

Solange die im Rituale genannten großen Kennzeichen der Besessenheit nicht deutlich die Signatur des echt Dämonischen tragen, beweisen sie nichts. Das gilt noch viel mehr von den vielen anderen kleineren Anzeichen, von denen man leicht an die 30 aufzählen könnte. Wo das Dämonische aber dem Ganzen den Stempel aufdrückt, kommt der Exorzist zu der sicheren Überzeugung, daß er

hier einen Tatbestand vor sich hat, dem er mit dem Exorzismus begegnen muß. Dann kann ihm kein Arzt weiterhelfen. Er steht dann vor dem zweiten und schwersten Teil seiner Aufgabe: den Kampf mit dem boshafsten Gegner aufzunehmen, ihn mit den übernatürlichen geistigen Waffen zu bekämpfen und nicht zu ruhen, bis er ihn überwunden und vertrieben hat.

„Das Heilige“ Rudolf Ottos in der neueren Kritik

Von P. Dr. Bernhard Häring, CSSR, Gars am Inn

R. Otto hatte mit seinem Buch „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ nicht nur einen ungeheuren Bucherfolg (innerhalb zwanzig Jahren fünfundzwanzig Auflagen), sondern auch einen großen theologischen Einfluß. Sein großes Verdienst ist es, innerhalb des Protestantismus (zum Teil auch in katholischen Kreisen) die *Eigenständigkeit* des Religiösen wieder deutlich sichtbar gemacht zu haben. Gegen die damals vorherrschende Religionsgeschichte verhalf er dem Grundsatz zum Siege, daß „die Religion mit sich selber anfange“, d. h. daß sie unmöglich durch Entwicklung aus nicht-religiösen Elementen zu klären sei. Gegen den in der Verkündigung sich breit machenden *kantianischen Moralismus* zeigte er vielen wieder, daß die Religion nicht zuerst ein Imperativ, sondern Gnade, Begegnung mit dem Heiligen ist, und daß der erste Imperativ der Religion nicht im Auftrag zur Weltgestaltung, sondern in der Hinwendung von Herz und Wille zum Göttlichen besteht, in der Pflege der rechten Gemüts- und Willenshaltungen gegenüber Gott. Es ist darum z. T. auch sein Verdienst, wenn innerhalb des Protestantismus wieder das Verständnis für die Notwendigkeit des Kultus geweckt wurde. Von Kant herkommend und als Beobachter des modernen Menschen, setzte R. Otto eine gewisse Autonomie des Sittlichen voraus. Als Religionspsychologe und als Erforscher der Mystik stellte er fest, daß das religiöse Le-

ben nicht immer und nicht überall die sittlichen Imperative auslöse. Diese Beobachtung diene seinem Hauptanliegen, nämlich gegen Kant aufzuweisen, daß Religion etwas anderes sei „als die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Cassierer Bd. 6, S. 302). Den kantianischen Rationalismus, der sich den Zugang zum eigentlich Religiösen mehr oder weniger verschließt, suchte er in der Begriffswelt Kants und dessen Schülers Fries durch Elemente aus der Erlebnisreligion Schleiermachers und Ritschls zu überwinden. Dabei zeigte er aber eine wirkliche Originalität. Es gelang ihm, das Rational-Begriffliche und das Irrationale (d. h. das über das begriffliche Denken Hinausgehende), sowie das eigentlich Religiöse und das Sittliche im engeren Sinn voneinander zu trennen. Die Art und Weise jedoch, wie er sich religionsgeschichtlich und religionspsychologisch die Begegnung dieser unterschiedenen Elemente dachte, forderte die Kritik heraus. Seine diesbezügliche Theorie von der „Schematisierung des Numinosen durch das Rational-Sittliche“ fand fast allgemeine Ablehnung.

