

Der Beitrag van der Leeuws am auch von der Religionswissenschaft betriebenen Aufklärungsprozeß sollte nicht nur vom Standpunkt moderner Wissenschaftstheorie aus, sondern auch innerhalb der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts beurteilt werden. In diesem Licht gesehen, ist van der Leeuw nicht ein rückständiger Goetheaner, sondern eine Gestalt sozialer und geistiger Emanzipation, die sich einen Zugang zur Welt von Wissenschaft, Kunst und Kultur erschöpfend schöpferisch zu ihr beitrug und auf persönlicher Ebene anregend wirkte. Als origineller und kommunikativer Geist sah er sich offenbar mehr bei Künstlern, Musikern und Menschen mit Lebenserfahrung als bei Professoren, Theoretikern und Ideologen zu Hause.

Religiösen und nicht-religiösen Kreisen der Niederlande konnte van der Leeuws Religionsphänomenologie zur damaligen Zeit die Augen für eine neue Sicht der Religion und der Religionen öffnen. In der kulturell isolierten protestantisch-kirchlichen Welt hat er Offenheit für Kultur und Welt vorgelebt und gleichzeitig für ein neues Verständnis des christlichen Glaubens, und in der Kirche für ein neues liturgisches Bewußtsein, gewonnen. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat er sich darum bemüht, als Vertreter der Kultur auf nationaler Ebene am Aufbau der Gesellschaft mitzuwirken, allerdings ohne großen Erfolg. Gesellschaft, Religion und Wissenschaft waren anders geworden als in der Zeit, in der er aufgewachsen und heran gereift war.

Van der Leeuws wissenschaftliche Schwäche war wohl, daß er dazu neigte, gegebene wissenschaftliche und künstlerische, philosophische und theologische Erkenntnisse zu benutzen und dazu zu verwenden, eigene Einsichten und Deutungen mit wissenschaftlichem Anspruch zu versehen. Dieses Projekt als «Phänomenologie» zu bezeichnen, mag zum Teil auf Naivität beruht haben. Es mag jedoch auch eine Strategie gewesen sein, seinen Anliegen dadurch beim Publikum Aufmerksamkeit zu verschaffen. Daß er damit den Ideologien der Zeit gegenüber eine christliche Erneuerung des Lebens beabsichtigte, war ungeachtet der angemerkten wissenschaftlichen Schwäche wohl auch eine geistige Stärke.

Michael Pye

FRIEDRICH HEILER

(1892–1967)

I. Leben

Friedrich Heilers Leben ist mit den Städten München und Marburg verknüpft. In München wurde er am 30. Januar 1892 geboren. Seine Familie und damit seine frühe Erziehung waren katholisch. Als junger Mann studierte er sieben Jahre durchgehend an der Philosophischen Fakultät der Universität München, bis er 1917 mit seiner außerordentlich umfangreichen Dissertation *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* promoviert wurde. Im Jahr 1918 erschien *Das Gebet* als Buch. Die Resonanz war groß, mehrere Auflagen folgten rasch aufeinander, und Heilers Ruf war damit gesichert. Es handelte sich um eine groß angelegte Typologie verschiedener Gebetsformen aus der allgemeinen Religionsgeschichte, allerdings mit einer gewissen Betonung des Christentums. Schon im selben Jahr 1918 habilitierte sich der erst 26-jährige für das Fach «Allgemeine Religionsgeschichte» an derselben Philosophischen Fakultät in München. Dazu reichte er eine relativ kurze Studie über die buddhistische Meditation ein, die er selbst als Ergänzung zu seiner Dissertation verstand und die anscheinend ursprünglich als Teil derselben gedacht gewesen war.² Die Studie trug den Titel *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, wodurch Heilers Orientierung als «Religionsgeschichtler» zum Ausdruck kam. Bezeichnenderweise mündet die Arbeit in einen wertenden Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum, der eindeutig zugunsten des letzteren ausfällt. Unter das Stichwort «Religionsgeschichte» fiel auch seine Antrittsvorlesung als Privatdozent, die den Titel «Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung» trug. Mit diesem 1918 veröffentlichten Vortrag kündigte er sein späteres, engagiertes und streitbares Interesse an der christlichen Ökumene an. Allerdings verursachte er damit einige «Mißverständnisse» auf katholischer Seite, so daß er bei der Drucklegung des Textes im Vorwort schrieb: «Der Zweck der Vorlesung war lediglich der, Luthers Persönlichkeit und Ideen von der hohen Warte der allgemeinen Religionsgeschichte aus zu betrachten und zu würdigen. Daß sich bei einer solchen Betrachtungsweise neue Gesichtspunkte ergeben, ist nicht verwunderlich; ebensowenig verwunderlich ist es, daß im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte alle kleinen konfessionellen Vorurteile vergehen.»³

