

E. Pallon

Das Erlösungsproblem

in der abendländischen
Kulturwelt
der Gegenwart

S/2 Aufsätze

zu Verfasser

Rakvere — Wesenberg in Estland

1934

Das Erlösungsproblem in der abendländischen Kulturwelt der Gegenwart.

Eine Untersuchung über die Mannigfaltigkeit
des menschlichen Erlösungsbedürfnisses
und die Möglichkeiten seiner Befriedigung.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Theologischen Fakultät

der

Thüringischen Landesuniversität Jena

vorgelegt von

Dr. phil.

Egon Pallon

Pastor in Wesenberg in Estland.

Gedruckt mit Genehmigung der Theologischen Fakultät der Thüringischen
Landesuniversität Jena.

Gutachter: Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. Weinel.

Jena, den 20. Juli 1932.

Der dz. Dekan
Professor D. MACHOLZ.

516 22 968

TARTU ÜLIKOOLI
RAAMATUKOGU

Einleitung: Aufgabe und Methode der Untersuchung.

Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, die Mannigfaltigkeit religiöser Phaenomene auf einzelne Grundtypen zurückzuführen. Da es sich dabei um einen Ausschnitt aus dem zentralen religionsphilosophischen Problem, dem des Wesens der Religion, handelt, so muss die Aufgabe der Untersuchung umrissen werden, damit zugleich ihr methodischer Aufbau.

Der Weg, den die Untersuchung einschlägt, ist nicht derjenige, der das in unendlicher Fülle vorhandene Material, das wir besonders der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionspsychologie verdanken, sichtet und es nach bestimmten Gesichtspunkten ordnet, sondern derjenige der Phaenomenologie, wie er von Schleiermacher vorbereitet¹⁾ und der phaenomenologischen Philosophie ausgebaut worden ist. Das Thema der vorliegenden Arbeit ist das Erlösungsproblem: es soll nun der Versuch gemacht werden, die Entstehung des religiösen Erlebnisses genetisch zu verfolgen und festzustellen, wie aus bestimmten Situationen durch das Hinzutreten einer jeweils verschiedenen Weltanschauung sich notwendig gewisse typische Erlösungslehren ergeben müssen. Da hierbei die Gefahr droht, in haltlose Spekulationen oder einen Psychologismus zu verfallen, muss, soweit möglich, neben der „phaenomenologischen Reduktion“ stets eine Nachprüfung der Resultate der Untersuchung an der Hand der geschichtlich objektivierten Religionsformen stattfinden.

Wir müssen daher der Aufforderung Schleiermachers nachkommen: nicht „religiöse Lehrsätze und Meinungen“ gilt es ins Auge zu fassen, sondern „das religiöse Leben selbst“. Es muss mit anderen Worten vom subjektiven religiösen Erlebnis ausgegangen werden. Allerdings kann auch die „objektive Religion“, d. h. die Summe aller sowohl spezifisch religiöser als auch nur mittelbar durch Religion bedingter Formen, Handlungen und Inhalte, in Betracht gezogen werden. Bei einer Beschränkung nur auf subjektive Erlebnisse liegt stets die Gefahr vor, ein oder das andere unwesentliche Moment für ein konstitutives zu halten. Die begrifflich fest umrissenen Inhalte objektiver

1) vergl. Wobbermin in „Religion in Geschichte u. Gegenwart“ II Auflage, Band V p. 176 f., auch F. Kattenbusch „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher“ V Aufl. D. Töpelmann, Giessen 1926 p. 34.

Religion, wie sie uns in den durch einen langen Läuterungsprozess entstandenen Dogmen und Lehrsätzen vorliegen, suchen dagegen das Wesentliche der religiösen Phaenomene hervorzuheben und können von gewissem Wert sein bei der Herausarbeitung religiöser Erlebnistypen, indem sie bei der Ausscheidung rein zufälliger Elemente subjektiven religiösen Erlebens als Kriterien dienen. Aus demselben Grunde sind religiöse Selbstzeugnisse zur Nachprüfung der Ergebnisse unserer Untersuchung heranzuziehen.

Nachdem nun festgestellt worden ist, dass sich unsere Untersuchung auf der Analyse des religiösen Erlebnisses aufzubauen hat, gilt es noch in einer anderen Hinsicht eine Einschränkung vorzunehmen: wir müssen von einer Wertung religiöser Phaenomene völlig absehen und uns auf die Sinndeutung des jeweils vorgefundenen Inhalts beschränken. Eine Erörterung über ein religiöses Problem führt leicht zu einer Wertung des vorgefundenen Inhalts nach Wahrheitsgehalt wie praktischer Auswirkung. Der Fehler, der sich dabei einschleicht, beruht auf der Verquickung zweier Momente, die miteinander nicht das Geringste zu tun haben; es besteht kein Grund eine „Wesensschau“ religiöser Phaenomene mit einer Wertung derselben zu verbinden, da letztere stets einen Masstab voraussetzt und nach verschiedenen Gesichtspunkten vorgenommen werden kann.

Wenn nun im Verlauf unserer Untersuchung trotz alledem von einer „Wertung“ sowohl der praktischen Auswirkung und Bedeutung wie auch des Wahrheitsgehalts einer Religion die Rede sein wird, so liegt die Berechtigung dazu in der Struktur des religiösen Erlebnisses selbst: es ist garnicht möglich, religiöse Phaenomene zu untersuchen, ohne die ihnen immanenten Bewertungen herauszuarbeiten. Wenn wir daher im weiteren von werthöheren und minderwertigen Religionsformen sprechen werden, so ergibt sich eine solche Unterscheidung aus dem Phaenomen selbst: es gibt, wie wir weiter unten sehen werden, subtilere religiöse Erlebnisformen, die andere, primitivere, in sich mitenthalten, also umfassender, universaler sind; naturgemäss erscheinen die letzteren dann als solche niederer Art. Die jeweils höhere Religionsform tritt mit dem Anspruch auf, auch alle diejenigen Güter zu vermitteln, auf deren Verwirklichung andere Religionsformen abzielen: aus diesem Anspruch resultiert die Bewertung der letzteren als minderwertige bzw. deren völlige Ablehnung. Jedoch ist im Phaenomen nicht nur eine Wertung nach der Seite der Aktualität einer Religionsform enthalten, sondern auch völlig abgesehen von jedem praktischen Gesichtspunkte eine Bewertung des religiösen

Wahrheitsgehaltes. Es liegt im Wesen eines jeden religiösen Phaenomens, die Absolutheit seines objektiven Wahrheitsgehalts zu betonen. Diese Überzeugung beruht auf dem eigentümlichen Erlebnis einer religiösen Evidenz, die keines Beweises bedarf und auch auf keinerlei Art angezweifelt werden kann. Aus diesem Grunde muss jede Untersuchung religiöser Tatbestände dieses Moment als gegeben hinnehmen, eben weil es ein konstitutives aller religiösen Erlebnisse ist.

Endlich muss noch darauf hingewiesen werden, dass der Begriff des „Typus eines religiösen Erlebnisses“ keineswegs mit demjenigen des „Typus einer (bestimmten) Religion“ gleichzusetzen ist. Denn abgesehen davon, dass sich verschiedene Einzelreligionen unter Umständen in einem Typus zusammenfassen lassen, finden sich einerseits innerhalb einer und derselben Religion ganz verschiedene Typen religiöser Erlebnisse, andererseits wäre es denkbar, dass die prinzipielle Möglichkeit von Typen religiöser Erlebnisse, die in keiner Religion bisher einen objektiven Niederschlag gefunden haben, nachzuweisen wäre.

Das Erlösungsbedürfnis als religiöses Motiv.

Nun behaupten wir, dass nicht jeder religiöse Mensch notwendig das Bewusstsein eines Erlösungsbedürfnisses hat.

I. TEIL.

DAS ERLÖSUNGSBEDÜRFNIS DES MENSCHEN ALS RELIGIÖSES GRUNDMOTIV.

Unterscheidung von Ursprung und Motiv der Religion.

Um eine brauchbare Handhabe zur Herausarbeitung typischer religiöser Erlebnisse zu finden, stellen wir vorerst die Frage nach der Entstehung subjektiven religiösen Erlebens. Die Untersuchung der Frage nach der Entstehung einzelner Religionen hat als religionsgeschichtliches Problem mit unserer Aufgabe nichts zu tun, wengleich der Ausgangspunkt ein ganz ähnlicher sein könnte. Zu diesem Zweck gilt es, eine grundlegende Unterscheidung vorzunehmen: die zwischen dem Ursprung und der Veranlassung bezw. dem Motiv des religiösen Erlebnisses. Als gesichertes Resultat der Religionswissenschaft gilt heute die Einsicht in die Tatsache, dass die Religion einem menschlichen Bedürfnis entgegenkommt. Damit ist aber keineswegs irgendetwas über die Frage nach dem Ursprung derselben ausgesagt: ob die anthropologische Annahme im Recht ist, die die Religion allein aus den Trieben und Bedürfnissen des Menschen ableitet, oder im Gegensatz dazu die Theorie, die alles Gewicht auf die göttliche Schöpfung legt, oder aber endlich die Anschauung, die den Versuch unternimmt, sie sowohl aus transzendenten wie auch anthropologischen Ursachen abzuleiten — alle Möglichkeiten bleiben offen. Bei unserer Fragestellung handelt es sich bloss um die Feststellung eines psychologischen Tatbestandes, nämlich dessen, welches eigentlich der Status des menschlichen Bewusstseins vor dem stattgehabten religiösen Erlebnis ist. Man darf diese Frage stellen, ohne sich dem Vorwurf des Anthropologismus oder Psychologismus auszusetzen: ist dem so, dass die Religion einem menschlichen Bedürfnis entgegenkommt, so ergibt sich daraus von selbst die Frage: worin besteht dieses Bedürfnis? Diese Frage deckt sich mit der obigen nach dem Bewusstseinsinhalt vor Eintritt des spezifischen religiösen Erlebnisses.

Das Erlösungsbedürfnis als religiöses Motiv.

Nun behaupten wir, dass einem jeden religiösen Erlebnis notwendig das Bewusstsein eines Erlösungsbedürfnisses vor-

ausgehen muss. Eine Ausnahme bilden nur diejenigen Erlebnisse, die ihrerseits durch ein vorhergehendes religiöses Erlebnis bedingt sind — beispielsweise die der Veneration oder des Dankgebets. Um das Weitere vorwegzunehmen: wie jede Religion ihrem Wesen nach — im weitesten Sinn — Erlösungsreligion ist,¹⁾ insofern als sie es unternimmt, dem Menschen aus seiner Notlage herauszuhelfen, so ist auch für jedes subjektive religiöse Erleben der Begriff der Erlösung, somit auch der des Erlösungsbedürfnisses, konstitutiv. Mit anderen Worten: subjektive Religion ist überhaupt nicht möglich, falls dem Erlebnis nicht ein Erlösungsbedürfnis vorausgeht; dieses letztere ist, um mit Kant zu sprechen, die Bedingung der Möglichkeit der Religion überhaupt. Dieser Satz lässt sich aber keineswegs umkehren: wohl muss dem religiösen Erlebnis notwendig das Bewusstsein des Erlösungsbedürfnisses vorausgehen, keineswegs aber muss ein solches notwendig religiöses Erleben nach sich ziehen; meistens ist das durchaus nicht der Fall.

Das Erlösungsbedürfnis (als einmaliger psychischer Akt) und das Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit (als dauernder psychischer Zustand) sind ihrerseits die Folge einer Leidenserfahrung. Letztere kann durch die verschiedensten Ursachen bedingt sein — einerseits können sie in der Aussenwelt liegen, andererseits im Menschen selbst. Daraus folgt nun, dass das Erlösungsbedürfnis ein verschiedenes sein muss je nach der Qualität der Leidenserfahrung, durch die es hervorgerufen wird. Damit haben wir nun eine Handhabe zur Klassifikation religiöser Erlebnisse gefunden. Lautet nämlich unsere These wie folgt: religiöses Erleben wird durch ein Erlösungsbedürfnis, letzteres durch eine Leidenserfahrung veranlasst, so liegt das principium divisionis in der Qualität des Erlösungsbedürfnisses bzw. der des Leidens, durch welches jenes hervorgerufen wird.

Es liesse sich dieser These entgegenhalten, dass eine derartige Unterscheidung religiöser Erlebnistypen die Tatsache nicht genügend berücksichtige, dass sich die eigentlichen religiösen Erlebnisse völlig gleichen könnten, ganz abgesehen davon, wodurch sie veranlasst werden — beispielsweise das Erlebnis der stattgehabten Erlösung, wobei sich das Ich im Besitz des „Heils“ (auf diesen Begriff kommen wir weiter unten noch

1) Wir werden im weiteren auch von „Erlösungsreligionen im engeren Sinn“ sprechen — darunter verstehen wir diejenigen Religionen, deren Gedankenwelt um das Problem der Soteriologie kreist; zu diesen gehören vor allem die drei grossen religiösen Kulturkreise: der indische, vorderasiatische und christliche.

zurück) befindet, oder das der mystischen „*κοινωνία τοῦ Θεοῦ*“.

Damit wäre wohl eine Klassifikation der Arten des Erlösungsbedürfnisses, keineswegs aber eine solche der Erlösungserlebnisse gegeben. Dieser Einwand lässt sich nicht von der Hand weisen. Jedoch sprechen für eine solche Einteilung religiöser Phänomene drei Gründe. Der eine ist rein praktischer Art: im Wesen der Religion liegt — abgesehen von rein individualistischen Erlebnistypen (etwa der Mystik, insbesondere der quietistischen) — das Mitteilungsbedürfnis; es kommt hinzu, dass die meisten — zum mindesten alle aktivistischen — Religionen ihrem Wesen nach missionierend sind. Es liegt auf der Hand, von welcher Wichtigkeit die Feststellung wäre, wodurch eigentlich religiöses Erleben hervorgerufen wird, denn erst dann kann die Verkündigung der religiösen Wahrheiten an der richtigen Stelle einsetzen. Da Religion in erster Linie Erlösung vermitteln will, so ist vor allem die Feststellung des Charakters des Erlösungsbedürfnisses geboten.

Der andere Grund ist folgender: wir werden weiter unten näher ausführen, dass das Erlösungsbedürfnis, ja selbst die dasselbe hervorrufende Leidenserfahrung, als ein Teil des religiösen Gesamterlebnisses anzusehen ist. Vornehmlich den Religionen, die das Gnadenmotiv durchführen — und nicht nur dem Christentum — gilt das Erlösungsbedürfnis als ein durch einen Eingriff des Transzendenten hervorgerufenes Erlebnis, auch die vorhergehende Leidenserfahrung kann nur vom Standpunkt des Gesamtphänomens beurteilt werden. In diesem Falle muss das religiöse Erlösungserlebnis im Zusammenhang mit dem des Erlösungsbedürfnisses untersucht werden, da sich letzteres gar nicht wegdenken lässt.

Endlich aber lässt sich Folgendes feststellen: da das religiöse Erlebnis in einem bestimmten Inhalt des Bewusstseins besteht, so werden sich im letzteren stets gewisse Faktoren, die am Erlösungsbedürfnis orientiert sind, vorfinden. Jeder beliebige psychische Inhalt — etwa ein Hasserlebnis, Sehnsucht, Begeisterung — wird bei seiner Analyse über seine Entstehung Auskunft geben können und seine Struktur wird erst in dem Augenblicke durchsichtig sein, sobald seine Vorgeschichte feststeht. Auf dem Gebiet religiösen Erlebens lässt sich am Gebet als einem, ja vielleicht dem zentralen Phänomen der Religion¹⁾ dieser Tatbestand feststellen; damit wird zugleich der Beweis erbracht, dass das Motiv des religiösen Erlebnisses ein Erlösungsbedürfnis ist.

Der Begriff „Gebet“ bzw. „Beten“ involviert von Haus

1) Heiler „Das Gebet“ p. 1 ff.

aus ein Bitten um irgendein Gut. Die Grundbedeutung des griechischen „εὔχεται“ ist „wünschen“, die ostslavischen Sprachen haben für Beten den Begriff „Flehen“, der ein Doppeltes enthält: einerseits involviert er das Verlangen nach einem Gut, andererseits die Unmöglichkeit, sich aus eigenem Willen in den Besitz des erstrebten Gutes zu setzen. Daher lässt sich von vornherein feststellen, dass jedes Gebet, ganz abgesehen von seinem Inhalt, da es auf die Gewinnung eines Gutes abzielt, durch die Privation desselben bedingt ist, mit anderen Worten auf ein Bedürfnis, d. h. eine Leidenserfahrung zurückzuführen ist.¹⁾ Fassen wir den Inhalt des Gebets ins Auge, so ergibt sich, dass das Gebet des primitiven Menschen stets durch eine konkrete Notlage hervorgerufen wird: „Not lehrt beten“. Dasselbe Bild zeigt sich beim mystischen wie prophetischen Gebet: im ersteren Fall ist es das Verlangen nach der Vereinigung mit dem Unendlichen, der Gottheit im Ich selbst, das Streben nach einer völligen Loslösung der Seele aus der Umklammerung des Weltlebens und der Auflösung in Gott; im anderen Falle sind meist durch Verschmelzung des Religiösen mit dem menschlichen Gemeinschaftsleben bedingte und — im Gegensatz zur Mystik — auf Behauptung der geistigen Persönlichkeit abzielende unlustgefärbte Affekte die Veranlassung zum Gebet. Der Primitive wird sich des Bedürfnisses nach Selbstbehauptung bzw. Steigerung der Lebensfunktion meist nur anlässlich einer konkreten Leidenserfahrung bewusst — stets aber äussert sich das Erlösungsbedürfnis als das Bestreben aus der Bedingtheit des gegenwärtigen Daseins hinauszugelangen zu einem höheren, absoluten Seinszustande.

Es ist weiter kein Zufall, dass sich die grossen Religionskundler stets an diejenigen wenden, die für die Aufnahme der von ihnen verkündeten Wahrheiten irgendwie vorbereitet sind. Darum wendet sich beispielsweise Jesus an die „Mühseligen und Beladenen“ (Mt. 11, 28), er ist der Arzt der Kranken (Mt. 9, 12. Lk. 5, 31), preist selig die vom Schicksal Benachteiligten (Mt. 5, 3. 4. 6. 9) u. a. m.²⁾ — kurz er spricht zu denen, die sich ihrer Erlösungsbedürftigkeit bewusst sind. Fehlt das Bewusstsein des letzteren, so muss es geweckt werden, da sonst religiöses Leben nicht möglich ist — so sind die Aussprüche Jesu vom Schwert, das er bringe, dem Feuer, das

1) Das Gleiche gilt von einem jeden Kultus als derjenigen Äusserung der Religion, in der der Fromme selbst handelt.

2) Rembrandt hat diesem Gedanken im Hundertguldenblatt „Jesus der Kranken Heiland“ Ausdruck gegeben: Jesus wendet sich von den satten, zufriedenen Menschen zu den im Finstern weilenden Leidenden.

er anzufachen gekommen sei, der Zwietracht, die er stiften wolle (Mt. 10, 34 ff. Lk. 12, 49 ff.), zu verstehen: das ist der Sinn aller religiösen Erweckung.

Derselbe Tatbestand lässt sich jederzeit etwa durch Rundfragen feststellen; jeder Seelsorger beobachtet in Schule und Gemeindearbeit das Gleiche. Es ergibt sich, dass ein Typus von Menschen von Haus aus für Religion stark empfänglich ist, weil er seiner ganzen Veranlagung nach das Erlösungsbedürfnis sehr intensiv empfindet.¹⁾ Auf Befragen wissen sie meist keinerlei konkreten Anlass anzugeben, der das Erlösungsbedürfnis hervorgerufen hätte — eine unbestimmte Sehnsucht nach Erlösung bildet den Grundton ihres Lebens. Ihre Aussagen lauten meist wie folgt: „ich habe stets, von Kind auf, in mir die Sehnsucht nach einer anderen Welt gespürt“; „ich habe stets gebetet“; „Gott gab mir ein unruhiges Herz, so dass ich ihn mein Leben lang suchen musste“.²⁾ Durch einen konkreten Anlass — etwa einen Unglücksfall oder die Begegnung mit einem Menschen³⁾ — werden sie sich ihres unbewussten Erlösungsbedürfnisses bewusst: zu ihnen gehören alle diejenigen, von denen die Schrift sagt: „sie warteten auf das Reich Gottes.“ (Mk. 15, 43). In den meisten Fällen dagegen wird das religiöse Erleben zeitigende Erlösungsbedürfnis durch eine Grenzsituation⁴⁾ hervorgerufen, d. h. durch ein kritisches Moment, eine konkrete Leidenserfahrung im Leben. Diese Grenzsituation ist meist eine solche äusserer Art — Sorge, Not, Krankheit, ein Todesfall oder dergleichen mehr; daneben sind es innere Konflikte (sittliche, metaphysische u. a.), letztere können ihrerseits sowohl durch kritische Ereignisse wie auch durch das Vorbild anderer Menschen hervorgerufen und vertieft worden sein.

Die Lebendigkeit des Menschen.

Noch auf einem anderen Wege gelangen wir zum Resultat, dass das religiöse Erlebnis erst durch das Vorhandensein

1) Es wird wohl immer eine offene Frage bleiben, ob das Streben nach Befriedigung des Erlösungsbedürfnisses mit Hilfe der Religion dem Menschen a priori zukomme, d. h. ob jeder Mensch „religionstüchtig“ ist oder nicht.

2) Einige aus dem Gedächtnis niedergeschriebene Antworten. Man denke an Augustins Wort „cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te“ oder Tertullians „anima naturaliter christiana“.

3) Vergl. H. Rendtorff „Begegnungen mit Jesus“ p. 5 ff., 47 ff.

4) Den Begriff entnehmen wir der „Psychologie der Weltanschauungen“ von K. Jaspers, III Auflage 1925, p. 229 ff.

eines Erlösungsbedürfnisses ermöglicht wird und daher der Bewusstseinszustand vor einem solchen stets leidensbetont ist.¹⁾

Wir gehen von dem Satze aus: „der Mensch ist ein lebendiges, zugleich geistiges wie natürliches Wesen“. Dieser Satz ist schlechthin unbeweisbar. Er gehört zu denjenigen Grundsätzen a priori, ohne die eine Erkenntnis überhaupt nicht möglich wäre. Die einzig mögliche — wenn auch nicht schlüssige — Begründung dieses Satzes liegt in der Tatsache, dass wir uns selbst als lebendige Geist-Leibwesen erleben²⁾. Die Lebendigkeit des Menschen äussert sich im Streben nach Selbstbehauptung und Steigerung seines Lebensgefühls. Da sich der Mensch zugleich als natürliches wie geistiges Wesen erlebt, so geht seine Lebendigkeit auf ein Doppelpertes.

Als Naturwesen hat der Mensch mit allen anderen Lebewesen eines gemeinsam: den Trieb nach Selbsterhaltung und Selbstentfaltung. Dieser äussert sich negativ als ein Streben nach Beseitigung eines Unlustgefühls und Befreiung von einem Druck, der im Gehemmtsein des Lebensgefühls besteht, positiv als der Drang nach Vertiefung und Steigerung dieses letzteren. Zu diesem Zweck sucht der Mensch gleich allen Naturwesen sich die Natur dienstbar zu machen, die Hemmungen, die sich ihm in den Weg stellen, zu überwinden und sich die in der Natur darbietenden, seine Lebendigkeit fördernden Kräfte zur Erreichung seiner Ziele nutzbar zu machen. Bei diesem Bestreben stösst er notwendig auf Widerstände und wird in seiner Aktivität gehemmt.

Die Religionen, soweit sie das Problem des Lebens aufwerfen, sehen im Gehemmtsein des Lebensgefühls (auf die negative Konzeption des Problems kommen wir weiter unten zurück) einen — ja, sobald ihre Gedankenwelt am Problem der Unsterblichkeit orientiert ist, den letzten, entscheidenden — Unwert. Diesen Tatbestand meinen auch die biblischen Begriffe $\psi\upsilon\chi\eta$ = $\psi\upsilon\chi\eta$ überall an den Stellen, an denen sie als habitus bzw. vis vitalis aufzufassen sind, so in der Schöpfungsgeschichte des Urtextes wie der Septuaginta (Gen. 1, 24 und 2, 7), an welcher Stelle sich der Begriff nicht nur auf Menschen, sondern überhaupt auf alle Lebewesen bezieht, bei der Er-

1) Vergl. hierzu Elert's „Die Lehre des Luthertums im Abriss“, München 1924, p. 3 ff

2) Wir verweisen auf die Untersuchung P. Hofmans „Das religiöse Erlebnis, seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch“, Charlottenburg 1925, p. 6 ff. Hier lautet die These, die „Evidenz“ sei die der Religion eigentümliche Erkenntnisfunktion.

wählung des neuen Bundes (Gen. 9, 4) — Luther übersetzt hier nicht nur wortgemäss „Seele“, sondern völlig sinngemäss „Leben“, ebenso auch im neuen Testament, wo beispielsweise der bei der Beschreibung der Vernichtung der Kreatur gebrauchte Nebensatz „τὰ ζῶντα ψυχῆς“ (Apok. 8, 9) von Luther einfach mit „lebendige“ wiedergegeben wird u. a. m.

Jedoch ist der Mensch ein nicht nur natürliches, sondern auch geistiges Wesen. Seine Lebendigkeit erstreckt sich daher nicht nur auf sein natürliches Sein, sondern — in einem anderen höheren Sinn — auch auf sein geistiges „Ich“. Auf die Behauptung dieses geistigen Ich zielt die Lebendigkeit des Menschen in erster Linie ab, weil sie als dasjenige erlebt wird, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Dieser Lebenswille, der allen lebendigen Wesen zukommt, tendiert im Menschen als Geistwesen auf Freiheit.¹⁾ Wir dürfen hier unter „Freiheit“ nicht die empirische des Menschen verstehen, vielmehr ist seine Freiheit die „moralische“²⁾, nach Kant „intelligible“, die, im Gegensatz zur empirischen, als metaphysische Freiheit bezeichnet werden kann. Es erübrigt sich hier auf eventuelle Einwände seitens des Determinismus (und der Prädestinationslehre) einzugehen: ob eine solche Freiheit möglich ist oder nicht, ist nur insofern ein Problem, als der Freiheitswille Hemmungen unterliegt; selbst die strengsten Deterministen — die Stoa, Spinoza u. a. — weisen nachdrücklich auf die dem Menschen immanente Freiheitstendenz „die Dinge sich, nicht sich den Dingen zu unterordnen“ hin.

Das oben Ausgeführte gilt auch, falls der Grundsatz, dem Menschen komme a priori „Lebendigkeit“ zu, ins Negative umgebogen wird, wie es diejenigen religiösen Spekulationen tun, denen die Leidenserfahrung gerade als durch das Vorhandensein des Lebenswillens bedingt gilt. Wir denken hier in erster Linie an indische Heilslehren, insbesondere den Buddhismus, denen das Leben „das Reich des Leidens“ ist, und zwar gerade infolge des Vorhandenseins des Willens zum Leben, zum mindesten des individuellen Seins. Gäbe es keinen

1) Es liesse sich von einem allem Lebendigen eigenen unbewussten Freiheitsstreben als einer Vorstufe des bewussten Freiheitswillens reden, letzterer ist ohne ein Selbstbewusstsein undenkbar. Die biblische Theologie kennt ähnliche Gedankengänge „ἢ γὰρ ἀποκαταδοκίαι τῆς πίστεως“ (Röm. 8, 19. u. 21 ff).

2) Unter „moralischer“ Freiheit darf hier nicht die sittliche verstanden werden, sondern eine solche in dem Sinne, wie die französische Philosophie und die Aufklärung den Begriff verstand: sie umfasst alles Geistige im Menschen.

Lebenswillen, so gäbe es auch keine Leidenserfahrung — das ist deren Grundthese. Nun aber ist es gänzlich gleichgültig, wie der Lebenswille beurteilt wird; selbst wenn der Satz zu Recht besteht, dass alle Leidenserfahrung aus dem Vorhandensein des Lebenswillens resultiere, bleibt die Tatsache bestehen, dass dem Menschen dieser als wesentlichstes Merkmal zukommt. Und letzten Endes zielt auch hier der Lebenswille auf einen absoluten, wenn auch allerdings in einer ganz anderen Ebene liegenden, Seinszustand (der demjenigen der Individuation entgegengesetzt ist) ab.

Die Hemmungen des Lebenswillens.

Hält man an dem Satze fest, dass der Mensch seinem Wesen nach aktiv, lebendig ist, so ergibt sich daraus notwendig die Folge, dass er zu den Gegebenheiten des Lebens und der Wirklichkeit gezwungen ist Stellung zu nehmen, sie irgendwie zu werten. Denn Intention und Wirklichkeit ergeben bei ihrer Berührung verschiedene Situationen, entweder stösst das Ich in seiner Aktivität auf Hemmungen und sucht diese zu überwinden oder aber sucht es dasjenige, was sein Lebensgefühl steigert, festzuhalten. Daher gilt als ein Positives Alles, was die Lebendigkeit des Menschen — gleichgültig, ob in erster Linie des Menschen als natürliches oder aber als geistiges Wesen — fördert; negativ bewertet wird dagegen, was das Ich in seiner Aktivität hemmt.

Es scheint uns nun, dass sich das Ich in erster Linie der Hemmungen seines Lebenswillens bewusst wird, sodass im Bewusstsein das Primäre nicht das Lebensgefühl, sondern das Gehemmtsein desselben ist, erst nachher wird sich das Ich seines Lebensgefühls und des Gutes, auf dessen Erlangung es tendiert, bewusst. Daher muss das Gut, dessen Besitz erstrebt wird, notwendig adaequat sein der Situation, aus der heraus das Streben nach ihm resultiert. Aus diesem Grunde weist auch jeder erstrebte Wert auf einen vorhergehenden Unwert und dieses Strebens wie auch des erstrebten Wertes kann sich das Ich auch nur bewusst werden, nachdem es sich des entsprechenden Unwertes bewusst geworden ist. Ebenso kann der intendierte Lebenswert, der die Totalität aller das Ich in seiner Lebendigkeit fördernder Werte involviert — und ein solches ist das in aller Religion ersehnte „Heil“¹⁾ — erst nach dem Erlebnis des Gehemmtseins des Ich in seiner Lebendigkeit entstehen und erst nach erfolgtem Bewusstwerden der entgegen-

1) Vergl. Hofmann „Das religiöse Erlebnis . . .“ p. 13.

gesetzten Situation des „Unheils“ in den Blickpunkt des Bewusstseins rücken.

Das Erlebnis des Gehemmtseins des menschlichen Lebenswillens ist notwendig unlustbetont; wird sich das Ich dieser Tatsache bewusst, so entsteht derjenige psychische Zustand, den wir als „Leidenserfahrung“ bezeichnen. Es liegt auf der Hand, dass letztere um so intensiver sein muss, je aktiver der Mensch ist und je mehr er sich dessen bewusst wird, dass sein Wille auf beständige Intensivierung seines Lebensgefühls geht und in die Unendlichkeit gerichtet ist. Aus dieser Leidenserfahrung heraus muss notwendig, falls der Mensch nicht auf jede Betätigung verzichtet und an seinem lebendigen Ich Selbstmord verübt, ein Erlösungsbedürfnis entstehen. Verdichtet sich dieses zu einer ständigen Grundtendenz des Bewusstseins, so sprechen wir vom Erlebnis der Erlösungsbedürftigkeit. Das Erlösungsbedürfnis kann nun — falls seine Befriedigung in der Religion gesucht wird — religiöses Erleben veranlassen. Ohne ein vorhergehendes Erlösungsbedürfnis aber kann, wie wir sahen, kein religiöses Erlebnis entstehen.

Die Ursachen der Hemmungen, auf die das Ich stösst, können nun, wie wir oben sahen, entweder im Ich selbst liegen oder ausserhalb desselben. Im ersteren Fall können sie im Ich als Naturwesen oder in seiner geistigen Wesenheit begründet sein. Im anderen Fall ergeben sich wiederum zwei Möglichkeiten: entweder beruht die Hemmung auf der Sprödigkeit der toten Materie oder aber lässt sie sich auf die Aktivität eines lebendigen Nicht-Ich (eine „Macht“, Mensch, Geist, Gottheit) zurückführen. Wir kommen auf diese Frage im III Teil, in dem wir die Weltanschauungsfragen behandeln, des näheren zurück.

II. TEIL.

DIE

GRUNDTYPEN DES ERLÖSUNGSBEDÜRFNISSES

Je nach der Art des Leidens, das der Mensch erlebt, kann das Erlösungsbedürfnis ein doppeltes sein: ein „elementares“, „primitives“, wenn der Mensch als Naturwesen eine Leidenserfahrung macht — dieses Leiden nennen wir dann „Leiden in

der Welt"¹) oder „physisches Leiden“. Von einem „psychischen“ Erlösungsbedürfnis sprechen wir, wenn die Leidenserfahrung vom Ich als geistigem Wesen gemacht wird, gänzlich unabhängig davon, welche Situationen es als natürliches Wesen erlebt — wir werden in diesem Fall im weiteren von einem „psychischen Leiden“ reden.

Auch das physische Leiden wird erst durch die psychische Aufnahme seitens eines Ich zum Leiden. Der Unterschied besteht darin, dass bei einem physischen Leiden das Ich neben seiner geistigen Struktur auch den ihm zugehörigen Leib wie dessen Belange umfasst, und seine Leidenserfahrung dadurch verursacht wird, dass es von seiner materiellen Umwelt her affiziert wird. Jeder Erfahrung eines psychischen Leidens fehlt entweder die Bezogenheit auf „diese gleichsam äussere Schicht der Seele“ völlig oder aber ist nur denkbar soweit das Ich seines Leibes zur Realisation geistiger Zwecke bedarf.²)

Das heisst aber durchaus nicht, dass physisches Leiden etwa weniger intensiv sei als psychisches, ja es scheint gerade umgekehrt zu sein: je mehr das Erlösungsbedürfnis an eine Leidenserfahrung des natürlichen Menschen geknüpft ist, desto intensiver ist es.³) Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass psychisches Leiden viel unmittelbarer erlebt wird, weil es das Ich in seinem innersten Wesen trifft und nicht nur, wie das sinnliche, an seiner Peripherie.

A. DAS „LEIDEN IN DER WELT“.

Es muss an dieser Stelle nochmals auf den prinzipiellen Unterschied von Motiv und Ursprung im Gebiet des Religiösen hingewiesen werden. Da in den meisten Fällen das Motiv subjektiver religiöser Erlebnisse das Bedürfnis nach Erlösung von einem physischen Leiden ist, d. h. mit anderen Worten, das menschliche Glücksverlangen, so ist die Religionsphilosophie, insbesondere wenn sie vom Materialismus herkommt, in den Fehler verfallen, in diesem Motiv zugleich den Ursprung der Religion zu sehen: „Die Religion ist das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen ist der Seufzer der

1) Vergl. hierzu M. Heideggers „Sein und Zeit“ im VIII Jahrbuch für Philosophie 1927 p. 113. Die Terminologie ergibt sich aus der Tatsache, dass die Leidenserfahrung auf das „In-der-Welt“ Sein des Menschen als natürliches Wesen zurückzuführen ist.

2) Aloys Müller „Psychologie“, Berlin/Bonn 1927, Dümmler, p. 323.

3) Eine starke äussere Schmerzempfindung z. B. wird wohl immer intensiver sein, als eine gleichzeitige psychische Leidenserfahrung.

bedrängten Kreatur".¹⁾ Dasselbe gilt von Hume, der den Ursprung der Religion in der Angst vor den Hemmungen der Umwelt sieht, dem Illusionismus (etwa Feuerbachs), der psychoanalytischen Theorie S. Freuds u. a. m. Aus der These, die Hinwendung zur Religion erfolge meist aus eudämonistischen Motiven, folgt keineswegs, wie die subjektivistische Theorie meint, dass Religion bloss eine höhere Form des Egoismus sei. Wir weisen hier noch auf folgende Tatsache hin.

