

# Rudolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte.

Von Ernst Benz  
in Marburg.

Will man hier ein Wort über die Bedeutung Rudolf Ottos sprechen, so könnte man von einer Reihe von äußeren Tatsachen ausgehen: zunächst einmal davon, daß Rudolf Otto von einer heute für einen Theologen selten umfassenden Wirkung, von ‚ökumenischer Bedeutung‘, von einem universalen Format gewesen ist. Dies gilt einmal für den Bereich der christlichen Kirchen: seine Werke, vor allem „Das Heilige“ und seine „Aufsätze das Numinose betreffend“ sowie seine „West-östliche Mystik“ sind in fast sämtliche Kultursprachen übersetzt worden und haben nicht nur auf dem Boden der europäischen Kirchen, sondern vor allem auf dem Boden des Protestantismus in Amerika die allergrößte Verbreitung gefunden. Dies gilt aber auch für den Bereich der verschiedenen Weltreligionen. Als Religionsgeschichtler und Religionsphilosoph, der sich seine Anschauung auf vielen Reisen im Orient gebildet hat, hat Rudolf Otto gerade durch die Werke, in denen er eine vergleichende Deutung des Christentums und der östlichen Religionen vorgenommen hat, einen großen Einfluß auf die außerchristlichen Religionen ausgeübt, abgesehen davon, daß er durch seine philologischen Forschungsarbeiten viele religiöse Texte neu erschlossen und viele andere zum erstenmal kongenial interpretiert hat. Schließlich noch ein drittes: die Werke Rudolf Ottos haben nicht nur innerhalb der kirchlichen Kreise gewirkt, sondern haben gerade diejenigen Schichten erreicht und erfaßt, die der Kirche entweder unzugänglich oder entfremdet sind, die Kreise der unzähligen Suchenden, die sich zwischen den Konfessionen bewegen und die ehrlich genug sind zuzugeben, daß sie mit dem heutigen konfessionellen Christentum nichts anzufangen wissen, die aber nach einer persönlichen Form der Frömmigkeit streben. Diese drei Dinge kennzeichnen die eigentümliche Universalität Rudolf Ottos.

Diese äußere Universalität ist nur das Symptom dafür, daß Rudolf Otto in seinen Werken ein letztes Allgemeines und Wesentliches getroffen hat. Es ist nicht zu leugnen, daß er dies nur auf Grund einer eigentümlichen und einzigartigen Begabung vermocht hat. Mit einer wunderbar klaren, freien und empfindlichen Auffassung für das wesentliche Leben der Religion und Frömmigkeit begabt, hat er die religiöse Anschauung unserer Zeit zurückgelenkt zu dem Ursprung und dem

Ausgangspunkt aller Frömmigkeit, der Erfahrung des „Heiligen“. Diese Erfahrung, das persönliche Ergriffenwerden von dem Transzendenten, Übermächtigen, steht vor jeder Theologie, vor jedem Dogma. Gegenüber der religiösen Urfahrung — hierin ist Otto ganz Schüler Schleiermachers — ist alle Theologie und alles Dogma erst nachträgliche intellektuelle Auslegung und Ausdeutung dessen, was in der Urform der religiösen Erfahrung erlebt wird. Dieses Urphänomen ist allen Religionen, den höchsten und den niedersten, den christlichen und den außerchristlichen gemeinsam als ein apriori, etwas durch die Tatsache der Wirklichkeit Gottes und des Geschaffenseins des Menschen Vorgegebenes. Man sieht hier den eigentlichen Grund der universalen Wirksamkeit Rudolf Ottos: er konnte so weit über die Grenzen des deutschen Protestantismus hinaus wirken, weil er auf das zentrale Urphänomen der Religion vorgestoßen ist, in dem sich die verschiedenartigsten religiösen Formen und Gestalten berühren und von dem her eine Deutung dieser verschiedenartigen Formen erfolgen kann.

An dieser Einstellung ist bemerkenswert, daß sie nicht, wie die rationalistisch orientierte Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, zu einer Nivellierung und Gleichstellung der einzelnen Religionen führt, sondern in einer neuen Erfassung der wesenhaften Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung mündet. Das christliche Gottesbild, das christliche Menschenbild, das christliche Ethos — diese drei Dinge sind der Kern der Anschauung Rudolf Ottos vom Wesen der Religion. Für seine Sicht gewinnt die alte Kategorie von Verheißung und Erfüllung neue Bedeutung: er sieht überall, nicht nur bei den Juden, sondern in allen Religionen ein Ringen, eine Sehnsucht, nach einem Ergreifen des Göttlichen, nach einem Teilhaben an der Wirklichkeit eines Reiches des Heils und der Heiligkeit: die Erfüllung ist aber nur dort, wo sich Gott selbst als Mensch offenbart, wo Gott selbst aus seiner furchtbaren Schreckhaftigkeit und Übermächtigkeit heraustritt und sich den Menschen in menschlicher Gestalt naht, in menschlicher Sprache zu ihnen redet und wo in Jesus Christus die Wirklichkeit des Gottesreiches nicht mehr Gegenstand einer messianischen Sehnsucht, sondern Anbruch einer neuen Seinsweise in unserem Aeon wird.

Es soll aber an dieser Stelle nicht von der Theologie und Religionsphilosophie Rudolf Ottos im allgemeinen die Rede sein, sondern von den Gedanken Rudolf Ottos, denen die kirchengeschichtliche Forschung eine neue Anregung verdankt.

I. Hier wäre zunächst einmal auf eine Grundanschauung hinzuweisen, welche den ganzen kirchengeschichtlichen Blickpunkt neu orientiert: Gegenstand der Kirchengeschichte ist die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Das heißt: Gegenstand der Kirchengeschichte ist nicht primär die Geschichte der Kirchenstreitigkeiten, nicht die Geschichte der Kirchenbauten,

nicht die Geschichte der Kriege, nicht die Geschichte der Bischöfe und der Konsistorialräte, nicht einmal die Geschichte der Dogmen und der dogmatischen Auseinandersetzungen, sondern Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Leben der christlichen Frömmigkeit, so wie es sich in immer neuen Formen und Typen in der ganzen Breite des Lebens einer Epoche manifestiert, nicht nur in den theologischen Büchern, sondern in den religiösen Führern einer Epoche, in den primären Frömmigkeitsäußerungen, Gebeten, Liedern, aber auch in den religiösen Kunstwerken, in den liturgischen Äußerungen einer Epoche, in den verschiedenen Abschattungen eines Frömmigkeitsstiles im bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben. Dieser Blickpunkt führt zu einer außerordentlichen Vertiefung der geschichtlichen Betrachtungsweise. Er versteht die religiöse Bewegung einer Epoche als Einheit, sucht nach ihrem Lebenszentrum, verfolgt den Strom dieses Lebens bis in seine verschiedenen Verästelungen, erforscht die geheime Querverbindung, welche zwischen den verschiedenen Lebensäußerungen der Frömmigkeit besteht und sucht hinter den äußeren geschichtlichen Ereignissen den verborgenen Grund im innersten Leben der Frömmigkeit selber. Der Blickpunkt richtet sich also auf die einzelnen Frömmigkeitstypen und Frömmigkeitskreise und forscht von hier weiter nach der Auswirkung dieser Kreise in die verschiedenen Lebensbezirke hinein.

II. Stellt man nun die Frage, an welchen Punkten Rudolf Otto selbst zu einer neuen Sicht von zentralen Gestalten der Geschichte der christlichen Kirche vorgedrungen ist, so ist zunächst bei dem Gebiet einzusetzen, dem Rudolf Otto eine völlig neue Ausrichtung gegeben hat: die neutestamentliche Forschung und die Darstellung der geschichtlichen Gestalt und des geschichtlichen Lebens Jesu und des charismatischen Milieus der Urgemeinde.

Das Buch „Reich Gottes und Menschensohn“, München 1934, stellt zunächst die Frage nach dem zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu, dem Gottesreich. Es zeigt, wie die Botschaft vom Reiche in der Form, wie sie Jesus verkündet hat, nicht als ein völliges novum vom Himmel gefallen ist, sondern ihre lange Vorgeschichte hat. Sie steht im Zusammenhang mit dem seltsamen religionsgeschichtlichen Gebilde der spät-jüdischen Eschatologie und Apokalypitk. Es ist im Grunde eine einfache Erwägung, von der hier Otto ausgeht. Wenn Jesus den Anbruch des Gottesreiches verkündigt und mit dieser Predigt Jünger gewinnt, so konnte dies eben deshalb geschehen, weil es bereits verschiedene religiöse Gruppen und Gemeinden gab, die auf das Kommen des Gottesreiches warteten und die wußten, worum es sich handelt, wenn man vom Gottesreich und Menschensohn spricht. Wie hat die Reichgotteserwartung dieser religiösen Gruppen Israels ausgesehen, wie war

die religiöse Erwartung und Stimmung der Gemeinden beschaffen, die in Jesus die Erfüllung sah?

