

Dietz Lange / Nathan Söderblom

Nathan Söderblom **Ausgewählte Werke**

Band 1: Offenbarung und Religionen

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R

Nathan Söderblom

Ausgewählte Werke

Band 1:
Offenbarung und Religionen

Aus dem Schwedischen übersetzt
und herausgegeben von Dietz Lange

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung: Auf dem Einband befindet sich das Wappen Nathan Söderbloms. Es zeigt im rechten oberen Feld die Dorfkirche von Trönö in Hälsingland, wo sein Vater Pfarrer war und er selbst seine Kindheit verbracht hat. Im linken unteren Feld sieht man St. Georg, den Schutzpatron des Doms von Uppsala. Söderblom wollte symbolisch auf das hinweisen, was er noch als Erzbischof seinem Vater verdankte. Das Wappen ist wohl erst mit der Verleihung des Serafimerordens an Söderblom durch Gustaf V. 1926 geschaffen worden. Dieser Orden ist unterhalb des Wappens abgebildet. Er ist der höchste Orden, den Schweden zu vergeben hat; Söderblom bekam ihn im Zusammenhang mit der ökumenischen Konferenz in Stockholm im Jahr zuvor, die er initiiert und geleitet hat.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-57015-9
ISBN 978-3-647-57015-0 (E-Book)

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: textformart, Daniela Weiland, Göttingen
Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Nach der Veröffentlichung einer Auswahl aus Nathan Söderbloms Korrespondenz (*Nathan Söderblom, Brev – Lettres – Briefe – Letters*, 2006) und einer Gesamtdarstellung seines Lebenswerks (*Nathan Söderblom und seine Zeit*, 2011) folgt nun als »letzter Akt« meines Versuchs, diesen großen Mann in Deutschland bekannter zu machen, eine auf vier Bände angelegte Auswahl seiner Werke in deutscher Übersetzung. Der Sache nach ist dies eigentlich das Wichtigste, denn keine Sekundärliteratur kann jemals die Kenntnis der Quellen ersetzen. Andererseits ist aber auch keine zureichende Übersetzung möglich ohne intensive Vertrautheit mit dem Gesamtwerk und dessen Kontext.

Ich bin dem Verlag, der sich ja schon seit langem immer wieder um die Vermittlung skandinavischer Theologie verdient gemacht hat, sehr dankbar, dass er sich auch dieses Projekts angenommen hat. Mein Dank gilt hier insbesondere Herrn Lektor Jörg Persch und Herrn Christoph Spill für die nun schon bewährte und auch dieses Mal wieder ausgezeichnete Zusammenarbeit. Weiter danke ich Herrn Dr. Staffan Runestam in Uppsala, der mir in vielen Fällen geholfen hat, unvollständige oder fehlende Literaturangaben zu ergänzen. Söderbloms Zitierweise entspricht den Gepflogenheiten einer Zeit, in der die Menge an vorhandener Literatur noch überschaubarer war als heute, und muss deshalb (mit entsprechender Kennzeichnung) auf den gegenwärtigen Stand gebracht werden. Last but not least danke ich Herrn Pfarrer Heinz Jackelén in Lund, der das Ganze an den schwedischen Originaltexten kontrolliert und dabei eine ganze Reihe wichtiger Verbesserungen vorgeschlagen hat, die ich gerne übernommen habe.

Göttingen, im Sommer 2011

Dietz Lange

Inhalt

Einleitung des Übersetzers	9
Die allgemeine Religionsgeschichte und die kirchliche Theologie nebst Wort an die Theologiestudenten	23
Offenbarungsreligion	55
Vorwort	57
1. Offenbarungsreligion	57
Einige Gesichtspunkte	57
2. Die Pforten der Offenbarung	113
Die Organe der Religion beim Menschen	113
3. Die Fortsetzung der Offenbarung	130
Ein Beitrag zur Erläuterung der allgemeinen Religionsgeschichte und der christlichen Theologie und zur Deutung des Offenbarungsglaubens	130
Das Studium der Religion	165
Vorwort	167
I. Über das Studium der Religion, Stoff und Anordnung	167
Definition	167
Psychologie und Geschichte	169
Das Christentum ist das nächstliegende und wichtigste Gebiet für das Studium der Religion	177
Die Evangelienforschung	183
Das Studium des Alten Testaments	185
Das Studium des Neuen Testaments	189
Die Geschichte der christlichen Religion	193
Dogmengeschichte	194

Die Geschichte des christlichen Frömmigkeitsideals	194
Symbolik	198
Statistische Theologie	199
Dogmatik und Ethik, systematische Theologie	200
Allgemeine Religionsgeschichte	203
Die Philosophie der Religionsgeschichte. Die Geschichte der Religion. Vergleichende Religionswissenschaft	211
Über die Methode der Religionsgeschichte	215
Religionspsychologie	218
Religionsphilosophie	223
Erkenntnistheorie	225
Spekulative Theologie oder Philosophie	227
II. Religionswissenschaft und Theologie	233
Auszug über »das Heilige« aus: Das Werden des Gottesglaubens	253
[Kap. 5: Religion und Magie]	255
I. Religion und Gottesglaube, das Wesen der Religion	255
Personenregister	279

Einleitung

A. Zu dieser Auswahl als ganzer

Nathan Söderblom (1866–1931) war von 1894–1901 schwedischer Gesandtschaftspfarrer in Paris, von 1901–1914 Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in Uppsala (hier unter der Bezeichnung Theologische Propädeutik und theologische Enzyklopädie) und Leipzig, danach bis zu seinem Lebensende Erzbischof von Schweden. Als solcher hat er die erste große ökumenische Konferenz in Stockholm 1925 organisiert und geleitet. Als Religionshistoriker und Theologe war er ebenso bedeutend wie als Kirchenführer und Organisator. Darüber hinaus hat er sich seit dem Ausbruch des I. Weltkrieges unermüdlich für den Frieden eingesetzt und vielfältige Hilfsmaßnahmen für die Kriegsgefangenen beider Seiten und für die Not leidende Bevölkerung initiiert. Zu seiner Zeit hat er mit seinen Vorlesungen, Predigten, öffentlichen Reden, seiner literarischen Produktion und seiner praktischen Wirksamkeit national und international großen Einfluss ausgeübt. Sichtbares Zeichen der Anerkennung war neben 14 Ehrendoktoraten und der Aufnahme in die Schwedische Akademie (1921) die Verleihung des Friedensnobelpreises im Jahr 1930.