Eine durch das „in-der-Welt“ Sein des Menschen bedingte Grenzsituation wird ja in den seltensten Fällen zum Motiv religiösen Erlebens werden. Meist wird der Ausweg aus ihr auf ganz andere Art gesucht werden. Die Deutung der Leidenserfahrung vom religiösen Standpunkt aus wird dann abgelehnt, zum mindesten missverstanden werden. Der Grund dafür dürfte in der Tatsache liegen, dass, falls die Grenzsituation ein religiöses Erlebnis zeitigt, das aus ihr resultierende Erlösungsbedürfnis bereits irgendwie religiös orientiert ist, oder, mit anderen Worten, die Leidenserfahrung irgendwie bereits eine Erfahrung des Transzendenten mit einbegreift. Der Religiöse würde alles Leiden als „Unheil“ bezeichnen, welcher Begriff nicht nur dasjenige meint, was wir „Leiden“ nennen, sondern auch noch „die Situation des Menschen, der wissentlich oder unwissentlich in seinsgemässer Isolierung vom Transzendenten verharret“²⁾. Wie Erlösungsbedürfnis und Erlösung korrespondierende Begriffe sind, so müssen die damit bezeichneten Situationen notwendig einander adaequat sein. Vom bloss menschlich-Rationalen aus gesehen muss das Erlösungsbedürfnis ebenso wie die Erlösung, auf die es abzielt, in derselben Seinsebene des bloss-Menschlichen sich abspielen.

Wir stellen nun die weitere Frage: welcher Art ist nun dieses „Leiden in der Welt“ und das dadurch gezeitigte Erlösungsbedürfnis?

Formen des primitiven Erlösungsbedürfnisses.

Wenn wir im weiteren vom „Primitiven“ sprechen, so werden wir den Begriff im Sinne von „unkompliziert“ anwenden, also einen Menschen als primitiv bezeichnen, dessen Problematik sich nur mit der Aussenwelt beschäftigt, der seelische Konflikte weder kennt noch anerkennt und dem daher ein Lei-

1) Karl Marx „Deutsch-französische Jahrbücher“ 1844. I. Band der Dietz'schen Nachf. Gesamtausgabe 1902 p. 384 f.

2) G. Mensching „Die Idee der Sünde“ J. C. Hinrichs, Leipzig 1931. p. 22.

den stets ein solches äusserer Art ist. Die Leidenserfahrung und damit auch das Erlösungsbedürfnis des Primitiven ist dreifacher Art.

I. Im ersten Fall ist die Leidenserfahrung an einem konkreten Einzelfall orientiert. Das hierdurch bedingte Erlösungsbedürfnis ist am elementarsten; es entsteht dadurch, dass das Ich bei spontanem Handeln auf Widerstände stösst, dadurch in eine konkrete Notlage gerät und eine einmalige Leidenserfahrung macht. Das Erlösungsbedürfnis dauert nicht an, sondern währt nur solange die Hemmung bzw. die Aktivität des Ich andauert. Aus derartigen Grenzsituationen ergeben sich die primitivsten Formen des Leidens in der Welt, wie etwa Hunger und Durst, körperlicher Schmerz, Trauer, Todesnot u. s. w.

II. Wenn das Erlebnis der Grenzsituation nicht nur ein zeitlich begrenzter einmaliger Akt ist, so entsteht die nächsthöhere Form des Erlösungsbedürfnisses. Die Leidenserfahrung wiederholt sich und das Ich ist sich dessen bewusst, dass in einer vorliegenden Grenzsituation bereits der Keim zu einer neuen liegt. Mit anderen Worten wird die Kontinuirlichkeit der Leidenserfahrungen erkannt: die sich daraus ergebenden Grenzsituationen sind vor allem als Sorge und Angst zu beschreiben.¹⁾

III. Wird endlich die „Tragik der Zeit“ in ihrer ganzen Tragweite erkannt, so tritt das Moment der konkreten Grenzsituation völlig zurück, an seine Stelle tritt die Erfahrung des generellen, seinsgemässen Leidenmüssens, das Ich gelangt zu einer völlig pessimistischen Einstellung dem Leben gegenüber. Dieser Pessimismus äussert sich im Bewusstsein der Vergänglichkeit und völligen Nichtigkeit des Menschen.

Kollektives und soziales Leiden.

In den meisten Fällen steht das Leiden des eigenen Ich im Vordergrunde — wir sprechen dann von individuellem Leiden. Rückt der Begriff des Ich als „*ξῶον πολιτικόν*“ in den Mittelpunkt, so sprechen wir von „kollektivem Leiden“. Das Ich leidet, weil und soweit es Teil eines Ganzen ist, wobei es gänzlich gleichgültig ist, welcher Art die Gemeinschaft ist, deren kollektives Leiden subjektiv erlebt wird: es kann eine Familiengemeinschaft sein (als primitivste Form sozialer Gebilde), eine soziale Schicht, eine religiöse Körperschaft (Kirche, Or-

1) vergl. hierzu Heidegger, M. „Sein und Zeit I“, bes. die Fabel über die Sorge p. 197; die These lautet hier „das Sein des Daseins ist Sorge“.

den), ein Volk (Vorherrschaft patriotischer Belange) u. a. m. In ganz besonderem Masse hat ein derartiges kollektives Leiden die religiöse Gedankenwelt derjenigen Völkerschaften beeinflusst, deren soziale Struktur patriarchalisch oder kollektivistisch¹⁾ oder deren Kennzeichen ein glühendes Nationalgefühl ist.²⁾ Von diesem kollektiven Leiden ist soziales Mit-leiden zu unterscheiden; hier ist das Ich persönlich von der Grenzsituation nicht mitbetroffen, es „leidet mit“, erlebt „*συμ-πάθεια*“. Es muss aber festgestellt werden, dass es sich in jedem Falle um eine subjektive Leidenserfahrung handelt: das Ich erlebt fremdes Leiden als sein eigenes. Allerdings wertet unser sittliches Bewusstsein soziales Mit-leiden höher denn kollektives oder individuelles Leiden. Ein kollektives Erlösungsbedürfnis kann aus den allerverschiedensten Grenzsituationen resultieren: ein verlorener Krieg, Katastrophen, Hungersnot, Seuchen, politische oder soziale Misstände und dergl. mehr. Es steht fest, dass immer wieder solch gemeinsames Leiden die Hinwendung zur Religion veranlasst hat. In fast allen höheren Religionen (bes. aber in Vorderasien, China, Aegypten u. a.) gibt es eine besondere Art religiöser Literatur, die darauf rekurriert, es scheint sogar, dass die Responsorien und Chorgebete der Hochreligionen, auch die des Christentums, derselben Wurzel entspringen.³⁾ Und immer wieder können wir die Tatsache beobachten, dass ein solches kollektives Erlösungsbedürfnis nicht nur zum religiösen Motiv des Einzelnen wird, sondern ganze Gemeinschaften ergreift, um dann meist im Fanatismus zu gipfeln.

In vielen Fällen dürfte es ferner kaum möglich sein, kollektives und soziales Leiden bzw. Erlösungsbedürfnis von einander abzugrenzen. Wir nennen als Beispiel die alttestamentlichen Propheten, deren religiöse Wesenheit überhaupt nur zu verstehen ist, wenn man beide Momente einbezieht — vor allem ein Amos, Jeremjas u. a. Meist steht aber ein Moment im Vordergrund: entweder das des kollektiven Leidens — man denke etwa an Dichtungen wie das „Altniederländische Dankgebet“ (mit dem Ausklang „Herr, mach uns frei“), oder an

1) beispielsweise das alte Israel, Ostasien u. a. m.

2) Das Judentum der späteren Zeit; auf indogermanischem Boden Rom; im Mittelalter beispielsweise Spanien; in der Neuzeit das Vorkriegspolen, dessen glühender Patriotismus einen stark religiösen Einschlag hatte (Vergleich des polnischen Volkes mit der Jungfrau Maria, ja selbst mit dem Gekreuzigten).

3) vergl. dazu Heiler „Das Gebet“ p. 55 und J. Wach „Der Erlösungsgedanke und seine Deutung“ p. 45.

das „Deutsch-böhmische Dankgebet“ („Herr Gott, den Führer sende Deutsch-Böhmen's Schicksal wende“)¹⁾, oder das des sozialen Mitleidens — wie beispielsweise die erschütternden Flugblätter „Stimmen aus Russland“ mit dem stets wiederkehrenden „helft uns!“ u. a. m.²⁾

Das elementare Erlösungsbedürfnis der einzelnen Religionen.

Wir haben oben einen allgemeinen Überblick über das Erlösungsbedürfnis des Primitiven zu geben versucht. Im weiteren müssen wir nun die Rolle eines solchen Erlösungsbedürfnisses und die Stellung einzelner Religionen zu demselben genauer ausführen.

I. Der Belege für ein aus einer einmaligen, zeiträumlichen Grenzsituation resultierendes Erlösungsbedürfnis gibt es in allen Religionen übergenug. Alle primitiven Religionen gehören hierher, überhaupt lässt sich a priori feststellen, dass überall dort, wo die Erlösung als Resultat eines einmaligen Aktes (Gebet, Opfer u. dergl.) seitens des Menschen gedacht wird, ein solches primitivstes Erlösungsbedürfnis vorliegt. Eine höhere Entwicklungsstufe bilden die Anschauungen, deren Gedankenwelt eine Mehrmaligkeit von Grenzsituationen voraussetzen. In diesem Fall muss jedoch auch die Möglichkeit von gegensätzlichen, also günstigen, Situationen angenommen werden — typisch dafür sind die „ungünstigen“ und „günstigen“ Konstellationen der Astrologie. Mit einem derartigen Erlösungsbedürfnis haben wir es stets bei der Annahme zu tun, die Erlösung könne durch irgendwelche fortlaufende Handlungen des Erlösungsbedürftigen (ausgebildete Kultformen, ständiger Gottesdienst u. a.) vermittelt werden. Endlich tritt in vielen Religionen der Gedanke der Vergänglichkeit, des Todes, eines auf dem Menschen lastenden Verhängnisses in den Vordergrund. Das typische Beispiel sind etwa gemein indische Sätze wie der vom „Rad des Lebens“, oder Buddhas „edle Wahrheit über das Leiden“ aus der Benarespredigt. Der Gedankengang des „Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfassen“ deckt sich damit. Gnostische Erlösungslehren zeigen diesen Typus des Erlösungsbedürfnisses, wie etwa der Satz des Naassenerhymnus: „Darum gleich dem Hirsch an Gestalt lei-

1) vergl. auch „Der Prophet“ im IV Jahrgang der Furche 1922. p. 157.

2) Wir weisen an dieser Stelle auf die russische Literatur hin, spez. Tolstoi, Dostojewski u. a., die mit dem Hinweis auf Religion enden.

det sie (die Seele), vom Tode begehrt in seiner Gewalt".¹⁾ Da „Unsterblichkeit“ der korrespondierende Begriff zu den obengenannten „Vergänglichkeit“ u. a. ist, so wird sich ein solches Erlösungsbedürfnis überall dort voraussetzen lassen, wo dieser Begriff zum Kernpunkt der Religionsform wird, wie etwa besonders in der spätägyptischen Gedankenwelt. Aus der Weltliteratur liessen sich noch nennen Theodor Storm, der Italiener Giacomo Leopardi, vor allem Dostojewskische Typen (vornehmlich in „Erniedrigte und Benachteiligte“). Über dem ganzen Leben liegt die Stimmung des Bibelwortes: „*Τῆ γὰρ ματαιότητι ἡ πίστις ὑπετάγη*“ (Röm. 8, 20). Von hieraus gesehen tritt selbstverständlich die konkrete Grenzsituation völlig zurück — diese ist nur Symptom und konkretisierter Einzelfall des ganzen Habitus allen Seins und Lebens. Das schliesst aber nicht die Möglichkeit aus, konkrete Einzelfälle gleichsam religiös zu legalisieren, wie wir weiter unten sehen werden.

II. Die biblische Theologie rechnet mit der primitiven Leidenserfahrung als einer gegebenen Tatsache, auf deren religiöse Motivationskraft immer wieder hingewiesen wird, ganz abgesehen von der Wertung, die die einzelnen biblischen Schriftsteller dem „Leiden in der Welt“ angedeihen lassen.

Insbesondere gilt das vom Alten Testament; der Nutzen der Frömmigkeit wird meist ganz naiv nachzuweisen gesucht. Das Bedürfnis der Erlösung vom äusseren Leiden wird als Motiv der subjektiven Religion des öfteren einfach vorausgesetzt. Die Hinwendung zu Gott ist durch eine konkrete Notlage veranlasst: so ruft Hiskia aus: „Herr, ich leide Not, lindre mir's“ (Jes. 38, 14), der Psalmist sagt ausdrücklich: „In der Zeit der Not suche ich den Herrn“ (Ps. 77, 3) u. a. m. Das stark ausgeprägte Gemeinschaftsgefühl der Israeliten bedingt es, dass „kollektives Leiden“ eine so grosse Rolle spielt: „da sandte der Herr feurige Schlangen unter das Volk Da kamen sie zu Mose und sprachen: wir haben gesündigt . . .“ (IV Mos. 21, 6. 7) oder „Aber die Ägypter behandelten uns übel . . . da schrien wir zum Herrn, dem Gott unsrer Väter“ (V Mos. 26, 6. 7) heisst es im Pentateuch, und die grossen alttestamentlichen Propheten sind ja zugleich stellvertretende Mittler — „Gebetsobjekt ist die gemeinsame Not des ganzen Volkes, die der Prophet als Glied einer sozialen Gesamtheit mit allen übr-

1) Naassenerhymnus. Hippolytos, ref. haer. V, 2. Wendland. Latte, Leseb. 57. Zitiert nach Mensching „Die Idee der Sünde“ p. 20.

gen Volksgenossen teilt".¹⁾ Die Leidenserfahrung wird meist durch Not, Missgeschick, Verfolgung, Krieg, Kinderlosigkeit u. s. w. hervorgerufen. Manchmal fehlt auch der Hinweis auf die Minderwertigkeit einer bloss äusseren Leidenserfahrung nicht, so wirft Jeremias dem Volke vor: „wenn die Not hergehet, sprechen sie: auf, und hilf uns" (Jer. 2, 27). Auch soziales Mitleiden wird als Motiv religiösen Erlebens genannt — so heisst es im Psalter: „ich aber, wenn sie krank waren, zog einen Sack an, tat mir wehe mit Fasten und betete von Herzen stets" (Ps. 35, 13).

Das „Leiden in der Welt" wird fast stets als konkrete Grenzsituation erlebt. Eine optimistische Grundstimmung herrscht daher meist vor: das Leid lastet nicht als Verhängnis auf dem Menschengeschlecht.²⁾ Die Möglichkeit, dem Leiden zu entgehen (mit Hilfe der Religion) wird vorausgesetzt, auch wird das Leiden als etwas Positives gedeutet; es dient zur Zucht: „ehe man zu Ehren kommt, muss man zuvor leiden" (Spr. 15, 33) und selbst der pessimistische Prediger meint: „wer viel lernet, der muss viel leiden" (Pred. 1, 18).

Es soll damit keineswegs behauptet werden, dass dem Alten Testament eine verinnerlichte Konzeption der Leidenserfahrung unbekannt wäre, jedoch ist die Erfahrung des äusseren Leidens im Alten Testament viel öfter religiöses Motiv als die des psychischen.

III. Wenn auch die neutestamentliche Erlösungslehre auf ein Erlösungsbedürfnis ganz anderer Art zurückgreift, so kennt doch auch das Neue Testament das „Leiden in der Welt" als religionsbildendes Motiv. Es ist evident, dass viele derjenigen, die durch Jesus zu religiösem Leben erweckt und erwacht sind, den ersten Impuls dazu dadurch erhalten haben, dass sie als Kranke, Traurige, Erlösungsbedürftige bei ihm die Erlösung von ihrem „Leiden in der Welt" gesucht hatten. Dadurch, dass Jesus sich im einzelnen Fall den Krankenheilungen nicht entzog, ja selbst den Jüngern solche anbefahl (Matth. 10, 8), erkannte er die Berechtigung eines derartigen Erlösungsbe-

1) Heiler „Das Gebet" p. 366, vergl. hierzu auch A. Greiff „Das Gebet im AT." München 1915. Wir weisen auch auf die Interpretation von II Mos. 2 bei R. Kabisch „Wie lehren wir Religion" V Auflage 1920, p. 195 ff. hin.

2) Die subtilere Auffassung, dass das „Leiden in der Welt" nicht nur in einer konkreten Grenzsituation wurzelt, sondern eine essentielle Seinskategorie ist, findet sich I Mos. 3, 17: „mit Kummer sollst du dich nähren dein Lebenlang". Auch Jes. 40, 1 ff, wäre hier zu nennen, Ps. 90, 1 ff, u. a. m.

dürfnisses ausdrücklich an, wenn es auch als minderwertig neben einem solchen geistig-sittlicher Art dasteht.¹⁾ Daher gebietet er um Alles zu bitten (Mt. 6, 11), ja hat selbst in Gethsemane um Erlösung vom Tode gebetet.²⁾ So hat auch Paulus aus äusserem Erlösungsbedürfnis heraus nach einer Befriedigung desselben im Gotterlebnis gesucht (II. Kor. 12, 6 ff.), auch andere darauf hingewiesen (Phil. 4, 6 a. a. 0.).

IV. Zu ganz denselben Ergebnissen über die religiöse Motivationskraft des äusseren Leidens gelangt jeder Seelsorger. Die in ganz naivem Sinne „Mühseligen und Beladenen“, die Alten, Kranken, Unglücklichen sind es, an die er in erster Linie herankommt und mit denen er es zu tun hat. Geistlichem Zuspruch sind die Menschen am ehesten in einer konkreten Notlage zugänglich; die Tatsache, dass bei einem Todesfall meist eine geistliche bzw. kirchliche Feier begehrt wird, redet eine deutliche Sprache. In letztem Fall spricht wohl nicht nur die Trauer (also der konkrete Einzelfall) mit, sondern auch die Ahnung der eigenen habituellen Vergänglichkeit. Besonders grosse Katastrophen und kritische Situationen im Leben des Einzelnen wie eines Volkes rufen ein Erlösungsbedürfnis hervor, stellen sie doch die Stabilität dessen, was der Mensch als unerschütterlich ansah, gänzlich in Frage, wir sprechen in diesem Fall mit Recht von einer Zeitwende auf religiösem Gebiet.³⁾ Aus diesem Grunde dürfte es auch verständlich sein, warum die Jugend sich ablehnend zur Religion verhält: wenn nicht überhaupt jede intensive äussere Leidenserfahrung fehlt, so kennt der Jugendliche meist doch nur eine durch konkrete Situationen bedingte und beurteilt diese daher als bloss raum-zeitliche, einmalige, optimistisch. Aber auch sonst wird der praktische Theologe in den meisten Fällen es stets mit einem primitiven Erlösungsbedürfnis zu tun haben, und auch hier in den seltensten Fällen mit Erlösungsbedürftigkeit als einem bleibenden Zustand des Bewusstseins. Meist wird das religiöse Leben — wie eines Einzelnen so auch einer Gemeinschaft — in einzelnen Schüben verlaufen, die gerade so lange andauern wie das Erlösungsbedürfnis. Und weite Kreise — auch der Gebildeten — sehen in der Ausübung re-

1) Letztere Tatsache erhellt besonders aus der Geschichte der Heilung des Gichtbrüchtigen (Mt. 9, 2 ff auch Mt. 6, 33, Mk. 1, 38 a. a. 0.).

2) Allerdings wäre die Interpretation des Leidens Jesu in Gethsemane als eines nur äusseren reichlich oberflächlich.

3) Vergl. die Schilderungen des durch einen derartigen Umbruch hervorgerufenen Sektenwesens in A. Mereschkowskis „Peter der Grosse“.

ligiöser Gebräuche und der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft gleichsam eine Art von Versicherung gegen Unglücksfälle und Tod.¹⁾ Viel öfter ist — um das Höfding'sche Wort anzuwenden — dem Menschen seine Religion die Ambulanz, die dem Heere nachfolgend sich der Wunden und Kranken annimmt, als die Feuersäule, die ihr vorauszieht.

Wie das Christentum, so haben alle Hochreligionen sich mit dem Problem des „Leidens in der Welt“ auseinandersetzen und dieses in ihre Erlösungslehre miteinbeziehen müssen. Und wir müssen mit der gegebenen Tatsache rechnen, dass die Veranlassung und das Motiv zur Religion, also das Erlösungsbedürfnis bei unkomplizierten Naturen stets das gleiche ist, gleichgültig, ob es sich um einen Menschen ganz primitiver Kultur handelt oder etwa um einen auf altem christlichen Kulturboden aufgewachsenen Europäer. Für das naive religiöse Bewusstsein ist das elementare ein durchaus sanktioniertes Erlösungsbedürfnis, wenn auch nicht das wertvollste. Diesem Gedanken hat Thomas nach Augustin Ausdruck gegeben: „hoc licet orare, quod licet desiderare“.²⁾

B. DAS PSYCHISCHE LEIDEN.

Die geistigen Fähigkeiten des Menschen lassen sich auf eine doppelte Art einteilen. Im ersteren Fall unterscheiden wir zwei Arten von Vernunft — die theoretische, die auf die Ergründung der Zusammenhänge des Universums abzielt, und die praktische, die alle übrigen geistigen Fähigkeiten des Menschen umfasst, deren Sphäre das Aktuelle ist und deren Tendenz auf die Herbeiführung eines vom vorliegenden verschiedenen Seinszustandes geht. Grenzen wir die beiden Seiten des Emotionalen und des Sittlichen innerhalb der praktischen Vernunft gegeneinander ab, so gelangen wir zu einer Dreiteilung: wir unterscheiden dann zwischen dem Den-

1) In drastischer Form gab auf Befragen diesem Gedanken ein etwa zehnjähriger Schüler Ausdruck: „Wenn ich alt und krank sein werde, dann werde ich auch fromm.“ „Vergleiche hierzu den Aufsatz von P. Dehn über „das religiöse Leben der Arbeiterjugend“ im IV Jahrgang der Zeitschrift der deutsch-christlichen Studentenschaft „die Furche“ vom Jahre 1922.

2) Zur Stellungnahme grosser religiöser Persönlichkeiten zu diesem Problem siehe Heiler „Das Gebet“ p. 371 a. a. O. und Dietrich Vorwerk „Gebet und Gebetserziehung“ bes. Kap. 4—6, (erschienen 1913 bei Fr. Bahn, Schwerin i. M.).

ken (Wissen bezw. Erkennen), dem Fühlen (Empfinden) und dem Wollen (Können) des Menschen.

I. Das metaphysische Erlösungsbedürfnis.

Gilt der — schlechthin unbeweisbare — Grundsatz, dass dem Menschen Lebendigkeit zukomme, so muss der menschliche Freiheitswille unter anderem notwendig auch die Fähigkeit des Denkens und Erkennens, die „theoretische“, „reine“ Vernunft, den Verstand affizieren. Er äussert sich im Drang nach Erkenntnis, im Streben nach Ergänzung unseres lückenhaften Wissens durch die Einsicht in die Einheit der ganzen Wirklichkeit:

„dass ich erkenne, was die Welt
im Innersten zusammenhält“.

Der Mensch als „animal metaphysicum“ (Schopenhauer) erlebt eine spezifische Grenzsituation: er fühlt sich in seinem Erkenntnisdrang gehemmt, das ideale Ziel — die Erkenntnis der letzten Zusammenhänge allen Seins — rückt in unendliche Ferne. Die hierdurch entstehende Leidenserfahrung ruft ein Erlösungsbedürfnis hervor, das wir als metaphysisches bezeichnen.

Die Intensität des Erkenntnisdranges und daher die Bedeutung des genannten Erlösungsbedürfnisses ist in einzelnen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern nicht die gleiche gewesen. Wie dem griechischen, so ist auch dem indischen Menschen das Metaphysische mehr als beispielsweise dem Ägypter oder dem Europäer von heute. Auf einer einseitigen Überschätzung der Rolle des menschlichen Erkenntnisdranges beruht, wie uns scheint, auch die Theorie, die die Religion aus dem Streben nach theoretischer Erkenntnis als einer Ergänzung der empirischen entstehen lässt (Comte, Peschel). Diese Deutung liegt allerdings nahe: da jede Metaphysik letzten Endes auf Prinzipien zurückgreift, die ausserhalb der empirischen Erfahrung liegen, so mündet sie in die Theologie und muss zum Problem der Religion Stellung nehmen. Es ist daher nicht zu verwundern, dass in der alten Kirche die Auseinandersetzung mit der Gnosis einen so breiten Raum einnimmt und in der Gegenwart die Berührung mit indischem (wie damals mit griechischem) Geiste ein Wiederaufleben ähnlicher Gedankengänge zeitigt (Theosophie, Okkultismus u. a. m.). Vom Griechentum führt über die Aufklärung zu Kant und Hegel, endlich zum Neukantianismus der Marburger und Cohens Überordnung der Logik über die praktische Philosophie, eine direkte Linie.

Es hat auf den ersten Blick den Anschein, dass auch die religiöse bzw. religionsphilosophische Terminologie des Christentums der obigen These Recht gibt. Begriffe, wie das alttestamentliche $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\tau}$ und der analoge des Neuen Testaments $\gamma\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omega$ oder etwa Spinozas „amor intellectualis Dei“¹⁾ scheinen die theoretische Deutung religiöser Erlebnisse zu stützen. Diese Annahme ist aber nur eine scheinbare: der spinozistische Begriff meint in erster Linie etwas Emotionales, einen Affekt, $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\tau}$ ebenso wie $\gamma\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ (dieser besonders in den johanneischen Schriften) bedeuten nicht nur „kennen“ oder „erkennen“, sondern sie meinen ein recht geartetes Verhältnis zu Gott: Sätze, wie etwa „ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω“ (Joh. 1, 10) oder „γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν“ (I Joh. 5, 20; ebenso Ioh. 10, 38 a. a. 0), aber auch der paulinische „ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπιγνώσθη“ (I Kor. 13, 12) beweisen das zur Genüge.

Ein solches metaphysisches Erlösungsbedürfnis kann nun zum Motiv religiösen Erlebens werden. Und die Tatsache redet eine deutliche Sprache, dass die Probleme der Religion unbestreitbar einen grossen Raum in der Gedankenwelt des Menschen, gerade des Menschen von heute, einnehmen und die am allermeisten auf Selbstbehauptung tendierende Jugend in oft leidenschaftlicher Weise religiöse Fragen diskutiert.

Allerdings darf daraus nicht geschlossen werden, dass ein metaphysisches Erlösungsbedürfnis notwendig einen metaphysischen Erlösungsweg bedingt oder dieser jenes voraussetzt — wir werden später sehen, dass dem durchaus nicht so zu sein braucht. Ebenso ist es fraglich, wieweit überhaupt das metaphysische Erlösungsbedürfnis allein für sich, das aus einer Leidenserfahrung des Menschen nur auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft resultiert, religiöse Motivationskraft besitzt. Die Verquickung mit emotionalen Momenten ist oft eine so enge, dass sich eine reinliche Scheidung nicht immer wird vornehmen lassen. Abgesehen davon, dass jede Leidenserfahrung, auch eine solche des Menschen als erkennenden Wesens, doch letzten Endes etwas Emotionales ist, dürfte die Tatsache feststehen, dass das menschliche Seelenleben durch Erlebnisse — etwa von Leben und Tod, Gut und Böse — in ganz anderem Masse erschüttert wird als durch

1) Die Rolle der Erkenntnisfunktion in der Religion darf aber nicht unterschätzt werden. Begriffe wie die obengenannten bezeichnen mit ein theoretisches Erkennen.

Erkenntnisse. Ebenso sprengen manche grossen religionsphilosophischen Systeme letzten Endes den Rahmen des Nur-Theoretischen. Wir wiesen bereits auf Spinoza hin — auch Hegel beispielsweise ist Wissen, wie es scheint, manchmal mehr als eine Funktion bloss der theoretischen Vernunft und seine Metaphysik gipfelt in einer Religion, die ihrerseits auch mehr ist, als bloss das Mittel zur Befriedigung des metaphysischen Erlösungsbedürfnisses. Die Frage dürfte berechtigt sein, ob nicht von Haus aus andere, z. B. ästhetische Momente und nicht nur das Theoretische die ausschlaggebende Rolle gespielt haben. Immerhin muss daran festgehalten werden, dass des öfteren ein metaphysisches Erlösungsbedürfnis, mag es noch so sehr mit anderen Motiven verquickt sein, zum Motiv religiösen Erlebens werden kann.

II. Das ästhetische Erlösungsbedürfnis.

Die andere geistige Fähigkeit, die der Freiheitwille affiziert, ist das Empfinden, die *αἰσθησις*, das Gefühl, nach Kant die Einbildungskraft. Dieser Fähigkeit entspricht eine besondere Art des Erlösungsbedürfnisses, das wir als ästhetisches bezeichnen. Wir müssen vor allem feststellen, was eigentlich unter dem Ästhetischen zu verstehen ist.

In erster Linie kann, auf Kants Auffassung des Ästhetischen als „sinnliche Wahrnehmung“ fussend, das Ästhetische als eine besondere Art von Erkenntnis aufgefasst werden. In diesem Fall ist es eine Erkenntnisfunktion sui generis (etwa ein „Hellssehen“ oder dergl.), deren Gegenstand aber nicht das Wahrnehmbare im gewöhnlichen Sinn, sondern die Wirklichkeit des Übersinnlichen ist. Als Schulbeispiel könnte hier aller Okkultismus, besonders der moderne, genannt werden. Wir haben es hier aber keineswegs mit einem ästhetischen, sondern dem theoretischen Erlösungsbedürfnis zu tun und das Ästhetische ist, vorausgesetzt selbst, dass es eine derartige Funktion tatsächlich gibt, eine die theoretische Erkenntnis ergänzende Funktion, die aus einem metaphysischen Erlösungsbedürfnis resultiert. Sehen wir recht, so liegt dieser Tatbestand überall dort vor, wo das ästhetische Erlebnis als „Ahnung“, „Anschauung“, „Erfahrung“ oder „Gefühl Gottes“ umschrieben wird: es ist nur ein Mittel zum Zweck, nämlich dem der Erkenntnis und wurzelt keineswegs in einem ästhetischen Erlösungsbedürfnis. Darum sind alle gnostischen Systeme auf ein metaphysisches Erlösungsbedürfnis zurückzuführen, wenn gleich sie dem Moment des Ästhetischen einen breiten Spielraum gewähren.

Von einem ästhetischen Erlösungsbedürfnis dürfen wir dann sprechen, wenn ihm die Leidenserfahrung des Gehemmtseins des Lebensgefühls zu Grunde liegt, gleichgültig, ob es durch das Ausbleiben eines ästhetischen, lustbetonten Erlebnisses entsteht oder aber durch das Hinnehmenmüssen eines ästhetischen Unwertes. Wir müssen uns also auf das Gebiet des „Fühlens“, also auf das Emotionale, beschränken. Das Ich drängt auf eine Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, auf den Genuss (die mystische „fruitio“) des Absoluten, eine Verschmelzung und Einswerdung mit dem Universum, zum mindesten auf die Angliederung an dasselbe. Dabei empfindet es seine Endlichkeit und Begrenztheit und es entsteht ein Erlebnis ständigen Unbefriedigtseins, das auf Entspannung drängt. Ästhetisch ist ein solches Erlösungsbedürfnis nur, wenn es mit keinerlei weder sittlichen noch metaphysischen Momenten verknüpft ist, sondern allein das Emotionale das Erlebnis der Bedürftigkeit hervorruft¹⁾. Es scheint uns, dass dieses ästhetische Erlösungsbedürfnis immer irgendwie zurückzuführen ist auf die Leidenserfahrung der „Einsamkeit“, des auf-sich-selbst-Gestelltseins des Ich in seiner Begrenztheit und Enge und der Unmöglichkeit des aus-sich-Heraustretens. Und dieses Erlösungsbedürfnis kann sich auf die verschiedensten Arten äussern: von einem leichten Unbehagen bis zur Melancholie und Weltangst eines Schelling ist ein weiter Weg. Ein ästhetisches Erlösungsbedürfnis hat dort die ausschlaggebende Rolle gespielt, wo das Lebensgefühl ganz besonders intensiv erlebt wird²⁾, vor allem in den Zeitaltern, bei denen wir von der Geburt eines neuen Lebensgefühls sprechen. Dieses trifft für die griechische Frühzeit eines Homer zu, für den Ausgang der Antike, die Renaissance³⁾, vor allem aber für den Beginn des XIX Jahrhunderts: die Romantik

1) Dabei kann der Erlösungsweg sehr wohl metaphysisch oder sittlich orientiert sein, jedoch sind es dann sekundäre Elemente, das primäre Erlebnis ist das ästhetische Erlösungsbedürfnis: ein solches ist beispielsweise das Urerlebnis aller Mystik, auch der spekulativen.

2) Auch das quälende Erlebnis des nicht-intensiv-empfinden-Könnens ist letzten Endes nur die Kehrseite eines starken Lebensgefühls. Wir möchten hier noch darauf hinweisen, dass dieses ästhetische Erlösungsbedürfnis in keinem Fall gleichgesetzt werden darf mit dem, von uns oben beschriebenen, habituellen primitiven Erlösungsbedürfnis: bei jenem betrifft die Lebenserfahrung bloss das physische Wesen des Menschen, bei diesem fühlt sich das Ich in seiner geistigen Wesenheit, also in der tiefsten Wurzel seiner Existenz bedroht.

3) Deren ästhetische Momente dann von der Reformation völlig zu-

und Nietzsche, und, wie uns scheint, auch für die Gegenwart, für letztere wohl unter dem Einfluss der Erschütterungen der Kriegs- und Nachkriegszeit.

Endlich kann der Begriff des „Ästhetischen“ in einem ganz engen Sinn verstanden werden: es ist das „Schöne“. Wenn das letztere — bzw. sein Gegensatz, „das Unschöne“ — das Ich affiziert, so verursacht es ein ästhetisches Erlebnis; wird dieses durch das „Unschöne“ hervorgerufen, so entsteht ein ästhetisches Erlösungsbedürfnis im engeren Sinn. Auch in diesem Fall haben wir es mit einer an das Sinnliche anknüpfenden gefühlsbetonten Empfindung zu tun, wobei das Ich den Gegenstand, der es affiziert, da er entweder gefällt oder missfällt, einer Wertung unterzieht. Es handelt sich beim Ästhetischen stets um ein emotionales Erlebnis der Lust bzw. der Unlust und als solches lässt sich letzten Endes jeder starke Eindruck bezeichnen: darum verwischen sich oft die Grenzen des Ästhetischen und als Ästhetisches wird dann jede Art schöpferischer Genialität, auch auf den Gebieten des Religiösen, Sittlichen oder Metaphysischen gedeutet. Das Begriffspaar „Schön-Unschön“ involviert den — vielleicht auch nur einen — Massstab, der der Wertung des ästhetischen Gegenstandes zu Grunde liegt. Auf eine weitere Bedeutung des Begriffs des Ästhetischen kommen wir unten noch zu sprechen.

III. Das sittliche Erlösungsbedürfnis.

Der dritte geistige Faktor des Menschen ist das Wollen. Innerhalb der „praktischen Vernunft“ ist es die „aktuelle Sphäre“¹⁾, in der sich der menschliche Freiheitswille in besonderem Masse manifestiert.

