Praxis eigentümlich sind, die Kunst, alles die Mneme Unterbrechende auszuschalten und die Aufmerksamkeit zu 'polarisieren', wie wir es nannten, und damit, wie auch bei Diadochos, der Kampf gegen die Flüchtigkeit, Zerstreung und Vielheit der 'énnoiai', und damit die 'Haplōsis'. Es ergibt sich die Schätzung des Alleinseins, der Stille des Gemütes und der äußeren Stille, und die des Schweigens. Es sprüht ihm auch gelegentlich eine 'plotinische' Formel herein, z. B. die, daß man zuletzt zu dem komme, 'was das Eine genannt werde' (8, 8). Aber hier hat er wirklich die Glocken läuten hören, ohne zu wissen, wo sie hängen. Denn was ist ihm dieses Kommen zu dem Einen? Genau das, was wir bezeichnet haben als die Vollversammlung auf das eine Objekt mit Ausschließung aller anderen Blickstrahlen. Es ist 'die Anschauung Gottes allein'.

3. Und woher entspringen die Ausführungen eines Diadochos, eines Cassian, eines Marcus Eremita geschichtlich? Sie sind die feinen Leute, die voll Bewunderung sind für ihre schlichten und robusten Lehrmeister, die Mönche in der ägyptischen Einsamkeit der Scetis und Thebais. Deren eigentliches Ziel aber war eben die währende Mnēmē Theoÿ, begleitet mit schlichter strenger Askese, aber zunächst durchaus, wie die Apophthegmata und alle anderen Zeugnisse zeigen, noch ganz frei von eigentlich mystischen Praktiken. Wie es denn überhaupt ein wunderlicher Irrtum ist, zu meinen, das östliche Mönchtum sei eigentlich eine Methode mystischer Praktiken. Die Mystiker waren damals und sind heute noch rare Seltenheiten. Und im Durchschnitt ist der Mönch auf dem Athos und in den orthodoxen Klöstern an Mystik gänzlich unschul-

dig. Was er treibt und was sein Ideal ist, das ist durchaus bis heute einerseits das unabgebrochene Weilen in der Stimmung der 'Sammlung' und der währenden Andacht und andererseits die Bezwingung 'des Fleisches' in Askese und Selbstabtötung. So stellt Antonius unter den 'Altvätern' als das Ideal des Mönches hin (Migne, Apophthegmata patrum, Bd. 65, S. 75):

Wo immer du hingehst, habe Gott vor Augen allewege. Und ebenso S. 86. So ist schon da der Terminus der Mnēmē Theoy gefunden und im Gebrauche, S. 395. Und so werden als Ideale jene 'Halbsomnambulen' geschildert, die, weil sie zu der Stufe völliger Versunkenheit in Gott gekommen sind und die 'prosoché' üben, in ihr die Dinge nicht bemerken, die um sie herum sind. Der Abt Arsenius fragt die Mönche versuchend: 'Was ist das für eine Bewegung hier in der Luft?' Die Mönche antworten: 'Es sind Tauben'. Und Arsenius tadelt sie: Wer noch auf Vogelstimmen achtet, des Herz hat noch nicht die volle 'Ruhe' (S. 95). Oder die Geschichte von dem Bruder, der Jahre lang ein Bett in seiner Zelle gehabt hat und es garnicht weiß. Oder der andere, neben dem in der langen Zeit seines Mönchtumes eine Palme aufgeschossen ist, die er nie bemerkt hat.

Ähnliche Verhältnisse wiederholen sich im Islam. Die Religion des Koran ist indertat so unmystisch wie möglich. Und doch entspringt auch im Islam alsbald eine 'mystische' Richtung, etwa von Rabi'a an, die dann im Sufitum sich mächtig entfaltet. Auch hier galt es lange als selbstverständlich, daß das alles nur Einschleppungen usw. waren. Und man machte Jagd nach den 'Einflüssen' bei Christen, Juden, Sektierern, bei Plotin, bei Persern, Indern und endlich, als alles nicht recht ziehen wollte, bei den Buddhisten und ihren 'Einflüssen' irgendwo im Iran. Auch war klar, daß das arabische Temperament ganz und gar unmystisch sei. Und daß die Mystik erst erstehen konnte, als der Islam zu den Persern kam. Zu den Persern, die bis zur Ankunft des Islam den Mazdaismus besaßen, eine Religionsform, die gegen alle

Mystik steifer ist als irgend eine andere! Aber der Islam ist das, was sein Name sagt, 'Ergebenheit', und dieses als eine ungemein starke affektive Bezogenheit auf Allah. Er ist von Haus aus Mnémē Theoȳ. Und vor allen Erzählungen von 'Mystikern' werden uns aus den frühesten Zeiten des Islam die Männer der Gebets-versenkung gepriesen, Ali vornehmlich, und so viele andere.

Mneme ist arabisch Dhikr, das genau ebenso Gedenken heißt. Dhikr aber ist später der technische Ausdruck für die sufische und für jede gesteigerte Andachtsübung im Islam. Und dieser einfache Umstand der Gleichheit des Namens deckt die Zusammenhänge sofort auf. Wo die Gemütshaltungen einer währenden Bezogenheit auf das Göttliche Ideal sind und geübt werden, da stellen sich Bedingungen für Erfahrungen ein, die in aller Welt Ausgänge und Ansatzpunkte sind für Entwicklungen, die zu den Vorkommnissen führen, die wir dann 'mystische' nennen.

Daß der Terminus Dhikr aus dem der Mneme durch Entlehnung sich ergeben habe, dafür ist keine Spur eines Beweises vorhanden. Ein solcher Beweis ist auch nie versucht, schon deswegen nicht, weil man auf diese offensichtlichen Entsprechungen bisher nicht aufmerksam geworden ist. Andererseits geht aber die Entsprechung sogleich noch weiter. Wir können bei Diadochos und bei Cassian deutlich verfolgen wie aus der Gemütshaltung der Mneme die Praxis entspringt, sich Stützpunkte und Hilfsmittel der Mneme zu verschaffen in Namen oder kurzen Formeln, den indischen Vidyā's und Mantra's entsprechend. Sie sind im eigentlichsten Sinne des Wortes 'mnemische Mittel'. Das gleiche ist aber im Islam der Fall, und mit deutlichen Spuren des Ursprungs, der sich eben im Namen dieser mnemischen Mittel zeigt. Denn eben diese heißen selber Dhikr, und Dhikr ist einerseits die gesteigerte Andachtsübung, andererseits gerade auch das in ihr verwendete Mittel, die bestimmte einzelne Eormel. Etwa das allgemeine Andachtsmittel des Islam überhaupt: la ilaha illa 'llahi, oder Allah akbar, oder Nennungen heiliger Namen und Namen Heiliger,

oder der Laut Hu, von dem wir geredet haben, und der als 'Er', d. h. als Bezeichnung Allah's gedeutet wird. Das Verhältnis von Dhikr als mnemischem Mittel zur Mneme selber ist dann wieder merkwürdig ähnlich dem Gebrauche von Vidyā im Sanskrit. Denn Vidyā, das 'Wissen' ist einerseits, wie Ramanuja ausführt, das regelmäßige anusandhāna, das smarana, d. h. das sinnende Gedenken selber. Und andererseits ist Vidyā gerade der Name für eine der vielen mannigfaltig verschiedenen Gedenkungs-mittel, nämlich der heiligen Formeln, die man auf den Lippen und im Gemüte trägt, wie etwa 'Om, namo Narayanaya', oder wie die Savitri oder wie das heilige Om allein. Sie sollen zum Teil zu mystischen Gemütszuständen überleiten, aber zum Teil auch garnicht, sondern einfache Mittel währenden Gedenkens sein, das fließen soll in unabgebrochener Folge, 'wie ein Guß Öl'. So auch im Buddhatume. Das om mani padme hum der Tibeter ist ein Dhikr so gut wie das namu Mida butsu, das in Japan täglich millionenfach den Lippen und Herzen entschwebt. Das letztere aber ist ganz unmystisch, das erstere ist in den meisten Fällen höchstens 'mystisch geneigt'.

Die frühen Sufis und ihre ersten Heiligen, besonders die Sidi Rabi'a selber, ist noch gar keine Mystikerin, und ihr Verhalten zeigt nicht im geringsten Züge, die irgendwie veranlassen müßten, hier nach auswärtigen Einflüssen zu fahnden. Will man sie klassifizieren, so ist sie eine Bhaktā aber keine Mystikerin, eine 'Ergebene', bei der die sonst herberen Züge des Islam stark emotional und schmelzend werden, und deren Lebenshaltung im übrigen durch nichts charakterisiert ist, als durch das Streben, in wählender Mneme zu leben und möglichst ununterbrochen im Zustande der religiösen Erregung selber sich zu befinden. Waren solche Gemütsgehalten dann einmal allgemeiner entwickelt, so war dann gewiß der Boden bereitet auch für Herübernahmen fremder Einflüsse (die einst auch vielleicht aus gleichen Brunnen geflossen waren). Aber jene Ansatzpunkte muß man erst gesehen haben, ehe man nach diesen fragt. Und andererseits: Auch ohne fremden Zusatz können jene

Dinge rein aus sich zu den Erscheinungen mystischer Einstellung führen. Ob sie es tun oder nicht, das ist weniger Sache fremder Einflüsse als abhängig davon, ob entsprechend veranlagte Gemüter sich finden, die in sich die Möglichkeiten und Notwendigkeiten anderer religiöser Erfahrungen haben. Die aber sind durchaus nicht Spezialität einer besonderen Rasse, eines besonderen Klimas, einer besonderen Zeit, sondern finden sich, wie die religiöse Anlage selber, von der sie nur die Steigerung sind, irgendwann und irgendwie überall.

4. Wenden wir uns zum Meister Eckart. Will man ihn recht verstehen, und gerade auch als 'Mystiker' verstehen, so darf man nicht mit ihm als Mystiker anfangen, sondern muß zunächst im allgemeinen verstehen, was er als schlicht Frommer und Gläubiger war, muß erst den einfacheren Glaubensgrund untersuchen, auf dem sich seine tieferen, weitergreifenden Gedanken und Spekulationen erheben, und muß umgekehrt diese im Lichte jener sehen. Und das gilt wohl sehr allgemein von den Mystikern, und würde sich auch bei Männern wie Ghazali und Plotin, bei Bayezid und den Sufi's, bei Ašva-goscha und Asanga, bei Schinran und Nitschiren, ja selbst bei Yājñavalkya und Šankara empfehlen. — Was 'glaubt' Eckart einfach und treu, ehe er Spekulant ist, und über welchem Grunde wölbt sich seine Spekulation? Was ist es, das sich in seine Spekulation sublimiert, ihr Duft und Farbe gibt? Was ist das 'Sein' und das 'Nichts', nach dem er zu trachten scheint? Und wie unterscheiden sich die 'Sein' und die 'Nichtse' und das 'Leere' der verschiedenen 'Mystiken' der Welt? Sie unterscheiden sich eben durch den verschiedenen Boden und Ausgang, über dem sie wie ein geheimnisvolles Firmament sich wölben oder von denen sie ausgehen, und deren letzte Sublimate sie eben sind.

Fragt man bei Eckart mit Ernst an, dann findet man nicht nur die einfachen echten schlichten Christenzüge, sondern dann erstaunt man immer mehr, wie diese Züge schon deutlich in der Linie der Vorbereitung Luthers liegen. Daß ein Mensch Gott habe mit allen Kräften des Herzens und des

Gemütes, das ist zunächst der schlichte Grundsinn auch bei Eckart. Dieses Ihn haben ist für Eckart noch wesentlich die caritas. Aber es ist wunderbar, wie bei ihm in der Liebe schon der Ton hinübrückt von aller affektiven Erregtheit oder gar liebeseliger Berauschtigkeit und Zärtlichkeit auf das Moment des Vertrauens, der Zuversicht und der Sicherheit und Gewißheit Gottes und damit des frommen Lebensgeföhles als zuversichtlicher Gewißheit überhaupt. Es ist die certitudo salutis Luthers, die auch Eckart im Auge hat, wenn er fragt (S. 70)¹ nach der Gewißheit ewigen Lebens. Solche Gewißheit, meint er, könne dem Menschen gelegentlich wohl geschenkt werden durch übernatürliche Erleuchtung, aber er fährt fort mit Worten, die wenig verändert in Luthers Postille stehen könnten:

Das andere Wissen (um das ewige Leben) ist ungleich besser und nützlicher. Es besteht darin, daß der Mensch auf Grund der Liebe und des vertrauten Umganges, den er mit seinem Gott hat, ihm völlig vertraut und seiner ganz sicher ist, liebt er ihn doch ohne Unterschied in allen Kreaturen. Und sagten sich alle Kreaturen unter Eidschwur, ja sagte sich Gott selbst von ihm los — er mißtraute nicht. . . . Denn so lieb du ihn auch hast, des bist du sicher, daß er dich unvergleichlich lieber hat. . . . denn er ist die Treue selbst. Darum kann man seiner sicher sein. — Diese Sicherheit ist weit stärker und völliger als die erste (durch gelegentliche Erleuchtungen gewirkte). Sie kann nicht trügen. Das Reden davon kann vielleicht trügen und eine falsche Erleuchtung sein. Dies aber empfindet man in allen Kräften der Seele. Es kann nicht trügen in denen, die ihn wahrhaft lieben. . . . Denn alle Werke Gottes sind gänzlich, ja bis zum Überflusse vollkommen: wem er vergibt, dem vergibt er gänzlich und vollkommen, noch lieber Großes als Kleines. Und gerade das bewirkt volles Vertrauen. — Und S. 80: Alles, was man Gott zuzutrauen

¹ Nach W. Lehmann, Meister Eckehart, Göttingen 1919.

wagt, das findet man auch bei ihm und noch tausendmal mehr. Wie jemand Gott nie zu viel lieben kann, so kann man ihm auch nie zu viel zutrauen. Nichts anderes ist so angebracht, als Gott vertrauen.

Und Vertrauen ist ihm erst das Kennzeichen wirklicher Liebe, S. 70:

Denn es gibt nichts, daran man so gut erkennen kann, ob man völlige Liebe habe, als das Vertrauen.

Darum verweist auch Eckart auf Gottes 'unendliche Treue', auf seine Wahrhaftigkeit und auf die Wahrhaftigkeit seiner gnädigen promissio, in fast Lutherischen Worten, S. 109:

Auch soll der Mensch in seinem Leide daran denken, daß Gott die Wahrheit spricht und bei sich selbst nur Wahres gelobt. Entfiele Gott seinem Worte, seiner Wahrheit, er entfiele seiner Gottheit und wäre nicht Gott, denn sein Wort ist die Wahrheit. Sein Wort aber bedeutet, daß unser Leid soll verwandelt werden in Freude.

Luthers Kardinaltugenden, das Gott über alle Dinge Fürchten, Lieben, Vertrauen, sind auch die Eckarts: völlige Demut, völlige Liebe, völliges Vertrauen mit völligem Lassen seiner selbst in Gott und in seinen Willen. Und durch diese, und vornehmlich durch die Lassung des Willens in Gott wird man 'eins mit Gott', in einem ersten ganz schlichten Verstande des Wortes. — Diese Lassung des Willens hat gewiß auch bei Eckart eine leichte 'asketische' Färbung. Das mönchische Ideal der Brechung des Willens im willenslosen Gehorsam, als Kreuzigung seiner selbst und als 'Vollkommenheit', ist bei ihm noch nicht überwunden. Aber er meint edleres als das. Er meint Einung des Willens mit dem ewigen Willen zu starkem Tun im neuen Gehorsam. Er meint nicht Willensbrechung, sondern Willenserneuerung. Er ist viel 'voluntaristischer' als die 'voluntaristischen Mystiker', die man ihm gegenüber setzt. Und er wird nun gerade zum Herold des neugefundenen wirkenden Willens, über den er herrlichere Worte sagt, als sie je jemand gesagt hat, S. 61:

Je schwächer sich jemand findet, desto mehr muß er auf Stärke und Sieg aus sein. . . . Denn was du kraftvoll und mit vollem Willen willst, das hast du, und Gott und alle Kreaturen können es dir nicht nehmen, wenn anders der Wille völlig ist, ein göttlicher, gottesgegenwärtiger Wille.

Im Anfange alles religiösen Lebens aber steht ihm die demütige Reue. Und zwar die wahre Reue. Denn S. 69:

Es gibt zweierlei Reue. Die eine ist zeitlich oder sinnlich. Diese Reue bleibt stecken im Leid und kommt nicht vorwärts. Es wird nichts daraus. Die göttliche Reue aber ist ganz anders. Sobald der Mensch ein Mißbehagen mit sich empfindet, sofort erhebt er sich zu Gott und macht sich mit unerschütterlichem Willen an eine eifrige Abkehr von allen Sünden. Dann erhebt er sich zu vollem Vertrauen auf Gott und gewinnt eine tiefe Sicherheit, und daraus entsteht eine geistige Freude, die die Seele aus allem Leide und allem Jammer erhebt und sie an Gott befestigt. Und je schwerer man dabei die Sünde wägt, desto bereiter ist Gott, sie zu vergeben, zur Seele zu kommen und die Sünde zu vertreiben. Sowie die göttliche Reue sich zu Gott erhebt, sind alle Sünden im Abgrund Gottes verschwunden, schneller als ich mein Auge schließen kann.

Sünde aber ist hier nichts 'moralisches' und Reue nicht ein 'moralischer' Akt. Sondern Reue ist, S. 72:

daß man sich durchaus und völlig und gänzlich zu seinem lieben Gott kehre.

Und sie ist nicht eine 'Leistung', sondern sie ist das Fliehen zu ihm als zu dem einigen Erlöser, S. 73:

Mit alle dem, was du durch Sünde an dir verderbt hast, wirf dich völlig in ihn. Denn du hast mit Sünden verderbt alles, was an dir ist: Herz, Sinne, Leib, Seele, Kräfte, alles, was an dir und in dir ist, ist gleich krank und verderbt. Darum flieh zu ihm, an dem kein Fehler ist, sondern alles gleich gut. Er sei ein allgemeiner Erlöser für alles Verderbte an dir, inwendig und auswendig.

Auch Plotin redet vom Fliehen zu Gott, von der *fygè toÿ mónoy pròs tòn mónon*. Aber wie völlig anders sinnerfüllt ist die Flucht Eckarts als die seine. Wie unmöglich sind diese Worte von der Reue im Munde Plotins. Wie sinnlos für diesen die Behauptung des Meisters, daß solche Reue das Leben selber sei in Gott, S. 72:

Solche Pönitenz ist demnach nichts anderes als ein über alle Dinge erhabenes Gemüt, ein Sein in Gott.

Für Plotin ist das über alle Dinge erhabene Gemüt der trunke Rausch des Eros zur ewigen Schönheit. Für Eckart ist es — die Reue! —. Weiter: Daß Gott alles in allem im Menschen sei, ist Eckarts Forderung und Ideal. Aber was heißt dieses zunächst und in seinem einfachsten greifbaren Verstande? Es heißt das Neusein, das Rechtsein, die Erneuerung und die Rechtfertigung. Und es ist dabei der Ausschluß alles 'Werkes' und alles Werkedienstes, S. 54:

Denke nicht, deine Heiligkeit auf ein Tun zu gründen. Gründe sie vielmehr auf ein Sein. Denn die Werke heiligen uns nicht, sondern wir sollen die Werke heiligen.

Wie aber empfangen wir solches 'Sein'?

Der Grund, von dem die Werke des Menschen ihren Wert empfangen, besteht darin, daß das menschliche Gemüt völlig zu Gott gekehrt sei.

Darum einerseits die unermüdliche Mahnung, sich 'völlig zu Gott zu kehren'. Und das ist nichts anderes als die Mahnung zur währenden *mnēmē* Theoÿ, mit allen Zügen, die wir gefunden haben, und mit Wiederholung der gleichen Termini des Gedenkens, des Insherzfassens, des Anhangens, Anklebens (*agglutinari*, *kollāsthai*), mit den gleichen Wirkungen auf Gemüt und Willen in erneuernder Kraft, mit dem gleichen Doppelverhältnis zum Wirken Gottes, mit dem gleichen Übergleiten in die Ausdrücke der Immanenz, die bald als reine Bilder, bald als Bilder mit realistischem Beiklang, bald endlich dann zweifellos als die Noten der eigentlich mystischen Tonleiter auftreten, S. 55:

In allen Dingen soll der Mensch Gott erfassen und soll sein Inneres daran gewöhnen, allezeit Gott gegenwärtig zu haben im Gemüt, in der Gesinnung, in der Liebe. Achte darauf, wie du deinen Gott im Sinne habest¹.

Indem er so tut, wird er mit Gott eins, das heißt zunächst einfach, S. 55:

Er erstrebt, er sucht, es schmeckt ihm nichts als Gott. Der wird mit ihm in jedem Gedanken eins.

Und das bedeutet ihm zunächst das Wort der Schrift: daß Gott in ihm alles geworden ist, S. 56. — Dieses 'im Sinne haben' aber ist, eben wie die Mneme, nicht der konkrete, reflektierende Einzelgedanke an Gott oder die begriffliche Vorstellung Gottes, nicht sowohl das Gottdenken als das an Gott denken, und dieses wesentlich unter der Schwelle unseres reflektierenden Gedankenspieles, als dauernde innere Wendung des Gemütes nach oben, ähnlich dem Abhängigkeitsbewußtsein Schleiermachers, das in jeden konkreten Lebensakt mit eingehen soll, aber zugleich viel reicher und satter als das bloße Abhängigkeitsgefühl und vielmehr das unterbewußt fortgehende Trauen, Lieben, Fürchten, Sich-öffnen, und Hingeben. Es ist, wie Eckart mit einem Lieblingsausdruck sagt, das Haben und Besitzen Gottes, S. 56:

Woran liegt nun dieses wahre und echte Besitzen Gottes? Es liegt an dem Gemüt (das ist für Eckart die inwendige

¹ Man vergleiche auch die Stelle bei Büttner 1, 1, 49: Es war ein heidnischer Meister (Archimedes), der war der Rechenkunst zugewandt. Der saß vor der Asche und schrieb Zahlen und trachtete seiner Kunst nach. Da kam ein Soldat mit gezücktem Schwert, der wußte nicht, daß es der Meister war, und rief: Schnell sprich, wie heißest du oder ich töte dich. Der Meister aber war so völlig in sich gezogen, daß er von dem Feinde nichts sah noch hörte, noch gar hätte verstehen sollen, was er von ihm wollte. Und nachdem der Feind ihn mehrmals angeschrien hatte und er nicht antwortete, schlug er ihm das Haupt ab. Dieses um eine natürliche Kunst zu erringen! Wie ungleich mehr sollten wir uns von allen Dingen losmachen, und alle unsere Kräfte zusammenfassen, ewige Wahrheit zu schauen. (Das ist Mneme!)

Tiefe), und an einem innigen Sich-hingewendet- und Hingeneigt-haben zu Gott. Nicht in einem (bloßen) beständigen und gleichmäßigen Denken an Gott. Man soll keinen gedachten Gott haben und sich damit begnügen. Denn wenn der Gedanke vergeht, vergeht auch der Gott.

Zugleich hat auch dieses Haben im Gemüte seine Grade der Spannung. Und so völlig fern Eckart ist von den technischen Ekstasen Plotins, so kennt er gerade die Ekstasis, von der wir oben gesprochen haben, nämlich das Monoideischwerden und das Vergessen des Selbst über dem ergreifenden Objekt. Und nirgends sind die ganz einfachen und natürlichen Ausgänge der 'mystischen' Begriffe vom Entselbsten und Zunichte-werden deutlicher als bei ihm. Und weiter: Dieses Sinnen Gottes ist zwar zunächst das fest ins Gemüt-fassen eines gedanklichen Gehaltès, der allmählich die ganze Tiefe des Gemütes durchleuchtet und unbemerkt Gefühlsleben und Wille bestimmt und leitet, wie das etwa auch sonst ein großer, edler, tief aufgefaßter und ins Gemüt gesenkter Gedanken-gehalt tun kann. Aber dieser psychologisch einfache Tatbestand wird dann zugleich ganz anders erfahren, nämlich als das Insein und Wirken des Göttlichen selber. Und was soeben noch beschrieben werden konnte als Wirkung und Ergebnis des Gedenkens Gottes, das ist dann selber nichts anderes als das unmittelbare Durchwirken Gottes selber durch die Kräfte des Gemütes, S. 55:

Er hat einzig und allein Gott. Und wer in allen Dingen Gott einzig und allein im Sinne hat, ein solcher Mensch trägt Gott bei allen Werken und an allen Stätten in sich. Und alle seine Werke wirkt allein Gott. Haben wir mit-hin lauter und allein Gott im Sinne, so muß in Wahrheit er unsere Werke wirken.

Diese Erfahrung verbindet sich zugleich mit dem, was wir oben als das Freiwerden und als das Spontane, vom eigenen Wirken und Wollen nicht mehr Abhängige beschrieben haben. Gott sinnen kann, als Erfolg der Ermahnung durch die Pre-

digt, anfangen als ein Akt eigener Aufmerksamkeits-lenkung. Aber dieser ist höchstens die Einleitung, und im Grunde nichts anderes als das Sich-öffnen. Alsbald aber tritt alles eigene Suchen, Denken, Hinspannen ab, S. 54:

Was du zuvor suchtest, das sucht nun dich. Wem du zuvor nachjagtest, das jagt nun dir nach. Was du zuvor fliehen mußtest, das flieht nun dich.

Das ist das Freisteigende, von dem wir redeten. Und dies fließt leicht in eins mit dem energieſthai hypò toŷ Theoŷ, von dem Diadochos redet. Beides z. B. auf S. 58:

Traun (wer schreiben will), der muß sich oft und viel in diesem Tun üben ... So erlernt er die (Schreib-)Kunst. Zuerst muß er (dabei) jeden einzelnen Buchstaben bedenken und ihn sich genau vorbilden. Dann aber, wenn er die Kunst versteht, bedarf er des Denkens an das Bild nicht mehr; dann schreibt er frisch und frei darauf los. Und wenn er auch gar nicht an seine Kunst denkt, sondern an etwas anderes, dennoch betreibt er das Werk mit seiner Kunst. Ebenso muß auch der Mensch von der göttlichen Gegenwart durchleuchtet sein, ohne jede Anstrengung. Dazu ist auch zuerst ein Drandenken nötig. Dann aber soll der Mensch, von der göttlichen Gegenwart durchdrungen, mit der Form seines geliebten Gottes durchformt, mit seinem ganzen Sein in ihm ruhen, derart, daß ihm seine Gegenwart leuchtet ohne jede Anstrengung.

Die 'Entselbstung' in der Form des Monoideisch-werdens in höchster Sammlung meint das Wort bei Büttner¹ I, S. 4:

Die Seele, in der Gott geboren werden soll, der muß die Zeit und sie der Zeit entfallen sein. Sie muß sich empor-schwingen und ganz verstarret sein in den Reichtum Gottes.

Und die einfachen psychologischen Ausgänge von schlichtem eifrigen Gebetsleben und von der Gebetsinnigkeit, die nichts anderes ist als die Mneme selber, zeigt das Wort bei B. II, S. 3:

¹ H. Büttner, Meister Eckeharts Schriften, Jena 1909.

So inbrünstig, so mit allen Fasern Leibes und der Seele muß man beten, daß man Auge und Ohr, Herz und Mund und alle Sinne herzugekehrt hält, und nicht eher darf man aufhören, als bis man fühlt, daß man eins zu werden im Begriff steht mit dem, den man sich gegenüber hat und zu dem man betet, mit Gott.

In solchen Zuständen ist dann Entwerdung da als völliges Sein-selbst-vergessen, aus dem man hernach zu sich selber zurückkehrt mit Erinnern, und zugleich innerlich erneut und befreit. B. II, S. 112:

Wann die Seele Gott rein nur schaut, da nimmt sie all ihr Wesen und Leben und schöpft, was immer sie ist, aus dem Grunde Gottes: und weiß doch von keinem Wissen und keinem Lieben, noch sonst wovon. (Aber dieser Zustand ist durchaus kein Erlöschen des Bewußtseins, sondern indertat nur das Zurückdrängen des Selbstbewußtseins zugunsten des Objektbewußtseins, denn): Sie gestillet ganz und gar im Wesen Gottes (ist mit ihrer Aufmerksamkeit ganz in ihn still gestellt), sie weiß von nichts als nur mit Gott zu wesen. Sobald sie sich aber bewußt wird, daß sie Gott schaut und liebt und erkennt, das ist bereits ein Herausschlagen und Sich-wieder-zurückwerfen auf das Erste. — Aber (S. 115): Hernach muß er auch 'wiederkommen', er muß sich auch bewußt werden und erkennen, daß er Gott erkennt.

So, und noch mehr durch das volle Eingeben des eigenen Willens in den Willen Gottes, zum Wirken aus dem Willen Gottes, wird dann der Mensch 'eins' mit Gott. Und in diesem Sinne genommen, sind auch Worte wie die folgenden nur erst kraftvolle Bilder einfach frommen Sachverhaltes, S. 66¹:

Ein Mensch, der so ganz und gar aus dem Seinen herausgegangen wäre, wahrhaftig, der wäre so völlig in Gott versetzt: wo man ihn anrührete, da müßte man zuerst Gott anrühren. Denn er ist völlig in Gott, und Gott ist um ihn

¹ Bei Lehmann.

herum, wie meine Kappe um meinen Kopf herum ist, und wie wer mich angreifen wollte, der müßte zuerst mein Kleid berühren.

Solche Mneme ist nun nach der sittlichen Seite das immer wieder Geforderte, wozu der Meister unermüdlich ermahnt. Aber sofern der Mensch sich selber mit Herz und Sinnen zu Gott hält, sofern ist eben nur die eine Seite unserer Kurve beschrieben. Von der anderen Seite her ist alles Gottes Werk, und Gott allein der wirkende. S. 151:

Unsere Seligkeit liegt nicht an unserem Wirken, sondern daran, daß wir von Gott empfangen. Aus unermesslicher Liebe hat Gott unsere Seligkeit an ein Empfangen geknüpft, und jede Gabe schafft Empfänglichkeit für eine neue Gabe ... Denn so ohne Maßen Gott im Geben ist, so ohne Maß ist auch die Seele im Nehmen und Empfangen. Und S. 164:

Wähne nicht, deine Vernunft könne dazu hinaufwachsen, Gott zu erkennen. Nein, soll Gott göttlich in dir leuchten, dazu fördert dich ganz und gar kein natürliches Licht. Es muß zu einem lauterem Nichts werden und ganz auf sich verzichten.

Und ebensowenig gibt es ein Halbieren zwischen Gottes Werk und eigenem Werk, S. 166:

Ich seh es wohl, du möchtest gern zum Teil durch dich, zum Teil durch ihn bereit werden. Das aber kann nicht sein. Du kannst noch so rasch an die Bereitung denken oder sie begehren: Gott ist stets schon vorher da.

Für den Menschen aber gibt es hier nichts als eben das oben genannte Fliehen zu Gott, mit Verzicht auf alles eigene Werk, S. 77:

Zwar das ist für einen gottliebenden Menschen eine große Freude, wenn er viel und große Dinge vermag, in Wachen, Fasten oder in besonders schweren Dingen, nämlich derart, daß ihnen ihre Werke Stützpunkt, Steuer und Zuversicht sind. Das aber will unser Herr ihnen nehmen.

Er will, daß er allein ihre Stütze und Zuversicht sei. Und das tut er lediglich um seiner einfältigen Güte und Barmherzigkeit willen. Denn Gott braucht zu seinem Tun nichts als seine eigene Güte. Nicht etwa dienen unsere Werke dazu, daß Gott uns etwas gebe oder tue . . . Er will ihnen Großes geben, aber nur aus freier Güte. Er allein soll ihre Stütze und Trost sein. Sie sollen sich selber als ein lauterer Nichts empfinden. Allein auf Gott soll der Mensch bauen.

Zum Schlusse, was Eckart mit dem Einssein mit Gott meint, auch in seiner höchsten spekulativen Ausgestaltung, das will immer noch im Lichte dieser schlichteren Erfahrungen verstanden sein. Nämlich a): Das Einssein mit Gott ist Gnadenakt, ist das Sich-eingebären des ewigen Wortes in die Seele zu ihrer Rechtfertigung und Erneuerung, ist nicht Selbstzweck und ist nicht Gegenstand schmelzenden Genießens oder süßen Empfindens. Nicht die kontemplative Maria ist ihm das Ideal, sondern die tätige Martha, S. 155:

Denn in dem einen Grunde des Schauens nimmt man nur auf und macht das (dann) im Wirken fruchtbar. Und hier im Wirken wird der Zweck des Schauens verwirklicht.

Und S. 80:

Du könntest sagen: wie kann das sein. Ich empfinde ja nichts davon (von dem Einssein). Was liegt daran. Je weniger du empfindest und je stärker du glaubst, desto lobenswerter ist dein Glaube. Ein voller Glaube ist (zugleich) viel mehr als nur ein Wähnen (ein Für-wahrhalten). In ihm haben wir ein wahres Wissen.

Dieser Satz zeigt uns zugleich, warum der Meister die 'Erkenntnis' über die 'Liebe' setzen kann. Seine Erkenntnis, sein 'Wissen' ist gläubige Gewißheit. Und auf Gewißheit, Gott zu haben, kommt es an. Nicht auf unser subjektives Fühlen in den Zuständen der Liebe oder in anderen Gefühlszuständen. Das ist schon der Sinn, der sich dann vollends entfaltet, wenn bei Luther die fides den Vorrang erhält auch

vor der caritas. — Sodann b): was wir oben sagten von dem Durchdrungen-sein und Durchduftet-sein letzter 'mystischer' Erlebnisse von dem Erdgeruch und der Eigenart des schlichteren frommen Erfahrens, über denen sie sich wölben, das findet man deutlich bestätigt, wenn man das Einssein mit Gott, auf das Eckart hinauswill, prüft und hier sieht, wie gemütswarm und entfernt von aller Blässe ebendieses bei ihm ist, und welche Gemütsfarben es bis zuletzt und bis in den tiefsten Grund hinein färben, S. 123:

Herz zum Herzen, Eins im Einem, das liebt Gott. Alles Fremd- und Fernsein aber haßt er. — Und S. 119:

Ja, wer es ganz erfassen will, der entfremdet sich allem, was auch nur im Gedanken und Namen einen Wahn oder Schatten von Unterschied bildet, und vertraut sich frei von jeder Unterscheidung allein dem Einem, in dem auch alle unterscheidende Eigenart untergeht und verschwindet.

Diese und ähnliche Worte könnten, scheint es, auch bei Plotin stehen. Ja, sie sehen aus, als wenn sie direkt dem System des indischen Advaita entnommen wären. Aber wie deren innerster Geist, der sich gleichfalls in ihrem Erdgeruch erst zeigt, nicht bei Eckart sein könnte, so könnten die gleich fortfahrenden Worte nicht bei jenen stehen:

Und dieses Eine macht uns selig: je ferner wir dem Einem sind, desto weniger sind wir Sohn und Söhne, desto weniger vollkommen entspringt in uns und entströmt aus uns (nämlich zu heiligem Dienst und Wirken) der heilige Geist. Je näher wir dagegen dem Einem sind, desto wahrhaftiger sind wir Gottes Sohn und Söhne, desto wahrhaftiger entströmt von uns der heilige Geist. — Der Sohn Gottes (mit dem wir eins sein sollen), in der Gottheit, gibt nach seiner Eigenheit als Sohn nichts anderes als Sohneswesen, als gottgeborenes Sein, Bronn, Ursprung und Ausfluß des heiligen Geistes, der Liebe Gottes, und volles tiefes Empfinden des Einem, des himmlischen Vaters. So spricht der himmlische Vater zum Sohne: 'Du bist mein geliebter Sohn,

in dem ich geliebt und traut beschlossen bin, in ihm blüht mir ein Wohlgefallen¹.

Wahrlich, wenn Mystik Dämmern ist in Empfindungszuständen und Seelenwonnen, in bräutlichem Gekose und in Tränen-seligkeit, in 'Mysterienkult' und andächtigender Gefühllichkeit, in Sakramenten- und Sakristei-Duft, in Selbstsuggestion und in Exerzitien, in Selbststeigerung und methodischem Training, in Yoga und in Narkose, dann ist niemand der Mystik ferner gewesen als ihr größter Meister. Bei ihm erblüht jenseits von allen bona opera und merita, von aller Sakraments-magie und eingegossenen Gnadenkräften ein Leben im und aus dem praesens numen in demütigem Sich-erschließen gegen seine Wirkungen durch treues Gedenken, das doch vielmehr ein Gesuchtwerden als ein Suchen, ein Erkanntwerden als ein Erkennen, ein Ergriffensein als ein Ergreifen ist, das gewisse Zuversicht und währendes Anhängen ist, und das nicht genießen sondern dienen will in empfangener Kraft, und das überwölbt ist von Erfahrungen und Erfahrungs-deutungen, die uns fremd sein mögen, die aber auch in ihren spitzesten Ausformungen doch den Boden nicht verleugnen, über dem sie sich erheben und durch dessen immer neue Berührung sie ihren besonderen Gehalt und Farbe empfangen. Wohl ist der Abstand noch weit zu dem Größeren, der nach ihm kommen sollte, aber in seiner Frömmigkeit sind die Keime gesetzt, die bei diesem aufblühen und das zu Fremde dann kräftig abstoßen.

5. Denn in der fides Luthers vollendet sich, was Eckart mit dem Gegensatze des Erkennens gegen die Erregungen der caritas meint. Seine fides ist einerseits die objektive Gewißheit in gewisser Erkenntnis der Gnade als des favor Dei erga nos, ist *confidere* und *fiducia*. Aber sie ist dann anderseits gerade auch Vollendung dessen, was wir als die *mnémē Theō*

¹ Man denke sich das 'in dem ich traut beschlossen bin' im Munde Plotins oder Šankara's! — Zugleich denke man sich's im Munde Luthers, und fühle, wo wahre Verwandtschaften sind und wo nicht.

haben kennen lernen. Das zeigt sich in den Bestimmungen, die ihr Luther selber gibt. Sie ist das *Adhaerere Deo*¹. Und das ist nichts anderes als die Übersetzung des *Terminus der kollasis* und entspringt dem gleichen Psalmwort wie dieser. Und gelegentlich übersetzt Luther ihn auch wörtlich mit *agglutinari Deo*, oder mit 'mit Gott ein Kuche werden'. Dieses *adhaerere Deo* ist durchaus die gläubige beharrliche Hinwendung des gesammelten Gemütes, die die ewigen Dinge oder die Christum selber in sich faßt *sicut annulus gemmam*, und die die erneuernde Einwirkung des so Gefaßten in Gemüt und Wille erfährt. Sie hat das *confidere* und die *fides* als *fiducia* zur Voraussetzung: denn ohne daß ich Gott traue, kann ich nicht wagen, mich zu ihm zu wenden und ihm anzuhängen. Aber anderseits, die *fiducia* ist zugleich auch wieder *mnémē Theoÿ*, denn sie ist das ständige treue Im-Gemüte-hegen des Trostes aus dem Wort und aus der tröstlichen Zusage, das ständige Hinblicken auf die Güte und Vergebung, die nun als so ins Herz gefaßter und ihm ständig gegenwärtiger tröstender Inhalt zugleich die entsprechenden Gemütswirkungen auslöst, nämlich die *novos motus* der Freude, der Zuversicht, der Liebe gegen Gott und den Nächsten, und die den Willen befreit zum Kampfe gegen Fleisch und Welt und so die Rechtfertigung und Erneuerung vollbringt. Und in beider Form wird zugleich das, was einerseits Glaube als *adhaesio* und als *fiducia* und deren psychologisch verständliche Einwirkungen in Gemüt und Wille ist, erfahren als das Insein des Göttlichen selber, als die mystische Gegenwart des Geistes im Herzen, als sein *energeïsthai*, das einerseits in solchem Glauben selber wirkt, anderseits das Herz zu Glaube, Vertrauen und gläubigem Anhängen zieht. — Wer aber Geist sagt, der sagt Mystik.

¹ Vgl. R. Otto, Die Anschauung vom hl. Geiste bei Luther, S. 29 ff.

Das Leere in der Baukunst des Islam

(Vgl. H., S. 82)

Das Leere spielt übrigens seine Rolle auch in der Baukunst des Islam. Moscheen sind 'leer'. Man verwechselt das oft mit Nüchternheit und deutet es auf den angeblichen Rationalismus des Islam und seines Kultus. Allerdings gibt es auch sehr nüchterne Moscheen, aber es gibt andere, in denen die Leere redet, und mit einem Eindrücke, der einem den Hals zuschnüren und den Atem nehmen kann. Das gilt zunächst von den hohen Kuppelbauten der späteren islamischen Kunst. Hier verbinden sich das Gewaltige und das Erhabene als Schemata des Heiligen. Dazu kommt das Arbeiten dieser hohen Kunst nicht mit den Beihilfen der Bildhauerei und der Figuren-Malerei, sondern mit dem Raume selbst und mit Räumen, die sie ordnet, teilt und komponiert, und zugleich mit den Mitteln des Lichtes oder vielmehr des Halb-dunkels, das sie wunderbar leitet, stuft und mischt, verstärkt oder unterbricht. Mit beiden macht sie die Leere und das Schweigen redend, deutend, ohne Wort und stärker als es die Dome vermögen, voller Bilder, Figuren, kultischer Sachen, die den Sinn zerstreuen und zugleich ihn ablenken und festhalten beim allzu Deutlichen und Begriffsnahen. Statt Altar und Tabernakel hat die Moschee den Mihrāb, die Mekka-Nische, die dem Ganzen die Blickrichtung gibt. Auch sie ein Leeres, aber ein so zwingend beredtes, daß man immer aufs neue beim Betreten einer Moschee seinen Eindruck erlebt. Fast magisch zieht sie immer wieder das Auge an. Sie ist fraglos weit mehr als der bloße Mekka-Weiser. Sie ist ein sanctum, trotz der theoretischen Bestreitung. Die feierlichen Umrahmungen um dieses Leere und Nichts beweisen es. Und durch das-

selbe wird numinose Bezogenheit des Ganzen, ja numinose Gegenwart, oder eigene Gegenwart vor dem Numen für das feinere Gefühl stärker lebendig als durch die derbe, allzu ausgesprochene Verdinglichung und Verörtlichung desselben etwa in Reliquien oder Tabernakel, wie denn auch ein großer Dom, noch nicht angefüllt mit dem Bunten und Vielen des kultischen Apparates und der Ausstattung im Einzelnen, oder wieder davon freigeworden, rein in der Größe, hehren Leere und Weite seines Baues und im Gewaltigen seiner baulichen Formensprache am feierlichsten ist. St. Peter in Rom ist nicht weniger feierlich, weil er kein Tabernakel auf seinem Hochaltar hat, sondern eher mehr als andere katholische Kirchen. Und die protestantisch gewordenen Dome sind nicht dadurch 'nüchtern', weil man sie der bunten Vielheit und des Tabernakels entkleidet hat, sondern weil man ihre eigene hehre Sprache dämpfte durch Gestühl und eingebaute Emporen und durch die unvermeidliche Umstellung auf Anwendbarkeit für eine um die Predigt sich sammelnde Gemeinde, auf Zweckmäßigkeit und auf nach Zwecken der Brauchbarkeit allzu einsichtige Rationalität. Die Hagia Sofia in Konstantinopel ist durch die Entfernung des großen szenischen Apparates des byzantinischen Kultus und ihres überreichen Bilderschmuckes ästhetisch ärmer geworden, aber daß sie von allen Bauwerken der Welt das numinosete ist, dankt sie gerade diesem 'Leerwerden'¹. Und wunderbar gut paßt in sie dieser islamische Kult des stillen Neigens und Niederfallens, des scheuen Flüsterns und Schweigens vor der leeren Nische und unter dem Fluten und Sich-Verteilen des Halblichtes aus der weitspannenden Leere ihrer ganz unvergleichlichen Kuppel. Ein Tabernakel in diesem Wunderbau würde seine Wunder nicht erhöhen, sondern töten.

Die Mystik des Leeren wird in der Moschee verstärkt durch

¹ 'Dèsqu'on entre . . ., on éprouve ce frisson mystérieux et saint que certainement ni les temples classiques ni ceux de la renaissance n'ont jamais su inspirer.' — D. Pulgher, Les anciennes églises byzantines de Constantinople, Vienne 1878, S. 21.

die seltsame Kunst der verschlungenen Koransprüche an den Wänden. Man nennt das 'Kalligrafie' und hält diese für einen dürftigen Ersatz der Bildkunst der Kirchen. Aber dieser Ersatz ist zu einer eigenen hohen Ausdruckskunst geworden, die ihre völlige Eigen-gesetzlichkeit besitzt und merkbare Verwandtschaft mit Musik hat. Sie ist eine Art linearer Musik, mit weniger Möglichkeiten als Musik in Tönen, aber durchaus auch der genialen Schöpfung Möglichkeiten gebend. Und auch sie hat ihr Irrationales, aber zugleich durchaus nicht das der Musik, sondern ein Höheres. Denn der Haupteindruck dieser Inschriften ist nicht der des Schönen, der sie zwar begleitet, sondern des Wundersamen, das sie wie ein Motiv anklingen lassen, um es zugleich in unbegrifflicher Mannigfaltigkeit abzuwandeln, ja durchzukomponieren. Sie ziehen dadurch das Koranwort zurück in das Geheimnis, aus dem es geflossen sein will, und wie das Öl das Papier machen sie seinen Text wieder transparent gegen seine eigenen Tiefen und Untergründe. — Zu einer solchen Linear-Musik ist allerdings wohl nur die arabische und — in ganz anderer Weise — die chinische Schrift fähig. Beide aber fordern dazu geradezu heraus ¹.

¹ Das oben über die kalligrafischen Inschriften Ausgeführte war geschrieben worden rein nach dem Eindrucke der Sachen selber und ohne Ahnung davon, daß sie längst Gegenstand fachmännischer Untersuchung gewesen sind. Inzwischen ist mir das schöne Werk von S. Fleury, *Islamische Schriftbänder*, Basel 1920, bekannt geworden. Fleury schreibt auf S. 23:

'Mit dieser nüchternen Analyse ist die überragende Bedeutung der Moschee-inschrift ... nicht erschöpft. Das verstandesmäßige Zerlegen einer Inschrift in ihre einzelnen Bestandteile und das Aufsuchen des gesetzmäßig bedingten Fortschrittes sind zweifellos wertvolle Hilfsmittel, um der innern Schönheit des Objektes näher zu kommen. Aber das Schriftband als selbständiges Kunstwerk wird man auf diese Weise nie ganz erfassen können. Nur wenn man die individuelle Eigenart einer Inschrift auch intuitiv nachempfunden hat, erschließt sich ihr ganzer Gehalt, und die toten Buchstaben erscheinen dann wie lebendige Träger der Fantasie des Künstlers. Dann offenbart sich erst dem Beschauer der geheimnisvolle Reiz

Ganz anderer Art als die spätere Form der überdeckten Moschee ist ihre ältere: der weite offene Raum, umstanden von Säulenhallen. Während in jener das 'Erhabene in der Vertikale', die hehre Leere waltet, waltet hier das 'Erhabene in der Horizontale', die weite Leere. Und nicht minder eindrucklich. Ein weiter, regelmäßiger Platz, etwa wie in der Dschum'a Madschid in Delhi, der Tausende faßt. Ringsum führen ungeheure weite Treppen zu ihm hinauf und heben ihn über die Fläche. Vielzeilige Säulenhallen, nach außen geschlossen, von hohen Toren durchbrochen, rahmen ihn, kostbar ein Kostbares, rings ein, und grenzen ihn streng von der Welt ab. Die Hallen der Mekka-Seite verwandeln sich in eine stolze hohe Wand, vor der die Kibla-Nische sich gewaltig erhöht und zu fünf Gewölben seitlich nach links und rechts sich vermehrt (Liwan). Und in diesem Viereck, plattengedeckt, der weite, leere Raum, in seiner Weite noch gehoben und betont durch die Wucht und die Köstlichkeit der Rahmung. —

Jahve's Tempel hatte das leere Allerheiligste, mit der leeren Lade, ohne Götterbild und ohne Monstranz. Gerade darum

dieser Schrift, die in stolzen Rhythmen durch die Fläche schreitet, umgeben und gehoben vom Glanze des begleitenden Ornaments.'

