

Gedanken über Wesen und Bedeutung der nichtchristlichen Religionen

II.

Die nichtchristlichen Religionen reine Naturreligionen?

Von Prof. D.Dr. Johann Peter Steffes

1.

Die nachfolgenden Ausführungen setzen beim Leser die Kenntnis der Gedanken voraus, die der Verfasser unter der gleichen Überschrift in Heft 1 entwickelte. Sie drängen zu der wichtigen Frage: Haben wir vom kirchlichen Standorte aus in den nichtchristlichen Religionen in etwa irgendwelche Formen einer reinen Naturreligion zu sehen? Wie wir Heft 1 S. 30 betonten, waren Apologeten wie Justin, Tertullian, Cyprian u. a. bereit, anzuerkennen, daß es von Natur aus allgemeine Erkenntnisse der Seele gäbe, die auch den Heiden erschlossen seien, und zu denen die Erkenntnis Gottes gehöre. So wie diese Theologen aber in Kampf und Auseinandersetzung mit dem Heidentum den Blick auf die konkreten außerchristlichen Religionen mit ihrer Liturgie, ihren Darbietungen, Ansprüchen und Ähnlichkeiten mit dem Christentum lenkten, schien ihnen die oben angeführte, von ihnen selbst gegebene Lösung nicht ausreichend. Sie konnten das um so weniger, je mehr von den Gegnern des Christentums dessen Vorrang bestritten und geltend gemacht wurde, daß auch andere Religionen sich großer, sittlicher, asketischer und wundertätiger Männer erfreuten²⁷, ferner, daß die weisen Lehren, auf die das Christentum sich für seine Sonderstellung berufe, auch den nichtchristlichen Religionen und Philosophien nicht fremd seien²⁸, wohingegen die Religion der Offenbarung wie etwa das Alte Testament mancherlei Mängel und Bedenklichkeiten aufweise. Sollte so von den Gegnern des Christentums dieses auf das Niveau anderer Religionen herabgedrückt werden, so ergab sich für seine Verteidiger die Aufgabe, den Unterschied zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen schärfer herauszuarbeiten. Sie tun dies nun nicht so, daß sie etwa die nichtchristlichen Religionen als rein natürliche Gebilde erklärten, denen sie das Christentum als übernatürlich begründet entgegenstellen. Sie greifen vielmehr zu andern Mitteln, die zum Teil heute noch

²⁷ Vgl. den Sophisten Philostratus in seiner Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana.

²⁸ So besonders im 2. nachchristl. Jahrh. Celsus in seinem *Ἀληθὴς Λόγος*.

