Florian Baab

„Woher der religiöse Zweifel?"

Zur Krisendiagnostik deutschsprachiger Apologeten im Umfeld des Ersten Vaticanums

Wer nach belastbaren Informationen zur deutschsprachigen katholischen Universitätstheologie ab der Mitte des 19. Jahrhunderts sucht, wird schnell feststellen, dass auf diesem Feld neben den Originalquellen und zeitgenössischen Studien kaum aktuelle Literatur zur Verfügung steht. Anders verhält es sich bekanntlich mit den theologischen Strömungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, die inzwischen als breit rezipiert gelten können. Eine Konsequenz dieses proportionalen Missverhältnisses ist es, dass die Entwürfe der Generation im Umfeld des Ersten Vaticanums häufig genug im Spiegel der Innovationen des Zweiten Vaticanums betrachtet werden und daher als diffuse Mischung überkommener Traditionalismen erscheinen müssen: Die „Neuscholastik" sei das dominante Modell der Zeit gewesen; das Kernanliegen ihrer Vertreter habe im klerikalen Kampf gegen die nicht mehr zu leugnenden Errungenschaften der Moderne bestanden; Stichworte wie Antimodernismus, Exklusivismus, Infallibilismus und Monogenismus stehen flankierend bereit, um die Theologie der 1850er bis 1890er Jahre als ein Agglomerat von Theoremen erscheinen zu lassen, die sich für die eigentlichen Fragen ihrer Zeit kaum empfänglich zeigten.

Auch wenn es nicht in Zweifel gezogen werden kann, dass sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein lange nötiger Prozess der innerkirchlichen Modernisierung und Liberalisierung vollzogen hat, wäre doch eigens durch eine Lektüre der Originaltexte zu prüfen, ob die Theologen im Umfeld des Ersten Vaticanums sich tatsächlich als derart unsensibel für die Herausforderungen und Diskurse ihrer Zeit erweisen, wie gerne insinuiert wird. Das Anliegen des vorliegenden Beitrags ist es daher, am Beispiel zweier Apologien dieser Epoche aufzuzeigen, dass zumindest ein Mangel an zeitdiagnostischer Sensibilität *kein* generelles Charakteristikum der damaligen Theologie war. Im Gegenteil zeigen sich die Theo-

logen des 19. Jahrhunderts, so antiquiert manche ihrer Thesen im Einzelnen wirken mögen, als versierte theologische Krisendiagnostiker, an deren Analysen sich zum Teil heute noch anschließen lässt.

1. Franz Hettinger (1819–1890) und seine „Apologie des Christentums"

Franz Hettinger galt zu Lebzeiten als einer der bedeutenden Systematiker seiner Generation: Nach der Promotion (1845) am germanischen Kolleg in Rom und einigen Jahren der Tätigkeit sowohl in der Seelsorge wie auch in der akademischen Theologie erfolgte 1852 die Ernennung zum Subregens am Würzburger Klerikalseminar. Es folgten Berufungen zum Professor der Patrologie (1857), der Apologetik und Homiletik (1867) und der Dogmatik (1884) jeweils an der Universität Würzburg, an der er zudem zweimal das Amt des Rektors ausübte. Als Konsultator wirkte er ab 1868 an der Vorbereitung des Konzils mit.[1]

Hettingers „Apologie des Christentums" erschien erstmals 1863. Es handelt sich ursprünglich um eine Sammlung von Vorträgen „für Studierende aus allen Fakultäten". Er wolle, so der Autor in seinem Vorwort, „den christlichen Glauben mit dem Ideenkreise der intelligenten Welt vermitteln, irrige Anschauungen berichtigen, und dort, wo das geistige Leben bereits zwiespältig geworden, heilend und versöhnend einwirken".[2] Das Werk erfuhr zu Lebzeiten Hettingers sechs Auflagen und nach seinem Tod vier weitere. Dieser Erfolg ist sicher zu einem wesentlichen Teil darauf zurückzuführen, dass es Hettinger gelang, ein grundlegendes Bedürfnis katholischer Intellektueller in der zweiten Jahrhunderthälfte zu bedienen: In einer Zeit, in der die Divergenzen zwischen einer traditionell christlichen Weltauffassung und den inzwischen zur Verfügung stehenden weltanschaulichen Alternativen niemandem mehr verborgen blieben, betonte Hettinger, es sei „ein Gesetz im Reiche Gottes und seiner Gnade,

[1] Vgl. *Josef Hasenfuß*, Hettinger, Franz, in: Neue Deutsche Biographie 9, Berlin 1972, 30 f.; *Johann Baptist Renninger*, Prälat Hettinger. Ein Lebensbild, in: Der Katholik 77 (1890), 385–402.