Es ist wichtig festzuhalten, daß sich dieser wissenschaftliche Werdegang an der Philosophischen Fakultät in München vollzog, obwohl Heilers viel-

seitiges Studium die damals relativ aufgeschlossene katholische Theologie nicht ausschloß. In dieser außerordentlich wichtigen Etappe seines Lebens und seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zeichnen sich grundlegende Aspekte ab, die sich in den späteren Jahren entfalten sollten. Diese sind: der reflektierende Abstand zum Katholizismus als Religion der eigenen Herkunft; eine positive Einstellung zu religiösen Fragen in einer breiteren Perspektive mit einem starken Hang zu affektiven Themen dieses Erfahrungsbereiches, nämlich Gebet, Meditation und Mystik; die Bereitschaft, komparatistisch und systematisch zu arbeiten, und damit nicht nur religionsgeschichtlich, sondern im Prinzip auch religionswissenschaftlich zu denken; die Tendenz, nicht allein objektiv-wissenschaftlich zu forschen, sondern auf eine ausdrückliche, sein eigenes Religionsverständnis widerspiegelnde Bewertung hinzuwirken.

Nach seinen wissenschaftlichen Erfolgen in München wurde Heilers Horizont auf eine ganz bedeutende Weise durch die Begegnung mit Nathan Söderblom in Schweden erweitert. Dort hielt er im Jahr 1919 sechs Vorträge, die anschließend unter dem Titel *Das Wesen des Katholizismus* veröffentlicht wurden. Söderblom war einerseits als Erzbischof der lutherischen Kirche Schwedens und andererseits seit langem als geschichtlich und völkerkundlich orientierter Religionsforscher bekannt.⁴ Heiler war von der Traditionsgebundenheit und zugleich von der intellektuell-kritischen Transparenz der schwedischen Kirche beeindruckt, die ihm damit als legitimes Glied in der Kette der christlichen Überlieferung erschien. Er nahm am Abendmahl teil. Dieser Akt kann jedoch nicht als eine Konversion eingestuft werden. Schließlich war Heiler nach Schweden gefahren, um Vorträge zu halten, von dem einer die Überschrift «Evangelische Katholizität» trug. Ohne offiziell aus der katholischen Kirche auszutreten, begab sich Heiler mit diesem Schritt auf den Weg einer ökumenisch orientierten Suche nach neuen Formen der christlichen Kirchlichkeit, in der er sich im Lauf der Jahre sehr viel Freiheit erlaubte. Söderblom war auch wichtig für Heiler wegen seiner Freundschaft mit dem Theologen Rudolf Otto in Marburg. Man hat darauf hingewiesen, daß Heilers *Das Gebet* im selben Jahr erschien wie Ottos einflussreiches Werk *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*.⁵ Vor allem auf Ottos Einfluß ist die Einrichtung einer außerplanmäßigen Professur für Religionsgeschichte in Marburg zurückzuführen, auf die Heiler 1920 mit 28 Jahren berufen wurde. Im Jahr 1921 heiratete er Anne Marie Ostermann.

Heiler war zweifellos für die Entwicklung der Religionswissenschaft im deutschen Sprachraum der richtige Mann am richtigen Ort. Er war weder der evangelischen noch der offiziellen katholischen Theologie verschrieben, und trotzdem konnte er durch seine offensichtlich aufgeschlossene und engagierte Art das Gespräch mit der örtlichen Theologie, mit der christlichen Ökumene in aller Welt und mit Vertretern anderer Religions-



Friedrich Heiler (1892–1967)

gemeinschaften positiv führen. Außerdem war er aktiv als Mitglied im Exekutivkomitee der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte, deren zehnter Kongreß 1960 in Marburg stattfand. Neben Rudolf Otto, dessen eigentliche Verantwortung auf dem Gebiet der Systematischen Theologie lag, hat er eine erste, lang anhaltende Entwicklungsphase der Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg entscheidend geprägt.

Neben seiner Lehrtätigkeit war für ihn persönlich seine Aktivität in der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses e. V. sehr wichtig. Dieses Engagement sorgte für einiges Aufsehen in Marburg und anderswo. Die apostolische Sukzession spielte für alle Mitglieder eine wichtige Rolle als potentieller Träger der erhofften christlichen Einheit auf der Grundlage altchristlicher und vor allem altkirchlicher Traditionen. Vor diesem Hintergrund empfing Heiler 1930, als eine der führenden Persönlichkeiten der Vereinigung, von einer wenig bekannten Bischofslinie in der Schweiz die apostolische Weihe. Während die anfänglich enthusiastische ökumenische Bewegung in den Nachkriegsjahren immer sachlicher wurde und nur noch bescheidene, aber wenigstens realistische Erfolge erzielen konnte, mündeten Heilers Anstrengungen in dieser Richtung schließlich in die Betreuung eines «hochkirchlichen» Kultes in Marburg, insbesondere in der Schloßkapelle. Seine Bischofsweihe wurde von der in Deutschland etablierten Altkatholischen Kirche nicht anerkannt. Es ist nicht unberechtigt zu fragen, ob seine relativ hohe Profilierung in diesem besonderen religiösen Engagement seiner Wirkung als Religionswissenschaftler geholfen oder geschadet hat. Auf Heilers damit zusammenhängendes Schrifttum wird hier nicht näher eingegangen.

