

Im Zusammenhang mit dieser Erlösungslehre und ihrem Erlösungsziel haben die chinesischen Kommunisten auch eine eigene *Eschatologie* herausgebildet. Sie glauben an die Lehre des Marx, daß die Kräfte der Geschichte zwangsläufig den Sieg der von der kommunistischen Partei geführten besitzlosen Klasse herbeiführen werden. Die kommunistische Ideologie ist für sie nichts anderes als das Selbstverständnis des Proletariats, das sich in einer Linie mit dem Fortschritt der Geschichte befindet. Alle andern Denkweisen und Auffassungen, alle andern Weltanschauungen würden schließlich durch das Wachstum der revolutionären Bewegung zerstört werden. Das Endergebnis sei notwendig und unfehlbar die klassenlose glückliche Gesellschaft, der Himmel und das Paradies auf Erden²⁰.

²⁰ In einem anonymen chinesischen Zirkular, das im November 1949 an verschiedene katholische Institute in Hongkong verteilt wurde, heißt es: „Liebe Freunde! Zunächst kam Jesus, und dann wurde später der Kommunismus geboren aus dem sozialen Geiste Jesu. Man kann daher sagen, daß die Verwirklichung des Kommunismus die Erfüllung der Hoffnungen Jesu ist, ja noch wahrer, die Errichtung des Himmelreiches auf Erden. Dann wird die völlige Armut und Hilflosigkeit der Gesellschaft und aller Leidenden gänzlich befreit werden. Gleichzeitig wird es den Christen und noch mehr den Hirten möglich sein, die schwere Last, zu predigen und mit ganzem Herzen und ganzer Seele nach der Errichtung des Himmelreiches zu streben, niederzulegen. Denn dann wird es nur noch wenig Kranke geben und es wird kein Bedarf mehr sein an so vielen Ärzten. Das soll aber nicht heißen, daß die Liebe und die Lehre Jesu nicht gepredigt werden sollen; aber wenn das Werk Jesu vollendet ist, kann jeder ein wenig ausruhen. Es wird für alle die Zeit der Belohnung sein . . . Es darf behauptet werden, daß zwischen Christus und Kommunismus kein Widerspruch besteht . . . Marx war auch ein Nachkomme der alten Religion, aber er bekehrte sich zur neuen Religion Jesu. Sehr viele Ideen des Marxismus leiten sich von Christus her . . . Ihr Christus-Gläubige, erhebet euch! Laßt uns zusammen eine neue Welt aufrichten! Die alte soziale Ordnung ist verbraucht. Rottet sie mit Wurzel und Zweig aus! Schafft ein neues China! Den Himmel auf Erden errichten, bedeutet das Glück des Volkes!“ (Mél. Missionnaires, 1949, V.C., 63 f.).
(Schluß folgt.)

MSGR. PROF. DR. K. L. BELLON, NIJMEGEN

DER SINN DER FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER GOTTESIDEE

In der Summa Contra Gentiles III, 38 sagt St. Thomas, daß jeder Mensch, der den Gebrauch seiner Vernunft hat, einen Begriff von Gott hat, wie z. B., daß es einen Schöpfer oder Urheber und Gesetzgeber der Welt und der Menschen gibt. Dieser Begriff ist in manchen Fällen noch trübe und sehr allgemein und sagt nichts aus über Gottes Natur, ob Gott ewig, unendlich ist oder andere weitere Eigenschaften besitzt.

Von diesem Begriff unterscheidet Thomas den wissenschaftlichen und den christlichen Gottesbegriff (39—40), aber nicht so, daß der wissenschaftliche Gottesbegriff wesentlich vom allgemeinen Begriff zu unterscheiden wäre, und daß der christliche Gottesbegriff eine Negation des allgemeinen Begriffs sein sollte. Der christliche Gottesbegriff bedeutet ohne Zweifel nach St. Thomas eine unvergleichbare Vertiefung nicht allein der allgemeinen, sondern auch der wissenschaftlichen Gottesidee, aber der Gott, dessen innere Natur sie uns offenbart, ist derselbe Gott, den wir in der allgemeinen und in der wissenschaftlichen Gottesidee erkennen.

Wenn wir nun im Sinne von St. Thomas die Frage stellen, wie die Gottesidee im Menschen entsteht, dann kann das die Frage sein nach dem Ursprung der christlichen Gottesidee und ist für uns die Antwort gegeben: Sie ist dem Menschen durch Gottes Sohn geoffenbart, und der Mensch empfängt sie in seiner durch Gottes Gnade erleuchteten Seele. Die Religionsgeschichte kann aber untersuchen, in welchen historischen Beziehungen diese Gottesidee steht zur alttestamentlichen und auch zur hellenistischen, iranischen oder zu welchen anderen Gottesideen auch. Die Religionspsychologie kann die Frage stellen, welchen seelischen Bedürfnissen diese christliche Gottesidee entspricht. Aber immer bleibt der Sinn dieser Fragen klar, da der Inhalt dieser Gottesidee scharf und deutlich als eine historische Gegebenheit umrissen ist. Die christliche Gottesidee ist da, und der gläubige wie der ungläubige Religionswissenschaftler weiß, warum er streitet, wenn der eine sie als eine überhistorische, übernatürliche Offenbarung, der andere sie als eine aus historischer Entwicklung entstandene Idee beschreibt. Wenn wir aber die Frage stellen nach dem Ursprung der allgemeinen Gottesidee, dann ist ihr Sinn nicht unmittelbar klar.

Sind wir mit St. Thomas eins, daß jeder Mensch, der den Gebrauch seiner Vernunft hat, einen Begriff von Gott hat, dann können wir auch mit ihm eine — sei es auch trübe und sehr allgemeine — Einheit in diesem Begriff erkennen, und kann die Frage nach seinem Ursprung einen einheitlichen Sinn haben. Die Frage kann dann bedeuten: Wann ist diese Gottesidee in der Menschengeschichte entstanden? oder in mehr psychologischem Sinne: Was ist es im Menschen, daß ihn treibt, diesen Begriff zu bilden?

