

turwissenschaftlicher Forschungen ist, macht nicht verständlich, daß und warum dieser auf einzelgängerischem Kurs denkende Gelehrte eine Jahrhundert-Gestalt ist. Warburg war dies auch nicht zu Lebzeiten, sondern er wurde es durch seine Wirkungsgeschichte.

Heute kann man – neben ungezählten Einzelforschern – mehrere internationale Zentren der Bild- und Kulturforschung nennen, in denen das Warburg-Erbe weiterentwickelt wird: The Warburg and Courtauld Institute in London, The Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities in Santa Monica/California und die Warburg-Stiftung in Hamburg, die im alten Haus der K. B. W. residiert und eng mit dem Hamburger Kunsthistorischen Seminar verbunden ist. Die von Fritz Saxl in Warburgs Auftrag begründete Zeitschrift existiert unter dem Titel «Journal of the Warburg and Courtauld Institute» ebenso fort wie die Schriftenreihe «Studies of the Warburg Institute». Das Forschungsprojekt «Census of works of antiquity known to the Renaissance» kann man als späte Einlösung der Warburgschen Idee der systematischen Erfassung des «Nachlebens der Antike» und des Minemosyne-Atlas sehen; es wird heute von der Humboldt-Universität zu Berlin getragen, unterstützt von der Bibliotheca Hertziana Rom (wo das Projekt 15 Jahre loziert war), dem Warburg Institute London und dem Getty Center. Die Krise der Ikonologie und des «Endes der Kunstgeschichte» müßten heute nicht so wortreich besprochen werden, wenn die Kunstgeschichte den Weg Warburgs weitergegangen wäre: nämlich eine kulturwissenschaftliche Kunstgeschichte zu entwickeln, die die visuelle Kultur in den Mittelpunkt stellt und dabei die Pluralisierung und Technisierung der Medien nicht außer acht läßt.

Eric J. Sharpe

NATHAN SÖDERBLOM

(1866–1931)

I. Leben

Lars Olof Jonathan (Nathan) Söderblom wurde am 15. Januar 1866 in der ländlichen Pfarrei Trönö in der schwedischen Provinz Hälsingland geboren.¹ Sein Vater Jonas Söderblom (1823–1901) war seit 1864 Hilfspfarrer in Trönö; seine Mutter Sophie (geb. Blume, 1838–1913), eine gebürtige Dänin, war die Tochter eines Arztes. Es ist häufig angenommen worden, daß der komplexe Charakter Söderbloms Einflüsse von beiden Elternteilen aufweise; von seinem Vater soll er ein hohes Maß an Disziplin und die Fähigkeit zu ununterbrochener harter Arbeit geerbt haben, von seiner Mutter Freundlichkeit, Freude am Umgang mit anderen Menschen, einen feinen Sinn für Humor und ein beträchtliches musikalisches Talent. Jonas Söderblom war als junger Mann vom Pietismus beeinflusst worden und war demzufolge streng mit sich selber und mit seiner Familie. Er war in keiner Hinsicht ein Liberaler, und in späteren Jahren beunruhigte ihn der Gedanke sehr, sein ältester Sohn könnte ein Freidenker werden.

Nach Abschluß der Mittelschule in der Küstenstadt Hudiksvall immatrikulierte Nathan Söderblom 1883 an der Universität von Uppsala, wo er 1886 die Studien an der Philosophischen Fakultät (*filosofie kandidat*) und 1892 in Theologie (*teologie kandidat*) abschloß. Nachdem er 1893 von der Schwedischen (Lutherischen) Kirche ordiniert worden war und ein Jahr lang als Krankenhaus-Kaplan in Uppsala gearbeitet hatte, wurde er 1894 zum Pastor der Schwedischen Gesandtschaft in Paris ernannt. Zu seinen untergeordneten Pflichten gehörte auch die Seelsorge für die Seemänner in den Häfen von Calais und Dunkerque. Im selben Jahr heiratete er Anna Persell (1870–1955), mit der er zwischen 1896 und 1914 vier Töchter – von denen eine noch als Kind starb – und acht Söhne hatte.

An der Universität von Uppsala war Söderblom ein typischer junger Idealist, ein ausgezeichneter Student, der das Gruppenleben voll auskostete und Mitglied zahlreicher studentischer Zusammenschlüsse war, bevor er schließlich Präsident der gesamten Studentenschaft wurde. Dennoch waren die 30er und 90er Jahre aufgrund des Einflusses historischkritischer Methoden und des Druckes des «Kulturellen Radikalismus» eine schwierige Zeit für einen Studenten der Theologie. Söderblom blieb davon keineswegs unberührt. Intellektuell näherte er sich – unter dem Einfluß von Harnack und Albrecht Ritschl – mehr und mehr einer liberalen Haltung. Spirituell wurde er davon weniger berührt und er scheint zu keiner Zeit den Austritt

aus der Kirche erwogen zu haben; seine Beschäftigung mit christlichen Studentenorganisationen, vor allem mit der Studentischen Missionsgesellschaft und dem YMCA², setzte er unvermindert fort. Seine Verbindungen zum YMCA, dem Christlichen Verein Junger Männer (CVJM), führten 1890 zu seiner ersten Reise in die Vereinigten Staaten, wo er an der Northfield Studententagung des Erweckungspredigers Dwight L. Moody teilnahm. So begann seine Karriere als christlicher Internationalist, auf die ich hier jedoch nicht näher eingehen kann.

