

Gotthard Günther [*]

Individualität und Religionsgeschichte

Es ist selbstverständlich und dem Verfasser des folgenden Artikels sehr wohl bewußt, daß bei der noch recht geringen philosophischen Bearbeitung der orientalischen Philosophie die an dieser Stelle gegebenen Thesen vielfach recht problematisch sind und fraglos mit der Zeit durch exaktere Formulierungen ersetzt werden müssen. Es sind nur erste, bescheidene Anregungen zu einer neuen Problemstellung, die in noch unsicheren Umrissen angedeutet werden sollen.

Im Wesen der Religionswissenschaft liegt eine doppelte Tendenz und sie strebt in ihrem Forschungsgange zu gleicher Zeit zwei verschiedenen Zielpunkten zu. Sie beginnt als Religionsgeschichte stets mit historischen Methoden und Problemstellungen und wird doch unvermeidlich durch den Geist, der ihren Objekten innewohnt, dazu gedrängt in immer sich erneuernden Versuchen, ihr Material – die historischen Religionen – in einen Systemzusammenhang von überhistorischen Sinngebilden einzuordnen. Verleiht ihr nun ihre strenge Orientierung an der Wirklichkeit des historischen Geschehens einen immanentistischen Zug, so versucht sie trotzdem zugleich sich selbst in spekulativer Sehnsucht nach einer Philosophie der Religionen über ihr eigenes Maß hinauszusteigern.

Man verstehe das recht: die Religionswissenschaft endet nicht unmittelbar in Religionsphilosophie als der Philosophie vom Begriffe der Religion überhaupt; sie gipfelt vielmehr in einer Philosophie der Religionen als konkreten historischen Erscheinungen, also in einer geschichtsphilosophischen Betrachtung der Religiosität.

Hier klafft zwischen der seelischen Haltung, die die Religion selbst vermittelt und dem seelischen Eindruck, den die Religion, als im Bilde der Wissenschaft sich spiegelnd, in uns wachruft, ein unheimlicher Riß. Die Religion selbst ist ein Symbol endgültiger Ruhe, der Geborgenheit im All, des Eingebettetsein in der Substanz und der Stille im Absoluten. Sie ist die definitive Lösung des letzten Konfliktes. Diese Stimmung beherrscht ihr Wesen auch da, wo die Formen des religiösen Erlebnisses nach genau entgegengesetzter Richtung zu weisen scheinen. Man betrachte einmal die religiösen Erlebnisformen Kierkegaards. Wohl hat seine Religion einen tragischen Charakter¹, aber jene Tragik wurzelt nicht in der Substanz der Religion selbst, sondern in ihrem prinzipiellen Gegensatz zu allen Gestalten der Immanenz. Um sich nicht dem Nihilismus auszuliefern, ist praktisch ein Abfall vom Radikalismus des ›Entweder-Oder‹ der sittlich-religiösen Existenz notwendig, und mit ihm ein Zugeständnis an das ›Sowohl-Als-auch‹. Aber diese Spannung gefährdet nicht die Substanz der Religion, denn sie betrifft nur das Verhältnis der Religion zur Immanenz, sie sichert vielmehr gerade dadurch, daß sie nicht kontinuierlich aufhebbar, sondern nur durch einen "Sprung" zu überbrücken ist, die transzendente Unangreifbarkeit der Religion. Was die transzendente Realität der Religion angeht, so besteht für Kierkegaard kein Zweifel, daß sie die Substanz seines absoluten Erlebens ist. "Ich setze das Absolute, das mich setzt", so sagt er. Man sieht, auch hier wurzelt die Religion – trotz aller Problematik ihrer Erlebnisform – im unerschütterlichen Bewußtsein der Geborgenheit im Absoluten und seiner Endgültigkeit; denn wie könnte man es sonst wagen, sich freiwillig in den Abgrund des Absoluten zu werfen, wenn nicht in bedingungslosem Vertrauen auf sichere Ruhe nach

* Von Gotthard Günther, Stud. theol. et phil., in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (Organ d. Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins), Bd. 42, 1927, S. 337-356.

¹ Vgl. Harald Höffding, *Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart 1922. p. 120 f.

schwindelndem Sturz. Der tragische Akzent drückt nur, hier wie immer, eine Erlebnisform aus, in der sich der religiöse Gehalt verwirklichen kann, dem religiösen Gehalt selbst aber ist der mögliche Zwiespalt, in dem er vielleicht erlebt wird, fremd. Denn unabhängig von allen seinen Erscheinungsformen ist der religiöse Gehalt, die definitive Synthese jenseits des letzten Konfliktes.

In diesem Sinne ist die Religion die unmittelbare Grundlage unseres Bewußtseins. Anders aber, wenn die Religion erst vermittelt durch das Denken in unser Bewußtsein tritt. Jetzt verändert sich das Bild sofort. Der tragische Riß, der für das unmittelbare Erlebnis der Religion sich nur auf die Formen ihrer Realisierung im Seelischen erstreckte, greift auf einmal auf die Substanz über, der Riß wird zur Kluft, aus der uns das Dürster einer bodenlosen Unendlichkeit entgegendunkelt. Die Substanz, weil geborsten, ist keine Substanz mehr, und damit ist der Ruhepunkt, der auch in der Unendlichkeit des Alls das Gefühl der Geborgenheit vermitteln konnte, vernichtet worden. Das tragische Schicksal des Denkens, alles Sein in eine Aufgabe zu verwandeln, vollzieht sich auch an der Religion, sobald sie Objekt des wissenschaftlichen Denkens^[2] wird. Gott, der für das religiöse Erlebnis gegeben ist, wird jetzt zu einem Problem. Ein aufwühlendes Moment der Beunruhigung, das bestimmt ist, niemals ein Ende zu finden, liegt über dem Phänomen der Religion, sobald sie sich im Spiegel des wissenschaftlichen Denkens abbildete.^[3]

Diesem Prozeß des Denkens kann in der Religionswissenschaft so wenig wie in jedem anderen Falle Halt geboten werden, denn auch im irrationalsten Erlebnis wirken sich bereits kognitive Prozesse aus. Es ist einmal so: "Der religiöse Mensch kann sich den Resultaten des Erkennens nicht ganz entziehen".^[4] Und jede Wiederkehr des unmittelbaren religiösen Erlebnisses in der Reflexion untergräbt die Selbstsicherheit der unbedingten Gewißheit durch eine neue beunruhigende Frage. Das geschieht bereits im vorwissenschaftlichen Bewußtsein, sobald aber jener Antagonismus zwischen Erlebnis und Reflexion als eigenes neues Sinnprinzip entdeckt und zum System erhoben wird, beginnt die Wissenschaft von der Religion, und mit ihr steigt am Horizont der Seele in einer neuen – vorher nicht dagewesenen – Gestalt die Problematik des Transzendenten in die Höhe. Der vorwissenschaftliche Standpunkt darf noch Kompromisse schließen und mit einer allgemeinen Deduktion das Widerstrebende vereinigen, denn das seelische Bedürfnis ebnet dafür immer neue Wege, so lange die Unvereinbarkeit von absolutem Sein und Erkennen noch nicht zum Prinzip einer neuen seelischen Haltung erhoben worden ist. Ist das aber einmal geschehen, so hat sich die Seele aus eigenem Entschluß den Weg des Kompromisses verbaut, und vor ihr steht jetzt die Aufgabe, die postulierte neue seelische Haltung auch tatsächlich zu verwirklichen.

Es macht einen erschütternden Eindruck, das Werden dieser Entwicklung in der abendländischen Geistesgeschichte zu verfolgen. Von Plato her galten die rationalen Formen als adäquate Abbilder der Wirklichkeit, und bei aller sonstigen Verschiedenheit bejaht auch Aristoteles diese Ontologisierung des Rationalen. Das Absolute war damit beweisbar und die Religion behauptete gegenüber den Ansprüchen der übrigen seelischen

² Vgl. Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, in: *Die Philosophie in Ihren Einzelgebieten*, Bln. p. 769. "... in der Religion tritt der Philosophie ein Objekt entgegen, das sich dagegen sträubt, Objekt der Philosophie zu werden."

³ Hier mag einer der Gründe liegen, weshalb auch heute die Gegnerschaft gegen die Religionswissenschaft noch so stark ist. Man fühlt instinktiv die Gefahr, in die der Substanzbegriff der Religion durch die tragischen Konsequenzen des Denkens gerät.

⁴ E. Spranger, *Lebensformen*, Halle 1922, p. 219.

Funktionen, auf Anerkennung ihrer Eigengesetzlichkeit, mühelos den ihrigen, die Konflikte, die sich aus dem Antagonismus der übrigen Lebenssphären ergaben, in sich als übergeordneter Sphäre schlechtweg aufzulösen. Die Folge, daß die Religion ihre Stellung als Kulturdominante im allgemeinen aufrecht erhielt, war das Bewußtsein, daß die Idee des Konfliktes nur ein sekundärer Faktor des seelischen Lebens sein könne, denn jeder Konflikt war ja in der absoluten Substanz des Religiösen auflösbar. Die Seele ruhte beruhigt im Zusammenhang des Absoluten.

Mit der beginnenden Neuzeit, also seit Descartes, fängt die selbstgewisse Sicherheit dieser seelischen Bewußtseinslage an, sich aufzulösen. Es setzt in jetzt beschleunigtem Tempo eine Entwicklung ein, deren Voraussetzungen bereits in den theoretisch – kritischen Fragestellungen von Plato und Aristoteles selbst gegeben waren. Die Konsequenz des unvermeidbaren und unwiderstehlichen Schicksals des Denkens, das zu seiner eigenen Autonomie strebt, und sei es auch um den Preis, der Seele, die ihm selbst als Heimat gilt, den Frieden und die Ruhe zu rauben, vollzog sich von Descartes bis Kant. Wie stark freilich die Bedürfnisse des Gemütes diesem Prozeß entgegengearbeitet haben, ersieht man daraus, daß trotz aller Angriffe eines empiristischen Skeptizismus der dogmatische Rationalismus noch in Leibniz mit der ganzen Wucht seiner imponierenden Gedankenführung aufrecht steht. In Kant endlich bricht die lang vorbereitete "Revolution der, Denkart"[⁵] ungefesselt aus und findet zugleich ihren systematischen Abschluß.

Man kann die seelische Wirkung der Vernunftkritik auf das religiöse Bewußtsein gar nicht hoch genug einschätzen. Das Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft*, daß alle Erkenntnis in die Grenzen der Erfahrung eingeschlossen und uns deshalb die Begriffe Freiheit, Seele, Gott nicht gegeben, sondern "nur" als regulative Prinzipien aufgegeben seien, ist im höchsten Grade geeignet, die Struktur des religiösen Erlebnisses zu verändern. Aus dem substantiellen Charakter des Gottesbegriffes war die Dynamik einer Idee geworden, und das religiöse Fühlen, das bis dahin an der ontologischen Absolutheit Gottes seinen Halt und einen unbeirrbar Ruhepunkt gefunden hatte, sah sich hineingerissen in die endlose Dynamik, in der der ontologische Kern der alten Gottesgestalt untergegangen war. Man hat neuerdings sehr richtig die Philosophie des Kritizismus als eine Schicksalswende bezeichnet.[⁶] Und in der Tat, Kant hat nicht nur das Wissen vom Glauben getrennt; "ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen".[⁷] Er hat auch dadurch, daß er die Autonomie der Vernunft postulierte, Vernunft und Religion enger aneinander gebunden, als je ein Denker zuvor. Das klingt zwar paradox, ist aber leicht einzusehen. Sowohl das religiöse wie das Vernunftgebiet sind nach Kant autonom. Das bedeutet, daß keins das andere mehr ignorieren oder durch dogmatischen Machtanspruch sich unterwürfig machen darf; also sind beide Gebiete zu einer stetigen, nie endenden Auseinandersetzung miteinander gezwungen. Das bedeutet – seelisch gesehen – einen neuen Verschmelzungsprozeß zwischen Religion und Denken. Kant hat, wenn ein abenteuerliches Paradoxon gestattet ist, von der Religionspsychologie her betrachtet, in seiner Ideenlehre einen kritischen Mythos für die Religion geschaffen.

