

Nach dem Krieg ist vor dem Krieg

Religiöse Kontingenzreduktion in einem „Zeitalter der Angst“

Thomas Ruster

Mein Thema erlaubt mir, einen neuen Blick auf mein nun ein Vierteljahrhundert zurückliegendes Buch über *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik* zu werfen. Den damals gewählten Titel halte ich immer noch für passend, aber ich hatte damals keine Theorie parat, die erklären konnte, warum in der Moderne die Religion ihre Nützlichkeit verliert. Ich konnte nur feststellen, dass alle im Zeitraum untersuchten Theologien darauf aus waren, die Nützlichkeit der katholischen Religion für eine neue Epoche, eben die Moderne, die mit der Weimarer Zeit in Deutschland geradezu ruckartig angebrochen war, zu erweisen. Weil meine Analyse ungenau war, konnte auch die Beobachtung nur ungenau sein. Ich befragte die untersuchten theologischen Ansätze auf ihre Modernitätskompatibilität bzw. auch, und darin zeigt sich schon die Unklarheit der Beobachtung, auf ihr Widerstandspotenzial gegen negative Aspekte der Modernisierung. So hat dieses Buch trotz seiner Materialfülle kein klares Ergebnis gehabt. Zum Schluss konstatiere ich die „Ungleichzeitigkeit der römisch-katholischen Religion“ und plädiere für „universale Lernbereitschaft“, das heißt ich wusste nicht, worauf das alles hinauslaufen sollte. Heute kann ich die Problemlage, auf die hin die Theologie jener Zeit zu beobachten ist, genauer bezeichnen. Es handelt sich um die Frage, ob die christliche Religion von Kontingenzbannung auf Kontingenzerschließung umschalten konnte. Damit ist gemeint: In vormodernen Gesellschaften hat Religion in erster Linie die Funktion der Stillstellung von Kontingenz. Sie befähigt dazu, mit dem Nicht-Notwendigen, dem Unvorhersehbaren, dem Unplanbaren, dem Zufälligen, kurz: mit den Wechselfällen des Lebens im Guten wie im Schlechten zurecht zu kommen. Warum trifft die Naturkatastrophe unser Dorf, obwohl wir ohnehin schon zu den Ärmsten gehören? Warum stirbt der Tugendhafte früh und der Lasterhafte spät? Religion verweist bei solchen Fragen auf eine aller Zufälligkeit ent-

hobene Instanz, in deren Hand das Schicksal der Welt liegt. Welt muss als Schicksal erfahren werden können, und dazu braucht es die Religion mit ihren Göttern. Der Soziologe Luhmann nennt Gott die „Kontingenzformel“ der Religion, genauer müsste man sagen: die Kontingenzvermeidungsformel. Das Christentum hat sich, wie gleich genauer gezeigt werden soll, ganz auf die Kontingenzvermeidungsfunktion der Religion eingestellt und ist deshalb im eigentlichen Sinne auch erst zur Religion geworden. Aber in der Moderne ist diese Funktion der Religion nicht mehr oder doch immer weniger gefragt. Säkularisierung geschieht, weil andere Instanzen den Umgang mit Kontingenz übernehmen. Warum das so ist, leuchtet leicht ein. Zum einen kommen die Kontingenzen, die das Leben hauptsächlich betreffen, größtenteils nicht mehr aus der ersten Natur, sondern aus der zweiten, von Menschen gemachten Natur. Darum erwartet man auch, dass es menschliches Können, vor allem die Technik, ist, die damit fertig wird. Zum anderen haben die großen Funktionssysteme der funktional differenzierten Gesellschaft eigene Formen des Umgangs mit Kontingenz ausgebildet, vor allem in der Weise, dass sie Zufälliges als Risiko umdefinieren und Strategien des Risikomanagements vorhalten. Das Gesundheitssystem ist auf gesundheitliche Risiken spezialisiert, das Finanzsystem auf Risiko-Geldanlagen, das Verkehrssystem auf die Minimierung von Unfallrisiken usw. Für die Religion bleiben da nur noch kleine Bereiche des ganz privaten, persönlichen Lebens, für die kein Funktionssystem zuständig ist, sowie natürlich der Bereich des Lebens nach dem Tode, auf den sich nicht zufällig Religionen heute vor allem ausrichten. Die Frage ist dabei allerdings, ob man ihnen das nachtodliche Risikomanagement noch zutraut.

Meine theologische Leitidee ist: In unserer technisch-systemisch weitgehend durchregulierten Welt kommt der Religion die Aufgabe zu, überhaupt wieder Kontingenzen, das heißt Freiräume eigenen Handelns zu eröffnen. Theologisch gesagt: Dem Christentum ist jetzt aufgegeben, mehr denn je eine Religion des Heiligen Geistes zu werden, jenes Geistes, der, so ist es biblisch ausgewiesen, in festgefahrenen und ausweglosen Situationen ungeahnte Wege zum Leben eröffnet. Religion muss also, wenn sie sich in der Moderne behaupten will, hinsichtlich ihrer Funktion für Mensch und Gesellschaft eine Wende um 180° vollziehen. Vor dieser Herausforderung stand die mit akuter Modernisierung konfrontierte Theo-

logie der Zwischenkriegszeit, und sie ist daran zu messen, ob und wie sie diese Aufgabe bewältigt hat. Ein Gradmesser ist dabei ihr Verhalten in den beiden Weltkriegen. In Kriegen hat Kontingenzbewältigung Hochkonjunktur. Im Ersten Weltkrieg lief die religiöse Kontingenzbewältigungsmaschine auf Hochtouren. War das im Zweiten Weltkrieg anders? Diese Fragestellung erklärt meinen Titel: Nach dem Krieg ist vor dem Krieg. Dass die Zeit zwischen den Kriegen als ein „Zeitalter der Angst“ bezeichnet wird – ein Ausdruck, den ich mir von Charles H. Dodds Buch *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst* geborgt habe, ein Buch, in dem der Autor zeigt, dass die Überlegenheit des Christentums in der Antike gerade aus seiner höheren Kompetenz in Sachen Kontingenzbannung erwuchs – soll einen Hinweis geben auf die Herausforderungen, vor denen die Theologen damals standen. Inmitten eines politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchs sondergleichen war die Versuchung, Religion in herkömmlicher Weise als Fels und Anker des von mannigfachen Unsicherheiten umgetriebenen Daseins zu inszenieren, sehr groß. Im Sinne meiner Ausgangsthese war dies jedoch genau die falsche Lösung. Gab es Theologen, die dieser Versuchung widerstanden?

1. Religion und Kirche im Ersten Weltkrieg

Zusammen mit der Kriegsmaschinerie nahm auch die religiöse und philosophische Kriegsrechtfertigungsliteratur gleich zu Beginn des Krieges einen gewaltigen Aufschwung. Denn dieser Krieg war allerdings rechtfertigungsbedürftig. Warum befand man sich plötzlich in einem Zwei-Fronten-Krieg? Gegen wen kämpfte man eigentlich und vor allem: Wofür? Wodurch waren die gewaltigen Menschenopfer zu rechtfertigen? Christliche Theologen aller Konfessionen und auch jüdische Denker nahmen sich der Aufgabe an, dem scheinbar Sinnlosen und Zufälligen einen Sinn zu verleihen.¹ Dass der Krieg ein gerechter Krieg im Sinne der klassischen Definition sei, stand im ka-

¹ Vgl. zum Folgenden *Th. Ruster*, Krieg gegen die Glaubensbrüder. Die Nationalisierung der Religion im Spiegel der Theologie, in: J. Negel/K. Pinggéra (Hg.), *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914–1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 77–109.

