

Gregory D. Alles

RUDOLF OTTO
(1869–1937)

I. Leben

Rudolf Otto, eigentlich ein liberaler systematischer Theologe, einflußreich aber vor allem als Religionswissenschaftler und Religionsphilosoph, wurde am 25. September 1869 in Peine (Hannover) geboren.¹ Sein Vater, ein Malzfabrikbesitzer, starb 1882, als die Familie nach Hildesheim übersiedelte. Dort besuchte der zwölfjährige Rudolf das Gymnasium Andreamum. Im Mai 1888 immatriulierte er sich an der konservativen theologischen Fakultät der Universität Erlangen, wo er unter anderem bei den konservativen Theologen Franz H. R. Frank, Johannes Gloël und Rudolf Seeberg studierte. Aus persönlichen, weniger aus theologischen oder intellektuellen Gründen wechselte er bald an die liberale Theologische Fakultät der Universität Göttingen. Dort hörte er bei Hermann Schultz, Theodor von Häring, Julius Smend und anderen. 1892 bestand er die erste theologische Prüfung, 1895 die zweite, 1898 wurde er mit einer Dissertation über den heiligen Geist bei Luther promoviert. In demselben Jahre bekam er nach einer Probevorlesung über Kants Religionsbegriff eine zweijährige Lehrbefugnis (*venia legendi*) für die Geschichte der Systematischen Theologie und für angrenzende Gebiete der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie.

Nach achtjähriger Tätigkeit als Privatdozent wurde Otto 1906 zum Außerordentlichen Professor in Göttingen ernannt, wo er sich in der von Martin Rade geleiteten Vereinigung liberaler Theologen «Freunde der christlichen Welt» engagierte. 1915² erhielt er eine Professur für Systematische Theologie in Breslau und 1917 den gleichen Lehrstuhl in Marburg als Nachfolger Wilhelm Herrmanns. Von 1913 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges war er Abgeordneter im Preussischen Landtag und im Jahre 1919 Mitglied der Preussischen Landesversammlung. In der Weimarer Zeit versuchte er den evangelischen Gottesdienst gemäß seinen theologischen Ideen zu erneuern. In dieser Zeit begründete und leitete er auch den «Religiösen Menschheitsbund», dessen Ziel die Förderung von Recht und Gerechtigkeit zwischen Völkern durch religiöse Mittel war. Reisen nach Indien, China, Japan und Nordafrika (1911–1912) sowie nach Sri Lanka, Indien und in den Nahen Osten (1927–1928) beeinflussten Ottos Interesse für Weltreligionen, insbesondere für den Hinduismus. Auch brachten ihn diese Reisen dazu, in Marburg eine «Religionskundliche Sammlung» von Artefakten der Religionen zu gründen, die es noch heute gibt. Otto hielt



Rudolf Otto (1869–1937)

1924 die Haskell-Vorlesungen am Oberlin College in den USA über westliche und östliche Mystik sowie 1926 die Olaus-Petri-Vorlesungen an der Universität Uppsala über Indiens Gnadensreligion und Christentum.

Zeit lebens hatte Otto mit gesundheitlichen Problemen zu kämpfen. Früh, bereits im März 1929, wurde er emeritiert. Man weiß wenig über Ottos Denken und Tun während der frühen NS-Zeit. Er schien auf eine Neuerweckung des deutsch-christlichen religiösen Geistes zu hoffen, war jedoch kein Mitglied der NSDAP. Nach einem Sturz Oktober 1936 aus einem Turm in Staufenberg bei Marburg – vielleicht ein Selbstmordversuch? – starb Otto an einer Lungenentzündung am 6. März 1937 in Marburg.³

II. Werk

Wenn die Systematische Theologie in die drei Bestandteile Apologetik, Dogmatik und Ethik aufgeteilt werden darf (und diese Aufteilung war unter Ottos Lehrern gewöhnlich), dann kann man sagen, daß Otto zu Apologetik und Ethik, aber nicht, wie Karl Barth, zur Dogmatik beizutragen versuchte. Weil das Ziel von Ottos Apologetik nicht die Feststellung der Überlegenheit des Christentums über die nicht-christlichen Religionen, sondern der Schutz der Religion im allgemeinen vor antireligiöser Kritik war, umfaßte seine Apologetik in gewisser Hinsicht auch die Religionswissenschaft. Nach dem Ersten Weltkrieg trat aber in Ottos wissenschaftlicher Arbeit das Apologetische in den Hintergrund, das Beschreibende und Analytische in den Vordergrund.

Ottos frühes Denken ist sehr stark von seinen Kindheitserfahrungen geprägt. In einer konservativ-kleinstädtischen, evangelisch-lutherischen Familie aufgewachsen, empfand der junge Otto Gespräche mit seinen Schulfreunden sowohl über die biologistischen und die evolutionistischen Entwicklungstheorien als auch über die neue, religionsgeschichtliche Theologie bedrohend. Um sich gegen diese Bedrohungen mit der richtigen, «reinen» Religionslehre zu wappnen, ging er im Mai 1888 nach Erlangen. Wenige Jahre später in Göttingen beeindruckte Otto aber vor allem die Apologie des Christentums von Hermann Schultz.⁴ Bald gab er die orthodoxen Überzeugungen seiner Kindheit auf, überzeugt, die Antwort auf die naturwissenschaftliche Kritik an der Religion in der liberalen Theologie, und zwar in der Polarität von zwei gleichberechtigten Weltanschauungen, der idealistischen und der naturalistischen, gefunden zu haben.