Söderblom begann seine Promotionsarbeit im Wintersemester 1892/93. Es wurde allgemein erwartet, daß er eine Dissertation über Kirchengeschichte oder Systematische Theologie schreiben werde, statt dessen beschloß er, auf dem Gebiet der Religionsgeschichte zu arbeiten, mit einem Schwerpunkt auf der Altriranischen Religion. Es scheint, daß er die Absicht hatte, Jesus und Zarathustra als Propheten zu vergleichen und so einen Beitrag zur Frage nach dem iranischen Einfluß auf die biblische Religion zu leisten. Zu diesem Zeitpunkt war Söderblom nichts weiter als ein Theologiestudent mit einer Neigung zur historischen Betrachtung, der sich auf eine akademische Laufbahn vorbereitete.

Die Zeit von 1894 bis 1901 verbrachte Söderblom in Paris, wo er an der Protestantisch-Theologischen Fakultät der Sorbonne eingeschrieben war. Von seinen dortigen Lehrern hatte zwar der Philosoph und Theologe Auguste Sabatier (1839–1901) den größten Einfluß auf ihn – ihm widmete er seine 1901 erschienene Doktorarbeit *La vie future d'après le Mazdéisme* –, doch erweiterte und vertiefte er auch seine Kontakte zu Religionshistorikern aus ganz Europa, vor allem aus den Niederlanden; unter ihnen P. D. Chantepie de la Saussaye in Amsterdam und C. P. Tiele in Leiden. Noch bevor Söderblom seine Dissertation beendet hatte, bat ihn Tiele, die 3. Ausgabe seines *Kompendium der Religionsgeschichte*, des damals bekanntesten deutschsprachigen Lehrbuches, vorzubereiten, welche 1903 erschien.

La vie future d'après le Mazdéisme wurde ein umfangreicher Essay, 440 Seiten lang, über vergleichende Eschatologie, wobei sich weniger als vierzig Prozent davon mit iranischem Material befaßten. Er wurde gut aufgenommen und brachte Söderblom nicht nur den Dokortitel der Sorbonne ein, sondern auch einen Lehrstuhl in Uppsala, der den seltsamen Namen «Theologische Propädeutik (Schwed. *prenotioner*, etwa «einleitendes Studium») und umfassende Theologie» trug. In der Praxis bedeutete dies All-gemeine Religionsgeschichte aus christlich-theologischer Perspektive. So war Söderblom dreizehn Jahre lang, von 1901–1914, Professor an einer lutheranisch-theologischen Fakultät. Als Liberaler sah er seine Aufgabe nicht darin, die Religionsgeschichte auf unzeitgemäße Kategorien des christlichen religiösen Diskurses zu reduzieren, sondern darin, die Theologie und die theologische Ausbildung umzugestalten, um der Universalität der Religion als menschlicher Erfahrung Rechnung zu tragen. Zu die-



Nathan Söderblom (1866–1931)

sem Zeitpunkt hatte er sich schon von Ritschl als seinem theologischen Mentor entfernt und sich Friedrich Schleiermacher zugewandt: Seine Probeerlesung, die er am 11. November 1899 in Uppsala hielt, handelte von der «Bedeutung von Schleiermacher's Reden über die Religion». Mit dieser intellektuellen Wandlung war für Söderblom der Weg zu seiner Religionsphänomenologie geebnet.

Söderblom behielt zwar ein lebhaftes Interesse an der Arbeit der Religionsgeschichtlichen Schule bei, teilte aber nicht deren generell negative Einstellung gegenüber der Kirche, welche wohl einer der Gründe war, weshalb die Religionsgeschichte an den theologischen Fakultäten Deutschlands zunächst nur wenig Anklang fand.³ In seiner Antrittsvorlesung in Uppsala am 24. September 1901 behandelte er das Thema *Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologien* (Allgemeine Religionsgeschichte und die Theologie der Kirche), und er betonte nachdrücklich, daß es sehr wohl ein zwar mit der Kirche verknüpftes, aber dennoch nicht konfessionell dominiertes wissenschaftliches Studium der Religionen geben könne: «Die Religionswissenschaft muß ihre Unabhängigkeit bewahren, ohne irgendeinen kirchlichen Charakter und ein bewußtes praktisches Ziel im Auge zu haben.» Die Kirche wiederum habe von seriöser Wissenschaft nichts zu befürchten.⁴