tholischen Kriegsdiskurs schon bald fest. Dass es Pflicht und Ehre auch der Katholiken sei, ihr Vaterland zu verteidigen und die Feinde zu hassen, wurde aus Naturrecht und Schöpfungsordnung abgeleitet. Die eigene Nation gehört zu den Gütern, die im Sinne der naturrechtlich gebotenen Selbsterhaltung zu schützen sind. Dass auch der Krieg gegen die katholischen Glaubensbrüder gerechtfertigt ist, ergibt sich aus dem falschen, nämlich bereits vom Laizismus angekränkelten französischen Katholizismus, denen gegenüber der deutsche Katholizismus als Hort des wahren Glaubens in Szene gesetzt wurde. Und gab es nicht auch Augenblicke der Gnade im Krieg, etwa wenn Soldaten der kriegführenden Nationen in den besetzten Gebieten gemeinsam die Hl. Messe feiern und die Kommunion empfangen? Veredelt nicht die Gnade des Glaubens auch noch den Hass auf die Feinde? Ist der Krieg nicht auch ein großer Lehrmeister der Tugend, etwa hinsichtlich der Zurückstellung des Leiblichen hinter das Geistige? So geht es immer weiter. Am Ende ist auch noch das Sterben der Soldaten, der Gatten und Söhne sinnhaft umgriffen. Gott hat sie in dem Augenblick zu sich genommen, als sie für das ewige Leben am besten gerüstet waren; er hat sie so „bewahrt vor dem ewigen Tod, in den sie sich bei längerem Leben auf Erden gestürzt hätten“.² Und natürlich muss auch das Opfer Christi erhalten. Es hat „die in der Meßfeier sich immer erneuernde Opfertat Christi [...] noch selten eine so passende Gemeinde gefunden wie jetzt auf den Schlachtfeldern der Welt“.³

Am Ende des Krieges herrscht in der katholischen Literatur unüberhörbar eine gewisse Beklommenheit. Hatte man die Kontingenz-Ruhigstellungs-Kompetenz nicht am falschen Objekt vergeudet? Konnte der Glaube, der dem nunmehr offenbar sinnlosen Krieg Sinn verliehen hatte, noch glaubwürdig sein? Sehr viele hatten im Krieg den Glauben verloren, vielleicht auch gerade wegen dieser falschen religiösen Rechtfertigungen (s. E. M. Remarque, *Der Oberlist*). Aber schon warteten in der chaotischen Nachkriegszeit neue Kontingenzen auf, denen gegenüber man wieder religiös tätig werden wollte. So haben sich nach meinen Recherchen die Hauptprotagonisten der Kriegs-Rechtfertigungs-Theologie schon bald wieder gefasst. „Eine Krisis der theoretischen Lehren des Christentums, eine

² Ch. Pesch, Wann wird unser Gebet erhört?, in: *StdZ* 92 (1917) 361–376, 375.

³ P. Lippert, Meßopfer und Kriegsoffer, in: *StdZ* 92 (1917) 401–409, 409.

Krisis der Lebenskraft des Christentums bedeutet der Krieg nicht⁴, so der im Krieg überaus eifrige Sinnstifter Engelbert Krebs 1917. Und der unermüdliche Stimmen-der-Zeit-Autor Christian Pesch lässt sich 1918 vernehmen: Es hat nicht an der Wahrheit des Glaubens, sondern an der Lebendigkeit unserer Glaubensüberzeugungen gefehlt. „Bleiben Glaubensgeist und Opfersinn [...] lebendig, dann wird es Gottes reichsten Segen über uns und unser Vaterland herabziehen. Das walte Gott! In seinem Namen und im Vertrauen auf ihn ziehen wir mutig mit dem alten Glauben in die neue Zeit.“⁵

2. Die Elemente des „alten Glaubens“

Dass es bei diesem „alten Glauben“, der so eng mit der Sinngebung des Bestehenden in seiner Verflechtung mit politischen und gesellschaftlichen Strukturen verbunden war, nicht bleiben konnte, bildete die Herausforderung der Theologie der Folgezeit. Der Erste Weltkrieg kann als ein Paradebeispiel für Modernisierung gelten, insofern es hier zu weitreichenden Ereignissen allein aus der Eigendynamik der beteiligten Funktionssysteme kam. Ausgelöst durch die Verkoppelung der nationalen politischen Bündnissysteme, geriet er bald ganz in die Dynamik sich gegenseitig hochschaukelnder militärischer Systeme, die ihrerseits – über die Staatsanleihen und damit die ökonomischen Interessen – mit dem Wirtschaftssystem verflochten waren. Und der auch noch die Bewusstseinsysteme der Beteiligten erreichte, man denke an die Kriegsbegeisterung im Sommer 1914. Und zu all dem, was sich da mit unausweichlicher systemischer Logik vollzog, gab die Kirche ihren Segen und rechtfertigte es. Im Rückblick wäre es zweifellos die Aufgabe der Kirchen gewesen, diesem Krieg eine klare Absage zu erteilen und Christen gegenüber den herrschenden Mächten handlungsfähig zu machen. Papst Benedikt XV. hat dies mit seiner Friedenszyklika von 1917 versucht, aber die Kirchen sind ihm nicht gefolgt, konnten ihm nicht folgen, weil seine die Kriegslogik außer Kraft setzenden Überlegungen in ihrem „alten Glauben“ keinen Platz hatten. Dies belegen z. B.

⁴ E. Krebs, *Der ruhige Gott*, Freiburg 1917, 36.

⁵ Ch. Pesch, *Mit dem alten Glauben in die neue Zeit*, in: *StdZ* 95 (1918) 209–221, 221.

die Kommentare zur Friedenszyklika von Joseph Mausbach und Franz Ehrle, die beide das Friedensanliegen des Papstes über die Leisten des deutschen Nationalismus schlagen und deshalb zurückweisen.⁶

Wir wollen deswegen in aller Kürze die Elemente dieses „alten Glaubens“ anschauen, um dann anschließend ermessen zu können, an welchen dieser Elemente die Theologie der Zwischenkriegszeit weitergearbeitet hat.

Eine Religion, die erfolgreich die Stillstellung von Kontingenz leisten will, braucht:

- einen Begriff eines in sich notwendigen und unveränderlichen, also kontingenzenthobenen Wesens, das über Allmacht und Allwissenheit verfügt und kraft dieser Eigenschaften das Geschehen auf der Welt in absoluter Vorherbestimmung im Allgemeinen wie im Besonderen bestimmt und leitet. Genau dieses Gottesbild hatte die klassische katholische Theologie ausgebildet. Dass sie an diesem Gottesbild trotz der unübersehbaren Spannung zum biblischen Gotteszeugnis und vor allem zum Gott Jesu Christi, trotz der sich unvermeidlich gegen diesen Gott wendenden Theodizeefrage und trotz des Umstands, dass es damit vor Gott keine eigenständige menschliche Freiheit geben kann, festgehalten hat, belegt, wie zentral für die christliche Religion die Funktion der Stillstellung von Kontingenz war. Man hatte aus dem lebendigen Gott das tote Wesen der Metaphysik gemacht, nur um ihn gegen Kontingenz, die ja das Merkmal alles Lebendigen ist, in Anspruch nehmen zu können.
- muss eine Struktur gegeben sein, die die göttliche Weltregierung in die Welt vermittelt. Denn der allmächtige Gott handelt nicht unmittelbar in der Welt, also sind Formen der Vermittlung anzugeben. Das Christentum hat sich diesbezüglich schon früh an die platonische und aristotelische Metaphysik angelehnt – das Vergängliche ist der Widerschein des Unvergänglichen; oder: Gott ist die erste Ursache, die vermittels von Zweitursachen in der Welt wirkt. In Verbindung damit kommt es schöpfungstheologisch zur Idee einer Schöpfungsordnung, die auf den Allmächtigen zurück zu führen ist und von seinem Willen zeugt. Dies

⁶ Vgl. *Th. Ruster*, *Krieg gegen die Glaubensbrüder* (s. Anm. 1), 83–88.

bringt wiederum das Konzept des Naturrechts hervor. Auf dieser Ebene tritt auch schon das kirchliche Lehramt auf den Plan, den ihm ist die Wahrung der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung anvertraut; es allein kann entscheiden, was Natur und Schöpfung genau über den Willen Gottes sagen. Insoweit das Lehramt seine Autorität der Einsetzung durch Christus verdankt, ist die Vermittlung auch durch die Inkarnation gedeckt. Allerdings könnte auf den Beitrag des Lehramts auch verzichtet werden, wenn die Erkenntnis der an sich der Vernunft einsichtigen Naturordnung nicht durch die Sünde verdunkelt wäre. Unter der Leitung des Lehramts wandelt indessen man sicher auf den Pfaden der göttlichen Vorsehung und braucht keine Unbestimmbarkeit, keine Kontingenz zu fürchten.

