

Die Gestaltungskraft der Religion im Gemeinschaftsleben.

Von Univ.-Dozent D. Dr. Josef Hasenfuß.

Das Zeitalter des Liberalismus und Individualismus hatte einen Wesenszug des Menschen, der nach einem wahren Wort des Aristoteles ein ζῷον πολιτικόν ist, arg vernachlässigt. Die individualistische Selbstgenügsamkeit stand sehr hoch im Kurs und auch auf philosophisch-weltanschaulichem und religiösem Gebiet wollte man die Autonomie des selbstherrlichen Menschen zur Geltung bringen. Als Reaktion darauf erleben wir heute einen ungemein verstärkten Drang nach Neubelebung und Pflege des Gemeinschaftslebens. Die Betonung der natürlichen Bindung des Menschen in den Gemeinschaften der Familie, des Volkes, der Rasse und des Staates ist einer der allerwichtigsten Grundzüge der Gegenwart. Im Gefolge davon sehen wir auch im religiösen Leben eine erfolgreiche Verstärkung des Gemeinschaftsgedankens nach der liberalistisch-individualistischen Epoche, die mit ihrem persönlichen Gefühlsglauben (vor allem im Protestantismus) dem Kirchen- und Gemeinschaftsgedanken abträglich war und das Sektenwesen stark begünstigte. Wir können uns darüber nur freuen. Aber wir haben heute eine ernste Aufgabe der Aufbauarbeit und der Wiederbesinnung auf die starken Gemeinschaftswerte unserer Religion. Wenn es früher der individualistische Zeitgeist war, so ist es gegenwärtig die urgewaltige Gemeinschaftssehnsucht, die viele an Religion und Christentum in Verkennung ihrer tatsächlichen Lebenskräfte Anstoß nehmen läßt. Damit in Zusammenhang steht eine andere Erscheinung, die typisch ist für die Gegenwart. Schon zu allen Zeiten bestand die Neigung, die Religion gebrochen unter dem Prisma des gerade herrschenden Zeitgeistes zu sehen, wie wir aus den verschiedenen Perioden des Historismus, des Psychologismus, des Rationalismus und Emotionalismus noch deutlich in Erinnerung haben. Wenn man so früher die Religion bald als eine geschichtlich-relative Erscheinung, bald als Sache der menschlichen Psyche, bzw. des Verstandes, des Willens oder des Gefühls betrachtete, so liegt in der Gegenwart, die unter dem Zeichen

der Gemeinschaft steht, die Tendenz nahe, Religion und Christentum einseitig von soziologischen Gesichtspunkten aus anzusehen, d. h. zu soziologisieren. „Das Wissenschaftsgebäude ist im Umbau begriffen“, konstatiert die Vorrede zu den soziologischen Jahrbüchern¹⁾. „Wir glauben die Geschichte, in der Religion und Moral, Recht und Wirtschaft eine Einheit bilden, nicht mehr zu begreifen aus einem transzendenten oder objektiven Geist, wie es das letzte große philosophische System, der Hegelianismus, tat, wir suchen die Realität dieses Geistes in sozialen Prozessen und Institutionen. ‚Der Soziologismus‘, die Herleitung und Begründung der geistigen Sphäre aus der gesellschaftlichen, löst den Historismus ab und bestimmt die Wissenschaftsproblematik.“ Diese Dinge gilt es zu sehen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Wir wollen nicht die tatsächlich auch bestehende Abhängigkeit der religiösen Sphäre von den Bedingungen des Gemeinschaftslebens übersehen oder in Abrede stellen. Aber diese Tatsache wird heute oft übertrieben und einseitig in den Vordergrund gerückt. Diesem Soziologismus gegenüber wollen wir nun die starken formenden und gestaltenden Kräfte aufzeigen, die sich aus Religion und Christentum für das menschliche Gemeinschaftsleben ergeben. Nach einem wahren Wort des Athenagoras ist ja die beste Apologetik die Darlegung der Wahrheit und des Positiven²⁾.

1.

Ein kurzer Überblick über die vorliegenden wissenschaftlichen Versuche der Behandlung des Verhältnisses der Religion zum Gemeinschaftsleben zeigt uns, daß weniger die dualistische Trennung als vielmehr die monistische Vermischung der Sphäre des religiösen und des Gemeinschaftslebens eine Rolle spielt und zwar so, daß man entweder einseitig die Religion als Produkt des menschlichen Gemeinschaftslebens oder das Gemeinschaftsleben als Funktion der Religion hinstellt. In ersterer Hinsicht ist zu nennen Comte und der französische Positivismus, der die Religion als prälogische Weltanschauung ansieht, die allmählich mit der Entwicklung der positiven Wissenschaft einer neuen Humanitätsidee oder auch nach Auffassung Durkheims und seiner Schüler einem Nationalitätskult Platz machen muß. Verwandt damit ist der Spencersche und der ganze englische und amerikanische Positivismus, demzufolge die Religion eine auf animistischer und präanimistischer Erfahrungsdeutung inner-

¹⁾ 1. Bd., Stuttgart 1925.

²⁾ Vgl. zum Ganzen mein Buch: *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*, Paderborn 1937.

halb des menschlichen Zusammenlebens bedingte Phantasieschöpfung ist, die schließlich einer den modernen biologischen Bedürfnissen angemesseneren Lebensanschauung zu weichen hat. Auf ähnlichem Standpunkt stehen ferner die vom westlichen Positivismus beeinflussten Religionstheorien des Linkshegelianismus und des Sozialismus, sowie gewisse Vertreter der liberalistisch-protestantischen Theologie und der von Max Weber ausgehenden Religionssoziologie, wo man Religion und Christentum als Funktion sozialer Verhältnisse oder überhaupt innerhalb eines natürlichen Zweckzusammenhangs des menschlichen Zusammenlebens auffaßt. Zu erwähnen sind hier schließlich noch humanistische, idealistische und romantische Kreise, die moderne Lebensphilosophie und größtenteils auch die gegenwärtigen philosophisch-metaphysischen (K. Dunkmann, O. Spann), die naturalistisch-biologischen (O. Spengler, L. Frobenius) und die sozialpsychologischen Gemeinschaftstheorien (Völkerpsychologen, Psychoanalytiker, Individualpsychologen). Auf der anderen Seite wird die Vermischung von Religion und Gemeinschaftsleben, meist zugleich in und mit den genannten Bestrebungen, so durchgeführt, daß man das profane gemeinschaftliche und kulturelle Leben lediglich aus metaphysisch-religiösen Gegebenheiten herauswachsen läßt. In diesem Sinne geben animistische, totemistische und prälogistische Theorien religiöse Ideen als Quelle entsprechender sozialer Gebilde an; oder man leitet im Anschluß an G. Simmel, F. Tönnies, M. Weber, E. Troeltsch, im Umkreis der modernen Lebens- und Gemeinschaftsphilosophie und Tiefenpsychologie Formen des sozialen, ökonomischen und politisch-völkischen Lebens aus irrational-religiösen Hintergründen her. So sollen also hier einerseits irrationale religiöse Anlagen und Haltungen bestimmend sein für die entsprechende Struktur des menschlichen Zusammenlebens; andererseits erscheinen aber auch die auf dem Standpunkt dieser Theorien vorausgesetzten seelisch-religiösen Strukturen als in einen umfassenden rein natürlichen Funktionszusammenhang mit den Bedingungen des sozialen Lebens eingebettet. Der gemeinsame Grundirrtum all dieser Theorien ist der ihnen fast durchweg zugrundeliegende Soziologismus. Wesentlich ist hier die grundsätzliche Einstellung auf die Bedürfnisse und Ziele des rein natürlichen Lebens und Zusammenlebens, das man beherrschend in den Mittelpunkt von allem Sein und Tun stellt. So wird dann auch konsequent die Religion, soweit man sie nicht völlig als abgetan beiseite läßt, in eine innere Abhängigkeit oder in einen immanenten Bedingungs-zusammenhang mit den rein natürlichen Gegebenheiten des menschlichen Gemeinschaftslebens hineingestellt. Demgegenüber