Zwischen 1901 und 1914 schrieb und publizierte Söderblom zwar viel, aber das meiste war von relativ geringem Umfang. Seine größeren Werke waren *Uppenbarelsereligion* (Offenbarungsreligion, 1903), ein Beitrag zur Babel- und Bibel-Diskussion, und *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* (Das Problem der Religion im Protestantismus und Katholizismus, 1910), eine Studie über katholischen Modernismus, die von vielen als seine beste Arbeit angesehen wird.⁵ Weiter edierte er eine dreibändige Textsammlung in Übersetzung, *Främmande religionskunder* (1908) – verglichen mit der Reihe *Sacred Books of the East* eher unbedeutend, aber dennoch eine bemerkenswerte Leistung für die damalige schwedische Wissenschaft.⁶

Das akademische Leben war für Söderblom manchmal schwierig, da er mit vielen seiner theologischen Kollegen nur wenig gemein hatte; und als er 1912 gebeten wurde, sich zu überlegen, ob er die neuerschaffene Stelle eines Professors für Allgemeine Religionsgeschichte an der Universität von Leipzig antreten wolle, da sagte er zu – unter der Bedingung, daß er seine Professorenstelle in Uppsala beibehalten könne, was in der Praxis bedeutete, daß er jährlich einige Vorlesungen in Uppsala zu halten hatte.⁷ Dieses Arrangement hielt nur vier Semester, nämlich von 1912 bis 1914, aber in diesen Jahren erschien *Naturlige Theologie und allgemeine Religionsgeschichte* (1913, 1914 auf Schwedisch), eine seiner wichtigsten Monographien. Interessanterweise wurde ihm der Lehrstuhl in Leipzig angeboten, weil er nicht der Religionsgeschichtlichen Schule angeschlossen war, und man hoffte, er könne der Voreingenommenheit und der Oberfläch-

lichkeit der religionsgeschichtlichen Volksbücher entgegenwirken. Jedoch hielt er sich nicht lange genug in Leipzig auf, um einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen.

Im Mai 1914 wurde Söderblom, zu aller und auch seinem eigenen Erstaunen, von der Schwedischen Regierung zum Erzbischof von Uppsala ernannt.⁸ Die Weihe fand am 8. November 1914 statt. Seine Laufbahn als internationaler Wissenschaftler war mehr oder weniger zu Ende, und seine Karriere als ökumenischer Kirchenführer hatte begonnen, welche zu berücksichtigen nicht das Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist. Gleichwohl konnte er in dieser Zeit einige Bände mit Aufsätzen religionsgeschichtlichen Inhalts publizieren, insbesondere *Gudsströms uppkomst* (1914, dt. *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916) und *Ur religionens historia* (1915). Ein weiteres wichtiges Buch aus dieser Periode war *Humor och melankoli och andra Lutherstudier* (1919), welches Söderblom seinen wohlverdienten Platz unter den führenden Köpfen der Luther-Renaissance am Anfang des Jahrhunderts sicherte.⁹

Söderbloms Leben als nationaler und internationaler Kirchenführer war anspruchsvoll, anstrengend und spannungsgeladen. Natürlich litt seine Gesundheit darunter. 1930 wurde ihm der Friedensnobelpreis für seine Bemühungen um internationale Versöhnung nach dem Krieg zugesprochen; als einziger unter den Nobelpreisträgern hatte er den rätselhaften Alfred Nobel gekannt und gar dessen Beisetzung organisiert. Im selben Jahr nahm er das Angebot an, die Gifford-Vorlesungen von 1931–32 in Schottland zu halten. Eine Reihe, welche 1932 in Schwedisch unter dem Titel *Den levande Guden* (*The Living God*, 1933) publiziert wurde, stellte er 1931 in Edinburgh vor. Kurz nach seiner Rückkehr nach Schweden mußte er sich notfallmäßig einer Darmoperation unterziehen, aber sein Herz war dieser Belastung nicht mehr gewachsen. Er starb am 12. Juli 1931 und wurde in der Kathedrale von Uppsala beigesetzt.

II. Werk

Kurz nach Söderbloms Tod hob Gerardus van der Leeuw den Namen Nathan Söderbloms hervor als Repräsentanten jenes seinerzeit neuen Zusammenhangs zum Studium der Religionen, den wir heute «Religionsphenomenologies» nennen: «For without his acute insight and his deeply penetrating love of what «appears», we could not advance another step in our territory; and the change of direction in the history of religion, plainly set forth in the current phenomenological viewpoint, finds its symbols in this thinker's name.»¹⁰

