

Zur religiösen Situation

Buchbericht von HANS PFEIL

Wer im politischen und geistigen Wirrwarr unserer Tage nicht einfach vom Strudel der Ereignisse überflutet werden möchte, hält Ausschau nach sicheren Richtpunkten, um die Lage zu erkennen, in der sich der Mensch von heute befindet; er fragt sich, welche seelischen und geistigen Strömungen gegenwärtig die einflußreichsten und welcher Art die durch sie ausgelösten Wirkungen sind. Ganz besonders ist es der religiöse Mensch, der diese Fragen als die seinen empfindet und mit ihnen ringt; denn in der ernsten Besorgnis, den Anruf der Stunde zu verfehlen, drängt es ihn, zu erfahren, wieviel die Uhr geschlagen hat und was für eine Zeit sich nun nähert.

In solcher Besorgnis bietet sich eine Neuerscheinung des bekannten Wiener Philosophen, Pädagogen und Theologen Michael Pfliegler zur Hilfeleistung an. Wie Pfliegler kurz vor dem zweiten Weltkrieg in seinem Buch „Vor der Entscheidung“ (1. Auflage 1936, seither 6 Auflagen) Wesentliches zu sagen wußte, wie er damals die Bedrohtheit des modernen Menschen gezeichnet und zur religiösen Entscheidung als der eigentlichen Forderung der Zeit aufgerufen hat, so gibt er in seinem neuen Werk „Die religiöse Situation“ (Verlag Anton Pustet, Graz, 1948) eine knappe, aber aufschlußreiche Sinndeutung unserer Zeit.

Pfliegler geht es dabei nicht um eine allgemeine, abstrakt gehaltene Skizzierung der Lage, in der sich der Mensch Gott gegenüber befindet, auch nicht um eine Schilderung der gegenwärtigen Lage von Kirche und Kirchenvolk. Unter der Situation eines geistigen Wesens versteht er die Summe der äußeren Einflüsse und der eigenen Auseinandersetzung mit diesen. So ist denn die religiöse Situation eines Menschen ein komplexes Gebilde, in dem sich vier Teilkräfte unterscheiden lassen: die religiöse Befähigung, die Einflüsse von außen, die Gnade von oben und die freie Mitbestimmung. Neben der individuellen gibt es aber noch eine allgemeine religiöse Situation, d. h. jene allen gemeinsame religiöse Grundbefindlichkeit, die bezeichnend ist für eine bestimmte Zeit, von der sich aber die Besonderheiten bezüglich der religiösen Veranlagung und des Maßes der Gnade nicht genau bestimmen lassen. So wäre denn die religiöse Situation im erwähnten Sinn hinreichend charakterisiert, wenn es gelänge, die beiden restlichen Komponenten, nämlich „die typischen innerweltlichen Einflüsse auf die religiöse Haltung und die offenkommunikativen seelischen Reaktionen der religiösen Haltung auf sie“ herauszustellen.

Nach den methodischen Vorbemerkungen tritt gleich die besondere, das Buch durchziehende These vom Ende der Neuzeit in einer Schilderung der vier Etappen der christlichen Geschichte entgegen: Altertum, Mittelalter, Neuzeit und Jetztzeit. Drei Haltungen kennzeichnen die religiöse Lage der christlichen Antike: ein an sich irre gewordenes Heidentum, eine alle religiösen Kräfte weithin beherrschende Sehnsucht nach wahrer Erlösung und jene äußerste Spannung zwischen diesem Irrewerden und dieser Sehnsucht, für die der heilige Paulus das Wort von der „Fülle der Zeit“ geprägt hat. Der Grundsatz des Mittelalters ist die allgemeine Anerkennung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre auf allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens. Gott war die Mitte des Seins, die Kirche die unbestrittene Be-