bedeutsam, zum mindesten stets lehrreich für uns sind. Sie erklären nämlich die fremden Religionen, ihre Lehren und Einrichtungen irgendwie als Stiftung böser Mächte, der Dämonen, bzw. abgefallener Engel. Diese Anschauung hat die Geister lange beherrscht. Wir begegnen später (vgl. etwa Eusebius, Laktanz, Augustinus) der Meinung, die bösen Geister hätten den Polytheismus begründet²⁹. Oder man vertritt die Anschauung, daß sich die Ähnlichkeiten zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen bzw. Philosophien daraus erklärten, daß letztere Plagiat am Christentum geübt hätten. Sowenig wir uns heute diese Auffassungen im einzelnen zu eigen machen können, so sehr zeigen sie, daß die Apologeten in den Konkurrenzreligionen nicht etwa nur reine Naturprodukte sahen, sondern positive Setzungen, deren letzter Ursprung höherer Art war. Psychologisch sehr wertvoll war der Hinweis, der sich namentlich bei Irenäus findet³⁰, daß der Mensch in einer Entwicklung stehe, und daß Gott sich mit seiner Offenbarung dem allmählich reifenden Geiste anpasse, und dem kindhaften Menschen an Verständnis und Auffassungsfähigkeit nicht zumute, was erst ein reiferer Geist zu tragen vermöchte³¹. Somit ergab sich ein religiöser Fortschritt der Menschheit, bedingt durch zwei Tatsachen: einmal durch das allmähliche Reifen des menschlichen Geistes, zum andern infolge des ständigen Eingreifens Gottes. Und gerade dies begründet dann die grundsätzliche Überlegenheit des Christentums, daß Gott hier die Fülle seiner Weisheit sichtbar gemacht hat. Nach Justin ist das Christentum durch folgende Momente allen anderen Religionen überlegen: es verfügt unbeschadet der Erkenntnis der Philosophien und Religionen über eine größere Weisheit und besitzt seine Wahrheiten in einer großen geschlossenen logischen Ordnung, während dies sonstwo nicht zuträfe³². Sehr wesentlich und zugleich von neuzeitlicher Gültigkeit ist, was Origenes gegen Celsus hervorhebt, daß nämlich die Religionen zu beurteilen seien nicht nach äußeren Ähnlichkeiten, sondern nach dem inneren Sinn ihrer Ideen und Funktionen, den sie im Gesamtzusammenhange besitzen sowie nach der Kraft ihrer Wirkung³³. Und dabei erweist sich nach ihm im Christentum eine geschlossene Einheitlichkeit der Erscheinung und Wirkung, die sich so in den Religionen des Heidentums nicht findet³⁴.

²⁹ Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* I, p. 83.

³⁰ Adv. haer. I, IV c. 38, 392 f.

³¹ Vgl. bes. das A. T.

³² Apol. I, 20.

³³ C. Cels. I, 7 c. 63, P. Gr. t. XI 1125 ff.; I, 5 c. 44, P. Gr. t. XI 1249.

³⁴ C. Cels. I, 5 c. 27, P. Gr. t. XI 1221; I, 5 c. 35, P. Gr. t. XI 1233 ff.

Die Gedanken des Origenes finden weitere Vertiefung und Begründung namentlich bei Eusebius, Laktanz und Augustin u. a. So sehr hier von allen Vertretern der Kirche das Christentum über die andern Religionen erhoben wird, so scheinen sie doch auch insgesamt irgendeinen Restbestand anzuerkennen, der den fremden Religionen mit dem Christentum gemeinsam ist und nicht überall einfach aus der Natur abzuleiten ist.

Ein weiteres Moment ist von Wichtigkeit. Solange eine Religion bloß auf ein Volk, ein Land, einen Staat beschränkt bleibt, mag sie für die geographisch und politisch begrenzte Anhängerschar von größter Bedeutung sein; für die außerhalb dieses Bereiches stehenden Menschen dürfte sie mehr oder minder belanglos sein. Anders gestalten sich die Dinge, wenn die lokalen Kulte und Religionen zu universalen sich entwickeln und sich allen Menschen als heilbringend darbieten. Ein besonderes Beispiel dafür liefert der spätere Neuplatonismus, die Gnosis in mehreren Ausstrahlungen, wie überhaupt die bedeutenderen Religionsformen am Ausgang der Antike, um von den späteren großen Religionsbildungen zu schweigen. Diese Umformung vollzog sich vor allem durch synkretistische Vermischung der verschiedensten Elemente. Dabei spielten zwei Methoden eine besondere Rolle: die Allegorie und die Toleranz. Erstere suchte durch mehr oder minder gewaltsame Umdeutungen in allen religiösen Lehren und Funktionen gewisse gleiche Grundwahrheiten herauszufinden, letztere übte eine große Nachsicht gegen alles, was sich solcher Zusammenschweißung widersetze. Demgegenüber betonten die genannten Theologen, besonders im Hinblick auf die verschiedenartige und widerspruchsvolle Ausdeutung der Allegorie³⁵, den durchaus positiven Charakter der christlichen Religion. Als wirkliche historische Geschehnisse, als konkrete Wirklichkeiten und Wahrheiten dulden die christlichen Inhalte keine Umdeutung, keine abstrahierende Abschwächung, keine Vermischung und Vermengung mit heterogenen Elementen, sondern behaupten sich unerbittlich in ihrer eigenen Form und Gestalt³⁶. Den religiösen Tatsachen muß (wie schon Origenes betonte) der richtige Sinn gegeben werden³⁷.