Als weiteres Element tritt die Erlösung hinzu. Dazu ist anzumerken, dass für eine theistische Religion, die über die Elemente eins und zwei verfügt, eine Erlösung gar nicht selbstverständlich ist, ja sogar eigentlich einen Widerspruch darstellt, denn warum sollte ein allmächtiger Gott von einer Welt erlösen, die er selbst geschaffen hat? Der Islam, der keine Erlösung kennt, ist in dieser Hinsicht konsequent. Dazu kommt die Schwierigkeit, von geschehener Erlösung zu sprechen, wenn in der Welt doch alles beim Alten geblieben ist. Doch konnte das Christentum wegen des biblischen Zeugnisses an der Erlösungsthematik nicht vorbeigehen. Die klassische Theologie hat die Probleme des Theismus mit der Erlösung gelöst, indem sie erklärt, dass wir von der Erbsünde und ihren Folgen erlöst werden. Das Geschehen der Erlösung verbleibt also in der religiösen Konstruktion und braucht keinen Realitätstest auszuhalten. Erlösung geschieht durch Gott von Gott, das heißt von Gottes Strafe für die Sünde. Zentral ist bei der Erlösung das Opfer Christi, durch das Gottes erlösendes Wirken sich mit der Freiheit eines Menschen – und damit aller, die an ihn glauben – verbindet. Um es im Kontingenzparadigma zu sagen: Erlösung geschieht von dem Störfall, den menschliche Freiheit gegenüber dem allmächtigen Gott bedeutet. Gott korrigiert mit der Erlösung die Folgen kontingenten freien Handelns. So ist auch die Erlösung der Stillstellung von Kontingenz zugeordnet. Die Widersprüche der Erlösungslehre – der Allmächtige lässt Freiheit zu, um dann deren Folgen wieder auszulöschen – werden in Kauf genommen um der kontingenzmindernden Wirkung der Erlösung willen.

Zuletzt geht es wieder um die Frage der Vermittlung des Heils. Wenn Erlösung geschehen ist, wie vermittelt sich das an die Welt? Im katholischen System tritt hier die kirchliche Heilungsvermittlung in Kraft. Sie vollzieht sich in der Stellvertretung Christi des Erlösers. Der Papst ist *Vicarius Christi*, der Priester handelt *in persona Christi*. So entsteht zugleich eine Hierarchie, die die Vermittlung des Heils in der Welt anschaulich macht. Wo immer der Priester in seiner sakramentalen Vollmacht handelt, sei es bei der Darbringung des Opfers Christi in der Eucharistie, sei es bei der Sündenvergebung bei der Buße, wird die Welt wieder auf ihren von Gott gewollten Zustand zurückgeführt, wird also Kontingenz stillgestellt. Dieses System der Heilungsvermittlung funktioniert nur, wenn man Heil und Gnade auf das Jenseits, auf das Leben nach dem Tode bezieht. Dort werden die Erlösten kraft der ihnen auf Erden zuteilgewordenen Gnade am Leben des unveränderlichen, notwendigen, ewigen Gottes teilhaben. Die Vollendung hebt alle Kontingenz auf. Dabei muss hingenommen werden, dass die Verjenseitigung des Heils in unübersehbarer Spannung zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu steht.

Die ist also in Kürze das System einer Religion, die Gott als Kontingenzvermeidungsformel nutzt und damit ihren Dienst an der Welt leisten will. Eine solche Religion ist das Christentum geworden und als eine solche Religion stand sie nach dem Desaster des Kriegs und ihren ins Leere gehenden Kontingenzbewältigungsversuchen auf dem Prüfstand der Theologie. Innovative Theologen der Zwischenkriegszeit operieren jeweils an bestimmten Stellen dieses Systems. Das will ich im Folgenden zeigen. Vorweg ist zu sagen, dass keiner von ihnen das gesamte System in Frage gestellt hat, und so konnte es überleben. Eine, und wie ich meine, die einzige Ausnahme ist diesbezüglich Erik Peterson. Peterson ist zwar katholisch geworden, hat sich das katholische Lehrsystem aber nie zu eigen gemacht. Seine Theologie enthält keine Inkarnation, keine Sühneopferlehre, keine Gründung der Kirche durch Jesus, keine apostolische Sukzession. Peterson hat einen ganz neuen Typ von Theologie geschaffen. Darüber wäre eigens zu reden, doch kann das kann in einem Überblick, wie ich ihn hier gebe, nicht geschehen.

3. „Mit dem alten Glauben in die neue Zeit“

Bleiben wir zunächst bei der Formel von Christian Pesch. Ihr folgten die allermeisten Theologen der Weimarer Zeit. Das Neue spielte nur insofern in den alten Glauben hinein, als nun, in der neuen Zeit nach dem Krieg, jene geistigen Tendenzen, die sich in der Neuzeit gegen Religion und Kirche gestellt hatten, als besiegt und damit als widerlegt gelten konnten. Das war jedenfalls die Lesart der Ereignisse, auf die sich die katholische Nachkriegstheologie recht bald einigte. Schnell war die auch von katholischer Seite erfolgte Bejahung und wortreiche Rechtfertigung des Krieges vergessen. Nun schien es so, dass die Niederlage eigentlich die Niederlage der Geistesmächte der Neuzeit war, namentlich des Subjektivismus und des Individualismus, des Materialismus und des Mammonismus, jener Mächte also, die der Kirche feindlich gesonnen waren und die früher gegebene organische Einheit des Volkes zersetzt hatten. Auf ihr Konto sollte nun auch der Krieg gegangen sein. Engelbert Krebs: „Dieser Subjektivismus, das ist der böse Geist, der an der Wiege des Renaissancezeitalters Posten gefaßt und die Menschheit seitdem vergiftet hat“⁷. Aber Subjektivismus, Autonomiestreben, Ich-Sucht, Ablehnung der Autorität Gottes und seiner Kirche, das alles hatte im Krieg sein wahres, verderbliches Antlitz gezeigt. So konnte man aus einer Haltung defensiver Apologetik, wie sie im 19. Jh. vorgeherrscht hatte, heraustreten und offensiv den katholischen Wahrheits- und Führungsanspruch vortragen. Erich Przywara:

„Wenn also heute so etwas eingetreten ist wie ein Zusammenbruch des neuzeitlichen Geistes, so ist klar, daß nicht ein zaghafter, klug vernünftelnder Katholizismus der Kompromisse und eines gewissen Minimierens, sondern allein ein energisch seine Alleingeltung betonender Sieg-Katholizismus auf das Trümmerfeld treten kann [...] Nicht ein Katholizismus der Kompromisse, sondern ein Katholizismus des ungeminderten ‚Außer der Kirche kein Heil‘ ist der Katholizismus, den die heutige Lage erfordert.“⁸

⁷ E. Krebs, Die Kirche und das neue Europa. Sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen, Freiburg 1924, 9f.

⁸ E. Przywara, Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927, Augsburg 1929, 140.

Oder Karl Adam:

„Wir sind vereinsamt, wir sind entwurzelt, eine aufgelöste Masse [...] Es gibt für die Moderne nur eine Rettung: Zurück zur katholischen Kirche und ihrem Glauben. [...] So kann man dem Schluß nicht entgehen, daß der moderne Mensch den katholischen Glauben braucht, um wieder gesund zu werden. Am katholischen Wesen wird die Welt genesen“⁹.