Die Noumena sind nicht nur Grenzbegriffe des wissenschaftlichen Denkens allein, an sie knüpft sich zugleich eine neue seelische Haltung, wie sie in der normativen Ethik Kants zum ersten Male bewußt zutage tritt.

⁵ Vgl. *Vorrede* zur 2. Aufl. der *Kr.d.r.V.*

⁶ So A. Liebert, *Immanuel Kants geistige Gestalt*, Jahrb. d. Charakterologie I, 1.

⁷ Siehe *Vorrede* zur 2. Aufl. der *Kr. d. r. V.*

Das ist in größtem Umriß ein Prozeß von höchster religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Bedeutung, dessen Antithetik wir hier kurz resümieren wollen: Im religiösen Erleben wirken kognitive Kategorien mit, und das wissenschaftliche Denken andererseits orientiert sich teilweise an religiösen Ontologismen. Daraus folgt, daß beide Sphären sich nicht gegeneinander abschließen können, sondern ununterbrochen sich genötigt sehen, sich auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung ist immer antinomialer Natur, denn die Religion ruht auf dem Prinzip der Statik, die Wissenschaft auf dem Grundsatz der Dynamik, jene ist ontologistisch, diese dagegen funktionalistisch. Solange nun diese Auseinandersetzung mit ihren unheimlichen Konsequenzen dem religiösen Erleben nicht bewußt wird, bleibt der Friede und die Ruhe desselben im Wesentlichen unangetastet.^[8] Mit dem Augenblick aber, wo sich die Psyche ihrer eigenen antinomialen Struktur bewußt wird und sich dadurch der Riß in ihren Ausdrucksformen als ein Abgrund offenbart, der bis in den Kern des Metaphysischen geht, ist die Ruhe der Seele dahin und es bleibt ihr alten, vertrauten Gemütsbedürfnissen gegenüber (Gottesbeweise) nur noch eine heroische Resignation übrig. Das mag zu einer immensen Vertiefung der Ethik führen, aber es kann nicht abgeleugnet werden, daß der Kritizismus dadurch, daß er jenen oben beschriebenen Konflikt ins Licht des Bewußten gerückt hat, zugleich innigste und zarteste Sehnsüchte nach der Substanz des Absoluten aufs tiefste verletzt hat. Die Brücke nach dem Absoluten war zerbrochen und mit ihr die Pfeiler feinsten religiöser Stimmung, auf denen sie geruht hatte.

Die Vereinsamung der Seele, in die der Kritizismus geführt hatte, ließ dieselbe (freilich auf Kosten ihrer feineren Organisation) erstarken, die Autonomie des sittlichen Wesens gab das Gerüst für die wachsende Festigung des religiösen Einzelwesens, und damit trat – durch die Reformation längst vorbereitet – die Individualität (im modernen Sinne) zum ersten Male als primärer Faktor in der religiösen Erlebnisgestaltung auf.

Das, was wir bisher geschildert haben, war die seelische Situation, in die Schopenhauer hineingeboren wurde. Als originaler Philosoph selbst von seinen Gegnern oft noch zu hoch eingeschätzt, hat Schopenhauer trotzdem eine ganz überragende Bedeutung als – Objekt der Geistesgeschichte. Und zwar der Geschichte der modernen Religiosität.

Es ist nicht zu verkennen, daß sich auch in der abendländischen Geschichte der Ideen ein noch viel zu wenig beachteter Teil christlicher Religionsgeschichte abspielt, nämlich der, welcher zur Idee der religiösen Individualität führt. Das erste geistesgeschichtlich bedeutende Produkt dieses Prozesses ist Schopenhauer, er ist der erste moderne religiöse Intellektuelle, der zugleich in sich die ganze Problematik dieses neuen Typus offenbart.^[9]

Man vergegenwärtige sich noch einmal die seelische Architektonik der idealistischen Systeme. Den Nimbus wissenschaftlicher Metaphysik hatte Kant zerstört, ein altvertrautes Verhältnis zum Absoluten war brüchig, eine liebe Gestalt des Lebens war alt geworden. Und nun versuchten Denker, alle mit einem gewissen religiösen Trieb, die unheimlichen

⁸ Vgl. Tillich, a. a. O. p. 770 f. "Solange ein naiver Glaube die eine der beiden Seiten für selbstverständlich maßgebend hält – sei es die Offenbarungslehre, sei es die Philosophie – und die andere ihr opfert, ist der Konflikt verhüllt. Ist die Naivität aber einmal erschüttert – die philosophische genau wie die religiöse, so bleibt nur die synthetische Lösung." Und diese ist eine unerfüllbare Aufgabe.

⁹ Der religiöse Charakter der Philosophie Schopenhauers ist oft genug betont worden. So: J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, 2. Aufl., p. 349. Besonders Richert: *A. Schopenhauer*, Bln. 1920. p, 101. "Die Religiosität, das Bedürfnis nach metaphysischer Weltauslegung, nach Erlösung, die Sehnsucht nach dem Heiligen ist ein Hauptcharakter dieser Philosophie." Schließlich Schopenhauer selbst, besonders I. 517-523, 526; II. 659, 279 f., 710 f., 715, 739 f.; V. 224, 296 (Ed. Grisebach).

Konsequenzen des Kritizismus mehr ahnend als schon erkennend, jenen Riß mit letzter Anstrengung zu überbrücken. Das absolute Ich Fichtes, der absolute Geist Hegels und der absolute Wille Schopenhauers, alle sind sie aus demselben Gemütsbedürfnis erwachsen.

Mit dem Augenblick, wo die seelische Situation, die in der kantischen Philosophie ihrer Vollendung entgegengereift war, in der geistigen Haltung der Zeitgenossen zum Ausdruck kam, mußte sich, wie sich bereits seit alten Zeiten die Religion der Philosophie bemächtigt hatte, nun ihrerseits die Philosophie anschicken, die Religion zu ihrem Objekt zu machen. Das Denken mußte sich mit der Religion auch seinerseits auseinandersetzen, weil seine Autonomie das erforderte. Es entstand Religionsphilosophie und Religionsgeschichte in modernem Sinne. Und tatsächlich ist die moderne Religionswissenschaft erst reichlich 100 Jahre alt. Zwar ist in weiterem populären Sinne die Religionsgeschichte speziell schon "so alt wie die Geschichtsschreibung selbst"^[10], aber Ansätze zu einer historisch-philosophischen Religionswissenschaft finden wir höchstens bei Roger Bacon (†1294), dessen Gedanken in den Beginn jenes Entwicklungsprozesses fallen, den wir oben angedeutet haben. Mit der Schrift *Natural history of Religion* von David Hume (1757) wird endlich der Anstoß zu jener Bewegung gegeben, die dann mit Herder endgültig beginnt und auch heute ihr erstes Entwicklungsstadium noch nicht überschritten hat. Die Auseinandersetzung des autonomen Denkens mit der autonomen Religion begann, und es ist leicht einzusehen, daß man der Religion jetzt mit einer anderen seelischen Verfassung gegenübertrat, als man sie von Schahraṣṭānī bis Voltaire gehabt hatte. Vorerst erforderte diese neue seelische Einstellung eine erneute Betrachtung der Religionen, also eine Aufrollung der Religionsgeschichte unter dem eben entstehenden kritischen Weltaspekt. Man wollte sehen, ob sich das vom Kritizismus zerstörte alte Verhältnis zum Absoluten nicht doch wiederherstellen ließ, und da man instinktiv fühlte, daß der Kritizismus systematisch unangreifbar war, versuchte man ihn durch den Gegensatz alles Systematischen durch die Wucht historischer Tatsachen zu erwürgen.^[11]

Nach dem bisher Gesagten ist die Rolle, die Religion, Religionsphilosophie und Religionsgeschichte im Aufbau der Schopenhauerschen Philosophie nicht mehr zu verkennen. Dasjenige Moment, wodurch die Gestalt Schopenhauers für die Religionsgeschichte eine größere Bedeutung gewonnen hat als selbst die Gestalt des in systematischem Sinne so unvergleichlich viel tieferen Hegel mit seiner "Religionsphilosophie", liegt darin, daß in der "Welt als Wille und Vorstellung" die seelische Kraft des Widerstandes gegen die metaphysikfeindlichen Konsequenzen des Kritizismus bereits gebrochen ist und Schopenhauer somit in einer eigenen seelischen Disharmonie jene aufwühlende Unruhe dem Absoluten gegenüber darstellt, die die erste charakterologische Frucht des Kritizismus gewesen ist. Und diese Prägung seiner Individualität hat sich nur allzu deutlich seinem System mitgeteilt. Auch wird jeder Psychoanalytiker bestätigen, daß die zur Schau getragene Selbstsicherheit und apodiktische Überheblichkeit, mit der er sein System vorbringt, deutliche Symptome für eine marternde Unsicherheit sind, die die Substanz des Absoluten unter den Fingern zerrinnen fühlt. Darum greift er wahllos nach Upanishaden, Vedānta, Buddhismus und Christentum, je nachdem, was ihm gerade in seine Argumentation paßt, um die Substanz des religiösen Erlebens, die

¹⁰ A. Bertholet und Edv. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgesch.* Tüb.1925. I. p. 1.

¹¹ Es ist das Verdienst Edv. Lehmanns, auf das zeitliche Zusammenfallen der großen spekulativen Systeme nach Kant und einer erhöhten Tätigkeit auf dem Gebiet der Religionsgeschichte hingewiesen zu haben. A. a. O. I. p.8.

ihm seine durch den Kritizismus unheilbar getroffene Metaphysik nicht im vollen Maße mehr reichen kann, aus der Religion zu entleihen.

Schopenhauer hat sein Leben lang Mitleid gehabt – mit sich selber, so sagt ein boshafter Beurteiler. Und vielleicht nicht so ganz mit Unrecht, können wir hinzufügen, denn in Schopenhauer spielt sich in der Geistesgeschichte zum ersten Male in vollem Umfang die Tragik des modernen Menschen in seinem Verhältnis zur Religion ab.

Gewiß hat Kant durch seine Grenzsetzungen die Religion für immer vor Angriffen von theoretischer Seite her sichergestellt, aber man vergesse doch nicht um welchen Preis. Er hat die Substanz Gottes, also überhaupt die Substanz des Seelischen in einen Konflikt verwandelt; und damit die Individualität – auf dem Wege über die Autonomie des Gewissens – in eine religiöse Kategorie umgedeutet.

Bei Schopenhauer nun spielt die Individualität als Maßstab metaphysischer Wertbestimmungen eine große Rolle. Daß sie für ihn ein Prinzip ist, das überwunden werden muß, spielt für unsere Betrachtung keine Rolle, denn nicht wie Schopenhauer sich mit diesem Prinzip abfindet, sondern daß er es überhaupt als religiöses Problem ansieht, ist hier das Maßgebende.

In denjenigen Formen religiösen Lebens, in denen die Individualität noch nicht den Primat in Hinblick auf letzte Wertsetzungen einnimmt, werden die überkommenen Symbole des Religiösen im allgemeinen ohne prinzipielle Kritik aufgenommen werden, weil es der Psyche mehr auf die große allgemeine religiöse Grundhaltung ankommt, als auf ihre feinsten im Affektleben sich verästelnden individuellen Nuancen. Das Was eines Erlösungsgedankens wird wichtiger sein als das Wie, in dem der individuelle Mechanismus der einzelnen Erlösung abläuft. Es wird also in diesem Falle der einzelnen Psyche nicht schwer fallen, auch in einer solchen Frömmigkeit ihr volles Genügen zu finden, die ihrer Individualität, wenn sie erst einmal zum vollen Erwachen gekommen sein wird, vielleicht widersprechen könnte.

So ist die monumentale Geschlossenheit und Gewalt des mittelalterlichen Frömmigkeitstypus zu verstehen, dessen einiges und helles Licht noch nicht durch eine Vielzahl einzelner Individualitäten in die weiche Buntheit eines matten Spektrums auseinandergebrochen war. Nur eine geringe Zahl sich in größten Umrissen langsam gestaltender Individualitäten gaben dem objektiven mittelalterlichen Frömmigkeitstypus jenen menschlichen Akzent, den die historischen Religionsformen immer und überall gehabt haben und haben werden. Nicht nur der religiöse Inhalt, auch die Erlebnisform war objektiv, weil die individuelle Kraft zur vielfältigen Nuance von Form und Inhalt noch im Keime schlummerte.

