

Religion in der Gegenwart

„Nicht darum handelt es sich [heute], ob es überhaupt Religion als sinnvolles Phänomen kulturellen Lebens geben kann; sondern darum, wie der religiöse Glaube seine Wirksamkeit in der Zeit entfalten soll.“ Wie hier (E. Bader, *Christl. Welt* 1930, S. 9) wird auch sonst oft ausgesprochen, daß unsre Zeit sich auf religiösem Gebiet in einer rückläufigen Bewegung befindet. „Die Zeiten liegen hinter uns, wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächst als etwas Großes, dann aber als selbstverständlich galt, und wo der armseligste Witz geistvoll zu werden schien, wenn er sich gegen die Religion richtete.“ Dies oft zitierte Wort R. Cuckens (vgl. A. Gsiler, *Der Modernismus* 14) wurde, wie es scheint, durch die weitere Erfahrung bestätigt. Der extreme Materialismus gilt als überwunden. Und was die Religion angeht, so haben die Propheten versagt, die ihren baldigen Tod voraussagten. Eigenartig mutet uns heute an, was Schopenhauer über die Religion schreiben durfte (*Sämtliche Werke*, hrsg. von P. Deussen, 5. Bd. [2. Bd. der *Parerga und Paralipomena*], 1913, 350—429, bes. 374 f. 426—429). „Glauben und Wissen“, so meint er, „vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe; sie sind darin wie Wolf und Schaf in einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbarn aufzufressen droht.“ Eigenhändig fügt er in seinem Handexemplar hinzu: „Die Menschheit wächst die Religionen aus, wie ein Kinderkleid; und da ist kein Halten: es plagt“ (a. a. O. 426).

Aber es kam anders. Heute sind es nur mehr „Nachzügler eines bildungsfaulen Philistertums“, die „alle Religion gestorben glauben“ (Maurenbrecher). Gerade die noch junge Wissenschaft der Religionsgeschichte hat die naturalistischen und evolutionistischen Lehren über Verbreitung und Ursprung der Religion widerlegt. In einem wissenschaftlichen Werke wagt man heute kaum mehr zu bestreiten, daß Religion allgemeine Menschheitstatsache ist und in

den frühesten nachweisbaren Formen monotheistische Züge zeigt. Während sozialistische Schriftsteller noch vor wenigen Jahren unter allgemeinem Beifall wiederholen durften; „Den Himmel überlassen wir den Spagen“, melden sich heute schon „religiöse“, „christliche“, „katholische“ Sozialdemokraten zum Wort. Die einst vielumstrittenen Schriften über den Panbabylonismus stehen verstaubt in den Bibliotheken. Was Drews u. a. gegen die historische Existenz Christi, de Voosten (Romer), Rasmussen u. a. gegen seine geistige Gesundheit schrieben, wird von der Wissenschaft nur noch mit Kopfschütteln erwähnt. Die Angriffe der Kritik gegen die Bibel zeitigten wertvolle positive Ergebnisse: der überlieferte Text ist mit erstaunlicher Akribie als der Originaltext des neuen Testaments sichergestellt; verschiedene aufs heftigste bekämpfte „klassische“ Texte (z. B. Mt. 16, 16ff) gehören fest zum ruhigen Besitzstand; die Echtheit der synoptischen Evangelien, der großen Paulusbriefe ist so gut wie allgemein anerkannt. Daß Petrus in Rom gewesen, daß die Urkirche Episkopalverfassung hatte, die um 150 mit Sicherheit nachweisbar ist, und manche andere ehemals aufs heftigste bestrittene Fundamentatsache der Apologetik zieht heute kaum noch jemand in Zweifel.

Und doch! Wir täuschen uns nur zu leicht. Wir dürfen nicht die zahllosen Abwege und Irrwege übersehen, die das erwachte religiöse Interesse eingeschlagen hat. Wir sehen neben zahllosen Sekten, die auch von wissenschaftlich Unmöglichem ausgehen, Neubuddhisten, Theosophen, Anthroposophen, Anhänger der Mazdaznanlehre, Freunde einer modernen Naturreligion, die im Rauschen des Waldes, im Wogen des Meeres die religiöse „Stimmung“ finden, die ihre „Religion“ ausmacht. Wir brauchen nicht nach Rußland zu gehen, um haßerfüllte Orgien zur Verhöhnung von Religion und Christentum zu erleben: der Widerschein leuchtet nicht selten grell und unheimlich im eigenen Lande auf. Freireligiöse Wanderprediger,

Volkschriftsteller und Versammlungsredner verkünden es den großen Scharen, die ihnen lauschen, daß Religion der eigentliche Lebensfeind, Lebensgenuß das einzige Lebensziel sei. Freilich sind es „die Armen, die nur die abgelegten Kleider der anderen auftragen.“ Mit der Unbefangtheit der Unwissenheit oder dem Hasse des Fanatismus wiederholen sie, worüber ein wissenschaftlich gebildeter Mensch heute erröten würde.