Auf die 30er Jahre fiel der Schatten der Nazi-Periode. Heiler war nicht bereit, den rassistischen Arier-Paragrafen zu unterschreiben und wurde deswegen aus der Theologischen Fakultät zuerst in die Philosophische Fakultät zu Greifswald (nur formal) und dann in die Philosophische Fakultät in Marburg zwangsversetzt. Nach Kriegsende gehörte er zu denjenigen, die für den Wiederaufbau demokratischer Strukturen eingesetzt werden konnten. 1945 wurde er zum Dekan der Philosophischen Fakultät ernannt und trug unter den neuen Umständen sehr viel zur Restabilisierung der Universität bei. Es war für ihn nicht ohne weiteres evident, daß er im Zuge gerade dieses intellektuellen Neuaufbaus wieder in die Theologische Fakultät zurückgehen sollte. Schließlich stimmte er dieser «Wiedergutmachung», wie man in Marburg zu sagen pflegt, doch zu und wurde 1948–49 (noch als apostolisch geweihter Bischof!) Dekan bei der Theologischen Fakultät. In den weiteren Nachkriegsjahren wirkte er gleichzeitig durch Lehrtätigkeit und Betreuung von Promotionen in der Philosophischen Fakultät weiter, so daß sich das Fach Religionswissenschaft dort langfristig etablierte.

Im Jahr 1960 war Heiler Gastgeber für den X. Kongreß der International Association for the History of Religions (IAHR) in Marburg.

Zwei Jahre zuvor hatte er an dem Kongreß dieser Gesellschaft in Japan teilgenommen, der damit erstmals in Asien stattfand.⁶ Seine engagierte Teilnahme an diesen Kongressen wurde von der enthusiastisch ausgedrückten Hoffnung begleitet, daß die vergleichende Religionswissenschaft eine Grundlage für die Verständigung oder sogar für eine Einigung zwischen den Religionen bilden könnte. Andere sahen in dieser von Heiler eröffneten Perspektive eine gefährliche Zweckentfremdung der IAHR und setzten sich energisch für die methodologische Unabhängigkeit der Religionswissenschaft von religiösen Programmen dieser Art ein.⁷ Heiler hat sich für interreligiöse Bewegungen verschiedener Art interessiert, wie aus dem letzten Kapitel seines zwischen den beiden genannten Kongressen erschienenen Buches *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* (1959) hervorgeht, das die Überschrift «Versuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion» trägt. Allerdings war er sich der Schwierigkeiten bei religiösen Begegnungen durchaus bewußt. Er scheint selbst eine (letztendlich für die Vertreter anderer Religionen nicht unbedingt annehmbare) Lösung der Konflikte in einem stark mystisch geprägten Christentum gesehen zu haben.

Nach seiner Emeritierung vertrat Heiler die theologische Professur für Religionsgeschichte für vier weitere Semester, um dann nach München zu gehen, wo er in kleinerem Umfang Lehraufträge übernahm. Dort starb er am 28. April 1967 nach einer längeren Krankheit im Alter von 75 Jahren. In Marburg blieb sein Andenken bis heute lebendig. Zum Beispiel wurde im Januar 1992 zu öffentlichen Würdigungen aus Anlaß der 100. Wiederkehr seines Geburtstages eingeladen.⁸

II. Werk

Heilers religionswissenschaftliches, ökumenisch-christliches und interreligiöses Schrifttum bildet ein Spektrum, in dem die verschiedenen Ansätze ineinander fließen. Zu den schon erwähnten und besonders wichtigen Werken kommen andere hinzu, die für ein Verständnis seiner allgemeinen Auffassung nicht weniger aufschlußreich sind. Ein gutes Beispiel bildet seine enthusiastische Vorstellung des indischen Christen Sadhu Sundar Singh, den Heiler im Unterübel seines Buches als «Ein Apostel des Ostens und Westens» bezeichnete. An dieser Stelle kann jedoch nicht auf sein gesamtes Schrifttum eingegangen werden. Detaillierte und sensible Würdigungen seiner offensichtlich für ganze Generationen sehr anregend wirkenden und sehr vielseitigen Veröffentlichungen finden sich bei Kurt Goldammer.⁹ Eine umfassende Bibliographie, die seine Frau Anne Marie Heiler für den Gedächtnisband *Inter Confessiones* zusammenstellte, gibt Aufschluß über die immense Breite seiner Schriften.

