

„Ein heiliges Sterben“

Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen

Thomas Ruster, Dortmund

1. *Bellum iniustum?*

Die im Folgenden aufgeführten Reaktionen deutscher Theologen auf den Zweiten Weltkrieg sind vor dem Hintergrund der Haltung der deutschen Bischöfe zu diesem Krieg zu verstehen. Die deutschen Bischöfe waren, wie Konrad Repgen hervorhebt, von einer Ablehnung des Krieges „weit entfernt“¹. Niemals haben die Bischöfe das Recht der politischen Obrigkeit bestritten, diesen Krieg zu führen. Keiner von den Bischöfen kam auf die Idee, den Krieg unter der theologischen Kriteriologie der *bellum-iustum*-Lehre zu beurteilen, obwohl doch bereits der Polenfeldzug eindeutig und offensichtlich gegen mindestens drei der vier Bedingungen für einen gerechten Krieg (*causa iusta* – gerechter Grund; *intentio recta* – Wille zum Frieden; *legitima auctoritas* – Erklärung durch die zuständige Obrigkeit; *debitus modus* – Verhältnismäßigkeit der Mittel) verstieß.² Dies gilt auch für die Bischöfe, denen sonst eine eher NS-kritische Haltung zu eigen war. Vaterlandsliebe, Bereitschaft zur Aufopferung für das eigene Volk, Gehorsam gegen die Obrigkeit und die Bindung durch den Eid an den Führer waren Motive, die sich in den Predigten und Hirtenbriefen aller deutschen Bischöfe einschließlich Clemens August von Galen, Michael Kardinal Faulhaber und Conrad Gröber nachweisen lassen. Es gab keine bischöfliche Opposition gegen Hitlers Krieg, es ist vielmehr von einer mehr oder weniger offenen Unterstützung des Kriegs durch die Bischöfe zu sprechen.³ Eine geradezu enthusiastische Bejahung des Krieges findet man bei Feldbischof Franz Justus Rarkowski. Von ihm stammt auch das Wort von dem „heiligen Sterben“, das ich im Titel verwendet habe. 1939, am Fest der heiligen Hedwig, richtete Rarkowski einen triumphierenden Hirtenbrief an die Soldaten, in dem er seiner Begeisterung über den Sieg gegen Polen freien Lauf lässt. Über die Opfer auf deutscher Seite heißt es:

„Nichts menschlich Großes und Schönes fehlte ihrer Hingabe für Deutschlands Ehre und Zukunft. Und dieses Sterben war nicht nur menschlich schön und erhaben. Es bleibt

- 1 Repgen, Konrad, Krieg, Gewissen und Menschenrechte. Zur Haltung der katholischen Bischöfe im Zweiten Weltkrieg, Mönchengladbach 1995, 4.
- 2 Vgl. Reuter, H.-R., Krieg, in: RGG⁴ 4, 1770. Nach traditioneller kirchlicher Lehre kommt es den Regierenden zu, die Entscheidung über die Gerechtigkeit eines Krieges zu fällen. Unter den gegebenen Umständen fiel diese Aufgabe aber auf die Kirche zurück.
- 3 Reiche Belege dazu bei Zahn, Gordon C., Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege, Graz/Wien/Köln 1965.

nicht im Raum des Irdischen, sondern ragt hinein in eine höhere Region. Es ist ein heiliges Sterben, denn diese Gefallenen hatten ja alle ihren Kriegsdienst geweiht und geheiligt durch den Fahneide und so ihren Lebenseinsatz eingeschrieben in die Bücher Gottes, welche aufbewahrt werden in den Archiven der Ewigkeit.“⁴

Bis zum Ende des Krieges fuhr Rarkowski in dieser Tonlage fort, unablässig die Soldaten zum Dienst an Gott, Führer und Vaterland ermutigend. Er war Nationalist, kein Nationalsozialist; in Bezug auf die Einstellung zum Krieg machte das aber keinen Unterschied. Der aus einer preußischen Offiziersfamilie stammende und von Alt-Reichspräsident Hindenburg persönlich geförderte Rarkowski konnte zwar nur gegen Widerstände des Episkopats in das im Reichskonkordat vorgesehene Amt des Militärbischofs eingesetzt werden, doch waren es immerhin Bischof von Galen und Bischof von Preysing, die seine formelle Investitur vornahmen.⁵ Aus den Äußerungen zahlreicher Feldgeistlicher scheint hervorzugehen, dass Rarkowskis Kriegseuphorie längst nicht von allen geteilt wurde, an die sich seine Hirtenbriefe richteten. Die meisten Kriegspfarrer, so stellen sie es jedenfalls im Rückblick dar, verstanden ihre Aufgabe als Dienst an den Soldaten und nicht als Unterstützung des Nazi-Regimes und seines Krieges.⁶

Im Oktober 1945 nahm der Freiburger Erzbischof Gröber in einem Hirtenbrief zu der Frage Stellung, warum die christlichen Soldaten nicht gemeutert und dadurch den Krieg rascher beendet hätten. In seiner Antwort betont er zwei Punkte: 1. die Bindung an den Hitler geschworenen Eid und 2. das Fehlen einer ausreichenden Möglichkeit, in Bezug auf den Krieg und seine Gerechtigkeit zu einem genügend durchdachten Urteil zu kommen.⁷ Man darf wohl annehmen, dass Gröber den zweiten Grund auch für die Bischöfe selbst beanspruchte, denn es hätte doch in der Kompetenz der Bischöfe gelegen, sich ein solches Urteil zu bilden. Sie haben das aber unterlassen, sie haben ihr Lehramt in dieser wichtigen Frage nicht ausgeübt. Ich sehe darin nicht in erster Linie ein persönliches Versagen, sondern vielmehr ein Indiz für das, was man in der Soziologensprache die „funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft“ nennt. Die Bischöfe hielten sich in politischen Fragen schlicht für unzuständig, sie überließen die Politik dem Funktionssystem Politik und beschränkten sich für ihren Teil auf religiöse oder allenfalls ethische Fragen. Die Selbstverständlichkeit, mit der das geschah, die Blindheit gegenüber den offensichtlich vorliegenden Kriterien für einen „ungerechten Krieg“ belegen den fortgeschrittenen Zustand der gesellschaftlichen Differenzierung auch und gerade in der Nazi-Zeit. Das Verhalten der Bischöfe stellt dem Nationalsozialismus gewissermaßen das Zeugnis aus, ein Sta-

4 Zitiert nach G.C. Zahn, Die deutschen Katholiken 207.

5 Vgl. zu Rarkowski das Biogramm in: Biographisches Lexikon der kath. Militärseelsorge in Deutschland von 1848 bis 1945, Paderborn 2002.

6 Dazu der vom Katholischen Militärbischofsamt hg. Band: Mensch, was wollt ihr denen sagen? Katholische Feldseelsorge im zweiten Weltkrieg, Augsburg 1991.