Söderblom war ein tieffrommer und zugleich streng wissenschaftlich denkender Mann, der überdies über einen ungewöhnlich weiten internationalen Horizont verfügte. Hervorgegangen aus einem in der lutherischen Erweckungsbewegung verwurzelten Pfarrhaus, dessen Frömmigkeit er lebenslang treu geblieben ist, hat er sich doch von dessen Enge völlig gelöst und sich den vielfältigen Anregungen des freien Protestantismus weit geöffnet. Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch verdankt er viel, aber auch sein reformierter Pariser Lehrer Auguste Sabatier und der amerikanische Philosoph William James sind zu nennen. Religionsphilosophisch waren Erik Gustaf Geijer, Otto Pfleiderer und Henri Bergson wichtige Anreger. Die zentrale Achse seines Denkens aber war die Theologie Martin Luthers; den er wohl tiefer verstanden hat als die meisten seiner Zeitgenossen. Freilich hat er ihn nicht unkritisch rezipiert, sondern in der Abendmahlslehre und besonders im Blick auf die gesellschaftliche Aktivität der Kirche auch calvinistische Elemente aufgenommen.

Diesem großen theologischen Spannungsbogen entsprach ein breites Interessenspektrum, in dem Kunst, Literatur und Musik ebenso ihren Platz hatten wie Geschichte, Politik, Jurisprudenz und Psychologie. Wissenschaftliche Kreativität mit starkem künstlerischem Einschlag, schier unglaubliche Arbeitskraft und strenge Selbstdisziplin verbanden sich mit einem gewinnenden Wesen, Kontaktfreudigkeit, seelsorgerlichem Einfühlungsvermögen und stets gegenwärtiger Hilfsbereitschaft. Vollkommener Präsenz stand ein Sinn für große Zusammenhänge gegenüber, der ihn weit über seine Zeit hinausblicken ließ.

Dennoch wurde es nach seinem Tod verhältnismäßig bald still um ihn. Das gilt noch am wenigsten für die Religionswissenschaft, in der seine Wirkung auf Grund seiner Arbeiten über das Heilige als Zentralbegriff aller Religion sowie seiner Konzeption einer vergleichenden Religionsphänomenologie noch über eine Generation hinweg anhielt. Doch in den Kirchen trat das Ereignis von Stockholm alsbald in den tiefen Schatten des wieder erstarkten Nationalismus, aus dem der ökumenische Gedanke erst 1948 auf der Konferenz von Amsterdam wieder emportauchte, dann aber unter völlig veränderten Bedingungen und ohne ausdrücklichen Rückgriff an Söderbloms ursprüngliche Konzeption. In der wissenschaftlichen Theologie ließ die Schule Karl Barths, die ihren Siegeszug auf dem europäischen Kontinent schon zu Söderbloms Lebzeiten begonnen hatte, dessen Konzeption wegen ihres starken liberalen Einschlags vielen Zeitgenossen antiquiert erscheinen.

Inzwischen haben sich die Gewichte weiter verschoben. In der Religionswissenschaft gilt Söderbloms phänomenologischer Ansatz wegen seiner engen Verknüpfung mit der Theologie als überholt, wiewohl man auch an die weitgehende Integration oder sogar Auflösung der Religionswissenschaft in Soziologie, Ethnologie oder Psychologie, die an seine Stelle getreten ist, kritische Rückfragen stellen muss. Das geschieht denn auch, zumindest indirekt, in der Debatte über das Wesen von Religion in Theologie und Religionsphilosophie, die sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat. Sie hängt eng mit der allmählich verblassenden Wirkung der Dialektischen Theologie zusammen. Diese Ausgangslage lässt es geboten erscheinen, erneut an die vielfältigen Anregungen zu erinnern, die Söderblom gegeben hat, auch wenn sich im Einzelnen natürlich vieles davon als zeitgebunden erweist. Dass dies bislang kaum geschehen ist, hat seinen Grund nicht zuletzt darin, dass viele seiner wichtigsten Schriften nie aus dem Schwedischen übersetzt worden sind.

Diesem Missstand soll die mit dem vorliegenden Band beginnende deutsche Auswahlangabe abhelfen. Sie ist auf vier Bände angelegt:

Bd. 1 Offenbarung und Religionen

Bd. 2 Christliche Frömmigkeit und Konfessionen

Bd. 3 Christi Kreuz heute

Bd. 4 Der »Prophet« Martin Luther

Damit sind die zentralen Themen von Söderbloms Schaffen bezeichnet.

Einige technische Bemerkungen: In den Zitaten sind Literaturangaben, wo es nötig war, stillschweigend auf aktuelle Ausgaben umgestellt worden (Beispiel: Luthers Werke). Literaturangaben, die bei Söderblom im Text stehen, sind – ebenfalls kommentarlos – in Fußnoten versetzt worden. Fehlende oder unvollständige Quellenverweise werden, soweit möglich, in eckigen Klammern nachgeliefert bzw. ergänzt. Druckfehler und ähnliche Versehen in den Originaltexten werden, sofern sie nicht sinnentstellend sind, ignoriert. – Abkürzungen nach TRE.

B. Zum vorliegenden Band

Der erste Band dieser Auswahl soll Söderbloms Sicht des Verhältnisses des Christentums zur Welt der Religionen beleuchten. Er hatte schon 1901 mit seiner Pariser Dissertation *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions* eine religionsvergleichende Arbeit zur Eschatologie vorgelegt. Seither hat er seinen Ansatz zu einer Religionsphänomenologie kontinuierlich weiter ausgebaut.

I. Das geschah zum ersten Mal programmatisch in seiner ebenfalls 1901, am 24.9., dem 31. Geburtstag seiner Frau, gehaltenen Uppsalienser Antrittsvorlesung über Die allgemeine Religionsgeschichte und die kirchliche Theologie (*Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologien*), die im gleichen Jahr in Uppsala erschien.¹ Im Blick auf die damalige Diskussionslage ist an ihr das entschiedene Eintreten für die Integration der ganzen Religionsgeschichte als Lehrfach in die theologische Fakultät interessant. Söderblom wendet sich damit ebenso gegen Harnack, der dieses Fach der Philosophischen Fakultät zuordnen wollte², wie gegen die Göttinger Religionsgeschichtliche Schule, die sich auf die unmittelbar für die biblischen Schriften relevanten antiken Religionen beschränkte. Nicht

1 Leichter greifbar ist die Neuedition, die Erland Ehnmark vorgelegt hat, in: N. SÖDERBLOM, *Om studiet av religionen*, 1951, 13–48.