Die beste, aus guter Sach- und Literaturkenntnis entstandene Kritik bietet neuerdings protestantischerseits Robert F. Davidson, Rudolf Otto's interpretation of religion, Princeton 1947. Die katholischen Kritiker (W. Schmidt, Menschheitswege zum Gott-erkennen, rationale, irrationale, superrationale; J. Geysler, Intellekt und Gemüt; J. R.

Geiselman, Das Irrationale Ottos im Lichte des katholischen Glaubensbegriffs, in: Tübinger Quart. 104 [1923]. S. 51—75) stellen bald nach dem Erscheinen „des Heiligen“ die Hauptschwächen des Buches heraus: Otto überschätze das Irrationale in der Religion auf Kosten des Rationalen, er entgehe der Gefahr des Subjektivismus nicht in alleweg, er werde dem Moment des Personalen in der Religion nicht gerecht und nehme infolgedessen vieles als religiöses Phänomen, was es in Wirklichkeit gar nicht sei oder was höchstens als Entartung anzusprechen sei, er setze im Banne der herrschenden Religionsgeschichte an den Anfang der Religion die unpersönliche Macht, die Gottheit als „Es“ statt des persönlichen Gottes. Im übrigen anerkannte die katholische Religionswissenschaft (auch die genannten verdienten Kritiker) neidlos die Verdienste R. Ottos auf dem Gebiet der Religions-Psychologie, -Phänomenologie und -Geschichte und übernahm manche Ausdrücke und auch Erkenntnisse.

Auch von seiten der protestantischen Religionswissenschaft erhielt R. Otto neben viel Anerkennung doch auch manche Kritik. (Ein fast vollständiges Verzeichnis der Ottokritik bis zum Jahre 1938 gibt W. Haubold, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie R. Ottos, Leipzig 1940. Er führt nicht weniger als achtzig Bücher und Aufsätze an.) Vielfach wurde ihm die unkantianische Anwendung kantianischer Begriffe vorgeworfen (z. B. das Heilige als eine „Kategorie a priori“ und vor allem die kantianisch wirklich unmögliche „Schematisierung“ des Irrational-Numinosen durch das Rational-Sittliche). Mehr als ein Dezennium nach dem Erscheinen des Buches wagte sich dann auch innerhalb der protestantischen Theologie eine schärfere Kritik hervor. Die maßlose und teilweise abgeschmackt pedantische Kritik F. K. Feigels („Das Heilige“. Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch, 1929, 2. Aufl. Tübingen 1948) erschien sogar als gekrönte Preisschrift. Die katholischerseits vorgebrachte Kritik wird aufgegriffen. Dazu wird vor allem die Trennung und wissenschaftlich ungenügende Verknüpfung von Religion und Moral ange-

griffen. Aber bei näherem Zusehen steht hinter dieser Kritik doch nicht nur ein berechtigtes Mißfallen an Widersprüchen, an der Vermischung von religions-psychologischer und religionsgeschichtlicher Methode sowie an der unkantianischen Erlebnistheologie, sondern meist ein schlecht verdeckter Rest von kantianischem Moralismus und Rationalismus. So bei Feigel, bei Willy Hellpach (Numen und Ethos, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1 [1946] 47—74), bei W. Baetke (Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942).

Der Einfluß Ottos auf die protestantische Theologie hat aber deswegen nicht nachgelassen. Das zeigt R. F. Davidson in dem genannten ausgezeichneten Buch. Handgreiflich ist Ottos Einfluß neuerdings bei E. Brunner (Dogmatik Bd. I bes. S. 163 ff.). Davidson interpretiert und kritisiert seinen einstigen Lehrer Otto aus dessen eigenster Gedankenwelt heraus (von Schleiermacher und Ritschl her einerseits, von Kant und Fries her andererseits und nicht zuletzt von Luther her). — Werner Schilling setzt sich in seinem Aufsatz „Das Phänomen des Heiligen“ mit der im ganzen sachlichen Kritik Baetkes an R. Otto auseinander (in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2 [1949/50] 206—222). Wenn er auch nicht umhin kann, zuzugeben, daß „das Heilige“ Ottos „dem objektiven Moment“ der Religion nicht in jeder Hinsicht voll gerecht werde, so weist er doch die angeführten hauptsächlichsten Kritiken an R. Ottos Religionsauffassung samt und sonders zurück.