Bei Schopenhauer sehen wir zum ersten Male bei einem metaphysischen, also letztlich religiösen, Denker die absolute Dominanz der Individualität über die Generalität des Menschlichen im religiösen Erlebnis. Die Individualität wird Auswahlprinzip gegenüber der Objektivität der historischen Religion und ihrem Traditionalismus. Kant hatte bereits die absolute Geltung der Objektivität auf des Empirische reduziert und Schopenhauer zerstörte den Glauben an die Objektivität des Zusammenhanges zwischen Religion und Historie.

Die Enthistorisierung der Religion, die der Frankfurter Denker vornahm, läßt seine bedenkenlosen Entlehnungen aus orientalischen Religionen begrifflich erscheinen. Den historischen Abstand, der ihn von den Erzeugnissen einer fremden Religiosität trennte, war er nicht fähig zu sehen, so daß er nicht nur aus Upanishaden, Vedānta und Buddhismus Entlehnungen vornahm, sondern auch eine Verschmelzung derselben mit dem Christentum vorzunehmen versuchte.

In diesem Versuche Schopenhauers liegt der Angelpunkt, aus dem heraus allein seine religiöse Persönlichkeit verstanden werden kann. Es liegt bei ihm durchaus keine Abwendung vom Christentum und Hinkehr zu den orientalischen Religionen, sondern eine Abkehr von der historischen Religion überhaupt vor, um von der das Individuelle erdrückenden Last der Tradition freizukommen.

Wir konstatieren also bei ihm ein merkwürdiges Schwanken zwischen den bedeutendsten historischen Bekenntnisreligionen und die Unfähigkeit, sich zu einer zu bekennen und ihr sein System unterzuordnen. Seine eigene Religion ist historisch betrachtet, heimatlos, und diesem Schicksal ist sie anheimgefallen durch die, man möchte sagen dämonische, Rolle, die das Individualitätsprinzip als Primat des Religiösen in seiner Metaphysik spielt.

Die Vereinsamung der Seele durch die Entdeckung der Autonomie der Vernunft hatte naturnotwendig, wie wir gesehen haben, zu einem Erstarken der spirituellen Individualität geführt. In der Philosophie Schopenhauers nun wirkte sich dieser Prozeß zum ersten Male in einem großen metaphysischen System mit voller Gewalt aus. Die Autonomie der Vernunft wies ihn auf die Religionsgeschichte hin und die Autonomie der Individualität drängte ihn zum Kampf gegen die Historie, weil seine persönliche Individualität eine Widerlegung durch das Historische mit Recht zu fürchten hatte. Auf diese Weise gelangte er zur Ablehnung der historischen Gestalt des Christentums, nicht aber zur Ablehnung des Christentums, wie er es verstand. Wie aber verstand Schopenhauer das Christentum? Um diese Frage zu beantworten, muß erst eine andere Beziehung Schopenhauers zur Religion klargelegt werden.

In den orientalischen Religionen ist die geschichtliche Dynamik bis auf ein Minimum eingeschränkt und die auch im allgemeinen von keinem geschichtlichen Horizont begrenzten Lebensformen haben anscheinend die Bildung einer anderen Architektonik der Individualität, als wir Abendländer sie kennen, möglich gemacht. Eine positive Bestimmung des orientalischen Individualitätscharakters soll hier bei dem äußerst fragwürdigen Stande unserer Kenntnisse vom Orient keinesfalls versucht werden; lediglich das soll bemerkt werden, daß die orientalische Individualität sicher nicht als das genaue Gegenteil der abendländischen Individualität anzusehen ist. Wäre das der Fall, dann stellte sich die Aufgabe für die Religionswissenschaft viel leichter, als sie tatsächlich ist. Der Geltungswert des orientalischen Individualitätsbegriffes ist an dem eigenartigen Wesen der Erlösung in den orientalischen Religionen fixiert. Die Erlösung erfolgt durch Erkenntnis und diese muß sich in jedem Individuum einzeln vollziehen; der Vollzugsmodus selbst aber richtet sich ganz nach der Individualität eines jeden.^[12] Jener endgültige, religiöse Akt realisiert sich nur im Individuum als seelischer Einheit, und bezeichnenderweise sind Wesen, die den Rang einer seelischen Individualität noch nicht erreicht haben (Pflanzen, Tiere) und über individuelle Existenzen (Götter) nicht zur Erlösung fähig, sie müssen sich erst als Menschen inkarnieren. Man müßte nach dieser Lehre^[13], daß jeder sich selbst erlösen muß, also erwarten, daß die Individualität eine ungeheure metaphysische Bedeutung für die orientalische Weltanschauung haben müßte, aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Mit der Erlösung erlischt die Individualität. — Auf der anderen Seite aber spielt die Individualität auch im empirischen Leben eine äußerst geringe Rolle. Die Gestalten von Buddhas Jüngern sind äußerst schematisch gezeichnet ohne geringstes Interesse an der Individualität des

¹² vgl. Otto Rosenberg, *Die Weltanschauung des Fernen Ostens*, Hdlbg. 1924.

¹³ Von dieser Lehre gibt es nur eine prinzipielle Ausnahme den Amithāba-Kult. Und selbst hier muß man noch zweifeln. Vgl. O. Rosenberg, *Probleme der buddh. Philosophie*, Hdlbg. 1924.

einzelnen. Kaum heben sich Ānanda, Sāriputta und Moggallāna voneinander ab. Beachtenswert in dieser Hinsicht ist eine Gegenüberstellung von Buddhismus und Christentum, die schon Oldenberg versucht hat. Man höre ihn^[14]: "Welche Befruchtung hat das Christentum der Entwicklung der Persönlichkeit, der des Individuums wie der Völker gebracht! Und dagegen der Buddhismus – wie sind in der kühlen Stille seiner Gedankenwelt alle die Töne verklungen, die von persönlichem Leben erzählen könnten! ... Ist doch selbst der Buddha keine mit ihrem eigenen Stempel geprägte Person. Auch er wiederholt nur den Typus, den die unzähligen vergangenen Buddhas verwirklicht haben, die zukünftigen Buddhas verwirklichen werden."

Mit diesem unpersönlichen Idealbilde des Buddha ist es recht gut in Einklang zu bringen, wenn die Erlösung selbst von einer Forscherin, die sich um diese Problemstellungen hochverdient gemacht hat, als "Entindividualisierung"^[15] bezeichnet wird. Die Individualität selbst spielt also an und für sich eine entscheidende Rolle, obwohl sie weder im Immanenten noch im Transzendenten maßgeblich ist. Wir berühren hiermit schon typische Schwierigkeiten indischer Logik, in die die strenge Antithetik zweier Alternativen in abendländischem Sinne nicht ohne weiteres eingehen will. Die Individualität spielt also weder im Diesseits noch im Absoluten eine Rolle, wohl aber im Moment, des Überganges von dem einen ins andere insofern, als man in diesem Moment von ihr frei wird. Das religionspsychologisch Eigenartige ist also, daß hier sich höchste Sehnsucht äußert von dem befreit zu werden, was man im Empirischen nie in besonderem Maße besessen hat.^[16] Bei uns im Westen wäre eine Sehnsucht nach Erlösung von der Individualität viel begreiflicher, fehlt aber, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, fast ganz. Hier liegen noch interessante Aufgaben für die Religionspsychologie.

Die Individualität hat aber in jener Weltanschauung, zu der Schopenhauer sich so hingezogen fühlte, einen mindestens sehr eigenartigen und dunklen Sinn. Wir können sie vielleicht am besten als Grenzwert zweier Antithesen bezeichnen. "Individualewigkeit gegenüber der Ewigkeit des Absoluten"^[17], so nennt Betty Heimann diese Antithese und fährt fort: "Dieser Postulatantithese nun, in der indisches Denken kulminiert, hat das Abendland keine analoge Antithese gegenüberzustellen."

Betrachten wir nun kurz die religionsgeschichtliche Valenz jenes eigenartigen Individualitätsbegriffes, soweit das bei unserer ungenauen Formulierung überhaupt möglich sein kann. Das eine läßt sich mit aller Deutlichkeit erkennen: dieser Individualitätsbegriff bedeutet keinen Konflikt für die Substanz der Religion, denn er ist nicht aus der Selbstbesinnung des Denkens auf seine Autonomie gegenüber der Autonomie des religiösen Erlebens entstanden. Der abendländische Individualitätsbegriff bedeutet feinste Differenzierung und deshalb Gegensatz zur absoluten Synthese der Religion. Anders im Osten. Hier scheint – wir können uns bei diesen Problemen nie vorsichtig genug ausdrücken – Individualität Synthese aller empirischen Möglichkeiten zu bedeuten, um sie alle in der

¹⁴ Hermann Oldenberg, *Die indische Religion*. In: *Kultur der Gegenwart*, I., III. s. p. 80.

¹⁵ Betty Heimann, *Vergleich der Antithesen europäischen und indischen Denkens*, Kant-Studien XXXI. p. 557 ff.

¹⁶ A. a. O. p. 558. Ebenso: *Zur Struktur des indischen Denkens*, Kant. Studien XXX., p. 11.

Auch Karl Heim sieht den maßgebenden Unterschied von indischer und christlicher Religion in der verschiedenen Behandlung des Individualproblems. Siehe sein "Weltbild der Zukunft", Tüb. 1905.

¹⁷ Betty H., A. a. O. p. 562.

Synthese, und, nachdem sie durch die Synthese erst wirklich^[18] geworden sind, auf einmal zu vernichten. Es ist das (wenn wir den Orient hier richtig verstehen^[19]), äußerst fein gedacht: die antinominalen Tendenzen des empirischen Daseins werden in ihrer schlechthinnigen Unvereinbarkeit zur Synthesis gezwungen und vernichten sich dadurch selbst. Hier macht also im Gegensatz zum Abendlande der Durchgang durch die Individualität den Weg zum Absoluten erst frei.

Und damit liegt ein gewiß wichtiger Teil der Fäden, die Schopenhauer zur orientalischen Philosophie zogen, vor unseren Blicken bloß.^[20] Schopenhauer rang mit dem Konflikt, in den er als ein Epigone Kants gestellt war. Die strenge Trennung Kants von Wissen und Glauben hatte einen Riß bis ins innerste Gefüge der Welt hervorgerufen. Beides: Wissen und Glauben waren autonome Ströme des Daseins, auf ewig voneinander getrennt. Nur in einem Punkte divergierten sie, in der menschlichen Persönlichkeit, der Individualität, in der sich diese Divergenz als Konflikt äußerte. Beiden autonomen Reihen stand die Individualität selbst autonom gegenüber. Die Seele war einsam, denn niemand konnte ihr die Entscheidung abnehmen, sie war ja eben autonom.

Es ist begreiflich, wenn man sich diese seelische Wirkung des Kritizismus deutlich vor Augen führt, mit welcher betörenden Macht die orientalische Lösung, durch Vernichtung der Individualität den Konflikt zwischen Bedingtem und Unbedingtem zu beseitigen, auf Schopenhauer wirken mußte. Und in der Tat hat er nach dieser Lösung gegriffen und sie seinem System einverleibt. Wir können schon hier sagen, daß diese Entlehnung nicht zu Recht geschehen ist. Denn die Genese des orientalischen Individualitäts- und Persönlichkeitsbegriffes ist eine andere als die des christlichen Persönlichkeitsbegriffes. Schopenhauer hat mithin nur eine Scheinlösung des Konfliktes erreicht. Doch ist das bereits eine philosophische Angelegenheit, während uns nur die religionswissenschaftliche Seite dieses Problems interessiert.