Schon die Punktierung und die Vokalzeichen, die den Hauptduktus umgeben und umspielen, wirken bei solchen Inschriften wie der Diskant zum Tenor in alter Musik. Aber man betrachte noch das Band auf S. 46. Hier schreitet der cantus firmus des prachtvollen alten Kufi von rechts herein. Der Zier des Untergrundes umfaßt ihn dann noch nicht mit der sichern Einheit einer akkordischen Harmonie aber doch mit dem harmonischen Wohl laut eines reichen selbständigen concertus. Auf S. 47 aber glauben wir unten einen durchgehenden Kontrapunkt zu vernehmen, dem sich in fester akkordischer Bindung ein System von Oberstimmen überlagert. — Fleury redet mit Recht vom 'geheimnisvollen' Eindruck. Es ist ein Irrationales in dieser Schrift. Dieses ist zwar ebensowenig wie das der Musik schon selber das Irrationale des Numinosen selber. An heiligem Orte aber und bezogen auf heilige Dinge wird es sogleich von diesem überschattet, und dann schematisiert es dieses in gleicher Weise, wie wir das oben vom Irrationalen der Musik selber auch, in Unterscheidung und Beziehung, ausgeführt haben.

,wohnte' seine Ehre dort. Darum gerade war er 'Mein Bethesda', wie auch das Evangelium frei bekennt. In ganz primitiven Religionen kehrt dieser Zug eindrucklich wieder. So in den leeren Schinto-Schreinen in Japan. Am eindrucklichsten in dem großen Landesheiligtume von Ise. Über weite einsame Höfe, von hohen Kryptomerien umstanden, von wundersamen grau-grünen Kieseln überdeckt, wandert man in immer schweigendere Stille und steht zuletzt vor dem schlichtesten, aus reinem Naturholz gefügten Heiligtum, vorn geschlossen durch einen Vorhang, wie das Allerheiligste in Jerusalem. Und hinter dem Vorhang — 'nichts'. Und dieses Leere die bedeutende Mitte der weiten, feierlichen Anlage. Und wieviel eindrucklicher ist sie als die herrlichsten Götterbilder, Tabernakel und Reliquien-schreine, mit denen auch Japans Heiligtümer oft angefüllt sind. — Im Proteste gegen die Verdinglichung des Numinosen im buddhistischen Kult hat der Schinto-Kult zu seiner alten Einfachheit zurückgegriffen. Ein Protest war auch die Leere islamischer Moscheen, nämlich gegen das Bilderwesen der Kirchen. Und dieses Protestierende der Symbolik des Leeren gibt ihr erst ihren ganzen Nachdruck. Durch Vergleich erst mit dem Ausgeräumten, Überwundenen wird die Sprache des Leeren ganz vernehmlich. Ein bedeutsamer Hinweis für solche, die bei uns Protestanten sein wollen, Protestierende gegen das Wiedereindringen überwundener Stufen des religiösen Gefühls-ausdruckes. Man verlangt heut wieder nach Gotteshaus und heiliger Stätte. Mit Recht, wie geschrieben steht:

Der Eifer um Dein Haus hat mich gefressen, Joh. 2, 17,
und

Ich habe lieb den Ort, da Deine Ehre wohnt.

Aber sehr mit Unrecht verlangen manche zurück nach den Mitteln des Ausdruckes, die das Christentum leidenschaftlich verschmähte, als es jung war: nach Verdinglichung in Bildwerk, Gestalt oder Hostien-anbetung. Man schaffe den Raum, der schweigend das Große redet, und in ihm, vor

hohem Chor, aus edelstem Stoffe aber ohne Aufbauten und in puritanischer Strenge — denn Menschenkunst an diesem Symbol göttlicher Nähe ist Zudringlichkeit — den Tisch Gottes — und hänge davor das währende stille Licht mit seiner jedem Herzen ungedeutet redenden, ganz geistigen Zeichensprache¹. Denn diese ist durchaus nicht 'katholisch', sondern ein allgemein menschliches religiöses Ausdrucksmittel und findet sich darum ebensowohl in Synagogen, Moscheen und Tempeln.

¹ Und man erstickte nicht alles wieder, indem man nun den Chor mit Kanzel, Sänger-bühne und Orgel ausstopft. (Und das Sanktissimum mit — Bälgen und Bälgentreter.)

Das Numinose in buddhistischem Bildwerk¹

Zum Numinosen in buddhistischer Kunst vergleiche man das schöne Werk von Bernd Melchers: *China. Zweiter Teil: Der Tempelbau. Die Lochan von Ling-Yän-Si*, ein Hauptwerk buddhistischer Plastik. Hagen i. W., Folkwang Verlag, 1921. Aus der Schriftenreihe: *Geist, Kunst und Leben Asiens*, hrsg. von K. With.

Das bei weitem Eindrucksvollste dieses eindrucksvollen Buches mit zahlreichen und schönen Bildern ist der Abschnitt über die Lohan's Buddha's, die Melchers in höchst verdienstvoller Weise im Kloster Ling-Yän, dem Kloster der Geistergipfel, am Ostabhange des Schantung-Berglandes in altem, halb verfallendem Gebäude und in der Stille der Bergeinsamkeit aufgefunden, fotografiert und erläutert hat. Er ordnet sie ein in sein Werk, das von der großen und starken Kunst Nordchinas einen Eindruck geben soll. Und sie sind inder-tat wunderbare Kunstwerke zugleich. Aber uns ist an ihnen wichtiger der unmittelbare Eindruck dieser seltsam fernen und fremden Religion und Geistesart, die weit im Osten unter dem Namen Buddha's erstanden und aufgeblüht ist. Man redet wohl von einer 'Typologie' der Religion und der Religionen. Hier haben wir einen unmittelbar sprechenden Beitrag dazu. Wenn Hamann jüngst versucht hat, in seiner Sammlung 'deutscher Köpfe' aus der Zeit der Gotik uns den gotischen Typus nahezubringen, so wäre es ein nicht minder dankbares und wichtiges Geschäft, einmal den Typus, die Art und die Sonderart von Religion und Religionen zur Darstellung zu bringen nicht sowohl durch Wiedererzählung ihrer 'Lehren', durch Aufführung ihrer Formeln und Begriffe, son-

¹ Früher gedruckt in 'Christliche Welt', 1922, Nr. 48.

dern durch eine Sammlung und Entgegenstellung von Köpfen und Antlitzen, um hier im lebendigsten Reflex den Geist und Sondergeist der Religionen aufzufassen und einander entgegenzusetzen: etwa die 'pax Christi' sich spiegeln zu sehen in den Bildern christlicher Heiliger und Frommer, und zu beachten, wie typisch anders sie sich prägt in Miene, Gesichtsausdruck und Muskel- und Leibeshaltung als etwa die 'śānti', die Ruhe des vollendeten indischen Frommen, oder als die Stille Nirvāna's im Antlitze und in dem 'halben Lächeln' der Buddha- und Bodhisattva-Gestalten des fernsten Ostens, oder auch in dem 'Virya', in der leidenschaftlichen Leidenschaftlosigkeit, Selbst- und Weltbezwungung, in der geballten Energie strengster Sammlung, die wie gesammelte magische Kraft aus manchen der Angesichter dieser Lohan's sprüht.

Lohan's, indisch Arhantas, sind die Hauptjünger Buddha's, wie sie teils geschichtliche Erinnerung, teils Legende geformt und gesammelt und zugleich im Laufe der Entwicklung mannigfach verändert und verschoben hat. Erste Jünger des Meisters sind unter ihnen, und auch späte Schulhäupter, Patriarchen und spätere Heilige. Ihre Zahl ist 16 oder 18, und ein noch weiterer Kreis zählt 500. Ihre Bilder sitzen, bisweilen in Lebens- und Überlebensgröße, in besonderen Hallen der chinischen und japanischen Tempel, eine 'santa conversazione', eine Gemeinde von Heiligen, gemeinschaftlich der Versenkung ergeben, und durch diese einander angeähnlicht, und doch zugleich in festen, von der Tradition festgehaltenen oder geformten Charakter-unterschieden, im allgemeinen streng das überlieferte Bild wiederholend, aber doch, wenn ein wirklicher Künstler ihr Schöpfer war, der wunderbarsten Gestaltungskraft und dem persönlichen Auffassen Raum gebend. In Ling-Yän nun hat ein wirklicher Meister geschaltet und Wunderwerke geschaffen, die zugleich ein wundersamer Kommentar seiner Religion sind.

Die Lohan's sind in der Legende zwar auch bereits stark in den Bereich des Wunderbar-übermenschlichen hineingehoben, sind schon halbe Wunderwesen geworden. Doch aber weiß

man noch, daß sie nicht überweltliche Buddha's und transzendente Bodhisattva's gewesen sind, sondern einmal Menschen von Fleisch und Blut, mit individueller Eigenart, mit den deutlichen Merkmalen ihres Ursprungslandes und ihrer Rasse. Deutlich unterscheidet sich der später in den Kreis eingedrungene chinische Heilige noch von den alten indischen, und unter diesen wieder der hellfarbige Nordinder von den dunklen, der arischen Rasse fremden Heiligen Südindiens. Und porträtmäßig unterscheidet sich Kopf von Kopf. Zugleich aber, und das ist uns noch interessanter, deutlich unterscheidet sich auch die geistige Eigenart und die Eigenart des geistigen Besitzes. Hier ist nichts von der Gleichförmigkeit, Traumverlorenheit, Persönlichkeitsauslöschung, Nivellierung oder Auslöschung von Charakter und Persönlichkeit, mit denen wir gewöhnlich die Vorstellungen von Versenkung und Nirvāna umgeben glauben. Unter strengster Bindung durch schönes Maß fließt durch diese Figurenreihe im Gegenteil eine erstaunliche Fülle von innerster Erregtheit und 'Voll-erwachtheit', und manchen gegenüber hat man den starken Eindruck, daß bei aller Gleichheit des inneren Besitzes der Einzelne ihn doch wieder ganz auf seine Weise hat. Manche dieser Männer waren dogmatisch Vertreter einer 'theologia negativa' in für unser Gefühl haarsträubender Strenge. Aber so fest diese theologia ihre Lippen zukniff, an den Gesichtern dieser Männer wird fühlbar, daß sie nicht um einer Null willen dasitzen mit dem Adel und der Rede ihrer Gebärde, mit dem hellen scharfen Blick in eine große Tiefe, mit dem wenig sprechenden aber um so viel mehr sagenden, ausdrucksvollen Munde, mit der wahrhaft köstlichen Schönheit ihrer Gewänder und deren fast musikalischem Fließen, mit der Magie dieser Finger- und Händesprache. Man halte alle seine Urteile über Buddha und Buddhatum auf, bis man diese Bilder gesehen hat. Zugleich fühlt man dem Künstler die Lust und Freude an, gegenüber den Abstraktionen der buddhistischen Theologie und ihren Darstellungen in Stein und Farbe und gegenüber den Fabel- und Wunderwesen

ihres Mythos, hier im Menschlichen zu gestalten, menschliches Inneres widerzuspiegeln an Gesicht, Gewandfluß, Körper, Glied und Gliedhaltung, und seelischen Ausdruck fließen zu lassen vom Scheitel bis zur Sohle: zur Sohle bei einigen im buchstäblichen Sinne des Wortes (Tafel 13 oder 7). Was hier aber ausgedrückt wird, ist in wunderbarer Abwandlung das, was das Grundelement des Buddhatumes ist, von seinem Anbeginn bis in seine späten Entwicklungen hinein, und was zugleich das Verbindende ist auch in den von uns allzuoft allzu sehr geschiedenen Unterscheidungen desselben: jenes Element des Numinosen, das man das 'Feinmagische' nennen könnte. Es dämmert ungreifbar-unsagbar in Buddha's eigenen Ausführungen über die ewige Stätte und das ungeschaffene Heil Nirvāna's, das jenseits von Sein und Nichtsein und aller Sagarkeit der magische Zustand schlechthin ist. Es schwebt in dem Stil der ältesten Sūtren, die mit ihrer magischen breit wallenden Rhythmik etwas von Zaubersängen an sich haben. Es steigert sich im Mahāyāna, indem es sich hier nach der einen Seite vollendet im Dhyāna der Zen-Sekten und nach der andern sich vergrößert zu Kult- und anderer Magie. Und dieses Numinose, als magische Macht, gesammelt in der Konzentration, und sich formend zum mystischen Hoherlebnis oder auch zur Kraft der seelischen Machtwirkung nach außen, leuchtet auch aus den Augen dieser Lohan's. (Vgl. zum Ersteren Tafel L, 8, und zum Zweiten Tafel L, 7.)

Die Kunst aber, die alles dieses darstellt, ist zwar ohne allen Zweifel echt und rein chinisch. Wenn schon die T'angzeit jenes Wunder eines Lohan-Kopfes hervorbrachte, das sich in der Frankfurter Galerie befindet, so bedarf es nicht erst eines besonderen Abweises außer-chinischen Ursprunges für diese Lohan's, wie ihn Melchers gelegentlich führt. Zugleich aber ist diese Kunst von einer solchen Höhe, daß man ihr gegenüber völlig nach ihrem Woher zu fragen vergißt. Diese Bilder reden jedem, auch ohne Kunstgeschichte, wenn er nur nicht dicke Ohren hat.

Eine Studie über die Entwicklung des nordchinesischen Tempelbaues fügt Melchers hinzu, mit reicher Ausstattung durch selbst aufgenommene Bilder. Sie zeigen den Tempel in seiner Entwicklung von seinen einfachsten Elementen und Formen bis zur reich zusammengesetzten Großanlage der kunstvollen buddhistischen Klöster hin. Diese Bilder, Grundrisse, Aufrisse zeigen den Reichtum der künstlerischen Gestaltung, zeigen den Tempel, harmonisch hingesetzt in die Natur, in Berg und Gelände, in Straßenflucht und andere Umgebung, seine äußere Erscheinung, seine innere Anlage und seine Ausstattung, und vervollkommen so die Typologie dieser östlichen Religion nach einer andern Seite. Dabei ist es verdienstlich, daß entgegen modernem Im- und Expressionismus nicht allerlei Kunst der Einlegung und 'geis'reichen' Deutung, der 'Fänomenologie des Buddhistischen Tempelstiles' oder andere Mystifikationen getrieben werden, sondern nachgewiesen wird, wie im einfachen Ausgang einer Entwicklung auf baulichem Gebiete in einfachster Weise ein Prinzip späterer Gestaltung liegt, das seine eigene vielleicht sehr nüchterne Logik der Gestaltung in sich trägt. Und diese Nüchternheit der Behandlung ist erfreulich. Andererseits ist aber doch auch hier nicht zu leugnen, und geht gerade aus Melchers schönen Darstellungen fühlbar hervor, daß auch über diese Tempel- und Klosterbauten selber sich eben jenes typische Element des fein Magisch-numinosen zieht und an ihnen sich ausdrückt, dem sich wohl keiner entziehen kann, der aufgeschlossenen Gemütes je durch sie hindurchgegangen ist.

Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen

Das Irrationale des Numinosen, so sagten wir, ist Moment in aller Religion. Es kann gedämpfter oder lauter vorhanden und gefühlt sein, es kann sich unter der rationalen Seite verstecken und es kann sich auch losreißen und stark hervorbrechen. Es kann in Steigerung nicht nur als das ganz Unersfaßliche und Unfaßliche sondern auch als Antinomie und als völliges, verblüffendes Paradox hervortreten. Das letztere z. B. in dem, was wir die 'hiobische Gedankenlinie' genannt haben. Wir sahen, wie stark diese bei Luther ist. Ihr stärkster Ausdruck sind wohl folgende Worte von ihm aus Römerbrief, 1515—16, II, S. 219:

Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et iustitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium, quae sentiri, haberi et intelligi possunt.

Wo solch Irrationales überwiegend wird, da tritt der mysteriöse Charakter des transzendenten Objektes voller ins Bewußtsein, und das ergibt die Richtung auf 'Mystik'. Und so ist es der Mystik eigen, die Irrationalitäten, Antinomien, Paradoxien zu betonen, gelegentlich auch in ihnen zu schwelgen und eine Art Spieles des Verblüffens mit ihnen zu betreiben. Sie liebt die unmöglichen Aussagen, die *coincidentiae oppositorum*, die für den einfachen Menschen nicht nur verblüffen-

den sondern ärgerlichen Aussagen. Und weniger das 'System', das sie baut, als gerade dieses Sich-reiben am Verständigen, dieses Kecke, Herausfordernde und Kühne selber ist ihr Wesen, und wenn aus solchen Aussagen dann doch wieder ein System gebaut wird, so ist es eigentlich mit der Hauptsache schon wieder vorbei. So ist es besonders ersichtlich an Eckart. Ihn treibt eine geheime Lust, zu den immer kühneren, ja geradezu zu den lästerlich klingenden, entsetzenden Aussagen zu greifen. Und ebenso etwa bei Angelus Silesius, nur daß hier die Sache schon deutlich oft zu einem geistreichen Spielen mit den Dingen wird, wie es denn häufig zu bemerken ist, daß das ernsthafte Ringen um die Paradoxien des Irrationalen, wenn man sich erst an die Sache gewöhnt hat, übergeht in den bloßen Reiz und Kitzel 'genialisch'-unterhaltender Manier in geistreichelndem 'Tiefsinn', der wenig kostet, und der dann sich niederschlägt in Literatur oder auch in darstellender Kunst als bloßes Manövrieren mit dem Bizarren, Verblüffenden, Einfallsmäßigen und gelegentlich Verrückten überhaupt: eine pikante Speise für 'expressionistische' oder ähnliche Leckermäuler. — Die letztere Entwicklung ist ein wenig auch bei dem zu beobachten, was als Zen und Za-zen im östlichen Buddhismus bekannt ist. Auch Zen endet gelegentlich im Bizarren, Verrückten und Albernem, oder anderseits in pikanten Seltsamkeiten, in Bonmots, im Wohlgefallen an der Kuriosität oder dem Unerwarteten überhaupt. Aber seinem Wesen nach ist es aus dem tiefsten Ernste des Irrationalen des Numinosen selber geboren. Zugleich ist dieses bei ihm so ins Extrem gesteigert, daß wir, die wir von den rationalen Seiten der Religion überwiegend bestimmt sind, zunächst garnicht imstande sind, zu bemerken, daß hier überhaupt Religion, und zwar ganz ungemein starke und tiefe Religion vorliegt. Zen ist eben das Irrationale im Extrem und fast losgerissen von allen rationalen Schematen. Und wenn man es so sieht, so wird diese ganze zunächst völlig rätselhafte Erscheinung verständlich und einordenbar.

Zen, sanskrit Dhyāna, ist der Name einer großen Schule des Chinesisch-Japanischen Buddhatumes, dessen größter Heiliger Bodhidharma ist¹. Seine besondere, in Japan jetzt noch lebende Form wurde ihm gegeben durch den Chinesischen Meister Hyakujo, um 800 n. Chr. Der Boden der Lehre, auf dem sie ruht, ist Mahāyāna. Und so ist auch ihr Kult, ihr Mythus, ihre 'Götterwelt' (wenn man diesen eigentlich ganz schiefen Ausdruck auf das Mahāyāna überhaupt anwenden kann). Das Feierliche des Numinosen, das im allgemeinen über buddhistischen Kulte und über der Haltung des feineren Mönches liegt, eignet auch ihren wundervollen Tempeln, Hallen, religiösen Bildwerken, Kult-akten und persönlichem Gehaben. Im Unterschiede von der großen Hauptschule des japanischen Buddhatumes, der Shin-schu, die wesentlich personal bestimmt ist und das Heil sucht im persönlichem Vertrauen zu der rettenden Gnade des persönlichen Buddha Amida, sind die Zen-Mönche 'Mystiker'. Zugleich sind sie praktische Mystiker: denn sie verbinden wie Benedikt das ora dem labora, sind wie die Benediktiner Bebauer des Feldes, Männer der praktischen Arbeit, oder je nach Begabung Männer-schaffender Kunst in hohen Werken der Malerei und Bildhauerei. 'Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen', war das Motto des Hyakujo. Aber das alles ist noch nicht ihr Wesenszug. Ich tat an einen ehrwürdigen alten Abt in einem feinen stillen Kloster in Tokyo die Frage, was die 'Grundidee des Zen' sei. Da er so in diese Fragestellung eingezwängt war, mußte er wohl mit einer 'Idee' antworten. Er sagte: 'Wir glauben, daß Samsāra und Nirvāna nicht verschieden, sondern dasselbe sind. Und daß ein jeder das Buddhaherz finden soll im eigenen Herzen.' Aber in Wahrheit ist auch dieses nicht die Hauptsache, denn auch das ist noch 'gesagt', noch 'Lehre',

¹ Den Eindruck dieser seltsamen Geistesrichtung habe ich gewonnen von Persönlichkeiten und von den großen Bildwerken der Schule selber. Die Einzelheiten des folgenden aber sind zumeist entnommen aus den geistvollen Aufsätzen von Teitaro Suzuki in *The eastern Buddhist*, Heft I, S. 341 und Heft 2, S. 30. — Kyoto 1922.

noch übermittelt. Die Hauptsache am Zen ist aber nicht eine Grundidee sondern eine Erfahrung, die sich nicht nur dem Begriff sondern sogar der Idee selber entzieht. Zen offenbart sein Wesen in folgenden Momenten, die seine Künstler ohne Wort in Miene, Gebärde, Haltung, Gesichts- und Leibes-Ausdruck ihrer Meister ganz unvergleichlich eindringlich vor Augen gestellt haben.

1. Man muß hier vor allem das Bild des Bodhidharma selber sehen¹: der wuchtige schwere Mann, der 'neun Jahre schweigend vor einer Wand sitzt', in gesammelter, nein in zusammengeballter Kraft der inneren Spannung wie eine hoch geladene Leydener Flasche, die großen Augen fast aus dem Kopfe getrieben von dem inneren Überdrucke, sich einbohrend in das Gesuchte: Augen eines Beschwörers, der einen Dämon, einen Gott zur Stelle bannen will, damit er sich und sein Geheimnis offenbare und hergebe. Worauf er blickt, was er zwingen will, wer weiß es zu sagen. Aber daß es etwas ganz Ungeheures ist, daß es das Ungeheuere selber ist, das zeigen diese Züge. Und die großen Bilder des Bodhidharma sind darum selber etwas ganz 'Ungeheures' in allen Farben dieses Begriffes, die ich H., S. 49 dafür angegeben habe. Daß dieser Sitzende ein Etwas sucht, auf das schlechthin alles ankommt, gegen das schlechthin alles gleichgültig ist, ein Etwas mit einem Worte, wie es nur das Numinose selber hat, springt unmittelbar entgegen. Und wer ganz sich in dieses Bild versenkt, den muß selber das leichte Grauen ankommen vor der Sache, die in diesen Augen, in dieser Zusammen-genommenheit sich spiegelt.

2. Zugleich ist diese Sammlung nichts weniger als ein 'Grübeln', als ein Selber-machen oder Selber-finden-wollen. Und das endliche Finden ist weiß Gott nicht das Ergebnis der eigenen Gescheidtheit, des eigenen 'Tuns'. Und die 'Er-lösung', die mit dem Finden verknüpft ist, ist das schlechthin

¹ Etwa bei Otto Kummel, Die Kunst Ostasiens, Berlin, Cassirer, 1922, S. 122 und 124.

weitest entgegengesetzte zu 'Selbsterlösung'. Die Versicherungen mancher Erklärer des Buddhismus, die die Überlegenheit des Buddhatumes darin sehen wollen, daß es 'Selbsterlösung' lehre, treffen meilenweit vorbei. Dieses Finden ist vielmehr ein endliches Aufplatzen, ein explodierendes Aufgehen, das als die ganz mystische Tatsache einfach eintritt, aber durch garnichts gemacht werden kann. Sie gibt sich selbst oder versagt sich. Machen, herstellen, selber finden aber kann sie kein Mensch. Man kann sie nicht wohl als 'Gnade' bezeichnen, denn zu Gnade gehört ein Gnädiger. Aber sie ist ihr verwandt, sofern mit Gnade und Gnadenerlebnis zugleich das schlechthin wundervolle Mysterium gemeint ist. Sie ist das Aufgehen des 'himmlischen Auges' und eher einem eintretenden Zauber als einer 'Selbsterlösung' vergleichbar.

3. Was ist der Inhalt des Findens? Die Lippen der Erlebenden sind hier fest verschlossen. Und sie müssen es sein, denn wenn diese Schule ein Dogma hat, so ist es das der Unausdenkbarkeit und der völligen Unsagbarkeit der Sache selbst. Es ist 'die Wahrheit', auf die alles ankommt, die das ganze Leben mit einem Ruck verändert, die dem ganzen Dasein seiner selbst und der Umwelt einen bisher ungesehenen unverstandenen Sinn verleiht. Es ist begleitet von höchster Erregung des Gemütes und von grenzenloser Freude. Es ist verbunden mit einem fortgehenden 'Studium des Unausdenkbaren', aber dieses 'Studium' ist nichts Intellektuelles, sondern ein selber nicht beschreibbares immer tieferes Eingehen in die gefundene Wahrheit des Zen. Es strahlt aber aus in der Lebenshaltung und glänzt in den Gesichtern der Erlebenden. Es gibt Dienstwilligkeit, denn der Sinn des Lebens wird ein Dienen zur Rettung aller 'fühlenden Wesen'. Es offenbart sich in einem oft wiederholten vierfachen Gelübde:

Wie unzählbar auch die fühlenden Wesen sind, ich gelobe,
sie alle zu retten.

Wie unerschöpflich auch üble Leidenschaft sei, ich gelobe,
sie zu ertöten.

Wie unermesslich auch die heiligen Lehren seien, ich gelobe, sie zu studieren.

Wie unzugänglich auch der Pfad der Buddha's sei, ich gelobe ihn zu erreichen.

Es spannt den Sinn auf höchstes Ideal, aber es verpflichtet zum Verzicht auf allen Eigenruhm und zur willigen Demut:

Mag sein Ideal so hoch sein wie die Krone Vairocana's
(des höchsten aller Buddha's):

Aber sein Leben sei so voll von Demut, daß er sich niederwirft zu eines Kindes Füßen.

Alle Selbstzucht aber und alles Tun für andere ist Tun ohne Zwang, und 'ohne Verdienst', seiner selbst unbewußt, ohne Druck auf die Dinge, und ohne verdienende Wirkung für sich selbst, und absichtslos:

Des Bambus' Schatten streift die Stufen:

Aber kein Stäubchen regt sich.

Des Mondes Licht dringt tief in des Teiches Grund:

Aber es läßt keine Spur im Wasser.

Samsāra selber ist jetzt Nirvāna. Das drängende Suchen nach einem außer dem Sein gedachten Heilsziele kommt zur Ruhe, denn das Gesuchte ist im Sein selber gefunden und mit ihm einig. Diese Wanderwelt, sonst ein Haufen von Leid und Übel, ist nun selber die selige Buddhawelt, glänzt in transparenter mystischer Schöne und Tiefe, so wie sie der inspirierte Pinsel dieser Künstler in unerhörter Eindrücklichkeit wiedergibt. Es macht gleichgültig gegen alle Buchweisheit und Schulgelehrsamkeit. Aber es ist selber eine seltsame tiefe innere Weisheit, die sich im lakonischen Wort, in schneller Sentenz, in knappem Vers, sich selbst nur eben andeutend, äußert. Es ist eine Weisheit, die garnicht die des Alltages ist, und die sich in ihrer Eigenart am besten äußert im Kontrast zu dieser, nämlich an den scheinbaren Tölpeln und Tolpatschen nach der äußeren Erscheinung, bei denen, wie bei Sokrates, zugleich der tiefe geistige Gehalt im Siege über eine häßliche oder bizarre Gestalt oder Gesicht doppelt sichtbar wird. Solche

immer wieder geschilderten, gemalten Figuren sind besonders Hanshan und Shite, deren Darstellung durch Shūbun mir das größte physiognomische Meisterwerk der Welt überhaupt zu sein scheint¹. Nirgends wie hier ist es gelungen, das vollkommen Lächerliche, Grotteske gegebener äußerer Erscheinung so ganz in Nichts verschwinden und vergessen zu lassen vor der herausbrechenden Tiefe, und damit das gänzlich Gleichgültige alles nur Stofflichen oder Äußeren gegenüber dem Inwendigen so fühlen zu lassen. Und dieses zugleich ganz in der 'lakonischen' Weise des Zen selber, mit ein paar Strichen und Klecksen der wunderbarsten Tusche. Und zugleich eben wie 'der Bambusschatten, der spielt ohne das Stäubchen zu bewegen': nämlich so gleichgültig gegen allen äußeren Effekt und ohne Schielen. — Man hat das Mahāyāna nach beliebter Methode als 'Eindringen der Vedāntamystik in das Buddhatum' erklären wollen. An den Gestalten des Hanshan und Shite oder auch an der des drolligen Dickbauches, des Putai, kann man aber lernen, wie vorsichtig man gegenüber diesen Einschleppungs-behauptungen auch hier sein muß. Solche Figuren wären einfach undenkbar unter den Schülern des Śānkara. Und ihr Erlebnis, so 'unsagbar' es ist, ist der Stimmung nach schlechthin verschieden von dem Brahman-nirvāna des Vedānta. Die Aussage: 'Nirvāna und Samsāra sind dasselbe', wäre für Śānkara eine ungeheuere Abscheulichkeit. Es ist viel naiver, viel seliger, viel durchleuchteter, viel reicher an Potenzen, es ist nicht weltaufhebend, sondern weltverklärend. Es ist Mystik, aber es beweist, daß 'Mystik' eben garnicht überall ein und dasselbe ist, daß Mystik überhaupt keine eigentliche besondere für sich stehende Wesens-kategorie ist, sondern ein Formales, nämlich das Überwiegend-werden des Irrationalen, das in sehr verschiedener Weise und mit sehr verschiedenen Inhalten statthaben kann. Will man Ähnlichkeiten für Figuren wie die genannten, so bieten sie sich noch

¹ Bei Kümmel, S. 121. — Noch besser bei Curt Glaser, Die Kunst Ostasiens, S. 112.

am ehesten an unter den Jüngern des heiligen Franz, wie Sant Egidio und Ginepro.

4. Im plötzlich aufblitzendem Akte tritt die neue Schau ein. Der Inhalt des Erlebnisses aber ist schlechthin nicht ausdrückbar. Darum ist es schlechthin nicht übertragbar. Es muß in jedem in voller Ursprünglichkeit selber entstehen. Die 'Plötzlichkeit' und die 'Unübertragbarkeit' sind somit die eigentlichen Dogmen dieser seltsamen Schule. Darum stellen die Maler den Bodhidharma immer wieder dar, wie er die Sūtra's, die heiligen Texte und die Schulschriften zerreißt und von sich wirft. Und doch gibt es hier Meister und Schüler. Und dieser Zusammenhang ist sehr wichtig. Der Schüler soll nicht belehrt werden über Unlehrbares, aber er soll gleichsam geführt, ja besser gestoßen werden, bis ihm die Intuition durchbricht. Das ihm dazu Helfende ist offenbar zunächst die Anschauung der Auswirkungen der Erfahrung, die wir in 3. angaben. In ihrer Verbundenheit stark dargelebt müssen sie eine vorbereitende Ahnung im Apriori des Empfänglichen wecken und dadurch den Durchbruch vorbereiten. Dazu kommen dann drastische Handlungen einer seltsamen Pädagogie, die uns wie Verrücktheit aussehen müssen, die aber offenbar bei dem Berufenen ihren Zweck erreichen. Davon berichtet die scheinbar sehr wenig erweckliche Erweckungsgeschichte des Hakuin durch seinen Meister Shōju. Hakuin hält sich bereits für fortgeschritten in der Erkenntnis Buddha's und trägt seinem Meister seine Weisheit vor. 'Reiner Unsinn' — antwortet dieser, als er fertig ist. Hakuin verantwortet sich. Da prügelt ihn der Meister durch, wirft ihn zum Haus hinaus, daß er in den Schmutz fällt und schilt ihn: 'Du Höllenbraten.' Hakuin kommt ein zweites Mal, fest entschlossen, den Meister zur Rede zu zwingen. Dieses Mal wirft ihn der Meister über die Tür der Veranda die Hausmauer hinunter. Und als er drunten halb betäubt liegt, lacht jener noch von oben höh'nisch auf ihn hinunter. Hakuin will nun den Meister verlassen. Da, als er Almosen sammelnd durch ein Dorf zieht, geschieht das Wunderbare: Ein gleichgültiges kleines Be-

gebnis — wie bei Böhme das Gleißeln der Kanne — gibt den Anstoß¹, daß plötzlich sich ihm das geistige Auge der Zen-Wahrheit erschließt. Grenzenlose Freude überkommt ihn, und halb außer sich kehrt er zu seinem Meister zurück. Bevor er noch die Schwelle überschreitet, erkennt ihn der Meister,

¹ Solche Anstoß-erlebnisse, die das Eis zum Springen, die Spannung zur Entladung, die Mutter-lauge zum plötzlichen Zusammenschießen der Krystalle, die Schuppen zum Abfallen vom Auge bringen, sind sehr mannigfaltig. Yenju deutet auf sein Satori-erlebnis hin in folgenden Versen. Ein Bündel Holz fällt zur Erde. Und dieser unscheinbare Umstand wird der Anstoß, daß plötzlich ihm das inwendige Auge aufgeht, daß Blitzfunken-artig die 'unübertragbare Bodhi' aufgeht, daß die alles verwandelnde, durch nichts aussagbare Erkenntnis und das Hellsehen durch alles und über alles hin ihm aufleuchtet:

Da fiel etwas! — — Es ist kein anderes.
Nichts Irdisches ist mehr, nicht rechts nicht links.
Und Ströme, Berge, weites Erdenrund —
In allen leuchtet Dharma-rāja's Leib.

Bukko (1226—86) schreibt ähnlich von seinem Erlebnis. Ihm ist der geheimnisvolle Anstoß zum Satori gekommen, wie er in der Nacht schlaflos wartend sitzt, durch das plötzliche Anschlagen des Gong vor dem Zimmer des Abtes:

Ich sprang herab von meinem Bette und rannte hinaus in die mond-erleuchtete Nacht, und lief hinaus zum Gartenhause. Und hier, zum Himmel blickend, jubelte ich laut: Oh, wie groß ist der Dbarmakāya! Oh, wie so groß und unendlich für immer!

Wir finden das Entsprechende bei unseren eigenen Mystikern, z. B. bei Johann Arndt, in seinem 'Wahren Christentum':

Der heilige Geist, der himmlische Lehrmeister, lehret es uns ohne alle Mühe und Arbeit, und erinnert uns alles in einem Blick und erleuchtet unsern Verstand ganz schnell und ohne Mühe (V, I, 3, 2).

Es ist das 'Sich Ereignen', und zwar das Sich Ereignen 'in einem Augenblick':

'Alsdann ereignet sich oft, wiewohl in einem Augenblick, der verborgene Schatz in unserer Seele.'

Vgl. W. Koepf, Joh. Arndt, in Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 1912, S. 232. Koepf nennt dieses Augenblickliche sehr gut 'das Stichflammen-artige, das Plötzliche', und wiederholt damit den Terminus des Zen.

neigt sich ihm und sagt: 'Welch frohe Botschaft bringst du? Schnell, schnell, komm herein!' Hakuin erzählt, was ihm widerfahren. Und zärtlich streichelt ihn der Alte: 'Nun hast du es, nun hast du es.'

Als andere Hilfen zum Durchbruch dienen die Ansprachen, wohl die seltsamsten, die je an heilsbegierige Seelen gehalten sind. Ihre lakonischen, bisweilen buchstäblich einsilbigen Aussagen, sind scheinbar oft überhaupt ganz sinnlos; in Wahrheit aber tragen sie eine sich verbergende Pointe, die allerdings nur bei den an diese Art des Rätselratens Gewöhnten, dafür schon Eingeschulten nicht verschwendet ist. Sie sind keine 'Belehrungen'. Sie sind viel eher eine Art erziehlicher Knüffe für die Seele, um sie ideogramatisch in eine gewünschte Richtung hineinzuboxen. Man stelle sich 'Unterredungen' vor wie die zwischen Ummon und seinem Schüler:

Was ist das (geistliche) Schwert Ummon's?

Bums!

Was ist der gerade Weg zu Ummon?

Innerlichst.

Welcher der drei Kāya's des Buddha verkündet die Lehre?

Treffend.

Was ist das Auge des wahren Gesetzes?

Überall.

Was ist der Weg?

Vorwärts.

Warum kann man ohne Erlaubnis der Eltern nicht Mönch werden?

Flach.

Das verstehe ich nicht.

Tief.

Wie hat man ein (sehendes) Auge bei einer Frage?

Blind.

Oder eine 'Predigt' wie folgende: Ummon sitzt auf dem Lehrstuhl. Ein Mönch kommt und bittet um Antwort auf Fragen. Ummon ruft laut: 'O ihr Mönche!' Alle Mönche

wenden sich zu ihm. Und der Meister steht auf und verläßt schweigend die Kanzel.

5. In ganz paradoxen Äußerungen, Akten oder Gebärden will das schlechthin Irrationale und selber ganz Paradoxe sich hier darstellen. Seine paradoxe und zugleich seine völlig inwendige Art, die zuletzt allem äußeren Erscheinen und Sichzeigen-wollen widerstreitet, zeigt es noch in einem besonders merkwürdigem Zuge. Seine Erfahrung soll selber ganz ein Innerliches sein und bleiben, das aus dem Bereiche des Bewußten, Beredeten, Ausgesprochenen sich zurückzieht in die tiefste Inwendigkeit. Man soll die Sache so in sich haben, wie man seine Gesundheit in sich hat, von der man erst weiß, wenn man sie nicht mehr hat, wie man sein Leben in sich hat, von dem man am wenigsten weiß und am wenigsten spricht, wenn es am stärksten und lebendigsten ist. Daraus entspringen nun scheinbar anstößige Äußerungen der Meister. Sie wollen nichts wissen und nichts hören von Buddha oder von Zen selber. Sind diese beiden erst bewußt geworden, dann sind sie eben schon nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit und Echtheit besessen. Räsioniert man erst über sie, so sind sie schon nicht mehr da. 'Spricht erst die Seele, so spricht — ach — schon die Seele nicht mehr.' Wie Adel, der sich bemerkt, kein Adel mehr ist, so ist Zen, wenn er von Zen redet, kein Zen mehr. So sagt Goso zu seinem Schüler Yengo: 'Mit dir steht's soweit gut. Nur einen kleinen Fehler hast du.' Yengo fragt wiederholt, welchen. Endlich sagt der Meister: 'Du hast zuviel Zen an dir.' Fragt ihn ein anderer Mönch: 'Warum hassest du es, wenn man von Zen redet?' 'Es stülpt mir den Magen auf' — sagt der Meister. Es macht ihm übel, wenn man von dem reden will, was nicht beredet werden kann, was nur gelebt werden und in der lautlosen Tiefe besessen werden kann. Und aus diesem Gefühl heraus entspringen dann scheinbar gottlose Handlungen. Zum Beispiel, wenn sich ein Meister mit Buddhabildern an einem kalten Tage einheizt. Oder wenn von den begrifflichen Objektivierungen der Religion in verächtlichem Tone geredet

wird. So, wenn Rinzai sagt: 'O ihr Nachfolger der Wahrheit. Wenn ihr den Buddha trifft, tötet ihn. Wenn ihr den Patriarchen trifft, tötet ihn.' Oder wenn Ummon eines Tages mit seinem Stabe eine Linie in den Sand zieht und sagt: 'Da sind nun alle Buddha's, zahllos wie der Sand, und schwatzen lauter Unsinn.' Oder ein andermal: 'Da stehen draußen im Hofe der Himmelsgott und der Buddha und reden vom Buddhismus. Was für einen Lärm sie machen!' — Aber dann kann die Rede gelegentlich auch herumschwingen und einen ganz anderen Ton führen. Sie kann etwa leise deutend hinweisen auf die stille Sprache der Dinge um uns her, wartend, daß diese dem Schüler selber vernehmlich werde. So etwa, als eines Tages Ummon, zur Lehrhalle gehend, plötzlich den tiefen Ton der Tempelglocke vernimmt. Er sagt:

'In dieser weiten, weiten Welt — was kümmern wir uns noch um Mönchsgewand, wenn die Glocke so tönt wie eben.'

Und besonders solche Weisungen hat die buddhistische Malerei aufgenommen. Die letzten Worte Ummon's zum Beispiele kehren geradezu gemalt wieder in dem Bilde 'Tempelglocke bei Abend.' Da ist die weite, weite Welt. Man sieht halb verschwindend das Kloster. Die begleitenden Schriftzüge weisen auf den Klang der Glocke hin, den man zu hören glaubt. — Das ist nicht 'Natur-sentiment'. Das ist Zen. Und Zen ist auch das Paradoxe so mancher Bilder, die man heute gelegentlich als verfrühten östlichen 'Expressionismus' fassen möchte: diese seltsamen, tief eindrücklichen Landschaftsbilder, auf denen wenige Flecke, auf den ersten Blick fast völlig unenträtselbar, wie ein Zen-Lakonismus, eine ganze kleine Welt zusammenfassen und vergeistigen zu einem Ideogramm des Unsagbar-unübertragbaren¹. Hier wird indertat Nirvāna im Samsāra sichtbar, und das eine Buddhaherz als die Tiefe der

¹ Man vergleiche etwa das Bild von Ying Yü-chien, bei Kümmel, S. 118, 2. — Noch besser wiedergegeben in dem wundervollen Werke von Otto Fischer, Chinesische Landschaften, München 1921, Tafel 33.

Dinge pulst mit so hörbarem Schläge, daß der Atem davor stockt.

Aber beides ist schon zu viel 'gesagt'.

* * *

Vielleicht läßt sich mit dem Satori des Zen, besonders mit dem Erlebnis des Bukko vergleichen, was Alfred Tennyson in seinen Memoirs von sich berichtet:

Ich hatte den Abend in einer großen Stadt zugebracht mit zwei Freunden. Wir hatten Dichtung und Philosophie miteinander gelesen und erörtert. Um Mitternacht trennten wir uns. Ich hatte noch eine lange Wagenfahrt nach Hause. Mein Gemüt, noch tief unter dem Einflusse der Gedanken, Bilder und Gefühle, die durch Lesen und Reden hervor gerufen waren, war still und friedevoll. Ich befand mich in dem Zustande eines ruhigen, fast passiven Genießens. Ich dachte nicht eigentlich sondern ließ Gedanken, Bilder und Gefühle gleichsam frei mir durchs Gemüt fließen. Plötzlich, ganz unvorbereitet, fand ich mich eingehüllt in eine flammen-farbige Wolke. Ich dachte einen Augenblick an Feuer, an einen etwaigen Brand irgendwo in der Nähe. Aber sogleich sah ich: das Feuer war in mir selbst. Als bald kam über mich ein Gefühl von Jubel, von grenzenloser Freude, begleitet oder unmittelbar gefolgt von einer unbeschreibbaren Erleuchtung der Einsicht. So sah ich unter anderm — ich ward nicht bloß überzeugt, ich sah — daß das All nicht aus totem Stoff besteht, sondern im Gegenteile, daß es eine lebendige Gegenwärtigkeit (a living Presence) ist; daß die Weltordnung so ist, daß ohne alle Ausnahme und Zufall alle Dinge für einander zum besten wirken. — Die Schau dauerte wenige Sekunden. Dann war sie vorüber. Aber die Erinnerung an sie und das Gefühl der Wirklichkeit dessen, was sie zeigte, dauerte durch alle die fünfundzwanzig Jahre, die seither vergangen sind. (Angeführt nach C. Butler, Western mysticism, S. 332.)

Der Unterschied vom reinen Zen-Erlebnis ist hier aber doch wohl der, daß sich der Inhalt der Erfahrung Tennysons viel mehr dem Begrifflichen und Nennbaren nähert als im Zen. Oder wenigstens zu nähern scheint. Denn die viel stärker begriffliche Einstellung des Westländers fälschte vielleicht die Erfahrung selbst durch die nachträglich versuchte Auslegung.

Meister Eckehardts Sunder Warumbe

Die Momente von 5. (S. 129), nämlich das Ideal des Unreflektierten, das Leben der Sache und in der Sache ohne Wissen darum und ohne Reden davon finden wir wieder bei unserm Meister Eckehardt. Er sagt (bei Büttner 2, S. 112) wie Goso:

Wann die Seele Gott rein nur schaut, da nimmt sie all ihr Wesen und Leben und schöpft, was immer sie ist, aus dem Grunde Gottes: und weiß doch von keinem Wissen, keinem Beten noch sonst wovon. Sie gestillet ganz im Wesen Gottes. Sobald sie sich aber bewußt wird, daß sie Gott schaut und liebt und erkennt, das ist bereits ein Herausschlagen. — Sobald die Seele weiß, daß sie Gott erkennt, so weiß sie zugleich von Gott und sich. — Eines mit dem Einen, Eines von dem Einen, und im Einen selber das Eine, ewiglich.

Und S. 121:

Ein Zweieiniges ist ein Geist, der seine Stelle hat über der Welt, aber (noch) unter Gott — (nur) am Umkreis erst der Ewigkeit. Zwei ist er, weil er Gott nicht ohne Mittel sieht. Gedanke und Wirklichkeit oder Erkennen und Gegenstand gehen noch nicht bei ihm in eins zusammen.

Und S. 123:

Die Heiligen, gerade nachdem sie es soweit gebracht haben, dann erst fangen sie an, was rechts zu schaffen.

Und S. 185:

Solange wir beim Schauen stehen, sind wir noch nicht in dem, den wir schauen. Solange ein Etwas Gegenstand unseres Bemerkens ist, sind wir nicht Eines in dem Einen.

Und das kühne Wort (bei Lehmann, S. 183):

Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache.

Und in diesen Zusammenhang gehört zugleich alles, was Eckart sagt über das 'Wirken ohne Grund', über das 'sunder warumbe', das sich zugleich vergleicht dem Wirken des 'Bambusschattens' und des Mondenscheines im Wasserspiegel: ein Wirken als freies Fließen ohne kunstvolles Reflektieren auf 'Zwecke', oder gar auf Zweck und Lohn für sich, als 'freies' Wollen und Wirken quellend aus dem Reichtume des Gott-einigen Wesensgrundes, frei und absichtslos, wie Kant sagt: als 'uninteressiertes Wohlgefallen'.