Damit aber werden die heidnischen Religionen keineswegs einfach als Naturreligionen charakterisiert. Denn einmal beruhen sie nach Ansicht der angeführten Theologen auf einer Aus- und Umdeutung von Symbolen, die, weil sie eine Umdeutung verlangen, nicht ohne weiteres rational eindeutig sind. Die religiösen Grundwahrheiten aber, auf die man mit Hilfe der Allegorie und Toleranz alle Religion zurückführen will, scheinen allerdings einen rein rationalen Urbestand vorauszusetzen, zu dessen Erklärung die Vertreter der Kirche auf die gleiche gemeinsame Natur der Menschen hinweisen. Indes fügen sie hinzu, daß diese Gleichheit begründet sei in der Verwandtschaft und Wesensähnlichkeit mit

³⁵ Laktanz, *Institutiones divinae* 1, I c. XI, P. L. t. VI 179; Augustin, *De civ. Dei* I, XVIII c. 12, P. L. t. XLI 569.

³⁶ Eusebius, *Praep. Evang.* 1, II c. 6, P. Gr. t. XXI 141; Augustin, *De cons. evang.* 1, I c. 23 u. 31, P. L. t. XXXIV 1036.

³⁷ Augustin, *Contra Faust.* 1, XX c. 21, P. L. t. XL II 386; *De civ. Dei* 1, VII c. 27, P. L. t. XLI 267.

Gott³⁸. Ja es wird die Meinung geäußert, daß von Anbeginn an die Fülle der religiösen Erkenntnisse den Menschen zu Gebote gestanden hätte, freilich nicht auf Grund eigenen Erwerbs, sondern infolge von gnadenhafter Mitteilung. Nach Augustin ist der Name „Christliche Religion“ neu, die Sache aber ist so alt wie die Welt³⁹. (Auch die Wunder usw., auf welche die Heiden sich berufen, werden von den Vertretern der Kirche nicht geleugnet; diese wiesen vielmehr darauf hin, daß die in Rede stehenden Wunder anderer Religionen dazu dienen müßten, einander widersprechende Meinungen zu stützen, und daß sie nicht imstande wären, eine Reform der Sitten herbeizuführen⁴⁰.)

Dabei erheben sich aber sofort zwei schwerwiegende Fragen: Warum war denn bei solcher Sachlage die Erscheinung Christi noch vonnöten, und warum trat er erst so spät in die Geschichte ein und wurde so wenigen Menschen bekannt? Auf die erste Frage lautet die Antwort der frühchristlichen Theologen: das Menschengeschlecht sei durch den Sündenfall nach dem glänzenden Beginn immer mehr dem Irrtum und der Verfinsterung verfallen und habe sich selbst nicht mehr zu erheben vermocht — ein Beweis, daß nicht bloß rein natürliche Kräfte am Anfange standen. Da die Menschheit sich aber als unfähig erwies, die ihr vermittelten Wahrheiten zu bewahren, oder die nunmehr zerstreuten und zersplitterten und entstellten Wahrheiten zu einer großen geschlossenen Einheit zusammenzufassen, so war das Erscheinen eines göttlichen Offenbarers und Erlösers notwendig geworden⁴¹. Sein spätes Eintreten in die Geschichte erfolgte unter dem Gesichtspunkte, daß die Menschen für die letzte Darbietung des Göttlichen erst reifen sollten durch die Erfahrungen des Lebens und der Sünde⁴².

