

Gedanken über Wesen und Bedeutung der nichtchristlichen Religionen

I.

Zum Problem der Naturreligion

Von Prof. Dr. Johann Peter Steffes

Eine Religionswissenschaft, die in Erforschung der religiösen Phänomene auch der Mission dienen will, steht von vornherein, ausgesprochen oder unausgesprochen, vor der entscheidenden und grundsätzlichen Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der nichtchristlichen Religionen. Ihre Bejahung des christlichen Missionsgedankens schließt indirekt nicht nur das Bekenntnis zum Christentum in sich, sondern auch das Urteil, daß das Christentum allen anderen Religionen überlegen sei, ja innerhalb des Katholizismus und der evangelischen Bekenntnis-kirche zugleich auch die Überzeugung, daß das Christentum als „Gnade und Wahrheit“¹ die schlechthin absolute Form der Religion darstelle, die dazu berufen sei, auf dem ganzen Erdkreise Verbreitung und Anerkennung zu finden. Welche Bewertung aber ergibt sich dann für die übrigen Religionen?

Zunächst sei die Frage erhoben, wie überhaupt eine derartige Beurteilung im Rahmen wissenschaftlicher Verantwortung ermöglicht werden kann. Ein Zweifaches wird dabei vorausgesetzt: einmal, daß sich eine christliche Glaubensüberzeugung gebildet hat, zweitens, daß eine entsprechende Kenntnis fremder Religionen gewonnen wurde. Ersteres ist ein Vorgang, der wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs ausschließt und jedenfalls nicht dauernd in einem tatsächlichen Gegensatz dazu stehen darf, aber auch nicht durch sie, sondern in letzter Instanz durch ein geheimnisvolles, mystisches Geschehen zustande kommt, ein Geschehen, in dem die Begnadung von Gott her mit der persönlichen Entscheidung zusammen wächst zur christlichen Glaubensüberzeugung. Das Weitere, die Kenntnis der übrigen Religionen, ist nur durch eine wissenschaftliche Erforschung ihrer Quellen, Inhalte und Funktionen sowie eine im Anschluß an sie sich vollziehende seelisch-religiöse Einfühlung zu gewinnen.

Aber — so spitzt sich jetzt die Frage zu — läßt sich überhaupt noch eine objektive rein sachliche Erkenntnis nichtchristlicher Religionen und ein verstehendes Nacherleben und Nachempfinden ermöglichen, wenn man sich bereits in einem be-

¹ Joh. I, 14

stimmten Glauben verpflichtet weiß und von dieser einmal definitiv getroffenen Glaubensentscheidung aus alle anderen Religionen irgendwie als religiöse Irrung ablehnen muß? Verschließt dieses negative Urteil, mit dem die Erforschung fremden Seelenlebens angetreten wird, nicht von vornherein alle Zugänge zu wahrem Verstehen und sachlich gerechtem Urteil über fremdartiges religiöses Seelenleben?

Es ist natürlich eine innere Haltung seitens des Gläubigen denkbar, welche die eben charakterisierten Hemmungen mit sich bringt. Aber diese Haltung ergibt sich nicht notwendig aus dem Wesen des christlichen Glaubens; ja man wird sagen müssen, daß bei erleuchtetem christlichen Glauben die besagten Schwierigkeiten überhaupt nicht zu bestehen brauchen; mehr noch, daß das christliche Glaubensleben eine Reihe günstiger Voraussetzungen zu echtem Verstehen auch fremder Religiosität schafft.