Rudolf Otto setzt also ein mit einer Untersuchung der spät-jüdischen Apokalyptik und Endzeiterwartung. Das Ergebnis ist die Entdeckung, daß diese spätjüdische Reichgotteserwartung von der altjüdischen und prophetischen ganz charakteristisch unterschieden ist und eine ganze Reihe neuer Elemente enthält, welche aus der arischen, zoroastrischen Religion in die jüdische Religion eingedrungen sind. Das Neue ist kurz gesagt der Dualismus, das Wissen von der Existenz einer transzendenten Welt, eines Gottesreiches, einer eigentümlichen Herrschaftsphäre Gottes, eines Himmelreiches. Demgegenüber erscheint die Welt als die Machtsphäre der Dämonen, des Herrn dieser Welt, des Gegenspielers des oberen Reichs. Damit tritt eine völlige Verschiebung der alten jüdischen Eschatologie ein. Am auffälligsten wird dies bei dem Gedanken der Auferstehung. Für die alte jüdische Eschatologie ist das Reich Gottes die Aufrichtung eines messianischen jüdischen Nationalreiches auf dieser Erde. An ihm haben die Angehörigen derjenigen Menschheitsgenerationen teil, die eben zu dieser Zeit leben. Jetzt, wo das Gottesreich als transzendentes Himmelreich verstanden wird, erwacht auch im jüdischen Denken die Erwartung der Auferstehung. An diesem Reich haben ja keine irdischen Menschen teil, sondern nur diejenigen, die durch den Tod und die Auferstehung hindurch an dem oberen Reiche teilhaben. Glieder eines Reiches sind dann die Erwählten aller Menschheitsgenerationen aller Zeiten.

Von dieser Umwandlung der Reichgotteserwartung her ist nun die Verkündigung Jesu zu verstehen. Wenn Jesus vom Gottesreich spricht, so ist die Vorstellung vom Gottesreich selbst seinen Hörern nicht neu. Was alles „kam“, wenn das Himmelreich kam, das wußte man. Über den Inhalt spekuliert Jesus nicht und lehrt nichts Besonderes und Eigenes darüber. Nur folgende Momente hebt Otto als Grundelemente heraus: einmal ist in dieser Verkündigung vom Kommen des Himmelreichs der Kontrast zum Hiesigen und Jetzigen enthalten. Was kommt, ist das ganz Andere, ein Sein und Seinszustand und Inhalt, der alles menschlich Denkbare und damit alles weltliche Sein und allen weltlichen Zustand ausschaltet und übersteigt als ein ganz Anderes, als Abschluß alles Bisherigen und Jetzigen. Es ist eine schlechthin neue Welt, die von oben herabkommt und zu der eine ganze Reihe von wunderbaren Dingen des Himmelreichs gehören: der himmlische Menschensohn, sein Thron, der heilige Geist, die Gottesengel, die zu Gott erhöhten Gestalten der Vorzeit, das himmlische Festmahl, die Kinder des Reiches, d. h. seine Leute und Einwohner. In ihm gibt es Rangstufen und Unterschiede, es gibt Kleine und Große im Himmelreich. In ihm ist Gott und sein Thron, in ihm schaut man Gott. Und das alles kommt und kommt herab, wenn und weil das Reich kommt. Verbunden

damit ist die Idee einer dynamis, d. h. einer übernatürlichen, von oben stammenden, wunderhaften, zwingenden und wirkenden Macht, das Kraftfeld eines neuen Lebens, einer neuen Herrlichkeit, eines neuen Geistes. Schließlich ist damit verbunden ein neues Ideal für das Sein und Verhalten der Menschen, das Ideal der „Gerechtigkeit, die besser ist denn die der Pharisäer“, die Verkündigung vom neuen Gehorsam gegen Gott und seinen Willen, vom Vollkommensein, „wie euer Vater im Himmel ist“. Schließlich gehört zu dem Reich die Idee des übernatürlichen Abbruches alles Weltlaufes, der begleitet ist vom Gericht. Deshalb gehört zur Reichspredigt die Predigt vom Gerichte, verschärft durch die gefühlte und unmittelbare Nähe des Gerichts. „Göttliche Würde und Glorie, Herrenanspruch und Forderung der Geltung des Willens des Herrn, Herrschaftsbereich und himmlischer Bereich, Himmelswelt, kommand in die Welt, Wundermacht und Teufelszwang, Heilen und Wunder tun, charismatisches Predigen und Suchen der Verlorenen, Sendungsbewußtsein als des verkappten Menschensohnes, Gottesgericht und strengster Bußruf, neue Gerechtigkeit mit stärkster Willensanspannung und gleichwohl Preis des Kindesverhaltens, ... transzendentes Heilsgut, rein Einstiges und Künftiges, und grade als solches im unmittelbaren Einbruch, ja im Schonanbruch, geheimnisvoll unmerklich, aber seligen Augen sichtbar, wirkende und um sich greifende Gewalt — das alles ist gemeint und mitgemeint, wenn Reich Gottes gepredigt wird.“

Von der Entwicklung dieser Anschauung vom Reich Gottes an der Verkündigung und Person Jesu aus geht nun Otto — und hier setzen die wichtigsten religionsgeschichtlichen Entdeckungen seines Werkes ein — dazu über, die Reichgotteserwartung näher zu charakterisieren, wie sie kurz vor dem Auftreten Jesu in Israel lebendig war, d. h. anders gesprochen, den Mythos darzustellen, als dessen Verwirklicher und Erfüller sich Jesus verstand. Otto geht dabei aus von einer Untersuchung der Henoch-Bücher. Diese Henochbücher sind die heiligen Schriften einer Gemeinde, deren Frömmigkeit ganz durch die Erwartung des kommenden Gottesreiches und des kommenden Menschensohnes bestimmt ist. Dabei hat die Menschensohnidee eine eigentümliche Umwandlung erfahren. Henoch, der Heilige alter Vorzeit aus Genesis 5, 23, der bei Leibesleben zum Himmel entrückt ward, erscheint in den Schriften der Henochgemeinde als der endzeitliche Prediger auf das kommende Weltgericht. Der Prediger ist zugleich auch der Seher, der sich einer einzigartigen Weisheit und Erkenntnis rühmt, die ihm vor allen anderen Menschen verliehen worden ist. Er schaut die Wohnungen der Gerechten und Heiligen und den Herrn der Geister selber, sowie den Auserwählten des Herrn, der bei dem Herrn der Geister aufbewahrt ist. Schließlich schaut er auch das Reich selbst. Bei der Beschreibung des Gerichtes erscheint nunmehr auch die Vision der zentralen Gestalt der Reichgotteserwartung: der Menschensohn.

Hier also erfährt man, was die religiöse Erwartung unmittelbar vor dem Auftreten Christi unter dem Menschensohn verstanden hat: Es ist der Mensch, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart. Diese Idee eines Gottessohnes, von dem gesagt wird, daß er aussehe wie ein Mensch, daß er Inbegriff der Gerechtigkeit sei, daß er der kommende Richter sei, ist nicht eine Figur, die der religiösen Erwartung Alt-Israels erwachsen ist. Die Menschensohnidee ist geboren in der arischen zarathustrischen Religion und ist erst in den Danielbüchern in die jüdische Religion eingedrungen. Dieser Menschensohn lebt in einer eigentümlichen Präexistenz, in einem eigentümlichen Schondasein, das aber erst in einem künftigen wirklichen Dasein am Ende seine Erfüllung finden wird. Er wird den Thron Gottes einnehmen. Am Schluß dieser Menschensohnvision wird der Menschensohn als der Gesalbte Gottes bezeichnet. Hier wird deutlich, an welchem Ort der arische Menschensohngedanke in die jüdische Endzeiterwartung eindringen konnte: es ist die Messiasidee, mit der der Menschensohngedanke verschmilzt, nicht ohne die altjüdische Messiaserwartung gänzlich umzugestalten: der Messias ist nicht mehr eine irdische Figur, ein Mensch aus dem Davidstamme, sondern eine präexistente Figur, ein Aenonenwesen der himmlischen Welt. Von hier aus vollzieht sich die Einfügung der Züge des israelitischen Messiasideals in die Züge des Menschensohn-Mythus.

Von diesem Menschensohn wird nun aber als letztes noch etwas Merkwürdiges gesagt: er ist verborgen, der Höchste hat ihn vor seiner Macht, d. h. vor dem Antritt seiner Gewalt als Richter der Lebendigen und der Toten verborgen. Die Verborgenheit des Menschensohns, das Geheimnis der Selbstverhüllung des Menschensohns, gehört also bereits zu dem Mythus vom Menschensohn, wie er die spätjüdische Endzeiterwartung charakterisiert. Nur den Auserwählten wird er vom Höchsten selbst offenbart. Erst am Ende wird er auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt und die Summe des Gerichtes wird ihm übergeben. Man sieht hier also bereits einen bestimmten Mythus vom Menschensohn ausgeprägt, der schon alle die Züge trägt, die nachher bei dem wiederkehren, der sich als Erfüller dieser Menschensohn- und Reichgottesverheißung weiß und in dem dieser Mythus zur Geschichte wird. Noch eine letzte Wendung des Mythus in den Henochbüchern ist auffällig, welche uns das messianische Geheimnis Jesu deutlicher verstehen lehrt: Henoch selber, der Verkünder des Menschensohnes, wird zum Menschensohn erhöht. Er wird entrafht und vor den Höchsten gestellt, der mit eigenem Munde das Geheimnis ausspricht: Du bist der Menschensohn. Jetzt wird auch das höchste Mysterium ausgesprochen: der Menschensohn ist der Gottessohn. Hiermit ist also bereits vorgebildet und erklärt, wie es möglich ist, daß ein Mensch an die Stelle eines solchen Äonenwesens aufrücken kann. Dieser Mensch

wird zu der Gestalt erhöht, deren Namen vor Gott steht und die in einer dynamischen Präexistenz im Himmel lebt, der irdische Mensch, der auf Erden als Prophet und Charismatiker bereits als Funktionär und Verkündiger des Menschensohns auftritt, wird selbst in das Amt des präexistenten Menschensohns eingesetzt. Der irdische Mensch wirkt und predigt auf Erden als der zum Menschensohn prädestinierte Mensch, der zum Menschensohn eingesetzt werden wird und der bereits jetzt schon in der Kraft und im Geist des Menschensohnes wirkt.