Adam gibt zugleich schon Hinweise auf die Art von Krankheit, für die der Katholizismus Heilung bringen sollte: Vereinsamung, Entwurzelung, Auflösung der Volks- und Familienbände, Leugnung aller naturhaften Bindungen, Zerrüttung der Moral, vor allem der Frauen, die alle Sitte und Anstand von sich geworfen haben usw. – so oder ähnlich tönt es in einem vielstimmigen Chor praktisch aller katholischen Nachkriegstheologen. Die Heilmittel, die man zu verabreichen gedachte, waren die urkatholischen Grundsätze, die in der Kirche stets in Geltung gestanden hatten: Anerkennung der Autorität Gottes und, was dasselbe ist, seiner Kirche, überhaupt die Anerkennung der von Gott begründeten Weltordnung und damit überhaupt der Wirklichkeit und der Objektivität, bedingungsloser Gehorsam, Auf- und Untergehen in der Gemeinschaft, Überwindung des Eigen-Sinns, ein Leben gemäß den standesgemäßen Rangordnungen, vor allem der gottgewollten Wesensdifferenz von Mann und Frau, Unterwerfung unter die zeitlos gültigen moralischen Gebote usw. In dem *ver sacrum catholicum*, der von der Nachkriegszeit bis in die Mitte der 20er Jahre anhielt, sah man die Chance, alle jene von Aufklärung und Freiheitsphilosophie in Abrede gestellten Werte und Haltungen wieder zurückzugewinnen. Der „alte Glaube“ war gerade der rechte für die „neue Zeit“. Alle diese nun so offensiv angebotenen katholischen Segnungen reimen sich zusammen auf das Projekt einer Kontingenzminimierung, wie sie in jenen unruhigen Zeiten offenbar stark nachgefragt war. Man hörte „den Aufschrei der gequälten Seele nach Rettung aus dem Chaos, [...] die tiefe Sehnsucht der *anima naturaliter christiana* [...] nach Gott und Christus“, die niemand zu stillen vermag als die „römisch-katholische Kirche, die von dem furchtbaren Umsturz der letzten Jahre

⁹ K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze, Rottenburg 1923, 164.

wie unberührt erscheint.“ Sie gibt der Zeit „Halt in der Ewigkeit“, sie weist, so Max Pribilla, „den festen Griff, der irgendwo unerschütterlich verankert ist und nicht selbst wieder mit den Schwankenden schwankt“¹⁰. Die Theologen unterscheiden sich nur darin, wo sie jeweils diesen festen Griff verorten: Nach Karl Adam am „Fels Petri“ der „unerschüttert am Tiberstrom“ liegt, „älter als alle Staaten, fester gefügt denn die Throne der Kaiser, machtvoller als jede Diktatur, heiliger als das Völkerrecht“¹¹, oder nach Engelbert Krebs in der Hierarchie der kirchlichen Ämter, die das „Eigenwesen des Gottesreiches“ darstellen, nämlich „planmäßiger Aufbau durch bestellte Baumeister; entweder wir erkennen das an und lassen uns so in die Kirche durch die Träger der Amtsgewalten hineinbauen, oder wir erkennen das nicht an und wachsen zu einem Wildwuchs“¹², oder nach Karl Eschweiler in dem übernatürlichen Ursprung aller Wahrheit, der gegenüber das Opfer des Verstandes zu erbringen ist, will man nicht dem „häretischen Geist des »non serviam« verfallen“¹³, oder nach Romano Guardini in den „menschlich-sittlichen Urphänomenen, die man wohl in einer kurzen Zeit des Rausches übersehen kann, nicht aber auf Dauer, soll das Verhältnis zum Leben nicht schief werden. ... Die Autorität kann man nicht wegleugnen, so wenig einer die Felswand bestreiten kann, an die er mit der Faust schlägt. Sie ist einfach da!“, woraus dann gleich bei Guardini die Anerkennung der Autorität der Kirche folgt: „Sie hat Befehlsgewalt gegenüber den Gliedern. Der Einzelne ist ihr untergeordnet; sein Wille dem ihren, sein Urteil dem ihren, seine Interessen denen der Kirche.“ Die Persönlichkeit ist „der Kirche untergeben als wie Gott.“¹⁴, oder nach Theodor Haecker einfach und grundlegend an die Autorität des Seins, die Ordnung des Seins, die Gott dem Menschen vorausgesetzt hat: „je mehr Voraussetzungen, desto so mehr Wahrheit für den armen menschlichen Geist, der nicht aus Nichts schaffen

¹⁰ M. Pribilla, Kulturwende und Katholizismus, in: E. Schlund (Hg.), Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 6, München 1925, 1–19.

¹¹ K. Adam, Christus und der Geist des Abendlandes, München 1928, 44.

¹² E. Krebs, Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben, Bd. II, Paderborn 1921, 13f.

¹³ K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben; eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg 1926, 141f., 154.

¹⁴ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz ²1922, 29f.

kann, der nicht das winzigste Sandkorn des Seins schafft, [...] es ist alles, alles da“¹⁵.

4. Erich Przywara: Die Flexibilisierung des „alten Glaubens“

Weitersehende Theologen erkannten jedoch, dass der alte Glaube nicht so ohne Weiteres in die neue Zeit zu transponieren war. Dazu gehört Erich Przywara, jenem unermüdlichen Leser und Autor der 20er Jahre, der wie kein anderer das „Ringens der Gegenwart“ wahrgenommen hatte und es auch für eine „katholische Wesenspflicht“ hielt, „in das jeweilige ‚katholische Antlitz‘ jeder Zeit hineinzusehen“¹⁶. Was er dort sah, war ein verwirrendes Nebeneinander der Gegensätze, ein unaufhörliches Spiel unversöhnlicher Polaritäten, letztlich, so nannte er es, eine „Tragische Welt“. „Ist nicht letztlich alles tragisch, Menschengemeinschaft wie Geschlechterfrage, Weltproblem wie Gottesproblem, Wissen wie Glauben? Eine unendliche Fülle von Gegensätzen, die sich höchstens zu einer geheimnisvollen ‚Einheit der Gegensätze‘ zusammensehen lassen. [...] Und muß das nicht, so oder so, zum letzten Verzweiflungsglauben an einen ‚tragischen Gott‘ führen?“¹⁷. Przywara hatte die Pluralität der Perspektiven, die sich nicht mehr wie die Teile eines Ganzen zuordnen lassen, entdeckt, und das beunruhigte ihn zutiefst. Wo war denn die Mitte von all dem, und damit das wahre, reine und echte Katholische, das er sich als Katholik zu suchen verpflichtet glaubte? Oder anders: Wie konnte man herauskommen aus „der erregten Subjektivität des Wühlens in den Widersprüchen der Kreatur, hinein in ein ruhig anbetendes Schauen Gottes durch die Welt, wie sie, durch alle ‚Welt der Sünde‘ hindurch, doch von Gott aus ‚gut‘ geschaffen ist?“¹⁸ In gewaltigen denkerischen Bemühungen suchte der Jesuit diese Frage für sich zu klären, sehr wohl in dem Bewusstsein, dass es mit der bloßen Behauptung eines über allem thronenden metaphysi-

¹⁵ Th. Haecker, Der katholische Schriftsteller und die Sprache mit einem Exkurs über Humor und Satire, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth, hg. von M. Ettliger, Ph. Funk, F. Fuchs, München 1927, 151–194, 183.

¹⁶ E. Przywara, Ringens der Gegenwart (s. Anm. 8), 141.

¹⁷ E. Przywara, Tragische Welt?, in: StdZ 111 (1926) 182.

¹⁸ E. Przywara, Das neue Denken, in: StdZ 117 (1929) 424.