Zwei Umstände vor allem bringt das christliche Glaubensleben mit sich, die dem katholischen Religionsforscher sehr förderlich sein können: Zunächst ist da einmal hinzuweisen auf den Reichtum und die Mannigfaltigkeit religiöser Gedanken, Motive, Vorstellungen, Erlebnisse, Symbole usw., die die katholische Kirche ihren Bekennern darbietet. Es gibt gewiß keine echte religiöse Kategorie und bedeutsame Formgestaltung, die hier nicht irgendwie anzutreffen und in Wirkung wäre. Inneres und Äußeres, Autorität und Freiheit, Jenseitiges und Diesseitiges, Kosmisches und Geschichtliches, Göttliches und Menschliches, Mystisches und Prophetisches, Aktivität und Passivität, Sinnlichkeit, Verstand, Gefühl, Wille und Glaube werden hier unter Leitung der Übernatur zu einer organischen Einheit zusammengeführt. Wenn man im Anklang an das Wort des Nikolaus von Cues von der *Coincidentia oppositorum* den Katholizismus charakterisiert hat als *Complexio oppositorum*², so ist bei dieser Charakterisierung durchaus richtig gesehen, daß der Katholizismus schlechthin Fülle ist und Motive zusammenfaßt, die sonst nur getrennt in die Erscheinung treten. Wie der Cusaner mit dem besagten Ausdruck das Absolute kennzeichnen wollte als den Brennpunkt, in dem alle gebrochenen und gegensätzlichen Strahlen der Endlichkeit in eine letzte Einheit eingehen, so wird auf Grund obiger Charakterisierung der Katholizismus gedeutet als die Universalität religiöser Kräfte und Tendenzen. Indes erhebt sich hier sofort die Gefahr eines Mißverständnisses. Viele sind der Meinung, daß diese verschiedenartigen Kräfte und Tendenzen

² A. v. Harnack, *Wesen des Christentums*, 53. Tausend, Leipzig 1906, S. 162.

nicht wesensmäßig, organisch, durch sich selbst, eine innere Einheit bilden, sondern nur autoritär zusammengehalten werden durch die Institution einer lehrenden Machtkirche. Irrig ist bei dieser Auslegung, daß sie behauptet — oder doch den Eindruck erwecken mag —, die Vielfalt der religiösen Motive existiere hier in einer rein mechanischen Einheit, die lediglich synkretistisch durch fortwährende Anschwemmung bzw. Einverleibung heterogener Elemente sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet habe. Es ist völlig verkannt und übersehen, daß, wenn der unsagbare, geheimnisvolle — unendliche — absolute Gott sich in der endlichen Zeitlichkeit offenbart und zu erkennen gibt, um die gesamte Welt zu erlösen, daß dann selbst das ganze Universum noch unzulänglich ist, seiner Offenbarung als der Kundgabe eines unendlichen Gottes ein adäquates Medium darzubieten, und daß die Spannungsfülle katholischer Religiosität organisch — wenn auch nicht ohne ständige Anregung und Einwirkung von außen — herauswächst aus dem einen und einheitlichen Grundquell göttlicher Offenbarung, die dem Leben und dem Sein erst letzten Sinn und Erfüllung gibt.

Dieser Reichtum der Motive ermöglicht dem katholischen Forscher das einführende Verstehen in alle religiösen Vorgänge in besonderer Weise.

Dazu tritt ein weiteres Moment. Auch dem christlichen Gelehrten gilt das biblische Verbot: „Richtet nicht . . .“³ und „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“⁴. Dieses Gebot der einführenden und mitfühlenden Liebe verlangt auch vom gläubigen Forscher liebevolles Verstehen unter Vermeidung harter, selbstgerechter Urteile. Solche Liebe des Wohlwollens aber, die in jedem Menschen ein Geschöpf Gottes und einen Berufenen für das Himmelreich erblickt, ist gewiß geeignet, eine Seelenverfassung im Forscher zu begründen, die dem religiösen Verständnis fremden Seelenlebens geöffnet ist.

Die vom Glauben aus gegebene Unmöglichkeit, in den nichtchristlichen Religionen die religiöse Wahrheit schlechthin zu sehen oder sie als dem Christentum gleichwertig und gleichberechtigt zu betrachten, bedeutet also keine grundsätzliche Behinderung, ihre Tatsächlichkeit unvoreingenommen zu durchforschen und die wirklich vorhandenen Werte schlechthin anzuerkennen. Den letzten Maßstab dafür wird dem Forscher freilich das Christentum liefern, doch nicht etwa in dem Sinn, als seien die nichtchristlichen Phänomene einfach äußerlich an diesem zu

³ Matth. 7, 1.