7 Vgl. G.C. Zahn, Die deutschen Katholiken 184.

dium in der Evolution der modernen Gesellschaft und nicht etwa ein Rückfall in vormoderne Strukturen gewesen zu sein. Ich hebe dies an dieser Stelle hervor, weil die später zu nennenden theologischen Reaktionen auf den Krieg nur in diesem Kontext zu verstehen sind. Inwieweit darüber hinaus noch mehr oder weniger Kriegsbegeisterung oder taktisches Kalkül im Sinne kirchlicher Bestandserhaltung oder etwa auch seelsorgerliche Verantwortung gegenüber den Menschen, die unter dem Krieg zu leiden hatten, eine Rolle spielten, ist demgegenüber zweitrangig.

2. *Etsi bellum non daretur*

„Man tat in den Fragen der Seelsorge und der Theologie so, etsi bellum non daretur“, so der Kirchenhistoriker Hubert Wolf in seiner Einleitung zur Neuauflage des „Freiburger Memorandums“ vom 18. Januar 1943, in dem Erzbischof Gröber seine 17 „Beunruhigungen“ zu kirchlichen und theologischen Fragen der Zeit äußerte.⁸ Gröbers Beunruhigungen bezogen sich auf Entwicklungen der Theologie und der Philosophie, auf pastorale und liturgische Fragen. Der Erzbischof beklagte einen Antintellektualismus, die Vernachlässigung der scholastischen Philosophie, eine befremdliche Hinwendung zur östlichen Patristik, den Einbruch protestantischer Theologie in den Klerus und anderes mehr – und hielt dies für die entscheidenden Fragen der Gegenwart. Der Krieg beunruhigte ihn offenbar nicht. Liest man sein Memorandum, so kann man nicht erkennen, dass es mitten im größten Krieg der Weltgeschichte inmitten der Nation geschrieben worden ist, die den Krieg angefangen hatte und ihn unter gewaltigen Opfern weiter führte. Karl Rahner und andere haben ausführlich auf das Memorandum Gröbers reagiert, ebenfalls ohne den Krieg mit einem Wort zu erwähnen.

Etsi bellum non daretur, so haben auch die theologischen Fachzeitschriften während der gesamten Zeit des Krieges weitergearbeitet. Blättert man Bände der *Theologischen Quartalschrift* der Theologischen Fakultät in Tübingen, der Jesuitenzeitschriften *Stimmen der Zeit* oder *Scholastik*, der Franziskanerzeitschrift *Wissenschaft und Weisheit*, der Zeitschrift der Paderborner Fakultät *Theologie und Glaube* oder den *Pastor Bonus*, die *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft*

8 Wolf, Hubert (Hg.), Karl Rahner. Theologische und philosophische Streitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), Ostfildern 1994, 20. Die Reaktion Papst Pius XII. auf das Memorandum Gröbers zeigt sein Befremden über die Themenwahl des Erzbischofs: „»Es mutet Uns etwas zeit- und weltfremd an«, wenn mitten in den Schrecken des Zweiten Weltkriegs und den »oft unmenschlichen und gottlosen Auffassungen und Praktiken« des nationalsozialistischen Regimes die Frage nach dem rechten Weg der katholischen Philosophie, Theologie und Liturgie gerade in Deutschland als die entscheidende »Frage der Gegenwart hingestellt wird«, so der Papst an Gröber am 22. August 1943, ebd. 17.

und Praxis aus Trier (um nur diese zu nennen) zwischen 1939 und 1945 durch, so muss man schon durch Zufall darauf stoßen, dass irgendwo Krieg ist. Ein Rezensent beklagt in der ThQ von 1940, dass die Ausgabe von Arnold Rademachers Reden und Aufsätzen „aus äußeren Gründen leider begrenzt ist“; dies ist schon der konkreteste zeitgeschichtliche Hinweis in dem ganzen Band, der ein Jahr nach Ausbruch des Krieges erscheint. Hinweise auf Papiermangel findet man dann öfters. 1944 erscheint der 125. Jahrgang von der ThQ zusammen mit der Zeitschrift Scholastik; die Kriegswirtschaft hinterlässt also ihre Spuren. Aber fast alle Zeitschriften setzen über die Kriegsjahre hinweg ihr Erscheinen ungebrochen fort, nur der Umfang nimmt zuweilen gegen Ende etwas ab. Das Themenspektrum ist an den aktuellen Diskussionen in den theologischen Disziplinen orientiert. Neben der rein fachwissenschaftlichen Grundlagenforschung scheinen als aktuelle Herausforderungen vor allem das Verhältnis der Konfessionen und die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft empfunden worden zu sein. Als leitendes Interesse wird immer wieder erkennbar, dass Theologie und Glaube den „modernen Menschen“ wieder erreichen können sollen; in diesem Sinne werden die in diesen Jahren erscheinenden frühen Werke Karl Rahners trotz mancher Kritik positiv rezipiert.⁹ Der Krieg tritt so gut wie gar nicht ins Blickfeld (von Ausnahmen wird gleich die Rede sein). Dabei ist sicherlich in Rechnung zu stellen, dass die NS-Zensur eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Krieg unmöglich machte. Als Josef Bernhart im Dezember 1939 in der Zeitschrift *Hochland* unter dem Titel „Hodie“ eine kritische Sichtung der Gegenwart unternimmt, wird – vermutlich wegen dieses Artikels – die ganze Ausgabe von der GESTAPO beschlagnahmt. Doch sollte davon auszugehen sein, dass Theologen in der Lage sind, aktuelle Bezüge so verschlüsselt in ihre Texte einzubauen, dass Eingeweihte wissen, wovon die Rede ist, während die Zensur nichts merkt. Aus den frühen Zeiten der Christenverfolgung oder aus der Literatur bedrängter christlicher Gruppen gibt es dafür aus allen Zeiten genug Beispiele. In der theologischen Literatur der Nazi-Zeit finde ich dazu trotz intensiven Suchens so gut wie nichts. Marianus Müller schreibt z.B. 1941 in der ThQ eine gelehrte biblische Untersuchung über den „rechten Gebrauch des Namens Gottes“ und deutet mit keinem Wort an, dass der Name Gottes auch missbraucht werden kann, geschweige, dass eine Anspielung auf Hitlers Rede von der „Vorsehung“ und dem „Allmächtigen“ auch nur zwischen den Zeilen gemacht worden wäre. Und es ist ja auch nicht so, dass nach dem Krieg, als die äußeren Zwänge wegfielen, eine intensive Reflexion auf den Krieg in der Theologie eingesetzt hätte. Der Charakter dieser wissenschaftlichen Theologie bleibt gleich: Die interne wissenschaftliche Agenda dominiert, das Zeitgeschehen wird ausgeblendet oder nur aus den Augenwinkeln beobach-

9 So z.B. Karl Prümm zu Karl Rahners Hörer des Wortes von 1941, in: Scholastik 17 (1942) 243-245.

tet. Möglicherweise ist die Haltung eines gewissen D. Schilling repräsentativ, der 1947 in der ThQ davon spricht, dass „eine skrupellose Minderheit unter Ausnutzung der Situation“, unterstützt von „plutokratischen und mammonistischen Geldgebern“ den „besseren Teil des Volkes gewaltsam unterdrückt hätte“ – Krieg und Nazi-Regime als Verbrechen einer Minderheit, als Betriebsunfall der Nation. Eine „Kollektivschuld“ oder einen Grund zur Selbstbesinnung kann dieser D. Schilling natürlich nicht erkennen.¹⁰ Nur einmal finde ich in der unmittelbaren Nachkriegszeit einen Hinweis, der in diese Richtung geht: Ein Kurzbericht über eine Tagung des Katholischen Akademikerverbandes von 1946, bei der Siegfried Behn, der Vorsitzende dieses Verbandes, zu einer „ernsten Besinnung auf das Versagen auch und gerade der religiösen Kräfte im Bereich des Sozialen und der Politik“ aufgefordert haben soll.¹¹ Mit diesem unspezifischen Hinweis hat aber schon das Besinnen in der theologischen Nachkriegsliteratur sein Bewenden.