Von hier aus nun erscheinen die nichtchristlichen Religionen als Gebilde, in denen noch Urwahrheiten enthalten sind, die Gott dem Menschen im Urbeginn verliehen hatte; sie sollen dazu dienen, den Reifungsprozeß der Menschen sowohl positiv infolge ihres Wahrheitsgehaltes, wie negativ infolge der durch die Dämonen beigemischten Irrungen für die letzte Gotteserschließung zu befördern.

Die Grundsätze der frühchristlichen Theologen in Hinsicht des Verfalls der Menschheit nach ihrem gottnahen Beginne, die Anpassung Gottes an die Menschheit, der Einfluß der bösen Mächte behalten auch das Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart innerhalb der Kirche ihre Geltung. Indessen ist noch einiger fruchtbarer Gesichtspunkte besonders zu gedenken. Der arabische Rationalismus⁴³ — bis zu einem gewissen Grade trifft das auch auf den jüdischen Rationalismus zu — namentlich unter der Führung von Averrhoes glaubte nur von einer bildlich-metaphorischen Erkenntnis des Göttlichen sprechen zu können, die sich lediglich durch ihre praktische Wirkung rechtfertige. Und so kam er zu einer völligen Relativierung aller Religionen, deren wirk-

³⁸ Laktanz, *Inst. div.* 1, VII c. 9, P. L. t. VI 765 ff.; Augustin, *Conf.* 1, I, 1, XIII c. 8.

³⁹ Augustin, *Retract.* 1, I c. XIII n. 3, P. L. t. XXXII 603.

⁴⁰ Augustin, *Conf.* 1, VII c. 20, P. L. t. XXXII 746 ff.; *De civ. Dei* 1, X c. XXIX n. 2; 1, XIV c. XIII n. 1, P. L. t. XLI 308 ff., 421.

⁴¹ Laktanz, *Inst. div.* 1, VII c. VII, P. L. t. VI 758 ff.

⁴² Eusebius, *Demonstr. evang.* 1, VIII proem., P. Gr. t. XXII 569 ff.; Gregor v. Nazianz, *Orat.* XXXI c. 25 ff., P. Gr. t. XXXVI 160 f.

⁴³ Pinard de la Boullaye, a. a. O. I S. 101 ff.

licher objektiver Wahrheitsgehalt mit den Erkenntnissen der Philosophie übereinstimmen müsse⁴⁴. Dieser Rationalisierung und Relativierung der Religion tritt vor allem der Aquinate⁴⁵ entgegen, indem er den objektiven Wahrheitsgehalt der religiösen, besonders der biblischen Aussagen über Gott zu retten und damit den Unterschied richtiger und falscher Religionen aufrecht zu erhalten sucht. Er erreicht dies durch Betonung und Umschreibung der analogen Erkenntnis, die trotz alles Relativen und Bildhaften in der Formulierung dennoch die objektive göttliche Wirklichkeit irgendwie auszudrücken vermag. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die Religionen nach ihrem Wahrheitswerte zu bemessen und abzustufen. Den nichtchristlichen Religionen kann dabei die Bedeutung von abgestufter relativer Gotteserkenntnis zugemessen werden.

Von besonderem Belange ist die Stellungnahme, die der Kardinal Nikolaus von Cues, der in gewissem Betrachte die Neuzeit inauguriert, einnimmt. Aus seinem konkordistischen Denken, demzufolge alles in eine letzte Einheit einmünden muß, ergibt sich die Folgerung, daß alle Religionsformen, zu Ende gedacht, zur Absolutheit des Christentums führen müßten⁴⁶, m. a. W., daß Gott in allen Religionen, wenn auch mit unzulänglichen Namen, angebetet wird.

Alle diese Auffassungen sehen in den nichtchristlichen Religionen — wenn auch in verschiedener Blickrichtung und Formulierung — Stufen der religiösen Teilwahrheit, hinter denen eine auch die Einzelwege lenkende universale Wahrheit steht⁴⁷.