schen Weltenlenkers nicht getan war. Eine erste Lösung formulierte er in *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krise der Gegenwart* (1923). Philosophisch sehr weit ausholend, nimmt er wahr, dass die dynamische Polarität zwischen den Gegensätzen die Philosophie seit jeher beschäftigt hat, dass die Spannungsgegensätzlichkeit der Pole mit der Geschöpflichkeit gegeben und innerweltlich nicht zu überwinden ist. Indem die Suche nach der Einheit der Gegensätze immer schon die Sehnsucht der Philosophen war, offenbart sich in der dynamischen Dualität alles Geschöpflichen immer auch schon Gott, der „Gott in uns“. Aber nur weil es neben dem „Gott in uns“ auch den „Gott über uns“ gibt, weil alle irdische Polarität in der Einheit des überweltlichen Gottes versöhnt ist, bricht die Polarität nicht in verzweifelte Widersprüchlichkeit auseinander. „Gott in uns und Gott über uns“, das ist die von ihm emphatisch skandierte Formel, mit der Przywara sowohl der weltlichen Unversöhnbarkeit der Gegensätze wie auch dem Glauben an Einheit der Unterscheidungen in Gott gerecht werden will. Gott ist auf beiden Seiten anzutreffen; dem „Gott in uns“ begegnen wir mit Liebe, dem „Gott über uns“ mit Ehrfurcht. Noch aber blieb unklar, wie denn der „Gott in uns“ und der „Gott über uns“ zueinanderstehen. Wo liegt die Einheit dieser Unterscheidung? 1932 brachte Przywara sein erstaunliches Werk *Analogia entis* heraus, ein Werk von beispielloser Dichte und Tiefe. Es enthält die Lösung auf die Frage nach der Einheit der Gegensätze, deren Form nun mit der Analogie beschrieben werden kann: Einheit des Verschiedenen in dem, worin es verschieden ist; Ähnlichkeit bei zugleich größerer Unähnlichkeit, wie die Formel des IV. Laterankonzils sagt. So kann man der weltlichen Wirklichkeit in ihrem Eigenstand gerecht werden, kann die Grenze zwischen Gott und Geschöpf wahren und dennoch Gott als die höhere Einheit proklamieren, eben als Einheit in bleibender Verschiedenheit. Der Mensch, der sich in diese analoge Struktur des Seins begibt, „schwebt“, so Przywara, in der „Nacht des Geschöpflichen“, kann sich lösen von „aller Vielfalt irdischer Sichtbarkeiten und Tastbarkeiten“, braucht sie nicht auf einen Einheitsbegriff zurechtzubringen, so wie er andererseits in der „Nacht Gottes“ schwebt und sich in der „Gelöstheit der Ehrfurcht“ deren „dunkler Unbegreiflichkeit“ überlässt.¹⁹ Als ein solches Schweben und Schwingen im Rhyth-

¹⁹ Vgl. E. Przywara, *Mystik und Distanz*, in: *StdZ* 110 (1926) 362.

mus der Analogie hat Przywara die Existenz des Christen in der pluralen Welt beschrieben. Sie ist „Ruhe in Bewegung“ zwischen dem „wogenden Wandel der Gegensätze“ und der bleibenden Ordnung, die ihr „ruhiges Haupt“ erhebt. Das ist Kontingenzbewältigung höherer Ordnung. Die Offenheit für die Unbestimmbarkeit des Gangs der irdischen Dinge ist darin gekoppelt mit dem Vertrauen in eine letzte Bestimmung durch Gott. Przywara konnte von dort aus dann doch wieder ohne Weiteres die unbedingte Autorität der Kirche proklamieren, vor deren Türen die Analogie gleichsam stehen bleibt. Denn diese Kirche zeugt ja für den „Gott über uns“, sie ist, wie er mit Henry Newman sagt, der fortlebende Christus, und so ist der Kirche der Gehorsam zu leisten. Erst in der „rückhaltlosen Beugung des Ich unter Gott in der entscheidenden Beugung unter das Dogma der Kirche“²⁰ wird jenes letzte Verstummen vor den unerforschlichen Wegen Gottes real. Quod erat demonstrandum.

Przywara hat, um es zusammenfassend zu sagen, die oben geschilderte Struktur der kontingenzbannenden Religion neu fundiert. Er hat sie mit neuen Mitteln in Geltung gesetzt, sie gleichsam flexibilisiert und ultrastabil gemacht, indem er innerweltliche Kontingenz durch den Analogiebegriff mit Gott zusammengedacht und doch zugleich aufgehoben hat. Es bleibt noch anzumerken – aber das ist hier nicht mehr mein Thema – dass die in *Analogia Entis* mühsam gefundene Lösung für Przywara in den Jahren des zweiten Weltkriegs und den Nachkriegsjahren zerbrochen ist. Von der Analogie wechselt er zur apokalyptischen Denkform und sieht nun einen letzten unüberbrückbaren Gegensatz von Christentum und Moderne.²¹ Er versinkt endgültig in der „Gottes-Nacht“ (Martha Zechmeister). Ich bewundere ihn wegen seiner tragischen Ehrlichkeit, mit der er das Kontingenzbewältigungsprojekt schlussendlich aufgegeben hat.

²⁰ E. Przywara, Ringen der Gegenwart (s. Anm. 8), 705.

²¹ Vgl. Th. Ruster, Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, Mainz 2006, 48–62.

5. Odo Casel: Kontingente Heilsvermittlung

Anders als Przywara, der das alte System nur stabilisierte, bis es ihm selbst zerbrach, bedeutete Casels Rede vom christlichen Kultmysterium eine echte Innovation gegenüber der bestehenden Theologie. Wohl deshalb fand Casels Ansatz nicht nur Eingang ins II. Vatikanum (in das erste Kapitel von *Sacrosanctum Concilium*), sondern wurde auch bis in die 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts intensiv diskutiert. Es scheint mir, dass Casel der am meisten rezipierte deutsche katholische Theologe der Zwischenkriegszeit ist. Dabei lag dem Benediktiner Casel, der 46 Jahre als Spiritual im Kloster Herstelle tätig war, sicher nichts weniger im Sinn als eine Modernisierung. Seine Ablehnung von Neuzeit und Moderne, von Subjektivismus und Selbstbestimmung, von Demokratie und Rationalismus war eher noch rigoroser als die seiner meisten katholischen Zeitgenossen; für ihn war der Abfall von der christlichen Wahrheit übrigens schon im 12. Jahrhundert erfolgt, als jene zersetzenden Kräfte bereits ihr Werk begannen, die, da sie alles dem kühlen Licht der menschlichen *ratio* aussetzten, Gott seine „erschütternde Majestät“ abhandeln.²² Doch sah er im Rückgriff auf die antiken Mysterienkulte, auf, wie er sagte, „beata tempora, selige Zeiten“²³, eine Möglichkeit, die Wahrheit des Glaubens in seiner Zeit wiederzugewinnen. Sie funktionierte freilich nur in der Abgeschlossenheit des liturgischen Bereichs, sie war nicht auf die Vermittlung zu modernen Lebensformen hin konzipiert; Casel betonte stark die Bedeutung der Arkandisziplin. Sein Grundgedanke ist der folgende: So wie in den antiken Mysterienkulten die Mysten durch die Übungen der Einweihung und den Mitvollzug der Feier mit der Kultgottheit vereinigt wurden, so auch die Teilnehmer der Eucharistie mit dem sterbenden und auferstehenden Christus. Durch den Mitvollzug der Sakramente wird das Heil angeeignet. Was bei Casel auf durchaus schwankendem religionsgeschichtlichen Boden und mit einem konzeptionell antijudaistischen Profil daherkommt – tatsächlich konstruiert er eine hellenistische Heilsgeschichte an Israel vorbei – ist nichts weniger als ein Angriff auf das traditionelle Heilsvermittlungsschema, also auf Punkt 4 unserer obigen Aufstellung. Denn wenn bereits der

²² Vgl. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg³ 1948, 55f.

²³ O. Casel, *Das Weihnachtmysterium*, in: *Hochland* 27 (1929/30) 194f.

Mitvollzug der Liturgie das Heil vermittelt, ist eine besondere priesterliche Amtsvollmacht, wie sie traditionell in die Rede von der *potestas ordinis* gefasst wurde, nicht mehr notwendig. Nicht mehr ist es ja jetzt der Priester, der kraft der ihm von Christus verliehenen Konsekrationsvollmacht das Opfer Christi am Altar erneut vollzieht, sondern wie auch bei den antiken Mysterienkulten vermittelt sich Christus, die Kultgottheit, durch Gestalt und Ritus der Liturgie selbst und bewirkt die Vereinigung mit den Gläubigen. Damit ist zugleich gegeben, dass sich die Heils- bzw. Gnadenvermittlung nicht mehr quasi automatisch durch das vollmächtige Handeln des Priesters ereignet, sondern nur nach dem Maße der Einweihung und des Mitvollzugs der Teilnehmenden. Diese werden freigesetzt zu je eigener Heilsaneignung. Zugleich ist damit das andere konstitutive Element der traditionellen Heilsvermittlung außer Kraft gesetzt, die Verjenseitigung. Es handelt sich nicht mehr darum, dass in den Sakramenten Gnade generiert wird, die Lebenden und Verstorbenen im Hinblick auf ihr ewiges Seelenheil zugeeignet wird, sondern um gegenwärtiges Heil. Casel betont das stark: In der christlichen Kult-handlung erscheint die Kirche bereits als die heilige Kirche, „heilig, weil Gott in ihr wohnt, weil sie ein Tempel des allheiligen Gottes ist. Nichts Unheiliges, Weltliches, Sündhaftes, Schmutziges hat Raum in diesem heiligen Tempel“²⁴. Das heißt, die Kirche ist dort schon im Zustand der Vollendung. Und das gilt nun auch für die Gläubigen: „Wir haben einen neuen Namen erhalten, der alle Tiefen Gottes umfaßt und allen Reichtum und alle Größe. Wir heißen: Christus. Durch Christus aber heißen wir Söhne Gottes, Hohepriester der Allerhöchsten, Beisitzer des Thrones des Herrn. Wir heißen: Ekklesia, Königin, geliebte Braut“²⁵.