wahrerin der Rechte Gottes. Die religiöse Situation änderte sich zu Beginn der Neuzeit. An die Stelle Gottes trat der Mensch (Descartes' *Cogito, ergo sum*), an die Stelle des Glaubens die Wissenschaft (Bacon's *Novum organum*), an die Stelle der Kirche der Staat (Machiavelli's *Principe und Discorsi*), und wenn auch manche Tatsachen — wie der Mangel an Folgerichtigkeit bei den Vätern des neuzeitlichen Geistes, die immer noch nachwirkende christliche Substanz, machtvolle Gegenbewegungen wie die idealistischen Gedankengänge deutscher Denker von Kant bis Hegel und die Romantik — retardierend wirkten, ging doch die Entwicklung folgerichtig vom Abfall von der Kirche über den Abfall vom Christentum bis zum Abfall vom Gottesglauben. Dadurch ergab sich schließlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine einzigartige zwiespältige Lage: tiefster Pessimismus, Weltschmerz, fin-de-siècle-Stimmung, Vorahnung von der Heraufkunft des Nihilismus auf der einen und naivster Optimismus, primitive Genußsucht, törichter Glaube an Wissenschaft, Technik und ewigen Fortschritt auf der anderen Seite. Für den religiösen Glauben und die Gemeinschaft der Gläubigen bedeutete dies alles aber, daß sie aus der Welt hinausgedrängt wurden. Es überfiel sie das Gefühl der Vereinsamung in der Welt. Notgedrungen überließen sie diese den anderen und zogen sich selbst in letzte Verteidigungsstellungen, in ihre Kirchen und Familien zurück.

Wenn Antike, Mittelalter und Neuzeit aber auch aufeinander gefolgt sind und sich gegenseitig abgelöst haben, so kommt doch allen religiösen Situationen noch eine Gleichzeitigkeit zu. Wie es noch heute urtümliche Heiden gibt, so gibt es in weiten Landstrichen gegenwärtiges Mittelalter mit überraschender Glaubensmächtigkeit. Auch die neuzeitliche Geisteshaltung ist noch nicht ausgestorben, besonders in den Schichten der Halbgebildeten mit ihrem Kirchen- und Religionshaß, ihrem Bekenntnis zu Comte und Strauß, zu Feuerbach und Haeckel, ihrem noch unerschütterten Glauben an Wissenschaft, Technik und Fortschritt, obschon es inzwischen allmählich klar wird, daß die Neuzeit um die letzte Jahrhundertwende zu Ende gegangen und an ihre Stelle die geistig und religiös ganz anders geartete Jetztzeit oder Gegenwart ist.

Den Umschwung von der Neuzeit zur Gegenwart sieht Pfliegler in der Abkehr vom Glauben an die Vernunft, wobei es sich um ein logisches Selbstgericht der Neuzeit handelt, das sich vor allem im Positivismus und in der Lebensphilosophie vollzogen hat. Der Positivismus Machs und Wittgensteins lehnte alle neuzeitlichen Versuche, die menschliche Existenz allein durch die Vernunft zu sichern, als einen unbegründeten Glauben an eben diese Vernunft ab, woraus sich die bedeutsame Folgerung ergab, daß der Unterschied von Mittelalter und Neuzeit nicht, gemäß bisheriger Meinung, im Gegensatz von Glauben und Wissen, sondern im Gegensatz eines Glaubens an die göttliche Offenbarung und eines Glaubens ausschließlich an die menschliche Vernunft gelegen zu sein scheint. Dazu kam die Resignation in der Weltanschauungstypologie und -kritik Diltheys, der allen Welt- und Menschendeutungen lediglich eine relative Gültigkeit, eine Gültigkeit vom Standort der verschiedenen Menschentypen aus zuerkannte. In Bergson und Blondel überschritt dann die Lebensphilosophie die Grenzen der Natur und öffnete sich der gött-

lichen Offenbarung. Zugleich erfaßten noch viele andere aufs neue die Macht des Religiösen, wenn sie dieses auch oft ebenso verwirrten wie förderten, wie de Lagarde und Chamberlain, Tolstoi und Dostojewski, Langbehn und Rilke, Eucken und Troeltsch; und was in allen Ländern Parallelen, aber nicht diese Größe und diesen Reichtum kennt, geschah im Lande Voltaire's, Zolas und Comtes, wo sich vor unseren Augen geradezu eine Revolution aus dem Glauben mit auffallenden und einflußreichen Konversionen vollzogen hat.

