

S. 281/284 in d. Zeitschrift.

# THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

103. JAHRGANG

1955

4. HEFT

## **Religionsphilosophie und „natürliche“ Religion**

**Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Wien, gehalten am 4. März 1955**

Von Univ.-Prof. DDr. Wilhelm Keilbach, Wien

Im kurzen Einleitungsvortrag, mit dem die Vorlesungen an der neu errichteten Lehrkanzel für Religionswissenschaft mit der Untergliederung „Religionsphilosophie, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie, Religionssoziologie und Religionsgeschichte“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien eröffnet werden, versuche ich in auferlegter Selbstbescheidung, einiges Grundsätzliche aus dem Fragenkreis der Religionsphilosophie herauszugreifen, und zwar nur, um es in der Gestalt von Streiflichtern kurz aufleuchten zu lassen. Ich denke an einiges, was am Begriff „Religionsphilosophie“ und am Begriff „natürliche Religion“ in mancher Hinsicht umstritten ist.

Es handelt sich bei der getroffenen Auswahl nicht immer um das Wichtigste, wohl aber um Typisches. Auch geht es nicht zunächst um endgültige Lösungen, sondern um die Art des Fragens, um die Weise, richtig zu fragen. Denn, um mit Theodor Haecker zu sprechen, „zum Wesen einer echten und blühenden Wissenschaft gehört, daß sie der Kunst des echten Fragens mächtig ist, daß sie den echten Instinkt des rechten Fragens hat. Dann findet sie mehr, als sie sucht, und sucht, weil sie findet, und die Antworten drängen sich ihr auf<sup>1)</sup>“. In solch echtem und rechtem Fragen soll einigermaßen deutlich werden, was religionsphilosophisches Denken eigentlich ist und im letzten will.

### **1. Zum Begriff „Religionsphilosophie“**

Religionsphilosophie ist eine Wissenschaft, die im Rahmen der christlichen Philosophie einen Ehrenplatz haben sollte. An vielen höheren Lehranstalten der Kirche fehlt sie dem Namen nach leider noch immer ganz. Und wo sie dem Namen nach vorhanden ist, wird sie der Sache nach nicht selten dürftig behandelt, nur nebenbei und in Eile, sozusagen als Randgebiet gestreift.

Albert Stöckl, der als katholischer Denker im Jahre 1872 einen „Grundriß der Religionsphilosophie“ schrieb, anerkennt

<sup>1)</sup> Th. Haecker, Was ist der Mensch? München und Olten 1949. S. 125.

zwar die „große Bedeutung und Wichtigkeit“ dieser Disziplin, betrachtet sie aber „nicht als einen wesentlichen, sondern nur als einen integralen Theil der Philosophie<sup>2)</sup>“. Und der Innsbrucker Professor Florian Schlagenhaufer meinte noch im Jahre 1930, die Scholastik als Ganzes sei auch Religionsphilosophie, weshalb kein dringender Grund bestehe, „neben der Scholastik noch eine positive Religionsphilosophie einzuführen<sup>3)</sup>“.

Woher kommt es, daß „Religionsphilosophie“ in der katholischen Geisteswelt nicht ganz heimisch ist, es auch nicht so ohne weiteres werden konnte? Wieso wird sie vielfach als überflüssige Neuerung empfunden? Ihr Name, so will mir scheinen, spricht an und warnt, und zwar beides zugleich. Wenigstens psychologisch ist es so, daß „Religionsphilosophie“ für die einen etwas Anziehendes hat, während sie andere bedenklich stimmt. Woher kommt das? Ich will versuchen, auf einige Gründe dieses Tatbestandes einzugehen; vielleicht sind es die wichtigsten.

Spricht man von „Religionsphilosophie“, so denkt man an ein Schrifttum, das sich seit Kant um die philosophische Behandlung der Religion bemüht, ungeachtet der Richtung, welcher es angehört. Wer als erster den Namen „Religionsphilosophie“ gebraucht hat, steht nicht fest. Erhard Schlund nennt dafür den Kantianer Ludwig Heinrich Jakob, der im Jahre 1797 folgende Schrift herausgegeben haben soll: „Allgemeine Religionslehre oder Entwurf einer Theorie der Religionsphilosophie<sup>4)</sup>“. Ich zweifle mit guten Gründen an der Existenz einer so betitelten Schrift Jakobs<sup>5)</sup>. Außerdem darf ich bemerken, daß Jakob in den von ihm herausgegebenen „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes“ schon im Jahre 1796 den Ausdruck „Religionsphilosophie“ verwendet und in der Inhaltsangabe ein 1795 erschienenes Werk von K. F. L. Pölitz anführt, das im Titel das Wort „Religions-

<sup>2)</sup> A. Stöckl, Grundriß der Religionsphilosophie. (Beilage zum „Lehrbuch der Philosophie“ desselben Verfassers.) Mainz 1872.