Die Individualität ist bei Schopenhauer im Gegensatz zum Orient durchaus metaphysisch verankert, denn sie ist für ihn der Stachel, der ihn und seine Philosophie der Religion in die Arme treibt. Es ist dies durch einen kurzen Blick auf die Metaphysik Schopenhauers leicht einzusehen. Die Erlösung kommt nach Schopenhauer dadurch zustande, daß der Intellekt die Dämonie des Willens begreift und sich von ihm lossagt. Der Intellekt ist aber – gemäß der "Welt als Wille und Vorstellung" – dem Willen untergeordnet, und man hat deshalb mit Recht den Kopf geschüttelt, wie der untergeordnete Intellekt eine Befreiung vom Willen herbeiführen könne. Die Lösung wäre tatsächlich auch für Schopenhauer nicht möglich gewesen, wenn er nicht an dieser Stelle seiner Gedanken den orientalischen Individualitätsbegriff mit dem abendländischen vertauschen würde. Er unterlegt dem Individualitätsbegriff hier auf einmal eine metaphysische Bedeutung. Zur Totalität des Individuums gehört aber auch sein Intellekt und damit bekommt der Intellekt selbst metaphysischen Rang, ist also auf einmal dem Willen gleichgeordnet. Und nun kann das Subjekt als Divergenzpunkt der beiden metaphysischen Prinzipien sich für das eine oder das andere entscheiden. Entweder für den blinden, vernunftlosen Willen oder für den vernünftigen Intellekt. Die Entscheidungsgründe für die beiden Gegensätze liegen nur in der

¹⁸ Ein anderes, äußerst kompliziertes Problem, das Problem der "Wirklichkeit", das aber jetzt nicht erörtert worden kann.

¹⁹ Einzelne Partien späterer buddhistischer Spekulation ließen sich vielleicht im Sinne des folgenden interpretieren.

²⁰ Aber nur ein Teil, dessen ist sich der Verf. wohl bewußt.

Persönlichkeit selber, sie ist also autonom, und damit taucht auch bei Schopenhauer die durch die Weltanschauung des Kritizismus geborene "Einsamkeit im Konflikt" auf. Man hat die Ethik Kants treffend eine Ethik des sittlichen Risikos genannt^[21], und diese Bezeichnung trifft auch für Schopenhauer zu, denn der Erlösungsbegriff der Welt als Wille und Vorstellung eliminiert den unendlichen Konflikt des Kritizismus nicht, sondern bedeutet nur eine Resignation zugunsten der einen Konfliktseite und damit ihre Verabsolutierung.

Damit klingt in der Frömmigkeit Schopenhauers zum ersten Male ein neues Grundmotiv seelisch-religiöser Haltung an, seitdem die Individualität zum Primat des religiösen Erlebnisses geworden ist. Die Resignation. Sie ist die typische Reaktion auf den unlösbaren Konflikt, die durch freiwilligen Verzicht die bedrohte Substanz des religiösen Erlebnisses zu retten sucht. In moderner Form kehrt hier der alte Wesenszug des Glaubens, das ›quia absurdum‹ wieder.

Man erkennt hier am besten, wie sehr sich Schopenhauer getäuscht hat, als er glaubte, sich den Geist orientalischer Religiosität zu eigen zu machen. Der seelische Akzent des individuellen Frömmigkeitserlebnisses bei Schopenhauer trägt unzweifelhaft die typischen Züge okzidentaler Seelenstruktur an sich. Die Rolle, die die Individualität in seinem System spielt, verrät ihn. Zwar verhüllt und von Schopenhauer hartnäckig geleugnet, aber trotzdem in der Struktur seines Denkens deutlich zu erkennen, hat der unbewußte Glaube an die Fortdauer des Individuums sein System nachhaltig beeinflusst. Dies gibt auch Deussen^[22] zu und Volkelt redet sogar von "einer beträchtlichen individuellen Unterströmung"^[23] und konstatiert an anderer Stelle "bedeutsame Ansätze einer individualistischen Metaphysik".^[24]

Der Wille ist e i n e r , betont Schopenhauer immer wieder^[25], und so ist es doch nicht allzu verwunderlich, wenn Schopenhauer im Alter zu der Annahme neigte, "so etwas wie eine Wurzel der Individualität im Weltwillen anzunehmen".^[26]

Ganz wie bei Schopenhauer ist auch in Indien das Wesen des Menschen mit dem Weltgrunde eins. Und es scheint hoffnungslos, hier einen Unterschied feststellen zu wollen, aber tatsächlich ist der Zusammenhang zwischen Einzel- und Weltseele im Osten ganz anders aufgefaßt worden. Die individuelle Persönlichkeit bedeutet hier nicht ein sittliches Ideal, sondern nur den Ausgangspunkt der theoretischen und religiösen Bewegung des Subjektes. Die Individualität ist nicht Essenz, sondern Prinzip; infolgedessen ist niemals das seelisch seiende, konkrete Individuum maßgeblich, sondern nur die Individualität überhaupt. "Ausgangspunkt für das indische Denken ist die Vielheit der Individuen, in der das Einzelindividuum verschwindet".^[27] Also nur das principium individuationis ist Ausgangspunkt. D.h. "die vor Augen liegende, die Wichtigkeit jedweden Einzelindividuum, auch eines göttlichen Individuum, leugnende Fülle" der individuellen Naturgestalten. "Jede einzelne Individualgestaltung ist eben für den Inder, der die Fülle des

²¹ Arthur Liebert, Immanuel Kants geistige Gestalt, Jahrbuch der Charakterologie J., I, p, 239 ff.

²² S. VII. Jahrbuch d. Schop.-Ges. 1918, p. 238.

²³ J. Volkelt, a. a. O. p. 374.

²⁴ Jb. p. 364.

²⁵ Vgl. bes. Ed. Grisebach I., 166, auch I., 184 f.; II., 373, 378, 543; III., 648 ff.: V.; 227.

²⁶ J. Volkelt, a. a. O. p. 381. Vgl. Ed. Grisebach II., 755.

²⁷ Betty Heimann, *Zur Struktur des indischen Denkens*, Kant-Stud. XXX, p. 6.

Nebeneinanders der Individuen betrachtet, für sich genommen belanglos und zufällig ... Gleichberechtigt, nicht wertgeordnet, quillt alles aus dem Urwaldboden hervor".^[28]

Ein leitendes Wertprinzip für die immer höhere Gestaltung der Individualitäten ist nicht vorhanden. Betty Heimann weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es bezeichnend sei, daß Buddha in seinen früheren Inkarnationen nach den Jātakas einmal als Hase, einmal als Mensch, einmal als Gott, einmal als Schakal in regelloser Reihenfolge geboren worden sei.

Vergleichen wir damit den Begriff der Individualgestaltung bei Schopenhauer. Ein Blick auf seine Ideenlehre im III. Bande der "Welt als Wille und Vorstellung" genügt, um die wertordnenden Prinzipien, die seinem Individualbegriffe zugrunde liegen, zu erkennen. Die Individualität des Tieres steht ihm höher als die der Pflanze, und eine noch höhere Individuationsgestaltung der Idee, als es das Tier sein kann, repräsentiert ihm der Mensch. Es liegt also der Folge der individuellen Gestaltungen eine absolute Wertordnung zugrunde. Daß die Erlösung von der menschlichen Individualität ausgeht, hat deshalb in seinem System einen anderen Sinn als in den Gedankenkomplexen des Orients. Erst aus der historischen (wertgeordneten) Vollendung der Individualität kann ihre Auflösung sich ermöglichen. Man wird sich durch Schopenhauers eigene Worte nicht täuschen lassen und die intensive historische Bejahung der Individualität, die darin liegt, verkennen. In der Erfüllung der Individualität liegt die Erlösung von ihr.

Wirklich nur um einen Farbenton unterscheiden sich hier die orientalischen Gedanken von denen des Verfassers der "Welt als Wille und Vorstellung". Aber gerade diese Nuance bedeutet einen Strukturwandel des ganzen Erlebnisses. Auch im Orient ist die Erlösung nur aus der menschlichen Individualität heraus möglich. Aber da alle Individualgestaltungen des Urstoffes gleichwertig sind "und so miteinander vertauschbar"^[29], kann es nicht die Vollendung der Individualität sein, die gerade den Menschen als seelischen Ort der Erlösung bestimmt. Individualität ist für den Orientalen überhaupt das repräsentierende Kennzeichen der Welt. Die Welt aber ist das Bestimmbare, Definierbare, und es ist in diesem Zusammenhang von Wichtigkeit zu bemerken, daß der Nirvāna-Begriff dieselbe logische Valenz in Indien hat, wie der Nullbegriff. Und "die Inder erklären in ihren mathematischen Kommentaren die Null nicht als das Nichts, sondern als das Unbekannte, nicht individuell Definierbare".^[30]

So bedeutet die Individualität in Indien nie eine objektive historische Kategorie, sondern nur das Seinsprinzip des Begrenzten, Definierbaren. So ist die ganze Welt auch eine Individualität und das erklärt die Lehre von der unendlichen Zahl der neben- und nacheinander bestehenden Welten.^[31]

Ist aber das Individuelle (das Begrenzte) als Kriterium derjenigen Welt, von der man erlöst sein möchte, erkannt, so kann die Erlösung gewiß nicht darin bestehen, daß man dieselbe zur Vollendung bringt und dadurch [überwindet], daß mit der Vollendung ihre sämtlichen Entwicklungsmöglichkeiten erschöpft sind, [überwindet].*) Das ist ungefähr der Sinn des Schopenhauerschen Erlösungsgedankens. Die metaphysische Bedeutung seiner Ethik

²⁸ Betty Heimann, a. a. O. p. 8.

²⁹ Betty Heimann. *Vergleich der Antithesen europäischen und indischen Denkens*, Kant-Studien XXXI. p. 568.

³⁰ Betty Heimann, *Zur Struktur...* p.16.

³¹ Ebenso Betty Heimann; *Vergleich ...*

*) Korrektur evgo.

bezeugt das genügend, und er ist, wie er selbst einmal sagt, der Ansicht, daß die höchste Spitze, in die das Sein auslaufe, zuverlässig das Ethische sei. Ethik als höchstes Prinzip ist ohne das Korrelat einer individuellen Persönlichkeit aber nicht denkbar und so erfolgt die Erlösung im Sinne Schopenhauers auf dem Wege über die sittliche Vollendung der Individualität.

Vergleichen wir von dieser Seite her den indischen Individualitätsbegriff mit der Auffassung Schopenhauers, so fällt uns sofort die nur immanente Bedeutung des Sittlichen, kurz des Ethos überhaupt in der indischen Spekulation auf. Nur als Vorstufe zur Erlösung hat das Ethische Bedeutung, die Erlösung selbst ist schon ein transethischer Akt, und für das metaphysische Schicksal der Seele gibt es keine sittlichen Kategorien mehr. Der Karmabegriff ist ein streng psychisch immanenter. Denn wenn es in einer der älteren Upanishaden heißt^[32]: "Je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes tut, wird als Guter geboren, wer Böses tut, wird als Böser geboren ...", so bezieht sich diese Regelung nur auf die empirischen Lebensläufe des samsāra, keinesfalls aber auf das Transzendente. Das absolute Sein ist sittlich völlig indifferent; "Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen ... (Wer solches weiß,) den überwältigt beides nicht, ob er darum (weil er im Leibe war) das Böse getan hat, oder ob er das Gute getan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennet nicht, was er getan und nicht getan hat".^[33] Energischer kann die metaphysische Belanglosigkeit der Handlungen nicht ausgesprochen werden. Schon Deussen hat betont, daß es eine "moralische Umwandlung" hier nicht gibt; sie ist dem indischen Denken fremd geblieben.^[34] In Einklang damit steht, daß der Vedānta den Imperativismus ablehnt. So steht bei Śankara: Der Vedānta "befiehlt nicht, er belehrt nur, ähnlich wie bei Belehrung über eine Sache dadurch, daß man sie dem Auge nahebringt. Darum werden alle Imperative, auch wenn sie aus der Schrift herrühren, auf die Erkenntnis des Brahman angewendet, ebenso stumpf, wie ein Messer, mit dem man Steine schneiden will. Denn das ist unser Schmuck und Stolz, daß nach Erkenntnis der Seele als Brahman alles Nursollen aufhört und alles Getan-haben".^[35]

Hier liegt der Anlaß, warum wir stets die Empfindung haben, daß das orientalische Denken und Fühlen die Individualität im metaphysischen Sinne verneine, denn für uns ist der Kern der Individualität durchaus ethisch. Die Idee der Persönlichkeit, aus der alle ethischen Momente fortgedacht werden, ist für unser Gefühl unvollziehbar. Als sittliche Idee besteht die Persönlichkeit für den Orientalen nach der Erlösung unzweifelhaft nicht mehr fort; ob aber damit der Fortbestand des individuell Seelischen überhaupt verneint wird, darüber wissen wir, offen gestanden, vorläufig noch gar nichts.