Die Untersuchung des vorchristlichen Menschensohn-Mythus zeigt also, daß hier bereits ein bestimmtes Bündel von Endzeiterwartungen mit dieser Menschensohnidee verknüpft sind, daß bereits eine feste Anschauung und Erwartung von dem vorhanden war, was der Menschensohn ist und was er tun muß. In dieser Erwartung hat auch Jesus gelebt, diese Erwartung hat ihm vorgeschwebt, dieser Mythus ist die Grundlage seiner Selbstdeutung gewesen, diesen Mythus hat er erfüllt. Freilich an einer charakteristischen Stelle hat er diesen Mythus weitergebildet. Das Neue, das in der ihm vorliegenden Verheißung fehlt, ist zusammengefaßt in dem Satz: „Der Menschensohn muß leiden.“ Die Wurzel dieses neuen Gedankens, der das traditionelle Bild vom Menschensohn völlig zu stören schien, und der die Gemeinde, vor der Jesus diese Gedanken vortrug, aufs heftigste skandalisierte, ist in einer anderen Gestalt der jüdischen Verheißung zu suchen, in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes. Das Neue an der Menschensohnidee, wie sie Jesus versteht und an sich erfüllt, ist die Verbindung des Gedankens vom Menschensohn und vom leidenden Gottesknecht zu dem neuen Bild: der Menschensohn muß erst in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes über die Erde gehen und sein Leben als Sühnemittel für viele hingeben, um dann aus der Tiefe seines stellvertretenden Leidens erhöht zu werden und in die Herrlichkeit des Menschensohns eingesetzt zu werden. Soviel über die Grundlage und die Weiterbildung des Mythus vom Menschensohn, nach dem sich Jesus gedeutet hat und über die Verbindung des Menschensohnmythus mit dem Mythus vom leidenden Gottesknecht als der Grundlage der messianischen Selbstdeutung Jesu in Verbindung mit seiner Predigt vom kommenden Reich.

Von hier aus versucht Otto nunmehr den Typus der Gestalt Jesu zu charakterisieren. Dieser Typus ist die Figur des eschatologischen Wanderpredigers, der eine Gruppe von Jüngern um sich schart und mit ihnen durch die Lande zieht. Dieser Typus prägt sich aus in der Betätigung seines eigentümlichen Charismas, seiner eigentümlichen Geistbegabung, die auch seine ganze Lebensweise bestimmt. Sein Typus entspricht nicht dem Typus des alttestamentlichen Inspirationspropheten, sondern mehr dem des Henoch, der nicht einzelne, stoßweise ihn überkommene Orakel verkündet, sondern der predigt und predigend sich

dem Typus des Weisheitslehrers annähert. Zu diesem Typus gehört das charismatische Milieu, die pneumatisch-enthusiastische Gemeinde, die selber auf die Geistwirkungen eingestellt ist, in welcher der Boden für das Erlebnis des Pneumas und für die transzendenten Erfahrungen bereitet ist. Jesus selbst erscheint in den Evangelien als der Urcharismatiker, an dem alle die Geistgaben zusammengefaßt sind, das Charisma der exousia des Wortes, die Gabe, den endlichen Anbruch der erhofften Heilszeit zu verkündigen, das Charisma der Macht über die Dämonen, die Gabe, die Gefangenen aus der Macht der Dämonen zu befreien, das Charisma der Heilung. In diesen Zusammenhang gehört auch die Gabe der Unterscheidung der Geister, d. h. die Gabe, einen Menschen zu durchschauen und seine innere Verfassung zu offenbaren, die Gabe der Prophezie in ihren verschiedenen Formen. Dieser Typus wiederholt sich später in den großen Führern der alten Kirche; ein Spiegelbild ist noch erhalten in den Erzählungen von den Wüstenheiligen der alten Kirche, in deren Heiligenleben ja noch dasselbe charismatische Milieu und derselbe charismatische Typus und dieselben charismatischen Gaben und dieselbe Form der Rede in Logien nachzuweisen ist.

Damit ist ein ganz neuer Gesichtspunkt gewonnen, der den Grundfehler aller bisherigen Versuche einer Darstellung des Lebens Jesu vermeidet: diese Versuche legten mehr oder weniger den Nachdruck auf die Lehre Jesu und die Verfasser dieser Versuche endeten schließlich regelmäßig dabei, diesem Jesus ihre eigene Theologie in den Mund zu legen. Verfolgt man die Geschichte dieser Leben Jesu, so erscheint dabei Jesus selbst mehr oder minder als die Puppe, die mit dem Kostüm der Theologie seiner vorgeblichen Biographen bekleidet wird. Die Gestalt Jesu selbst, die Frage, wie er gelebt hat, was er getan hat, wie es möglich ist, daß wir von ihm nur einzelne Logien haben, was es überhaupt mit dieser einzigartigen Lebensweise auf sich hat, ob es nicht Analogien dazu gibt, welche die Motive dieses Lebens verdeutlichen, — diese Fragen sind alle ungelöst oder mit zum Teil oberflächlichen Bemerkungen abgetan.

Hier liegt also eine ganz neue Fragestellung vor, für die gewissermaßen die ganze Kirchengeschichte zum Kommentar des Neuen Testaments wird. Die Frage nach dem charismatischen jesuanischen Typus lenkt die Betrachtung auf alle die zentralen, originalen Figuren einer christlichen Lebensform, an denen dieser jesuanische Typus, die jesuanischen Geistesgaben und die jesuanische Lebensform hervorgetreten ist. Sie verdeutlicht das Ferne an dem Nahen, sie erklärt die Entstehung der ersten Kirche nach der Analogie der Kräfte und Typen, die bei der Bildung ähnlicher eschatologischer Gruppen bis heute in Erscheinung und Wirksamkeit treten. Sie richtet die Aufmerksamkeit auf die konkrete Lebensform, auf die Dynamik der *vita religiosa* und ihre Auswirkung.

III. Verlassen wir damit die Hinweise auf die Ideen über das Neue Testament und die christliche Urgeschichte, die von Rudolf Otto ausgegangen sind. Es wäre nur kurz darauf hinzuweisen, daß im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen über den charismatischen Typus Rudolf Otto eine Reihe von außerordentlich wertvollen Hinweisen auf die Ursprünge des Mönchtums gegeben hat, welche durch die neuesten Forschungen über diese Frage völlig erwiesen worden sind: das Mönchtum in seiner ursprünglichen Form, wie es uns in den apophtegmata patrum vorliegt, ist nichts anderes als eine Fortsetzung des ursprünglichen charismatischen Lebens, wie es im Typus Jesu und der urchristlichen Charismatiker selber vorgezeichnet ist, nur daß sich nunmehr dieses charismatische Leben aus der Gemeinde und der breiten Kirche zurückzieht in die Wüste, wo die Heiligen unter sich das strenge Leben der Heiligung durchführen, dessen Verwirklichung in der verbreiterten und verweltlichten Kirche nicht mehr möglich ist. Ebenso anregend ist die genannte Betrachtungsweise Ottos für die Geschichte der Entstehung der franziskanischen Bewegung im Hochmittelalter. Auch diese Bewegung ist zu verstehen als eine unmittelbare Analogie zu der urchristlichen Bewegung, in der sich eine eschatologische Gruppe unter Führung eines Charismatikers zu einem besonderen Leben der Heiligung und der Buße auf das kommende Gottesreich hin zusammentun. Rudolf Otto hat bereits gesehen, was ich in meiner „Ecclesia spiritualis“ ausgeführt habe, wie sich bis in die Kleinigkeiten hinein in der Entwicklung des Franziskanertums, in seiner Lebensform, in der Abfassung der Franzviten, in den Sammlungen der Logien des Hl. Franz die urchristliche Geschichte auf einer anderen Gesichtsebene in genauester Analogie wiederholt.

IV. Von hier aus ist auf einen Kreis von Ideen hinzuweisen, die zu einer neuen Sicht gerade der Geschichte der Frömmigkeit auf deutschem Boden geführt haben. Hierbei verdienen eine besondere Beachtung die Ideen zur Geschichte der deutschen Mystik, die Otto in seinen verschiedenen Schriften ausgesprochen hat. Die ganze Art seines Denkens hat Otto darzu bestimmt, ein vorzüglicher Interpret gerade derjenigen Linie der Frömmigkeit zu werden, die in der Gefolgschaft der neuplatonischen Mystik die numinose Transzendenz Gottes in einer besonderen Weise erfahren hat. Vor allem ist es Meister Eckhart, dem Rudolf Otto sein besonderes Studium gewidmet hat. Bereits in seinen „Aufsätzen das Numinose betreffend“, vor allem in dem Aufsatz über „Mystische und Gläubige Frömmigkeit“ hat Rudolf Otto eine neue Deutung Meister Eckharts entworfen. Im Rahmen der Gesamtthese des genannten Aufsatzes, die beweist, wie jede noch so erhabene mystische Theologie dort, wo sie echt ist, ihre Wurzel hat in einer schlichten Gläubigkeit, führt er diesen Gedanken an Meister Eckhart durch.

