

Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze

Erörterungen zum Begriff der Religion

Von Dr. Wilhelm Keilbach

Religion ist zutiefst die freigewollte Beziehungstatsache zwischen Mensch und Gott, das von tätiger Liebe durchwirkte Wechselverhältnis zwischen der endlichen Menschenperson und dem unendlichen persönlichen Gott. In ihrem eigentlichen Sinn kann sie darum nur aus der doppelten Schau dieses persönlichen Gegenseitigkeits-Verhältnisses verstanden werden: eigentlich nur aus der Zusammenschau der Schau »von unten« (vom Menschen her) und der Schau »von oben« (von Gott her). Es ist darum verkehrt, zu glauben, Religion könne sich einfach in subjektivem, ausschließlich vom Menschen her bestimmtem Erleben einer »höheren« Welt erschöpfen. Nur dort kann, philosophisch gesehen, von eigentlicher Religion gesprochen werden, wo dieses Erleben an Gott als normgebendem Faktor orientiert ist. Die nähere Begründung dafür erhellt unschwer aus dem Hinweis, wie Religion ihrer Sinnstruktur nach entsteht.

Dem Menschen eignet kausales Denken, das ihn zur Erkenntnis seiner eigenen Begrenztheit und Unzulänglichkeit führt. Zumindest kommt auf diesem Weg die Sinnfrage nach den letzten Seinszusammenhängen zustande¹. Für die philosophische Fragestellung ist es übrigens nicht entscheidend, ob jeder Mensch auf diese Probleme tatsächlich eingeht, um Sinn und Wert seines Lebens aufzuspüren. Wichtig ist, daß in dieser Richtung das Verfahren zu suchen ist, durch das der Mensch nicht bloß naturgemäß, sondern auch in sachlich zuverlässigem Vorgehen sein eigenes Sein wie überhaupt alles kosmische Geschehen im Hinblick auf den letzten Ursprung zu begründen vermag. Im besondern gilt letzteres von der Gotteserkenntnis durch kausale Weltbetrachtung. Alles sinnlich Erfahrbare erscheint dem Menschen irgendwie fragwürdig, weil es sich dem Denken nicht als kreisförmig geschlossen, sondern gerade im Gegenteil als wesentlich aufgebrochen darstellt. Immer verrät es ein Bedingtfeln durch etwas, was außer ihm liegt. Immer erscheint es in Abhängigkeit von etwas, was eben wiederum nicht es selbst ist. Immer weist es über sich hinaus und ruft nach Sinnergänzung. Bei Erwägung solch »mangelhaften« Geschehens betätigt sich der Kausaltrieb des Menschen in reichem Maß. Menschliches Denken sucht nach Möglichkeit den zeitlichen Ablauf all der irgendwie zusammenhängenden Geschehnisse zu fixieren, um dann ihr gegenseitiges Verhältnis aufzudecken und ihre eigentlichen innern Zusammenhänge klarzulegen. Dabei erweisen sich die urfächlichen Zusammen-

¹ Vgl. den anregenden Aufsatz von M. Raitt, Das subjektive »Apriori« in unserer Gotteserkenntnis. (Scholastik. 14, 1939, S. 75-80.)

hänge als die bedeutendsten. Nun will es scheinen, als gerate das Denken selbst in eine Sackgasse. Einerseits taucht nämlich für die gefundene Ursache von neuem die Frage nach einer Ursache auf, das heißt die Forderung einer weiter zurückliegenden Ursache, und anderseits will das Denken bei einer letzten Ursache seinen Ruhepunkt finden. Erst durch die Setzung eines letzten Bewirkers wird von den Metaphysikern der Knoten dieser Antinomie durchgehauen, wie William Stern einmal sagt. Doch nicht bloß in dem Sinn, als handle es sich hier um ein notwendiges Postulat. Zwingt doch die positive Einsicht zur Setzung einer wahrhaft letzten Wirkursache.

Diese letzte Wirkursache, als Ursprung und Urquell alles Seins, des kosmischen Geschehens wie der persönlichen Wesen, muß notwendig auch selbst in die personale Wertphäre hineinreichen, ja diese sogar in ihrem Bestand und in ihrer Artvollkommenheit zutiefst begründen. Sie ist also notwendig ein personaler Seinsträger, eine persönliche Wirkursache. Die beiden so gewonnenen Begriffe, notwendiges Sein und persönliches Sein, sind für philosophisches Denken von grundlegender Bedeutung. Haben sie sich einmal getroffen, dann bilden sie im wesentlichen einen durchaus reinen Gottesbegriff, der als tragfähiges Fundament für eine sinnvolle Religionsphilosophie gelten kann. Das Wissen um den Urgrund alles Seins, der notwendig aus und durch sich selbst existiert und der darum unter keiner Bedingung nicht nicht-existieren kann, der zudem selbst ein persönliches Wesen ist – dieses Wissen genügt, um den Menschen vor dem persönlichen Bewirker aller Wirklichkeit auf die Knie zu zwingen. Mit andern Worten, dieses Wissen genügt dem Menschen, um sich als verpflichtet zu erkennen, mit Gott in Beziehung zu treten.