Wir können hier nur bemerken, es ist nicht die Schopenhauersche Erlösung von der Individualität durch ihre Vollendung, die uns in Indien gegenübertritt. Kein unbeugsamer Wille treibt hier unter höchsten Opfern den Personalitätsbegriff bis in letzte ethische Konsequenzen, in denen er sich überschlägt. Und doch ist auch im Osten das Erlebnis der Individualität Grundlage der Religion, denn wie wir oben sahen, ist erst jenes Erlebnis die Vorbedingung; die Philosophie und Religion zu einer strengen und kompromißlosen

³² Brhadānyakopaniṣad 4, 4,⁶

³³ Brhadānyakopaniṣad 4.4.22,¹ und 4. 4, 22,⁶

³⁴ Paul Denssen, *System des Vedānta*, p. 190.

³⁵ Sankaras, Kommentar z. d. Brahmasūtras, 28,1. 76,3. 77,7. Vgl. Deussen, a. a. O., p. 87.

Auseinandersetzung miteinander treibt. Aber die seelische Beunruhigung (das "Leiden") resultiert nicht aus der Erkenntnis, auf dem Wege zur religiösen Substanz durch sie hindurch zu müssen, sondern aus der Furcht, ihr als dem kontradiktorischen Gegensatz zum Unbedingten anheim zu fallen und dadurch das Unbedingte zu verlieren. Man erlebt die Individualität als die absolute Negation der Religion. Man mag über das architektonische Wesen der orientalischen Psyche denken wie man will, das eine scheint doch fast schon wie Gewißheit auszusehen, nämlich daß der Orientale in seinem Persönlichkeitserlebnis seine Individualität an einem anderen Ort in den Weltzusammenhang eingebettet vorfindet als der Abendländer. Für Schopenhauer als den typischen Okzidental wie überhaupt für alle abendländischen Religionen ist die Persönlichkeit Erlebnisbedingung für das Absolute. Im Ich, in der Individualität und nur durch sie hat man das Bewußtsein vom Absoluten; das gilt sogar für die mittelalterliche Mystik, und konsequenterweise macht Holl in seinem Lutherbuch darauf aufmerksam, daß sich ein egoistischer Zug durch die Mystik der Eckhart, Tauler usw. schleiche, und weist auf die Rolle hin, die das "Ich" in dieser mystischen Religionsform spiele. Die Persönlichkeit steht hier also, selbst wenn sie überwunden werden soll, nie in kontradiktorischem Gegensatz zum Absoluten, sondern sie steht gewissermaßen an der Grenze zwischen Endlichem und Unendlichem. Kurz, die abendländische Individualität stellt immer ein Mittelpunktserlebnis dar.

Anders im Osten. Hier bildet die Individualität die äußerste und radikalste Konsequenz der Idee des Begrenzten, des Endlichen, des Zeitlichen, des Räumlichen im Gegensatz zum Unbegrenzten, undefinierbaren, Zeit- und Raumlosen.^[36] Sie ist der verabsolutierte kontradiktorische Gegensatz zum Absoluten, und der religiöse Funke entzündet sich, indem man die Persönlichkeit als den schlechthinnigen Abfall vom Absoluten empfindet. Sie ist im Orient also als Grenzerlebnis zu betrachten und nicht wie im Abendland als Mittelpunktserlebnis. Und indem die Psyche angsterfüllt die hoffnungslose Begrenztheit der unendlichen Welt empfindet^[37], verneint sie ermüdet niedersinkend sich selbst, um damit das Absolute zu retten. —

Wir haben gesehen, daß sowohl im Orient wie im Abendlande der Persönlichkeit im religiösen Erlebnis eine besondere Rolle zufällt, sobald die Substanz der Religion sich echt philosophischer Fragestellung als zugänglich erweist und Denken und religiöses Erlebnis als autonome, nebengeordnete Funktionen des Persönlichkeitsbewußtseins empfunden werden. In Indien scheint sich ein solcher Zustand mit den Upanishaden zwar langsam angebahnt zu haben, ist aber m. E. erst mit Gandapāda und Nagārjuna konsequent ausgestaltet worden. Im Abendland beginnt ein analoger Prozeß ungefähr mit dem Ausgange des Mittelalters und findet seine definitive Fixierung in der "Kritik der reinen Vernunft".

Ein auch nur flüchtiger Vergleich der durch diese beiden Prozesse geschaffenen Situationen muß zu dem Gedanken führen, daß in Zukunft die Religionsgeschichte des Denkens^[38] sich

³⁶ Man beachte wohl: die religiöse Antithese des Orientalen heißt nicht Zeit und Ewigkeit sondern (ewige) Zeit und Zeitlosigkeit.

³⁷ Vgl. damit die modernen mathematischen Denkformen der Relativitäts- und Quantentheorie, in denen die Problematik des unbegrenzten Endlichen und des begrenzten Unendlichen streng methodisch in Angriff genommen worden ist. Mit diesen Begriffen nähern sich unsere exakt mathematischen Wissenschaften bereits der Grenze der Strukturindifferenz alles Denkens.

³⁸ Daß auch im theoretischen Denken starke religiöse Züge eingebettet sind, dürfte unzweifelhaft sein. Das Denken hat nicht nur ein theoretisches, es hat auch ein religiöses Schicksal. Das religiöse Schicksal des Denkens ist ein Objekt der Religionsgeschichte, und die psychologische Geschichte der historischen Religionen ist eine systematische Aufgabe für das Denken.

zu einer besonderen Disziplin der allgemeinen sowohl wie der christlichen Religionsgeschichte entwickeln muß. Sie wird sich besonders mit den Einflüssen zu beschäftigen haben, den die philosophischen Systeme auf den religiösen Bewußtseinswandel ausgeübt haben. Denn es ist kein Zweifel, daß die Geschichte der Philosophie der direkte Spiegel der religiösen, religionsgeschichtlichen Individualität ist.

Wenn diese Aufgabe einmal Ergebnisse gezeitigt haben wird, dann wird es auf Grund der gewonnenen Erfahrungen an der christlichen Religion und ihrem philosophischen Widerspruch vielleicht besser als heute möglich sein, gesicherte Ergebnisse über den für unser Empfinden unbegreiflich engen Zusammenhang zu gewinnen, den das Denken und die Religion im Osten eingegangen sind.

Freilich, unerläßliche Vorbedingung für jene der Religionswissenschaft sicher fruchtbare Aufschlüsse bringenden Problemstellungen ist: der Orientalistik (Indologie und Sinologie) nicht nur philologische und historische, sondern auch jene systematische Valenz zuzubilligen, durch die die Antike für unsere Kultur eine unerschöpfliche Quelle geistiger Befruchtung geworden ist. Diese Forderung hat bereits Wilhelm von Humboldt erhoben – ihr mögen auch unsere Versuche dienen.

* * *

Teil 2 [*] (*)

Schlußwort von Gotthard Günther:

Der liebenswürdigen Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift, mich zu obiger Abhandlung des Herrn Prof. Minami zu äußern, folge ich gern:

Denn es scheint mir für eine wissenschaftliche Aufhellung des Verhältnisses der abendländischen Kultur zu dem Lebenssystem Fernasiens als allerwichtigste Voraussetzung zu gelten, daß man sich hüben wie drüben über die gemeinsamen Gesichtspunkte verständigt, die als unerläßliche Grundlage für eine fruchtbare Zusammenarbeit in Frage kommen. Diese Verständigung ist aber bis heute noch nicht allzu weit gediehen. Die unvornehme Handgreiflichkeit ökonomischer und machtpolitischer Interessen (auf beiden Seiten) steht heute zu sehr im Vordergrund, als daß man beim Partner diejenigen Lebenslinien, die einer kulturphilosophischen Betrachtung als wesentlich zu gelten haben, mit ausreichender Deutlichkeit erkennen kann.

Sind so die äußeren Zeitumstände nicht allzu günstig für eine gegenseitige Verständigung, so darf dabei aber doch nicht übersehen werden, daß eine wissenschaftliche Verständigung zwischen Ost und West außerdem ganz eminente innere Schwierigkeiten hat, die ich, weil sie für eine Bemerkung Prof. Minamis von Wichtigkeit sind, hier kurz skizzieren will.

Was uns heute noch völlig fehlt, ist ein gemeinsames kulturphilosophisches Begriffsmaterial, über dessen logische Eindeutigkeit (Funktionswert) auf beiden Seiten keinerlei Zweifel herrscht. Aber gerade hier liegt eine ungeheure Schwierigkeit. Wissenschaftliche Problemstellungen und Begriffe, die in einer Kultur in jahrhundertelanger Arbeit entstanden sind, sind keine gangbare Münze, die ohne weiteres von Hand zu Hand wandern kann, denn jede Formulierung eines geistigen Gehaltes ist unablösbar mit ihrem eigenen historischen

* Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Bd. 43, 1928, S. 232-247.

(*) Anmerkung der Herausgeber: Falls ein interessierter Leser in seiner Bibliothek Zugang zu der "Zeitschrift für Missionskunde..." hat, wären wir dankbar für eine Kopie oder wenigstens die Seitenangaben (von...bis) Band- und Jahreszahl des Referats von Prof. Minamis auf das sich der Teil 2 von GGs Arbeit bezieht.

Hintergrund verbunden, durch den sie erst ihre spezielle Qualität erhält. „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“.³⁹ Jeder Begriff realisiert also in sich erst dann seinen vollen Sinn, wenn man in ihm zugleich seine ganze Geschichte mitdenkt.

Der geistesgeschichtliche Hintergrund des asiatischen Wissenschaftlers tendiert aber wohl auf eine andere Form der wissenschaftlichen Begriffsbildung hin, als sie bisher in Europa verwirklicht worden ist. Darum ist, wie Prof. Minami darstellt, die Aneignung europäischer Terminologie für den Osten etwas schwierig. Denn jeder Begriff will immer nur im Zusammenhang der ganzen abendländischen Kulturgeschichte übernommen sein und verstanden werden. Was für eine komplizierte Forderung das ist, wird nur zu oft übersehen, denn uns ist die historische Nuance jeder Problemstellung und jedes Begriffes teilweise in Fleisch und Blut übergegangen. Maurice Maeterlinck hat einmal gesagt, daß der einfachste Bauer in Flandern anders denken und anders seine Worte setzen würde, wenn Plato nie gelebt hätte.

Umgekehrt fehlen uns Europäern ausreichende Kenntnisse der asiatischen politischen und Kulturgeschichte, um beurteilen zu können, ob überhaupt die letzte Tiefe europäischer Problemstellungen (bei idealer Mitübernahme ihres ganzen Werdeganges) im asiatischen Lebensraum möglich ist. Und mit der Möglichkeit, asiatische Lösungen nach Europa zu übernehmen, wird es wohl ebenso sein; ich bekenne offen, daß die letzte spezifische Nuance asiatischer Metaphysik für mich etwas Unergründliches enthält.

Es wäre nun ein sicher recht fruchtbares Experiment, wenn einmal von asiatischer Seite her der gewiß recht ergiebige Versuch gemacht würde, eine Geschichte Ostasiens mit den Mitteln und den Gesichtspunkten moderner europäischer Forschung zu schreiben. Sei es, daß dies im Sinne Jakob Burckhardts geschähe, daß also versucht würde, die asiatische Geschichte aus der Struktur des asiatischen Menschen zu begreifen, oder sei es, daß man sich auf die Möglichkeit besänne – weniger psychologisch als Burckhardt – Historie in stärkerer Anlehnung an die Philosophie, etwa im Sinne Friedrich Meineckes, zu schreiben. Und nicht das Schlimmste wäre es, wenn sich bei diesem Unternehmen herausstellte, daß eine solche Absicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sei, weil asiatische Geschichte eben in anderem Sinne Historie ist als der europäische Lebensverlauf. Man würde dann wenigstens wissen, wie weit das historische Ferment eines Begriffes von Geistern verstanden werden kann, deren eigenes Denken seine Bedeutsamkeit aus einem anderen geschichtlichen Hintergrund ableitet. Und man würde vielleicht weiter wissen, ob und wie weit eine methodische Verständigung möglich ist; denn die historische Frage geht der systematischen immer voran.