„Will man ihn recht verstehen, und gerade auch als Mystiker, so darf man nicht mit ihm als Mystiker anfangen, sondern muß zunächst im allgemeinen verstehen, was er als schlicht Frommer und Gläubiger war, muß erst den einfacheren Glaubensgrund untersuchen, auf dem sich seine tieferen, weitergreifenden Gedanken und Spekulationen erheben und muß umgekehrt diese im Lichte jener sehen. Er findet als den schlichten Grundsinne bei Eckhart den Gedanken, daß ein Mensch Gott habe mit allen Kräften des Herzens und des Gemütes. Dieses Ihn-haben ist für Eckhart noch wesentlich die Caritas. Aber es ist wunderbar, wie bei ihm in der Liebe schon der Ton herübrückt von aller affektiven Erregtheit oder gar liebesselliger Berauschtigkeit und Zärtlichkeit auf das Moment des Vertrauens, der Zuversicht und der Sicherheit und Gewißheit Gottes und damit des frommen Lebensgefühles als zuversichtlicher Gewißheit überhaupt. Damit rückt für Otto die Frömmigkeit Meister Eckharts ganz in die Linie Luthers.“ Schon in dem genannten Aufsatz ist es ausgesprochen, daß man gerade bei der Frage nach den schlichten Grundmotiven Eckharts immer mehr erstaunt, wie diese Züge schon deutlich in der Linie der Vorbereitung Luthers liegen. Von den Zitaten, in denen Eckhart über die Gottesgewißheit spricht, schreibt Otto, daß sie „wenig verändert in Luthers Postille stehen könnten“, ebenso nennt er seine Worte über Gottes unendliche Treue, seine Wahrhaftigkeit und die Wahrhaftigkeit seiner gnädigen promissio „fast lutherische Worte“. „Luthers Kardinaltugenden, das Gott über alle Dinge Fürchten, Lieben, Vertrauen, sind auch die Eckharts: völlige Demut, völlige Liebe, völliges Vertrauen mit völligem Lassen seiner selbst in Gott und in seinen Willen.“ Auch für ihn steht im Anfange alles religiösen Lebens die demütige Reue. Sünde ist auch für ihn nichts Moralisches, Reue ist kein moralischer Akt, sondern Reue ist, „daß man sich daraus und völlig und gänzlich zu seinem lieben Gott kehre“. Und sie ist nicht eine Leistung, sondern sie ist das Fliehen zu ihm als zu dem einigen Erlöser.

Die Untersuchungen münden in einem Satz, der ein ganzes Programm einer neuen Eckhart-Interpretation enthält: „Wahrlich, wenn Mystik Dämmern ist in Empfindungszuständen und Seelenwonen, in bräutlichem Gekose und in Tränenseligkeit, in Mysterienkult und andächtelnder Gefühligkeit, in Sakramenten- und Sakristei-Duft, in Selbstsuggestion und in Exerzitien, in Selbststeigerung und methodischem Training, in Yoga und in Narkose, dann ist niemand der Mystik ferner gewesen als ihr größter Meister. Bei ihm erblüht jenseits von allen bona opera und merita, von aller Sakramentsmagie und eingegossenen Gnadenkräften ein Leben im und aus dem praesens numen in demütigem Sicherschließen gegen seine Wirkungen durch treues Gedenken, das doch vielmehr ein Gesuchtwerden als ein Suchen, ein Erkanntwerden als ein Erkennen, ein Ergriffensein als ein Eingreifen

ist... In der fides Luthers vollendet sich, was Eckhart mit dem Gegensatz des Erkennens gegen die Erregungen der caritas meint.“

In einem besonderen Aufsatz über das „Sunder warumbe“ bei Eckhart hat dann Rudolf Otto in dem gleichen Werk denselben Grundgedanken an einem Detail nochmals nachgewiesen. „Auch hier stoßen wir auf ein Stück des Erdengrundes und der ursprünglichen Schlichtheit der Meinung, über der sich bei Eckhart erst der Himmel seiner Spekulation wölbt. Nicht aus spekulativen Ideen über die weislose Gottheit entspricht ihm solche Aussage über sein ‚sonder warumbe‘, sondern aus der Erfahrung des gotteinigen Menschen, der, wenn er dieses ist, kein Warumbe, d. h. kein Suchen nach einem Wozu, kein reflektiertes Sich-Vorsetzen braucht, sondern sein Handeln ausklingen läßt so absichtslos und unbewußt wie Bäume ihr Wachsen und Sterne ihr Scheinen.“

Im großen Stil ist diese Eckhartinterpretation von den schlichten Grundmotiven seiner Frömmigkeit her durchgeführt in einem weiteren Hauptwerk Rudolf Ottos, dem Buch über die „Westöstliche Mystik“. Es soll hier nicht über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Werkes, sondern nur über seine Eckhartauffassung gesprochen werden. Otto unterzieht sich in diesem Werk einer doppelten Aufgabe. Zunächst einmal soll durch wechselseitigen Vergleich der großen klassischen Haupttypen der Mystik des Ostens (Sankara) und des Westens (Meister Eckhart) versucht werden, in das Wesen der Mystik einzudringen. Durch Vergleich und wechselseitige Erhellung ihrer Einzelzüge tritt dieses Wesen selbst allmählich faßbarer heraus. Zugleich offenbart sich in ihren Regungen und Übereinstimmungen von den Urzeiten alter indischer mystischer Spekulation angefangen bis hin zu der Spekulation Fichtes eine seltsame Übereinstimmung in den Urmotiven seelischen Erfahrens überhaupt, die auf letzte geheimnisvolle innere Einheiten und Übereinstimmungen des menschlichen Geistes hindeutet und zugleich die Berechtigung dafür bietet, von einem einheitlichen Wesen der Mystik zu reden.

Auf dieser Grundlage erhebt sich die zweite, ebenso wichtige Aufgabe, dieses einheitliche Wesen in der Möglichkeit seiner mannigfachen typischen Besonderungen zu erfassen und damit das Vorurteil von der „einen immer gleichen Mystik“ zu beseitigen. Dadurch erst wird es möglich, so große Erscheinungen wie Eckhart, Sankara, Plotin, die Mystiker der Mahajana-Schulen in ihren charakteristischen Eigenheiten zu erfassen. Demgemäß spricht Otto in einem ersten Teil über die Gleichheit der Mystik Eckharts und Sankaras. Otto zeigt die merkwürdige Übereinstimmung der beiden Denker in ihrer Seinmetaphysik und in ihrer Einheitsidee. Er charakterisiert das Wesen dieser Metaphysik als eine Heilslehre. Hierbei sind besonders die Ausführungen über den numinosen Charakter des Eckhartschen Seinsbegriffs heraus-

zuheben. Das Sein kann sich zwar innerhalb der Metaphysik als Nochrationales darstellen, ist aber als letzte religiöse Wirklichkeit ein Überrationales, ein überschwänglich Heilvolles und das Heil selbst. „Und nur darum übt Eckhart seine Seins- und Überseins-Metaphysik. Darum allein spekulieren sie und schaffen sie Lehre und versuchen sie, Gegenlehre zu vernichten.“ Der Weg zum Heil aber ist die Erkenntnis. Bereits hier setzten die Hinweise auf die inneren Berührungen Eckharts zu Luther ein. Otto zeigt, wie der Weg der Erkenntnis bei Eckhart mit dem alten methodus der via mystica nichts zu tun hat, ja seinem Grundgedanken widerspricht. „Denn die ‚Werke‘ der via purgativa können ja nach seiner Annahme überhaupt erst getan werden, wenn das Ewige gefunden ist und erreicht ist. Vorher sind sie tot, wirken nichts und führen gerade in die Kreatur, nicht zu Gott.“ (Ähnlich das Verhältnis der Werke vor dem Glauben bei Luther.)

Bei der Beschreibung dieses „Erkennens“ zeigt Otto, wie sich in Eckhart die zwei Wege: die Mystik der Selbstversenkung und die Mystik der Einheitsschau auf eigentümliche Weise durchdringen. Von hier aus werden hernach die einzelnen Staffeln der Einheitsschau bei Eckhart entworfen und die Abgrenzung gegen andere Typen der Mystik vorgenommen. Auf diesem Hintergrund der eigentümlichen Gemeinsamkeiten der östlichen und westlichen Mystik werden dann im zweiten Teil die charakteristischen Unterschiede deutlicher herausgearbeitet. In diesem Teil sind auch die besonderen Züge der Ottoschen Eckhart-Auffassung ausgesprochen. Hier erscheint Eckhart als der „gotische Mensch schlechthin, durchwogt und durchblutet von dem Drange eines mit ihm gleichzeitig aufbrechenden ungeheuren neuen Lebensschwunges und Gottgefühls, das in der Gotik sich ausbreitet, in Luthers de servo arbitrio machtvoll brandet und in Bährs Frauenkirche und Bachs Orgeltokkaten seine letzten Wellen schlägt“.