2 Vgl. ADOLF HARNACKS Rektoratsrede *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* (1901, wenige Monate vor Söderbloms Vorlesung), in: ders., *Reden und Aufsätze II/1*, 21906, 159–187. Harnack hat diese Position 1909, als die Berufung Söderbloms nach Berlin anstand, revidiert (Den Ruf erhielt dann allerdings nicht Söderblom, sondern Edvard Lehmann.)

nur für die Mission, sondern ganz allgemein für das Leben in einer schon damals kleiner werdenden, religiös pluralen Welt bedürfe es breiter Kenntnisse fremder Religionen und ihres nicht von kolonialen Interessen und abendländischem kulturellem Hochmut eingefärbten Verständnisses. Andererseits wendet sich der Redner gegen das positivistische Wissenschaftsideal einer »reinen« Objektivität und betont die Notwendigkeit eigener religiöser Erfahrung für die Religionswissenschaft als dezidiert wissenschaftliche Forderung. Deshalb sei es in einem europäischen Kontext völlig legitim, wenn dieses Fach vom Christentum ausgehe, ja sogar mit einer kirchlichen Bindung einhergehe (das Letzte polemisch gegen die deutsche Religionsgeschichtliche Schule gerichtet). Es müsse ein Ziel auch der Religionswissenschaft sein, auf der Basis eines allen Religionen gemeinsamen Erfahrungselementes die Besonderheit des Christentums klar zu erfassen. Ihre Bestrebungen koinzidieren insofern mit dem spezifisch theologischen Interesse und kommen daher auch den Theologiestudenten und der Kirche zugute. Dieses Konzept schließt die rückhaltlose Bejahung der damals gerade in Schweden noch sehr umstrittenen historisch-kritischen Bibel-exegese ein. Mit dieser doppelten Frontstellung gegen dogmatische Voreingenommenheit und positivistische Wissenschaftsgläubigkeit setzte Söderblom einen neuen Akzent, der lebhaft Debatten erwarten ließ.

Wohl in Erwartung einer kühlen Reaktion der überwiegend sehr konservativen Fakultätskollegen wandte sich Söderblom im unmittelbaren Anschluss an diese Vorlesung an die Studenten. Dieses »Wort an die Theologiestudenten« (*Ord till de teologie studerande*), wirkte durch seine moderne Ausrichtung und vor allem durch seine frische und ermunternde Art in der damals die schwedische Staatskirche und Universitätstheologie beherrschenden Stagnation außerordentlich befreiend. »Nicht weniger Wissenschaft, sondern mehr Wissenschaft« wurde geradezu das Losungswort für einen theologischen Aufbruch, in dem religiöse Ehrfurcht und wissenschaftlicher »Respekt vor der Wirklichkeit« konvergieren, statt einander zu widersprechen.

Diese Rede ist – ein Zeichen für ihre große Wirkung in Schweden – an verschiedenen Stellen wieder abgedruckt worden. Ich halte mich für beide Texte, diese Rede und die Antrittsvorlesung, an die Ausgaben, die sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang bieten; die Originalauflage von 1901 und die Ausgabe von Ehnmark von 1951 (vgl. Anm. 1), und gebe deren Seitenzahlen in eckigen Klammern an (bei Ehnmark jeweils mit einem vorangestellten E).

II. Die nächste wichtige Arbeit, die hier präsentiert werden soll, ist *Upppenbarelsenreligion* (Offenbarungsreligion). Sie erschien zuerst 1903 an ziemlich abgelegener Stelle, nämlich in der Festschrift zum 90. Geburtstag des

praktischen Theologen Carl Axel Torén, daneben aber auch als Separatdruck. In der ursprünglichen Fassung nur 55 Seiten umfassend, enthält sie doch eine Fülle weiterführender Gedanken. Söderblom hat sie später in stark erweiterter Form noch einmal aufgelegt (1930), dabei aber den Text von 1903 so gut wie unverändert gelassen. Diese Auflage liegt hier zugrunde. Doch zunächst zur Urfassung.

Anlass war der damals die Gemüter heftig bewegende Babel-Bibel-Streit. Der Berliner Assyriologe Friedrich Delitzsch (Sohn des konservativen Leipziger Theologen Franz Delitzsch) hatte 1902 in zwei aufsehen erregenden Vorträgen – einer der Zuhörer war der deutsche Kaiser – zu beweisen versucht, dass die babylonische Religion und Kultur derjenigen Israels weit überlegen sei.³ Deren moralisch fragwürdige Gepflogenheiten wie Blutrache oder seine partikularistische Vorstellung von einem erwählten Volk seien gänzlich inakzeptabel und widersprüchen der Auffassung, eine solche Religion gehe auf göttliche Offenbarung zurück. Der Begriff der Offenbarung ist dabei erkennbar supranaturalistisch im Sinne einer göttlichen Mitteilung zeitloser Wahrheiten aufgefasst, inhaltlich dagegen an dem Ideal einer »natürlichen« Religion der Aufklärungszeit orientiert.

Delitzschs Ausführungen provozierten eine Flut von Gegenschriften, von denen die des Alttestamentlers Hermann Gunkel und die Söderbloms die mit Abstand bedeutendsten waren.⁴ Dabei geht Söderblom über Gunkel dadurch weit hinaus, dass er gegen Delitzsch positiv ein eigenes systematisches Konzept von Offenbarung entwickelt. Er erinnert zunächst an die bahnbrechende Erkenntnis Schleiermachers, dass Religion zwar immer in kultureller Vermittlung auftritt, aber weder ein Produkt der Kultur noch mit ihr identisch ist. Sie hat ihren Sitz im Innersten des Menschen, in seinem Herzen, wie Pascal gesagt hat, ihre Quelle jedoch nicht in ihm, sondern in göttlicher Offenbarung. Diese ist keine Lehre, sondern die Selbsterschließung der Transzendenz für den Menschen. Das gilt prinzipiell für alle Religionen, nicht etwa allein für das Christentum, wie es neben den konservativen Theologen auch die damals einflussreiche Schule Albrecht Ritschls annahm. Die Unterschiede der Religionen untereinander beruhen auf unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses der zuteil gewordenen Offenbarung zu den Herausforderungen des Lebens, die eine Wechselbeziehung der Transzendenz mit den jeweiligen kulturellen Gegebenheiten zum Ausdruck bringen. Die so entstehenden Vermittlungs-

3 Später folgte noch ein dritter. Vgl. FRIEDRICH DELITZSCH, *Babel und Bibel*, 1. Vortrag, 1902; 2. Vortrag 1903.

4 Vgl. HERMANN GUNKEL, *Israel und Babylonien. Der Einfluss Babylons auf die israelitische Religion*, 1903.

gestalten sind deshalb nicht unwichtig, taugen aber nicht als Kriterien für das spezifisch Religiöse.

In einem zweiten Schritt führt Söderblom die genauere Differenzierung zwischen verschiedenen Religionstypen ein, die fortan eine der Grundlinien seiner Religionstheorie bilden sollte, nämlich die Unterscheidung zwischen einerseits prophetischen Religionen bzw. Offenbarungsreligionen im engeren Sinn, die von einem persönlichen Stifter ausgehen, und andererseits Natur- und Kulturreligionen, welche die weltlichen Gegebenheiten religiös überhöhen. Diesen Grundtypen entsprechen jeweils unterschiedliche Formen von »Mystik«, d. h. hier: innerlicher Grundeinstellungen, ihrer Anhänger. Die eine Form ist die »Persönlichkeitsmystik«, die sich in einem transmoralischen Sinn an dem Gegensatz von Gut und Böse orientiert, die andere die »Unendlichkeitsmystik« oder auch (asketische) »Übungsmystik«, die bestrebt ist, der Endlichkeit des irdischen Lebens zu entrinnen. Für das Verständnis dieser Einteilung ist aber zu beachten, dass es sich nicht um einen Schematismus handelt: So sehr Söderbloms Präferenz den prophetischen Religionen gilt, betont er doch, dass auch sie ergänzungsbedürftig sind und dass es faktisch überall in der Religionsgeschichte, auch im Christentum, Mischformen gibt.