Eigentlich brauchen diese Fragen dann keine weitere Antwort. Die Gottesidee ist entstanden mit dem Menschen, und es war die natürliche Vernunft, die den Menschen trieb, unter Einfluß der objektiven Welt seinen Gottesbegriff zu bilden.

Aber hat St. Thomas recht mit seiner Behauptung, daß jeder Mensch im Besitz seiner natürlichen Vernunft einen Begriff von Gott hat?

Es ist die Aufgabe der Religionsgeschichte, diese Frage zu beantworten, und es war das große Verdienst Wilhelm Schmidts und seiner Schule, daß sie die zentrale Bedeutung der Gottesvorstellung in der ethnologischen Religionsgeschichte unterstrichen haben. Das wird heute nur von wenigen Religionshistorikern geleugnet.

Welche Gottesidee war es, die Schmidt in seiner sogenannten ur-monotheistischen Theorie herausgestellt hat? War es die allgemeine Gottesidee, wovon St. Thomas spricht, oder die alttestamentliche?

Die Antwort Schmidts ist: Weder die allgemeine noch die alttestamentliche, sondern die Gottesidee, welche ich vorfinde bei den ältesten Naturvölkern. Mit Beziehung zu dieser durch mich aus den ethnologischen Gegebenheiten herausgearbeiteten Idee habe ich in meiner Endsynthese die Frage gestellt nach ihrem Ursprung, und meine Antwort war, daß sie wohl die rational-kausalen sowie die sozialen und sittlichen Bedürfnisse der ersten Menschen befriedigte, aber von diesen Bedürfnissen her allein nicht erklärt werden kann. Das natürliche und finale Denken der ältesten Menschen liefert nicht den Schlüssel, der uns die Pforte in das innerste Heiligtum der ältesten Religion öffnet. Gott allein, d. h. eine göttliche Uoffenbarung entschleiert uns das Geheimnis ihrer Herkunft.

In seinen sehr interessanten Auseinandersetzungen mit der ur-monotheistischen Theorie ist Jensen¹ der Meinung, daß Schmidt mit Recht die Uoffenbarung zur Erklärung der Entstehung der Idee des Höchsten Wesens herangezogen hat, und

¹ *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, S. 129.

im Hinblick auf die abstrakte Gottesidee schließt er sich auch weitgehend Schmidt's Auffassung an. Die These Schmidt's vom höchsten Alter der Idee des Himmelgottes als des Schöpfers der Welt und des Lenkers der Schicksale erscheint ihm als durchaus möglich. Wenn von ethnologisch sehr altertümlichen Völkern Angaben gemacht werden, die auf das Vorhandensein dieser Gottesidee schließen lassen, so soll nach Jensen die Möglichkeit durchaus zugegeben werden, daß es sich dabei um eine ursprüngliche Vorstellung handelt. Aber die Frage ist nach ihm allzu einseitig gestellt worden, da diese Gottesvorstellung bei den ethnologisch ältesten Völkern niemals allein vorkommt und auch niemals den eigentlichen Kern der religiösen Lebensformen ausmacht. Und Jensen bemüht sich zu zeigen, daß der Hochgott-Glaube nicht die einzige Gottesidee ist. Eine dieser Gottesvorstellungen ist die von ihm nach den Marind-anim von Neu-Guinea genannte Dema-Gottheit. Sie unterscheidet sich von den uns geläufigen Gottes-Vorstellungen durch ihre zeitliche Wirksamkeit. Wir kennen eine allgegenwärtige Gottheit, die das Schicksal der Welt lenkt und zu der sich der Mensch durch Gebet, Opfer und gottesfürchtige Haltung in Beziehung setzen kann. Die Dema-Gottheit hingegen ist nicht auf diese Weise — etwa im Himmel oder auf dem Olymp — gegenwärtig, sondern ihre Gegenwärtigkeit ist von ganz anderer Art. Ihre einzige aktive Wirksamkeit liegt in der längst vergangenen Urzeit — oder besser am Ende der Urzeit. Die Mythen sind darauf gerichtet, alles Bestehende als etwas „Gewordenes“ darzustellen und müssen daher notwendig einen vorhergehenden andersartigen Zustand der Welt voraussetzen. Die beherrschenden Wesen dieser „Urzeit“ sind die Dema, die bald als menschengestaltig, bald als tier- oder pflanzengestaltig beschrieben werden. Unter ihnen sind es die Dema-Gottheiten, die durch ihr schöpferisches Wirken das Seiende und die Seinsordnung hervorrufen und damit gleichzeitlich schließlich die Urzeit beenden. Der schöpferische Prozeß ist ebenfalls grundverschieden von den uns aus dem Bereich der Hoch-Gott-Vorstellung bekannten Vorgängen. Nichts Seiendes wird auf handwerkliche Art „gemacht“ und dann mit Leben beseelt. Unter den verschiedenartigen mythischen Beschreibungen, wie Seiendes entsteht, ist es ein zunächst befremdend anmutendes Mythologem, das uns immer wieder in vielfältigen Abwandlungen entgegen tritt und das als die Grundkonzeption des alt-pflanzerischen Weltbildes überhaupt angesprochen werden muß: Der entscheidende Vorgang, durch den die wichtigen Erscheinungen der Welt entstehen, ist die *Tötung der Dema-Gottheit durch die Dema*. Nach Jensen besteht kein Zweifel daran, daß es sich dabei — wie bei allen großen Mythen — um eine wahre Aussage über das Wesen des Seins und der Seinsordnung handelt und daß das Mythologem von der Tötung der Gottheit eine echt-religiöse, d. h. auf göttlich-schöpferische Wirksamkeit zurückgeführte Beschreibung der Lebens-Situation von Mensch, Tier und Pflanze ist. Mit dem Ende der Urzeit hört das Dema-Dasein auf. An Stelle der Unsterblichkeit tritt sterbliches, irdisches Leben, aber auch die Fortpflanzungsfähigkeit, die Nahrungsbedürftigkeit und die lebenvernichtende Seinsform. Die getötete Dema-Gottheit verwandelt sich selbst in die Nutzpflanzen, aber sie tritt auch die erste Totenreise an und verwandelt sich selbst ins Totenreich, dessen Abbild das Kulthaus auf Erden ist. Daneben kehrt überall die Angabe wieder, daß sie als Mond an den Himmel geht und durch das Vergehen und Wieder-neu-erstehen als ein Symbol des sich immer wieder erneuernden Lebens erscheint. Eine solche Gottheit ist nicht gegenwärtig, und es wäre beispielsweise ganz sinnlos, zu ihr zu beten. Sie lenkt nicht das irdische Schicksal, sondern sie hat das Seiende, dem sich das menschliche Interesse zuwandte, in seiner bestehenden Ordnung hervorgerufen, und in den Grenzen dieser Ordnung läuft das Geschehene ab. Die religiöse Haltung des Menschen