Die ganzen Eckhart-Kapitel sind durchglüht von der leidenschaftlichen Absicht, die landläufigen dogmatischen Vorwürfe, die von seiten der protestantischen Schultheologie gegen die Mystik vorgebracht werden — und heute wieder! — dadurch zu entkräften, daß er die Dynamik dieses Frömmigkeitslebens enthüllt, welche die üblichen Vorwürfe, „daß in der Mystik das volle saftreiche individuelle Leben der eigentlichen Religion, des personalen Glaubens, Liebens, Trauens, Fürchtens, des reich bewegten Gemüts- und Gewissenslebens zuletzt untergehe in bloßen grauen Abstraktionen, Entleerungen und leeren Identifikationen leer gewordener schemenhafter Wesenheiten“, schon durch die Tatsache ihres Lebens widerlegt. „Zitternd lebendig ist diese ‚Mystik‘, ist ganz starke Vitalität und dadurch weit entfernt von ‚Abstraktion‘.“

Als erstes weist Otto darauf hin, daß Eckharts Gottesbegriff „dynamisch“ ist. Die ewige Ruhe seiner Gottheit ist sowohl Prinzip wie auch Abschluß einer ungeheuren inneren Bewegung, eines ewigen

Prozesses in sich flutenden Lebens, „ein lebendiger Prozeß, Tätigkeit, machtvolles Sichselbstsetzen, Aus- und Eingebären in der Schöpferkraft und Freiheit erhabener Wunderakte“. Auch das „Sein“ erhält seine Note von dieser Dynamik her. „Es ist Leben.“ Wiederum ist es Luther, mit dem Eckhart durch diesen Dynamismus des Gottesgedankens verbunden ist. Gegenüber den Versuchen, dieses Dynamismus mit dem nichtssagenden Schlagwort Pantheismus abzutun, schreibt Otto den Satz, der eine ganz neue „biblische Theologie“ eröffnet: „Alles, was dem *Esse* Eckharts charakteristisch ist, ist schon der biblischen  $\zeta\omega\eta$  charakteristisch: der Doppelsinn, der Heilssinn, die Identität, die participatio realis, die ‚Mystik‘ und die vermeintliche Gefahr des ‚Pantheismus‘, die Gefahr der Vermengung des Schöpfers mit dem Geschöpf.“ „Wenn Eckhart eine reale Anteilhabe am *Esse* selber lehrt, so folgt er nur der Lehre des Petrus Lombardus und des Paulus, nach denen das ‚neugeschenkte Leben‘ aus dem Geiste nichts anderes ist als eben der Gottgeist selber.“ Durch das Teilhaben an diesem Leben und Sein wird der Mensch erst wesentlich und damit wirklich.

Von hier aus löst sich auch das Verhältnis der Einheit und Vielheit in der Mystik Eckharts. Das Verhältnis vom Einen zum Vielen ist bei Eckhart nicht das des strengen Ausschlusses, sondern das lebendigster Polarität. Eben dasselbe, das die ewig ruhende Gottheit ist, ist auch das aus sich rollende Rad, Stillstand und Fluß, Ruhe und rastlose Wirksamkeit zugleich, ein sinn- und lebensvoller Umschwung des Göttlichen in sich selbst, in dem es den Reichtum seines eigenen inneren Lebens hat und bewährt. Dasselbe gilt auch für das Verhältnis von Gott und Welt. Die Schöpfung ist keine Störung der ewigen Einheit, sondern erst im Sein der Kreatur kommt Gott zu seinem eigenen Zweck und Ziel. In diesem Zusammenhang weist Otto auf die voluntaristischen Züge dieses Gottesbegriffes hin, die ihn wiederum mit *L u t h e r* verbinden. Dieser Voluntarismus steht auch hinter seiner scheinbar quietistischen Haltung. „Eben sein Quietismus ist tätiges Wirkenwollen.“ Die innerste heimlichste Sammlung des Gemütes wird zur ungeheuren Spannung des Willens in zusammengeballter Kraft.

Zu dieser Bestimmung der Eigenart des mystischen Denkens tritt in einem weiteren Kapitel über Eckhart als „Gotiker“ die Beschreibung der numinosen Hochgefühle, von denen dieses Denken getragen ist. Diese Hochgefühle des homo nobilis sind es, welche „die einzigartige Leistung Eckharts befördert haben, alte abgegriffene Schulformeln zurückzuführen zu ihrem ursprünglich glutvollen Sinne und sie aufleben zu lassen in ihren mystischen Urfarben“. Otto zeigt, wie zwar auch *Thomas* von dem idealen vollkommenen Menschen, von dem Urtypus des Erlösten spricht, bei Eckhart aber spricht sich dieses Bild des vollkommenen Menschen nicht aus in der spekulierenden Beschreibung eines fremden Urbildes, sondern in dem Hochgefühl des Ich:

„Der Mensch, d. h. ich, stand mit in Gott vor Zeit und Welt. An mir erst ward er Gott.“

Ein letzter Abschnitt widmet sich den mystischen Elementen der Eckhartschen Rechtfertigungslehre. Dieses Kapitel ist deswegen entscheidend, weil hier die Verbindungsstriche zwischen Eckhart und Luther vollends zu Ende gezogen werden. „Hier setzt die Linie an, die Eckhart mit Luther verbindet. Denn was Luther die Gerechtigkeit nennt, die aus Glauben kommt, das ist eben auch die Gerechtigkeit, die aller Kreatur, allem Fleische, allem 'natürlichen' Wesen ganz unerreichlich, Gottes eigene Gerechtigkeit ist und nur aus ihm selber fließen kann.“ Und daher erklärt sich, daß Luther die Schrift des unbekanntenen Frankfurters, die *Theologia deutsch*, lieben und mehrfach herausgeben konnte, die in matterer Form Eckhartsches Gedankengut vorträgt. Daher erklärt sich, daß er an den angeblich „pantheistischen“ Ausdrücken dieser Theologie und auch an denen Taulers keinen Anstoß nahm, sondern sie gelegentlich selber verwendet. Unter Hinweis auf die Lutherworte des Römerbriefkommentares: *esse est iustitia*, schreibt dann Otto: „Das heißt nichts anderes, als daß die Kategorien der Seinslehre für Luther hier einfach zu Dubletten der Justifikationslehre werden. Das ist aber nicht erst eine Erfindung Luthers, sondern das war alt, war schon zur Zeit Eckharts, dessen ganzes Arbeiten mit den Kategorien der Seinslehre, die uns so befremdlich sind, in seiner Zeit nicht befremdlich war. Man nahm sie sicher schon zu einer Zeit oft genug einfach als einen zweiten Dialekt für die Justifikationslehre selber und übersetzte leicht und selbstverständlich das eine in das andere. Die lutherische Rechtfertigungslehre ist nur von dieser Tradition her zu verstehen. Auch für ihn ist das neue Leben eine Seinsverleihung, Wesensmitteilung des Göttlichen selber, eine Geist-Mitteilung, und nicht einfach ein 'psychologischer Vorgang'. Ebenso hat die luthersche Idee vom 'fröhlichen Tausch' zwischen Seele und Christo noch etwas an sich von jenen 'Hochgefühlen', von denen wir oben sprachen, als für Eckhart charakteristisch.“

Auch die Lehre von der Gottesgeburt im Grund der Seele ist mit dieser Anschauung von der Rechtfertigung verknüpft. Das Wort in sich haben, das ist Teilhaben an der Erkenntnis Gottes, der sich Gott selbst erkennt, das heißt aber die Erkenntnis Gottes haben, nicht als ein empirisches psychologisches Faktum, nicht in einem einzelnen Vorstellungsakte oder als Begriff oder Theorie, sondern als das eigentümliche überempfindliche Grundwesen der Seele selber. Nur Unverstand kann dieses Denken und diese Frömmigkeit als Pantheismus mißdeuten. Auch dieses Verständnis vom Sehen der Seele als einem „Sehen mit Gottes Augen“ weist wieder auf Luther.

Erst von hier aus ist verständlich, wie diese Lehre vom vergotteten Menschen umschlagen kann in eine exzessive Gnadenlehre. „Das völlige Zunichtwerden der Kreatur, die, sofern sie in sich selbst ist und nach dem, was sie in sich selbst ist, schlechthin nichtig und nichts ist, hat Luther bei Tauler und beim Frankfurter völlig richtig verstanden als eine Linie, die auf seine eigene Lehre von der *iustitia passiva, sine omnibus propriis viribus, meritis aut operibus* zulief und die in dieser sich selber notwendig abschließen mußte.“ Zusammenfassend zeigt dann Otto, wie die mystischen Gedankengänge Eckharts zu seiner Justifikations- und Gnadenlehre völlig parallel laufen, ja wie ihre Termini völlig vertauschbar sind, wie die Gnadenlehre und die Justifikationslehre in ontologischen Begriffen ausgedrückt werden kann und umgekehrt.

Diese Ausführungen über die inneren Zusammenhänge zwischen Eckhart und Luther finden ihre Ergänzung in der Ausführung über die kontemplative Methodik bei Luther im dritten Teil des Werkes. In diesem kurzen Kapitel wagt es Otto, die übliche These vom Verhältnis Eckharts zu Luther geradezu umzukehren, indem er an einer Interpretation der Lutherischen Schrift „Wie man beten soll, für Meister Peter Balbierer“ von 1554 zeigt, wie Luther in seiner Betrachtung, Versenkung, Andacht, methodischer ist als der „methodische“ Mystiker Eckhart.

V. Damit sind bereits die wesentlichen Ideen angedeutet, die Otto zur Lutherforschung ausgesprochen hat. Otto hat Zeit seines Lebens gegen die angeblich orthodoxe Lutherauslegung gekämpft und hat sich immer bemüht zu zeigen, wie hinter den später rein juristisch-formal verstandenen Begriffen und Formeln der lutherischen Rechtfertigungslehre die glutvolle, lebendige Anschauung der deutschen Mystik von der Wiedergeburt und von der unio steht. Es ist Otto leider nicht mehr vergönnt gewesen, seinen Plan einer Darstellung der lutherischen Theologie zu verwirklichen: angedeutet sind seine Gedanken bereits in dem Werk „Das Heilige“, weiter in den schon erwähnten Ausführungen in der Westöstlichen Mystik und in dem 10. Aufsatz der „Aufsätze das Numinose betreffend“, der den Titel führt: *Mystisches in Luthers Glaubensbegriff*, und in seiner Schrift über „Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther“, ebenso in dem Aufsatz: „Rettung aus Verlorenheit nach Luthers *iustificatio per fidem*“ in der Schrift „Sünde und Unschuld“ München 1932, sowie in dem Aufsatz: „Luthers Rechtfertigungslehre und die Mystik“ in demselben Werk.