In solchem Gottsuchen, das in der Tatsache der Bewirkung des Menschen durch Gott gründet, sehen wir in metaphysischer Hinsicht den ersten Ansat zu Religion. Es ist kein Forschen aus Neugierde, das mit der gefundenen Antwort nach Belieben verfährt, sie entweder liebend umfaßt oder blasiert verwirft. Es ist vielmehr keimhaft bereitwillige Unterwerfung, unbedingtes Sichbeugen vor der besseren Einsicht und unentwegtes Festhalten am erkannten Tatbestand. Gerade weil der Mensch existenziell ganz von Gott abhängt, und weil ihn die Eigenart seines persönlichen Adels verpflichtet, mit Gott in Beziehung zu treten, darum hat auch Gottes Antwort, wie immer sie sein mag, für ihn verpflichtende Kraft. Es ist nicht mehr dem Menschen anheimgestellt, auf Gottes Antwort zu reagieren oder nicht, ihren Verpflichtungscharakter anzuerkennen oder abzuleugnen. Wo die Bereitwilligkeit zur Unterwerfung unter Gottes Willensäußerung fehlt, kommt Religion nie zustande. Und doch muß umgekehrt gesagt werden, daß auch in solchen Fällen Gottes Antwort dem Menschen einleuchten kann, daß also Pflicht und Bindung sehr wohl bestehen können. Ablehnung entpflichtet nicht.

Mag das Denken des gläubigen Apologeten, wie Karl Adam sagt, »ein Denken aus dem Glauben für den Glauben« sein, ein Denken »nicht nur im Dienst, sondern auch in der Kraft des Glaubens«, so wird man doch in bezug

auf die Sinnfrage selbst eine dem Glauben »vorgeordnete wissenschaftliche Erkenntnis seiner philosophischen oder historischen Grundlagen« fordern müssen. Sonst ist und bleibt der Glaube seiner Sinnstruktur nach, in seinem ersten Ansatze ein reines Wagnis, nicht aber ein von der Vernunft gebotener Schritt. Mag der Glaube psychologisch oder konkret=historisch ein Wagnis sein, seiner innern Sinnstruktur nach darf er es nicht sein, wenn anders er ein »vernünftiger Gehorsam« (obsequium rationale) im wahren Sinn des Wortes bleiben soll. Nicht darum geht es, zu wissen, auf welchen Wegen die Menschen konkret=historisch zum Glauben gelangen, sondern wesentlich ist, daß der Weg über die Vernunft zum Glauben gangbar ist. Ist dies der Fall, wie wir im Sinne unserer bisherigen Ausführungen annehmen, dann dient die natürliche Gotteserkenntnis wirklich der Grundlegung bzw. dem Aufbau des Glaubens, nicht bloß der Sicherung des Gläubigen gegen den Ungläubigen².

Daß Gott auf das Suchen und Fragen des Menschen irgendwie antworten muß, entspricht vor allem seinem gütigen Wesen. Die Schöpfung selbst ist Ausfluß göttlicher Güte, ist eine Art Schenkung aus reiner Güte. Es widerspräche Gott, ließe er den Menschen, den er aus überfließender Mitteilbarkeit ins Dasein geführt, suchend ruhelos umherirren. Daraus folgt zwar nicht, daß sich Gott positiv offenbaren müsse, sondern bloß, daß Gottes Wille dem Menschen in hinreichendem Maße erkennbar sein muß. Vielleicht wird man sagen müssen, Gottes Wille sei in dem Maße erkennbar, als es dem Menschen notwendig ist, um mit begründeter Zuversicht der Erfüllung seines Menschseins entgegensehen zu können. Sonst wäre menschliches Leben nicht mehr sinnvoll. Damit ist aber zugleich gesagt, daß unser Gott kein deistischer Gott sein kann, selbst wenn wir nur um die auf natürlicher Gotteserkenntnis fußende Pflichtordnung wüßten.

Hätte sich Gott nicht offenbart, wir wüßten doch von seiner Güte und Vorkehrung, von seiner Allmacht und Gerechtigkeit und Weisheit. Wir wüßten von der Pflicht, Gott zu verehren und anzubeten, von der Pflicht, Gottes Ordnung zu befolgen und um Gottes Liebe zu werben. Kurz, wir wüßten gerade genug, um Gott lieben, Gott anhängen und in Gott unsere Erfüllung erhoffen zu können. Die Betätigung in diesem Sinne wäre Religion.