Soweit ich sehe, hat Casel seine theologische Innovation gegenüber der Jenseitseschatologie nicht problematisiert. Ihm ist aber schon aufgefallen, dass seine Theologie, zu Ende gedacht, sowohl das traditionelle Priesterverständnis und wie auch vor allem den Ausschluss der Frauen von liturgischen Leitungsfunktionen bzw. ihre Einweisung in eine bloß empfangende Haltung grundlegend in Frage stellt. Beide Gefahren sucht er zu meiden, denn ihm ist an

²⁴ O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus, ausgewählt und eingeleitet von Th. Schneider, Mainz 1961, 110f.

²⁵ Ebd., 129.

kirchlicher Reform nicht gelegen. Er behauptet, dass sich bereits in den antiken Kulturen eine „heilige Gemeinschaft unter der Führung einer auktoritativen Priesterschaft“ bildete²⁶ und dass „die Autorität der Hierarchie nirgends in so klarer und liebenswerter Weise hervortritt wie in der Liturgie“ – meines Erachtens Aussagen, die sich aus seinem Ansatz nicht ableiten lassen. Und er verwandte insbesondere in seinen Ansprachen an die Hersteller Ordensschwester viel Mühe darauf, zu zeigen, dass auch in der Mysterienfeier die Frau keineswegs aus ihrer dienenden Rolle, ihrem Untertansein heraustritt. Konsequenterweise ist das nicht, denn wenn die Heilsaneignung nach Maßgabe der Einweihung und des aktiven Mitvollzugs geschieht, warum sollten die Frauen davon ausgeschlossen sein und nicht auch „Beisitzerinnen des Thrones des Herrn“ werden? Aber nach Casel geht dies gegen die Natur der Frau, ist doch das Weib „von Natur ein Wesen, das darauf angewiesen ist, fremdes Leben zu empfangen und sich dadurch aktualisieren zu lassen. Ihr Wesen, ihr eigentliches Kennzeichen sind daher: Hingabe, Opferbereitschaft, Demut, Empfänglichkeit“²⁷. Und deshalb muss es heißen: „Nicht gibt die Frau ihren Gehorsam, ihr Untertansein, auf; aber alles geschieht in der Liebe und Ehrfurcht, in der Gleichheit des Pneumas vor Gott.“²⁸ Welche Art von Liebe sich Casel dabei für die Frauen vorstellte, wird vielleicht daran deutlich, dass er die Braut Christi immer wieder „die Gefesselte seiner Liebe“ nennt.²⁹

Gerade indem Casel diese aus seinem Ansatz folgenden Irritationen für das kirchliche System so entschieden abwies, wird erkennbar, welche Irritation seine Mysterientheologie für die traditionelle kirchliche Heilsvermittlung bedeutete. Er hatte die objektive Heilsvermittlung durch die subjektive Aneignung ersetzt, hatte die christliche Erlösung an den je einzelnen, freien, unbestimmbaren Vollzug der Individuen gebunden. Er hat den Erlösungsvorgang kontingent gesetzt, darum muss er wider Willen als Modernisierer der Theologie gelten.

²⁶ O. Casel, *Das christliche Kultmysterium* (s. Anm. 22), 62.

²⁷ O. Casel, *Mysterium der Ekklesia* (s. Anm. 24), 326 (Ansprache am Fest der hl. Scholastika 1928).

²⁸ Ebd., 164 (Ansprache am Fest der hl. Scholastika 1929).

²⁹ Ebd., 96 (Ansprache am Feste Peter und Paul 1930).

6. Joseph Wittig: Der souveräne Mensch des Glaubens

Einen bedeutenden und weitreichenden Beitrag zur Modernisierung der Theologie hat in der Weimarer Zeit Joseph Wittig geleistet. Das wird schon ex negativo daran erkennbar, dass das katholische System ihn von sich ausschloss. Wittig wurde 1926 exkommuniziert, übrigens ohne dass für diesen kirchlichen Rechtsakt genaue Gründe angegeben werden konnten. Seine Abweichung vom überkommenden Lehrsystem war zu grundlegend, um noch als Verstoß gegen einzelne Glaubenssätze ausgewiesen werden zu können. Wittigs fundamentale Innovation bezog sich auf Punkt 3 des obigen Schemas, auf die Erlösungslehre. Er, der bemerkt hatte, dass die Botschaft von der Erlösung selbst für die Menschen in seinem heimatlichen schlesischen Katholizismus nichts mehr bedeutete, dass vielmehr das Leben der katholischen Menschen durchgängig von der Angst vor Sünden und ewiger Verdammnis geprägt war, bestritt das ganze Sünden-Erlösungskonzept und dessen theologische Figuren. Von Opfer, Loskauf, Genugtuung und Verdienst, die Christus am Kreuz für die Vergebung unserer Sünden erworben haben soll, ist bei ihm gar nicht mehr die Rede. Er verkündigte stattdessen die Botschaft vom „freien, männlich-mündigen Katholischsein, von der heimlichen Königskinderart“ der Christen.³⁰ Dem katholischen Menschen, der „fortwährend an der Grenze [des Gottesreiches] Grenzverletzungsprozesse mit seiner Seele, mit seinem Beichtvater, mit seinem Herrgott durchfechten muss“³¹, erklärt er: „Wenn da einer käme und sagte: ‚Für dich gibt es keine Sünde mehr; ich bringe dir ein Mittel: Du kannst fortan tun, was du willst; du wirst es immer nach dem Willen Gottes tun‘“³². Dass damit nicht gemeint ist, dass Menschen stets das Gute und Rechte tut, versteht sich. Sondern gemeint ist, dass gerade der Verzicht auf Selbstbestimmung, auf den Gebrauch des eigenen Willens, das ist, was dem Glauben entgegensteht und wovon er erlösen will. Wittig zerbrach die negative Anthropologie, die spätestens seit Augustinus in Geltung steht, nach der Sünde wesentlich Selbstbehauptung, Hochmut und vermessener Stolz gegenüber einem Gott ist, der vollkommene Unterwerfung unter seinen ewigen Willen erwartet. Stattdessen ist der Gott Wittigs einer, der souveräne mündige Menschen will. Dies hatte

³⁰ J. Wittig, *Meine Geschichte von den Erlösten*, in: *Hochland* 19 (1922) 590.

³¹ J. Wittig, *Die Erlösten*, in: *Hochland* 19 (1921/22) 7.

³² Ebd., 19.

Wittig von Jesus verstanden, dessen Leben und Wirken er in seinem Hauptwerk *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo* gründlich ausgelegt hatte. Wittig sah voraus auf „ein großes Volk der Erlösten [...] auf dieser Erde, so frei und stolz und schön und rein, daß niemand mehr bleiben will außerhalb dieses Reiches.“³³

Nicht alles hat Wittig ganz zu Ende gedacht, und es kann hier nicht der Ort sein, das zu tun. Aber dies ist sein Verdienst: Dass er den ganzen Kontingenzüberwindungskomplex, der beim allmächtigen Gott ansetzt und hinuntergeht bis zum Begriff der Sünde als Widerstand gegen Gottes ewigen Willensratschluss, außer Kraft gesetzt hat. Er hat sich nicht damit begnügt, die neuzeitlichen Postulate von Selbstbestimmung und Freiheit einfach für das Christentum zu übernehmen, sondern er hat sie als Gabe und Frucht des Glaubens entdeckt und einsichtig gemacht. Für ihn ist die Größe Gottes nichts, was die Menschen klein macht. Sondern Gottes Größe ist es, sich den Menschen ebenbürtig zu machen. Ihn in seine Freiheit zu entlassen. An Jesus hatte Wittig das gelernt.