Im Kontext der europäischen Wissenschaft der Jahrhundertwende betrachtet, scheint auf den ersten Blick nur wenig an Söderbloms Arbeit originell zu sein. Fast alle stoffbezogenen Einzelheiten finden sich auch

anderswo. Er war zwar ein scharfsinniger Leser, der sich in verschiedene Themen einlas und einen regen Briefwechsel mit zahlreichen Freunden und Kollegen unterhielt, jedoch war er nie in einer Bibliothek über einem Manuskript brütend anzutreffen und auch Feldforschung hat er nicht betrieben: Er hatte auch Europa nur dreimal verlassen, zweimal führte ihn sein Weg in die Vereinigten Staaten und einmal in die Türkei, jedesmal in ausschließlich christlicher Mission. Es sind schon Versuche unternommen worden, Gebiete zu finden, auf denen Söderbloms Beitrag als wissenschaftlich einzigartig zu werten wäre; ich bin nicht sicher, ob – rein wissenschaftlich beurteilt – solche Gebiete existieren.

Tor Andrae, der erste und auch beste Biograph Söderbloms, unterscheidet zwei Typen von Wissenschaftlern: den «systematischen» und den «intuitiven». ¹¹ Der eine Typ muß das Material beherrschen und anordnen, ist zäh («tough-minded») im Sinne von William James, verlangt für alles, selbst für das geringste Detail, Beweise und tendiert dazu, alles, was sich nicht in vorgegebene Kategorien einfügen läßt, zu ignorieren oder auszuschließen. Der andere Typ, dem Söderblom zuzurechnen wäre, ist flexibel und bereit, ein gewisses Maß an Vieldeutigkeit und sogar Widerspruch in seiner Weltanschauung zuzulassen; für ihn ist nicht die beschränkte Sicht des Betrachters das eigentlich Wichtige, sondern das, was tatsächlich ist, in all seiner schwer zu handhabenden Komplexität. Das soll nicht heißen, daß Söderblom unsorgfältig oder gar nachlässig arbeitete. Er hätte sich aber niemals damit zufriedengeben können, ein Spezialist auf relativ beschränktem Gebiet zu sein, oder ein systematischer Reduktionist, auch nicht der herkömmlichen historischen Art. Er war vielseitig – viel zu vielseitig für einen durchschnittlichen Akademiker –, und einige Leute vermuten, daß er mehr hätte erreichen können, hätte er weniger angestrebt. Der einzige seiner Zeitgenossen, der ein ähnlich weites Feld von Interessen und Fähigkeiten abdeckte, war Andrew Lang (1844–1912). Und Lang war nur wenige Jahre ein professioneller Akademiker. ¹²

Söderblom begann seine Laufbahn als Religionsgeschichtler mit seiner Arbeit über die Altiranische Religion. Sein Beitrag zu diesem Fachgebiet wurde 1943 von H. S. Nyberg und 1984 von Sven Hartmann gewürdigt. In der Einleitung zu seiner Avesta-Ausgabe bedauert Karl F. Geldner, daß er so viel Zeit in diese Textbearbeitung investiert habe: «Denn die Avestaforschung ist kein dankbares Feld, an dessen Bearbeitung man die besten Jahre des Lebens setzen sollte.» ¹³ Söderblom arbeitete in Uppsala und später in Paris hart an diesen Texten, aber mit unzureichenden Hilfsmitteln. Nyberg war sicher, daß Söderblom der Geschichte der Iranischen Religion wenigstens in einer Hinsicht einen Beitrag von bleibendem Wert geliefert hatte: nicht als eine selbständige philologische Bearbeitung der Textmaterialien, für welche Söderblom nach Nybergs Ansicht keine ausreichende Kompetenzen aufwies, sondern durch seine Fähigkeit, der ansonsten vagen

Gestalt des Zarathustra neues Leben einzuhauchen. «He took Zarathustra entirely seriously as a flesh-and-blood prophet and as a reformer of the religion of his day». ¹⁴ Die umfangreiche vergleichende Studie Söderbloms *La vie future d'après le Mazdéisme* hielt Nyberg schon damals für methodisch überholt, aber seinerzeit war es eine notwendige und einflußreiche Arbeit. Hartmann stellt 1984 Söderbloms 77-seitiger Monographie *Les Fravashis* (1899), welche die iranische Konzeption der Seelen der Verstorbenen behandelt, von allen iranistischen Arbeiten Söderbloms das beste Zeugnis aus: «an excellent combination of cultic and textual analysis». ¹⁵

Das Ziel von Söderbloms Studium des Iran und der Tradition des Zarathustra war es letztendlich, Jesus und Zarathustra als Propheten zu vergleichen und beider Einzigartigkeit nachzuweisen. Im Originalmanuskript von *La vie future* findet sich ein Zitat von Chantepie de la Saussaye: «Das durch vergleichendes Studium der Religionen geschärfte Auge wird die religiöse Idee des Christentums besser fassen.» ¹⁶ Dies ist denn auch ein Leitmotiv von Söderbloms gesamter Arbeit: Daß die Kirche seitens der Religionswissenschaft nichts zu befürchten habe, wenn diese mit Sorgfalt und Ehrlichkeit betrieben werde, sondern daß im Gegenteil das vergleichende Studium den Charakter einer jeden Tradition in seiner Einzigartigkeit zeige.