Die Unterscheidung der beiden Arten von Mystik erinnert ein wenig an Ernst Troeltschs ein Jahr zuvor erschienene Schrift über die Absolutheit des Christentums (die auch zitiert wird)⁵, unterscheidet sich jedoch von ihr in dem entscheidenden Punkt, dass sie nicht wie diese ethnographisch mit Kulturkreisen (Abendland und Ostasien), sondern strikt religionswissenschaftlich mit Religionstypen operiert. So versteht Söderblom z. B. den Platonismus nicht wie Troeltsch als Vorstufe des Christentums, sondern ordnet ihn zusammen mit dem Buddhismus der Unendlichkeitsmystik zu. Ein zweiter, nicht minder gewichtiger Unterschied besteht darin, dass Söderblom die Überzeugung von einer Absolutheit des Christentums nicht auf eine ethische Entscheidung, sondern auf eine Stellungnahme persönlichen Glaubens zurückführt, die er religionswissenschaftlich dadurch charakterisiert, dass das Christentum nicht nur den Gegensatz von Gut und Böse zum Äußersten zuspitzt, sondern auch in der Lage ist, – im Gegensatz insbesondere zum Buddhismus – das Leiden positiv religiös zu integrieren. Auf diese Weise kann er religionswissenschaftliche Argumentation mit lutherischer und pietistischer Kreuzestheologie verbinden, ohne doch apologetisch beides miteinander zu vermengen.

5 Vgl. ERNST TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* [1902], KGA 5 (nach der 2. durchges. Aufl. von 1912), 1999.

In der 2. Auflage hat Söderblom die ursprüngliche Schrift durch zwei Vorträge erweitert, die das Thema weiterführen. Deren erster, »Die Pforten der Offenbarung« (*Uppenbarelsens portar*) wurde 1910 auf der als »Reichstreffen der radikalen Theologie« berüchtigt gewordenen kirchlich-theologischen Konferenz von Örebro gehalten, auf der neben Söderblom auch Samuel Fries und Nils Johan Göransson referierten, die ebenfalls dem liberalen Flügel zugerechnet wurden. Mit dem Ausdruck »Pforten« wendet sich Söderblom implizit gegen die damals viel diskutierte Vorstellung von einem »religiösen Apriori«, einer religiösen Veranlagung, die mit der Vernunft gegeben sei, wie es etwa Ernst Troeltsch vertreten hat. Die Pforten (»Unendlichkeitswahrnehmung«, »Idealtrieb« und Verstand) öffnen sich vielmehr dem »Durchbruch« der göttlichen Offenbarung.⁶ Vorgegeben ist also nur die Aufnahmefähigkeit; das Entstehen von Religion verdankt sich allein dem Handeln Gottes. Die merkwürdigen Ausdrücke Unendlichkeitswahrnehmung und Idealtrieb, mit denen Söderblom an seine Differenzierung der Mystik anknüpft, lassen sich auch mit künstlerischer Intuition bzw. Gewissen wiedergeben, sofern das Letztere in einem weiten Sinne und nicht rein moralisch verstanden wird. Söderblom legt großen Wert darauf, den Verstand den beiden anderen Pforten nachzuordnen: Er stelle nicht eine eigene religiöse Erkenntnisquelle dar, sondern diene nur der nachgängigen Reflexion und Kontrolle. Damit will er sicherstellen, dass Religion nicht als Versuch missverstanden wird, sich der Transzendenz zu bemächtigen. Rationale Rechenschaft über Religion kann vielmehr nur in Gestalt symbolischer Rede erfolgen. Damit rekurriert Söderblom auf einen zentralen Gedanken der Pariser »symbolofideistischen« Schule Auguste Sabatiers, seines Doktorvaters, und Eugène Ménégoz'. Andererseits ist mit der klaren Funktionsbestimmung der Vernunft, ebenso wie in jener Schule, einem prinzipiellen Irrationalismus eine Absage erteilt.

Der dritte Aufsatz schließlich, »Die Fortsetzung der Offenbarung« (*Uppenbarelsens fortsättring*), gibt einen Vortrag wieder, den Söderblom 1911 anlässlich einer theologischen Promotion an der Universität Uppsala und dann im gleichen Jahr in ähnlicher Form auf der internationalen Konferenz des Student Christian Movement in Konstantinopel gehalten hat. Diese Organisation war 1895 auf Grund der Initiative des bedeutenden amerikanischen Kirchenführers John Mott in Vadstena/Schweden gegründet worden, und Söderblom hat ihr von Anfang an angehört. Ihr Ziel war die weltumfassende Evangelisation. Söderbloms Vortrag vor die-

6 Vgl. dazu N. SÖDERBLOM, *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, 1910, 373–471.

sem Auditorium setzt die Einsicht voraus, dass das Deutungsmonopol des Christentums in seiner Gegenwart nicht mehr existiert.⁷ Die Überschrift macht deutlich, dass es nicht um die Wiedergewinnung eines solchen Monopols gehen kann, dass aber der christliche Glaube dennoch nicht der Vergangenheit angehört. Denn die Offenbarung in Christus, welche die klarste und konsequenteste Offenbarung der Religionsgeschichte ist, findet ihre Fortsetzungen in ihm nachfolgenden großen Gestalten, Heroen der Religion bzw. »Heiligen«, deren Leben die es tragende göttliche Wirklichkeit offenbart. Der Ausdruck »Fortsetzung« soll deutlich machen, dass es sich nicht um eine inhaltlich andere Offenbarung handelt, sondern, mit Schleiermacher geredet, um eine »Palingenesie« des Christentums.⁸ Eine solche ist aber nicht eine bruchlose Anknüpfung an Vorausgegangenes, sondern ein je neuer Einbruch der christlichen Wahrheit in die Geschichte, ein Wunder. Damit grenzt Söderblom sich von einem anderen seiner philosophischen Lehrmeister ab, dem großen schwedischen Historiker und Philosophen der Romantik Erik Gustaf Geijer (1783–1847), für den die Geschichte selbst eine ständig neue Offenbarung Gottes war.⁹

Die Wirkung des Buches »Offenbarungsreligion« blieb äußerst begrenzt. Das liegt nicht zuletzt daran, dass es erst 1933, also postum, ins Englische übersetzt wurde; andere Übersetzungen gibt es nicht. In der Religionswissenschaft sind aber jedenfalls die Grundgedanken des ersten Teils rezipiert worden, oft auf Grund späterer, auch in anderen Sprachen zugänglicher Äußerungen Söderbloms. Die Theologie dagegen hat es so gut wie gar nicht zur Kenntnis genommen. Nicht einmal das im angelsächsischen Raum bekannte Buch von Helmut Richard Niebuhr *The Meaning of Revelation* verrät eine Kenntnis davon.¹⁰

Die Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen des Originals in der o. g. Fassung.