⁴ Matth. 22, 37 f.; Mark. 12, 29 f.; Lukas 10, 26 f.

messen und darnach zu beurteilen, sondern vielmehr so, daß eine echte innere, nur sachlich geleitete Auseinandersetzung Platz greift, die auch dem christlichen Wissenschaftler Anlaß werden kann, christliche Ideen und Kräfte in einem neuen Lichte zu sehen.

1.

Welcher Wert und welche Bedeutung wird nun vom christlichen Standorte aus den nichtchristlichen Religionen grundsätzlich zuzuweisen sein? Die nächstliegende, den gewöhnlichen Anschauungen am meisten entsprechende Antwort würde wohl auf den grundlegenden Unterschied: „übernatürlich — natürlich“ hinweisen mit der Erklärung, daß das Christentum als *übernatürlich*, die übrigen Religionen dagegen als *rein natürlich* anzusprechen wären. Damit wird aber eigentlich nur ganz allgemein zum Ausdruck gebracht, daß das Christentum einem besonderen unmittelbaren göttlichen Eingriff sein Entstehen verdankt, die übrigen Religionen dagegen nicht. Diese Klassifizierung enthält indes eine deutliche Bewertung bloß in dem *negativen* Sinne, daß den nichtchristlichen Religionen der *übernatürliche* Charakter im eigentlichen Sinne abgesprochen wird. Keineswegs aber ist damit schon eine *eindeutige und erschöpfende* Umschreibung und Beurteilung überhaupt gegeben. Die Bezeichnung „natürlich“ ist nämlich belastet mit der ganzen Vieldeutigkeit, die dem Worte und Begriff „Natur“ überhaupt zukommt. Hinsichtlich der Natur ist indes zu sagen, daß sie in Wesen, Wert, Bedeutung, Funktion usw. sowohl für die Philosophie wie für die Theologie ein Gegenstand dauernder Diskussion und ständig neuer Formulierung ist. Hier soll hauptsächlich auf die Vieldeutigkeit des Begriffes „Natur“ und „natürlich“ nur kurz hingewiesen werden mit der Zwecksetzung, die Eigenart der nichtchristlichen Religionen im Hinblick auf das *übernatürliche* Christentum näher zu umschreiben.

Das Wort „Natur“ fand stets vor allem Anwendung zur Bezeichnung der Wesensart alles Existierenden und Denkbaren; so bestimmt, konnte das Prädikat „Natur“ oder „natürlich“ auch von der Gottheit ausgesagt werden. Trotz des Gegensatzes des göttlichen Seinsbereiches zum rein „natürlichen“ redet die Theologie von der Natur Gottes und des Göttlichen.

Bei dieser allgemeinsten und weitesten Bestimmung blieb der Unterschied zwischen den Wesenheiten und Wirklichkeiten unberücksichtigt. Daneben engte sich der Begriff ein zur Bezeichnung des Ganzen der erfahrungsmäßigen Wirk-

lichkeit nach Ursprung, Wesen und Wirkung, ferner zur Charakterisierung jedes empirischen Einzelwesens nach Substanz, Erscheinung und Leistung, des weiteren zur Abgrenzung der ungeistigen Wirklichkeit von der geistbegabten.