Ich verkenne die Schwierigkeit dieses Programms durchaus nicht. Aber der Versuch muß einmal von asiatischer Seite her gemacht werden – Anläufe von Europäern zu einer Geschichte Ostasiens liegen ja schon vor –, damit alles das im historischen Bewußtsein aufgefangen wird, was nur der Asiate darstellen kann, weil er die Zusammenhänge, die er schildern soll, im eigenen Blute trägt.

Doch davon genug; ich möchte nicht die Empfindung wecken, als ob ich mit meinen methodologischen Betrachtungen an den überaus feinsinnigen Ausführungen (vgl. die Interpretation der Kurzgedichte) des Herrn Verfassers vorbeiredete. Ich will deshalb die

³⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Glockner. 1927. p. 13.

Notwendigkeit eines gemeinsamen historischen Schwinkels an einer Bemerkung Professor Minamis aufzeigen: M. sagt: "Wie kann z.B. einem Theologen heutzutage nach Kant gelingen, das Dasein Gottes zu beweisen?"

Es ist mir äußerst interessant, zu erfahren, daß man in Japan gerade diese Frage für besonders schwerwiegend hält, denn für die europäische Religionsphilosophie ist sie längst nicht mehr brennend. Das darf ruhig behauptet werden. Aber auch für das Abendland hat diese Frage einmal ein erschütterndes Gewicht gehabt; die seelische Wirkung der Erkenntnis, daß jede wissenschaftliche Besinnung "nur" bis zu regulativen Ideen (nach Kant) führen könne, habe Ich in dieser Zeitschrift ja bereits erwähnt. Aber diese Wirkung ist von dem unmittelbar aktuellen Kant ausgegangen (ab 1781). Inzwischen jedoch sind wir durch die Schule des Neukantianismus gegangen, dessen Arbeit uns darüber belehrt hat, daß Kant doch nicht ganz so sehr der "Alleszermalmer" ist, als den man ihn unter dem Eindruck der transzendentalen Ästhetik und Analytik oft empfunden hat. Man ist allmählich immer sicherer zu der Einsicht gelangt, daß das kritische Element bei Kant unvergleichlich stärker als ein begründendes produktives Element anzusehen ist und damit alles andere ist als ein Zersetzungstoff der Ontologie überhaupt.

Mit einer geschichtlichen Nachdrücklichkeit ohnegleichen hat dies die nachkantische Wendung des deutschen Idealismus zu einer metaphysischen Seinslehre (Ontologie) bewiesen. Diese Wendung hat damals freilich nur vorläufigen Bestand gehabt. Doch nach einer Epoche streng positivistischer und realistischer Gesinnung entdeckte man den Kritizismus von neuem. Zurück zu Kant! lautete schließlich die Losung. Aber gerade diese Rückkehr zu Kant (Neukantianismus) hat unwiderleglich bewiesen, daß in Kants System selbst "unhintertreiblich" die Wendung zu einer neuen (kritischen) Ontologie angelegt ist. Die Wende zu einer neuen Metaphysik ist das innere Schicksal der kantischen Lehre.^[40] Es liegt darum ein historisch-systematisches Gesetz der Tatsache zugrunde, daß der Neukantianismus (sowohl der Marburger wie der südwestdeutsche) über Kant und über seine ursprünglichen Intentionen hinausgewachsen ist. In beiden Richtungen hat sich eine entschiedene Wendung zu Hegel vollzogen.^[41] Für die Marburger Schule ist hierfür die Entwicklung Nikolai Hartmanns typisch, der mit seinem letzten großen Werk unzweifelhaft auf dem Boden der Phänomenologie steht.^[42] Und muß es nicht Nachdenken wachrufen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß heute der eindruckvollste Vertreter Hegels, Richard Kroner, aus der Schule des Rickertschen Neukantianismus herausgewachsen ist?

Was bedeutet das aber? Kant ist für uns heute nicht unmittelbar aktuell; seine moderne Aktualität ist vielmehr eine, die durch die historischen Wirkungen vermittelt ist, welche sein System ausgelöst hat. Kurz, Kant ist im wesentlichen in jener systematischen Bewegung lebendig, die die Neugeburt seiner Philosophie in der Gegenwart wachgerufen hat. —

Erst muß etwas historisch wirksam sein, dann erst kann es formuliert werden mit der Aussicht, nun auch seinerseits als theoretische Formulierung zu wirken, nicht bloß Erkenntnis, sondern lebendige Erkenntnis zu sein. Und deshalb hat es in der Gegenwart, wo uns durch einen zweimaligen historischen Gang bewußt geworden ist, in welche metaphysischen Tiefen Kant ausleitet^[43], eine viel tiefere Wirkung, wenn man sich Sinn

⁴⁰ Vgl. Erich Przywara, *Thomas oder Hegel*, Logos, XV, p. 1. 1926.

⁴¹ Eine ausgezeichnete Darstellung dieser Entwicklung enthält: Heinrich Levy, *Die Hegetrenaissance*, Charlottenburg 1927.

⁴² Nicolai Hartmann. *Ethik*, Berlin-Leipzig 1926.

⁴³ Symptomatisch hierfür ist Max Wundt, *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart 1919.

und Grenzen der kantischen Widerlegung der Gottesbeweise einmal vergegenwärtigt. Denn die Geistesgeschichte hat uns gelehrt, die Gottesbeweise heute anders zu betrachten, als man das um 1800 tat.

Hier kann freilich nur das Resultat einer solchen Überlegung, die heute bereits im religiösen Erleben führender europäischer Köpfe wirklich geworden ist, kurz angedeutet werden.

Die kantische Widerlegung der Gottesbeweise der alten dogmatischen Metaphysik trifft doch nur ihre theoretische Form und nicht den Gehalt. Nur der dogmatische Beweischarakter, in den sich jenes höchste Problem hüllt, wird als unberechtigt abgelehnt. Aber der Grund dieser Ablehnung darf am wenigsten in logischen und erkenntnistheoretischen Motiven gesucht werden. Die Frage, ob überhaupt ein Gottesbeweis möglich ist, bleibt damit, streng genommen, völlig offen. Durch die transzendente Dialektik wird uns freilich das in überzeugender Weise sicher gemacht, daß tatsächlich alle bisherigen Versuche, Gott zu beweisen, unwiderruflich gescheitert sind. Aber Kants Kritik der Gottesbeweise ist weniger ein theoretisches Problem als eine metaphysische Überzeugung.^[44] In der Widerlegung der alten dogmatischen Gottesbeweise ist ein mächtiges Gottesgefühl (vielleicht als ganz neue religiöse Gestalt) wirksam. Gott wird hier so unendlich numinos und fascinos erlebt, daß sich das Gefühl gegen jede Rationalisierung, und die bedeutet ja jeder "Beweis", empört verwehrt. Gott beweisen heißt: ihn profanieren.

So quillt gerade aus der kantischen Haltung eine neue Möglichkeit: das Wesen Gottes in ungeahnte transzendente Tiefen zu rücken und ihn dann durch die Paradoxie des seelischen Distanzgefühles unendlich reicher und überquellender zu erleben als in älterer Zeit, wo diesem Erleben gewisse rationale Zielpunkte gesetzt waren.

Mit dem Bewußtsein dieser Posidvität^[45] der kantischen Kritik der Gottesbeweise erwächst der Religion langsam das unendlich beglückende Gefühl, der Beweise gar nicht mehr zu bedürfen.^[46] Gott ist ja so unmittelbar nahe. Das ist die Dialektik des Distanzgefühls: fern

⁴⁴ Ich kann mich hier auf manche mündliche Belehrung meines verehrten Lehrers, des Herrn Prof. Arthur Liebert, stützen.

⁴⁵ "Kritik" bedeutet ja eben Begründung.

⁴⁶ Zu demselben Ergebnis, wenn auch vermittelt anderer Argumentation, kommt eine ideengeschichtliche Darstellung der Goethezeit (H.A. Korff, *Geist der Goethezeit*, I, Leipzig 1923, II¹, 1927), die die These wagt, daß in der Goethezeit "eine neue Form der Religion" (I, p. 32) entstanden sei. Die Ausführungen über die Kritik der reinen Vernunft treffen so überaus glücklich den hier gemeinten Sachverhalt, daß ich sie dem interessierten Leser nicht vorenthalten möchte. — "Zunächst mag darauf hingewiesen werden, daß Kants Kritik der reinen Vernunft eine 'Erkenntnistheorie' im Grunde gar nicht genannt zu werden vermag und auch von Kant durchaus nicht als solche bezeichnet worden ist. Denn in dem, was sie als Erkenntnisvorgang analysiert, spielt die Erkenntnis im alten Sinne des Wortes eine höchst sekundäre Rolle. Ihr Thema lautet nicht: Was ist Erkenntnis?, sondern: Was ist der Gegenstand der Erkenntnis? ... Und indem Kant dabei von der Idee ausgeht, daß die Vernunft nichts erkennen könne, was sie nicht selber geschaffen habe ... kommt er zu der Vorstellung, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht die Dinge selbst, sondern die Dinge in der Formung unseres Geistes seien. Ohne daß wir dessen bewußt werden, schiebt sich der erkennenden Vernunft ein Gegenstand unter, den sie zuvor selber bildet. Und in der Erkenntnis bringen wir uns daher nur zum Bewußtsein, was der Geist unbewußt aus dem Gegebenen formt und wie das Gegebene in der Form des Geistes erscheint ... Dann besteht Kants Lehre gar nicht eigentlich darin, daß unsere Vernunft die Dinge an sich nicht erkennen kann, sondern sie gar nicht zu erkennen sucht, weil sie überhaupt nicht erkennen, sondern formen will ... Der Begriff des Erkennens wird damit aufgehoben. Hat aber unsere Vernunfttätigkeit überhaupt den Charakter einer Formung der Dinge durch die Form des Geistes, dann liegt weder ein Stachel darin, daß wir 'nichts wissen können' – denn unser Geist will ja nichts wissen,

und nahe zugleich. Zu klagen, daß er unbeweisbar ist, wäre von diesem Standpunkt aus ebenso unangebracht, wie wenn jemand zum Melancholiker darüber werden wollte, weil er die theoretische Unmöglichkeit einsieht, sein eigenes Dasein zu beweisen.^[47]

Freilich unmittelbar hat Kant einst nicht so gewirkt, und die beunruhigende, aufwühlende Wirkung des Kritizismus dauert noch heute fort (sogar als Dominante des Lebensgefühls), aber man empfindet sie heute schon als Folie einer stürmischen Erwartung einer neuen Gestalt in der Entwicklung des religiösen Gefühls.

Allerdings – wer dieser Odyssee des Kantianismus ferngestanden hat, in dem muß sich das negative, bloß begrenzende Element Kants naturgemäß stärker auswirken. So ist mir die japanische Stimmung, die Prof. Minamis Bemerkung andeutete, sehr verständlich.

Fraglich ist hier jetzt folgendes: Kann jene überzeugende Wirkung, die die geschichtliche Entwicklung des Kantianismus für uns gehabt hat, ihre Kraft auch im Osten voll entfalten? Voraussetzung wäre, daß jener systematische Sinn, den eine moderne Kant-Interpretation dem Gestaltwandel des Kantianismus beilegt, auch vom asiatischen Wissenschaftler anerkannt werden könnte. Damit aber diese Anerkennung mehr wäre als ein bloß theoretischer Akt ohne praktische Lebensfolgen. müßte der Asiate lernen, seine eigene Geschichte mit europäischen Augen zu sehen. Das heißt in der Geschichte eine systematische Endabsicht, ein metaphysisches Ziel sehen.

Dem widersprechen aber m.W. [meines Wissens] die metaphysischen Systeme des Ostens. Ihr geistiger Strukturgehalt scheint zwar durch eine gedachte mythische Entwicklung der Natur vorgeformt zu sein, nirgends aber durch das Medium eines qualvoll wachen historischen Bewußtseins^[48] Nachformung erhalten zu haben. Der "Orientale" – Prof. Minamis Artikel ist ein schöner Beweis dafür – sucht durch das Erlebnis zartester Naturreligion und dessen mystische Vertiefung zu einem Jenseits der Natur zu kommen. Seine Religiosität ist metanatural. Der "Abendländer" sucht die Natur in einem übernatürlichen Zustand, der Geschichte, auf zu heben. Seine Religiosität ist supranatural.