Worin immer Gottes Antwort auf des Menschen Fragen bestehen mag, wesentlich ist, daß sich durch sie ein bestimmter Wahrheitenkomplex gleichsam

² Vgl. K. Adam, Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie. (Wissenschaft und Weisheit 6, 1939, S. 1-25.) Ähnliches gilt von den historischen Grundlagen des Glaubens. Gewiß wird z. B. der Kirchenhistoriker die Kirche nur dann »in ihrer Ganzheit« sehen, wenn er sein Kirchenbild in jene »übernatürliche Perspektive« stellt und auf jene »übernatürlichen Hintergründe« aufträgt, die ihm sein lebendiger Glaube vorzeichnet. Aber trotzdem wird er schon mit rein natürlichen Erkenntnismitteln die wirkliche Kirche sehen; denn die Kirche ist, wenn auch nicht »in ihrer Ganzheit«, so doch in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit mit natürlichen Erkenntnismitteln greifbar. Wer sie »in ihrer Ganzheit« sehen will, der muß allerdings in sie eintreten, sich von ihrem Licht überstrahlen lassen, sie in ihrer Kraft erleben. Das ist aber dann schon ein Schauen von einem neuen Standort oder doch unter einem neuen Gesichtspunkt. Und damit fällt der Verdacht eines Zirkels.

von Gott her auf den Menschen herniederläßt. Darin gründet zuinnerst die Objektbezogenheit und Normgebundenheit aller Religion. Erst durch das vitale Sich=Gegenüberstehen der beiden entgegengesetzten und doch einander zutrebenden Pole (Mensch-Gott), durch »gehorfames« Fragen einerseits und »liebendes« Antworten anderseits, entstehen und lösen sich die beiderseitig bedingten Spannungen, ergibt sich das vom heiligen Rhythmus der Liebesgemeinschaft getragene Wechselspiel zwischen Mensch und Gott - die Religion.

Verhält sich also in der Religion der Mensch zunächst fragend und suchend, Gott dagegen antwortend und bestimmend, dann folgt daraus, daß die religiöse Gemeinschaft mit ihrem Dogmenreichtum nie ganz menschlicher Freiheit ausgeliefert sein kann, sondern ganz im Gegenteil dieser vorausliegt. Es gibt keine Religion, die ganz auf menschlicher Autonomie begründet sein könnte. So wenig die Gemeinschaft der Religion auf einer immanent-menschlichen Grundlage ruhen kann, so wenig kann sie mit einer rein menschlichen Institution gleichgesetzt werden. Sie geht über den subjektiven Befund des einzelnen, ist gottbezogen und gottgebunden.

Es kommt demnach ganz darauf an, was Gott in seiner Antwort bestimmt hat. Das gilt absolut, unbedingt, ausschließlich. Hat sich Gott dem Menschengeschlecht offenbart, dann ist durch diese freie Selbsteröffnung Gottes endgültig bestimmt, wie die religiöse Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott beschaffen sein muß. Damit ist keineswegs gesagt, daß philosophisches Denken in Fragen der Religion überhaupt nicht zuständig sei. Vielleicht darf man die Wendung gebrauchen und behaupten, philosophisches Denken habe in Sachen der Religion nur unvollständig=bedingte Geltung. Nicht als hätten seine Aufstellungen streng hypothetischen Charakter, sondern um anzudeuten, daß diese Aufstellungen durch Hinzukommen eines Mehrwertes vonseiten Gottes zu einem einheitlich=arteigenen höheren Sinnganzen überformt werden können. Damit ist nun auch der Schnittpunkt von Natur und Übernatur, von natürlicher und übernatürlicher Religion in etwa gekennzeichnet.

Aus der Sicht religiöser Gottbezogenheit und Gottgebundenheit im dargelegten Sinn erhellt unschwer ein Anspruch auf »Ausschließlichkeit«. Im rein dogmatischen Sinn ist diese »Ausschließlichkeit« vom Lehrgehalt und Sittengesetz der Religion zu verstehen. Zwei Bekenntnisse schließen sich demnach gegenseitig aus, insofern die von ihnen vertretene Lehre und das von ihnen aufgestellte Gesetz einander widerstreiten. Im historisch=dogmatischen Sinn dagegen ist dieser gegenseitige Ausschluß bedeutend enger zu fassen. Eine materiale Übereinstimmung in Lehre und Sitte genügt hier nicht. Es bedarf der formalen Übereinstimmung, nämlich der gleichen geschichtlichen Herkunft. Nur in einem Fall wären mehrere Religionen möglich, ohne sich gegenseitig auszuschließen: wenn sich Gott nicht positiv offenbart hätte. Aber auch dann könnten sich die Unterschiede nicht schlechthin auf den Wesensgehalt der Religion beziehen. Im übrigen bleibt auch innerhalb der offenbarten Religion eine gewisse Wandelbarkeit grundsätzlich möglich. Nur kann sie sich wiederum nicht auf den

Wesensgehalt selbst beziehen. Lediglich in geographischer oder zeitlicher Hinsicht wäre eine Verschiedenheit bzw. Änderung positiver – das heißt nicht durch die Natur des Menschen, sondern durch Gottes freien Willen festgelegter – Vorschriften des Sitten- und Kultgesetzes zulässig.

Von Gott her gesehen äußert sich Religion stets als »ausschließlicher« Wahrheitsanspruch. Sie bildet einfach das absolute Geltungsganze gottgewollter Ordnung, zumal in der Annahme, daß eine Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht ergangen ist. Die Kehrseite davon ist ein unbedingter Totalitätsanspruch, wenigstens in dem Sinn, daß Gottes religiöse Mitteilungs oberste unantastbare Norm bleiben muß.

Wie nimmt sich dieser Totalitätsanspruch vom Menschen her aus?