III. Nicht besser erging es dem nächsten Werk, das wir hier abdrucken, »Das Studium der Religion« (*Studiet av religionen*), zuerst erschienen in Stockholm 1908. Nicht nur gibt es davon keine Übersetzung, sondern es

7 Vgl. *Religionsproblemet* ..., a. a. O., 373 f.

8 Vgl. FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, Orig.-ausg. 309.

9 Vgl. ERIK GUSTAF GEIJER, *Om historien och dess förhållande till religion, saga och mytologi* (1812), *Samlade Skrifter* 1, 1923 (238–292), 274.

10 Vgl. HELMUT RICHARD NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, 1941.

ist auch in Schweden nur sehr knapp besprochen¹¹ und niemals gründlich analysiert worden. Das mag auch daran liegen, dass es ursprünglich als »populärwissenschaftliche Studienanleitung« von der Volksbildungsvereinigung der norrländischen Studenten herausgegeben wurde, was die Fachgenossen als Aufforderung verstanden haben mögen, es nicht ernst zu nehmen. Vor allem aber ist diese theologische Enzyklopädie von einem religionswissenschaftlichen Standpunkt aus geschrieben worden und stellt zugleich eine theologisch durchreflektierte Theorie der Religionswissenschaft dar. Das hat offenbar in beiden Fächern für Verwirrung gesorgt, wie sich noch an den erwähnten beiden späten Rezensionen zeigen lässt. Daran hat auch die o. g. verdienstvolle, von Erland Ehnmark veranstaltete Neuauflage nichts geändert.

Nichtsdestoweniger handelt es sich um eine der bedeutendsten theologischen Enzyklopädien, die es gibt. Sie ist stark von Schleiermacher beeinflusst, daneben auch von dem großen schwedischen Kirchenhistoriker der Romantik Henrik Reuterdaahl (1795–1870), und doch beiden gegenüber ganz eigenständig und darüber hinaus im denkerischen Niveau ebenbürtig.¹² Darüber sollten die eingestreuten Bezüge auf aktuelle Verhältnisse in Schweden und anderen Ländern sowie die gelegentlichen volkstümlichen Beispiele nicht hinwegtäuschen. Beides beruht einerseits darauf, dass der Verfasser sein studentisches Publikum nicht aus den Augen verloren hat, aber auch darauf, dass ihm als Historiker von Profession daran lag, sich des Kontakts zur empirischen Wirklichkeit zu versichern.

In dieser Enzyklopädie unterscheidet Söderblom die Theologie nicht prinzipiell von der Religionswissenschaft, sondern fasst sie lediglich als deren spezielle Form auf. Doch intendiert er damit keineswegs eine Umwandlung der theologischen in religionswissenschaftliche Fakultäten, wie sie damals Paul de Lagarde in Deutschland propagierte und wie sie in den 1970er Jahren in Schweden tatsächlich durchgeführt wurde.¹³ Vielmehr ist das Christentum für die Religionswissenschaft, die aus methodischen Gründen von der Erfahrung in einer bestimmten Religion ihren

11 Vgl. HENRIK SAMUEL NYBERG: *N. Söderblom och studiet av religionen*, in: RoB 25/1966, 3–13; ANDERS HULTGÅRD, *Integrating History of Religion into the Curriculum: N. Söderblom and the Emerging Science of Religion*, in: The Relevance of Theology. N. Söderblom and the Development of an Academic Discipline (AUU, Uppsala Studies in Faith and Ideologies 11), hg. v. C. R. Bråkenhielm und G. W. Hollman, 2002, 133–141.

12 Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, 2. Aufl. 1830, hg. v. H. Scholz (1910), 4. Aufl. o. J.; H. REUTERDAHL, *Inledning i Theologien*, 1837.

13 Vgl. PAUL DE LAGARDE, *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion* (1873), in: ders., *Deutsche Schriften*, 5. Aufl. 1920, 71. 73–79.

Ausgang nehmen muss, für Söderblom in einem Land wie Schweden die natürliche Basis, ohne dass dies Parteilichkeit zur Folge haben muss. Umgekehrt wäre es für die Theologie wirklichkeitsfremd, wollte man sie aus der Welt der Religionen isolieren. Zwar setzt sie die Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion voraus, die jedoch strikt persönlichen Charakter trägt und das geglaubte Ergebnis des (friedlich zu führenden) öffentlichen »Wettstreits« der Religionen nicht vorwegnehmen darf. Deshalb ist gegen die Schirmherrschaft der theologischen Fakultät nichts einzuwenden. Lediglich Schleiermachers Unterordnung der Theologie unter den praktischen Zweck der »Kirchenleitung« lehnt Söderblom ab: Gerade die Kirche brauche eine Theologie, die nicht von vornherein für die Praxis funktionalisiert sei.

Wenn nun Religion der welthafte Reflex der Selbstoffenbarung einer transzendenten Macht ist, die als solche nicht Gegenstand von Wissenschaft sein kann, so ist es folgerichtig, in der Religionswissenschaft eben jenen Reflex als einen geschichtlichen in seinen sozialen und psychischen Gestalten zu behandeln. Söderblom setzt also anders als Schleiermacher nicht mit einer »philosophischen Theologie« ein, welche das Wesen der Religion zu bestimmen hätte, sondern empirisch-geschichtlich. So steht am Anfang die spezielle Religionsgeschichte des Christentums, beginnend mit der Evangelienforschung um der Gestalt Jesu als seines Stifters willen. Sie führt dann über das Alte Testament als die religiöse Welt, in der Jesus gelebt hat, durch das Neue Testament und die Kirchengeschichte (die wie bei Schleiermacher auch die Symbolik und die statistische Theologie umfasst, welche letztere wie bei jenem die äußeren Verhältnisse der Kirche zum Gegenstand hat) bis in die Gegenwart. Hierher gehört wie bei Schleiermacher auch die systematische Theologie, die vom Blickpunkt der gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlichen Lage aus das Wesen des Christentums zu bestimmen und mit den Erfordernissen der Frömmigkeit zu vermitteln hat.

Danach weitet sich die Perspektive zur allgemeinen Religionsgeschichte, die über die vergleichende Religionsphänomenologie in eine philosophische Reflexion über das Verhältnis der Religionen zueinander mündet (und dabei auch zu rational begründeten Wertungen gelangt), sowie zu einer allgemeinen Religionspsychologie. Erst jetzt folgt die Religionsphilosophie, welche die Religionsgeschichte (bzw. Geschichte der sozialen Gestaltungen der Religion) und die Religionspsychologie als die objektive und die subjektive Seite der Religionswissenschaft zusammenführt und die Rolle der Religion im Zusammenhang des menschlichen Lebens grundsätzlich erörtert. Die letzte Stufe bilden eine religiöse Erkenntnistheorie und die spekulative Theologie bzw. Philosophie als Meta-Disziplinen. Hier ist eine

christliche Metaphysik zu entfalten, die jedoch nicht etwa einen Rückfall in die vorkritische Metaphysik darstellen darf, sondern unter prinzipieller Einbeziehung des gesamten Wissens die unhintergehbare Korrelation von religiöser Erfahrung und Offenbarung behandeln soll.