Alles menschliche Wollen ist zielstrebig und geht auf Erreichung eines Gutes und Realisation eines Zustandes, der dem Menschen als wertvoll erscheint. Seine letzte Bestimmtheit erhält er von der Idee des „höchsten Gutes“ her, daher gehört zu einer Analyse allen sittlichen Handelns notwendig eine Klarstellung des Begriffs des erstrebten „summum bonum“. In diesem Streben nach Realisierung des ihm als „Gut“ vorschwebenden Zieles sieht sich das Ich gehemmt, sei es durch den Widerstand eines „Nicht-Ich“, sei es durch ein in ihm selbst liegendes hinderndes Prinzip. Die Einsicht in die

rückgedrängt worden sind: an Stelle des ästhetischen tritt ein religiöses Erlösungsbedürfnis.

1) Nach N. Hartmann „Ethik“, VVW A. Gruyter Co. Berlin, 1924.

Unmöglichkeit den erstrebten Wert, der an dem Gut haftet, zu realisieren, oder gar die Verwirklichung eines Unwertes, der nicht nur eine „privatio boni“, sondern dessen genauer Gegensatz ist, muss notwendig eine Leidenserfahrung zeitigen und damit im Zusammenhang ein Erlösungsbedürfnis.

Jedoch darf an und für sich dieses Erlösungsbedürfnis noch keineswegs als sittliches angesprochen werden. Denn der Begriff des „höchsten Gutes“ kann sehr verschiedene Gegenstände meinen; seine Bestimmtheit erhält er durch den ihm zugeschriebenen Wert. Dieser ihm anhaftende oder vom Ich hineinprojizierte Wert — eine Frage, die vom religiösen Standpunkte aus notwendig im ersteren Sinn entschieden werden muss — braucht aber keineswegs ein sittlicher zu sein. Er kann ein ästhetischer sein — entweder in dem Sinn, wie wir ihn oben anwandten, oder auch ein solcher in allerweitestem Sinn als etwas, das den menschlichen Lebenswillen überhaupt fördert, der nicht nur das Gefühl als einen Faktor der menschlichen Geistigkeit affiziert, sondern dem Menschen vom Standpunkt seiner psychischen Wesenheit aus als Wert erscheint. Auch von der „reinen Vernunft“ her kann das „höchste Gut“ seine Wertqualität erhalten. Kommt es durch die Intention des höchsten Gutes zur Bildung eines Erlösungsbedürfnisses, so ist letzteres in diesem Fall ein metaphysisches. Ist das Gut, auf das hier das menschliche Wollen tendiert, nichts anderes als ein Gegenstand oder ein Zustand, der das Wohlergehen des Menschen als natürliches Wesen steigert, so wäre eine entsprechende Erfahrung des Gehemmtseins nichts Anderes als ein „Leiden in der Welt“ und müsste dort rubriziert werden. Ebenso verhält es sich mit dem Ästhetischen im engeren Sinn¹⁾. Daher müssen wir den Begriff auf das Nur-Sittliche beschränken.

Die Funktion des Gewissens.

Zu diesem Zweck muss an dieser Stelle auf das eigentümliche Phänomen des Gewissens näher eingegangen werden, da es diejenige Funktion des Selbstbewusstseins ist, ohne die ein sittliches Erlebnis überhaupt nicht möglich wäre. Dieses Vermögen, das wir als den innersten Kern unseres Wesens empfinden, wird in dem Augenblick affiziert, wo das Ich zu einer Tat schreitet. „Gewissen“ ist „Mit-wissen“ „conscientia“ „συνείδησις“; letzterer Begriff geht zurück auf *συνείδεναι*

1) Hier liegt der Ansatz zum Verständnis für die ganz verschiedenen Deutungen der Ethik und des Sittlichen.

ἐαυτοῦ, was eigentlich bedeutet „sein eigener Zeuge sein“; es ist also, da das griechische „συν-“ in analogen Wortbildungen ein Zusammenfassen meint, nichts anderes als das Selbstbewusstsein. Damit wäre die allgemeine Bedeutung des Begriffs gekennzeichnet: der Begriff „Gewissen“ meint eine spezifisch sittliche Funktion, und zwar die einer forensischen Instanz, die all unser Tun und Wollen wertet, nicht etwa unabhängig vom Ich, wie etwa ein Wahrheitsphänomen oder auch Tun und Wollen eines fremden „Ich“, sondern in allerstärkster eigentümlicher Ichbezogenheit. Das Ich des Menschen ist dabei nicht uninteressiert, sondern es wird mit in das Phänomen einbezogen. In erster Linie liegt im Begriff des Gewissens nur ein rein formales Moment. Ob wir es „virtus iudicandi“ (Luther) nennen, das „Bewusstsein des inneren Gerichtshofes des Menschen“ (Kant), oder „das Vermögen, Wollen und Sollen aufeinander zu beziehen“¹⁾, im Begriff liegt der Hinweis darauf, dass die durch das Gewissen vollzogene Wertung sich vor allem auf die Aktivität des Ich bezieht, gleichgültig, worauf diese tendiert, ohne also das „höchste Gut“ und den ihm anhaftenden Wert, auf dessen Realisation die menschliche Dynamik abzielt, einer Wertung zu unterziehen. Bei der Beurteilung der sittlichen Qualität eines Menschen kommt es in erster Linie darauf an, ob und in welchem Masse das Ich sich an die von ihm anerkannten Werte gebunden fühlt und ob es sie zu realisieren vermag. Jedoch beschränkt sich die Tätigkeit des Gewissens nicht nur auf die Bewertung dieser bloss formalen Seite menschlicher Aktivität, sondern es beurteilt auch die Intention und nimmt inhaltlich zum „höchsten Gut“ selbst Stellung. Erst dann dürfen wir vom „sittlichen“ Gewissen des Menschen sprechen, wenn auch die Materie der sittlichen Werte der Gerichtsbarkeit des Gewissens untersteht.

Immerhin dürfte das Wesentliche die formale Seite des Gewissensphänomens sein. Wir sprechen mit vollem Recht von einem wissenschaftlichen oder künstlerischen Gewissen, ohne damit den Begriff völlig seines sittlichen Inhalts zu entkleiden. Denn in der Art und Weise, wie der Mensch das Ziel, das er sich setzt und das sittlich sein kann oder auch nicht, ja selbst wider-sittlich (vom Standpunkt einer höheren Sittlichkeit aus gesehen), zu erreichen sucht, kann bereits ein sittlicher Wert enthalten sein²⁾. Man darf also keineswegs alle jene Gewissens-

1) Elert „Die Lehre des Luthertums“ p. 11.

2) So hat z. B. Jesus seinen Jüngern die „Kinder dieser Welt“ in der rücksichtslosen Folgerichtigkeit ihres Handelns als Vorbild hingestellt (Luk. 16, 8).

funktionen, die sich bloss auf die formale Seite beziehen, kurzweg als ausserhalb der Sphäre des Sittlichen liegend bezeichnen, wenn wir auch den Begriff des sittlichen Gewissens im eigentlichen, engeren Sinn hier nicht gern anwenden würden¹⁾.

Der Begriff des Gewissens meint aber nicht nur allein die forensische Instanz im Menschen, sondern auch einen bestimmten Bewusstseinsinhalt, den wir als „gutes“ oder „schlechtes“ bzw. „böses“ Gewissen bezeichnen. Untersuchen wir den durch die Bewertung des menschlichen Wollens bzw. Handelns seitens des Gewissens bedingten Bewusstseinsakt, so kann eine dreifache Haltung vorliegen: entweder wird sich das Gewissen des Urteils enthalten (man hat es mit einem sittlichen *ἀδιάφορον* zu tun), oder es fällt ein positives Urteil (wir haben ein „gutes Gewissen“), oder aber es verurteilt die Handlungsweise (das „böse Gewissen“). Im letzteren Fall ist eine eigentümliche psychische Leidenserfahrung gegeben, die sich aus der Verurteilung des Ich ergibt, da der Gegenstand der Bewertung Wollungen und Handlungen des Ich sind. Diese Leidenserfahrung äussert sich im Gefühl der Scham, innerer Not, Angst, Gewissenspein, Verzweiflung, das wir als das Phänomen der „Reue“ bezeichnen und das zwangsläufig ein Erlösungsbedürfnis hervorrufen muss.

Die attritio als vorsittliche Leidenserfahrung.

Wir dürfen aber ein solches Erlösungsbedürfnis noch keineswegs als ein spezifisch sittliches bezeichnen. Der Begriff „Reue“ ist nicht eindeutig. Alexander von Hales hat die grundlegende Unterscheidung von *attritio* und *contritio* (*cordis*) vorgenommen. *Attritio* ist Reue als Sündenangst, als Furcht vor der Strafe, die dem Menschen droht. Führt man hier den Begriff der Sünde ein, die, wenn sie nicht irgendwie religiös orientiert ist, in einem Verstoss gegen „das Gute“ (Platon) besteht, so kann die Leidenserfahrung als Schuldbewusstsein bezeichnet werden; „Schuld“ bedingt „Strafe“, denn „alle Schuld rächt sich auf Erden“. Es liegt auf der Hand, dass ein der *attritio* korrespondierendes Erlösungsbedürfnis gar kein psychisches zu sein braucht. Es kann ein solches sein, wird aber meist auf Befreiung vom „Leiden in der Welt“ gehen, das als Strafe interpretiert wird²⁾. Es handelt sich

1) Von hier aus gesehen ergibt sich die Möglichkeit einer vitalistischen Ethik, der es nur um formale sittliche Werte geht und diese zu materialen stempelt (Ethik des Kraftmenschen — Renaissance, Nietzsche).

2) Vergl. hierzu Robertsons Unterscheidung der „natürlichen“ und „moralischen“ Folgen der Sünde.

dann aber keineswegs um ein sittliches, sondern um ein elementares Erlösungsbedürfnis, das vom moralischen Standpunkt aus gedeutet wird. Diese „*attritio cordis*“ kann in gewissem Masse auch positiv gewertet werden, wie es die katholische Kirche tut, nach deren Lehre „*attritio*“ zur Seligkeit disponiert¹⁾, aber doch nur als ein Mittel zum Zweck; man kann sie als Vorstufe der sittlichen Reue bezeichnen.

Jedoch kann *attritio* auch ein rein psychisches Phänomen meinen, ohne, dass das Erlösungsbedürfnis deshalb ein sittliches zu sein braucht, dieses kann ein metaphysisches oder ästhetisches sein. Das Ich leidet nicht einer sittlichen Verfehlung wegen, sondern weil es sich durch seine Handlungsweise der Möglichkeit begibt, sein Ziel zu erreichen — in einem Fall verbaut es sich den Weg zur Erkenntnis, im anderen hemmt die „Sünde“ als ein Verstoss gegen die Gesetzmässigkeit des Ästhetischen sein Lebensgefühl und verursacht seine „Einsamkeit“. Es würde sich dann um ein ästhetisches bezw. metaphysisches Erlösungsbedürfnis handeln. Es kann hier bereits vorweggenommen werden, dass es mit dem Religiösen genau ebenso ist: „Sünde“ als Verstoss nicht nur gegen „das Gute“, sondern gegen das Göttliche, scheidet das Ich von diesem und das Erlösungsbedürfnis ist ein religiöses, kein sittliches. Es muss hier nochmals darauf hingewiesen werden, dass das Sittliche aufs engste mit den übrigen Gebieten des menschlichen Geistes verknüpft ist: der Wille zur Wahrheit ist eine sittliche Grösse, ebenso die Fähigkeit der Hingabe — etwa an das ästhetisch Schöne oder in der Religion an das Transzendente. Von hier aus ist es zu verstehen, wie es zu Begriffsbildungen kommt, wie etwa dem griechischen Begriff der *καλοκαγαθία*, der Zusammenfassung von „Anmut und Würde“ bei Schiller oder Cohens Unterordnung des Sittlichen unter das Logische.

Das spezifisch sittliche Erlösungsbedürfnis.

Stellen wir nun endlich die Frage nach dem Wesen des spezifisch „Sittlichen“, so lässt sich feststellen, dass dieses zwei Momente enthält, die wir mit den Begriffen „Autonomie“ und „das Gute“ bezeichnen können. „Autonomie“ meint die Tatsache, dass sich das Ich für sein Handeln verantwortlich fühlt, „das Gute“, so verschieden es seinem Inhalt nach auch sein möge, deutet auf eine ausserhalb der Sphäre des Ich lie-

1) „*Contritio imperfecta, quae attritio dicitur . . . ad dei gratiam impetrandam disponit.*“ Tridentinum sess. 14, de poenis Cap. 4.

gende Grösse. Mag letztere auch als aus einer transzendenten Welt stammend gedeutet werden, realisiert werden muss „das Gute“ in der Seinsebene, in der sich das Ich selbst befindet.

Voraussetzung für die Möglichkeit der Realisation des Guten ist die sittliche Persönlichkeit, deren Merkmal die Unterordnung seines natürlichen Wesens unter seine Geistigkeit ist. Fehlt dieses Merkmal, so verstösst das Ich gegen seinen Eigenwert, den wir als „Würde“ bezeichnen. „Entwürdig“ nennen wir es, wenn der Mensch durch seine Handlungsweise sich dieses seines eigentlichen Wertes entkleidet, „unwürdig“, was diesem zuwiderläuft. Diesem Tatbestand liegt die Überzeugung eines positiven Wertes der Persönlichkeit zu Grunde, die Annahme, dass ihr ein absoluter Wert zukomme, weil das Ich ein „Zweck an sich selbst“ (Kant) ist; der Ausdruck dieser Überzeugung ist Würde. Eine egozentrische Sittlichkeit wird diesen Wert der eigenen Persönlichkeit in den Vordergrund rücken, eine mehr altruistisch orientierte den der allgemeinen Menschenwürde, wie es etwa Kant tut. Wird der Schwerpunkt vom „Ich“ völlig zum „Du“ gerückt, so gipfelt die Sittlichkeit in der negativen Forderung der völligen Aufgabe des eigenen Ich und in der positiven der Hingabe des Ich an das Du. Dementsprechend resultiert das sittliche Erlösungsbedürfnis auch entweder aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, sein Ich aufzugeben (das charakteristische sittliche Erlösungsbedürfnis des indischen Menschen) oder aber aus dem Bewusstsein der mangelnden Hingabe an das fremde Ich, wobei erstere Form des Erlösungsbedürfnisses die Voraussetzung des letzteren ist (das sittliche Erlösungsbedürfnis der christlichen Ethik).

Im Unterschied von der attritio bezeichnen wir die Leidenserfahrung der spezifisch sittlichen Reue als „contritio cordis“. „Contritio“ bedeutet ursprünglich Zerreibung, Zermürbung und meint ein Erlebnis, das völlig uninteressiert ist an der Frage, ob die Sünde irgendwelche Folgen nach sich ziehe oder nicht. Die Begriffe, die wir zur Bezeichnung einer solchen Reue anwenden, wie Unruhe, Scham, Gewissenspein, Zerknirschung, Gewissensangst (nicht Sündenangst der attritio!) u. a. heben teils eine Seite des Phaenomens besonders hervor, teils bezeichnen sie die verschiedene Intensität des Erlebnisses. Das sittliche Erlösungsbedürfnis entspringt dieser Leidenserfahrung und muss umso intensiver empfunden werden, je klarer bzw. höher die Zielsetzung ist und je mehr sich das Ich an die zu realisierenden Werte gebunden fühlt, d. h. je lebendiger sein Freiheitswille ist, der sich im Gewissensakt manifestiert.

Die ethische Sünde und ihre Modifikationen.

Eine weitere Differenzierung erfährt das sittliche Erlösungsbedürfnis je nach der Interpretation des Begriffes der sittlichen Sünde. Eine solche wird entweder in einer einzelnen konkreten Übertretung gesehen oder aber wird der ganze Habitus des Menschen als sündig erlebt. Im ersten Fall ist das Erlösungsbedürfnis also durch ein zeiträumlich gebundenes „peccatum actuale“ bedingt. „Das Gute“ als höchster sittlicher Wert bleibt unerkannt, das Ich gelangt nur bis zur Erkenntnis einzelner Normen und Gebote, in denen sich „das Gute“ konkretisiert. Sünde ist „Normwidrigkeit“, Übertretung sittlicher Gebote, daher sprechen wir von „peccata actualia“, „Sünden“. Das durch ein solches Sündenbewusstsein verursachte Erlösungsbedürfnis findet sich bei allen Augenblicksmenschen, es tritt sporadisch auf und verschwindet meist sehr bald. Ferner wird es sich auch noch dadurch differenzieren, dass der primitive Mensch ein peccatum nur in einer Tatsache sieht, der subtilere dagegen auch in einer Wollung. Im anderen Fall wird der sittliche Wert „des Guten“ als ein absolutes Ganzes erlebt, dementsprechend ist der konkrete Einzelfall nur eine Äusserung der sündhaften Grundtendenz, peccatum actuale der Ausfluss des peccatum habituale, der „Sünde“. Wir sprechen in diesem Fall von Sündhaftigkeit und statt von einem Erlösungsbedürfnis besser von einer allgemeinen menschlichen Erlösungsbedürftigkeit. Es dürfte wohl auf der Hand liegen, dass das Erlebnis eines Erlösungsbedürfnisses sich kaum je in dem Masse auswirken kann wie dasjenige der Erlösungsbedürftigkeit und im ersten Fall die Möglichkeit der Erlösung meist bejaht werden kann, im anderen Fall dagegen eine pessimistische Beurteilung der menschlichen Erlösungsfähigkeit statt hat¹⁾.

Das sittliche Erlösungsbedürfnis kann ferner noch unter zwei verschiedenen Aspekten erlebt werden. Der Reueakt, die *contritio cordis*, kann an der Vergangenheit orientiert sein. Der Reuige kann dann entweder auf seine sittliche Schwäche oder aber sein widersittliches Wollen reflektieren. Im ersten Fall beruht die sittliche Leidenserfahrung auf dem Gegensatz von Wollen und Können, der sittlichen Insuffizienz: der Mensch war unfähig zur Leistung, die von ihm verlangt wurde. Im anderen Fall erkennt er dagegen den Gegensatz zwischen seinem

1) Darin liegt der Unterschied zwischen Augustin und Pelagius; der Sündenbegriff des letzteren ist dem Augustins gegenüber erweicht und atomisiert.

sittlichen und seinem widersittlichen Wollen, das als „böse Lust“, „concupiscentia“ bezeichnet wird. Die Reue ist hier jedenfalls an den peccata actualia orientiert, dementsprechend zielt das Erlösungsbedürfnis auf die Erlösung von der contritio, dem leidbetonten zeitgebundenen Akt, ab.

Sobald nun der Aspekt der Zukunft hinzutritt, ergibt sich aus dieser Reflexion ein Zurücktreten der konkreten Situationen. Peccata sind Ausfluss des peccatum — ein Plural „peccata habitualia“ ist ein Nonsens. Sittliche Insuffizienz ist nicht nur ein einmalig oder selbst mehrmalig stattgehabter „Status“, sondern ein „Habitus“, die Diskrepanz zwischen Wollen und Können wird zu einem wesentlichen generellen Merkmal des Menschen. Ebenso wird die konkrete Konkupiszenz als essentielle menschliche Grundtendenz interpretiert. Das Erlösungsbedürfnis muss umso intensiver empfunden werden, je deutlicher der sündige Habitus des Menschen nicht nur als eine Privation, sondern als aktives widersittliches Prinzip erkannt wird — im letzteren Fall wird das Problem des Ursprungs des Bösen aufgeworfen werden müssen.

In einem anderen tieferen Sinn kann hier vom Konnex Sünde-Strafe die Rede sein. Die Sünde bedroht das sittliche Ich; jede sittliche Verfehlung hinterlässt ihre Spuren in der Seele, dadurch schwächt sie immer mehr den Menschen, bis ihm schliesslich jedes Bewusstsein eines Gegensatzes zwischen Sollen und Wollen verloren gehen kann — in letzterem Fall kann überhaupt kein Erlösungsbedürfnis mehr bestehen. Und Nachgeben gegenüber der Konkupiszenz kann die Folge zeitigen, dass sie sich zur bösen Leidenschaft steigert, die im Gegensatz zum sittlichen Wollen auf Realisierung nicht von Werten, sondern von sittlichen Unwerten drängt. „Moralische Folge“ der Sünde ist also nicht nur Abstumpfung, sondern völlige Verkehrung der Willensrichtung. Kommt dem sittlichen Ich diese ihm drohende Gefahr zum Bewusstsein, muss ein besonders intensives Erlösungsbedürfnis entstehen.

Endlich ist noch ein sittliches Erlösungsbedürfnis möglich, das — analog dem oben über das „äussere Leiden“ Ausgeführte — auf eine Leidenserfahrung des Ich als soziales Wesen zurückzuführen ist¹⁾.

Eine solche Leidenserfahrung kann eine zwifache sein: einmal kann es die Form eines sozialen Verantwortungsgefühls annehmen, in diesem Fall ist es letzten Endes doch ein persönliches Erlösungsbedürfnis: das Ich hat das Bewusstsein irgend-

1) Von einem eventuellen „kollektiven“ sittlichen Leiden gilt das Obengesagte.

etwas versäumt und, trotz allerbesten Absichten, infolge seiner sittlichen Schwäche, zu wenig getan zu haben. Davon zu unterscheiden ist die zweite Möglichkeit: ein Mitleiden ohne persönliches Schuldbewusstsein. Die Erkenntnis der Macht und Verbreitung der Sünde in der Welt drückt in einer Masse auf das Bewusstsein, dass es zur Entstehung eines kosmischen, durch sittliche Leidenserfahrung bedingten Erlösungsbedürfnisses kommt. Man denke an Mitleiden mit einem schuldbeladenen Sünder, an Erfahrungen sittlicher Gleichgültigkeit, Lauthheit oder sogar Blindheit¹⁾, von welcher letzterer Jesus sagt: „sie wissen nicht, was sie tun“. Wir glauben, dass hierin für manche altruistisch eingestellten Menschen ein weiterer Impuls zur Entstehung eines Erlösungsbedürfnisses gegeben ist. Allerdings ist das persönliche Sündenbewusstsein und das daraus resultierende Erlösungsbedürfnis die „*conditio sine qua non*.“

Das sittliche Erlösungsbedürfnis in der Geschichte.

Es erübrigt sich wohl an dieser Stelle auf die Rolle der „*attritio*“ in den einzelnen Religionen näher einzugehen: es ist bekannt, dass das korrespondierende Erlösungsbedürfnis in den meisten Religionen einen breiten Raum einnimmt, und zwar auch in den Hochreligionen. Das Grundmotiv „der Tod ist der Sünde Sold“ (Röm. 6, 23) kehrt immer von neuem wieder.

Wir stellten fest, dass das sittliche Erlösungsbedürfnis im prägnanten Sinn des Wortes an der Leidenserfahrung der Reue als „*contritio cordis*“ orientiert sein muss. Hier lässt sich nun feststellen, dass das Verständnis für den Begriff des *peccatum actuale* weitaus das allgemeinere ist, von den *peccata actualia* wiederum die Tatsünden weit eher ein Erlösungsbedürfnis wecken können, als die Gedankensünden. Für diese Feststellung sprechen die sogenannten Lasterkataloge, die sich in vielen Religionen finden, so das berühmte 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches („Spruch vom Eingehen in die Halle der beiden Wahrheiten seitens des Toten“), der Abschnitt „Über Befleckung“ im *Vendidad*, der spätere Taoismus²⁾ u. a., auch die Sündenregister der paulinischen Briefe (Gal. 5, 19 ff., Röm. 1, 29 ff.). Darauf greift auch die Unterscheidung von schweren

1) Vergl. dazu D. v. Hildebrand „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis“ im Jahrbuch V für Philosophie und phänomenologische Forschung 1922, p. 486 ff.

2) Lehmann und Haas „Textbuch zur Religionsgeschichte“ II Auflage 1922, p. 272 f., 165, 28 f.

und leichten Sünden zurück (Taoismus, Mazdaismus, Antike u. a.), die auf christlichem Boden ihren Niederschlag in der katholischen Lehre von den peccata mortalia und peccata venialia gefunden hat. Gebete um Erlösung von „Sünden“ finden sich in allen Religionen, in Hochreligionen stets vom Aspekt des peccatum habituale aus gesehen. Endlich weist darauf die Annahme der prinzipiellen Möglichkeit menschlicher Sündlosigkeit hin; es wird zwischen Guten und Schlechten, Gerechten und Ungerechten unterschieden: so z. B. in ägyptischen Grabinschriften, in den Vedas, im Alten Testament¹⁾ u. a. m.

Die Erkenntnis, dass aktuelle Sünden nur Äusserungen des sündhaften Habitus sind, steht im Mittelpunkt der Gedankenwelt aller Hochreligionen. Das ist der Grundgedanke des Buddhismus wie der vertieften vedisch-brahmanischen Religion (Sünde ist das Nichtwissen); auch dem späteren Israel ist Sünde meist ein Habitus: „da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer“ (Ps. 14,3) oder „nun sind wir allesamt wie die Unreinen“ (Jes. 64, 6) (wobei hier der Nachdruck auf der kollektiven habituellen Sünde liegt). Dem Neuen Testament ist der Satz von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit derjenige, mit dem die ganze Erlösungslehre steht und fällt: „wir haben droben bewiesen, dass beide, Juden und Griechen, alle unter der Sünde sind“ sagt Paulus (Röm. 3, 9, bes. auch Kap. 7), denn „das Fleisch ist schwach“ (Matth. 26, 41).

Fragen wir nun nach dem Inhalt der Leidenserfahrung, der das sittliche Erlösungsbedürfnis entspricht, so sahen wir oben, dass das Ich in erster Linie unter dem Bewusstsein seiner sittlichen Schwäche und Unfähigkeit leidet. Darum kennen auch bereits primitive Religionen Gebete wie um einzelne ethische Güter, deren Privation sich der Mensch infolge einer konkreten Leidenserfahrung bewusst geworden ist, so auch um das Gute überhaupt: („halte mich von Übermut ab“ und „halte mich zum Guten“ betet der Galla²⁾; doch wohl, weil das Bewusstsein seiner sittlichen Insuffizienz den Betenden zur Anrufung der Gottheit veranlasst. Das Gleiche gilt in besonderem Masse vom griechischen Menschen³⁾. In der biblischen Religion findet sich dasselbe Motiv: der Mensch leidet unter seiner Schwäche und bittet um Kraft, um „ein reines Herz und . . . einen neuen, gewissen Geist“, weil er „ein geängstet und zerschlagen Herz“ hat (Ps. 51, 12 u. 19), er weiss, dass er in

1) ebenda p. 274, 86 ff. a. a. O. I Mos. 18, 23 ff. Ps. 1. Hiob 4, 7 a. a. O.

2) Nach Heiler „Das Gebet“ p. 66.

3) ebenda p. 196, besonders aber p. 204 ff, auch 365 a. a. O.

seiner Unfähigkeit auch weiterhin Versuchungen erliegen wird (Matth. 6, 13; 26, 41), er selbst ist ein „elender Mensch“ (Röm. 7, 24) und die Menschen sind „alle abgewichen und allesamt untüchtig“ (Ps. 14, 3). Notwendigerweise muss sich die Intensität des sittlichen Erlösungsbedürfnisses noch steigern, wenn Sünde nicht nur eine *privatio boni*, sondern die sündige Leidenschaft ist, die sich als in höchstem Grade aktive Lust zum Bösen (I Mos. 6, 5. Jak. 1, 14. 15. Röm. 7, 7 ff. a. a. O.) im Gegensatz zum *συνήδεσθαι* am Guten (Röm. 7, 22) äussert. „Omnes homines nascantur cum peccato cum concupiscentia“ sagt der II Artikel der Augustana, der Sold der Sünde ist die Sünde im Sinne von „non posse non peccare“ und der Tod als die völlige Unfähigkeit überhaupt ein Erlösungsbedürfnis zu erleben (Luk. 11, 40 ff. Eph. 5, 14 a. a. O.) — die Erkenntnis, dass die Sünde sein sittliches Ich mit völliger Vernichtung bedroht, gibt dem Erlösungsbedürfnis des subtil empfindenden sittlichen Menschen seine besondere Note. Da hier notwendig das Problem des Ursprungs des Bösen aufgerollt werden muss, so kommen wir weiter unten des näheren darauf zurück.

Endlich ist das sittliche Erlösungsbedürfnis in seiner sozialen Ausprägung, insofern es auf eine Leidenserfahrung um der Sünde des oder der Anderen willen zurückzuführen ist, überall dort zum religiösen Motiv geworden, wo wir es mit einer Fürbitte zu tun haben — insbesondere gilt das von den grossen prophetischen Gestalten der Religionsgeschichte.

IV. Das religiöse Erlösungsbedürfnis.

Das religiöse unterscheidet sich von jedem anderen psychischen Erlösungsbedürfnis durch ein charakteristisches Moment, das wir als Erlebnis des „Unheils“ bezeichneten. Das metaphysische Erlösungsbedürfnis wird erregt durch die Einsicht in die Unmöglichkeit, die letzten Zusammenhänge des Seins zu ergründen, demgegenüber geht das religiöse auf ein unmittelbares Verhältnis zum Absoluten; darin berührt es sich mit dem ästhetischen. Jedoch unterscheiden sich ästhetisches und religiöses Erlösungsbedürfnis dadurch, dass erstes das Übersinnliche irgendwie versinnlicht, es in der Seinsebene des Erdgebundenen sucht, während das religiöse mit der Kategorie des Transzendenten als des Ganz-anderen rechnet: es geht ihm um die Gottheit, den Schöpfer, nicht um die Schöpfung¹⁾.

1) W. Bruhn in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ I p. 122.

Das sittliche Erlösungsbedürfnis endlich geht auf ein recht geartetes Verhältnis zum „Guten“, das religiöse auf ein solches zu „Gott“. Der religiösen Ethik ist „das Gute“ nicht letzter Wert, sondern ein solcher überhaupt nur, insofern er vom Transzendenten gesetzt ist. Dem sittlichen Ich ist Sünde an sich ein Unwert, dem religiösen nur, insofern sie ihm den Weg verbaut in den Besitz religiöser Werte zu gelangen. Ob dem religiösen Erlösungserlebnis ein entsprechendes Vermögen des menschlichen Geistes entspricht, wie wir es bei den drei ersten Typen des psychischen Erlösungsbedürfnisses sahen, ist eine offene Frage. Es geht wohl nicht an, das Religiöse auf ein besonderes Gebiet der Psyche des Menschen zu beschränken, jedoch wäre mit dieser Feststellung noch keineswegs die Frage entschieden, ob es ein spezifisch religiöses Organ gibt oder nicht.

Es scheint uns, dass alle erstmaligen religiösen Erlebnisse durch eine der oben genannten Arten des Erlösungsbedürfnisses veranlasst sind — wir können diese deshalb als „vorreligiöse“ bezeichnen. Zum Motiv eines religiösen Erlebnisses können sie werden, sobald die das Erlösungsbedürfnis erregenden Grenzsituationen eine religiöse Interpretation erfahren, mit anderen Worten, sobald sich die Erkenntnis Bahn gebrochen hat, dass dem vorreligiösen Erlösungsbedürfnis nur scheinbar eine physische, sittliche u. dergl. Leidenserfahrung zu Grunde liegt, tatsächlich diese jedoch aus einer spezifisch religiösen Grenzsituation resultiert. Etwas anderes ist es, wenn es sich um solche religiöse Erlebnisse handelt, die eine Wiederholung oder Sublimierung früher stattgehabter analoger Erlebnisse darstellen. In diesem Fall haben wir es mit dem spezifisch religiösen Erlösungsbedürfnis zu tun, das dem Wunsch entspringt, dem Ich bereits zuteil gewordene religiöse Erlösungserlebnisse wiederum hervorzurufen; es beruht also auf der Erfahrung seiner stattgehabten Befriedigung. Wir wiesen bereits oben darauf hin, dass das Erlebnis des „Unheils“ auf demjenigen des „Heils“ beruht. Des „aus der Gnade gefallenen Seins“ (Gal. 5, 4) kann das Ich sich doch wohl nur in dem Fall bewusst werden, wenn ein „Stand der Gnade“ bereits einmal erlebt worden ist. Daher äussert sich das religiöse Erlösungsbedürfnis in einem Gefühl der Verlassenheit, der Einsamkeit (nicht mit dem obengenannten Begriff des ästhetischen oder metaphysischen gleichzusetzen!), des Getrenntseins und Verlassen- ja Verstossenseins vom Absoluten. Das Ich ist sich dessen bewusst, dass sein Erlösungsbedürfnis auf die Vereinigung mit dem „τὸ ἔν“, Gott, abzielt, als auf einen Habitus, nicht nur einen einmaligen Status. Die-

ses Ziel bezeichnet der Religiöse als Heil, Seligkeit. Und dieser Zustand der Beseligung ist so eigentümlich faszinierend, dass das religiöse Erlösungsbedürfnis als der Zustand der Unseligkeit, des Unheils, alle anderen Bewusstseinsinhalte verdrängt, auch keinerlei andersartigen Erlösungsbedürfnisse zulässt¹⁾.

Das Eigentümliche dabei ist, dass sich das religiöse Erlösungsbedürfnis keineswegs erst mit der Verinnerlichung der Religion einstellt, sondern bereits in frühester Zeit als eigentlich religiöses Grundmotiv erscheint. So betet der Ewepriester fast mit denselben Worten wie der evangelische Gesangbuchvers „Lass mich bei dir bleiben und bleibe du bei mir“²⁾. Insbesondere gilt das von den höheren Religionen, wobei es sich gleich bleibt, ob das Transzendente eine unpersönliche Grösse oder eine persönliche Gottheit ist: als Beispiel für die erstere Auffassung nennen wir die Upanishads (Trennung vom Brahman), den Buddhismus (Isoliertheit von der übersinnlichen Welt des Nirvana³⁾, für den persönlichen Gottesglauben den Amidabuddhismus, den Islam, die Religion Israels⁴⁾, insbesondere die Propheten, vor allem aber gehört im neuen Testament dieser Typus des Erlösungsbedürfnisses zu den wesentlichsten Motiven der Hinwendung zu Gott⁵⁾. Und endlich zeigt die Erfahrung der praktischen Arbeit, dass im Leben bereits religiös orientierter Menschen das religiöse Erlösungsbedürfnis eine wohl ausschlaggebende Rolle spielt.

III. TEIL.

DIE WELTANSCHAULICHE UNTERBAUUNG DER ERLÖSUNGSLEHRE.

Alle Religionen verhalten sich zur Tatsache des Erlösungsbedürfnisses in völlig gleicher Weise — sie treten mit dem

1) Vergl. hierzu R. Otto „Das Heilige“ VI Auflage, p. 40 ff.

2) Heiler „Das Gebet“ p. 67.

3) Nach G. Mensching „Die Idee der Sünde“ p. 38.

4) Darum ringt Jakob mit Gott (Gen. 32, 27), der Psalmist leidet unter dem Bewusstsein, dass Gott ihn verlassen und sich von ihm gewandt hatte (Ps. 13, 2; 22, 2; 42, 2 ff. a. a. O.), ebenso Hiob (29, 1 ff.).

5) Deshalb besteht der Höhepunkt des Leidens Jesu im Kreuzeswort „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Matth. 27, 46).