[2] *Franz Hettinger*, Apologie des Christentums. Erster Band: Der Beweis des Christentums. Erste Abtheilung, Freiburg i. Br. ^{6}1885, V.

dass aller Kampf gegen ihn und sein ewiges Werk ein Segen werden muss für die Kirche, die immer wieder neu gestärkt aus ihm hervor geht."[3] In diesem Sinne suchte er insbesondere im ersten Band seines Werks mit dem Titel „Der Beweis des Christentums" die direkte Konfrontation mit gegnerischen Modellen, hauptsächlich mit den primären Protagonisten des seit der Jahrhundertmitte erstarkten Materialismus. Hettingers Selbstsicht als Apologet und die Erwartungshaltung der Zeitgenossen an eine katholische Apologetik ergänzten sich dabei im Ziel der vollständigen Ausräumung etwaiger Irritationen: Es handelt sich um eine klassische *demonstratio christiana*, die darauf ausgelegt ist, externe kritische Anfragen zugunsten des Christentums zu lösen. Das Panorama der gegnerischen Positionen, die Hettinger dabei zu Wort kommen lässt, deckt die ganze Breite der in der zweiten Jahrhunderthälfte verfügbaren Religionskritik ab: Feuerbach und Strauß, Haeckel und Büchner, Moleschott und Eduard von Hartmann werden ausgiebig zitiert und widerlegt (als Traditionsquellen dienen dabei nicht nur Augustinus und Thomas, sondern auch Bacon, Goethe und Schelling); auch Darwins „Deszendenztheorie", von deren Unvereinbarkeit mit der christlichen Schöpfungslehre Hettinger überzeugt ist, wird ausgiebig besprochen. Da keiner dieser einzelnen Dispute hier in der gebotenen Ausführlichkeit zur Sprache kommen kann, soll im Folgenden lediglich das in den Blick genommen werden, was Hettinger seinem Werk als eine zeitdiagnostische Eröffnung voranstellt – das erste Kapitel mit dem Titel „Der religiöse Zweifel".

1.1 Der religiöse Zweifel: Ein neues Problem und seine Diagnostik

Denn eines ist neu: Hettinger muss eingestehen, dass die Selbstverständlichkeit, mit der sich noch vorhergehende Generationen zum Glauben bekannt haben, massiv geschwunden ist. Der „religiöse Zweifel" ist daher das erste Objekt seiner Betrachtungen. Hettinger schreibt:

> „Woher der religiöse Zweifel? Wie ist der unermesslichen Tatsache des Christentums gegenüber der religiöse Zweifel überhaupt nur möglich? Da steht die christliche Wahrheit mit ihrer Machtentfaltung und Segenswirkung, wie sie

[3] Das Zitat stammt aus dem Vorwort einer im Jahr 1875 eigens publizierten Schrift gegen D. F. Strauß und sein Werk „Der alte und der neue Glaube": *Franz Hettinger*, David Friedrich Strauß. Ein Lebens- und Literaturbild, Freiburg i. Br. 1875, 3.

> nur einmal die Erde gesehen, und dies seit Jahrtausenden und bis zur Gegenwart herab; sie ist in vollster Wahrheit jener Baum geworden, welcher die ganze Welt überschattet – die Mutter der Völker, die sie alle in ihrem Schoße getragen und an ihrer Brust zu höherem Leben genährt hat. Nationen sind gekommen und gegangen, die Kirche stand an ihrer Wiege und an ihrem Grab; sie ist nicht vorübergegangen. Neue Geschlechter erschienen, neue Zeiten brachen an; alles ist wieder verschwunden, die Kirche steht. So oft wähnten ihre Feinde, sie vernichtet zu haben; schon schickten sie sich an, dem entseelten Leichnam, wie sie glaubten, das Grab zu graben. Aber wie neugeboren ist sie noch jedes Mal hervorgegangen aus dem Feuer der Verfolgung."[4]