Alsô als Got wirket sunder warumbe (ohne ein Wozu, das außer Ihm selber wäre), und enkein warumbe hat, in der wise, als Got wirket, alsô wirket ouch der Gerechte sunder warumbe. Und alsô als das Leben lebet umbe sich selber unde suochet enkein warumbe, darumbe ez lebe (keinen Zweck außer sich selber, um deswillen es lebe), alsô enhât ouch der Gerechte enkein warumbe, darumbe er iht tûeje. (Bei Pfeiffer, S. 146.)

Oder:

Swer daz Leben frâgete tûsent jâr: 'Warumbe (wozu) lebestû?', solt ez antwürten, ez sprêche niht anders wan: 'Ich lebe, darumbe daz ich lebe.' Daz ist dâvon, wan Leben lebet ûzer (aus) sînem eigenem grunde unde quillet ûzer sîme eigen: darumbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû frâgete einen wâhrhaften Menschen, der dâ wûrket ûzer (aus) sîme eigenen grunde: 'Warumbe (wozu) wûrkest dû dîniu werk?', solte er rehte antwürten, er sprêche niht anders dan: 'Ich wûrke darumbe, daz ich wirke.' (Pf., S. 66.) . . . Da stât der wille in sîner rechter frîer art und ist frî. (Pf., S. 67.)

Auch hier stoßen wir auf ein Stück des Erdengrundes und der ursprünglichen Schlichtheit der Meinung, über der sich bei Eckart erst der Himmel seiner Spekulation wölbt. Nicht aus spekulativen Ideen über die weiselose Gottheit entspringt

ihm solche Aussage über sein 'sonder warumbe', sondern aus der Erfahrung des gotteinigen Menschen, der, wenn er dieses ist, kein Warumbe, d. h. kein Suchen nach einem Wozu, kein reflektierendes Sich-Vorsetzen braucht sondern sein Handeln ausquillen läßt so absichtlos und unbewußt wie Bäume ihr Wachsen und Sterne ihr Scheinen. — Wie aber Goso nichts 'wissen' will von Zen und von Buddha, und es ihm das Höhere ist, wenn ein Mensch davon garnichts mehr 'weiß', ebenso und im gleichen Sinne Eckehardt bezüglich Gottes. Wer das Leben lebt, der 'weiß' am wenigsten davon. Wer Gott lebt, dem entwid Gott aus seinem 'Wissen', Reflektieren und Reden und Beabsichtigen. Und dieser wahre, frömmste Sachverhalt ist wieder das Erstgegebene, worüber sich dann die 'mystischen' Ideen wölben vom Entwerden Gottes: 'Gott wird und entwid.' Im 'schlichten' Sinne 'wird' uns Gott, sofern wir seiner bewußt sind und er in unseren Gedanken und Empfindungen und Absichten ist. Er 'entwid', wenn er eingesunken ist in unserer Seele Grund als unseres Lebens Leben selber und wir seiner nicht 'denken' noch 'wissen', weil wir ihn leben. Und gleicherweise steht die Seele, von ihm 'ausgeflossen', in einem Wissen. Wieder 'eingeflossen', oder wieder 'eingeboren' aber steht sie in einem 'Nicht-wissen', das heißt im Nichtmehr-wissen. Denn nun steht sie im Leben selbst, sunder warumbe.

Profetische Gotteserfahrung¹

1. Das uns leitende Interesse bei unserer Untersuchung war weder ein religionsgeschichtliches noch ein religionspsychologisches sondern ein theologisches, und zwar das christlich-theologische: nämlich durch Untersuchung des Heiligen und seiner sowohl irrationalen wie rationalen Gehalte und ihrer Verbindungen und wechselseitigen Durchdringungen uns vorzubereiten für eine schärfere und bessere Erfassung der biblischen und besonders der neutestamentlichen Gotteserfahrung. Mit jener Untersuchung allein ist solche Erfassung natürlich nicht abgeschlossen sondern nur erst vorbereitet. Denn solche Erfassung ist erst gegeben, wenn es gelungen ist, das ganz Individuelle, durchaus geschichtlich Bestimmte und Besondere der biblischen Gottesidee aufzufassen. Und das ist mit einem klareren Verständnis der Idee des Heiligen allein noch nicht geleistet, denn diese ist das Lebensmoment in aller echten Religion überhaupt, und wir haben im Verlaufe der Untersuchung mehrfach darauf hingewiesen, wie die biblische Religion gerade durch das Moment der Heiligkeit verwandt ist mit jenen anderen großen Erscheinungen, die wir eben um dieses Momentes willen auch Religionen nennen. Andererseits aber wurden uns in der Untersuchung selber an verschiedenen Orten hinsichtlich der Idee des Heiligen selber bereits Unterschiede deutlich, die wir zugleich als entschiedene Überlegenheiten des Christentums in Anspruch nahmen: Unterschiede der Bestimmtheit, Reinheit, Reife und Klarheit, mit der die Idee des Heiligen hier auftritt, Unterschiede des Reichthumes und völligeren Besitzes aller ihrer wesentlichen Momente, Unterschiede im Verhältnisse dieser Momente unter-

¹ Früher gedruckt in 'Christliche Welt', 1923, Nr. 29/30.

einander, im Überwiegen oder Zurücktreten, im Betontsein oder Verschwinden des Einen gegen das Andere, in der Mischung und Harmonie der Teile im Ganzen, die ein Vergleichen auf höheren und überlegenen Wert und ein Urteil nach Vollkommenerem und Unvollkommenerem zulassen.

Aber auch dieses rechnen wir nur erst zur Vorbereitung. Worauf es uns ankommt, das ist, nachdem wir uns zunächst die allgemeineren Kategorien gewonnen haben, zu versuchen, das ganz Besondere, so nur hier Gegebene der biblischen Gottesidee uns zu verdeutlichen, so wie sie in immer deutlicherer Bestimmtheit im Verlaufe der 'Heilsgeschichte' heraustritt und sich erfüllt und vollendet im Evangelium als 'Gott und Vater Jesu Christi'. Woran uns dabei besonders liegt, das ist, zugleich zu zeigen, wie diese Gottesidee sich abhebt in ihrer Besonderheit, fast möchte man sagen, in ihrem Charakter, von bloßem 'Theismus' überhaupt: denn gewiß ist der biblische Gottesbegriff theistisch, aber damit ist für ihn noch wenig gesagt und zu höchst ein allgemeiner Rahmen für ihn gegeben (der obendrein, wie wir bereits gesehen haben, gelegentlich und in mehreren Hinsichten selber etwas eng ist). Dabei werden wir nicht noch einmal die Analyse auf rationale und irrationale Momente wiederholen müssen, sondern nachdem unser Blick dafür geschärft ist, lassen wir nun diese Momente so, wie die religiöse Erfahrung sie gibt, ineinandergeflossen und vereint, so nämlich, daß jene immer und durchaus mit diesen überschattet sind und diese zu jenen immer geneigt sind.

Wir wenden uns hier nun zunächst zu der Gott-Erfahrung des Alten Testamentes, denn ohne diese ist die des Neuen unverständlich, fragen hier nach der Gott-Erfahrung oder dem Gott-Gefühl der großen Profeten Israels, und stellen dabei den größten in die Mitte, den Profeten Jesaja, in dem wir auf die anderen gelegentlich hin-, und auf das Evangelium vorausblicken.

2. Was ist Gott für Jesaja? — Zunächst muß man sich klar machen, daß er ebensowenig wie ein anderer Schrift-

steller des Alten Testaments sich diese Frage je ausdrücklich stellt, daß es eine eigentliche 'Gotteslehre', eine Theologie bei ihnen nicht gibt, daß alle Schriftaussagen noch vortheologisch sind, das heißt, daß die Reflexion auf das, was man in starkem Gefühl an ihm hat, noch gar nicht aufgewacht ist. (Der erste Ansatz dazu ist vielleicht in dem Fragen nach dem Namen des Gottes zu finden und in der geheimnisvollen Antwort: Ich bin, der ich bin.) Die zum Gottesausdruck verwendeten Vorstellungen sind vielmehr noch naiv, das heißt eben noch ohne Reflexion, sind zumeist einzuordnen unter den Begriff von gesteigertem und idealisiertem Menschwesen nach der Methode der *via eminentiae*, und in solchen Steigerungen liegt der Ansatz zu der späteren theistischen Absolutheits-spekulation. Aber man geht an der Hauptsache vorbei, wenn man zu sehr auf diese rationalen Momente achtet statt auf gewisse zunächst rein gefühlsmäßig besessenen Momente, die zu alledem den Hintergrund bilden. Was ist für Jesaja Jahveh seinem inneren Wesen nach? Was für eine Art Wesen ist er, und worin besteht die Sonderart dieses seines Wesens, dieser seiner Wesenheit?

Könnte man Jesaja katechisieren, so würde er darauf eine Antwort geben können, und nicht nur er, sondern zweifellos auch sein Kreis und das damalige Israel überhaupt. Jahveh ist von Wesen 'El'. Er ist auch ein El, der höchste El, vielleicht schon der einzige wirkliche El, schon 'Elohim', das heißt der, der alle 'El-heit' überhaupt ganz und allein in sich befaßt. Aber diese Frage ist uns zunächst nicht die wichtigste, sondern die andere: Was ist El? was ist man, wenn man El ist? — Definiert wird das nirgends. Gelehrt wird darüber auch nirgends etwas. Denn was das sei, das lebte als Selbstverständliches im religiösen Gefühle des Volkes. Nur gleichsam gelegentlich, und darum selten, kommt mit zutage, was man damit meinte, oder besser, was man bei diesem Worte fühlte. Um so wichtiger sind uns solche Äußerungen. Denn gerade in dem Gelegentlichen kommt zugleich das völlig Selbstverständliche und für die Zeit Allgemeingültige

mit zutage. Und wie durch zufällige Fenster schauen wir plötzlich durch sie hinein in die untergründige Gefühlswelt, die der stehende Hintergrund aller Gottes-überzeugung des Alten Testaments und damit auch des Neuen ist. Ein solches Fenster ist die ganz gelegentliche, gar nicht besonders lehrhaft gemeinte Stelle Jes. 31, 3:

Die Ägypter sind ja Mensch, nicht el.

Ihre Rosse sind Fleisch, nicht ruach.

Was also ist 'el'? Etwa Mensch, wenn schon in gesteigerter Form? Nein, sondern etwas 'ganz anderes'. Woraus besteht, woraus ist 'el' — einerlei ob es viele oder einen gibt oder ob, wie eigentlich die Form elohim schon andeutet, Zahl auf el überhaupt nicht paßt. Woraus ist 'el' gemacht? Was ist seine Wesenheit? — Aus 'ruach' ist es gemacht. Ruach ist sein Wesen. Ruach heißt 'Geist', aber Geist nicht im Sinne von 'Vernunft' oder von Geist im höchstgesteigerten Menschensinne sondern in dem Sinne, den wir angaben, als wir über 'numen' nachdachten. Und ruach ist geradezu der biblische Ausdruck für das, was wir mit diesem lateinischen anzudeuten versuchten. Sein Gegensatz ist 'Fleisch'. Und Fleisch sind nicht nur die Rosse Ägyptens sondern scheinbar alles Kreatürliche überhaupt und gerade auch der Mensch samt seinen Vermögen und Kräften. Notwendig steigt mit der Idee von numen-ruach sogleich ihr Gegensatz mit herauf: Bāsār, das Fleisch. Und die Begriffe Ruach und Bāsār heben sich gegenseitig, fordern sich gegenseitig, und wenn sie auch nicht bloße Beziehungs-begriffe sind wie etwa Zähler und Nenner, so sind sie doch untrennbar und verhalten sich funktionell zueinander. Je stärker der eine gefaßt und gefühlt ist auf der positiven Seite, desto stärker wird das Schwergewicht des andern auf der negativen Seite. Dabei hat die Idee der ruach durchaus die Führung und geht voran. Nicht weil der Mensch aus einem 'natürlichen' Pessimismus heraus sich und alle Welt Dinge als 'Fleisch' beurteilt, entsteht nun als erträumtes Gegenbild die Idee der ruach, sondern gerade umgekehrt: weil und wo die Ahnung von ruach

aufgeht, sinkt alles Hiesige ins Fleisch. Fleisch ist erst das Negative der ruach und kann erst als ihr Schatten auftreten, wenn sie selbst zuvor gefühlt worden ist. Die Intuition dieses Gegensatzes von ruach und bāsār (Fleisch) ist nun aber geradezu die Grund-intuition überhaupt, die der ganzen biblischen Gefühlswelt zugrunde liegt und ihr erstes allgemeinst Vorausgesetztes ist. In ihr liegt zugleich der unendlich gehaltvolle und fruchtbare Keim auch zu den tiefsten Lehren des Evangeliums vom 'Reich der Himmel' und seinem Gegensatze, dem Reiche 'dieser Welt', und zu den Erlösungslehren in Paulus und Johannes, wie wir noch sehen werden. Wer 'Reich der Himmel' sagt, der sagt zugleich schon pneûma, und pneûma ist ruach.

3. Was aber ist ruach? Auch dafür finden wir nirgends eine Definition. Wohl aber finden wir, wenn wir genau achtgeben, alle die Gefühls-momente wieder, die wir am Numinosen entwickelt haben. Und ihr Wesen tut sich in bedeutungsvollen Begleitzeichen und Synonymen hervor, die vom ersten bis zum letzten Blatte der Bibel wiederkehren, die nirgends zufällig sind, die von jedem ähnlich gefunden werden müßten, dem ruach aufgeht, die sich in der Sprache des Paulus und Johannes besonders nachdrücklich formen, aber die alle im Sprachgebrauche des Alten Testaments bereits angelegt und zum Teil völlig deutlich ausgeformt sind.

Ruach ist zuvörderst das ganz Wundersame. Es ist Macht, aber nicht gewöhnliche Macht, etwa in ausnehmender Steigerung, sondern im Anfange etwa magische Macht, dann in geadelter Form Wundermacht. Und Wundermacht wieder in noch höherer Steigerung als schöpferische Macht, die sich von anderer Macht nicht nur dadurch unterscheidet, daß sie 'Allmacht' ist — ein Begriff, der erst später auftritt und nicht die Hauptsache sagt — sondern dadurch, daß sie Wundermacht ist und mit Zaubermacht noch eine letzte, leise Verwandtschaft hat. Ruach ist, was, in den Menschen eingehend, diesen selber zum Wunderwesen macht und in ihm das Wundersame, besonders das Profetische wirkt, aber all-

gemein den Zustand des 'Enthusiasmus' in ihm schafft, einen Zustand seltsamen inneren Brandes, der im 'Eifern um Jahveh' sich auswirkt. Und hierin zeigt sich ruach ganz besonders, und wenn man das Göttliche im biblischen Sinne zunächst durch Ruach bestimmen muß, so würde es eine richtige erste Definition des Göttlichen sein, wenn man sagt: das Göttliche ist das innerlich brennend Machende! ('Du heilige Brunst, süßer Trost!' 'Entzünde die Herzen deiner Gläubigen.')

Klarer tut sich das Wesen von ruach dann hervor in seinen verschiedenen Gegensätzen zu bäsär, Fleisch. Hier das Wichtig-Hinfällige: dort das Wundermächtige, die 'Macht und die Kraft', umwittert vom Nachhall des ursprünglich magischen Sinnes dieser Bezeichnungen. Hier das Todverfallene, wahrer Seinskraft entbehrende: dort das 'Leben' und das Lebengebende, das Begeistend-Schaffende, aus Todesschatten befreiende, ja das Leben selbst der todbefangenen Kreatur. Hier die 'Eitelkeit' und der Schein: dort die 'Wahrheit', und das heißt zugleich die Wirklichkeit, wirklich und wahrhaftig Seiendes, Echtheit und Völligkeit des Seins und Lebens. Hier das Dunkle, der Schatten, die Finsternis: dort 'Licht'. Hier die befangene, törichte und irrende Menschenansicht: dort die Klarheit, die Erkenntnis, die wahre und höhere Einsicht in die Dinge so, wie sie sind 'lifènè Jahveh', 'vor dem Angesichte Jahvehs', das heißt wie sie sind 'in der Wahrheit'. Hier Staub und Asche: dort der Glanz, die Herrlichkeit, die Glorie des numinosen Illustre. Hier die 'Unreinheit', die 'Sünde': dort die unsagbare, unberührbare 'Reinheit', die Heiligkeit, das Augustum des Sakrosankten. Dazu, gegenüber allem 'unbedeckten' Fleische, dort die unheimlich-verzehrende Glut, das fressende Feuer, und doch andererseits wieder höchst gesuchter Besitz, erwünschtestes Gut. In sich selber aber, wie es brennen und eifern macht, selber ein unrastig Lohendes, Drängendes und Treibendes, ein Kommendes und Gehendes, sich Gewährendes und sich Entziehendes, nicht Statisches sondern ganz Dynamisches, 'Energisches'.

4. Die Synonyme für ruach, von denen wir oben sprachen, sind sehr beredt und ausdrucksvoll: sie sind diejenigen, die wir hernach besonders im Johannesevangelium und in den Johanneischen Briefen wiederfinden als Begleiter von pneuma und logos, und die doch alle schon in der profetischen Vorstellung von der ruach mit angelegt sind: Leben vor allem, dann Licht, und Wahrheit mit Erkenntnis und Weisheit. Sie gehören aufs engste zusammen und sind nur Ausdruck für die eine und derselben Sache. 'Du bist die lebendige Quelle und in deinem Lichte sehen wir das Licht.' Zugleich sind sie nicht 'natürliche' Prädikate, nicht nur gesteigerte Wertsachen, sondern fühlbar Wundersachen, feierliche Seltsamkeiten.

Die 'Wahrheit' kommt im Alten Testamente oft genug und ausdrücklich auch für sich allein vor. Zugleich aber ist sie nur die eine Seite des seltsamen Begriffes 'Leben' selber, der seine Seltsamkeit und seinen Reichtum besonders in der Formel 'der lebendige Gott' zeigt. Was heißt diese Formel? Zunächst meint sie die 'Wahrheit', die Echtheit dieses Gottes gegenüber von Göttern, die es nicht wahrhaft, nicht in der Wahrheit sind. Sie meint den 'wahrhaftigen' Gott, das heißt den, der es wahrhaft ist im Vergleich mit andern, die es nicht sind. Und dieses zunächst eigentlich nicht im Sinne von logisch wahr und falsch: nicht eigentlich so, daß etwa die andern 'Götter' überhaupt nur vermeintlich da wären, nur Fantasie-erzeugnisse seien, sondern im Sinne eines Qualitäts-gegensatzes, nämlich so, daß die andern nur Jammergeschöpfe, Nichtse, bloße Ölgötzen sind gegen den, der eben 'das Leben' hat und ist. Bei jenen Ohnmacht, Schlawheit, Nichtigkeit, bei diesem aber Leben als wahre Fülle der Wirklichkeit, der Macht und Kraft, des lebendigen Wirkens und Herrschens, des unverwelklichen und unerschöpflichen Daseins, darum auch der wahren Macht zu helfen und zu schenken. Und dieser Sinn von Leben ist dann nur die besondere Anwendung jenes Dualismus von ruach und bāsār überhaupt. Der Welt des Fleisches, dieser schlaffen, nichtigen Welt ohne

Stütze in sich selber, steht allgemein gegenüber die ruach, in der wirklich 'Leben' ist, wahres, kräftiges, unverwelkliches, wirkendes, mächtiges. In diese Welt der Ruach wird durch jene Aussage Jahveh ganz hineingehoben, seine Rivalen aber werden hinabgedrückt in die des Fleisches und der Ohnmacht, womit sie dann schließlich überhaupt der Lüge, der bloßen Einbildung verfallen¹.

Aber weiter: Leben meint noch mehr. Leben im einfachsten

¹ Man kann diesen Sinn von 'Leben' fast nicht erörtern, ohne sogleich in die Ausdrucksweise zu verfallen, die man nach einem wunderlichen Sprachgebrauche unserer Ausleger als 'platonische' zu bezeichnen liebt, als ob Plato einzige oder auch nur besondere Verdienste um ihre Ausbildung gehabt hätte, während sie in Wahrheit weltweit ist und sich überall, genau wie bei Plato, erst aus numinos-religiösen Intuitionen gebiert. Wir meinen hier vornehmlich die Gegenüberstellung von 'wahrem Sein', vom *óntōs ón*, von *sat* und *satyam*, gegenüber dem nur scheinbaren Sein der Sinnendinge, die in ihrer Flüchtigkeit und Veränderlichkeit gar kein wahres Sein haben sondern nur die Wanderwelt ruhelosen Werdens sind. Weiter dann die Gegenüberstellung einer ewigen, der Zeit und dem Wechsel entzogenen Wahrheit gegenüber dem Wähnen und Meinen. Die Gegenüberstellung der Schau der Dinge, wie sie in der Wahrheit selber sind und wie sie nur die höhere Erkenntnis des erleuchteten Auges erreicht, und wie sie nur der sieht, der 'Schauer' geworden ist, gegenüber der Welt des Truges und des Sinnenscheines. Wenn in Israel eine Philosophie erstanden wäre, wenn auch hier, wie anderswo, sich die großen religiösen Urkonzeptionen in 'wissenschaftliche' Sätze umgesetzt hätten, wenn die Ideogramme religiösen Urgefühles auch hier sich abgekühlt und verhärtet hätten in die Schulbegriffe erkenntnis-theoretischer und metafysischer Systeme, so hätten aus diesen Ideen des Lebens der ruach im Gegensatze zum Tode, zum Vergehen und zum Truge des *bāsār* sich Entwicklungen ergeben müssen wie etwa die der Orfik zu 'platonischen' Begriffsreihen. — Das übersieht man, wenn man z. B. von 'Platonismus im vierten Evangelium' redet. Man vergißt dabei, daß gerade alles spezifisch-platonische, nämlich die wissenschaftliche Form, ihm schlechterdings fehlt, und daß andererseits die Stimmungswelt Platos, das eigentlich Materiale seiner Weltansicht, selber auf eine matrix zurückweist, die, selber numinoser Natur, Ähnlichkeiten hatte mit dem Gegensatz 'lebendiger' ruach und irdischem *bāsār*, und endlich, daß der Evangelist diese matrix nicht bei Plato zu holen brauchte sondern in der alt- und neutestamentlichen Welt längst einheimisch hatte.

Sinne war auch den Alten das, was man im Gegensatze zum Tod- und Fühllos-sein wahrnahm in Pflanze und Tier und Mensch, und was diese auszeichnete gegenüber der leblosen oder der gestorbenen Natur. Aber damit ist Leben auch in diesem ersten einfachen Sinne für jene, und besonders im Alten Testamente nicht eine einfach 'fysikalische' Größe. Sondern gerade dieses natürliche Leben schon war für den antiken Menschen umdämmert, nach der 'rohen' Betrachtung, vom 'Zauberhaften', oder wie wir sagen würden, vom Übernatürlichen; war zugänglich zauberhafter Beeinflussung, erlangbar durch zauberhafte Wirkung und selber ein höchst Zaubermächtiges. Für die feinere Betrachtung aber war es 'Wunder', war Wunderwirkung und Wundermacht, war aus ruach entstammt und selber ruach. Zugleich aber erhöht sich der Begriff, wenn er angewandt wird auf ruach und el selbst. Leben ist dann mehr und anderes als Leben im Sinne natürlichen Daseins. Es wird ein eigentümlich indefinibeles Gut, eine Art 'Heilsgut', das ersehnt und verheißen wird als ein Überschwengliches, das nicht von dieser Welt ist und das ganz einsinkt in numinoses Geheimnis. Und daraus und nur daraus versteht sich endlich der letzte und sonderbarste Sinn von Leben und lebendig, den wir etwa fühlen in dem Worte: 'Schrecklich ist es in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.' Hier ist lebendig zugleich offenbar Synonym von Eifern, Zorn, Glut, von verzehrendem und fressendem Feuer. Lebendig ist hier lohende Erregtheit, heißer, verzehrender Affekt, herrischer Wille. Und das verstehen wir, sobald wir erkannt haben, daß 'Leben' Ideogramm ist des numinosgeistmäßigen, das wesensnotwendig sogleich die Ideogramme des numinosen 'tremendum' bei sich haben muß. Und ebenso erklärt sich, daß dann auch die Ideen des Augustum und des Sakrosanktum in fühlbarer Verbindung mit diesem 'Lebendigen' stehen. Dieses 'Leben' hat den Wert des Unberührbaren, des 'Reinen', des Sacrum.

5. Ein weiter Weg ist es von diesen ersten Ideen des 'Geistes' und des 'Lebens' bis zu ihrer Vollendung im Neuen

Testamente. Noch ist alles im Keime. Noch weiß man nichts von den Geheimnissen des individuellen Geist-Erlebnisses in 'Wiedergeburt' und Erneuerung und als 'Heilsbesitz' des Einzelnen. Noch gibt es keine entwickelten Vorstellungen von Überwelt und Himmelreich, von Verewigung der Seele in Geist und Gott, vom 'Olām hazzeh' und dem 'Olām habbā', vom Nahen des Reiches Gottes als dem Ende und Abschluß aller Welt- und Menschengeschicke, noch keine 'Erlösungs- und Versöhnungslehren' hinsichtlich des Einzelnen. Daß das alles einmal kommen sollte, dazu bedurfte es vielleicht indertat all der Reize von außen und innen her, die die Religionsgeschichte berichtet: der Berührungen mit fremden Welten und Ideen, mit Babel und Agypten, mit Iran und Hellas. Aber worauf es hier ankommt, das ist, zu sehen, wie alle diese Berührungen eben nur Reize sind, die zur Entwicklung einen Keim voraussetzen, und wie dieser Keim längst gesetzt war in den Vorstellungen von 'Geist' und 'Fleisch' und ihrem aufzuhebenden Gegensatze, und sodann in den Vorstellungen oder besser Erfahrungen, die sich in dem eigentümlichen Gottesbegriffe selber sammeln, der nun auf dem Hintergrunde der Idee vom 'Geiste' als ein völlig Neues und unvergleichlich Höheres sich gestaltet und der bereits im Gotte Jesaja's seine deutliche Form gewinnt.

Wir werden sie sogleich in 6. kennen lernen. Zunächst aber blickten wir noch schnell auf die Eigenart, in der 'Geist' erlebt und besessen wird. Sie zeigt sich, wie gesagt, noch nicht in 'Wiedergeburt' und 'Gnadenordnung'. Sie ist noch Ausnahme-erlebnis des besonders Berufenen, des 'Profeten'. Hier aber zeigt sie sich in Zügen, die in verfeinerter Form auch für das neutestamentliche Ideal des homo spiritualis bestehen bleiben, denn auch er ist 'Pneumatiker' wie jene. — In den Vordergrund treten hier jene großen geheimnisvollen Erlebnisse derer, die Profeten im höheren Sinne waren und sein wollten, mit bestimmtem Auftrag an ihr Volk, mit ausgesprochenem Beruf. Nämlich ihre Berufungs- und Installations-erlebnisse: Jes. 6; Jer. 1; Ez. 1 und 2; Amos 1;

Hosea 1. 'Da kam Geist in mich', sagt Ezechiel. Und damit geht das innere Auge auf. Der Bann und die Blendung des Fleisches wird gebrochen. Und in mystischem Erlebnis bricht Bewußtsein und Inhalt der höheren Sendung auf. In unverkennbarer Ähnlichkeit setzen sich diese Erlebnisse fort zu den Pneumatikern des Neuen Testaments. Was von Jesu Taufvision und der Vision auf dem Tabor berichtet wird, was von Paulus vor Damaskus und von dem versammelten Jüngerkreise am Tage der Pfingsten, das sind unverkennbare pneumatische Installations-Erlebnisse in Entsprechung zu denen der Profeten, und es hat keinen Sinn, etwa die Geschichtlichkeit der Erlebnisse jener alten Pneumatiker gelassen zuzugestehen, die der späteren aber als 'hellenistische' Zutaten anzuzweifeln. — Diese Erlebnisse als Geist-Erlebnisse sind mystische. Ihre Einkleidung, ihre Form ist offensichtlich immer gegeben durch Vorstellungen der Zeit und durch die Fantasie des Einzelnen. Aber der innere Gehalt und die massive Gewißheit des Erlebnisses, diese eisenharte, demantene Einsicht in höheren Beruf ist nicht Fantasie und nichts Selbstgemachtes. Sie kommt 'aus dem Geist', ist Offenbarung des Geistes und ein unauflösliches Urfänomen des pneumatischen Erlebens selber.

6. Auf solchen Hintergründen erhebt sich nun das Gottesbild des Jesaja. Jahveh ist ruach. Aber die allgemeinen Züge des ruach-Wesens formen sich nun aus zu einem Gottesbilde von wunderbarer Lebendigkeit und Eigenartigkeit. Jahveh ist der 'Heilige Israels', der Geheimnisvoll-Unnahbare, wie ihn die Installations-vision von Jes. 6 so unnachahmlich schildert. Er ist der wahrhaftige, der lebendige und der eifernde Gott, der Gott der hohen Wundermacht, der Gott des lohenden Zornes und der unbegreiflichen Gnade. Er ist der Gott des Willens und der Tat, in dem das 'Energicum' des Numinosen seine ganz besonders starke Ausprägung gewinnt und geradezu den besondern 'Charakterzug' dieses Gottes ausmacht. Denn man kann wagen zu sagen: dieser Jahveh habe Charakter, und einen ganz bestimmten. Er ist Cho-

leriker. Er ist nicht ruhendes Sein, nicht stilles Gesetz, er ist heiße Vitalität in starker Gemütskraft, ist ungeheuerere innere Erregtheit, ist drängender, glühender Wille, ist im Gegensatz zu allen Philosophen-göttern pathos und starke Leidenschaft, und gerade als solcher ist er eine Profezeiung auf den Gott des Neuen Testaments, den Gott affektvoller, echter, starker, brennender Liebe. Er ist wahrlich nicht 'die absolute Vernunft', nicht Geist im rationalen Sinne des Wortes und im Sinne des dogmatischen Theismus. Er ist Geist als ruach, als numen. Aber gerade als reine, vollendete ruach ist er hoch über allen Heidengöttern, hoch über aller Verquickung mit der Natur und mit naturhaft-magischen Vorstellungen, ein Gott, dem nicht gedient wird mit Ritual und magisch-sakramentalem Opferkult sondern 'im Geiste und in der Wahrheit', in reiner Hingabe von Gemüt und Willen, im 'geistigen' Jahvedienst. Denn dieser brennende Wille, dieses Eifern ist zugleich Forderung, ist Eifern um 'Heiligsein' und 'Reinsein'. Und damit treten erst die wesentlich jesajanischen Züge dieses Gottesbildes hervor, die zugleich weissagend nach vorwärts weisen. Und sie verbinden sich mit den folgenden:

a) Zunächst, dieser Gott ist der in Dienst nehmende Gott. Darum ein Gott des Gerichtes. Und dieses nicht als Automat einer 'sittlichen Weltordnung' in bloßer Vergeltung von Gut oder Böse sondern als zielsetzender, einen 'Ratschluß' verwirklichender, einen 'Bund stiftender' Gott, als geheimnisvoller Urwille zu einem überschwenglichen Endzweck. Und damit erst treten wir in das ganz besondere des biblischen Gottesgedankens ein, der hier in keimhaften Hüllen beginnt und der sich vollendet im großen Weltengott des Neuen Testaments, der seinem tiefsten Sinne nach ist allmächtiger zielsetzender Heilswille, Wille zum 'Reiche Gottes'.

b) In Dienst nehmend ist Jahveh als Wille zur Heiligkeit, das heißt als absolute, heilige Forderung an sein Volk. Was ist das aber? Wie soll das Volk sein, was soll es leisten, wenn es heilig sein soll? Die Forderung enthält alle reine,

strenge sittliche Forderung, besonders die sittlichen Forderungen der sozialen Verpflichtungen, das Rechte, die Gerechtigkeit, die Moral, wie es noch vollkommener die Verkündigung Jesu auch tut. Und doch handelt es sich bei beiden nicht um 'Moral', und wer sie als 'Moralisten' nimmt, hat sie gar nicht begriffen.

c) 'Jahveh wird sich heilig erweisen durch Gerechtigkeit', heißt es Jes. 5, 16. Diese Stelle zeigt das wahre Verhältnis klar. Eine Form der Erweisung der Heiligkeit ist die Gerechtigkeit, aber nicht sie selber. Gerechtigkeit ist Prädikat der Heiligkeit, notwendiges, unnachlässliches, aber sie ist ihr synthetisches Prädikat, nicht ihre Definition. Sie ist eingebettet in 'Heiligkeit' und von ihr umgriffen, aber Heiligkeit ist nicht sie selber und wäre das nicht einmal, wenn sie sich etwa ganz in ihr erschöpfte, wenn Gerechtigkeit ihre ganze und ihre einzige Erweisungsform wäre. Und so mit allem nur Moralischen überhaupt. Die von Jesaja geforderte Heiligkeit, und von da fortan die Heiligkeit, die die Schrift als Ideal des Menschen fordert, mithin auch 'die bessere Gerechtigkeit' des Evangeliums, ist vielmehr ihrem Wesen nach eine eigentümliche, schwer bestimmbare höhere Bezogenheit des Gesamtinteresses und Willens, die wir in den Ausdrücken symbolisieren: Nicht weltlich sein, nicht von dieser Welt und ihrer Art sein, nicht fleischlich sein, sondern 'geistlich' sein, durch den 'Geist' bestimmt sein. Und dieses Ideal des Geistlichseins ist schon deutlich vorhanden bei Jesaja und trägt schon hier die Züge, die die Gegner dieses Ideales, und gerade die reinen Moralisten, immer als fatal an ihm empfinden. Es kommt bei Jesaja ganz charakteristisch zutage in gewissen Antipathien, die zu allen Zeiten bei den 'geistlichen' Menschen wiedergekehrt sind, die zunächst bei ihnen eine Notwendigkeit sind und die erst in noch höherer Synthese später gemildert und gewandelt werden können. Es sind die Züge, die von ihren Gegnern als muffig, muckerig, als Zeichen von Unmännlichkeit, Mangel an Vitalität, als Kleineleute-Instinkt, als Ressentiment von Sklavenseelen, als Energielosigkeit, als

mulsteriges Temperament und ähnlich gedeutet und damit jammervoll mißverstanden werden. Jesaja, dieser Mann aus königlichem Adel, diese selber ganz herrische, gewalttuende Natur, dieser Mann, in dem das Energicum der ruach brennt, ist von alledem das denkbar äußerste Gegenteil, wie es Jesus auch war. Und daß gerade dieser Jesaja der 'Erfinder' dieses seltsamen Ideales der 'Geistlichkeit', des 'geistlichen' Wesens ist, zeigt besonders deutlich, wie sehr jene mit ihren Deutungen auf dem Holzwege sind. Die Züge dieses Ideales sind bei Jesaja zugleich nichts etwa nur zufälliges, nur gelegentliches, sondern sie sind, wie Max Weber sagen würde, bei ihm geradezu 'penetrant'. Die Antipathien, die wir meinen und in denen jenes Ideal seinen Schatten wirft, sind deutlich sichtbar in Jesaja's sonderbarem Eifer gegen das, was wir das modische und das moderne Wesen nennen würden. Die modische Kleidung, der neue Luxus, die neuen großen Harfen aus Ägypten, auf denen man klimpert, die elfenbeinernen Lotterbetten, die man importiert, die Rosse, auf denen man auch in Israel zu reiten beginnt, sind ihm ein Greuel wie etwa den 'geistlichen Menschen' von heute das Leben im Salon, die Bechsteinflügel, die Automobile. Er haßt die Politik und das Politisieren seines Geschlechtes, die Diplomatie des Hofes, das Bündnisse-schließen-wollen, das Nachlaufen den Mächtigen der Erde. Er haßt es, weil es die Menschen verführt, auf Menschenmacht sich zu verlassen statt auf ruach und auf Gotteskraft. Aber er haßt es zugleich deswegen, weil all das selber 'Fleisch' ist, weil Israel dadurch versucht, zu sein 'wie andre Völker', statt geistlich zu sein und von solch weltlichem Getue sich fern zu halten.

Er fordert 'Heiligkeit' und sie erweist sich zuerst in Erfüllung der Gebote schlichtester Moral. Aber diese ist nicht Selbstzweck, sondern ihr Sinn ist, dadurch den 'Willen Jahvehs' zu erfüllen, seiner Ehre zu dienen. Sie ordnet sich ein der höheren Idee, ein Jahvehvolk zu sein, Jahveh anzugehören, der Welt entzogen, als eine Schar und ein Volk 'Geheiligter'. Das Ideal ist, einzurücken in eine höhere Ord-

nung, in die der Gottgeweihtheit, in den Zustand eines allgemeinen, veredelten und auf das Volk als ganzes bezogenen Nasiräates, allem profanen Wesen entrückt, nach den Worten Ex. 19, 16:

‘Ihr sollt mir werden ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk.’

d) Und damit erhebt sich weiter, aus mythischen Wurzeln aufschießend, zugleich aber von allem Mythischen sich reinigend und in die reine Sphäre lauterer Heiligkeit sich hebend die Idee des ‘Gottes des Bundes’, hoch erhaben über allem bloßen Theismus, die zugleich die Idee eines ‘heilsamen’ Gottes, eines Gottes des Heiles verborgen in sich trägt. Bund ist wechselseitige Verpflichtung. Aber Bund ist zugleich das Verhältnis gegenseitigen Füreinander-Daseins, intimen gegenseitigen Besitzes. Bund besagt: Jahveh hat dieses Volk zu eigen, und das Volk hat diesen Gott zu eigen, im innigsten gegenseitigen Wechselbezug. Das ist mehr als nur Schutz, Sicherung von Dasein und Wohlfahrt von der einen Seite, und Dienstleistung von der andern. Sondern auf das gegenseitige ‘Haben’ selber kommt es an: Gott will dieses Volk ‘haben’, und dieses Volk soll ihn ‘haben’, nicht nur seinen Schutz, sondern ihn selber, als eigentlichen und wertvollsten Besitz. ‘Bund’ ist somit wechselseitige Gemeinschaft, und zwar zuerst als starker und tiefer Gemütsbesitz. Aber er ist zugleich mehr. Er ist oder hat keimhaft in sich die Idee der Willens-gemeinschaft, der Verbundenheit in Wille, Tat und Wirken. Und dieser Keim kommt zur Entfaltung schon beim zweiten Jesaja in der Idee vom ‘Knechte Jahvehs’, und er vollendet sich im evangelischen Wort:

‘Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt.’ —

e) Als der seinen Bund wollende Gott aber ist er zugleich schon, in einer ersten Form, ein Gott des ‘Heils’. Heil, in unserm Sprachgebrauch, ist nicht nur subjektiver Wert, das heißt ein Heilsames für mich. Sondern wir verwenden den

Ausdruck als Namen für letzten religiösen Wert überhaupt, sowohl objektiven wie subjektiven. Und der objektive Wert steht uns voran. 'Das Heil' ist zuerst eine objektive Größe, ein in sich selber wertvolles, um sein selbst willen dasein und schlechthin dasein sollendes. So ist das 'Heil' bei Jesaja zunächst das Wirklich-werden des Zweckes, den Jahveh selber setzt und hat: eben der heiligen Bundesgemeinde, die auf Erden abbildet und widerspiegelt, was er selber ist: die 'Reinheit' und die 'Heiligkeit'. Andererseits ist eben das, was Heil in objektivem Sinne ist, dann auch Heil im subjektiven, Heil als beseligender Besitz. Jahvehs Volk sein dürfen, das ist selber unerhörtes, unüberbietbares Heil für dieses Volk selber, ein kostbares seliges Gut, wie nichts anderes es zu bieten vermag. Daher ist der Undank dieses Israel so schnöde und unbegreiflich: es wirft für weltliche Güter sein Heil selber weg, sucht Weltsachen und weltliche Wohlfahrt und kehrt dafür Jahveh den Rücken, der ihm viel mehr bietet: nämlich sich selber.

f) Als Gott des Heiles aber ist er, dieser strenge, eifernde, unnahbare Gott, doch eben auch bereits ein Gott der Gnade, und mit leisem Umriß legt sich hier der tiefste und zarteste Wesenszug des Gottes des Evangeliums an. Was ist nämlich im neutestamentlichen Gottesbegriff das Letzte, das Innerste, das von allem bloßen Theismus am entscheidensten Unterscheidende? Es ist das, was angezeigt wird in den ewigen Gleichnissen des Evangeliums vom Suchen und Finden und Seligsein über das gefundene Verlorene. Der eigentliche Christengott, den weder der Theismus noch irgendeine andere Religion so kennt, das ist 'der suchende Gott'. Aus dieser Idee oder besser, aus dem seligen Erlebnisse dieses suchenden Gottes erwachsen dann wesensnotwendig die paulinischen 'Lehren' von der erwählenden Gnade, von der ewigen Vergebung, von der zuvorkommenden Gnade, von der Sünde richtenden und Sünde vergebenden Gnade in ihrer entwickelten Gestalt und auf den Einzelnen bezogen. Aber leise sehen wir doch auch diese Dinge schon auftauchen

im Verhältnisse Jahvehs zu seinem Volke bei Jesaja. (Novum in vetere latet, vetus in novo patet.) Jahveh hat Israel erwählt von Anbeginn, hat es erkaufte, in großen geschichtlichen Führungen sich zum Eigen erworben mit ewiger Erwählung ohne eigenes Verdienst, ohne eigenes Zutun auf seiten Israels, in freier erwählender, tragender, verzeihender Gnade, wie es Psalm 100, 3 ausdrückt:

Er hat uns gemacht und nicht wir selbst, zu seinem Volke
Und zu Schafen seiner Weide.

Diese Züge sind bei Jesaja da. Man sieht sie deutlicher, wenn man sie durch das Vergrößerungsglas der späteren evangelischen Erfüllung sieht, aber man deutet nicht ein, sondern man sieht dann wirklich Vorhandenes. Und wieder erstaunt man über das innerlich Einheitliche der biblischen Entwicklung. So weit der Abstand auch ist, doch ist kein eigentlicher Wesenszug im Evangelium, der nicht irgendwie im Keim in dem Verhältnisse von Jahveh zu seinem Volke vorgebildet und angelegt wäre und weissagend auf seine Erfüllung hinwies.

g) So ist es endlich auch mit dem Mittelgedanken des Evangeliums selber, mit dem *'Reiche Gottes'*, dem überschwenglichen Heilsziele der Wege Gottes mit dem Menschengeschlechte, der Verwirklichung endlichen Heiles am Abschlusse aller Zeitabläufe, auf die wir als Christen hoffen. Das Wirklichwerden der *Jahveh-Herrschaft* ist ja das Innere der Bundesidee selber. Dieses Wirklichwerden aber taucht nun zugleich schon bei Jesaja in die Züge einer überschwenglichen Endvollendung. Und zum Verständnisse hiervon braucht man nicht Mythen von göttlicher Urzeit und das bequeme Gesetz der Rückkehr der Endzeit zur Urzeit zu bemühen. Mythische Zusammenhänge sind gut, aber Wesenszusammenhänge sind besser. Vielmehr, diese Züge sind aus der Sache selber notwendig. Weil Jahveh ruach ist, das heißt selber das Überschwengliche, weil der Mensch selber seinem wahren Wesen nach im Grunde ruach ist, darum muß beim Wirklichwerden der *Jahveh-Herrschaft* Volk und Wirklichkeit sich

ins Wundersame tauchen, muß 'Geist' und 'Geistesart' einmal wirklich werden sowohl in der Weise der sich vollziehenden Herrschaft, wie in der Art dessen, der sie verwirklicht (des messianischen Davididen, des ruach-Gesalbten), wie in der Weise des zum Bunde mit Jahveh erneuerten Volkes selber. Nicht fremder Import, nicht Lehren von Persern oder andern ist die Frohbotschaft vom 'kommenden Reich', sondern tief angelegt in ältester Verkündigung. Und was noch wichtiger, tief angelegt in dem Wesen des Gottes von Jesaja und Jesu selber. Wesensnotwendig gehört zu diesem Gotte, der Ziel setzt und Bund schließt, der sich eine Heilsgemeinde sucht, die als sein Knecht seine Pläne ausführt, der Völker und Geschieke und Geschichte verwaltet nach einem ewigen Rat, der seine Herrschaft über alles Fleisch und die Verwirklichung seiner Ehre als der 'Eifersüchtige' sucht, der der unrastende Wille selber ist und der Wille zum Heil, und der mit diesem allen zugleich numen, pneuma, ruach ist, — notwendig gehört zu ihm 'das Reich', das Reich als Heilsvollendung, als Ziel der Wege Gottes, zugleich aber als ein selber durchaus Numinoses, Geistiges, Ruach-Mäßiges, Pneumatisches. Und wenn 'das Reich' nicht längst verkündigt und nicht in Profetie und Evangelium verheißen wäre, dieser Gott aber wäre verkündigt, so könnten wir selber Profeten werden und müßten aus dem Wesen dieses Gottes durch Divination den letzten Gottessinn weltlichen Daseins selber finden: den nämlich, daß es bestimmt sei zum Reiche Gottes und seinem numinosen Geheimnis. Kein Fremdkörper ist diese Idee vom Reiche, auch kein fantastisches und blindes Orakel, das nun einmal mit dem Evangelium geschichtlich verknüpft und etwa auf bloße Autorität zu glauben wäre, sondern wesensnotwendig verbunden ist sie der Idee eines 'heilsamen' Gottes, der ein Geschichte und geschichtliche Menschheit setzender, zu seiner 'Ehre' verwaltender, Bund stiftender, zum Heile leitender, zugleich aber in sich selber der ganz überschwengliche Ruach- und Pneuma-Gott ist, der sich schon in der Verkündigung des Jesaja weissagend offenbart.

Mitfolgende Zeichen

In H., S. 192—203, war die Rede von den 'mitfolgenden Zeichen' als 'Stützen der Divination', und es war verwiesen worden auf die Schrift: R. Otto, 'Leben und Wirken Jesu ...'. Da diese Schrift im Handel zur Zeit nicht zugänglich ist, so sei der betreffende Abschnitt daraus hier abgedruckt:

Jesus beginnt sein Wirken am Gestade des galiläischen Sees. In greifbaren Zügen liegt es in den Evangelien vor uns. Er predigt in den Synagogen, in den Häusern seiner Freunde, bei Tisch, bei allerlei Gelegenheit, unter freiem Himmel, bald umherziehend, bald verweilend. Besonders ausgebreitet wird sein Ruf durch die geheimnisvolle Gabe der Krankenheilung, die in ihm erwacht ist.