haben wir die Aufgabe, unter grundsätzlicher Wahrung der wesentlichen Eigenart und Eigengesetzlichkeit der beiden Sphären des religiösen und sozialen Lebens, wie auch unter Anerkennung ihres organisch-harmonischen Wechselwirkungsverhältnisses die formende und gestaltende Kraft der Religion für das Gemeinschaftsleben darzustellen. Wir wollen bei der Durchführung unserer Aufgabe zunächst ausgehen von der Tatsachenphänomenologie und Geschichte, um dann zu einem tieferen sozialpsychologischen Verständnis dieser Tatbestände und schließlich zu einem prinzipiellen und wesensmäßigen Verständnis der Gemeinschaftskraft der Religion und des Christentums fortzuschreiten.

2.

Nicht alle Formen der Religiosität und Frömmigkeit zeigen sich in gleicher Weise auf Vergemeinschaftung hin veranlagt. R. Wielandt^{*)} gibt als gemeinschaftsneigende Frömmigkeitsformen an die auf persönlicher Mystik, auf Gewissensüberzeugung, auf persönlichem Heiligungstreben, auf sittlichem Streben gründenden Formen der Religiosität. Ihnen stellt er als gemeinschaftsbildende Typen gegenüber die durch die Kraft des Geheimnisses zusammengehaltenen Bünde der Primitiven und die Mysterienbünde, die mit Familie, Volk, Stamm sich deckenden Gemeinschaften, die durch Anspruch auf göttliche Autorität und alleinseligmachende Kraft zusammengeschlossene katholische Kirche, die auf gleicher Erfahrung und Überzeugung beruhenden protestantischen Kirchen und Sekten und schließlich die evangelische Gemeinde, durchglüht vom Leben aus Gott durch Christus und für den Nächsten, die für Wielandt das Ideal darstellt. Mag auch diese Aufstellung in manchem zu deutlich den Stempel subjektiv gefärbter Einstellung tragen, so hat sie doch einen berechtigten Kern. Ein kurzer Blick auf die geschichtlich wirklichen Typen und Formen der Religiosität zeigt uns in bezug auf ihre gemeinschaftsbildende Kraft die verschiedensten Lösungen. Auf der einen Seite zeigen sich extreme Typen mit einem größten Ausmaß von äußerer Organisation auf Kosten des religiösen Lebens, das dabei verarmt. Beispiele dafür sind die buddhistische und tibetanische Theokratie, die zarathustrische Staatskirche, die jüdische Theokratie, die russische Staatskirche und überhaupt alle Formen des einseitigen Staatskirchentums. Das andere Extrem der Religiosität lehnt die Bindungen des Gemeinschaftslebens völlig ab oder es läßt nur ein Mindestmaß von solchen zu. Diese

^{*)} *Gemeinschaftsbildende und die Einzelpersönlichkeit betonende Formen der Religion. Beiträge zur Erklärung der Unkirchlichkeit des Protestantismus*, in: Die Wartburg, 31. Jahrg., Berlin 1932, S. 4—7.

Form der Religiosität tritt uns vor allem entgegen in der auf den unmittelbaren Umgang mit der Gottheit sich gründenden Frömmigkeit sektiererischer und spiritualistisch-mystischer Gruppen, zu deren Entwicklung neben der antiken und buddhistischen Mystik namentlich auch die Reformation mit ihrem individuellen Gefühlsglauben beitrug. Als säkularisierte Entwicklungsform der eben geschilderten Ideen und Motive verstehen sich auch die gegenwärtig auftretenden Strömungen lebensphilosophischer und kosmischer Frömmigkeit, die eine dogmen- und konfessionsfreie oder akirchliche Religiosität als wünschenswertes Ideal erstreben. Zwischen den genannten extremen Richtungen stehen gewisse vermittelnde Typen. So haben einerseits manche an sich individualistisch eingestellte Gruppen und Sekten mit der Zeit den Notwendigkeiten gewisser soziologischer Bindungen gegenüber sich zu Zugeständnissen herbeigelassen, wie z. B. die Methodisten in ihrer Entwicklung von der Sekte zur kirchlichen Form. Andererseits ist, wie für den Mohammedanismus für die russische orthodoxe Kirche und vor allem für die Hauptrichtung des Protestantismus sowohl ein mächtiger spiritualistischer Zug wie auch die Neigung zum Staatskirchentum bezeichnend⁴⁾. Die Verbindung straffer Organisation mit dem Bestreben, die Innerlichkeit und Geistigkeit der Religion auch in sehr fest gefügter Gemeinschaftsform zu wahren, liegt in der Idee und im Wesen des katholischen Christentums beschlossen, wobei freilich in seiner geschichtlichen Entwicklung ein Antagonismus beider Faktoren nicht zu verkennen ist.

3.

