

Umschau

CHRISTENTUM ODER WELTFRÖMMIGKEIT?

Daß eine der Hauptursachen der Krise unserer Kultur in der zunehmenden Religionslosigkeit zu suchen ist, ist wohl der Mehrzahl der Denkenden klar. Aber worüber man sich nicht einig ist, das ist die Frage, wie diesem Übel abzuhelpen sei. Während die einen einsehen, daß nur eine Rückkehr zum Christentum das Heil bringen kann, vor allem daß die Massen nicht für eine blasse Bildungsreligion zu gewinnen sein werden, meinen andere, daß eine neue Abwandlung der Humanitätsreligion oder der Weltfrömmigkeit Kraft genug besitze, um Europa aus der Not herauszuführen.

Eine klare und tiefgehende Kritik der Weltfrömmigkeit, die von wirklich zuständiger Seite kommt, bedeutet das Werk von Eduard Spranger, *Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele*¹.

Das Büchlein, in dem drei früher veröffentlichte Vorträge abgedruckt werden: *Weltfrömmigkeit, Zur Psychologie des Glaubens, Die Schicksale des Christentums in der modernen Welt*, möchte nach der Absicht des Verfassers „eine Art von Vorschule zum Christentum“ sein, „die Mißverständnisse beseitigen und Hindernisse, wie sie aus der Bewußtseinsverfassung des modernen Kulturmenschen folgen, hinwegräumen will“ (S. 153). Es geht hauptsächlich darum, zu zeigen, wie die „Weltfrömmigkeit“, der eine große Zahl der Gebildeten huldigte, auf Voraussetzungen ruht, die entweder falsch sind oder nur von einer Religion begründet werden können, die über die Welt hinausgeht. Diese Weltfrömmigkeit verkennt die Tragik des Lebens, die Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt. Sie übersieht, daß die Welt so ist, daß der Mensch in ihr nur unglücklich werden kann. Rationalismus, Moralismus und Historismus haben dem modernen Menschen das Christentum in seine Sprache zu übersetzen versucht, haben es jedoch nur mehr und mehr entleert und dem Menschen die Kraft zum Glauben genommen. Und doch kann der Mensch ohne den Glauben nicht leben; nur in ihm überwindet er die Schwierigkeiten des Daseins.

¹ Berlin 1947, Evangelische Verlagsanstalt. (165 S.) M 4.40. Eine Lizenzaufgabe gleichen Titels, die nur die beiden letzten Vorträge enthält, erschien Tübingen 1947, Mohr (Paul Siebeck). (112 S.) Geh. M 3.20.

Spranger sucht nun die Lösung in der Seele selbst, in ihrer Innerlichkeit: „Das aber ist die wahre Magie der Seele: am rohen Weltlauf wird nichts geändert — er hat seine Ordnung für sich —, aber die Seele hat, von Gott ergriffen, die Kraft, alles für sich in das Gegenteil zu verwandeln, aus dem Negativen das Positive zu gewinnen“ (S. 155). Diese eine Seite wird mit großer Eindringlichkeit herausgearbeitet. Ein gläubiger Christ wird dankbar die Ausführungen verfolgen, die aus den schweren Erlebnissen der letzten Jahre die Schlußfolgerungen ziehen. Sie werden ihm allerdings nicht genügen, wie das der Verfasser auch weiß, da er sich ja an solche wendet, die dem Christentum mehr oder weniger fernstanden. Der Katholik wird finden, daß der Glaube zu sehr als eine freischwebende Kraft dargestellt wird, ohne eigentlichen Inhalt und Begründung. Und doch muß der Glaube, um dem Menschen angemessen zu sein, vernünftig sein. Allerdings ist die Vernunft nicht, wie der Rationalismus es tut, dem naturwissenschaftlichen Verstande gleichzusetzen, sondern der Geist ist in der Fülle seiner Einsichts- und Erkenntnismöglichkeiten zu nehmen. Ohne eine einsichtige Begründung des Glaubens stützt sich alles auf einen blinden Aufschwung. Und wenn auch die innere Überwindung der Geschehnisse die Hauptsache bleibt, so kann sich der Christ doch nicht damit begnügen. Er wird aus dem inneren Geist heraus versuchen, auch die Welt umzugestalten. Dies wird zwar nie ganz gelingen — auch das Mittelalter hat diese Aufgabe nicht gelöst —, aber sie muß von jedem Menschen und von jeder Zeit aufs neue unternommen werden.