Anspruch auf, die Befriedigung des Bedürfnisses, somit die Erlösung, zu vermitteln. Sie unterscheiden sich von einander, wie wir sahen, durch die Art und Weise der Interpretation des Erlösungsbedürfnisses, je nachdem, welcher Art Erlösungsbedürfnis in den Vordergrund gerückt wird, bezw. je nach der Bewertung der einzelnen Abarten desselben. Da das Erlösungsbedürfnis durch die vorhergehende Leidenserfahrung bedingt ist, so kamen wir zum Resultat, dass sich eine Klassifikation religiöser Erlebnisse nach der Art des „Leidens“ vornehmen liesse. Damit ist aber die Problematik bis zu dem Punkte gelangt, wo das Ich notwendig auf Mittel und Wege sinnt, das religiöse Bedürfnis zu befriedigen oder — besser gesagt — es offenbart sich ihm in seiner Not eine Erlösung aus seinem Leiden; denn nie hat der Erlöste den Eindruck, dass er durch sein Suchen gefunden habe, sondern höchstens den, dass seinem Suchen Erfüllung geschenkt worden sei. Und nur dort, wo diese „Offenbarung“ eingetreten und erlebt worden ist, kann von Religion die Rede sein. Wir hatten bereits oben (p. 3) darauf hingewiesen, dass wir die Frage nach dem Ursprung der Religion, als aus dem Rahmen unserer Untersuchung fallend, ausschalten müssen: es macht aber keinerlei Schwierigkeiten, die ganze Erlösungslehre, wie das Stellen des Problems überhaupt so auch seine Lösung, auf Offenbarung zu gründen; letztere Anschauung ist, nebenbei gesagt, auch die unsere. Zu unserem Zweck muss erst eine Vorfrage gelöst werden; es taucht hinter dem Leidensphänomen ein neues Problem auf — die Frage nach dem Entstehungsgrunde des Leidens. Erst die Beantwortung dieser Frage gibt die Handhabe zum Nachweis der Erlösungsmöglichkeit einerseits und der Mittel und Wege der Erlösung andererseits. Erst wenn es feststeht, wodurch das Leiden bedingt ist, kann die letzte Frage nach der praktischen Durchführbarkeit einer Erlösung gestellt werden. Das Problem der Entstehungsgeschichte des Leidens ist aber am Weltbilde des Menschen orientiert, weil je nach dem weltanschaulichen Standpunkt des Menschen die Lösung des Problems eine verschiedene ist.

Weil der Mensch an der Beantwortung der Frage unmittelbar interessiert ist, ist dieses das aktuellste weltanschauliche Problem der Menschheit überhaupt. Alle anderen Probleme führen von den elementarsten Gegebenheiten des Daseins in eine weniger aktuelle Sphäre oder haben nur mittelbar eine Bedeutung für das praktische Leben. Darum muss die Religionsphilosophie das Problem der Theodizee genau ebenso in den Vordergrund rücken, wie alle Philosophie zu einer Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Wesen und der Ur-

sache des Übels in der Welt gezwungen ist.

Die Frage, die dem Menschen gestellt ist, lautet: wodurch entsteht ein Leiden? Wer oder was verursacht es? Die Unterscheidung von physischem und psychischem Leiden spielt hier keine wesentliche Rolle. Wir fragen ganz allgemein danach, woraus die Grenzsituation resultiert, die wir als „Leiden“ — gleichgültig welcher Art — bezeichnen.

Es besteht die Möglichkeit, grundsätzlich auf die Beantwortung dieser Frage zu verzichten. Ein solcher — wie wir ihn nennen wollen — metaphysischer Quietismus verzichtet auf die Erweiterung der menschlichen Erkenntnisphäre, ohne überhaupt die Frage aufzuwerfen, ob die Lösung dieses Problems prinzipiell möglich wäre oder nicht. Es scheint uns, dass dieser Tatbestand sich bei sehr schlichten oder geistig trägen Menschen garnicht einmal selten vorfindet — es liegt im Wesen eines solchen Quietismus, dass er keinen literarischen Niederschlag zeitigen kann. Wir können dem Problem auch noch auf eine zweite Art entgehen, indem wir nämlich jede Möglichkeit seiner Lösung leugnen — wir sprechen in diesem Fall von einem Agnostizismus. Ein solcher führt die Kategorie des „Zufalls“ ein: es sei ein vergebliches Unterfangen aus dem „zufälligen“ Spiel energetischer Umwandlungen irgendeine Deutung der Leidenserfahrung herauslesen zu wollen¹⁾. Weil aber das Ich unmittelbar am Problem interessiert ist, wird seine Lebendigkeit stets auf eine Lösung dringen.

A. DER NAIVE NATURALISMUS.

Die naheliegendste Beantwortung der Frage nach der Ursache des Leidens ist die des naiven Naturalismus: alles Leiden wird durch die Naturmacht hervorgerufen²⁾. Das Ich sieht sich in eine materielle Welt hineinversetzt und unterliegt ihrer Gesetzmässigkeit, dem Kausalnexus allen Geschehens, von dem es scheinbar keine Befreiung gibt: darin besteht die Ursache allen Übels und damit auch des Leidens. Hierdurch wäre vorerst nur die Entstehung des „physischen Leidens“ erklärt, die des „psychischen Leidens“ kann auf zwei Arten gedeutet werden. Erstens besteht die Möglichkeit psychisches

1) Auf den erkenntnistheoretischen Agnostizismus (Spencer, in gewissem Sinn Kant), der vom obigen, unreflektierten zu unterscheiden ist, kommen wir weiter unten zurück.

2) Wir entnehmen die Begriffe „Naturmacht“ u. „Schicksalsmacht“ der Dogmatik R. Seebergs.

Leiden als die Auswirkung der Stofflichkeit, an die das geistige Ich gebunden ist, zu deuten (Gnosis, Neoplatonismus u. a.). Zweitens liegt die Möglichkeit vor, den Begriff der „Naturmacht“ weiter zu fassen als eine Ordnung, eine besondere Gesetzmässigkeit der Struktur des Weltalls, die auch das geistige Ich umspannt.

Es ergeben sich zwei Möglichkeiten der Stellungnahme zum Problem der Naturmacht und Naturkausalität. Die eine wäre die Anschauung des theoretischen Naturalismus, den wir meist Materialismus nennen: dieser weigert sich über das Gebiet der sinnlich erfassbaren Wirklichkeit, in deren Sphäre er auch alles Geistige einbezieht, hinauszugehen und begnügt sich mit der Feststellung der Existenz der Naturmacht und der Aufzeigung der streng kausalen Gesetzmässigkeit allen Geschehens. Vom erkenntnistheoretischen Agnostizismus unterscheidet sich diese Anschauung dadurch, dass hier nur eine sinnlich erfahrbare Welt anerkannt wird, während der Agnostizismus die prinzipielle Möglichkeit der Existenz eines Übersinnlichen zugibt. Von diesem Standpunkt aus ist die Frage nach der Erlösungsmöglichkeit entweder zu verneinen und es gilt sich mit den Tatsachen abzufinden¹⁾ — weil eben das Leiden aus den Notwendigkeiten des Naturgeschehens resultiert, oder aber muss, wie wir weiter unten sehen werden, die Kategorie der — rein diesseitigen — Evolution eingeführt werden. Von dem oben erwähnten Agnostizismus unterscheidet sich diese Anschauung auch dadurch, dass dort von „Zufälligkeit“ allen Geschehens, das also keinerlei Gesetzmässigkeit unterliegt, hier dagegen von der These der Durchgängigkeit kausaler Determiniertheit aus geschlossen wird.

Die andere Möglichkeit besteht in der Annahme der Existenz geheimnisvoller Kräfte, die nicht ohne weiteres als „Naturmacht“ angesprochen werden können. Wenn wir unter „Naturmacht“ die Summe aller sinnlich erfassbaren und messbaren Faktoren des Geschehens verstehen, so haben wir es hier mit einer anderen Grösse zu tun, die in der vergleichenden Religionswissenschaft als „Macht“ bezeichnet wird, — der Begriff meint etwas Geheimnisvolles, Wunderbares, das sich nicht in die Naturkausalität einordnen lässt. Jedoch ist „Macht“ kein eindeutiger Begriff.

1. In erster Linie kann unter „Macht“ etwas nur scheinbar Übernatürliches verstanden werden: nur vom Aspekt des Menschen aus gesehen handelt es sich um ein

1) So hatte ein dem Verfasser bekannter Naturforscher sich als Grabchrift die Worte „Sterben ist Gesetz“ bestimmt.

solches. Es ist eine geheimnisvolle Kraft, die irgendwie in Erscheinung tritt und die Grenzsituationen verursacht, aber sie auch aufzuheben vermag. Die Frage lautet nun, ob es nicht möglich wäre, ähnlich wie Prometheus den Göttern das Feuer raubte, sich den Besitz dieser Kraft zu sichern. Es liegt auf der Hand, dass wir damit den Boden des bloss-Natürlichen nicht verlassen haben und die „Macht“ eigentlich ein Teil der „Naturmacht“ ist.

2. Unter „Macht“ kann aber auch ein Faktor verstanden werden, der nicht zur Naturmacht gehört, sondern neben und ausser ihr wirksam ist. Hier ist „Macht“ eine übernatürliche Grösse. Durch die Einführung der neuen Kategorie des „Übersinnlichen“ wird aber der Rahmen des Naturalismus gesprengt. Diese Feststellung gilt insbesondere in dem Falle, wenn wir statt von „Macht“ von „Mächten“ sprechen — letzterer Begriff deutet bereits auf personifizierte übernatürliche Wesenheiten hin ¹⁾. Diese Annahme lebt trotz der weiten Verbreitung der positivistischen Denkweise und des materialistischen Weltbildes als ein wesentlicher Bestandteil der Weltanschauung weiter Kreise fort, eine Erscheinung, die wir als „Aberglauben“ bezeichnen — ihren Ausdruck findet sie in der Magie.

3. Endlich kann die Einführung des Begriffs „Macht“ zur Annahme führen, dass die Naturmacht als bloss mittelbare Ursache des Übels und damit des Leidens interpretiert wird, während die eigentliche Ursache eine mysteriöse Grösse ist, die hinter der wahrnehmbaren Naturmacht steht und sich dieser als ihres Werkzeugs bedient. Diese Annahme liegt überall dort vor, wo die Naturmacht als eine statische, ruhende Grösse angesehen wird, die an sich etwas Seelenloses, Unlebendiges ²⁾ ist, deren sich eine dynamische, lebendige Macht bei ihrer Tätigkeit bedient. Dadurch wird das Problem in eine völlig andere Ebene verschoben.

Mittelbar freilich wird das Ich vom Natürlichen her affiziert. Es erhebt sich aber die Frage: was steht hinter dieser

1) N. Söderblom „Das Werden des Gottesglaubens“ Hinrichs, Leipzig 1916, p. 34 ff. und Tiele-Söderblom „Kompendium der Religionsgeschichte“ V. Auflage p. 21 ff.

2) So spricht Paulus (Röm. 1, 23. 25) von der Verehrung der „*φθαρτῆ κτίσις*“ im Gegensatz zur rechten Anbetung Gottes als des Unlebendigen.

bloss unmittelbaren Ursache des Leidens? Es ist etwas Lebendiges — ein solches ist auch das „Ich“ des Menschen. „Macht“ könnte also wie dem eigenen so auch einem fremden Ich zukommen. Jedoch abgesehen davon, dass einerseits nicht gut angenommen werden kann, dass unser Ich seiner Lebendigkeit zuwiderhandele ¹⁾, anderseits es nicht angeht, ausnahmslos alle ein Ich hemmenden Kräfte als Äusserungen der Lebendigkeit fremder menschlicher Iche zu deuten, erleben wir das Übernatürliche zugleich auch als das Übermenschliche. Die geheimnisvolle Macht, die hinter der empirischen Naturmacht steht, muss daher in einer völlig anderen Seinsebene gesucht werden: wir finden sie in der Schicksalsmacht.

B. DER SCHICKSALSGLAUBE.

Wir schicken voraus, dass der Begriff des Schicksals zweideutig ist: einerseits verstehen wir darunter das „Geschick“, „Lebensschicksal“, d. h. die Gesamtheit aller Verhältnisse und Komponenten des menschlichen Lebens, anderseits dient der Begriff zur Bezeichnung der geheimnisvollen Macht, die unser Geschick bedingt — in diesem letzteren Sinn wenden wir den Begriff an.

Die naturalistische Betrachtungsweise vermag weder So- sein noch Geschehen restlos zu deuten, es verbleibt ein irrationaler Rest, eine unbekannt Grösse, ohne deren Einstellung die Rechnung nicht aufgeht — damit gelangen wir zur Kategorie des Schicksals (im weitesten Sinn). Schicksal ist „die überzeitliche Grundlage, aus der auch das Geschehen des gegenwärtigen Zeitpunktes unmittelbar hervorstach“, und: „ich ahne: dieser Kausalzusammenhang (scil. des natürlichen Geschehens) ist nur die Projektion einer überzeitlichen Setzung in der Form der Zeit“ ²⁾. Das Schicksal ist „das Produkt aus allen Faktoren, die unser Leben, abgesehen von unserem Freiheitswillen, gestalten“ ³⁾. Allerdings erhebt sich dann die Frage, wieweit menschlicher Freiheitswille schicksalsbedingt ist, ob nicht jedes

1) Wir werden weiter unten, wenn wir auf die Aktivität des Menschen als der Ursache des Übels zu sprechen kommen, sehen, dass tatsächlich die Annahme möglich ist, das Ich handele sich selbst zuwider: es scheint bloss so, als hätten wir es mit einem Transzendenten zu tun, tatsächlich handelt es sich um eine Transformation meines eigenen Wollens.

2) K. Heim „Glaubensgewissheit“ II Auflage, p. 178.

3) Elert „Abriss des Luthertums“ p. 4.

Wollen letzten Endes ein schicksalsmässiger Schöpfungsakt ist und folglich nicht menschlicher Freiheitswille, sondern selbst Schicksalswille ist. Mit einer Umbiegung ins Unpersönliche lässt sich das Erlebnis innerer schicksalsmässiger Zwangsläufigkeit mit E. Hirsch folgendermassen beschreiben: „nicht in unserem Vordergrundsbewusstsein, das von Sinn und Verstand regiert wird, wohl aber auf dem Grunde unseres Herzens, in unserem letzten heimlichen Selbstbewusstsein, wissen wir uns wehrlos preisgegeben an ein unerforschliches und geheimnisvolles Lebendiges (bei Hirsch: „an einen . . . Lebendigen), das uns umdrängt und umfängt in der Wurzel unsrer Existenz“¹). Jedoch selbst wenn dem so wäre, besteht die obige Definition zurecht, weil es in jedem Fall der menschliche Wille ist, der das Walten des Schicksals als tragische Dysteleologie erlebt — auch der entschiedenste Determinismus bejaht die Willensfreiheit als Tendenz nach Freiheit. Es kommt hinzu, dass die Schwere des Schicksals im Akt erlebt wird und nur in einem Akt erlebt werden kann. Wir schliessen: alles Übel auf der Welt, weil Alles, was unserem Freiheitswillen entgegenwirkt, als leidverursachendes Übel empfunden wird, beruht auf dem Walten der Schicksalsmacht — wir sind gezwungen, uns mit dem Problem restlos auseinanderzusetzen.

Suchen wir nun das Wesen des Schicksals zu deuten, so ergibt sich die Schwierigkeit, dass auch der bereits eingeschränkte Schicksalsbegriff kein eindeutiger ist.

1. Einerseits gehört zum Begriff das Unberechenbare, Launische, Blinde. Im Gegensatz zur Teleologie des vernünftigen Ich ist das Schicksal vollendete Dysteleologie, die Summe aller Tendenzen, die sich dem Zweckmässigen entgegenstellen. Diesen Befund weisen Begriffe auf, wie *μοίρα*, *τύχη*²), die in erster Linie auf das Willkürliche im Schicksalsbegriff hinweisen: gerade diese Willkürlichkeit³) des Schicksals als ständige Bedrohung allen menschlichen Lebens- und Freiheitswillens wird als eine unerträgliche Last empfunden und erlebt. Dem widerspricht auch nicht der Einwand, dass das Schicksal doch auch glückbringend, also unseren Freiheitswillen fördernd, sein kann: entscheidend allein ist die Tatsache, dass wir uns als in unsrer Existenz bedroht erleben, weil unser Schicksal (bezw.

1) Em. Hirsch „Der Sinn des Gebets“ p. 9.

2) E. Rohde „Psyche“ I Teil p. 43.

3) Wir sprechen hier von Willkürlichkeit — Willkür kann, wie uns scheint, nur einem bewussten Willen zukommen.

Geschick) auch anders hätte sein können. Da uns die Willkürlichkeit und die Dysteleologie des Schicksals in einer Grenzsituation zum Bewusstsein kommt, wird der Begriff des Schicksals meist in *malam partem* gedeutet.

2. Andererseits kann die Unerbittlichkeit des Waltens der Schicksalsmacht als eine innere Notwendigkeit gedeutet werden. Dem Schicksal kommt nicht nur absolute Willkürlichkeit, sondern immanente Gesetzmässigkeit zu, sein Walten ist bloss vom Aspekt des Menschen aus dysteleologisch, an sich könnte die scheinbare Dysteleologie auch eine Teleologie *sui generis* sein. Darum treten im Griechentum neben die Begriffe *τύχη, μοῖρα* andere, wie *ἀνάγκη, εἰμαυμένη*. Da Teleologie überhaupt nur bei der Annahme der kausalen Gesetzmässigkeit des Geschehens möglich ist, so wäre es denkbar, dass wir nur diese letztere zu deuten versuchen und die Frage nach dem Wozu? überhaupt nicht stellen.

Ist nun „das Schicksal“ eine in sich geschlossene Grösse, die ihre Gesetzmässigkeit in sich selbst trägt, und sein Walten eine Art automatischen Kräftespiels, so erhebt sich die weitere Frage, worin eigentlich das Wesen der Schicksalsmacht und die ihm immanente Gesetzmässigkeit besteht. Die Antwort kann lauten: das Schicksal ist eine bestimmte metaphysische kosmische Ordnung aller Dinge und allen Geschehens — eine solche „heilige Ordnung“ ist beispielsweise das *rta* der Inder, das *tao* des Chinesen, diese Annahme liegt auch aller Astrologie zugrunde. Irgendwie ist auch das menschliche Dasein mit dieser heiligen Ordnung verknüpft und aus dieser Bindung resultiert das Leiden. Daneben gibt es noch die Möglichkeit die Frage auf die Art zu beantworten, dass die Schicksalsmacht als ein ethisches Regulativ interpretiert wird. In diesem Falle besteht irgendein innerer Zusammenhang zwischen dem menschlichen Wollen bzw. Handeln und seinem Geschick. Den Niederschlag dieser Auffassung finden wir u. a. in der der Lehre vom Karma zugrundeliegenden Weltanschauung¹⁾.

An dieser Stelle muss noch auf ein Moment im Schicksalsbegriff hingewiesen werden: da niemand seinem Geschick entrinnen kann, haftet dem Schicksalsbegriff etwas Dämonisches, Grauerregendes an. Wir können das Dämonische als

1) Es darf allerdings nicht ausser Acht gelassen werden, dass das Karma nicht nur ethisches, sondern auch metaphysisches Prinzip ist.

Ausbruch einer unheimlichen Lebendigkeit bezeichnen, die sich im Gegensatz zu aller menschlichen Lebendigkeit setzt. Die Reaktion des Menschen ist in diesem Fall das „Schaudern“. Wir kommen darauf zurück.

Endlich müssen wir die Begriffe Schicksalsglaube und Gottesglaube gegeneinander abgrenzen. Dem Schicksalsglauben ist das Schicksal eine unpersönliche Macht, deren Wirksamkeit auf einem automatischen Ablauf der Geschehnisse beruht, das Schicksal ist daher blind und unterscheidet sich grundlegend von jedem bewussten Wollen — jede personalistische Auffassung erscheint ausgeschlossen. Von Gottesglauben oder „Religion im engeren Sinn“ sprechen wir dagegen in dem Falle, wenn das Schicksal personifiziert wird, die Gottheit ist Herrin des Geschicks, wir haben es mit einem bewussten Wollen und Walten, dem Einbruch einer persönlichen transzendenten Macht zu tun. Schicksalsglaube und Gottesglaube lassen sich miteinander vereinigen: liegt der Nachdruck auf dem personalistischen Moment, so ist die Schicksalsmacht eine blosser Funktion der Gottheit — so z. B. bestimmt der babylonische Marduk (und sein Sohn Nabû-Nebo) das Schicksal¹⁾, ähnlich ist der Fatalismus des Islams aufzufassen. Daneben ist die Möglichkeit denkbar, dass die Gottheit selbst unter dem Schicksal, also das Personalistische unter dem nur-Dämonischen, steht — so die hinduistische Götterwelt unter dem Brahman (als unpersönlicher Grösse — Brahma)²⁾, und die *μοῖρα* der Griechen hat „die Götter schliesslich von ihren Thronen gestürzt“³⁾. Im ersten Fall tendiert die religionsgeschichtliche Entwicklung zur personalistischen Religion, im anderen Fall wird meist das Moment des Personalistischen allmählich völlig ausgemerzt.

C. DAS PRINZIP DES BÖSEN ALS URSACHE DES ÜBELS.

Ist nun „Schicksal“ etwas schlechthin Unabwendbares, das keinerlei Beeinflussung zugänglich ist, so erübrigt sich die Frage nach einer Erlösungsmöglichkeit — die Konsequenz ist dann diejenige Denkweise, die wir als Fatalismus bezeichnen. Liegt aber dem Walten der Schicksalsmacht eine Gesetzmässigkeit zu Grunde, so fragt es sich, ob nicht das Schicksal

1) Vergl. hierzu Lehmann — Lesebuch p. 277. Strittig ist es aber, ob es sich hier nicht doch nur um mythische Darstellung des Schicksalsbegriffes als ewiger Ordnung handelt.

2) F. Otto Schrader in „Religion in Geschichte“ II Band p. 1903.

3) A. Bertholet ebenda V. p. 156.

dem Menschen nur scheinbar als feindliche Macht gegenüberstehe und alles Übel, aus dem die Leidenserfahrung resultiert, dadurch entstehe, dass diese Gesetzmässigkeit irgendwie gestört wird? Weil die schicksalhafte Gesetzmässigkeit des Geschehens gehindert wird, muss die Schicksalsmacht darauf reagieren, daraus ergeben sich alle Grenzsituationen. Verfolgen wir den Weg, den die Reflexion zurücklegt, so stellt er sich uns folgendermassen dar: das Erlösungsbedürfnis ist durch eine Grenzsituation, in der das Ich sich vorfindet und das mit einer Leidenserfahrung verbunden ist, hervorgerufen, diese ihrerseits durch die Realisation eines Unwertes; der realisierte Wert ist ein Gut, der realisierte Unwert ein Übel. Wenn wir das höchste Gut, auf dessen Erlangung alles menschliche Wollen abzielt, mit Kant als „die absolute Totalität der Bedingungen des Gegenstandes der praktischen Vernunft“ definieren, so wäre der Gegensatz dazu „das“ Übel als „die absolute Totalität der Bedingungen des Gegenstandes“, auf dessen Privation die praktische Vernunft abzielt, von dem also Erlösung gesucht wird. Stellen wir weiter die Frage nach dem Entstehungsgrunde des Übels, so lautete die Antwort dahin, dass die Ursache in einer Störung der Gesetzmässigkeit des Geschehens besteht. Diese Störung bezeichnen wir als „Sünde“ (im weitesten Sinn). Eine solche Bezeichnung lässt sich u. a. auch durch die biblische Terminologie rechtfertigen: wie im Hebräischen die Grundbedeutung des Begriffs $\text{חַטָּאת} = \text{חַט}$ (Sünde, Verfehlung) abbiegen, flectere ist, so ist auch der entsprechende griechische Begriff $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\iota$ von der Wurzel $\mu\epsilon\theta$ in $\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\varsigma, \mu\omicron\iota\theta\alpha$ abzuleiten¹⁾. Der Grundbegriff der „Sünde“ meint also das Verstossen gegen eine bestimmte Ordnung. Ist diese eine metaphysische oder kosmische Ordnung bezw. Prinzip, so können wir von metaphysischer Sünde (bezw. Sünden) sprechen²⁾, steht das Moment des Ethischen im Vordergrund, so ist der Sündenbegriff ethisch gefärbt, der Interpretation als „göttliche Ordnung“ entspricht die religiöse Sünde — diese meint der Begriff der Sünde nach gewöhnlichem Sprachgebrauch.

Der Begriff der Sünde bedarf zu seiner Erklärung der Einführung eines besonderen Prinzips. Wir legen uns die Frage vor: Was oder Wer manifestiert sich in der Sünde? Die Antwort darauf kann lauten: das Prinzip des Bösen ist die Ur-

1) Nach Cremer „Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität“ VIII Aufl. 1895. p. 136.

2) Wir weisen auf die oben gegebene Analyse des Schicksalsbegriffs hin, wo wir von einer „metaphysischen“ und „ethischen“ Ordnung sprachen.

sache der Sünde und damit des Übels. Wir stellen dazu vor allem fest, dass darunter keineswegs nur das ethisch-Böse verstanden werden darf. Der Begriff ist (und nicht nur in primitiven Religionen) vorerst jeden ethischen Inhalts bar, „das Böse“ kann beispielsweise als naturhafte Grösse gedeutet werden (so der Begriff Arunkulta der Aranda zur Bezeichnung der schädlichen, lebenshemmenden Macht¹), es kann ein metaphysisches Prinzip sein (Indien), eine kosmische Macht (Babylonien, Iran, Gnosis) und kann dabei auch stets als widergöttliches Prinzip gedeutet werden. „Das Böse“ ist ganz allgemein als das sich in der Sünde äussernde dynamische Prinzip anzusehen — „ein Böses“ ist es, soweit es sich gegen die von Gott gesetzte Ordnung der Dinge wendet.

Wir stellen nun weiter die Frage: worin besteht „das Böse“? Die Frage kann auf zweierlei Art beantwortet werden: entweder ist das Böse ein transzendentes Prinzip und liegt ausserhalb des Ich als geistiges Wesen, oder aber es ist im menschlichen Freiheitswillen verwurzelt.

I. „Das Böse“ als transzendentes Prinzip.

Erinnern wir uns unserer obigen Definition des Schicksals als der Summe aller unser Leben gestaltenden Faktoren ausser unserem Freiheitswillen. Stellen wir daneben den Satz, dass das Böse als die mittelbare Ursache allen Übels, damit des Leidens, nicht in uns liegt, sondern ausserhalb unseres Ich, so gelangen wir zu folgenden zwei Möglichkeiten: entweder besteht die obige Definition zu Recht und das Böse ist nichts anderes als eine Seite der Schicksalsmacht oder aber sie ist falsch und das Böse ist eine Macht sui generis, die weder Schicksalsmacht noch Freiheitswille²) ist, und wir gelangen zur Postulierung noch eines dritten Faktors des Geschehens — eben „des Bösen“.

1. Das Böse als Akzidenz des Transzendenten.

Die Frage, ob nicht die Wurzel allen Übels im Transzendenten selbst enthalten sei, hat zu allen Zeiten einen breiten

1) Söderblom „Das Werden des Gottesglaubens“ p. 41 und 49.

2) Man könnte einwenden, dass der Begriff des Schicksals von Haus aus zu eng gefasst worden ist. Selbst zugegeben, dass dem so wäre, gewöhnen wir mit dieser Feststellung nichts: in diesem Fall müssten wir die beiden Seiten der Schicksalsmacht — das „Gute“ und das „Böse“ — gegeneinander abgrenzen, und würden genau dort stehen, wo wir eben sind, bloss die Terminologie wäre eine andere.

Raum in der religionsphilosophischen Spekulation eingenommen — handelt es sich dabei doch um einen Teilausschnitt aus dem Theodizeeproblem, dem keine religiöse Erwägung je entgegen gehen kann. Es scheint uns, dass die Beantwortung dieser Frage auf zwei Arten möglich ist:

- a) auf Grund der Annahme einer durchgängig teleologisch determinierten Welt. Die Frage nach dem „Warum“ des Übels wird nicht weiter verfolgt, als bis zu der Feststellung, dass es eben notwendig sei; das Böse wird als ein konstitutives Prinzip des Daseins angesehen. Es scheint uns, dass diese Feststellung nur möglich ist entweder in einer völlig unreflektierten Religion¹⁾ oder aber bei sehr starker Betonung des Gedankens der Einheit und absoluten Geschlossenheit des ganzen Weltalls. In letzterem Falle treten meist alle persönlichen Momente im Transzendenten völlig zurück und wir haben es mit einer nur dem Pantheismus möglichen Lösung zu tun — so beispielsweise in der griechischen Schicksalsreligion²⁾, im Fatalismus der späteren Gnosis, in der Astrologie u. dergl.
- b) Je und je hat die Menschheit „Gut“ und „Böse“ als zwei grundverschiedene Prinzipien aufgefasst. Wird diese Scheidung vorgenommen, so kann die Frage nach der Ursache des Übels, also dem „bösen Prinzip“, dahin beantwortet werden, dass im Transzendenten selbst neben dem guten, fördernden auch das böse, hemmende Prinzip enthalten sei. So hat Schelling, darin auf Jakob Böhme zurückgreifend, diesen Dualismus in Gott selbst verlegt³⁾. Die religiöse Spekulation steht hier vor einer unlösbaren Antinomie: einerseits resultiert aus der Absolutheit des Transzendenten, dass es nichts ge-

1) Der Primitive kennt die logischen Denkgesetze nicht, weil er „prälogisch“ denkt; in unserem Fall gilt das bes. für die beiden Sätze der Identität und des Widerspruchs. Das Gleiche gilt für sehr intensiv religiös empfindende Zeiten, in denen das Theodizeeproblem zurücktritt. Für den Primitiven gelten die logischen Gesetze noch nicht: etwas kann z. B. sehr gut sein und zugleich nicht sein; dem Religiösen ist das Transzendente das „Ganz-Andere“, das schlechthin Irrationale, für das die menschlichen Denkkategorien nicht gelten.

2) so Homer, Aeschylos, auch die Stoa (Rohde, Psyche p. 229 ff.). Auf die Auseinandersetzung der Griechen mit dem Problem der Willensfreiheit kommen wir später zurück.

3) Den Versuch einer derartigen Deutung finden wir auch in den Emanationslehren des späteren Neoplatonismus.

ben noch etwas geschehen kann, was nicht aus diesem stammt. Andererseits lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass dann auch das Böse und das Übel ihre Ursache im Transzendenten haben. Insbesondere im Montheismus gelangt dem Menschen die Tragweite der Antinomie voll zum Bewusstsein: damit ist das Problem der Prädestination in seiner Unlösbarkeit aufge- rollt. Es scheint so, dass die letzten Konsequenzen da- raus etwa in folgender Weise gezogen werden müssen: entweder ist Gott (bezw. das Transzendente) *ἐν καὶ πᾶν* — dann aber muss man zu demselben Schluss ge- langen, wie Dschelaleddin Rumi im Islam (1273), der Allah Adam fragen lässt: „warum bereust du? Wusstest du nicht, dass ich die Lust geschaffen, die dich zur Sünde führte?“¹⁾ Oder aber wird die Absolut- heit des Gottesbegriffs erweicht und „das Böse“ tritt aus der Sphäre des Göttlichen heraus — damit aber ist neben dieses eine transzendente Prinzip ein anderes, ihm adaequates gesetzt. Der Träger des letzteren ist dann entweder ein anderes, göttliches Prinzip oder der Mensch selbst; dieser wird damit vergottet und tritt als gleichwertiger Partner auf den Schauplatz — das ist eine Seite des Problems des Titanischen: der Mythos von der Zerschmetterung der Titanen führt das Problem nur zu seinem Ausgangspunkt zurück. Immerhin lässt sich unseres Erachtens behaupten, dass die fortschrei- tende religiöse Erwägung, mag sie sich noch so sehr gegen die Aufhebung der Einzigartigkeit, Machtfülle und Geschlossenheit des Absoluten sträuben, auf eine Spaltung des letzteren in zwei adaequate Grössen tendiert.

Es scheint uns, dass die Reflexion hier am besten tut, die prinzipielle Unlösbarkeit der Antinomie „Mo- nismus-Dualismus“ anzuerkennen. Die Kategorien des Verstandes müssen hier wegen der Irrationalität der letzten Zusammenhänge notwendig versagen²⁾. Es scheint uns ferner, dass sich die grossen religiösen

1) nach van der Leeuw in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ IV Band p. 1369.

2) Dieses gilt insbesondere, im Falle wenn das am Transzendenten haftende Moment des Dämonischen besonders stark in Erscheinung tritt; denn „das Dämonische ist für den Menschen nicht das Irrationale, auch nicht das Suprarationale, sondern das Antirationale“ (G. Mensching „Die Idee der Sünde“ p. 63).

Denker stets der Unmöglichkeit der restlosen Klärung dieses Problems ebenso bewusst gewesen sind wie die schöpferischen religiösen Persönlichkeiten: jeder entschlossene Versuch einer Lösung des Problems gipfelt in ungeheuren Paradoxien (Paulus, Luther).

2. Das Böse als selbständige kosmische Macht.

Wir sahen oben, dass die religiöse Spekulation zur Hypostasierung des „bösen Prinzips“ als einer selbständigen transzendenten Realität neigt. „Das Böse“ kann in diesem Fall entweder als persönliche oder als unpersönliche Macht gedeutet werden.

a) Im ersten Fall ist alles Übel in der Welt die Folge einer Gigantomachie zwischen Gott und Gegengott bzw. Göttern und Gegengöttern. Das Böse verkörpert sich in Dämonen, bösen Geistern, Hexen, Drachen u. s. w. — ein Motiv, das sich meist in allen primitiveren Religionen findet: wir nennen besonders Ägypten und Babylonien (etwa Mythos von den 7 bösen Geister u. a.). Dem entspricht die immerhin noch weite Verbreitung des Glaubens an böse Magier, mutwillige Geister, Zauberer u. s. w. auch innerhalb der Kulturvölker. Neben dieser Annahme einer Welt dämonischer Wesen kann das böse Prinzip auch als in einer Person verkörpert gedacht werden — so der Begriff des Teufels, der böse Gott (Seth) der Ägypter, der „rote Ngai“ der Massai, besonders ausgesprochen aber in der dem „Weisen Gott“ gegenüberstehenden Gestalt des parsistischen Teufels „Ahriman“ (hier wird allerdings dem Monismus insofern ein Zugeständnis gemacht, als die Niederlage des bösen Prinzips für das Ende der Zeiten gesichert erscheint¹⁾); streng dualistisch sind auch die grossen Systembildungen der ausklingenden Antike auf der Grundlage der synkretistischen Religionen: der Manichäismus und alle Gnosis. Monistisch orientiert ist

1) Es scheint uns dass die Vorstellung einer *ἀποκατάστασις πάντων* entweder aus der Annahme der Unverträglichkeit des Begriffes der Liebe Gottes mit dem Lehrsatz der ewigen Verdammnis resultiert (wie uns scheint trifft diese Feststellung für Irenäus und Schleiermacher zu) oder aber aus der Tendenz den Dualismus doch auf einen Monismus zurückzuführen. (Origenes).

die semitische Tradition des gefallenen Engels (Luzifer, Schaitan, Iblis) u. a. m.

- b) Daneben kann das Böse auch als eine unpersönliche Grösse erscheinen: es ist eine Macht, die an Örtlichkeiten oder Gegenständen haftet (wie etwa in der indianischen Vorstellung der bösen Macht, die der guten Macht des Totems zuwiderhandelt), es ist das Prinzip der Stofflichkeit (im Gnostizismus) u. a.¹⁾; ähnliche Wege geht die indische Religionsphilosophie: das Karma ist die Tat, besser die Summe der Taten des Menschen, die sich erst in einer zweiten Wiedergeburt auswirken. Jeder Persönlichkeitswert muss hier aber völlig ausgeschaltet werden, denn erstens wird die Annahme einer den verschiedenen Wiedergeburten zugrunde liegenden Persönlichkeit für einen leeren Wahn erklärt, andererseits lässt sich doch keineswegs die Verantwortlichkeit des gegenwärtig in Erscheinung getretenen Ich auf die praeexistenten „Iche“ ausdehnen, selbst wenn es ein Ich in dem Sinne gäbe, wie es der — übrigens ganz unzutreffende — abendländische Begriff der „Seelenwanderung“ meint. Das Wesen des Karma liegt in der an der Tat haftenden Energie, diese ist unzerstörbar, alles ist Frucht und alles ist Same; alles Übel beruht auf der Individuation.