Für mich stellt sich beim Durcharbeiten dieser Zeitschriften-Jahrgänge eine Art Richard-Strauss-Effekt ein. Kann man die Musik dieses Meisters genießen, die völlig unberührt von den äußeren Ereignissen mitten im Krieg komponiert wurde? Man kann. Und so habe ich auch in den Beiträgen der Theologen aus den Kriegsjahren viel Wertvolles und Bereicherndes gefunden. Die Theologie, auf die man hier trifft, ist hochprofessionell. Sie operiert in einem geschlossenen, in sich sehr ausdifferenzierten System. Sie lässt sich nicht leicht durch ihre Umwelt irritieren, sie hat die Kraft, bei ihrer Sache zu bleiben. In vieler Hinsicht wünsche ich mir für heute Vergleichbares. Zugleich aber wird sichtbar: Die Fähigkeit dieses theologischen Systems zur Beobachtung der Umwelt ist eingeschränkt. Dass sich gerade auch für Kirche und Christentum Hochwichtiges in der Welt zuträgt, davon ist mindestens bei den aufmerksameren Köpfen schon ein Bewusstsein vorhanden. Es fehlen der Theologie aber die entsprechenden Beobachtungsinstrumente. Von ihrer neuzeitlichen Ausprägung her ist sie auf die Beobachtung der Geistesgeschichte eingestellt. Es besteht, systemisch gesprochen, eine traditionell enge Kopplung zwischen Theologie und Philosophie sowie den anderen Geisteswissenschaften. Hingegen sind die theologischen Beobachtungsinstrumente in Richtung Politik und Wirtschaft so gut wie gar nicht ausgebildet. Deshalb ist die Theologie nicht in der Lage, die Zusammenhänge, in denen dieser Krieg steht, zu ihrem Thema zu machen. Als ein markantes Beispiel sei auf einen umfangreichen Aufsatz des Tübinger Dogmatikers Karl Adam aus dem Jahre 1948 über „Das Problem der Geschichtlichkeit im Leben der Kirche“ verwiesen, in dem Adam offensichtlich versucht, die neue gesellschaftliche Lage

10 Schilling, D., Über Kollektivschuld. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie, in: ThQ 127 (1947) 209-215.

11 Vgl. ThQ 128 (1948) 254-255.

der Kirche vor dem Hintergrund des Weltkriegs zu beschreiben.¹² Er gibt der Fragestellung aber die Fassung: Wie kann das Übernatürliche im Geschichtlich-Natürlichen sein? Unterste Konkretionsebene seiner geschichtlichen Betrachtungen ist „der endliche Mensch in Raum und Zeit“. Der geschichtliche Wandel wird in der geistigen Signatur von Kulturräumen gefasst (jüdisch, hellenistisch, römisch, germanisch), der Einfluss der Geschichte auf „den“ Menschen in Gestalt des „Zeitgeistes“ namhaft gemacht. Mit diesen Kategorien ist keine Beschreibung multidimensionaler gesellschaftlicher Phänomene, wie es ein Weltkrieg ist, zu leisten. Den wachen Theologen scheint dieser Missstand bewusst zu sein, ohne dass sie ihm vorerst anders begegnen können als mit einer noch intensiveren Anwendung ihrer bisherigen Instrumente. Hans Urs von Balthasar bringt 1937-1939 seine mehrbändige „Apokalypse der deutschen Seele“ heraus, die zweifellos eine Reaktion auf die apokalyptischen Zeitumstände darstellt. Doch vermag er nichts anderes zu tun als den gesamten Bestand der europäischen Geistes- und Denkgeschichte noch einmal durchzugehen. Die Gegenwart kommt nur als Resultat philosophischer Ansätze und Theorien in den Blick. Ähnliches lässt sich für Erich Przywara sagen, der von den 20ern bis in die 50er Jahre mit wachsender Anspannung die gesamte abendländische Denkgeschichte immer neu durcharbeitet. Doch findet sich in der Geschichte des Denkens allein keine zureichende Erklärung für das Phänomen eines solchen Krieges. Die Theologie als ein System mit beschränkter Umweltbeobachtung kann dem Phänomen des Kriegs nicht gerecht werden.

3. Der Krieg als Thema der Theologie

Ganz am Rande ist natürlich doch vom Krieg die Rede, und sei es nur bei Gedenkveranstaltungen der Fakultäten, die in den Zeitschriften dokumentiert werden. 1942 hält der Dekan der Tübinger Theologischen Fakultät Johann Rupert Geiselman einen Nachruf auf den verstorbenen Kollegen Karl Bihlmeyer, in dem er bedauert, dass eine akademische Feier mit Unterstützung des Theologenchors nicht möglich ist, denn „die Theologen stehen alle, von ein paar Ausgemusterten abgesehen, dort, wo jetzt die geistlichen Führer des Volkes von morgen hingehören – an der Front.“ 37 Theologen sind, so heißt es, bereits „im Heldentod vorausgegangen“¹³. 1946 hält die Fakultät eine Gedenkfeier für ihre mittlerweile 102 Gefallenen. Dekan Franz-Xaver Arnold spricht weiter von „der Heldenschar, die letzter Schutzwall unserem Volke war“, wenn er nun auch den Krieg einen „Wahnsinn und ein unfabliches Verbrechen“ nennt. Er unterlässt es

12 Adam, Karl, Das Problem der Geschichtlichkeit im Leben der Kirche, in: ThQ 128 (1948) 257-300.

13 ThQ 123 (1942) 73-78.

nicht, den Tod der Gefallenen vom christlichen Opfergedanken her zu deuten, er hört sogar, im Blick auf die vor ihm stehenden Seminaristen, aus den „stillen Augen dieser Toten“ die Frage: „Könnt ihr noch opfern und dadurch Priester werden? [...] Seelsorger dieses geschlagenen Volkes, [...]. Führer der Jugend, [...] Retter der deutschen Seele?“¹⁴