Auch Max Planck möchte in seinem Aufsatz: „Religion und Naturwissenschaft“ (Neues Europa 2, 1947, Heft 9, S. 20—33) die Schwierigkeiten aus dem Weg räumen, die die Naturwissenschaft dem heutigen Menschen gegen die Religion machen könnte. „Religion ist die Bindung des Menschen an Gott“ (S. 22). Aber sie ist nicht bloß Sache des einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft, ja der Menschheit; „denn Gott regiert gleicherweise in allen Ländern der Erde, ihm ist die ganze Welt mit ihren Schätzen wie in ihren Schrecknissen untertan, und es gibt im Reich der Natur wie im Reich des Geistes kein Gebiet, das er nicht allgegenwärtig durchdringt“ (S. 22). Aus der Gemeinsamkeit der Religion folgt, daß sie sich in Riten und Zeremonien zum äußeren Ausdruck bringen muß. Aber diese können in den verschiedenen

Gemeinschaften verschieden sein. Sie sind nur Symbole einer in sich unfaßbaren Wirklichkeit. Dieser von vielen Zeitgenossen mit Planck geteilte Relativismus ist allerdings richtig für die natürlichen Religionen, die der Mensch von sich aus geschaffen hat. Aber wenn Gott selbst sich äußert, dann hat der Mensch kein Recht mehr, den von Gott verordneten Riten andere vorzuziehen oder zu meinen, er könnte einen besseren Ausdruck für das verborgene Wesen Gottes finden als das, was Gott über sich selbst gesprochen hat.

Planck scheint alle Erkenntnis in der Naturwissenschaft beschlossen zu sehen, was bei dem hochverdienten Forscher ja verständlich ist. „Die Naturwissenschaft braucht der Mensch zum Erkennen, die Religion aber braucht er zum Handeln. Für das Erkennen bilden den einzigen festen Ausgangspunkt die Wahrnehmungen unserer Sinne“ (S. 32). Die letzte Bemerkung kann einen richtigen Sinn haben: all unser Erkennen ist auch sinnlich. Es kann aber im Zusammenhang leicht positivistisch mißverstanden werden, als ob all unsere Erfahrung rein sinnlich wäre und das Denken dann diesen Stoff nur ordnete und umgestaltete, wie Kant es schon lehrte. Dann allerdings gibt es für das Erkennen nur eine kantianisch verstandene Wissenschaft, und die Religion ist ein Ersatz, den wir für das Handeln brauchen, „weil wir mit unseren Willensentscheidungen nicht warten können, bis die Erkenntnis vollständig oder bis wir allwissend geworden sind“ (S. 32). In Wirklichkeit enthält unsere Erkenntnis selbst in der unmittelbaren Wahrnehmung auch ein geistiges Moment; und darum sind auch noch andere Erkenntnisse als naturwissenschaftliche möglich, die dieser an Sicherheit nichts nachgeben, sie aber an Wirklichkeitsnähe weit übertreffen (vgl. unsere „Erkenntnistheorie“, Kolmar 1945, S. 382 ff., 404 ff.). Es ist dann nicht nötig, in der Naturwissenschaft nach einem Element zu suchen, das unmittelbar auf Gott hindeute, und es in einer Finalität zu sehen, die sich im stofflichen Geschehen geltend machen soll. Diese Annahme ist wohl nicht haltbar. Denn der Stoff ist als Stoff gerade durch die Abwesenheit von Zielstrebigkeit gekennzeichnet, und es hieße die Determinationsweise und damit die Seinsweise des Stoffes dem bewußten Sein gleichsetzen, wollte man eine solche Annahme machen. Darauf hat schon Nicolai Hartmann hingewiesen (Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, S. 559, 563, 571 f.). Weil wir die letzten Determinationen im Atomgeschehen nie mehr alle genau feststellen können, sieht es für unsere

finalistische Denkweise allerdings so aus, als ob die Elektronen und sonstige Einheiten ihren Weg aus einer Indetermination heraus final suchten. Aber es sieht nur so aus.