Dieser Anschauung stehen nahe Deutungen aus dem Kreise kirchlicher Romantiker, die etwa mit Chateaubriands *Génie du Christianisme* in den Riten und Mythen der außerchristlichen religiösen Welt Andeutungen, Hinweise, Symbole, Vorbilder der christlichen Kirche, ihrer Dogmen und Geheimnisse sehen⁴⁸; oder mit J. Görres einen Nachhall der ewigen Urweisheit vernehmen⁴⁹.

Aus jüngster Zeit ist von erheblichem Gewicht das Urteil des wirklichkeitsnahen und so realistisch denkenden großen Kardinals J. H. Newman⁵⁰, der in einer Abhandlung über die „Naturreligion“ von der außerchristlichen, sog. natürlichen Religion sagt, insoweit sie echte Religion enthalte, gehe sie auf Offenbarung zurück. Sie beruhe weder auf einer Schlußfolgerung der Vernunft, noch auf der Vereinbarung von Menschen, sondern sei irgendwie aus Tradition und Vermittlung von oben herzuleiten. Die Berufung aller lebendigen Religionen auf göttliche Urheber, Wunder, Zeichen usw. zeige sowohl, wie gemäß die

⁴⁴ *Destructio destructionis*, 1527, disp. XI—XIV, Opera 1553; P. Mandonnet O. P., *Siger de Brabant et L'Averroisme latin au 13^{me} siècle*, Fribourg 1889, p. 171 ff.

⁴⁵ *Contra Gent.* 1, I c. XXX sq.; S. th. I qu. XIII; *Quaestiones disputatae*, De veritate qu. II a 1, 3, 11; De potentia qu. VII a 3 sq.

⁴⁶ Vgl. De Beryllo u. *Concordantia Catholica*, beide in deutscher Übersetzung im Erscheinen begriffen, Nicolai de Cusa, opera omnia, hrsg. von E. Hoffmann im Auftrage der Heidelberger Akademie, F. Meiner, Leipzig.

⁴⁷ Pinard de la Boullaye, a. a. O. I S. 112 f.

⁴⁸ V. de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, 1836, passim.

⁴⁹ J. v. Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 1810, passim.

⁵⁰ *Grammar of Assent*, New impression 1906, p. 391 ff. Vgl. dazu auch die deutsche Übersetzung von Th. Haecker (*Philosophie des Glaubens*, München 1921), S. 343, 346, 350.

Offenbarung dem Geiste ist, als auch deute sie hin auf große Urerinnerungen⁵¹.

In scharfem Gegensatz zu solcher Betrachtungsweise neigen die Reformatoren dazu, alle religiösen Wahrheitsmomente außerhalb des Christentums zu leugnen und alle anderen Religionen als Produkte einer durch und durch verderbten Natur zu betrachten. Indem Luther jede Gotteserkenntnis auf unmittelbare, wahre Offenbarung Gottes, wie sie nur in der Bibel vorliegt, zurückführte und der Vernunft des Menschen dabei keinen Anteil beließ, blieb auch für die außerchristlichen Religionen nur übrig, lediglich Gebilde des Irrtums und der Sünde zu sein. Während sich diese Auffassungen in der orthodoxen Nachfolgerschaft Luthers erhielten, haben Rationalismus und Humanismus auch in der evangelischen Kirche das rein übernatürliche und exklusive Moment der Offenbarung teilweise zurücktreten lassen bis zur vollen Relativierung selbst des Christentums und seiner Aushöhlung zu einer natürlichen Kulturreligion. Heute sehen wir indes in der protestantischen Kirche neben dem exklusiven, supranaturalistischen Denken der dialektischen Theologie, vor dem alles Natürliche mit dem Brandmal des Sündigen behaftet ist⁵², ein sehr ernstes Bestreben, auch die natürliche Ordnung sowohl für die Gotteserkenntnis wie für den sittlichen und liturgischen Dienst als belangvoll zu betrachten, wodurch auch die Natur wieder in den religiösen Bereich mithineinbezogen wird, freilich nur weil und insofern der offenbarende Gott dahinter steht. Diese Wendung drängt notwendig auch zu einer neuen Stellungnahme gegenüber den nichtchristlichen Religionen.