Im Zeitalter sozialen Umbruchs und wirtschaftlicher Umschichtung all der früheren Werte läuft dieser Ausdruck schier Gefahr, mißverstanden zu werden. Und doch läßt er sich gerade vom Menschen her neu begründen und klarstellen. W. Mundle faßt ein Teilergebnis seiner vorwiegend phänomenologischen Studie über Sinn und Eigenart religiöser Erlebnisse dahin zusammen, daß er sagt, die Einstellung intensiv religiöser Menschen sei enthusiastisch, auf das Absolute gerichtet³. In der Tat, echtes religiöses Erleben ist wesentlich ganzheitsbezogen, subjektiv und objektiv, denn der ganze Mensch weiß sich in ihm angesprochen vom letzten Sinnganzen der Wirklichkeit. Unverständlich bleibt darum A. Ritters hitziger Sturmangriff gegen das Absolute in der Religion⁴. Den »Schwindel«, von dem er in diesem Zusammenhang spricht, hat philosophische Voreingenommenheit verschuldet. Bekanntlich verdanken wir der vorurteilslosen Tatsachenforschung auf dem Gebiet der Religionspsychologie Ergebnisse, die dem Begriff religiöser »Relativität« und Diesseitigkeit als oberster Norm widersprechen. Treffend kennzeichnet A. Willwoll die Struktur des religiösen Erlebens, indem er sagt: »Im religiösen Erleben ist die ‚ganze geistige Seele‘ zu Gott als ernsthaftester Wirklichkeit und Überwert aller Werte hin erschlossen in einer nur dem Religiösen eigenen Gesamthaltung, deren hervorstechendste Züge Ehrfurcht und Liebe gegenüber dem göttlichen Höchstwert sind.«⁵ Bei dieser Gelegenheit möchte ich mir den Hinweis auf eine wertphilosophisch orientierte Studie über die Gültigkeit der Religion nicht verlagern. Darin heißt es unter anderem: »Die Religion ist das unmittelbare Erleben des übertheoretischen Sollens, nach dem die Erkenntnis strebt, und das die Werteinheit der Theorie überhaupt bedeutet. Im religiösen Erlebnis steht also der Mensch in unmittelbarer Verbindung mit dem übertheoretischen Sollen, mit Gott. Die theoretische Spaltung ist noch nicht eingetreten, das theoretische

³ W. Mundle, Die religiösen Erlebnisse. Leipzig 1921, S. 30 (2. Aufl. 1927). Daraus zu schließen, »daß deshalb auch jede religiöse Offenbarung absolute Geltung für sich in Anspruch nimmt« (ebd.), ist weniger statthaft.

⁴ A. Ritter, Die Religion als natürliche Funktion des menschlichen Wesens. Berlin 1930, S. 61–62.

⁵ A. Willwoll, Über die Struktur des religiösen Erlebens. (Scholastik. 14, 1939, S. 11.)

Zwischenreich noch nicht errichtet. Die Religion bedeutet das Einswerden mit Gott in einer vortheoretischen Region, wo Wollen und Sollen noch nicht zu logischen Funktionen geworden sind. In diesem Sinne ist die Religion ein primäres Erlebnis, worin das, was von der Theorie aus als vortheoretisch und übertheoretisch erscheint, in einer Einheit steht.«⁶

Wie immer man religiöses Erleben betrachtet, es äußert sich stets als totale Stellungnahme. Allem Zwiespalt abhold, trägt es von Anfang an die Anlagen in sich, allumfassendes harmonisches Weltverständnis zu sein bzw. sich zu solchem zu gestalten, mag es der theoretischen Spaltung vorausgehen oder über diese hinausliegen. Ihrer metaphysischen Bedeutung nach ist Religion die sinnvolle Einfassung aller menschlichen Werte. Und so kommt es auch, daß sich der Mensch in Stunden intensiver religiöser Ergriffenheit mehr denn je in ganzheitlicher Beziehung zu seinem Gott weiß. Alles Weltliche schrumpft dann zur Bedeutungslosigkeit zusammen, geht gleichsam auf in Gott. Entzündet an seinem »Objekt«, gerät der religiöse Mensch, vor allem bei hochgradigem religiösem Erglühen, in reinste feelfische Schwingungen. Man möchte sagen, es gehe von ihm eine Kraft aus, die zentripetal und zentrifugal zugleich ist, eine Kraft, die sein ganzes Wesen nach allen Seiten hin neu durchwirkt und neu durchformt. Der religiöse Mensch hat eben eine arteigene, ganzheitliche Haltung. Für ihn gibt es keinen Profanbereich im strengen Sinn des Wortes. Er weiß sich immer und überall seinem Gott verpflichtet, ist und bleibt gottbezogen, gottbezogen in ganzheitlicher Haltung. Wie er letztlich aus der Ganzheit, aus der überfließenden Seinsfülle, geboren ist, so bedeutet seine Religion in ihrem tiefsten Sinn die bewußte Rückkehr zur Ganzheit. Echte Religion ist wesensmäßig totale Religion, objektiv wie subjektiv. Oder umgekehrt, echte Religion ist ganzmenschlicher Aufbruch zu Gott und allumfassende Sinngebung von Gott her. Mit andern Worten, echte Religion ist theozentrische Totalität.