Was war es mit dieser? — Der Jesus der Synopse¹ ist, so sahen wir schon oben, durchaus nicht der Wundertäter schlechthin, wie er etwa bei Joh. oder in der traditionellen Anschauung erscheinen mag. Aber auch in den kritisch völlig unanfechtbaren Partien der ersten evangelischen Überlieferung umgibt seine Gestalt ein eigentümlicher Rand von etwas Inkommensuralem, wie er sich z. B. in jener Gabe der Heilung zeigt. Die Erzählungen von diesem heilenden Wirken treten auf mit solcher Sicherheit und Schlichtheit, mit einer solchen fast verblüffenden Deutlichkeit, daß sie nicht von der Legende erdichtet sein können. Man lese den so nüchternen fast geschäftsmäßigen Bericht von der Heilung der Schwiegermutter Petri (Mark. 1, 29—31), oder den konkreten Bericht von der Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 1—12). Aber mit

¹ So nennt man die drei ersten Evangelien im Unterschiede vom vierten.

vielen andern ist's nicht anders. Der Hauptmann von Kapernaum, Jesu überraschtes Staunen über den Glauben dieses Heiden, das kanaanäische Weib, Jesu Sträuben zunächst, und wie er dann innerlich doch überwunden wird: so dichtet Legende nicht. Dazu kommt, daß wir ganz ähnlichen Dingen sogleich wieder begegnen in den ersten christlichen Gemeinden. Wollte man die Berichte der Evangelien von Jesu Heilgabe anfechten, so kann man die Berichte der Paulus-Briefe über dieselbe Erscheinung bei den Korinthern, Galatern, Römern und bei Paulus selber nicht anfechten. Hier stehen sie im vollsten Lichte der Geschichte und geschichtlicher Bezeugung. Es ist ganz selbstverständliche sichere Überzeugung der Urgemeinde und Pauli, die 'Charismata', die 'Gaben' unter sich zu haben. Paulus gibt 1 Kor. 12, 4—11 einen förmlichen Katalog derselben: die Gaben des Zungenredens, des profetischen Vermögens (Hellsehens?), aber ganz so auch der Krankenheilung und der Kraftwirkung, und anderer übernormaler seelischer Ausstattungen. Wohl sagt er, Kap. 13, was höher sei und mehr Wert habe als alle 'Gaben': nämlich die schlichten Christentugenden Glaube, Liebe, Hoffnung, und die Liebe als 'die größte unter ihnen'. Aber deshalb sind ihm doch jene Gaben durchaus wirklich und vorhanden. Er hat sie selber in sich, er übt sie häufig. Und in allen Gemeinden treten sie auf. Ja, man hat sichere geschichtliche Belege, daß dergleichen 'Gaben' längere Zeit auch über die Urgemeinde hinaus sich vorgefunden haben. Und übrigens gibt es desgleichen Belege dafür, daß analoge Erscheinungen sich auch in nichtchristlichen Kreisen hin und her fanden¹. Es wird sich fragen, ob dieses geheimnisvolle Gebiet sich uns einmal entschleiern wird. Sicher ist, daß wir ganz ungeschichtlich verfahren, wenn wir es einfach deswegen als nicht vorhanden streichen wollen, weil es unseren Begriffen von

¹ Dahin gehört besonders auch das Heilen der 'Besessenen', der 'Dämonischen', d. h. der Gemütskranken, Wahnsinnigen, Epileptischen u. dgl.

‘mit natürlichen Dingen zugehen’ vorläufig nicht entsprechen will. — Daß in Jesu dieses Vermögen oder diese Vermögen in einer seltenen Stärke vorhanden gewesen sind, der Eindruck stärkt sich, je unvoreingenommener man das kritisch gesichtete und gesicherte Erzählungsmaterial der Evangelien liest. Übrigens haben wir zur Sache schon sozusagen einen Schlüssel von unseren früheren Vorträgen her in der eigentümlichen Anlage und ‘Berufsbegabung’ der großen alttestamentlichen Profeten¹. Ihnen eignete wahrlich kein Allwissen und nicht die Fähigkeit, das in vielen hundert Jahren Künftige vorherzusehen, aber allerdings in vielen Fällen ein eigentümliches Vorherfühlen und Ahnen drohender und demnächst hereinbrechender Ereignisse von außergewöhnlicher Natur. Diese Gabe erschien uns damals nicht als etwas ‘Supranaturales’ und Wunderhaftes im alten Sinne des Wortes, als etwas, das gänzlich heraustrete aus allen Analogien sonstigen Geschehens: im Gegenteile, in den Erscheinungen des Hellsehens, Fernsehens, des Ahnungsvermögens besonders veranlagter Naturen, des ‘second sight’ u. dgl. fanden sich genug Analogien dieses Außergewöhnlichen. Vielleicht war auch die uns rätselhaft erscheinende Heilgabe Jesu ‘nur’ Steigerung von Fähigkeiten, die keimhaft in der menschlichen Natur überhaupt schlafen. Der erste Ansatz solcher Beeinflussung des Fysischen durch das Psychische ist ja, genau besehen, eigentlich schon das Vermögen unseres Willens, unseren Körper zu bewegen: das Vermögen einer geistigen Ursache zu mechanischen Wirkungen. Es ist dies sicherlich ein absolutes Rätsel und kommt uns nur deshalb nicht wunderbar vor, weil wir uns daran gewöhnt haben. Wer aber will a priori aussagen, welche Steigerungen hier möglich oder unmöglich sind? Wer will bestimmen, was ein Wille an unmittelbarer Wirkung zu leisten vermag, der ganz in sich gesammelt ist, ganz im

¹ Diese früheren Vorträge finden sich im ersten Jahrgange der ‘Kirchlichen Gegenwart’, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Höchsten und in Gott ruht? Es ist Jesu Heilungs-Wundern gegenüber in neuerer Zeit oft hingewiesen worden auf Parallelen und Analogien der neuentdeckten hypnotischen Methoden, der Telepathie, der Fernwirkung, meinetwegen auch des animalen Magnetismus. Warum sollte man sie nicht ruhig annehmen: wenn nur hinzugefügt wird, daß die Leistung Jesu graduell weit hinausgeht über das uns hier Bekannte, ferner, daß bei ihm alle Kraft stammte aus dem Bewußtsein seiner Mission, daß sein Wille, wenn er zum Ungewöhnlichen stark war, dieses nur war durch sein religiös-sittliches Bewußtsein, durch sein Ruhm und Sich-Gründen in Gott. — Daß gerade dann, wenn Jesus Außer-gewöhnliches wirken konnte, hier sogleich die vergrößernde Fantasie und Fama im Erzählen und Hinzuerfinden ihr Werk treiben mußte, und daß sozusagen eine vorsichtige Voreingenommenheit den Wundererzählungen gegenüber ganz am Platze ist, und daß man sich nicht auch bei dem Ungeheuerlichen noch einfach mit 'der geheimnisvollen Gabe' beruhigen darf, versteht sich von selbst. Eine Totenerweckung wie die des Lazarus, eine Verwandlung von Wasser in Wein (beides nur bei Joh.), scheidet aus dem Gebiete des noch Vorstellbaren und geschichtlich Annehmbaren aus. Und auch in der Synopse findet sich bereits genug, was aller Vorstellungsmöglichkeit einfach entwächst: z. B. ein Wandeln auf dem Meere, eine Speisung von Tausenden mit fünf Broten und zwei Fischen und ähnliches. Zieht man derartiges ab, so bleiben in der Synopse fast nur Krankenheilungen: allerdings manche darunter von erstaunlicher Art. Auch zwei Totenerweckungen werden erzählt (Jairi Töchterlein und der Jüngling von Nain). Die Kritik wird geneigt sein, sie abzulehnen. Immerhin muß man zugeben, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen diesen Erzählungen und der des Johannes-Evangeliums von der Erweckung des Lazarus. Jairi Töchterlein hat nicht wie Lazarus drei Tage im Grabe gelegen. Ganz kürzlich ist erst das Bewußtsein geschwunden. Wo liegt die Grenze,

die völligen Tod von letztem, vielleicht schon unbewußtem Glühen des Lebensfunken scheidet? Hat der, der durch seinen Willen Macht besaß, ein durch Irrsinn getrübttes Bewußtsein wiederherzustellen, vielleicht auch die Kraft, ein eben schwindendes in den Grenzen des Lebens festzuhalten, ein soeben erst geschwundenes noch einmal im Organismus zu wecken? Auffallend konkret ist die Erzählung hier. Selbst die Worte Jesu, die er braucht, um das Mädchen zu wecken, haben sich in ihrem eigenen Klange, nämlich aramäisch erhalten: 'Talitha kumi', und werden auch vom griechischen Erzähler noch aramäisch wiedergegeben. Alles Theatralisch-Pompöse, wie es bei einem Schauwunder vorzufallen pflegt, fehlt. Selbst von seinen Jüngern nimmt Jesus nur die Vertrautesten mit. Und das Ganze schließt mit dem nüchtern-praktischen Befehl, der wieder zu sich Gekommenen zu essen zu geben, und mit dem direkten Verbote, von dem Geschehnisse weiterzureden. Man muß damit die Erweckung des Lazarus vergleichen: hier das volle Gegenteil, ein eigentliches Schauwunder. Absichtlich verspätet sich der Wundertäter, damit das Wunder nötig werde. Vor allem Volke geschieht die feierlich inszenierte Handlung. Ein Gebet, das zugleich eine Art Ansprache an die Umstehenden ist, begleitet sie. Ausdrücklich soll die Handlung geschehen 'um das Volk, das herumsteht'. So sieht eine Wunder-erzählung durch schriftstellerische Kunst erzeugt aus. Ganz anders jene bei Markus. Eine besonnene Kritik wird darum hier das Urteil in der Schwebe halten.

Das Auferstehungs-erlebnis als pneumatische Erfahrung¹

1. 'Ich weiß, daß mein Erlöser lebt' — so bekennt der Christ. Und: 'Ich glaube an Jesum Christum, auferstanden von den Toten.'

'Ich weiß', und 'ich glaube' schließen sich hier nicht aus. Denn jenes Wissen ist nicht das Wissen der theoretischen Wissenschaft, das auf der sinnlichen empirischen Erkenntnis ruht, sondern ist Glaubens-erkenntnis. Diese beiden Erkenntnis-weisen stehen in Wesens-unterschied zueinander. Denn Glaubens-erkenntnis beruht nicht auf dem Zeugnis der Sinne sondern ist nach dem Worte der Schrift: 'die Gewißheit der Dinge, die nicht gesehen', das heißt, die nicht sinnlich wahrgenommen werden. Jenes 'Wissen' in unserm ersten Satze ist also ein ganz anderes als das der 'Wissenschaft'. Und im Sinne der Wissenschaft darf es gerade nicht gelten, denn dann wäre der Satz des Glaubens-bekenntnisses falsch: 'Ich glaube an Jesum Christum, auferstanden von den Toten.' Es bedeutet vielmehr die Gewißheit des Glaubens, die nicht aus dem Zeugnisse der sinnlichen Wahrnehmung kommt und nicht aus ihr kommen darf, wenn nicht das Wesentliche des Glaubens zerstört und er selber in ein schlechtes empirisches Wissen verwandelt werden soll, sondern die kommt aus 'dem Zeugnis des Heiligen Geistes'. Dieses Zeugnis aber ist nicht das der Sinneserfahrung — denn dann wäre es eben 'Wissen' im niedern Sinne. So darf auch Christi Auferstehung, und unsere eigne, an die wir glauben, nicht Wissens-tatsache in diesem niedern Sinne sein. Und

¹ Früher erschienen in 'Christliche Welt', 1923, Nr. 11.

das fühlt der Schlichteste. Denn wenn wir 'Auferstehung' sagen, so sagen wir ein Mysterium, ein Geheimnis aus. An das Mysterium aber glauben wir. Und das Zustandekommen des Glaubens selber ist, nach Christenlehre, ein Mysterium, und von allen das größte. Dieses Mysterium aber würde völlig aufgehoben, wenn Glaube ein Wissen wäre aus Sinnen-zeugnis und aus der bloßen Überlieferung von einem früher einmal von Andern erfahrenen Sinnenzeugnis.

Darum sind nach unserer Meinung zwei Deutungen des Zustandekommens der Gewißheit vom Auferstandenen gleichermaßen auszuschließen, sowohl die *naiv supranaturalistische*, wie die *rationalistische*. Jene ist die der Berufung auf 'das leere Grab'. Durch Sinnen-zeugnis soll einmal festgestellt worden sein, daß das Grab Christi leer war. Sinnlich soll einmal der Erstandene wahrgenommen sein. Diese so durch Sinnes-erfahrung festgestellte Tatsache soll dann durch Zeugnis überliefert sein. Und somit wäre die Überzeugung von ihr von vornherein gerade kein Glaube sondern ein empirisches Wissen gewesen. Und dieses ist der schwerste Einwand, der gegen die *naiv supranaturalistische* Deutung zu erheben ist, schwerer, als der Hinweis auf die unsichere, von den Zügen der Legende umgebene Erzählung vom 'leeren Grabe' und auf die Tatsache, daß das erste, echtste Zeugnis, das wir vom Erstandenen haben, nämlich das Zeugnis des Apostels Paulus in 1 Kor. 15, der sich doch bemüht, alle ihm nur möglichen Gründe für die Gewißheit dieses Glaubens zusammenzustellen, von dieser Tatsache nichts sagt. — Ebenso unhaltbar aber ist die gängige *rationalistische* Deutung. Die Jünger, und besonders Petrus, so sagt man, hatten den tiefen 'Eindruck' der Person Jesu erhalten. Aus diesem Eindruck bildete sich ihnen nach seinem Tode die Überzeugung: Dieser kann und darf nicht im Tode geblieben sein. Und diese so aufkeimende Überzeugung verdichtete sich zu Visionen, die dann notwendig rein subjektiver Art sind. Eine Konstruktion, die ihren Verlegenheits-charakter denn doch zu deutlich an der Stirn trägt, und die die spezifische Eigenart und den

Zusammenhang, in dem die Auferstehungs-erlebnisse stehen, uns ganz zu verkennen scheint. Beide Auffassungen aber haben durchaus dieses gemein, daß sie den Grundzug des Erlebnisses verkennen, nämlich den des 'Mysteriums', das sie beide gleich sehr und gründlich beseitigen. Um was es sich gehandelt hat, das ist, scheint uns, noch ganz offensichtlich. Und gerade eine tiefere religions-geschichtliche Betrachtung und Vergleichung kann uns hier das rechte Licht geben und führt uns weit über den Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus hinaus. Das Erlebnis ist Mysteriums-erlebnis, ist selber mystisches Erlebnis, ist Erlebnis aus dem 'Geist', aus dem Pneuma. Mit biblischem Wort: es ist pneumatisches Erlebnis. Nur aus dem 'Geiste' wird die wahre höhere Erkenntnis geboren. Nicht das Sinnes-auge, sondern das Geistes-auge schaut die ewigen Dinge. Dieses aber erschaut nicht selbstgewobene 'Überzeugungen', sondern in diamantener Gewißheit die ewige Wahrheit selbst.

2. Um den wahren Sachverhalt hier zu verstehen, kommt es darauf an, im allgemeinen an klaren Beispielen und Vorkommnissen, die in der biblischen Überlieferung gegeben sind, sich zu verdeutlichen, in welche allgemeinere Klasse auch die Auferstehungs-erlebnisse sich deutlich einordnen, und dann diese Klasse nach ihrem Wesen zu verstehen. Jesaja erzählt, Kap. 6, wie in geheimnis-vollem Erlebnis im Tempel ihm das inwendige Auge aufgeht. Er schaut Jahveh in seiner Majestät, erfährt ihn in seiner heiligen Hoheit, vernimmt seinen Befehl, wird dadurch zum Boten Jahvehs an sein Volk. Es ist die große, geheimnis-volle Erschauung, die für Jesaja zum Berufungs-, Ordinations-, Installations-Erlebnisse wird, auf dem der ganze weitere Sinn seines profetischen Wirkens beruht, und der ihm jene Eisenstirn, jene eisenfeste Gewißheit gibt, mit der er seinem König und seinem ganzen Volke, mit der er aller menschlich-vernünftelnden, nützlichen Erwägung, allem 'fleischlichen' Denken und Urteilen entgegentritt. Und dieser Vorgang ist kein einzelner sondern ein 'typischer', das heißt, er gehört hinein in eine Klasse von Erlebnissen,

die wir pneumatisch-mystische nennen, und die sich typisch wiederholen bei den andern großen Gottberufenen. Man vergleiche Jer. 1; Hesek. 1 und 2; Amos 1; Hosea 1.

Was aber war es um dieses Erlebnis? Hat Gott einen Körper? Sitzt er wirklich auf einem Thron? Ist er körperlich an einem Orte? Umgeben ihn sinnes-wahrnehmlich wahrnehmbare Wesen in Schlangen- oder Feuerform, wie die Cherubim und die Serafim geschildert werden? Hat er eine sinnes-wahrnehmlich wahrnehmbare Stimme? Auch diejenigen, die hinsichtlich der Auferstehung Christi ihren Glauben auf ein wahrgenommenes leeres Grab, auf einen wensschon 'verklärten', so doch sichtbaren, tastbaren Körper zu gründen meinen, auch sie werden diese Frage hinsichtlich des Gesichtes Jesaja's mit Bestimmtheit verneinen. Auch sie werden zugeben, daß diese Vorstellungs-formen, in die sich das Erlebnis des Jesaja kleidet, eben nur Vorstellungs-formen, aus Zeit-vorstellungen geboren, und nur ein Gewand der Anschauungskraft sind für einen Erkennensakt, der an sich gar nichts mit Sinnes-reizung, mit Empirie durch Sinnes-wahrnehmung zu tun hat.

Die naturalistisch-rationalistische Deutung andererseits wird irgendeine plausible 'Erklärung' psychologischer Art sich zu recht machen, je nach der empirischen Psychologie, über die sie verfügt, oder auch noch einfacher ohne Psychologie überhaupt mit einer trivialen Deutung, sowie sie just das Milieu anbietet. Oder sie wird geneigt sein, solche Vorkommnisse noch einfacher zu erklären: nämlich als gar nicht geschehen. Und die 'stilgeschichtliche' Erklärung wird eine bestimmte 'Gattung' von Erzählungs-, Märchen- oder Legendenform, in der das Vorkommnis untertaucht, suchen. Und wer sucht, der findet. Wer aber etwas weiß vom 'Geiste' und seiner Wunderart, in wem selber Geist rege geworden ist in den Formen der geheimnis-vollen Widerfahrnisse, die ein Christenleben aufbauen, der wird solche Erklärungen ablehnen. Er hat erst den Schlüssel zur Sache. Und wie die Schrift überhaupt erst — nach dem Glauben der Christen — durch den

Geist gelehrt und verstanden wird, so auch diese Ereignisse. Erst die eigene geistige Erfahrung lehrt sehen und gibt den Maßstab für das, was einmal war, ob es war und wie es war. Aus Gleichem wird Gleiches erkannt und in seiner Tatsächlichkeit anerkannt und in seinem Wesen wiedererkannt. Und eigener Geistes-besitz wird hier zum Vermögen einer 'rückwärts gewandten Profetie', einer 'Anafetie', die Anerkenntnis als Wieder-erkenntnis ist, die allein alle Faktoren religiösen Geschehens und damit religiöser Geschichte kennt, und die die nur 'natürliche', sich exakt nennende Methode nicht anerkennen kann, nicht aus Widerspenstigkeit gegen geschichtliches Erkennen sondern aus dem sichern Erkennen heraus, daß dieselbe den wichtigsten Faktor nicht mit in Rechnung zieht, auf den es ankommt, den es wirklich gibt, der erfahrbar ist, und der im Wesen und in der Art und im 'Stil' seiner Auswirkung deutlich wiedererkannt wird in jenen Berichten. Und so wird gerade erst die eigene religiöse Erfahrung aus dem Geist und vom Geist der Grund der Möglichkeit zu einer wirklich und echt geschichtlichen Erkenntnis dieser Dinge, weil nur sie wirklich alle Faktoren der Erklärung kennt und ihre Wirkung versteht. Nicht eine 'übergeschichtliche' Betrachtung ist es, die der Geist gibt sondern gerade die echte geschichtliche Betrachtung. Und eine verfälschte, ihres wesentlichsten Erklärungs-prinzipes beraubte Geschichts-konstruktion, eine Fälschung der Geschichte selber ist die naturalistische Betrachtung.

3. Und nun blicke man hin auf das Neue Testament. Hat man jene Erlebnisse der großen Profeten richtig, nämlich im Geiste, verstanden und so das Auge geschärft für pneumatisches Erleben, so erkennt man in Deutlichkeit die Ähnlichkeit mit ihnen wieder zunächst in den Erzählungen von den großen Gesichtern Jesu selber am Anfange und auf der vollen Höhe seines Wirkens: in dem Gesicht bei der Taufe und in dem bei seiner 'Verklärung'. Sie sind ebenso deutliche pneumatische Erlebnisse, 'im Geiste' und darum in der Wahrheit geschehen, wie jene. Sie sind aber zugleich auch deswegen zu-

gehörig zu jenen Erlebnissen und ihrer Klasse, weil sie ja ganz offensichtlich ebenso Berufungs- und Installationsgesichte sind wie jene. Wie bei jenen so zweifeln wir auch hier nicht, daß es sich hier nicht um Sinneswahrnehmungen handelte, daß vielmehr alles, was von solchen erzählt wird, ganz auf derselben Linie liegt, wie die sinneswahrnehmblichen Einkleidungen des mystischen Grundaktes bei Jesaja, dessen Wesen und unerschütterliche Wahrheit nicht in diesen liegt sondern in der Erkenntnis und Gewißheit aus dem 'Geist'. Das Geheimnis ihrer Art aber und ihres Zustande-kommens ist hier ebensowenig auflösbar wie dort, ja noch viel weniger. Das fühlt, wer von echtem Geheimnis, etwa in Wiedergeburt, Gnade und Bekehrung, eine Ahnung hat. Er wird die Naturalisten ruhig orakeln lassen und darüber still die Achseln zucken. Ebenso aber wird er bei einiger Besinnung begreifen, daß auch der naive Supranaturalismus nichts Anderes ist, als eine 'Theorie des ganz Atheoretischen', ein Naturalismus des Übernatürlichen, ein fehlgehender Versuch, das schlechthin irrationale Verhältnis des Überweltlichen zum Hiesigen zu rationalisieren, das heißt unter irgendwelche Kategorien des Begreifens zu bringen.

4. Und nun blicken wir auf das Auferstehungs-erlebnis des Paulus vor Damaskus, das uns den deutlichsten Bericht von der Sache gibt. Sind nicht die gleichen Züge sofort erkennbar? Liegt hier Sinnen-empirie vor oder Geist-erlebnis? Reden die Dinge, im Vergleich mit dem Bisherigen gesehen, nicht sofort eine klare Sprache? Paulus beschreibt uns nirgends, wie und in welcher Form er den Erstandenen gesehen hat. Das schließt an sich keineswegs aus, daß er ihn unter einer Form, und wahrscheinlich nicht nur als Lichtglanz sondern etwa in strahlender Glorie einer königlichen Gestalt gesehen hat. Und was ihm die Zeit an geläufigen Vorstellungen von Königsglorie und messianischer Königs-glorie hergegeben haben mag, wird wahrscheinlich für seine Anschauungskraft der Stoff gewesen sein, den sie sich dann individuell und besonders ausformte. Aber damit würde es dann dieselbe Bewandt-

nis haben wie mit der Form von Jahveh und seinen heiligen Engeln am Thron, und das würde wieder den Grundsinn der Sache ebensowenig berühren, den Sinn nämlich: 'Er lebt, er lebt als der Angenommene, Gott-bewährte, Gott-erhöhte, Gott-verklärte, als der Überwinder von Gericht, Kreuz und Tod.' Und zugleich trifft die weitere Ähnlichkeit mit den vorgenannten Ereignissen zu, die man sonderbarer-weise gewöhnlich nicht mit in Anschlag bringt. Denn diese Erschauung Pauli ist ja nicht nur eine Erschauung des Erstandenen überhaupt sondern ganz geradeso wieder ein Berufungs- und Installations-Gesicht für Paulus wie jene auch. Derselbe 'Stil' kehrt hier wieder, nicht der Stil einer 'Erzählungs-gattung' sondern der Stil typischer geheimnis-voller Vorgänge selber.

Zugleich aber rückt dieser Vorgang ein in eine zweite Reihe von Erlebnissen, die wieder im vollen Lichte paulinischen Berichtes stehen. Denn dieses Erlebnis ist ja nur das erste Glied einer nun folgenden ganzen Kette pneumatischer Vorgänge, die sich bei ihm und in seinen Gemeinden entspinnt, nämlich der 'charismatischen', das heißt des Auftretens der 'Geistes-gaben' und des 'Geistes-besitzes selber, unter denen die Gabe der horasis, der geheimnis-vollen Schau, begriffen ist, die auch Paulus weiterhin besitzt. Erstes Glied dieser Kette, erster Durchbruch 'des Geistes', des Pneuma, ist, was vor Damaskus in Paulus vor sich ging, zugleich mächtigstes und grundlegendes. Des Geistes, den der Mensch nicht macht und nicht sich gibt, der weht wo er will, aufflammt nach seiner Wahl, und ohne alles eigne Zutun reines Widerfahrnis ist. Zugleich ein 'Durchbruch', denn im Herzen lag er schon und ließ da seinen Stachel fühlen, wie sehr auch sein Träger wider ihn löckte.

5. In eine Reihe stellt Paulus sein Erlebnis mit denen des Petrus und anderer Vorgänger. Ein Beweis, daß auch diese von gleicher Klasse waren, wie das seine. Und das könnten wir selber erkennen, auch wenn Paulus es uns nicht ausdrücklich bezeugte. Petrus ist nach Pauli Angabe der erste Empfänger der neuen Offenbarung vom Erstandenen gewesen.

Dazu stimmt, was wir sonst von Petrus erfahren. Er hat die Gabe des 'Gesichtes', wie die Erzählung Apg. 10 zeigt. Er hatte diese seltsame Gabe in einzelner Regung schon vor dem Hingange seines Meisters. Durch sie war er der Schauung fähig auf dem Berge Tabor. Und noch andere feine Züge einer pneumatischen Veranlagung im allgemeinen weist der synoptische Bericht von ihm auf. Und weiter, auch für Petrus und die weiteren Empfänger der Schau des Erstandenen wird sie sogleich zum Installations-erlebnis. Das spiegelt sich noch in den Worten: 'Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker', die wir gleichermaßen als pneumatische Sendungs-erkenntnis zu verstehen haben wie den Befehl Jahvehs an Jesaja: 'Gehe hin und sprich zu diesem Volke', und die nach dem Stil profetisch-pneumatischer Berufungs- und Sendungs-erlebnisse als wirklich irgendwann und irgendwie geist-vernommen sich bezeugen. Und andererseits steht auch hier wieder das pneumatische Erlebnis der Schau des Erstandenen nicht isoliert. Denn nicht erst Paulus und seine Gemeinde empfängt ja 'den Geist' und seine Gaben siebenfalt. Sondern sie sind der charakteristische Urbesitz der Urgemeinde, wie Paulus selber bekennt, wenn er sich für sein Apostolat darauf beruft: 'Als die wir auch den Geist empfangen haben.' Er legitimiert sich, indem er zeigt, daß er und seine Gemeinden den gleichen Besitz haben, den die jerusalemische als Urbesitz längst vor ihm besessen hat.

So rückt die Erfahrung des Auferstandenen in zweifacher Weise ein in eine Klasse pneumatischer Erlebnisse, streift dadurch ihre Isoliertheit ab und verdeutlicht sich in ihrem Wesen als mystisch-pneumatisches Wahrheits-erlebnis, jenseits von Supernaturalismus und Rationalismus, als reines Erkennen 'im Geist'.

6. Als den 'Auferweckten', den 'Auferstandenen', den 'Erhöhten' verkünden die Apostel ihren Herrn. Daß die damalige Zeit hiermit irgendwie auch körperliche Vorstellungen verband, unterliegt wohl keinem Zweifel. Das entspricht ihrem und dem antiken Weltbilde. Wer aber glaubt, die körperliche Vorstellung von 'Auferweckt' und 'Auferstanden' bei-

behalten zu müssen, der soll sich klar machen, daß er das dann auch für den Ausdruck 'der Erhöhte' tun muß. Denn 'Erhöhung' ist im bloßen Wortsinn auch eine räumliche Vorstellung, setzt ein Dasein im Raume und damit die alte Vorstellung voraus, daß 'der Himmel' das heißt Gottes ewiges Reich irgendwo hoch oben im Raume sei. Diese Vorstellung war dem Altertume nicht schwer, das mit 'Himmel' immer noch räumliche Vorstellungen verband. Für uns aber ist der Himmel und die ewige Gotteswelt so wenig im Raume oder in der Zeit wie Gott selber sondern in Gottes Ewigkeit. Und die ist sonder Raum und Zeit. Dabei verlieren die Ausdrücke von 'Auferweckung' und 'Auferstehung' keineswegs ihren Sinn. Sie besagen im Unterschiede von der Idee der 'Unsterblichkeit', die eigentlich ein wirkliches Gestorbensein verneint, Wiederherstellung aus wirklichem Todeszustande zu wirklichem Leben, ja vielmehr erst Einführung in volles und eigentliches Leben überhaupt. Und sie beziehen sich nach biblischer Auffassung keineswegs nur auf den Körper. Nicht der Körper stirbt, sondern der Mensch stirbt. Und wenn er stirbt, so sinkt der Mensch gerade auch als Seele in Todeszustand¹, in 'bange Todesnacht', aus der sie nur

¹ Sterben heißt nicht Verlust des Seins, wohl aber des Lebens. Tod ist Gegensatz zu Leben, durchaus nicht zu Sein. Auch der fleischliche Körper entsinkt ja nicht dem Sein, wenn er stirbt, sondern er verliert zunächst nur die Seinsfunktion, die wir 'Leben' nennen. Als lebendiger besitzt er das Vermögen, sich selbst zu erneuen und gegen Verfall zu behaupten. Dieses Vermögen verliert er, wenn er stirbt, und nun erst tritt sein Zerfallen in seine Elemente ein. Er löst sich dann auf, aber nach seinen Elementen entsinkt er auch dann nicht dem Sein selbst. — So versinkt die Seele nicht in Nichtsein, wohl aber in Tod, das heißt in das Aufhören ihrer Lebensfunktion. Diesen Zustand nennt die Schrift das Dämmern im 'Hades' (fälschlich = Hölle) und vergleicht ihn selber dem Schläfe, dessen Wesen indertat depotenziertes Leben ist. Noch näher dem seelischen Todeszustande kommt der Zustand der Ohnmacht oder Lethargie. Und eben als völlig lethargische Ohnmacht, als Haderzustand, das heißt als Lebensberaubung, nicht als Seinsberaubung, haben wir den Zustand der Seele in Trennung von ihrem wesensnotwendigen Organe zu denken.

Gottes Macht erretten, wiedererwecken und aufrichten kann, und er bedarf, wenn er leben soll, der Erweckung, der Herausführung aus Hades und Todesschatten, der Wiederaufrichtung aus 'den Toten'. Damit verbindet sich nach Pauli Vorstellung allerdings zugleich auch eine leibliche Wiederherstellung. Aber, wie oft hervorgehoben ist, diese ist für ihn gerade keine Auferweckung des alten Leibes und keine 'Auferstehung des Fleisches'. Vielmehr diese Vorstellung würde er von seinen Voraussetzungen aus entschieden abgewiesen haben. Denn das 'Fleisch' ist ihm das Widergöttliche selbst. Es soll vergehen, wie das Samenkorn vergeht und verwest, wenn es zur Saat in die Erde gesenkt wird, und die 'leibliche Auferstehung' ist für ihn vielmehr Begabung mit einem neuen, ganz andern, 'geistlichen' Leibe, den Gott zuvor versehen und bereitet hat als die neue Hütte, mit der wir überkleidet werden sollen. Und in dieser Richtung müßten auch unsere Gedanken gehen, wenn wir versuchen wollten, uns über das neue Leben der Auferstehung Vorstellungen zu machen. Auch wir vermögen uns ein Leben des Geistes nicht zu denken, ohne daß der Geist ein Organ hat, wodurch er sich betätigt. Leib aber ist Organ des Geistes. Und 'geistlicher Leib' besagt klar und glücklich, daß dieses Organ nicht ein fleischlicher Leib, auch nicht 'verklärtes Fleisch' — ein Widerspruch in sich — ist, sondern selber 'geistlicher Art', das heißt nach dem Sprachgebrauche der Schrift ein schlechthin wundersames, unserer Vorstellungswelt entzogenes, der Geistesart selber analoges, damit aber selber weder an ein Hier oder Dort, Jetzt oder Dann gebundenes, also auf keinen Fall ein Körper, der ja von Materie und Raumbestimmtheit unabtrennlich ist¹.

¹ Frank, der angesehene Dogmatiker konservativ-lutherischer Rechtgläubigkeit, schrieb schon 1880 in seinem 'System der christlichen Wahrheit', Bd. II, S. 461: 'Undenkbar freilich wäre die Annahme einer stofflichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen. Aber die Schrift verweist auch keineswegs auf dieses Undenkbare, da doch Paulus nicht das psychische, materielle Soma (=

7. Wie wir aber hierüber uns unsere Gedanken machen mögen, auf jeden Fall gilt, daß Christus selbst, wahrhaft gestorben, von Gott zu wahren Leben wiedergebracht und zur Herrlichkeit des ewigen Gottlebens vollendet ist, der wahre Christus; und daß wir mit ihm des Gleichen warten, das ist der Sinn christlicher Glaubens-erkenntnis, einer Erkenntnis wie für jene so auch für uns immer wieder aus dem Geist und nur aus dem Geist geboren. Ob aber zu dem Wesen dieses Christus, und zu unserm eigenen vollen Wesen der Körper gehöre, das ist auf jeden Fall nicht eine religiöse, sondern eine physiologische Frage, zur Glaubensaussage selber aber nicht gehörig. Einem jeden Angefochtenen aber sollen wir sagen, daß der Erstandene 'unser Trost' sein will, nicht aber eine Qual für unser Wahrheits-gewissen. Und zum wahren Verständnis der

Körper) auferstehen läßt, sondern ein pneumatisches. Die Vorstellung einer stofflichen Identität ist um so ungeschickter, als solche Identität auch während des irdischen Lebens nicht existiert, vielmehr das Material des Leibes in fortdauerndem Wechsel begriffen ist. Das Wesen des Leibes ist seine Form, wie sie auch während des irdischen Daseins fort und fort trotz des stetigen materiellen Andersseins sich erhält. Und von dieser (Form, also nicht von der stofflichen Materie) wird zu behaupten sein, daß sie der abgeschiedenen Seele restituirt wird.'

'Form' bedeutet hier nicht den geometrischen Umriss des Körpers, sondern das Prinzip seines Aufbaues und seiner Gestaltung. Und 'Leib' ist dann nichts Anderes als das Organ der Seele, vermöge deren sie sich 'den Körper baut'. Diese Spekulation Franks ist uns wohl erlaubt und weicht von der obigen nicht ab, liegt auch einigermaßen in der Linie der Spekulation Pauli, und man kann sie verwenden, wenn man sie als mögliche Spekulation, nicht als Glaubens-verkündigung selber annimmt. Zugleich aber ist klar, daß es dann auch für Frank keine Auferstehung 'des Fleisches' geben kann, und daß für ihn die Berufung auf 'das offene Grab' für die Auferstehung keinen Sinn hat, ja gar nicht möglich ist. Leider hat er diese seine ganz handgreifliche Abweichung von der naiven Anschauung und vom 'Apostolicum' niemals praktisch wirksam werden lassen und auch die unvermeidliche Folge für das Oster-erlebnis vermieden. Hätte er, als der Gewährs- und Vertrauensmann so vieler 'Positiver', jenes getan, so wäre viel Hader vermieden.

Auferstehungs-erlebnisse sollen wir ihn hinweisen auf die geistige Schau, wie sie Jes. 6 berichtet.

Die späteren Erzählungen vom 'leeren Grabe' aber werden wir beurteilen wie die Erzählungen, die sich nachmals um die Geburt Jesu gerankt haben: als heilige Legende, in der sich gemäß den Anschauungsformen jener Zeiten das irrationale Verhältnis des Ewigen zum Zeitlichen spiegelt. Sie behalten für uns den Wert unvergleichlicher, kraftvoller Symbole und Ideogramme des Mysteriums selber. Wir wollen sie nicht missen in unserer Bibel und ebensowenig in den bildlichen Darstellungen unserer Kirchen oder im hymnischen Ausdruck unserer Frömmigkeit. Und wir können das tun ohne die Pflicht zu strengster Wahrhaftigkeit zu versäumen, wenn wir uns der andern Pflicht bewußt bleiben, ohne deren Erfüllung es heute weder Bibelunterricht noch Glaubenslehre geben kann und darf, der nämlich, uns selber und unsere Zeit zu erziehen zu einem wahrhaftigen und frommen Verständnis einerseits des legendarischen Randes, der die gesamte Erzählung der Heiligen Schrift umgibt und als Problem uns vom ersten bis zum letzten Blatte der Bibel immer wiederkehrt, und anderseits der besondern Würde und Schönheit und des tiefen Gehalts, der die biblische Erzählung auch da auszeichnet, wo sie Legende ist, und endlich der Tatsache, daß auch in der heiligen Sage und Legende, im unbewußten Schaffen von Volks- und Gemeindegeist, der nämliche waltet, der auch in Israels Profetie, in seiner Psalmendichtung, in seinem Schrifttum und in seiner Geschichte waltet: der ewige Gottesgeist selber, der in allen Formen seiner Äußerung der Geist der Offenbarung und der Wahrheit ist.

Schweigender Dienst

Dem Numinosen auch in unserem Kulte wieder eine vollere Wirkung zu geben, soll das Folgende dienen¹.

Heiliges Schweigen, aus Stille geboren,
Schleuse bist du der tieferen Flut.

Diese Verse entstammen einer Quäkerschrift über Silent Worship, das heißt über den schweigenden Dienst. Das Buch ist ins Deutsche übersetzt² und soll uns einen Eindruck geben von dem Dienste des Schweigens, wie es in Quäkerkreisen üblich ist von den Tagen des George Fox bis auf diesen Tag. Es ist die geistigste Form von Gottesdienst, die je geübt worden ist. Es hat in sich ein Moment, das in keinem Kult fehlen sollte, und das im protestantischen Kult schwer vernachlässigt wird, wie oben schon angedeutet ward. Wir sollten es von den Quäkern wiederlernen und dadurch unserm Gottesdienste eine Weihe wiedergeben, die er zu seinem Schaden eingebüßt hat.

1.

Das kultische Schweigen überhaupt kann dreifacher Art sein: das numinos-sakramentale Schweigen, das wartende Schweigen und das einende Schweigen.

Das numinos-sakramentale Schweigen ist bedeutet in dem Psalmworte:

‘Es sei stille vor ihm alle Welt.’

Solche großen Akte des Schweigens sind nicht nur in Israel, sondern auch unter den Völkern im Kulte wohl bekannt

¹ Früher gedruckt in ‘Die Christliche Welt’, 1920, Nr. 36.

² Violet Hodgkin, Schweigender Dienst. Deutsch von P. Baltzer, Tübingen 1922, mit Vorwort von R. Otto.

gewesen. Sie sind die sakramentalen Höhepunkte der Kult-handlung, sie bezeichnen den Augenblick, wo das numen praesens erlebt wird, wo 'Gott ist in der Mitten'. Alles im Kultus Vorhergehende ist nur eine Vorbereitung hierfür, eine Vorbereitung auf den Augenblick, von dem das Wort gilt: 'Das Unzulängliche, hier wird es Ereignis.' Denn was zuvor nur unzulänglich besessen, nur erwünscht ward — jetzt tritt es ein im lebendigen Akt: das Erlebnis der Gnaden-nähe des Überweltlichen, der 'Zukunft des Herrn zu seinem Volk'. Solch ein 'Ereigniswerden des Unzulänglichen' ist Sakrament. Und was es herbeiführt, begleitet oder vorbereitet, das ist sakramental. Darum ist solch ein Schweigen ein sakramentales Schweigen. Israel hatte dieses sakramentale Schweigen in seinem Kulte. Die römische Messe hat es im Augenblicke der 'Wandlung'.

Das wartende Schweigen sodann hat zunächst einen anderen Sinn, als das sakramentale. Wenn die Quäker sich sammeln zu gemeinsamem Stillesein, so ist dieses zunächst ein Warten und hat zweierlei Wert. Erstens, den der Versenkung, das heißt sich abzulösen von dem, was viel ist und zerstreut, und sich zu sammeln ins Inwendige. Dadurch aber — zweitens — sich zuzubereiten zum Griffel des geschwinden Schreibers, zum gespannten Bogen des erwarteten Schützen, zur gestimmten Leyer des göttlichen Spielers. Dies Schweigen ist zunächst noch nicht das Verstummen in der Gegenwart des Numen, sondern das Zuwarten auf das Kommen und das 'Einrönen' des Geistes und seiner Rede. Aber dieses wartende Schweigen geht über in das sakramentale. Silent Worship kann völlig stumm bleiben, die Rede des Geistes kann ausbleiben. Man geht dann auseinander, wie man gekommen war, ohne Vermahnung oder Lobpreis vernommen zu haben. Und doch braucht nichts der Feier gefehlt zu haben: denn das Schweigen war zugleich numinos-sakramental geworden. Im Stillesein war das Ewige da, war gegenwärtig und seine Gegenwart war fühlbar ohne äußeres Wort. Die schweigende Feier ward zum Sakrament.

Die Vollendung des Sakramentalen aber ist die Einung, das Gemeinschaftgewinnen und Einswerden, das heißt die 'Kommunion'. Das wartende und das sakramentale Schweigen vollenden sich im einenden Schweigen. Und ein Kommuniionsakt ist indertat auch der 'schweigende Dienst' der Quäker, und zwar im doppelten Sinne der Kommunion: nämlich als inwendige Einung und Gemeinschaft mit dem Gegenwärtig Unsichtbaren, und sodann als Einswerdung der Vielen untereinander im mystischen Wechsel-Verbande. — In dieser Hinsicht besteht die deutlichste innere Verwandtschaft zwischen den beiden Kultformen, die äußerlich als denkbar entgegengesetzte Pole des Kultischen erscheinen: nämlich zwischen Quäkerandacht und Messe. Beide sind sakramental-numinose Feiern, beide sind Kommunion, beide haben eine gleiche innere Strebung nicht nur auf numinose Gegenwart (to realize a presence), sondern geradezu auf mystische Einung in verhaltener Form.

2.

Der 'schweigende Dienst' in der vollen Gestalt, wie ihn die Quäker besitzen, ist in einer 'Kirche', so wie wir das Wort heute nehmen, nicht möglich, sondern nur in einer engen, vertrauten und geschlossenen 'Bruderschaft des Geistes'. (Wollte Gott verleihen, daß eine solche einmal unter uns entstände, nicht als eine Sonderkirche neben unseren Kirchen und nicht als eine Sekte, sondern als ein Kreis sich verbindender Enthusiasten, die den Urbesitz der Urkirche wiederfänden: den Geist und seine Gaben siebenfalt.) Noch weniger ist in protestantischen Kulte eine Nachahmung des sakramental-numinosen Schweigens in den Formen der Messe möglich. Und alles, was nach dieser Richtung trachtet, geht fehl. Zwar, das Abendmahl Christi ist die Feier des Ereignisses von Golgatha. Und dieses Ereignis ist das numinose Ereignis schlechthin in der Weltgeschichte: das Gegenwärtigsein des Göttlichen im höchsten Grade. Aber das Abendmahl ist durchaus nicht Messe, und Messe ist eine geschicht-

lich gewordene Entstellung seiner echten Form. Es ist nach dem Ursinn seiner ersten Feier und seiner Einsetzung gar kein öffentlicher Ritus und noch viel weniger ein Drama, das von Einem oder Wenigen vor einem Zuschauerkreise aufgeführt würde, sondern ein zartes Mysterium engen Bruderkreises, besonderer Zeit und Stunde, gesteigerter Vorbereitung und eine Sache, die kostbar und selten sein sollte. Es ist in protestantischen Kreisen vom regelmäßigen und vom Messengottesdienste ganz abzutrennen, ist in besondere Feiern auf den Abend oder in die Stille der Nacht zu legen und sollte ganz dem herkömmlichen Massen- und Gewohnheitsbetriebe entzogen und das Intimste werden, was christlicher Kult überhaupt zu bieten hat.

Wohl aber kann man in anderer Weise auch dem gemeinsamen und allsonntäglichen Gottesdienste eine Weihe geben, die er noch nicht hat, indem man ihm einen Gipfel- und Höhenpunkt von schweigendem Dienste schafft, der numinosakramental ist, und der des wartenden Schweigens nicht entbehrt und der wenigstens für den Geübteren auch zum Akte der Einung werden kann. Nämlich durch einen Schweige- und Weiheakt, der ohne den kultischen Apparat und die Mythologie der 'Wandlungslehre', in einfacher Schlichtheit und reiner Geistigkeit, tiefer sakramental sein würde als die von vielen heute wieder begehrte Messe. Man braucht nur der stillen Weisung zu folgen, die das Beispiel des schweigenden Dienstes gibt.

Was ist das Wesen des Sakramentalen? Es ist indertat, wie die englischen Hochkirchler sagen: real presence, die reale Gegenwart des Überweltlich-Heiligen selber, zu Anbetung, Gemeinschaft, Besitzergreifung und Genuß. Nur ein Kult, der dieses Mysterium anbietet und leistet, ist vollkommen, und er allein kann dauernd ein religiöses Gemüt befriedigen. Und weil dieser Umstand in unseren gewöhnlichen Gottesdiensten zu kurz kommt, sehen wir heute wieder — ganz begreiflich — allerhand 'hochkirchliche', 'ritualistische', 'sakramentale' Regungen unruhig zuckend ausbrechen.

Aber — so wird mancher fragen — hat es denn einen Sinn, nach einer 'Gegenwart des Göttlichen' zu fragen? Hebt sich nicht jede sakramentale Vorstellung sogleich von selber auf? Ist nicht Gott 'allgegenwärtig' und immer und zu allen Zeiten an jedem Orte 'real gegenwärtig'?

Solche Ansichten werden unter uns indertat und zugleich mit einer behäbigen Selbstverständlichkeit vorgetragen, die dem Zeugnisse religiösen Erlebens und seiner Echtheit scharf zuwider ist, so scharf, daß man gereizt werden und einmal wagen kann, mit Luther den 'groben Eseln grobe Ärgernisse zu geben'. Und so sagen wir: diese Lehre von der 'Allgegenwart' Gottes, als ob er von Not seiner Natur zu allem Ort und aller Zeit sein müsse, wie eine Naturkraft im Raume, ist ein frostiges Fündlein spekulierender Metafysik, von der die Schrift nichts weiß. Sie kennt keine 'Allgegenwart', weder den Ausdruck, noch die Sache, sondern sie kennt den Gott, der da ist, wo er sein will, und da nicht, wo er nicht sein will, den Deus mobilis, der kein allverbreitetes Sein ist, sondern ein hehres Rätsel, das kommt und geht, sich nahet und sich entzieht, das seine Zeit und seine Stunde hat, und dessen Nahe- oder Fernesein durch alle Stufen und Grade geht. Er kann uns 'näher sein als unsere Seele', und er kann meilenfern sein. Die Stunden seiner 'Zukunft' und seiner 'Heimsuchung' sind seltene Feierstunden, die sich wesentlich unterscheiden nicht nur vom profanen Alltag sondern auch von der ruhigen Zuversichtsstimmung des Gläubigen allezeit vor dem Angesichte Gottes zu leben. Sie sind die Höhepunkte geistlichen Lebens. Sie sind nicht nur selten, sondern sie müssen selten sein um unserwillen. Denn keine Kreatur erträgt die volle Nähe der Majestät, in ihrer Seligkeit und in ihrem Schrecken, oft oder lange. Aber sie müssen doch gelegentlich da sein: denn sie sind die Silberblicke und Vollendungen unserer Kindschaft, selig in sich und erlösungskräftig. Sie sind das wahre Sakrament, gegen das alle Hochämter, Messen und Riten aller Welt zu kindlichen Figuren werden. Und ein Gottesdienst, der zu solchem

Mysterium und seinem gnadenreichen Ereignis werden leitete, wäre der wahre.