Entsprechend der eigenen mehr oder minder gefestigten Gemeinschaftsstruktur erweisen sich die einzelnen genannten Religionsformen auch wirksam für die Gestaltung des profanen Gemeinschaftslebens. Die Religionsgeschichte lehrt uns in der religiösen Entwicklung der Menschheit, daß allen Völkern ursprünglich ein starker religiöser Zug eigen ist. Wie die ethnologischen Forschungen eines A. Lang und nach ihm eines P. W. Schmidt u. a. beweisen, sieht man schon auf primitiven Stufen überall das Wirken eines höheren Wesens und

⁴⁾ Wenn R. Sohm den Protestantismus wesentlich als individualistisch bezeichnet, so wird das in der neueren protestantischen Literatur bestritten. In Wirklichkeit hat der Protestantismus sich stets irgendwie eine Gemeinschaftsform zu wahren gesucht. — Den gleichwohl bestehenden individualistisch-spiritualistischen Zug im Protestantismus sucht man heute allmählich zu überwinden. Vgl. Fr. Heiler, *Im Ringen um die Kirche*, Gesammelte Aufsätze und Vorträge II, München 1931; K. Thieme, *Persönlichkeit und Gemeinschaft, ein Gegenwartsproblem der Kirche*, Leipzig 1918 u. a.

ist hier das ganze menschliche Gemeinschaftsleben religiös durchdrungen und durchformt. So erscheint bei allen Völkern ursprünglich das ganze Familien-, Stammes- und Volksleben in eine religiöse Atmosphäre, in religiöse Vorstellungen, Gebräuche und Einrichtungen hineingetaucht. Aber auch auf höheren Stufen macht sich der stärkste gestaltende Einfluß der Religion auf das Gemeinschaftsleben geltend. Nach Chr. Dawson muß jede kulturell schöpferische Gesellschaft öffentlich oder versteckt eine Religion haben, die im weitesten Ausmaß seine Kulturgestaltung bestimmt⁵⁾. Namentlich in geistiger Hinsicht äußert sich die Einwirkung der Religion auf das Gemeinschaftsleben. Bis ins Äußerlich-Organisatorische macht sich dieser Einfluß geltend, insofern gewisse biologische, lokalpolitische oder rassenpolitische Gemeinschaften mit ihren Oberhäuptern mit sakralem Gepräge auftreten. Ein treffendes Beispiel dafür ist die soziologische Auswirkung der pseudoareopagitischen hierarchischen Gliederung auf die Organisation des byzantinischen Cäsaropapismus⁶⁾ und seines Nachfolgers, des russischen Zarismus, ja zum Teil sogar in säkularisierter Form bis hinein in bolschewistische Formen. Nach Fousted de Coulanges vollzieht sich der Entwicklungsprozeß des Volkwerdens über die Stufen Einzelfamilie, Geschlecht oder Großfamilie, Völkerschaft, Staat bis zur Nation hin im Anschluß an religiöse Vorstellungen⁷⁾. Zu erinnern ist da an die Sippen- und Stammesreligionen der Australier, der afrikanischen Neger und amerikanischen Indianer, ferner an die indischen und chinesischen Familienreligionen, dann auch an die meist aus Gau- und Stammeskulten herauswachsenden National- und Reichsreligionen der Ägypter, Babylonier, Perser, Römer, Japaner. Hier tritt die für das Stammes- und Völkerleben und seine Entwicklung so wichtige zusammenschließende und verbindende Kraft der Religion klar in Erscheinung. Große Staatsmänner haben das immer gewußt oder wenigstens instinktiv beachtet, wie sich aus der Entwicklung des byzantinischen und russischen Cäsaropapismus, aus der Religionspolitik Konstantins des Großen, Justinians, Karls des Großen und anderer regierender Religionspolitiker deutlich erkennen läßt. Weiterhin zeigt sich die gestaltende Kraft der Religion gegenüber dem mehr auf sozialökonomischen Verhältnissen aufruhenden Verbands-, Standes- und Klassenwesen, z. B. im indischen Kastensystem oder im mittel-

⁵⁾ *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Regensburg o. J.; dazu Schell, *Die kulturgeschichtliche Bedeutung der großen Weltreligionen*, 1905.

⁶⁾ Wie die Engel Gott umstehen, so umgeben die Eunuchen als nicht mehr geschlechtliche übermenschliche Wesen den Herrscher als menschengewordenen Gott.

⁷⁾ *La cité antique*, 1864.

alterlichen Zünftewesen.⁸⁾ — Der Einfluß der Religion auf das Gemeinschaftsleben ist auch insofern zu beachten, als eine Verderbnis und Degeneration auf religiösem Gebiet regelmäßig ebenfalls eine solche in der sozialen Lebenssphäre zur Folge hat. Wir sehen, daß mit dem Schwinden des christlichen Glaubens im neuzeitlichen Empirismus und Rationalismus eine Auflösung der organischen Gemeinschaftsauffassung und die Entwicklung zur modernen individualistisch-liberalistischen Einstellung vor sich ging. Nach Dawson ist die Kehrseite der Verweltlichung der christlichen Vorsehungslehre und Eschatologie im Fortschrittsglauben des positivistisch-liberalistischen 19. Jahrhunderts die Veräußerlichung und Materialisierung des modernen abendländischen sozial-kulturellen Lebens und seine Untergangsstimmung⁹⁾. — Der idealste Typus, der jedoch in den bisher genannten geschichtlichen Formen nie vollkommen verwirklicht erscheint, wäre dann gegeben, wenn die Religion starke positive Lebenskräfte auf das Gemeinschaftsleben ausstrahlen würde, ohne dabei ihr eigenes Wesen oder die Eigenständigkeit der sozialen Lebenssphäre zu trüben und zu vergewaltigen. Die Idee und den Willen zu solcher Lösung sehen wir vor allem im Wesen der Offenbarungsreligion des positiven Christentums begründet, wenn auch dieser Wille freilich in der geschichtlichen Entwicklung oft nicht rein Ausdruck und Verwirklichung findet.

4.

Nach dieser empirisch-geschichtlichen und phänomenologischen Übersicht wollen wir nun zum tieferen psychologischen, bzw. sozialpsychologischen Verständnis der Möglichkeit des gemeinschaftsbildenden Einflusses der Religion kommen. Der Religionspsychologe K. Girgensohn bemerkt richtig in bezug auf das religiöse Erlebnis, daß schon sein Vorhandensein als spezifisches Erlebnis einen eigenartigen Anlaß zur Gruppenbildung Gleichgesinnter darstelle. W. Gruehn¹⁰⁾ kommt in seinen sozialpsychologischen Untersuchungen über das religiöse Erleben zu folgendem Ergebnis: „Steht im Zentrum des religiösen Er-

⁸⁾ Vgl. dazu M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen 1920/21; J. Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen 1931; J. P. Steffes, *Das religiöse Problem im Lichte der modernen Religionssoziologie*, Aus Ethik und Leben, Festschrift für J. Mausbach, Münster 1931.

⁹⁾ C. Schmitt weist in seiner „*Politischen Theologie*“ (München u. Leipzig 1932) nach, daß im Hintergrund jeweiliger politischer Formen religiöse Ideen stehen, so hinter dem modernen liberalistischen Machtstaat der wunderfeindliche Deismus, hinter der Demokratie der weltanschauliche Relativismus u. s. w. Vgl. dazu auch die religionsphilosophischen und soziologischen Arbeiten von A. Dempf.