Schon in seinen früheren Schriften vertrat Otto eine Art Anti-Evolutionismus, und dies wurde zu einem Dauerthema seines ganzen Werkes. Zuerst wandte er sich gegen die biologistischen und evolutionistischen Entwicklungslehren und die religiösen Behauptungen ihrer Vertreter, etwa Ernst Häckels, der seiner Monographie über den *Morismus* den Untertitel

«Glaubensbekenntnis eines Naturforschers» gab.⁵ In seinem Buch *Naturalistische und religiöse Weltansicht* analysierte Otto die biologistischen Ideen im einzelnen. Er erhob zwei Einwände gegen die darwinistischen Erklärungen von Lebensprozessen und der Evolution. Weil solche Erklärungen die Teleologie methodisch ausschlossen, konnten sie die Ordnung der Natur nicht voll erklären und waren somit als Naturwissenschaft unzureichend. Weil sie nur physikalische Ereignisse erklärten, vernachlässigten sie ferner ein wichtiges, ja, das wichtigste Gebiet des menschlichen Lebens, das Gebiet des Bewußtseins. Ottos erster Punkt beruht auf damals in der Biologie akzeptierten, aber heute in fast allen Fachgebieten abgelehnten Einwänden gegen den Mechanizismus. Im zweiten Punkt drückt sich Ottos Kantianismus aus.

Später kehrte Otto der Kritik der Biologie und der Evolutionslehre den Rücken und wandte sich Theorien der Religionsentwicklung zu, wobei er sich vor allem gegen Wilhelm Wundt stellte.⁶ Die Religion, betonte Otto immer wieder, entwickle sich gar nicht. Zwar verändere sie sich fortwährend, aber diese Veränderungen lassen nicht den Schluß zu, daß sie sich aus dem Nicht-Religiösen entwickelt habe. Die Religion sei plötzlich auf irgendeiner Stufe der biologischen Entwicklung entstanden, habe aber von Anfang an in sich die Möglichkeiten aller späteren Veränderungen enthalten. Die Religion war für Otto etwas *swi generis*.

Obwohl Otto die Idee einer Entwicklung der Religion aus dem Nicht-Religiösen ablehnt, macht er sich aus den naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorien zwei für seine Auffassung der Religionsgeschichte wichtige Begriffe zu eigen, nämlich die Begriffe von Parallelen und Konvergenzen.⁷ Er betont, daß äußerliche Ähnlichkeiten bei Religionen kein genealogisches Verhältnis bedeuten, weil es in der Geschichte der Religionen viele Beispiele für parallele Entwicklungen und Konvergenzen gibt. Vielmehr findet eine Konvergenz statt, wenn verschiedene, unzusammenhängende Phänomene unter dem Einfluß ähnlicher Umgebungen ähnliche Eigenschaften annehmen.

Für Otto hat die Religion keine geschichtliche, nicht-religiöse Quelle, sie hat aber einen geistigen Grund. Der Versuch, diesen Grund zu identifizieren und seine Implikationen darzulegen, bildet die Hauptaufgabe von Ottos ganzer Wissenschaft. Im Jahre 1899 gab er Schleiermachers Reden *Über die Religion* neu heraus. Es scheint, daß er zu dieser Zeit den Grund der Religion im Schleiermacherschen Gefühl und Anschauung des Unendlichen zu finden glaubte. Aber nach Gesprächen mit dem Göttinger Dozenten für Philosophie, Leonard Nelson, veränderte Otto 1904 seine Loyalitäten und wurde Vertreter des kantianischen Philosophen Jakob Friedrich Fries (1773–1843). In drei Punkten zieht Otto die Fries'sche Analyse des religiösen Gefühls der Schleiermacherschen vor: (1) Die von Fries entwickelte Beschreibung dieses Gefühls war mannigfaltiger und bestimmter als die von Schleiermacher; (2) Fries verbindet das Gefühl mit Überzeugung,

Erkenntnis und Wahrheit (ohne diese drei besteht Religion nur aus Träumen); und (3) Fries bewahrt das enge Verhältnis zwischen Religion und Moral, aber im Gegensatz zu Kant gründet das Religiöse bei ihm nicht auf dem Moralischen.⁸

Fries, der den alten Kant noch kannte, versuchte in seinem Buch *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Kants kritische Philosophie zu verbessern.⁹ Kants Versuch, die Erkenntnis *a priori* aus der Möglichkeit der Erfahrung zu beweisen, war für Fries ein Irrtum.¹⁰ Alles, wozu der Mensch imstande sei, ist, die besonderen Weisen der Erkenntnis auszuliegen, die es in jeder endlichen Vernunft gibt und die deshalb *a priori* gelten müssen. Der Mensch kann zum Beispiel weder die Existenz Gottes noch der Materie beweisen; er kann nur darstellen, daß jede endliche Vernunft die Existenz der beiden voraussetzt.¹¹ Deshalb ließ Fries nur, wie er es nannte, empirische, nicht aber transzendente Wahrheit zu. Nach Fries gibt es drei Erkenntnisarten: *Wissen, Glaube und Ahnung* – so auch der Titel einer früheren Zusammenfassung seiner Ideen. «Wissen heißt nur die Überzeugung einer vollständigen Erkenntnis, deren Gegenstände durch Anschauung erkannt werden; Glaube hingegen ist eine notwendige Überzeugung aus bloßer Vernunft, welche uns nur in Begriffen, das heißt in Ideen, zum Bewußtsein kommen kann; Ahnung aber ist eine notwendige Überzeugung aus bloßem Gefühl.»¹² Durch die Ahn(d)ung erkennen wir in dem Schönen und dem Erhabenen, daß die endliche Welt unseres Wissens und die ewige Welt unseres Glaubens dieselben sind.