Interessante und auch problematische Assoziationen zwischen Kriegseignissen und theologischen Deutungen lassen sich öfters finden, ohne dass hier jeweils eine stringente Verbindung nachweisbar wäre. Der Prager Theologe Friedrich Paulus Sladek reflektiert 1941 über „Göttliches und Menschliches in der Kirche“ und begründet schließlich umständlich mit der Zwei-Naturen-Lehre, dass es deutschen Katholiken in Tschechien nicht zumutbar ist, „unter der Leitung von Geistlichen zu stehen, die einem kleinen Volke angehören, das erst durch die wiedererstandene Macht des Reiches veranlasst werden konnte, sich [...] in das Reichsganze einzufügen.“¹⁵ Ähnlich plädiert Eduard Winter 1940 energisch für einen Schulterschluss von Kirche und Deutschtum in Böhmen und Mähren, mit fragwürdigen geschichtlichen Argumenten, die ihre Plausibilität wohl nur aus der politischen Lage gewinnen.¹⁶ Der Ukrainenseelsorger Peter Werhun gibt 1940 eine Schilderung der Geschichte der unierten Kirche in der Ukraine, die derart mit Vorwürfen gegen die Polen und ihre gewaltsame Unterdrückung der ukrainischen Kirche gespickt ist, dass man den deutschen Überfall auf Polen mindestens moralisch für berechtigt halten kann.¹⁷ Jedenfalls kann man sich fragen, ob unter anderen Bedingungen so polenfeindliche Töne in einer katholischen Zeitschrift Platz gefunden hätten.

Nur wenige Theologen versteigen sich zu einer ausdrücklichen Bejahung und Rechtfertigung des Krieges. Die Ausnahmen, auf die ich gestoßen bin, sollen wenigstens erwähnt werden. Der Trierer Sozialethiker Johann Lenz stimmt dem offiziellen Kriegsmotiv vom „Volk ohne Raum“ aus theologischer Sicht zu. Deutschland sei durch den Versailler Vertrag der Lebensraum genommen worden, dies verstoße aber gegen die Gerechtigkeit. Dauerhafter Friede könne nur auf der Grundlage von Gerechtigkeit bestehen, deswegen werde „Deutschland kämpfen, bis die Gerechtigkeit gesiegt hat. Beten wir, dass die Gerechtigkeit den

14 Arnold, Franz Xaver, Die Toten reden. Worte des Gedenkens, in: ThQ 126 (1946) 307-327.

15 Sladek, Friedrich Paulus, Göttliches und Menschliches in der Kirche. Ein Beitrag aus der Sicht des Grenzlandes, in: ThQ 121 (1940) 174-190.

16 Winter, Eduard, Christentum und Deutschtum in Böhmen und Mähren, in: Theologie und Glaube 32 (1940) 301-305.

17 Werhun, Peter, Die unierte Kirche in der Ukraine mit besonderer Berücksichtigung ihrer Leiden unter der Zwangsherrschaft der Polen, in: Theologie und Glaube 32 (1940) 61-75.

Sieg davonträgt“¹⁸. 1942, sicher im Zusammenhang mit dem Russlandfeldzug, schiebt er das Argument „Kampf gegen den Bolschewismus“ nach. Der Bolschewismus sei gerade aus religiöser Sicht der Inbegriff aller Abscheulichkeiten und Verbrechen, er sei mit dem Christentum keinesfalls vereinbar. „Es ist gar nicht auszudenken, welch ein Elend über Europa und die ganze Welt gekommen wäre, hätte der Bolschewismus Zeit behalten, weiter [...] an der Verwirklichung seines Zieles zu arbeiten.“¹⁹ Sein Trierer Kollege aus der Moralthologie, Nikolaus Seelhammer, assistiert Lenz mit dem Nachweis, dass „heilige Vaterlands-
liebe“ für Christen auch Pflicht vor Gott sei, wenn nötig bis zum Opfer des eigenen Lebens: „Deutschland muss leben und wenn wir sterben müssen“²⁰. Im Übrigen bestehe aus moralthologischer Sicht kein Widerspruch zwischen Jesu Seligpreisung der Sanftmütigen und gerechtfertigter Selbsterhaltung, wie sie im Krieg gefordert ist. Jesus habe keineswegs zu einer „unmännlichen Haltung“ und dem „Weg des kleinsten Widerstandes“ auffordern wollen.²¹

Wesentlich gründlicher als die beiden Letztgenannten begründet ausgerechnet der 1945 als Mitglied des Kreisauer Kreises hingerichtete Jesuit Alfred Delp die Pflicht zur Teilnahme am Krieg aus katholisch-theologischer Sicht. Sich auf Thomas von Aquin und über diesen auf Aristoteles berufend, legt Delp dar, dass das Volk eine ursprüngliche, schöpfungsgemäße Einheit der Menschheit aus Blut, Geist und Willen ist, und dass jedem Volk die Pflicht und das Recht zur Selbstbehauptung und Selbstverteidigung zukommt. Dieser Verpflichtung zur Selbstbehauptung sei wiederum der einzelne verpflichtet, bis hin zur Pflicht der Teilnahme am „Kampf um den eigenen, volkstragenen Staat [...] in Zeiten äußerster Not und Bedrohung des Volksganzen.“²² Für den Christen hat die Bindung an das eigene Volk den Charakter eines „debitum legale“, führt Delp mit Thomas von Aquin aus, und folgert in Bezug auf den aktuellen Krieg:

„Es ist nicht unsere Art, den Krieg zu verherrlichen als den Idealzustand männlichen Lebens, aber da er existente Wirklichkeit ist, muß und wird er uns willig finden, mit ihm fertig zu werden und ihn zu meistern, auch aus einer letzten geistigen Haltung und Verantwortung heraus.“²³

- 18 Lenz, Johann, Der Krieg und der Lebensraum des deutschen Volkes, in: Pastor Bonus 51 (1940) 1-4.
- 19 Lenz, Johann, Der Bolschewismus aus religiöser Sicht, in: Pastor Bonus 53 (1942) 48-52.
- 20 Seelhammer, Nikolaus, Die Vaterlands-
liebe, in: Pastor Bonus 51 (1940) 33-40.
- 21 Seelhammer, Nikolaus, Selig die Sanftmütigen, in: Pastor Bonus 52 (1941) 100-105.
- 22 Delp, Alfred, Das Volk als Ordnungswirklichkeit, in: StDZ 139 (1941) 5-15, hier 15.
- 23 Delp, Alfred, Der Krieg als geistige Leistung, in: StDZ 138 (1940) 207-210. Zur weiteren Entwicklung Delps, die ihn in den Widerstand gegen Krieg und Nazi-Regime führten, vgl. Fuchs, Gotthard/Bertsch, Ludwig, Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt 1986; Pope, Michael, Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis, Mainz 1994.