Mit zwei intellektuellen Traditionen galt es abzurechnen: erstens, der auf die Stoiker und darüber hinaus auf die Platoniker zurückgehende Tradition, welche mit Lord Herbert of Cherbury ihren Ausgang nehmend starken Ausdruck bei den Deisten des 17. und 18. Jahrhunderts fand, daß die Essenz aller Religionen mit einer kleinen Anzahl von positiven Aussagen gefaßt werden könne. Es gibt einen Gott, der alles geschaffen hat, der aber nicht auf den tagtäglichen Gang der Welt Einfluß nimmt; die Natur dieses Gottes ist eine moralische, und er verlangt Rechtschaffenheit von seinen Geschöpfen; nach dem Tod werden jene, welche dieses Gesetz befolgen oder ignorieren, belohnt oder bestraft. Zweitens, der hegelianische Tradition der Entwicklung zum kosmischen «Konsens» durch Behauptung und Widerspruch (These-Antithese-Synthese). Diese beiden Traditionen zusammen bildeten das Herzstück der «natürlichen Religion (oder Theologie)» im Sinne der Deisten und ihrer Nachfolger, eine Religion ohne Unmäßigkeit und «Schwärmerei» (engl. «enthusiasm») (so wie das Wort im 18. Jahrhundert verstanden wurde), ohne Mystizismus, dafür aber mit einem ausgeprägten Sinn für Sittsamkeit.

Söderblom war aufgrund seiner Lektüre von Schleiermachers *Reden über die Religion* überzeugt, daß beide Haltungen schlicht und einfach falsch seien und daß die Religionsgeschichte dies beweise. Als Student war Söderblom ein Schüler Albrecht Ritschls gewesen, aber am Ende des 19. Jahrhunderts begann er, diesen unter dem Einfluß von Sabatier als zu rigide und zu ablehnend gegenüber dem spontanen Element der Religion

zu empfinden. 1899 edierte Rudolf Otto eine Neuausgabe zum hundertjährigen Jubiläum von Schleiermachers *Reden* (erstmalig 1799 erschienen), welche in zweierlei Hinsicht bei ihm auf fruchtbaren Boden fiel: in bezug auf die Natur der religiösen Erfahrung und hinsichtlich der tatsächlichen Manifestation der Religion in der Geschichte.

Die meisten rationalistischen Gelehrten des 18. und 19. Jahrhunderts gingen – grob gesagt – davon aus, daß das Wesen der Religion in enger Verbindung zur Anwendung menschlicher Rationalität stehe, das Irrationale in der Religion lediglich ein heterogenes Überbleibsel aus der Kindheit des menschlichen Geschlechts sei, welches verschwinden würde, sobald die Menschheit reif geworden sei. Im frühen 19. Jahrhundert wurde diese Sicht von der Romantik mit der Begründung angezweifelt, daß genau das Gegenteil der Fall sei, Gefühle und Emotionen also in der Religion ausschlaggebend seien. Schleiermacher hatte die Künstlichkeit der sogenannten «natürlichen Religion» heftig kritisiert, und Söderblom machte sich Schleiermachers Haltung zu eigen.¹⁷ Ein weiterer Faktor war die sich entwickelnde Disziplin der Religionspsychologie, wie sie von William James populär gemacht wurde. Einige Anthropologen, an ihrer Spitze R. R. Marett, verfolgten ähnliche Argumente unter dem Stichwort «Primitivismus».¹⁸

Söderblom war instinktiv empfänglich für all dies und nahm in seinen Jahren als Professor diese Themen wiederholt auf. Die «natürliche Religion» der Deisten und ihrer Nachfolger existierte nicht und hatte nie existiert: *theologia naturalis nulla est*. «Das Gemeinsame der Religionsgeschichte (...) liegt (...) in dem, was an der Religion vorzugsweise als irrational erscheint, und was nie von der konkreten Gestaltung der jeweiligen sakralen Einrichtung oder Religionsanschauung losgelöst werden kann.»¹⁹ Deshalb muß Religion in ihren konkreten historischen Manifestationen studiert werden, und nicht losgelöst von den tatsächlich existierenden Religionen auf der Welt, sondern anhand eben dieser; ein Prinzip, das klar in der fünften von Schleiermachers *Reden* dargelegt ist. Schleiermacher zufolge besteht die sogenannte «natürliche Religion» «ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion» und sie sei ein «gehaltleeres und formloses Ding». Der Untersuchende solle sich deshalb, «wenn es ihm Ernst ist, die Religion in ihren bestimmten Gestaltungen zu betrachten», «von dieser erleuchteten zu den verachteten positiven Religionen, wo alles wirklich, kräftig und bestimmt erscheint» hinwenden.²⁰ Hier haben wir den Ausgangspunkt der Religionsphänomenologie, wie sie von Söderblom, Lehmann, Otto, Kristensen, van der Leeuw und anderen ausgearbeitet wurde.