¹⁰⁾ *Religionspsychologie*, Breslau 1926, S. 142.

lebnisses eine aneignende Ichfunktion, so muß das religiöse Leben in hohem Maße gemeinschaftsbildend wirken; ganz im Unterschied von den Tendenzen abstrahierenden Denkens und seiner differenzierenden, auflösenden und gemeinschaftszeretzenden Folgen. Hier liegt der tiefste Grund soziologischer Wirkungen des Erlebnisses, wie sie in letzter Zeit von Th. Litt, J. W. Hauer, M. v. Tilling unter verschiedenen Gesichtspunkten erörtert wurden . . . Während Perioden des Rationalismus zu schrankenloser Entfaltung des Individualismus, zu einer Auflösung aller Gemeinschaft, endlich zu einem Kampfe aller gegen alle mit psychologischer Notwendigkeit führen müssen, schließen umgekehrt Zeiten starker religiöser Bewegung die Einzelwesen zu neuen organischen Strukturen zusammen, ja, sie vermögen ganze Stämme und Völker zu in sich geschlossenen, reich gegliederten, von eigenen Ideen getragenen Einheiten zusammenzufassen“.

In diesen Ausführungen Gruhns mischt sich Wahres mit Falschem. Grundsätzlich müssen wir davon ausgehen, daß die Religion auch unter psychologischen Gesichtspunkten eine Erscheinung von zentraler Bedeutung darstellt. Sie kann nicht bloß, wie manche wollen, auf die eine oder andere Seelenkraft beschränkt werden. Sie nimmt alle Seelenkräfte, Verstand, Wille und Gefühl gleichermaßen in Anspruch. Religion bedeutet ja dem Wortlaute nach (nach Ciceros Ableitung von religere) die Sammlung und Vertiefung des Seelenlebens in Gott. Kein anderes Gut kann alle Bestrebungen und Seelenkräfte des Menschen mit solcher Kraft auf sich vereinigen wie Gott, das höchste Gut. Hier schwindet die seelische Zersplitterung durch die Ausrichtung der menschlichen existentiellen Vielheit auf die absolute göttliche Einheit, die den Menschen ebenfalls zur geschlossenen Einheit und Seinsfülle führt. Und wenn auch Gott nicht immer aktuell und bewußt als Mittelpunkt und Zielpunkt des menschlichen Denkens und Strebens erscheint, so wird doch jeder wahrhaft religiöse Mensch all sein Sinnen und Trachten darauf einstellen, die Verbindung mit Gott als das Wesentliche seines Lebens zu erringen und zu bewahren. Jedenfalls hat die christliche Religion schon längst erstrebt, was Anliegen der heutigen Ganzheits- und Gestaltungspsychologie ist. Die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott bedingt für das menschliche Seelenleben eine alle Anlagen und Kräfte des Menschen sich eingliedernde Ganzheit oder Gesamthaltung. Somit muß denn auch die Religion durch die Seele des Menschen einen Einfluß auf die erkennende und gebrauchende Aufnahme und Einstellung gegenüber der Um- und Mitwelt, d. h. also gegenüber dem Gemeinschaftsleben zur Folge haben. Das Gemeinschaftsleben selbst ja wendet sich mit

seinem Anspruch an alle seelischen Bezirke des Menschen. Zwar wird von manchen Sozialpsychologen bald die Bedeutung des Rationalen, bald die des Emotionalen für die menschliche Vergemeinschaftung mehr betont; tatsächlich mögen die Menschen und analog auch die entsprechenden Gemeinschaftsgebilde mehr diese oder jene seelische Haltung aufweisen. Und doch kann auch das Gemeinschaftsleben in seiner psychischen Auswirkung nicht die eine oder andere seelische Kraft ganz ausschließen. So wird also die Religion als zentrale Erscheinung des Seelenlebens unbedingt irgendwie gemeinschaftsbildend und -formend sich auswirken müssen.

Wir finden in der oben zitierten Stelle von Gruehn die Frage nach dem psychologischen Grund der gemeinschaftsbildenden Kraft der Religion angeschnitten, aber nicht richtig beantwortet. Er scheint mit der Gefühlstheologie Schleiermachers den Nachdruck auf die Gefühlsseite der Religion zu legen. Ist es aber, wie die Schleiermachersche Theologie will, in Wirklichkeit vor allem das religiöse Gefühlserlebnis, das zum Ausdruck, zur Mitteilung und Gestaltung drängt? In solcher Einseitigkeit kann diese Anschauung schon darum nicht richtig sein, weil die Religion nicht wesentlich im Gefühl besteht. Ferner ist zu sagen, daß die anderen Seelenkräfte des Menschen, wie Verstand und Wille, jedenfalls nicht weniger stark als das Gefühl nach Ausdruck und Gestaltung streben. Im übrigen weiß niemand so gut wie der Seelsorger, daß es manchmal gerade religiöse Gefühle sind, die man gern in seinem innersten Herzenskämmerlein vor anderen verbirgt. Gleichwohl dürfen wir die gemeinschaftsbildende Kraft der religiösen Gefühle nicht übersehen. Die religiösen Gefühle begleiten das religiöse Denken, sie regen das religiöse Streben und Wollen an und führen mit diesen zusammen zur Mitteilung und zur sozialen Gestaltung. Die Gefühle der Furcht vor der überragenden göttlichen Macht, der Sehnsucht nach Verbindung mit ihr und nach Erlösung sind in der allgemeinen religiösen Anlage des Menschen begründet; sie bedingen ähnliche seelische Haltungen und Reaktionen und schließen so die Menschen zusammen. Vor allem aber muß neben den emotionalen religiösen Erlebnissen nachdrücklichst auf die Gemeinschaftskraft der religiösen Erkenntnisakte und -Inhalte hingewiesen werden. Die Gefühle und damit auch die religiösen Gefühle vermögen nicht über die Sphäre des Subjektiven hinauszudringen, wie Josef Geysler scharfsinnig betont selbst gegenüber den Bemühungen der Phänomenologen Brentano und Husserl, den Begriff der intentionalen, gegenstandsgerichteten Gefühle wissenschaftlich zu rechtfertigen. Erst die religiösen Erkenntnisinhalte vermögen über die Sphäre des Subjektiven

hinaus dem religiösen Leben objektiven Halt zu bieten. Dafür haben freilich die Theologen des Irrationalen kein Verständnis. Da die irrationalen und Gefühlspotenzen immer etwas Subjektives sind, so besteht auch bei den Vertretern des Irrationalismus durchweg die Neigung, den Gemeinschaftsbegriff aufzulösen und dem religiösen Individualismus zu huldigen. Erst die religiösen objektiv gültigen Erkenntnisinhalte vermögen die religiösen Gefühle zu tragen und vor allem starke Lebenskräfte auf das Gemeinschaftsleben auszustrahlen.