Auf diese mannigfachen Weisen ist die Gegenwart hereingebrochen, und für diese ist nach Pfliegler nichts so bezeichnend wie die Existenzialphilosophie Heideggers und die Geschichtsphilosophie Spenglers. Bei Heidegger geht es nicht mehr um Begriffe, sondern um Existenz. Die Fragen werden wieder gelebt, und das Leben, das zu Beginn der Neuzeit nach Huttens bekanntem Wort als Lust empfunden wurde, ist als Last offenbar geworden. Zugleich erweist sich Heideggers Lehre durch ihre rein innerweltliche Beantwortung der religiösen Fragen nach Leben und Tod, Angst und Geworfenheit, Schuld und Gewissen als eine Theologie ohne Gott, die, weil sie Gott ausscheidet, folgerichtig im Nichts endet und gerade dadurch die Notwendigkeit der Religion für eine positive Menschen- und Lebensdeutung offenbar macht. Zum gleichen Ergebnis führte Spenglers Geschichtsmorphologie, die, obschon ihr eine andere Absicht innewohnt, die Religion als die Seele aller Kultur, Religionsarmut als Kulturverfall und Religionslosigkeit als Kulturtod enthüllte und auf diese Weise neben einer historischen Bestätigung des Comteschen Dreistadiengesetzes dieses axiologisch richtigstellte, insofern es das sogenannte positive Stadium nicht als letzte Höhe menschlichen Daseins, sondern als Herbst, Verfall und Zustand vor dem Ende erwies. Von anderen Gesichtspunkten aus haben auch Burckhardt und Le Bon, Dawson und Huizinga den Primat der Religion innerhalb der Kultur nachgewiesen. So kam es zu einem allgemeinen Irrewerden am neuzeitlichen Glauben an die Vernunft als der alleinigen Garantin der menschlichen Freiheit und Vorsorge. Die geistig schaffende Oberschicht gewinnt beständig tiefere Einblicke in die Grenzen der Vernunft und der Erfahrungswissenschaft, und nicht wenige Naturwissenschaftler, und gerade bahnbrechende, gehen den Weg von der Wissenschaft zur Religion. Dieser Wandel darf nicht übersehen werden. „Die Aufspaltung der Kulturmenschheit in Glaubende und Wissende ist von gestern und vorgestern. Wo sie noch behauptet wird, kann das nur aus Ahnungslosigkeit geschehen oder aus einem Mißbrauch, der blamabel ist.“

Was ergibt sich aus alledem für die religiöse Situation der Gegenwart? Welcher Art sind die seelischen Reaktionen auf die neuen Erkenntnisse und Erlebnisse? Eine erste Stimmung ist ein Irrewerden an allem, was bisher sicher schien, ein Irrewerden am Menschen und seiner Freiheit; am Geist und am Fortschritt, an der Selbstvergottung und an der Gottlosigkeit. Der natürlich gute Mensch Rousseaus hat sich als Bestie entlarvt, die in Grausamkeiten, wie sie immer ein Zeichen des Heidentums gewesen sind, wollüstig schwelgt. An die Stelle der erträumten Autonomie trat ärgste Unfreiheit und engste Einschnürung in den Zwang einer ihre Zuständigkeiten überschreitenden Gemeinschaft. Der sich aller immanenten und transzendenten Bindungen entwindende Geist wurde zum Widersacher der Seele, zum Feind des Menschen,

zum lebens- und gemeinschaftszerstörenden Prinzip. Den Glauben an den Fortschritt verdrängte ein Grauen vor dem Fortschritt — man denke nur an die Technik —, ein Glaube an das Grauen. Und hinter allem steht das Entsetzen vor jeder als grausige Ironie erkannten Selbstvergottung; und das Erschrecken von Nietzsches „Tollem Menschen“ über die Ermordung Gottes durch den neuzeitlichen Menschen wird überall spürbar.