So scheint es klar, dass bereits die historische *Kontinuität* der Institution Kirche in der Lage ist, auch den Anspruch der *Wahrheit* ihrer Glaubenslehren zu begründen. Die Geschichte, so der Fortgang des Zitats, habe es „bewiesen auf allen ihren Blättern", dass der Kirche als der „Trägerin des Glaubens [...] die Unverweslichkeit eingehaucht ist"; alle „großen weltgeschichtlichen Ereignisse" werden daher zum Hinweis „auf die Hand Gottes, die unsichtbar und doch so sichtbar sie leitet".[5] Weit besser als jeder theoretische Beweis belegt daher nach Hettinger der faktische Lauf der Geschichte die universalen Ansprüche des Christentums: Geschichte bedeutet Bewahrheitung des Christentums, und Christentum bedeutet Wahrheit in Geschichte. Im heutigen Diskurs würde wohl kaum ein Theologe mehr wagen, solch eine zirkuläre Logik explizit zu vertreten; Hettinger dagegen scheut sich nicht, sie demonstrativ an den Anfang seines Werkes zu setzen.

1.2 Der erste Grund des Zweifels: Überhöhte Erkenntnisideale

Umso mehr stellt sich für Hettinger nun aufgrund dieser offensichtlichen Fakten die Frage nach dem Ursprung des „religiösen Zweifels", der ja – wenn man seinem Argument der traditionalistischen Evidenz des Christentums folgt – als zutiefst irrational erscheinen muss. Als eine „erste Ursache" nennt er die „Unkenntnis der wahren Natur und Bedürfnisse des menschlichen Geistes". Ein heranwachsender „junger Mensch" ist ihm zufolge besonders gefährdet, in diesem Punkt einer „falschen oder

[4] *Hettinger*, Apologie, 6.
[5] Ebd., 7.

doch einseitigen Auffassung" zu erliegen: Der „Verstand will verstehen, die schwellende Geisteskraft sich erproben, alles fassen, alles begreifen, will sich des Gesamtgebietes der Wahrheit bemächtigen" – so stoße das „Feuer der Jugend" auf einen „Mangel an Erfahrung in der Arbeit des Geistes", es ergebe sich die „Forderung einer fälschlich sogenannten Wissenschaftlichkeit, die alles verwirft, die Übereinstimmung aller Jahrhunderte und aller Geister", so lange sie sich nicht „vor dem eigenen Geiste [...] bewährt" habe. Hettingers Referenz ist an dieser Stelle Goethes *Faust* und dessen Bestreben, „dass ich erkenne, was die Welt / im Innersten zusammenhält".[6] Aus der Perspektive Hettingers handelt es sich also um eine radikale Abkehr vom (richtigen) Weg der kirchlichen Traditionsorientierung und eine Hinwendung zu einem (falschen) Subjektivismus, der glaubt, Erkenntnisse in erster Linie aus dem Fundus der eigenen Evidenzen generieren zu können.

Die Lösung dieses Problems, zu der Hettinger findet, besteht in einer Korrektur des überhöhten Erkenntnisideals, das diesem Wissenschaftsverständnis zugrunde liegt: Ermuntert von den Fortschritten der neueren Forschung sähen viele gegenwärtig den „Traum einer absoluten Wissenschaft" als erreichbar; ihr Ziel sei „die völlig adäquate Erkenntnis alles dessen, was da ist". Diese Vorstellung, „in einem einzigen Blicke das Gesamtgebiet der intelligiblen Welt" zu überschauen, sei jedoch „ein Ideal [...], das nur in Gott, der die Wahrheit selbst ist, zur Wirklichkeit wird".[7] Für den Menschen gelte dagegen: „Die Deutlichkeit ist eine Ausnahme, das Geheimnis ist die Regel – im Inneren der Dinge liegt eine Größe, die über alle Betrachtung hinausgeht."[8] So ergibt sich letztlich als Überwindung des von Hettinger identifizierten Subjektivismus *nicht*, wie man hätte erwarten können, die Einsicht, dass adäquate Erkenntnis nur unter christlichen Vorzeichen möglich ist, sondern die Einsicht, dass adäquate Erkenntnis dem Subjekt *unmöglich* ist. Evident ist und bleibt die „christliche Wahrheit" daher in erster Linie aufgrund ihres unleugbaren Wesens als historisch wirksame Tatsache; ein Subjektivismus, der dies nicht anerkennen möchte, kann durch die Haltung korrigiert werden,

[6] Ebd., 7f. – Dass Faust zur Stillung dieses Verlangens einen Pakt mit dem Bösen eingehen musste, dürfte Hettinger bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt haben.
[7] Ebd., 11f.
[8] Ebd., 17.

dass jedes menschliche Erkenntnissystem weit hinter dem Ideal einer göttlichen Durchschauung der Dinge zurückbleibt.