Im Zentrum der positiven Religion steht die Begegnung zwischen Mensch und Göttlichem. Die menschliche Wahrnehmung vom Übernatürlichen ist eine Vorahnung von dieser Begegnung, deren Höhepunkt die Mystik ist (und nicht Mystizismus). Für Söderblom sind Heilige und

Mystiker Virtuosen des spirituellen Lebens, die nicht mit psychologischen oder psychopathologischen Begriffen bestimmt werden sollten, sondern mit religiösen. 1903 publizierte er den Aufsatz *Uppenbarelsereligion* als einen Beitrag zur berühmten Bibel-Babel Debatte von 1902–1905, die sich mit dem Einfluß der babylonisch-sumerischen Kultur auf die Bibel beschäftigte. Söderblom nahm diese Debatte zwar als Ausgangspunkt, ging aber mit der Frage nach der Natur der Offenbarung und der *unio mystica* weiter. Er behauptete, es gebe zwei Arten von Begegnung in der Welt der Religionen, die beide «Mystik» genannt werden könnten: die eine ist mit dem natürlichen oder kulturellen Prozeß verbunden, die andere ist im wesentlichen prophetisch und daher theistisch (nicht aber deistisch). Der Hauptunterschied liege darin, welcher Platz der menschlichen Persönlichkeit eingeräumt werde. Im einen Fall, «der Mystik der Unendlichkeit» (Schwed. *oändlighetsmystik*), strebt die individuelle Seele danach, wieder im göttlichen Kosmos, woher sie kommt, aufzugehen. Im anderen Fall, «der Mystik der Persönlichkeit» (Schwed. *personlighetsmystik*), entspricht die Beziehung einer Eltern-Kind Beziehung oder einer Mann-Frau Beziehung; keine Absorption wird angestrebt oder auch nur in Erwägung gezogen, sondern die Liebe zum anderen als dem anderen ist das Wesentliche.²¹

Diese Terminologie Söderbloms ist noch immer umstritten. Mystik kann veranschaulicht, aber niemals definiert werden. Zu Beginn des Jahrhunderts indessen war dieser Begriff ein Modewort und kaum zu vermeiden. Man tendiert heute noch dazu, Söderbloms «Mystik der Unendlichkeit» als normativ anzusehen und die theistische Frömmigkeit vielleicht als «Spirituallität» von ihr zu trennen, und fälschlicherweise als kümmerlichen Anhang der «echten» Mystik zu betrachten.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion war während Söderbloms Berufs Jahren ein vielbesprochenes Thema. In *Das Werden des Gottesglaubens* (1916, 1914 in Schwedisch) gab er einen Überblick über drei verschiedene Möglichkeiten: die Theorie des Animismus, wie sie von E. B. Tylor aufgestellt wurde (*Primitive Culture*, 1871), die Theorie des Pananimismus,²² die mit dem Namen von R. R. Marett in Verbindung gebracht wird und erstmals 1900 vorgetragen wurde, und schließlich Andrew Langs Theorie vom Hochgottglauben, erstmals in *The Making of Religion* (1897) breit ausgeführt, auch wenn Grund zur Annahme besteht, daß Lang den Ursprung der Religion eher mit dem Urschamanismus als mit dem Hochgottglauben – mit dem sein Name und der von Wilhelm Schmidt oft in Zusammenhang gebracht wird – assoziierte. Es wäre uncharakteristisch für Söderblom gewesen, hätte er eine dieser Thesen favorisiert und die anderen ausgeschlossen. Er ließ alle drei in ihrem Rahmen gelten, obwohl er vermutlich Marett's Arbeit und dessen Gebrauch von *mana* und entsprechenden Termini den Vorzug gab. Langs Beobachtungen hatten ihn beeindruckt, und 1902 macht er in einem Artikel auf sie

aufmerksam: Längs Terminus «High God» wurde natürlich mit «Hochgott» ins Deutsche übertragen, aber mit *framingare* (wörtlich «Schöpfer» oder «Erzeuger») ins Schwedische. Er glaubte jedoch nicht an irgendeine Art von Urmonotheismus (wie übrigens auch Lang nicht), so zweckdienlich und bequem dies auch gewesen wäre. Ake Hultrantz hat vollkommen recht, wenn er behauptet, daß Söderbloms konstruktive Erörterungen von 1914 heute veraltet, seine kritischen Einsichten aber von höchster Qualität seien und eine «fresh, stimulating openness that dissociates him in a remarkable way from most theoreticians of that time»²² zeigten. Es versteht sich vielleicht von selbst, daß Söderblom ein Evolutionist war – wie hätte er es in dieser Periode der Geistesgeschichte des Westens auch nicht sein können? –, aber, wiederum in Hultrantz' Worten, «when the evolutionistic draperies have fallen there still remain brilliant surveys and clever analyses which are apparently independent of all temporal limitations».²³