3.

Kann ein Gottesdienst das? Kann unser protestantischer Gottesdienst das? Ich glaube, ja. Gott kommt nur, wo er will. Aber er will kommen auf echte Anrufung und bei gründlicher Sichbereitung. Und dieses beides ist in unsere Hand gestellt, oder im Falle des Kultus in die Hand des feinfühlenden, weise leitenden Liturgikers, der die hohe Kunst kennt, durch Formung und Fügung von Predigt, Lied, feierndem Gebete, durch zarte Rhythmen von Spannung, Entspannung und Höherspannung das schwere Werk der Seelensammlung zu leiten, die Gemüter zu einen und tief nach innen zu ziehen, die Andacht vereinten Gebetes so zu stärken, daß es zur Beschwörung wird und den Ewigen herabzwingt auf Grund seiner Verheißung, um zuletzt im Dienste sakramentalen und einenden Schweigens das Sakrament der Zukunft des Herrn zu erfahren. Und das alles würde geschehen können in jeder Form unserer protestantischen Liturgien, sowohl in der 'reformierten' wie in der 'lutherischen'. — Mir selber, als Lutheraner, gestaltet sich der äußere Vorgang so:

Der erste Teil des Gottesdienstes soll ohne langen Umschweif rasch zur Predigt eilen und schließt mit Predigt, kurzem Nachlied und Orgelschluß in sich ab. Die Abkündigungen, von einem Lesepulte gehalten, schaffen dann eine Pause der Entspannung und eine deutliche Zäsur gegen den zweiten Teil des Gottesdienstes. Dieser zweite Teil muß gedrungen sein, aber durchaus kein Anhängsel und Ausklang des vorhergehenden, sondern eine zweite Höhe, die noch höher ragt als der erste. Er soll sich gestalten als ein Akt großer Anbetung, und seine Vollendung soll sein die sakramentale Feier der Nähe Gottes im Schweigen. Zu dieser Vollendung geht das Gemüt nicht in grader Linie gleichmäßig wachsender Anspannung sondern im Gegenteil durch Höhe und Tiefe, Hebung und Senkung, starkes und wieder ruhigeres Fließen des Gefühles. Die Gebete der Anbetung sollen ferner nicht

‘das Kirchengebet’ sein, sondern für jede Feier sich besonders gestalten, Raum lassen für freies wie für geformtes Gebet, sollen sich verteilen auf Presbyter, Diakon und Responsen der Gemeinde, sollen abgesetzt sein, Zäsuren haben, sollen wechseln zwischen Er- und Du-Gebeten und zwischen Singen und Sprechen, sollen nicht eine lange konsistoriale Adresse an Gott, sondern einen Kranz von Opfern bilden. Sie sind das Höchste charismatischer Begabung. Und wo diese dem Einzelnen fehlt, da sollen die Werke von Meistern des Gebetes eintreten. Und die hohe Kunst der Gebetsdichtung soll aufgerufen und in Freiheit gesetzt werden, die, wie ich anderswo gezeigt habe, in genauer Parallele steht zur religiösen Liederdichtung und mehr noch als diese selber Sache der Inspiration und Begnadigung ist.

Die Anbetung beginnt mit einer starken Spannung des Gemütes: mit der gesungenen Präfatio und dem Sanktus. Die Präfatio hat, nach ihrem altkirchlichen Sinne, deutlichen Bezug auf den besonderen Charakter der besonderen Feier, und dieser überschattet noch die folgenden Gebetsakte. In diesen fließt die Andacht dann stiller und leiser. Das Gemüt weitet und entspannt sich zeitweilig wieder. Das gesungene Gebet weicht hier dem gesprochenen; Bitte, Fürbitte, Dank und das Mannigfaltige walten eine Weile. Dann aber steigt die Linie steil bergan: das Mannigfaltige versinkt; das Beten endet im reinen Anbeten, und der Geist faßt sich zusammen in geballter Kraft zur Ektenie, das heißt zur ‘Anrufung mit Ernst’, zur sakramentalen Epiklese, das heißt zum Weihegebete um die Zukunft und Nähe des Ewigen an diesem Ort und zu dieser Stunde unter Berufung auf Seine Verheißung: ‘Der Herr ist nahe allen, die ihn mit Ernst anrufen’ (Psalm 145, 18), etwa in dieser Form:

Pr.: Herr, unser Gott, der Du nahe bist allen, die Dich mit Ernst anrufen, komme Du selbst in unsere Mitte, daß unsere Seele genese im Lichte Deines Angesichtes.

oder Pr.: Nahet Euch zu mir, so nahe ich mich zu Euch.

und die Ankündigung:

D: Der Herr ist in seinem heiligen Tempel,
Es sei vor ihm stille alle Welt.

Die Gemeinde kniet nieder, und es herrscht völliges Schweigen. bis die Betglocke dreimal drei Schläge getan hat.

Solch Schweigen vollzieht sich mit Aufhören alles äußeren Wortes und alles äußeren Aufmerkens, aber für den Ungeübteren noch mit Reden im Innern, als Gebet der Selbsthingabe an den Gegenwärtigen. Allmählich aber steigt die Übung im Schweigen. Zum äußeren Schweigen kommt dann das innere, das gänzliche Sabbathalten und Stillesein der Seele und aller ihrer Kräfte, das ruhige Einsinken in den ewigen Grund, das hohe Wunder der Einung selber.

Wenn die Betglocke zum letzten Male angeschlagen hat, erhebt sich die Gemeinde, und in der vollen Gegenwart Gottes bringt sie jetzt zugleich ihre heiligste Opfergabe dar: das Gebet des Vater Unser. Der Geistliche singt es und die Gemeinde schließt es mit der Lobpreisung und mit dem Gesange: 'Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt.'

Damit ist das Sakrament zu Ende. Und der ganze Gottesdienst schließt nun schnell und kurz mit Postkommunion, Benedicamus und Segen, und einem Schlußliede der Gemeinde¹.

¹ Vgl. 'Stille zu Gott.' Von Altmann und Blümel. Trewendt & Granier, Breslau 1921. Eine Sammlung von gottesdienstlichen Feiern mit 'stiller Andacht' als Höhepunkt. Und R. Otto, 'Anbetung'. Ein Altargebet mit 'schweigendem Dienst'. Verlage der 'Christlichen Welt', Marburg 1922, und 'Zur Erneuerung des Gottesdienstes', in 'Theologische Blätter', 1923, Nr. 6.

Was ist Sünde?

Wiltû nû âne sünde sîn unde vollekomen,
sô klaffe niht von Gote. Meister Eckhart

1. Von unsern Untersuchungen über das Heilige aus ergibt sich das eigentliche und tiefere Verständnis der 'Sünde' wie es in der christlichen Auffassung vorliegt, und wie es von Luther in seiner Reinheit und Tiefe wiedergefunden ist. Sie ist aber einfach die Kehrseite des Wertes des Heiligen. Damit sind alle Momente der Sünde sofort mitgegeben. Und damit ist folgendes gesagt. a) Sünde ist, als Einzeltat, als Gesinnung, als dauernde Gemüthhaltung, als Bestimmtheit des Einzelnen oder der Vielen oder vielleicht der Gattung Mensch überhaupt eine Verkehrung und ein Gegenteil von etwas, das sein sollte, eine Verletzung eines objektiv und unbedingt gültigen Wertes, eine schlechthin verwerfliche Normwidrigkeit. b) Aber diese Normwidrigkeit ist von Haus und im ersten Sinne nicht die sittliche Normwidrigkeit, und das Verletzte ist zuerst und von Haus aus nicht ein sittlicher sondern ein 'ganz anderer' und zugleich höherer Wert als alles nur Sittliche. Das heißt: wenn wir den sittlichen Unwert und Widerwert als 'das Schlechte' bezeichnen: Die Sünde ist von Haus aus nicht definitionsmäßig das Schlechte sondern etwas von diesem Unabhängiges, das auch gegeben sein kann, wenn ein Schlechtes nicht vorliegt. c) Mit wachsender Erkenntnis der objektiven Werte wird aber in wachsendem Maße sowohl das Sündige als ein Schlechtes erkannt, wie auch alles Schlechte als Sünde. Dabei identifizieren sich die beiden Begriffe nicht, was nicht möglich ist, wohl aber überdecken sich in wachsendem Maße ihre beiden Sphären — ohne doch je ganz zur völligen Deckung zu kommen. Die der Sünde überdeckt ganz

die des Schlechten, aber zugleich übergreift sie sie auch immer. d) Mithin ist auch auf der höchsten Stufe der Entwicklung und Reife alles Schlechte nur ein Teil der Sünde, aber ein sehr großer und zugleich das Hauptgebiet ihrer äußeren Erscheinung. Zugleich wird hier das Schlechte als eine Folge und Wirkung von Sünde erkannt. Und die Erlösung von der Sünde ist zugleich die Erlösung vom Schlechten. Oder umgekehrt gesagt: Nur die Erlösung, religiös verstanden, gibt auch die sittliche Befreiung und die Herstellung in das sittlich-Ideale.

2. Das sittlich-Ideale hat zwei Hauptwurzeln, aus denen es erwächst, und damit auch das Schlechte, das seine Verkehrung ist. a) Das Sittlich-Gute ist einerseits 'das Rechte', nämlich das Ideale im Verhältnis von Menschen untereinander nach den Ideen des Rechts und nach den noch höheren Ideen der Liebe untereinander. Was ihm entgegen ist, das ist 'unrecht', und schlecht als unecht. b) Andererseits ist das Gute, abgesehen vom Verhältnis der Menschen untereinander, das Ideale hinsichtlich des Menschen selber, die Forderung der 'Vergeistigung' unseres eigenen Wesens, seine Ausbildung aus der bloßen Naturgegebenheit und dem Spiel der Triebe und triebhaften Antriebe in den Bereich des 'Humanen', die sich vollendet in Person- und Charakter-bildung. Was ihm entgegensteht, das ist Gemeinheit, Verrohung, das Festhalten-wollen des Untermenschlichen in uns, das dann zur Vertierung führt, die Antastung des werden sollenden Geistigen in uns selber. Und das ist ebenfalls schlecht und die andere Seite des Schlechten. Wir können diese zweite Seite des Schlechten 'die Zuchtlosigkeit' nennen. — Beides, das Unrechte und die Zuchtlosigkeit, hatte man im Auge, wenn man als Grund der Sünde früher die 'concupiscentia' angab, die Begierlichkeit. Man meinte damit zunächst das zweit Genannte unter b): das triebhafte Interesse in uns, wie es sich in den naturgegebenen 'fleischlichen' Instinkten äußert, besonders die geschlechtliche Begierde. Aber man meinte auch das Erstgenannte unter a): das Begehren als Habenwollen, als Ichsucht, die nicht nur

das 'Gemeine' sondern auch das 'Unrechte', nämlich die Antastung des Mitmenschen und seiner Interessen im Dienste des Eigeninteresses bedeutet. In letzterem Sinne konnte man die Wurzel der Sünde auch wohl als 'superbia' bezeichnen, als Hochmut, der, als stärkste Form des Ichtriebes, ein Selbstsuchen ist auf Kosten und unter Überhebung über andere. Zugleich irrte man in der Bezeichnung aus mangelnder Unterscheidung zwischen der 'Sünde' und dem 'Schlechten'. Denn das Gemeine ist zunächst das Schlechte und nicht die Sünde. Dieser Irrtum wird ganz deutlich ausgesprochen von Thomas in seiner Summa, 2, 1, 71, 6, wo er definiert:

Ich aber behaupte, die Sünde sei nichts anderes als eine schlechte menschliche Tätigkeit.

Und wenn er weiterhin, Kap. 77, die Ursache der Sünde sucht im sinnlichen Begehren und zugleich das Prinzip aller Sünden in der Eigenliebe.

3. Vom Schlechten ist die Sünde zunächst und begrifflich durchaus zu unterscheiden. Das gilt mindestens von ihrem Auftreten in der geschichtlichen Entwicklung. Sünde liegt zunächst in einem ganz anderen Bereiche als alles Schlechte. Sünde und die ihr folgende religiöse Unreinheit braucht nicht den geringsten sittlichen Wert anzutasten und ist doch furchtbarste Gemütslast. Sie kann rein im rituellen und kultischen Fehler bestehen, aber sie braucht von allem Anfang an nicht notwendig in einem nur äußern Tun zu bestehen sondern kann in reinen Gemütszuständen fahrlässiger Gleichgültigkeit, Mißachtung oder Verachtung, in einmaliger oder dauernder Versagung der geziemenden Gemüthaltung überhaupt bestehen. Auch entspringt sie nicht erst als 'Übertretung eines Gebotes von Göttern oder Gottes'. Sie kann in voller Schwere da sein und gefürchtet werden, wo die Vorstellung von Göttern noch gar nicht oder nicht deutlich gebildet ist. Sie ist aber ihrem Wesen nach fahrlässige oder bewußte Verletzung eines numinosen Objektes — mag dieses sein was es wolle, und in diesem Sinn Antastung des ganz eigentümlichen objektiven

Wertes des Augustum in irgendeiner Form. Als solche ist sie Unterlassung und Vernachlässigung der Huldigung, die besteht in der Betätigung der rein-religiösen, nämlich der numinosen Gefühle. Aber sie 'schematisiert' sich alsbald von den frühesten Anfängen an, denn in die rein numinosen Gefühle treten alsbald deren Schemata ein: die Gefühle gesteigerter Ehrfurcht, Ehrerbietung, Zutrauens, Dankes, Dienstwilligkeit usf. Der gesammelte Inbegriff dieser irrationalen und rationalen Momente ergibt das, was wir die reifere religiöse 'Demut' nennen können. Diese ist selber die ideale Dienstleistung und Anerkennung gegenüber dem jenseitigen Objekte. Und von ihr aus könnte man das Wesen der ihr entgegenstehenden 'Sünde' dann gut als 'superbia' bestimmen, nämlich als fahrlässiges oder schuldiges Gegenteil der Demut. Nur muß man sich klar sein, daß dann hier superbia in einer andern Sphäre liegt als die oben vorhergenannte. Und dieses klärt man sich am besten so: Demut im eigentlichen Sinne ist nur als religiöse Gemütshaltung Ideal. Gegen Menschen (und auch gegen etwaige zwar übermenschliche Wesen, unsichtbar und übermächtig, die aber nicht zugleich numinosen Charakters wären mit dem seltsamen Werte des Augustum) wäre wohl Ehrfurcht, Furcht, Liebe, Dank usf. möglich und ideal. Aber gerade keine Demut. In der bloßen moralischen Tugendlehre darf sie gar nicht vorkommen. Denn gegen Menschen demütig sein, wäre Sünde, nämlich im Grunde eine feine Form von Abgötterei. Das Entsprechende würde gelten von jener superbia. Man kann nicht im Sinne des gleichen Begriffes und mit bloßer Gradverschiedenheit superbus sein gegen Menschen wie gegen Gott. Sünde ist also 'superbia', aber nicht superbia.

4. Sünde, wie vorherbeschrieben, hat also neben ihren numinosen Grundelementen auch schon rationale in sich. Aber bislang noch durchaus nicht notwendig diejenigen rationalen, die wir Verletzung einer 'sittlichen' Forderung nennen würden. Die numinosen Gefühle der Demut können aufs stärkste durchdrungen sein schon mit den gesteigert-menschlichen (also ra-

tionalen) von Furcht und Ehrfurcht, Zuversicht und Liebe. Und doch ist damit das Objekt derselben als solches immer noch nicht etwa eine 'sittliche Weltordnung', oder ein sittlicher Gesetzgeber, oder auch nur ein sittlicher Wille. Und der Dienst gegen dasselbe als Gemütsdienst und als Ritus und Kultus könnte theoretisch noch völlig frei sein von Idealen der 'Humanität', des Rechtes oder der Nächstenliebe. Im Sprachgebrauch unseres Katechismus ausgedrückt: Es könnten sich hier die drei Gebote der ersten Tafel ergeben. Aber die zweite Tafel könnte noch völlig ausgeschaltet sein. Das jenseitige Wesen könnte schon ein 'eifriger Gott' sein, der über seiner 'Ehre' wachte, könnte Dienst fordern im Sinne höchsten Fürchtens, Trauens, Liebens, aber könnte an sich gedacht sein als neutral gegen alle Forderungen von geistiger Selbst- und Gemeinkultur, gegen Recht, Sitte, Menschen- und Nächstenliebe, könnte gleichgültig gegen und jenseits von Gut und Schlecht sein. Aber niemals gegen 'Sünde'. — Wäre Gott nur jenes, so würden wir ihn vom christlichen Standpunkte aus für einen Götzen erklären. Und mit Recht. Denn so sagen wir weiter: wesensnotwendig treten die Begriffe von Schlecht und Sünde ineinander. Und zwar in folgender Weise: Durch wechselseitige Subsumtion der Kategorien von Schlecht und Sünde untereinander gegenseitig. Das heißt durch Durchdringung der beiderseitigen Inhalts-Bereiche.

5. Zunächst a): Sünde subsumiert sich unter Schlechtigkeit. Mit wachsender sittlicher Erkenntnis wird auch erkannt, und anerkannt, daß Sünde auch schlecht ist, daß das *anósiōn* auch *adikaion* ist, oder, in den biblischen Ausdrücken, daß die *hamartía* auch *anomía* ist. 1 Joh. 3, 4: *Hē hamartía estin hē anomía*. Das letztere ist nicht eine Definition von Sünde sondern ein synthetisches Urteil, wie der vorangehende Satz zeigt, da er deutlich zunächst die Begriffe von beiden als besondere setzt, dann aber den einen mit dem anderen prädiiziert: *Pās ho poiōn tēn hamartían, kai tēn anomían poiēi*. Eine solche uns trivial erscheinende Bestimmung ist nicht überflüssig in einer Zeit, wo das religiöse Wesen noch nicht

allgemein und mit katechismus-artiger Selbstverständlichkeit (mit dem leider häufig sich ergebenden Nebenerfolge, daß jenes ganz von diesem verschluckt wird und nur als eine gelegentliche Etikette beibehalten wird) mit dem Sittlichen ineinander ineinander geschlossen war. — Das Versagen von gebührendem Vertrauen, Achtung, Ehrfurcht, Dank, Anerkennung, von gebührender Gemüthhaltung überhaupt ist ja in allen Fällen schlecht. Im Verhalten zum Göttlichen also ist es absolut schlecht und das Schlechteste von allem Schlechten, das Schlechte schlechthin, denn Ihm gebühren alle jene Momente schlechthin und ohne jeden Vergleich.

6. Aber ebenso b): das Schlechte und die Gesetzwidrigkeit subsumiert sich der Sünde. Die anomia ist auch hamartia, und ganz und durchaus. Die unsittliche Handlung wird zum religiösen Vergehen. Diese Übersteigerung ins religiös Normwidrige und damit das Hineinwachsen in einen seltsam neuen Wertungs-bereich fühlen wir allgemein, wenn uns die Begriffe des zunächst nur Widersittlichen jene seltsame neue Färbung und jenen unheimlich tieferen Klang gewinnen, sobald wir nicht mehr von Gesetzwidrig sondern von Frevel, nicht mehr nur von Schlecht sondern von Verrucht, nicht mehr nur von Lasterhaft sondern von Verloren, nicht vom bloß Verbrecherischen sondern vom Verfluchten reden. Und am deutlichsten zeigt sie sich in dem allerdings fast ganz abgegriffenen aber ursprünglich rein religiös gemeinten Ausdruck: *Heillos*. 'Heil' ist in dieser Zusammensetzung der rein religiöse Wert und zugleich der objektive Wert, der hier nicht das 'Heil für mich', nicht das Heil als subjektiven Wert meint, sondern das Ideale und Seinsollende in sich selber. Und das Heillose ist hier nicht das der Glückseligkeit oder Seligkeit Beraubte, sondern das was den schlechthin unvergleichlichen objektiven Wert des Sacrosanctum antastet. —

Solche Übersteigerung des Schlechten aber in die Sünde kommt nicht einfach dadurch zustande, daß die übertretenen sittlichen Gebote als von Göttern oder von Gott gegeben anerkannt werden, das heißt Sünde ist nicht einfach Übertretung

eines Gebotes, sofern dieses als durch den 'Willen Gottes' gegeben gedacht ist, sondern sofern hier eine Antastung des Wertes des Augustum selber, das heißt eine Antastung der 'göttlichen Ehre' selber anerkannt wird. Denn die 'Ehre Gottes' ist der Wert des Augustum selber und um sein selbst willen. Nicht durch Satzung eines Willens, auch nicht des göttlichen Willens, ergeben sich die objektiven Werte mit ihrer unbedingten Forderung, sondern aus dem Urwerte des Göttlichen selber quellen sie und sind seine Entfaltungen. Gott selber, nicht nur seinen Willen, tastet an, wer sündigt. Er übt Sakrileg, denn Sakrileg ist Antastung des Heiligen selber. Und zum Sakrileg wird das Schlechte, indem es zur Sünde wird. — Rein spiegeln sich diese Verhältnisse im Bekenntnisse des verlorenen Sohnes:

Vater, ich habe gesündigt in den Himmel und vor Dir. Das sittliche Vergehen, nämlich die Versäumung der Kindespflicht, greift zugleich 'in den Himmel' selber, tastet das Heilige selber an, ist nicht nur schlecht sondern verrucht.

7. So gibt es kein Schlechtes, das nicht zugleich Sünde wäre. Und wenn wir von Sünden reden, so sind das der größeren Zahl nach indertat inhaltlich Vergehungen aus dem sittlichen Bereiche: aus dem Bereiche der 'Zuchtlosigkeit', des 'Unrechtes' und der Lieblosigkeit unter Menschen. Aber falsch ist, zu meinen, die Sünde könne nur dieses sein, und der Dienst gegen die 'Ehre Gottes' könne nur vollzogen werden durch Akte oder Gesinnungen, die im Bereiche dieses Sittlichen lägen. Vielmehr auch hier bleibt in erster Linie Sünde doch das, was rein im Bereiche der religiösen Beziehung selber liegt: das Versagen, Hemmen oder Verwahrlosen der rein religiösen Gemütsfunktionen selber, der Ehrfurcht und Andacht zu Gott, des Glaubens, Fürchtens, Liebens selber, die alle vorkommen können und sollen auch abgesehen von irgendwelchem sittlichen Bezuge, in sich selbst und rein um ihrer selbst willen: das Leben verborgen mit Christo in Gott, das unmittelbare Anhängen und Offensein Gotte und der Wirkung seines Wortes und Geistes. Solche Sünde ist wohl schlecht

im Sinne unserer ersten Subsumtion, aber sie hat zum Inhalte nicht 'Schlechtigkeiten' sondern Gottwidrigkeiten erster Hand, und ist als solche somit auf der höchsten Stufe noch und wieder, was sie in der rohen Form schon auf der niedersten und im ersten Sinne war: eine Normwidrigkeit rein sui generis und ganz selbständigen und irreduzibeln Gehaltes.

Der Kampf des Fleisches wider den Geist

Von unsern Voraussetzungen aus fällt nun auch Licht auf das Begriffs-paar Fleisch und Geist und deren Widerstreit. Wir können so den Unterschied begreifen, der zwischen der nur moralistischen Deutung und dem eigentlich religiösen Sinne dieser Begriffe ist, und können das Verdienst der christlichen Lehre und besonders das Verdienst Luthers um die Wiederentdeckung des echt religiösen Sinnes dieser Begriffe würdigen. Die Begriffe erfüllen sich mit wechselnden Inhalten, die zugleich eine Stufenleiter von vier Stufen ausmachen.

1. Zunächst denkt man bei ihrer Entgegensetzung an die Unterscheidung, die gewöhnlich als Dualismus bezeichnet wird und ein 'asketisch-dualistisches' Ideal in sich trägt, und die zunächst ganz moralistisch gedacht ist. 'Fleisch' ist hier dann zunächst gedacht als der 'untere' Bereich unserer Natur und der triebmäßig gegebenen Interessen und Antriebe, so wie sie sich aus unserer animal-vitalen Natur ergeben, die Begierde als Begehren nach sinnlicher Lust, das Leben der großen Natur-Instinkte, wie sie alles Lebendige und auch uns erfüllen, und wie sie zunächst die 'natürliche' Grundlage unseres seelischen Daseins ausmachen. 'Geist' sind dann die höheren Interessen in uns, das Interesse am 'Geistigen', und an Vergeistigung, am Human-idealen, am Walten und Herrschen des Verständig-vernünftigen über das bloß Triebhafte, an Maß und Zucht, an Söfrosynē und Kalokagathia, an Vervollkommnung und Veredlung, an geistiger Übersteigerung des nur natürlich Gegebenen usf. 'Nicht auf das Fleisch säen', 'das Fleisch kreuzigen', 'die Begierden dämpfen, die wider die Seele streiten' — das ist hier Eindämmung und Bezwingung des unteren Bereiches zugunsten des oberen. 'Auf den Geist säen' — das ist hier sich mit Ernst jenen

höheren Interessen zuwenden, sie betätigen und durch Betätigung verstärken. — Hier ergeben sich die asketischen Ideale, der Verdacht gegen die 'Sinnlichkeit', gegen das Begehren, gegen die Leidenschaften, die Ideale der Apatheia und der Ataraxia, der Gegensatz der 'Vernunft' gegen die 'Sinne', die Methoden der praktischen Askese, der Kasteiung und methodischen Ausschaltung oder Einschränkung der Triebfähe durch Fasten, durch Entsagung und 'Armut', durch Willensbrechung im asketischen 'Gehorsam', durch Weltabkehr und Weltflucht, hier das Ideal des stoischen Weisen, der ungestört durch die Leidenschaften rein in den Kreisen der 'Vernunft' lebt, oder des Mönches, der mit den pathē zugleich die Dämonen in sich selber bekämpft und das serafimische Leben sucht.

Und zugleich wird hier sehr häufig das bloße Bild des 'Fleisches' realistisch genommen. Das heißt, das zu bekämpfende Selbstleben der Triebe wird gleichgesetzt mit dem Fleische, dem Leibe, den Gliedern. Der Leib selber wird zum 'Bruder Esel', der störrisch und rebellisch ist, den man eigentlich loswerden müßte, und jedenfalls plagen und bekämpfen muß. Man sah, wie jenes zu Bekämpfende, wie Trieb, Begehren, Leidenschaft usw. verknüpft sind mit leiblich-körperlichen Erregungen, mit üppiger Nahrung, mit weichlicher Leibespflge, mit dem Wallen des Blutes, mit seinem Heißer- oder Kältersein. Man sah die Verknüpfung seelischer Regung mit den einzelnen Organen des Leibes, mit Herz und Nieren, mit Galle und Leber, und mit den Erregungen der Organe der Zeugung. Man nahm die seelische Erregung für eine Funktion dieser Glieder selber und ihrer Summe, des fleischlichen Leibes. Und man glaubte so, ein 'Gesetz der Glieder' zu finden, das im Streite ist mit dem 'Gesetz der Vernunft', wie auch Paulus es gelegentlich beschreibt. So ward Unterdrückung des 'Fleisches' auch in realem Sinne, und Lösung vom 'Sündenfleische' zur Aufgabe, um den 'Geist' in Freiheit zu setzen und ihm zum endlichen Siege zu helfen im Kampfe wider das Fleisch. — Das tief Berechtigte auch dieser Auffassung

wird jede Ethik anerkennen. Auch christliche Ethik kann es nicht geben, die dem Wahrheitsgehalte auch dieser, wenn schon materialistisch - realistisch sich verkleidenden und ungebührliche Betonung aufnehmenden Momente nicht gerecht wird. Und es ist einfach eine Mißdeutung, zu verkennen, daß diese Momente auch etwa bei Luther voll und stark da waren. Noch in seiner Schrift 'Von der Freiheit eines Christenmenschen' gibt er Ausführungen Raum, die durchaus zunächst in diese erste Linie gehören.

2. Mit dieser Betrachtung verbindet sich eine zweite, die ihr verwandt und nahe ist, aber doch zugleich schon höher liegt und führt. Auf dieser zweiten Stufe ist Fleisch nicht das Niedere, Animal-triebhafter überhaupt, nicht die concupiscentia im Sinne der sinnlichen Appetite, sondern sie ist das 'Begehren' in dem zweiten auf S. 180 genannten Sinne: nämlich speziell als das Begehren der Ichsucht im Verhältnisse zum Mitmenschen. Auch hier kämpfen zwei Triebe gegeneinander, die beide dem Menschen schon naturhaft eignen: der Ichtrieb und der soziale oder der Liebes- oder der Ferntrieb, der Trieb zum Andern: Egoismus und Altruismus, die beide im natürlichen Menschen veranlagt sind, und die zugleich in ihm miteinander streiten. Fleisch ist hier das überstarke Eigeninteresse, das für sich begehrt und haben will, und das kämpft gegen die Regung für den andern, gegen Selbsthingabe und willige Dienstleistung für das Interesse des andern. Und 'auf den Geist säen' ist hier: gegen den Druck des eigenen Interesses den Trieb zum andern und zur Wahrung des Interesses des andern betätigen und durch solche Betätigung sein Wachstum und seine Mehrung vollbringen, wie man durch Säen das Mehren des Kornes betreibt.

'Das Fleisch kreuzigen' ist hier nicht sowohl 'den Lüsten' absterben als der 'Ichsucht' und dem Haben-, Herrschen-, Großsein-wollen auf Kosten des andern. Und diese Forderung kann sich wieder 'asketisch' zuspitzen und die Forderung tun, dem 'Ich' überhaupt zu sterben, alle Meinheit und Ichheit als Sünde aufzugeben, und kann sich dann eine theo-

retische Unterlage geben in der Behauptung, daß alle Ichheit, alle Gesondertheit, daß Ich und Ätman nur Trug sei, ein Trug, der durch die mystische höhere Einsicht aufzuheben sei, durch die alles Ich und Mein vergehe.

Für 1 und 2 ist dann bezeichnend der Dualismus im strengen Sinne: nämlich die Halbierung des menschlichen Wesens in sich entgegengesetzte Teile oder 'Vermögen' und die Abschätzung und Entwertung bestimmter einzelner Seelen-momente als solcher gegenüber andern. Einige Vermögen oder Anlagen oder Kräfte der Seele sind Fleisch, andere Geist. Und mythologisch können diese entgegengesetzten 'Vermögen' dann leicht selber als Sonderseelen oder Sondergeister gefaßt werden, die in uns hausen, miteinander streiten. Hier ergeben sich die Vorstellungen der Doppel-seligkeit, die, später bildlich gemeint, doch eine realistische Wurzel haben, und die psychischer Dualismus im strengen Sinne sind.

3. Höher als 1 und 2 führt uns nun eine dritte Sinngebung der Begriffe von Fleisch und Geist. Und mit ihr nähern wir uns erst der tiefer christlichen Auffassung des Gegensatzes. Auf dieser dritten Stufe ist ein Doppeltes zu sagen. Nicht einzelne Schichten oder Teile der Seele (geschweige der Leib selber im Gegensatze zur Seele) sind Fleisch bzw. Geist. Vielmehr einerseits: auch rein naturhafte und triebmäßige seelische Gegebenheit, wie z. B. das Begehren oder die Leidenschaft können hier unter Umständen gerade Geist sein. Und andererseits: auch was unter 1 und 2 Geist genannt ward, kann hier unter Umständen Fleisch sein. Schlechterdings alles im Menschen kann hier Fleisch und 'Welt', das heißt kann Hinderung und Beschwer, kann Abzutuendes und Einzuschränkendes, kann Hemmung und schwerste Versuchung werden, auch das Humanste, auch das feinste und lauterste Kulturinteresse, ja auch Hilfs- und Liebeswille und Neigung und Interesse am andern. — Auf der einen Seite nämlich steht auf dieser Stufe alles Interessiertsein überhaupt, sofern es nur natürliche 'Neigung', nur 'Interesse' ist, ganz abgesehen von allem etwaigen Inhalte desselben. Auf der andern Seite aber steht

das, was gar nicht Neigung ist, was sich zwar oft decken kann mit dem, wozu wir auch geneigt sind, aber was ihm auch in allen Stücken entgegengesetzt sein kann, und was auf jedenfall nach unserm Geneigtsein, auch nach unserm edlen Geneigtsein, gar nicht und in keiner Hinsicht fragt, sondern was einfach fordert. Das ist das 'Du sollst', und zuhöchst das heilige Du sollst. Das ist die mit Neigung gänzlich unverworrene Forderung des heiligen Ideales sowohl für jede einzelne Situation wie für unsere Lebenshaltung im Ganzen. Mit solchem 'Du sollst' stehen aber unter Umständen schlechthin alle 'Interessen' unserseits im Konflikt, auch die an sich reinsten und edelsten. Und gerade diese, weil sie an sich edel und selber so hochwertig sind, sind gelegentlich gerade die schlimmsten, schwerst zu widerlegenden und zu beugenden Konkurrenten des Du sollst. Denn was ist lauterer und reiner als das Interesse des Kindes an Vater und Mutter. Aber 'Wer nicht hasset Vater oder Mutter um meinetwillen, der ist mein nicht wert'. Vor dieser Forderung wird Kindesliebe unter Umständen einfach und ganz Fleisch. Und wenn dies Fleisch kämpfen will wider den Geist, so ist es zu kreuzigen. Und dieses Kreuzigen ist dann auf dieser Stufe viel herber und geforderter als das Kreuzigen im Sinne der asketischen dualistischen Ideale.

Anderseits: im Dienste dieses 'Geistes' wird gerade das, was im früheren Sinne Fleisch ist, oft notwendige Voraussetzung des Geistes und damit selber Geist. Denn zum allzeit bereiten Dienst gegen das heilige Du sollst gehört auch kräftiges Sich-selbst-setzen und -Bereithalten, gehört gefestigtes und geschlossenes Ich und fester Ich-wille, gehört Selbsterhaltung und Selbstpflege, ja selbst frischer Lebenswille und Lebensgenuß als Mitbedingung und Möglichkeit frischen, kräftigen Gesundseins des Seelischen, ohne die ein starker und freier Wille zum Dienste gegen das Du sollst nicht möglich ist. — Kreuzigen des Fleisches und Säen auf den Geist ist hier also nichts weniger als dualistische Seelentrennung und Ausmerzung bestimmter Seelenteile zugunsten anderer. Son-

dern es ist ein radikaler Sphärenwechsel im Innern, ist das reine und ganze Übertreten aus der Sphäre des Geneigt- und Interessiertseins überhaupt in die Sphäre des Dienstes, und zwar des Dienstes gegen die 'Ehre Gottes'. Das Säen auf den Geist aber ist dann das geflissentliche, treue und wiederholte Vollziehen reiner Dienstakte und dadurch Pflege des Geistes zur befestigten Dauergesinnung. Dieser Sphärenwechsel selber aber ist, was man 'Bekehrung' nennen kann. Noch nicht, wie wir sehen werden, die Bekehrung im höchsten Sinne, aber etwa die 'erste Bekehrung', oder, wofern uns von Punkt 4 aus ein solcher Ausdruck noch erlaubt sein wird, etwa 'die Bekehrung zum Gesetz'.

Schon diese Bekehrung müßte mit den Bildern der Schrift als ein 'Sterben des alten Menschen' bezeichnet werden. Denn es handelt sich schon hier um eine so totale Umstellung und einen solchen Bruch mit aller rein naturgegebenen Motivation im Innern, um das Hereinbrechen eines so total Neuen in die bloße Natursphäre, um einen Kampf des Geistes wider das Fleisch mit solcher Ausschließlichkeit, daß nur jene Bilder ausreichen.

4. Aber über diese Stufe erhebt sich eine vierte, wo die Begriffe von Fleisch und Geist abermals einen ganz neuen Sinn gewinnen, und wo eintritt, was zunächst ganz paradox, ja unmöglich erscheinen muß: daß nämlich gerade das, was auf der dritten Stufe als Geist erscheint, selber zu Fleisch wird und fast am schärfsten verworfen werden muß: nämlich 'das Gesetz' selber und damit der ganze Weg der Gesetzlichkeit überhaupt. Und dieses ist bei Paulus der tiefste und eigentlichste Sinn der Sache, und er ist rein und ganz wiedergefunden von Luther und macht bei ihm das tiefste und eigentlichst Lutherische aus. 'Was nicht aus dem GLAUBEN geht, das ist SÜNDE'. Was hier als Geist und Fleisch sich gegenüber steht, das ist nun gar nicht mehr wie in Stufe 1 und 2 eine Schicht oder Sphäre im Menschen, die einer andern Schicht oder Sphäre in ihm entgegengesetzt ist. Denn der ganze Mensch glaubt oder glaubt nicht, mit allen seinen Gemüts-

kräften. Und 'der Geist' ist hier auch nicht 'der Wille zum Gesetz' von Stufe 3, denn gerade der Weg des Gesetzes wird hier als der idealwidrige verworfen. Das Glauben und das Glaubenkönnen ist ja ganz über 'Gesetz' hinaus, ist auf dem Wege der Gesetzeserfüllung überhaupt nicht zu erreichen, liegt da, wo das Gesetz alle Macht verloren hat und wo gesetzmäßiges Wollen gar keinen Sinn mehr hat, ja, wo das Gesetz selber das nur 'Zwischeneingekommene', das Ablenkende und Störende ist. Was aber auf Stufe 1 Ideal war, um das handelt es sich hier erst recht nicht: nämlich um Ausfegung von Leidenschaft, Pathos, Affekt, Begehren überhaupt. Denn der Glaube ist gerade, wie Luther betont, selber heißester Affekt, ist Erregung und Leidenschaft, ist allerstärkstes Begehren, Begehren nach Leben, Gut und Seligkeit, ist Sturm und Drang der Seele mit stärkstem páschein und taráttein und ist allem stoischen 'Vernünftigsein' so fern wie möglich. Somit sind Dinge, die auf Stufe 1 'niedere' Vermögen sind, hier gerade höchst erwünscht. Der ganze Mensch mit allen seinen Kräften glaubt, traut auf Gott und hangt ihm an. Und endlich: Wenn es auf Stufe 3 galt, aus dem Bereiche alles bloßen 'Geneigtseins' hinüberzutreten in den Bereich des Dienens und Sollens, und die 'Neigung' selber Fleisch werden konnte, so ist auf dieser Stufe gerade wieder die freie Neigung von Herz und Gemüt, die der Glaube anzündet und mit sich bringt, das Ideale: die 'novi motus', die wie höhere Triebe, wie geistige Instinkte, quellend aus dem Seelengrunde unterhalb aller Reflexion und aus den erneuerten Tiefen des ganz Unbewußten in uns, als innigste Geneigtheiten sich regen und den Willen leiten. Nur daß dann diese Neigung eben ganz oberhalb ist alles bloßen Sollens und dieses als das Aufgehobene, als wieder eingeschmolzene Form in sich hat, und somit am weitesten entfernt ist von aller nur 'naturgegebenen Neigung'.

Dieses 'Glauben' aber ist selber die ideale Bestimmung des Menschen, ist das idealiter Seinsollende schlechthin, ist die wahre und eigentliche 'Gerechtigkeit' und zu erreichende

Vollkommenheit, ist Sinn und Ziel des Menschen. Und zugleich eine solche, die ihrem Wesen nach nicht propriis viribus, meritis seu operibus erreicht werden kann, und dieses im Grunde nicht deswegen, weil der Mensch und seine Kräfte dazu leider zu schwach sind, sondern vielmehr deswegen, weil es sich hier um eine Bestimmtheit des Gemütes handelt, die überhaupt ganz außer dem Bereiche des 'Wirkens', des Wollens, der eigenen Anstrengung und Bemühung ist. Denn daß man glaube, ist ja überhaupt nicht befehlbar, ist nicht Sache eines Gebotes oder Gesetzes und liegt von vornherein nicht in eigener Macht oder Kraft oder Willen. Glaube, schon als Verhältnis von Mensch zu Mensch, wird nicht befohlen sondern wird 'erregt', wird 'erweckt', und zwischen Menschen und Gott wird er rein geschenkt. Ist aber Glaube das eigentliche Ideal selber, und mithin alles, was nicht aus dem Glauben abfließt, unterhalb und außerhalb des Ideales und zugleich Konkurrent des Ideales, sobald es sich gegen dieses behaupten will, und mithin Sünde und schwerste Sünde, dann ist alles eigene Tun- und Machen-wollen, dann ist überhaupt der ganze Weg des Gesetzes reine Verkehrung des Ideales, und Abweg und Afterdienst und Abgötterei, ist Fleisch und Welt und Teufel, ist im wahren Sinne die 'superbia', von der oben die Rede war.

So kehrt diese höchste und tiefste Auffassung von Fleisch und Sünde gewissermaßen zurück zu den ersten Ausgängen selber: das Ideal wird, entgegen allen moralistischen Idealen, wieder ganz und in erster Linie und in der Tiefe religiös. Nicht moralisches Gut-sein sondern Heiligkeit ist das Ideal. Und nicht Verletzung von Sittenregeln in erster Linie ist die Sünde, sondern das Ermangeln des Göttlichen und seines Besitzes. Zugleich ist der Sinn der Sache wieder unendlich verschieden von den Ausgängen. Denn in den Ausgängen ist Sünde immer doch, wie etwa der Bruch eines Tabu, nur durch Handlung oder Unterlassung geschehende Verletzung eines religiös Gebotenen oder Verbotenen. Hier aber ist Sünde das Ermangeln des Göttlichen selber, ist Gott nicht haben,

und nicht haben mögen, und gerade als Gnade und Seligkeit ihn nicht haben mögen, im sich erschließenden und mitteilenden Ewigen selber nicht leben, weben und sein und nicht darin sein mögen, ist, allgemein gesagt, das Widerstreben der Kreatur, in Gott gezogen zu werden, und, besonders geformt, das sich Sträuben des 'natürlichen Menschen' gegen die heilschaffende Gnade selbst¹.

¹ Und in dieser Hinsicht ist Luther, wie er selber gefühlt hat, als er den Frankfurter, den treuesten Sohn des Meister Eckart herausgab, ganz auf der Linie dieses selber. Denn für diesen ist Sünde ganz und rein ein religiöser Begriff. Die Sünde ist ihm die Sonderheit, die Eigenheit, die 'Selbstsucht'. Aber diese Selbstsucht ist nicht, was wir darunter verstehen sondern das Selber-etwas-sein-wollen *Gott* gegenüber und außer Gott und das Sträuben wider die Einheit mit Gott. Sie ist in der geheimnisvollen Zeichensprache des Mystikers dasselbe, was in der Reihe der personalen Bilder unseres Verhaltens zum Ewigen die Einheit in gläubiger Hingabe, in Kindesliebe und williger Demut ist. Und eben Demut selber ist für den Meister das Ideal unseres Verhaltens: wie wir sahen, das schlechthin religiöse und ausschließend religiöse Ideal. Und neben jener Zeichensprache von Einheit und Ungeschiedenheit stehen bei Eckart ganz eben so echt auch die Namen der andern Reihe. Und sie sind selber durchdrungen mit den Gefühlen und Stimmungen lauter christlichen Kindesverhältnisses, mit seligem Trauen, Zuversicht, und echt lutherischer Freude. Vgl. S 123:

'Ich, spricht der Vater, will sie führen in eine Einöde und da zu ihrem Herzen reden.' Herz zu Herzen, eins in Einem. Das liebt Gott. Alles Fremd- und Fernsein aber haßt er. Zum Einen lockt und zieht Gott. (Luther: Gott will uns damit locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater.)

Dafür, daß ich aus meinem Selbst herausgehe um seinetwillen, dafür wird Gott mit allem was er ist und zu bieten vermag, völlig mein eigen. (S. 92)

Dann ist der Wille vollkommen und recht, wenn er ohne jede Eigen-sucht ist, auf sich selbst verzichtet und in den Willen Gottes geformt und gebildet ist. (S. 62.)

Auch Luther wiederholt, besonders in seiner früheren Zeit, gern diese Ausdrücke von Eigenheit, Eigensucht, Meinheit usf. als Namen für die Sünde. Aber es heißt ihn völlig mißverstehen, wenn man, wie das geschehen ist, ihn hier als den moralischen deutet. Sie sind schlechterdings nicht das, was Thomas oben die Eigenliebe als Grund der Sünde

Und so bestimmt sich hier der Kampf des Fleisches gegen den Geist auch ganz anders als auf Stufe 3. Dort ist es das Fleisch, das nicht 'sich bekehren' will. Hier ist es das Fleisch, das sich dem 'Wiedergeboren-werden' sträubt: dem Wiedergeboren-werden nicht sowohl als radikaler Umstellung unseres Willens aus dem Bereiche der Neigung in den des heiligen Gehorsames, sondern im Sinne des dritten Kapitels des Johannesevangeliums als Sträuben des natürlichen Menschen überhaupt, eingezogen zu werden in die Sphäre des überweltlichen Pneuma, das natürliche Ablehnen, ja Grauen wider das 'Ganz andere', in dem doch seine Bestimmung liegt, das Aufgeben der natürlichen Daseinssphäre überhaupt gegen die pneumatisch-göttliche, und damit das Sträuben gegen die überweltliche 'Gnade', gegen Heil und Seligkeit selber. Bekehrung ist hier dann nicht das Sichselbst-einstellen in den Dienst gegen die heilige Forderung. Zum Glauben kann man sich ja nicht selbst einstellen. Denn Glaube kann im tiefsten Sinne nicht gefordert sondern nur erweckt, das heißt nur geschenkt werden. Es ist hier vielmehr die 'passive' Bekehrung im Sinne des Schriftwortes: Bekehre Du uns, so werden wir bekehrt. Und hier erst treten die geheimnisvollen Erfahrungen des 'Bußkampfes' auf, der nicht aus der Unlust zum Gesetz entsteht sondern der das ganz mysteriöse Widerstreben der 'fleischlichen' Kreatur ist gegen das andringende und eindringende Überweltliche überhaupt als der überwindenden, erwählenden, suchenden, rettenden, vergebenden, sich mitteilenden Gottesgnade. — So ist hier 'Geist' als das erweckte Vermögen, einzugehen auf das Ergriffenwerden vom Überweltlichen, etwas ganz anderes als auf den bis-

genannt hat, sondern sie sind handgreifliche Übernahmen aus dem Wörterbuche der alten Meister und haben deren rein religiösen Sinn. Und sie sind dem Wesen nach gar nichts anderes, als wenn er später die 'Mißtreuw', den Mißglauben als die eigentliche Sünde erklärt, die ja eben auch nichts anderes ist, als die 'superbia', die Gott nicht den Ruhm lassen will, die Gott nicht alles in allem sein lassen will, sondern 'eigen' sein will, nämlich mit eigenem Werk außer ihm und ohne ihn sein will.

herigen Stufen. Zugleich aber ist er doch ihre höhere Vollendung, indem er ohne alles eigene Verdienst und Werk auch und wirklich zustande bringt, was auf den früheren Stufen Ideal war. Denn indem er zunächst ganz und rein religiöses Erfahren ist, bringt er ungesucht und ungewollt alle sittlichen Wirkungen mit sich. Die Versittlichung wird erreicht durch Religion. Der Mensch wird dem Schlechten entzogen, indem er zunächst der Sünde entzogen wird. Er wird gut, wenn er und weil er fromm ward. Das Fleisch im Sinne der ersten Stufe wird nicht ausgemerzt wohl aber durch die Kraft des Glaubens idealgemäß eingeformt in die Ökonomie sittlich-religiöser Lebensgestaltung überhaupt. Ichtrieb und Ferntrieb fügen sich der Regel: liebe Deinen Nächsten wie dich selbst. Und das Gesetz wird 'aufgehoben' durch 'Erfüllung'. Denn

a) Die eigentliche ideale Bestimmtheit des Menschen, die durch gar keinen Gesetzesdienst zu erlangen ist, ist in Glaube und Geist selber gegeben.

b) In Glaube und Geist erblüht die gründliche Gesinnung, das heißt die gute Wurzel selber, die dasein muß, um allem Handeln erst den inneren Wert zu leihen.

c) Der Glaube hebt das Gesetz auf als Forderung. Denn er macht den Gläubigen 'spontaneum ac hilarem', sodaß rechtes Handeln erfließt wie der Bach aus der Quelle ohne Forderung.

d) Er hebt es auf als Belehrung. Denn er macht den Gläubigen 'autodidakt'. Er setzt die intuitive, gefühlssichere und autonome Urteilskraft, die der Regel höchstens als des Beirates und der pädagogischen Hilfe bedarf.