Diese Schrift ist wohl die klarste und systematischste Explikation von Söderbloms Gedankengebäude. Sie stellt zugleich, der expliziten Beziehung auf die spezifischen Bedingungen seiner Zeit zum Trotz, immer noch eine der modernsten Konzeptionen dieser Art dar. Insbesondere was die Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen angeht, bleiben die nach Söderblom geschriebenen Enzyklopädien bzw. Einführungen in die Theologie sämtlich hinter dem von ihm bereits erreichten Stand zurück.

In eckigen Klammern werden mit vorangestelltem E die Seitenzahlen der Ausgabe von E. Ehnmark, *Om studiet av religionen*, 1951, 49–152, angegeben, welche die leicht überarbeitete Auflage letzter Hand (² bzw. ³1916) wiedergibt. Das Original enthält am Schluss des Buches eine ausführliche Literaturliste, mit der Söderblom seine Ausführungen auf S. 84–86 (Ehnmark) konkretisieren wollte. Sie ist auch bei Ehnmark abgedruckt. Ich habe mich im Unterschied zu ihm entschlossen, sie hier wegzulassen. Sie besteht zu einem großen Teil aus Hinweisen auf schwedische Autoren, deren Arbeiten nicht auf Deutsch vorliegen, sowie auf schwedische Übersetzungen bekannter oder sogar klassischer Werke. Sie ist damit erkennbar im Blick auf die vom Verfasser als Leserschaft dieser Einführung primär ins Auge gefassten Studenten konzipiert. Heutige Leser werden dagegen vermutlich kaum Studienanfänger sein, sondern weit eher Religionswissenschaftler und Theologen, die von einem historischen oder systematischen Interesse geleitet sind.

IV. Der Text, der von dem Begriff der Heiligkeit handelt, ist dem 5. Kapitel der deutschen Fassung von Söderbloms religionswissenschaftlichem Hauptwerk *Gudstrons uppkomst*, »Das Werden des Gottesglaubens«, entnommen.¹⁴ Es handelt sich also nicht um eine eigene Übersetzung des Herausgebers, sondern um einen bereits auf Deutsch zugänglichen Text, der hier lediglich reproduziert wird. Dafür gibt es zwei einfache Gründe. Zum einen kann man Söderbloms Auffassung von der Religion und ihrer Geschichte nicht wiedergeben, ohne dass der für ihn zentrale Begriff des Heiligen ausführlich dargestellt wird. Zum anderen wird dieser Begriff bis heute in der deutschen Diskussion fast ausschließlich auf Rudolf Ottos be-

14 N. SÖDERBLOM, *Gudstrons uppkomst*, 1914, deutsch: *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, hg. v. R. Stübe, 1916, hier S. 193–214. 380f; ²1926, hier 162–181. 344 f.

rühmte Monographie *Das Heilige* (Breslau 1917) zurückgeführt, obwohl Söderblom ihn schon Jahre zuvor als Schlüsselbegriff der Religionswissenschaft entdeckt hatte. Otto war zwar unabhängig von Söderblom bereits auf der gleichen Spur, hat dann aber faktisch auf dessen Arbeiten aufgebaut. Beide verstehen das Heilige als zugleich Furcht und Vertrauen erweckend. Aber Söderblom bezieht den Begriff allein auf die dem Menschen begegnende überweltliche Macht, während Otto das Heilige als die Durchdringung des im weitesten Sinne Rationalen bzw. des Humanum mit dem »Numinosen« interpretiert. Darin verrät sich eine gewisse christlich-theologische, ja protestantisch-liberale Engführung, durch die Otto sowohl religionswissenschaftlich als auch theologisch gesehen hinter Söderblom zurückfällt. Dieser erweist sich m. E. an diesem Punkt als der bedeutendere Denker.¹⁵

Die mangelnde Würdigung der Leistung Söderbloms findet ihre Erklärung u. a. darin, dass er die Analyse des Begriffs nicht in monographischer Form, sondern (nach einigen Vorarbeiten) zuerst in einer ungedruckt gebliebenen Leipziger Vorlesung und in einem (wie man zugeben muss, etwas trockenen) englischsprachigen Lexikonartikel vorgelegt hat.¹⁶ In dem großen Werk über das Werden des Gottesglaubens dagegen ist die Schilderung zwar sehr lebendig – nicht zuletzt durch Kontrastierung mit modernen Verflachungen des Religiösen wie einer sentimental »Spiritualität« (heute wieder hoch aktuell!) oder durch Säkularisierung entleerter Formen des Heiligen (vgl. im Original 2172. 175) – aber eingespannt in einen weiten religionsgeschichtlichen und religionstheoretischen Rahmen, was offenbar für viele Leser die herausragende und innovative Rolle des betreffenden Kapitels verdeckt hat.

Dabei ist die zentrale Bedeutung des Themas schon auf Grund der Position dieses 5. Kapitels, welches das Verhältnis von *Religion und Magie* behandelt und in seiner ersten Hälfte unter der Überschrift *Das Wesen der Religion* unseren Text enthält, in der Mitte des Buches eigentlich gar nicht zu übersehen. Voraus gehen Kapitel über die damals gängigen Theorien zum Ursprung der Religion in den schriftlosen Völkern: Animismus, übernatürliche Macht (Mana) und Tabu, früher Hochgottglaube (»Urheber«

15 Vgl. dazu GUSTAF AULÉN, *Det teologiska nutidläget*, in: SvTK 5/1929 (119–146), 127 f.

16 Vgl. N. SÖDERBLOM, Art. *Holiness*, in: ERE 6 (1913), 731–741; ders., Vorlesungs-MS *Heiligkeit, einschließlich Tabu, unrein, rein etc.*, Leipzig Sommersemester 1913; Nathan Söderbloms samling C, MS 1913, kapsel 42, Univ.-Bibliothek Uppsala. Dies ist ein ausgeschriebenes Typoskript von 214 Seiten (+ 3 S. »Beilage«) in deutscher Sprache, am Rand handschriftlich (vermutlich von studentischen Hilfskräften) mit sprachlichen Korrekturen versehen.

bzw. »Hervorbringer« in Söderbloms Terminologie), die damals miteinander konkurrierten (Kap. 2–4). Söderblom erklärt sie zu Religionstypen, die jeder ihren eigenen Beitrag zur Religionsgeschichte geleistet hätten; »kein Schlüssel öffnet alle Türen.«¹⁷ Die Kap. 6–8, die im Verhältnis zu Kap. 2–4 chiasmisch angeordnet sind, stellen große Religionen dar, die diesen Typen entsprechen: der chinesische Himmelsgott als Repräsentant des Urheber-Glaubens, das indische Brahman als eine Form des unpersönlichen Mana, und die Vorstellung eines willensbestimmten, persönlichen Gottes in den prophetischen Religionen als Spätformen des animistischen Typus. Kap. 10 und 11 handeln von Einflüssen chinesischer und indischer Religion im Europa der Neuzeit, um auf die aktuelle Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit ihnen hinzuweisen. Das 5. Kapitel in der Mitte liefert mit der Entfaltung des Begriffs des Heiligen die Klammer, welche die verschiedenen Religionstypen miteinander verbindet. Zugleich unterscheidet es die Religion, die auf der empfangenen Offenbarung des Heiligen beruht, von der Magie als sekundärer Instrumentalisierung des Heiligen.