Aber auch im wissenschaftlichen Ringen dauert, obgleich die Positionen gewechselt sind, der Kampf an. Gegen die überlieferte, christliche, katholische Auffassung der Religion kämpfen die wissenschaftlichen Gegner heute, um nur eines herauszugreifen, vor allem von der sog. „Gemeindetheologie“ aus. Sie vertreten die Meinung, daß die Evangelisten zwar wahrheitsgetreu berichteten, aber nicht selbsterlebte, geschichtliche Vorgänge, sondern deren idealisierte Auffassung, wie sie zur Abfassungszeit der Evangelien in der Urgemeinde bestand. Damit glaubt man den Verlust der verlorenen Positionen zu ersetzen. Ist das auch wissenschaftlich gewiß ein vergebliches Bemühen, so läßt es doch mit Klarheit erkennen, daß die Gegensätze nicht überbrückt, ja kaum vermindert sind. Das zeigt sich auf allen religiösen Gebieten, in Theorie und Praxis. Überall gilt das bekannte Wort von Chrysostomus Schulte: „Es ist modern, religiös zu sein; aber es ist nicht modern, katholisch zu sein.“

Was die moderne Wissenschaft unter „Religion“ versteht, sehen wir aus dem Stand der modernen Religionsphilosophie¹. Allerorts regt sich das Verständnis für die Notwendigkeit einer philosophischen, spekulativen Religionsbegründung; wir finden reges, allgemeines Interesse für religiöse Fragen, eine „grenzüberschreitende Tendenz“ der Religions-

wissenschaft, die weit über die Fachkreise hinaus Freunde wirbt (vgl. Allg. Ev.-Luth. Kirchengtg. 63 [1930] 174 f.). Gleichzeitig tritt aber auch fast überall scharfe Gegen-sätzlichkeit hervor zur überlieferten, christlichen, katholischen Religionsauffassung. Jeder Philosoph betrachtet die Religion von seinem Standpunkt aus und sucht sie zu verstehen nach seiner Methode: religionsgeschichtlich, religionspsychologisch, völkerpsychologisch, phänomenologisch, rationalistisch-kritisch oder rationalistisch-spekulativ (Straubinger 4—82).

So werden auch dann die Antworten auf die beiden Kernfragen der Religionsphilosophie, die Fragen nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion, mannigfaltig und widersprechend (Straubinger 83—129). Allerdings ist die materialistisch-atheistische Religionsauffassung nicht mehr zeitgemäß. Aber das fortdauernde Bemühen, einseitige Diesseitsphilosophien mit religiösen Ideen zu vereinigen, führt zu Abschwächungen, die nicht viel mehr als religiöse Worte übrig lassen. Die ebenfalls im allgemeinen als veraltet betrachtete positivistisch-pragmatische Religionsphilosophie kommt auch in den jüngsten Vertretern, den Fiktionsphilosophen, folgerichtig nie zu einer positiven Würdigung der Religion, wenn sie nicht gar alle Religion ausdrücklich für Illusion und Phantasie erklärt. Die Anhänger der Postulatentheorie, Kantianer, Neukantianer, auch Ritschlianer, bestreiten nach wie vor die theoretische Erkennbarkeit und Beweisbarkeit der Religion. Weit aus die meisten modernen Religionsphilosophen halten die Religion für eine Sache des Gefühles und müssen darum folgerichtig ebenfalls ihren objektiven, allgemein gültigen Wert in Abrede stellen. Bleibt noch die theistisch-spekulative Religionsphilosophie, die sich bemüht, die objektive Gültigkeit der Religion darzutun. Außer den katholischen Theologen zählt sie nicht sehr viele Vertreter. Zudem geht sie nicht selten, wie in der „Theologie der Krisis“, eigene, den meisten unverständliche Wege. Gegensätze sehen wir auch in der spekulativen Religionsbegründung der katholischen Theologen. Gegen

¹ Vgl. die gründliche und fleißige Studie, die H. Straubinger, Professor der Apologetik und Religionswissenschaft in Freiburg i. Br., eben in Herders „Theologischen Grundrissen“ herausgab: „Einführung in die Religionsphilosophie“. 8^o (132 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder.

die traditionelle „aristotelisch-thomistische“ (scholastische) Richtung, die bei weitem vorherrscht, und gegen ihre „kausale“ Religionsbegründung vertritt die „platonisch-augustinische“ Richtung die Religionsphilosophie der „intuitiven“ Gotteserkenntnis.