Das große Hindernis, das die Naturwissenschaften der Religion in den Weg stellen, ist nach Planck die Tatsache, daß Wunder mit ihr nicht vereinbar sind. Er meint darum, daß man ehrlich und entschieden diesen Glauben aufgeben müsse. Aber diese Ansicht dürfte doch weder dem Wesen der Naturgesetze noch dem eines persönlichen Gottes gerecht werden. Naturgesetze sind Formeln für das, was in der Natur geschieht, wenn diese nach den ihr eigenen Kräften vorangeht. Solange das der Fall ist, ist keine Ausnahme, keine Abweichung vom Gesetz möglich. Sie besagen nicht, was geschieht, wenn eine höhere Macht sich geltend macht. Sie können auch nicht bestimmen, ob es eine solche höhere Macht gibt oder nicht. Philosophisch läßt sich mit ziemlicher Sicherheit ausmachen, daß keine geschaffene endliche Macht an diesen Gesetzen etwas ändern kann; denn sie sind ein Ausdruck des Seins der Stoffdinge, und über dieses haben endliche Seiende keine unmittelbare Macht. Aber dies gilt nicht mehr von dem Schöpfer dieses Seins. Wie er das Sein gegeben hat, so hat er es auch in der Hand, es zu ändern. Freilich nicht zu dem Zweck, um die Natur gleichsam zu reparieren und wieder in Ordnung zu bringen. Auch können Wunder immer nur geschehen um eines Gottes würdigen Zieles wegen, und nicht aus bloßer Willkür und Spielerei. Dieses Ziel kann aber nur die Offenbarung Gottes als eines freien, persönlichen Wesens sein; denn gerade der regelmäßige Naturlauf läßt dieses personhafte Sein Gottes leicht verkennen, weil wir unser Personsein dadurch bekunden, daß wir frei eingreifen in den natürlichen Verlauf des Geschehens und ihn durch diesen Eingriff abändern. Gott allerdings greift nicht ein wie eine den übrigen Ursachen gleichgeordnete endliche Ursache, sondern er verleiht allen Ursachen, auch den regelmäßig wirkenden stofflichen Ursachen, mit ihrem Sein auch ihre Ursächlichkeit. Dadurch verschwindet er hinter den geschaffenen Ursachen. Die Wunder sind eine Angleichung Gottes an unser menschliches Erkenntnisvermögen, so daß es aussieht, als greife er wie wir in den gewöhnlichen Verlauf der Dinge ein, um ihn zu ändern. Weil aber Gott die Liebe ist, kann er sich nur als Liebe offenbaren. Er wird also nie bloße Schauwunder tun, die Christus auch abgelehnt hat, sondern immer nur Wunder, die zugleich dem Menschen liebend helfen, wie die Wun-

der alle zeigen, von denen uns die Evangelisten berichten. Das Wunder muß also seiner Natur nach selten sein, eine Ausnahme, und es leugnet das natürliche Geschehen und seine Regelmäßigkeit so wenig, daß diese gerade seine Voraussetzung sind. Wo alles wunderbar wäre, wäre nichts wunderbar. Die Möglichkeit der Wunder leugnen, heißt einschlußweise Gott den personhaften Charakter absprechen. Dann kann nicht mehr davon die Rede sein, daß er die Welt regiert. Er wird vielmehr zu einem unpersönlichen, innerweltlichen Moment, über das der Mensch durch seine Persönlichkeit erhaben ist. Einem solchen Gott gegenüber kann man sich aber nicht mehr religiös verhalten.

Die alte Weltfrömmigkeit vertritt im Anschluß an Hegel und Nietzsche Ernst Schwarz in seinem Buch „Weltbild und Weltgeschichte. Probleme der Philosophie am Beginn des Atomzeitalters“ (Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsanstalt, 80, 343 S., M 11.—). Das Buch will auf die großen geistigen Umwälzungen vorbereiten, die von der Atomphysik ausgehen werden. Es geht zu diesem Zweck in den einzelnen Kapiteln die großen Bereiche der Wirklichkeit durch. Der Gedanke der wesentlichen Verschiedenheit der Seinsstufen ist sehr zu begrüßen. Leider wird der abgelehnte Monismus unter der Hand dadurch wiederhergestellt, daß angenommen wird, die Wirklichkeit sei dialektisch, so daß doch die einzelnen Stufen nur der Gegenschlag voneinander, also im tiefsten doch dasselbe sind. Diese Tiefe wird folgendermaßen beschrieben: Das letzte Gemeinsame von Hegel und Nietzsche, das der Verfasser als deren Vermächtnis weitergeben will, ist „das Wissen von dem proteushaften und dämonischen Urgrund des Lebens, vom Reichtum und der Unergründlichkeit des ‚Werdens‘, aber auch von dem organischen Sinn des Ganzen und der Größe des Menschen, wenn er aus dem unendlichen Meer der Gestalten die medusenhaft zarten Schöpfungen des Geistes mit der Kunst hebt, was Nietzsche das Höchste bedeutet, oder wenn er wie Hegel den Irrgarten dialektischer Verwicklung mit kühner Hand durchbricht“ (S. 27). Man ist erstaunt, mit welchen Gründen die Unsterblichkeit abgelehnt wird. „Zunächst wäre es ein vollkommen unerträglicher Gedanke, wenn jede beseelte Kreatur, also auch jedes zufällige Produkt des gewaltigen Lebensprozesses, somit auch jedes Scheusal und jede nichtige Existenz verewigt werden würden“ (S. 252). Der Grund ist nur durchschlagend, wenn die Tiefe der Wirklichkeit in der eben dargelegten Weise verstanden wird. Nur dann