5.

Nach diesen empirisch-geschichtlichen und sozialpsychologischen Erörterungen wollen wir zum prinzipiellen und wesensmäßigen Verständnis der grundsätzlich möglichen und wesentlich geforderten gemeinschaftsbildenden Kraft der Religion fortschreiten, die es nun unter philosophischen Gesichtspunkten aufzuhellen gilt. Für die Wesensbestimmung der Religion zeigt sich, daß jede echte Religion, auch die Naturreligion, irgendwie die aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit erwachsende Beziehung oder Hingabe des Menschen an eine höhere Macht darstellt. Bei aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen der Religion finden wir doch überall die Überzeugung, daß eine höhere transzendente, eine göttliche Macht hineinragt in das diesseitige relative Dasein unserer Welt, der sie trotz aller Überweltlichkeit doch wieder irgendwie analog sich erweist. Das Bewußtsein der Abhängigkeit von einem solchen Wesen bedingt im Menschen Furcht und doch auch wieder das Streben, mit jener Macht in Verbindung zu treten. Auf dem Boden des Christentums, in dem sich eigentlich erst das tiefste Wesen der Religion erfüllt, sodaß wir uns hier an ihm wesentlich zu orientieren haben, erwächst aus diesem Bewußtsein der Abhängigkeit die Liebeshingabe des ganzen Menschen an Gott. Im Wesen der Religion liegt also einerseits eine abdrängende, andererseits wieder eine anziehende Funktion; R. Otto gebraucht dafür die Ausdrücke *tremendum* und *fascinatum*. Das Christentum betont einerseits mit allen Formen der Religion das Überragende und die Überweltlichkeit der Gottheit, und es steigert diese Transzendenz Gottes aufs höchste. Auf der anderen Seite aber verbindet es wieder durch seine Schöpfungs-idee alles kreatürliche Dasein unserer Welt mit Gott, ja es gestaltet diese Verbindung zu der denkbar innigsten durch seine Lehre von der Fleischwerdung des Gottessohnes. Wahre Religion und vor allem das Christentum schließen darum jeden, die Welt und das Menschenleben von Gott trennenden Dualismus aus, wie er von einem einseitigen Spiritualismus,

vom Deismus, oder auch von der dialektischen Theologie vertreten wird. Auf der anderen Seite aber erweist sich gleichfalls als unhaltbar die Annahme einer monistischen Vereinheitlichung der Welt und des Menschenlebens mit Gott. Auf unsere spezielle Frage des Verhältnisses der Religion zum Gemeinschaftsleben angewandt, zeigt sich so einerseits die Unmöglichkeit und der Irrtum einer dualistischen Trennung von Religion und Gemeinschaftsleben von seiten der mystisch-spiritualistischen Individualisten und etwa auch der von Sohm und Troeltsch ausgehenden Religionssoziologen, die das ursprüngliche Wesen des Christentums als Persönlichkeitserlebnis betrachten, um das sich später die Gemeinschaftsform als „Verholzung des Geistes“ oder als „Panzer des Religiösen“ gebildet habe. Ebenso widersinnig ist es, wenn man heute in manchen Kreisen noch religiös oder gar christlich sein will, aber die Bindungen des Kirchen- und Gemeinschaftsbegriffes ablehnt. Andererseits verbietet sich so auch die von der westlichen positivistischen Religionssoziologie oder von der heutigen naturalistisch-biologistischen Lebens- und Gemeinschaftsphilosophie vertretene monistische Vermischung von Religion und Gemeinschaftsleben, als ob das Göttliche sich in biologischen und anderen Formen und Gegebenheiten des Gemeinschaftslebens auswirke.

Diesen verstiegenen und einseitigen Theorien gegenüber zeigt die Wesensbetrachtung der Religion, daß sie bei aller Wahrung ihrer Eigenständigkeit aus ihrem tiefsten Wesensgrund heraus in stärkster Weise gemeinschaftsbildend wirken muß. Bei aller Transzendenz und Überweltlichkeit ist doch Gott wieder durch sein Wirken der Welt und dem Menschenleben irgendwie immanent. Nichts im schöpferischen Leben, Streben und Schaffen kann sich der Verpflichtung und Zielsetzung des Göttlichen entziehen. Nichts von all dem ist so profan, daß es nicht vom Göttlichen und Religiösen her seinen Wert und seine Weihe empfangen könnte. Das besagt die Lehre von der analogia entis. Und auch das übernatürliche Leben, wie es das Christentum den Menschen vermitteln will, steht nicht dualistisch und fremd dem Leben und Gemeinschaftsleben gegenüber. *Gratia supponit naturam et perficit eam*: das übernatürliche Leben setzt das natürliche Leben, das ja immer auch Gemeinschaftsleben ist, voraus und vervollkommnet es. Damit ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der stärksten Gestaltungskraft des Religiösen für das Gemeinschaftsleben gegeben. Die Religion ist selbst Gemeinschaft. Nach Laktanz leitet sich das Wort Religion von *religare* = verbinden ab. Im Christentum, bzw. in der Menschwerdung des Gottessohnes und in der von ihm gegründeten Gemeinschaft seines mystischen Leibes erfährt diese Gemeinschaft

des Menschen mit Gott ihre tiefste Verwirklichung. Alle echte und wahre Religion ist grundsätzlich gegen alle gemeinschaftslose Isolierung. Die Religion ist Gemeinschaft des den Menschen in der Offenbarung ansprechenden Du Gottes mit dem Gott im Glauben antwortenden und in Gemeinschaft sich ihm hingebenden Ich des Menschen. Nach Thomas ist der Glaube nicht bloß Sache der intellektuellen Stellungnahme, sondern Leben und Gemeinschaft Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, deren Abbild sich findet im Bund der Treue und des Glaubens von Mensch zu Mensch. Glaube ist Neigen Gottes zum Menschen und Tat des Gehorsams und der Hingabe des ganzen Menschen an Gott. In dieser Gemeinschaft erfährt die menschliche Existenz die höchste Bereicherung. Der Mensch tritt in Beziehung zu Gott als dem höchsten Wahrheitssitz und der Quelle alles Guten. Was der Mensch so an Eigenem in dieser Gemeinschaft, die seine tiefste Existenz ergreift, empfängt, das hat auch Bedeutung für das konkrete Leben in allen profanen Lebensordnungen. Denn wenn man auch das Dasein des Menschen nicht mit Heidegger im innerweltlichen Bezogensein aufgehen lassen kann, so ist doch jedes Selbstsein des Menschen immer zugleich Sein im andern. Ist Religion und Glaube Gottesgemeinschaft, so bedeutet das auch Verbindung mit allem gottbegründeten Sein und Tun der Um- und Mitwelt. *Conjunctio hominis cum deo est conjunctio hominum inter sese*, besagt ein scholastischer Satz. Darum ist auch das intime mystische Verhältnis der Seele zu Gott an sich nicht individualistisch, wie die moderne Religionssoziologie behauptet. Das gesunde mystische Leben ist kein Entfernen vom Gemeinschaftsbewußtsein. Hier wird die Einsamkeit nicht aufgesucht, um sich von den anderen loszulösen, sondern um die Gemeinschaft von einem tieferen Punkt aus nur noch tiefer wiederzufinden. Darum ist es möglich, daß Ordensleute und Einsiedler, wie z. B. Nikolaus von der Flüe, viel tiefere Gemeinschaft mit den Mitmenschen haben und mehr für sie wirken können als Leute in der Welt, die nie zu einem solch konzentrierten religiösen Leben kommen. So findet sich auch Augustin in seiner Einsamkeit mit Gott doch in Gemeinschaft mit dem Vater und mystischen Leib Christi und zugleich mit allen Menschen verbunden. Selbst Kierkegaard, der auf Existenz so im einzelnen dringt, weiß, daß Gott der tiefste Grund aller menschlichen Gemeinschaft ist.