Im Gefolge dieses allgemeinen Irrewordens entsteht eine Angst, wie sie in solcher Furchtbarkeit und Öde seit langem unbekannt war, und wird zur Grundbefindlichkeit des heutigen Seins. Es ist die Angst um das vitale Eigensein und um das eigentliche Selbstsein, wie Jaspers ausgeführt hat, also um den gesamten Bestand des Menschen, die auch durch alle Umbaupläne und Sicherheitsorganisationen eher gesteigert als behoben wird und die im Hinblick auf den zu befürchtenden Einsatz der neuesten Kriegstechnik, für die nach den letzten „Errungenschaften“ selbst die in Japan angewandte Atom-bombe nur als Zerstörungsmittel zweiter Ordnung gilt, in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung übergeht. So breitet sich eine Endzeitstimmung aus von ganz säkularisiertem Sinn, ohne die Hoffnung auf Auferstehung und die Offenbarung Christi in einem Reich der Erlösten. Die Wissenschaft redet vom Untergang der Erde, die Philosophie vom Sein zum Tode, und das Leben kennt noch als alleinigen Fortschritt die beständig wachsende Möglichkeit, „daß die Menschen selber es in der Hand haben, das eigene Geschlecht zu vernichten und den bewohnten Erdball in ein Ruinen- und Leichenfeld zu verwandeln.“

So hat der neuzeitliche Weg der Autonomie und Autarkie, der Selbstsicherung und Selbstvergötzung, der Vernunftwissenschaft und Glaubenslosigkeit schließlich zu Angst und Verzweiflung, zu Ratlosigkeit und Untergangsstimmung geführt. Aber gerade dadurch wurde der Mensch von heute in einen Zustand äußerster Einsamkeit und Schutzlosigkeit versetzt, der zu allen Zeiten der Mutterboden der Religion gewesen ist und den wir nur als Gnade aus der Hand Gottes annehmen können. Denn das ist der End- und Höhepunkt der religiösen Situation der Gegenwart, daß alle Krisen und Enttäuschungen, Ängste und Untergangsstimmungen den Boden für eine neue Glaubensoffenheit und Glaubensbereitschaft bereitet haben. Aus der Glaubensleere von gestern erwächst die leidenschaftliche Sehnsucht nach neuer Gottbezogenheit, und allerorten spürt man die Bedeutsamkeit der Stunde, die Größe der Verantwortung und vor allem den Anruf und die Gnade Gottes.

Bemerkenswert ist Pfiéglers Auffassung, wie es letztlich zu der gewaltigen Wende im Geistigen und Religiösen gekommen ist. Mit Nachdruck betont er, daß sich die Neuzeit aus sich selbst, in der Erfahrung der eigenen Grenze und in der Folgerichtigkeit des eigenen Denkens auf den Weg zu Gott gemacht hat, während die religiösen Gemeinschaften und die oft bewundernswerten Bemühungen einzelner Christen, mit der Neuzeit in ein Gespräch zu kommen, nur wenig zu dem Umschwung beigetragen haben. „Diese Feststellung legt dem religiösen Menschen Bescheidenheit auf, vor allem aber die Pflicht einer neuen Wachheit. Die Menschen der überlieferten Religion dürfen diese Wende einmal nicht als ihren eigenen Triumph mißverstehen; sie

werden sogar Mühe haben, Gott auf dem Wege, auf dem die Welt ihm begegnet ist, zu verstehen.“ Zugleich werden von ihnen ein Glaube und eine Liebe verlangt, die ihr Maß an der Größe und Furchtbarkeit dieser Stunde haben.