In ähnlicher Weise unterliegt auch die Bestimmung „natürlich“ mannigfacher Auslegung. Sie bezeichnet generell alles, was zur Natur in der oben umschriebenen Bedeutung, insonderheit, was in Ursprung, Wirkung, Erscheinung usw. einem sinnlich erfahrbaren Ding (oder Wesen) zugehört. In diesem letzteren Sinne — und das ist wohl der in unserem Zusammenhang gemeinte, wenn die Rede ist von übernatürlicher und natürlicher Religion — würden natürliche Religionen solche sein, die nichts enthielten, was nicht ganz aus erfahrbaren endlichen Existenzen ableitbar wäre. Ihr Ursprung wäre lediglich auf menschliche Kräfte und Anlagen zurückzuführen; man hätte ihn zu suchen in den menschlichen Seelenkräften: in der Phantasie, dem Gefühl, dem Willen, dem Verstande und könnte ihn etwa so deuten, daß der Mensch sich mit den Ungeklärtheiten und Schwierigkeiten des Lebens, die er wissenschaftlich oder praktisch nicht zu meistern vermag, dadurch abzufinden sucht, daß er sich eine religiöse Ideen- und Kraftwelt schafft, zu der er in den Bedrängnissen seines Lebens seine Zuflucht nimmt, weil er irgendwie Hilfe von dort erwartet. Das wäre eine Religionsdeutung im Geiste Feuerbachscher Anthropologie⁵, welche Gott nur als das künstlich vergrößerte Gegenbild des Menschen zu fassen vermag, oder im Sinne des Psychologismus⁶ und Biologismus⁷, denen zufolge Religion nur irgendeine vitale Äußerung der Seele oder des Lebenstriebes ist, oder es wäre eine Interpretation im Stile der Philosophie: „Als ob“. Bei einer solchen Naturreligion verbleibt auch die religiöse Inhaltlichkeit ganz im Rahmen irdischen Wesens, wenngleich die Dinge der empirischen Erde an Größenordnung übertreffend. Die Gottesvorstellungen enthalten nur vergrößerte irdische Mächte; die seelischen Akte des Religiösen sowie der Dienst an der Gottheit sind bloß Variationen irdischer Vorgänge; Jenseitsbilder geben lediglich Vergrößerungen erdhafter Erlebnisse. Infolgedessen überschreitet auch die Gesamtwirkung der Religion nach dieser Auffassung an keinem Punkte die Grenzlinie rein menschlich-irdischen Geschehens. In dieser

⁵ L. Feuerbach, Das Wesen der Religion. Dreißig Vorlesungen, Leipzig 1923, S. 19 ff., 57 ff., 269 ff. u. a.

⁶ J. P. Steffes, Religionsphilosophie, München 1925, S. 91 ff.; W. Gruehn, Religionspsychologie, Breslau 1926, S. 67 ff.

⁷ H. Leisegang, Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert, Breslau 1928, S. 99 ff.; J. P. Steffes, Religionsphilosophie, S. 109 ff.

Sicht wären die Religionen nicht so sehr im Hinblick auf ihre Gehalte, als vielmehr ausschließlich unter Berücksichtigung ihrer seelischen Wirkungen zu beurteilen. Denn der Inhalt kommt für eine solche Betrachtungsweise unter dem Blickpunkte der Wahrheit überhaupt nicht in Frage, da er ja eine fingierte Welt spiegelt. Psychisch werden die Religionen bei derartigen Voraussetzungen mit Rücksicht auf ihre Wirkung negativ bewertet, wenn nur das von der konkreten nächsten Wirklichkeit abziehende asketische bzw. irrationale Moment berücksichtigt wird; eine positive Wendung nimmt die Beurteilung, wenn das Augenmerk wesentlich den Motiven zugelenkt wird, von denen der Mensch Schutz, Ansporn und Förderung empfängt oder doch zu empfangen glaubt.