Wenn wir nun die Sinnfrage ins Konkret-Historische wenden und fragen, wo denn diese Ganzheitsbeziehung des Menschen zu Gott verwirklicht sei, dann erhalten wir folgende Antwort: Durch Gottes positive, frei gewollte Selbsterhellung ist eine übernatürliche Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott gestiftet, eine Gemeinschaft, die von Gott her den Anspruch auf Ausschließlichkeit (einzig wahr!) und Ganzheit (oberste Norm!) erhebt, und die zugleich der große geistige Raum ist, in dem der Mensch sein arteigenes Leben in allen nur denkbaren Dimensionen im guten Sinn auswirken kann und soll. Nun kann man aber sofort fragen, ob sich denn in der Geschichte der Menschheit nur eine übernatürliche Religion verwirklicht finde, oder ob es neben der übernatürlichen Religion auch eine natürliche Gemeinschaft von Mensch und Gott gebe bzw. geben könne. Die Frage ist entschieden dahin zu beantworten, daß es in Wirklichkeit nur übernatürliches religiöses Leben gibt, wobei allerdings nicht ver-

⁶ A. Strömm e, Die Gültigkeit der Religion. Heidelberg 1932, S. 79. Zur wertphilosophischen Einstellung Strömmes wäre im einzelnen manches zu sagen.

geffen werden darf, daß dieses Leben negative Vorzeichen tragen kann. Wir berühren damit eins der aufregendsten Probleme des Christentums.

Manche Unklarheit ist durch die Religionswissenschaft selbst in diese Frage hineingetragen worden. Einmal durch die Einteilung der geschichtlichen Religionsformen in primitive Religionen, Naturreligionen und Geistesreligionen. Dann wieder dadurch, daß man die nicht=christlichen Religionen schlechthin natürliche Religionen nennt. Zudem werden Vernunftgründe für eine natürliche Religion geltend gemacht: übernatürlich religiös könne der Mensch nur dann sein, wenn er tatsächlich um die Offenbarung Gottes weiß; es gebe ein Naturgesetz, also auch eine natürliche Befolgung dieses Gesetzes, natürliche Religiosität; die Gnade setze die natürliche Ordnung voraus, also müsse es bei unverschuldeter Ermangelung der Gnade eine wahrhaft religiöse Betätigung auf dem Boden dieser Ordnung geben; und so fort. Bisweilen beruft man sich sogar auf die Ansicht der Theologen, wonach der Sünder ohne Hilfe der Gnade aus eigener Kraft natürlich=gute Werke vollbringen könne⁷. Man glaubt daraus folgern zu dürfen, es müsse für Menschen, die von der Offenbarung keine Kunde haben, eine »natürlich=gute« Religion möglich sein.

Die natürliche Religion – auch Vernunftreligion genannt, weil sie aus den historischen Religionsformen nur das gelten lassen will, was sich durch die Vernunft selbst rechtfertigen läßt – in ihrem krassesten Sinn als eigentliches religiöses Bekenntnis ist eine Schöpfung des rationalistischen Deismus. August Sabatier sagt von ihr, sie sei »nie etwas anderes gewesen als eine Abstraktion«, sie sei eben »keine Religion«: »Diese vorgeblich natürliche Religion findet sich in der wirklichen Natur nirgends, d. h. sie ist ebenso wenig natürlich als religiös. Eine künstliche und an sich tote Schöpfung zeigt sie von den eigentümlichen Zügen der Religion fast keine Spur. Einen Augenblick schien sie den Vorteil zu haben, allen Streichen wissenschaftlicher Kritik zu entgehen. Aber bei wirklicher Probe hat sie sich noch weniger widerstandsfähig erwiesen als die andern alle. Dieselbe Vernunft, der sie ihren Aufbau verdankt, hat sie auch wieder niedergerissen, und ihre Dogmen sind vielleicht heute von dem modernen Denken viel mehr bedroht, als die Dogmen, welche sie zu ersetzen beanspruchte.«⁸

Um Mißverständnisse im voraus auszuschließen, müßte man sich sinngemäß wohl auf folgende Begriffe festlegen. Die natürliche Religion bezeichnet das dem reinen Naturstand (*status naturae purae*) entsprechende persönliche Gegenfeitigkeits=Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Dagegen ist die übernatürliche Religion als die mit dem paradiesischen Urstand (*status iustitiae originalis*) gestiftete Gemeinschaft von Mensch und Gott zu verstehen. So wenig sich der reine Naturstand mit dem erbfindlichen Naturstand (*status naturae lapsae*) deckt, so wenig wird man das im erbfindlichen Naturstand Erreichbare schlecht=

⁷ Schon dazu ist zu bemerken, daß sich diese Ansicht der Theologen nicht auf alle, sondern unbestimmt auf gewisse Werke bezieht. In diesem Sinn wird sie als moralisch sicher verfochten. Vgl. dazu H. Lange, *De gratia*. Freiburg i. Br. 1929, S. 70–79.