Mit diesen Gedanken endet das wertvolle und in seinen letzten Ausblicken zu begründeten Hoffnungen aufrufende Buch. Seine tiefgründigen Untersuchungen werden gewiß noch manche Diskussionen hervorrufen, und wenn sich auch manche Einzeldeutung, wie die des deutschen Idealismus, oder des Positivismus und ihrer Stellung in der Geschichte des Geistes, anfechten lassen, wird man doch voraussagen können, daß das Buch als Ganzes, insbesondere auch was seinen Kern angeht — die Beschreibung der gegensätzlichen religiösen Situationen von Neuzeit und Jetztzeit —, weithin Zustimmung finden wird.

Umschau

Vor-columbische Bischöfe in Nordamerika?

In Heft 4 dieses Jahrgangs berichtete ich auf S. 312 über die während des letzten Krieges erfolgte Ermittlung einer katholischen Kirche des 14. Jahrhunderts auf nordamerikanischem Boden durch Means und Holand in Gestalt des seit über 100 Jahren umstrittenen Newport Tower im Seebad Newport (Rhode Island). Am Schluß meines Aufsatzes sprach ich die Vermutung aus, daß diese steinerne Kirche, für die mehr als 1 Million Pfund Steine und Mörtel verwendet wurden, deren Bau viele Monate gedauert und beträchtliche Kosten verursacht haben muß, wohl kaum nur für die Bedürfnisse einer auf wenige Jahre berechneten normannischen Erkundungsfahrt errichtet worden sein kann, sondern daß man Grund hat anzunehmen, die Kirche habe den religiösen Bedürfnissen „einer von Grönland-Normannen ins Leben gerufenen kleinen normannischen Dauerkolonie“ gedient. Nirgends in der Literatur ist uns etwas gemeldet, daß es eine solche normannische Dauerkolonie auf amerikanischem Boden je gegeben hat. Dennoch haben sich allmählich so viele Indizien für die geäußerte Vermutung gefunden, daß es angebracht scheint, die Tatsachen einmal zusammenzufassen. Es ergeben sich daraus zumindest starke Wahrscheinlichkeitsgründe, die für die Geschichte des Katholizismus in der Neuen Welt von nicht geringer Bedeutung sein dürften.

Die isländischen Sagas erzählen schon von einem Kolonisationsversuch im nordamerikanischen Vinland, den ein gewisser

Thorfinn Karlsefni wenige Jahren nach der Entdeckung Vinlands durch Leif Eriksson i. J. 1000 von Grönland aus unternahm. Ungefähr i. J. 1004 fuhr er mit 160 weißen Männern und Frauen nach Vinland und verweilte dort etwa zwei Jahre in der Absicht, daselbst eine Dauerkolonie zu begründen. Die feindliche Haltung der Indianer vereitelte aber das Vorhaben und ließ ihn von seinem Plan Abstand nehmen. Von einer Wiederholung des Versuchs verlautet nichts. Dennoch läßt eine nur ganz kurz gemeldete Tatsache darauf schließen, daß es, und zwar mit besserem Erfolg, zu einer Wiederaufnahme dieses Versuchs kam. Zum Jahre 1121 melden nämlich die Isländischen Annalen, daß der erst wenige Jahre zuvor (1112) nach Grönland entsandte erste Bischof Eirik Gnipson nach Vinland gefahren sei. Was er dort gewollt hat, ob er angekommen ist, wie lange er daselbst gewillt hat, alles das verschweigen die Chroniken. Lange hat man geglaubt, Bischof Eirik habe sein Ziel vielleicht gar nicht erreicht und sei auf der Reise umgekommen. Nur zwei Jahre später bitten nämlich die Grönland-Normannen durch einen gewissen Einar Sokkison beim Erzbischof in Lund um Entsendung eines neuen Bischofs, der ihnen dann auch bald in Gestalt eines gewissen Arnald, nach erfolgter Weihe in Lund, geschickt wurde. Eirik muß also damals entweder schon tot gewesen sein, oder er hatte sich entschlossen, in Vinland zu bleiben. Gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß die zweite Möglichkeit mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wir besitzen nämlich eine Grönland-Chronik aus dem Jahre 1608 von Claudius Christofferson Lyschander, der offen-