<sup>3)</sup> F. Schlagenhaufer, Grundsätzliches zum Aufbau der traditionellen Apologetik. (Zeitschrift für katholische Theologie 54, 1930, S. 253—263; die angeführte Stelle auf S. 257—258.)

<sup>4)</sup> E. Schlund, Religionsphilosophie. 1948 (Glock und Lutz), S. 11.

<sup>5)</sup> Unter Zuhilfenahme der einschlägigen bibliographischen Hilfsmittel war die genannte Schrift Jakobs von den Beamten der Bayerischen Staatsbibliothek nicht zu ermitteln. — Jakob hat im Jahre 1797 ein Buch unter dem Titel „Die Allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser“ in Halle herausgegeben. Es scheint, daß dieses Buch gemeint ist, wenn L. Noack (Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch der Geschichte der Philosophie. Leipzig 1879, S. 427) folgenden Titel bringt: „Allgemeine Religionslehre für gebildete Leser“; oder wenn R. Eisler (Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker. Berlin 1912, S. 291) zitiert: „Allgemeine Religionslehre, 1797“; oder auch wenn A. Ziegenfuß (Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. I. Berlin 1949, S. 584) vermerkt: „Allgem. Religionslehre, 1797“.

philosophie“ enthält: „Beytrag zur Kritik der Religionsphilosophie und Exegese unsers Zeitalters<sup>6)</sup>.“ Es bleibt also noch zu klären, wer das Verdienst hat, den Ausdruck „Religionsphilosophie“ eingeführt zu haben.

Im 19. Jahrhundert machte dieser Ausdruck richtig Schule. Es war das in einer Zeit, als die christlichen Denker den Begriff einer „natürlichen Theologie“ oder „Theodizee“ längst geprägt und die kirchlichen Lehranstalten diese Disziplin als Unterrichtsfach auch schon längst eingeführt hatten. Sie hielten die Notwendigkeit einer vernunftgemäßen Glaubensbegründung für selbstverständlich; ihr Anliegen war also im Grunde „religionsphilosophisch“.

Ich darf in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß nach den Forschungsergebnissen Albert Langs die Versuche der Glaubensbegründung in der Scholastik bereits zu Ausgang des 13. Jahrhunderts in die Richtung weisen, welche später die traditionelle Apologetik eingeschlagen hat. Man betonte damals freilich weniger die Tatsächlichkeit des göttlichen Zeugnisses mit den Fragen vom Dasein und Anruf Gottes, weil diese in der damaligen Zeit unbestritten hingenommen wurden; das Dasein Gottes und der Offenbarungsanspruch des Christentums waren nicht problematisch. Man ließ sich „mehr angelegen sein, die Tragkraft des göttlichen Zeugnisses und den Wert und die Pflicht seiner gläubigen Hinnahme aufzuzeigen und die Glaubensbereitschaft gegenüber der christlichen Offenbarung zu wecken<sup>7)</sup>“. Kurz, das

<sup>6)</sup> Im Jahre 1797 erschienen in Halle von L. H. Jakob „Vermischte Philosophische Abhandlungen aus der Teleologie, Politik, Religionslehre und Moral“. Als zweite Abhandlung finden wir auf S. 115—158: „Ueber die Religion, Eine philosophische Abhandlung.“ Wie der Verfasser selbst vermerkt (S. VI—VII), ist diese Abhandlung ein wenig veränderter Neudruck aus den „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes“, und zwar aus dem Jahr 1796. Auf diesen Neudruck verweist Jakob auch in der Vorrede (S. XXII, Fußnote) seines Buches „Die Allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser“, Halle 1797. — Die genannte Abhandlung beginnt mit folgendem Satz: „Die Religionsphilosophie ist für jedermann so wichtig, daß es eine vorzügliche Pflicht zu seyn scheint, alles zu thun, um den in unsern Tagen darüber entstandenen Streitigkeiten eine solche Richtung zu geben, daß sie nicht in leidenschaftliche Zänkereyen ausarten, sondern für die Untersuchung der Wahrheit selbst nützlich werden.“ — Dieser Text ist mit Ausnahme zweier Beistriche genau übernommen aus: „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer.“ Herausgegeben von Ludwig Heinrich Jakob. Leipzig 2, 1796, Sp. 209—240. — Pölitz wird angeführt auf Sp. 11. — Sp. 10 und 239 bringen als Überschrift einer besonderen Rubrik den Namen „Religionsphilosophie“.