In den zwanzig Jahren, in denen Söderblom in Paris, Uppsala und Leipzig als Religionshistoriker wirkte, war die Beziehung zwischen der Religionswissenschaft und der (vor allem protestantischen) Theologie ein vielbehandeltes Thema. Söderblom sprach es in seiner Einführungsvorlesung in Uppsala an, die er im September 1901 hielt. Früher, sagte er, hätten sich die Theologie und die Religionswissenschaft voneinander gefürchtet, allerdings aus völlig richtigen Gründen: Die Verteidigung des eigenen Fachgebietes sei wichtiger gewesen als die Suche nach religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit. Jetzt aber seien beide Disziplinen in der Lage, einen gemeinsamen Nenner zu finden, und weder Theologie noch Religionswissenschaft hätten von einer Begegnung etwas zu befürchten: «Every piece of scientific research into religion, provided that it is carried out with competence and has to do with important matters, must serve the cause of religion ...»²⁴ Die anwesenden Theologiestudenten ermunterte er mit den folgenden Worten: «I congratulate you on your chosen studies and on the excitement of the theological enterprise. I can say to you with confidence, out of my own experience: not less science, but more science, a deeper sense of reality, more serious research: for with it will come new clarity, new humility, and new strength (...). I must congratulate you on the great privilege of being allowed at this time to work with those questions which concern human life most deeply.»²⁵ Hier unterrichtete Söderblom nicht nur durch theoretisch-prinzipielle Analysen, sondern auch durch sein persönliches Beispiel und Vorbild.

Von den vielen Publikationen Söderbloms auf dem Gebiet der Religionswissenschaft sind zweifellos die Worte, mit denen sein «Holiness»-Artikel in Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1913) begann, die bekanntesten und meistzitierten: «Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne bestimmte Auffassung von Gott bestehen,

aber es gibt keine echte Religion ohne Unterscheidung zwischen «heilig» und «profan». (...) Von allem Anfang an stellt das Heilige den wesentlichen Zug des Göttlichen in religiösem Sinne dar.»²⁶ Daraus kann nach Söderbloms Ansicht geschlossen werden, daß die Person, die etwas oder jemanden aufrichtig als «heilig» betrachtet, eine wahrhaft religiöse Person ist; ein Buddhist zum Beispiel, der durch eingeschränkte, theistische Definitionen der Religion leicht von «Religion» ausgeschlossen wird. Unweigerlich möchte man Söderblom hier mit Rudolf Otto vergleichen, obwohl *Das Heilige* erst 1917 erschien. Ihre gemeinsame Quelle war Schleiermachers Erfahrungstheologie und ihr gemeinsames Ergebnis die Religionsphänomenologie in einem ihrer drei Aspekte. Zu Beginn war Religionsphänomenologie das systematische Gegenstück zu vielen Religionsgeschichtsschreibungen der verschiedenen religiösen Traditionen; in «Husserlscher» Ausprägung wurde sie bald unter anderem zur Übung in Epistemologie und zum Prüfstein individueller wissenschaftlicher Motivation. Einem Gelehrten wie Söderblom, bedacht, das beste aus Theologie und Wissenschaft zusammenzubringen, mußte «Heiligkeit» als Kategorie erscheinen, die für beide Fächer geeignet ist. «Heiligkeit» ist jedoch eine Abstraktion; die spätere Religionsphänomenologie, repräsentiert von Lehmann, van der Leeuw, Heiler und anderen, bediente sich – im Zusammenhang mit Personen, Plätzen, Objekten, Stätten, Jahreszeiten und Ähnlichem – meist der Adjektive «heilig» und «geheilig». Aber hinter all dem lag für Söderblom, wie auch für Otto, eine Erfahrung, welche weder wegerklärt noch auf einen rationalen Begriff gebracht werden könne. Söderblom wußte – oder glaubte – aufgrund seiner eigenen Erfahrung, daß es «schrecklich ...[ist,] ... dem lebendigen Gott in die Hände zu fallen.» (Hebr. 10, 31): Das *mysterium* ist ein *mysterium tremendum*. Dies, so betonte er, sei das Herz der Religion. Sie finde sich, wann immer in der Geschichte Menschen, einer Macht, einem Willen ergeben, in unterwürfiger Erwartung beteten: Es gibt Religion, weil es Offenbarung gibt.