Hier scheint es zweckmäßig, insbesondere auf Heilers Methode einen Blick zu werfen. Als er zu studieren begann, war das Fach Religionswissenschaft als Universitätsdisziplin noch im Entstehen, und als er emeritiert wurde war es, wenn auch noch in sehr zerbrechlicher Form, etabliert. Aus diesem Grund ist es geradezu notwendig, das zentrale Problem des Heilerschen Ansatzes, nämlich die Beziehung zwischen dem Religionswissenschaftlichen und dem Religiösen aufzugreifen. Wir haben schon gesehen, daß seine Bereitschaft, diese beiden eng miteinander zu verknüpfen, nicht immer auf Zustimmung stieß.

Heilers wissenschaftliche Methode liegt relativ klar zutage. Von seinem Studium her war er durch die allgemeinen geisteswissenschaftlichen Orientierungen seiner Zeit geprägt. Dies bedeutete, daß er mit einer Fülle von schriftlichen Quellen sowohl primärer als auch sekundärer Art arbeitete und diese, soweit er nicht auf die Arbeiten anderer angewiesen war, mit philologischer Sorgfalt aufzuarbeiten versuchte. Auffallend bei Heilers Arbeitsweise ist, daß er mit fast extremer Akribie unzählige Einzelheiten und Zitate aus verschiedenen Werken zusammenführt, um so ein umfassendes Bild des untersuchten Phänomens zu entwerfen. Auf dieser Grundlage baut er dann einen vielseitigen Reflexionsprozeß auf, der einerseits komparativistisch und damit ansatzweise analytisch und systematisch ist, jedoch andererseits immer wieder dazu neigt, christlich-theologisch zu werden, wenn auch in einer humanistisch-liberalen Perspektive. Dies zeigt sich sowohl in seinen frühen als auch in seinen späten Werken, so daß bei ihm von einer Entwicklung in seinem Verständnis des Faches kaum die Rede sein kann. Um eine deutliche methodologische Differenzierung zwischen Religionswissenschaft und Theologie hat sich Heiler wenig gekümmert, so daß er, wie auf seine Weise auch Gustav Mensching, in weiten Kreisen des deutschen Sprachraums ein eher verschwommenes Konzept von «Religionswissenschaft» verbreitet hat. Die Diskussion über die Implikationen von Hermeneutik oder Phänomenologie für die Methodologie der Religionswissenschaft hat er nicht vorangebracht. Auch die Fragen der Beziehungen zwischen Religionswissenschaft und Religionssoziologie haben Heiler nicht allzulange beschäftigt.

Aufschluß über Heilers Grundeinstellung gibt die kurze Skizze «Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft», die als Teil III der Einleitung zum Hauptwerk *Das Gebet* erschien. In diesem «methodologischen Aufriß der gesamten Religionswissenschaft»¹⁰ findet sich auch eine «Gliederung der religionswissenschaftlichen Untersuchung». Hier werden wichtige Differenzierungen vorgenommen. Heiler unterscheidet zunächst zwischen der Religionsgeschichte, die mit den Mitteln der philologischen Wissenschaft «die Religion eines bestimmten Volkes ... einer bestimmten Rasse ..., einer bestimmten Epoche ..., einer bestimmten Kirchengemeinschaft oder Sekte ..., das Frömmigkeitsleben einer schöpferischen Persönlichkeit ..., oder eine viele Richtungen, Strömungen und Persönlichkeiten

umfassende Weltreligion ...» untersucht, und der Religionswissenschaft, die es «nicht mit den einzelnen Religionen und religiösen Persönlichkeiten ... sondern mit der Religion überhaupt» zu tun hat. «Sie sucht zu ergründen, was Religion ist, wie sie im Seelenleben des Menschen entsteht und im Gemeinschaftsleben der Menschen sich fortbildet, was sie für unser Geistes- und Kulturleben bedeutet.» Diese einfach klingenden Worte enthalten ein weitreichendes Programm. Sie implizieren, daß der Religionswissenschaftler das Wesentliche an der «Religion» zu suchen hat, das hinter den bloßen Erscheinungen steht, um dieses anschließend im Interesse der menschlichen Kultur herauszuarbeiten. Auf zwei konkurrierende Herangehensweisen weist Heiler hin, auf die «Völkerpsychologie» und die «individual-psychologische Religionsforschung». Daß auch diese beiden Methoden wertvolle wissenschaftliche Erkenntnisse hervorbringen können, wird von Heiler nicht bestritten. «Aber nur eine Untersuchung *aller* Erscheinungsformen und Typen des Religiösen vermag das Fundament einer Religionsphilosophie, einer Wesensbestimmung und Wertung der Religion abzugeben.»¹¹ Damit wird sichtbar, wie bei Heiler «Religionswissenschaft» in eine übergeordnete «Religionsphilosophie» umgewandelt wird, die nicht nur das Wesen von Religion bestimmt, sondern auch ihren Wert (der für Heiler natürlich als positiv eingestuft wird) ermessen und verkünden soll.