<sup>7)</sup> A. Lang, Der Stand der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts. (Scholastik 20—24, 1949, S. 221—231.) Gegen R. Aubert, Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. (Rev. Hist. Eccl. 39, 1943, S. 22—99.) — Vgl. dazu A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts. Münster i. W. 1930.

Dasein Gottes und der Spruch Gottes in der Geschichte wurden als Tatsachen nicht bezweifelt; es galt also hauptsächlich, den Glaubensinhalt darzulegen, die Glaubenspflicht aufzuzeigen und die Glaubensbereitschaft zu wecken. — Das war die geistige Situation, mit der die mittelalterliche Scholastik zu rechnen hatte.

Die späteren Jahrhunderte mit den immer stärker auftretenden atheistischen Tendenzen brachten eine gewaltige Akzentverschiebung in der Frage der Glaubensbegründung. Sie riefen die „natürliche Theologie“ mit den traditionellen Gottesbeweisen auf den Plan, dann auch die uns bekannte Apologetik oder Fundamentalthologie mit den Vernunftbeweisen für die Möglichkeit einer Offenbarung und den Geschichtsbeweisen für die Tatsächlichkeit dieser Offenbarung in Christus.

Es mußten demnach in dieser veränderten geistigen Lage vor allem die Berechtigung und Notwendigkeit der Religion, des religiösen Bezugs schlechthin, durch Vernunftgründe aufgezeigt werden. Und man gab diese philosophische Begründung der Religion — also eine „Philosophie der Religion“ und damit eine Art „Religionsphilosophie“ — durch die Beweise für die Existenz Gottes, der als Schöpfer Welt und Mensch zum Dasein gerufen hat, den also der Mensch als vernunftbegabtes Wesen im Wissen erkennen kann und als willenbegabtes Geschöpf in der Religion bekennen muß. Mit anderen Worten, man hatte bereits einen zur Tradition gewordenen Rahmen, der — wie es schien — Raum genug bot für eine vernunftgemäße Begründung der Religion; und dieser Rahmen hieß, wie gesagt, „natürliche Theologie“ bzw. seit Leibniz auch „Theodizee“.

Die Denker, die entweder selbst mit einer „Religionsphilosophie“ auftraten oder von anderen als „Religionsphilosophen“ gerühmt wurden, hatten in der Regel folgendes Anliegen: darzutun, und zwar durch Vernunftgründe, d. h. rein philosophisch, daß die Religion nicht das sei, was das herkömmliche Christentum darunter versteht. — Seinem logischen Aufbau nach ist der christliche Glaube im Sinne der Kirche bekanntlich eine auf die Vernunftbegründung von der Existenz und Offenbarung Gottes gegründete Hinnahme der frei ergangenen Botschaft Gottes, etwa in der Richtung des paulinischen Bekenntnisses: „Ich schäme mich nicht; denn ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe<sup>8)</sup>.“ Ich „weiß“, nicht ich „fühle“! Es kann nicht gemeint sein: Ich weiß, daß ich deshalb glaube, weil mich ein weiter nicht kontrollierbares Gefühl dazu drängt oder zwingt. Es kann nur heißen: Ich weiß, wer derjenige ist, dem ich Glauben geschenkt habe, ich weiß auch, warum ich ihm Glauben geschenkt habe. Ein solches

<sup>8)</sup> 2 Tim 1, 12.

Wissen schließt also die Erkenntnis Gottes und seines Zeugnisses mit ein.