4. Die Krise des Verhältnisses von Natur und Gnade

Delp hebt ausdrücklich hervor, dass in der Frage der Verpflichtung auf das Lebensrecht des eigenen Volkes kein Gegensatz zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung bestehe. „Ordnung des Volkes“ und „Ordnung der Offenbarung“ stammen „beide aus der gleichen Heimat, dem schöpferischen Wort Gottes“²⁴. So kann er auch mit dem heidnischen Philosophen Aristoteles für die Verpflichtung der Christen argumentieren. An Delps absurder Konsequenz, den aktuellen Krieg gerade aus christlicher Sicht in einer letzten geistigen Haltung zu bejahen, wird ein Problem deutlich, das uns im Weiteren beschäftigen soll. Delp denkt hier zutiefst katholisch. Er setzt, wie es katholischer Tradition entspricht, die Nicht-Widersprüchlichkeit und Komplementarität von natürlicher und übernatürlicher Daseinsordnung, von Natur und Gnade voraus. Er operiert auf der Grundlage des Axioms „*Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficiat eam*“. Setzt man Natur als den Willen zur Selbsterhaltung, dann muss gemäß diesem Axiom an der Vereinbarkeit von Selbsterhaltungsordnung und Gnadenordnung festgehalten werden, auch wenn die Selbsterhaltung die Gestalt eines totalen Vernichtungskrieges annimmt.²⁵ In dieser Konsequenz zeigt sich die Problematik der grundlegenden katholischen Haltung zur „Natur“. Wenn die „Natur“ einen solchen bestialischen und sinnlosen Krieg zustandebringt, wenn, umfassender gesprochen, eine Kulturnation wie die deutsche sich zu einem Verbrecherstaat wandelt, wie steht es dann um die Vereinbarkeit von Natur und Gnade? Auf diese Frage konnte es nur drei Antworten geben, und es hat sie alle gegeben: man konnte erstens den von Delp beschrittenen Weg konsequent zu Ende gehen und das Christentum mit dem nationalsozialistischen Projekt gleichschalten; diesen Weg ging der Tübinger Dogmatiker Karl Adam. Man konnte zweitens das Zerbrechen der Beziehung von Natur und Gnade, von Welt und Kirche, von Gesellschaft und Christentum konstatieren und darüber verzweifeln, nicht mehr katholisch sein zu können. Diese Option wird in dem dramatischen Denkweg Erich Przywaras vollzogen. Drittens konnte man das Ordnungsmodell der Natur-Gnade-Beziehung ganz hinter sich lassen und das Christliche ausschließlich in seinen Eigenwerten betrachten. Ich meine, dass sich bei Joseph Bernhard Ansätze eines solchen Weg aufweisen lassen.

24 A. Delp, Volk 15.

25 Dass es sich bei den modernen Kriegen um totale Kriege handelt, die letztlich auf die Vernichtung des Substrats der gegnerischen Kampfkraft, also des Volkes, zulaufen, steht Delp klar von Augen, vgl. A. Delp, Krieg 207f.

4.1 Karl Adam: Völkische Theologie

Bereits in einem Aufsatz von 1943 beklagte Adam die „antitheologischen Resentiments“ in der „deutschen Gegenwart“ und forderte deswegen für die Theologie mehr Nähe zum Atem der Gegenwart.

„Und da dieser Atem der Gegenwart wie nirgends anders in der völkischen Bewegung spürbar ist, die in immer stürmischeren Wellengängen vom Herzen des großdeutschen Reiches aus die ganze Völkerwelt ergreift, kann und darf die Theologie des völkischen Einschlags nicht entbehren [... Theologie müsse sich dem] deutschen Genius zutiefst verbunden wissen“²⁶.

Dieses Programm hat Adam dann selbst in einem großen Aufsatz von 1943/44 unter dem Titel „Jesus, der Christus, und wir Deutsche“ ausgeführt.²⁷ In diesem Aufsatz, das kann man so einfach sagen, stimmt dogmatisch und bibeltheologisch nichts, aber Adams Projekt einer völkisch-heldisch-antijüdischen Theologie wird klar erkennbar. Die Gestalt Jesu sei alles andere als ein unwirklicher Mythos gewesen, vielmehr war er ein durch und durch männlicher, heldischer Charakter, der „jedes halbe und schwächlich Getue [...] mit rücksichtslosem Einsatz [...] bis zum Letzten, bis zum Äußersten verfolgt“. Beim „Kampf gegen die Pharisäer“ stehen wir vor seinem „Eigenen und Eigensten“. Adams Antijudaismus kennt keine Grenzen. Er versteigt sich dazu, die unbefleckte Empfängnis Mariens antijüdisch zu instrumentalisieren. Maria ohne Erbsünde empfangen, das bedeute: Sie stand „in keinerlei physischem oder moralischen Zusammenhang mit jenen häßlichen Anlagen und Kräften, die wir am Vollblutjuden verurteilen“. Adam bestreitet einen konstitutiven Zusammenhang von Altem und Neuem Testament und muss am Ende sogar den Paulus mit seiner „rabbinischen Denkweise“ im Gegenüber zu Jesus definieren und theologisch preisgeben. Das ideologische Fundament von Adams Ansatz besteht in der Einheit von Natur und Gnade, die im Blick auf den Krieg als Einheit von Selbstbehauptung und Gnade expliziert wird. „Erst dadurch kommt der Mensch zu seinem ganzen Selbst, zu restloser Selbstbehauptung, daß er sich dem Unbedingten, Göttlichen gegenüberstellt“ – „Es geht immer um die Verklärung unserer Natur durch die Kräfte des Himmelreichs, also nicht um die Aufhebung der Schöpfungsordnung.“ Adam versichert: „Nein, nein, der christliche und der deutsche Geist sind nicht einander wesensfremd oder wesensfeindlich [...] sondern sie sind einander wesensver-

26 Adam, Karl, Was ist katholische Theologie, in: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943) 1-22, hier 20.

27 Adam, Karl, Jesus, der Christus, und wir Deutsche, in: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943) 73-103; 11 (1944) 10-23. Daraus die folgenden Zitate. Zu Adams Affinität zum Nationalsozialismus, die er schon 1933 unumwunden äußerte, vgl. Ruster, Thomas, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 21997, 197-207; Scherzberg, Lucia, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001, 240-312.

wandt.“ Nach dem Krieg hat Adam diesen Ansatz verständlicherweise nicht weiterführen können. Schon einige Aufsätze aus der unmittelbaren Nachkriegszeit lassen sich nur unter der Kategorie „Zurückrudern“ einordnen.²⁸ In seinen letzten Jahren hat er sich auf die Ökumene verlegt, und er wird heute noch zuweilen als ein Vorkämpfer der ökumenischen Theologie gerühmt. Seine eigentliche Bedeutung liegt aber in der konsequenten Durchführung des Prinzips „*Gratia supponit naturam*“ in der Zeit, als sich das destruktive Wesen der Natur offenbarte.