Versuchen wir an Hand der umfassenden Literatur Ottos und seiner Kritiker zu den wichtigsten Vorwürfen Stellung zu nehmen:

1. Zum Vorwurf des Subjektivismus und Irrationalismus

Ein Hauptpunkt der Kritik an Otto ist, daß er „das objektive Moment“ des Heiligen (die Einbettung des religiösen Erlebnisses in eine feste Glaubensüberlieferung und -Gemeinschaft, die Rückverbindung der religiösen Inhalte mit der gegenständlichen Welt, das kausale, rationale Denken) so weit zurücktreten lasse, daß er streckenweise

dem puren Subjektivismus verfallende. Anlaß zu diesem Vorwurf bietet Ottos starke Betonung des „Gefühls“ als Hauptzugang zum Numinosen (Heiligen). Otto hat seine mißverständliche Ausdrucksweise diesbezüglich auf die Kritik hin hinlänglich klargestellt. Unter religiösem Gefühl versteht er eine ganz und gar *objektgerichtete* Weise des *geistigen Kontaktnehmens* mit dem Gegenstand der Religion (mit dem Heiligen). Im klaren Gegensatz zu Schleiermacher ist ihm nicht nur das Gefühl und nicht jedes Gefühl religiös (er betont, daß der Mensch mit all seinen Kräften gleicherweise auf Gott hingeeordnet ist); er glaubt nicht, wie Feigl (a.a.O. S. 13 f) ihm unterschiebt, an art-eigene religiöse Gefühle, unabhängig „vom Gegenstand des Gefühls“ (denn religiöse Gefühle sind ihm nie rein zuständige oder gar sensuelle Gefühle); sondern er versteht die Artbesonderheit des religiösen „Gefühls“ gegenüber allen nicht-religiösen Gefühlen nur von der Arteigenheit und absoluten Eigenständigkeit des religiösen Gegenstandes her. Otto vertritt also eindeutig den Grundsatz: „Die Akte erhalten ihre Artbestimmtheit von ihrem Gegenstande her“. Die Religion hat nach Otto nicht im Gefühl als ihrer „eigenen Provinz“ (Schleiermacher) ihren Sitz. Das Gefühl steht auch nicht im Gegensatz zum Erkennen überhaupt, sondern nur zu einem einseitig *begrifflichen* Erkennen. Er glaubt, daß die unmittelbar religiöse Antenne des Menschen nicht sein begriffliches Zergliedern von Gedankeneinheiten ist, sondern eine Art Intuition „Ahnung“, ein Getroffenwerden von Gott im Gemüt, das viel unmittelbarer das heilige Erschauern der Furcht und das selige Zittern der Liebe („die Kontrastharmonie“ von Furcht und Liebe) weckt als das begriffliche Nachdenken (das erste ist das irrationale Element, das zweite das Rationale).

Man hat diese Einstellung Ottos zu erklären versucht (z. B. Davidson, auf andere Weise Feigl) einerseits aus der Erlebnistheologie Schleiermachers, andererseits auf Grund der kantianischen philosophischen Voraussetzungen. Nach Kant kann begriffliches Denken ja nur das Material der Sin-

nenserfahrung schematisieren und ist infolgedessen untauglich zur Ergreifung der rein geistigen Wirklichkeit (der Freiheit, Gottes). R. Otto glaubt nun im „numinosen Gefühl“ das *geistige* Organ für die übersinnliche Wirklichkeit, näherhin für das Göttliche, gefunden zu haben, wonach Kant in seinen einheitsstiftenden Ideen (Kritik der praktischen Vernunft) und im ästhetischen Sinn (Kritik der Urteilskraft) tastete. Fries hatte in dieser Richtung weitergebaut. M. E. wirken all diese Gedanken, vor allem Fries und Schleiermacher, nach; aber der entscheidende Punkt ist die Vorliebe Ottos für die *Mystik*. Wie Otto selbst oft genug betont, sieht seine Religionsbeschreibung auf die intensivsten religiösen Erlebnisse, also vor allem auf das mystische Berührtwerden des Menschen von Gott. Otto erblickt in der mystischen Erfahrung das Moment, das gelebte Religion immer auf der Welt am meisten vorwärts getrieben hat.