⁸ A. Sabatier, *Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage*. Autorisierte deutsche Übersetzung von A. Baur. Freiburg i. Br. 1898, S. 21.

hin natürlich nennen dürfen⁹. Schon daraus ist ersichtlich, wie sehr der Begriff einer »natürlichen« Religion schillert. Es wäre angebracht, die Gegenüberstellung von *religio revelata* und *religio naturalis* dahin zu ändern, daß man eher von »falschen« als von »natürlichen« Religionen spräche. Mag diese Ausdrucksweise noch so hart klingen, sie ist jedenfalls sinnvoll. Damit will keineswegs gesagt sein, daß es sich um durchaus falsche Religionen handeln müsse. Eine konkrete Religionsform mag auf weite Strecken mit der Offenbarungsreligion übereinstimmen. Sofern sie aber als Ganzes von dieser abweicht, kann eben im Hinblick aufs Ganze von falscher Religion gesprochen werden.

Die Unsicherheit und Ungenauigkeit, die sich um den Begriff der natürlichen Religion bemerkbar machen, sind wohl darauf zurückzuführen, daß man sich über das Teilungsprinzip, wonach natürliche und übernatürliche Religion voneinander abzugrenzen sind, zu wenig klar ist. Für gewöhnlich nimmt man die Erkenntnisquelle als Teilungsprinzip: eine Religion nennt man natürlich, wenn sie sich ausschließlich auf die Vernunft stützt, übernatürlich, wenn sie sich formell auf die Offenbarung beruft. Man kann aber auch die Seinsordnung selbst, in der unsere religiöse Haltung konkret verwirklicht ist, zum Teilungsprinzip nehmen. Dann wird man einfach sagen müssen: der reinen Naturordnung entspricht die natürliche, der Gnadenordnung die übernatürliche Religion. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß der Verlust der Gnade nicht einfach die Zurückverletzung in den Naturstand bewirkt, sondern ein Negativum in die übernatürliche Seinsordnung hineinträgt.

Aus der Schau »von unten« ist man geneigt, sich nach dem erstgenannten Teilungsprinzip zu richten. Danach würde man sagen müssen, der Heide, der lediglich durch die Vernunft um Gott als seinen Urheber und sein Endziel weiß, stehe in natürlich=religiöser Beziehung zu Gott. Indes, die Schau »von oben« führt zu anderer Einsicht. In der konkret=historischen Heilsordnung ist die Gnade nicht beschränkt auf die sichtbare Organisation und Satzung: »Wo immer also ein Mensch die Stimme hört, die ihn zum Guten ruft, und sich dem Ruf erschließt in ganzer Bereitschaft, ist es ein Zeichen, daß ihn das Licht erleuchtet, das von Gott ist, daß ihn die Gnade führt. Gottes Gnadenwille ist überall da; der Kontakt ist hergestellt, wo Menschen sich dem Heiligen auf tun im

⁹ Der reine Naturzustand kann nicht einmal, wie Schell meinte, mit der gefallenen Natur »abzüglich des Schuld- und Strafcharakters, den der Mangel der höheren Vorzüge jetzt an sich hat«, gleichgesetzt werden. »Eine völlige Gleichheit kann schon deshalb nicht angenommen werden, weil die Erbsünde mit ihren Nachwirkungen die Reinheit des Naturbildes ganz erheblich trübt. Daß die erschreckliche Götzendienerei des Heidentums sowie das Tierische im gefallen Menschen dort in gleichem Maße ihre wüsten Orgien feiern würden wie jetzt, ist schwer glaublich, zumal feststeht, daß gerade die Erbsünde die Verheerungen, welche jene zwei schlimmsten Feinde des Menschen anrichten, fast ins Ungemessene gesteigert hat. Man wird sich deshalb den reinen Naturzustand vollkommen er vorstellen müssen als jetzt die gefallene Natur, auch abzüglich des Schuld- und Strafcharakters der vorhandenen Übel.« J. Pohle - M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. 18. Paderborn 1931, S. 449-450.

Gewissen.«¹⁰ Des Menschen unbedingtes Ja zu einer beliebigen Religionsform ist im Grunde genommen das Ja zum Unbedingten, zu Gott. Vielleicht wird man sogar noch vom »Atheisten« sagen können, sein Nein zu Gott sei letztlich ein Nein zum mißverstandenen Gott, darum einschlußweise ein Ja zum rechtverstandenen Gott. Was Wunder, wenn Gott auch hier seine Gnade mitteilt. Hat er doch die Unmittelbarkeit zum menschlichen Willen.