Und das Ergebnis dieser Umschau? Trotz allem ein befreiender Fortschritt! Gewiß, auch heute gibt es sehr zahlreiche, bittere Gegner der Religion. Aber auch und gerade in der Verneinung „wird die Religion nicht als etwas Welkes und Greisenhaftes ruhig beiseitegeschoben, sondern die stürmische Leidenschaftlichkeit des Angriffes zeigt sie deutlich genug als sehr Reales, Kräftiges und Wirksames“ (R. Eucken, Geistige Strömungen, ⁵ 1916, 392). Allgemein wird Religion wieder als ein Kulturfaktor gewertet, wie man vor einigen Jahrzehnten nicht zu hoffen gewagt hätte. Noch mehr. Wir verstehen uns wieder, wenn wir von Religion reden: ein Begriff klingt in allem wieder, was wir über Religion hören und lesen. Es ist derselbe Begriff, den wir aus der gesamten Religionsgeschichte gewinnen, den schon Thomas von Aquin präziserte: Die Religion ist die Beziehung des Menschen zu Gott (S. th. 2, 2, q. 81, a. 1). Die verschwindend wenigen Ausnahmen, die sich heute noch gelegentlich in der Religionsphilosophie zeigen wie fossile Reste einer fremdgewordenen Zeit, können das einheitliche Bild nicht stören, zumal durch die willkürlichen Entstellungen die gemeinsame Urform durchscheint. Wir haben also heute, um in der Sprache der Schule zu reden, eine allgemeine anerkannte Verbaldefinition der Religion. Aber auch das dürfen wir nicht überschätzen. Es ist ja nur dann aufrecht zu erhalten, wenn wir die Vorstellung von Gott und der Beziehung zu ihm ganz allgemein und unbestimmt fassen. Vorab ist der gemeinsame Religionsbegriff nur eine leere Form, die mit realem Inhalt erfüllt werden muß¹.

Sucht man nach diesem Inhalt, so ist zu bedenken, daß meistens auch irriges Denken Wahrheits Elemente birgt¹. Die modernen religionsphilosophischen Systeme betrachten gewöhnlich nur eine Seite der Religion; bemühen wir uns um ihr vollständiges Bild, so werden uns viele Züge auch der modernen Religionsphilosophie entgegentreten. In allen religionsphilosophischen Systemen, in allen geschichtlichen Religionen, in allem religiösen Erleben offenbart sich die Religion als lebendige Seele. Die Religion ist vor allem ein Wollen, ein Geltenlassenwollen der Beziehungen zu Gott. Darin sind alle Systeme mit Kant einig, wenn sie auch Kants Beschränkung der Religion auf das streng sittliche Gebiet ablehnen. Das Wollen setzt aber wesentlich ein Wissen um diese Beziehung voraus: ein Wissen sodann um die Konsequenzen dieser Beziehung, um ihre menschenwürdigen und gottgefälligen Ausdrucksformen. Dieses Wissen vermittelt uns der Glaube, aber auch neben dem Glauben und begrifflich vor dem Glauben das natürliche Denken: nicht irgend eines der widersprechenden philosophischen Systeme, sondern der gesunde Menschenverstand, natürliche Gewißheit und deren philosophische Reflexion, die, von der Außenwelt oder dem Geistesleben ausgehend, durch einschließlichen oder ausdrücklichen Kausalchluß vom Geschöpf zum Schöpfer, vom Abbild zum Urbild emporsteigen. So werden die objektiven Seinsbeziehungen zu Gott, die der religiöse Mensch gelten lassen soll und will, aufgewiesen als die Beziehungen des Geschöpfes zum Schöpfer, des Kindes zum Vater, des Schwachen zum Starken, des Kleinen zum Unendlichen. Damit sind in der Religionsbegründung die unabweislichen Rechte des gesunden Menschenverstandes und seiner Philosophie

15. Oktober 1928): De revelatione christiana. Tractatus philosophico-historici. 8° (694 S.), Freiburg i. Br. 1930, Herder; bes. S. 84—130.

¹ Verdienstvolle Ausführungen zur fundamentaltheologischen Auswertung der modernen Religionsphilosophie bietet die letzte Gabe des leider schon heimgegangenen Valkenburger Fundamentaltheologen H. Diekmann (gest.