besteht im wesentlichen darin, daß er sich des göttlichen Ursprungs dieser Ordnung bewußt bleiben soll, und das kultische Leben ist deshalb vorwiegend eine dramatische Aufführung der Urzeit-Vorgänge selbst. Als solche sind vor allem die zahlreichen Tötungs-Rituale zu verstehen, die wir von den Völkern dieser Kulturzugehörigkeit kennen, aber auch viele andere Kultformen, die wir erst im Hinblick auf dieses Mythologem verstehen.

Nachdem Jensen auf diese Weise die religiöse Bedeutung der pflanzlichen Dema-Gottheit hervorgehoben hat, will er auch noch die Gestalt eines Herrn der Tiere, der als Schützer des Wildes und als Jagdhelfer der Menschen verehrt wird, herausarbeiten. Er fühlt dieses Bedürfnis, weil er zugeben muß, daß die Dema-Gottheit offensichtlich in kulturgeschichtlich jüngeren Epochen entstanden ist und ihre Blütezeit eigentlich in den altpflanzerischen Kulturen gehabt hat. Der Herr der Tiere soll dann zu einer alten jägerischen Epoche gehören. Der Leser kann selbst in Jensens Buch nachlesen, wie er größere Schwierigkeiten hatte, um den Herrn der Tiere von dem Hochgott scharf zu unterscheiden. Aber das ist hier nicht unsere Sache. Jensen ist überzeugt, daß jede große ethnologische Kultur ihr eigenes Mythologem hat, worin die primitiven Menschen, die diese Kultur geschaffen haben, auf mythische Weise ihre wirklichen Erlebnisse, ihre wirkliche Einsicht im So-Sein der Welt ausgedrückt haben.

Wenn Jensen damit Recht hat, dann wird, wie der Leser leicht begreift, der Sinn der Frage nach dem Ursprung der Gottesidee ein ganz anderer. Wir müssen dann fragen, nicht wie ist die Gottes-Idee in der Menschheit entstanden, sondern wie sind die Gottes-Vorstellungen der verschiedenen Kulturen entstanden?

Folglich gibt es auch keinen Übergang mehr vom Hochgott-Glauben zur Dema-Gottheit — oder zum Herrn der Tiere — und gibt es auch kein Kriterium mehr, um die Wahrheit und den Wert der verschiedenen Gottes-Vorstellungen zu beurteilen. Sie haben alle ihre Wahrheit und ihren Wert in sich selbst. Als mythische Wiedergaben wirklicher Erlebnisse, wirklicher Einsichten in das So-Sein der Welt können wir sie nicht erklären und auch nicht unter rationelle Begriffe bringen. Wir können sie allein verstehen, d. h. sie werten als wahre Produkte des menschlichen Geistes.

Es ist deshalb auch unangebracht, die Dema-Gottheit als eine Verfalls-Erscheinung der Hochgott-Idee zu betrachten. Wie alle kulturellen Gestaltungen hat das auf die Gottesidee der Dema basierte religiöse Weltbild zu Dekadenz-Erscheinungen geführt. Es ist aber in der Auffassung Jensens unmöglich, den Hochgott-Glauben als eine erhabene Religion am Anfang der Menschheitsgeschichte darzustellen und alle spätere Gestaltungen als Verfalls-Erscheinungen abzuwerten. Beide Gottes-Vorstellungen haben vielmehr in den ihnen zugewandten Epochen jeweils ihren erhabenen Ausdruck gefunden und in Zeiten der Kulturverarmung auch Formen der Degenerierung gezeigt.

Fragen wir, ob denn kein einziges gemeinsames Element in diesen „wahren Gottes-Vorstellungen“ übrig bleibt, dann bekommen wir die Antwort, daß alle diese Gottesvorstellungen ihren Ursprung haben im menschlichen Geist, der im schöpferischen Augenblicke intuitiv das So-Sein der Welt erlebt und in echten Mythen zum Ausdruck bringt. Wollen wir also den Ursprung dieser Gottes-Vorstellungen, wie sie uns bei den Naturvölkern begegnen, herausfinden, dann müssen wir das ursprüngliche Mythologem entdecken, dem sie ihr Entstehen zu danken haben. Die ur-monotheistische Theorie kann uns dabei nicht helfen, vielmehr uns nur in die Irre führen. In ihrer Frage nach dem Ursprung der Gottesidee geht sie von der Voraussetzung aus, daß es nur eine wirklich objektive Gottesidee gibt, in Vergleich mit welcher alle die anderen Gottes-Vorstel-

lungen nur degenerierte Abweichungen sind. Sie hat nicht verkannt, daß alle Erkenntnisse, mit denen wir es in der Religionswissenschaft zu tun haben, überhaupt auf das Wesen der Erscheinungen gerichtet sind, und darum hat sie auch einerseits die wahre Antwort nicht gefunden auf die magischen Theorien und andererseits die Aussagen über das So-Sein in der Welt der echten Mythen nicht nach ihrem wahren Sinngehalt gewertet. Wie groß auch das Verdienst der kulturhistorischen Methode sein möge, sie wird niemals die Religionswissenschaft zum Ziel führen, wenn sie sich nicht von kulturhistorischer zur kultur-morphologischen Methode umformt.