Auf europäischem Kulturboden — speziell in der Gegenwart — stehen beide Deutungen der kosmischen Macht des Bösen nebeneinander. Personifiziert wird sie in der Literatur der Gegenwart meist als „Dämonenwelt“, — daneben gewinnen die oben geschilderten Anschauungen immer mehr an Boden²⁾. In unpersönlicher Form erscheint das Böse wie in einer der geschilderten Ausprägungen, so auch als eine gänzlich unbe-

1) Einen Zwischentypus bilden beispielsweise spätjüdische, spätlamische, iranische u. a. Religionen, in denen sich personifizierte „Figuren (Gottes etc) in abstrakte Wesenheiten verwandeln“ (Wach „der Erlösungsgedanke“ p. 58). Ein umgekehrter Prozess (vom Unpersönlichen zum Persönlichen) hat u. a. im Buddhismus stattgefunden — Personifikation abstrakter Grössen.

2) In der Literatur der Gegenwart spielt das Problem des Dämonischen eine immer grössere Rolle. Besonders der Meister der Analyse — Dostojewski — wirft das Problem in seinen „Dämonen“ („Bjessy“) auf. Mereschkowski („Peter und Alexei“, „Leonardo da Vinci“), Meyrinck („Golem“, „Walpurgsnacht“), Stefan Zweig (Novellen, bes. „Amok“), der spätere Strindberg u. a.

stimmte Grösse, die sich auch nicht im entferntesten formulieren lässt, als ein Etwas, das den Menschen zum Bösen zwingt¹⁾).

3. Die anthropologische Umdeutung des kosmischen Dualismus.

Wir stellten fest, dass alle Lösungsversuche entweder monistisch — durch die Verlegung des bösen Prinzips in das Absolute selbst, oder dualistisch — durch die Hypostasierung des Bösen als selbständige kosmische Grösse — sind. Wir hatten dabei das Ich des Menschen völlig ausgeschaltet. Nun erhebt sich die Frage nach der Rolle, die das menschliche Ich dabei spielt. Muss nicht der Dualismus in den Menschen verlegt, also ein anthropologischer Dualismus postuliert werden? Und wenn ja, so erhebt sich weiter die Frage, ob der anthropologische nur eine Widerspiegelung des kosmischen Dualismus ist, also das Individuum dabei nur der zufällige Schauplatz der Gigantomachie zwischen zwei kosmischen Mächten, bezw. ein Medium, dessen sich das Böse bedient, um in Erscheinung zu treten, oder ob der Dualismus nicht überhaupt nur in dem Antagonismus von Leib und Seele besteht, ihm also keinerlei kosmische Realität entspricht. — Der anthropologische Dualismus kann ein zwiefacher sein:

- a. Als psycho-physischen Dualismus bezeichnen wir alle die Problemlösungen, die die Materie, die Stofflichkeit des Menschen zum Prinzip des Bösen machen: die lichte Seele ist an die finstere Materie gebunden, der Körper ist ihr Gefängnis, in das sie gebannt ist. Das ist das Leitmotiv aller platonischen, neoplatonischen, gnostischen Lehre. Auf die paulinische Lehre hat dieser Dualismus in allerstärkstem Masse eingewirkt, die völlige Übereinstimmung in der Terminologie zeigt das zur Genüge. So bezeichnet der Begriff $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$ (auch der hebräische שָׂרָף) sowohl im profanen wie im biblischen Schriftgebrauch ursprünglich das natürliche, sinnliche Wesen im Menschen gegenüber seiner Geistigkeit. Hier nun sehen wir, dass diese anthropologische Gegensätzlichkeit auf eine metaphysisch-kosmische zurückgeführt wird: denn $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$ meint nicht nur die Natürlichkeit des Men-

1) C'était plus fort que moi — je ne sais pas quoi — sagt der Franzose. Der Slawe (bei Dostojewski — ebenda) hat den Begriff Stichija bezw. stichijnaja ssila, der sich ungefähr als „eine elementare Gewalt“ übersetzen lässt.

schen, sondern darüber hinaus stets das Materielle überhaupt: $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\varsigma$ ist die Substanz des Leibes im Gegensatz zum $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ als der organisierten $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\varsigma$. In Analogie dazu lässt sich das Begriffspaar $\piνεϋμα$ — $\psiυχη$ gegeneinander abgrenzen: ersterer Begriff meint das pneumatische Prinzip überhaupt, übernatürliche Geistigkeit, letzterer die Individuation des Lebendigen im Menschen. Daher wird der Dualismus nicht nur als Antagonismus von $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und $\psiυχη$ aufgefasst (wenn er dem Menschen auch hier zum Bewusstsein kommt), sondern als der kosmische objektive Gegensatz von $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\varsigma$ und $\piνεϋμα$.

- b. Jedoch braucht sich der menschliche Freiheitswille mit dieser Erklärung nicht zufrieden zu geben. Es entsteht nämlich die Frage, ob sich der Dualismus nicht vielleicht in das innerste Sein des Menschen, seine Psyche, verlegen lässt? In diesem Falle ist der psycho-physische Dualismus nur die in Erscheinung tretende Äusserung des Gegensatzes von Materie und Geist innerhalb des psychischen Ich. Aus diesem Grunde sprechen wir von einem „intrapyschischen Dualismus“¹⁾.

Nicht die Körperlichkeit des Menschen ist es, die die Hemmungen des Freiheitswillens hervorruft, sondern ein bestimmter Teil seiner eigenen Psyche. Aus einem rätselhaften Zwang heraus stellt sich das Ich als der Träger des Animalischen, Sinnlichen, dem besseren „anderen“ Ich als dem Träger des Lebens- und Freiheitswillens in den Weg. Die $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\varsigma$ ist nicht mehr nur das Prinzip der Materialität, sondern ein Teil der seelichen Persönlichkeit, ein dem Menschen immanentes Prinzip. Das Fleischliche ist nicht Prinzip des Sinnlich-Materiellen, das Anorganische gegenüber dem Organischen, das Tote im Gegensatz zum Lebendigen, sondern es bezeichnet diejenige Seite im menschlichen Ich, die dem Sinnlich-Kreatürlichen zugewandt ist²⁾. Ganz deutlich tritt dieser Gedankengang in den indischen Erlösungslehren zu Tage: die Erlösung erfolgt durch Aufhebung der Begierde, weil diese das leid-

1) Vergl. hierzu J. Wach „Der Erlösungsgedanke und seine Deutung“ p. 60 und 63 ff.

2) Diesen Tatbestand meint die paulinische Unterscheidung des $\acute{\omicron}\ \xi\tilde{\xi}\omega$ $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ vom $\acute{\omicron}\ \xi\tilde{\xi}\omega$. (II Kor. 4, 16. Eph. 3, 16 vergl. auch Römer 7, 15 ff.)

verursachende Prinzip, also das Böse, ist. Die Begierde (bezw. Gier) ist aber ein innerpsychisches Element. Dieselbe These liegt der Ethik des deutschen Idealismus (Fichtes, Schellings, Schleiermachers, auch Kants) und auch dem bei den Klassikern immer wiederkehrenden Gedanken der Vervollkommnung des Menschen zu Grunde: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust“¹⁾. Der anthropologische Optimismus des Zeitalters um 1800 lehnt allerdings meist jede Transzendenz des Bösen ab (eine Ausnahme bildet z. B. Schopenhauer).

Mag nun das Problem vom Standpunkt des psycho-physischen oder des intrapsychischen Dualismus aus gelöst werden — eine beiden gemeinsame Frage drängt sich nun auf: woher stammt das böse Prinzip? Die eine Möglichkeit wäre die, dass es für eine Auswirkung des Transzendenten erklärt wird: das Ich handelt unter einem Zwang und ist daher scheinbar nicht nur aller Verantwortung (also jeder sittlichen Verpflichtung) enthoben, sondern auch jeder Möglichkeit beraubt, auf den Gang des Geschehens einzuwirken. Es ist dabei völlig gleichgültig, wie das Ich in diese Lage geraten ist: ob es als durch einen göttlichen Ratschluss (monistische Deutung), einen kosmischen Sündenfall oder eine allmähliche Emanation (vermittelnde Lösungen — z. B. der Valentinianer bezw. des Neoplatonismus), eine böse Macht oder einen Gegengott (dualistische Lösung — z. B. spätgriechische und indische Denker bezw. der Parsismus) geschehen, gedeutet wird, spielt keine Rolle. In jedem Fall findet sich das Ich in einer Situation vor, an deren Zustandekommen es keinen Anteil hat und dessen Aufhebung ebensowenig in seiner Macht steht. Dem widerspricht das Gefühl der Verantwortlichkeit; wollte man dem Menschen letztere nehmen, so wäre es ihm ein Raub an seiner Persönlichkeit und Menschenwürde, es widerstrebt ihm, die Schuld von sich auf eine ausser ihm wirkende Macht abzuwälzen. Er wird dem Chor Recht geben, der Klytemnestra, welche die Ermordung Agamemnons nicht als ihr Verbrechen, sondern als die Schuld eines Dämons bezeichnet, die Antwort gab:

„Dein ist die Tat. Kein Zeugnis
Spricht frei dich von dem Morde“²⁾.

Nicht ein böses ur- oder überweltliches Prinzip ruft das Übel und damit alles Leiden in der Welt hervor, sondern der eigene Wille des Menschen. Gerade durch seine Aktivität ver-

1) Vergl. hierzu die paulinische Interpretation (Röm. 7).

2) Äschylos „Agamemnon“ 1505.

stösst das Ich gegen die Gesetzmässigkeit des Transzendenten und diese seine Sünde ist die böse Saat, die sich notwendig zu einem Leiden ausreift.

II. Das Böse als dem menschlichen Freiheitswillen immanentes Prinzip.

Die These, zu der wir nun gelangen, lautet: alles Übel in der Welt entsteht infolge der Aktivierung des Prinzips des Bösen in der Sünde. Wir definierten den Begriff der Sünde als einen „Verstoss gegen eine bestimmte Ordnung“ und fügten nun hinzu: „seitens des Menschen“. In der Tat gehört zum Begriff ein Doppeltes: erstens die Beziehung auf eine transzendente Gesetzmässigkeit, gegen die verstossen bzw. die in ihrer Auswirkung gehemmt wird, und zweitens die Zurückführung des sündigen Aktus oder Habitus auf den menschlichen Freiheitswillen. Da die Sünde ihre inhaltliche Bestimmtheit von dem Wert aus erhält, der am Transzendenten haftet, müssen wir die Frage stellen, worin die transzendente Ordnung, gegen die gesündigt wird, besteht; wir stellen auf diese Art fest, warum die Sünde notwendig eine subjektive Leidenserfahrung zeitigen muss und welcher Art das Übel ist, das durch dieselbe gezeitigt wird und seinerseits die Leidenserfahrung hervorruft. Wir haben das uns hier vorliegende Problem bereits oben behandelt. Wird die Ordnung, gegen die verstossen wird, als statische Grösse gedeutet, so entspricht sie in wesentlichen Momenten der „Naturmacht“; ist sie ein Dynamisches, so deckt sie sich mit der „Schicksalsmacht“; oder wir haben es endlich bereits mit dem Gottesglauben zu tun. Jedoch ergibt sich eine grundlegende Verschiedenheit: wir haben oben das Transzendente als ein Kosmisches betrachtet, unter völliger Ausschaltung der menschlichen Individualität. Hier dagegen sehen wir das Transzendente vom Aspekt des Menschen aus: daraus ergibt sich eine völlig andere Struktur des Phaenomens. Die Entstehung des Übels wird auf eine Wechselwirkung zweier in gewisser Hinsicht adaequater Grössen zurückgeführt und damit das Problem in eine völlig andere Ebene verschoben.

Eine zweite Problemreihe ergibt sich aus der Frage nach der Struktur des dem menschlichen Freiheitswillen immanenten Bösen, mit anderen Worten — wir fragen nach der Ursache der Sünde; ist diese Frage geklärt, können wir an dasjenige Problem herantreten, auf dessen Lösung alle religiöse Erwägung abzielt: ob und auf welchem Wege eine Erlösung überhaupt möglich ist.

1. Die Sünde als die Ursache des Übels.

Die uns vorliegende Frage kann auf folgende Arten beantwortet werden:

1. Dem Weltall liegt eine bestimmte Ordnung zu Grunde, ihr entspricht eine Gesetzmässigkeit allen Geschehens. Wird der gesetzmässige Ablauf des Geschehens gestört, so entsteht ein Übel. Eine solche Störung beruht darauf, dass der menschliche Wille die Richtung, in der sich der Weltprozess bewegt, irgendwie verfehlt, in diesem Fall bezeichnen wir die Sünde als eine Verfehlung.

Aus diesem Tatbestand ergeben sich folgende Konsequenzen:

- a) die transzendente Ordnung, die allem Geschehen zugrunde liegt und die durch das Ich eine Störung erfährt, ist in erster Linie eine statische, nicht eine dynamische Grösse.
- b) Daraus ergibt sich, dass das durch die Sünde entstehende Übel nicht als eine Reaktionserscheinung seitens eines dynamischen Prinzips zu deuten ist, sondern als unmittelbare Folge dessen, dass sich das Ich ausserhalb der gesetzten Ordnung stellt. Das Ich handelt gegen sich selbst, entweder aus Unkenntnis (Irrtum, Nichtwissen) oder aus Unvermögen (Unvollkommenheit, Schwäche).
- c) Der Ablauf allen Geschehens ist völlig automatisch, nur dem Ich kommt Spontaneität zu, gerade diese stört die Weltharmonie.
- d) Die Möglichkeit einer Beeinflussung des Transzendenten ist ausgeschlossen. Die Erlösung kann nur durch die Einordnung des Ich in die gesetzte Ordnung vor sich gehen. Die religiöse Forderung einer Unterordnung unter das Absolute ergäbe keinen Sinn¹⁾.

Man darf den Begriff des Transzendenten hier nicht zu eng fassen: nicht nur die natürliche Seite des Menschen untersteht der Ordnung des Weltalls (da sich sonst nur die Entstehung des „Leidens in der Welt“ erklären liesse), sondern auch der Mensch als geistige Persönlichkeit¹⁾. Das geistige Ich ist allerdings die

1) Auf die Objektivierung des uns vorliegenden Begriffs im Tao der Chinesen, vedisches rta, iranische asa u. a. haben wir bereits oben (p. 48) hingewiesen.

einziges Wesenheit, die nicht der eisernen Notwendigkeit des Transzendenten unterliegt, aber die Sünde besteht ja gerade darin, dass der menschliche Freiheitswille die Harmonie stört. Von hier aus führt eine Linie zum Parallelismus Makrokosmos-Mikrokosmos und den daraus resultierenden Gedankengängen (die Seele als die Harmonie des Körpers²⁾, Mantik und dergl.).

2. Die dem Weltall zugrunde liegende Ordnung ist keine statische Grösse, sondern eine unpersönliche dynamische Macht. Sie wird durch das menschliche normwidrige Handeln affiziert und wendet sich gegen das Ich. Sie ist im höchsten Grade energiegeladen und die in ihr ruhenden latenten³⁾ Kräfte werden durch die menschliche Sünde ausgelöst — hierdurch entsteht das Übel.

Es lässt sich hierzu noch Folgendes ausführen:

- a) das Ich ist nur die mittelbare Ursache des Übels, die unmittelbare ist die Aktivität eines aussermenschlichen dynamischen Prinzips.
- b) Das Übel ist als eine Reaktionserscheinung seitens des Transzendenten zu deuten.
- c) Der Ablauf des Geschehens geschieht wohl auf Grund einer automatischen Dynamik der Kräfte, jedoch empfindet das Ich im Übel die Auswirkung einer unheimlichen urlebendigen Wesenheit.
- d) Daher steht es nicht in der Macht des Menschen dem einmal ausgelösten Ablauf des Geschehens Halt zu gebieten — es lag wohl in seinem Vermögen „die Geister“ zu rufen — zu bannen vermag er sie nicht mehr.

Es ist nicht schwer einzusehen, dass wir es hier mit dem Begriff der Schicksalsmacht (im Sinn nicht der launischen *τύχη* sondern dem der *εἰμασμένη*) zu tun haben und verweisen daher auf unsere früheren Ausführungen.

3. Die dritte Möglichkeit, das uns vorliegende Problem zu lösen, ergibt sich dadurch, dass wir auf einen Urheber der transzendenten Macht bzw. der gesetzten Ordnung schliessen. Wir erleben alles Geschehen als

1) Dadurch unterscheidet sich das „Tranzendente“ von der „Naturmacht“. Siehe oben p. 44 ff.

2) Rohde „Psyche“ p. 169 a. a. O.

3) „Heilig Wesen! Gestört hab ich die goldene Götterruhe dir oft...“ diese Verse Hölderlins decken den obigen Tatbestand.

durchwaltet und beherrscht von einem persönlichen Willen. Dieser Wille ist der Wille Gottes. Das Schicksal wird zur göttlichen Vorsehung: „*fatum hoc est divina providentia*“. Gott ist der Urheber allen Leidens auf der Welt: „schwer lastet die Hand Gottes auf aller Kreatur“ (Römer 8, 20).

Warum ist dem so? Wenn nicht die Überzeugung der Absolutheit Gottes bis zu dem Masse sich steigert, dass jede Möglichkeit menschlicher Freiheit glattweg geleugnet wird, wie wir eben sahen, so wird die Antwort lauten müssen: Gott ist wohl der Urheber des Übels, Ursache des Übels ist aber die Sünde, deren Urheber der Mensch. (Wir werden sehen, dass der Mensch sich nicht immer die volle Verantwortung für die Entstehung der Sünde zuschieben will und kann.)

Es lässt sich also auch hier feststellen, dass die menschliche Sünde als die mittelbare Ursache des Übels gedeutet wird, dieses als die unmittelbare Folge einer Gegenwirkung seitens des Absoluten. Jedoch besteht das Charakteristische allen Gottesglaubens darin, dass das Wirken Gottes nie als etwas Automatisches erscheint, sondern stets als reine Spontaneität. Unser Wollen stösst nicht auf ein Gegenwirken, sondern auf ein Gegenwollen Gottes. In allen lebendigen Religionen findet sich daher — in dieser oder jener Form — der Hinweis auf den „Zorn Gottes“. Man hat diesen Begriff als anthropomorph und anthropopathisch ausmerzen wollen — sehr zu Unrecht: aus lebendigem Sündenbewusstsein heraus wird der Religiöse immer die Reaktion des Gotteswillens auf unsere Sünde als göttlichen Zorn deuten, ohne diesen je dem menschlichen gleichzusetzen — darum sprechen wir beispielsweise auch vom „heiligen“ Zorn. Selbst wenn wir von Gott als dem „ganz Anderen“ sprechen, wenden wir doch menschliche Kategorien an.

Wir stellen also fest: alles Übel in der Welt ist die unmittelbare Auswirkung des „Zornes Gottes“. Wir folgen im weiteren den Gedankengängen nur der biblischen Religion, da sie sich mit denjenigen aller anderen theistischen Religionen decken: Gott ist ein zorniger Gott (Ps. 90, 7), sein Zorn ist wie Feuer (Jes. 30, 27), er ist der Rächer (Nahum 1, 2), der Vernichter (II Sam. 24, 1), ja er hasst geradezu den Frevler (Ps. 11, 5), äussert das A. T., und das N. T. nimmt dieselben Zusammenhänge auf: der Täufer (Mt. 3, 7;

Lk. 3, 7), Jesus selbst (obgleich er den Begriff des Zornes nur selten verwendet: Lk. 21, 23, und meist vom Gericht redet: Mt. 18, 34 und 22,7; Lk. 14, 21 ff. a. a. O.), vor allem Paulus (Röm. 1, 18; 2, 5; 9, 22. I Thess. 2, 16 u. a. m.) betonen den heiligen Zorn Gottes.

Und — so fragt der Mensch weiter — woher rührt dieser Zorn? Es gibt die Möglichkeit, auf die Beantwortung dieser Frage prinzipiell zu verzichten: Gott schuldet niemandem Rechenschaft (Hiob, Kap. 38—41; Römer 9, 20; 11, 33 ff. a. a. O.). Aber hiermit gibt sich das religiöse Bewusstsein nicht zufrieden; analog der obigen Argumentation lautet auch hier die Antwort: Gottes Zorn ist die Reaktion auf meine Sünde. Die Heiligkeit Gottes wird dadurch in den Vordergrund gerückt im Gegensatz zu seiner Absolutheit, die eine Fragestellung nach dem Warum nicht zulässt. Der Zorn Gottes wird durch die Sünde hervorgerufen und zwar nur durch diese — daher kennen weder das N. T. noch die LXX¹⁾ den profangriechischen Begriff der *μῆτις*, sondern stets nur die Begriffe *θυμός* und *ὀργή*, weil ersterer Begriff ein Moment des Satanischen enthält, die beiden letzteren dagegen den Zorn Gottes bezeichnen, der weder unabwendbar ist, noch einer dem Menschen feindlichen Gesinnung Gottes entspringt.

2. Das Böse als Ursache der Sünde.

Die Frage nach der Ursache der Sünde, die uns nun vorliegt, ist zugleich die Frage nach dem Wesen des immanenten Bösen. Wir legen unsrer Untersuchung die Worte der Augustana zu Grunde: „causa peccati est voluntas malorum videlicet diaboli et impiorum, quae... avertit se a Deo“ und der deutsche Text fügt hinzu: „zum argen“. Hält man religiöse Aussprüche dagegen, wie etwa den des Propheten Jeremias „mein Volk tut eine zwifache Sünde: mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und machen sich hie und da ausgehauene Brunnen“ (Jer. 2, 13 oder Röm. 1, 21 ff.), so lässt sich folgender Tatbestand feststellen: das Böse ist ein doppeltes — erstens die „impietas“ = Gottlosigkeit, Abwendung von Gott, und zweitens eine „mala voluntas“, die „concupiscentia“ (II Artikel der Augustana), ein widergöttliches Prinzip.

1. Im ersten Fall läuft die Deutung der Sünde auf eine

1) Nur an einzelnen Stellen der LXX kommt der Begriff im Sinne eines anhaltenden Zornes vor.

negative Bestimmung des Begriffs hinaus. Wir haben oben (p. 40) ausgeführt, dass sich das religiöse Erlösungsbedürfnis „in einem Gefühl der Verlassenheit, der Einsamkeit, des Getrenntseins und Verlassen- ja Verstossenseins vom Absoluten“ äussere — hier stellen wir als die meist empfundene Ursache dieser Erscheinung die Sünde als ein Sich-Isolieren, Gottlosigkeit, impietas fest; das Böse besteht in der ewigen Tendenz des Menschen zur Selbstbehauptung, „Hybris“.

Wir fassen hier also die Gottverlassenheit ins Auge, die sich als Folge der Sünde fühlt: das Ich tritt aus der göttlichen Ordnung heraus, dass es sich dadurch auch gegen Gott wendet, ist erst eine Folgeerscheinung. Eine solche Interpretation liegt überall dort vor, wo wir es mit negativen Bestimmungen der Begriffe „die Sünde“ und „das Böse“ zu tun haben: die Sünde ist das „*ὄντ ὄν*“ (Origenes), privatio boni (Augustin im Enchiridion), die Sündhaftigkeit des Menschen besteht darin, dass er „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum“ (Augustana II) ist, das Böse äussert sich in Unglauben, Unwissen, Unreinheit, Un-sittlichkeit u. a. m. Genau dasselbe meinen alle Vorstellungen von einem Sündenfall. Durch einen solchen tritt das Böse in Erscheinung (von hieraus gelangen wir auch zum Begriff der Erbsünde). Der Sündenfall wird meist als ein einmaliger kosmischer Akt angesehen (wie beispielsweise in der Gnosis, dem Avesta, im Islam und dem A. T.), damit kann die Deutung des Sündenfalls als ein auch prinzipieller Akt, der von jedem Einzelnen vollzogen wird, verbunden sein. Der Sündenfall kann als ein einmaliger, plötzlicher Akt vorgestellt werden — wie das meist geschieht — oder als ein allmähliches Verlassen des paradiesischen Urzustandes (wie z. B. die auf Hesiod zurückgehende Vorstellung einer „*aura prima aetas*“ Ovids). Nun ist es charakteristisch für die religiöse Gedankenwelt, dass die negativen Begriffe, die zur Bezeichnung religiöser Tatbestände dienen, für unser Empfinden meist einen positiven Inhalt haben. Impietas meint wohl in erster Linie Gottlosigkeit, jedoch nur als eine Seite des Phaenomens der Sünde, Hybris ist mehr als Selbstbehauptung, Unabhängigkeit, sie ist Überhebung, Ungehorsam ist Ungehorsam gegen Gott, Unreinheit eine solche vor Gott. Hierin gipfelt die menschliche Tragik: das Böse ist das

Prinzip der sündigen Aktivität des Menschen, der sich einerseits zuerst von Gott abwendet und damit zwangsläufig gegen Gott wenden muss, andererseits die Abwendung von Gott vollziehen muss, weil er sich gegen ihn wenden will, weil er „Gott feindlich“ gesinnt ist (Röm. 5, 10; 8, 7).

2. Welcher Art ist nun dieses „Arge“, dem sich das Ich von Gott fort zuwendet (Augustana XIX)? Die Antwort lässt sich mit den Worten der Genesis geben: das Urböse ist der Drang „zu sein wie Gott“. Dadurch, dass das Ich diesem bösen Trieb nachgibt, muss es notwendig zu einer Sünde gegen Gott kommen, auf die Gott durch die Erzeugung eines Übels reagiert; das Christentum kennt keinen Gott, der eifersüchtig über seinen göttlichen Sonderrechten wacht, sondern er will, dass die Menschen so vollkommen seien, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist (Mt. 5, 48), wie denn im ganzen Neuen Testament Warnung vor Hybris keine Rolle mehr spielt. „Voluntas malorum“ ist also generaliter der Wille zur Freiheit nicht nur im Sinn von Unabhängigkeit, sondern im positiven Sinn als der „Wille zur Macht“. Dadurch verfällt das Ich dem Wahn, dass die Welt der Werte nicht ein objektives Transzendentes ist, sondern dass die Werte von ihm selbst gesetzt seien, zum mindesten nimmt es — vom Standpunkt des Gottgläubigen aus gesehen — eine Umwertung der Werte vor, greift also in Gottes Machtbereich über. Nicht nur, dass das Ich aus dem Bereich des göttlichen Willens, der die Totalität der Bedingungen des lebensfördernden Prinzips ist, heraustritt, es wendet sich gegen die Absolutheit der Machtvollkommenheit Gottes („von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ — Röm. 11, 36) und die notwendige Reaktion ist der „Zorn Gottes“.

3. Endlich kann die Frage aufgeworfen werden, ob „das Böse“ nur ein immanentes Prinzip ist, oder aber ihm auch eine kosmische Wesenheit entspricht. Die Erfahrung einer rätselhaften Zwangsmässigkeit, unter deren Einfluss sich das Ich gegen Gott wendet, kann zur Annahme der Gott und dem „Reich Gottes“ entgegengesetzten Realität des Satans und seines Reiches der Finsternis führen (bereits Weisheit 2, 24; modifiziert und abgeschwächt Hiob 1, 6 ff.; Eph. 6, 12, ff. a. a. O., ferner im Parsimus, der Gnosis, Manichäismus u. s. w.). „Sünde“ ist dann nicht nur Abkehr von Gott,

auch nicht nur Überhebung, in Folge derer sich das Ich gegen Gott wendet, sondern sie besteht darin, dass der Mensch in einen bestimmten kosmischen Zusammenhang eintritt, der Macht des (kosmischen) „Bösen“ teilhaftig wird, bzw. sich ihrer teilhaftig macht. Die Ursache der Sünde ist „voluntas diaboli“, der sündige Mensch wendet sich „zum Argen“, als einem persönlichen Wesen, von dem her alles Böse stammt, denn nur „der Teufel redet Lügen aus seinem eigen“ (Augustana XIX).

Das Problem, das damit auftaucht, ob nämlich der Mensch dann überhaupt verantwortlich gemacht werden kann, hat immer wieder den menschlichen Geist beschäftigt: Äschylos, die Stoa, die Gnosis u. a. haben nach der Lösung des Problems gesucht, in der Dogmengeschichte wie des Islams, so besonders des Christentums nimmt das Problem der Willensfreiheit einen breiten Raum ein. Für unsere Aufgabe genügt die Feststellung, dass im Falle der Annahme eines kosmisch Bösen als die eigentliche Ursache der Sünde das übermenschliche Prinzip des Bösen erscheint, das Ich nur insofern es die im Bösen schlummernden Kräfte auslöst; durch seinen Entschluss — und hierin besteht seine Schuld — wird das kosmisch Böse aktiviert. Wird letztere Annahme geleugnet, so erübrigt sich jedes Eingehen auf das Problem eines dem Menschen immanenten Prinzips des Bösen, da es sich dann letzten Endes doch um eine transzendente Grösse handelt. Eine detaillierte Behandlung der Frage, wie sich kosmisch-Böses und menschlicher Freiheitswille zueinander verhalten, gehört nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit und würde im übrigen kein weiteres Licht auf das uns vorliegende Erlösungsproblem werfen.

IV. TEIL.

DAS ZIEL UND DIE MÖGLICHKEIT DER ERLÖSUNG.

Wir sahen oben, dass sich das Ich in der Leidenserfahrung einer Hemmung seines Lebenswillens bewusst wird; jedoch ge-

rade in der Leidenserfahrung liegt ein Ansporn zur Steigerung menschlicher Leistungsfähigkeit, muss sich doch das Erlösungsbedürfnis als ein Drang nach Befreiung von den Hemmungen äussern. All unser Streben zielt darauf ab, alle menschlichen Fähigkeiten werden in den Dienst dieser einen Aufgabe gestellt. Da die Erfahrung lehrt, dass es uns nicht gelingt, unmittelbar der Hemmungen Herr zu werden, setzt die Arbeit der Reflexion ein. Wir fragen dann zuerst nach der Ursache des Leidens. Wie kommt es zu einer Grenzsituation? Aus dieser Fragestellung ergeben sich die verschiedenen weltanschaulichen Komplexe, deren prinzipiell möglichen Ausprägungen wir im vorigen Teil aufzuzeigen versucht haben. Damit gelangen wir zu demjenigen Problem, auf dessen Lösung alles Erlösungsbedürfnis drängt: ist eine Erlösung möglich? wenn ja, auf welche Art kann sie vor sich gehen? Je nach der weltanschaulichen Stellungnahme des Menschen und — bis zu einem gewissen Grade — je nach der Art des Erlösungsbedürfnisses, wird die Antwort eine verschiedene sein.

Wir müssen jedoch einige Vorfragen erledigen. Zuerst diejenige nach dem Inhalt des Erlösungszieles: wie denken wir uns die Erlösung? Worin besteht sie? Daraus ergibt sich die andere: wie denken wir uns das Eintreten derselben?

1. Die inhaltliche Bestimmung des Erlösungszieles.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, dass im Erlösungsbedürfnis irgendwie eine Bezugnahme auf die Erlösung enthalten sein muss. Daraus ergibt sich vor allem eine negative Bestimmung des Erlösungszieles: Erlösung heisst Erreichung des Status völliger Leidlosigkeit durch Überwindung aller Spannungen, aus denen sich die Leidenserfahrung ergab, und Konstituierung eines Zustandes, in dem alle Hemmungen unseres Lebenswillens aufgehoben erscheinen. Aus einer solchen negativen Bestimmung des Erlösungszieles ergeben sich Begriffsbildungen wie „Nirwana“ (indische Erlösungslehre), „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ (Mystik) u. a. m. Der Status der Erlösung besteht, negativ bestimmt, in der Privation genau desjenigen Leidens, welches das Erlösungsbedürfnis hervorrief.

Es ist nun charakteristisch für die religiöse Begriffswelt, dass negative Bestimmungen des Erlösungszieles — ebenso religiöse Begriffe wie „Ewigkeit“, „Absolutheit“ u. a., die letzten Endes auch negativ sind, einen eminent positiven Inhalt besitzen, wenn sie auch per viam negationis entstanden sind. Gemeint ist stets ein Status, der völlig grundverschieden ist von allem, was wir überhaupt kennen — man hat daher für

diesen Tatbestand den Begriff des „ganz Anderen“ geprägt. Jede andersartige Interpretation klammert sich an den blossen logischen Wortsinn. Typisch dafür ist das völlige Missverstehen des Begriffs „Nirwana“, der immer wieder — völlig wortgemäss freilich — als „das Nichts“ übersetzt worden ist, statt sinngemäss gedeutet zu werden als „transzendenter Zustand eines ganz-Anderen“¹⁾. Dem Religiösen sind die Begriffe keineswegs inhaltsleer; epigonenhaften, müden Geschlechtern oder gänzlich unmetaphysischen Menschen geht das Verständnis für eine positive Deutung derselben ab. Der Religiöse sucht den positiven Inhalt des Erlösungszieles auch durch Bilder zu kennzeichnen — daher spricht er von einer „Stadt der güldenen Gassen“, „Jerusalem, der hochgebauten Stadt (Apok. 21, 2), er sieht die Erlösten in weissen Gewändern vor Gottes Thron stehen (Apok. 7, 9) und dergl.; eine das Religiöse völlig ausser Acht lassende Betrachtungsweise tut solche Bilder mit einem mitleidigen Lächeln ab, genau so, wie ihr die auch logisch positiveren religiösen Begriffe wie *δόξα, ἐν Θεῷ εἶναι* u. a. völlig inhaltsleere Gebilde sind²⁾. Der Status der Erlösung enthält als positive Ergänzung die dem Ich fehlenden Qualitäten, deren Privation überhaupt ein Leiden zuliess. Die Begriffe, die zur Bezeichnung dieses Status dienen, rekurrieren stets auf ein bestimmtes Erlösungsbedürfnis und meinen die Position eines der leidverursachenden Hemmung entgegengesetzten fördernden Prinzips: so resultiert der Begriff der Unsterblichkeit aus der Grenzsituation der Vergänglichkeit, Paradies — des leiderfüllten Daseins, Freiheit — der Gebundenheit (etwa durch das Prinzip des Materiellen), *κοινωνία τοῦ Θεοῦ* — der religiösen Einsamkeit u. s. w.

1) So ist Schopenhauer von Mainländer interpretiert worden: „dankbar nimmt er, (der Lebensmüde) aus der Hand des Philosophen die Gewissheit, dass ihn kein neuer Zustand erwartet, sondern alle Zustände von selbst verschwinden“. (Philosophie der Erlösung I p. 224. Nach J. Wach „Der Erlösungsgedanke“ p. 95). Derselbe Gedanke findet sich bei Theognis, und vor allem bei vielen populären pessimistischen Erlösungslehren. Dagegen halte man die Antwort Buddhas auf die Frage Upaśiva's: „Der Hingeschiedene, ist er wirklich nicht?“ — „Der Hingeschiedene lässt sich durch nichts ermessen, es fehlt jede Bezeichnung für ihn; wo alle Eigenschaften vertilgt sind, da haften auch keine Worte mehr“. (Nach Lehmann-Haas „Textbuch zur Religionsgeschichte“ p. 123).

2) Wir nennen als Beispiel die Analyse des Begriffes „Gott“ bei F. Mauthner „Wörterbuch der Philosophie“ II Aufl. Felix Meiner Leipzig 1924 II Band p. 5 ff.