III. Kritik

In den Augen vieler, wenn nicht der meisten zeitgenössischen Religionshistoriker disqualifiziert sich Söderblom als Religionswissenschaftler dadurch, daß er von Offenbarung spricht. Die Tatsache, daß er fast 40 Jahre lang ein lutheranischer Geistlicher und 17 Jahre lang ein Erzbischof war, macht die Sache nur noch schlimmer. Im Rahmen seiner Zeit und Herkunft gesehen ist er jedoch eine Schlüsselfigur. Zunächst in seiner Heimat: Vor Söderblom wurde an schwedischen Universitäten Religionswissenschaft nur oberflächlich, nämlich im Rahmen der missionarischen Apologetik, behandelt; es standen keine Handbücher, keine Übersetzungen der Texte

und keine internationalen Dozentenstellen zu Verfügung. Ein Anhänger Ritschls galt sogar als gefährlicher Häretiker. All diese Mängel behob Söderblom, wenn er auch manchmal auf erbitterte Opposition stieß. Aber auch international war er eine Schlüsselfigur: Vor 1914 waren die bedeutendsten vergleichenden Religionswissenschaftler in Kontinentaleuropa Skandinavier – der Norweger W. Brede Kristensen in Leiden, der Däne Edvard Lehmann (*iraniker, eireniker, ironiker*) in Berlin (später Lund) und der Schwede Söderblom. Ein Vergleich dieser drei Persönlichkeiten böte Stoff für eine fesselnde Studie. Söderblom bewegte sich am meisten in der Öffentlichkeit, nach dem Geschmack einiger zuviel. Unter anderen Umständen hätte er gut ein erfolgreicher Musiker oder Schauspieler sein können; er liebte Pomp und Staat, Messgewänder und Umzüge, Zeichen und Symbole und ließ sich als Erzbischof keine Gelegenheit entgehen, nicht nur auf seine Botschaft, sondern auch auf sein Auftreten aufmerksam zu machen.

Macht dies Nathan Söderblom zu einem besseren oder schlechteren Religionshistoriker? Beim Lesen seiner wissenschaftlichen Studien trifft man auf einen kompetenten, wenn auch durchschnittlichen Wissenschaftler; weltberühmt in Uppsala, wie Zyniker noch immer zu sagen pflegen. Als «Evolutionist» – der er augenscheinlich war – litt sein Ruf sehr in den Nachkriegsjahren bei neuen Generationen von Wissenschaftlern, die nur analytischer Präzision vertrauten und glaubten, daß diese der vorhergehenden Generation weitgehend gefehlt habe. Vor kurzem jedoch hat ein Umdenken begonnen, vor allem in bezug auf den religiösen und kulturellen Pluralismus, mit dem alle Wissenschaftler auf diesem Gebiet operieren müssen. Söderbloms Methodologie war wohl in mancher Hinsicht nicht frei von Mängeln, aber immer suchte er nach dem Herzstück der persönlichen, individuellen Religion und ihrem Vollzug im Leben von Propheten, Heiligen und Mystikern. Soziologie interessierte ihn nicht sehr. Zwei Schlüsselworte seiner Schriften sind «Realität» (Schw. *verklighet*) und «Genie» (Schw. *smille*). Realität ist in diesem Kontext das, was in der Welt der Religionen tatsächlich vorhanden ist, empirisch und nicht metaphysisch; ein Genie ist, wer sich zu ungewöhnlichen Höhen aufschwingt, indem er seiner Berufung folgt. Söderbloms Liste der christlichen religiösen Genies umfaßt die Namen der großen Propheten Jesus, Paulus, Augustinus, Franz von Assisi, Luther, Pascal, Kierkegaard. Die drei religiösen Genies von Schweden waren die Heilige Brigitte von Vadstena, der Reformator Olaus Petri und – überraschenderweise – Emanuel Swedenborg. Man könnte gut Söderblom selbst in diese Liste aufnehmen.

Wann immer man über Söderblom schreibt, ist man gezwungen, den engen Rahmen des akademischen Schreibens über die Religion zu verlassen, und gelangt in den Bereich der lebendigen Religion, von der Religionswissenschaft zur Theologie. Theologie und wissenschaftliches Studium überlappen sich in all seinen Arbeiten, und wir dürfen nicht den einen Aspekt

willkürlich vom anderen trennen. Kein Argument vermag ihn weniger theologisch zu machen, als er es war. Was gegenwärtig mehr Schwierigkeiten bereiten dürfte, ist die ganze Struktur zu erfassen, innerhalb derer er dachte und arbeitete. Söderbloms letztes Buch trug den Titel *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*.²⁷ Auf seinem Totenbett sagte er: «Ich weiß, daß Gott lebt. Ich kann es beweisen durch die Religionsgeschichte.»²⁸ Man könnte darüber diskutieren, was er damit meinte. Vielleicht, daß letzten Endes die Religionswissenschaft selber nicht auf toten, leblosen Stoff abzielt, sondern auf ein Netz lebender Beziehungen? Dies war sicher Söderbloms eigene Ansicht; sie brachte ihm den Ehrentitel «Vater der Religionsphänomenologie» ein. Und für diesen seinen Beitrag haben wir jeden Grund, dankbar zu sein.