So sind wir an den eigentlichen Kernpunkt gelangt, wo Schmidt und Jensen auseinandergehen. Aber ehe wir den tieferen Grund ihrer verschiedenen Lösung der Frage untersuchen, müssen wir noch die Aufmerksamkeit richten auf Eliade². Wie Jensen lehnt auch er die evolutionistische Religionsgeschichte ab. Alle religiösen Stellungnahmen des Menschen sind ihm gegeben vom Anfang seiner Geschichte. Damit will er nicht sagen, daß die Geschichte ohne Bedeutung ist für die religiösen Phänomene, aber er kann die historische Frage außer acht lassen, wenn er die religiösen Erscheinungen um ihrer selbst willen, das heißt als Hierophanie studiert. Er ist überzeugt, dazu das Recht zu haben, da die Dialektik der Hierophanie identisch ist und bleibt die ganze Geschichte der Menschheit hindurch. Darum macht sie die spontane und integrale Entdeckung aller religiösen Werte möglich, welche diese auch sein mögen und auf welcher historischen Höhe die Gemeinschaft oder der Einzelne, der diese Entdeckung macht, auch stehen möge. Diese Dialektik der Hierophanie setzt nicht allein das Heilige dem Profanen gegenüber, sondern hat auch die Tendenz, die profanen Gebiete einzuschränken und endlich ganz aufzulösen.

Sehen wir genauer zu, dann entdecken wir auch in den Hierophanien eine immer wiederkehrende Tendenz, nämlich daß sie immer geneigt sind, zu ihrem Archetypus zurückzukehren. Es ist darum von der allergrößten Bedeutung, daß der Forscher sich immer bemühe, diesen Archetypus zu entdecken. Diese Archetypen können im Lauf der Geschichte manche Abweichungen, Degenerierungen, Symbiosen, Einflüsse, Verdunkelungen usw. erleiden, aber immer kann der Religionsforscher den Archetypus unter allen Komponenten entdecken. Die Frage nach dem Ursprung einer Gottes-Vorstellung bedeutet und kann denn auch nur bedeuten, welcher ihr Archetypus war und ist.

Wie er das versteht, können wir begrifflich machen durch seine Auseinandersetzung mit Beziehung zu den, wie er es ausdrückt, himmlischen Hierophanien. In Kap. I, Paragraph 17, stellt er die Frage nach dem Alter des himmlischen Höchsten Wesens. Er stimmt hierin weitgehend mit Jensen überein, wenn er sagt, daß er Schmidt nicht beipflichten kann, daß die Verehrung des Höchsten Himmelgottes die einzige und erste Religion der Primitiven gewesen sein sollte und alle anderen Formen als spätere und Degenerations-Erscheinungen zu erklären seien. Er ist der Meinung, daß der Mensch vom Augenblick ab, da er sich seiner Existenz in und gegenüber der Welt bewußt war, auch alle wesentlichen Fähigkeiten hatte, die er im Lauf seiner Geschichte gezeigt hat. Daraus folgt nicht, daß der primitive Mensch alle religiösen Formen erlebt und ausgedrückt hat, aber wohl, daß wir gar kein Recht haben zu sagen, daß die Hierophanie des Himmels die einzige primitive Hierophanie gewesen ist. Er gibt aber zu, daß die Analyse Schmidt's von den verschiedenen Schichten der australischen Religionen die zentrale Bedeutung des Himmelgottes für die archaische

² Mircea Eliade, *Traité des religions*. Paris, 1953

Religion bewiesen hat. Durch die Einweihungsriten lernt der junge Südwest-Australier die echte Theophanie, die mythische Abstammung seiner Sippe, die sozialen und sittlichen Gesetze, m. a. W. die Situation des Menschen im Kosmos. So ist die Initiation hier nicht allein ein Regenerationsritus, sondern auch ein wirklicher Erkenntnisakt. Er ist aber der Meinung, daß Schmidt zu starken Nachdruck gelegt hat auf den Erkenntnis-Charakter der in der Einweihung gegebenen Mitteilungen. Ohne Zweifel wird der primitive Mensch auch bestimmt durch die Kausalitätsfrage, aber vor allem will die Einweihung dem jungen Neophyten das Verständnis seiner existentiellen Lage im Kosmos beibringen. Die Mitteilungen metaphysischer Natur (Ursprung des Menschen, heilige Geschichte der Gottheit und der Vorfahren, Metamorphosen, Sinn der Symbole, Geheimnamen usw.) haben nicht bloß zum Ziel, das Bedürfnis nach Erkenntnis des Neophyten zu befriedigen, sondern auch und vielmehr sein ganzes Dasein zu bestärken, die Kontinuität seines Lebens zu sichern, ein verbessertes Dasein nach dem Tode zu gewähren usw. Die Anwesenheit in den ältesten Schichten der Australischen Religion der himmlischen Gottheiten im Zusammenhang der Einweihungsriten ist also, so faßt Eliade seine Auseinandersetzung zusammen, von einer besonders großen Bedeutung. Die Einweihung sichert die Wiedergeburt des Eingeweihten und offenbart ihm zugleich metaphysische Geheimnisse. Sie befriedigt zugleich das Leben und das Erkennen. Sie beweist das enge Band zwischen der Theophanie (da die wahre Natur und der wahre Name der Gottheit offenbart wird), der Soteriologie oder Heilslehre (da die Einweihung das Heil des Neophyten gewährt) und der Metaphysik (da das Prinzip und der Ursprung des Universums, des Menschengeschlechts usw. ihm gelehrt werden). Im Zentrum aber der geheimen Einweihungsriten steht der Himmelgott, die Gottheit, die einst die Welt gemacht, den Mensch geschaffen hat und auf die Erde gekommen ist, um die Kultur und die Einweihungsriten zu bringen.