Und e) Er hebt es auf als Zwang. Denn Zwang ist sinnlos, wo die *libertas christiana* erreicht ist, und wo der Wille, völlig frei geworden, dem höchsten Willen einig ist. Er ist bestimmt von den 'novi motus', die Antriebe von innen her sind, nicht Forderungen von außen her. Er ist frei durch die neue 'hilaritas' und 'laetitia', die ihn schwellen und allen andern Antrieben überlegen machen. Er ist eben der 'Glaube' selber, diese tief mystische Sache, die für Luther im Grunde

nichts anderes ist als das Innesein Gottes selber in der Seele und sein allmächtiges 'operari'. — Runestam sagt¹:

Gesetz gilt nur hinsichtlich dessen, was 'noch nicht da ist'. Gesetz ist immer zugleich Ausdruck für einen Abstand zwischen dem was ist, und dem was sein soll. Vom Gläubigen aber gilt Luthers Wort: *Justus non debet bene vivere sed bene vivit, nec indiget lege, quae doceat eum bene vivere.* Oder: Ein Apfelbaum braucht keines Gesetzes, daß er Äpfel trage statt Dornen, die Sonne keines, daß sie scheine und ihre Bahn laufe, das Wasser keines, daß es rinne, und das Feuer keines, daß es brinne. (Sie tun es 'sunder warumbe'.)

¹ Arvid Runestam, *Viljans Frihet och den kristliga Friheten. En undersökning in Luthers Teologi.* Upsala 1921, S. 205.

Die christliche Idee der Verlorenheit

Von unsern Voraussetzungen aus gewinnen wir nun auch ein richtiges Verständniß für den wahren Sinn christlicher Lehre von der Rettungsbedürftigkeit und 'Verlorenheit' des natürlichen Menschen, und von seiner 'völligen Verlorenheit', nämlich unter die 'Sünde'. Gegen Pelagius wurde durch Augustin diese Idee in all ihrer Schärfe und Herbigkeit erfaßt und der Christenheit unverlierbar ins Gewissen gelegt so daß gewissensmäßig alle 'semipelagianischen' Abschwächungen verurteilt waren, auch wenn man sie dann doch immer wieder in kirchlicher Lehre und Praxis versuchte. Zugleich aber ist diese Lehre, und schon von Augustin an, mit so offensichtlichen Unmöglichkeiten belastet worden, daß hier alles darauf ankommt, sich den wahren Sachverhalt zu klären. Luther nimmt ganz die Partei des strengsten Augustinismus. Das war einerseits, der inneren Tendenz Augustins nach, das völlig richtige. Andererseits ist leicht zu sehen, daß die Augustinische und die ihr folgende scholastische Schematik der Sache zugleich ein Schema war, in dem seine eigenen tiefsten Antriebe und Einstellungen nur undeutlich zum Ausdrucke kommen konnten, und das ihn zu Aussagen leitete, die von diesen aus gar nicht zu erreichen waren und die dem christlichen Grundgedanken und entschiedenen Aussagen des Evangeliums selber durchaus widersprechend sind. Hierher gehört das fatale apologetische Bemühen Augustins, sittliches Handeln als solches, wo es außerhalb des Christentumes auftritt, zu verdächtigen, alle Guttat als versteckten Egoismus zu erklären, reine Hingabe an die Sache und den Dienst des Vaterlandes für Ruhmsucht zu halten und lauterer edelstes Handeln als 'splendida vitia' zu behaupten. Luther

ahmt das gelegentlich nach, und zugleich überbietet er die widerpelagianischen Formeln von der 'Unfreiheit des Willens', von der Passivität des Menschen usw. noch aufs schärfste. Er bewegt sich in einem gegebenen Schema von Fragestellungen, in die er einen Gedankeninhalt hineindenkt, der als solcher auf einer ganz anderen Ebene liegt, und der in jenen notwendig sich selber verzerren muß. Die scholastische Fragestellung war charakterisiert dadurch, daß sie sich orientierte an einem supranaturalistisch-sakramentalem Moralismus, an der supranaturalen Eingießung von 'habitus' und 'Gnadenerkräften', die den geschwächten Willen ergänzen sollten zur Hervorbringung der gesetzlich geforderten Leistung, sei es der bona opera, sei es sonst eines Verdienstlichen, das als meritum zu belohnen war. Zugleich war die Fragestellung eigentlich negativ orientiert, nämlich an der zu überwindenden Sünde. Bei Luther aber ist sie im Grunde positiv interessiert, nämlich an der zu erzielenden 'neuen Gerechtigkeit', die da besteht in der 'Erfüllung des ersten Gebotes' nämlich in den rein religiösen Gemütszuständlichkeiten des über alle Dinge Fürchtens, Liebens und Vertrauens, die mit 'geschwächten Willenskräften' und mit der ganzen psychologischen Frage nach 'Willenskraft' überhaupt zunächst nichts zu tun haben sondern ganz außer dem Bereiche von Willensbetätigungen und Akten rein im Bereiche reinen Erfahrens liegen. 'Fleisch' ist dort ganz wesentlich Sinnlichkeit und Selbstsucht, die durch sakramentale Medizinen kuriert werden sollen. Hier aber ist Fleisch alles, was sich gegen den wahren Heilsweg richtet, das ist, gegen das Haben Gottes selber im Gemüte, das allem andern vorausgehen muß. *Justificamur non propriis operibus*, sagt Luther, den Augustinismus überbietend. Aber dieses Überbieten hält ihn zugleich im alten Schema fest. Die richtigere Antwort wäre für ihn gewesen: *non operibus*, das heißt überhaupt nicht auf dem Wege von 'Werken'.

Luthers Stellung wird verdunkelt durch die traditionelle Deutung seiner Lehre, zu der er allerdings selber Anlaß gegeben hat. Hiernach werden wir *solā fide* gerecht. Aber

diese fides ist die fiducia, die das 'Verdienst Christi', für uns stellvertretend geleistet, ergreift. Dieses wird durch imputatio dem Gläubigen 'angerechnet'. Es wird auf ihn übergerechnet. Und so wird er für gerecht 'erklärt'. Diese ganze Betrachtung ist aber selber gegen den eigentlichen Grundsinn Luthers und Pauli. Denn sie hält daran fest, daß 'eigentlich' der Weg der Gerechtigkeit der Weg der 'Leistung' ist, nämlich der Leistung der Erfüllung des Gesetzes. Da der Mensch zu schwach ist, selber diesen eigentlichen normalen Weg zu gehen, so tritt als Ersatz die 'Leistung Christi' ein. Auch so verkehrt also Gott eigentlich mit den Menschen auf dem Wege des Gesetzes. Dieses aber ist es, was Luther eigentlich nicht will, ebenso wie Paulus. Die Glaubensgerechtigkeit ist kein bloßer Ersatz für die 'eigentliche' Gesetzesgerechtigkeit. Sondern durch das Gesetz gerecht werden wollen: gerade das ist von vornherein und durchaus 'Fleisch', ist Sünde, und die schlimmste Sünde überhaupt. Denn sie verkehrt das Verhältnis von Mensch zu Gott am tiefsten und unheilbar. — Der tiefe Gedanke der 'Sühne' und 'Entsühnung' wurde so selber in ein falsches Schema hineingedacht, denn er wurde moralisiert und rationalisiert.

Klären wir uns die Momente des eigentlichen Lutherischen Gedankens von der Gerechtigkeit. Damit wird dann auch deren Gegenteil klar, und was es heiße, daß die Menschheit in Sünde verloren sei, und wie anders diese Idee dann ist als die scholastische und auch die augustinische, und zugleich wie verstellt durch falsche Schematik.

a) Nicht 'Entsinnlichung', oder sonst ein moralistisches Ziel ist in erster Linie nach Luther das Ideal, das für den Menschen gilt, worin er den Sinn seines Daseins und sein wahres Wesen hat, darum nichts, was nach dem supranaturalistischen, durch Sakraments-gnaden eingeflößten 'donum superadditum' aussieht, sondern mit kurzem Wort gesagt, daß ein Mensch Gott habe, daß er 'fromm' sei vor Gott, daß der Mensch, wie Luther in seinen *initia* sagt, die *coelestia ac divina* habe und besitze, das heißt für ihn konkret, daß der

Mensch lebe in der Gemeinschaft Gottes durch die rein religiösen Funktionen des Gott über alle Dinge trauens, fürchtens, liebens, mit einem Wort, daß er-des Glaubens lebe und aus dem Glauben lebe.

b) Dieser Glaube, diese fides, die beides ist, adhaerere Deo und confidere Deo, und beides in starkem, aus dem Grunde der Seele kommenden Affekte, als große, das ganze natürliche Wesen des Menschen völlig umpflügende, umwälzende, verneuende, allem Selbermachen und Wollen und aller 'Vernunft', das heißt auch wieder allem Selbsterdenken, Ersinnen, allem sich selber Geben ganz entzogene, rein durch Erfahren Gottes in Wort und Geist gewinnbare Ergriffenheit und Geformtheit der Seele, dieser Glaube ist, was Gott von den Menschen haben will, ist die 'justitia originalis' selber, der Zustand der Vollkommenheit selber, auf den es ganz und allein ankommt. Er ist darum die nova vita und die justitia selber. Er ist nicht nur der Weg zu ihr, nicht nur das, per quod justificamur, nicht nur ein Mittel zum Zweck sondern höchster Daseinszweck selber. Und der Mensch ist wie ein Fisch auf dem Strande außer seinem Element, außer seiner eigenen wesensmäßigen Daseinsform und Funktion, solange er außer Gott und Glaube ist. Und somit muß falsch und sinnwidrig und verkehrt sein alles, was ein Mensch ist und mag und tut, solange er nicht 'glaubt', solange er nicht in seiner eigenen eigentlichen Wesensform selber ist.

c) Darum ist diese fides nicht ein zweiter Weg und ein Ersatz für eine andere 'eigentliche' Gerechtigkeit, die im Grunde aus Werken kommen müßte, die er nur leider nicht leisten kann. Sondern die ganze gesetzmäßige Einstellung, das ganze Machen und Leisten und Wollen ist überhaupt der falsche Weg. Es lenkt den Blick ab vom eigentlichen und alleinigen Ideal, stellt den Menschen von vorn herein auf etwas ein, das sinnwidrig wäre auch wenn es möglich wäre. Ja, die Gesetzlichkeit und damit die ganze Idee einer willensmäßig zu suchenden Vollkommenheit ist, da sie am eigentlichen Ideal, am Leben mit und aus Gott, das als Leben

notwendig aus reinem Empfangen, aus Gezeugtsein von oben allein entstehen kann und wesensmäßig reines Widerfahrnis ist, vorbeigeht, Fleisch und Sünde, ist, wo sie gegen das erkannte Ideal festgehalten wird, rettungslose Verstocktheit, ist als 'superbia' das Widerstreben gegen das unum necessarium selber und des Teufels ärgste Schlinge.

d) Klar ist, daß von solcher Betrachtung aus gegenüber dem Sittlichen selber in seiner rein menschlichen Sphäre und abgesehen von dem Irrwahn, dadurch Gottes Heil zu erwerben (der ja dem 'Heiden' gar nicht kommen kann), sich eigentlich eine ganz andere Würdigung ergeben müßte, als die, die Augustin und gelegentlich auch Luther ihr zuteil werden läßt. Es liegt von den echten Gedanken Luthers aus nicht der mindeste Grund vor, echte sittliche Güte zu verdächtigen, lautere reine Menschengesinnung als verstecktes Laster zu erklären, eine Stellungnahme, die auch Augustin nur als Apologetiker und Advokat seiner kirchlichen Dogmatik einnimmt und schleunig vergißt, wenn er rein menschlich redet und dann anerkennt, wie viel er selber den alten großen Meistern der Griechen und Lateiner, dem Plato, dem Plotin, dem Hortensius des Cicero verdankt. Eine Stellungnahme, von der aus man, um seiner Dogmatik willen, kühl die lautersten Sprüche des Evangeliums selber in den Wind schlägt oder vergewaltigt. Denn das Evangelium stellt uns in voller Harmlosigkeit die lautere reine Menschengüte des barmherzigen Samariters als Beispiel, der keine Sakramente empfangen, keine Habitus eingegossen besaß und, von keinem Dogma über Erb- und andere Sünde angefochten, still und selbstverständlich den Akt vollzog, an dem uns gezeigt wird, was wahre menschliche Nächstenliebe sei.

Und so kann Luther selber gelegentlich sagen:

Ist denn das alles zu verdammen, daß sie feine, ehrbare, fromme Leute sind, keusch, züchtig, gehorsam leben und viele gute Werke tun nach dem Gesetz? Antwort: ja, traun, das sagen wir auch, lehren dazu, daß Gott solches geboten und haben will, daß man also lebe und fromm sei.

Worauf es hier ankommt ist, einerseits zu sehen, daß hier zwei aneinander nicht meßbare Dinge doch aneinander gemessen werden: Heiligkeit, als Gottzugehörigkeit, und sittliches Tun und Wollen, und anderseits einzusehen, daß auch lauterstes sittliches Wollen doch eben naturgemäß nicht den 'Glauben' geben kann, der reines Widerfahrnis ist.

Völlig eingewachsen in die Fragestellung der Augustinischen Formeln war es selbstverständlich, daß Luther von seinem Grundgefühl aus nur schärfster Augustiner sein konnte und notwendig noch die pelagianischen Reste in Augustin selber und besonders in der scholastischen Schullehre ausfeigen mußte. Und doch sind zugleich schlechthin alle Formeln dieses Schemas bei ihm anders erfüllt. Machen wir uns das klar.

a) 'Non propriis viribus, meritis, seu operibus.' — Das war selbstverständlich und in einer Schärfe, die ihn im Augustinischen Schema notwendig zum 'Supralapsarier' machen mußte. Denn Gott selber ist mit keiner vis findbar, mit keinem opus nahbar, mit keinem meritum gewinnbar. Und damit auch der Glaube nicht. Nur rein offenbarungsmäßig kann Glaube entspringen und Gott gehabt werden. Und nicht einmal die Suche nach Gott selber kann entspringen, ohne daß er selber sich zuvor bemerkbar gemacht hätte. (Dies zur Warnung für diejenigen, die auch heute wieder trotz Luther 'die religiöse Lage' vor der Religion selber konstruieren. Religion fängt durchaus und nur mit sich selber an.) Ohne den geringsten Anfang auf der eigenen Seite, nur im göttlichen Tun selber muß hier alles Anfangen gesetzt sein.

b) Und darum die steife Behauptung des 'fide solā', die zum articulus stantis et cadentis werden muß. Und gerade auch die Ablehnung der so einschmeichelnden katholischen Formel von der fides caritate formata. Sie ist die ärgste Ketzerei, denn sie bringt das Gift in der feinsten und verstecktesten Form: Die Fides wird ja so wieder zum Akt, der verdient und leistet gegenüber dem, was notwendig über allem Leisten ist.

c) Gegen alle justitia acquisita verteidigt Luther die justitia infusa ac passiva. Er muß es im gegebenen Schema. Aber

wie schlecht paßt dieses Schema. Denn was er meint, ist ja gar nichts, was 'infundiert' werden könnte wie ein dingliches Etwas oder auch wie ein übernatürlicher 'habitus'. Sofern diese Formeln alles Machen des Nichtmachbaren ausschlossen, waren sie gut. Sofern sie aber beladen sind mit den dinglich sakramentalen Vorstellungen der Schulausdrücke sind sie ganz ungeschickt. Statt *infusa* müßte es heißen: *incensa*. Denn Glaube wird 'erweckt', Ehrfurcht wird 'erregt', Liebe wird 'angezündet', und dieses alles durch Wort und Geist. Aber sie werden nicht wie magische Potenzen *ex opere operato non ponenti obicem* einfiltriert. — Und so ist es mit dem 'mere passive'. Auch dieser Ausdruck ist als zeitgemäßes Schibboleth einmal unvermeidlich gewesen. Aber zugleich liegt er noch ganz in der Sphäre der supranaturalistisch-halbmaterialistischen Denkweise. Statt des *passivum* müßte Luther in seiner eigensten Sprache sagen: *experiri* und *experientia*. Das von unserm Setzen, Machen, ja Suchen unabhängige, rein nur erfahrbare und erlebbare Aufgehen und Einstrahlen der *Divina ac Caelestia*, und dieser als des 'favor Dei' meint er. Dieses ist immer zugleich ein Überwinden und Bezwingen und Besiegen des *homo naturalis*, und darum ist in dieser Linie der andere Ausdruck ganz richtig: *Deus non trahit volentem, trahit nolentem, ja, justificat rebellem*. Nicht aber *truncum et lapidem*. Vielmehr das 'pati' ist hier tiefste innere seelische Lebendigkeit und Bewegtheit, tiefstes Getroffensein, das — psychologisch genommen — zugleich zu seiner Möglichkeit alles *mere passivum*, allen *torpor* eines 'passiven Gemütes' gerade ausschließt und nur bei innerlich Erregbaren, Erfahrens- und Erfassensfähigen eintritt, bei den *Passiv-trägen* aber völlig ausbleibt. Das psychologisch Falsche einer solchen *Passivität*, die der Einwirkung ausgesetzt sein würde wie ein mechanischer Körper der Einwirkung des Stoßes und die eine mechanische 'coactio' sein würde, fühlt Luther selber, wenn er eben diese *coactio* von Gemüt und Willen ausschließen will. So tut er in der Stelle, die Runestam in seiner vortrefflichen Schrift: *Viljans Frihet* (Upsala 1921, S. 84) an-

führt nach der Jenaer Ausgabe der Schriften Luthers, XVII, Anm. 1:

Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione quam hoc usitatum 'necessitas'. Quod hoc vocabulum non recte dicitur neque de divinā neque de humanā voluntate. Est enim hoc vocabulum nimis ingratae et incongruae significationis pro hoc loco, quandam velut coactionem et omnino id, quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui, cum tamen non hoc velit ista causa, quae agitur. Voluntas enim nullā coactione sed merā lubentiā vel cupiditate quasi vere libera facit, quod facit, sive bonum, sive malum.

'Verlorenheit' in diesem Sinne ist also etwas, das mit psychologischen Erwägungen über die Motivationskraft niederer oder höherer Motive auf unsern Willen, mit dem Probleme der moralischen Willensfreiheit, mit der ganzen moralistisch-voluntaristischen Einstellung zunächst und in seinem tiefsten Betrachte überhaupt nichts zu tun hat. Verlorenheit ist die naturgegebene Profanität der Kreatürlichen überhaupt, die durch gar keine sittlichen Akte berührbar oder auch nur in der Idee überwindbar ist, ist die Unfähigkeit, ohne das hereinbrechende, in reinem Offenbarungsakte erlebbare Überweltliche selbst dieses zu entdecken oder zu erfinden oder gar in Besitz zu nehmen, ist endlich die Tatsache, daß der Mensch als profaner sich dem Überweltlichen und seinem Überkommen sträubt und widersetzt und nur durch einen in den Grund seines Innern selber greifenden mystischen Akt der 'Wiedergeburt', dessen Zustandekommen nur 'aus dem Geiste' möglich ist, zurecht kommt. Die konkrete Form dieser tiefen Verhältnisse sind im Christen- und Luthertume die Rechtfertigung aus Gnaden rein im Glauben ohne alles Werk. Wo diese erreicht ist, da ergibt sich und nur da ergibt sich rein als *rückschauendes* Urteil über alles Bisherige das Urteil der Verlorenheit, und dann indertat der völligsten Verlorenheit alles bisherigen als eines Daseins und eines Standpunktes völlig idealwidriger, das Ideal verkehrender Natur.

Dieses Urteil aber ist eines, das nur aus dem Standpunkte der Religion selber möglich ist, nicht aber ihr vorhergehen könnte, und das auf dem noch nicht religiösen Standpunkte gar keinen Sinn hat und hier nicht einmal diskutiert werden kann. Und hinsichtlich des Sittlich-Guten ergibt sich aus ihm gerade gar nicht die Notwendigkeit, sein Dasein anderswo zu leugnen, sondern viel eher die Tendenz, es in seiner Möglichkeit gerade anzuerkennen, mit der hinzukommenden Erkenntnis, daß das sittliche Streben selber, und gerade das wirkliche echte, 'Fleisch' ist, streitend wider den Geist, sobald es als Konkurrent gegen den 'Heilsweg' auftritt und den Blick auf das überweltliche Ziel abblendet und ihn aufhält in 'der Welt'. — So urteilt Paulus, wenn er sagt: 'Ich erachte es alles für Kot'. Das heißt für ihn durchaus nicht: 'Ich erachte, daß alles Gesetzerfüllen-wollen eigentlich gar kein Gesetzerfüllen-wollen ist, sondern gerade das Gesetzerfüllen-wollen selber, und gerade das echtteste und eifrigste, das erachte ich nun für den falschen Weg und für Verlorenheit. — Summa: Wenn es des Menschen Sinn und Ziel ist, daß er Gott habe, Gott aber in sich selber zunächst etwas anderes und mehr ist als 'sittliche Weltordnung', und Gotthaben nichts anderes ist als Glaube, so ist gewiß, daß alles, was nicht aus dem Glauben ist, Sünde und Verlorenheit ist.

Die religiöse Idee der Urschuld

1. Sünde ist nach dem Bisherigen Profanität, ist Gott nicht haben, ist Gottlosigkeit, und Gottlosigkeit verbunden mit dem Widerstreben der Kreatur gegen die Aufnahme zu und in Gott im Glauben. Dieser Zustand der Sünde ist zunächst einfach eine Naturgegebenheit, die an dem Menschen haftet sofern er da ist. Für das erweckte religiöse Gewissen aber ist nun dieser Zustand indertat nicht einfach Verhängnis, nicht einfach beklagenswerte Tatsache, sondern ist Schuld. Und dieser Umstand ist das Wahrheitsmoment in den Lehren von der Erbsünde und vom 'Sündenfall'. Es ist nach Augustin auch von Luther hineingedacht in die herkömmlichen Lehren vom Falle Adams und von der Vererbung im Zusammenhange der natürlichen Erzeugung. Aber auch hier handelt es sich um das Eintreten in ein fertiges Schema, das als solches dem eigentlich Gemeinten nicht gerecht wird. Versuchen wir, den wirklichen Sachverhalt uns klar zu machen.

Die Erbsünde ist im Augustinischen Schema ganz wesentlich vererbte Willensschwäche, Willensverkehrung und Unfähigkeit zu den nötigen bona opera. Zugleich ist seine Lehre wesentlich orientiert am Sakrament und an der Notwendigkeit des Sakramentes, besonders am Sakrament der Kindertaufe. Um diese in ihrer vermeintlichen Notwendigkeit zu erweisen, war ihm die Menschheit durch Erbgang von Adam her die massa perditionis, die das posse non peccare verloren hatte und in das non posse non peccare hineingeboren ward. Den wahren Ausgang aber findet man hier nicht durch solche Konstruktionen, sondern durch Analyse tieferer religiöser Selbstausage. Eine solche haben wir schon früher bei Jesaja gefunden. 'Ich bin ein Mann unreiner Lippen und von einem unreinen

Volke' — so gesteht er, als er vor Jahveh steht, und er gesteht so, nicht auf dem Grunde einer Theorie von Erbsünde sondern in unmittelbarem Selbstgeföhle, ohne alle Theorie und in einer fast reflex-artigen Äußerung des Geföhles selber. Was er äußert, das ist zunächst das Gefühl eigener Profanität, die ihn nicht auf Grund einzelner Vergehungen und auch nicht in einem irgendwie moralischen Sinne sondern nach seinem kreatürlichen Wesen selber und nach der rein religiösen Kategorie des 'Unreinen' trennt vom Göttlichen und dieses ihm zum Unnahbar-unberühmbaren und ihn selbst der Entsühnung und Weihung bedürftig macht. Sein Zeugnis kehrt wieder nicht ohne weiteres und nicht überall gleich stark aber doch deutlich spürbar als ein allgemeines Moment vertiefter religiöser Selbstbeurteilung. Zugleich verbindet es sich aber mit dem Geständnisse: *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*. Das heißt einerseits: diese Schranke zwischen dem Sacrosancten und dem Profanen ist eine durch 'culpa' bestehende. Und da diese culpa eine solche ist, die die Wesensart des Menschen angeht, so ist sie nicht sowohl eine einzelne Vergehung in der Reihe seiner Handlungen sondern indertat eine 'Urschuld', durch die er das ist, was er ist, nämlich profan, gottfremd, gottlos. Zugleich aber ist sie andererseits durchaus 'mea'. Sie ist die Schuld des Betreffenden selber, keineswegs die Schuld eines Adam oder sonst eines andern, die im Erbgange erhalten wäre, was obendrein gar nicht möglich ist. Sondern sie ist eine Verkehrung, die gerade der Einzelne sich selber zur Last legt. Endlich aber ist sie ein Moment, das, wie man nicht durch Induktion aus einzelnen oder vielen oder allen Fällen wohl aber durch Beobachtung an exemplarischen und typischen Paradigmen religiöser Tiefenerfahrung ersieht, allgemeinmenschlich ist, dem Menschen als Menschen zukommt, also ein Gattungsmäßiges und jedem Menschen wesensnotwendig zukommendes ist. Es ist eine Schuld der Gattung Mensch überhaupt. Und sofern Adam eigentlich nicht der einzelne Mensch ist, sondern, wie auch sein Name sagt, 'der Mensch' überhaupt, insofern paßt es, bildlich zu sagen, sie sei die Schuld Adams.

2. Wo aber ein solches Bekenntnis sich selber ernst nimmt, da muß zugegeben werden, daß mit ihm zwar gar nicht auf einen vermeintlich geschichtlichen Vorgang, etwa den, den der ehrwürdige und tief sinnige, aber ganz anderes bezweckende Mythos von der Sünde der ersten Eltern im Paradiese nennt, sondern vielmehr auf ein Urmysterium unserer eigenen und aller menschlichen Existenz hingedeutet wird. — Ein solches Mysterium hat Kant im Auge hinsichtlich unseres moralischen Wesens. Er beruft sich dabei mit vollem Rechte auf das Zeugnis unseres eigenen Gewissens. Wir können bei einer einzelnen sittlichen Verfehlung etwa einsehen, wie diese aus Reizungen unserer Naturanlage hervorging und von ihr die Folge war. Und doch entschuldigt sich das Gewissen bei und mit solch einer Zurückführung nicht sondern nun erhebt es erst den schwersten, beschämendsten und tiefsten Vorwurf: 'Warum bist du so, wie du bist', und es macht nicht nur die einzelne Tat sondern geradezu unser eigenes empirisches Wesen uns selbst zum Vorwurfe. 'Du solltest selber anders sein; und daß du so bist, wie du bist, das ist deine Schuld.' Als Deutung dieses geheimnisvollen Verhältnisses gibt er dann seine Lehre vom intelligiblen Charakter und dessen freier Tat, die als solche der Grund sei unseres empirischen Charakters: einer Urtat, die nicht als einzelne Tat in der Zeit Glied ist der Reihe unserer Taten in der Zeit, sondern die auf eine unzeitliche und überzeitliche Weise allem unsern Sein und Tun zum Grunde liegt. — Diese Lehre ist vielleicht selber nichts als ein bloßes 'Ideogramm' für undeutbare, unauflösbare Grundverhältnisse und Mysterien unseres Seins, und in dieser Hinsicht dann nicht verschieden vom Adamsmythos selber, wohl aber in der Hinsicht, daß hier den einzelnen nicht fremde Schuld sondern die eigene verhaftet. — Nach Kants Meinung nun ist diese Urverkehrung eine moralische, sofern wir dadurch 'die gelegentliche Abweichung vom *moralischen* Gesetze in die *Maxime* unseres Willens aufgenommen haben'. Das *religiöse* Gewissen aber greift über alles Moralische hinaus und macht sich die *Profanität*, das

heißt unsere Gottfremde und unser natürliches Sträuben gegen das Gotthaben selber zur Schuld. Ein verschuldeter Fall aus der Gnade, aus der Gottesnähe in die Gottesfremde, aus dem Glauben in den Widerglauben ist hier der Inhalt der Urschuld. Und erst die Folge davon ist dann auch das, was wir unsere Mängel in sittlicher Hinsicht nennen müssen. Nämlich die Tatsache, die sich nach bloß empirisch-psychologischer Betrachtung als 'naturegegebene' vorstellt, daß der Geist im Sinne der ersten Stufe gebunden ist durch das Fleisch, daß die animalen Triebe, als die ersten auf dem Plane in der Entwicklung der menschlichen Gattung wie des Einzelnen, zugleich die vorwaltenden und die überstarken sind. Ferner die Tatsache, daß 'naturegebener' Weise der Fertrieb gebunden ist durch den Ichtrieb und dieser als übermächtiges Interesse im natürlichen Menschen dem andern überwiegt. Was für die natürliche Betrachtung und nach psychologisch-empirischer Betrachtung also Naturegebenheit und Naturverhängnis ist, was sich vorstellt als Folge unserer Entwicklung aus Vorstufen und Unterstufen des Seins, was als Naturprozeß und Entwicklungs-ergebnis auftritt, das alles ist dann seiner Tiefe und seinem wahren Aspekte nach nichts anderes als 'Erscheinung' intelligibeler Verhältnisse von Freiheit und von schuldig werdender Freiheit, deren empirische Verkleidungsform diese Welt der 'Natur' und der Naturegebundenheit und der Entwicklungs-zusammenhänge ist, aber eben nur ihre Erscheinungsform, nicht ihr Sein an sich, von dem nur das tiefere numinose Selbstgefühl in der Anamnese des Gewissens-vorwurfes etwas weiß, nämlich ahndet. — Gott fremde und Gott feind in unserer Kreatur- und Naturbestimmtheit als profane, unheilige und widerheilige sind wir, weil wir, und wir selber, wir aber, sofern wir Mensch sind, und also in uns die Menschheit, unsern Urstand verlassen haben, nämlich die 'ursprüngliche Gerechtigkeit', die zunächst und rein das Gotthaben selber ist, mit deren Verluste aber zugleich diejenige Herrschaft des Fleisches über den Geist auch beginnt und bewirkt wird, die sich in den Formen von Natur-

Trieb-, Welt-gebundenheit und in der Eingrenztheit unserer Willenskraft kundtut. Erlösung ist somit Lösung von eigener und gemeinsamer Schuld und Urschuld, ist Rückführung in die Heimat. Zugleich ist sie als Wiedergeburt Eingriff in die intelligibele Tiefe unseres metafysischen Wesens selber, und nicht nur unseres sittlichen Wesens, sondern zuerst Eingriff in das, was noch tief unter aller 'praktischen Vernunft' liegt, nämlich in den Bereich reinen Begegnens und Empfangens für das Überweltliche selber, oder, wie Meister Eckart sagt, in der Seelen Grund.

Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie¹

Auf Wundt und auf seinen Versuch, die Religion aus Animismus herzuleiten ist im vorstehenden Buche des öfteren hingewiesen. Er ist der bedeutendste Versuch, der in dieser Hinsicht gemacht wurde. Die folgende Ausführung soll ihn einerseits nachzeichnen und andererseits zeigen, daß er scheitert und scheitern muß, weil er das Grundelement der Religion, das numinose Gefühl, und damit die selbständige Bedeutung der Kategorie des Heiligen verkennt. Sie ergänzt besonders H. Kap. 16

Wundts Völkerpsychologie ist das Werk eines fast unbegreiflich umfassenden, überschauenden, eindringenden und das Mannigfaltigste beherrschenden und verbindenden Geistes. Der Reichtum des Ganzen, die Durcharbeitung des Einzelnen, die Unabsehbarkeit der verarbeiteten Stoffe, die sichere Formung derselben unter leitende und klärende Gesichtspunkte, die seelenkundliche Analyse und die Herausarbeitung von treibenden Gründen und beherrschenden Gesetzen, die Auflösung der geschichtlichen Verschlingungen, die Zeichnung der großen und der kleinen Linien der Entwicklung fordern gleichsehr und immer aufs neue die Bewunderung heraus. Wie ein Einziger heute noch die ungeheueren Gebiete, die hier durchwandert sind, beherrschen konnte, und zwar in enger Fühlung mit Stoff und Quellen und mit der einschlägigen Facharbeit selber, das ist ein Rätsel. Eine 'Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte' soll das monumentale Werk geben. Die Religionswissenschaft gehen diese Untersuchungen auf das engste an. Im folgenden soll versucht werden, ihre Methode und ihre Ergebnisse zu be-

¹ Wiederholt mit geringen Änderungen aus 'Theologische Rundschau', XIII. Jahrg., 7. u. 8. Heft, 1910.

richten und dazu Stellung zu nehmen. Wir folgen dabei Wundts Werke erst im einzelnen und überblicken es dann im ganzen. In Betracht kommen für uns die Bände über Mythos und Religion. Da nach Wundts Definition die Verfolgung der entwickelten und sondergestalteten Religion nicht in den Rahmen der 'Völkerpsychologie' fällt, so macht den Hauptinhalt dieser Bände das aus, was man als Vorstufe (Vorreligion) oder auch wohl als Fänomenologie der Anfangsformen der Religion zu bezeichnen pflegt, aber nicht als eine bloße Sammlung des geschichtlich Gegebenen, sondern als seelenkundliche Analyse ihrer Eigenart, ihres Entstehens, Sich-Veränderns und Steigerns.

A. 1. In engstem Zusammenhange und weitgehender Entsprechung wird das Werden von Mythos und Religion mit dem von Sprache, Kunst und Sitte gefaßt und zugleich werden jene wie diese auch als eine Hervorbringung nicht des Einzelnen, sondern als allgemeine und gemeinsame Hervorbringungen behauptet. Darum sei ihre Untersuchung ein Gegenstand nicht der Individual-psychologie sondern der 'Völkerpsychologie'. Was ist das? — Gegenüber dem einseitigen Individualismus der Aufklärung hatte die Romantik die Eigenart des 'gemeinschaftlichen Bildens' und ihren Wert für alle Gebiete des menschlichen Geisteslebens erkannt. Wie eine Offenbarung trägt De Wette diese neue Erkenntnis in seinem Lehrroman Theodor vor und macht von ihr in seiner Dogmatik und noch mehr in seinem 'Über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben' eine bedeutsame Anwendung auf das Gebiet der Religionswissenschaft. Schleiermacher nimmt das 'universelle Bilden' in seine Ethik auf. Und für Hegel wird es der bestimmende Gesichtspunkt seiner Geschichte, Religions- und ethischen Philosophie (Lehre vom 'objektiven Geist'). Indessen nicht an diese noch konstruktiven Vorgänger, sondern an Bastian, Steinthal, Lazarus, an die moderne 'Ethnologie' und ihre immer wachsende Erforschung der Anfänge menschlichen Geistes-, gesellschaftlichen, politischen, religiösen und Kultur-Lebens schließt sich

Wundt an, indem er zugleich das Wesen der Völker-psychologie schärfer bestimmen, ihr Wesen als einer psychologischen Wissenschaft genauer festlegen und sie gegen angrenzende Zweige der Forschung abgrenzen will. Sie ist ihm ein 'Teilgebiet der Psychologie', wird abgegrenzt gegen Geschichte, Völkerkunde, Literatur- und Dichtungs-Geschichte und steht ihm in genauer Parallele zur Individual-psychologie. Diese beschränke sich auf die Erforschung der Tatsachen unmittelbarer Erfahrung wie sie das subjektive Bewußtsein darbietet, verzichte aber auf eine Analyse der Erscheinungen, die aus einer geistigen Wechselwirkung einer Vielheit von Einzelnen hervorgehen. Die Völker-psychologie aber untersuche diejenigen Vorgänge, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemein gültigem (= allgemein anerkanntem?) Werte zugrunde liegen. So soll sie die Entwicklung von Sprache, Kunst, Mythos, Religion und Sitte umfassen, anderes aber von ihr ausgeschlossen sein. Sie umfaßt diejenige Stufe geistigen Hervorbringens, wo die Gemeinschaft bildet, ohne daß das Hervortreten Einzelner dabei eine Rolle spielt. Wo dieses einsetzt, da hört ihr Bereich auf und das der Geschichte fängt an. Darum gehören die Geschichte von Literatur, Kunst und Wissenschaft nicht in ihr Gebiet. (Man kann wohl im Sinne des Verfassers hinzufügen: auch die Geschichte der entwickelten, durch das Auftreten Einzelner bestimmten höheren Religion nicht.) Völker-psychologie sei hierfür eigentlich ein unzulänglicher Name, weil das Volk nur eine von mehreren Formen der Gemeinschaft ist. Doch sei sie die wichtigste und möge daher den Namen bestimmen. Das Kennzeichen des gemeinsamen Erzeugnisses soll doppelt sein: Erstens, daß an ihm unbestimmt viele Glieder einer Gemeinschaft mitgewirkt haben in einer Weise, welche die Zurückführung auf bestimmte Individuen ausschließt. Zweitens, daß die gemeinsamen Erzeugnisse trotz aller Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit im einzelnen gewisse allgemeingültige Entwicklungsgesetze erkennen lassen. Und diese sind es dann,

in deren Auffindung die Völker-psychologie ihre letzte und wichtigste Aufgabe sieht.

2. Daß diese Grenzen fließende sind, betont Wundt selber. Vielleicht sind sie es doch noch mehr, als er selber zugibt. Auch in der Hervorbringung der 'mythologischen Apperzeption' (s. u.) wirken nicht Alle und nicht in Gemeinschaft zugleich, und nicht alle gleich sehr. Sie soll ja schon in ihrer einfachsten Äußerung Fantasie sein. Die aber ist aller Grade fähig, und schon hier auf unterster Stufe wird es 'Begabte' oder für die Sache Veranlagte gegeben haben, die als einzelne über die Allgemeinheit hinausragten und ihr mitteilten. Das gilt dann aber in immer steigendem Grade von den verwickelteren Leistungen der Fantasie. Auch das rohe Einzelmärchen setzt doch Erfindung voraus und macht sich nicht 'von selber'. Und es gehört ein Erfinder dazu. Möglich, daß es an einem andern Orte ganz unabhängig von ihm noch einmal so erfunden wird, und nicht einmal sondern vielfach, so geschieht das auch mit höhern Erfindungen als einem Mythenmärchen auch heute noch. Vgl. Leibnitz—Newton, Curie—Geitel und Elster. Weiter aber, das Behalten, das Wiedererzählen-können, das größere Interesse an der Sache, die Empfänglichkeit dafür und die Reizbarkeit der Fantasie zum Verbinden des Ähnlichen oder zum Erzeugen von Neuem, das allmähliche Verfeinern und Höherformen: das alles ist schon ganz gerade so gut eine Sache der Begabung wie auf höherer Stufe die Dichtung selber. Märchenerzähler, Erzähler überhaupt, Chorführer sind nicht Alle sondern Einzelne, sind zu allen Zeiten eine gesuchte und seltene Sache.

3. Weiter scheint uns fraglich, ob wirklich neben der gewöhnlichen Psychologie noch eine Allgemein-psychologie möglich ist, wenn das Wort Psychologie beide Male denselben Sinn behalten soll, da auch der Volksgeist wenigstens für die Wissenschaft nicht eine mystische Wesenheit ist, die abgesehen von den Leistungen der Einzelseelen da wäre. — a) Es handelt sich doch einfach um die Tatsache, daß Vorstellungen und Gefühle, die in Einzelseelen entspringen, unter den Gleich-

zeitigen mitgeteilt, den Nachkommenden überliefert werden, daß sie dabei Verbindungen eingehen, zu Reizen werden, die neue Vorstellungen und Gefühle wecken, Steigerungen bewirken usw. Aber in dem allen handelt es sich doch immer nur um Fähigkeiten und Tatsachen, die innerhalb der Individual-psyche liegen. Diese könnten sich allerdings nicht äußern, wenn der Reiz der Gemeinschaft, der Mitteilung und der Weiterpflanzung nicht wäre. Aber das teilen sie doch z. B. mit allen altruistischen Gefühlen und Trieben, die auch sich nur äußern können unter der Voraussetzung der Gemeinschaft, die aber deswegen niemand in eine besondere Psychologie setzen wird. —

b) Und ferner kann doch in einer Psychologie immer nur das Psychische selber und die Weisen und Gesetze seiner Leistung als Gegenstand vorkommen, aber nicht zugleich auch das, was es nun nach diesen im einzelnen leistet. So müßten denn in einer Völkerpsychologie, wenn der Name streng gelten sollte, etwa die Tatsache der 'mythologischen Apperzeption', die Fähigkeit zur Mitteilung, die Gesetze der Gesellungen und so weiter, nach denen der mythische Stoff entsteht und sich dann verbindet, in ihr vorkommen. Aber der Inhalt der Apperzeptionen und das was aus ihnen nach aufgefundenen Gesetzen sich ergibt, könnte gar nicht in ihr zu finden sein, und wir würden dann alle die feinen Untersuchungen über die Arten des Seelenglaubens und Zauberglaubens, über die Klassen der Märchen und Mythen selber usw. entbehren müssen, die Wundts Werk so reich machen. Will man die 'Völkerpsychologie' das sein lassen, was der erste Teil ihrer Definition angibt ('Untersuchung derjenigen Vorgänge, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften . . . zugrunde liegt'), dann wäre gerade ein stark soziologischer Einschlag zu erwarten gewesen, der aber ausgeschlossen wird, eine Analyse nämlich der Gemeinschafts-gefühle und -triebe, die zur Gemeinschafts-bildung führen. (Etwa Herdeninstinkt, Sympathie und Kamaraderie, Trieb des Blutes, der Geschlechts-trieb, seine Steigerungen und Verfeinerungen, der Fürsorge-trieb der Mutter, des Vaters für ihre Nachkommen usw.). —

c) Und endlich, sollte von den Leistungen eines gemeinsamen Bildens und Hervorbringens die Rede sein, so wäre wohl die wichtigste Aufgabe gewesen, das aufzusuchen und zu untersuchen, wodurch alle Weiterbildung und Steigerung erst möglich wird: die Formen nämlich des 'gemeinschaftlichen Gedächtnisses'. Was treibt zur Mitteilung und damit zur Wechselwirkung? Was macht, daß mythische Vorstellungen haften, nicht nur haften, sondern die ungeheuere Macht gewinnen, die sie über das Denken von Jahrtausenden haben? Und besonders, wie vollzieht sich ihre Aufbewahrung und Fortsetzung in der Reihe der Nachlebenden? Diese Dinge sind noch sehr dunkel und erstaunlich wenig untersucht und beachtet, aber erst wenn wir sie kennen, werden wir wissen, was überhaupt diese 'Gemeinschaft' ist, deren Psychologie wir zu machen versuchen. — d) Hinsichtlich dieser Gemeinschaft ist für die Entwicklung des Mythos die Gemeinschaft durch die Zeitreihe hindurch wichtiger noch, als die der Gleichzeitigen. Wie aber stellt jene sich eigentlich her? Durch lose und gelegentliche Berührung der Ältern mit den Jüngern entsteht kein derartiger Zusammenhang, in dem Wundts Bildkräfte, die 'Heterogenie der Zwecke', der 'Wandel der Motive' und die 'schöpferische Synthesis' möglich gewesen wären. Das kann erst stattfinden, wenn sich feste Formen der Tradition, Traditions-Ketten, -Träger und -Methoden herausbilden, wie sich schon eine wirkliche Märchenerzählung erst herausbildet, wenn sich in loser Form dafür eine Technik, eine Routine, ein Kreis solcher, die es können und bei denen sich die Stoffe sammeln, absetzt. Mythen sind auch in dieser Hinsicht nicht so ohne weiteres Sache der Allgemeinheit überhaupt, und was sie eigentlich zu bedeuten hatten, das werden wir erst wirklich verstehen, wenn wir die Kreise, die Überlieferungsketten kennen, in denen sie durch die Geschichte hindurchgehen. Das gilt in seiner Weise schon sehr weitgehend von denjenigen, die Wundt noch ganz zu den Mythenmärchen rechnet. Er selber ist darauf aufmerksam geworden, daß so manches 'Büffel-märchen' durchaus nicht oder erst

sehr nachträglich als 'Volksgut' und zu allgemeiner Unterhaltung ging, sondern daß es sich ursprünglich um eine Zaubererzählung handelte, ja geradezu um einen sakralen Text, der nicht 'erzählt' wurde, sondern mit dem man Büffel, Wind und Wolken bezauberte. Wieviel von jenen für uns oft so krausen und bunten 'Erzählungen' wird so entstanden und festgehalten sein, wieviel davon in jenen ursprünglichen 'Kosmogonien', Sonne- und Mondschröpfungs- und Naturmärchen und -Mythen, stecken!