Fries' anthropologische Kritik prägte Ottos «Apogetik» und bestimmte seine wissenschaftlichen Ziele: er wollte keinen Beweis für die absolute Wahrheit des Christentums oder die relative Wahrheit der Religionen liefern, sondern eine Darstellung des geistigen Grundes der Religion, eines Grundes, der in jedem fähigen Geiste liegt, also *a priori* gilt. Die Fries'sche Kritik bestimmte auch Ottos wissenschaftliche Methode: Selbstbestimmung die religiösen und sittlichen Gefühle deutlich zu machen, und eine Religionsforschung, welche eben diese Gefühle auslegt und analysiert. Otto meinte, daß eine positive theoretische Erkenntnis des Innewerdens des Unendlichen im Endlichen unmöglich sei. «Die Erkenntnis aus Ideen mache sich als theoretische Erkenntnis nur «negativ», in doppelter Verneinung.»¹³ Positiv gesehen muß man also die Gefühle – genauer gesagt, die sich dem menschlichen Verständnis ganz entziehenden Gefühle – nach ihrer Eigenart bestimmen und mitteilen. Hier gab es, meinte Otto, kein Ästhetisieren der Religion, sondern ein «Religiösieren» der Ästhetik.

In seinem Buch *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* unterscheidet Otto die Ideenlehre von der praktischen Philosophie. Auf dem Gebiet der Ideenlehre sei die Beziehung der *Religionswissenschaft* zur *Religionsphilosophie* offensichtlich: zuerst zeige die Philosophie nach apriorischen Prinzipien, wie Religion möglich ist; dann fange die Religionswissenschaft an, die religiösen Erfahrungen zu erforschen. Otto faßt sie «als Erfassung

der Religion in ihrer geschichtlichen Erscheinung und Mannigfaltigkeit, als Vergleichung und Wertmessung, als Kritik, Läuterung und wenn möglich Fortbildung, als Technik der Bildung zur Religion und der religiösen Gemeinschaft» (S. 83–84) auf. In der praktischen Philosophie ist die Beziehung der *Religionsgeschichte* zur *Religionsphilosophie* offensichtlich. Nach Otto gibt die Fries'sche «Lehre vom sittlichen und religiösen Gefühl ... die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit ... das Ewige individuell und qualitativ eigen zu erleben, aufzufallen und zu beziehen» (S. 125).

Ottos Denken verläuft zunächst ganz in der Struktur des allgemeinen Fries'schen Kantianismus. Ähnlich wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* wollte Otto die Erfahrungen – und Gefühle – erforschen, die den Grund der Religion bilden. Ähnlich wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* wollte Otto durch die Untersuchung der moralischen Gefühle eine allgemeingültige Ethik feststellen. Zwar vermutet man, daß Otto immer die Überlegenheit des Christentums voraussetzte, aber sein philosophischer Werkzeugschrank enthielt keine richtigen Werkzeuge, mit denen er diese Voraussetzung hätte beweisen können.

In noch einer Hinsicht ähnelt Otto seinem Vorbild Fries. Fries glaubte, daß es eine enge Verbindung zwischen seiner Philosophie und der Suche nach deutscher Freiheit und nationaler Selbstständigkeit in der napoleonischen und nachnapoleonischen Zeit gab, wie man zum Beispiel seinem philosophischen Roman *Julius und Evagoras* entnehmen kann.¹⁴ Dasselbe gilt für Otto. Er war kein reiner Wissenschaftler.¹⁵ In seinen Schriften und Tätigkeiten wandte er sich immer auch an breitere Kreise der Öffentlichkeit. Seine liberal gesinnte Politik und Theologie waren von drei Hauptinteressen geprägt: Nationalismus, Freiheit und Bildung. Trotz seines großen Interesses für andere Religionen und Kulturen lehnte Otto sein ganzes Leben lang jeden Kosmopolitismus oder Internationalismus ab. Er war vor allem deutscher Christ. Aber Nationalismus – die deutsche Nation, deutsches Christentum – erforderte für ihn Freiheit, sich zu vollenden. Politisch lehnte er die Willkürherrschaft einer absoluten Monarchie ebenso ab wie eine linke Sozialdemokratie, die in einem wissenschaftlich-dialektischen Materialismus wurzelt. Er optierte für eine verfassungsmäßige Monarchie oder Demokratie. Auch theologisch lehnte er auf der einen Seite die konservativ-dogmatische Autokratie eines Beharrens auf Bekenntnissen und Traditionen und auf der anderen Seite die Irrreligion der gottlosen Naturwissenschaften ab und vertrat ein freies Christentum, das auf der religiösen Erfahrung des Individuums beruht. Ottos politische und theologische Ansichten eröffnen sich aus der für ihn typisch deutschen Vision: Bildung, insbesondere die Bildung zur Persönlichkeit, die ihren Höhepunkt im Studium sittlich-religiöser Weltanschauungen und Religionsgeschichte erreicht. Diese Bildung sei die Quelle wirklicher Freiheit, weil sie den guten Willen und die religiöse Erfahrung des Individuums fördere.

Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges suchte Otto diese drei Hauptinteressen durch politische Mittel zu verwirklichen. So war er von 1896 bis 1904 Mitglied in Friedrich Naumanns Nationalsozialem Verein¹⁶, 1907 nationalliberaler Kandidat bei der Wahl für das Preußische Abgeordnetenhaus¹⁷, von 1913 bis zum Ende des Krieges bzw. der Regierung nationalliberaler Abgeordneter für Göttingen.¹⁸ Nach seiner ersten Weltreise von 1911 bis 1912 interessierte sich Otto insbesondere für die deutsche auswärtige Kulturpolitik; er sah in ihr ein geeignetes Mittel, Deutschland zu einer Weltmacht zu machen. Im Abgeordnetenhaus förderte er diese Politik durch die Finanzierung einer Reihe religionsgeschichtlicher Übersetzungen: «Die Quellen der Religionsgeschichte»¹⁹. Man kann wohl sagen, daß Ottos politisches Interesse an der allgemeinen Religionswissenschaft mindestens zwei Wurzeln hatte. Innenpolitisch wollte er das Religiöse gegenüber dem Irreligiösen – vor allem dem Mechanizismus und Naturalismus der Sozialdemokratie – schützen. Außenpolitisch wollte er die deutsche Kolonialpolitik durch geistige im Unterschied zu den politischen und wirtschaftlichen Mitteln Englands und Frankreichs fördern.

In seinem berühmtesten und wichtigsten Buch *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* setzte Otto seine Untersuchungen der religiösen Erfahrungen fort. Später führten Ernst Benz und Friedrich Heiler den Ausgangspunkt dieses Buches auf Ottos Erfahrungen in einer nordafrikanischen Synagoge zurück: «Bezeichnenderweise ist ihm diese Erfahrung [des Heiligen] nicht primär über der Lektüre von heiligen Texten, sondern als eine spontane religiöse Erfahrung in einer jüdischen Synagoge in Marokko auf einer Reise zuteil geworden, wie er mir selbst erzählt hat, und zwar in dem Augenblick, in dem der Rabbiner den uralten Hymnus des Kadosch, Kadosch, Kadosch anstimmte, der von der Gemeinde respondiert wurde.»²⁰ Sicherlich gibt Benz damit Ottos eigene Sichtweise wieder. Doch sind sowohl die Analyse der numinosen Erfahrung als auch die Termini technici dafür schon in Ottos Schriften zu finden, die vor seiner ersten Weltreise und den Reiseerfahrungen in der marokkanischen Synagoge verfaßt wurden.²¹

Ausgangspunkt und Ziel von Ottos Analyse des Heiligen ist die numinose Erfahrung der Unendlichkeit, welche die menschliche Sprache kaum erfassen kann. Für Otto gibt es einen absoluten, immerwährenden, qualitativen Unterschied zwischen natürlichen Erfahrungen und der numinosen Erfahrung. Zwar erinnern die natürlichen Erfahrungen an das numinose Gefühl, aber sie sind qualitativ von ihm zu unterscheiden. «Trotz aller Ähnlichkeiten und Analogien [ist die Erfahrung des Numinosen] in sich qualitativ anders als solche analogen Gefühle.»²² Daher ist die numinose Erfahrung etwas *sui generis* , «nicht im strengen Sinne lehrbar sondern nur anregbar, erweckbar» (S. 7). Um diese Erfahrung zu ver-

steht uns nur die von Fries entwickelte anthropologische Methode der Besinnung zur Verfügung. Deshalb schreibt Otto Sätze, die viele zu Recht verwerfen: «Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen» (S. 8).

In seiner *Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie* untersucht Otto die rationale Möglichkeit und Struktur der Religion. In *Das Heilige* untersucht er ihren irrationalen, das heißt nicht metaphysischen und amoralischen Grund. Die Erfahrung des Heiligen beruht auf einem Spüren unendlicher Entfernung zwischen dem Anderen und dem Selbst. Das Heilige ist also ganz anders. Es offenbart sich, besser gesagt: es ist anwesend als vollendetes *mysterium*. Otto meint nicht nur, daß das Heilige von uns nicht verstanden wird. Er meint, daß das Heilige gar nicht verstehbar sei. Mit Worten, die an Wittgensteins berühmten Satz «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen»²³ erinnern, schreibt Otto, daß die eigentliche Reaktion auf die Begegnung des *mysterium* das Schweigen ist: «Ungreifbar ist der wirklich »mysteriöse« Gegenstand nicht nur deswegen weil mein Erkennen in bezug auf ihn gewisse unaufhebbare Schranken hat sondern weil ich hier auf ein überhaupt »Ganz anderes« stoße das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrtem Staunen zurückpralle.»²⁴

Das *mysterium* ist sowohl *tremendum* als auch *fascinans*. Dem Menschen begegnet das Numinose nicht nur als etwas ganz Anderes, sondern auch als etwas Schauervolles und Übermächtiges. Otto betont immer wieder die Furcht, die der Mensch vor dem Gotte fühlt – eine Furcht, «die mehr als Furcht ist» (S. 15). Als schauervolles *tremendum* ist das Numinose unheimlich; es veranlaßt physiologische Reaktionen, zum Beispiel eine Gänsehaut. Als übermächtiges *tremendum* erregt das Numinose Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl, aber es erregt viel mehr. Ottos Meinung nach ist der Schleiermachersche Ausdruck zu rational, zu schematisiert. Origineller, irrationaler ist das Gefühl der Überlegenheit bzw. der Kleinheit oder des Nichts-Seins des Selbst.²⁵ Aber das Numinose ist auch *fascinans*: «Das Mysterium ist nicht bloß das Wunderbare, es ist auch das Wundervolle» (S. 42). In dieser Richtung findet man Gnade, Liebe, Vertrauen, Lobpreisung und immer noch mehr.