Aus dieser Eigenschaft der himmlischen Gottheiten, ursprünglich nicht allein allmächtig und schöpferisch, sondern auch allsehend und „weise“ zu sein, erklärt Eliade ihre Umformung in einigen Religionen in abstrakte göttliche Gestalten, in personifizierte Begriffe, die dienen müssen, um das Universum zu erklären oder seine absolute Wirklichkeit auszudrücken. So ist Iho, der Himmelsgott von Neu-Seeland und Tahiti, mehr ein philosophischer Begriff als eine eigentliche Gottheit. Diese Umformung in philosophische Begriffe war möglich, da die himmlische Hierophanie selbst umgeformt werden konnte in eine metaphysische Offenbarung. Die Natur, die Anschauung des Himmels, machte nicht allein die Offenbarung der menschlichen Zufälligkeit und der göttlichen Transzendenz, sondern auch und zugleich die Offenbarung von der Heiligkeit der Erkenntnis, der geistigen „Kraft“ möglich. Nirgends konnte man besser als in der Anschauung des Tageshimmels und des Sternenhimmels den göttlichen Ursprung und die Heiligkeit des Wissens entdecken, die Allmacht von Ihm, der alles weiß, alles gemacht hat und über alles wacht, erkennen. Für uns Moderne, so beschließt Eliade diesen Paragraphen, scheinen solche Gottheiten abstrakte Wesenheiten zu sein und wir sind geneigt, sie mit einem philosophischen Begriff, nicht aber mit einer eigentlichen Gottheit zu verbinden. Vergessen wir nicht, so fährt er fort, daß für den primitiven Menschen, für den Mensch, der diese Gottheiten geschaffen hat, das Wissen und das Erkennen Epiphanien der „Macht“, der „heiligen Kraft“, waren und geblieben sind. Der Allsehende und der Allwissende kann und ist alles. Manchmal werden solche Höchste Wesen von himmlischem Ursprung zu Weltgrund, zu Urheber und Lenker der kosmischen Rhythmen und haben sie die Tendenz zu koinzidieren mit dem meta-

physischen Urgrund, mit der metaphysischen Substanz des Universums oder mit dem Gesetz, mit dem, was ewig und universell ist in den vorübergehenden Phänomenen, mit dem Gesetz, das die Götter selbst nicht aufheben können.

Im folgenden Paragraphen analysiert Eliade die Himmelsgötter der arktischen und zentral-asiatischen Völker. Er öffnet seine Analyse mit einigen allgemeinen Bemerkungen. Wenn wir, so sagt er, von den Religionen der primitiven Völker übergehen zu den sogenannten polytheistischen Religionen, dann entdecken wir große Unterschiede. Diese sind aber ihrer Geschichte zuzuschreiben. Natürlich hat die „Geschichte“ auch die primitiven Theophanien modifiziert. Ihre ursprünglichen „Formen“ haben sich geändert, sei es durch äußere Einflüsse, sei es allein dadurch, daß sie eine menschliche Tradition erlebt haben. In den sogenannten polytheistischen Religionen aber hat die „Geschichte“ mit einer ganz anderen Kraft gewirkt. Die religiösen Begriffe dieser Völker, Schöpfern von Geschichte, sind ausgesetzt gewesen den Einflüssen, Symbiosen, Bekehrungen, Rückgängen usw. Die göttlichen Gestalten wie alle anderen Formen, Schöpfungen einer solchen Kultur verraten in ihrer Struktur unzählbare Komponenten. Zum Glück des Religionsforschers aber wird das religiöse Leben wie auch seine Schöpfungen beherrscht durch die „Tendenz zum Archetypus“. Wie zahlreich und wie verschieden die Komponenten einer göttlichen Form auch sein mögen, ihr Ausdruck hat immer die Tendenz, zum Archetypus zurückzukehren. Darum meint Eliade, daß er die „Geschichte“ dieser göttlichen Formen nicht kennen muß, um ihre Struktur und ihre Schicksale zu verstehen. Jede dieser göttlichen Gestalten, welches auch ihre Geschichte gewesen sei, ist geneigt, ihre ursprüngliche Form zurückzufinden, zu ihrem Archetypus zurückzukehren. Damit aber will er nicht gesagt haben, daß diese himmlischen Gestalten einfach sind oder daß wir den Vereinfachungsprozeß weiterführen können. Allein, daß wir immer den Archetypus unter den geschichtlichen Komponenten entdecken können.

Das erste, neue Element, das Eliade in den Göttern dieser Völker entdeckt, ist die Oberherrschaft. Die Theophanie beschränkt sich hier nicht auf die himmlischen und meteorologischen Realitäten, ihre Macht manifestiert sich nicht allein durch die kosmische Schöpfung. Sie werden zu „Oberherren“, zu universellen Herrschern. Obwohl abgeleitet von den himmlischen Attributen, bedeutet dieses Attribut eine neue religiöse Bewertung der „Macht“ und neigt dazu, die Gestalt der Gottheit stark zu modifizieren. Wir können Eliade hier nicht weiter folgen in seinen Auseinandersetzungen. Wir wollen allein noch die Aufmerksamkeit richten auf die Weise, wie er die anderen religiösen Gestaltungen und Formgebungen beschreibt, nämlich die solarischen, lunarischen, tellurischen, aquarischen, vegetarischen, agrarischen, räumlichen und zeitlichen Hierophanien. Sein Ziel bleibt immer, den ursprünglichen Archetypus zu entdecken und zu zeigen, wie in jedem Menschen, jeder Epoche der Geschichte und in jedem Volke die Fähigkeit gegeben ist, diese religiösen Werte zu erleben und auszudrücken.