2. Axiologische und eschatologische Erlösung.

Jede Erlösungslehre, sofern sie nicht nur einen bloss vorübergehenden, einmaligen Zustand der Leidlosigkeit ermöglichen will, führt in dieser oder jener Form den Begriff der Ewigkeit als Gegensatz zur Zeitgebundenheit ein. Was meint dieser Begriff? „Ewigkeit“ kann einen zwiefachen Sinn haben: entweder ist sie die absolute Totalität der Zeit, nach Kant „duratio noumenon“, oder aber eine logisch-ontologische Grösse, also entweder „das zeitlich Letzte“ oder „das ontisch-Letzte“. Im letzten Fall ist die Welt (nach der Ontologie Platons) das Abbild des Ewigen als des Urbildes, dieses ist Gott selbst, „τὸ ἐν καὶ τὸ πᾶν“. Die Erfahrung der Gottesgemeinschaft involviert die Erlösung, weil sie in „einem Anteilgewinnen an dem Leben Gottes“ besteht — daher ist die Erreichung des Erlösungszieles („ewiges Leben“, „ewige Seligkeit“) keineswegs an einen Zeitpunkt gebunden. Als entsprechende Religionsform nennen wir die Mystik; die Spannung dieser Frömmigkeit ist nicht auf die Zukunft, sondern gleichsam vertikal gerichtet, in die Höhe bezw. Tiefe. Vom Standpunkt des erlösensuchenden Menschen aus gesehen ist die Erlösung eine überzeitliche, gegenwärtige, weil sie, um mit Schleiermacher (II Rede) zu reden, im „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichem und ewig sein in einem Augenblick“ besteht. Diese Art der Erlösung bezeichnen wir mit P. Althaus als axiologische¹⁾.

Im anderen Fall glaubt man die Welt nur als ein Werden, als Geschichte verstehen zu können. Die Kategorie der Zeit — den Hellenen völlig unwichtig — ist der Schlüssel zu aller Erkenntnis. „Durch die Ewigkeitserfahrung wird die Zeit zur Stunde, zur Bewegung auf ein Ziel hin . . . zum Orte der Tat . . . der Spannung, des Kampfes“. Während die axiologische Erlösungsform auf dem „Nun der Ewigkeit“ beruhte, haben wir es hier mit einem „Noch — nicht“ zu tun, nicht wie dort mit „der Gegenwartserfahrung letzter Dinge“, sondern dem „Warten der Hoffnung, der mächtigen Spannung des Harrens“. Dadurch wird die Erlösung an einen Zeitpunkt gebunden, sie wird zu einer „eschatologischen im eigentlichen und üblichen Sinne des Wortes“. Die Frömmigkeit ist keine mystische mehr, sie wird zur prophetischen²⁾.

Jedoch greift eine eschatologische Erlösungslehre meist auf das Axiologische zurück. Wir wollen uns das an der bibli-

1) vergl. hierzu Paul Althaus „Die letzten Dinge“ p. 16.

2) ebenda p. 21 f.

schen Religion verdeutlichen¹⁾. Hier ist die Erlösung nicht ein Überzeitliches, sondern sie ist Geschichte: der Kampf um die Verwirklichung des Heils hat begonnen, Jesus sieht den Satan vom Himmel fallen (Lk. 10, 17. 18), das „Reich Gottes“ ist nicht nur nahe herbeigekommen (Mt. 4, 17), sondern es ist bereits Geschichte geworden (Mk. 1, 15. Lk. 17, 21). Als ein gegenwärtig-überzeitliches Erlebnis hat auch das Urchristentum die Erlösung empfunden: „*εἰρήνην* (= das Heil) *ἔχομεν... καὶ χαρζόμεθα*“ und doch fügt Paulus hinzu „*ἐπ' ἐλπίδι*“ (Röm. 5, 1. 2), er ist sich dessen also bewusst, dass das Heil als „*τὸ τέλειον*“ (I Kor. 13, 10) ein Eschatologisches ist. Es kann daher folgende prinzipielle Feststellung gemacht werden: erst das axiologische Erlösungserlebnis ermöglicht die Gewissheit der kommenden Erlösung (also den Glauben als „*ἐπιζόμενον ὑπόστασις*“, Hebr. 11, 1). Daraus scheint uns zu folgen, dass ohne das Erlebnis einer axiologischen Erlösung nicht etwa die Vorstellung einer eschatologischen völlig unmöglich ist, ihr aber notwendig die letzte Lebendigkeit und Aktualität fehlen muss. Auf christlichem Boden — und dasselbe gilt mutatis mutandis auch für andere Religionen — kann daher erst die Erfahrung der Realität des „Heils“ in der Versöhnung mit Gott vom Glaubensmut und Glaubenstrotz zur Glaubensfreude führen, weil eben der letzte Inhalt aller religiösen Erlösung „*κοινωνία τοῦ Θεοῦ*“ als ein Überzeitlich-Gegenwärtiges bereits vorweggenommen wird.

Nach Erledigung obiger Vorfragen gelangen wir nun zum eigentlichen Erlösungsproblem: welche Möglichkeiten einer Erlösungslehre ergeben sich aus der jeweiligen weltanschaulichen Einstellung?

A. DIE MÖGLICHKEIT EINER VORRELIGIÖSEN LÖSUNG DES ERLÖSUNGSPROBLEMS.

Wir behandeln zuerst die Frage nach der Möglichkeit einer Erlösungslehre (bezw. dem Wege, den sie empfiehlt), die jede Bezogenheit auf ein Transzendentes ausschaltet. Mit anderen Worten haben wir danach zu fragen, ob der theoretische Materialismus eine Erlösungsmöglichkeit aufzeigen kann bzw. auf welche Art hier das Problem des Leidens zu lösen gesucht wird.

1) Auf die Verquickung der beiden Momente in ausserchristlichen Religionen werden wir später hinweisen.

Leugnung der subjektiven Leidenserfahrung.

Je und je hat der leidende Mensch vor allem den Versuch gemacht, sich über die Tatsache der Leidenserfahrung hinwegzutäuschen. Es wird dazu die These aufgestellt — es gäbe überhaupt kein Leiden, die Leidenserfahrung sei bloss eine fiktive. Das, was wir Leiden nennen, existiere garnicht, es sei etwas Nichtseiendes, das wir uns nur vortäuschen. Es gelte daher, sich von diesem Wahn freizumachen. Es lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: die eine will die Leidenserfahrung auf dem Wege aufheben, dass das Ich in eine höhere, wertvolle Sphäre des Seins gelangt und das Unwertige dadurch aufgehoben wird. Es handelt sich dabei meist um eine — auch dem Christentum eigentümliche — Verschiebung des Problems aus dem Gebiet der Natürlichkeit in das der Geistigkeit des Menschen. Die Annahme, dass damit die Leidenserfahrung aufgehoben werde, ist nur dann zutreffend, wenn man bloss ein „Leiden in der Welt“ gelten lässt. Es liegt auf der Hand, dass dieser, besonders den Illusionstheorien, die das Dasein für einen Schein erklären, eigene Gedankengang¹⁾ daher mit Unrecht zum mindesten wie die Leidenserfahrung des Menschen als geistiges Wesen, so auch das hieraus resultierende Erlösungsbedürfnis leugnet. Die radikalere Richtung dagegen leugnet überhaupt jeder Art Leiden; die Einsicht in das Wesen des Leidens als eines blossen Scheines wird durch eine besondere Technik der Autosuggestion erreicht, dadurch das Leiden aufgehoben: so beispielsweise in der Gegenwart Coué, der Grundtendenz nach in ähnlicher Art die Christliche Wissenschaft²⁾.

Leugnung der Objektivität der Leidenserfahrung.

Es liegt ferner die Möglichkeit vor, die Notwendigkeit und Durchgängigkeit der Leidenserfahrung zu leugnen. Die Universalität des Erlösungsbedürfnisses wird für Vergangenheit und Gegenwart wohl zugegeben, nicht aber für die Zukunft, da das Leiden nicht wesensnotwendig zum Dasein gehöre und nur durch die subjektive menschliche Unzulänglichkeit bedingt sei. Das ist die Grundthese und der error fundamentalis des materialistischen Evolutionismus: die Tatsache der Leidenserfahrung zu leugnen wäre einfach absurd, eine nähere oder fernere Zukunft aber werde ein Erlösungsbedürfnis überhaupt nicht mehr kennen. Da dem menschlichen Fortschritt keine Grenzen ge-

1) Der „Schleier der Maya“ der Veden.

2) deren Wesen aber mit dieser Feststellung nicht erschöpft ist.

zogen seien, sei die Erreichung dieses Zieles bloss eine Frage der Zeit. Die Mittel dazu biete neben Wissenschaft und Technik eine immer weiter fortschreitende Verfeinerung der Kunst. Diese Anschauung bildet, wenn man sich so ausdrücken darf, den „Religionersatz“ des „fortschrittlichen“ Gegenwartsmenschen. Daher die weite Verbreitung utopischer Zukunftsromane, einer Richtung in der Literatur, als deren Prototyp etwa Thomas Morus „Utopia“ dienen könnte und deren Aufschwung zeitlich mit dem Beginn des technischen Aufschwungs zusammenfiel¹⁾.

Auf derselben Ebene liegen Erscheinungen, wie etwa die Versuche der künstlichen Verjüngung, die ihre Analogien in der Alchemie finden (das „Lebenselixier“ derselben). Die Hoffnung einer diesseitigen, nahe bevorstehenden Erlösung nimmt manchmal geradezu groteske Formen an — so tauchen immer wieder neue Wundermittel und dergl. auf. Weite Kreise der Menschheit glauben heutzutage an der Schwelle eines goldenen Zeitalters zu stehen. Die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie mit ihrer Annahme einer ständigen Weiterentwicklung der Menschheit²⁾, ihrerseits philosophisch auf den Rationalismus, deutschen Idealismus und besonders auf Hegel zurückgehend; unterbaut den ökonomischen Materialismus, der zu der vielleicht verbreitetsten Weltanschauung der Gegenwart geworden ist. Die sozialen Heilslehren treten mit dem Anspruch auf, nicht nur die Religion als völlig unnütz zu erweisen, sondern gar eine neue, diesseitig orientierte Religion zu verkündigen; tatsächlich erinnern sie in ihren Auswirkungen manchmal an religiöse Erscheinungen, wie ein Blick in die kommunistische Literatur Russlands lehrt. Charakteristisch für die materialistischen Erlösungslehren ist die Tatsache, dass sie konsequenterweise alles psychische Erlösungsbedürfnis auf ein „Leiden in der Welt“ zurückführen und daher ihr Ziel in der Beseitigung bloss der äusseren Hemmungen menschlichen Lebenswillens sehen.

Die einer solchen Erlösungslehre zugrunde liegende Weltanschauung ist, wie wir sahen, der Materialismus, den wir oben

1) Die Moderneren verbrämen die materialistische Grundtendenz des öfteren durch einen scheinbaren Idealismus (Wells). Eine ähnliche Erscheinung findet sich in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen der Gegenwart.

2) Haeckel, Büchner u. s. w. Der Evolutionismus einiger Moderner (W. Bölsche. Svante Arrhenius) läuft auf die Annahme einer fortschreitenden Vergeistigung des Menschen hinaus und sprengt damit den Rahmen des Materialismus.

auch als theoretischen Naturalismus bezeichneten, und zwar in seiner radikalen Ausprägung: die Existenz eines Transzendenten wird geleugnet, alles Geschehen wird auf den gesetzmässigen Ablauf natürlicher Kräfte zurückgeführt; das Übel resultiere aus der Tatsache, dass der Mensch sich noch nicht in den Besitz aller Naturkräfte habe setzen können. Die Annahme der Existenz eines übernatürlichen Prinzips beruhe auf der irrtümlichen Deutung der uns bisher unbekanntem Kräfte als übernatürliche, fortschreitende Erkenntnis derselben müsse es uns ermöglichen, sie uns dienstbar zu machen.

Versuch einer künstlichen transitorischen Erlösung.

Im Gegensatz zur Leugnung der Erlösungsbedürftigkeit steht die Annahme, dass das Erlösungsbedürfnis überhaupt nicht befriedigt werden könne. Auch in diesem Fall ist das Ich gezwungen, sich irgendwie mit dem Problem auseinanderzusetzen, da die Spannung auf eine Lösung drängt, wenn auch diese als unmöglich angesehen wird. Es erhebt sich die Frage, ob nicht wenigstens die Möglichkeit einer transitorischen Erlösung bestehe.

In erster Linie hat hierzu die Menschheit stets den Versuch gemacht, sich irgendwie über das Leiden hinwegzutäuschen. Auf dreierlei Art scheint das möglich zu sein:

1. Der Mensch sucht durch einen „Trank der Lethe“ die Intensität der Leidenserfahrung zu vergessen. Das elementarste Mittel hierzu ist der Rausch, der Taumel. Je intensiver die Leidenserfahrung, desto intensiver der Drang nach Betäubung — das ist die Ursache der Steigerung der Vergnügungssucht in Zeiten der Not, wie bei einzelnen Individuen, so auch bei ganzen Völkern. Daher haben Rauschgifte, autosuggestive Praktiken u. dergl. stets eine grosse Rolle im Menschenleben gespielt.
2. Jedoch tendieren solche Praktiken nicht nur auf ein Vergessenmachen, sondern sie suchen auch einen positiven Zustand der Lust — ähnlich der Euphorie Schwerkranker — hervorzurufen; ein intensives Lebensgefühl soll auf künstliche Art erzeugt werden. Ausser dem des Vergessenmachens dienen auch diesem Zweck alle Rauschgifte u. a.; prinzipiell gehören hierher auch alle Mittel und Wege, die dasselbe Ziel verfolgen, mögen sie von uns als noch so wertvoll angesprochen werden: Kunst, besonders Musik, reines „Schauen des Schönen“ und dergl. mehr — hier dürfte

wohl die Wurzel orgiastischer Kulte (soweit sie nicht die Beziehung auf ein Transzendentes mitenthalten) liegen.

3. Davon zu unterscheiden ist eine dritte Möglichkeit: die Leidenserfahrung des Menschen erscheint als dadurch bedingt, dass er sich in einen kausalbedingten Prozess hineingestellt weiss, dessen Ablauf in einer für ihn eminent leidensbetonten Situation gipfelt. Das Erlösungsbedürfnis ist nicht an einer gegenwärtigen Grenzsituation orientiert, sondern an der Vorstellung eines zukünftigen, dräuenden Verhängnisses. In diesem Fall kann das Ich sich über sein Erlösungsbedürfnis durch die bewusste Beschränkung auf ein Gegenwartserlebnis, die Verdrängung des Gedankens der Zeitgebundenheit und einen hieraus resultierenden Gegenwartsoptimismus hinwegsetzen — der Klassiker dieser Lebenskunst ist Epikur¹⁾). Voraussetzung freilich ist die Möglichkeit, sich auf irgendeine Art über den Zwang zur Sorge hinwegsetzen zu können.

Wir haben es hier mit dem Versuch zu tun, die leidbezogenen Vorstellungen aus dem Bewusstsein zu verdrängen. Es könnte so scheinen, als handle es sich dabei um eine Steigerung des Lebensgefühls; sehen wir genauer zu, so ergibt sich, dass es sich um den grundsätzlichen Verzicht auf Erlösung handelt. Das Ich ist sich seiner Erlösungsbedürftigkeit wohl bewusst, sucht aber diese Tatsache zu vergessen — logischerweise müsste die Folgerung der Selbstvernichtung gezogen werden²⁾, meist sträubt sich aber der Lebenswille dagegen und sucht auf anderem Wege dem Leiden zu entgehen³⁾.

1) So das „carpe diem“ Horaz' oder

„Rosen auf den Weg gestreut,
und des Harms vergessen

Schmeckt, solange es Gott erlaubt,

Kuss und süsse Trauben“ (Lebenspflichten, L. Hölty).

Einem analogen Gedankengang gibt das Predigerbuch des A. T. Ausdruck (2, 24; 3, 13).

2) Daher die Sanktionierung, selbst Befürwortung des Selbstmordes seitens einiger pessimistischen Richtungen (so etwa der Stoa).

3) Es scheint uns, dass bei der Erörterung oben beschriebener Phänomene meist völlig die Vorgeschichte derselben ausser acht gelassen wird. Der Kampf gegen die Betäubungsmittel hat an der Wurzel anzusetzen, das Wettern gegen Misstände führt zu nichts — daher beispielsweise der geringe Erfolg der Abstinenzbewegung.

Der bewusste Verzicht auf Erlösung.

Ist nun das Bewusstsein des eigenen Wertes, die Empfindung seiner „Würde“ im Menschen lebendig, so verzichtet das Ich auf Betäubung und gelangt zur bewussten Resignation. Diese kann zu einem Quietismus werden, zu einem ruhevollen sich-Bescheiden, einem wehmütigen Entsagen wie Ertragen, dem Verzicht auf Erlösung, der sich manchmal durch Humor erleichtern lässt. Sie kann sich auch in Melancholie, die alles im düsteren Farben sieht, äussern, in einem hoffnungslosen Pessimismus: „Alles ist eitel“ (Pred. 1, 2. 17). Bei starken Naturen steigert sich diese Grundstimmung zu Verzweiflung¹⁾ oder zu Trotz²⁾. Nimmt die Resignation die Form des Trotzes an, so verzichtet das Ich auf Erlösung, ohne in Verzweiflung zu geraten: resigniert, aber ungebrochen gilt es durch das Leben zu gehen, mit zusammengebissenen Zähnen gilt es des Lebens Last zu tragen; der Idealzustand lässt sich etwa so ausdrücken: „blieb innerst doch das Herze ungerührt“. Es liegt hierin ein starkes ästhetisches Moment, die Empfindung für das Heroisch-Tragische des Leidens³⁾, die an dem Eigenwert der Würde orientiert ist. Tritt letzterer zurück, so kann sich der Trotz in bewusster Verkehrung menschlichen Lebensgefühls äussern: die Leidenserfahrung verknüpft sich mit einem gewissen Wollustgefühl, einem dem normalen Bewusstsein gänzlich unverständlichen Lustgefühl der Hoffnungslosigkeit⁴⁾; auf die bedeutsamen Formen religiöser Resignation, etwa der Gelassenheit der Mystik, werden wir weiter unten ausführlich zu sprechen kommen.

1) So weist die Selbstmordstatistik letzten Jahre für das deutsche Reich auf die, auf den ersten Blick unverständliche, Tatsache hin, dass der Hundertsatz an Selbstmorden in der Reichswehr, also einem ausgesucht kräftigen Volksteil, die grösste Höhe erreicht; dieser Tatsache entspricht auch die Häufigkeit der Selbstmorde Jugendlicher. Diesen Tatbestand deckt auch das Phaenomen Judas (Matth. 27, 4. 5).

2) Kain (Gen. 4, 13 ff.).

3) „Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.“

4) Dostojewsky schildert in der Person des Vaters Marmeládow („Schuld und -Sühne“) den Typus eines Menschen, der garnicht erlöst werden will und sich bewusst fallen lässt. Ähnliche Typen moralischer Perversion bei Dostojewski sind Fomá Fomitsch und Swidrigailow (in Sselo Stepántschikowo) und Juduschka (Familie Golowléwych), bei M. Gorkij Fomá Gordéjew, auch bei Strindberg u. a.

Wir hatten es eben mit der Leugnung einerseits der Erlösungsbedürftigkeit, anderseits der Erlösungsmöglichkeit zu tun. Nun gelangen wir zu den Richtungen der Religionsphilosophie, die eine positive Erlösung vermitteln oder zum mindesten den Anspruch erheben, eine solche vermitteln zu können.

B. DIE ERLÖSUNGSLEHREN DER PANTHEISTISCHEN RELIGIONEN.

Wir treten nun an die Frage heran, welche Möglichkeiten der Erlösung sich ergeben, wenn wir den Boden der materialistischen Weltanschauung verlassen und zur Annahme eines Transzendenten gelangen. Wir gelangen hiermit zu den religiös orientierten Erlösungslehren, müssen aber auf das allerschärfste zwischen pantheistischer und theistischer Religion, oder — wie wir es oben taten — zwischen Religion im weiteren und Religion im engeren Sinn unterscheiden. Das Gemeinsame beider Weltanschauungen liegt im Glauben an eine höhere, ideale Welt, jedoch ist das wesentliche Moment der Religion im engeren Sinn das Erlebnis der Realität Gottes und der persönlichen Verbindung zwischen Mensch und Gott. Eine genaue Abgrenzung theistischer von pantheistischer Religion vorzunehmen erweist sich nicht immer als möglich.

Fragen wir nach dem Wege, den wir beschreiten müssen, um zur Erlösung zu gelangen, so können wir, analog der obigen Einteilung der psychischen Erlösungsbedürfnisse, drei Haupttypen unterscheiden: den theoretischen, ästhetischen und praktischen Weg. Durch die Verbindung der einzelnen Möglichkeiten ist die Mannigfaltigkeit der Erlösungstheorien ausserordentlich gross, jedoch wird meist das Hauptgewicht auf einen der drei Erlösungswege gelegt¹⁾. Diese Unterscheidung entspricht derjenigen der indischen Religionsphilosophie: Erkenntnis-, Liebes- und Werkweg.

1) Nach Wach „Der Erlösungsgedanke“ p. 9 I, lassen sie sich auch in zwei Haupttypen einordnen: den praktischen und theoretischen, wobei letzterer, im Gegensatz zu der oben ausgeführten Unterscheidung (siehe p. 27 ff.) entweder der Erkenntnisweg ist, wenn der Nachdruck auf den Intellekt fällt oder aber der ästhetische, dessen Hauptfaktor die emotionalen Fähigkeiten des Menschen bilden.

1. Der Erkenntnisweg.

Wir haben bereits oben¹⁾ darauf hingewiesen, dass der Erlösungsweg durch Erkenntnis keineswegs notwendig auf ein nur metaphysisches Erlösungsbedürfnis rekurriert. Ebensov wenig darf unter dem Erkenntniswege eine blosser Einsicht in die Struktur ontisch-kosmischer Zusammenhänge zwecks Aufzeigung einer andersartigen Erlösungsmöglichkeit (etwa des ästhetischen Erlösungsweges) verstanden werden. Das Wesentliche des Erkenntnisweges besteht darin, dass er den Anspruch erhebt, unmittelbar die metaphysische Spannung zwischen dem Ich und dem Transzendenten aufzuheben und dadurch indirekt den Menschen von allem gleichwie gearteten Übel zu befreien. Erkennen ist hier nicht nur „wissen“, sondern „haben“²⁾; der Grundgedanke besteht darin, dass „Erkennen“ ein unmittelbares Erfassen des Absoluten involviert.

Das Transzendente kann als statische, so auch dynamische Grösse gedeutet werden. Der Gegensatz dazu, das Böse, kann für ein kosmisches Prinzip³⁾ erklärt werden (naturgemäss stets als ein unpersönliches), jedoch wird die Erlösungslehre immer dahin tendieren, das Prinzip des Bösen im Menschen zu suchen und zwar meist in einer Privation, wie wir es oben nannten — der impietas. Typisch für diese Erlösungslehre ist die Auslegung des Begriffes der Sünde: Sünde ist stets ein „Nichtwissen“. Damit ist der Weg der Erlösung bereits vorgezeichnet: da das „Nichtwissen“ Leiden verursacht, wird die Erlösung durch ein „Wissen“ vermittelt. Die Betrachtung⁴⁾ Dei sive naturae sive universi involviert bereits die Erlösung; es kann auch von einer intuitiven Erkenntnis⁵⁾ gesprochen werden. Durch die theoretische Versenkung in die letzten Zu-

1) Siehe p. 27.

2) Wir haben oben von dem Begriff der religiösen Erkenntnis gesprochen, indem wir auf Begriffe wie *γινώσκω* und $\Upsilon\Upsilon$ hinwiesen. Es kennens darauf zurückzuführen ist, dass der Naive, Primitive den erkannten Gegenstand „in sich“ zu haben meint.

3) Soweit wir sehen können, trifft das nur für gnostische Heilslehren zu — auch hier nur mit der Einschränkung, dass die Gnosis eigentlich nicht zu den pantheistischen Religionsformen gehört.

4) Nach Guyau „Irreligion der Zukunft“ p. 207: „Betrachtung alles dessen, was das Wissen umfasst oder umfassen will“.

5) „scientia intuitiva“ der Spinozistischen Philosophie (Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass es sich hier um eine besondere Art von Mystik handelt).

sammenhänge des Alls, die zugleich eine Erhebung über das Diesseits ist, wird alles Leiden zu einem Schemen und das Ziel der Erlösung ist erreicht¹⁾.

Die geschichtlichen Formen der theoretischen Erlösungslehren bilden im Altertum auf asiatischem Kulturboden die indischen Heilspekulationen, unter diesen neben Upanischaden und Veden besonders der spätere Buddhismus und die Samkhyaphilosophie, in Europa die grossen gnostischen Systeme. In der Gegenwart sind alle diese Probleme wiederum sehr aktuell geworden; neben Schopenhauer und E. v. Hartmann sind die den oben genannten verwandten Richtungen zu nennen, die als „Theosophie“, „Anthroposophie“ und dergl. durch eine besondere Technik des Erkennens eine Religion vermitteln wollen — in jedem Fall muss vor einer Unterschätzung des Einflusses indischer und gnostischer Gedankengänge auf die Mentalität des Gegenwartsmenschen gewarnt werden²⁾.

2. Der ästhetische Erlösungsweg.

Der Weg der ästhetischen Erlösung ist mit dem der theoretischen nahe verwandt, weshalb beide in der Geistesgeschichte der Menschheit oft miteinander verbunden erscheinen³⁾: wir wiesen oben darauf hin, dass die Erlösungslehren von metaphysischer, sowie von ästhetischer Einsamkeit sprechen. Ähnlich wie beim Erkenntniswege liegen die Dinge auch hier: die Erlösung ist so gedacht, dass das Ich durch die ästhetische Versenkung aus dem Status der Isoliertheit heraustritt und im Absoluten aufgeht; auch hier begegnen wir der Annahme, dass durch die stattgehabte Erlösung alles Übel zu einem Schein wird. Unter dem „ästhetischen Erlösungsweg“ darf keinesfalls die Erlösung durch die Kunst — etwa ein „reines Schauen des Schönen“ — verstanden werden. Selbst wenn wir den Begriff des „Ästhetischen“ in einem engeren Sinn fassen, so ist doch auch seitens ihrer Verfechter (Romantik, Schopenhauer) nie mehr behauptet worden, als die Möglichkeit einer bloss

1) Der richtige Kern dieses Erlösungsweges besteht darin, dass der Erlösung die Erkenntnis des Weges vorhergehen muss — es ist aber eine mehr als strittige Frage, ob diese Erkenntnis eine solche des Intellekts ist; vergl. die Auseinandersetzung zwischen Heim („Glaubensgewissheit“) und Kaftan („Glaubensgewissheit und Denknöwendigkeit“).

2) So zählt beispielsweise der „Sternbund“, dessen Heiland Krishna-murti war, allein in Deutschland Tausende von Anhängern.

3) Besonders ausgeprägt bei Spinoza.

„transitorischen“ Erlösung¹). Der Weg ästhetischer Erlösung will mehr: nicht nur eine flüchtige Lösung, sondern eben die Erlösung in einem bleibenden Einssein und Einswerden mit dem All. Wie die metaphysische Erlösungstheorie, so wird auch die ästhetische erst durch den Pantheismus ermöglicht: im tiefsten seines Wesens sei der Mensch ein Teil des Universums, daher müsse er aus seiner alles Übel verursachenden Einsamkeit zu einer Vereinigung mit dem Absoluten gelangen. Der Erkenntnisweg glaubt das Einswerden mit dem Universum mit Hilfe der Erkenntnis ermöglichen zu können, der ästhetische dagegen will dem Ich ein Gefühl der Verwobenheit mit dem All vermitteln; damit wird das Ich in den Ablauf des kosmischen Geschehens hineinversetzt und in der völligen Aufgabe seiner Persönlichkeit findet der Mensch seine Erlösung.

Charakteristisch für diesen Erlösungsweg ist die Forderung der Hingabe an das Transzendente. Der Begriff der „Hingabe“ kann ein zwiefacher sein: ist der Nachdruck auf das Dynamische, die Urlebendigkeit des Transzendenten gelegt (das Absolute lässt sich mit Aristoteles als „τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον“ bezeichnen), so ist sie „Liebe“ (Eros, Bhakti), da dann auch die Hingabe einen affektiven Charakter trägt; tritt dagegen das Moment des Emotionalen zurück und wird das Transzendente als eine statische Grösse gedeutet (etwa in der Form des „grand être“ Auguste Comte's), so wird die Hingabe zur Gelassenheit (Apathie, Affektlosigkeit, prapatti). Der ersten Auslegung des Begriffs der Hingabe dürfte als typische Religionsform alle affektive Mystik entsprechen, (Minne- und Brautmystik, Sufismus, Plotin, indische Bhaktimystik, von den Neueren vielleicht Rilke, Stephan George), der anderen die quietistische (Buddhismus, Tersteegen, Madame Guyon²). Für den ersteren Typus ist es charakteristisch, dass die ästhetische „Hingabe“ keineswegs eine negative Einstellung zur Welt nach sich zu ziehen braucht, sondern dass sie meist optimistisch ist und von der Hingabe an das Universum eine Steigerung des Lebensgefühls erhofft: Ich, Gott und Welt sind eins.

1) Der Begriff findet sich bei J. Wach „Der Erlösungsgedanke . . .“ p. 99.

2) Als eines der wichtigsten Mittel, die eine derartige Erlösungslehre zur Erlangung der Erlösung empfiehlt, ist die Ekstase anzusehen. Der obigen Unterscheidung entspräche eine solche der Ekstasen: die einen zielen auf ein Heraustreten des Ich aus sich selbst ab (positive Ekstase), die anderen auf ein Auslöschen des Ich (negative Ekstase). — Vergl. zum obigen F. Heiler „Das Gebet“ p. 341 ff, auch p. 322 ff.

3. Der praktische Erlösungsweg.

Der Verfechter des „Werkweges“ argumentiert folgendermassen: wenn sich das Ich nicht in den Besitz des Absoluten setzen könne, so beruhe das darauf, dass das Prinzip des menschlichen Handelns irgendwie falsch sei. Es liegt nahe, statt von einem praktischen, von einem sittlichen Erlösungswege zu sprechen — jedoch trifft das nicht zu: ersterer Begriff ist der weitere und umfasst auch das Sittliche. Denn wenn die Entstehung des Übels aus dem menschlichen Handeln (also dem Prinzip des Bösen) resultiert, so braucht das garnicht zu bedeuten, dass das Ich gegen „das Gute“ verstosse, sondern es handelt gegen das Prinzip des Absoluten überhaupt. Daher unterscheiden wir zwei Wege innerhalb des praktischen: der eine besteht in der Befolgung kultischer Gebote — der entsprechende Sündenbegriff wäre der eines Verstosses gegen die Ordnung bezw. die Gesetzmässigkeit des Transzendenten; der andere ist der sittliche — die Sünde wäre als Verstoss gegen „das Gute“ zu bezeichnen: dieses ist entweder eine selbstständige Grösse (die Absolutheit einer ethischen Ordnung) oder aber ein Wert am Absoluten — die Sünde gegen das Gute ist in diesem letzteren Fall nicht mehr nur die sittliche, sondern bereits die religiöse (bezw. sittlich-religiöse). Der sittliche Erlösungsweg erfordert „die Werke“ — entweder in Form sozialer Leistungen oder als eine bestimmte Heilsmethodik, die auf Perfektion des eigenen Ich abzielt.

Das sündhafte Handeln (bezw. Verhalten) des Menschen kann auf zwei Arten interpretiert werden: im ersten Fall gilt die Aktivität des Menschen als ein positives Moment und die Sünde besteht darin, dass das Ich pflichtwidrig handelt; im anderen wird alles menschliche Handeln für einen Verstoss gegen das Absolute erklärt. Wird dort erhöhte Aktivität und eine Umorientierung in der Zielsetzung gefordert, so hier eine Einschränkung menschlicher Lebendigkeit bis zu ihrer völligen Aufhebung. Im ersten Fall liegt der Nachdruck auf dem Handeln; wird das Transzendente als eine dynamische Macht aufgefasst, so gilt es für den Menschen, sein Handeln der Zielrichtung des Absoluten als des *πρῶτον κινῶν* anzupassen, um dadurch „das Böse“ (gleichgültig, ob es als eine kosmische Macht oder ein immanentes Prinzip gedeutet wird) zu bekämpfen. Im anderen Fall ist das Mittel zur Erlösung das Erdulden; dem — dynamisch gedachten — Prinzip des Bösen soll dadurch die Möglichkeit genommen werden, ein Übel hervorzurufen, es wird ihm gleichsam ausgewichen; damit werden zugleich alle Hemmungen, die einem Wirken des Trans-

zendenten im Wege stehen, beseitigt. In irgendeiner Form gehört zum Werkweg stets die Forderung der „Askese“ — diese ist dann entsprechend der obigen Unterscheidung¹⁾ entweder eine positive oder negative.

Alle am Praktischen orientierten Erlösungslehren lassen sich in zwei Arten einteilen. Die einen rücken den Aktivismus des Menschen in den Vordergrund; hier lautet dann die Forderung: soziale Leistung, kategorischer Imperativ der Pflicht (Kant), Arbeit an sich selbst, Unterdrückung der Leidenschaften, Selbstentfaltung (Fichte) u. a. Fällt das Moment des Sittlichen fort, so wird der Nachdruck auf peinlich genaue Erfüllung kultischer Pflichten gelegt. Auf europäischem Kulturboden findet sich meist diese Art praktischer Erlösungslehren, jedoch keineswegs ausschliesslich und nicht nur hier — aktivistisch z. B. ist neben vielen primitiven Religionsformen die konfuzianische Morallehre. Die andere Richtung neigt dazu, den Werkweg in der Unterdrückung aller Tätigkeit zu sehen: Leiden, Erdulden, Entsagen sind die Mittel, um der Erlösung teilhaftig zu werden; so wird im Tao-te-king das „Nichtstun“ als Grundsatz aufgestellt, so verlässt auch Buddha den „Weg der Werke“.

Endlich ist vom praktischen Erlösungsweg noch so viel zu sagen, dass seine Befürworter dazu neigen, ihn zu atomisieren und die menschliche Tat gegenüber der Gesamthaltung des Ich in den Vordergrund zu rücken ja, es kann dazu kommen, dass das Verständnis für die Bedeutung der letzteren völlig schwindet.²⁾ Wir sprechen dann von kasuistischer im Gegensatz zur Gesinnungsmoral, auf religiösem Gebiet von Gesetzesreligion. Aus diesem Grunde verzichtet die indische Erlösungsspekulation meist auf den Werkweg und dieser dient nur als Ergänzung oder Bedingung der Möglichkeit zur An-

1) Es scheint uns, dass eine solche Unterscheidung gemacht werden kann: die eigentliche Bedeutung des Begriffs Askese ist „Übung“. Wir bezeichnen nun als positive Askese alle Bestrebungen, die auf eine Perfektion des Menschen und die Steigerung seiner Leistungsfähigkeit abzielen (was der Grundbedeutung des Begriffs Askese entspricht), als negative dagegen diejenige, deren Tendenz auf eine Unterdrückung „sündiger“ triebhafter Kräfte des „natürlichen“ Menschen geht. Eine Analogie bilden die zwei ärztlichen Schulen, deren eine die Steigerung der lebensfördernden Kräfte anstrebt, die andere die Beseitigung und Vermeidung der Krankheitsursache.

2) Geschichtlich ist es gerade umgekehrt; jede primitive Moral ist kasuistisch, erst bei fortschreitender Kultur kommt es zur Bildung einer Gesinnungsmoral.

wendung eines der beiden anderen — des Erkenntnis- oder des Liebesweges.

Mit dem praktischen Erlösungswege sind die Möglichkeiten, die einer auf pantheistischer Weltanschauung aufgebauten Erlösungslehre offen stehen, erschöpft (auch auf dem Boden theistischer Weltanschauung findet sich die gleiche Erlösungslehre, wie wir unten sehen werden). Die drei Wege lassen sich variieren, verflechten — aber prinzipiell neue Erlösungswege sind ausgeschlossen. Erst die Hinwendung zur Religion im engeren Sinn, d. h. dem Glauben an einen persönlichen Gott (bezw. Götter), eröffnet dem Erlösungsbedürftigen neue Perspektiven.