In der Ablehnung dieses Begriffes waren sich die neu auftretenden „Religionsphilosophen“ mehr oder weniger einig. Die eigentliche Auslegung des Begriffes „Religion“ fiel bei ihnen sehr verschieden aus. Kant mit seinen Anhängern sah darin nur ein praktisches Postulat, Feuerbach und andere ein Produkt der Furcht, Freud eine Illusion, die zwar nicht notwendig falsch sein müsse, in der aber das Wunschgebilde vorherrschend sei. Viele andere, gleich, ob sie sich selbst „Religionsphilosophen“ nannten oder nur von anderen als solche bezeichnet wurden, ergingen sich in ähnlichen, die kirchliche Auffassung ausschließenden Theorien.

Der Name „Religionsphilosophie“ kam also in seinem konkreten geschichtlichen Gewand mit einer kaum tragbaren Vorbelastung, gegen die sich der christliche — ich muß hier genauer sagen: der katholische — Denker begreiflicherweise zur Wehr setzte. Die beste Wehr schien ihm zunächst darin zu bestehen, dieser aus fremdem Lager kommenden Neuerung mit Mißtrauen zu begegnen. Dieses Mißtrauen war so groß, daß ein Gespräch, aufs Ganze gesehen, nicht in Gang kommen konnte. So blieb es denn lange bei einem Nebeneinander von „natürlicher Theologie“ bzw. „Theodizee“, wie sie katholische Denker vertraten, und „Religionsphilosophie“, wie sie von Gelehrten sei es aufklärerischer Skepsis, sei es protestantischer Gläubigkeit oder materialistischer Ungläubigkeit verfochten wurde.

Es ist nicht unwichtig, den ideengeschichtlichen Hintergrund der so gewordenen „Religionsphilosophie“ ins Auge zu fassen und immerfort im Auge zu behalten. Nur so wird verständlich, wieso „Religionsphilosophie“ und „natürliche Theologie“ auf einmal sogar wie unversöhnliche Gegensätze einander gegenüberstehen konnten.

Religionsphilosophisches Denken erschien und erscheint nämlich immer wieder mit betont irrationalistischen Tendenzen. Es gibt darin eine Entwicklung bis zur vollen Leugnung jeder „natürlichen Theologie“ als möglicher Wissenschaft. Zu dieser Absage an jede „natürliche Theologie“ bekennen sich eindeutig und geradezu leidenschaftlich die protestantischen Verfechter der „dialektischen Theologie“. Zum reformatorischen Zeugnis Luthers vom Evangelium sagt Fr. Brunstäd: „Da ist kein Raum und keine Möglichkeit mehr für eine natürliche Theologie<sup>9)</sup>.“ Und nach Karl Barth ist jede natürliche Theologie „auf dem Boden der

---

<sup>9)</sup> Fr. Brunstäd, Allgemeine Offenbarung. Zum Streit um die „natürliche Theologie“. Halle (Saale) 1935, S. 17.

Kirche unmöglich, und zwar im Grunde diskussionslos unmöglich<sup>10</sup>).“

Es sind Religionsphilosophen verschiedenster Richtung, die ihr Denken enden lassen in einer natürlichen Intuition als mystischer Gottesschau, in einem Denkkontakt, von dem behauptet wird, er lasse eine Aufgliederung in nachvollziehbare Gedankengänge nicht zu. Wir begegnen dieser Einstellung in besonders ausgeprägter Form bei den Russen Solowjew, Berdjajew und dem heute noch wenig bekannten Frank. Bernhard Schultze dürfte recht haben, wenn er im Hinblick auf die innere Bestimmung der russischen Religionsphilosophie sagt: „Man kann die Behauptung wagen, daß es im eigentlichen Sinne des Wortes gar keine russische Religionsphilosophie gibt, sondern nur eine russische Religionstheologie bzw. Theosophie oder Gnosis<sup>11</sup>).“

Denken wir nun noch an die Irrtümer des Fideismus und Traditionalismus, wie sie im 19. Jahrhundert von katholischen Denkern, die es im Grunde gut meinten, verfochten wurden; dann an die Gefühlsphilosophie eines Jacobi und an die Gefühlstheologie eines Schleiermachers. Schließlich auch an die Gefahren, in welche sich die Tübinger katholische Schule im vorigen Jahrhundert begeben hatte; es war z. B. nicht ganz harmlos, wenn Johannes von Kuhn sich mit zu allgemein gehaltenen Aussagen gegen Theologen wendete, von denen er sagt, daß sie „ihre philosophischen Beweise für das Dasein Gottes überschätzen“ und „die echte Wissenschaft unter lauter totgeborenen Syllogismen vergraben<sup>12</sup>).“