Die Religion zeigt dem Menschen alles, was ist, als von Gott geschenktes Sein und alles, was sein soll, als von Gott gesetzte Normen. So weisen Glaube und Religion als Antwort und Gehorsam gegen Gottes Wort den Menschen an Ort und Zeit des Augenblicks

und seine Forderung, also an das Du, das in Gemeinschaft mit ihm steht. Nach D. Bonhoeffer besagt das „Du“ eine „Forderung“; „diese Forderung ist absolut.“ Was heißt das? Sie beansprucht den ganzen Menschen, dessen ganze Anspruchslosigkeit. Damit wird aber scheinbar ein Mensch zum Schöpfer der ethischen Person des anderen gemacht. „Das aber ist ein unerträglicher Gedanke.“ „Nur in Gott ruht der Anspruch des andern.“ „Jedes menschliche Du ist Abbild des göttlichen Du“¹¹⁾. So wird durch Glaube und Religion als Gemeinschaft mit Gott wieder Gemeinschaft der Menschen gewirkt. Der Weg des religiösen und christlichen Menschen zu Gott führt durch den Alltag der Arbeit in den gottgesetzten Ordnungen des Berufes, Standes, Volkes und Staates. Der Mensch sieht sich den Forderungen, die diese Lebensordnungen hic et nunc an ihn richten, gegenübergestellt in Mitverantwortung mit den andern vor Gott, der in diesen Lebensordnungen und über ihnen wirkt. Selbst der Empirist Bacon bezeichnet die Religion als *praecipuum humanitatis vinculum* und nach Hegel haben die Gesetze ihre höchste Bewährung in der Religion. Das wissen alle großen Staatsmänner und Religionspolitiker. Die Verantwortung und Dienstpflicht aller vor Gott vertieft und verfeinert die Arbeit in Beruf und Stand, in Volk und Staat. Alle dem Gemeinschaftsleben so wichtigen Kräfte zum Verzicht, Opfern, Leiden und Dulden, zu Begeisterung und Heldenmut leben eigentlich im tiefsten von der Religion. So versteht sich auch, daß, wie Bonhoeffer sagt, „mit der unmittelbaren Gottesgemeinschaft die unmittelbare soziale Gemeinschaft wesensgemäß mitverloren geht. Dem ist in der Genesis deutlich, wenn auch indirekt, Ausdruck verschafft. Mit der Tat des Ungehorsams gegen Gott geht den Menschen ihre geschlechtliche Differenziertheit auf und sie schämen sich voreinander. Ein Riß ist in die ungebrochene Gemeinschaft gekommen. Zwischen Gott und Mensch, wie zwischen Mensch und Mensch ist eine dritte Macht getreten, die Sünde“¹²⁾.

6.

Wie zeigt sich nun die Religion nach ihren wesentlichen Bestandteilen im besonderen auf Vergemeinschaftung hin veranlagt? Die Frage ist darum bedeutsam, weil nicht allen Bestandteilen der Religion der gemeinschaftsbildende Charakter zuerkannt wird. Sicher ist, daß die wesentlichen Seiten der Religion in theoretischer und praktischer Hinsicht, also Gottesbegriff und Gottesvorstellungen, Gottesdienst, Kult, Opfer und Gebet sich in verschiedener Weise für das

¹¹⁾ *Sanctorum communio*, in: Neue Studien zur Geschichte und Theologie der Kirche, 26. Bd., Berlin 1930, S. 18/19. — ¹²⁾ A. a. O. S. 24.

Gemeinschaftsleben wirksam zeigen. Wie verhält es sich da im theoretischen Bereich? Die Religion gründet sich überall auf gewisse religiöse Vorstellungen und Lehrinhalte. Bei den magisch-polytheistischen Religionsformen stellen sie sich als mehr oder minder vage Mythologien dar, auf dem Boden der monotheistischen Religion und des Christentums aber als festgefügt System, wie hl. Schrift, Glaubenslehre, Dogmatik, Symbolik. In Kreisen der modernen Religionssoziologie, so der französischen Durkheim-Schule, aber auch in der deutschen Religionssoziologie, die zumeist von der Gefühlstheologie und Lebensphilosophie inspiriert erscheint, verkennt man gewöhnlich die soziologische Bedeutsamkeit der theoretischen Seite der Religion. Aus der gleichen Grundeinstellung heraus lehnen darum auch heutige Deutschgläubige die religiösen Lehrinhalte, konfessionelle und dogmatische Formen als unfruchtbar für den Aufbau unseres Gemeinschaftslebens ab. Das ist ein Grundirrtum. G. Gundlach macht mit Recht gegenüber Troeltschs lebensphilosophisch eingestellter Religionssoziologie geltend: „Sie muß alle Reflexion und Abstraktion als etwas ‚Gemachtes‘, als Fälschung des Wirklichen verabscheuen. Wie soll so aber ein Führer erstehen, um den sich die Gruppe schart? Denn entweder wird der Führer sein eigenes, reiches, unbewußtes, sozusagen naiv gehabtes Leben sich selbst zum Bewußtsein bringen, um es den andern als Beispiel vorzustellen, dann hört er im selben Augenblick auf, ein reflexionsloser, ‚lebendiger‘ Mensch zu sein . . . Oder aber, die ‚Geführten‘ nehmen sich an ihm ein Beispiel. Dann aber ist dieses Beispielnehmen ihrerseits nicht ohne nach außen gerichtete Reflexion denkbar, d. h. nicht ohne ‚Vergewaltigung‘ des eigenen Lebensgefühls“¹³⁾. Die religiösen Lehrinhalte und Glaubenslehren können stärkstens gemeinschaftsformend wirken. Auf dem Boden des gemeinsamen religiösen Wahrheitsbesitzes vereinigen sich die Geister und schließen sich zusammen, mit dem Verlust dieses Glaubensgutes zerbricht auch das straffste religiöse Gebilde. Das religiöse Bekenntnis kann zum eigentlichen Wesensausdruck der Gemeinschaft werden. Um des Glaubensbekenntnisses willen erträgt man die größten Unterdrückungen und Martyrien, seinetwegen können blutige Auseinandersetzungen entstehen. So wirken die religiösen Ideen auch auf das ganze profane sozial-kulturelle Leben. Es ist bekannt, daß die sozial oft so bedeutsame Profanwissenschaft aus der Religion hervorgegangen ist oder noch religiös-metaphysischen Charakter trägt. Herder konstatiert in seinen *Ideen zur Philosophie*