Bereits im „Heiligen“ weist Otto auf eine Reihe von Zügen der lutherischen Frömmigkeit hin, welche in der traditionellen kirchlichen Lutherauslegung unterdrückt werden. Zunächst sind es die irrationalen Momente, welche den Gottesgedanken Luthers bestimmen. „Diese Momente in Luther wurden später stillschweigend ausgeschaltet und

werden heute gern als 'apokryf', als 'scholastischer Rest nominalistischer Spekulation' behandelt.“ „Sonderbar nur, daß dann dieser ‚scholastische Rest‘ eine solche Macht im Gemütsleben Luthers selber besessen hat, wie das handgreiflich ist. In Wahrheit handelt es sich bei ihnen nicht um Reste, sondern ganz zweifellos um geheimnisvolle, dunkle und unheimliche Hintergründe seiner Frömmigkeit, von denen die klare Seligkeit und Freudigkeit seines Gnadenglaubens erst richtig abgehoben und auf denen sie gesehen werden müssen.“ Es sind vor allem die 'mirae speculationes' über das 'Unoffenbare' in Gott im Unterschiede von der 'facies dei revelata', über die 'divina majestas' und über die 'omnipotentia Dei' im Gegensatz zu seiner 'gratia', wie sie in De servo arbitrio vorgetragen sind, auf die hier Otto hinweist und von denen er zeigt, wie sie „mit seinem innersten und eigensten religiösen Leben zusammenhängen, aus diesem ganz echt und urtümlich aufbrechen, als solche zu deuten sind und die in des Christen Frömmigkeit selber hineingehören“. Otto berichtet in diesem Zusammenhang, daß ihm an Luthers De servo arbitrio das Verständnis des Numinosen und seines Unterschiedes gegen das Rationale lange schon aufgegangen ist, bevor er es in der Religionsgeschichte wiederfand.

Von hier aus dringt Otto zu einer neuen Auffassung des Zusammenhangs von Luther und der Mystik vor, indem er ausführt: „Allgemein steckt das numinose Moment im Glaubensbegriffe Luthers selber, und zwar in seinem Mystischen. Denn man kann doch auch hier Luthers Zusammenhang mit der Mystik nicht verkennen. Zwar an die Stelle von 'erkennen' und 'Gottesminne' tritt für Luther in immer stärkerem Maße 'das Glauben' ... Aber bei aller Veränderung ist doch offensichtlich, daß Luthers Glaube ganz bestimmte Züge trägt, die ihn jenen mystischen Seelen-Funktionen an die Seite stellen und ihn deutlich unterscheiden von der rationalen Bestimmtheit und Wohltemperiertheit der fides der lutherischen Schullehre. Wie 'Erkennen' und 'Liebe', so bleibt für Luther der Glaube stets und bis zuletzt die Beziehung auf ein mirum ac mysteriosum und zugleich die geheimnisvolle Seelenkraft der adhaesio Dei, die den Menschen ein *t* mit Gott. Einung aber ist der Stempel des Mystischen ... Der Glaube ist ihm jene verborgene Mitte der Seele, die den Mystikern der Seelengrund war und in der sich die Einung vollzieht. Er ist zugleich eine pneumatische Erkenntnis-kraft, ein mystisches a priori im Geiste des Menschen für die Aufnahme und Anerkenntnis der übersinnlichen Wahrheit und in dieser Hinsicht selber eins mit dem spiritus sanctus in corde.“ Der Glaube ist weiter „das 'tätig, mächtig, geschäftig Ding' in uns, ist stärkster Affekt, der in nächster Verwandtschaft des *ἐνθουσιάζεσθαι* steht ... Er ist in dieser Hinsicht völlig gleichartig dem amor mysticus. Alle späteren Mystici von Johann Arndt bis zu Spener und Arnold hin

haben diese Seiten des lutherischen Stimmungslebens kongenial immer wieder als sich selber verwandt gefühlt und die darauf bezüglichen Stellen des seligen Lutheri sorgsam gesammelt, um sich damit gegen die Angriffe der rationalisierten lutherischen Schullehre zu decken.“ (Vgl. auch die Ausführungen über den Dynamismus des lutherischen Gottesgedankens in dem Abschnitt „Göttliche und weltliche Kausalität nach Luther“ in dem 14. Aufsatz in „Sünde und Urschuld“, der den Titel führt: Rationale Theologie gegen naturalistische Weltanschauung.)

Für Otto ist der innige Zusammenhang Luthers mit der Mystik hinsichtlich seines Glaubensbegriffes zuerst an dem Schriftchen *De adhaerendo Deo* von Johann von Kastel deutlich geworden. So nahe erscheint ihm der innere Zusammenhang, daß er sagen kann: „Luther sagt nichts über die wiedergebärende, rechtfertigende, heiligende Triebkraft des Glaubens, das nicht auch in dem 12. Kapitel (bei Johann von Kastel) vom *amor mysticus* gesagt wäre,“ nur daß Luther die Einigung noch drastischer als der ältere Mystiker mit dem Ausdruck „mit Gott ein Kuche werden“ bezeichnet. „Dabei ist zugleich darauf zu achten, daß dieser *amor* bei Johann selber bereits ganz durchdrungen ist von Glaube, Trauen, Trost, Gewißheits-, Geborgenheitsverlangen, und daß auch ihm die *remissio peccatorum* das erste Glied des *ordo salutis* ist.“ Darum kann auch das *adhaerere deo* gelegentlich ebenso gut durch den Glauben geschehen. Auch die bei Luther so häufige Kette und Reihe der religiösen Gemütslebnisse findet Otto schon bei Johann von Kastel in der typischen Folge vorgezeichnet. Wenn Otto auf eine definitive Lösung des Problems der Zusammenhänge zwischen Luther und der Mystik verzichtet, so geschieht dies aus äußeren Gründen: „Über Luthers Zusammenhang mit der Mystik werden wir erst völlig urteilen können, wenn erst einmal die noch in den Bibliotheken schlummernden handschriftlichen Überreste der volkstümlich-erbaulichen mystischen Predigt bekannt werden und damit der Hintergrund, der Nährboden, der Stimmungsgrad und die mancherlei Gefühlsgesellungen für Luthers Gedanken und für seinen Sprachgebrauch.“

Wenn Otto im Anschluß hieran schreibt, daß Luther einem Meister Eckhart nach Art und Stimmung „viel verwandter ist als einerseits Plotin und als andererseits das Heer der gottverliebten Mönche und Nonnen, der *doctores ecstatici* und *serafici*, als Ignatius und Johann vom Kreuz und Teresa und die Madame de la Mothe-Guyon,“ so hat dies inzwischen durch die seither erfolgte Aufdeckung des gesamten Werkes von Meister Eckhart seine vollste Bestätigung gefunden, wie auch der Erste bestätigt, der auf Grund der Kenntnis des neu erschlossenen Materials eine Gesamtdeutung Eckharts unternommen hat: Erich Seeberg, der, als Lutherforscher und Eckhartforscher gleich erfahren, die Zusammenhänge der beiden in seiner Schrift: *Meister Eckhart*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934 (Sammlung: Philo-

sophie und Geschichte nr. 50) näher beschreibt und der sowohl bei der Darstellung des Dynamismus und der voluntaristischen Elemente des Eckhartschen Gottesgedankens, als auch bei der Entwicklung seines Glaubensbegriffs auf Luther hinweist, wo es heißt: „Und abermals denken wir an Luther, dem auch allein der Glaube Gott, Christus, Erlösung für uns wirklich macht. Ohne Glaube ist bei Luther zwar dies alles Wirklichkeit, aber es ist nicht wirksam für mich.“ Eine ähnliche Brücke bildet der Gedanke der Ehre Gottes. „Der Begriff der Ehre Gottes, dem man einst bei Calvin und dann bei Luther gefunden hat, gibt auch der Frömmigkeit des Meister Eckhart die eigentümliche Prägung.“ „Meister Eckhart kennt auch (wie Luther) die *resignatio ad infernum*: dies daß der Fromme selbst in der Hölle gern brennt, wenn es nur Gottes Wille ist ... Freilich die Hölle ist nicht mehr Hölle — das sieht auch Eckhart wie Luther —, wenn man mit Gottes Willen in ihr sitzt. ... Ja, Meister Eckhart weiß auch etwas von dem *magnificare peccatum*, mit dem Luther seine Vorlesung über den Römerbrief beginnt.“ Dasselbe gilt für die Eckhartsche Ethik. „Es ist keine Frage, daß in der deutschen Mystik seit Eckhart die Ansätze zur Lutherschen Berufsethik vorliegen.“

Den Einwänden, die von theologischer Seite gegen die Sicht dieser inneren Verbundenheit der deutschen Frömmigkeitsentwicklung eingewandt werden, hält Rudolf Otto ein Argument entgegen, das auf die religiösen Urtatsachen selbst zurückgreift, aus denen die verschiedenen theologischen Deutungen hervorgehen. „Man hat gesagt, daß, wer als Protestant die Mystik liebe, Dilettant sei: er müsse katholisch werden. Aber was ist ‚die Mystik‘? Wenn man damit die schmelzenden Wonnen transzendenter Bräutigamsgefühle meint, so mag die Behauptung richtig sein. Aber das für die Mystik typische Moment des Kreaturgefühles und der *unio* ist auf Grund der *fides* Luthers (als *fiducia* und *adhaesio*) nicht weniger möglich als auf Grund des *amor mysticus*, sondern mehr ... Endgültig entschieden wird über diese Frage der Möglichkeit des Überganges aus der *fides* in die Erfahrung der Einung, aber nicht durch Berufung auf lutherische oder heilige Texte, sondern durch Besinnung auf das Wesen des Glaubens selber. Glaube ist mehr als Überzeugung von den ewigen Dingen: er ist affektvolles Hingespantsein auf sie und Hingezogen- und Eingezogenwerden durch sie, und ist als Vertrauen innigstes Nahgefühl. In alledem aber hat er die Keime dessen in sich, was die geheimnisvollen Worte wie Einung besagen wollen, und zwar mehr als die ‚Erkenntnis‘ oder die ‚Liebe‘ der früheren mystischen Schulen.“