Hat man all das Gesagte vor Augen, so versteht man, daß die im Namen der neuen „Religionsphilosophie“ vorgetragenen Ansichten für die katholischen Denker nicht nur keine gute Empfehlung waren, sondern, im Gegenteil, eine Mahnung zu äußerster Vorsicht bedeuten mußten. Soviel zur Kennzeichnung der Bedenken, welche die katholischen Denker der „Religionsphilosophie“ gegenüber hatten.

<sup>10</sup> K. Barth, Die kirchliche Dogmatik. Zweiter Band: Die Lehre von Gott. Erster Halbband<sup>3</sup>. Zürich 1948, S. 93.

<sup>11</sup> B. Schultze, Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie. (Zeitschrift für katholische Theologie 73, 1951, S. 385—423; der angeführte Text auf S. 386.) — Ähnlich urteilt F. Lieb in seiner Schrift „Das westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie“ (Tübingen 1929, S. 8): „Die russische Philosophie ist durch und durch religiös und eschatologisch orientiert und wird immer wieder zur Theologie oder zur ausgesprochenen Antitheologie, weil alle ihre Fragen schließlich immer wieder in die eine letzte Frage nach Gott und nach der endgültigen Erlösung ausmünden.“ — Vgl. dazu auch H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach — Nietzsche — Comte und Dostojewskij als Prophet. Salzburg 1950.

<sup>12</sup> Vgl. Karl Adam, Gesammelte Aufsätze. Zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart. Herausgegeben von F. Hofmann. Augsburg 1936, S. 389—412.

## 2. Zur religionsphilosophischen Thematik und Problematik

Wie stand es mit der Thematik und Problematik, als die „Religionsphilosophie“ im katholischen geistigen Raum schließlich doch Heimatrecht erhalten hatte? Ich möchte in schematischer Vereinfachung drei Gruppen von Arbeiten unterscheiden:

1. Werke, in denen Teile der Theodizee und Apologetik so, wie sie schon bekannt waren, einfachhin unter dem neuen Namen „Philosophie der Religion“ oder „Religionsphilosophie“ geboten wurden. Ich nenne A. Stöckl, Grundriß der Religionsphilosophie, Mainz 1872; F. S. Petz, Philosophie der Religion, Mainz 1878; A. Michelitsch, Philosophia religionis, Graz 1901.

So gediegen der Inhalt in seiner Ordnung sein mochte, er war nicht das, was man unter dem neuen Titel erwartete. Für die Nichtkatholiken eine Enttäuschung. Man weckte den Eindruck des Nicht-Schritt-halten-Könnens oder Nicht-Schritt-halten-Wollens mit dem Fortschritt der Wissenschaft, jedenfalls den Eindruck der Rückständigkeit.

2. Zur zweiten Gruppe zähle ich Veröffentlichungen, die im Banne Schelerscher Phänomenologie standen, Autoren, die zu einer Verlebendigung des Sinnes für natürliche Religionsbegründung viel beigetragen haben, in ihrer grundsätzlichen Einstellung aber eine gewisse Unsicherheit verraten. Beeindruckt von phänomenologischer Denkart, gestanden sie, zu letzten Fragen noch nicht vorgedrungen zu sein, ja beim gegebenen Stand der Phänomenologie noch nicht einmal vordringen zu können. Sie erachteten es darum auch nicht als Mangel, wenn sie Antworten schuldig blieben auf Fragen, die für die Phänomenologie als Wissenschaft noch nicht fällig waren. Äußerte doch Edmund Husserl, der Begründer der phänomenologischen Philosophie, selbst: „Es wird noch 100 Jahre dauern, bis meine Schule einen exakten Beweis für das Dasein Gottes wird führen können<sup>13)</sup>.“ Diese Richtung sprach offen oder einschlußweise einem Intuitionismus das Wort. Aus vorhin genannten Gründen konnte das nur Bedenken wecken. Es mußte auch früher oder später zu einer Stagnation führen, sofern nicht Anleihen gemacht wurden bei der „philosophia perennis“ im Rückgriff auf altes Gedankengut zur Sanierung uneingestandenen Versagens. — Ich nenne keine Namen, sondern verweise auf den meines Erachtens noch korrekturfähigen Überblick, den Heinrich Fries bietet in seiner Habilitationsschrift „Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie“ (Heidelberg 1949).