4.2. Erich Przywara: „Zerspringender Akkord“

Karl-Heinz Wiesemann hat jüngst das Werk des großen Jesuiten-Theologen Erich Przywara (1889-1972) unter den Titel des „zerspringenden Akkords“ gesetzt.²⁹ Der Akkord, der da zersprungen ist, ist eben der des katholischen Zueinanders von Natur und Gnade, von Welt und Reich Gottes. Przywaras rastlose Tätigkeit in der Zeit des ausgehenden Kaiserreichs und der Weimarer Republik – es gab keine wichtigere Neuerscheinung, die er nicht gelesen und bald auch rezensiert hätte, und dies neben einer umfangreichen eigenen Produktion – war angetrieben von der Suche nach der Wahrheit des Katholischen inmitten einer zerrissenen und widersprüchlichen Zeit. Przywara wollte katholisch bleiben und dennoch in das Antlitz seiner Zeit hineinsehen. Als Theologe fühlte er sich in der Verpflichtung, den *Gott in uns* – den Gott inmitten dieser Welt – und den *Gott über uns* zusammen zu denken. Ohne paradoxe Widersprüchlichkeit war das nicht zu leisten, und stets drohte der Absturz in einen weltlosen Gottesglauben oder eine gottlose Welt. Schließlich fand Przywara in der Analogieformel des 4. Laterankonzils (1215), nach der zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen bei aller noch so großen Ähnlichkeit eine je größere Unähnlichkeit waltet, das denkerische Mittel, um die paradoxe Einheit und Differenz von Gott und Welt zu denken. Sein Hauptwerk *Analogia entis* erschien 1932. 1933 kamen die Nationalsozialisten an die Macht. Wie Przywara darauf reagierte, kann man aus seiner

28 Vgl. Adam, Karl, Die natürliche Gotteserkenntnis, in: ThQ 126 (1946) 1-18, wo er nun wieder den Primat der Übernatur betont; ders., Glaube und Liebe. Ein Vortrag, Regensburg 1947: Die Liebe als Vollendung des Glaubens in „restlose[r] Entbundenheit von allen nationalen Rücksichten“ (13). Ist es zufällig, dass Paulus jetzt immer betont „St. Paulus“ genannt wird?

29 Wiesemann, Karl-Heinz, Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge, Würzburg 2000. Siehe auch Zechmeister, Martha, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie, Münster 1997, und meine Bemerkungen zu Przywara in: Nützlichkeit 268-292.

nächsten größeren Publikation entnehmen, dem Buch *Heroisch* von 1936.³⁰ In diesem von großer Erregung gezeichneten Werk, fast nur eine stakkatoartige Kollage von Zitaten, gibt Przywara zu erkennen, dass er das katholische Projekt der Analogia für zutiefst gefährdet hält. Mit dem spanischen Antirevolutionär Donoso Cortes auf der einen Seite, Friedrich Nietzsche auf der anderen Seite, macht er deutlich, dass die Brücke zwischen Humanität und Christentum, zwischen Welt und Gott zerbrochen ist. Es gibt nur noch den Krieg zwischen Selbstbehauptung und Opfergesinnung: hier der Versuch, die Herrschaft aus eigenem Ermessen und Können zu ergreifen, also die Moderne, dort die katholische Hingabe an die von oben verordnete Autorität. Der Widerspruch scheint unversöhnlich zu sein. Doch noch will Przywara sein Lebenswerk nicht aufgeben, noch glaubt er – so jedenfalls kann man sein Buch verstehen – eine letzte Spannungseinheit zwischen Gott und Welt, zwischen Katholizismus und weltlicher Kultur aufrechterhalten zu können: in einem *heroischen* Akt des trotzigen Dennoch, der dem Buch seinen Namen gab.

Gegen Ende des Weltkriegs treffen wir Przywara im bereits zerbombten München wieder. Im November 1943 hält er *vier Predigten über das Abendland*. Seine Erfahrung des Kriegs ist in diese Vorträge eingegangen. Im Vorwort zur Ausgabe der Predigten schreibt Hans Urs von Balthasar:

„Nicht umsonst vollzog sich damals eine Wende seines Denkens zu Luther, der ihn zwar schon lange gelockt hatte, sich mit seinem finstern und maßlosen Genius zu messen, der aber jetzt plötzlich so sehr zum Kennwort der Weltgerichtsstunde wurde, daß die Forderung zum Duell nicht mehr auszuschlagen war; der Luther der Jugendschriften, des zur reinen Dialektik dämonisierten Paulinismus [... hat] auch den Meister der Analogia Entis in jenen Verhängnisjahren nicht unberührt gelassen.“³¹

Die Wende: dass der Meister der Analogie Entis die Analogie aufgibt und sich der reinen Dialektik verschreibt. Przywara nimmt in diesen wortgewaltigen Predigten im Angesicht der zerstörten Kulturstadt München vom biblischen Wort *Siehe, ich mache alles neu* seinen Ausgangspunkt. Es gibt keine Anknüpfung mehr, keine noch so gespannte Spannungseinheit zwischen dem Zustand der Welt und dem göttlichen Schaffen. Die Analogie ist definitiv zerbrochen. Przywara schöpft eine irrealer Hoffnung nur noch aus dem Je-mehr des Zusammenbruchs: dass daraus ein Je-mehr des Neuanfangs sich ergeben werde.

Diese *Predigten über das Abendland* nehmen Abschied vom Abendland, wie es der Katholik Przywara immer verstanden hat. „Corpus Christi – Civitas

30 Przywara, Erich, *Heroisch*, Paderborn 1936.

31 Balthasar, Hans Urs v., Geleitwort, in: Przywara, Erich, *Vier Predigten über das Abendland*, Einsiedeln 1948 (auch in: Przywara, Erich, *Alter und neuer Bund. Theologie der Stunde*, Wien/München 1956, 33-74). Es ist bezeichnend, dass sich Przywara mitten im Krieg mit dem katholischen Natur-Gnade-Modell kritisch auseinandergesetzt hat: Przywara, Erich, *Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficiat naturam. Eine ideengeschichtliche Interpretation*, in: *Scholastik* 17 (1941) 178-202.

Dei – Sacrum Imperium – Kosmos Theios“³², also die auch noch so vermittelte und differenzierte Einheit von Kirche, Gesellschaft, Staat und Kosmos, „Menschwerdung Gottes bis dazu hin, daß Kirche und Menschheit ein Leib des menschengewordenen Gottes sind, und die ganze Geschichte und das Gefüge aller Völker ein einziger Staat Gottes“³³. Diese zutiefst katholische Vision ist im Krieg endgültig untergegangen.

Przywara hat es nicht mehr erlebt, dass das Wort *Siehe, ich mache alles neu* eingetreten wäre. In seiner Verzweiflung über das Zerbrechen der Analogie hatte er sich bis zu „chiliastisch-innengeschichtlichen“ (von Balthasar) Erwartungen hinreißen lassen; diese sind aber nicht wahr geworden. Der weitere Weg des weiterhin unablässig schreibenden Theologen ist, nach der Formulierung von Martha Zechmeister, ein Weg in die *Gottes-Nacht*. Es soll genügen, aus seinen letzten Lebensjahrzehnten – er starb 1972 nach langer Krankheit und Agonie – einige Zitatfetzen wiederzugeben, die ich den letzten Kapiteln der Przywara-Studie von Frau Zechmeister entnehme. Sie sprechen für sich:

„[D]er Karsamstag die letzte Form der Kirche – das Mysterium der furchtbar untergehenden Kirche – das Offenbarwerden des schrecklichen Geheimnisses „der verborgenen Gottheit“ und der »toten Gottheit« und der »übergrausamen Gottheit« – Allmacht, die Ohnmacht ist, Glorie, die Schande ist, Liebe, die übergrausam leiden lässt – christliche Existenz grell ausgesetzt »im Schrei der Geburtswehen und Folter des Gebärens« – »theologia tenebrarum« ist der uns zustehende Ort“,

so geht es über Seiten. Der Theologe Przywara hat gründlich auf den Krieg reagiert. Ihm ist die Wahrheit des Katholischen ins Dunkle versunken. Ist es nicht angemessen, auch hier von einem „heiligen Sterben“ zu sprechen?