„Wie ihn der Vater gesandt mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden, so sandte er sie – so sandte er uns. Und er sprach nicht: ‚Etwa so‘ oder ‚ungefähr so, wie mich der Vater gesandt, so sende ich euch‘, sondern ohne Abstrich und ohne Einschränkung, nicht wie im Gleichnis, sondern wie in einer Gleichung, sprach er: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch‘, lauter Christus, gewachsen aus dem einen Ährenhalm, der nun die Körnlein verstreut in alle Welt“³⁴.

7. Romano Guardini: Ein Gott, der das „anscheinend Endgültige in einen neuen Anfang“ aufzunehmen vermag³⁵

Nun ist noch von *dem*, mit Einschränkungen auch von *den* Theologen zu reden, die die tragende Säule des religiösen Kontingenzbanungsprojekts zu Fall brachten, jenes Konstrukt des allmächtigen Gottes mit seiner absoluten Vorhersehung. *Der* Theologe ist Roma-

³³ J. Wittig, Die Erlösten (s. Anm. 31), 26.

³⁴ J. Wittig, *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo*, Bd. 2, Kempten 1925, 459.

³⁵ R. Guardini, *Vorschule des Betens*, Ostfildern/Paderborn 2011, 49.

no Guardini, der sich in der zweiten Hälfte der 20er Jahre von seiner früheren Autoritätsfixierung zunehmend lösen konnte, sei es durch seine intensive Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift, durch die Beschäftigung mit Dichtern und Denkern oder durch die Gesprächskultur auf Burg Rothenfels. Als reifer Ertrag seines neuen Denkens steht das Buch *Welt und Person* von 1939 vor uns, aber die Motive, die darin zusammengefasst sind, bilden sich schon in seinen früheren Schriften aus. Vor allem ist hier *Das Gebet des Herrn* von 1932 zu nennen. Es kommt nicht von ungefähr, dass Guardini sein neues Gottesverständnis im Zuge seiner Gebetstheologie ausbildete, denn im Gebet handelt es sich um einen Gott, zu dem man Du sagen kann; bei einem „allwissenden, allgerechten, allmächtigen, allwirksamen Gott“ ist das jedoch nicht möglich. „Man würde Ihn bewundern, anerkennen, sich vor ihm fürchten, sich von ihm erdrückt fühlen oder was immer, aber man könnte nicht zum Ihm beten.“³⁶

Doch zuerst zu *den* Theologen, die der von Guardini eingeschlagenen Richtung zuzuordnen sind. Da ist Peter Lippert zu nennen, mehr Seelsorger als Theologe und wohl gerade deswegen disponiert, die religiöse Unverdaulichkeit des alten Gotteskonstrukts zu bemerken. Wer sich den Menschen wirklich zuwendet wie Lippert, kann dem Bannfluch gegen den Subjektivismus nicht zustimmen, der damals allgemein in der Theologie ausgesprochen wurde. Lippert wusste: Antisubjektivismus führt in die „Versteinerung“³⁷. Gottes Souveränität beschrieb er nicht als die einer Obrigkeit, die unbedingten Gehorsam fordert, sondern als die aus dem trinitarischen Leben Gottes kommende Fähigkeit, das Geschöpf zu Freiheit und Selbstbestimmung zu ermächtigen. „Die Geschöpflichkeit und Freiheit wird nicht ausgelöscht im Meer göttlicher Übermacht.“³⁸ Dementsprechend ist die Kirche für Lippert nicht die Sachwalterin der göttlichen Autorität, wie sie so viele seiner Zunftgenossen zeichneten, sondern schlicht ein „Zweckverband“³⁹. Doch können Lipperts theologische Kleinschriften die Beweislast solcher Aussagen nicht tragen. Das Gleiche gilt für Ernst Michel, mehr Sozialpolitiker als

³⁶ Ebd., 46.

³⁷ P. Lippert, Vom religiösen Subjektivismus, in: StdZ 100 (1921) 11.

³⁸ P. Lippert, Credo. Darstellungen aus dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre (Gesamtausgabe), Freiburg 1951, 335.

³⁹ Vgl. ebd., 73ff.

Theologe, der den Gedanken stark machte, dass des Christen rechte Antwort auf die „vom Chaos bedrohte [...] Welt“⁴⁰ aus dem „Augenblick des Glaubensgehorsams“⁴¹ und nicht aus einem ewig gültigen Sittengesetz erwächst. Michel geht es darum, jede Situation „aus der Kraft der Liebe“⁴² anzunehmen und zu gestalten. „Alle religiös-sittlichen Entscheidungen sind somit konkrete Entscheidungen in den Alltagssituationen, aus der Verantwortung für sie von Fall zu Fall von dem Christen gefällt“⁴³. Das ist kontingenzbejahendes und damit modernitätskompatibles Denken.

Doch zurück zu Guardini. Die Überwindung des metaphysischen Gotteskonstrukts muss bei der Lehre von der Schöpfung ansetzen, denn im Begriff des allmächtigen Schöpfers, der die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, hat dieses Konstrukt seine stärkste Stütze. Für Guardini ist Schöpfung ein Wortgeschehen, nicht ein Machen. Gott ruft und ruft so Antwort hervor, ja befähigt erst zur Antwort. Um es in einer biblischen Verdeutlichung zu sagen, die sich so nicht bei Guardini findet: Als Gott rief *Es werde Licht*, da war es nicht seine göttliche Allmacht, die es hell werden ließ in der Finsternis, sondern da war es sein Ruf, vielleicht ein Hilferuf, der Antwort suchte und vielleicht fand bei dem Geist, der über den Wassern schwebte. Und als er die grünen Gewächse und die Fruchtbäume hervorbringen wollte, da traute er es der Erde zu, sie hervorzubringen, und so geschah es, und Gott sah es und fand es gut. Guardini meinte, mit diesem Verständnis der Schöpfung der ganzen Neuzeit mit ihren Leitworten Natur, Subjekt und Kultur entgegnetreten zu können, denn das in diesen Leitworten sich äußernde Selbstverständnis des Menschen, der als souveränes Subjekt sich die Natur unterwerfen kann, ist ja eigentlich nur eine schlechte Imitation des früheren Gottesbegriffs; noch mehr aber widersprach er damit der Theologie, die diesen Gottesbegriff geschaffen hatte.⁴⁴ „Die Welt ist nicht ‚Natur‘, sondern Schöpfung; Schöpfung im reinen Sinne des durch freie Tat

⁴⁰ E. Michel, *Politik aus dem Glauben*, Jena 1926, 26.

⁴¹ Vgl. E. Michel, *Erneuern wirst du das Antlitz der Erde*, in: ders., *Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch*, Jena 1923, 281.

⁴² E. Michel, *Von der kirchlichen Sendung der Laien*, Berlin 1934, 68.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1952 (zuerst 1939), 26.

hervorgebrachten Werkes. [...] Die Welt hat nicht den Charakter der Natur, sondern einer von Gott vollbrachten Geschichte. Der Mensch hat nicht den Charakter des Subjekts im oben dargelegten Sinne [dass ihm alles unterworfen ist], sondern ist dadurch er selbst, daß Gott ihn angerufen hat und im Anruf hält.“⁴⁵ Das Wesen der Schöpfung ist Worthaftigkeit, sie ist ein unabschließbares Gespräch und damit so unvorhersehbar und unbestimmbar wie nur irgendein Gespräch – Luhmann hat das Verständnis von Kontingenz ja gerade am Gespräch entwickelt.⁴⁶ Guardini geht von diesem Ansatz aus weiter zu einem völlig neuen Verständnis dessen, was er Vorsehung nennt. Dass er gerade diesen Begriff aufgreift, bedeutet nun doch eine klare Spitze gegen die traditionelle Theologie, die damit bezeichnete, dass Gott in seinem unendlichen Wissen und in seinem machtvollen Wollen den Gang der Welt vom Größten bis in Kleinste geplant hat. Alles geschieht genauso, wie er es will bzw. von Ewigkeit hergewollt hat. Was will aber Gott vom Menschen? Was hat er für ihn vorgesehen? Laut der Bergpredigt, die Guardini zu dieser Frage zu Rate zieht, will er, dass der Mensch nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit trachte (Mt 6,33). Jesus will also, dass der Mensch „die Sorge um das Reich zur eigentlichen Mitte und Macht in seinem Leben mache“.⁴⁷