Folglich ist die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee eine ganz andere als bei Schmidt und auch als bei Jensen. Wie sehr auch Eliade und Jensen in manchen Ideen übereinstimmen, besonders in ihrer Abweisung von Schmidt's Theorie, daß die Hochgott-Idee nicht allein eine zentrale, sondern auch eine einzigartige Bedeutung in den Urkulturen gehabt haben sollte, wie sehr auch der Archetypus Eliades uns an das ursprüngliche Mythologem Jensens erinnert, es ist jedoch so, daß das Interesse Eliades am historischen Ursprung der Hierophanien immer im Hintergrund bleibt. Er verspricht uns wohl einen zweiten Teil, worin er die historische Entwicklung der Hierophanien beschreiben will, aber aus allem, was er bisher in diesem ersten Teil gesagt hat, kommt deutlich

heraus, daß er die Geschichte allein heranzieht, um noch deutlicher den unveränderlichen Charakter der religiösen Dialektik und der Archetypen zu betonen. Seine Ideen noch einmal zusammenfassend, sagt er am Schluß, daß die religiöse Dialektik nichts anderes ist als das unaufhörliche Streben des Menschen, die echte Wirklichkeit zu entdecken.

Die archaische Ontologie identifiziert die Wirklichkeit vor allem mit einer „Macht“, einem „Leben“, einer „Fruchtbarkeit“, einem „Überfluß“, aber auch mit allem, was fremd, eigenartig, auffallend ist, m. a. W. mit allem, was auf volle Weise existiert oder eine außergewöhnliche Existenz manifestiert. Die Heiligkeit verwirklicht sich in dem Grade, wie der Mensch religiös ist, wie er seinserfüllt ist und je mehr er der Irrealität eines Werdens ohne Sinn entrückt ist. Daraus folgt die Tendenz des Menschen, das ganze Leben zu heiligen. Die Hierophanien heiligen den Kosmos, die Riten das Leben. Das Dasein des Menschen realisiert sich also auf zwei parallelen Ebenen: der Ebene des Zeitlichen, des Werdens, der Illusionen und der Ebene des Ewigen, der Substanz, der Wirklichkeit.

Weil aber die religiöse Dialektik die Tendenz hat, die Zonen des Profanen unaufhörlich zu beschränken und endlich ganz aufzuheben, so ruft sie die entgegengesetzte Tendenz auf, den Widerstand gegen das Heilige, Widerstand, der im Herzen selbst der religiösen Erfahrung auftritt. Dieser Widerstand gegen das Heilige heißt in der existentiellen Metaphysik die Flucht aus der Authentizität. So entstehen im Lauf der Menschheitsgeschichte augenscheinlich entgegengesetzte Bewegungen, Identifikationen und Scheidungen, Attraktionen und Widerstände. Aber alle religiösen Stellungnahmen sind dem Mensch gegeben vom Anfang seiner Geschichte. Von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gibt es keinen Bruch im Zusammenhang zwischen den Primitiven und dem Christentum. Die hierophanische Dialektik ist dieselbe für ein australisches *Churinga* und für die Fleischwerdung des Logos. In beiden Fällen haben wir es zu tun mit einer Erscheinung des Heiligen in einem Teil des Kosmos. Ohne Zweifel kann die Geschichte neue religiöse Erlebnisse fördern oder parallelisieren, aber niemals kann sie die Notwendigkeit der religiösen Erfahrung aufheben.

Der Leser begreift jetzt, wie in der Perspektive Eliades die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee einen ganz anderen Sinn bekommen hat, oder besser wie sie gar keinen Sinn mehr hat.

Die historische Frage ist auf die zweite Stelle zurückgedrängt. Von Anfang an hat der Mensch, der sich seiner existentiellen Lage in der Welt bewußt war, versucht, seine Existenz in der wirklichen Welt zu fundieren und zu sichern. Das hat er in seinen mannigfaltigen Hierophanien getan, mußte er tun, hat er immer getan in der Vergangenheit und wird er tun in der Zukunft. Aber nichts gewährt ihm und kann ihm die Sicherheit gewähren, daß er die wahren, die echten Hierophanien entdeckt hat.

Und hier kommen wir auf den *Grundfehler* von Jensen und von Eliade. Ihre Analysen sind tief und gründlich, aber sie haben nicht tief genug gegraben. Warum erkennt der Mensch seine Lage im Kosmos, warum erkennt er sich als Subjekt in der Welt und setzt er doch die Welt als Objekt sich gegenüber? Die Antwort auf diese Fragen scheidet alle Idealisten und Positivisten und die vom Idealismus oder Positivismus ausgegangenen Phänomenologen und Existentialisten grundsätzlich von allen, die dem Menschen die Fähigkeiten zuschreiben, auf Grund der ersten Seinsprinzipien ihre Abhängigkeit von einem persönlichen Weltgrund zu erkennen.