Zu besonderer Bedeutung und verhältnismäßig weitreichender Wirkung gelangte die Theorie von der Naturreligion in der Gestalt, die sie im Geiste der Aufklärung empfing⁸. Ihr zufolge kann das wahre Wesen der Religion bloß aus rein rationalen Elementen bestehen. Ihr Ursprung wurde lediglich in die Verstandeserkenntnis gelegt. Nur deutliche, verständliche, allen einsichtige Ideen sollten die Religion im letzten Wesen konstituieren. Der Ausgangspunkt der Religion bleibt also völlig menschlich, irdischer Art. Darin stimmt dieser Typus der Naturreligion mit dem vorhin beschriebenen überein. Aber er unterscheidet sich von ihm unter zwei Gesichtspunkten: einmal wird hier die Wahrheitsfrage der Religion gestellt und bejaht: Religion ist eine Vernunftkenntnis und eine Vernunftwahrheit; zum zweiten erscheinen die religiösen Inhalte, wenigstens teilweise und auf den ersten Blick als nicht rein endlich-irdischer Art. Diese Gehalte lassen sich auf drei Grundideen zurückführen: Glaube an den persönlichen, überweltlichen Gott, Verpflichtung zum Guten und jenseitige Vergeltung⁹. Dabei wird mit dem Gottesgedanken und der Jenseitsvorstellung die rein irdische Linie allerdings scheinbar verlassen. Aber alle Motive geben sich als reine Verstandesbegriffe, lediglich von einer rationalistischen Weltbetrachtung aus gebildet. Sie sollen nur den Weltlauf in Anfang und Ende begrifflich einsichtig machen. Alles wahrhaft Übermensch-

⁸ N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*. Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. von der religionswiss. Gesellschaft in Stockholm, Stockholm u. Leipzig, I. Jahrg. 1913/14, Heft 1, S. 33 ff.

⁹ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl., Tübingen 1912, S. 406 ff.; R. Falckenberg, *Geschichte der Philosophie*, 7. Aufl., Leipzig 1913, S. 167 ff., 269 ff.

liche, wesenhaft Transzendente, Geheimnisvolle ist aus ihnen entfernt, bzw. tritt stark zurück.

Dieser rationale Gehalt wird von den radikalen Vertretern der Aufklärung, wie sie uns vor allem in England, Holland und Deutschland entgegentreten, als das Wesen jeder Religion betrachtet, auch der geschichtlichen Religion. Was sich darüber hinaus in ihnen findet in Dogmen, Symbolen, liturgischen Diensten usw. wird als Abirrung gewertet oder als Hülle, in der jene vorgenannten rationalen Ideen bildhaft enthalten sind und so lange verborgen bleiben, bis die Menschen reif sind, die wahre Wirklichkeit zu sehen. Das Christentum wurde dabei vielfach als die Religion hingestellt, in der das Rationale den bis dahin höchsten und reinsten Ausdruck gefunden habe, obschon er auch hier noch mannigfach irrational verdeckt sei. Ebenso wie bei dem erst besprochenen religiösen Typ bleibt auch hier alles der Natur verhaftet.

Ähnlich verhält es sich mit einem dritten Typus der Naturreligion, der innerhalb des deutschen Idealismus und der Romantik mannigfache Ausprägung fand. Zwei Grundgedanken sind dabei für unsere Betrachtung entscheidend: einmal wird die Gottheit als werdend und sich erst zu ihrem Vollsein entwickelnd gedacht; zweitens wird diese Entwicklung so vorgestellt, daß die Menschen und ihre Geschichte als notwendige Durchgangsstufen dieses Vergottungsprozesses erscheinen und also mit in den Vergottungsprozeß irgendwie hineingezogen werden. Dabei blieb die Möglichkeit, die Gottwerdung hauptsächlich im rein Geistig-Ideellen, wie Hegel, oder mehr im Sittlichen wie Fichte, endlich mehr im Geschichtlich-Kulturellen, Ästhetischen wie Schelling u. a. zu sehen. Bei näherer Präzisierung ließ sich der Staat, die Wirtschaft, die Kunst, eine bestimmte Kultur, die Nation, Mensch und Menschlichkeit (in Form des Humanismus) als das betrachten, an dem sich die Gottheit in ihrer letzten Höhe verwirklichen und vollenden könnte. Auch hier vertrat man teilweise die Meinung, daß diese Formulierung erst den wahren Gehalt des Christentums bloßlege, zu dem die übrigen geschichtlichen Religionen Vorstufen darstellten, wie man es ja auch im Hinblick auf die Naturreligion der Aufklärung vielfach geglaubt hatte¹⁰. Während man bei einer derartigen Gedankenentwicklung zwar den flachen Rationalismus der Aufklärung überwand, indem