4.3 Joseph Bernhart: *Die civitas diaboli*

Joseph Bernhart (1881-1969), als ehemaliger Priester ohne festen Ort in der Kirche, mehr theologischer Schriftsteller als Fachtheologe und darum ein Außen-seiter in der theologischen Landschaft, hatte mit dem erwähnten Artikel „Hodie“ in der Dezembernummer des Hochlands bereits wenige Monate nach Kriegsbeginn eine deutlich christliche Position zum Geschehen jener Tage markiert. Er besteht auf eine eigenständige biblisch-christliche Betrachtung der Welt, die ihren Ausdruck in Liturgie und Kirchenjahr findet. Weil der christliche Glaube in einer anderen Zeitrechnung lebt, sieht er das Zeitgeschehen auch anders. Biblische Beobachtung ist auf Gottes Reich und Herrschaft gerichtet. Was bedeutet aber dieses „hodie, in diesem Jahr zwischen Wolke und Blitz [...] weil Unglück

32 E. Przywara, Predigten 36.

33 Ebd. 18f, dort auch das Folgende.

und Unrecht im Augenblick oft so grell und betäubend sind [...]?"³⁴ Es hat sich das Mysterium unserer Freiheit in diesen Tagen als das *mysterium iniquitatis* kenntlich gemacht. Das heißt dann im Blick auf die Herrschaft Gottes, dass „der Herr der Geschichte auch der Herr einer heillosen Geschichte ist.“³⁵ Bernhart versteht das Geschehen der Zeit als eine Anfechtung durch die Macht des Bösen. Aber auch diese Anfechtung gehört hinein in den Vollzug des Reiches, „dessen Feld für Kampf und Sieg gerade diese »Welt im Argen« ist“³⁶. Der „abtrünnige Weltverlauf“ muss das „richtende Licht“ bestätigen, das von Gottes Wort her auf ihn fällt. Von der „Gerechtigkeit der Sache Christi“ her steht die „Aussichtslosigkeit Satans, der als wirkender schon der gerichtete und verworfene ist“, immer schon fest.

Die biblische Perspektive Bernharts, die von der GESTAPO immerhin als so gefährlich eingeschätzt wurde, dass sie das Heft beschlagnahmte – 1942 erhielt er dann ein staatliches Veröffentlichungsverbot – hat in seinen Tagebüchern von 1935 bis 1947 ihre Beobachtungsfähigkeit vielfach unter Beweis gestellt.³⁷ Nur weniges kann ich hier erwähnen. Der Krieg erscheint als die „Explosion falscher Ideen“ (190, 23.1.44), die im Krieg „balgenden Mächte“ insgesamt nur als „Gegen-Spielarten der Einen *civitas diaboli*“ (200, 30.1.44). Dem Augustinus-Kenner Bernhart ist die Zwei-Reiche-Lehre vertraut, er wendet sie auf seine Zeit an. Dem „*latrocinium*“ [Räuberbande; dieser Begriff wird von Augustinus entlehnt] kommt alles darauf an, „die Leute unter die Lüge zu bringen“; „wie will man da die Wahrheit unter die Leute bringen?“ (316, 20.5.44). Die Wahrheit erschließt sich für Bernhart biblisch im Zueinander von Gottes Liebe und Gottes Zorn. „Die Liebe Gottes verwandelt sich für jene, die sie verschmähen, von selbst in Gottes Zorn“³⁸ (251, 27.2.44, anlässlich des Bombardements auf Augsburg). Für die Verblendeten und Verstockten ist Gott „auch im Vollstrecken seines Racheschwurs mitten unter uns herrlich“, und er fügt hinzu: „Auch hierin hat der Neue Bund den Alten nicht aufgehoben“ (266, 14.3.44). „Das Ja zum Himmelreich ist zwar auch ein Ja zur Schöpfung überhaupt, das allerkräftigste, aber es schließt auch in sich das Nein zu jener Welt, die Nein zum Himmel sagt“ (374, 27.12.44). Oder noch deutlicher zu dieser Thematik, die bei Bernhart das Thema Natur und Gnade ersetzt: „Wer das Kreuz nicht aufnimmt, auf den fällt es“ (4.5.45). Die biblischen Kategorien Erwählung und Verwerfung werden pointiert auf den Antisemitismus der Zeit bezogen: „Indem wir mit den Juden

34 Bernhart, Joseph, Hodie, in: Hochland 37 (1939/49) 87-93, hier 91f.

35 Ebd. 92.

36 Ebd. 92f. Das Folgende ebd. 33.

37 Bernhart, Joseph, Tagebücher und Notizen 1935-1947, hg. von Weitlauff, Manfred, Weissenborn 1997. Angaben im Text mit Nummer der Eintragung und Datum.

38 Im Original lateinisch: *Caritas Dei spernentibus in iram Dei sponte vertitur.*

Christus verwerfen, werden wir selbst mit ihnen verworfen“³⁹ (251, 27.2.44). Von daher entrollt sich Bernhart das Geschehen mit innerer Notwendigkeit, ja Vorausschbarkeit. „Die Dinge treiben in Deutschland dem natürlichen und verdienten Ende zu [...] Es kam und kommt alles, wie es nicht anders kommen konnte“ (388, 21.4.45). „Die *pompa diaboli* läßt sich nicht mehr höhertreiben. Aber diese ganze glanzvoll inszenierte Schundoper wird in Blut und Schande zusammenbrechen“ (376, 23.2.45). Bernhart sieht, oder zumindest deutet immer wieder an, den Zusammenhang der Kriegereignisse mit der Geschichte der Neuzeit und des Fortschritts insgesamt. Nach den zerstörerischen Bombenangriffen auf München vom 10.-12. Juli 44 notiert er für die Ludwigstraße eine

„Fortschrittsgeschichte *in nuce*“ [die zu dem verdienten Ende führen musste: Die Ludwigstraße war immer] *via triumphalis* – zuerst der *cura regia* »unter Ludwig I.«, dann der Technik »[...] abscheuliche Eisenmasten für die elektrische Beleuchtung [...] elektrische Straßenbahn [...] noch tumultuöser durch den aufkommenden Autoverkehr«, dann der Demagogie und der Gotteslästerung – »die nationalsozialistische Demagogie feiert hier ihre *pompa diaboli* am rauschendsten«, dann der logischen *conclusio* des Fortschritts »Krieg mit Bomben und Granaten« (334, 15.7.44).