Das Problem liegt darin, daß Heiler einerseits «den grundlegenden Teil der Religionswissenschaft» als «die rein empirische, geschichtliche und psychologische Untersuchung der Religion als einer der großen menschlichen Kulturschöpfungen» definiert, aber gleichzeitig den Ausdruck «Religionswissenschaft» für weitreichende Überlegungen ganz anderer Art verwendet. Zwar schreibt er «Diese Untersuchung darf nicht belastet sein von Werturteilen oder metaphysischen Deutungen», aber schon vier Sätze weiter lesen wir, «gerade das Studium der verschiedenen Typen des religiösen Lebens reizt auf Schritt und Tritt zu einer wertenden Stellungnahme». Er sieht die Notwendigkeit der «Zurückschiebung» der eigenen Stellungnahme zur Sache Religion hinter die empirische Forschung, um «die Reinheit der Einfühlung in fremdes Erleben» nicht zu gefährden. Schon hier spürt man jedoch Heilers spekulative Ungeduld, denn diese Zurückschiebung «darf kein Verzicht» sein. Warum eigentlich? Warum darf man religiöse Vorstellungen und Praktiken nicht untersuchen, ohne gleich ein theologisches Gutachten abzugeben? Es lohnt sich, auf diesen Punkt etwas näher einzugehen, weil dadurch die Komplexität seiner gesamten wissenschaftlichen Tätigkeit verständlicher wird.

Als «grundlegende Aufgabe der empirischen Untersuchung der Religion» gibt Heiler die «Typenlehre» an, die auch mit «der vergleichenden Religionsgeschichte» zusammenfällt. In diesem Zusammenhang sind die von ihm erwähnten Wissenschaftler bezeichnend. Positiv werden die Namen von Max Müller, Tiele, Söderblom und Edvard Lehmann genannt. Warnend schreibt er andererseits, daß das typologische Vorgehen nicht

«nach Wertgesichtspunkten», wie in den Schriften von Hegel, Caird, Pfeiderer, von Hartmann oder Sabatier, erfolgen soll. Ganz zu Recht betont er an dieser Stelle, daß erst der typologische, empirische und noch nicht wertende Vergleich eine analytische Ordnung in die Vielfalt der historischen Einzelheiten bringen kann. Hier ist eine Wechselwirkung zwischen der historischen, philologischen Arbeit und dem Vergleich notwendig, um überhaupt die einzelnen Erscheinungen verstehen zu können. Diese Ordnung schaffende Funktion hat er selbst in seinen Forschungen sehr ernst genommen. Hierin ist tatsächlich der bleibende Wert seines überragenden Frühwerkes über Gebetsformen zu sehen. Trotz der Kritik, die sich uns Jahrzehnte später aufdrängt, fehlt bislang eine Veröffentlichung, die sich mit dieser Leistung messen ließe. Das reife Hauptwerk *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*¹² zeigt im Prinzip eine ähnliche Herangehensweise, wobei in diesem Fall Vorbilder existieren wie insbesondere Gerardus van der Leeuws 1933 erschienene *Phänomenologie der Religion*. Interessant ist ein Vergleich mit Kurt Goldammers 1960 erschienenem Werk *Die Formenwelt des Religiösen*, das in einem etwas anderen Stil verfaßt ist. Auch Heilers posthume Veröffentlichung *Die Frau in den Religionen der Menschheit* ist in diesem Zusammenhang anzuführen. Sie arbeitet auf dieselbe Weise und verschafft somit eine Perspektive, die Einzeluntersuchungen religiöser oder kultureller Strömungen nicht liefern können.

Zugleich geht es aber bei Heiler um etwas anderes. Über die typologische und damit systematische Forschung hinaus können die resultierenden erweiterten Perspektiven nämlich ohne Zweifel die allgemeine Debatte über Wahrheit und Werte in der Erfahrung des Menschen bereichern und mitbestimmen. Dies hat Heiler im Kontext seiner vielseitigen Begegnungen ökumenischer und interreligiöser Art immer wieder persönlich unter Beweis gestellt. Tatsächlich ist der Religionswissenschaftler wegen seines Berufes nicht gezwungen, als urteilender Mensch auf praktische Stellungnahmen zu verzichten.

Die Schwierigkeiten zeigen sich jedoch schon im oben zitierten Abschnitt des Frühwerkes *Das Gebet*. Nach der «Typenlehre» werden zunächst drei weitere Teildisziplinen der Religionswissenschaft genannt, nämlich die Phänomenologie der Religion, die Psychologie der Religion und die Soziologie der Religion. Die Phänomenologie habe die Aufgabe, das Wesen alles Religiösen zu bestimmen. Heiler faßt das Ergebnis schon an dieser Stelle mit einem Satz zusammen: «Als das Wesen der Religion enthüllt sich der phänomenologischen Untersuchung der Glaube an die Präsenz einer transzendenten Wirklichkeit und an eine tatsächliche Berührung und Verbindung des Menschen mit dieser höheren Wirklichkeit.»¹³ Damit übernimmt Heiler einen Aspekt eines von Husserl stammenden Ansatzes. Den anderen für die Religionswissenschaft wichtigen Aspekt des Husserlschen Erbes, den andere Verfasser aufgegriffen haben, nämlich das