gibt es zufällige Produkte des Lebensprozesses, nur dann kann man allen beseelten Seienden in gleicher Weise die Unsterblichkeit zuschreiben oder absprechen, statt sie den Personen vorzubehalten, die als frei für das, was sie sind, verantwortlich sind, auch wenn sie aus eigener Schuld zu Scheusalen geworden sind, ja gerade dann. „Ferner ist es undenkbar, daß der geistig Erkrankte oder der schwachsinnig gewordene Greis in solcher Gestalt fortbestehen sollten“ (S. 252), was allerdings eine vernünftige Philosophie und Theologie auch nicht behauptet; schon Paulus hat auf die Frage: „Wie stehen die Toten auf? Mit welchem Leibe kommen sie?“ geantwortet: „Unverständiger, was du säst, kommt nicht zum Leben, wenn es nicht zuvor stirbt. Mit dem, was du säst, säst du nicht schon die Pflanze, die erst entstehen soll, sondern ein bloßes Korn, etwa Weizen oder sonst etwas. Gott aber gibt ihm eine Gestalt, wie er will, und zwar jedem Sandkorn seine besondere Gestalt... Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt in Unverweslichkeit; gesät in Unansehnlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit; gesät in Schwachheit, auferweckt in Kraft; gesät wird ein sinnlicher Leib; auferweckt ein geistiger Leib“ (1 Kor 15, 36 ff. 42 ff.). Schließlich der letzte Grund: „Am meisten aber fällt ins Gewicht, daß das Leben des einzelnen seinen tieferen Sinn verlieren würde, wenn es nicht etwas in sich Geschlossenes und Vollendetes wäre, das sich darum über den Tod hinaus nur ins Leere fortsetzen könnte“ (S. 252). Hier ist die von Spranger erwähnte Illusion deutlich: das Menschenleben soll wie eine reife Frucht vollendet vom Baume des Lebens fallen. Wie das Leben sich ausnimmt, das kein Jenseits kennt, das sagt der ungläubige Existenzialphilosoph Sartre doch richtiger: Wenn wir sterben müssen, „dann hat unser Leben keinen Sinn mehr; alle Probleme bleiben ungelöst, und selbst das Fragen hat keinen Sinn mehr.“ Absurd ist unser Geborensein, absurd ist unser Sterbenmüssen (L'être et le néant, Paris 1945, S. 624). „Wir opfern uns vergebens; der Mensch ist eine unnütze Passion“ (S. 708), und so ist es letzten Endes gleichgültig, ob man Führer eines Volkes wird oder sich zu Hause still dem Trunk ergibt (S. 719). Die Religion, die Schwarz empfiehlt, weist eher zurück in die Tage eines unbegründeten Kulturoptimismus, den wir nicht mehr teilen können, als daß sie in die Zukunft führte.

Auch die „musisch-mystische Kultur“ irreligiöser und nichtethischer Art, die Kurt Port als Heilmittel der Nöten unserer Zeit empfiehlt (Die Pforte 1, 1947, S. 13), wird