Alle philosophischen Beweisführungen zu Gunsten einer natürlichen Religion scheitern an der Tatsache, daß Religion als Gegenständigkeitsverhältnis zwischen Mensch und Gott in ihrer Eigenart wesentlich von Gott als bestimmend antwortender Instanz abhängig ist. Gottes Offenbarung ist, wie wir heilsgeschichtlich wissen, wirklich an das Menschengeschlecht und damit im Prinzip an alle Menschen ergangen. Gott existiert in Ewigkeit als offenbarer Gott, als Deus revelatus. Gott als Gegenstand natürlicher Gotteserkenntnis ist – man mißverstehe den Ausdruck nicht! – eine Abstraktion unseres Denkens. Dieser Gott ist in der gegenwärtigen Ordnung kein »Gott der Religion«, eben weil die Religion durch Gottes positive Bestimmung kompromißlos ausschließlich in das Reich der Übernatur verpflanzt wurde. Wohl ergeben sich hieraus auf den ersten Blick gewisse Ungereimtheiten in bezug auf das Los jener Menschen, die in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Offenbarungsreligion ein ehrbares Leben führen. Indes, diese Schwierigkeit ist aus der gleichen Schau zu lösen, aus der sie entsteht: aus der Schau »von oben«, aus der Schau der Offenbarung. Und sie wird gelöst, wie oben angedeutet, durch die »Lehre von einer unsichtbaren Kirche der Guten und Begnadeten auch jenseits der sichtbaren Kirchengemeinschaft« (O. Karrer).

Wie bereits erwähnt, schreiben die Theologen dem Menschen die Fähigkeit zu, auch ohne Hilfe der (übernatürlichen oder auch nur natürlichen) Gnade gewisse natürlich=gute Werke zu vollbringen. Sie denken dabei stets an den »Sünder« oder an den »Ungläubigen«, jedenfalls an den gefallen Menschen, nicht an den Menschen des reinen Naturstands. Mehrere Theologen sehen zudem ab von der Frage, ob der gefallene Mensch tatsächlich irgend welches gute Werk ohne Hilfe oder Mitwirken der Gnade vollbringe. Im wesentlichen kommt es allen Theologen darauf an, namentlich im Gegensatz zur protestantischen Lehre zu betonen, daß die gefallene Natur kein reines Monstrum sei: sie sei nicht dermaßen verdorben und entstellt, daß sie nur sündigen könne oder immerdar sündigen müsse. Soviel eigene Kraft habe sie noch, um in gewissen Fällen das der natürlichen Ordnung entsprechende Wertmaß zu erreichen, ohne aber aus sich auf das Übernatürliche hingeordnet zu sein. Solches Handeln ist zwar der Natur konform, doch befugt es keineswegs die Verwirklichung des reinen Naturstands. Die natürlich=guten Werke des gefallen Menschen kommen den guten Werken des Menschen im reinen Naturstand nur der Sache nach gleich. Sie bleiben formell verschieden, und zwar aus dem einfachen

¹⁰ O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum². Freiburg i. Br. 1934, S. 229–230.

Grund, weil der unbegnadete Mensch dieser Welt wesentlich gefallener Mensch ist¹¹. Mithin ist die Behauptung, der Mensch unserer konkret-historischen Ordnung könne in unüberwindlicher Unkenntnis der Offenbarung natürlich-religiös sein, terminologisch nach wie vor mißverständlich. Es ist und bleibt unstatthaft, einseitig vom Menschen her auf die Möglichkeit einer natürlichen Religion zu schließen. Am wenigsten darf man den groben Denkfehler begehen und glauben, das Verhältnis von Natur und Gnade sei im Sinn addierbarer und subtrahierbarer Wirklichkeiten aufzufassen. Der Mensch ohne Gnade ist in der gegenwärtigen Heilsordnung nicht »reine« Natur: er ist wesentlich »gefallene« Natur. Und wenn es heißt, die Gnade setze die Natur voraus, so ist damit weder eine zeitliche Präexistenz der Natur noch irgend welche Art oder Möglichkeit reiner Naturverwirklichung mitgemeint.

Vor kurzem hat Theodor Steinbüchel diese Zusammenhänge in bezug auf die natürliche Sittlichkeit klar herausgestellt und nachdrücklich hervorgehoben. Wirklich ist das Natürliche des Menschseins immer nur in der konkret gegebenen Seinsordnung, in der »natürlich-übernatürlichen Existenz«. Wenn der Mensch auch »innerhalb des von ihm geforderten übernatürlichen sittlichen Lebens sein natürlich-menschliches Wesen wahrt und seine natürliche Fähigkeit zur Erkenntnis und freien Erfüllung des Sittlichen betätigt«, so ist seine natürliche Mitschuld doch immer »in die übernatürliche Begnadung hineinverwoben«. Der zur Übernatur erhobene, der erlöst-begnadete Mensch lebt nicht ein Doppelleben: »Natürliches Können und Sollen ist in ihm dem übernatürlichen Können und Sollen zugeordnet. Die Gnade erfüllt auch im Bereich des sittlichen Lebens das natürlich-sittliche Streben.«¹² Die natürliche Sittlichkeit existiert nur in ihrer übernatürlichen Überformung.