1.3 Der zweite Grund des Zweifels: Gleichgültigkeit

Die zweite von Hettinger erkannte Ursache des „religiösen Zweifels" ist die „Gleichgültigkeit für das Höhere": Bei vielen Menschen, so seine Diagnose, sei alles „höhere Streben" erlahmt, die geistige Tätigkeit beschränke sich „auf den engen Kreis des Nächstliegenden, Notwendigen und Nutzbringenden"; die „religiöse Erkenntnis" sei „verschüttet und fast vergessen unter dem Staube des alltäglichen Lebens mit seinen Sorgen und Mühen, seinen Zerstreuungen und Genüssen".[9] Wo in diesem Sinne nur die „materiellen Interessen [...] zur Herrschaft gelangt sind", könne „nimmer, selbst nur auf wenige Stunden, jene hehre Stille, Sammlung und Verinnerlichung der Seele" eintreten, „da diese, ungestört von dem betäubenden Gewühle der dem Irdischen zugewandten Gedanken, die Stimme der Wahrheit [...] vernehmen könnte".[10]

Betrachtet man diese Diagnose im Spiegel der theologischen Anthropologie, wie sie uns aus dem Kontext späterer Ansätze vertraut ist, fällt auf, dass Hettinger Religion in nur schwachem Maße als anthropologische Konstante wertet: *Karl Rahner*, der hier exemplarisch als Vertreter der Theoriebildungen im Umfeld des Zweiten Vaticanums genannt sei, reagiert einige Jahrzehnte später auf das nicht mehr zu leugnende Faktum der fortschreitenden Säkularisierung mit seiner Konzeption der „transzendentalen Erfahrung", die er als Verweis darauf verstanden wissen möchte, dass auch derjenige, der vermeintlich keine religiöse Orientierung hat, der christlichen Heilsordnung vollständig eingegliedert ist:

> „Diese Erfahrung als unthematisch und bleibend waltende – die Gotteserkenntnis, die wir immer vollziehen, gerade wenn wir an alles andere denken und mit allem anderen umgehen als mit Gott – ist der dauernde Grund, aus dem jene thematische Gotteserkenntnis erwächst, die wir im explizit religiösen Tun und in der philosophischen Reflexion vollziehen."[11]

[9] Ebd., 20 f.

[10] Ebd., 26.

[11] *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [12]2008, 56.

Die Gottesfrage stellt sich also nach Rahner implizit auch dem, der sie nicht explizit stellt, da sie zu den Grundlagen des menschlichen Wesens gehört. Die Konsequenz ist, dass die religiöse Indifferenz (oder, mit Hettinger: die „Gleichgültigkeit für das Höhere") im Denken Rahners und vieler seiner Zeitgenossen und Schüler keinen Raum hat: Jeder, der vordergründig gleichgültig gegenüber Gott ist, stellt die Gottesfrage zumindest „unthematisch" in allen anderen Vollzügen seiner Existenz. Hettinger dagegen wäre, wie eben gesehen, der Meinung, dass religiöse Gleichgültigkeit bedingt ist durch eine *tatsächliche* Fokussierung auf andere Belange des menschlichen Lebens. So zeigt sich, dass es offensichtlich auch seine Vorteile hat, das Christentum nicht als eine Frage der Anthropologie, sondern des persönlichen Bekenntnisses zu fassen: Das Phänomen der Areligiosität wird auf diese Weise als solches ernst genommen; wer sich die Gottesfrage nicht stellt, stellt sie sich nicht implizit doch, sondern – tatsächlich nicht.