In der Mystik — das kann nun nicht bestritten werden — geschieht tatsächlich die Begegnung mit dem Heiligen nicht in der Form kausalen Schließens und begrifflichen Erfassens und Zergliederns, sondern in einer geistigen Berührung der Seele durch Gott, die gewöhnlich das Gemüt ganz unmittelbar ergreift und das geistige Erkenntnisvermögen und den Willen viel unmittelbarer trifft als begriffliches Erkennen (und nur diese meint Otto mit dem Rationalen). Von hier aus — und nur von hier aus — können wir Otto zustimmen, wenn er sagt, daß das „Rationale“ (das begriffliche Erfassen) erst am „Irrationalen“ (am numinosen Fühlen, d. h. am mystischen Erlebnis) einsetze, also nach ihm komme. „Irrational“ ist für Otto keineswegs das Unvernünftige oder Gegenvernünftige, sondern das über das begriffliche Erfassen Hinausgehende (das „Supr rationale“), das aber streckenweise dem begrifflichen Denken zugänglich sei, ja geradezu nach ihm schreie. R. Otto vermerkt selber gegen Luther: „Die irrationale Seite in der Gottheit ist von der rationalen keineswegs so unterschieden, als ob sie ihr weniger wesentlich zukäme als jene“ (Das Heilige 25. Aufl. S. 121). So sehr die diesbezüglichen Ge-

dankengänge Ottos religionspsychologisch auf etwas Wahres weisen, so falsch wirkt die faktische Voranstellung des „Irrationalen“ vor das „Rationale“, wenn Otto seine Erkenntnisse auf die Religionsgeschichte auszudehnen meint. Wenn auch die großen religiösen Gestalten (die Mystiker) das religiöse Leben und die Bildung religiöser Gemeinschaften vorangetrieben haben, so ist doch das kausale Fragen nach dem Schöpfer und die begriffliche Weitergabe der religiösen Erkenntnisse (bzw. der Offenbarung) religionsgeschichtlich und auch religionspsychologisch viel bedeutsamer als Otto meint. Die Überbetonung der inneren Erfahrung (des „Irrationalen“, des „Gefühls“) gegenüber dem kausalen Fragen nach Gott und der begrifflich klar gefaßten Verkündigung (gegenüber dem „Rationalen“) öffnet tatsächlich dem Subjektivismus, der Otto vorgeworfen wird, einen Zugang. Daß Otto als Protestant (mit der Überbetonung des „inneren Zeugnisses“ gegenüber der objektiven Offenbarung, garantiert in der kirchlichen Lehrautorität) von vorneherein dem Subjektivismus ausgesetzt ist, braucht kaum eigens gesagt zu werden.

2. Das „unpersönliche Heilige“

bei R. Otto

Ein ernster Mangel an Ottos Religionswissenschaft ist die Unterschätzung des Personalen in der Religion. Das kommt zum Teil davon, daß er das Echte und Unechte gleicherweise unter dem einen Begriff des „Numinosen“ zusammenfassen wollte. Vielleicht kommt es noch mehr daher, daß er das religionspsychologische Schema (wonach im religiösen, mystischen Erlebnis das unmittelbare Angerührtsein von Gott und die gemüthafte Einigung mit Gott viel unmittelbarer ist als das rationale Denken und der innerweltliche sittliche Auftrag) zu einem religionsgeschichtlichen *Entwicklungsschema* zu machen geneigt ist. Danach stünde am Anfang der religiösen Entwicklung zwar ein starkes, primitives „numinoses Gefühl“, aber noch keine klaren Begriffe und noch kein Heraushören des sittlichen Auftrages. Weil nun für Otto die klare Erfassung der