¹³⁾ Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens, Freiburg i. B. 1927, S. 23/24.

*der Geschichte*¹⁴): „Es ist unleugbar, daß ihre Religion es gewesen ist, die den Völkern allenthalben die erste Kultur und Wissenschaft brachte“. Offensichtlich ist die Wirkung religiöser Ideen auf das Ethos des Gemeinschaftslebens. Sind es doch im sozialen Leben die Ideen, die die stärkste Bewegung hervorrufen. Jede Religionsform entwickelt immer und überall Gedanken über die Entstehung der Welt, über Leben und Zusammenleben der Menschen, über gut und böse, also eine Welt- und Lebensanschauung, in der jedem Seienden letztlich von der Religion her seine Stellung und Aufgabe im gesamten Welt- und Lebensbereich und somit auch im Gemeinschaftsleben zugewiesen wird. Besonders ist hier noch hinzuweisen auf die außerordentlich vergemeinschaftende und gemeindebildende Kraft eschatologischer religiöser Ideen, noch mehr auf die von der christlichen Gemeinschaftsidee des corpus Christi mysticum ausstrahlenden, in ihren Konsequenzen kaum zu überschätzenden Formkräfte für jedes Gemeinschaftsleben¹⁵).

Unbestritten ist die verbindende und zusammenschließende Kraft der praktischen Seite der Religion, der Religionsübung. Das Wesen der Sache bringt es mit sich, daß man bei den gottesdienstlichen Handlungen die Wirksamkeit für das soziale Leben eher sieht als bei den religiösen Ideen, weil beim Kult die äußere Veranstaltung und oft auch die Anwendung von Gütern sozialökonomischer Art in Frage kommt. Der Gottesdienst ist selbst Gemeinschaftshandlung, vielleicht sogar die älteste Art der Betätigung gemeinschaftlichen Lebens in Familie, Sippe und Volksstamm. Auch im Christentum ist Gottesdienst = Liturgie = Volksdienst. Die kultischen Handlungen gelten als Gottesdienst des gesamten Volkes, mag es auch als solches nicht daran teilnehmen. Tiefe Religiosität drängt als Religionsübung immer in die Gemeinschaft und äußert ihre Gestaltungskraft in Symbol, Sprache, Sitte, Brauch und Werk. So drückt sie dem ganzen Gemeinschaftsleben ihren Stempel auf und erzeugt eine besondere seelische Grundhaltung und einen eigenen Lebensstil. Die Art der Religiosität und Religionsübung prägt den Charakter und das Angesicht des Menschen. Besonders durch die Gestaltung des Brauch-

¹⁴) *Kürschners Klassikerausgabe* IV, S. 358.

¹⁵) Der russische Cäsaropapismus beruht eigentlich auf der Idee, die der Mönch Filofej nach dem Fall Konstantinopels als eschatologische Parole ausgab: Moskau, das 3. Rom. — Alle soziale und politische Diktatur hängt irgendwie mit eschatologischen Ideen zusammen. — Mohammeds eschatologische Verkündigung schließt auseinanderstrebende Sippen und Stämme zur kriegerischen Truppe zusammen. — Die Gemeinschaft der Gläubigen im Mittelalter ist nicht zum mindesten auch zusammengehalten durch die Furcht und Ehrfurcht vor den letzten Dingen.

tums des Volkes zeigt sie ihre gemeinschaftsformende Kraft. Die Religionsübung mit ihren Riten, Opfern, Gelübden, Sakramenten, Weihungen und Segnungen stellt das Gemeinschaftsleben und die Erlebniswelt des Menschen in Wechsel von Tages- und Jahreszeiten, von Feiern und Trauern, von Wohnen und Arbeiten, von Säen und Ernten, von Geburt und Tod in den Bann des Göttlichen. Auch das Gebet als innerstes und allerpersönlichstes Verhältnis des Menschen zu Gott, zeigt immer, auch als Privatgebet, seine gemeinschaftsbildende Kraft; denn es ist ja nach Johannes Damascenus das Hinaufgehen zu Gott, das Suchen und Finden der Gemeinschaft mit Gott, der Grund und Urbild aller menschlichen Gemeinschaft ist. W. Jülich ¹⁶⁾ weist gerade in den religiösen Handlungen völlig persönlicher Einsamkeit, im Gebet und dem auf ihm ruhenden Gottesverhältnis das Gemeinschaftserlebnis nach und sucht so die Eigenart der religiösen Gemeinschaftsformen zu erklären und das Widersinnige des religiösen Individualismus herauszustellen. Besonders dann zeigt das Gebet seine Gemeinschaftskraft, wenn es als äußerer Kultakt die religiöse Überzeugung der Gemeinde zum Ausdruck bringt. Zu erinnern ist schließlich noch an die soziologische Bedeutsamkeit des Opfers, das als Lob-, Dank- und Bittopfer im Namen der Gemeinde oder für sie dargebracht wird.

Vergessen dürfen wir auch nicht die Bedeutsamkeit des religiösen Führertums für das Gemeinschaftsleben. Die Religion steht in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem Bestand unter dem bestimmenden Einfluß von Führern, Propheten, Stiftern, Reformatoren oder anderen irgendwie aus der Gemeinschaft hervorragenden Persönlichkeiten. Sie verstehen am tiefsten das religiöse Leben und die religiösen Nöte und Sehnsüchte ihrer Mitmenschen und prägen bestimmte religiöse Ideen und Formen aus. Damit vermögen sie eine unbeschreibliche Gewalt auf ihre Zuhörer auszuüben, die sich zuinnerst angesprochen fühlen. Volkstümlichkeit und Einfachheit der Persönlichkeit und Lehrverkündigung und vollster persönlicher Einsatz sind für die Wirksamkeit des religiösen Führertums von ausschlaggebender Bedeutung. Wichtig ist auch, daß der religiöse Führer mit dem Anspruch der Absolutheit auftritt und so die Kritik und damit ein gefährliches Zersetzungsmoment ausschaltet. Der religiöse Führer vermag stärkste gemeinschaftsbildende Kraft dadurch zu entfalten, daß er das Tiefste im Menschen, seine Furcht vor dem Allerletzten und zugleich seine Hoffnung auf alles aufrüttelt. So begründet sich religiöse Gemeinschaft, die wächst und sich ausbreitet und auf die verschiedensten Völker und Länder übergreift und sie zusammenschließt.