Freilich darf nicht übersehen werden, dass die Grenzen zwischen pantheistischer und theistischer Religion fließende sind. Erstens mündet der Pantheismus — und die Religionsphilosophie, mit der wir es hier zu tun hatten — des öfteren in einen Gottesglauben¹⁾: es ist oft völlig unmöglich festzustellen, ob das Transzendente als eine statische Grösse oder als ein Lebendiges, Wirkendes, ob es ferner als persönliche oder unpersönliche Wesenheit aufgefasst wird — man denke etwa an die Verflochtenheit des Schicksalsglaubens mit theistischer Religion. Zweitens kann der Erlösungsweg auf eine weite Strecke hin beiden — pantheistischer wie theistischer — Religionsformen ein gemeinsamer sein; die Technik der Erlösung ist dieselbe hier wie dort — vorgeschriebene kultische Leistungen, eine autosuggestive Heilmethodik, eine subtile Technik des Lebens, Ekstasen, bestimmte Seelenhaltungen als erforderliche Mittel zur Erlösung sind in vielen Religionen die gleichen.

C. DAS VERHÄLTNIS VON GOTT UND MENSCH IM ERLÖSUNGSPROZESS.

Der wesentliche Unterschied der Religion „im engeren Sinn“ von derjenigen des Pantheismus lässt sich folgendermassen präzisieren: das Numen des letzteren ist ein Dynamisches „niederer Art“, wenn es nicht bereits eindeutig als eine statische Grösse gedeutet wird. Wir meinen ein Dynamisches, das durch das Ich erst aktiviert werden muss, um im

1) beispielsweise die Verkörperung ursprünglich abstrakter Eigenschaften der pantheistischen Gottheiten (etwa in Emanationstheorien).

Erlösungsprozess in Erscheinung zu treten. Das Machtvolle, Urlebendige am Transzendenten kann noch so sehr in den Vordergrund gerückt werden, dem Numen die Hauptrolle am Zustandekommen der Erlösung zugesprochen werden, es kann als der Urgrund allen Seins, als *ἐν καὶ πᾶν*, gedeutet werden — seine Wirksamkeit spielt sich auch dann immer in einer völlig anderen Seinsebene ab, als das eines bewussten Wesens, und zwar stets irgendwie automatisch. Der Gott aller theistischen Religion ist dagegen ein Dynamisches ganz anderer Art, das sich am ehesten durch den Begriff der Spontaneität charakterisieren lässt. Er ist im eminenten Sinn der „Urlebendige“, der alle Schranken der Automatik durchbricht und unmittelbar in das Geschehen eingreift. Im ersten Fall tritt das Ich von aussen her an das Absolute heran, im anderen Fall bricht dieses als ein Persönliches in das Weltall, ja selbst in die eigenste Seinsphäre des Ich — seine geistige Wesenheit — ein und zwingt es, zu ihm in irgendein Verhältnis zu treten.

Der Grundsatz aller theistischer Religion lautet: es liege in Gottes Macht in den Ablauf des Geschehens einzugreifen, folglich auch das Übel und damit das Leiden zu beseitigen; es hänge also nur von seiner „Spontaneität“ — vom „Willen Gottes“ — ab, ob unser Erlösungsbedürfnis seine Befriedigung findet oder nicht. Da sich dadurch der Schwerpunkt des Erlösungsprozesses vom Menschen zum Gott verschiebt, neigt aller Theismus zur Ablehnung autosoterischer Erlösungslehren.

Jedoch wird sich der Religiöse immer einer ungeheuren Paradoxie der Erlösung bewusst sein: einerseits sieht er die einzige Möglichkeit zur Erlösung in einem spontanen Eingreifen seitens des Gottes und deutet nicht ganz selten selbst die Entstehung des Erlösungsbedürfnisses als eine göttliche Gnadentat, andererseits hält er sich für verantwortlich und wird sich daher nie sein liberum arbitrii völlig streitig machen lassen. Zur Klarstellung seiner Struktur untersuchen wir das Problem in der Form, wie es uns in der biblischen Religion entgegentritt.

Eine Analyse der religiösen Phaenomene des N. T. lässt die Tatsache erkennen, das Jesus die Erlösung nur unter bestimmten Bedingungen verbürgt. Welches sind diese Bedingungen? Der Gegenwartschrist, dessen Religion eigentlich auf einen christlich orientierten philosophischen Idealismus hinausläuft, würde diese vielfach durch das Goethewort interpretieren: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“, (Faust II) — damit scheint ihm das Erlösungsproblem gelöst und der Weg zur Erlösung aufgezeigt worden zu sein. In der Tat scheint das Zeugnis religiöser Urkunden diesen Tatbestand zu bestätigen: so verhält sich Jesus zu den Menschen,

denen er begegnet¹⁾, auf zwiefache Art — die einen lehnt er ab und zwar alle diejenigen, denen das Bewusstsein ihrer Insuffizienz fehlt und die mit sich zufrieden, oft geradezu stolz auf ihre Leistungen und ihre Frömmigkeit, als satte Menschen sich selbst genügen (Mk. 15, 29 ff.; 18, 11 f.) oder aber sich sogar feindlich zu ihm verhalten (die Pharisäer Mt. 12, der Hohepriester Mt. 26, 63; vergl. auch Lk. 22, 39 ff.); zu denjenigen dagegen, bei denen er ein Erlösungsbedürfnis vorfindet, stellt er sich ganz anders. Sehen wir von den Krankenheilungen und allen denjenigen Fällen ab, in denen es sich um äussere Not handelt, so ist ihm stets das Streben nach Vollkommenheit das Wertvolle am Menschen (Mk. 10, 21 — wo es ausdrücklich heisst „er liebte ihn“, offenbar doch, weil der „reiche Jüngling“ ernstlich nach dem „ewigen Leben“ sucht; ähnlich Joh. 1, 48). Jedoch zeigt die weitere Analyse, dass das Erlösungsbedürfnis allein nicht als genügend zur Erlösung gilt, sondern ehe es dem Menschen die Erlösung verbürgt, muss das Ich einen völligen innerlichen Zusammenbruch erleben (so der verlorene Sohn — Lk. 15, 14—16 und Petrus — Mt. 14, 30; 26, 75; im Gegensatz zu diesen stehen etwa der reiche Jüngling — Mk. 10, 22 und die ungenannten Personen, die Jesus zurückweist, weil sie aus dem inneren Zusammenbruch doch noch etwas Eigenes retten wollen — Lk. 9, 57—62). Das Bewusstsein der völligen Insuffizienz muss Hand in Hand mit einem völligen Aufgeben des eigenen Wollens gehen und die einzige Tat des gebrochenen Eigenwillens ist die demütige Hingabe an Gott (Lk. 15, 21; Joh. 1, 50; 21, 18). Denn ist alles Erlösungsbedürfnis durch eine Leiderfahrung, das Leiden seinerseits durch die Gottesferne verursacht, so letzteres dadurch, dass der Mensch seinen eigenen Willen demjenigen Gottes entgegensetzt und sich selbst — wie der Jahwist es ausdrückt — Gott ist (Gen. 3, 5, auch Ex. 20, 3 ff. und Phil. 3, 19; vergl. auch II Thess. 2, 4). Und die Erlösung aus diesem Zustand vermittelt ihm der Glaube, der durch völlige Hingabe an die Allmacht der Gnade Gottes die Seligkeit im Einswerden mit Gott erreicht. Die religiöse Paradoxie liegt darin, dass auch der Glaube ein „Empfangen“, d. h. ein Werk der „gratia“ ist: wir stehen hier vor einer Antinomie, die wir nicht zu lösen vermögen.

Es erhebt sich aber hier die prinzipielle Frage, ob eine nur autosoterische Erlösungslehre bei der Annahme der Existenz

1) Vergl. hierzu die Analysen etwa H. Rendtorffs „Begegnungen mit Jesus“ (p. 14 ff.) und Haucks Jesus, bei letzterem besonders den Vortrag „Jesus in seinem Handeln“ (p. 69 ff.).

einer persönlichen Gottheit überhaupt möglich ist. Diese Frage muss, wie sich aus dem Weiteren ergibt, verneint werden.

Auf den ersten Blick scheint es, als wäre diese Möglichkeit im Deismus gegeben. Die Persönlichkeit Gottes tritt gänzlich in den Hintergrund (ohne dass seine Realität geleugnet werden würde), im Erlösungsprozess steht er gänzlich abseits, dieser spielt sich als ein Kampf des Ich mit dem Übel ab. Jedoch liegt hier eine Denkschwierigkeit: zum Begriff der Persönlichkeit gehört als wesentlichstes Moment notwendig Spontaneität. Der Gottesbegriff des Deismus dagegen widerspricht dieser Feststellung, da dem Gott des Deisten notwendig jede Spontaneität, damit jede Lebendigkeit, abgeht: „Gott“ ist letzten Endes nichts anderes, als die „erste Ursache“ in personalistischer Ausprägung; dadurch, dass das göttliche Wirken aus der Welt und der Zeit in die Vorzeitlichkeit verlegt wird, wird Gott zu einer abstrakten Grösse und verliert ganz den Charakter der Lebendigkeit. Hier nun ergibt sich ferner, dass trotz aller prinzipieller Verschiedenheit der Deismus leicht zum Pantheismus werden kann; vom deistischen Standpunkt aus hat es der Mensch mit einer bestimmten Gesetzmässigkeit allen Geschehens — und zwar nur mit ihr — zu tun. Obgleich diese von Gott gesetzt ist, ja gerade weil sie es ist, ist Gott an sie gebunden und steht damit gleichsam unter ihr; es bedarf nur eines weiteren Schrittes und die Gottheit wird ihres Persönlichkeitscharakters entkleidet. Wir stehen vor folgender Alternative — entweder halten wir an der Absolutheit Gottes fest, dann müssen wir (immer vom Standpunkt des Deismus aus) auf einen völligen Determinismus schliessen und die Frage nach Erlösung verliert jeden Sinn¹⁾, oder wird der Gottesbegriff verflüchtigt, dann aber erscheint Gott gleichsam als Funktionär eines hinter ihm stehenden Absoluten²⁾ und dieses muss notwendig ein Unpersönliches sein: der Deismus wird zum Pantheismus.

Nun gibt es noch eine andere Möglichkeit, an einer auto-soterischen Erlösungslehre festzuhalten. Wir meinen die Deutung des Übels als die Auswirkung eines personifizierten bösen Prinzips. In diesem Fall haben wir es mit der Vorstellung eines personalistisch gedachten Transzendenten zu tun, gleichsam einer Religion mit umgekehrtem Vorzeichen. Es wäre

1) Darum hat sich der Deismus auch mit einem weltanschaulichen Optimismus zu helfen gesucht, der die Realität und Universalität des Leidens übersieht.

2) Ähnlich wie im späteren Griechentum die Götter hinter die Moira zurücktreten (siehe oben p. 47).

nämlich denkbar, dass die Existenz eines „guten Gottes“ als Gegensatz zum „bösen Gott“ geleugnet wird. Jedoch liegt dann hier genau dieselbe Schwierigkeit vor wie oben. Leugnen wir nämlich die Spontaneität des personifizierten Bösen, so müssen wir analog dem oben Ausgeführten „den Bösen“ einem absoluteren Prinzip eines „kosmisch-Bösen“ unterstellen. Dann wäre die Möglichkeit einer Selbsterlösung allerdings prinzipiell zu bejahen, jedoch haben wir es dann auch nicht mehr mit einer persönlichen Grösse zu tun. Bei der gegenteiligen Annahme ergeben sich zwei Möglichkeiten: erstens die Negierung jeder Erlösungsfähigkeit des Menschen, zweitens eine sonderbare Verkehrung der sich auf die Erlösung beziehenden Begriffswelt. Wir können in diesem Fall von einem „satanischen Erlösungsweg“ sprechen: der Mensch verzichtet nicht etwa resigniert auf die Möglichkeit der Erlösung, sondern es findet eine völlige Umwertung aller Erlösungswerte statt¹⁾, religiös gesprochen, der Versuch sich des Beistandes des Teufels zu versichern. Äusserungen einer solchen satanischen Erlösungshoffnung sind etwa die dem Kainismus ähnlichen Erscheinungen, wie die satanische Abart des Bolschewismus²⁾, die „schwarze Messe“ u. a. m.³⁾

Aus dem obigen scheint uns hervorzugehen, dass eine Erlösungslehre, die einseitig autosoterisch aufgebaut ist, nur auf dem Boden des Pantheismus denkbar wäre. Jegliche Personifikationen der Gottheit müssen notwendig die Möglichkeit der Selbsterlösung in Frage stellen. Es kann sich nur um die Frage eines Synergismus seitens des Menschen handeln, d. h. um die Aufgabe, die dem Ich beim Erlösungsprozess zufällt.

Diese Frage kann auf zweierlei Art beantwortet werden:

1. Es wird als die Aufgabe des Menschen die Erfüllung irgendwelcher konkreter Leistungen betrachtet; an diese Bedingung ist das Eintreten der göttlichen Hilfe geknüpft. Als solche Leistungen stellen sich uns beispielsweise verschiedene kultische Verrichtungen dar, die als solche gedacht sind, die völlig unabhängig von

1) Analog der Verkehrung der Begriffe in materialistischen Weltanschauungen (vergl. oben p. 75 f).

2) Die Umdichtung des Evangeliums durch den kommunistischen Dichter Demján Bjedny kann als typisches Beispiel gelten: hier erscheint Judas als der tragische Held und Jesus als Verführer (auszugsweise ins Deutsche übertragen von Prof. D. Koch in „Deutsche Blätter in Polen“, herausgegeben von der Historischen Gesellschaft in Posen, Jahrgang 1925).

3) Vergl. hierzu etwa die „satanischen Litaneien“ Baudelaire's, Hymans „Läbar“.

der Gesinnung des Menschen als *opera operata* ihm das Heil vermitteln. Eine besonders grosse Rolle hat stets die Askese gespielt. Falls der Religiöse zu bestimmten symbolischen Handlungen verpflichtet zu sein glaubt, die den Charakter des Heiligen tragen, so sprechen wir von Mysterien und, in gewissem differenziertem Sinn, von Sakramenten — jene haben eine besonders grosse Rolle im vorderasiatischen Kulturkreis und auf griechischem Boden gespielt, diese bilden ein konstitutives Element des Christentums. Wird der Nachdruck auf die Selbstentäusserung des Ich gelegt, so gelangen wir zum Begriff des Opfers, das in verschiedener Ausprägung auftreten kann; je mehr hierbei die Gottesvorstellung versittlicht wird, umso grössere Bedeutung gewinnt das Sühnopfer. Wird der Nachdruck auf den persönlichen Verkehr mit Gott gelegt, so gilt als Mittel zur Erlösung das Gebet. Mit der Einführung der Kategorie des Sittlichen tritt das „gute Werk“ in den Vordergrund u. s. w. Alle derartigen Leistungen, besonders solche kultischer Art, können auch als solche einer Gemeinschaft gedacht werden.

2. Im anderen Fall tritt die Bedeutung äusserer konkreter Handlungen völlig zurück. Als erforderlich zur Erlangung des Heils wird eine bestimmte Haltung des Ich angesehen. Als solche Haltungen können erscheinen: gläubiges Vertrauen, Hingabe, Liebe zu Gott oder zum Nächsten, ein bestimmter intellektueller Habitus u. a. m. Oft spielt auch zeiträumliches Handeln eine gewichtige Rolle — jedoch in diesem Fall nie als selbständiges Mittel zum Zweck, sondern stets nur als Hilfsmittel zur Konstituierung des zur Erlangung göttlicher Gnadenhilfe erforderlichen Habitus des Menschen. Daneben hat der erlösungsbedürftige Mensch stets auf die Askese als wichtiges Hilfsmittel zurückgegriffen. Meist ist damit die Anschauung verbunden, dass die „Natürlichkeit“ des Menschen, also das Materielle, ihm den Weg zur Erlösung verbaut. Die Erscheinungsformen der Askese sind mannigfaltig, doch lassen sich zwei Grundtypen unterscheiden: die eine Art fordert Enthaltbarkeit, die andere geht darüber hinaus und steigert sich zur Selbstpeinigung. Die Enthaltbarkeit tritt in ihrer einfachsten Form als Fasten in Erscheinung, ferner als „castitas“ — als Forderung der Armut und des Ver-

zichts auf den Genuss der Kulturgüter und auf die Teilnahme am „Weltleben“. Man könnte diese Form der Askese als „apathische“ bezeichnen: sie gipfelt in der Forderung einer völligen „Loslösung“ von allem Irdischen. Das ist die Grundtendenz des Mönchtums, worauf auch Begriffe, wie Einsiedler, claustrum, Anachoret hinweisen. Die mehr aktive Form gibt sich damit nicht zufrieden und will durch Verursachung physischer Qualen (Flagellantentum, erniedrigende Arbeit, Fakire und dergl.) das Ziel der völligen Loslösung vom Natürlichen erreichen.

Eine eingehende Behandlung verschiedener Erlösungspraktiken gehört nicht zur Aufgabe der vorliegenden Arbeit — es sollte nur festgestellt werden, dass eine „Religion im engeren Sinn“, d. h. ein persönlicher Gottesglaube einerseits nicht autosoterisch sein kann, andererseits dazu neigt, den menschlichen Synergismus in irgendeiner Form zu postulieren.¹⁾

D. DER ERLÖSWEG DER „RELIGION IM ENGEREN SINN“.

Wir kommen nun zur Frage, wie sich der Gottesgläubige den Vorgang der Erlösung denkt. Fest steht, dass es sich um eine Erlösung durch das Eingreifen der transzendenten Macht Gottes²⁾ handelt. Wir haben oben zu zeigen gesucht, wie die Entstehung des Übels (damit der Leidenserfahrung und des Erlösungsbedürfnisses) auf zweierlei Art erklärt werden kann: wir sahen, dass die eine Möglichkeit in einem unreflektierten Hinnehmen des Übels als eines Gegebenen besteht, während die andere im Übel die Auswirkung eines bösen Prinzips sieht. Diese Einteilung legen wir auch unserer weiteren Untersuchung zu Grunde: wir unterscheiden eine unreflektierte Deutung der Erlösung von einer reflektierten. Im ersten Fall wird die Frage nach dem Ursprung des Übels nicht weiter verfolgt, und die Erlösung wird darin gesehen, dass Gott den Menschen unmittelbar vom Leiden — keineswegs aber immer auch vom Übel, als einer die subjektive Leidenserfahrung verursachenden objektiven Situation, wie wir sehen werden —

1) So der Katholizismus im Gegensatz zum evangelischen Christentum.

2) Wir werden im weiteren nur den Begriff „Gott“ anwenden, auch dort, wo es wohl richtiger wäre von „dem Gott“ oder „Göttern“ zu sprechen, da es uns letzten Endes daran liegt aufzuzeigen, dass die Erlösungslehren aller theistischen Religionen in irgendeiner Form in der Erlösungslehre des Christentums enthalten sind.

erlöst. Im anderen Fall ist die Erlösung eine unmittelbare: der Mensch wird durch einen Gnadenakt Gottes nicht vom Übel erlöst, sondern von der Ursache desselben, damit zugleich von diesem selbst.

I) Die Erlösung als die Befreiung vom „Leiden“.

Aus der Überzeugung von der Allmacht Gottes folgt als selbstverständlicher Satz, dass Gott den Menschen auch unmittelbar von jedem Leiden erlösen könne. In welcher Art ist eine solche Erlösung denkbar? Es gibt folgende drei mögliche Lösungen dieses Problems:

1. Die erste bezeichnen wir als die hedonistische Erlösungstheorie. Die Erlösungshoffnung des Primitiven (und auch des naiven Gottesgläubigen) zielt auf die unmittelbare Befreiung vom objektiven Übel und damit dem subjektiven Leiden ab. Die Hilfe Gottes kann dem Menschen auf zweifache Art zuteil werden:

a) e n t w e d e r durch ein einmaliges Eingreifen Gottes. Dieser Ausprägung der Erlösungslehre kann jegliche Bezugnahme auf sittliche Momente völlig fehlen. Eine solche Erlösungslehre findet sich wie in allen primitiven Religionsformen, so auch bei allen primitiven Menschen, gleichgültig welchem religiösen Kulturkreis sie angehören. Der Erlöser ist hier stets eine machtbegabte Gestalt: der hilfreiche Wundertäter, der hilfreiche Arzt, der Befreier und Helfer u. s. w. — der Nachdruck liegt auf seinen besonderen Qualitäten: solche Erlösergestalten sind z. B. Osiris der Ägypter, Tammuz der Babylonier, Mithras der Iranier, die Heilandgötter der Griechen u. a.

Nun ist es charakteristisch für die biblische Religion, dass sie eine hedonistische keineswegs als minderwertige verwirft — wie es beispielsweise der Buddhismus tut. Nicht nur das A. T. (z. B. Ps. 50, 15: „rufe mich an in der Not“), sondern auch Jesus hat dazu aufgefordert, bei einer konkreten Notlage zu Gott, um sein unmittelbares Eingreifen zu beten (wie etwa in der Aufforderung zum Gebet, Mt. 7, 7 ff. oder im Gleichnis vom ungerechten Richter, Lk. 18, 1—8), ebenso die Apostel (Eph. 6, 18; Jak. 5, 15). Jedoch liegt es auf der Hand, dass bei der Höhenlage der neutestamentlichen Gottesvorstellung beim Inhalt des Gebets der Nach-

druck auf dem Heilsgut liegt: dem Reich Gottes (Math. 6, 33), der *δόξα, σωτηρία* u. a. (Röm. 13, 11, ff. 2. Kor. 4, 6; Röm. 6, 4; 8, 26)¹⁾ Das religiöse Leben vieler Christen beschränkt sich auf die Hoffnung einer derartigen Befriedigung ihres Erlösungsbedürfnisses. Im Fall einer gegenteiligen Erfahrung gelangt der Primitive dann entweder zum Zweifel oder er hilft sich durch die Annahme, er habe sich bei der Wahl der Mittel, mit deren Hilfe er den Willen Gottes zu beeinflussen gesucht hatte, irgendwie vergriffen.

- b) Die andere Möglichkeit besteht — analog der obigen Unterscheidung²⁾ — darin, dass die Erlösungslehre eschatologisch orientiert ist. Da die Erfahrung beweist, dass Gott die Menschheit nicht immer vom Leiden erlöse, wird das Leiden als ein notwendiges Akzidens des Daseins betrachtet. Die von Gott erhoffte und erwartete Erlösung wird erhofft; sie ist entweder eine diesseitige³⁾, oder eine in einem anderen Äon⁴⁾. Für das Ich gilt es sich der erhofften Erlösung zu versichern. Da das religiöse Erlebnis aber auch diesseitig und gegenwartsbetont ist, so lässt sich der Tatbestand so formulieren, dass die Erlösung in diesem Falle eine transitorische ist und im religiösen Erlebnis der *ἐλπιζόμενον ὁπόστασις* (Hebr. 11, 1) besteht. Ein solches Erlösungserlebnis ist meist mit dem weiter unten beschrie-

1) Im Gegensatz zu dieser — seitens des religiösen Bewusstseins lizenzierten — Anschauung steht diejenige, die das Walten Gottes als etwas Notwendiges ansieht und daraus den Schluss zieht, dass es völlig unmöglich sei, irgendetwas von Gott zu verlangen: „sich umstimmen lassen und anderen Sinnes werden, geziemt nicht einmal einem charaktervollen Menschen, geschweige denn Gott“ (Maximus Tyrius in „*εἰ δεῖ εὐχασθαι*“). Das ist der typische Standpunkt der reflektierten philosophischen Religion.

2) siehe oben p. 69.

3) Etwa ein religiös oder gar christlich gefärbter Sozialismus als Glaube an ein 1000-jähr. Reich (Apok. 20, 2). Hierher gehören auch die Gestalten der Welterlöser: so des Weltheilands der Antike, vor allem aber der diesseitige Messianismus des A. T. (Jes. 11, 1 ff.; Jer. 25, 8).

4) Röm. 8, 17. 18; II Kor. 4, 17. Offenb. 7, 17; 21, 4 a: a. O. Vergl. hierzu die römischen Grabinschriften (bei E. Friedländer „Kulturgeschichte Roms“ IX Aufl. 1920 III Bd. p. 310 ff). Auf ausserchristlichem Boden besonders der Auferstehungsglaube der Ägypter und des Parsismus.

benen verbunden. Der Erlöser ist hier etwa ein Weltheiland, ein kommender König u. s. w. So z. B. der σωτηρ der ausgehenden Antike, die Erlösergestalten der Orientalen (so Assurbanipal), des Messias des späten Judentums (aber auch Jes. 7 und 9. bes. 11, 1 ff), Mani, der Mahdi der Schiiten u. a.¹⁾ — man vergesse nicht, dass es sich garnicht um das Diesseits zu handeln braucht, in der die Erlösung stattfinden soll, sondern oft auch an einen anderen Äon gedacht wird. Es erübrigt sich wohl auf die christliche Eschatologie hinzuweisen.

2. Neben diese Erlösungslehre, die letzten Endes auf einen mehr oder weniger massiven Hedonismus hinausläuft und die Erlösung als eine solche vom Übel, also einer objektiven Grösse, erklärt, tritt als zweite mögliche Art die „Erlösung durch die Transzendenz der Gotteskraft“. Das objektive Übel bleibt bestehen, der Erlösungsprozess findet im Menschen selbst statt und besteht darin, dass er von seinem subjektiven Leiden erlöst wird. Die Erlösung geschieht auf die Art, dass der Leidende innerlich über sein Leid hinwegkommt und zwar erhält er dazu die Kraft von oben her, aus eigener Kraft vermag er das nicht. Das Verhalten des Menschen dabei wird als „Ergebung“ oder „Stillhalten“ bezeichnet (Gen. 14, 14; Ps. 12, 2; Jes. 30, 15; besonders das „Leiden des Gottesknechts“ in Jes. 53). Das ist auch die Grundbedeutung des Begriffs „Islam“ als ein „sich-Ergeben in Gottes Willen“, wie Muhammed es verstanden und verkündet hat²⁾. Hierher gehören alle Anschauungen, die ein Transzendieren göttlicher Kräfte in das Innere des Menschen annehmen, so beispielweise, wie uns scheint, zu einem Teil die Mysterien. Gott ist das positive Kraftzentrum: „die Kraft Gottes wird in dem Schwachen mächtig“ (II Kor. 12, 7; Phil. 4, 13), wie Luther sinngemäss übersetzt. Der Mensch beugt sich unter den Willen Gottes, anstatt sich gegen Gott aufzulehnen, und wird dadurch von seinem Leiden erlöst (Hiob 40, 3 ff; 43, 1 ff). Ja, die Gewissheit der Präsenz Gottes in ihm erhebt den

1) Vergl. hierzu wie überhaupt zum Erlöserproblem K. Bornhausen „Der Erlöser“ Leipzig, Quelle und Meyer 1927.

2) Hierher gehört aber nicht der Brahmanismus, da das Brahman keine persönliche Grösse, sondern nur eine unpersönliche dynamische Kraftquelle ist.

Menschen über die Welt, sodass er sich seines Leidens „rühmen“ kann (Ps. 73, 25 ff; Röm. 8, 3; Hebr. 13, 9). Dadurch kann das Leiden völlig seinen Leidcharakter verlieren, ja, es kann als „Lust“ empfunden werden. Da der Nachdruck auf dem Gegenwartserlebnis liegt, kann das Moment der Zukunftshoffnung völlig ins Hintergrundbewusstsein verdrängt werden (Röm. 5, 3).

3. Dieser zuletzt geschilderte Übergang des Erlösungserlebnisses in ein Seligkeitserlebnis findet sich meist in Verbindung mit einer positiven Bewertung des Leidens als eines göttlichen Heilmittels. Damit gelangen wir zu der eigenartigen Erlösungslehre, die auf dem Glauben an einen göttlichen Heilsplan, in dem das Leid eine bestimmte positive Rolle spielt, basiert. Im Gegensatz zu den beiden obengenannten Erlebnisgehalten wird das Leid hierbei positiv gewertet — nicht an sich, sondern innerhalb eines göttlichen Heilsplanes. Das Leid ist nicht mehr bloss ein Negatives, eine Privation, sondern ein Mittel zur Erlösung. Leiden ist nicht nur einfach etwas Gottgewolltes, sondern es soll das Ich zu einem bestimmten Ziele führen: es soll im Menschen das Erlösungsbedürfnis wecken und ihn dazu veranlassen, sich Gott zuzuwenden; vom sittlich-religiösen Standpunkt aus wird es daher als „Zuchtmittel“ bezeichnet, weil es das Bewusstsein der Sünde als des Zustandes des Gott-Abgekehrtseins weckt. Es findet eine völlige Neueinstellung zum Problem statt: das Ich fühlt sich nicht etwa von Gott benachteiligt, sondern gerade umgekehrt — die Tatsache des Leidenmüssens ist ihm geradezu ein Pfand des Gnadenwillens Gottes. Die Gewissheit dessen, dass Leiden etwas Positives ist, vermittelt dem Ich die Gegenwartserlösung¹⁾ (Jer. 29, 11; 31, 3. Klagelieder 3, 26 und 27. Hebr. 12, 5. Jak. 1, 2).

4. Eine Abart der positiven Deutung des Leidens ermöglicht sich durch die Einführung des Prinzips

1) So wir erkennen die Wohltaten in Christo, so lachet mir das Herz; da fange ich an, wenn er mir ein Unglück, Trübsal und Gefährlichkeit zuschickt, und danke ihm, sage: Gott sei gelobt in Ewigkeit, dass er mich also züchtigt! Zuvor hätte ich wohl gedacht, ich wäre von Gott gar verlassen gewesen; aber jetzt ist mir die Krankheit so lieb als die Gesundheit und im Turm und Gefängnis dünkt mich ein königlicher Saal sein. Denn weil Gott ein gnädiger Vater ist, so ist dieses alles lieblich und köstlich.“ M. Luther. Erlanger Ausgabe, 46, 76.

menschlicher Selbsttätigkeit, mit anderen Worten eines sittlichen Momentes. „Leiden“ wird als „Versuchung“, in der sich das Ich bewähren soll, gedeutet. Es ist also auch in diesem Fall nur aus einem göttlichen Heilsplan heraus zu deuten und, wie sich aus obiger Feststellung ergibt, als ein positiver Faktor (Prov. 17, 3; Mt. 4, 2 ff.; Joh. 15, 15; II Kor. 8, 2 a. a. O.).

Der Erlöser ist bei jeder positiven Wertung des Leidens in erster Linie der Offenbarer des göttlichen Heilsplanes und Heilswillens, so beispielsweise tritt Buddha als „der erhabene Lehrer“ auf, ein solcher ist auch Muhammed, auch Jesus lehrt eine positive Bewertung des Leidens (so Mt. 5, 4 a. a. O.).

Diese Ausprägung der Erlösungslehre, die bereits zum Begriff der Sünde hinleitet, ist die höchste dem Primitiven zugängliche Form derselben. Erst die Einführung der Kategorie der Sünde bzw. des Bösen eröffnet der religiösen Spekulation neue Perspektiven. Festgehalten muss werden, dass das Christentum jedenfalls alle diese Erlösungstheorien nicht nur kennt, sondern auch bis zu einem gewissen Grade, wie wir sahen, anerkennt, wenn sie auch vom Standpunkt eines reiferen, sittlich orientierten, religiösen Bewusstseins aus als unvollständige, minderwertige Lösungen gelten.

2) Die Erlösung als die Befreiung vom „Bösen“.

Subtilere religiöse Erwägung muss notwendig nach der Ursache des Übels bzw. Leidens fragen. Wir sahen oben¹⁾, dass dadurch der Begriff der Sünde und ihrer Ursache — des Bösen — auftaucht. Wir haben hier zwei Probleme voneinander zu unterscheiden. Das erste beschäftigt sich mit dem Kausalnexus Schuld-Strafe; ausgehend von der leidbetonten Grenzsituation, gelangt man zum Begriff des Bösen und stellt die Frage nach der Möglichkeit einer Aufhebung des erwähnten Nexus. Die andere Problemreihe rückt die Frage nach der Möglichkeit der Aufhebung des Bösen als Ursache allen Leidens des Menschen in den Mittelpunkt.

Im ersten Fall tendiert das Erlösungsbedürfnis auf die Befreiung vom Übel, also der objektiven Folge der Sünde, im anderen Fall sucht das Ich die Erlösung vom Bösen nicht nur, um der jeder Sünde folgenden Strafe zu entgehen, sondern um den Zustand des Heils, also der Gemeinschaft mit dem Transzendenten, herzustellen.

1) siehe oben p. 52.

So sehr auch die Unterscheidung zwischen sittlichem und religiösem Erlösungsbedürfnis bzw. sittlicher und religiöser Weltanschauung zu Recht besteht, so unberechtigt wäre es an dieser Stelle zwischen sittlicher und religiöser Sünde zu unterscheiden. Der phaenomenologische Begriff der sittlichen Sünde ist ein durchaus berechtigter, weil er einen Tatbestand, der qualitativ wesentlich verschieden ist von demjenigen, den wir als „religiöse Sünde“ bezeichnen, deckt. Für den Religiösen¹⁾ ist dagegen eine solche Unterscheidung ein Nonsens: sittliche Schuld ist zugleich religiöse, religiöse Sünde umfasst auch die sittliche. Es ist völlig gleichgültig, worin das Wesen der Sünde gesehen wird: ob es eine sakrale oder sittliche ist, in jedem Fall handelt es sich um eine göttliche Ordnung, gegen die das Ich verstösst, Sünde ist Widerstand gegen Gott, zum mindesten „Gott-losigkeit“. Für den Religiösen ist eine Religion ohne Sittlichkeit denkbar, eine Sittlichkeit ohne Religion nicht; jede sittliche Sünde ist zugleich ein crimen laesi Dei. Gewiss kann die sakrale Verfehlung als crimen laesae majestatis, die sittliche als crimen laesae sanctitatis bezeichnet werden²⁾. Dem Religiösen gilt aber eine derartige Unterscheidung nur dann als berechtigt, wenn durch die oben genannten Begriffe entweder eine Seite des Phaenomens besonders hervorgehoben oder aber ein „vorreligiöser“ Tatbestand beschrieben werden soll; nach erfolgter Hinwendung zu Gott sind aber „sanctitas“ wie „majestas“ nur zwei Seiten der „deitas“ Gottes. Daher kann hier von einem „sittlichen Erlösungswege“³⁾ überhaupt nicht gesprochen werden, weil dieser sich mit dem religiösen deckt und jedes sittliche Phaenomen sofort auf das Verhältnis Gott-Mensch bezogen werden muss. Wenn wir daher im weiteren den Begriff „sittlich“ anwenden, so ist dieser von Haus aus religiös orientiert.

1. In einer Erlösungslehre, die das Prinzip des Bösen als ein konstitutives Moment ansieht, ist das aktuellste stets das Problem des Schuldverhängnisses. Das Ich ist sich dessen bewusst, dass sein Leiden eine Nachwirkung seiner Sünde ist und zwar auf Grund einer von Gott gesetzten Gesetzmässigkeit: Gott verhängt über den Sünder die Strafe. Nun erhebt sich die Frage, ob nicht doch eine prinzipielle Möglichkeit besteht, den Kausal-

1) „Der Religiöse“ hier stets im engeren Sinn „der Gottesgläubige“, also mit Ausschliessung des Pantheismus.

2) Sanctitas steht hier zu Bezeichnung der sittlichen Absolutheit Gottes.