Personalität des Heiligen volle Entfaltung der rationalen und sittlichen Elemente in sich schließt und höchste Vollendung bedeutet, kann sie ihm nicht am Anfang stehen und darum überhaupt nicht „wesentlich“ sein. So scheint es immer wieder durch, daß ihm das Anfängliche der religiösen Erfahrung nicht der persönliche Gott ist, sondern eine unpersönliche Macht, ein „Es“, das Heilige, die Gottheit. Erst mit zunehmender Verfeinerung der Intuition, der religiösen Anlage würden die religiösen Vorstellungskeime in Richtung des Personalen rational geklärt. Die „Macht“, die Gottheit werde immer klarer als der personale, fordernde Gott erkannt. Die Vollkommenheit der Religion erweise sich dann gerade durch das Überwiegen des Personalen und durch die klare Verbindung des Numinosen mit dem Sittlichen.

Hat Otto denn nicht gesehen, daß der einfachste Mensch personaler Erlebnisweise offener ist als der Überverfeinerte? Otto geht in seiner Unterschätzung des Personalen in der Religion so weit, daß er behauptet, Religion sei möglich ohne den Glauben an einen Gott. Man könne sogar sehr religiös sein ohne Gottesglauben, wenn man nur das Wunderwesen der eigenen Seele mit „numinosen Gefühlen“ erlebe. „Man hat ernstlich behauptet, daß das Buddhatum überhaupt nicht Religion sei; denn es leugne Gott. Das tut es in der Tat und doch ist es Religion. Denn es lebt im Numinosen“ (Westöstliche Mystik S. 196 f). Es ist jedoch für R. Otto — das darf nicht verschwiegen werden — eine ausgemachte Tatsache, daß *vollkommene* Religion erst dort ist, wo die Personalität Gottes mächtig erfahren und auch rational festgehalten wird. Soweit ich sehe, hat jedoch R. Otto nie Wert auf die Behauptung gelegt, daß am Anfang der gesamten religiösen Entwicklung der Menschheit nicht der persönliche Gott, sondern ein „Es“, eine unpersönliche Macht stehe (wie es neuerdings W. Schilling, a.a.O. S. 221 f, in der Verteidigung R. Ottos und im Anschluß an Mensching tut); er hat vielmehr einfach die seinerzeit herrschende Vorstellung von einer stufenweisen Läuterung der

Religion unkritisch hingenommen (bzw. er hat sein aus der Beobachtung des Einzelsubjekts gewonnenes Entfaltungsschema ungenau in religionsgeschichtlichen Termini dargestellt), was man heute nach den Forschungsergebnissen P. W. Schmidts und seiner Schule nicht mehr so leicht kann. Ottos Entwicklungsschema legt im Gegensatz zu W. Schilling und seinen Gewährsmännern den Ton nicht auf das *historische* Nacheinander von unpersönlicher und persönlicher Gottesvorstellung, sondern er stellt phänomenologisch, psychologisch einführend, eine Wertskala auf von den unvollkommensten Formen dessen, was ihm noch als Religion erscheint, bis hinauf zu der vollendetsten Form der Religion, dem Christentum.

Es ist freilich ein ernster Mangel im Schrifttum Ottos, daß er die phänomenologische Betrachtung („die Wesensbeschreibung“) und die historisch-genetische Betrachtung der Religion nicht sauber auseinander hält. Ferner vermißt man bei Otto eine wirklich klare Linie zwischen echter Religiosität und *Entartung* der Religion. Der Grund dafür liegt wohl zumeist in seiner Überbetonung des „numinosen Gefühls“ gegenüber der Klarheit des Glaubensinhaltes und der Festigkeit der Willensbeugung unter Gott¹.