¹⁰ In Ergänzung zu diesen Gedanken sei hingewiesen auf gewisse Richtungen im indischen Hinduismus, denen zufolge alle Religionen mehr oder minder gleichwertige Wege darstellen, um der einen alles umspannenden

die Wurzeln und das Wesen der Religion nicht nur im Verstande, sondern wie beim ersten Typ auch wieder in andern Seelenkräften gesucht wurden, und teilweise auch eine tiefere Metaphysik und ein stärkerer Solidarismus angestrebt wurde, so muß doch gesagt werden, daß trotz allen metaphysischen Bemühens dennoch die rein kosmische Linie nicht durchbrochen ist. Man bleibt dem Irdischen immer irgendwie verhaftet. Das Göttliche erscheint der Säkularisierung verfallen.

Zur abschließenden Charakterisierung dieser drei Typen ist zu sagen, daß die Religionspsychologie¹¹ in sorgfältiger empirischer Analyse gezeigt hat, daß die Religion weder im Verstande, noch in irgendeiner anderen Seelenfähigkeit ihren ausschließlichen Ursprung und Sitz hat, ferner kann, wie sich noch weiter unten zeigen wird, die Religionsphänomenologie¹² nachdrücklichst verdeutlichen, daß alle die genannten Typen entscheidende Faktoren der Religion völlig übersehen. Damit erleidet der Begriff Naturreligion und der Versuch, die historischen außerchristlichen Religionen damit zu deuten, eine starke Erschütterung, so sehr man im übrigen zum Verständnis vieler religiöser Phänomene daraus lernen mag.

2.

Um so erstaunlicher mag es sein, daß das katholische Christentum eine Naturreligion sowie eine *theologia naturalis* anzuerkennen kein Bedenken trägt. Für die Begründung einer solchen Anschauung war von entscheidender Bedeutung vor allem die Tatsache, daß Psalmen und Weisheitsbücher des Alten Testaments und im Neuen Testament die gewaltige Autorität des Paulus im Römerbrief¹³ und in seiner Areopagrede¹⁴ einen doppelten Weg von der Natur aus zur Erkenntnis Gottes verkünden: auf Grund der Schöpfung, die auf den Schöpfer hinweist, und auf Grund des Gewissens, das von dem höchsten Gesetzgeber und Richter Kunde gibt¹⁵.

oder hinter allem stehenden Gottheit teilhaft zu werden. Romain Rolland, *Das Leben des Ramakrishna*, Erlenbach-Zürich 1929, S. 65 ff., 221 ff.; ders., *Das Leben des Vivekananda*, Erlenbach-Zürich 1930, S. 9 ff., 29 ff., 96 ff.

¹¹ K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Leipzig 1921, S. 383 ff., 511 ff., 566 ff.

¹² J. P. Steffes, *Religionsphilosophie*, S. 67 ff.; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, I. Bd., Leipzig 1921, S. 521 ff.

¹³ 1, 19 ff.; 2, 14 ff.

¹⁴ Act. 14, 17; 17, 22 ff.

¹⁵ N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, S. 2 f.