In beiden Formen des religiösen Erlebens wird die Natur überwunden. Im ersten Fall durch innigste Verschmelzung mit ihr (wenn man ganz sie selbst geworden ist, dann ist man auch "hinter" ihr), im zweiten Fall aber durch gleichgültige Abkehr von ihr. Die Vertiefung in sie lohnt sich nicht, meint das europäische Lebensgefühl, denn Gott mag zwar "hinter" der Natur sein, aber er ist "in" der Geschichte wirklich. Hier ist er greifbar, real und verbirgt sich nicht mehr in einer Hinterwelt. Der Weg in die Geschichte ist also (nach dieser Auffassung) der kürzere, rationellere Weg zu Gott.^[49]

sondern formen bzw. wissen, was er geformt hat –, noch ist dann eine Formung unserer Sinneswahrnehmung durch die Form unseres Geistes das Gegenteil der Wahrheit ... Nachdem die Ideen der alten Metaphysik, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als Erkenntnisse vernichtet worden sind, feiern sie in Gestalt von geistigen Notwendigkeiten eine um so glorreichere Auferstehung. Nichts hat sich an ihnen durch die Vernunftkritik geändert als ihr erkenntnistheoretischer Charakter." (A. a. O., II¹, p. 89 f.)

⁴⁷ Der cartesianische Beweis ist bekanntlich nicht stichhaltig.

⁴⁸ Wie das in Europa der Faß ist.

⁴⁹ In Max Webers Arbeiten zur Religionssoziologie wird nachgewiesen, daß Wirtschaftsformen und Gebräuche in sich säkularisierte religiöse Gehalte bergen. Sollte man also umgekehrt von der rationalisierten Ökonomik des Europäers auf eine entsprechende "ökonomische" Struktur seines religiösen Lebens schließen dürfen? Darin läge im Sinne Webers keinesfalls eine Profanierung der Religion, denn sie ist ja das Primäre vor der Wirtschaftsordnung.

Dem entspricht es auch, daß die östlichen Gottesvorstellungen durchweg pantheistischer gehalten sind, die westlichen aber theistisch-personaler. Das läßt sich bis in die europäische Mystik (Eckkehard, Böhme, Tauler) hinein verfolgen. Selbst der mystische Gottesbegriff wird in Europa niemals absolut strukturindifferent, die Grenzenlosigkeit und Unbestimmtheit des $\pi\acute{\alpha}\nu$ wird nie völlig erreicht.

Ebenso typisch für den Gegensatz von metanaturaler und supranaturaler Religiosität ist die verschiedene Bewertung der Ethik. Das Sittliche hat im Osten nur Bedeutung innerhalb des empirischen Lebenslaufes. Die Erlösung ist selbst schon ein transethischer Akt.^[50] Wer in das Brahman eingehen will, muß alle seine guten und bösen Taten draußen lassen. Wir spüren hier durch die Versenkung in die Natur die Abkehr vom Ethos. Denn die Natur ist weder gut noch böse. Geht man also in sie ein, so hat man beides, das Gute wie das Böse überwunden. Daß der Gedanke einer natürlichen Rangordnung des Kreatürlichen dem Asiaten nicht allzu nahe liegt, ist schon von anderer Seite gebührend hervorgehoben worden.^[51] Für die metaphysische Belanglosigkeit des Ethischen scheint dafür des öfteren im Osten eine Ästhetik mit metaphysischen Perspektiven zu treten. Dem aufmerksamen Leser wird das starke metaphysische Ferment in der Naturästhetik Prof. Minamis wohl auch ohne Hinweis auffallen. Religion, Metaphysik und Ästhetik bilden hier ein fließendes Ganzes, das sich wohl nicht mehr in seine drei Strukturkomponenten auseinanderlegen läßt, ohne den Eindruck zu morden, den die innige Lebendigkeit des Ganzen macht.

Im Abendland tritt an Stelle der ästhetischen Komponente eine ethische. Hier ist die Bedeutung des Ethischen keineswegs schon mit dem empirischen Leben beschlossen. Die Ethik ist zugleich religiöse Metaphysik, und Gott verkörpert die jenseitige Allgewalt des Ethos. Daher die stärkere Tendenz zum Personalismus in den abendländischen Gottesvorstellungen. Die Welt läuft hier ab nach einem Plan Gottes, der sich in der Geschichte verwirklicht (Augustin, Fichte, Hegel). —

Wir stehen hier also vor einem Gegensatz von Natur- und Geschichtsmetaphysik. Die orientalische Metaphysik ist durchaus Naturmetaphysik; wobei freilich unter Natur viel mehr verstanden wird, als wir Europäer annehmen, die wir uns unter Natur nur den Gegenstand der Naturwissenschaften vorstellen, also immer an ein Objekt denken, das wir beherrschen wollen. Der östliche Begriff ist weiter, für ihn fällt auch das ganze Gebiet des Geistes noch in die Natur. Das Leben des Geistes wird hier als ein natürliches und nicht als geschichtliches begriffen. Fast die ganze chinesische Mythologie ist ein Schulbeispiel dafür.

Die moderne Interpretation Kants aber, von der wir ausgegangen sind^[52], beruht auf speziellen geschichtsmetaphysischen Voraussetzungen. Deshalb ist es fraglich, ob der Asiate sich die europäischen Interpretationen völlig zu eigen machen kann. Die einfache Übernahme einer Interpretation genügt ja nicht, sie muß auch für den Asiaten überzeugend sein.

Prof. Minami hat dieses Problem des Überzeugungswertes europäischer Begriffe im Osten anläßlich des Begriffes der Persönlichkeit selbst aufgeworfen. Die abendländische Idee der Individualität hat man in Japan als unentbehrlich bereits aufgenommen, sagt er. Aber als isolierte Idee ist sie bloß ein Tropfen verlorener Geist im Leeren, solange sie nicht als

⁵⁰ Vgl. meine Abhandlung: Individualität und Religionsgeschichte. ZMR. Bd. 42, p. 353, "Nur als Vorstufe zur Erlösung hat das Ethische Bedeutung ..."

⁵¹ Betty Heimann, *Zur Struktur des indischen Denkens*, Kant-Studien XXX, p. 8.

⁵² Und die nicht mit der thomistischen Kritik an Kant verwechselt werden darf.

notwendig erlebt und begründet wird. Die abendländischen Motive, die diesen Begriff geschaffen haben, sind nur für den Abendländer gültig. Der Asiate braucht andere Begründungen, damit die Idee ihn überzeugt. Und so fragt Minami: "Wie wird man die Begriffe Persönlichkeit und Individualität begründen?" Aber, so muß ich entgegnen, bedeutet neue Begründung nicht völlige Neuschöpfung? Denn jeder Begriff existiert doch nur vermittels seines Rechtsgrundes, seiner Notwendigkeit. Wenn diese eine Metamorphose des Sinnes durch macht, ist dann der Begriff nicht ein anderer, ein völlig neuer? Ein offenes Problem,

Vorläufig scheinen zahlreiche europäische Gedanken, die nach Osten gewandert sind, als Fremdkörper in den dortigen Kulturen zu wirken, weil ihnen ihr Rechtsgrund, den sie aus der abendländischen Kulturgeschichte haben, dort naturgemäß fehlt. Er ist ja angesichts der asiatischen Geschichte gegenstandslos geworden.

Es ist kein Wunder, daß sich Asien in einer Krisis befindet^[53]; daß sie zu einer Assimilation an europäische Verhältnisse führt, scheint trotz zahlreicher gegenteiliger Stimmen doch noch fraglich.

Hier ringen ebenbürtige Wertstandpunkte miteinander. Solche widerlegt man nicht. Sie müssen sich miteinander auseinandersetzen, und diese Auseinandersetzung mag zu einer neuen historischen Gestalt der Weltgeschichte führen, aber ein bloßes Aufgehen des einen Standpunkts in dem anderen erscheint nicht glaubhaft. Darum erscheint auch die Eventualität einer Buddhisierung des Christentums in Japan als abwegig. Auf der gegenwärtigen Sinnebene, die beide Religionen einnehmen, ist eine Verständigung wohl ausgeschlossen. Erwächst aber aus der gegenseitigen Auseinandersetzung beider Gegner eine neue Sinndimension, die dann freilich beiden Gegnern gemeinsam ist, weil sie ja aus einer gemeinsamen Dissension stammt, so wäre auf der neu gewonnenen Basis eine Verständigung wohl möglich, dürfte dann aber recht überflüssig geworden sein.

Man vergegenwärtige sich einmal den historischen Sinn der Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und den orientalischen Religionen. Beide sind vorläufig von einem intimen Verständnis des Partners durch die Tatsache eines verschiedenen geistesgeschichtlichen Hintergrundes fast völlig ausgeschlossen. Als bloß historische Gebilde mögen sie sich noch zur Not verstehen können. Aber der Geschichte liegt ja, wie wir oben bereits angedeutet haben, eine systematische Struktur zugrunde, d.h. sie hat einen metaphysischen Sinn. Jedes historische Gebilde ist deshalb zugleich noch etwas mehr als historisch, denn es ist zugleich Repräsentant jenes überzeitlichen, metaphysischen Sinnes, welcher der Geschichte erst ihren Gehalt gibt.^[54]

In diesem Sinne "meint" jede historische Religion mit ihren Kultformen, Glaubensinhalten und Dogmen etwas, was über ihre eigene historische Begrenztheit hinausgeht, etwas, was als immer bleibender Sinn hinter ihren wechselnden geschichtlichen Ausdrucksformen steht. Die Religion als geschichtlich fest gewordenes Bekenntnis will – sobald sie über eine gewisse Stufe der Primitivität hinaus ist – nie sich selbst bekennen, sondern ein Unfaßbares, nur von ihr Gemeintes. Sie will ihr eigenes Ideal oder, noch mehr, sie will die Religion überhaupt, wie sie als metaphysischer Richtpunkt ihrer eigenen Geschichte zugrunde liegt.

⁵³ Für Japan und die speziellen Ursachen der dortigen Krisis vgl. J. Witte, *Japan. Zwischen zwei Kulturen*. Leipzig 1928.

⁵⁴ Es ist das Verdienst von Georg Simmel, nachdrücklich auf diese "Transzendenz des Lebens" aufmerksam gemacht zu haben. Vgl. "Lebensanschauung", München-Leipzig 1918, p. 1-27.

Hier, in der Idee der Religion überhaupt, scheint für eine flüchtige Betrachtung endlich der gemeinsame Nenner für beide Typen^[55] zu liegen. Aber diese Betrachtung täuscht. Fasse ich freilich "Religion überhaupt" nur als bloße formale Kategorie, ohne die geringste Inhaltsbestimmtheit, dann fällt freilich jede irgendwie geartete Religion unter diesen allgemeinsten Oberbegriff, der, weil er völlig nichtssagend ist, schließlich alles in sich aufnehmen kann, meinetwegen sogar den modernen Sportkultus.^[56]

In Wirklichkeit aber wird gerade in der Idee der Religion überhaupt die Aussicht auf direkte Verständigung zwischen dem metanaturalen und dem supranaturalen Typus fast aussichtslos. Denn wenn jede Religion in ihrem historischen Dasein und Sosein die Religion überhaupt meint, so intendiert sie doch damit nicht bloß auf eine allgemeinste, inhaltleerste Kategorie, sondern sie verbindet mit der Idee der Religion überhaupt eine innere Qualität, eine materiale Wesensbestimmtheit. Dem konkreten religiösen Erlebnis ist die Idee der Religion beileibe keine leere Pappschachtel, die ich nach Belieben mit dem oder jenem Inhalt füllen könnte. Diese Idee ist ein inhaltliches metaphysisches Sein.

Aber dieses metaphysische Sein schwebt nicht als leuchtender Stern am Himmel, nach dem sich das niedrige irdische Geschehen von ferne richtet, sondern jener Gehalt der metaphysischen Idee der Religion bestimmt^[57] sich erst in dem Schicksal der betreffenden historischen Religion, die jenen Stern sich als Richtungspunkt auserwählt.