B. 1. Nachdem die ersten beiden mächtigen Bände die Entstehung der Sprache und die Gesetze ihrer Entwicklung behandelt haben, geht Wundt im dritten (II 1) zu Kunst, Mythos und Religion über. Die letzte Quelle künstlerischer Schöpfung, aller Mythenbildung, aller religiösen Gefühle und Vorstellungen ist ihm nun die Fantasie. Im Mythos verknüpfe die Volksfantasie die Erlebnisse der Wirklichkeit. (*Verknüpft* sie sie nur und besteht das Eigentümliche der mythischen Fantasie nicht vielmehr darin, daß sie sie eigentümlich *umwandelt* und einen ganz neuen Einschlag des 'Wunderbaren' hineinbringt?) In der Religion schöpfe sie dann aus dem Inhalte dieser Erlebnisse ihre (imaginären oder göltigen?) Vorstellungen über Grund und Zweck der Wirklichkeit und des menschlichen Daseins. Darum folgt nun zunächst eine große Untersuchung über Wesen und Leistung der Fantasie im allgemeinen. Festgehalten wird die Einsicht der älteren Psychologie, daß 'keine Fantasie der Welt etwas absolut Neues erzeugen, sondern immer nur das einmal Erlebte in veränderten Anordnungen wiederholen' könne. An Beispielen der Raumfantasie und Zeitfantasie wird ihr Wesen erläutert, passive Fantasie und aktive Fantasie (solche, bei der der Wille mitwirkt) wird unterschieden und dann zuerst die Tätigkeit der Fantasie in der Kunst, in ihren verschiedenen Formen und Stufen, entwickelt. Hier und auf dem Gebiete des Mythos und der werdenden Religion werde nun die Fantasie besonders in zweifacher Weise tätig: a) durch Einfühlung (gefühlsmäßige *Eintragung*, oder durch die belebende Apperzeption,

durch die der Mensch *das eigene Selbst* so in das Objekt projiziere, daß er sich mit diesem eins fühle, also nicht bloß das Objekt zu einem andern mache, indem er es belebe, sondern auch in ihm sich selbst zum Objekt werde. Dieses Prinzip beherrsche das Seelenleben in allen seinen Gestaltungen und Wandlungen. Es belebe die Schöpfungen der Kunst. Es breche in der Entwicklung des Mythos hervor. Es bestätige sich nicht minder in den Religionen selber, die ihre Ideen in fantasievollen, unter der Mithilfe von Mythos und Dichtung entstandenen Symbolen zum Ausdruck bringen. In allen diesen Gebieten sei das Prinzip der belebenden Apperzeption, 'wenn es auch nicht selbst mit der schöpferischen Kraft des Geistes zusammenfällt', doch so innig mit ihr verwachsen, daß beide nicht getrennt werden können. —

b) Das zweite Prinzip sei dann das der gefühl-steigernden Macht der Illusion. Indem eben die Fantasie in die Anschauung eines Gegenstandes zu den objektiven Faktoren ihre subjektiven hinzufüge (sie in ihn hineinsieht), steigere sie (illusorisch) den Gefühlswert des Gegenstandes und beides wachse miteinander. Dieses Prinzip trete auf allen Stufen hervor: in der Macht der normalen oder der pathologischen Illusion wie in der schaffenden Fantasie des Künstlers oder in der empfangenden Fantasie dessen, der sich in Objekte der Natur oder der Kunst ästhetisch genießend vertiefe. Und es offenbare sich endlich wiederum am gewaltigsten da, wo jene illusorischen Gefühle die höchste Seligkeit wie die furchtbarste Qual in sich schließen, deren das menschliche Herz fähig ist: in Mythos und Religion.

2. An diesen Ausführungen überrascht zunächst das letzte, in b. Nach diesem nämlich wäre es doch eigentlich die Aufgabe der Völker-psychologie, die 'falsche Dialektik' des Menschen-geistes zu verfolgen und ihren Schein aufzulösen, nach dem sie in Ästhetik und in religiöser Entwicklung im Grunde nur sich 'selbst' in die Dinge hinein legt, um dann dieses Spiegelbild seiner selbst und also eigentlich immer sich selbst ästhetisch zu genießen, mythisch zu fürchten und schließlich

sogar religiös anzubeten. Die höchste Stufe der Entwicklung, die Religion selber, wäre dann zugleich der Gipfel dieses 'dialektischen Scheines'. Man kann nicht annehmen, daß das die Meinung von Wundt ist. In seiner Metaphysik, in seiner Ideenlehre, in der er sich so überraschend und bedeutungsvoll berührt mit dem Filosofem des älteren deutschen Idealismus¹, gelten ihm zwar die 'transzendenten Ideen der Religion' als 'unbeweisbar' (mit vollem Rechte), aber durchaus mit dem Anspruche auf objektive Gültigkeit. Es liegt hier eine Zwiespältigkeit vor, die wie uns scheint, mit seinem Prinzip der 'schöpferischen Synthese und der Heterogenie der Zwecke' (s. u.) eng zusammenhängt und ein unsicheres Schweben zwischen einem pragmatistischen Standpunkte des 'Als ob' und einem Standpunkte ernsthafter objektiver Gültigkeiten peinlich mit sich führt.

3. Aber auch der Ausgangspunkt in a scheint uns anfechtbar und dogmatisch zu sein. Daß 'die letzte Quelle ... die Fantasietätigkeit' sei, steht da, ohne daß dafür vorher die Induktion geführt wäre. Die ist aber durchaus nötig. Dazu widerspricht dieser Satz dem aufgestellten Wesen der Fantasie selber. Da sie nicht schöpferisch ist sondern immer nur Gegebenes verarbeiten kann, so kann sie überhaupt eigentliche Quelle von gar nichts sein, sondern setzt Quellen voraus, aus denen sie ihre Stoffe nimmt². Hier wäre nun eine sehr wichtige

¹ Wundt nimmt bis in die Termini hinein die Ausdrücke der Kantischen Ideenlehre wieder auf, und sie laufen bei ihm nicht in den 'dialektischen Schein' aus, Er begegnet sich in dieser Hinsicht mit Fries besonders auch in der Gültigkeit der Idee ohne 'Beweis'. — Vgl. Wundts Ethik, Vorwort, Absatz 4: 'Einige Leser werden erstaunt sein ...'

² Wie sehr das der Fall ist, zeigt Wundts eigenes (übrigens schon von Fries verwendetes) Beispiel der Raumfantasie. Die Projektion einer Pyramide in eine Ebene können wir vermöge unserer Fantasie sowohl als eine ebene Figur anschauen, als auch, wenn wir wollen, plastisch, und dieses noch wieder willkürlich auf zwei Weisen, nämlich indem wir die eine Ecke als aus der Fläche auf uns zu tretend oder nach hinten sich in die Fläche vertiefend anschauen können. Hier legen wir in die objektive Anschauung, die ja nur ein zweidimensionales Bild zeigt, etwas von uns aus hinein, nämlich die Tiefen-erstreckung, und

psychologische Zergliederungsarbeit nötig gewesen an mythischen und religiösen Vorstellungs-komplexen, um daran die wirklichen Quellen aufzuweisen, zu unterscheiden und ihr Ineinander-wirken aufzuweisen. Und diese Arbeit scheint uns als Eingang einer Untersuchung über Wesen von Kunst, Mythos und Religion wichtiger als die Charakterisierung der Fantasietätigkeit selber.

Nun verbessert der Satz: 'durch die der Mensch das eigene Selbst in das Objekt projiziert' offenbar nachträglich den bemerkten Fehler. Die Quelle soll danach eine doppelte sein: die außen gegebene Wirklichkeit und zweitens das 'Selbst', das in sie hineingefühlt wird. Daran ist wahr, daß wir zu Vorstellungsinhalten, die das von außen Gegebene überschreiten, nur aus uns selber kommen können. Aber Wundts Ausdruck vom eingefühlten 'Selbst' ist doch sehr vage und genau genommen falsch. Was von mir selbst und wie so mich selbst lege ich in die Rose hinein, die mir gefällt? Was von sich selbst legt der Battak in die Anschauung eines rauchenden Vulkanes hinein, wenn er ihn als 'Sombaon' mit Scheu und Grauen flieht und verehrt zugleich? Gewiß deutet er ihn — nicht in klaren Begriffen, aber in verworrenem Gefühl — irgendwie in Analogie zu sich selber, z. B. als lebendig; aber sofern er nur dieses tut, fürchtet er ihn gerade nicht, sondern nur sofern er etwas in ihn hineindeutet, was über alle Analogie mit seinem 'Selbst' und mit allem sonst Bekannten hinausgeht. Es handelt sich nicht um Einfühlen des Selbst, sondern um ein Durchfühlen von etwas, das unaussprechlich mehr ist als das Selbst, (ein anyad evā). — Und weiter, das wirkliche Einfühlen des Selbst beschränkt sich doch gar nicht auf die Gebiete, die wir der Fantasie zuweisen. Wenn wir gewisse sich bewegende Körper um uns

tun das vermöge unserer Fantasie. Aber dieses Willkürhandeln der Fantasie ist keineswegs die Quelle der Vorstellung der Tiefen-erstreckung. Die Fantasie vermöchte auch hier gar nichts, wenn wir nicht das Vermögen der dreidimensionalen Raumschauung überhaupt schon hätten. Sie ist die Quelle.

her als Mensch und als beseelt anerkennen, so tun wir das durch dasselbe Mittel des Einfühlens. Niemals ist uns ja Geist oder Bewußtsein außer uns direkt und zu unmittelbarer Anschauung gegeben. Ich komme dazu immer nur, indem ich Körper und körperliche Vorgänge in Analogie zu mir und meiner seelischen Innerlichkeit auffasse. Sollen wir nun aber diese Tätigkeit auch 'Fantasie' nennen? Nun, dann würde uns hier die Fantasie geradezu zu einem Organ der Erkenntnis! Denn es ist doch nicht 'bloße Fantasie', daß um mich her Menschen sind, sondern Wahrheit. Warum ist das nun bei der 'mythischen Apperzeption' anders? Es müßten die Kennzeichen angegeben werden, wonach sich entscheiden läßt, wann, wo und in welchem Maße ich mit Recht 'einfühlen' darf. Sonst ist das Gebiet des *bloß* Fantasie-mäßigen nicht abzugrenzen, und es ist nicht anzugeben, wo ich es mit bloß 'mythischem Vorstellen' und wo mit berechtigtem Deuten und Erkennen nach innerer Analogie oder etwa auch nach inneren Erkenntnisgründen a priori zu tun habe¹.

Wundt unterscheidet selber die Fantasie von der 'schöpferischen Kraft' (s. o. S. 220, Z. 12) des Geistes. Diese kann also nicht selber Fantasie sein. Sie wird bei Hervorbringung aller geistigen Erzeugnisse aber doch wohl das eigentlich Wesentliche sein, auch bei Hervorbringungen in Religion und Vorreligion. Sie ist aber festzustellen nicht durch 'Völkerpsychologie', sondern durch die Analyse des Geistes, die seit Kant Kritik der Vernunft heißt. Ihre Aufweisung am Eingange der ganzen Untersuchung wäre ebenso notwendig gewesen, wie die Untersuchung der Fantasie. Und ihr eigentliches Wesen müßte sich, eben da sie nicht nochmal Fantasie

¹ Das letztere würde z. B. auf das ästhetische Urteil unmittelbaren Bezug haben. Es tritt in jedem, der es unbefangen vollzieht, auf mit dem Anspruche, daß dabei nicht ein Wert in die Dinge durch Fantasie hineingelegt wird, sondern daß einer anerkannt wird, der ihm zukommt, genau so objektiv, wie seine sinnesanschaulichen Qualitäten. Die Rose ist schön, und wenn kein Mensch sie sieht. Und es müßten erst Gründe vorgebracht werden, warum wir diesem Urteil mißtrauen sollten und uns dabei der subjektiven Eintragung zu beziehtigen hätten.

sein soll, offenbaren in der Hervorbringung von *Erkenntnis*, einer Erkenntnis, die der Geist aus eigener Tiefe und über das sinnlich Gegebene, das heißt a priori hinzubringt.

C. 1. Wir können hier nicht den eindringenden Untersuchungen von Bd. III (II 1) über die Entstehung der Kunst, angefangen von der ersten primitiven 'Zierkunst' bis hinauf zur 'Idealkunst', folgen. Der Schluß des Bandes führt hinüber zu den grundlegenden Untersuchungen über die 'mythenbildende Fantasie'. Was nämlich für Kunst und Mythos gemeinsam die Fantasie überhaupt ist, das soll für die Bildung des Mythos im besonderen die 'mythenbildende Fantasie' sein. Sie sei nicht dem Wesen sondern nur dem Grade nach verschieden von der ästhetischen und jeder andern. Ihr Wesen sei die belebende und personifizierende Apperzeption, durch die die Objekte als belebte, persönliche Wesen erscheinen. Sie vollziehe sich aber auf Grund der 'transzendentalen Apperzeption': jener fundamentalen Eigenschaft eines jeden bewußten Subjektes, die in der Einheit seiner Zustände besteht. Diese werde in das Objekt übertragen und dadurch das Objekt beseelt. Dieser Prozeß mache sich nicht auf Grund eines Kausalbedürfnisses als eine primitive Theorie gewisser äußerer Vorgänge, sondern unmittelbar. Durch mythologische Assoziationen solcher einfachster mythologischer Eindeutungen und Einfühlungen ergeben sich dann in immer steigendem Maße die verschlungenen Gebilde des Mythos. — Zum Beispiel entstehe der Seelenglaube in Form der Annahme der Atemseele, indem der Hauch des Menschen selber unmittelbar 'beseelt' apperzipiert werde. Nun werde der bei einem Sterbenden entweichende Atem als weißes Wölkchen gesehen¹. Nach Gesetzen der Ähnlichkeit geselle sich dann der Apperzeption der Atemseele² unmittelbar die Vorstellung des Windes, der Wolken. Indem dann wieder die Wolke selber als belebt apperzipiert werde, geselle diese sich weiter die Vorstellung des fliegenden Vogels. Das Bild des Vogels erwecke

¹ Starben denn unsere Altvordern mit Vorliebe bei Frostwetter?

² Wegen des Wölkchens.

dann das des dahineilenden Schiffes. So entstehen die Mythen vom Totenvogel, vom Seelenschiff, endlich die mannigfachen Verbindungen, die der Seelenglaube mit den Sonnenmythen eingeht. Schon die ungeheure Verbreitung dieser Mythen und ihre in vielen Fällen völlig unabhängige Entstehung weise auf die zwingende Gewalt solcher Assoziationen hin.

2. Einige Einwendungen erheben sich auch hier. Beleben und Personifizieren ist noch nicht mythologische Apperzeption. Wenn ein Kind einen Stuhl schilt, an dem es sich gestoßen hat, wenn ein 'Primitiver' einen Stein prügelt, der ihm auf den Fuß gefallen ist, so ist das noch nicht Mythologie. Und hieraus allein gehen niemals Mythen, ja überhaupt keine zusammenhängenden oder nachhaltigen Fantasiegebilde hervor. Vielmehr hat das Gebiet auch der mythischen Vorstellung vor ästhetischer und jeder andern 'Einfühlung' indertat etwas ganz Spezifisches voraus, und ohne das kommt nichts zustande, was wir in das Sondergebiet des Mythischen rechnen können. Das ist die Weckung ganz bestimmter, sehr deutlich von andern Gefühlen zu unterscheidender Gefühle, die dabei aufgeregt werden. Die Auffassung des Hauches als beseelten, der Wolke als lebendigen, des Traumbildes als wirklich lebenden Wesens würde gar nichts 'Mythisches' an sich haben, wenn sich mit ihnen nicht eigentümliche Gefühle des Grauens verbänden, die von sehr eigener Natur sind und einer sehr eindringenden Analyse bedürftig wären. Ebenso: die Vorstellung, daß ich durch eine abbildende Analogiehandlung Wirkungen ausüben könne, würde nicht in die Mythologie gehören sondern einfach in die Rubrik menschlicher Irrtümer überhaupt, wenn sie nicht eben 'Zauber' wäre, das heißt, wenn sich nicht damit die Vorstellung von einem Wirken völlig eigener Art verbände, dessen Eigenheit begrifflich gar nicht beschrieben werden, sondern von anderen eben wieder nur durch die sonderbaren Gefühle des 'Übernatürlichen' unterschieden und für sich charakterisiert werden kann, die mit jenen Gefühlen des 'Grauens' eine offenbare Verwandtschaft haben. Es scheint uns ein bedeutsamer Fehler zu sein,

daß auf die Analyse dieser Gefühle und ihrer völlig eigenartigen Tönung in dieser Völkerpsychologie gar kein Gewicht gelegt ist. Sie erscheint uns wichtiger als die einseitige Verfolgung des Vorstellungsmäßigen. Verständnis von Religion und auch von Vorreligion muß mit Gefühlsanalyse beginnen. Diese Forderung Schleiermachers, so unzulänglich sie noch von ihm selber erfüllt ist, bewährt sich gerade auch bei dem Versuche, das geschichtliche Anfangen und Werden der Religion aufzuhellen und drängt sich immer wieder ganz unwiderstehlich auf. Ihnen gegenüber ist auch die 'personifizierende Apperzeption' nur etwas zweiter Hand und wird bisher in allen Religions- und Mythen-Geschichten ungebührlich überschätzt. Sie vollzieht sich auf allen Stufen nur sehr unvollkommen, ist kein Maßstab für den geringeren oder größeren Grad des Mythischen einer Erscheinung, und noch viel weniger ist die Mythenschöpfung selber das genau Entsprechende und das Maß der Entwicklung jener Gefühle selber aus ihrer Anfänglichkeit in ihre späteren und höheren Stufen hinauf und darum auch für das Entspringen der Religion selber nicht annähernd von der Wichtigkeit, die ihr Wundt gibt¹.

¹ Übrigens ist auch die Beziehung auf Kants transzendente Apperzeption angreifbar. Die Sache liegt doch gar nicht so, daß ich in die Objekte eine Einheit hineintrage, die ich zuvor in mir beobachtet hätte und nun hinüberdeutete. Ich bin in dieser Hinsicht meinen eigenen inneren Zuständen gegenüber garnicht in günstigerer Lage als der äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeit der Sinneswahrnehmung gegenüber. Auch was ich in mir beobachten kann, ist immer nur eine Mannigfaltigkeit der Zustände. Und wenn ich diese indertat als 'meine' zusammenfasse, so ist mir diese Apperzeption durchaus nicht in der beobachtbaren Mannigfaltigkeit mitgegeben — deswegen nennt sie Kant auch mit Recht 'rein' — sondern sie kommt hinzu, schießt mit ein. — Wenn ich das äußere Objekt aber als Einheit auffasse, so geschieht das nicht durch Übertragung der 'transzendenten Apperzeption', sondern durch die Anwendung der Kategorie der Substanz. — Es bedürfte obendrein noch einer Untersuchung, ob überhaupt die Beseelung der äußeren Dinge etwas nachträgliches und Verzeltes ist und ob nicht vielmehr die Auffassung der Dinge allgemein

Und mit der Analyse der Gefühle in diesem Sinne hätte sich eine allgemeinere Untersuchung des menschlichen Trieb-
 lebens zu verbinden. Je mehr man sich in die Geschichte
 des Werdens der Religion versenkt, desto mehr wächst der
 Eindruck, daß hier der Entwicklung ein eigentümlicher und
 selbständiger Trieb zugrunde liegt, den ich in Ermangelung
 eines andern Ausdruckes den 'mystischen Trieb' nenne und
 dem von allen menschlichen Trieben wohl nur der erotische
 an Stärke und Allgemeinheit und an zwingender und trei-
 bender Gewalt überlegen sein dürfte. Auch der erotische Trieb
 hat seine Entwicklung aus dem Rohen ins Feinere und Rei-
 chere. Auch er treibt eine Welt von Begleitgefühlen, von
 Wirkungen ins Fantasieleben, von Sitten, Bräuchen und Re-
 geln, von Erzählung, Lied, künstlerischen Schöpfungen, Li-
 teratur hervor, die in sich eine Kette geschichtlichen Zusammen-
 hanges und Werdens ausmachen. Er entsteht nicht nachträg-
 lich aus diesen seinen Produkten, sondern liegt ihnen als Grund
 ihrer Möglichkeit unter, und ein Verständnis ihres Werdens
 wird erst möglich, wenn er für sich aufgefaßt und analysiert
 ist. Und nicht jene sind das eigentlich Wesentliche und Wich-
 tige, sondern er selber. So aber dürfte es sich mit Mythos
 und Kultus und werdender Religion und ihrer Beziehung zum
 'mystischen Triebe' auch verhalten.

D. 1. Nicht am Anfange stehe, sondern erst am Ende,
 als Ergebnis einer langen Entwicklung erhebe sich Religion,
 meint Wundt, langsam und allmählich sich losschälend aus
 Erzeugnissen der Fantasie, die selber noch durchaus nicht
 Religion seien, in allmählichem 'Wandel der Motive', und durch
 'Heterogonie', zugleich aber doch als Schlußglied eng und
 fest geknüpft an jene Entwicklung und ihre Ketten. Der Mythos
 gehe der Religion voran, und ihm wieder die anfänglicheren
 mythischen Vorstellungen. Zum Mythos rechnet W., was man

als lebendiger die ist, womit immer und allgemein das geistige Erleben,
 auch beim Kinde, naiv anfängt, so daß nicht sowohl ein Beleben als
 vielmehr die Ausscheidung Unbelebter in immer wachsender Sub-
 traktion nachträglich sich vollzieht.

sonst als Vorstufen der Religion, Urreligion, Religion der 'Primitiven' darzustellen pflegt. So führt Band IV (II 2) in die bunte verworrene Welt des Seelenglaubens und des primitiven Geisterglaubens, mit ihren Begleitern: dem werdenden Zauberglauben und dem Fetischismus, der Tierverehrung und dem Ahnendienste, mit Tabu, sakraler Reinigung und Sühnungsvorstellung, mit dem Ursprunge des Opfers und der Askese und mit der aus dem allen sich erhebenden Welt der Dämonenvorstellungen. Schon nur der Versuch, in diesem wild verwachsenem Gestrüpp orientierende Wegzeichen zu setzen, das Verwandte unter tausend Versteckungen herauszufinden und zusammenzufügen, das Verwickelte in seine einfacheren Bestandteile aufzulösen, das Typische herauszufinden und danach das Undeutlichere aufzuklären, verdiente größten Dank. Dieses alles geschieht in einer ebenso weitspannenden wie fein spürenden Weise, die nun allerdings und vielmehr eine Leistung genialer Feinfühligkeit und Entdeckergabe als das Ergebnis einer besonderen 'völker-psychologischen Methode' ist. Das Ganze soll nicht Geschichte und Stoffsammlung, sondern 'Psychologie der Erscheinungen', sein. Aber ein Hauptverdienst des Werkes ist doch auch hier, daß es so reich mit Stoff gesättigt ist, und daß es durchaus zugleich auch zur Geschichte der Entwicklung wird, denn auch dieser liegt nicht an der Häufung der Masse des Stoffes, sondern an einer vollzähligen und richtig geordneten Vorführung des Typischen mit dem Versuche eines inneren Verständnisses, einer Erklärung der Erscheinungen.

2. Der erste und einfache Ausgangspunkt des ganzen mythischen Prozesses soll die Entstehung der Seelenvorstellungen sein. Zweifach entspringe die Seelenvorstellung: zunächst als die der 'Körperseele'. a) Diese hatte zunächst an dem Körper als ganzem überhaupt. Die ursprüngliche Vorstellung sei hier die einer auch nach dem Tode noch latent im Körper weiterlebenden Seele (Kraft). Der Tote sei irgendwie selber noch, wenn auch in herabgemindertem Grade, fühlend, hörend, sehend, bedürftend. Daraus erwachsen unmittelbar die mannig-

faltigsten Formen der Totenpflege, die sich zunächst auf den Leichnam selber beziehen und nur so sich erklären: besonders in den Bemühungen um die Erhaltung und Versorgung der Leiche. — b) Hiervon zweigen sich ab die Vorstellungen, daß Leben, körperliche und seelische Kraft an besonderen Teilen des Körpers besonders haften ('Organseelen', 'Sitz der Seele'). Die Nieren, wegen ihrer Mittellage im Körper und wegen ihres Zusammenhanges mit den Geschlechtsorganen¹, dann das Nierenfett, das darum in Zauber, Opfer und Brauch wichtig wird, von da aus vermutlich durch erweiternde Assoziation das Fett überhaupt (und von da aus wieder das Öl und sein weitverbreiteter Zauber- und Sakralcharakter), das Mark, dann die Eingeweide überhaupt, besonders die Leber, das Blut, Haar und Nägel, die Ausscheidungen mancherlei Art, ja die Kleider und Gebrauchsgegenstände des Menschen und der Blick des Auges kommen in Betracht. Aus den Praktiken, mittels dieser Träger die 'Seele' selber sich anzueignen und mit ihnen zu wirken, entstehen die primitive Volks- und Zaubermedizin, Blut- und Speichel-Anwendung, primitive Reliquienjagd, Menschenfresserei.

3. Ganz verschieden von der Körperseele sei dann zunächst die 'Psyche', die ein dem Körper gegenüberstehendes und von ihm verschiedenes Wesen sei. Sie entstehe als 'Hauchseele' durch die mythische Apperzeption des Atems, der im Tode den Körper verläßt, und als 'Schattenseele' (Schatten = schattenhaftes Nachbild der Person) hauptsächlich durch die Erscheinungen und Gesichte im Traume. Aus der Verbindung beider entstehe die 'Geister'-Vorstellung (Gespenster). a) Jene führe durch allerlei Assoziationen zu Vorstellungen von Seelenverkörperung und vom Überwandern in die Nachkommen, zum Auffangen der Seele im Augenblick des Sterbens, andererseits aus Gründen der Furcht zum Seelenbannen, Verjagen, Unschädlichmachen, Verschließen im Leichnam (Zu-

¹ Ganz besonders doch wohl diese, wie Fallus und fallischer Zauber zeigen. Noch heute heißen sie im Volksmunde umschreibend 'das Leben'.

drücken von Augen und Mund der Sterbenden), aber auch zur Transfusion der Seele unter Lebenden durch Anhauchen (Parallele: Blutbund), z. B. im Kuß (Nasenuß) oder im zaubernden Anblasen. (Niesen als Entfernung eines Dämon, Zahnverstümmelung zur Erleichterung des Ausganges der Hauchseele.) — Der aus dem Verwesenden kriechende Wurm werde als Verwandlung der Körperseele, als Inkorporation der Hauchseele gefaßt. Durch Ähnlichkeit mit ihm werden dann Schlange und Fisch und weiter Maus, Ratte, Kröte, Eidechse, Wiesel zu 'Seelentieren'. Die luftartige Hauchseele geselle sich fliegende Tiere als Seelentiere. (Und wohl schnell bewegte Tiere überhaupt: z. B. den Hund bei den Parsen.) — In der Bestattung oder Verbrennung wolle man zunächst das gefürchtete Wesen beseitigen. Durch 'Motivwandel' erwachse aber daraus die Idee einer Befreiung und Erlösung der Psyche und die Verbrennung werde heilige Pflicht, womit zugleich die Vorstellung von der Psyche heterogonisch erhöht werde. — Mit der Seelenvorstellung sei sodann der erste Ausgang gegeben zu allen unkörperlichen Wesen des Mythos bis zu den späteren Göttervorstellungen hinauf. Mit dem Seelenvogel speziell sei der Ausgangspunkt gegeben zu all den dämonischen oder engelischen Flügelwesen, dem Flügelrosse usw., des höheren Mythos. Durch Umkehr werde dann das Tier auch zum Seelenbringer. (Empfängnis der Heroen aus seelenbringenden, göttlichen Tierwesen, um ihre Reinheit und Göttlichkeit vorstellig zu machen.) So reiche diese Vorstellung bis in die höchsten und tiefsinnigsten Gestaltungen der Legende.

'Was aber unter dem Gesichtspunkte der psychologischen Entwicklung als eine kontinuierliche Kette mythologischer Assoziationen und Apperzeptionen erscheint, das stellt sich, wenn wir die Reihe der Motive erfassen, als eine fortwährende Exemplifikation jenes Prinzips der Heterogenie der Zwecke dar, das auch auf diesem Gebiete die schöpferische Natur der geistigen Entwicklung zum Ausdrucke bringt.'

4. Das Traumbild, ferner Visionen, toxische Zustände, Gesichte in ekstatischen Zuständen, bringen sodann b) die 'Schattenseele' hervor, als leichtes luftiges Ebenbild des Körpers. Sie verdränge allmählich die Vorstellungen sowohl der Körper- als auch der Hauchseele und damit die Vorstellung der Seele unter den Bildern der Seelentiere. Sie werde nun immer mehr das Widerbild des Lebenden und seiner Erscheinung selber und eine individuelle Persönlichkeit, wozu vornehmlich die Traumgesichte von jüngst Verstorbenen beitragen. Sie höre auf, unbestimmtes Gespenst zu sein. Aber auch Lebende erscheinen im Traum, ja das eigene Ich sich selber. So entstehen Doppelgänger, Fernwandern und Fernschauen der Seele, doppeltes Gesicht und die Formen der ekstatischen Besessenheit und der Profetie, in der das Subjekt das Eintreten eines andern in sich und sein Reden und Wirken aus sich zu fühlen und zugleich ihn in Traum- oder Wachvision zu schauen glaubt. Die niederen Formen davon seien orgiastischer Kult: eine rhythmisch wiederholte, vorgestellte Handlungen nachbildende Bewegung, die — meist in Verbindung mit erregenden Mitteln — den halluzinatorischen Zustand herbeiführt, und deren Techniker 'Medizinmann' und 'Schamane' sind. Vision und Ekstase greifen aber wieder ihrerseits in die Entwicklung der Seelenvorstellung bedeutend ein, denn in der Vision verschwinden die im Traum noch erlebten Tast- und Gemeinempfindungen. Der Visionär fühle sich selber von Schwere und Leiblichkeit frei, und dadurch vollende sich in der Seelenvorstellung die Befreiung aus der leiblichen Gebundenheit, so daß jetzt erst die 'geistige' Seele ihre Herrschaft antritt und die Zeit nicht mehr fern ist, wo man den Körper für den lästigen Kerker erklärt, der die Seele belastet und gefangen hält. Zugleich entstehe die Unterscheidung bevorzugter Menschenklassen, die nicht von der höheren Stellung in der Gemeinschaft abhängt: des Sehers, der die begehrenswert werdende Gabe besitzt, mit Geistern zu verkehren, und des Zauberers, in dem sich dem Vermögen zu schauen und das Künftige vorherzusehen das noch

wichtigere assoziiert, das Künftige auch zu bestimmen. Auf höherer Stufe dann der Wundertäter, der zaubert unter unmittelbarer Hilfe der Gottheit. — Durch die Entrückung in die Ferne, die die Vision begleitet, werde sie zugleich eine wichtige Quelle der Vorstellungen über das Leben nach dem Tode. — Aus Angsttraum und Krankheitsanfall, besonders aus solchen, die zeitweilig das Bewußtsein rauben oder Reden und Tun zeitweilig verändern, und bei denen sich der Mensch unmittelbar von etwas Fremdem ergriffen und bedrängt fühlt (bei Vision, Ekstase und ekstatischen Reden ist dieses doch wohl auch und noch kräftiger der Fall. Doppeltes Bewußtsein des Schamanen und Ekstatikers!), werden die Vorstellungen von Inkubation und Besessenheit geboren. Der Fratzen- traum gebe die Vorbilder zur Ausgestaltung der Monstra- der Fantasie, als welche Geister, Gespenster und alle Schreck- wesen der Mythologie zu erscheinen pflegen. Besonders das Drachennmotiv und seine weltweite Verbreitung erkläre sich daher. Der Alp- und Verfolgungstraum erzeuge die mancherlei schreckenden und drohenden, die riesigen und schaurigen Gestalten wie Maren und Truden, Vampyrn und Empusen und die analogen Nacht- und Traumgeister, die mit den Gestaltungen der Traumseele sich verbindend, den Übergang von Seele und Geist zum Dämon machen. Alle drei sollen sich dem Seelenbegriffe unterordnen.

5. Seele sei immer zunächst Seele eines bestimmten Individuums. Verliere sich diese individuelle Beziehung, so werde daraus der 'Geist' und das Reich unbestimmter voneinander nicht unterschiedener Geister. Werde der Geist dann in Beziehung zum Menschen und seinem Ergehen aufgefaßt (warum eigentlich?), in feindlicher oder in freundlicher — jene sei wahrscheinlich die ältere und zuerst alleinige —, so ergebe sich der Dämon, dem der Fratzen- traum und der Angsttraum die Gestalt geben.

6. Mit dem Seelenglauben verbinde sich Seelenkult, und beide haben ihre Entwicklungsstufen. Diese seien nicht schon Entwicklungsstufen von Religion und religiösem Kult: denn

‘daß die Seele als ein Wurm aus dem Körper des Toten hervorkriecht, daß sie als Vogel herumflattert oder irgendwo als Schatten herumwandelt, diese und andere Vorstellungen haben mit dem, was wir heute Religion nennen, so wenig etwas gemein, als wie die mannigfachen Bräuche, wodurch der Naturmensch die Geister der Toten gewaltsam aus seiner Nähe vertreibt, anders als etwa durch das lose Band der allgemeinen menschlichen Gefühle der Furcht und Hoffnung mit dem Kultus der Kulturreligionen verknüpft sind’.

Die Stufen sind: 1. Der primitive Animismus, der die Seelenvorstellungen nur in der ursprünglichen Form als Körper- und Schattenseele hege und im Kult sich wesentlich nur auf Abwehr von Schädigungen durch Seelen Verstorbener oder von Zauber Lebendiger richte. Er umfasse den Zauberglauben mit, weil es seelische Kräfte seien, die man dem Zauberer zuschreibt. 2. Der Animalismus. Hier treten die Tiere als dem Menschen gleichartig oder überlegen in den Vordergrund des Seelenglaubens. Ihr Groll oder Schutz könne glücklich oder unheilbringend sein. Daraus entwickle sich der Kult bestimmter Tiere, die als Schutzgeister verehrt werden, indem bei inzwischen eingetretener höherer sozialer Organisation bestimmte Verbände eines Stammes oder eines Volkes besondere Tiere als ihre Ahnengeister betrachten (Totem). Aus diesem Kultus tierischer Ahnen ergebe sich dann, als Manismus, ein Kult menschlicher Ahnen, der eigentliche Ahnenkult, der in Heroenkult übergeht. 3. Die Vorstellung des Schutzgeistes aber, im Manismus dem Stammesbewußtsein eng verbunden, wende sich mit der Steigerung des Verkehrs, der Lebensführung und der Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen auch anderen Lebensgebieten zu. So bilden sich Vorstellungen von Schutzgeistern, die, an bestimmte Orte gebunden, sich mit Segen oder Unsegel auf die Gemeinwesen der Städte und Landschaften beziehen, und sich über Ackerbau und Handwerk, über Handel und Wandel ausbreiten: Dämonen also, die den Zusammenhang mit den ursprünglichen Seelenvorstellungen allmählich verlieren, geistige Wesen, die

zu individuellen Seelen keinerlei Beziehung mehr haben, deren Eigenschaften aber durchaus übereinstimmend mit denen der individuellen Seelen gedacht werden, und die Schutz- oder Rachedämonen sein können. Denn der Dämon trage nach Loslösung von der individuellen Seele doch noch die wesentlichen psychologischen Merkmale derselben an sich. Er spiele aber zugleich als Wasser-, Wind-, Vegetations- und Ortsdämon in den Naturmythos hinüber.

7. Animismus, primitiver Animismus sei jene einfachste Form des Seelenglaubens und -kultus überhaupt, in welcher der Tier- und Ahnenkultus sowie irgendwie fixierte und dadurch zu regelmäßigen Kultformen erhobene Dämonenvorstellungen, sowie auch der Naturmythos — der vom Seelenglauben unabhängig aus selbständigen Wurzeln sich erhebt — noch fehlen. Er sei die mythologische Urformation, die bei den Horden des östlichen Australiens sich am unvermischtesten erhalten hat. Sein Dasein und sein Mangel an höheren mythologischen Vorstellungsbildungen sei nicht Wirkung und Zeichen 'mangelnder Intelligenz', wie die Deszendenztheoretiker anzunehmen geneigt sind, sondern mangelnder sozialer Organisation, deren allmähliches Eintreten und Steigen hauptsächlich die Motive abgibt und entbindet zur mythologischen Höhersteigerung. Aneignung der Körperseele, Bannung der Psyche, Totenriten, Zauber seien seine Erweisungen.

8. Zauber sei jede Wirkung, die auf eine völlig unbegreifliche Weise von Menschen und Geistern ausgeübt werden kann, um Heil oder Unheil hervorzubringen. Das Wunder sei eine höhere Entwicklung des Zaubers, der nur noch Göttern und besonders bevorzugten Menschen zu Gebote steht. Den gemeinen alltäglichen Ereignissen, an die der Naturmensch gewöhnt ist und die ihm weder Verwunderung noch sonst besondere Affekte erregen, treten die außergewöhnlichen entgegen, besonders Krankheit, Tod und die großen Naturereignisse, namentlich wenn sie Furcht und Schrecken erregen oder wenn sie mit Bangen ersehnt werden. Und mit diesen verbinde der Naturmensch zugleich die Vorstellung einer be-

sonderen Wirkungsweise, nämlich der Zauberkausalität. Einmal entstanden und in der Gemeinschaft befestigt und allgemein geworden, könne die Zauberkausalität sich dann auch über andere Vorfälle des Lebens und schließlich auch vom Unerwarteten auf das Erwartete und Herzustellende ausbreiten. Und in Analogie zum eigenen Willen und seiner Wirkungsart werde auch sie als eine Willenswirkung gedacht. Zauber sowohl wie Gegenzauber seien Wirkungen von Seelen in oder außerhalb des Körpers, dem sie zugehören, der Körperseele, der Organseele oder der schrankenlos schweifenden Schattenseele. So sei die Vorstellung vom bösen Blick nur eine Weiterbildung der Vorstellung, daß im Blick die Seele nach außen trete, woran sich unmittelbar die andere schließt, daß sie oder der Wille dessen, dem sie zugehört, äußere Wirkungen hervorbringen kann. Solche Wirkung richte sich aber wieder auf die Seele dessen, der geschädigt wird, deren Kraft wieder in gewissen Organen, Herz, Nieren konzentriert ist. So werden eben diese Teile des Körpers auch wieder als die wirksamen Mittel des Gegenzaubers und Schutzes apperzipiert und diese selber zu Amuletten und Gegenzaubermitteln. (Fallus, und die ihn abbildende Faust.) Von der Körperseele übertrage sich die Vorstellung auf die Schattenseele, die nicht an den Ort gebunden ist. Und so komme die Idee der Fernwirkung hinzu. — Der Zauber von Seele auf Seele sei der direkte, die erste Form des Zaubers. Habe sich dieser eingelebt und sei er gewohnt worden, so treten die Vorstellungen der Seelenwirkung zurück und es bleibe dann die unbestimmte Vorstellung einer unbegreiflichen Wirkung in die Ferne überhaupt über, der indirekte Zauber. Dieser sei a) symbolisch, wenn eine Handlung dabei verübt wird, die selbst eine Nachbildung oder pantomimische Andeutung der Zauberwirkung ist (in effigie). Das beim Zauber verwendete Bild sei nicht der zu Schädigende selber, sondern das Bild werde als beseelt vorgestellt und diese Seele selber als die schweifende Schattenseele des zu Treffenden, die dann den Schaden auf ihn selber überträgt.

Zauberspeise, Zaubertrank, Wort- und Bildzauber hängen damit zusammen. Verschwinde dann die abbildende Beziehung von Zaubermittel und zu bezauberndem Gegenstand, so bleibe b) der bloß magische Zauber über. Bei Verwendung von Zauberschnüren zum Beispiel, die um einen Baumstumpf gelegt werden, solle zunächst immer noch dieser Stumpf der Gegner sein. Erst allmählich entstehe die nun sinnlos werdende magische Handlung¹.

9. Aus Seelen- und Zauberglaube erhebt sich zuerst der Fetischismus, bezeichnet durch drei Merkmale: a) durch die Vorstellung, daß in beliebigen Gegenständen seelenartige Wesen mit einer zauberischen Macht ihren Sitz haben; b) daß diese günstig oder ungünstig gesinnt² sein und dementsprechend wirken können, und c) durch den Kult, der sie günstig stimmt oder auch ihre Rache gegen Feinde beschwört. Das Objekt, das als Fetisch betrachtet wird, verdankt diese Eigenschaft nicht bestimmten äußeren Eigenschaften, und das in ihm wohnende Wesen übt Zauberwirkungen und wird selber durch Zauberwirkungen bestimmt. Es ist ein Geist ohne Bezug auf die Seele eines Verstorbenen und nähert sich deshalb den Dämonen, ist aber noch nicht voller Dämon, weil es sich noch nicht loslöst von der einzelnen Verkörperung in einem einzelnen künstlichen oder natürlichen Gegenstande. — Amulett und Talisman sind dem Fetisch verwandte Vorstellungen aber mit ihm nicht dasselbe. Jene sind Schutzmittel gegen Zauber,

¹ Das Merkwürdigste bei all diesen Handlungen ist aber doch wohl, daß der Zaubernde naiv und ohne Reflexion darüber, wie das möglich sei, den zu Bezaubernden in den Zaubergegenstand 'hineindenkt', ihn zunächst durch Vorstellen hineinbannt, um ihn dann zu traktieren. Eine auffallende Tatsache, die auf höherer Stufe in Fetischismus, Totemismus und Götterkult wiederkehrt, hier ganz ebenso naiv und sicher vollzogen wird und einer psychologischen Analyse wert wäre. Wir haben das Analogon hierzu in dem Verhalten des Kindes, das die 'Tante' oder den 'Großpapa' in seine Puppe oder seinen Spielklotz hineindenkt, und diese dann so behandelt, wie das Hineingedachte — und zwar ganz ohne eine 'Seelen'vorstellung dabei nötig zu haben, in einfacher und unmittelbarer Identifikation.

diese Mittel zur eigenen Ausübung von Zauber, und ihnen wird kein Kult geleistet¹. Der Kult ist Zauber mit und an dem Fetisch, orgiastischer Tanz und Gesang der Beschwörungsformel². Ausgestattet mit bestimmten, geordneten Riten und Zeremonien ist er nur möglich als Ergebnis einer — ziemlich hohen — Kultur und sozialen Organisation, und ist weder als Degeneration einer höheren Religionsform noch selber als niedrigste Stufe der Religion selber zu bezeichnen, noch ist er eine spezifische Form entwickelterer Mythologie, sondern ganz noch als Seelen- und Zauberglaube aufzufassen.

10. Aber darin, daß hier ein gemeinsamer Kult sich bildet, und zwar so, daß er einem nicht mehr als Sitz einer bestimmten Einzelseele gedachten Objekte geleistet wird, bahnen sich höhere Entwicklungen an: nämlich zunächst zu einem Geister- und Dämonenglauben, der dann seinerseits wieder die Vorstufe zu mythologischen Bildungen höherer Ordnung werden kann. Es ist auch hier wie überall im Psychischen und seiner Entwicklung: das Vorangehende trägt bereits die notwendigen Bedingungen zum Nachfolgenden in sich und doch ist dieses ein Neues, das, ohne erlebt zu sein, niemals vorauszusagen gewesen wäre. Angeborene Gottesideen oder angeborene Religion gibt es so wenig, wie einen ursprünglichen Staat oder eine nicht erst zu erwerbende Kultur. Auch die religiösen Ideen sind erst zu erwerben, wie schon die einfachsten Vorstellungen von Entfernungen, Größen und Beziehungen der Erscheinungen erworben werden müssen — nicht durch eine mühselige Reflexion, die möglicherweise auch zu anderen Ergebnissen führen könnte, sondern unter dem Zwange einer psychologischen Gesetzmäßigkeit, der die Gebilde der mythologischen Fantasie gerade so gut unterworfen sind, wie die einfachsten Sinneswahrnehmungen und Affekte. — Zu dem

¹ Aber die 'Medizin' ist beides zugleich, und ihr wird sehr häufig ein Kult geleistet, nur mit kleineren Mitteln und privatim.

² Aber er ist dieses selten oder nie allein und überall mindestens ebenso sehr Pflege und Bedienung des Fetisch, und dieses kann streng genommen allein Kult heißen.

Neuen aber, das auf diese Weise geschaffen wird, gehört dann später auch die Religion. Sie ist weder angeboren noch ein den ursprünglichen Formen der mythologischen Entwicklung angehörender Erwerb. Dagegen enthalten alle diese Formen und enthält vor allem der primitive Animismus ihre Keime in sich.

E. 1. Durch das Bindeglied der 'Seelentiere' wird sodann auch der Tierdienst, besonders in der Form des Totem, aus der Seelenvorstellung hergeleitet, und aus dem Totem wieder der Ahnenkult (Manismus). — Die höchste Form auf dieser Stufe, durch Heterogonie aus den niedern hervorgebracht, sei die Dämonenvorstellung. Durch sie und durch den ihnen gewidmeten Kult kommen wir bereits hart an die Grenze der Religion und der Göttervorstellung selber. Doch sei der Gott vom Dämon unterschieden durch drei Merkmale. Er sei ein individualisiertes Wesen mit gewissen spezifisch ausgeprägten und konstanten geistigen Eigenschaften. Durch eben diese werde er vorgestellt als eine menschenähnliche aber zugleich übermenschliche Persönlichkeit, die zugleich das unerreichbare menschliche Ideal ist. (Wie geht das zu!) Er weile drittens in einer unerreichbaren, jenseitigen Welt. — Obgleich die Begriffe Gott und Religion nicht unmittelbar zusammenfallen, so finde ihre wirkliche Entfaltung doch erst auf der Stufe solcher Göttervorstellungen statt. Und die wichtige Frage sei: Wie wird aus dem Dämon der Gott?

2. Er werde es durch den Mythos, insonderheit durch die Heldensage, unter deren Einfluß die wirren Gestalten der Dämonenwelt sich zu den lichten Wesen der Götter erhöhen. — Aus den rohen Stoffen des einfachen Mythenmärchens werde durch heterogonische Selbststeigerung die Welt der Sage und Legende. Aus seinen primitiven Heil- und Kulturbringern werden die Helden, die Idealgestalten der Sage, der kämpfende, rettende, siegende, der für die Seinen sich mühende, für sie leidende und sterbende Held. Seine Züge übertragen sich auf die dämonischen ungeformten Gestalten der früheren Kulte, und nun erhebe sich die lichte (? Durgā!) Welt der

Götter und der Götterkult, mit dem sich gleichzeitig die Keime der Religion selber erregen, die nun beginne, sich aus der Welt des Mythos zu erheben und loszuschälen. Sie erwache an der Hand der Göttervorstellung als 'Gefühl der Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt', das bisher nicht statthaben konnte. Die Götter werden dem Menschen zu Wesen, von denen er Hilfe erwarte und erlange. (Wie sonderbar!) Und wieder in heterogonischer Steigerung werde schließlich das erwartete Heil selber zu einem überweltlichen. Zugleich fangen die Göttervorstellungen selber an, mehr und mehr zu Symbolen zu werden der alle Grenzen der Vorstellung überschreitenden Idee des Göttlichen als der überweltlichen Macht¹. Und der Prozeß führe zu dem Glauben an eine ideale übersinnliche Welt, in der das menschliche Streben mit eingeschlossen sei und in der sich der Mensch die Ideale seines Strebens verwirklicht denke, wobei der Kult sich zu einer rein symbolischen Handlung vergeistige, bis sich das Gemüt ganz in sich zurückziehe und auch dessen nicht mehr bedürfe. In den philosophischen Ideen vom letzten Grunde und Zwecke des Seins spreche sich dann das ideale Wesen der Religion frei von Mythos und Symbol schließlich rein aus. Und diese Ideen, in denen sie ihr Wesen habe, seien ebensowohl die letzten Früchte der religiösen Entwicklung, wie ihre verborgenen Keime². Die sich langsam durchsetzende³ Idee des Übersinnlichen mit der darin eingeschlossenen Idee des Absoluten und der unserer Zugehörigkeit zu der übersinnlichen Welt sei die eine, nämlich die metafysische, Wurzel der Religion, mit der sich in allmählicher Entwicklung die andere Wurzel, die sittliche, treffe und vereinige⁴.