<sup>13)</sup> W. Keilbach, Zu Husserls phänomenologischem Gottesbegriff. (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 45, 1932, S. 203—213; der angeführte Text auf S. 213.)

3. Als dritte Gruppe führe ich jene Verfasser an, die bewußt ausgehend von den sicheren Errungenschaften der „philosophia perennis“ bemüht sind, der „Religionsphilosophie“ als methodisch neuer Wissenschaft ihre besondere Thematik zu geben und den logischen Platz im Gefüge der Philosophie anzuweisen. Ich nenne hier G. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie, Paderborn 1918 (2. Aufl. 1924); J. P. Steffes, Religionsphilosophie, München 1925; H. Straubinger, Einführung in die Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. 1929; ders., Religionsphilosophie mit Theodizee, Freiburg i. Br. 1934. Mit einigem Vorbehalt, der kein Tadel sein will, auch E. Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie, Berlin und München 1927; B. Rosenmöller, Religionsphilosophie, Münster i. W. 1932; A. Dempf, Religionsphilosophie, Wien 1937.

Was den Denkansatz betrifft, war die Problematik in der Regel in folgende Sicht genommen: Wie gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes und worin ist folglich die Religion des Menschen begründet? Hinzukamen kulturhistorische Rück- und Ausblicke. Es war also im Grunde doch wiederum nur die Frage nach den Gottesbeweisen. Immerhin muß zugegeben und hervorgehoben werden, daß die Behandlung des Stoffes in der Art der Darbietung der neuen Fragestellung weitgehend Rechnung getragen hat.

Ich habe im Jahre 1935 in Anbetracht dieser Sachlage von einer Krise der Religionsphilosophie geschrieben und auf Ansätze hingewiesen, von denen her religionsphilosophisches Denken weiter-schreiten könnte<sup>14</sup>). Mit meinem Buch „Die Problematik der Religionen“ habe ich dann auch einen Beitrag zum weiteren Ausbau der Religionsphilosophie zu liefern gesucht<sup>15</sup>). Mir schien, um mich hier ganz kurz zu fassen, daß man der Tatsache und dem Phänomen „Religion“ nicht gerecht werden kann, wenn man die Religion nicht immer und wesentlich als Beziehung ins Auge faßt, als eine „relatio“, die von ihren beiden Termini „Mensch“ und „Gott“, also als „Schau von unten“ und „Schau von oben“, erforscht werden muß, freilich im Bestreben, sich schließlich zu einer schöpferischen Zusammenschau dieser doppelten Schau zu erheben.

Um nur an einem Punkt aufzuzeigen, was ich beiläufig meine, stelle ich die einfache Frage: Wo ist im logischen Gefüge meiner Glaubensbegründung der erste Ansatz und was ergibt sich daraus? Die „Schau von unten“, vom Menschen her, sagt mir: Dort, wo sich der Mensch seiner Begrenztheit bewußt wird und veran-

<sup>14</sup>) W. Keilbach, Zur Krise der Religionsphilosophie. (Ebd. 48, 1935, S. 401—418.)

<sup>15</sup>) W. Keilbach, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936.

laßt sieht, auf Gott hin zu fragen. Die „Schau von oben“, von Gott her, sagt: Dort, wo Gott offenbar wird und der Mensch in den Anruf Gottes gestellt erscheint. Nun, tatsächlich ist es so, daß der Mensch von Anfang an im Anspruch Gottes steht. Aber logisch und psychologisch ist es doch wiederum auch so, daß sich der Mensch zunächst seiner selbst bewußt werden muß, um überhaupt nach Gott fragen und Gott ins geistige Blickfeld bekommen zu können. So sehr es also richtig ist, daß der im Anspruch Gottes stehende Mensch seit Beginn von Gott in Anspruch genommen ist, so unleugbar notwendig ist es auch, und zwar im Hinblick auf die Weise unseres Erkennens, von uns selbst auszugehen und vom Menschsein her nach Gott und seinem Willen zu fragen. Das trifft die „dialektische Theologie“ ins Herz.