Unablöslich also ist der absolute Sinngehalt jeder Religion an ihr geschichtliches Dasein geknüpft. Das Filigranmuster von geschichtlichem Werden und zeitlosem Sinn dieses Werdens läßt sich nicht auflösen, ohne beides zu zerstören, die Geschichte und ihren Sinn.

Nur wenn man sich jenes doppelte Dasein einer geschichtlichen Religion in der Zeit der Jahrtausende vergegenwärtigt, begreift man, daß das Problem der Absolutheit der Religion, um das Ernst Troeltsch so schwer gerungen hat, in Wahrheit zwei Probleme in sich schließt. — Das Dasein der Religionen in der Zeit ist ein doppeltes. Erstens existiert jede Religion in einer physikalischen Zeit, in einem bloß streckenhaften Vorhandensein (temps), das auf ihre qualitative Beschaffenheit von keinem Einfluß ist. Geht man von der zeitlichen Existenz der Religionen in diesem Sinne aus, so kommt man nur zu jenem formalen Oberbegriff der Religion, der, weil er einen beliebig variablen Umfang hat, alles oder nichts umfassen kann und über das Wesen der Religion nicht das geringste aussagt.

Die empirische Religion existiert aber noch in einer anderen Zeitform.^[58] In der "durée". In ihr "dauert" im Gegenwärtigen das Vergangene mit. Das einstmals Gewesene ruht als Sinnseite im Heutigen. Die andere Seite des Sinnes ist das Zeitlose, und aus beiden Seiten

⁵⁵ Nach Möglichkeit soll der Gegensatz ›orientalisch-abendländisch‹ hier vermieden werden, weil [er] zu stark geographisch gefärbt ist. Der hier dargestellte Antagonismus aber ist ein struktureller. Die Tatsache, daß es auch im Abendland "orientalische" Religionstypen gibt, widerspricht der geographischen Fixierung. – Die Terminologie wird teilweise vom Verf. beibehalten, weil sie in stark eingeschränkter Weise doch einen richtigen Sachverhalt trifft und weil sie – sit venia verbo – recht anschaulich ist.

⁵⁶ So Christian Bry, *Verkappte Religionen*, Stuttgart 1924.

⁵⁷ Das Wort ist im Sinne Hegels zu verstehen.

⁵⁸ Diese sinnhafte Doppeldeutigkeit des Zeitbegriffes ist von Henri Bergson herausgearbeitet worden, dem wir hier folgen. Vgl. H. Bergson. *Schöpferische Entwicklung*. Jena 1912, p. 339 ff. Vgl. auch den schon erwähnten Aufsatz von Georg Simmel, *Die Transzendenz des Lebens*, p. 9 ff. Auch bei Dilthey finden sich wertvolle Bemerkungen dazu. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt ...* Leipzig-Berlin 1927, p.193.

setzt sich der metaphysische Sinn der historischen Religion zusammen. So ist Gott, oder das Absolute, oder die Religion überhaupt immer in zwei Gestalten. Zeitlos und zugleich zeitlich. "Dieu se fait."

Jetzt wird verständlich, daß das Christentum (die supranaturale Religion) eine andere Idee der Religion intendiert als der Buddhismus (wie überhaupt die metanaturalen Religionstypen). Denn hinter den metanaturalen Typen steht nicht die Geschichte als Erfüllung ihres ewigen Sinnes, sondern die "Natur". Ihre Silhouetten heben sich mithin von einem ganz anderen geistesgeschichtlichen Hintergrund ab, als die supranaturalen Typen. Auf der Idee eines Weltplanes beruhen sie beide (die "Geschichte" im metaphysischen Sinn wird wohl von beiden Typen anerkannt), aber die Sinngliederung dieses Weltplanes wird in jedem Fall anders verstanden. Diese Sinngliederung nun, die psychologisch als absolute Sinngebung aufgefaßt wird, ist beide Male die Idee der Religion überhaupt. Jedesmal formal dasselbe, aber inhaltlich durch ein ganzes Schicksal getrennt. Unter diesen Voraussetzungen scheint eine Verständigung wohl aussichtslos.

Nun gilt aber die eben dargestellte Situation nur für die bisherigen Grundlagen des Verhältnisses von Buddhismus und Christentum. De facto ist die geschichtliche Entwicklung bereits weiter. Beide beruhen längst nicht mehr auf isolierten geschichtlichen Abläufen. Schon seit Jahrzehnten haben Orient und Abendland eine gemeinsame Geschichte. Wie lange schon, das festzustellen wäre eine spezielle historische Aufgabe.

Die Tatsache einer gemeinsamen Geschichte aber bedeutet, sich vor die Aufgabe gestellt zu sehen, eine gemeinsame Geschichtsansicht sich zu bilden. Das kann nun keinesfalls so geschehen, daß der eine einfach seine frühere Geschichtsmetaphysik über Bord wirft und sich die des anderen aneignet. Denn um mit einem Geschichtsbilde leben zu können, muß es wirklich aus der eigenen Vergangenheit herausgewachsen sein. Zwar wären an einem neuen gemeinsamen Geschichtsbilde die bestimmende Dominante die unmittelbar vergangenen gemeinsamen Jahrzehnte, aber jene schmale Epoche wird nicht umhin können, in ihr eigenes Wesen irgendwie die ganze vergangene asiatische und abendländische Geschichte in sich aufzunehmen und im Sinne einer neuen Geschichtsmetaphysik zu verarbeiten.

Daraus leuchtet, wie wir hoffen, ein, daß die gemeinsamen kulturellen Neubildungen der Zukunft weder asiatisch noch europäisch sein werden. Jeder derartig einseitigen Formulierung würde auf der anderen Seite sofort das Gewicht einer mehrtausendjährigen Tradition widersprechen, Damit muß in den Rahmen des gesamten Lebens etwas völlig Neues treten, denn die heutigen Lebensformen sind einseitig auf das Hier oder das Dort zugeschnitten. Und an eine bloße Erweiterung alter Formeln ist nicht zu denken, sie würden dann das Fremde nur als Nebenkörper in sich haben. Solche Zwitterbildungen sind nicht lebensfähig. Gewiß, auch in neuen kulturellen Bildungen wird eigenes und fremdes Kulturgut enthalten sein, aber eben nicht mehr unter dem Gesichtspunkt "eigen" und "fremd", sondern beides aufgehoben in einer neuen Gestalt.

Man hat jenes sich heute bereits langsam bildende Weltgefühl in glücklicher Formulierung den "Planetarischen Standpunkt" genannt. —

Was sind aus diesen Erwägungen, so fragen wir nun, für Konsequenzen für die Zukunft von Christentum und Buddhismus zu ziehen?

Eine Buddhisierung des Christentums ist, das soll nochmals betont werden, wenn das oben dargestellte historische Problem auch nur annähernd richtig gesehen sein sollte, nicht gerade wahrscheinlich. Aber umgekehrt auch keine Christianisierung des Buddhismus.

Die moderne Methode der Mission bestätigt durch die Praxis längst diese Auffassung. Man sucht doch nicht mehr die fremden Religionen und das von ihnen erzeugte Kulturgut einfach auszurotten, um das Christentum und seine Güter an die leergewordene Stelle zu setzen, sondern man versucht in pietätvollster Anlehnung an vorhandene Werte teils dieselben mit der christlichen Gedankenwelt zu verbinden, teils aber auch das christliche Gedankengut dem religiösen Vorstellungskreise anzupassen, in dem der Proselyt bisher gelebt hat.

Was heißt das aber? Bleiben wir bei unserem Schulbeispiel. Durch Aufnahme wertvoller kultureller Bildungen buddhistischer Herkunft in das Missionschristentum werden die aufgenommenen Formen weder "christlich", noch wird das Christentum "buddhistisch", wenn es im Fernen Osten manche aus besonderen europäischen Verhältnissen entstandene Eigenschaften abstreift und dafür Lebensgewohnheiten, Ritualformen, religionsphilosophische Prägungen usw. anerkennt, die vielleicht shintoistischer, konfuzianischer, brahmanistischer oder ähnlicher Herkunft sein mögen. Was durch diese Mischung. entsteht, ist dann weder christlich noch buddhistisch (usw.), sondern einfach ein Neues.

Daß das Christentum infolge dieser Umstände unmittelbar vor einer tiefen Krise steht, scheint mir Prof. Minami sehr richtig gesehen zu haben, nur kann ich seine Befürchtung über eine eventuelle Zersetzung des Christentums nicht teilen. Ich sehe in dieser Krisis den Ansatz zu einer neuen Entwicklungsstufe auch des christlichen Bewußtseins. Daß hier wie drüben manche religiöse Gestalt diese Krie nicht überleben wird, ist selbstverständlich. Denn hüllt sich nicht überall, wo wir Religion finden, ein ewiger Sinn in ein zeitliches Gewand? Und untersteht nicht alles Zeitliche, auf daß es würdig bleibe, das Ewige zu fassen, dem Goetheschen: Stirb und Werde? Aber ich glaube nicht, daß dies kleine Bedenken mich zur Uneinigkeit mit meinem verehrten "Gegner" führt. Was das Wesentliche auch in jenem letzten Punkte ist, daran glauben wir wohl beide: an ein ewiges Wirken der Idee, und daß ihr "alle Dinge zum Besten dienen" müssen. — —

Auch eine andere, an sich recht geringfügige Differenz, auf die ich aber immerhin aufmerksam machen möchte, wird sicher zu keinem prinzipiellen Gegensatz zwischen uns führen. Prof. Minami meint, daß die Religion im Osten weder unmittelbare Grundlage des Bewußtseins sei, noch je sein könne. Das läßt mich erstaunen. Aber ich bin überzeugt, daß nur meine allzu kurzen und flüchtigen Formulierungen Anlaß zu diesem Mißverständnis gegeben haben.

Wenn ich von der Religion als unmittelbarer Grundlage des Bewußtsein gesprochen habe, spielte ich allerdings auf einen doppelten Sachverhalt an, der zu Zweifeln Anlaß geben konnte. Erstens verstand ich darunter das naive religiöse – von keiner Reflexion gestörte – Erleben, das unbekümmert und durch kein Bedenken getrübt seine religiösen Inhalte transzendiert. Es mag sein, daß diese "naive" Erlebnisform im Osten von vornherein von einem nur reflektierten Erleben verdrängt wird. Ich bin diesbezüglich jeder Belehrung dankbarst zugänglich. Zweitens aber meinte ich, daß die Religion als religiöses Apriori das spezifisch religiöse Bewußtsein überhaupt erst konstituiere und damit in der Tat unmittelbare Grundlage – ja, ich sage jetzt noch stärker: unmittelbare inhaltliche Voraussetzung – des menschlichen Bewußtseins überhaupt, also auch des asiatischen, ist. In diesem Sinne spricht auch Hegel von der Religion als "Grundlage in jedem".⁵⁹]. Erst wenn das Denken auch dieses Apriori angreift (d.h. als formal e r k e n n t), dann erst beginnt die tragische Kluft zwischen Religion und Denken bis in ihre letzten metaphysischen Tiefen

⁵⁹ Vgl. Hegel, *Vorrede zur Religionsphilosophie*. Ed. Glockner, Stuttgart 1928, p. 22.

sichtbar zu werden. In den Eschatologien aller Religionen ist das Unheimliche dieses Ausblicks vorausgeahnt. —

Doch – trotz aller Großzügigkeit des Herausgebers in bezug auf den zur Verfügung gestellten Raum – kann ich diesen Gedanken nicht weiter erläutern. Ich hoffe, ich bin auch so verstanden worden. Nicht um zu belehren, sondern um belehrt zu werden, habe Ich diesem wohl nur scheinbaren Gegensatz einige Worte gewidmet.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by *E. von Goldammer*

Copyright 2009 © vordenker.de

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker

ISSN 1619-9324

Zitation:

Gotthard Günther: Individualität und Religionsgeschichte, in: www.vordenker.de (Herbst-Edition 2009), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_individualitaet-religionsgeschichte.pdf > — Erstveröffentlichung in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (Organ der Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins), Teil 1, Bd. 42, 1927, S. 337-356 & Teil 2, Bd. 43, 1928, S. 232-247.