uns nicht helfen, sondern mit der Freiheit versinken, wenn nicht andere Kräfte da sind, religiöse Kräfte, die den Menschen zu jedem Opfer bereit machen, weil sie ihm die Gewähr geben, daß er dadurch sein Eigentlichstes nicht verliert, sondern vollendet. Das Christentum hat so vieles in den vergangenen Jahrhunderten für echt menschliche Kulturwerte tun können, gerade für die, die Port mit Recht am Herzen liegen, weil es immer frei genug war, auf sie auch zu verzichten, weil es um noch Besseres und Unvergänglicheres wußte. Ohne solche weltüberlegene Kräfte muß die Kultur schließlich in die Sinnlosigkeit einmünden, von der Sartre spricht, oder in die Resignation, die wie ein Trauerschleier über dem Artikel von O. Engel, Die Ferne Gottes (Die Pforte 1, 1947, S. 38—54) liegt. Man kann ihn nicht ohne Ergriffenheit lesen. Auch Engel predigt eine natürliche Religion: „das steigende Vertrauen in die geheimnisvolle Unterströmung des Lebens“ (S. 50), aber nicht weil dieses Leben genüge. Nur anfangs ist dies der Fall, „dann aber wird der Mensch, von unsichtbarer Kraft leise gezogen, auf seinem Gang durch das Leben älter, reifer und eben dadurch dieses Lebens müder. Das Verlangen nach dem andern Ufer erwacht, aber für dieses Verlangen läßt sich unmittelbar nichts tun“ (S. 51). Denn Gott schweigt; „Gott greift nicht ein, Gott leistet keinen Beistand. Der Mensch steht, für die Arbeit seines Lebens, allein, ganz auf sich selbst“ (S. 51). Von Gott kann er nichts wissen. Mit dieser Ferne Gottes muß der Mensch sich abfinden, so drückend schwer sie ist. Aber ist es nicht vielleicht so, daß man sich hier seine eigene Vorstellung von Gott gemacht hat und nun enttäuscht ist, daß die Wirklichkeit anders ist? Daß man zu menschlich von Gott denkt und erwartet, daß er dauernd eingreift, statt im Leben die Bewährung vor Gott zu sehen, und daß diese Bewährung das gemeinsame Werk Gottes und des Menschen ist? Und zwar geschieht sie durch die Liebe, die auch für Engel das Höchste ist, an deren scheinbarer Ohnmacht er aber Anstoß nimmt. Er möchte sie offenbar schon hier auf Erden ganz verwirklicht sehen, man hat den Eindruck, wie von selbst und ohne Hindernisse. Und dann gibt es Gebete, die nicht erhört werden. Aber dem Gebet um irdische Werte ist nicht unbedingt Erhörung versprochen, noch weniger dem Gebet um törichte oder schädliche Dinge. Daß Gott heute vielen ferne ist, ist eine Tatsache, eine traurige und für die Zukunft unserer Kultur verhängnisvolle Tatsache. Aber ist Gott fern, weil wir nichts von ihm wissen können, wie

Engel daraus schließt, oder weil die Menschheit seit Jahrhunderten einen Irrweg gegangen ist, der sie von Gott weggeführt hat, da sie meinte, mit der Welt sich begnügen zu können und in einer gottlosen Welt glücklicher zu sein und freier? Gott drängt sich dem Menschen nicht auf wie ein Tyrann. Der Mensch muß frei ihn anerkennen. Kehrt er sich von ihm ab, so ist es zu seinem Schaden, wie die Geschichte zeigt. Denn wir sind daran, auch den letzten Rest von Glück und Freiheit zu verlieren, der uns geblieben war. Die Freiheit von Gott und ohne Gott ist dem Menschen so unerträglich geworden, daß wir heute sehen müssen, wie er sich mit geschlossenen Augen kopfüber in die schlimmste aller Sklavereien stürzt, die die Geschichte je gekannt hat, und daß er Menschen knechtisch vergöttert, weil er es unter seiner Würde hielt, Gott frei zu dienen.

August Brunner S. J.

DIE INNERE ORDNUNG

Aus der Fülle unserer Begegnungen mit Menschen verschiedenster Art ragen zwei Fälle besonders hervor: im ersten erleben wir bestimmte Menschen als geordnete, durch ihre Unbestechlichkeit, aber auch durch ihre Natürlichkeit und Frische sich auszeichnende Wesen, im anderen als ungeordnete, bestechliche, das Gefühl zu Vorsicht warnende, unstete Naturen. Möglich ist es, daß diese Eindrücke auch schon auf das Alleräußerlichste des Menschen Bezug nehmen, etwa die Kleidung oder die Gebärden. Meist sind auch diese Gegebenheiten mitgeprägt von — wie wir spüren — Tieferliegendem. Aber ebenso möglich ist es, daß ein Mensch, der etwa körperlich arbeitet, also nicht „gepflegt“ ist, dem man die Arbeit ansieht, dennoch als lauter und echt erscheint, während ein anderer trotz aller Gepflegtheit und äußerlichen Ordnung und Ordentlichkeit die innere Auflösung und Unordnung nicht verleugnen kann.

Sprechen wir von der inneren Ordnung, so denken wir an diese Zusammenhänge: der Echtheit und Unverfälschtheit, die zugleich Maß und Gefüge sagen, aber auch Natürlichkeit und Unverbildetheit. In der inneren Ordnung hat sich das „Leben“ mit dem Geist verbündet, die schöne oder starke Seele den Leib verklärt und der gesunde Leib die Seele geformt.

Ordnung in unserem Zusammenhang bedeutet ein Doppeltes: etwas Vitales, Untergeistiges und etwas Geistiges.

Es gibt fraglos Menschen, die durch ihre Lebendigkeit im Sinne einer Entsprechung,