3) Wie oben von einem praktischen Erlösungswege.

nexus Sünde — Leiden (bezw. Schuld — Strafe) ausser Kraft zu setzen? Diese Frage muss der Religiöse auf Grund seines Gottesglaubens bejahen. Es muss hier stets zwischen einem objektiven (bezw. prinzipiellen) Erlösungsprozess und der subjektiven Aneignung des Heils seitens des erlösungsbedürftigen Menschen unterschieden werden.

a) Es gibt drei prinzipielle Möglichkeiten, wie sich der Mensch den objektiven Verlauf des Erlösungsprozesses denken kann:

Erstens: der Sünde muss mit unabwendbarer Notwendigkeit die Strafe folgen; der Mensch muss die Folgen seiner Sünde tragen und eine Aufhebung der Strafe, also eine Erlösung vom Leiden, ist objektiv unmöglich¹); wie wir weiter unten sehen werden, lässt sich aber objektiv der Tatbestand auf die Art deuten, dass gerade im Vollzug der Strafe die Erlösung liegt: die Strafe wird zur Sühne, durch die der Sünder seine Schuld sühnt. Die Voraussetzung dafür ist, dass nicht nur physisches Leiden als Strafe empfunden wird. Auch ist die Erlösung kaum eine vollkommene — dazu würde sie erst durch eine völlige Sühnung.

Zweitens: es lässt sich denken, dass die Auswirkung der Sünde nicht den Schuldigen selbst trifft, sondern einen anderen. Die Gesetzmässigkeit des Konnexes Schuld-Strafe wird also keineswegs aufgehoben, sondern wirkt sich nur in einer anderen Richtung aus. Nur von hier aus lassen sich alle diejenigen Erlösungslehren deuten, die eine stellvertretende Sühne kennen. Solche Gedankengänge finden sich in den verschiedensten Ausprägungen: zum Sühnopfer kann der Beste ausersehen werden (z. B. in Babylonien der König für sein Volk, Iphigenie) oder auch der Elendeste (z. B. die Sühnopfer bei den Thargelien²). Das Sühnopfer kann ein Tier sein wie auch ein Mensch. Auf einer primitiveren Religionsstufe liegt diesem Gedankengang die Vorstellung eines kontagiösen Sündenstoffes zugrunde, auf einer höheren die Deutung als eines objektiven kosmischen Zusammen-

1) Wir haben oben auf die Religionen, in denen sich derartige Gedanken finden, hingewiesen — siehe p. 47.

2) vgl. Rohde „Psyche“ I. p. 85, II. p. 78.

hangs. In ganz besonderer Weise hat sich der Gedanke der Stellvertretung in der christlichen Dogmengeschichte ausgewirkt. Christus ist derjenige, der durch sein Leiden und Sterben des Menschen Sünde gesühnt hat (Mk. 14, 24; Röm. 3, 25; 5, 9), ihn von der Schuld losgekauft (Mk. 10, 45; I Kor. 6, 20; Tit. 2, 14 a. a. O.), ihn dadurch aus dem verhängnisvollen Nexus des Strafverhängnisses gelöst hat, indem er selbst die Strafe auf sich nahm (christliche Interpretation von Jes. 53; bes II Kor. 5, 21; Joh. 1, 29) und den Zorn Gottes von uns lenkte (Röm. 5, 19). Dadurch ist der Friede zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt. Christus hat den Menschen mit Gott versöhnt (Röm. 5, 10; 8, 15; II Kor. 5, 18 f.; Col. 1, 20. 22) und ihn dadurch vom Fluch und der Macht der Sünde erlöst (Röm. 8, 21; 10, 4; Galater 3, 13; Epheser 2, 2; I Petr. 1, 18 f.) Stellen wir mit Anselm die Frage „Cur Deus homo?“, so lautet die Antwort nicht wie bei ihm „ad ablati honoris solutionem“¹⁾, sondern: zur Aufhebung des Strafverhängnisses, das sonst den Sünder notwendig treffen muss — Gott handelt nicht gegen sein eigenes Gesetz.

Drittens: Da Gott Person und deshalb sein Wirken der Ausfluss seines spontanen Wollens ist, so kann er selbstverständlich die Gültigkeit des Konnexes Schuld-Strafe einfach ausser Kraft setzen. Die Frage nach dem Motiv des göttlichen Wollens braucht nicht gestellt zu werden — Gott handelt völlig willkürlich (so beispielsweise Allah; Ähnliches enthalten auch alttestamentliche Gedankengänge). Stellt man diese Frage, so kann als Motiv Mitleid (im Hinduismus — Vishnu, im späteren Buddhismus — die Heilandsgestalt Buddhas) oder Liebe (im Christentum) angenommen werden.

b) Nun erhebt sich die weitere Frage danach, in welcher Art die Teilnahme bzw. Mitwirkung des Ich an der objektiven Erlösung möglich wäre, bzw. wie sich der subjektive Erlösungsprozess abspielt. Auch hier lassen sich mehrere Möglichkeiten der Deutung unterscheiden:

Erstens: der Sünder glaubt, dass das Strafverhängnis nicht aufzuheben sei. Irgendwie müsse

1) „Cur Deus homo“ 1, 13.

die Schuld gesühnt werden: entweder müsse sich der Fluch der Sünde völlig automatisch auswirken oder aber wäre es denkbar, dass das Ich irgendwie selbst eine Sühne herbeiführt, um auf diese Art „satis facere“. Das Ich drängt daher selbst auf eine Sühnung; gesühnt kann die Sünde durch eine Strafe werden. Letztere kann entweder dem Menschen von Gott auferlegt werden oder aber strafft das Ich sich selbst: das Ich legt sich eine Busse auf — daher kann Askese auch als eine Strafe aufgefasst werden, im Gegensatz zu der Auffassung, dass Askese auf Selbstzucht oder „Annihilatio“ abzielen habe. Jedoch wird sich damit das Schuldbewusstsein nicht zufrieden geben, sondern es wird ausser der äusseren Busse dem Ich noch eine innere auferlegen: die reuige Zerknirschung, die sich der ganzen Scheusslichkeit der Verfehlung bewusst wird und in demütiger Gesinnung auf Gottes Gnade baut¹⁾. (II Sam. 16, 12; Jes. 57, 5; Hiob 4, 2; I Petr. 5, 5; Jak. 4, 6).

Zweitens: Analog dem oben ausgeführten besteht die Möglichkeit, dass Gott den Strafvollzug aussetzt. Gott vergibt die Sünde und das Ich macht sich den Gnadewillen Gottes zunutze, durch den die Strafe abgewendet wird. In diesem Fall kann der Erlöser entweder als derjenige gedacht werden, an dessen „Verdienst“ der Sündige partizipiert: so stellt der Mahayana-Buddhismus die Erlösergestalt des Amida in den Mittelpunkt, in der christlichen Dogmengeschichte haben eine derartige Deutung bereits Gregor I, später Anselm von Canterbury u. a., endlich die Reformatoren. Wird aber dem Sündigen seine Sünde durch einen unmittelbaren Gnadenakt Gottes vergeben und ihr Fluch aufgehoben, so ist der Erlöser in erster Linie der Offenbarer des göttlichen Liebeswillens, der uns zugleich den Weg zur Aneignung der Vergebung und des Heils vermittelt. So z. B. die Erlösergestalten synkretistischer Mysterienkulte, der untergehenden Antike, die zugleich Erlöser und Erlöste sind, die als erste den Weg

1) Je nach der Einstellung des Menschen tritt bald die äussere Busshandlung (Werkgerechtigkeit), bald die Reue, die innere Umkehr (evangelisches Bussideal), in den Vordergrund, endlich werden auch beide Momente miteinander verbunden (katholisches Busswesen).

zum Heil gefunden und offenbart haben¹⁾. Auf christlichem Boden der ganze Gedankenkomplex der Versöhnung des Sünders mit Gott auf dem Wege über den Heiland, in dem das Heilige „Fleisch wird“ (Joh. 1, 14; I Tim. 3, 16) und sowohl Gottes Zorn (Matth. 25, 31 ff), wie auch seine Gnade (Matth. 18, 11; Joh. 12, 47; I Tim. 1, 15) offenbart. Nicht vom Aspekt der logischen Gegensätzlichkeit „entweder-oder“, sondern eines irrationalen „zugleich“ oder „sowohl — als auch“ ist hier die Offenbarung zu verstehen: darum erfasst der Christ in Christi Kreuz beides — Gericht und Gnade. In irgendeiner Weise muss der Erlösungsuchende sich selbst seines Heils versichern, daher wird von ihm entweder ein bestimmtes Handeln (kultische und sittliche Leistungen, Gelübde u. dergl.) oder eine besondere Haltung (Demut, Conditio, u. a.) als Bedingung der Möglichkeit der Sündenvergebung verlangt.

Endlich kann die Erlösungslehre in diesem Zusammenhang noch folgende Besonderheit aufweisen: die „Folgen der Sünde“ als „natürliche“²⁾ wirken sich weiter aus, der objektive Kausalnexus von Schuld und Strafe wird also nicht aufgehoben, dagegen wird dem Gläubigen die Erlösung dadurch vermittelt, dass er aus seiner Einsamkeit erlöst wird zu einem Status der Seligkeit in Gott. In diesem Fall deckt sich das Erlösungserlebnis mit dem obenbeschriebenen durch die „Transzendenz der Gotteskraft“, jedoch tritt hier ein neues Moment hinzu: die Aneignung des Heils findet dadurch statt, dass dem Menschen seine Sünde vergeben wird und durch die Aufhebung derselben auch ihre Folge — nämlich der Status des Getrenntseins von Gott — aufgehoben wird, während dort ein Sündenbewusstsein keinen Raum hat. Die Erlösung besteht darin, dass Gott dem Menschen seine Sünde vergibt, ihn freispricht von seiner Schuld und ihm die Sünde nicht zurechnet (Ps. 32, 5; Jes. 40, 2; Mk. 2, 7; bes. Röm. 3, 28; Gal. 2, 16, 17; I Joh. 1, 9). Damit ist der Zustand der Gottesferne als Folge der Sünde aufgehoben. Gibt sich der Religiöse mit dem inneren Erlebnis der Vergebung

1) Reitzenstein - Schaeder „Studien zum antiken Synkretismus“ p. 205 ff.

2) siehe oben p. 23.

nicht zufrieden, sondern dringt auf eine Vergewisserung der Tatsache der stattgehabten Sündentilgung, so verlangt er nach einer Absolutionshandlung, einer Busse oder dergleichen.

2. Eine völlig neue Problemreihe ergibt sich, wenn die Frage der Möglichkeit einer Erlösung vom Bösen, als dem alle Sünde und damit alles Leiden verursachenden Prinzip, gestellt wird. Das Erlösungsproblem wird hier nicht unter dem Aspekt der Vergangenheit, sondern unter dem der Zukunft betrachtet. Ebenso ist hier nie eine einzelne konkrete Grenzsituation, also das Erlebnis eines — gleich wie gearteten — Erlösungsbedürfnisses, der Ausgangspunkt der Problemstellung, sondern stets das Erlebnis der generellen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Der Augenblicksmensch wird sich mit dem Bewusstsein der stattgehabten Sündenvergebung und der Nichtzurechnung seiner Sünde begnügen — so genügt beispielsweise vielen Christen die kirchliche Absolution zur Stillung ihres sittlichen und religiösen Erlösungsbedürfnisses. Ein klarer sehender Mensch wird sich mit dem Bewusstsein der einmaligen Heilsaneignung nicht zufrieden geben: einerseits muss das Ich befürchten, sich auch in Zukunft gegen Gott zu versündigen und damit wiederum in Gottesferne zu geraten, andererseits geht das Zeugnis des sittlich-religiösen Bewusstseins darauf, dass eine völlige Erlösung nur in dem Fall statthaben könne, wenn sich der Mensch auch in Zukunft der Sünden enthält. Mit anderen Worten: die Sündentilgung ist nicht nur an die Bedingung der — einmaligen — Reue geknüpft, sondern die *conditio sine qua non* ist die Reue als völlige Sinnesänderung, als „Wiedergeburt“. Darum ist es erforderlich, dass „*omnem vitam fidelium penitentiam esse*“, wie Luther es in der I These ausdrückt. Wiederum auf andere Art ausgedrückt: die Bedingung der Möglichkeit der Erlösung ist die Lösung vom Bösen, das dadurch unwirksam gemacht wird.

Auch hier kann der Erlösungsprozess zuerst als ein kosmischer gedacht werden: das Böse — gleichgültig, ob es als eine kosmische, oder, wie wohl meist, als eine persönliche Macht, gedeutet wird — wird irgendwie ausser Kraft gesetzt. Wird nicht die Macht des Bösen von vornherein als eine eingeschränkte gedeutet (wie beispielsweise Hiob 2, 1 ff;

Apok. 20, 2). so wird meist die Überwindung des Bösen als ein durch einen Erlöser vollzogener bzw. zu vollziehender kosmischer Akt gedeutet. Diese Vorstellungen finden sich in mancherlei Ausprägungen, besonders in gnostischen Systemen, auch im babylonischen und iranischen Kulturkreis, im späteren Buddhismus und besonders im Christentum: Jesus ist sich dessen bewusst, dass er den Satan und sein Reich überwunden habe (Mk. 3, 23 ff.; Mt. 4, 1 ff. a. a. O.), auch das Urchristentum hat die Erlösung durch Jesum als einen kosmischen Prozess aufgefasst (Röm. 8, 3; I Kor. 2, 8; bes. aber Phil. 2, 7 ff.).

In welcher Art nun kann eine Erlösung vom Bösen statthaben? Und falls, wie es meist geschieht, die Erlösung, da sie durch den Erlöser vollzogen wird, als prinzipiell gesichert erscheint, wie kann das Ich an dieser teilhaben? Trotz der Mannigfaltigkeit der Erlösungslehren lässt sich folgender Sachverhalt als konstitutiv für den uns vorliegenden Tatbestand feststellen: da der Mensch selbst nicht im Stande ist, des Bösen Herr zu werden, so kann nur Gott ihn von der Herrschaft des Bösen erlösen. Durch die Hingabe an Gott wird der Kontakt mit der transzendenten Macht Gottes hergestellt und dem Menschen wird die Gnade Gottes zuteil. „Gratia“ ist „remissio peccatorum“, sie äussert sich in der Nichtanrechnung der Sünden, ihre Wirkung besteht also darin, dass sie den Sünder vom Strafleiden erlöst (bzw. erlösen kann). Im Christentum scheiden sich hier die Geister: nach katholischer Auffassung ist die Gnade sogleich auch „gratia infusa“, deren Wirkung in der Applikation einer besonderen Qualität besteht und die also auch von dem „Bösen“ als der Ursache der Sünde, folglich auch der Strafe, erlöst¹⁾. Nach reformatorischer Auffassung ist es für den Menschen garr nicht möglich des Bösen völlig Herr zu werden, diese Annahme ist geradezu ein Zeichen sittlichen Uernstes. Wenn von einem Herr-werden über das Böse überhaupt die Rede sein kann, so nur in dem Sinne, dass es die Wirkung des göttlichen persönlichen Liebeswillens ist — diese Wirkung bezeichnet Luther als „Gabe“ Gottes im Unterschied zur Gnade²⁾. Das Entscheidende ist die Höhe der Gottesvorstellung. „Luther

1) Trident. Sess. 4. Can. 9 u. 11

2) Luthers „Deutsche Werke“, Erlanger Ausgabe 1. Aufl. 63, 123.

hat die eingegossene Gnade verworfen, nicht weil sie Gott zu viel, sondern weil sie ihm zu wenig beleigte" ¹⁾. Die Aufgabe des Ich ist dabei eine mehr oder weniger passive — so ist im Hinduismus die Erlösung durch das Transzendieren der Gotteskraft dem Menschen gewährleistet, sobald er auf jede Selbsttätigkeit verzichtet (die sog. Katzenregel). Wird das Zustandekommen der Erlösung als durch eine bestimmte Haltung oder ein Handeln des Menschen bedingt angesehen, so erscheint die Teilnahme an religiösen Riten, Sakramenten, vor allem das Gebet, als erforderlich. Als solche Religionen nennen wir vor allem den Katholizismus, ferner den Islam (Lavationen, vorgeschriebene Gebete, Anrufung Allahs und seines Propheten), den Mahayana-Buddhismus (Anrufung des Amida) besonders aber alle Mysterienkulte; hier tritt der Myste durch Erfüllung geheimnisvoller Riten in eine Gemeinschaft mit dem Kultheros und erlangt dadurch die Erlösung vom Bösen, das in diesem Fall meist als Prinzip der Stofflichkeit und des Todes gedeutet wird.

Der biblischen Religion ist die Sünde, folglich das Böse, die Ursache der Gottesferne, diese die Ursache allen Übels. Es gilt also, den Zustand der Gottesferne aufzuheben. Da der Mensch dazu nicht im Stande ist, so können die trennenden Schranken nur von Gott selbst überwunden werden. Gott gibt dem Menschen daher ein „neues Herz“, er schliesst mit ihm einen „neuen Bund“, dadurch wird die Macht des Bösen überwunden. (Jer. 31, 31 ff. Ez. 36, 25 ff. Sach. 5, 5 ff. II Kor. 5, 17. Eph. 4, 22 ff. Kolosser 3, 9 ff. Tit. 3, 5. Off. 21, 5.) Auf dieser Stufe des Sündenbewusstseins wird daher die Bitte um Vergebung unbedingt mit der um sittliche Erneuerung verbunden sein (Ps. 51, 12 ff., 103, 3). Jedoch handelt es sich hier keineswegs nur um Insuffizienz, sondern um das Bewusstsein der völligen Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschen (Gen. 6, 5; 8, 21; Ps. 14, 1 u. 3; 51, 7. Römer 3, 22—24); diese Annahme lässt keine andere Möglichkeit zu, denn allein die der Erlösung durch Gott. Der Mensch ist völlig machtlos, nur ein Gnadenakt Gottes kann ihn aus der Verderbtheit ²⁾ herausreißen — ein solcher ist be-

1) R. Seeberg, Dogmengeschichte 2. p. 249 Anmerkung.

2) Diese ihrerseits kann entweder der „geistige Tod“ oder der bewusste Gegensatz gegen Gott sein (s. oben p. 37); vergl. die entsprechende

reits die Entstehung des Erlösungsbedürfnisses¹⁾, (Jes. 9, 1. Lk. 15, 4 ff. Joh. 1, 5. Tit. 2, 11 ff. Acta 18, 27), d. h. die Begnadung, nicht nur die Begnadigung (Gen. 15, 6. Röm. 4, 3 ff. Lk. 15, 11 ff. Tit. 3, 7); ein Gnadenakt ist auch die sittliche Erneuerung, soweit sie in diesem Äon überhaupt möglich ist (Römer 6, 13 ff): Gott gibt dem Menschen einen neuen Geist (Gal. 3, 2; 5, 22; I Kor. 12, 1 ff. Eph. 5, 9), durch den der Mensch zu einem neuen Leben „wiedergeboren“ wird (Joh. 3, 3. 5. I Petr. 1, 23) und diese Tatsache wird im Reiche Gottes in Christo offenbar (Mt. 11, 5 ff. Lk. 7, 2 ff. 16, 16 ff. Römer 14, 17 ff.). Damit ist der erlösungsbedürftige Mensch nicht nur von allem Leiden befreit, sondern auch das positive Ziel der Erlösung, der „Stand der Gnade“, auf dessen Verwirklichung alle religiöse Sehnsucht geht, erreicht: der Mensch ist aus seiner Einsamkeit herausgetreten und die *zovonia*, die unio mit Gott ist vollzogen.

SCHLUSS.

DIE WERTSTRUKTUR DES ERLÖSUNGSPHAENOMENS.

Wir hatten an den Anfang unserer Untersuchung die Forderung gestellt, dass es gelte sich jeden Werturteils zu enthalten. Wenn wir trotzdem von einer verschiedenen Werthaftigkeit religiöser Phaenomene gesprochen haben, so war dieses Vorgehen nicht nur berechtigt, sondern sogar erforderlich, weil jedes religiöse Erlebnis eine Wertung vornimmt und wir daher nur der Bewertung eines vorgelegenen Tatbestandes seitens des jeweils untersuchten Phaenomens Ausdruck gegeben hatten.

Unterscheidung der lutherischen Erklärung zum II Glaubensartikel
 „Tode und der Gewalt des Teufels“, (vergl. Eger, Jugendlehre II Teil, p. 64).

1) Vom Aspekt der biblischen Religion aus fällt jede Möglichkeit hin, die Religion auf eine anthropologische Wurzel zurückzuführen (Hume, Feuerbach u. a.), ebenso ist auch der methodische Aufbau unserer Untersuchung (siehe oben p. 9 f.) gerechtfertigt.

Abstufung der Werthhaftigkeit des Erlösungsphaenomens.

Die Tatsache steht fest, dass der Religiöse stets seine eigenen religiösen Erlebnisse denjenigen anderer Individuen gegenüberstellen und beide gegeneinander abwägen wird¹⁾; dabei wird er notwendig seine eigenen Erlebnisse für die werthhöchsten halten. Gewiss ist damit kein objektives Kriterium für die Werthhöhe einer Religion gegeben. Trotzdem scheint uns der Versuch berechtigt zu sein, eine objektive Abstufung religiöser Erlösungsphaenome und zwar nach ihrer Werthhaftigkeit vorzunehmen. Eine vollständige Durchführung und Begründung einer solchen Abstufung wäre eine Aufgabe für sich. Wir müssen uns damit begnügen einzelne besonders eindeutige Zussammenhänge festzustellen. Es scheint uns, dass der Anspruch gewisser Religionen als höhere gegenüber andern bezeichnet zu werden, durchaus seine Berechtigung hat und zwar aus dem Grunde, weil sie deren Problematik in ihre Sphäre mit einbeziehen; so wird — um sich auf das Problem des Erlösungsbedürfnisses zu beschränken — das psychische Erlösungsbedürfnis als ein werthhöheres gegenüber dem physischen, das religiöse wiederum als ein höheres gegenüber jedem andern psychischen erlebt. Jedoch nicht nur das: vom Standpunkt etwa eines psychischen Erlösungsbedürfnisses ist die Struktur des physischen völlig durchsichtig, sie ist ihm keine terra incognita²⁾, dagegen ist diesem die Einsicht in jenes verwehrt. Ähnlich liegt der Tatbestand beim Problem der Weltanschauungen und des Ziels bezw. des Weges der Erlösung: die jeweils werthhöheren Phaenome enthalten die minder-wertigen in sich. Es lässt sich der Satz aufstellen, dass jede Hochreligion alle primitiven Formen religiösen Erlebens — selbstverständlich unter Ablehnung aller wertlosen oder wertfeindlichen — umfasst und sie daher restlos durchschaut, nicht aber umgekehrt. Genau dasselbe gilt vom Christentum: ausnahmslos alle minder-wertigen Erlösungsphaenome sind in ihm nicht nur mit-enthalten, sondern werden auch ausdrücklich lizitiert³⁾, ja wir glauben im Obigen nachgewiesen zu haben, dass die Universalität der christlichen Erlösungslehre die Einbeziehung aller religiöser Erlösungserlebnisse geradezu erfordert. Daher darf sie nach dem Grundsätze „*sum cuique*“ vorgehen: dem Primi-

1) da das religiöse Erlebnis notwendig intolerant ist.

2) beispielsweise das Eingehen Jesu auf das „Leiden in der Welt“ (etwa Mt. 6, 25 ff.), vergl. auch etwa II Kor. 12, 5 ff. und daneben Röm. 7, 24 a. a. O.

3) vergl. oben p. 89.

tiven ist sie die schlichte Religion der Erlösung von seinem primitiven Erlösungsbedürfnis, dem komplizierten Menschen bietet sie die Erlösung von jedem, auch dem substilsten, Erlösungsbedürfnis ¹⁾). Allerdings lässt sich die Anerkennung der Legalität eines solchen Wertkriteriums und damit des Stufencharakters der Werthaftigkeit nicht erzwingen und das Kriterium kann nur im inneren Überführtsein des Menschen bestehen; denn letzten Endes ist der Nachweis der axiologischen Verschiedenheit religiöser Erlebnisse ebensowenig möglich, wie der einer objektiven Realität des subjektiven religiösen Erlebnisses, dessen phaenomenologische Struktur als psychischer Bewusstseinsinhalt einer beschreibenden Erfahrungswissenschaft zugänglich ist.

Die praktische Notwendigkeit einer Typologie religiöser Erlebnisse.

Uns scheint nun, dass eine Typologie religiöser Erlösungsbedürfnisse für die religiöse Praxis von ausserordentlicher Bedeutung ist. Ebenso scheint uns der Umstand bisher viel zu wenig beachtet worden zu sein, dass das Verständnis evangelischer Heilswahrheiten eine durch bestimmte Erlebnisse bedingte Seelenhaltung zur Voraussetzung hat. Es liegt auf der Hand, dass die christliche Erlösungslehre einerseits durch die Weltanschauung des Christentums bedingt ist, anderseits ein sittlich-religiös orientiertes Erlösungsbedürfnis voraussetzt. Dieses aber einfach zu postulieren ist genau ebenso eine Fiktion, wie die Voraussetzung einer christlichen Weltanschauung. Wir verkennen keineswegs die Tatsache, dass nicht die technische Fertigkeit, sondern die *ἐξουσία* (Matth. 7, 29) das eigentliche Entscheidende für den Erfolg der Verkündigung ist — jedoch darf die Bedeutung der „Technik“ der letzteren nicht unterschätzt werden. Daher ist es Aufgabe der evangelischen Seelenführung systematisch vorzugehen, und zwar muss der Ansatzpunkt im Erlösungsbedürfnis gefunden werden. Es wird immer Menschen geben, die ein Erlösungsbedürfnis — gleichviel welcher Art — überhaupt nicht kennen. Das primitive Erlösungsbedürfnis geht ihnen völlig ab, weil die Leidenserfahrung fehlt — daher ist es Aufgabe der religiösen Pädagogik ein Erlösungsbedürfnis zu schaffen ²⁾). Liegt bereits ein solches vor, so gilt es in doppelter Richtung fortzuschreiten: einerseits muss

1) vergl. hierzu F. Heiler „Das Wesen des Katholizismus“, p. 36 a. a. O.

2) Vergl. dazu Hebr. 12, 5 ff. (Prov. 3, 11, 12). Es gilt in diesem Falle das „Gewissen zu wecken“.

der Versuch gemacht werden, das jeweilige Erlösungsbedürfnis zu vertiefen, andererseits gilt es die Problematik des Erlösungsbedürftigen in das Licht der christlichen Weltanschauung zu rücken — dann erst liegt überhaupt die Möglichkeit des Verständnisses für die christliche Erlösungslehre vor. Die Praxis wird zeigen, dass die Mannigfaltigkeit der pädagogischen Möglichkeiten in der Religion besonders gross ist: dem einen scheint das Verständnis für ein höherwertiges Erlösungsbedürfnis überhaupt verwehrt zu sein, dem anderen geht es wieder erst nach stattgehabter Befriedigung des primitiveren Erlösungsbedürfnisses auf, dem dritten endlich öffnet die Einsicht in die Struktur des werthöheren Erlösungsbedürfnisses die Augen für die Erlösungslehre des Christentums und so fort. Genau das gleiche gilt für die weltanschaulichen Probleme wie für die Frage nach Ziel und Weg der Erlösung. Nicht umsonst hat der grösste unter den Verkündigern des Evangeliums immer wieder ein Eingehen auf die Gedankenwelt der Geführten gefordert (Römer 12, 15 a. a. O.) — wenn auch stets daran festgehalten werden muss, dass dem mit dem religiösen *χάρισμα* Begnadeten *δοθῆν'σεται . . . ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τὶ λαλήσῃ* (Mt. 10, 19).

Heidegger, M., „Zeit und Sein“, (Häring) im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, 1927.
 Heiler, F., „Das Wesen des Katholizismus“, I Auflage, 1929.
 Heiler, F., „Das Gebet“, III Auflage, 1931.
 Heiler, F., „Glaubensgewissheit“, II Auflage, 1929.
 Heidegger, M., „Sittlichkeit und ethische Weltkenntnis“, im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, 1927.
 Heidegger, M., „Der Sinn des Gebets“, II Auflage, 1928.
 Heidegger, M., „Das religiöse Erlebnis, seine Struktur, seine Typen und sein Weltverständnis“, I Auflage, 1925.
 Heidegger, M., „Das Göttliche, eine Seinslehre religiöser Situationen der Völker und Zeiten“, 1927.
 Heidegger, M., „Psychologie der Weltanschauungen“, II Auflage, 1925.
 Heidegger, M., „Was heissen wir Religion“, 7 Auflage, 1930.
 Heidegger, M., „Glaubensgewissheit und Lebensgewissheit“, 1918.
 Heidegger, M., „Die deutsche evangelische Theologie seit Schellingmacher“, 7 Auflage, 1928.
 Heidegger, M., „Übersetzung einzelner Bruchstücke der Einleitung des Evangeliums in „Deutsche Wörter in Polen“, 1925.
 Heidegger, M., „Textbuch zur Heilungskunde“, II Auflage, 1927.
 Heidegger, M., „Deutsche Theologie im 19. Jahrhundert“, 1914.
 Heidegger, M., „Wörterbuch der Philosophie“, 7 Auflage, 1924.
 Heidegger, M., „Die Idee der Sprache“, 1931.
 Heidegger, M., „Psychologie“, 1927.

Ausser der Bezugnahme auf einzelne Werke der Weltliteratur und die theologischen wie philosophischen Klassiker ist in vorliegender Arbeit auf folgende Veröffentlichungen und wissenschaftliche Werke namentlich hingewiesen worden:

- Althaus, P. „Die letzten Dinge“, II Auflage 1924.
- Cremer, H. „Wörterbuch der neutestamentlichen Graezität“. 1895.
- Dehn, P. „Das religiöse Leben der Arbeiterjugend“ in der Zeitschrift der deutsch-christlichen Studentenschaft „Die Furche“, Jahrgang IV, 1924.
- Eger, K. Jugendlehre, III Auflage, 1922.
- Elert, W. „Die Lehre des Luthertums im Abriss, II Auflage, 1926.
- Friedländer, L. „Kulturgeschichte Roms“, IX Auflage, 1920.
- Greiff, A. „Das Gebet im Alten Testament“, 1915.
- Hartmann, N. „Ethik“, 1924.
- Hauck, A. „Jesus“, III/IV Auflage, 1922.
- Heidegger, M. „Sein und Zeit“, (I Hälfte) im „Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung“, 1927.
- Heiler, F. „Das Wesen des Katholizismus“, I Auflage, 1920.
- Heiler, F. „Das Gebet“, III Auflage, 1921.
- Heim, K. „Glaubensgewissheit“, II Auflage, 1920.
- Hildebrand, D. von „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis“ im „Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung“, 1922.
- Hirsch, E. „Der Sinn des Gebets“, II Auflage, 1928.
- Hofmann, P. „Das religiöse Erlebnis, seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch“, I Auflage, 1925.
- Hoffmann, Th. „Das Göttliche, eine Sammlung religiöser Stimmen der Völker und Zeiten“, 1925.
- Jaspers, K. „Psychologie der Weltanschauungen“, II Auflage, 1925.
- Kabisch, R. „Wie lehren wir Religion“, V Auflage, 1920.
- Kaftan, J. „Glaubensgewissheit und Denknöwendigkeit“, 1918.
- Kattenbusch, F. „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher“, V Auflage, 1926.
- Koch, D. Übersetzung einzelner Bruchstücke der Umdichtung des Evangeliums, in „Deutsche Blätter in Polen“, 1925.
- Lehmann-Haas. „Textbuch zur Religionsgeschichte“, II Auflage, 1922.
- Marx, Karl. Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844.
- Mauthner, F. „Wörterbuch der Philosophie“, V Auflage, 1924.
- Mensching, G. „Die Idee der Sünde“, 1931.
- Müller, A. „Psychologie“, 1927.

- Otto, R. „Das Heilige“, VI Auflage, 1921.
 Religion in Geschichte und Gegenwart, II Auflage, 1927/32.
 Folgende Aufsätze:
 Bertholet, A. „Schicksal“.
 Bruhn, W. „Das Aesthetische“.
 van der Leeuw „Prädestination“.
 Schrader, F. Otto „Hinduismus“.
 Wobbermin, G. „Schleiermacher“.
- Reitzenstein, R. - Schaeder, H. „Studien zum antiken Synkretismus“,
 I Aufl., 1926.
- Rendtorff, H. „Begegnungen mit Jesus“, II Auflage, 1924.
- Rohde, E. „Psyche“, VII/VIII Auflage, 1921.
- Seeberg, R. „Dogmatik“, 1925.
- Söderblom, N. „Das Werden des Gottesglaubens“, I Auflage, 1916.
- Tiele-Söderblom. „Kompendium der Religionsgeschichte“, V Aufl., 1920.
- Vorwerk, D. „Gebet und Gebetserziehung“, I Auflage, 1913.
- Wach, J. „Der Erlösungsgedanke und seine Deutung“, I Auflage,
 1922.

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite:
Einleitung: Aufgabe und Methode der Untersuchung	3
I. Teil: Das Erlösungsbedürfnis des Menschen als religiöses Grundmotiv	7
II. Teil: Die Grundtypen des Erlösungsbedürfnisses	15
A. Das „Leiden in der Welt“	16
B. Das „psychische Leiden“	24
I. Das metaphysische Erlösungsbedürfnis	25
II. Das ästhetische „	27
III. Das sittliche „	29
IV. Das religiöse „	39
III. Teil: Die weltanschauliche Unterbauung der Erlösungslehre	41
A. Der naive Naturalismus	43
B. Der Schicksalsglaube	46
C. Das Prinzip des „Bösen“ als Ursache des Übels	49
I. „Das Böse“ als transzendentes Prinzip	51
II. „Das Böse“ als dem menschlichen Freiheitswillen immanentes Prinzip .	59
IV. Teil: Das Ziel und die Möglichkeit der Erlösung	66
A. Die Möglichkeit einer vorreligiösen Lösung des Erlösungsproblems	70
B. Die Erlösungslehre der pantheistischen Religion	76
C. Das Verhältnis von Gott und Mensch im Erlösungsprozess	82
D. Der Erlösungsweg der „Religion im engeren Sinn“	88
Schluss: Die Wertstruktur im Erlösungsphänomen .	102
Literatur:	106

DRUCKFEHLERBERICHTIGUNG.

Es ist zu lesen:

- p. 46 (I Zeile) statt „unmittelbaren“ — mittelbaren.
p. 50 statt „ἁμαρταί“ — ἁμαρτία.
p. 65 (XIV Zeile) statt „das Christentum“ — nur das Christentum.
p. 70 (und p. 90) statt „ἐλπυζομένων“ — ἐλπυζομένων
p. 75 (I Anmerkung) statt „letzten Jahre“ — der letzten Jahre.
p. 89 (I Zeile) statt „unmittelbare“ — mittelbare.
p. 105 (unterste Zeile) statt „τι“ — τι.

Ferner steht auf p. 60 die II Anmerkung [irrtümlich mit ¹⁾ bezeichnet] unter Seite 61, und sind auf p. 77 in der II Anmerkung Zeile 2 und 3 vertauscht.

DRUCKFEHLERBERICHTIGUNG.

Es ist zu lesen:

p. 48 (I Zeile) statt „unmittelbaren“ — mittelbaren

p. 50 statt „Quarta“ — Quinta

p. 62 (XIV Zeile) statt „das Christentum“ — nur das

Christentum

p. 70 (und Gedruckt im Selbstverlage des Verfassers.)

p. 75 (I Anmerkung) statt „letzten Jahre“ — der letzten

Jahre

p. 82 (I Zeile) statt „unmittelbare“ — mittelbare

p. 105 (unterste Zeile) statt „v“ — vi

Feiner steht auf p. 60 die II Anmerkung fürförmlich

mit I bezeichnet unter Seite 61, und sind auf p. 77 in der

II Anmerkung Zeile 2 und 3 vertauscht.

Est A-17476