Des weiteren sei darauf hingewiesen, daß die junge Kirche nicht zögerte, zum Aufbau ihres Dogmas, ihrer Ethik, ihrer Liturgie, ihres Rechtes und ihrer Kunst Mittel und Bausteine zu benutzen, die ihr von der antiken Kultur und Religion dargeboten wurden. Wenn die Kirche auch durchgreifende Wandlungen an diesem Material vornahm, ehe sie dasselbe sich ganz zu eigen machte, so liegt doch in der Verwendung überhaupt schon die Anerkennung eines gewissen natürlichen religiösen Wahrheitswertes der kulturellen Umwelt. Besonders kommt dies in der Arbeit der Apologeten und der alexandrinischen Theologen zum Ausdruck. Erstere betonen mit allem Nachdruck die rationalen Momente im Christentum und befassen sich daher besonders mit kosmologischen und ethischen Fragen¹⁶. Namentlich war es Justin, der in seinen beiden Apologien den folgenschweren Satz vertritt, im Christentum sei die Fülle des Logos erschienen. Lichtstrahlen von ihm aber seien durch die ganze Welt verstreut und leuchteten auch in den Philosophien und heidnischen Religionen auf. Vor allem gilt ihm Sokrates als ein Träger des Logos bei den Griechen, während bei den Barbaren der Logos selbst in Jesus Christus erschien¹⁷. Jeder redet Wahres, gemäß dem Anteil, den er am Logos hat¹⁸. In Brechungen war also die religiöse Wahrheit den Menschen stets zugänglich und sichtbar. Einer ähnlichen Anschauung verleiht Tertullian Ausdruck, wenn er die Seele als von Haus aus christlich bezeichnet¹⁹. Nicht unberührt von stoischem Gedankengut spricht er mit Minucius Felix, Cyprian, Arnobius, Laktanz u. a. von einer religiösen und sittlichen Erkenntnis, die allen Menschen gemeinsam sei, und bezüglich deren es einen consensus universalis gäbe²⁰. In Übereinstimmung damit sehen die Alexandriner, namentlich Clemens von Alexandrien, in der griechischen Philosophie den großen Wegebereiter auf Christus hin, in dem die Fülle der wahren Weisheit und Philosophie erst offenkundig wurde²¹. Nach ihm ist von Grundlegung der Welt an ein Testament auf uns ge-

¹⁶ A. v. Harnack, Dogmengeschichte, 5. Aufl., Tübingen 1914, S. 105 ff.

¹⁷ Apol. I, 46; 5, 4. — Apol. II, 7, 3; 10, 5. Über die große Wertschätzung des Sokrates in der alten griechischen Kirche, der, wenn auch in gebührendem Abstände, mit Christus zusammengestellt wurde; vgl. A. v. Harnack, Reden und Aufsätze, I. Bd., 2. Aufl., Gießen 1906, S. 29 ff.

¹⁸ Apol. I, 46, 2; Apol. II, 13, 4.

¹⁹ Tert. Apolog. c. XVII, De anima, c. II.

²⁰ Pinard de Boullaye, L'étude comparée des religions, tom. I, Paris 1925, p. 65 ff. Vgl. auch Epiphanius in der Einleitung seines Panarions (Migne, P. Gr. t. XLI, 833).

²¹ Stromata I u. II passim, bes. I 5, 28 ff., auch IV 22, 136.

kommen, das je nach Zeiten und Geschlechtern verschieden angesehen wird²². Der andere große Alexandriner Origenes war so tief beeindruckt vom religiösen Wahrheitswert der griechischen Philosophie, daß er ihr beim Aufbau seiner christlichen Theologie stärksten Einfluß einräumte²³. Damit berühren wir die für die Kirche und die Theologie so entscheidende Tatsache, daß sie — es wurde oben bereits in einem anderen Zusammenhang angedeutet — zum systematischen Ausbau und zur gedanklichen Durchdringung des Glaubensgutes in weitem Ausmaße platonisch-neuplatonisches, stoisches und aristotelisches Gedankengut verwendete. Vor allem Aristoteles gewann eine unvergleichliche Autorität, nachdem durch die Berührung mit orientalischer Kultur seine Philosophie im Westen tiefer und allseitiger erschlossen wurde, und der Aquinate sie mit einer genialischen Kunst der Interpretation zur natürlichen Grundlage der Theologie gemacht hatte. Zwei Gruppen von Wahrheiten, die als Grundlage, philosophische Unterbauung und Voraussetzungen des geoffenbarten Christentums zu betrachten wären, schienen durch die aristotelische Philosophie definitiv als rationale Erkenntnisse gesichert: Einmal wurde die Existenz des persönlichen Gottes, des Schöpfers und Gesetzgebers, als natürliche Gewißheit durch die bekannten Gottesbeweise gestützt; dann wurde eine natürliche Sitten- und Tugendlehre umschrieben, die in religiöser Beziehung zu dem natürlich erkannten Gotte steht. Somit gibt es nach Thomas eine natürliche Gotteserkenntnis, eine *theologia naturalis*, und einen natürlichen Gottesdienst²⁴. Neben dieser kritisch besonnenen Form, antike Weisheit dem Christentum zu assimilieren, gab es viel weiter gehende Arten der Anpassung, so wenn z. B. Abälard sich auf Dichter, Philosophen und Sibyllen der Antike beruft, wenn Virgil und Seneca von vielen fast wie Kirchenväter geachtet, wenn Sibyllen und Hermes Trismegistos als Vorboten Christi betrachtet werden. Vor allem ging in dieser Beziehung die Renaissance sehr weit, indem sie in Kunst, Philosophie und Lebensstil die Antike als unmittelbare Vorstufe des Christentums feierte, ja in gewissem Betrachte als diesem ebenbürtig gegenüberstellte, teilweise ohne sich dabei eines inneren Bruches mit