1.4 Der dritte Grund des Zweifels: Leidenschaft

Als einen dritten „Grund des Zweifels" identifiziert Hettinger die „Leidenschaft": Wenn erst die „Seele der Tummelplatz geworden" sei, „auf dem die wilden Begierden wie entfesselte Bestien einander bekämpfen und sich zerfleischen", werde der Mensch – so Hettinger unter Berufung auf Platons „Timaios" – „auch nur sterbliche Gedanken haben" statt „zur Unsterblichkeit [zu] gelangen". Hettinger betont, dass „Sinnlichkeit und Geist, Vernunft und Leidenschaft" in jedem Menschen als widerstrebende Elemente präsent seien; er verlange daher „nicht dies [...], dass der Kampf aufgehört [hat] und beendet ist zwischen dem niederen und höheren Menschen [...], wohl aber dies, dass er begonnen hat, dass es der Seele einmal Ernst ist mit ihrer Selbstbefreiung".[12] Je nach der Stärke der Leidenschaften divergiere dabei die Haltung zur „Wahrheit" des Christentums:

> „Entweder fürchtet der Mensch die christliche Wahrheit, oder er wünscht sie. Je tiefer der sittliche Verfall, desto größer die Furcht und innere Abneigung, die alles aufbietet, sich der Wucht ihrer Anklagen zu entziehen. Wer sie nicht zu fürchten hat, wem sie eine Quelle höheren Lichtes, reicherer Erkenntnis

[12] *Hettinger*, Apologie, 30 f.

> und sittlicher Erhebung aufschließt, der wird emsig suchend und raschen Schrittes die Wege gehen, die zu ihr hinführen. Er ist ein Freier und die Wahrheit wird immer mehr ihn frei machen."[13]

Diese innere Umkehr, die Zügelung der Leidenschaften, ist allerdings, wie Hettinger betont, dem Menschen nicht aus eigener Kraft möglich; „das vermag nur einer, Gott und seine Gnade, die in geheimnisvollem Ringen [...] den lange widerstrebenden Willen überwindet". In diesem Sinne sei „jede Rückkehr aus Zweifel und Unglaube eine Wiedergeburt, zu welcher der Mensch sich vorbereiten und mitwirken mag, die aber nur Gottes Gnade beginnt und vollendet".[14]

Dem gegenwärtigen Systematiker wird angesichts dieses dritten von Hettinger genannten Punktes womöglich auffallen, dass ihm hierzu selbst nur wenig einfällt: Das Motiv der Leidenschaften und der Emotionalität ist in der systematischen Theologie seit Jahrzehnten ein nur marginal bearbeitetes, obwohl es durchaus aktuell und relevant ist – genannt sei nur das stetig virulente Thema „Missbrauch", mit dem die Kirche mehr als andere Institutionen ein Problem zu haben scheint. Dass zur Unterbestimmung dieser Thematik auch ein überhöhtes Verständnis menschlicher Autonomie einen Beitrag geleistet haben mag, wurde bisher nur wenig gesehen. Die Väter des Zweiten Vaticanums behandeln die Leidenschaften in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"; die entsprechende Passage im Abschnitt 17 „Die hohe Bedeutung der Freiheit" lautet:

> „Die Würde des Menschen erfordert also, dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang. Eine solche Würde aber erlangt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und so sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt und sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestrengtem Bemühen verschafft" (DH 4317).

Eine derartige aus individueller Freiheit ermöglichte Elimination der Leidenschaften ist nun gar nicht das, was Hettinger im Sinn hat: Der Mensch kann aus seiner Sicht nur zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer Beschränkung seiner Leidenschaften kommen; er kann sich „vorbereiten

[13] Ebd., 41.
[14] Ebd., 43.

und mitwirken", alles Weitere ist Sache der göttlichen Gnade. In keiner Weise ist es dabei das Ziel, „dass stete Stille in der Seele herrsche, [...] durch keine leidenschaftliche Aufwallung getrübt", sondern nur, dass sie nicht mehr „willenlose Sklavin finsterer Gewalten" ist.[15] Die Frage sei erlaubt: Entspricht nicht Hettingers Konzept – die Zügelung der Leidenschaften als durch den Menschen initiierter Akt göttlicher Gnade – einer theologischen Anthropologie, die in gesundem Maße sowohl Autonomie wie auch Selbstbeschränkung berücksichtigt? Hat daher die Generation der Konzilstheologen der Autonomie des Menschen, wenn es um die heikle Frage der Selbstkontrolle geht, womöglich etwas mehr zugetraut, als sie leisten kann?[16]

2. Albert Maria Weiß (1844–1925) und seine „Apologie des Christentums"

Auch *Albert Maria Weiß* gehört zu den prägenden Gestalten der Theologie seiner Zeit: Nach dem Theologiestudium in München und der Promotion (1870) trat er in Graz in den Dominikanerorden ein. 1890 wurde er als Professor für Gesellschaftswissenschaften an die neu gegründete Universität Fribourg berufen; 1897 erhielt er dort den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät.[17] Sein Hauptwerk, die fünf Bände umfassende „Apologie des Christentums" erschien zwischen 1889 und 1904 in vier Auflagen.