Mit dieser Anknüpfung an die frühe Schrift über Offenbarungsreligion unterstreicht Söderblom den übernatürlichen Charakter des Heiligen. Damit grenzt er sich gegen zwei Forscher ab, die schon zuvor die grundlegende Bedeutung des Begriffs erkannt hatten, den neukantianischen Philosophen Wilhelm Windelband und den französischen Soziologen Émile Durkheim.¹⁸ Beide hatten ihn innerweltlich interpretiert, der eine als Inbegriff des Normativen und damit letztlich als metaethischen Begriff, der andere als Mittel der Selbstautorisierung der Gesellschaft. Söderblom dagegen ging, wie nach ihm auch Rudolf Otto, von der Eigenständigkeit der Religion aus. Zwar hatte auch der englische Religionshistoriker William Robertson Smith das Heilige schon als spezifisch religiösen Zentralbegriff verstanden, aber nur mit Bezug auf die semitischen Religionen.¹⁹ Söderblom dagegen bezieht ihn auf alle Religionen und weist seine Bedeutung im Einzelnen nach. Damit steht die religionswissenschaftliche und

17 N. SÖDERBLOM, *Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen*, in: ARW 17/1914 (1–16), 2.

18 Vgl. W. WINDELBAND, *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*, in: ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, Bd. 2, 4. Aufl. 1911, 272–309; auszugsweise abgedruckt in: Die Diskussion um das »Heilige«, hg. v. C. Colpe (WdF CCCV), 1977, 29–56; É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912, Nachdruck (= 5. Aufl.) 1968, 65; dt. v. L. Schmidts: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Suhrkamp Wissenschaft Weißes Programm), 1984, 75.

19 Vgl. WILLIAM ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, 3¹⁹²⁷ (mit leichter Überarbeitung = 2¹⁸⁹⁴), 91. 140.

theologische Leistung Söderbloms an diesem schwer zu überschätzenden Punkt zweifelsfrei fest.

Der hier zugrunde gelegte Text entspricht der 2. Auflage von *Das Werden des Gottesglaubens* von 1926. Die von Söderblom autorisierte erste deutsche Auflage (1916) war gegenüber dem schwedischen Original *Gudstrons uppkomst* (1914) durch umfangreiche Passagen aus einem weiteren Manuskript des Vf. und durch Erweiterungen von seiner Hand noch während der Korrektur erheblich angewachsen (sowie durch die Umarbeitung des 6. Kapitels durch Söderbloms Leipziger Kollegen, den Sinologen August Conradi, verändert). Diese deutsche Fassung musste deshalb bis dahin als der maßgebliche Text gelten (vgl. das Vorwort des Bearbeiters Rudolf Stübe zur 1. Aufl., VIII).

Die 2. Aufl. ist gegenüber der ersten Auflage erheblich wieder gekürzt worden. Dabei ging es freilich nicht um die 1916 hinzugefügten Passagen, sondern um eine Straffung des damals recht umfänglich und streckenweise auch ein wenig unübersichtlich gewordenen Textes. Viele der gestrichenen Stellen sind in der Tat für das Verständnis entbehrlich. In dem hier benutzten Stück sind sie freilich in einigen Fällen für den Zweck der vorliegenden Ausgabe nicht gut verzichtbar und werden dann, entsprechend gekennzeichnet, mit überliefert.

Weil ich in meiner Biographie *Nathan Söderblom und seine Zeit* aus Gründen der zeitlichen Einordnung in das Lebenswerk die erste Auflage benutzt habe, werden hier die Seitenzahlen beider Auflagen angegeben und die der zweiten Auflage mit ² gekennzeichnet. Die Rechtschreibung ist vorsichtig auf die heutigen Gepflogenheiten umgestellt.

Die allgemeine Religionsgeschichte und die kirchliche Theologie

Antrittsvorlesung, gehalten in
der Universitätsaula Uppsala am 24. September 1901
nebst Wort an die Theologiestudenten

Neudruck in: Om studiet av religionen
hg. von Erland Ehnmark

Lund
C.W.K. Gleerups förlag 1951

Für
schwedische und norwegische Gemeindeglieder in Paris
in dankbarer Erinnerung

[5/E 15] Über mangelndes Interesse innerhalb der zeitgenössischen Bildung kann die allgemeine religionsgeschichtliche Forschung nicht länger klagen. Das Interesse ist in stetigem und rasantem Wachstum begriffen. Wie sollte eine Bildung, welche diesen Namen verdient, ohne Kenntnis der Religion auskommen? Wie die Geschichte der Menschheit beschreiben und verstehen ohne Kenntnis des gewaltigen, inkommensurablen Faktors im menschlichen Streben und in den Geschicken der Völker, der Religion heißt? Wie auf ein wirkliches Verständnis der wichtigsten Geheimnisse des menschlichen Lebens zu allen Zeiten und der großen gegenwärtigen Konflikte und Fragen in der Welt dringen, ohne auf die Religion zu stoßen? Kein Wunder, dass die allgemeine Religionsgeschichte an den Stätten der Wissenschaft als ein geisteswissenschaftliches Forschungsfeld neben den anderen allmählich ihren Platz findet. In Holland, dem die Ehre zukommt, die Religionsgeschichte als selbstständige Wissenschaft eingeführt zu haben, nachdem das kleine stolze Freiheitsland schon seit langem freier religiöser Forschung die erste Freistatt geboten hatte, wurden die theologischen Fakultäten an den vier staatlichen Universitäten 1877 aus ihrer Verbindung mit Hollands reformierter Kirche gelöst und zu religionswissenschaftlichen Instituten umgewandelt, mit der Freiheit für die Kirchen, im Benehmen mit ihnen konfessionelle Lehrstühle für Dogmatik und praktische Theologie einzurichten. Diese formale Veränderung hat jedoch [6] Männer wie C.P. Tiele und P.D. Chantepie de la Saussaye nicht daran gehindert, ihre Lehre und Forschung im selben Geist wie zuvor fortzusetzen.