3. Verhältnis von Religion und Sittlichkeit

Wie schon gesagt, rechnen wir es zu den großen Verdiensten Ottos, daß er einer Zeit, die ganz ins innerweltliche Schaffen versunken war und auch in der religiösen Verkündigung die innerweltliche Aufgabe vor das eigentlich Religiöse setzt, wieder wirkungsvoll den religiösen Kern sichtbar machte, daß er das „sakrale Ethos“ (die Bindung an die Person Gottes und ihre Verehrung) dem „sanktionierten Ethos“ (der Bindung an den Auftrag Gottes in Zeit und Raum) betont voransetzte, m. a. W. daß er der ersten Ta-

fel des Dekalogs wieder zu ihrem Recht verhelfen wollte.

Das „sakrale Ethos“ gehört nach Otto wesensmäßig und unzertrennlich zur Religion, zum „Numinosen“, und zwar noch vor jeder „Schematisierung“ desselben durch das Rational-Sittliche (vgl. Das Heilige 25. Aufl. S. 69). Nach Otto ist das „numinöse Gefühl“, weil es ein *Wertgefühl* ist, gar nicht denkbar ohne die spontane Erfahrung der Bindung an den heiligen Wert, ohne die Erfahrung im Gewissen, daß der numinose Gegenstand Furcht und Liebe zugleich verlangt; denn ein Wert kann nicht erfahren werden ohne den Wertaufruf, der Wert des Heiligen nicht ohne den Aufruf zu heiligem Dienst ihm gegenüber. Dieses Grundelement der religiösen Erfahrung rechnet nun Otto nicht zur Sittlichkeit im engeren Sinn. Nur so konnte das Mißverständnis aufkommen, als ob er die Religion von jeder Bindung und Verbindlichkeit trenne. Den Trennungsstrich zieht er nicht zwischen religiösem Gefühl und jeglicher Gewissensbindung, sondern zwischen Gewissensbindung an den heiligen, numinosen Wert (sakrales Ethos) und Bindung an den sittlichen Auftrag im innerweltlichen Bereich (sanktioniertes Ethos).

Der *Trennungsstrich* ist Otto gut gelungen (es ist ja die mosaische Unterscheidung der beiden Tafeln des Dekalogs), *nicht aber die Art der Verbindung*. Seine Theorie von der „Schematisierung des Irrational-Numinosen“ (dazu gehört schon das Ergriffensein vom sakralen Ethos) „durch das Rational-Sittliche“ wird selbst von Davidson ein „glänzender Unsinn“ genannt (a.a.O. S. 188). Wir haben in unserem oben genannten Buch „Das Heilige und das Gute“ versucht, das echte Anliegen auch dieses verfehlten Versuches herauszuhören. Verständlich wird die Koppelung der Begriffe „rational“ und „sittlich“ einigermaßen, wenn man bedenkt, daß Otto (trotz seines Kampfes gegen den kantianischen Moralismus) ganz und gar in der kantianischen Begriffswelt lebt, deren zwei Eckpfeiler diese beiden Begriffe sind. Ottos „Schematisierung“ ist eine Umstülpung der kantischen Schematisierung; denn bei Kant

¹ Verfasser hat zu R. Ottos Auffassung vom „Überpersönlichen in der Gottheit“ sowie vom Bezug des Heiligen zum Sittlichen ausführlich Stellung genommen in seinem Buch „Das Heilige und das Gute“, Erich Wewel Verlag, München 1950, S. 167–188.

werden die Gegebenheiten der *sinnlichen* Erfahrung von rationalen Kategorien schematisiert, während bei Otto das Übrerrationale, die höchst *geistigen* religiösen Erfahrungen durch die Ergänzung bzw. Herausarbeitung von begrifflichen und sittlichen Merkmalen schematisiert werden sollen.