Die Welt ist aber noch nicht Gottes Reich. Sie soll es erst werden. Was ist, ist noch nicht das, was sein soll. Der Glaube an die Vorsehung macht eins mit dem, was erst werden soll. Er nimmt hinein in das Zukunftsprojekt Gottes. Die Welt wird als Raum bislang nicht verwirklichter Möglichkeiten erkennbar. „Denn das Weltgeschehen ist nicht festgelegt wie der Gang einer Maschine, sondern unendlich beweglich, voll von Möglichkeiten und bereit, dem Willen zu gehorchen, der es zu lenken vermag“.⁴⁸ Das Reich Gottes, so hat es Guardini im *Gebet des Herrn* beschrieben, lässt sich nicht erfassen und auf einen Begriff bringen. Es kann nur empfunden und erschaut werden mit einem Denken, „das Mannigfaltigkeit ertragen und vielfältigen Reichtum als Einheit erfassen kann“.⁴⁹ „Das Reich Gottes ist nicht

⁴⁵ Ebd., 31.

⁴⁶ Vgl. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1987, 148–190.

⁴⁷ R. Guardini, *Vorschule des Betens* (s. Anm. 35), 123.

⁴⁸ Ebd., 123f.

⁴⁹ R. Guardini, *Das Gebet des Herrn*, Ostfildern ¹³2015, 47.

„da‘, fest und fertig. Es steht im Kommen. Immerfort steht es im Kommen, und wir sollen bitten, daß es anlange“.⁵⁰

Das muss an dieser Stelle genügen. Guardini hat zu einer neuen Theologie gefunden. In den Passagen über das Reich Gottes in *Das Gebet des Herrn* enden sehr viele Sätze mit drei Punkten. Guardini ringt nach Worten, so neu ist das auch für ihn. Nicht mehr erhebt über dem „wogenden Wandel der Gegensätze“ die bleibende Ordnung ihr „ruhiges Haupt“. Gott ist nicht mehr die letzte Zuflucht über aller Veränderung. Er ist vielmehr „die unergründliche Macht des Neubeginns. Er ist Jener, welcher vermag, was über allen Begriff geht: das anscheinend Endgültige, die vollbrachte Tat, das geprägte Sein in einen neuen Anfang aufzunehmen.“⁵¹ Sein Reich setzt jede Ordnung kontingent. Sie könnte auch anders sein, sie kann sich wandeln. Worauf es ankommt, ist die Offenheit für das, was da kommen soll, und die Aufmerksamkeit für die Stunde, in der es auf mich ankommt, um sein Kommen zu befördern. So hat Guardini eine moderne Theologie vorgelegt, eine Theologie, die moderner ist als die Moderne, denn jene modernen Strategien der Kontingenzbewältigung, von denen oben die Rede war, sind ja doch nur eine schlechte Nachahmung jenes Gottes der Vorzeit.

8. Kirche und Theologie im Zweiten Weltkrieg

Es gab sie also, die Modernisierung der Theologie in der Zwischenkriegszeit, wenn man darunter die Umstellung der Religion von Kontingenzbannung zu Kontingenzerschließung versteht. Es gab sie nur in wenigen Vertretern, und es ist kaum zu erwarten, dass schon die Lektüre von deren Werken zu Folgen für das Verhalten der Kirche im Zweiten Weltkrieg geführt haben. Man kann aber danach fragen, ob nicht das Denken dieser Vordenker sich aus einer Stimmung speiste, die unausdrücklich vorhanden war – so wie etwa, um ein Beispiel zu nennen, ein Hans Küng mit seiner Kritik am Unfehlbarkeitsdogma damals das ausdrückte, was viele dachten. Gibt es irgendwo Anhaltspunkte dafür, dass die Kirche im Zweiten Weltkrieg auch nur mit etwas mehr Vorbehalt, mit gewissen Selbstzweifeln

⁵⁰ Ebd., 51.

⁵¹ R. Guardini, *Vorschule des Betens* (s. Anm. 35), 49.

vielleicht, das Kontingenzbewältigungsprogramm gefahren ist, das von Kirchen in kontingenreichen Zeiten wie einem Krieg gefordert ist? Hatte sie gegenüber dem Ersten Weltkrieg dazugelernt? Hatte sie mindestens die Erfahrungen mit dem durch die Geschichte diskreditierten Kriegsrechtfertigungsprojekt reflektiert? Auf alle diese Fragen ist mit Nein zu antworten. Das Verhalten der Kirche im Zweiten sieht dem im Ersten zum Verwechseln ähnlich, mit der einzigen Ausnahme, dass noch nicht einmal mehr der Versuch gemacht wurde, diesen Krieg an den Kriterien der *Bellum-iustum*-Lehre zu überprüfen; dass er diesen nicht entsprach, war zu offensichtlich, und die Bischöfe beriefen sich bei ihrer Beurteilungsabstinenz einfach darauf, dass nach kirchlicher Lehre das Urteil über die Gerechtigkeit eines Krieges den Regierenden oblag. Ohnehin waren die Bischöfe von einer Ablehnung des Krieges „weit entfernt“, wie Konrad Repgen bemerkt.⁵² Die Rhetorik von Vaterlandsliebe, von heldenmütiger Pflichterfüllung, vom Ruhm der Gefallenen etc. etc. ist gegenüber dem Ersten Krieg nahezu unverändert, auch in den Hirtenworten der Bischöfe.⁵³ Neu hinzugekommen ist der Antibolschewismus und das Motiv, dass dem Eid gegenüber dem Führer Gehorsam zu leisten sei. Dass das NS-Regime die legitime Obrigkeit darstellte, wurde nicht in Zweifel gezogen. Die Kirchenführer und die (wenigen) Theologen, die sich zum Krieg äußerten, argumentierten durchweg auf der Natur-Gnade-Linie: die Liebe zum Vaterland und die Pflicht, es zu verteidigen, entspreche dem Naturrecht und werde durch die Gnade nicht außer Kraft gesetzt, auch nicht durch die Selbpreisung der Friedensstifter und Sanftmütigen in der Bergpredigt, wie sich der Trierer Moraltheologe Nikolaus Seelhammer beeilte zu versichern. Jesus habe keineswegs zu einer „unmännlichen Haltung“ und zum „Weg des kleinsten Widerstands“ auffordern wollen.⁵⁴

⁵² K. Repgen, *Krieg, Gewissen und Menschenrechte. Zur Haltung der katholischen Bischöfe im Zweiten Weltkrieg*, Mönchengladbach 1995, 4. Vgl. zum Thema dieses Abschnitts meinen Beitrag „Ein heiliges Sterben“. Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen, in: *SaThZ* 9 (2005) 212–228.

⁵³ Vgl. neben den einschlägigen Werken von G. Lewy, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, München 1965 und G. C. Zahn, *Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege*, Graz/Wien/Köln 1965 auch die reiche Dokumentation in P. Bürger (Hg.), „Es droht eine schwarze Wolke“. *Katholische Kirche und Zweiter Weltkrieg*, Bremen 2018.

⁵⁴ N. Seelhammer, *Selig die Sanftmütigen*, in: *Pastor Bonus* 51 (1940) 100–105.

Ganz im Sinne des Natur-Gnade-Paradigmas äußerte sich auch der später als Mitglied des Kreisauer Kreises hingerichtete Alfred Delp.⁵⁵ Von ihm war noch 1940 zu lesen: „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 Haltung und Verantwortung heraus.“⁵⁶ Weiterhin sollte der Krieg als Wirklichkeit und Schicksal verstanden und angenommen werden. Kirche und Theologie hatten nichts gelernt; der Unterschied zum Ersten Weltkrieg bestand nur darin, dass sie es besser hätten wissen können.

⁵⁵ A. Delp, Der Krieg als geistige Leistung, in: StdZ 138 (1940) 207–211; ders., Das Volk als Ordnungswirklichkeit, in: StdZ 139 (1941) 5–15.

⁵⁶ A. Delp, Der Krieg als geistige Leistung (s. Anm. 55), 207.