Zehn Jahre später, im Jahre 1887, wurden an den vier schottischen Universitäten auf Grund von Lord Giffords¹ Stiftung von 80.000 Pfund Sterling Professuren für »natürliche Theologie«, d. h. für Religionsgeschichte [E 16] und Religionsphilosophie, eingerichtet. Bedeutsamer für die religionsgeschichtliche Forschung sind jedoch die Studien gewesen, die in England von Inhabern anderer, insbesondere philologischer Lehrstühle wie Max Müller, Robertson Smith und Jevons, aber auch von Professoren der Naturwissenschaft wie Edward Burnett Tylor betrieben wurden, von Vor-

1 Im Original steht irrtümlich »Cliffords«, was Ehnmark in seiner Neuausgabe getreulich abgedruckt hat.

tragenden im Rahmen der hibbertschen und giffordschen Stiftungen, oder von Forschern ohne öffentlichen Auftrag wie Sir John Lubbock, Andrew Lang und J.G. Frazer. In der Schweiz bekam die Universität Genf schon 1873 eine Professur für Religionsgeschichte. In Belgien ist Graf Goblet d'Alviella seit 1884 Professor für Religionsgeschichte an der Freien Universität in Brüssel. Drei der vornehmsten Universitäten der Vereinigten Staaten besitzen Professuren für Religionsgeschichte oder vergleichende Religionswissenschaft, die, weil es keine Gliederung in Fakultäten gibt, hierher gehören dürften, obwohl deren Inhaber wie in Holland protestantische Geistliche sind: das ehrwürdige Harvard seit etwa 30 Jahren, das originelle Cornell seit 1886 und die reiche Universität Chicago seit dem Religionskongress von 1893. Die Smithsonian Institution in Washington hat in den Abteilungen des Nationalmuseums für orientalische und amerikanische Altertümer eine Sektion für religionsgeschichtliche Studien eingerichtet. Auch die American Oriental Society hat seit dem vorigen Jahr eine Abteilung dafür.

In zweien unserer nordischen Schwesterländer, Dänemark und Norwegen, hat die allgemeine Religionsgeschichte einen Platz [7] an den Universitäten, wenn auch noch keine Professuren gefunden. In Kopenhagen gehört der Dozent E. Lehmann und in Kristiania [Oslo] gehörte der jetzt auf C.P. Tieses Stelle in Leiden nachgerückte Brede Kristensen der philosophischen Fakultät an. Hier muss auch diejenige Religionsforschung außerhalb des Bereichs der Bibel genannt werden, die mit teilweise glänzendem Erfolg im Norden von Inhabern philologischer Lehrstühle betrieben worden ist, insbesondere für nordische Sprachen, aber auch für Ägyptologie, Sanskrit, die Avesta-Sprache, semitische und klassische Sprachen, sowie von den komparativen Forschern Viktor Rydberg in Schweden und H.S. Vodskov in Dänemark.

Das nach Anlage und Durchführung großartigste Institut für allgemeine Religionsgeschichte befindet sich in Paris. Seit 1879 besitzt [E 17] das Collège de France eine religionsgeschichtliche Professur mit Albert Réville als erstem Inhaber. Etwas später gründete Émile Guimet sein jetzt vom französischen Staat übernommenes religionsgeschichtliches Museum, wo auch Vorlesungen über Religionsgeschichte gehalten werden. Doch das Wichtigste geschah 1886. Da erhielt die École des hautes études an der Sorbonne eine religionswissenschaftliche Sektion mit Abteilungen für alle bedeutenderen Religionen oder Religionskreise, deren Arbeit so organisiert ist, dass man ausschließlich wissenschaftliche Ziele verfolgen kann und sich nicht nach irgendeinem amtlichen Examen oder akademischen Grad zu richten braucht. Auch dort finden sich unter den Lehrern mehrere protestantische und auch einige katholische Geistliche.

Vom christlichen Standpunkt gesehen ist dies ein erfreuliches Zeugnis für einen gewachsenen Sinn für das Gewicht der Religion. In gewissen Ländern ist der kirchliche Religionsunterricht in weiten Kreisen wegen seiner vermeintlichen oder tatsächlichen Unvereinbarkeit mit den geistigen und sittlichen Ansprüchen des modernen Menschen verworfen worden. Eine barbarische Unkenntnis von Leben und Wesen der Religion war die Folge. In Frankreich [8] und auch anderswo ist wohl das außerkirchliche historische und psychologische Studium der Religion dazu berufen, in irgendeinem geringen Maße einem drohenden oder bereits vorhandenen höchst bedenklichen Mangel der höheren Bildung abzuhelfen, vielleicht sogar eine nähere Vertrautheit mit der Religion zu wecken. Als man ein Grundstück für E. Guimets religionsgeschichtliches Museum in Paris suchte, wurde die Grundstücksauffassung von den ehrenwerten Stadtverordneten im Hôtel de Ville [Rathaus] mit der ausdrücklichen Begründung befürwortet, dass die Kenntnis alles religiösen Aberglaubens und aller Unvernünftigkeit der Religion ihren Tod beschleunigen würde. Aber ebenso wurden auch Bedenken geäußert. Man hatte beobachtet, dass das Studium der Religion selbst bei verständigen und gelehrten Männern am Ende Hineigung und Liebe zur Religion selbst hervorrufen kann.

Gering ist die Gefahr, vor der man sich fürchtet oder über die man sich freut, dass das Studium der Entwicklung der Religion, wenn man es von der kirchlichen Theologie trennt, sich im allgemeinen Strom der Kulturgeschichte verlieren werde. Dafür ist die Sache der Religion allzu scharf von allem anderen unterschieden. Sie ist wesensmäßig überweltlich. Der Mensch [E 18] legt da eine geistige Lebensäußerung an den Tag, die selbst in den niedersten Stadien, z. B. in den uneigentlich so genannten animistischen Religionen, bei gründlicher Untersuchung von solchen Erscheinungen unterschieden werden kann, die man schon dort Moral und Kultur und Philosophie oder theoretische Weltbetrachtung oder Welterklärung nennen kann. Und selbst in den höchsten Stadien wie im Christentum, wo die Moral mit der Religion eine innige, in der Idee beider gegründete Verbindung mit der Religion eingegangen ist, kann man das Religiöse scharf für sich herausarbeiten. Oft tritt dieses, was seine Stellung zur Kultur angeht, als himmlisches, überirdisches Gut auf, in scharfem Gegensatz zu den herrlichsten Früchten, die dem Menschen auf dem Baum des Erdenlebens und Kulturlebens winken können. So geschieht es durch unbedingte Verwerfung alles [9] irdischen, geistigen und zeitlichen Strebens im Nirwana des echten Buddhismus, obwohl dieser weder Gott noch Himmel kennt; so geschieht es durch klare und bedingungslose Unterordnung alles anderen unter das eine Notwendige im echten Christentum, das sich doch als mächtig erwiesen hat, die schöne indogermanische Kultur aufzu-