Es bleibt auch bei einem wohlwollenden Einfühlen in R. Ottos religionswissenschaftliches Gesamtwerk streckenweise der Eindruck, daß der Religion ihr personaler Charakter, die Klarheit der Lehre und die Unterschiedenheit der „sittlichen“ Forderungen nicht oder nicht sehr wesentlich sei, wenn gleich Otto wiederholt die Überlegenheit der christlichen Religion durch das Vorhandensein dieser drei Charakterzüge für erwiesen hält. Wirkt vielleicht doch bei Otto die lutherische Lehre von der „reinen Innerlichkeit“ und „der Glaube ohne die Werke“ nach, oder ist es seine Beschäftigung mit der indischen Mystik, die vom Quietismus nicht frei ist? Unerfindlich ist es aber, wie Feigl (a.a.O. S. 131) Otto unterschreiben kann, er sehe „Gottes Hoheit als ein auch den Forderungen der Ethik gegenüber völlig souveränes Schalten und Walten an“.

Otto hat in seinen letzten Werken ein sehr großes Interesse an der Ethik gezeigt und hier, wo er von der vollkommenen Gestalt der Religion spricht, die Verbindung von Religion und Sittlichkeit aus der *Wertfülle Gottes* glänzend dargestellt, besonders in der postumen Schrift „Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit N. Hartmann über Theonomie und Autonomie der Werte“. Aber auch hier überwiegt einseitig das Wertdenken (der Strahlenglanz der göttlichen Wertfülle) gegenüber dem *fordern-den Willen* des personalen Herrn und Schöpfers (wenn auch dieses Moment nicht geleugnet wird).

4. Gott, der „ganz Andere“

In keinem Punkt wurde m. E. Otto so zu Unrecht angegriffen wie in seiner Bezeichnung des Göttlichen als „das ganz Andere“.

Otto ist frei von jedem Agnostizismus in der Religion. Er ist bei seiner starken Betonung der religiösen Anlage zur Begegnung mit Gott kaum in Gefahr, die Transzendenz Gottes zu übersteigern. Er ist zum mindesten der Sache nach kein Leugner der *analogia entis*. Darum hat dieser Ausdruck „das ganz Andere“ bei ihm keineswegs den Sinn, den ihm K. Barth beilegt. Wenn für Otto die menschlichen Begriffe in Bezug auf Gott auch nur „Ideogramme“ sind, so meint er doch unbedingt, daß sie wirklich etwas von Gott aussagen. Vor allem aber erlebt der Mystiker die wirkliche Nähe Gottes, so daß es seine Gefahr nicht ist, Gottes Transzendenz überzubetonen. Der „ganz Andere“ ist „der bei aller Ähnlichkeit mit seinen Geschöpfen doch viel Unähnlichere“ der katholischen Tradition.

Der Ausdruck „das ganz Andere“ (wir würden einzig wünschen „*der ganz Andere*“) ist von Otto gewählt worden, um gegen Windelband und andere klar zu machen, daß Religion nicht bloß die Zusammenfassung anderer (innerweltlicher) Wertbegriffe ist, daß Gott gegenüber allen irdischen Kategorien etwas ganz anderes ist. Es spricht hier Ottos Hauptinteresse an der absoluten Arteigenständigkeit der Religion.

Schließlich drückt der Ausdruck bei Otto hauptsächlich die religiös-mystische Erfahrung von der Heiligkeit Gottes aus. Man würde von manchen Kritikern (besonders von Feigl, der einzelne Ausdrücke preßt, ohne auf den Zusammenhang zu achten) erwarten, daß sie mehr auf den Unterschied von philosophischer und mystischer Terminologie achteten. Den ersten Zugang zum Werke Ottos gibt eben die religiöse Erfahrung, die Mystik im weitesten Sinn. Wir würden Otto nur wünschen, daß er die klassische katholische Mystik ebenso gekannt und verwertet hätte wie die indische. Er hätte sicher ein klareres Bild vom Wesen des religiösen Aktes, von der Personalität Gottes, vor allem aber von der Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit gewonnen.