Erlangen der methodologischen Distanz durch das Ausklammern metaphysischer Fragen, weist Heiler eher der Religionspsychologie zu. Über die Soziologie der Religion verliert er an dieser Stelle nur zwei Sätze. Sie «erforscht das religiöse Phänomenon von der sozialen Seite», was bedeutet: «Sie sucht die verschiedenen Formen des religiösen Gemeinschaftslebens, seine Motive und seine Bedeutung für das individuelle Frömmigkeitsleben herauszustellen.»¹⁴ Hier vermißt man ganz das für die Soziologie grundlegende In-Beziehung-Setzen von verschiedenen sozialen Faktoren, von denen die Religion nur einer sein kann. Dieser Aspekt der Religionsforschung scheint Heiler nie besonders interessiert zu haben.

Nach diesen kurzen Andeutungen betont Heiler, daß die Religionswissenschaft sich nicht in «der geschichtlichen, phänomenologischen, psychologischen und soziologischen Untersuchung des Religiösen» erschöpft. Vielmehr «muß sich auf der empirischen Religionsforschung eine *Religionsphilosophie* aufbauen».¹⁵ Hier zögert er allerdings mit seinem Programm, denn die Religionsphilosophie soll nicht «in metaphysischen Spekulationen über Gott und Unsterblichkeit» bestehen, sondern «in einer philosophischen Untersuchung der Religion als einer menschlichen Bewußtseinserschöpfung». Man könnte meinen, daß wir es hier fast noch mit einer Art Religionsphänomenologie zu tun haben, die sogar bescheidenere Ziele hat als die oben erwähnte. Aber dann türmen sich die Stockwerke des Heilerschen religionswissenschaftlichen Gebäudes aufeinander. Basis ist «die Erkenntnistheorie der Religion». Diese «holt aus der bunten Tatsächlichkeit seelischen Erlebens das im Wesen der menschlichen Vernunft gründende apriorische Gesetz der religiösen Ideenbildung heraus.» Darauf baut sich eine «Wertphilosophie der Religion» auf, die die einzelnen «Religionsbildungen» nach ihrem Wert staffelt und nach dem «Zukunftsideal der Religion» fragt. Man muß sich erneut vergegenwärtigen, daß diese Schritte noch als Religionswissenschaft gelten sollen. Diese Wissenschaft schließt aber nach Heiler noch ein Drittes ein. «Die Religionswissenschaft wird gekrönt von einer *Metaphysik der Religion*, welche nach der Realität des von der Phänomenologie herausgestellten Glaubens an ein Transzendentes und Absolutes und an die Verbindung des Menschen mit ihm fragt.» Damit wird letztendlich «die Religionswissenschaft» mit einer Art Religionsphilosophie (obwohl dies, wie wir gesehen haben, an sich schon an eine relativ bescheidene Stelle verwiesen wurde), zusammengeworfen. Man muß wohl sagen, daß der Begriff Religionswissenschaft an dieser Stelle alle Deutlichkeit verloren hat. Sie wird zu einer Art liberaler, philosophischer Theologie (ein Wort, welches freilich in diesem Zusammenhang von Heiler nicht verwendet wird) – eine Theologie, die allerdings, da komparativistisch in der Orientierung, andere Grundlagen als nur diejenigen der katholischen Kirche voraussetzt. Es liegt die Vermutung nahe, daß Heiler auf den Unterschied zwischen Religionswissenschaft und Theologie nicht eingeht, weil er ihn nicht sieht.