Wäre der Mensch ganz sich selbst überlassen, seinen natürlichen Kräften und Fähigkeiten, und würde er Gott anerkennen und ihm zu dienen suchen in dem Maße, als er ihn in den Werken der Schöpfung erkennt, so hätten wir das, was sinngemäß natürliche Religion hieße. Die „Schau von oben“, von Gott her, kann aber auch ergeben, daß es Gott nicht bei einem Sichzeigen in den Werken seiner Schöpfung belassen hat, sondern daß er sich frei erschlossen, ja, daß er den Menschen von Anfang an in eine übernatürliche Ordnung erhoben hat, in eine Ordnung, in der wir wohl mit positiven und negativen Vorzeichen versehen sein können, aus der es aber kein Entrinnen gibt, kein Zurückversetztwerden in die Belange der Natur, unter keinen Umständen und unter keiner Bedingung. In diesem Fall, und das ist unsere Wirklichkeit, kann nur noch von übernatürlicher Beziehung des Menschen zu Gott die Rede sein, von übernatürlicher Religion. Und so muß denn auch aus der „Schau von oben“ gesagt werden, daß die Religion entweder eine übernatürliche oder keine Religion ist. Eine rein natürliche Religion hat bloß hypothetischen Charakter; sie ist möglich, aber nicht wirklich. Sie setzt voraus, daß eine freie Selbsterschließung Gottes nicht erfolgt ist; aber diese Voraussetzung trifft nicht zu. Was an den verschiedenen Religionsformen richtig und gut ist, ist übernatürlich; eine Aussage, die erst im Lichte der Gnadenlehre, also aus der „Schau von oben“, in ihrem vollen Sinn erfaßt und verteidigt werden kann.

Leider hat die Religionswissenschaft selbst Unklarheiten in die Frage nach dem Begriff einer „natürlichen“ Religion hineingetragen. Einmal durch die Einteilung der geschichtlichen Religionsformen in primitive Religionen, Naturreligionen und Geistesreligionen. Dann auch dadurch, daß sie die nichtchristlichen Religionen schlechthin natürliche Religionen nennt. Und schließlich auch dadurch, daß man eine Religion natürlich nennt, wenn sie sich ausschließlich auf die Vernunft stützt, übernatürlich, wenn sie

sich auf die Offenbarung beruft. Die Teilungsprinzipien sind dabei zwar klar, aber sie sind doch nur eine „Schau von unten“ — und das ist erst die halbe Wahrheit, wenn ich mich so ausdrücken darf. Sachgemäßer wäre gewesen, nach der Seinsordnung zu fragen, in welcher eine Religion in Wahrheit verwirklicht ist, ob in der Ordnung der Natur oder der Übernatur. Eine Fragestellung, die in ihrer ganzen Tragweite erst dem aufgeht, der die „Schau von oben“ philosophisch auszuwerten versteht<sup>16)</sup>.

Es wirkt wohltuend, wenn man in anderem Zusammenhang bei August Sabatier den Satz liest: „Jetzt begreife ich, warum die sog. ‚natürliche Religion‘ keine Religion ist . . .“; sie „ist nie etwas anderes gewesen als eine Abstraktion<sup>17)</sup>“. Oder wenn man bei G. van der Leeuw dem Satz begegnet: „Schleiermacher hat diese Abstraktion schon abgetan<sup>18)</sup>“.

Zwei große Gefahren drohen auf dem Gebiete der Religionswissenschaft. Die eine, daß man die religiöse Erfahrung, wie sie durch die Religionsgeschichte und die Religionspsychologie bezeugt wird, übergeht und in apriorischem Verfahren einen Begriff der Religion konstruiert, wie ihn vorgefaßte Meinungen nahelegen. Die andere, daß man in umgekehrter Einseitigkeit nur die Erfahrung zu Wort kommen läßt und die philosophische Erkenntnis unterschätzt. Indes, wie will man einen allgemein gültigen Begriff der Religion aus bloßer Erfahrung gewinnen, wenn in gutem Glauben auch Tempelprostitution und Phalluskult als religiöse Handlungen geübt wurden<sup>19)</sup>? Die Lösung muß anderswoher kommen. Und sie kommt von dort, wo die Sinnfrage des Phänomens „Religion“ und schließlich die Wahrheitsfrage dieses Sinngehalts erörtert werden, von der Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie — allerdings im Sinne einer „Schau von unten“, die bewußt offen bleibt, und zwar offen im ausgeführten Verstand, für die „Schau von oben“, für die Botschaft der Offenbarung.