¹⁶⁾ *Zur Bedeutung d. relig. Gemeinschaft im Christentum*, Würzburg 1933.

7.

Es erhebt sich noch die Frage nach dem tiefsten Grund dieser mächtigen Gemeinschaftskraft der Religion. Aristoteles stellt in seiner „Politik“ fest: „*Πᾶσα κοινωμία ἰσχυροῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν*“. Das Prinzip der Vergemeinschaftung sind die Werte und Güter, die in den Menschen Neigung und Liebe hervorrufen und sie zusammenschließen. Der religiöse Wert aber ist, jedenfalls für das religiöse Bewußtsein, von allen der höchste und daraus folgt seine stärkste gemeinschaftsbildende Macht. „Wenn mehrere Personen“, schreibt A. Rademacher, „gleichzeitig denselben Wert lieben und kultivieren, so schlagen sie gewissermaßen ihr Zelt in demselben Bereich auf . . . Da nun der religiöse Wert von allen der höchste ist und auf den Kern der gesunden Persönlichkeit die stärkste Anziehung ausübt, so ist die Beheimatung Gottes als des religiösen Gegenstandes in der Seele und der Seele in Gott die intimst mögliche. Die Pflege des gleichen Wertgutes setzt voraus und bewirkt eine Verwandtschaft der ihr hingeebenen Personen. Daß diese objektive Verwandtschaft nun auch eine subjektive Verbundenheit der religiösen Personen begründet, liegt in der eben gekennzeichneten besonderen Eigenart des religiösen Wertes, vermöge deren er nämlich seinem Wesen nach den Kern und von ihm aus die Ganzheit der Person ergreift, während die übrigen Werte sie nur an je einer Seite berühren“¹⁷). H. Getzeny gibt dazu folgenden Kommentar: Die unterste Stufe des Wertreiches umfaßt die Werte des Angenehmen und Nützlichen. Sie sind die beschränktesten und vergänglichsten, weil sie jeder besitzen muß, um sie zu genießen; sie vermögen darum die Menschen nicht innerlich zu verbinden, sondern lediglich zu einer äußerlich mechanischen Gesellschaft. Über ihnen stehen die Werte des Lebens und der Wohlfahrt. Hier findet sich bereits echte Gemeinschaft des Miteinanderlebens und Zusammenlebens in Familie, Stand, Volk. Darüber erhebt sich der Bereich der geistigen Werte des Rechten, des Schönen, des Wahren und des Guten; ihnen entsprechen Gemeinschaften in der Form der Gesamtperson, deren Wesen Personalität ist und der Verwirklichung der Kulturwerte dient. Jeder der bisherigen Werte drängt über sich hinaus zu einer noch höheren Stufe. „Wundervoll hat dies der hl. Augustin ausgesprochen . . . Unser Herz ist unruhig, bis es ruht in Dir, bis es die höchste Stufe des Heiligen erreicht hat. Hier erst fühlen wir, daß wir in der ‚Absolutheitssphäre‘ stehen, in der alle Wertegipfeln“¹⁸).

¹⁷) *Die Kirche als Gemeinschaft u. Gesellschaft*, Augsburg 1931, S. 42/44.

¹⁸) *Vom Reich der Werte*, Habelschwerdt 1925, S. 51—63.

Freilich müssen wir konstatieren, daß nicht alle Religionsformen diese ‚Absolutheitssphäre‘ erreichen. Es gibt Religionen, deren Gottesbilder mehr oder minder Exponenten ökonomisch-politischer, biologisch-vitaler oder anderer kultureller Werte sind. Wohl ist richtig, daß ein Funke echter Religiosität in allen, auch den entartetsten Religionen lebt. Aber soweit dieser Funke in ihnen glüht, ist er Gut von der einen wahren Religion und weist auf sie hin als ihre höchste Erfüllung. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß das eigene religiöse Leben in ihnen gebrochen und verzerrt erscheint und darum auch letzten Endes nicht die reine und ungebrochene Gemeinschaftskraft von ihnen ausgehen kann. Wie die biblisch-christliche Idee vom absoluten universalen Schöpfer und Heilsgott alle anderen Religionsformen überragt, so ist auch die ihr entsprechende Gemeinschaftsform und die von ihr ausgehende Gemeinschaftskraft hinsichtlich des sie tragenden Grundes die umfassendste und höchstmögliche. „In der christlichen Religion“, schließt Rademacher, „findet wie die Religion selbst so auch die religiöse Gemeinschaft ihre höchste Erfüllung . . . In ihm (Christus) hat die Verbindung der menschlichen Natur mit der Gottheit eine Innigkeit angenommen, die nur mit dem Ausdruck ‚hypostatische Union‘ wiedergegeben werden kann . . . Jesus Christus ist der Kern, um den als Mittelpunkt sich alles sammeln soll, was Mensch heißt. Der Weg zur Gemeinschaft mit Gott führt nunmehr nur noch über Jesus Christus, nicht erst seit seinem geschichtlichen Erscheinen, vielmehr von Anfang an, da die Annahme der menschlichen Natur von Ewigkeit her im Ratsschlusse Gottes lag und die ganze Heilsordnung sich um ihn als Mittelpunkt dreht . . . Wer wahre Religion will, der will auch Kirche, und wenn Jesus ein neues Verhältnis des Menschen und der Schöpfung zu Gott gebracht hat, dann hat er auch die Kirche gebracht. Jesus, der Gottmensch, der religiöseste aller Menschen, ist wesensnotwendig ein Gemeinschaftsmensch und Mittelpunkt aller religiösen Gemeinschaften“¹⁹⁾.

So gewinnen wir auch unter diesen Gesichtspunkten eine eindrucksvolle Legitimierung unseres Glaubensgutes, das für den heutigen Gemeinschaftsgeist eine ihm unentbehrliche Bereicherung bedeutet als Pflanzstätte echter Volksgemeinschaft. In diesem Bewußtsein liegt die höchste Verantwortung persönlicher Bewährung vor dem Anspruch Gottes in den Lebensordnungen, in die er uns hic et nunc hineingestellt hat.

¹⁹⁾ *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 45 ff.