Gegenüber der kirchlichen Auffassung steht ein weitreichendes, religionswissenschaftliches Bemühen der modernen Welt, den übernatürlichen Offenbarungscharakter überhaupt auszuschalten, und alle Religionen als rein naturhafte Gebilde zu erweisen.

2.

Welche Ergebnisse lassen sich aus unseren Überlegungen folgern? Versucht man, die außerchristlichen Religionen als rein naturhafte oder natürliche Produkte zu betrachten, so ergeben sich in Hinsicht ihrer Entstehung und ihres Gehaltes folgende Möglichkeiten: Man könnte es unternehmen, sie rein rational zu deuten. Aber schon eine oberflächliche Kenntnisnahme von dem Material der Religionsgeschichte bringt uns zum Bewußtsein, daß die rein rationalen Elemente zumeist nur einen sehr geringen Bestandteil im Aufbau der Religionen ausmachen. Überdies würde aus reinen Verstandeserwägungen wohl nur eine philosophisch-kühle religiöse Haltung einzelner Intellektueller verständlich werden; wie aber können lebendige Volksreligionen mit

⁵¹ Vgl. auch N. Söderblom, *Natürliche Religion und allgemeine Religionsgeschichte*, S. 63 ff.

⁵² J. Witte, *Die Christusbotschaft und die Religionen*, Göttingen 1936; Ders., *Offenbarung nur in der Bibel*, Göttingen 1937, S. 14 ff.; vgl. auch S. 9 u. 30 ff.

ihrer Fülle von Erlebnissen, Lehren, Forderungen und Riten, wie sie die Geschichte zeigt, aus ihnen abgeleitet werden. In den praktischen Religionen der Wirklichkeit ist das rationale Element nicht so sehr originär, als es vielmehr um bereits vorhandene religiöse Grundphänomene kreist. Vieles ließe sich indes in den Religionen — es können hier nur kurze Hinweise gebracht werden, nähere Darlegungen mögen späteren Aufsätzen vorbehalten bleiben — auf Erlebnis, Gemütsregung, Wunsch, Furcht usw., also auf die irrationalen Kräfte der Seele zurückführen oder auch durch Hinweis auf Umwelt, Klima, äußere Geschehnisse, völkische und rassische Eigenart erklären. Aber keineswegs alles. Drei Tatsachen widersetzen sich u. E. einer solchen Ausdeutung. Einmal das Faktum, daß die Menschen überall und allezeit, trotz aller Enttäuschungen, die sie an ihren Kulte und Göttern erlebten, und trotz häufiger Entartung nie davon abließen, irgendwie an eine überirdische göttliche Welt zu glauben und eine Verbindung mit ihr zu suchen, wobei bisweilen eine erstaunliche Höhe des religiösen und sittlichen Bewußtseins erreicht wurde. Wenn in der Neuzeit unter der Auswirkung des Rationalismus und Technizismus religionslose Menschengruppen sich zu mehrern scheinen, so ist es dabei von größtem Interesse, zu sehen, wie sie sich mit kümmerlichen Surrogaten gleichwohl einen Ersatz für echte Religion zu schaffen suchen. Man darf das wohl so erklären, daß die Menschheit irgendwie immer von einer jenseitigen göttlichen Wirklichkeit berührt wird, für die sie sich ohne besondere Offenbarung je und je einen verschiedenen Ausdruck, oder im Falle der Flucht und Ablehnung einen künstlichen Ersatz schafft. Für diese Deutung spricht auch das zweite von uns als naturhaft unerklärlich bezeichnete Faktum, nämlich die Tatsache, daß alle Religionen irgendwie die Unerbittlichkeit der göttlichen Forderung bzw. die Unnahbarkeit der göttlichen Präsenz und Wirkung anerkennen und sie in heiliger Scheu, ehrfürchtiger Distanz und in peinlich genau beobachtetem Ritual bezeugen. In die gleiche Richtung weist drittens die Tatsache, daß wir in allen lebendigen Religionen das Bewußtsein von der Notwendigkeit von Buße und Sühne finden. Dies setzt voraus, daß Leben und Welt als irgendwie gestört, als unter der Sünde stehend und daher göttlicher Hilfe bedürftig empfunden werden. In Gebet und Opfer vor allem kommt solches Empfinden zum Ausdruck. Von hier aus wird des weiteren verständlich, daß wir bei allen bedeutenderen Religionen ein gewisses gleiches Grundschema antreffen, das folgende wesentlichen Motive aufweist: 1. Bereich des Göttlichen, Bereich der Welt, Bereich des