Was in dem erstgenannten Aufsatz Ottos über die Verbindung von Luthers Glaubensbegriff mit der mystischen Glaubenslehre gesagt ist, findet seine Erweiterung in den beiden Aufsätzen über Luthers Recht-

fertigungslehre. Otto geht aus von einer heftigen Polemik gegen die formalistischen, juristischen Umbiegungen der lutherischen Rechtfertigungsidee in der Orthodoxie und ihren modernen Vertretern, und versucht in seinen Ausführungen, von diesem trockenen Destillat den Blick zurückzuwenden auf den Realismus des echten lutherischen Erlösungslebens. In diesem religiösen Realismus sieht Otto Kräfte am Werk, die bereits in der Tradition der deutschen Mystik ausgebildet sind. Dies ist einmal der schroffe Erlösungs dualismus von Eckhart, sein Kontrast des völligen Nichts der Kreatur gegenüber Gott, mit dem Luther durch die „Theologia deutsch“ und durch Tauler verknüpft ist, der das verbindende Band bildet. Weiter und noch mehr der Umstand, daß die Eckhartsche Mystik in ihrem Innern ein Weg zum Sein als wesender Gerechtigkeit ist, „d. h. daß sie selber ganz wesentlich eine *iustificatio impii* ist“. Endlich aber die Tatsache, daß die Eckhartsche Mystik „sich wölbt über dem Untergrunde einer schlichten Christenfrömmigkeit, die deutliche Keime der evangelischen Predigt Luthers selber in sich trägt“.

Schließlich weist Otto noch auf ein letztes Argument hin: die Verwandtschaft der Seelenhaltung und der Schwingungen des Seelenlebens Luthers in der entscheidenden Zeit seiner Wandlung. „Für den Typus Lutherschen Erfahrens ist vielleicht nichts charakteristischer als die gewaltigen Schwingungen seines Seelenlebens zwischen *desperatio* und *certitudo*. In ihnen wiederholt sich aber der Typus des Wechsels zwischen erfahrener Gottesnähe und Gottesferne, der ‘den Mystikern’ eigen sein soll und der in der Tat gewissen Formen der Mystik eigen ist.“ Als Beweis hierfür weist Otto auf den *horror mysticus* hin, den Luther kennenlernt und beschreibt, wenn er sich „in den Krallen der *desperatio* und des Teufels“ weiß, wie sich Ähnliches bei Tauler wiederfindet. „Wohl hatte Luthers Leid eine eigene Note, sofern sich ihm die Qual deutlicher als bei seinen Vorgängern zuspitzt zum Zweifel an der Vergebung der Sünden, aber daß dieses eine individuelle Form jenes allgemeineren Erlebens typus ist, den man ‘die Mystik’ nennt, ist doch ersichtlich.“

Otto hat an dieser Linie der mystischen Tradition im eigentlichen lutherische Frömmigkeit weiteraufgedeckt und gezeigt, wie bei Johann Arndt im Gegensatz zu der orthodoxen Rechtfertigungslehre die genuine, die Tradition der deutschen Mystik wiederaufnehmende Linie der lutherischen Rechtfertigung wieder sich durchringt, um freilich sofort aufs Neue bekämpft zu werden. Was Arndt am Eingang seiner vier Bücher vom wahren Christentum über die mit Gott vereinigende Kraft des Glaubens schreibt, ist „nichts anderes als lauterer gesteigertes Lutherum. Die Worte könnten in Luther ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ stehen, ja sie stehen dem Sinne nach darin und sind nichts als die Steigerung der *fides* als *fiducia* und *adhaesio*.“

VI. An einem letzten Punkt führt die Ottosche Auffassung zu einer neuen Sicht einer entscheidenden Gestalt der Kirchengeschichte: bei der Interpretation Schleiermachers. Gerade dem Theologen, der von der neueren Theologie die böartigsten und mißfälligsten und entstellendsten Auslegungen sich gefallen lassen mußte, hat Otto seine besondere Liebe gewidmet. Gegenüber den modernen Versuchen, Schleiermachers Auffassung der Religion dadurch zu entwerfen, daß man sie rein psychologisch auslegt, zeigt Otto bereits in den Eingangskapiteln des „Heiligen“, wie das Gefühl der ‚schlechthinigen Abhängigkeit‘ bei Schleiermacher von allen anderen Gefühlen, auch allen andern Abhängigkeitsgefühlen verschieden ist, wie in diesem spezifischen Gefühl ein Kreaturgefühl mitschwingt, daß die Reaktion auf ein Objektives, Transzendentes außer mir ist, und metaphysisch, aber nicht psychologisch zu verstehen ist. „Nur wo numen als praesens erlebt wird, oder wo ein Etwas numinosen Charakters gefühlt wird, oder wo das Gemüt von sich aus ihm sich zuwendet, also erst infolge einer Anwendung der Kategorie des Numinosen auf ein wirkliches oder vermeintliches Objekt kann als deren Reflex das Kreaturgefühl im Gemüt entstehen.“

In dem Abschnitt „Das Heilige in der Erscheinung“ versucht dann Otto das Wesen der Schleiermacherschen Religionsidee abschließend darzustellen, in Zusammenfassung der Gedanken, die er bereits in seinem Werk „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie“, Tübingen JCB Mohr 1909, sowie in seiner Ausgabe von Schleiermachers Reden über die Religion (4. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1920) entwickelt hatte. Er führt dort aus, wie das, was Schleiermacher vorschwebt, „recht eigentlich das Vermögen der sich versenkenden Kontemplation gegenüber dem großen Gesamtleben und der Wirklichkeit in Natur und Geschichte ist“. „Wo ein Gemüt sich hingebend und vertiefend den Eindrücken des Universums öffnet, wird es fähig, Anschauungen und Gefühle zu erleben von etwas, das gleichsam ein eigentümlicher, freier Überschuß an der empirischen Wirklichkeit ist, ein Überschuß, der nicht erfaßt wird von dem theoretischen Erkennen der Welt und der Weltzusammenhänge, so wie es in der Wissenschaft sich gestaltet, der aber doch der Intuition höchst real greifbar und erlebbar ist und sich formt in einzelnen Intuitionen.“

Als Hintergrund dieser Religionsanschauung erscheint also eine Metaphysik der Intuition, welche das „Ahnden“, die prophetische Divination und die Erkenntnis des Wunders in sich schließt. Diese Intuition ist kein psychologischer Vorgang, sondern erwächst aus der Berührung mit dem transzendenten Numinosum selbst. Eine dialektische Auseinandersetzung und eine rationale Rechtfertigung einer solchen Intuition ist nicht möglich, ja darf nicht einmal statthaben, da sie ihr eigenstes Wesen aufheben würde. Otto stellt in diesem Zusammenhang lediglich eine Einseitigkeit bei Schleiermacher fest, die darin besteht, daß er „un-

besehens und naiv dieses Vermögen der Divination als ein allgemeines voraussetzt“, während es nicht einmal in dem Sinne allgemein ist, daß es notwendig bei jedem vorauszusetzen ist; der eine religiöse Überzeugung hat. (Hier spricht die Erfahrung grenzenlosen Mißverständnisses, das Otto von einer bestimmten Gruppe „überzeugter“ Theologen entgegengebracht wurde.)

Eine besondere Untersuchung widmet dann Rudolf Otto dem „Neuen Aufbruch des *sensus numinis* bei Schleiermacher“, wie der Titel des Aufsatzes in „Sünde und Unschuld“ nr. 10 lautet. Nach einer Schilderung der Gegner, mit denen es Schleiermacher zu tun hatte, und einer Darstellung des eigentümlichen Kreises, in dem die neue Anschauung von Religion durchbrach, geht Otto zu einer Darstellung dieser neuen Frömmigkeitsanschauung selbst über. Er zeigt zunächst, wie Schleiermacher unter *Universum* nicht den Welt- oder Himmels- und Sternenaufbau, sondern das große All von Sein und Geschehen, Natur und Geschichte versteht, dieses All des Seins und Werdens, darin wir selber teils Glied und Teil, teils Herrn und Wirkende sind. Das Verhältnis zu diesem *Universum* ist nun nicht nur ein theoretisches — das sich ausdrückt in der Wissenschaft — oder ein praktisches — das sich ausdrückt in der Moral, sondern ist dort, wo es am wahrsten ist, Erleben dieser großen und tiefen Welt und ihres Seins und Geschehens, ihres Wesens und ewigen Gehaltes in hingegebenem, anschauendem und fühlendem Gemüte. Dies dritte ist nicht Wissenschaft, nicht Moral, sondern ist Religion, ist unmittelbares Innwerden des *Universums*, seines Ganzen und alles Einzelnen in ihm, seines Grundes und Wesens, seines ewigen Inhaltes und Wertes, seines Untergrundes und Hintergrundes in schweigendem, tiefstem Erleben des Gemütes. Diese Auslegung zeigt, wie Otto die Schleiermachersche Religionsanschauung als Weiterführung der alten Linie der deutschen Mystik erkennt.