Das Verdienst Jensens und Eliades wie auch mancher Phänomenologen und Existentialisten ist es ohne Zweifel, daß sie den Menschen gesehen haben nicht

als eine abstrakte Wesenheit und auch nicht als eine arithmetische Addition von individuellen und sozialen Trieben, sondern ihn betrachtet haben als wirklich existierendes Wesen, das Teil hat an der Welt, ein Teil der Welt ist und jedoch sich als Subjekt gegenüber dieser Welt setzen kann, sich seines Teilseins der Welt bewußt ist und sich nicht unbedingt dieser Welt überlassen kann, solange er seine Subjektivität, sein Subjekt-sein nicht preisgeben will. Dieser Mensch ist ein Mensch mit Trieben und Lüsten, aber auch ein Mensch mit Vernunft, mit Pflicht- und Schuldbewußtsein, ein Mensch mit einem Willen, mit Verlangen, Hoffnung und Liebe, mit Streit und Leid, ein voller Mensch, der nicht irgendwo in Abstracto existiert, sondern mitten in der Welt, die er erkennt als seine Welt, womit er wirkliche Beziehungen unterhält, unterhalten muß und unterhalten will und der doch sich von der Welt distanzieren, über sie urteilen und sprechen kann. Wie Van Baal es in seinem schönen Buch *Over wegen en drijfveren der Religie*³ zutreffend geschrieben hat: wollend und wünschend und arbeitend bahnt der Mensch sich einen Weg durch die Welt. Er ist Subjekt. Er erkennt sich als etwas anderes, als mehr als einen Teil der Welt. Und dieses Wissen von seinem Subjekt-sein kann ihn führen zum Gefühl von Einsamkeit und Verlassenheit mitten in der Welt, zur Entfremdung von der Welt, deren Teil er jedoch ist. In dieser Entfremdung von der Welt stellt der Mensch sich die Frage, „ob die Welt und sein Dasein in der Welt einen Sinn hat“. Sie kennen die Antwort Heideggers auf die Frage. Ausdrücke wie „Angst zum Tode“, „Geworfensein“ und dergleichen sagen genügend, daß er keinen Sinn für das menschliche Dasein gefunden hat⁴.

Auch Satre hat das Dasein sinnlos genannt, und wenn er doch einen Sinn des Daseins andeuten will, dann kann er ihn allein finden im Spiel am Rande des Abgrundes, womit das Subjekt sich selbst überzeugt von seiner Freiheit und seiner Größe⁵.

Gabriel Marcel und die christlichen Existentialisten überhaupt haben eine andere Wahl vollzogen. Aber es ist auch nur eine Wahl. Auch für sie kann der Mensch allein wählen zwischen der Welt, worin er sich selbst verliert, und Gott, der allein seiner Welt und seinem Dasein in der Welt einen Sinn geben kann.

Jeder nachdenkende Mensch muß zugeben, daß die Existentialisten tief eingedrungen sind in den wirklichen Menschen. Auch die Geschichte der Religionen zeigt uns auf jeden Schritt und Tritt, wie der Mensch hin und her geschwankt hat zwischen einer völligen Übergabe einerseits an seine Welt und seine Gemeinschaft, die er dann vergötzt, und andererseits an den überweltlichen Gott, Schöpfer und höchstes Gut, Ursprung und Ende der Welt und der Menschen. Aber sie haben nicht tief genug gegraben und sie konnten nicht tief genug graben, da sie vom Idealismus oder vom Positivismus aus zu ihrem Existentialismus gekommen waren. Vom idealistischen Gesichtspunkt aus konnten sie keinen absoluten Seinsgrund finden für die ethischen und kulturellen Werte, und vom positivistischen aus konnten sie allein sinnliche Bedürfnisse und Lusttriebe entdecken. Wollten sie über diese Gesichtspunkte hinausgehen, dann mußte es für sie sonnenklar sein, daß die Welt und ihr Dasein ganz sinnlos war. Wollten sie dies nicht annehmen, dann blieb ihnen allein ein völlig subjektiver Glaube übrig.

³ Amsterdam, 1947.

⁴ Die Lösung bringt Heidegger auch nicht in späteren Büchern wie: *Platons Lehre der Wahrheit* und *Holzwege*.

⁵ *L'être et le néant*, Paris, 1947, S. 708.

Der Mensch will aber und kann sich damit nicht begnügen. Warum aber nicht? Das ist und bleibt die Frage, worauf er eine Antwort will. Er ist in der Welt und er setzt sich als Subjekt der Welt gegenüber. Er erkennt, wie Eliade es zutreffend ausdrückt, die Irrealität eines Werdens ohne Sinn, und dieses Erkennen kann ihm allein möglich sein, weil er in sich nicht allein die Fähigkeit, sondern auch die Notwendigkeit trägt, sein Dasein zu verstehen als gehörend zu einer Seinsordnung, die nur möglich und sinnvoll ist, wenn sie wurzelt in einem tieferen, überweltlichen Grund und gerichtet ist auf diesen überweltlichen Grund, Ursprung aller weltlichen und menschlichen Werte, Gott.

Mit anderen Worten, sie haben nicht gesehen, daß die Gottesidee entsteht aus der spontanen Reaktion des Menschen auf die Welt und aus seinem spontanen Nachdenken über seine geistlichen Strebungen; daß sie, wie unvollkommen sie manchmal auch sein mag, ihren tiefsten Grund hat in der metaphysischen Funktion des menschlichen Geistes, die den Mensch dazu treibt und es ihm möglich macht, die sittliche Ordnung und die geistlichen Werte zu verbinden mit dem letzten Grund alles Seienden. Ganz kurz können wir sagen: die Philosophie, d. h. die Metaphysik ist immanent im Menschen; sie gehört zu seinem Wesen; er ist ein Wesen, dessen Sein und Handeln durch die Vernunft bestimmt wird. Das bedeutet aber nicht, daß der einzelne Mensch oder die Gemeinschaft immer sehr vernünftig gedacht und gehandelt hat, mit Bezug auf die Gottesidee, daß er sie immer klar im Bewußtsein trug. Die Religionsgeschichte ist da, um uns zu überzeugen, daß das nicht der Fall ist, und wir erkennen völlig das große Verdienst Jensens, uns gewiesen zu haben auf den eigenen Charakter der Demagogie und Eliades, die Hierophanien in ihrer Mannigfaltigkeit beschrieben zu haben.