Freilich gibt es für Otto ein großes und vielleicht auch niederschmetterndes Problem: Wenn das Numinose eigentlich mit uns Menschen inkommensurabel und *ganz anders* ist, was für eine Beziehung kann es zu unseren Begriffen und Moralprinzipien, zu positiver Religion überhaupt, haben? In einem Versuch, dieses Problem zu lösen, beruft sich Otto auf die «Gefühlsgesellungs» und Kants Idee der Schematisierung. Numinose Erfahrungen erinnern uns ständig an bestimmte Begriffe und Prinzipien, zum Beispiel Übermacht und Güte. Solche Begriffe und Prinzipien be-

schreiben das Numinose nicht genau, aber sie verbinden das Numinose mit unserem Denken und unserer Tätigkeit. In Ottos Terminologie schematisieren sie es. Nur als Folge von Schematisierung entsteht das Heilige in seiner vollen Komplexität als eine Wertkategorie a priori: «Das Irrational-Numinose, schematisiert durch unsere (...) rationalen Begriffe, ergibt uns die satte und volle Komplex-Kategorie des Heiligen selbst im Vollsinne» (S. 61). Dadurch stellt Otto im Grunde den Kantianismus auf den Kopf. Er fängt mit Erfahrungen an, Kant endet bei ihnen. Nach Kant ist die Erfahrung möglich, nur weil Kategorien a priori unsere Anschauungen schematisieren. Nach Otto ist die Wertkategorie des Heiligen aus einer Schematisierung von Erfahrungen durch Begriffe und Prinzipien gewonnen. Otto behauptet aber, daß das Heilige eine Kategorie a priori sei. Das apologetische Motiv, das hinter dieser Behauptung steht, ist ganz klar. Otto will die religiöse Erfahrung als *svi generis* und als etwas in seinem eigenen Bereich Gültiges bewahren. Über die reine Apriorität des Heiligen als Wertkategorie schreibt er, daß sie «allem Sensualismus und allem Evolutivismus gegenüber in aller Strenge zu behaupten» (S. 137) ist.

Das Heilige war für Otto ein Wendepunkt. Oder war der Wendepunkt etwa das Erlebnis des Ersten Weltkrieges? Jedenfalls war Ottos Denken vor *Das Heilige* abhängig, agierend, schwerfällig, reagierend, kaum inspirierend, dann nach unabhängig, agierend, einfallreich und inspirierend. Dies gilt auch für Ottos öffentliches Wirken. Vor dem ersten Weltkrieg war Otto Mitglied verschiedener Gruppen. Nach dem Weltkrieg leitete er drei Hauptprojekte: den religiösen Menschheitsbund²⁶, die Erneuerung des Gottesdienstes²⁷ und die religionskundliche Sammlung.²⁸ In diesen Projekten verwendet Otto seine Analyse der religiösen Erfahrung auf drei verschiedene Bereiche an: im religiösen Menschheitsbund auf den Bereich der Weltpolitik, in der gottesdienstlichen Erneuerung auf den Bereich der Kirche, in der religionskundlichen Sammlung auf den Bereich der Universität. Sie sind nicht, wie Ottos frühere Tätigkeiten, auf enge Einzelzwecke orientiert, sondern haben ein allumfassendes Anliegen. Um Erfolg zu erzielen, erfordert etwa Ottos liturgische Arbeit eine völlige Neuordnung der deutschen Gesellschaft und Kirche.²⁹ Noch bemerkenswerter ist, daß Otto vor dem ersten Weltkrieg meist versuchte, seine Ziele durch große politische und kirchliche Institutionen zu erreichen. Aber nach dem Weltkrieg bzw. nach der preußischen Landesversammlung, während der Otto, Martin Rade und Ernst Troeltsch eine Demokratisierung der preußischen Landeskirche herbeiführten, lehnte Otto solche großen Institutionen ganz ab, um in kleinen Gruppen mit Anhängern und Gleichgesinnten zu arbeiten. Der religiöse Menschheitsbund sollte nicht als politisch, sondern ausdrücklich als «neben-politisch» gelten. Er sollte Haltungen und Gewissen schaffen, ohne die rein politischen Institutionen – wie z. B. der Völkerbund – gar keine Wirkung zeitigen könnten. Gleichzeitig gibt Otto seinen früheren politischen Realismus auf und entwickelt eine Art «Utopianismus», wie er es

selbst nannte. Auch wenn sich Ottos politische Praxis von einer großpolitischen Richtung in eine klein-soziale wandelte, blieb er liberal gesinnt. Seine drei Hauptinteressen – Nationalismus, Freiheit und eine an der Religion orientierte Persönlichkeitsbildung – bleiben unverändert, und er beabsichtigt auch nicht, eine Basis- bzw. Massenbewegung zu schaffen oder zu leiten. Er wendet sich nur an kleine Gruppen der Bildungselite.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde auch Ottos Wissenschaft unabhängig und einfallreicher. So versucht er, die Analyse der religiösen Erfahrung auf dem Bereich der religionsgeschichtlichen Forschung anzuwenden. Ottos Haltung ist nur noch geringfügig apologetisch³⁰, statt dessen steht das Analytische im Mittelpunkt. Otto scheint zu meinen, daß im Kampf zwischen Theologie und Naturwissenschaft die Theologie obsiegt habe oder daß es zumindest einen Waffenstillstand gegeben habe.