²² Stromata VI 13.

²³ Vgl. namentlich sein Hauptwerk: *Περὶ Ἀρχῶν*. G. Rauschen-B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1931, S. 120 ff.

²⁴ C. Werner, Der hl. Thomas von Aquin, 3 Bde. Neuausgabe. Regensburg 1889, Bd. I S. IX, Bd. II S. 318 ff., Bd. III S. 654 ff. Th. Ohm O. S. B., Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur. Nach dem hl. Thomas von Aquin (Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte), Münster i. W. 1927, S. 35 ff., 101 ff., woselbst auch die einschlägigen Quellen zu finden sind.

dem Christentum bewußt zu werden²⁵. Auch die Romantik sah häufig zwischen Antike und Kirche, zwischen nichtchristlicher und christlicher Religion engste Beziehungen.

Wenn nun auch diese sehr weitgehenden Verschmelzungen als rein zeitbedingte Erscheinungen von der Kirche auf die Dauer überwunden wurden, so blieb doch die Lehre des Aquinaten von der natürlichen Religion und Theologie innerhalb der katholischen Scholastik bestimmend bis auf den heutigen Tag, wobei es freilich an Kritik und anderer Denkweise nicht gänzlich gebrach.

Immerhin ist von dieser im Rahmen der Kirche anerkannten Naturreligion und *theologia naturalis* zu sagen, daß sie stets nur als eine unzulängliche Stufe der Religion gewürdigt wurde, welche überdies immer der Gefahr der Verkümmernng und Entartung ausgesetzt sei und darum der Hilfe, der Überhöhung und Ergänzung durch die positive Offenbarung wesensmäßig dringend bedürfe; ferner, daß die Wurzeln und Grundlagen dieser Religion auf eine Fügung des Schöpfergottes zurückgeführt wurden; endlich, daß man in der Naturreligion und ihrer Entfaltung eine besondere fürsorgliche Leitung Gottes zur Vorbereitung auf die Offenbarung erblickte²⁶. Dadurch aber erfuhr der Begriff der Naturreligion in dem oben beschriebenen Sinne innerhalb der Kirche eine sehr einschneidende Einschränkung.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die *theologia naturalis* bzw. die oben entwickelten Gesichtspunkte der Naturreligion einen geeigneten Schlüssel bieten zum Verständnis der geschichtlich-lebendigen außerchristlichen Religionen. Darüber wird in Fortsetzung dieser Ausführungen ein weiterer Aufsatz in dem nächsten Heft handeln.

²⁵ Vgl. dazu N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, S. 21 ff.

²⁶ Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 ff.; Act. 14, 15 ff.; 17, 22 ff. Im Anschluß daran lehren gleicherweise Dogmatik und Katechismus, daß Gott auch die Heiden auf den kommenden Erlöser vorbereitete. Bei dieser Vorbereitung spielte doch offenbar die Religion der Heiden eine besondere Rolle, weil ja gerade sie das Bewußtsein der Bedürftigkeit nach göttlicher Hilfe wach hielt. Th. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur*, S. 130 ff., 138 ff., 170 ff., 181 ff., 200 ff.