¹ Mit Augustinus und Beda dem Ehrwürdigen erklärt schon Thomas von Aquin: „Nulla falsa est doctrina, quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat“ (S. theol. 2, 2, q. 172, a. 6 c.).

gewahrt; damit ist auch der feste Grund zur aristotelisch-scholastischen Religionsphilosophie gelegt, die es dann in ihren Gottesbeweisen weiter ausbaut. Diese Gottesbeweise bestätigen uns wissenschaftlich, was vorwissenschaftliche, natürliche Gewißheit, Erziehung und Glaube in die Menschenseele gesenkt haben. So kommt denn auch die „platonisch-augustinische“ Richtung zur Geltung. Wenn sie auf die „unmittelbare“ Gotteserkenntnis hinweist, so bedeutet das, soweit es philosophisch-theologisch unanfechtbar ist, die Berücksichtigung des einschließlichen, vorwissenschaftlichen insofern „unmittelbaren“ Schlußfolgers, vor allem aus psychologischen Tatsachen, das wegen der auf Evidenz und Gewöhnung beruhenden Leichtigkeit subjektiv als „Anschauung“, „Intuition“ empfunden wird. So „schauen“ wir im zeitlichen, abhängigen, endlichen Sein zugleich seinen Urgrund, das ewige, aus sich seiende, unendliche Sein; in dem persönlichen Leben unserer Seele seinen Urquell und seine Erfüllung, die lebendige Persönlichkeit des unendlichen Gottes. Und dieser Gott, den wir so sicher erkennen, wie es ein Sein gibt außer uns, ein Leben in uns, ist trotzdem „transzendent“ und „irrational“, weil wir die unendliche Seinsfülle niemals erfassen und ergründen können mit endlichen Mäßen, mit einem erschaffenen Verstande, mit Begriffen, die wir aus den endlichen, geschaffenen Dingen abstrahiert haben. Was wir von Gott erkennen, ist wahr, nur ist die Wirklichkeit, die wir staunend ahnen und stammelnd andeuten, unendlich größer und schöner.

Sind somit die wesentlichen Elemente der Religion, Wollen und Wissen, sichergestellt, so wird doch beides bei der Eigenart der Menschennatur sich weder genügend entfalten noch genügend behaupten und auswirken, wenn nicht hinzukommt ein inniges Fühlen, ein religiöses Gemüt. Auch das betont die „platonisch-augustinische“ Richtung. Herzens- und Willensdispositionen, wie sie Leben und Gnade schaffen, sind für praktische, subjektive Anerkennung und Auswirkung der objektiven Wahrheit von größter, vielfach entscheidender

Bedeutung. So ist denn auch dem Wahrheitsmoment der modernen Gefühlstheorie Rechnung getragen und einseitiger, welt- und menschenfremder Intellektualismus ausgeschlossen. Allerdings ist die Religion nicht eine Blume ohne Wurzel und Schaft, nicht bloß subjektive Stimmung, die täglich wechselnde Witterung unserer Seele, nicht weiches, unbestimmtes Sehnen ohne die Geleise der Gedanken, nicht bloßes sentimentales Gottfühlen, sondern vor allem Gottwollen, Gottdienen nach den Normen, die wir als Gottes Gedanken lesen im natürlichen Buche der Schöpfung und im übernatürlichen Buche der Offenbarung und des Glaubens. Das Gefühl ist nicht die Religion, was auch psychologisch unmöglich ist, wohl aber ein naturgefordertes, wichtiges Element der Religion. Darum ist es nicht damit getan, daß wir die Religion „lernen“, sie muß gelebt, erlebt, im Gebete erlengt, durch die Gnade gestaltet werden. „Nicht im Grübeln, nein im Beten wirst du Offenbarung finden.“ Die Religion soll in der Erziehung, im Kultus, im Leben den ganzen Menschen erfassen: Verstand und Wille, Herz und Gemüt, Inneres und Äußeres, Individuum und Gemeinschaft. Dann wird die Religion, wie Philipp Veit sie geschaut hat in seinem Bilde, als reine, edle Himmelstochter den Menschen an sich ziehen, auch den modernen Menschen, der sich verstanden sieht, ihn erheben, verklären, beglücken, sie wird ihm den Weg weisen durch die Trümmer des Lebens und seinen Erdenpfad verschönen mit Blumen des Himmels.

Das aber ist das alte, katholische Bild der Religion, wie es die Kirche stets bewahrt hat: in ihrer religiös verankerten Moral, die in Gott ruht und zu Gott führt, in ihrem heiligen Glauben, der dem religiösen Leben sichere Wege weist, der unerbittlich streng ist gegen Entstellung und Abschwächung, aber göttlich weit für alles Edle, in ihrem sakramentalen Wirken, das Ewigkeitsleben in unserer Seele weckt, in ihrem Schönheitssinn und ihrer Gemütstiefe, die in Liturgie und kirchlicher Kunst Herz und Sinn gewinnen für das göttlich Schöne.

Ludwig Röstters S. J.