In der Nachkriegszeit pflegte man zwei Typen der Religion zu unterscheiden: die gläubige und die mystische. Nach Otto bezeichnen diese beiden Typen aber keine Unterscheidung im Gott-Mensch-Verhältnis, sondern allenfalls eine Polarität tief in der numinosen Erfahrung selbst. Sie bezeichnet zwei verschiedene Komplexe religiöser Gefühle. Das Wesen der Mystik liegt im Erfahren des Mysteriösen. Es führt zu einer «Verselbstung» mit dem Numinosen und einer begleitenden «Entselbstung». Das Wesen der gläubigen Frömmigkeit wird nicht so klar, aber es scheint im Erfahren des *fascinans* zu liegen, weil Otto in diesem Zusammenhang immer von Gnade und Liebe spricht. Diese Frömmigkeit als ausschließlich personal und theistisch zu deuten, wäre irreführend. Otto besteht darauf, daß das Mystische nicht einfach eine Religion der Selbstvergessenheit ist und daß Gläubige auch Momente von «Verselbstung» und «Entselbstung» kennen.

Diese zwei Typen des religiösen Menschen, der Mystische und der Gläubige, stehen im Mittelpunkt zweier religionswissenschaftlicher Hauptwerke Ottos: *Die Gnadensreligion Indiens und das Christentum* und *Westöstliche Mystik*. In beiden vergleicht er das Christentum mit dem Hinduismus, in einem unter dem Aspekt der gläubigen Frömmigkeit, im anderen unter dem Aspekt des Mystischen. Für Otto stehen sich dabei Devotionalismus und Nicht-Dualität bzw. die hinduistische Gottesliebe, *bhakti* genannt, und die Advaita-Vedānta-Lehre gegenüber. Das Buch *Die Gnadensreligion Indiens und das Christentum* behandelt die *bhakti*, insbesondere den Vaiṣṇava-Philosophen und berühmten Gründer der Viśiṣṭadvaita-Vedānta-Schule, Rāmānuja, dem das Absolutum, das höchste *brahman*, personölicher Gott ist. Die *Westöstliche Mystik* behandelt den noch berühmteren Saiva-Philosophen und Gründer der Advaita-Vedānta-Schule, Śaṅkarācārya, dem das allerhöchste *brahman*, das *parabrahman*, nur *sat* (Sein), *cit* (Bewußtsein) sowie *ānanda* (Wonne) und deshalb ganz unpersönlich ist. In den beiden Fällen wendet Otto das Gesetz von Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte an, um die Ähnlichkeiten zwischen christlichen und hinduistischen Formen zu erklären. Aber schließlich be-

teuert er die Überlegenheit des Christentums und zieht die aktive Mystik Meister Eckarts der nicht aktiven Mystik Śamkarācāryas vor. Im Jahre 1929 ging Otto in den Ruhestand, blieb aber weiterhin produktiv. Von seinen letzten Publikationen ist die Sammlung seiner ethischen Aufsätze, erschienen 1931, wohl die wichtigste. Er bekam eine Einladung, die Gifford-Vorlesungen 1933 in Glasgow zu halten, mußte aber aus Gesundheitsgründen ablehnen, obwohl er sich das Thema, «Sittengesetz und Gotteswille», schon zurechtgelegt hatte. Seine Gedanken über Gotteswille und Wertautonomie – für ihn keine Antinomie zwischen Religion und Ethik, sondern eine richtige Antinomie innerhalb der Religion selbst – hielt Otto nur noch auf dem Totenbett fest. Sie wurden postum von Theodor Siegfried herausgegeben. Von Otto haben wir daher keine vollendete Ethik, aber die Richtung seines ethischen Denkens ist deutlich genug. Er verwendet die Fries'sche anthropologische Methode der Besinnung auf die menschlichen sittlichen Gefühle, vornehmlich auf die Gefühle der Schuld und der Verantwortlichkeit. Dabei will er unter anderem die axiologischen und ontologischen Implikationen dieser Gefühle klarmachen. Ferner kritisiert er jede Wertethik, weil sie die Würde der menschlichen Person nicht achtet. Theodor Siegfried hielt diese Kritik für einen wichtigen Beitrag zur Ethik.