Diese allgemeine Auffassung der Religionswissenschaft hat Friedrich Heiler anscheinend bis zum reifen Stadium seiner wissenschaftlichen Tätigkeit begleitet. Sie findet sich in einer etwas anderen Form in der Einleitung des Hauptwerkes *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961). Hier wird gleich am Anfang von Religion als der «stärkste Halt, die höchste Würde, der größte Reichtum, die tiefste Seligkeit eines Menschen» gesprochen.¹⁶ Gleichzeitig sieht Heiler die negative Seite von Religion, wenn er z. B. von Ausbrüchen des religiösen Fanatismus schreibt: «Im Opfer ist eine geradezu sinnlose Verschwendung mit Menschen- und Tierleben getrieben worden.» Trotz solcher Erscheinungen möchte er den Begriff Religion gegen das abschätzigste Urteil der dialektischen Theologie verteidigen. Für ihn gibt es in den besseren Formen von Religion einen guten, eben authentisch religiösen Kern, dessen deutlichster Ausdruck im Christentum zu finden ist. Es war das Verdienst der «vergleichenden Religionsgeschichte», näher zum Verständnis der Religion hinzuführen. Heiler zählt die vielen bekanntesten Namen auf, die dazu beigetragen haben. (Später wird er lobend Söderbloms Sterbebetspruch zitieren: «Gott lebt, ich kann es beweisen aus der Religionsgeschichte».)¹⁷ Heiler führt fünf wissenschaftliche Voraussetzungen für die Religionswissenschaft auf. Sie soll induktiv sein, d. h. aus Kenntnissen der «wirklichen Religion in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen» gespeist werden. Dazu muß gesagt werden, daß Heiler selbst sich in dieser Hinsicht sehr bemüht und gerade in *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* ein enzyklopädisches Wissen zusammengetragen hat. Zweitens besteht er auf einer möglichst direkten Beschäftigung mit schriftlichen Quellen, wobei er vorwiegend an «heilige Schriften» und Selbstzeugnisse «der großen Persönlichkeiten» gedacht hat. Allerdings ist diese Voraussetzung für Heiler nicht einfach Philologie. Natürlich sind Sprachen, und damit Sprachkenntnisse, unumgänglich. Heiler schreibt jedoch: «Sprache und Religion sind aufs engste verbunden. Alle Religionen haben es mit dem göttlichen Wort zu tun, Gott selbst ist das Wort, der Logos. Die moderne Religionswissenschaft ist darum (*sic*) aufs engste mit der Philologie verbunden.»¹⁸ Drittens soll der Religionswissenschaftler unter die Menschen gehen. Nicht nur Bücher, sondern auch Moscheen und Tempel und Synagogen sind aufzusuchen. Wieder stellen wir fest, daß diese an sich produktive Einstellung übersteigerte Form annimmt, wenn er schreibt, «es gilt, Kontakt mit «geistlichen», heiligen Menschen zu gewinnen, deren ganzes Leben und Wesen eine Offenbarung der überirdischen Welt ist, deren Antlitz bereits ein Strahl der göttlichen Sonne ist».¹⁹ Viertens wird in Anlehnung an Max Müllers «Wer *eme* Religion kennt, kennt keine» eine «universale Einstellung» gefordert. Die fünfte methodologische Voraussetzung ist nichts weniger als «die phänomenologische Methode», die hier wie schon früher bei Heiler lediglich unter dem Gesichtspunkt eines Vorstoßens von den Erscheinungen zum «Wesen» verstanden wird und damit praktisch einen

mehr oder weniger naiven Idealismus meint. Auch mit diesen stark religiös angehauchten «wissenschaftlichen» Voraussetzungen ist Heiler noch nicht zufrieden. Hinzu kommen «besondere religiöse», denn: «Man kann der Religion nicht bloß mit rationalen, philologischen und psychologischen Maßstäben beikommen.»²⁰ Diese drei Erfordernisse sind die «*Ehrfurcht* vor aller wirklichen Religion», «*persönliche religiöse Erfahrung*» und das «*Ernstnehmen des religiösen Wahrheitsanspruches*».²¹ Das Problem braucht hier kaum näher ausgeführt zu werden, denn Heiler formuliert es selbst: «Alle Religionswissenschaft ist letztlich *Theologie*, insofern sie es nicht nur mit psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen, sondern mit dem Erlebnis jenseitiger Realitäten zu tun hat.»²² Der Interessierte kann selbst nachlesen, wie dieses einseitige Verständnis der phänomenologischen Methode durch konzentrische Kreise veranschaulicht wird, in denen Gott als *deus absconditus* zum Mittelpunkt gemacht wird.²³

Auch wenn man in irgendeinem Sinn der Religion gegenüber positiv eingestellt ist, muß der Religionswissenschaftler heute jede Verquickung von religiösem Anliegen und religionswissenschaftlicher Analyse vermeiden. Die mangelnde methodologische Klarheit bei Heiler hängt natürlich mit seinen ambivalenten Zielsetzungen einerseits als Wissenschaftler und andererseits als ökumenischer Aktivist zusammen, die in seinen Veröffentlichungen wiederholt zum Ausdruck kommen. Immer wieder hat seine eigene geniale Religiosität seine Religionswissenschaft verraten. Trotzdem war sein Wirken, insbesondere in Marburg durch mehr als vierzig ereignisreiche Jahre hindurch von großer Bedeutung für die Etablierung des Faches.

III. Wirkung und Kritik

Wie oben geschildert befand sich Heiler als Wissenschaftler noch an einem Kreuzweg zwischen Theologie und Religionswissenschaft und hat zwischen beiden eigentlich nie eine Wahl getroffen. Diese Unentschiedenheit kann sich der *Religionswissenschaftler* heutzutage nicht mehr erlauben. Spielt er immer wieder auch den Theologen, wie Heiler es tat, dann verliert er den Anspruch auf Neutralität gegenüber den sehr unterschiedlichen religiösen Systemen, die es zu erforschen gilt. In der religionswissenschaftlichen Arbeit ist es notwendig, in der Methodologie sicherzustellen, daß nicht nach den theologischen Maßstäben einer bestimmten Religion analysiert und geurteilt wird. Diese Forderung schließt nicht aus, daß es unter bestimmten Umständen und mit den notwendigen Klarstellungen zu Stellungnahmen kommen kann, die im öffentlichen Diskurs eine Rolle spielen.²⁴ Diese Differenz zwischen Religionswissenschaft und Theologie gilt seit langem in der religionswissenschaftlichen Fachwelt als verbindlich,

auch wenn zugegeben werden muß, daß sie nicht immer seitens mancher Theologen in Europa und Nordamerika mit der wünschenswerten Klarheit verstanden wird.