Widergöttlichen; 2. das Ringen des Menschen um göttlichen Schutz gegen die widergöttlichen Mächte in Gebet, Opfer und rituellen Leistungen verschiedenster Art; 3. irgendwelche Hoffnung auf Erlösung, Sieg des Göttlichen, Errettung des Menschen.

Behält man diese Feststellungen im Auge, so kann man gewissermaßen alle außerchristlichen Religionen in der Sonderart ihrer Erscheinung, soweit nicht seelenlose Mischungen, Entlehnungen, Imitationen und Korruptionen vorliegen, betrachten als die Antwort, die ein Stamm, ein Volk, eine Rasse aus der eigenen Lebenssituation heraus gibt auf die Begegnung mit dem Heiligen und Absoluten, wie sie ihnen in ihrer inneren und äußeren Lebenslage widerfuhr⁵³. Dabei ist keineswegs ausgeschlossen, daß Gott den Willigen mit seiner Gnade auch zu tieferen Erkenntnissen und Symbolen führt.

Jedenfalls ergeben sich unter den vorgeführten Gesichtspunkten für den Missionar wertvollste Einsichten und Anknüpfungspunkte: einmal in Hinsicht der Tatsache, daß auch in den außerchristlichen Religionen um die Existenz, Heiligkeit, Unnahbarkeit und Forderung des Göttlichen gewußt wird⁵⁴; dann in bezug auf die besondere Art, in der es empfunden wird. Es ist doch nicht zu verkennen, daß die Religionsgeschichte, trotz der vielen menschlichen Verirrungen, von denen sie auch zu berichten hat, in ihrer Ganzheit ein überwältigendes Dokument darstellt für das allgemeine menschliche Bewußtsein von der göttlichen Wirklichkeit und Verpflichtung und zugleich einen Eindruck vermittelt von dem Reichtum und der Vielfalt der Formen, mit denen die Menschen erlebnishaft, gedanklich, kultisch, sittlich dies zum Ausdruck bringen. Welch wertvolle Erkenntnisse mag hier ein Missionar und Seelsorger gewinnen⁵⁵! Die eigene Weise, wie ein Mensch auf Gottes Wirklichkeit und Wirken reagiert, hängt u. a. auch mit ab von der Sonderart seines Wesens und seiner Lebenssituation. Denn das Übernatürliche schwebt ja nicht im leeren Raum, sondern geht als Form- und Wirkprinzip irgendwie in die Natur ein, setzt diese also voraus. Vermag nun ein Missionar in der Fremdreigion, zu der er kommt, zu erlauschen, wo deren

⁵³ Vgl. hier auch Rosenkranz, Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte?, Leipzig 1936; C. Clemen, Die göttliche Offenbarung nach dem Zeugnis der Religionsgeschichte (Zschr. f. Th. u. K., 1936, Heft 4, S. 333 ff.), auf deren Ausführungen in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden kann.

⁵⁴ O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit, 3. Aufl., Freiburg 1936, vgl. passim, bes. aber S. 203 ff.