Wir wollten allein unterstreichen, daß die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee nicht gelöst ist, wenn man gewiesen hat auf die mythischen Einsichten und Ausdrücke wie Jensen oder auf das Realitätsbewußtsein des religiösen Menschen wie Eliade⁶. Immer bleibt die Frage offen, was im Menschen solche mythische Einsichten oder solches Realitätsbewußtsein möglich macht. Und diese Frage löst allein und kann allein die Metaphysik lösen. Darum auch ist in letzter Instanz der Sinn der Frage nach dem Ursprung der Gottesidee ein metaphysischer.

Sollte man nun sagen, daß doch Schmidt in seiner Endsynthese zum Schluß gekommen ist, daß allein eine göttliche Offenbarung die Gottesidee der ältesten uns bekannten menschlichen Kulturen genügend erklärt. Und glauben wir selbst nicht, daß Gott zu den ersten Menschen gesprochen hat und von Sich selbst Zeugnis abgelegt? Wie können wir dennoch behaupten, daß die Gottesidee ihren Ursprung hat in der normalen Wirkung des menschlichen Geistes unter dem Einfluß der objektiven Welt?

Die bekannte Antwort ist, daß die Offenbarung, worin Gott sich der Menschheit bekannt gemacht hat, nicht die Ausschaltung des menschlichen Geistes bedeutet, sondern vielmehr die ganze Struktur der menschlichen Persönlichkeit mit ihren geistlichen Fähigkeiten voraussetzt und damit die Fähigkeit, Gott in und durch seine Geschöpfe zu kennen. Das Geistige im Menschen ist also der wesentliche Grund und die unentbehrliche Bedingung seines Vermögens, Gottes Stimme zu

⁶ In: *Images et Symboles*. Paris 1953, p. 235 stellt Eliade diese Frage: „Il reste à savoir si ces ouvertures (die Symbole) sont autant de moyens d'évasion ou si au contraire elles constituent l'unique possibilité d'accéder à la véritable réalité du monde.“ — Siehe auch: *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953. Nach Eliade kann allein der Glaube die Antwort geben.

hören, wenn er ihn ruft zu seiner übernatürlichen Bestimmung. Viel besser als die Modernen, die ein religiöses apriori als eine notwendige Bedingung der religiösen Erfahrung voraussetzen, hat Sankt Thomas diese natürliche Anlage gesehen als die Möglichkeit, Gott zu hören und ihm zu gehorchen, wenn er sie mit dem Namen *potentia oboedientialis* bezeichnete. So sah der Aquinate die Größe des Menschen in seiner Fähigkeit, Gott zu erkennen und sich mit Gefühl und Wille an Gott hinzugeben.

Wie der Mensch aber seine natürlichen Kräfte gebraucht hat, wie die Religion in der Wirklichkeit der Geschichte gewesen ist, in welchen Formen und Riten er sie ausdrückt und erlebt hat, das ist die historische Frage. Wer aber den tieferen metaphysischen Grund der Hierophanien und Gottes Vorstellungen nicht wertet, der kann auch in der Religionswissenschaft und besonders in der Frage nach den Ursprung der Gottesidee nicht vorbeikommen am relativistischen Nihilismus des Historismus, der hat kein Kriterium mehr, um die wahre Gottesidee unter ihren vielen Degenerierungsformen zu entdecken, der kann, wie Jensen, die Dema-Gottheit nicht als Degenerationsform gegenüber der Idee des Höchsten Wesens abschätzen, der kann auch nicht, wie Eliade, einen definitiven religiösen Wert entdecken.

KLEINE BEITRÄGE

J. FR. SCHUTTE SJ, ROM

DIE MISSGLÜCKTE RETTUNG DES LOTSSEN DER 'SAN FELIPE'

Dem Lotsen der 'San Felipe'¹ ist unversehens ein neuer Hoffnungsstern erschienen: ein Geschichtsforscher, der in Japan lebt und sich auf dem Gebiet der Kirishitan-Geschichte schätzenswert betätigt, hat versucht, ihn zu retten. In den 'Missionalia Hispanica' veröffentlicht nämlich Luis Alvarez-Talandriz seine *Apuntes a dos artículos más sobre el piloto del 'San Felipe'*². Die beiden Studien, um die es sich handelt, sind die von P. Johannes Laures SJ und unsere eigene.

Soweit im Artikel des A. die Gesamtdarstellung bei Laures angegriffen wird, von der wir ausdrücklich abstrahiert haben, müssen wir es dem Ermessen des Kirishitanforschers der Sophia University in Tokyo überlassen, ihm zu antworten. Wir gehen hier kurz auf die Gegengründe ein, mit denen A. unsere Beweisführung zu entkräften sucht. Es sind vor allem vier Einwände:

1. Wir bringen kein neues Element zur Klärung der Frage.
2. Die japanischen Quellen schweigen vom Lotsenwort.
3. Die Zeugen für die Aussage sind als verdächtig abzulehnen; ihren Zeugnissen sind die in Manila aufgenommenen entgegenzusetzen.
4. Der japanische Beamte konnte an den spanischen Lotsen nicht die verhängnisvollen Fragen richten, auf die der Pilot hereinfel.

I. Die Zeugenverhöre in Nagasaki

Erstmals haben wir auf die verschollenen Originalakten und die zwei Kopien (alle drei im ARSI) von den Zeugenverhören in Nagasaki die Aufmerksamkeit

¹ Vgl. J. Fr. Schütte SJ, *Der Ausspruch des Lotsen der 'San Felipe' Fabel oder Wirklichkeit?* ZMR 36, 1952, 99—116, und: J. Laures SJ, *Kritische Untersuchung des berühmten Lotsenwortes der 'San Felipe'* in: NZM 7, 1951, 184—203.

² *Missionalia Hispanica*, Madrid 1953, Ano X, Num. 28, pp. 175—195.