Das konkrete und vielseitige Erbe Friedrich Heilers in Marburg ist nicht zu übersehen, wo er auch jetzt noch in lebendiger Erinnerung gehalten wird, vor allem in Zusammenhang mit der Religionskundlichen Sammlung der Universität, die er zeitweilig als Direktor betreute. In der Professur für Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät folgten ihm Ernst Dammann (mit dem Schwerpunkt Afrika-Forschung), Johann Bouman (Schwerpunkt Islam-Forschung) und Kurt Rudolph (Schwerpunkt Gnosis-Forschung). Nach zwei Anläufen zur Neubesetzung wurde die Stelle 1996 im Zuge einer allgemeinen Reduzierung der Professorenzahl am Fachbereich Evangelische Theologie gestrichen. Die Lehrveranstaltungen der letzten Jahre reflektieren weiterhin eine gewisse Spannung zwischen der philologisch-historischen Empirie, die durch Kurt Rudolph pointiert vertreten wurde, und einer theologisch motivierten Dienstleistung für die allgemeine christliche Theologie. Eine gewisse Rolle spielt auch die Erinnerung an Rudolf Otto, der seinerzeit als systematischer Theologe für die Öffnung zur Religionsgeschichte und zur vergleichenden Religionswissenschaft gesorgt hat, wenn auch auf eine Weise, die diese in den Dienst der Systematischen Theologie stellt.

Die ehemalige Philosophische Fakultät an der Philipps-Universität Marburg, die jetzt in mehrere Fachbereiche aufgeteilt ist, verdankt die Etablierung des Faches Religionswissenschaft dem Wirken Friedrich Heilers nach seiner Versetzung dorthin. Nach seiner Rückkehr zur Theologie wurde es durch viele Jahre und universitätspolitische Veränderungen hindurch von dem Religionswissenschaftler Kurt Goldammer erfolgreich weitergeführt. Während der Hochschulreform der siebziger Jahre wurde Goldammer zum Professor ernannt. Seitdem trägt diese Professur die Verantwortung für die Studiengänge der Religionswissenschaft in Marburg. Die Existenz dieses von der Theologie unabhängigen Fachgebietes ist also dem Wirken Friedrich Heilers zu verdanken, auch wenn er selbst bis zum Ende seine Religionswissenschaft stark in den Dienst einer liberalen und ökumenischen Theologie stellte. Kurt Goldammer seinerseits hat das Fach Religionswissenschaft viel deutlicher als Heiler als Theologie-unabhängige humanistische Kulturwissenschaft betrieben, ohne sich ausdrücklich von Heilers Ansatz zu distanzieren. Ohne der christlichen Theologie gegenüber negativ eingestellt zu sein, hat dieser Schüler und indirekte Nachfolger Heilers die allgemeine Religionsgeschichte und auch die vergleichende Religionsphänomenologie treu vertreten und vielseitig ausgebaut. Insbesondere hat er sich durch seine Paracelsus-Forschung und sein Interesse an mystischen Traditionen für eine umfassende Sicht der westlichen Religionsgeschichte (im Gegensatz zu einer Beschränkung auf die Kirchengeschichte) eingesetzt. Die auf diese Weise etablierte Professur trägt heute die

Bezeichnung «Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft», und obwohl der Schwerpunkt nach Goldammers Zeit stärker auf die Religionen Asiens gelegt wurde, bleibt es grundsätzlich bei einem breiten Verständnis des Faches.

Heilers Wirkung im Ausland ist überwiegend auf den deutschsprachigen Raum beschränkt. Sein Frühwerk *Das Gebet* ist in andere Sprachen (schwedisch, französisch und englisch) übersetzt worden. Die englische Version erfuhr einschneidende Verkürzungen und verlor damit etwas von der systematischen Kraft des Originals. Die Motivation für die Drucklegung wird eher religiös als religionswissenschaftlich gewesen sein. Dasselbe gilt für die Übersetzung seines heute fast schwärmerisch erscheinenden Werkes über Sadhu Sundar Singh ins Englische. Wegen der weitgehend mangelnden Deutschkenntnisse unter anglophonen und frankophonen Religionswissenschaftlern sind Heilers andere Beiträge in der englischen und französischen Literatur seiner Zeit allgemein unterschätzt worden. Wegen der Verquickung der religionswissenschaftlichen Analyse mit der theologischen Motivation ist eine Übersetzung etwa des umfangreichen Werkes *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* heute eher unwahrscheinlich. Dies ist insofern zu bedauern, als dieses Werk in der Geschichtsschreibung des Faches nicht immer ausreichend beachtet wurde.