Im Ruhestand verfaßt Otto auch religionsgeschichtliche Studien und Übersetzungen aus dem Sanskrit. Zur ersten Art gehören eine Untersuchung der vedischen Gottheiten, *Gottheit und Gottbeiden der Arier* (1932), und eine Untersuchung der persischen Wurzeln Jesus: *Reich Gottes und Menschensohn* (1934). Man sollte nicht übersehen, daß in den dreißiger Jahren solche Themen indirekt politische Bedeutung hatten. Zu den Übersetzungen aus dem Sanskrit gehören drei Büchlein über die *Bhagavadgītā*, die Otto zum Teil gegen die Auffassungen Jakob Wilhelm Hauers, des Leiters der deutschen Glaubensbewegung, verfaßte.³¹

Ottos Verhältnis zur NS-Ideologie ist schwierig zu beurteilen. Die Nazis scheinen von Studierenden verlangt zu haben, daß sie Ottos Theologievorlesungen besuchten, aber nach James Luther Adams soll Otto diese Verpflichtung nicht gefallen haben.³² 1941 erschien ein Buch, das Gespräche mit Otto über Ethik wiederzugeben vorgab: *Verantwortliche Lebensgestaltung*, herausgegeben von Karl Küssner.³³ Sollte dieses Buch Ottos Ansichten wiedergeben, dann hat der alternde Otto vieles aus der NS-Ideologie gutgeheißen. Aber es scheint, daß Küssner mehr als Otto selbst am Nationalsozialismus und etwa der Deutschen Glaubensbewegung Hauer interessiert war. Dennoch kann man sagen, daß Otto 1931 zwar viel über die philosophischen Implikationen der Gefühle von Schuld und Verantwortlichkeit schrieb, sich aber in der NS-Zeit kaum entsprechend verhielt.

III. Wirkung

Ottos Wirkung war in der Religionswissenschaft größer als in der Theologie. Dennoch beeinflusste er einige bedeutende Theologen, von denen Paul Tillich der namhafteste ist.³⁴ Ottos Betonung der Erfahrung als Basis für Religion stieß vor allem in der neuorthodoxen Theologie auf Widerstand. In seiner *Kirchlichen Dogmatik* lehnte Karl Barth *Das Heilige* grundweg ab, weil das Numinose nicht mehr von einer «verabsolutierten Naturgewalt» zu unterscheiden sei: «Das Heilige» Rudolf Ottos ist nur schon darum, was es auch sein möge, jedenfalls nicht als das Wort Gottes zu verstehen.»³⁵ In seiner *Dogmatik* verstand Emil Brunner Ottos *mysterium tremendum* als Umschreibung für den *Deus absconditus*. Aber auch seiner Meinung nach war *das Heilige* Ottos eben nicht *der Heilige* der Bibel, und auch in Ottos *mysterium fascinans* sah er keinen *Deus revelatus*.³⁶ In Marburg wurde er vor allem von Rudolf Bultmann kritisiert. Für Bultmann und Otto war Gott immer ganz anders, aber anders als für Otto war für Bultmann ein erfahrbare Gott nicht ein ganz anderer, schon gar nicht bloß ein erfahrbares Numinoses.³⁷

Die Schärfe dieser theologischen Kritik traf Otto heftig, wie Ernst Benz als Student im Jahre 1935 festhielt: «Neben der kleinen Zahl Schüler [Otto] stand eine Gruppe von Studenten, die lautstark einen jugendlich vereinfachten Barthianismus vertraten, die von der Bultmannischen Theologie und dem Existentialismus begeistert waren und die es nicht daran fehlen ließen, die Gedanken Rudolf Ottos ... zu ridiculisieren und Witze über die von ihm gegründete Religionskundliche Sammlung als Götzentempel zu reißen.»³⁸ Trotz aller Kritik sind Ottos Ideen auch von heutigen Theologen nicht vergessen worden. Viele Theologen und Religionswissenschaftler benutzen nach wie vor seine Terminologie.

In der Religionswissenschaft bildete sich unter Ottos Einfluß eine Tradition, die gegen Evolutionismus und «Reduktionismus,» etwa die sozialwissenschaftlich-funktionalistischen Erklärungen, stand. In dieser Tradition ist Religion immer etwas Eigenes, eine Erfahrung des Heiligen. Wie Gustav Mensching es ausdrückte: «Religion ist Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.»³⁹ Früh genug lehnte aber diese Tradition Ottos Fries'schen Kantianismus ab. Sie fand eine bessere Grundlage für die Religionswissenschaft in der Phänomenologie und methodologische Vorläufer in Wilhelm Dilthey und Edmund Husserl.⁴⁰ Zu dieser Tradition gehören vor allem Heinrich Frick, Gustav Mensching und Kurt Goldammer in Deutschland und Joachim Wach, Joseph Kitagawa und Charles Long in den Vereinigten Staaten.⁴¹

Heute hat das religionswissenschaftliche Interesse an Otto weitgehend abgenommen, auch wenn sein Buch *Das Heilige* nach wie vor ein Bestseller

ist. Bis zu einem gewissen Grad liegt das meines Erachtens an der hermeneutischen Schwierigkeit, Erfahrungen aus historischen Quellen herauszulesen. Aus Ottos Analyse der numinosen Erfahrung kann man über eine Religion kaum etwas Bestimmtes lernen: als das Eigentliche liegt sie immer hinter den sprachlichen Manifestationen. Thorkild Jacobsen z. B. fängt seine Geschichte der mesopotamischen Religion mit Otto an, kann aber über die religiösen Erfahrungen antiker Mesopotamier nichts sagen. Er kann lediglich die Metaphern auslegen, durch die die Mesopotamier vermutlich ihre Erfahrungen ausdrückten.⁴² Wenn dem so ist, dann stellt sich die grundsätzliche Frage: Warum soll man überhaupt über religiöse Erfahrungen reden?