⁵⁵ J. P. Steffes, Seelsorge und Religionswissenschaft, in: Theologie der Zeit, Wien 1937, Folge 1, S. 1 ff.

lauterste Kräfte sich äußern, so wird er zugleich erfühlen, wo die Natur dieser Menschen und in welcher Art sie dem Göttlichen erschlossen, bzw. tiefer erschließbar ist. So gibt die verstehende, liebevolle Versenkung in das fremde religiöse Leben dem Missionar den Schlüssel zur Seele in die Hand und einen fruchtbaren Ausgangspunkt für seine Arbeit⁵⁶.

Neueste ethnologische Forschungen und Heidenmission

Von Univ.-Dozent Dr. J. Winthuis, Moosberg (Obb.)

Nach den eingehenden wissenschaftlichen Erörterungen der letzten Jahrzehnte über die verschiedenen Missionierungsmethoden bei den Heidenvölkern in Büchern und Zeitschriften des In- und Auslandes ist man auf katholischer wie protestantischer Seite immer mehr zu der Erkenntnis gelangt, daß das Christianisierungswerk unter keinen Widrigkeiten so sehr gelitten hat, wie unter dem Nichtverständnis der Geisteswelt dieser Völker und der schon daraus mit Notwendigkeit sich ergebenden mangelhaften Akkommodation an das Missionsobjekt. Dieses Nichtverständnis hat vornehmlich darin seinen Grund, daß man allgemein die zur Erkenntnis der fremden geistigen Kulturen unbedingt notwendigen Voraussetzungen, wie Erforschung des fremden Denkens, Ergründung des ureigentlichen Sinnes der so bedeutsamen Bildersprachen, sowie der geheimnisvollen Esoterik der meist uralten Mythen und Kulte fast gänzlich außer acht ließ und deshalb auch nicht zum ureigentlichen Kern und Wesen der fremden Religionen vordringen konnte. Wie soll man sonst erklären, daß Missionare der gleichen Missionsgebiete die widersprechendsten Angaben über die Religion ihrer Hörer machten¹, ja, daß es nicht wenige Glaubens-

⁵⁶ Vgl. dazu auch K. Beth, Christentum und natürliche Religionen, in: Ztschr. für Religionspsychologie, 10. Jahrg., 1937, Heft 1, S. 1 ff. u. K. Leese, Natürliche Religion u. christlicher Glaube, Berlin 1936, ein Buch, über das noch zu reden sein wird.

¹ In seinem dreibändigen Werk „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins“ (Freiburg 1914) hat der Jesuitenpater V. Cathrein wiederholt auf diese Widersprüche hingewiesen. Während einige Missionare glauben, diese Völker hätten eine Religion, behaupten andere von ihnen genau das Gegenteil — ein Widerspruch, dem man indes nicht nur in den Mitteilungen von Missionaren begegnet, sondern auch in denen anderer Feldforscher (siehe dazu mein Buch „Mythos und Kult der Steinzeit“, Vorwort S. VII—XI sowie S. 268 ff.). So berichten Spencer und Gillen, daß von zentralaustralischen Stämmen ein Wesen namens „Wollunqua“ als Schöpfer verehrt wird, dieses aber im Grunde nichts anderes sei als eine Riesenschlange (a. a. O. S. VIII—IX). Ferner stellen sie einerseits in Abrede, daß diese Stämme eine Religion haben, andererseits aber müssen sie zugeben, daß deren Leben ein ergreifender Dienst am Heiligen ist und vom Jenseits- und Unsterblichkeitsglauben erfüllt. Wie erklären sich diese Widersprüche? Hauptsächlich aus der falschen Einstellung zum Forschungsobjekt und der daraus sich ergebenden falschen Forschungsmethode. Muß aber diese sich schon für Völkerkunde und Religionswissenschaft verhängnisvoll auswirken, wieviel mehr noch für die Heidenmission! Ihr begegnen wir aber immer wieder und zwar nicht nur in den Missions-