¹ Etwa des Brahman, des Rita, des Tao, die alle sicher — nicht aus Göttervorstellungen erwachsen sind!

² Wo lagen die Keime verborgen, und was soll dann die Heterogonie?

³ Also war sie schon da.

⁴ Aber warum denn?

F. 1. Für die ungemeynen Anregungen und Belehrungen über den Werdegang des Mythos im einzelnen können wir auch hier nur unsern uneingeschränkten Dank aussprechen. Gegen die Gesamtauffassung wagen wir doch unsere Einwürfe zu erheben. Besonders gegen dieses Prinzip der 'Heterogonie der Zwecke', das uns wie ein deus ex machina erscheint und in seltsamem Gegensatze gerade zu den Schlußausführungen zu stehen scheint, wo doch allen Ernstes die 'Idee' nicht erst am Ende heterogonisch neu aus dem Nichts entspringt, sondern 'als Keim' gedacht wird. — Diese Heterogonie scheint uns gerade nicht eine Entwicklung zu geben, sondern eine Addition immer neuer Momente an den einzelnen Wendepunkten des geschichtlichen Verlaufes, die deswegen den gleichen Fehler macht wie der Darwinismus, der zwar eine Entwicklungslehre vorgibt, in Wirklichkeit aber nicht entwickelt, sondern addiert und statt einer Evolution nur Aggregate bildet. Sie scheint uns eben deswegen gerade keine psychologische Erklärung des Gegenstandes zu sein sondern auf einen psychologischen Supranaturalismus hinauszukommen (wieder ganz ebenso wie der Darwinismus), der nur eine Formel angibt für die Ansatzpunkte, an denen jedesmal ein eigentlich neues seelisches Moment einzuschließen hat, aber nicht die Quelle, aus der dieses stammt. Sie hebt, scheint uns ferner, jede Wahrheit in der religiösen Vorstellungsbildung auf. Denn woher eine Wahrheit der höchsten Formen dieser heterogonischen Erzeugung, wenn doch ihre niederen und mittleren ganz gewiß keine Wahrheit haben? Und woher ein Kennzeichen dafür, auf welchen Stufen dieses Ablaufes nun die Wahrheit in das bisherige nur mythologische Gebilde eintritt? Ja, sie hebt alle Wahrheit im Erkennen überhaupt auf. Denn wenn sie ein Prinzip ist, das überhaupt für alles Seelische gültig ist, so doch nicht nur für die religiöse, sondern für alle Vorstellungsbildung, z. B. für die wissenschaftliche auch. Und damit hebt diese Lehre dann zugleich sich selber auf. Denn auch die Lehre von der Heterogonie der Zwecke und vom Wandel der Motive selber ist dann selbst nur ein Erzeugnis

der Heterogonie für die Stelle, an der wir im Verlauf der Sache just stehen, aber nicht eine Erkenntnis¹.

2. Ferner: Wundt sagt gelegentlich selber, daß das jedesmal an Vorstellungen Hervorgebrachte 'als Reiz' wirke, der dann Neues hervortreibe. Diesen Ausdruck der Sache finden wir außerordentlich glücklich, und er trifft das wahre Verhältnis der Dinge ganz unmittelbar. Aber er führt dann auch über den Wundtschen Sinn der Heterogonie hinaus zu etwas ganz anderem hin. An ihren Platz hätte etwa der Ausdruck 'Kette der Reize' zu treten, und diese Kette ist wirklich vorhanden, und sie ist in vielen Hinsichten von Wundt mit genialem Blicke aufgefaßt und mustergültig gegeben. 'Reiz' ist aber ein Ausdruck, der in dem hier gemeinten Sinne aus der Biologie stammt. Und seine Korrelate, ohne die er gar keinen Sinn hat, sind Organismus und Anlage. Reiz setzt ein Reizbares und Reizbarkeit voraus. Und man versteht unter 'reizen' die Tatsache, daß ein Einfluß, der einen Organismus trifft, in diesem eine Gegenwirkung auslöst, die weit über das hinausgeht, was stattgefunden haben würde, wenn jener etwa nur einen toten Körper getroffen haben würde. Der Reiz 'schafft' nicht, sondern er 'löst aus', was im Organismus angelegt war. Nun gibt es indertat gar kein glücklicheres Bild für die Vernunft als das eines reizbaren Organismus. Sie ist 'reizbare Spontaneität'. Das besagt, daß sie wie jeder Organismus, um zu ihrem Leben zu kommen, der Reize bedarf. Sie ist so gut wie tot ohne solche. Keinerlei Leben, keine Gefühle, 'Ideen', Wirkungen sind ohne solche ihr möglich, so wenig wie dem Weizenkorn ein Wachsen oder Sich-äußern möglich ist ohne den Reiz von Wärme und Feuchtigkeit. Die Vernunft hat indertat schlechterdings gar nichts dergleichen als 'Angeborenes' fertig in sich. Auch keine Religion, Ethos, Monotheismus oder dergleichen. Erst unter der Wirkung von Reizen entwickelt sich dieses und alle anderen Momente ihres Lebens. Erst

¹ In dieser Hinsicht gleicht sie ganz der 'dialektischen Methode' Hegels.

unter der Wirkung von Reizen entfaltet sich ihr eigenes Wesen. Aber dieses selber mit seinen Anlagen und Vermögen ist vorausgesetzt, sonst hätten Reize hier nicht einmal einen Sinn. So hat kein Mensch die Raumvorstellung als angeborene fertig. Erst unter den Reizen der äußeren Sinneswahrnehmung entwickelt sie sich. Aber nicht aus den Sinneswahrnehmungen entwickelt sie sich. Wir sehen es im Leben des Einzelnen, bei der allmählichen Entfaltung der Kindes- und Mannessele. Ohne die Reize der Umwelt würde nichts aus ihr. Aber noch viel weniger ist sie ein Produkt dieser Reize. Der Mann ist schon im Kinde beschlossen, ist in ihm 'angelegt'. 'Vor ihm steht schon das Bild des, was er werden soll.' Und der Kreis von Möglichkeiten dessen, was er werden soll, ist eng umzirkelt, und die Formel seiner Entwicklung liegt vielmehr in ihm selber als in den auf ihn eindringenden Reizen. Was vom Einzelnen gilt, gilt aber von der Gattung auch. Das Heterogonische liegt nicht in den Reizen, auch nicht in den Reizen des jedesmal schon Gewordenen, sondern eben in den 'schöpferischen Kräften' des vernünftigen Geistes selber, von denen auch Wundt spricht, und die von den Reizen erweckt und ausgelöst werden wie Formbildung, Organbildung, Blüte- und Fruchtbildung beim Organismus. — Um eine Anlage handelt es sich. Und damit haben wir auch die wirklich psychologische und die zureichende Erklärung für die Tatsache, die wir oben nannten und auf die wir bei religions-geschichtlicher Arbeit noch mehr achten müssen als bisher, nämlich, daß es sich im religiösen Werden um einen Trieb handelt und zwar um einen von einer Mächtigkeit wie wenige andere. Jede Anlage, sei es eine für Mathematik, für Musik, für sonstige Leistungen, wirkt sich triebmäßig aus, regt sich dunkel mannigfaltig, macht unruhig, meldet sich in Unrubgefühlen, wird zu Antrieben. Am meisten wohl, wenn es sich um Anlagen für künstlerische Betätigung handelt. Ebenso geht aus der religiösen Anlage der 'mystische Trieb' hervor, und nur unter aber nicht aus 'Reizen' wird aus ihr die 'Scheu' geboren, jenes unableitbare, mit andern

gar nicht zu verwechselnde religiöse Grundgefühl, das indertat — mit Wundt'schen Worten zu reden — die Idee des Übersinnlichen und in diesem wieder die des Absoluten 'als Keim' in sich trägt, nur beides zunächst gänzlich dunkel und unentwickelt.

3. Nur so ergibt sich eine echte Entwicklung. Und auf eine solche zielt Wundt selber, wenn er sich außerhalb der Fesseln seiner psychologistischen Epigenesis-Konstruktion ungezwungen bewegt. Man glaubt fast Fries zu vernehmen, wenn er zum Beispiel — vollkommen in Übereinstimmung mit den geschichtlichen Tatsachen und einer feiner beobachtenden Psychologie der religiösen Vorkommnisse — behauptet: 'Das Wesen der Religion, in solchen Ideen sich aussprechend, schien schon durch jene idealen Symbole hindurch, und diese Ideen sind ebensowohl die letzten Früchte wie die verborgenen Keime der Entwicklung.' (Indertat. Und ohne solche 'Keime' hätte es nicht einmal einen Sinn, von Entwicklung auch nur zu reden.) Oder wenn er von einer 'Wurzel der Religion' redet, nämlich der Idee und dem Gefühl des Übersinnlichen und der in diesem wirkenden Idee des Absoluten oder Unendlichen, dieser einen Wurzel, aus deren Zusammenwachsen mit der zweiten, nämlich der ethischen, sich die höhere Religion ergeben soll. Oder wenn er gelegentlich sehr fein bemerkt, daß 'Gefühle der Abhängigkeit von über dem Menschen stehenden Schicksals- und Weltmächten sich verdichten in anschaulichen Bildern der Fantasie' (also vor diesen schon im Gemüt angelegt sein müssen und nicht selber Erzeugnisse der Fantasietätigkeit sein können). Mit dieser echten (und alten) Entwicklungs-idee kreuzt sich aber in Wundts Denken überhaupt und in seiner Theorie des Mythos und der Religion besonders, ein eigentümlicher Psychologismus, der in Ton und Farbe gegen jene andere Denkrichtung merklich absticht und zuweilen zu ganz scharf dissonanten Register-wechseln führt.

G. Das Eigentümliche der Wundt'schen Auffassung vom Gesamtprozeß der mythischen und religiösen Entwicklung

ist, daß er vor allem sein Augenmerk darauf richtet, die Bildung der mythischen und religiösen Vorstellungen und Begriffe, von der 'Seele' zum 'Geiste', zum 'Dämon', zum 'Gotte', zur 'Idee' des Überweltlich-Göttlichen hin zu erklären. Sein Leitfaden ist dabei die Seelenvorstellung, deren Steigerungen und Sublimierungen durch Heterogonie den Gott und die Gottheit hervorbringen. Hier scheint uns sowohl der Ausgangspunkt der ganzen Aufstellung fraglicher Natur als auch weiter das Interesse auf ein Nebengeleis abgelenkt zu sein.

1. Die 'Körperseele' zunächst scheint uns ein willkürlich eingeführter Begriff, der in der Wirklichkeit gar nicht vorkommt. Nicht eine Körperseele, sondern den Menschen selber und seine Kräfte und besonders den Toten in seiner ihm geheimnisvollen und schauer-erregenden Art meint der Primitive, und auf ihn richtet er seine Verrichtungen. Und daß er dazu kommt, das setzt bei ihm schon ein eigentümliches, primitives Gefühl von Mysteriösem voraus. Er eignet sich den Toten oder Teile von ihm an, frißt sie oder macht sie sich sonstwie zu eigen, nicht wie er sonst seine Muscheln, Fische, Kräuter ißt oder sich aneignet, sondern mit allen Begleit-gefühlen des Grauensvoll-Zauberischen, des Unheimlich-Übernatürlichen. Nicht aus einer ursprünglich einfach als Medizin oder natürliche Aneignung gemeinten Handlung ist allmählich Mystik geworden, sondern weil an Lebenskraft und Totengebein sich die 'Scheu' heftete, die zugleich den Reiz des Anziehend-Unheimlichen in sich hat. Darum kamen überhaupt erst alle diese Manipulationen in Gang. Was aber ist diese Scheu selber, dieses Gefühl des Unheimlich-Übernatürlichen, Zauberisch-Grauensvollen und doch unsagbar Reizenden und Begehrens-werten? — Weiter, wie kommt es, daß sie sich just an diese seltsamen Dinge hängt und sich in diese Vorstellungen verfängt, durch sie immer aufs neue aufgeregt wird und in die erstaunlichsten und verschiedensten Betätigungen hineingetrieben wird? Das sind hier die eigentlichen Probleme.

2. Die 'Schattenseele' sodann soll aus dem Traumbilde entstanden sein. Aber im Traumbilde erscheint ja wieder durchaus nicht eine 'Seele', sondern der Mensch oder das Tier selber. Und sie erscheinen weder uns noch dem Wilden als 'Schatten', als farblos-flatterndes Gebilde, sondern ganz konkret. Und wie stellt man sich hier doch den Wilden vor? Sollte er nicht gerade so gut wie wir den Unterschied zwischen Träumen und Wachen wissen und sich sagen können: das habe ich nur geträumt? Als Kind nimmt man auch die Spiegelbilder im Teiche und den Himmel darin für etwas Wirkliches. Aber schon als Kind kommt man auch dahinter, und nun tut man es eben nicht mehr. Vielmehr, wo Traumbilder ernsthaft genommen werden, da geht immer schon eine Vorstellung von 'Seelen', die anderswoher gewonnen ist, und die Erzählungen von 'Erscheinungen' vorher. Und auch hier wieder ist die 'Seelen-vorstellung' als solche gar nicht eigentlich das Interessante und das, was sie religions-geschichtlich bedeutungsvoll macht, sondern wieder durchaus das seltsame Grauen ganz eigener Natur, das sie überall begleitet, das Gefühl nicht bloß des Ungewöhnlichen und Schreckhaften überhaupt, sondern jenes ganz eigene Gefühl, für das wir keinen andern Namen haben als den des 'Übernatürlichen', das wir in unserm eigenen Innern aufsuchen und beobachten müssen und können. Erst wo dieses vorhanden ist, werden Geister-, Spuk- und ähnliche Geschichten möglich, können sie haften, können sie zu Typen sich ausbilden und fester Besitz werden. Ohne dieses aber würden sie nicht einmal entstehen. Und wenn sie entstünden, würden sie verfliegen, wie sie kamen. An dem Gefühle selber und seiner Eigenart aber liegt viel mehr als an allem, was an fantastischer Vorstellung aus ihm hervorgebracht wird oder festgehalten wird.

3. Auch bei der 'Psyche' meint der Primitive so gut wie wir selber nicht eigentlich zunächst eine 'Seele' als etwas von dem Menschen Verschiedenes, sondern ganz naiv eben diesen Menschen selber, nur von innen her. Und dieses Meinen ist nicht eine Äußerung der 'Fantasie', sondern des einfachen,

Richtiges auffassenden Selbstgefühles. Der Mensch faßt sich nun eben mit seinen äußeren Sinnen auf in dieser seiner Körperlichkeit und mit seinem inneren Sinn ganz anders. Er tut das letztere fraglos auch schon auf der rohesten Stufe, auch wenn er noch keinen eigenen Namen und Begriff für die Sache hat, doch im kräftigen unmittelbaren Gefühle um sich selbst. Ja das ist ja gerade für Wundt selber die Grundvoraussetzung! Soll doch die mythische Apperzeption eben darin bestehen, daß der Primitive sich 'Selbst', sein eigenes Inwendiges, nämlich Leben, Wille und sogar seine 'transzendente Apperzeption' in die Außendinge hineinlegt. Dann muß er doch davon was wissen! Und das hier interessierende Problem ist wieder nicht, wie einmal die mancherlei Vorstellungen von 'Schatten', 'Schemen' und dergleichen, die daran kleben, entstanden, sondern zu verfolgen, wie dieses Gefühl um sich selber nach seiner Innenseite allmählich zu der Vorstellung weitertreibt, daß eben dieses Inwendige 'wir' sind, in höherem Grade als unsere Körperlichkeit, dann zweitens, wie die Vorstellung sich entwickelt, daß, wenn der Körper zerfällt, doch eben 'wir' in irgendeiner Weise nachbleiben, und drittens, warum gerade um dieses Inwendige — schon in seiner Verbindung mit dem Leibe, und in gesteigertem Maße nach seiner Trennung davon — sich der Nimbus des Zauberkräftigen, Spukhaften, 'Übernatürlichen' webt. Um diese Dinge aber einzusehen, brauchen wir andere Mittel als 'völkerpsychologische'. Und haben wir nicht die Mittel, dieses alles noch durch eignes Erleben zu verstehen, dann nützt uns kein Sammeln von völkerkundlichen Tatsachen; denn sie sind stumm, wenn wir sie nicht durch eigenes Nachfühlen zum Reden bringen können. Wer diesen Schlüssel wegwerfen wollte, dem bliebe immer nur ein Raten nach Willkür oder ein Deuten mit Gewalt übrig.

4. Wundts Bestimmung des Dämon verrät ihre Herkunft aus der Klassifikation und Systematik der hellenischen Theologie und Dogmatik (wie denn sein ganzer Aufbau deutlich abhängig ist von speziell griechischer Mythologie und Epik).

Dieses sorgfältig definierte Wesen des 'Dämon' stimmt doch nicht mit den losen, ganz flatterhaften Vorstellungen, die unter diesem und den ihm entsprechenden Namen umgehen. 'Numen' wäre wohl ein glücklicheres Wort dafür, gerade weil man eigentlich nicht sagen kann, was das ist. Und die Wurzel der 'numina' liegt *nicht* im Seelenglauben. Das numen, das im geheimnisvollen Grauen der Höhlen und Grotten, dieser weltweiten und allmenschlichen Anreger und Geburtsstätten der 'Scheu', dämmert, das Numen der Einöden und grauenhaften Stätten, der Berge und Klüfte, der wunderlichen und auffallenden Naturerscheinungen wird nur mit Gewalt auf Seelenvorstellungen, ja auf irgendeine klare Vorstellung überhaupt bezogen. Und ebensowenig nützt uns der Seelenglaube etwas zur Erklärung der Zauber-*vorstellung*. Nach Wundt soll Zauber-*kausalität* darin ihr Wesen haben, daß sie 'see-lische' Kausalität sei. Aber was erklärt das denn für das Eigentümliche dieser Vorstellungen? Nicht daß gewisse Wirkungen auf Seelen bezogen werden, macht ihr Besonderes aus, sondern daß sich mit ihnen das Gefühl des 'Übernatürlichen' verbindet, mit dem Charakteristikum jener eigentümlichen 'Scheu', die man aus sich selber kennen muß, um sie in den Tatsachen der Völkerkunde wiederzuerkennen.

5. So werden wir für die Anfänge überall auf ein eigentümliches Gefühl zurückgeworfen, das Gefühl der 'religiösen Scheu', das dämmernd verworrene Gefühl des Übernatürlichen, das mannigfaltig angeregt werden und sich grotesk und wunderlich genug den verschiedensten Eindrücken und Vorstellungen gesellen kann. Aber nur die, denen es sich gesellt, treten in einen Entwicklungszusammenhang ein. Unter 'Gefühl' aber verstehen wir hier, wie auch unsere Sprache selber, einen unausgewickelten, noch dunklen Vorstellungskern, verbunden mit einer ihm entsprechenden eigentümlich bestimmten emotionalen Zuständlichkeit des Gemütes. Jener vermag sich oft nicht in klare Begriffe aufzulösen. Er heftet sich an Bilder und Vorstellungen, die ihm irgendwie analog sein müssen, meist ohne daß man angeben kann, worin eigent-

lich die Analogie besteht und wie weit sie sich erstreckt. Hier ist dann indertat das Reich der Fantasie und ihrer analogischen und symbolischen Ausdrucksmittel. Und aus dem immer Inadäquaten der Ausdrucksmittel ergibt sich dann zugleich das Vorantreibende, nie Ruhende in der religiösen Vorstellungsbildung. — 'Scheu' ist dieses Gefühl auf niedrigster Stufe. Aber ein Scheuen, ein Grauen völlig eigener Art, typisch verschieden von 'Furcht' in gewöhnlichem Sinne. Eher im Anfange ein 'blindes' Entsetzen, nämlich ein solches, bei dem ganz dunkel bleibt, wovon und was man eigentlich scheut. Nicht Furcht im gewöhnlichen Sinne der Besorgnis um fysisches Wohl oder Wehe, vor Schädigung oder Untergang. Von allem Anfang 'scheut' der Mensch — und zwar in ganz unsagbarer Weise — gewisse (unaussprechliche) Dinge mehr als Tod und Untergang, mehr als alles, 'was nur den Leib zu verderben vermag'. Nicht 'timor fecit deos', sondern jene 'Scheu' wurde — auf wunderliche und uns vielfach nur mühsam verständliche Weise aufgeregt — zum Antriebe, den sie begleitenden dunklen und nur gefühlten Vorstellungsinhalt fantasiemäßig-analogisch zu vergegenständlichen in Vorstellungen und Symbolen, die eben deswegen auf allen Stufen schwebenden, fließenden, begrifflicher Festlegung widerstehenden Charakters sind.

6. Zugleich aber hat von allem Anfange diese Scheu ein seltsames Interesse bei sich, eine eigentümliche Fascination, die doch zu dem Grauensvollen und unaussprechlich Furchtbaren hinzieht, hinreißt mit Sinne verwirrender Gier. Und das sehen wir gerade schon auf allerniedrigsten Religionsstufen, wo alle deutlicheren Begriffe von 'Dämon', 'Gott' oder ähnlichem sich noch ganz versagen. In jenen primitiven Kommunion-riten, die wir mehr und mehr — und bis zu den untersten Stufen hinunter — staunend kennen lernen, zeigt sich dieses am auffallendsten. 'Sakrament', mit allen den unklaren und niemals zu klärenden dumpfen und widerspruchsvollen Vorstellungen, die das 'Sakramentale' in allen seinen Formen immer umgeben haben, zeigt sich schon am Anfange der Reihe

wie auf allen ihren Stufen: Manipulationen nämlich, das Gefürchtete und doch Begehrte, sei es fressend oder leckend, reibend oder hauchend, berührend oder nachahmend, sich anzueignen und sich selber damit zu erfüllen. Und warum eigentlich? Die Antwort hier ist meistens hygienischer oder utilitaristischer Art: um Verjüngungs-, Stärkungskräfte, um Glück oder Geschicklichkeit zur Jagd, zum Krieg oder im Handeln zu gewinnen. Aber die Riten gehen alle immer über solch eine Deutung weit hinaus. Und die begleitenden Erscheinungen der Orgiastik, des Taumels, der Raserei und die Stimmung des Ganzen machen klar, daß diese Manipulationen immer auch Selbstzweck sind und der grausig-berückende Genuß des 'praesens numen' eigentlich die Sache selber ist. So kann man es heraus fühlen aus den besten Berichten, die wir über diese Dinge haben. So schildern es uns feiner beobachtende Augenzeugen.

7. So finden wir hier keine 'Heterogonie', finden nicht am Anfange einen 'Zauberkult' (der gar kein Kult sein würde), aus dem durch 'Wandel der Motive' am Ende etwas schlechthin anderes würde, was dann gar keine Entwicklung, sondern ein Heraklitischer Fluß von Verwandlungen wäre. Sondern gerade schon am Anfange finden wir ein — indertat noch völlig barbarisches, wildes, zuckendes, fratzenhaftes, dennoch aber echtes — Gepacktwerden vom Rausche des Übersinnlichen selber, noch ohne Begriff, noch ohne Vorstellung, wild herausbrechend aus den dunklen Gefühlsgründen unseres Wesens. Und hieraus spinnt sich dann eine Kette echter Entwicklung durch zahlreiche Stufen aufwärts, zu den Kulten der Enthoysiastai, zum Rausche der Bakchen, zur Verzückung der Nebim und der Derwische, zur Entrückung en pneýmati bis hin zu jenen wortlosen und begrifflosen Zuständen mystischer Seelenruhe und Ergriffenheit von dem, was im unaussprechlichen Geheimnis über uns ist: Zustände, die wie ein äußerer Hof und Rand religiösen Erlebens auch die konkret gewordene, von Ideen und festem Vorstellungsgelalt getragene Höhenfrömmigkeit noch gelegentlich unwittern können.

Es ist das eine Entwicklung, die sich vollzieht unter Reizen, nämlich unter den Reizen fortgehender Menschheitsbildung. Aber es ist eben 'Entwicklung', das heißt Entfaltung von etwas, das auch angelegt war. Und bei dieser Entwicklung ist die des Gefühles selber die Hauptsache, nicht aber die der begleitenden Fantasiebilder. Diese sind nur die Begleiter, ja zum Teil geradezu nur die Abfallprodukte jener, und wo sie zu fest und zu massig werden, werden sie zur hindernden Kruste. Nicht der werdende Mythos vom Dionysos hat das enthusiázéin und bakchéyéin geschaffen, sondern gerade umgekehrt: der Mythos ist zu gutem Teile nichts als eine nachherige und schlechte Ursach-suche für jene primären Erscheinungen, und als er zu ernst genommen wurde, fälschte er geradezu ihren Sinn und Gehalt. Vom Demeter-mythos in den Eleusinien, vom Adonis- und Osiris und Mithra-Mythos ließe sich wohl dasselbe behaupten.

8. Von ihrem Anfange an ist Religion Erleben des Mysteriums und Zug und Trieb zum Mysterium, ein Erleben, das aus den Tiefen des Gefühlslebens selber, auf Reize und Anlässe von außen hin, als das Gefühl des Übersinnlichen durchbricht. Einmal erweckt aber wird es zu einem der mächtigsten Triebe des menschlichen Geschlechtes, der es hineintreibt in eine seltsame und wirre Geschichte, der es hin und her wirft in das Groteskeste und Wunderlichste, und der es doch vorwärts treibt, bis schließlich ins Lautere und Klare. Ein Trieb von dämonischer Gewalt, der nicht erklärt wird aus den Rückwirkungen selbst geschaffener Fantasie-erzeugnisse und ihrer eingebildeten Werte, sondern der sich losreißt aus den Sphären ureigensten, obzwar ganz dunklen Vorstellens, verborgensten Erkennens und zugleich gewaltigsten Interesses. Und allein daher versteht sich seine unbegreifliche Macht über Generationen und Völker. Ohne diesen Trieb und das ihm unterliegende Gefühl selber anzusetzen, kann man nicht Religionsgeschichte schreiben. Sie wäre eine Geometrie ohne den Raum. Es wäre so, als wenn man sich bemühen würde, eine Musikgeschichte zu schreiben unter Leugnung eines selbständigen

musikalischen Gefühles und einer eigenen musikalischen Anlage, mit dem beharrlichen Bemühen, die Äußerungen derselben etwa zu deuten als eine Art Turnen oder einer gymnastischen Übung.

9. Das Durchbrechen des Gefühles des Übersinnlichen, das Gepacktwerden von seiner Gewalt und das Erfülltwerden mit seinen Kräften heißt im religiösen Sprachgebrauche 'die Gnade'. Rohe Analogien der Gnade sind es, die wir auf allen Stufen des religiösen Prozesses bemerken. Und eine richtige Religions-Psychologie und -Geschichte müßte eine Geschichte der Gnade sein.

Nachträge

1. Substanz-Accidenz. Zu S. 27:

Zur Verwerfung auch dieser Kategorie durch das anyad evā vergleiche Klemens Alexandrinus, Str. 5, 12, 81, 1:

*Πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος.
Πῶς γὰρ ἂν εἶη ῥητόν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε
διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός,
ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι.*

2. Zu S. 24:

Was wir auf S. 24 angegeben haben, sagt Plotin fast mit denselben Worten:

Das Erste ist nur so, wie es ist (vgl. 'Ich bin, der ich bin') und nicht anders. Aber selbst der Ausdruck 'Es ist so' ist ungenau, denn damit würde man es begrenzen und zu einem bestimmten Etwas (und abzählbarem Individuum) machen. Vielmehr kann der Schauende von ihm weder aussagen: es ist so, noch: es ist nicht so. Denn damit würde man es wieder den Dingen einreihen, von denen man das So oder Nicht So aussagen kann. Aber das Erste ist über alle diese Dinge erhaben (adhi). (Kiefer, Bd. 1, S. 100.)

Und der Zusammenhang mit dem Mirum des Anyad evā ist sowohl hier fühlbar wie auch deutlich ausgesprochen in dem Worte:

Das ist das Eine selbst, ein unbegreifliches Wunder.
(Kiefer 1, 22.)

3. Zu der Anmerkung auf S. 27:

Vgl. bezüglich des Hén als bloßer Exklusion des Polý:

Wir reden von dem Unaussprechlichen und in unserer peinlichen Verlegenheit quälen wir uns, wie wirs nennen sollen,

und geben ihm einen Namen (nämlich 'das Eine'). Vielleicht ist auch dieser Name 'das Eine' nichts als die Negation des Vielen. Darum nannten es die Pythagoräer unter sich mit dem symbolischen Namen A-pollōn (ἀ-πολλῶν), indem sie das Viele vermeiden wollten. Wollte man aber der Bezeichnung 'das Eine' einen positiven Sinn beilegen, so wäre der Name noch unklarer als wenn man ihm keinen Namen gäbe (Plotin).

4. Zu H. S. 155. Plotin sagt ebenso:

Wie sollen wir von ihm reden, wenn wir es nicht erfassen? Nun, wenn es unserer (begrifflichen) Erkenntnis entgeht, so braucht es uns darum doch nicht überhaupt zu entgehen. Wir erfassen es derart, daß wir zwar von ihm reden, es selbst aber nicht nennen können. Doch hindert uns nichts, es zu besitzen, wenn wir es auch nicht aussprechen können, ähnlich den Begeisterten und Entzückten, welche zwar wissen, daß sie etwas Höheres in sich tragen, ohne aber zu 'wissen', was es ist. Sie entnehmen aus dem, was sie in Erregung gebracht und zu Äußerungen veranlaßt hat, einen (Gefühls-) Eindruck von dem Erregenden selbst. So ähnlich ist auch unser Verhältnis zu dem Einen. Wenn wir uns zu ihm erheben mit Hilfe des reinen Geistes, so fühlen wir usw. — (Kiefer, Plotin, Enneaden. Jena 1905, Bd. 1, S. 54.)

5. Numinoses in der Malerei. Zu H. S. 83:

Auch in unserer westlichen Landschaftsmalerei fehlen diese numinosen Momente nicht. Man vergleiche das feine Werk von Oskar Beyer über Wilhelm Steinhausen¹. S. 27: 'Göttliche Welt'. Beyer fühlt ganz richtig die innere Verwandtschaft dieser Art von Malerei mit der chinischen (S. 33) und ihren Unterschied von aller bloßen Natur-Lyrik. Leider verwirren ihn noch unsere herkömmlichen Begriffe von Vitalismus und 'Pantheismus'. Bilder wie die auf Tafel 32, 33, 35 sind numinos, nicht pantheistisch.

¹ Furche-Verlag, Berlin 1921.

Übertragung fremdsprachlicher Zitate

- S. 1. Über das Unbegreifliche (in Gott).
- S. 1. Gott weiß ich ebenso, wie Gott sich selbst weiß.
- S. 2. Natürlicher Menschen-verstand.
- S. 2. *perigráfein, perilambánein* — umschreiben, mit dem Verstande erfassen.
- S. 2. *agenēsia* — Ungewordenheit.
- S. 2. Mit begrifflicher Schärfe wissen.
- S. 2. Den unaussagbaren, den unausdenkbaren Gott, den unseh-
baren, den unbegreiflichen, der alles Vermögen menschlicher Zunge
besiegt, der das Begreifen sterblichen Verstehens überschreitet, der
unausspürbar ist den Engeln, unschaubar den Serafim, unfaßlich den
Cherubim, unsichtbar den Herrschaften, Mächten, (himmlischen) Ge-
walten und schlechthin jeder Kreatur.
- S. 2. Menschliche Natur.
- S. 2. Ohnmacht der natürlichen Verstandeskräfte.
- S. 3. *tháteron toû theíoy* das Ganzandere des Göttlichen.
- S. 3. Göttliche Natur.
- S. 3. Der du Mensch bist, räsonnierst du über Gott? Genügen doch
die bloßen Namen (für das Menschwesen), um den unmäßigen Unver-
stand solchen Tuns zu zeigen: Mensch, Erde und Asche, Fleisch und
Blut, Gras und des Grases Blume, Schatten und Rauch und Eitelkeit.
- S. 5. Was heißt 'unausspürbar'? Was nicht ausgefunden werden
kann. Ja vielmehr, dessen Spur nicht einmal gefunden werden kann.
- S. 5. Aus Erfahrung redet er.
- S. 6. Anm. Mit vielem Zittern.
- S. 7. Alle Kreatur bebzt und ist voll Furcht und Zittern.
- S. 7. Uns erlahmt der Verstand, nicht nur durch die Menge, son-
dern durch das Schreckliche solcher Aussagen. Denn die Seele zittert
und entsetzt sich gar sehr, wenn sie umgeht mit den vorgenannten
Schauungen.
- S. 7. Jene selige Wesenheit.
- S. 8. Unnamig-allnamig-gleichnamig.
- S. 9. Wenn aber jemand von uns eine Deutung, Beschreibung oder
Erklärung des Gott-wesens verlangen sollte, so bekennen wir, daß wir
solcher Wissenschaft allerdings unkundig sind, denn es geht nicht an,

das Indefinibele nach seiner Wesenheit mit in Worten ausdrückbarer Erkenntnis zu fassen. Denn das Numen ist zu edel und zu hoch für namentliche Bezeichnenbarkeit: darum haben wir gelernt, vielmehr mit Schweigen zu ehren, was über Verstand und Verstehen ist.

S. 35. *aliud valde*: Weit anders denn jene alle.

S. 35. *longe a te*: Weit abstehehend von Dir, in der Sphäre der Ungleichheit.

S. 41. *Intravi*: Ich ging ein in mein Inwendiges. Ich ging ein, und ich sahe das unwandelbare Licht. Und du machtest zurückprallen mein ohnmächtiges Schauen, heftig mir entgegenstrahlend. Und ich erzitterte vor Lust und vor Schreck.

S. 41. *Et dum*: Und wie wir noch reden und nach ihm trachten, da — rührten wir dran, leise, hoch klopfenden Herzens.

S. 41. *tetigisti*: Du rührtest mich an! Und ich lohete auf in Dein Heil.

S. 51. *Sensus numinis*: Gefühl für das Numinose.

S. 53. *toÿ gnōstoÿ*: Ein sich Kundtun des (zuvor im Gefühl) Erkannten im Verstande.

S. 55. *ἀλλ' οὐδ'*: Nicht erlaubt ists, Dich zu sagen. Ich zittere (vor Dir) in allen Gliedern.

S. 61. *solus* . . . Einzig die Liebe ist es, durch die wir zu Gott bekehrt werden, in Gott verwandelt werden, Gott anhängen, Gott vereinigt werden, auf daß wir seien ein Geist mit ihm und mit ihm selig werden.

S. 61. *proinde* . . . Denn nichts ist schärfersichtig, nichts durchdringender als die Liebe. Und sie ruht nicht, bis sie nicht durch und durch die ganze Kraft, Tiefe und Völligkeit des zu Liebenden durchdrungen hat und sie will sich mit dem Geliebten eins machen. Mit Macht strebt sie zu ihm hin und ruht daher niemals, bis sie nicht alles überwunden hat und zu ihm und in ihn gekommen ist.

S. 62. *quippe* . . . Denn wer Gott anhangt, weilt im Licht; deshalb ist es die höhere Vollendung des Menschen in diesem Leben, Gott so vereint zu werden, daß die ganze Seele mit all ihrem Vermögen und Kräften in ihrem Herrn und Gott versammelt werde, so daß sie ein Geist mit ihm werde.

S. 62. *sic scilicet* . . . Denn so soll sie wagen, ob all ihrer Notwendigkeit durchaus ganz und gar Gott dem Herrn zu trauen. Dadurch selbst gefällt sie Gott also, daß er ihr seine Gnade schenkt und daß sie durch die Gnade selbst wahre Liebe und Neigung fühlt, die jeden Zweifel und jede Furcht vertreibt und auf Gott vertrauensvoll hofft.

S. 62. *sed tantum* . . . Sondern nur durch Glauben und guten Willen Gott anhängen . . .

S. 62. *et ejus* . . . Und durch seinen Trost wird sie süß erquickt.

S. 62. *peccatorum* . . . Vergebung der Sünden, Vertreibung der Bitterkeit, Spendung der Süßigkeit und Sicherheit, Eingießung der Gnade, Zuziehung der Barmherzigkeit, Festigung der Freundschaft zu ihm, auch reiche Tröstung über ihn selbst und festes Anhängen und Vereinigen.

S. 65. *μυστήρια*: Die Geheimnisse werden dann in Sinnbildern vorgetragen, zu Schreck und Erschauern.

S. 66. Wenn diese ein Gleichnis des Dortigen erblicken, fahren sie zusammen und geraten außer sich.

S. 66. *ὄν*: von jenem Heiligen, das er damals schaute.

S. 68. An demselben Tage, als Dein Brief aus Nürnberg eintraf, hatte der Teufel seine Gesandtschaft bei mir. Ich war allein, und er kriegte mich soweit unter, daß er mich aus dem Zimmer trieb. Ich sorge, wir sehen noch gar dieses Geistes gewaltige Macht, ja daß ich nicht sage seine schier gottartige Majestät.

S. 70. Erfahren muß man es, wie Gott bald da ist, bald entschwindet. So muß Du zu Zeiten haben ein eigen klein Stündlein, da Christus sich Dir enteucht und läset Dich stecken in der Sünde, Todes und Höllen Gewalt.

S. 84. *prosechēs mneme*: anhaltendes Gedenken.

S. 84. *batheia mneme*: tiefes Gedenken.

S. 84: *bathos tēs psychēs*: die Seelen-tiefe. *kollasthai tōj theōj* agglutinari Deo, Gott ankleben.

S. 84. *ennoia tōj Theōj apathēs*: friedsamere Gedanke an Gott.

S. 84. *hypomonē*: Ausharren.

S. 84. *agnoein heauton*: sich selbst nicht mehr wissen.

S. 84. *ekstēnai Theōj*: los sein von sich selbst für Gott.

S. 85. *hexis toy kakoy*: haften am Bösen.

S. 85. *Hōsper* . . . : Wie die Türen des Badehauses, wenn sie dauernd offen stehen, schnell die innere Wärme nach außen entweichen lassen, so zerstreut auch die Seele, wenn sie vieles bereden will, selbst wenn sie an sich Schönes redet, ihre Gedanken durch die offene Tür der Stimme.

S. 85. *thermē mnēme*: heißes Gedenken.

S. 85. *oyketi* . . . : nicht mehr von sich selbst wissend.

S. 85. *holos* . . . : Von der Gottesliebe ganz und gar verwandelt (vergottet).

S. 85. *heauton* . . . : sich selber als nicht-seiend.

S. 86. *tote* . . . : dann beginnt er auch seinen Nächsten zu lieben.

S. 86. *ekkausis* . . . : ein stetiges Entbrennen und ein Anhaften der Seele an Gott.

S. 86. *dia* . . . : durch die Wirkung des heiligen Geistes.

S. 86. *tēj* . . . : durch die Wirkung der Seele.

S. 86. *en thermēj* . . . : in heißem Gedenken festhaltend den heiligen Namen des Herrn Jesu.

S. 87. *oyden heteron* . . . : nichts anderes vermag er dann im Sinne zu halten.

S. 87. *mēdeis* . . . : Niemand, der den Ausdruck 'geistige Wahrnehmung' hört, soll meinen, daß die Herrlichkeit Gottes ihm sinnlich-sichtbar erscheinen werde.

S. 87. *arrētōj* . . . : Da spricht sie zu seiner Seele mit einem unaussprechlichen Wort durch geistiges Vernehmen.

S. 87. *ho topos* . . . : die Stätte, da die Gnade Gottes sich birgt.

S. 87. *ex aytoij* . . . : aus dem Grunde des Herzens selbst fühlen wir da das Verlangen nach Gott aufzuschauen, wann wir heiß Gottes gedenk sind.

S. 88. *kataskēnei*: wohnt, zeltet.

S. 88. *glykytēs* . . . : Gottes Süßigkeit.

S. 88. *ho eis* . . . : wer aber zu solcher Liebe von Gott emporgewirkt wird, der kommt hinaus über das bloße Glauben in dem Augenblicke solcher Wirkung.

S. 119. *bonum nostrum* . . . : Unser Gut ist verborgen, und zwar so tief, daß es unter seinem Gegenteil verborgen ist. So ist unser Leben unter dem Tode, unsere Gerechtigkeit unter der Sünde, unsere Kraft unter der Schwäche verborgen. Und überhaupt alle unsere Bejahung irgendeines Gutes unter seiner Verneinung, auf daß Glaube sei an den Gott, der da Wesen, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit ist in 'verneinender' Weise, sofern er nicht besessen oder erreicht werden kann, es sei denn durch Verneinung aller unserer Bejahungen. Also ist unser Leben verborgen mit Christo in Gott, das heißt in einer Verneinung alles dessen, was wahrgenommen, gehabt oder begriffen werden kann.

S. 198. *Justus* . . . : Der Gerechte soll nicht recht leben sondern er lebt recht und bedarf nicht eines Gesetzes, das ihn erst müsse lehren, wie er recht lebe . . .

S. 204. *Non propriis* . . . : nicht durch eigene Kräfte, Verdienste oder Werke.

S. 204. *fide solā* . . . : durch Glauben allein.

S. 204. *Articulus* . . . : der Artikel, womit Glaube und Kirche steht und fällt.

S. 204. *Justitia acquisita, justitia infusa ac passiva* . . . : Gerechtigkeit selbsterworben, Gerechtigkeit eingegossen und leidentlich.

S. 205. *ex opere* . . . : aus Wirkung des Sakramentes, sofern der Empfänger nur nicht ihm einen Riegel vorschiebt.

S. 205. *mere passive*: rein leidentlich.

S. 205. *experiri, experientia*: Erfahren, Erfahrung

S. 205. *favor Dei*: Gottes gnädige Gunst.

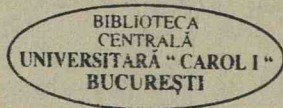
S. 205. *Deus non trahit* . . . : Gott zieht nicht den Wollenden. Er zieht den Nicht-wollenden, er rechtfertigt den Widerspenstigen.

S. 205. *truncum et lapidem*: Stock und Stein.

S. 205. *coactio*: fysischer Zwang.

S. 206. *Optarim* . . . : Ich möchte wohl, es gäbe bei solcher Erörterung ein ander und besser Wort denn 'Notwendigkeit', das wir hier gebrauchen. Denn das Wort Notwendigkeit paßt nicht, weder vom göttlichen noch vom menschlichen Willen. Es hat an diesem Orte eine gar unschickliche und unangemessene Bedeutung. Denn es macht uns denken an eine Art Zwang und überhaupt an etwas, das der Art des Willens ganz entgegengesetzt ist. Dergleichen aber paßt in dieser Sache gar nicht. Denn der Wille tut, was er tut, es sei gut oder böse, in keiner Weise durch Zwang sondern durch ein Zustimmung und Begier, als ein wahrhaft freier.

S. 209. *mea culpa* . . . : meine Schuld, meine Schuld, meine eigene sehr große Schuld.



RU D O L F O T T O

D A S H E I L I G E

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha

Grundzahl geb. 5, geh. 4

1. Rational und Irrational
 2. Das Numinose
 3. Die Momente des Numinosen: Das Kreatur-gefühl als Reflex des Numinosen im Selbst-gefühl
 4. Mysterium tremendum: 1. Das Moment des 'tremendum' / 2. Das Moment des Übermächtigen ('majestas') / 3. Das Moment des 'Energischen'
 5. Das Moment des Mysterium: 4. Das 'Ganz andere' / Mirum, Paradox, Antinomie
 6. Numinose Hymnen
 7. 5. Das Fascinans / Ungeheuer
 8. Entsprechungen / Gesetz der Gefühls-gesellung / Schematisierung
 9. 6. Das sanctum als numinoser Wert: Die Sünde als numinoser Unwert / Bedeckung, Sühne / Was heißt irrational
 10. Ausdrucksmittel des Numinosen: 1. Direkte / 2. Indirekte / 3. Ausdrucks-mittel für das Numinose in der Kunst
 11. Das Numinose im Alten Testamente
 12. Das Numinose im Neuen Testamente
 13. Das Numinose bei Luther
 14. Entwicklungen
 15. Das Heilige als Kategorie a priori. Erster Teil
 16. Ihr geschichtliches Auftreten
 17. Die Momente des 'Rohen'
 18. Das Heilige als Kategorie a priori. Zweiter Teil
 19. Das Heilige in der Erscheinung / Das Vermögen der Divination
 20. Divination im Urchristentume
 21. Divination im heutigen Christentume
 22. Religiöses Apriori und Geschichte
- Beilagen: I. Numinose Dichtungen: 1. Aus Bhagavad-Gītā, Kap. 11, 2. Jost van den Vondels Engelsang, 3. Melek Eljön / II. Kleinere Zusätze / III. Liste übertragener Fremdworte / IV. Übertragung altsprachlicher Zitate

Schriften von Rudolf Otto, Marburg

bei Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha

DAS HEILIGE. (Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.) Elfte Auflage 1923. Grundzahl geb. 5, geh. 4

AUFSÄTZE, das Numinose betreffend. Erste Auflage 1923. Grundzahl geb. 5, geh. 4

in Eugen Diederichs Verlag in Jena

VISCHNU-NĀRĀYANA. Texte zur indischen Gottesmystik. Zweite Auflage 1923. Grundzahl 4,5, geb. 7

bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA. Ein Text zur indischen Gottesmystik. Aus dem Sanskrit. Zweite Auflage, 1923.

DĪPIKĀ DES NIVĀSA. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit. Aus der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 80. 8. 1916. Grundzahl, zugleich Auslandspreis in Schweizer Franken: 0,8

NATURALISTISCHE UND RELIGIÖSE WELTANSICHT. 8. Zweite Auflage. 1909. Vergriffen

KANTISCH-FRIES'SCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE. 8. 1909. Neudruck 1921. Grundzahl, zugleich Auslandspreis in Schweizer Franken: 4, geb. 6

bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

GÖTBE UND DARWIN, DARWINISMUS UND RELIGION. 1909. Grundzahl 0,75

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: ÜBER DIE RELIGION. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjähredächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankengangs neu herausgegeben im Jahre 1899, in 4. Aufl. 1920 mit neuer Einleitung versehen von Rudolf Otto. Mit zwei Bildnissen Schleiermachers und einem Sachregister. Karton. Grundzahl 2

DIE ANSCHAUUNG VOM HEILIGEN GEIST BEI LUTHER Eine historisch-dogmatische Untersuchung. 1898. Grundzahl 2,8

bei Otto Hendel in Berlin W 9

E. FR. APELT: METAPHYSIK. Neu herausgegeben und eingeleitet von R. Otto. Grundzahl, geh. 3,6, geb. 5,55, Geschenkband 6,2

HEINRICH SCHMID: VORLESUNGEN ÜBER DAS WESEN DER PHILOSOPHIE. Neu herausgegeben von R. Otto. Grundzahl geh. 1,8, geb. 2,85, Geschenkband 3,2

L. B. Hodgkin: Schweigender Dienst. Der Pfad des Staunens. Mit einem Geleitwort von Rudolf Otto. Klein 8. 1921. Grundzahl, zugleich Auslandspreis in Schweizer Franken: 1,2, geb. 3