<sup>16)</sup> Vgl. W. Keilbach, Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze. Erörterungen zum Begriff der Religion. (Stimmen der Zeit 136, 1939, S. 203—214.)

<sup>17)</sup> A. Sabatier, Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage. Autorisierte deutsche Übersetzung von A. Baur. Freiburg i. B. 1898, S. 21.

<sup>18)</sup> G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1933, S. 561.

<sup>19)</sup> Der Verfasser einer modernen Reisebeschreibung sagt z. B. ganz offen von der beim schiitischen Islam vorgesehenen „Pilger- oder Reiseehe“, die auf heiligen Wallfahrten auf beliebig kurze Zeit eingegangen werden kann: „Natürlich ist das ganze nicht viel mehr als eine Art von Prostitution unter dem Deckmantel der Frömmigkeit.“ Aber als Ungereimtheit weiß er im Grunde nur vorzuhalten, daß eine solche Ehe „verheerende Wirkungen“ hat, vor allem eine Verseuchung der Frauen (Verbreitung von Geschlechtskrankheiten). Armin T. Wegner, Am Kreuzweg der Welten. Eine Reise vom Kaspischen Meer zum Nil. Berlin 1930, S. 233—234.

Es war eine Verkenennung der eigentlichen Sachlage, dann auch der zu lösenden Aufgabe, wenn Schopenhauer zu Schleiermachers „Ineinander von Philosophie und Religion“ sagte: „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei<sup>20)</sup>.“ Gerade das Gegenteil ist richtig: Wer wahrhaft religiös sein will, religiös im Sinne eines „obsequium rationi consentaneum<sup>21)</sup>“, wie es das Vatikanische Konzil mit Berufung auf den Römerbrief verlangt, religiös im Sinne eines vernunftgemäßen Gehorsams, der kommt ohne Philosophie nicht aus. Und wer wirklich philosophiert, kommt früher oder später zum Glauben, frei und doch in Bindung, in jener Bindung, die vom Sinn kommt.

<sup>20)</sup> Zitiert bei E. Przywara, Humanitas. Der Mensch gestern und morgen. Nürnberg 1952, S. 442.

<sup>21)</sup> D 1790; Röm 12, 1.

## Ordnung des Herzens

### Gedanken zu Mk 7, 21 f.

Von Dr. Alois Stöger, St. Pölten

„Unruhig ist unser Herz . . .“

W. Daim hat in seinem Buche „Umwertung der Psychoanalyse“ (Herold Wien 1951) als die Ursache gestörten Seelenlebens die Unordnung im Verhältnisse zu Gott hingestellt: „Ein Mensch ist . . . in seinen Handlungen, in seinem Denken und Fühlen zu verstehen aus dem, was sein Absolutes ist. Alles Relative ordnet sich in einem Strahlenbündel auf dieses Absolute hin<sup>1)</sup>.“ „Das objektiv Absolute ist Gott. Des Menschen zentralste Potenz ist die Fähigkeit der Kommunikation mit ihm. Gott ist der Welt gegenüber transzendent, er ist nicht die Welt und nichts in der Welt. Wenn nun das subjektiv Absolute mit dem objektiv Absoluten zusammentrifft und sich deckt, dann ist das Absolutheitsstreben situationsadäquat und der Mensch im Wesentlichsten seines Seelenlebens, im Erleben des Absoluten und im Verhalten zu ihm, realitätsangepaßt<sup>2)</sup>.“ „Das wirkliche Sein der Dinge wird nur dann richtig gesehen, wenn sie in ihrer Ordnung auf das Absolute hin richtig eingeschätzt werden und die Dinge auch dahin richtig orientiert bleiben. Die Gegenstände der Realität werden so in ihrem richtigen Bezugssystem erkannt. Nicht nur die Dinge der Außenwelt, sondern auch die der Innenwelt können dann in der richtigen Weise beurteilt werden. Wenn aber aus der Realität

<sup>1)</sup> A. a. O. 129.

<sup>2)</sup> A. a. O. 130.