¹¹ Wenn bei der Behandlung der Frage nach dem Schicksal der ungetauften Kinder manche Theologen behaupten, diese Kleinen könnten zwar nicht der übernatürlichen Seligkeit teilhaftig werden, wohl aber sei die natürliche Befriedigung ihrer Menschennatur möglich, dann sollte man lauberen Denkens wegen mit Pohle-Gierens stets an einen »Zustand relativer Seligkeit« denken, an einen Zustand, der mit der eigentlichen Naturseligkeit nur der Sache nach zusammenfällt. Vgl. J. Pohle-M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. I⁸. Paderborn 1931, S. 487. Im übrigen sind in der Frage nach dem Schicksal der ungetauften Kinder die entgegenstehenden Schwierigkeiten so groß, »daß es den Theologen bis jetzt noch nicht geglückt ist, sie restlos befriedigend zu lösen«: »Zur Zeit steht den Theologen kein vollkommen befriedigender und sicherer modus conciliandi zu Gebote, so daß sie gut daran tun, in aller Bescheidenheit ihre Unwissenheit unverhohlen einzugestehen. Wir stehen hier, wie es allen Anschein hat, vor einem anbetungswürdigen, unaufhellbaren Geheimnis.« J. Pohle-M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. II⁸. Paderborn 1932, S. 429 und 430. Überhaupt darf man in bezug auf den erbfindigen Menschen »die Behauptung der natürlichen Seligkeit immer nur mit Restriktion aufstellen, weil sie, absolut gesprochen, leicht zu Mißverständnissen führen könnte, und die für eine gewisse Befriedigung und Ruhe der Seele sprechenden Gründe noch nicht dartun, daß darin alles das enthalten sei, was innerhalb des Bereiches der natürlichen Seligkeit liegen kann und dazu gehören würde, wenn Gott dem Menschen keine übernatürliche Bestimmung gegeben hätte und die letztere nicht durch Geschlechtsschuld verloren gegangen wäre.« M. J. Schieeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. II. Freiburg i. Br. 1933, S. 667.

¹² Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. 1. Halbband. Düsseldorf 1938, S. 11-13, 87 und 90. Bei der Lektüre ist allerdings zu be-

Aufs Ganze gesehen bleibt also die natürliche Religion eine gedankliche Konstruktion. Historisch ist sie als Tatsache nicht nachweisbar, da es eine Uroffenbarung gibt, und wir nie wissen können, ob diese oder jene Religionsform ganz außerhalb der Tradition stehe, wenn letzteres überhaupt denkbar ist. Philosophisch ist sie immer nur aus der Schau »von unten«, vom Menschen her, möglich. Dagegen wendet sich die Frage aus der Schau »von oben«, von Gott her, sofort ins Historisch-Theologische: ins übernatürliche Christentum. Und es erscheint der immanente Anspruch der Religion auf Ausschließlichkeit und Ganzheit in der Universalität der Übernatur wundervoll verwirklicht. Christentum ist im erhabensten Sinn totale Religion. Es ergreift und formt den ganzen Menschen, hebt ihn als neue Kreatur über alle welt-immanenten Werte weit hinaus und führt ihn auf wunderbaren Pfaden zurück zu Gott, der unendlichen Seinsfülle. Christentum ist wahrlich ganzheitliche Beziehung des Menschen zu Gott, in einer Art, die wir auf dem Weg der Vernunft gar nicht ausdenken könnten. Christentum ist wesentlich theozentrische Totalität und totale Theozentrik, überschwengliche Lebensfülle aus Gott und hin zu Gott. In seiner Breite und Länge, Höhe und Tiefe (Eph. 3, 18) wissen wir den großen Lebensraum, in dem sich alle menschliche Wertsetzung und Werteschöpfung aufbaut zu dem einen wundervoll-universalen, gottgewollten und gottgeborgenen Lebensganzen.

Die Altgläubigen in Rußland und das russische religiöse Empfinden

Von W. P. v. Riabouchinsky

Vor ungefähr 300 Jahren, gegen Mitte des 17. Jahrhunderts, spaltete sich die russische orthodoxe Kirche in zwei ungleiche Teile. Die Majorität blieb bei der Hierarchie – die Minorität beschuldigte den gesamten Episkopat des Abfalls von der Orthodoxie, wurde aber ihrerseits auf dem Konzil zu Moskau 1666–1667 verdammt und führt seitdem eine selbständige Existenz. Das sind die Altgläubigen. Sie werden so genannt, weil sie das alte Ritual beibehalten haben, das in der russischen Kirche vor der »Reform« des Patriarchen Nikon (1652–1658) im Gebrauche war. Die Sache steht so: Rußland ist Ende des 10. Jahrhunderts christlich geworden. Die Gebräuche und liturgischen, aus dem Griechischen ins Kirchenlawische übersetzten Texte der orientalischen Kirche des Zeitabschnitts vom 10. bis zum 14.–15. Jahrhunderte bürgerten sich fest im russischen Kirchenleben ein. In Byzanz selbst aber fand anfangs eine allmählich, später, besonders nach dem Falle von Konstantinopel (1453), eine immer schneller vor sich gehende Abänderung der Kirchengebräuche und Verschlechterung der gottes-

achten, daß Steinbüchel in umgekehrter Sicht das Nochvorhandensein der natürlichen Fähigkeiten und Anlagen herauszustellen sich bemüht. Daraus ergeben sich bisweilen Formulierungen, die den obigen Aufstellungen auf den ersten Blick widerstreiten.