Für Bernhart sind die Nazis nicht vom Himmel gefallen, das Geschehen jener Tage ist Auswirkung der vorangehenden Geschichte und zugleich das Gericht über sie. Im Krieg hat sich die Neuzeit zur Kennlichkeit entstellt. Bernhart zeigt sich selbst erschüttert über die Klarsicht, die ihm die biblische Beobachtung schenkt: „Gebt die Bibel in alle Hände, sie ist das herrlichste, das erbauendste Buch. Aber (wenn ihr weitermachen wollt) sorgt dafür, daß sie nicht verstanden wird; sie ist das furchtbarste, das alles erschütternde Buch“ (380, 7.3.45).

5. Theologie vor der Herausforderung des Totalitarismus – damals und heute

Diese wenigen Zitate müssen genügen, um die Eigenart des theologischen Beobachterstandpunkts von Joseph Bernhart zu kennzeichnen. Er nimmt sich die Freiheit, biblische Kategorien in ihren Eigenwerten zu benutzen, und sieht damit etwas, was ohne diese Art der Beobachtung nicht zu sehen ist. Er denkt, um es einmal formal auszudrücken, entlang der Unterscheidung Gottes Herrschaft/Herrschaft des Bösen und gelangt auch noch so weit, Gottes Herrschaft mit der Herrschaft des Bösen zusammenzudenken ohne die Unterscheidung aufzuheben. Mit dieser schwierigen theologischen Operation ist er de facto auf die Bibel zurückgeworfen, die – nicht zuletzt am Kreuz Christi – den gleichen Vorgang vollzogen hat. Anders als Adam sucht er nicht den Konsens mit der Zeit,

39 Im Original lateinisch: Simul cum Judaeis Christum reicientes ipsi reicimur. Der schwer übersetzbare Satz kann wohl nicht so verstanden werden, dass wir wie die Juden auch Christus verwerfen und dann mit ihnen verworfen werden, sondern dass wir, indem wir die Juden verwerfen, auch Christus verwerfen.

anders als Przywara verzweifelt er nicht daran, dass der Standpunkt des Glaubens so allein in der Welt dasteht. Wohl heißt es einmal: „Christentum – geht nicht. Ohne – geht es nicht. Herr, erbarme dich unser!“ (255, 2.3.44), aber an ihm, Bernhart, selbst zeigt sich, dass Christentum auch in einer Welt „geht“, die ganz von der Macht des Bösen gefangen ist.

Zum Schluss erlaube ich mir einige Bemerkungen über die Anschlussfähigkeit dieser Kriegstheologien in der Nachkriegszeit. Die Theologie hat damals zum ersten Mal einem totalitären Regime gegenübergestanden, wie es nur unter den spezifischen Bedingungen der modernen Gesellschaft entstehen kann: Ein Funktionsbereich der Gesellschaft entwickelt sich auf Kosten der anderen, er dominiert schließlich das gesamte gesellschaftliche Leben in der Weise, dass er die übrigen Funktionssysteme zwingt, sich auf seine Codierung umzustellen.⁴⁰ Was damals die Politisierung der Gesellschaft war, ist heute ihre Ökonomisierung, die ebenfalls als ein Totalitarismus verstanden werden kann. Übrigens lohnt es sich, über den Zusammenhang der zwei großen totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts gründlich nachzudenken: Ob nicht der Nationalsozialismus seine historische Mission darin erfüllte, die Vollökonomisierung der Gesellschaft durchzusetzen?⁴¹ Ich meine, dass manches für diese Ansicht spricht. Aber auch wenn man diese Frage auf sich beruhen lässt, ist von den Theologien der Kriegszeit etwas für den theologischen Umgang mit dem ökonomischen Totalitarismus unserer Tage zu lernen. Wie steht es also um ihre Anschlussfähigkeit?

Przywara's Theologie ist natürlich nicht anschlussfähig, aber sie steht da als ein erschütterndes Denkmal für die Ungleichzeitigkeit des katholischen Glaubens in der modernen Welt. Von Przywara her ist viel dringender als bisher geschehen die Frage zu stellen, ob man noch katholisch sein kann (im Sinne des Natur-Gnade-Axioms und all seiner Implikationen). Dagegen hat sich Adams Theologie als enorm anschlussfähig erwiesen, nicht zwar im Blick auf die Versöhnung von Christentum und völkischem Denken, wohl aber im Blick auf das Verhältnis der

40 Dies in Kürze nach Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1998, 747ff. Unter dem Nazi-Regime hat beispielsweise das Rechtssystem aufgehört, nach der Unterscheidung Recht/Unrecht zu operieren, es hat vielmehr die Codierung der Politik übernommen und damit als eigenständiges System zu existieren aufgehört. Nach Luhmann hat die moderne Gesellschaft kein Mittel, sich gegen die unterschiedliche Evolution ihrer Teilsysteme zu wehren. Sie hat kein Zentrum, von dem aus sie ihre Gesamtentwicklung koordinieren könnte, und die Frage ist nur, „wieviel Monetarisierung, Verrechtlichung, Verwissenschaftlichung, Politisierung“ sie erträgt, ebd. 757. Die Politisierung der Gesellschaft im Dritten Reich ist demnach ein typisch modernes Phänomen.

41 Dazu Kurz, Robert, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt 1999, 330ff. Über Kurz hinausgehend ist auch zu fragen, ob es nicht gerade das Schicksal stark katholisch geprägter Länder war, erst durch ein faschistisches Regime auf den Weg des Kapitalismus gebracht zu werden. An Portugal, Spanien, Italien und eben auch an dem österreichischen Katholiken Hitler wäre diese Behauptung zu überprüfen.

Kirche zur Nachkriegsgesellschaft. Figuren der Korrelation von Erfahrung und Glaube sind ja, nicht zuletzt durch den Siegeszug der Transzendentaltheologie, in der Theologie überall heimisch geworden. Diese Theologie hat es aber schwer, sich von den negativen Folgen des entfesselten Global-Kapitalismus unserer Tage zu distanzieren, der aus der Wirtschaftswundergesellschaft hervorgegangen ist. Gegen einzelne Auswüchse mag sie moralischen Protest erheben, ihren Konsens mit dem gesellschaftlichen System der Selbsterhaltung kann sie aber ihrem Ansatz gemäß sowenig aufkündigen wie Adam damals das Einverständnis mit dem völkischen Denken. Der Ansatz Joseph Bernharts scheint mir demgegenüber in all seiner Sperrigkeit heute am meisten „an der Zeit“ zu sein. Er entspricht dem Status einer pluralistischen, dezentralen Gesellschaft ohne bereichsübergreifende Sinnpräention. Verschiedene Beobachtersysteme operieren jeweils mit verschiedenen Unterscheidungen und nehmen deshalb die Welt anders wahr; ihre Beobachtungen können für andere Irritation oder Störungen bedeuten. Eine Theologie, die den entfesselten Kapitalismus unserer Tage so klar der *civitas diaboli* zu-rechnen würde wie Bernhart damals den Nationalsozialismus, würde an innerer Freiheit und an Irritationskraft gegenüber der Gesellschaft erheblich gewinnen.