Auch aus theoretischen Gründen ist das Interesse an Otto geringer geworden.⁴³ Nicht nur Theologen, sondern auch Religionswissenschaftler kritisierten Ottos Denken scharf. Immer wieder wurde vorgebracht, daß es sinnlos sei, zu behaupten, das Numinose sei mit dem Menschlichen inkommensurabel. Friedrich Feigl drückte diese Kritik so aus: «Aber nun frage ich: wie sollen wir einen Gott, der ganz anders, also unerfahrbar ist, erfahren?»⁴⁴ Deshalb lehnten Paul Tillich und Joachim Wach Ottos «Inkommensurabilitätsthese» ab und sprachen von Symbolen, d. h. von natürlichen Elementen, die – anders als Zeichen – irgendwie am Heiligen teilhaben.⁴⁵ Viele kritisieren auch, daß das von Otto postulierte Verhältnis von Erfahrung zu deren Ausdruck umgekehrt sein müsse, da religiöse Erfahrungen von Erwartungen hervorgerufen werden, die sich aus kulturellen Codes und Kommunikationsformen ergeben.⁴⁶ Nach dem Religionswissenschaftler Ninian Smart bringt Otto zudem zwei religiöse Gegebenheiten durcheinander: das Mystische und das Numinose.⁴⁷

Obwohl Otto also heute weder in der Theologie noch in der Religionswissenschaft als Theoretiker eine große Rolle spielt, sind seine Ideen und sein Religionsverständnis dennoch weit verbreitet, auch und gerade im angelsächsischen Raum. Im Englischen klingt das von Otto neugebildete Wort «numinous» irgendwie mysteriös, heilig, religiös, ohne aber eine bestimmte Religion wie Christentum oder Buddhismus zu implizieren. Dieser Universalismus seiner Terminologie ist wohl mit ein Grund für den Erfolg – und das, obwohl gerade er (anders als etwa Eliade) die Überlegenheit des Christentums immer betonte. Der Einfluß von Ottos Terminologie geht weit über Theologie und Religionswissenschaft hinaus. Ein Beispiel ist etwa Derek Walcott, der 1992 den Nobelpreis für Literatur erhielt, und der von einer numinosen Ehrfurcht in der dichterischen Benennung der Welt spricht.⁴⁸

Als allgemeingültige Religionswissenschaft bzw. Religionstheorie sind Ottos Ansichten heutzutage kaum noch akzeptiert. Aber die Kraft seiner feinen religionspsychologischen Beobachtungen, seiner Religionsästhetik und auch seiner Mystik zeigt nach wie vor Wirkung.

Heinz Mürmel

MARCEL MAUSS

(1872–1950)

Die Bemerkung von Victor Karady, dem Herausgeber des Mauss'schen Oeuvres, daß die tatsächliche Kenntnis dieses Werkes, obwohl Gegenstand geflüchteter Bezugnahmen, beschränkt blieb¹, gilt für den deutschsprachigen Raum in einem besonderen Maße. Erst die Herausgabe der deutschen Übersetzung der Essaysammlung *Soziologie und Anthropologie* im Jahre 1974 schuf die Voraussetzung für eine über mehr als einzelne Spezialisten – vor allem René König – hinausgehende Rezeption der Ideen von Marcel Mauss. Auch die durch diese Edition ausgelöste Rezeption blieb merkwürdig selektiv. Aus verschiedenen Gründen richtete sich das Interesse fast ausschließlich auf eine Abhandlung des Jahres 1925: *Die Gabe*. Jenem Beitrag hatte Claude Lévi-Strauss in seiner Einleitung zu Mauss' *Soziologie und Anthropologie* eine revolutionäre Wirkung zuerkannt, die geradezu «eine neue Ära der Sozialwissenschaften»² einleitete. Kurz zuvor³ hatte Lévi-Strauss noch gewarnt: «Obgleich die Abhandlung <Die Gabe> ohne jeden möglichen Zweifel das Hauptwerk von Mauss ist, seine zurecht berühmteste und in ihrem Einfluß nachhaltigste Arbeit, beginge man einen schweren Irrtum, wenn man sie vom übrigen Werk isolieren würde.» Gerade diese Warnung wurde im großen und ganzen überhört. Zudem wurde die Person des Autors auf sein «im engeren Sinn wissenschaftliches Werk» verengt und damit wesentliche Elemente vernachlässigt, die ein neues Licht auf seine Intentionen hätten werfen können. Mauss war eine sehr komplexe Gestalt, in der sich vielfältige Interessen trafen.⁴

I. Leben und das religionstheoretische Werk

Mauss wurde am 10. Mai 1872 als Sohn des Gerson Mauss und der Rosine Mauss, geborene Durkheim (eine ältere Schwester von Émile Durkheim), in Épinal in den Vogesen geboren. Wie sein Onkel Émile wuchs er in einem religiös geprägten Umfeld auf, in dem eine entsprechende Ausbildung selbstverständlich war. Seine Mutter, die einer Rabbinerfamilie entstammte, achtete darauf. Jedoch ebenfalls wie sein Onkel Émile praktizierte er später, etwa ab 1890, die Religion kaum mehr. Nach dem Schulbesuch am Lyzeum von Épinal begibt er sich Ende 1890 an die Universität von Bordeaux, wo er sich in die Faculté des lettres einschreibt. Ein wichtiger Grund für diese Entscheidung war die Tatsache, daß in