Dies wird noch deutlicher, wenn er das Schleiermachersche Gefühl beschreibt als ein „die Dinge *sub specie aeterni* im ewigen Lichte sehen, Sinn haben für das halbverhüllte und halboffenbare Geheimnis von Welt und Dasein und unserm eigen Leben, die Welt und alle Dinge und das eigene Wesen empfinden als Ausdruck höchster Setzung und ewiger Ideen, damit aber Welt und Leben und Menschenwesen in einem Lichte sehen wie nie zuvor, in einer Tiefe verstehen, wie kein Profaner sie erreicht“. Otto anerkennt diese Auffassung von Religion zwar nicht als eine schlechthin erschöpfende, aber er anerkennt sie insofern, als in ihr nach langer Verödung wieder der *sensus numinis* durchbricht. „Ein neues, mächtiges Aufwallen echten *sensus numinis* gegenüber rationalistischer Vertrocknung und Fichtescher Hybris bieten als erstes Grundmoment diese Reden ... Einer Zeit, die den Offenbarungsbegriff verloren hatte, öffnet er auf seine Weise wieder einen Weg, Offenbarung zu verstehen, wirkliche Offenbarung, d. h. etwas, was sich gibt und

was sich dem Erlebenden kundtut.“ Von dieser Grundanschauung her — und dies unterstreicht Otto als das wichtigste — eröffnet sich ihm auch das Wesentliche der christlichen Religion neu. „Nicht gereinigter Theismus ist ihm das Christentum, sondern Sünden- und Verlorenheitserfahrung, Erlösungsbedürftigkeit und erlösende Macht von oben.“ (Es ist hier darauf zu verweisen, daß sich ähnliche Ausführungen bereits in der West-Östlichen Mystik in dem Kapitel über „Die Mystik der zwei Wege bei Schleiermacher“ c. II des Teiles C: Neuere Parallelen und Erläuterungen findet.)

VII. Schließlich darf man an einem letzten nicht vorübergehen, was ebenfalls für die praktische Darstellung der Kirchengeschichte als Frömmigkeitsgeschichte von entscheidender Wichtigkeit ist: Otto war ein einzigartiger Deuter religiöser Kunst und kultischer und liturgischer Ausdrucksformen. Es gehört zu den schönsten Erlebnissen derer, die ihn näher kannten, ihm bei einer improvisierten Auslegung eines religiösen Kunstwerkes zuzuhören. Die Gebärdensprache, die Gewandfalten der Skulpturen offenbarten ihm ihre geheimste Bedeutung, das Bild fing unter seinem betrachtenden Auge an, auf eine gänzlich unerwartete Art zu reden und sich zu deuten, die Figuren regten sich auf der toten Leinwand und enthüllten ihr in der künstlerischen Form, in der Farbe und im Symbol erstarrtes Leben und zogen den Betrachter in die eigentümliche Stimmungs- und Vorstellungswelt dieses Lebens hinein.

Es ist außerordentlich bedauerlich, daß von Otto keine schriftliche Interpretation christlicher Kunstwerke erhalten ist; seine persönlichen Freunde werden sich an viele unvergeßliche Szenen solcher Auslegungen bei Führungen in der Elisabethenkirche, in der religionskundlichen Sammlung in Marburg, bei Ausflügen und Besichtigungen und Reisen erinnern. Nur an wenigen Stellen seiner Werke schimmert diese eigenartige Begabung durch, die so entscheidend ist für die Entdeckung der Auswirkung einer religiösen Grundhaltung in den verschiedenen Lebenssphären. Das erste ist der Abschnitt über die „Ausdrucksmittel für das Numinose in der Kunst“ im 12. Kapitel des „Heiligen“. Dort spricht Otto von dem Numinosen der ägyptischen Tempelbauten. „Daß die Erbauer dieser mächtigen Tempel, dieser Sphinx von Gizeh, die das Gefühl des Erhabenen und, dadurch begleitet, des Numinosen fast wie einen mechanischen Reflex aus der Seele aufzucken lassen, selber auch darum gewußt haben und es gewollt haben, ist wohl unzweifelhaft.“ Er spricht dort weiter von dem „geradezu magischen Eindruck“ gewisser Erzeugnisse der religiösen Kunst, gewisser Symbole, Embleme, Ranken- oder Linienführungen in der taoistischen und buddhistischen Kunst Chinas, Japans und Tibets, von dem Numinosen der großen Landschafts- und Heiligen-Malerei Chinas in den klassischen Zeiten der T'ang- und Sung-Dynastie, weiter über die numinosen Ele-

mente der gotischen Architektur und vor allem über die drei Hauptmittel eines stark numinosen Eindruckes in der Kunst: das Schweigen, das Dunkel und das Leere. Auch in seinen Ausführungen über die Mittel des Ausdruckes des Heiligen in der Musik und in seinen Bemerkungen über Bach und Beethoven offenbart sich dieselbe einzigartige Gabe einer Sinndeutung der religiösen Elemente der Kunst.

Die zweite Schrift, die in diesem Zusammenhang zu nennen ist, ist der Aufsatz über „Das Numinose-Irrationale im Buddhismus“. Diesem Aufsatz ist beigefügt ein Abschnitt über das Numinose im buddhistischen Bildwerk, der bereits 1922 in der „Christlichen Welt“ Nr. 48 erschien. In diesem Artikel entwirft Otto geradezu ein Programm einer Interpretation der verschiedenen Frömmigkeitstypen auf Grund ihrer Darstellung in der religiösen Kunst. „Wenn Hamann jüngst versucht hat, in seiner Sammlung ‚Deutsche Köpfe‘ aus der Zeit der Gotik uns den gotischen ‚Typus‘ nahezubringen, so wäre es ein nicht minder dankbares und wichtiges Geschäft, einmal den Typus, die Art und die Sonderart von Religion und Religionen zur Darstellung zu bringen, nicht sowohl durch Wiedererzählung ihrer Lehren, durch Aufführung ihrer Formeln und Begriffe, sondern durch eine Sammlung und Entgegensetzung von Köpfen und Antlitzen, um hier im lebendigsten Reflex den Geist und Sondergeist der Religionen aufzufassen und einander entgegenzusetzen: etwa die ‚pax Christi‘ sich spiegeln zu sehen in den Bildern christlicher Heiliger und Frommer und zu beachten, wie typisch anders sie Miene, Gesichtsausdruck und Muskel- und Leibeshaltung prägt als etwa die ‚Svanti‘, die Ruhe des vollendeten indischen Frommen oder als die Stille des Nirvana im Antlitze und in dem ‚halben Lächeln‘ der Buddha- und Bodhisattva-Gestalten des fernsten Ostens oder aus in dem ‚virya‘, in der leidenschaftlichen Leidenschaftslosigkeit, Selbst- und Weltbeziehung, in der geballten Energie strengster Sammlung, die wie gesammelte magische Kraft aus manchen der Angesichter dieser Lohans spricht.“

Der dritte Aufsatz ist ein Beispiel einer Deutung religiöser Baukunst. Es ist der Artikel „Über die Leere in der Baukunst des Islam“, dessen Hauptgedanken bereits in dem Werk „Das Heilige“ angedeutet sind und der sich ebenfalls in dem Werk „Das Gefühl des Überweltlichen“ (sensus numinis), München 1952, findet. Otto zeigt hier, wie sich in den hohen Kuppelbauten der späteren islamischen Kunst „das Gewaltige und das Erhabene als Schemata des Heiligen verbinden. Diese hohe Kunst arbeitet nicht mit den Beihilfen der Bildhauerei und der Figuren-Malerei, sondern mit dem Raume selbst und mit Räumen, die sie ordnet, teilt und komponiert, und zugleich mit den Mitteln des Lichtes oder vielmehr des Halbdunkels, das sie wunderbar leitet, stuft und mischt, verstärkt oder unterbricht. Mit beiden macht sie die Leere und das Schweigen redend, deutend, ohne Wort und stärker als es

Dome vermögen voller Bilder, Figuren, kultischer Sachen, die den Sinn zerstreuen und zugleich ihn ablenken und festhalten beim allzu Deutlichen und Begriffsnahen“.

Überblickt man diese Gesamtauffassung von der Geschichte der Frömmigkeit und die Fülle von Ideen, welche die zentralen Punkte der Entwicklung der christlichen Religion beleuchten, das Jesusbild, die Ideen zu Meister Eckhart, zu Luther und Schleiermacher, so sieht man hier einen Geist, der mit aller Kraft am Werke ist, einer neuen Auffassung des Christentums die Bahn zu brechen. Rudolf Otto ist ein Anfang: nicht nur ein Anfang einer neuen Betrachtung der Geschichte der Religion, nicht nur ein Befreier der Hauptgestalten deutscher Frömmigkeit von einem wahren Schutthaufen von theologischen und dogmatischen Vorurteilen, die eine das Wesen echter Frömmigkeit entweder ignorierende oder verachtende Theologie auf sie gehäuft hat, sondern ist auch der Anfang einer neuen Auffassung und einer neuen Darstellung des Christentums selbst, weil sie der Grundrichtung der werdenden Frömmigkeit zum Ausdruck und zur Form verhilft: der Richtung auf die wirkliche persönliche Erfahrung, auf die Deutung des Erfahrenen in den Worten, Bildern und Anschauungsformen unserer Zeit, auf die Darstellung der Erfahrung und auf ihre Verwirklichung in einer sittlichen Lebensform, in welcher der klaffende Riß zwischen Leben und Lehre überwunden ist.

Abgeschlossen am 20. Juni 1937.