Vergleicht man die Apologien der beiden Theologen Hettinger und Weiß in ihrer Grundmotivation, fällt schnell auf, dass der um eine Gene-

[15] Ebd., 31.

[16] Natürlich kann diese knappe Konfrontation von Hettingers Thesen mit einem kurzen Ausschnitt aus „Gaudium et spes" keine adäquate Bestimmung der Rolle des Autonomiegedankens im Kontext des II. Vaticanum erbringen. Allerdings scheint mir die generelle These, dass die Konzilstheologen des 20. Jahrhunderts das autonome Subjekt (mit bis in die Gegenwart reichenden Konsequenzen) übermäßig stark bestimmt haben, plausibel und einer weiteren Verfolgung wert.

[17] Siehe hierzu *Karl Josef Rivinius*, Art. Weiss, Albert Maria, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 13, Herzberg 1998, 647–652; *Gallus M. Häfele*, P. Albert Maria Weiß OP, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 79 (1926), 281–296. 552–567. 774–784.

ration jüngere Weiß sich nicht mehr in der Lage sieht, in gleichem Maße wie Hettinger von einer selbstverständlichen Evidenz der „Wahrheit des Christentums" auszugehen: Die wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Entwicklungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben die vermeintliche Unanfechtbarkeit der Glaubensinhalte bereits so stark in Frage gestellt, dass nicht mehr nur vom „religiösen Zweifel", sondern von einer handfesten Krise gesprochen werden muss. Weiß' Reaktionsmuster auf diese von ihm konstatierten Auflösungserscheinungen ist ein doppeltes: Einerseits ist seine Zeitdiagnose, anders als die des vornehm-zurückhaltenden Hettinger, geprägt von deutlicher Polemik, andererseits setzt er nun nicht mehr die aus der Geschichte evidente Wahrheit des Christentums, sondern die „Idee des Menschen und der Menschheit" als Ausgangspunkt seiner apologetischen Bemühungen.

Wie schon Hettinger umschreibt Weiß am Beginn seines Werks die Grundanlage der fünf Bücher und den Anlass ihrer Entstehung. Auch in diesem Fall ist es diese den eigentlichen Ausführungen vorausgehende Krisendiagnostik, die hier näher in den Blick genommen werden soll.

2.1 „Alles ist in Frage gestellt": Die Hilflosigkeit des Theologisierens im ‚fin de siècle'

Der Apologet, so schreibt Weiß auf den ersten Seiten seiner „Apologie", sehe sich heute mit einer „außerordentlich schwierigen" Aufgabe konfrontiert: Seine Situation gleiche der „jener Ureuropäer, die nur mit gezücktem Schwerte Schritt für Schritt ihre Wanderzüge zu machen wagten". Es gebe „keinen bestimmten Feind mehr und kein abgegrenztes Schlachtfeld", die „Zustände in der moralischen und in der wissenschaftlichen Welt" könnten „nicht gestaltloser sein": „Alles ist in Frage gestellt, alles in Fluss geraten, alles zu einem unergründlichen Brei von Urschleim durcheinandergerührt."[18] Die Verursacher dieser Krise sieht er indes als gut benennbar: Auf dem „Gebiete der Biologie" habe der Darwinismus „alle Wesen [...] auf einen Begriff, den der allgemeinen Gallerte, zurückgeführt", unter „seinem Zeichen" stehe inzwischen „unsere ganze Kultur

[18] *Albert Maria Weiß*, Apologie des Christentums. Erster Band: Der ganze Mensch. Handbuch der Ethik, Freiburg i. Br. ^{3}1894, 2 f.

und Geistesbildung".[19] Die „vergleichende Religionswissenschaft, das jüngste Kind des Positivismus" behaupte zudem, „dass Christus und Buddha, dass Somnambulismus, Tischrücken, Spiritismus und Prophetentum [...] ein und dasselbe seien".[20] Künstler schließlich malten „blaue Gesichter, grüne Augen, silberne Lippen, und alle Welt staunt das gespenstische Machwerk an, denn so ist es modern".[21] Kurz:

> „Der ruhige Denker und Staatsbürger, der auf Ordnung und Herkommen hält, steht wie verwirrt vor diesem Chaos und denkt, der Ausdruck ‚*fin de siècle*', den man dieser Kultur gegeben hat, dürfte wirklich der Sache entsprechen. Dem modernen Menschen aber ist nie wohler, als wo alles seine natürliche Form und Farbe verloren hat. Jetzt, versichert er, seien die Dinge erst in ihr wahres Licht gestellt."[22]

Diese durch Weiß konstatierte Hinfälligkeit aller bisherigen geordneten Verhältnisse steht in auffälligem Kontrast zu der distanzierten Gelassenheit, mit der noch Hettinger den „religiösen Zweifel" als ein erklärungsbedürftiges Sonderphänomen betrachtet hatte. Für Weiß liegt es vielmehr auf der Hand, dass man sich „unter solchen Umständen" nicht zu wundern brauche, „wenn die Welt zuletzt an keine Wahrheit, am wenigsten an eine religiöse Wahrheit mehr glaubt".[23] Die Menschen seien „dem Christentum bereits zu sehr entfremdet, als dass man hoffen könnte, sie ihm noch einmal zugänglich zu machen"; es wundere daher nicht, dass „unter der kleinen Schar von Sehenden oft Bitterkeit, noch öfter Mutlosigkeit überhand nimmt".[24]

Bis zu diesem Punkt bietet Weiß ein markantes Beispiel eines Theologen, der die Vermittlungskrise des Christentums auf einen als maßlos empfundenen wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt zurückführt: Die „Zerfahrenheit der Wissenschaft", in der „jeder seinen eigenen Einfällen" folge, der „Krieg aller gegen alle auf sozialem Gebiete", die „Souveränität des Individuums", der „Libertinismus", schließlich Kants „Erhebung des Eigenwillens auf den Lehrstuhl des Gesetzgebers" – all das

[19] Ebd., 3 f.
[20] Ebd., 7.
[21] Ebd., 8.
[22] Ebd., 8.
[23] Ebd., 9.
[24] Ebd., 11.

hat eine allumfassende „Verwirrung" zur Folge, deren logische Konsequenz die „Zerstörung aller wirklichen Religion" ist.[25] Wie sich hier deutlich zeigt, sind Klagen über eine in weltanschaulicher und normativer Hinsicht orientierungslose Moderne und die Konstatierung eines allumfassenden „Relativismus" als Gefahr für das Christentum nicht erst ein Kennzeichen konservativer Theologen des 20. Jahrhunderts.

2.2 Gott, die wahre Ehre der Menschheit: Eine Apologetik auf anthropologischer Basis

Bemerkenswert ist nun die Lösung, zu der Weiß findet, um der christlichen Apologetik doch noch zu ihrem Recht zu verhelfen: Wenn man sich frage, ob all diese unterschiedlichen Gegenwartsströmungen nicht letztlich doch eine Gemeinsamkeit hätten, müsse man zu dem Ergebnis kommen, dass es „die Vergötterung des von Gott losgelösten, einzig auf sich selbst bauenden Menschen" sei, „das sogenannte freie Menschentum". In dieser Idee liege der „Schlüssel zum Verständnis der heutigen Welt":[26]

> „Die Menschheit mag alles in Abrede stellen, Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Ewigkeit und Unsterblichkeit, sie mag in ihrer Gottentfremdung so weit fortschreiten, dass sie Gott [...] das höchste Übel nennt, dann glaubt sie erst an eines umso fester, an sich selber. Darum leugnet, lästert, verwünscht sie eben Gott, weil sie an ihm eine unübersteigbare Schranke findet, die sie hindert, bis zur Selbstvergötterung zu schreiten."[27]

Dieser „Menschheitskult" bezeuge nun, dass das „heutige Geschlecht" sich „wenigstens *einen* Glauben" nicht nehmen lasse – den Glauben an den Menschen. Eine Apologie, „wie sie den Bedürfnissen unserer Zeit angemessen erscheint", könne daher „getrost auf die Idee des Menschen und der Menschheit" bauen.[28] Weiß hat also – beachtlich für diese Zeit – eine Apologie auf anthropologischer Basis im Sinn. Ihre Berechtigung erfährt sie dadurch, dass sie, anders als der herrschende „atomistische Subjektivismus und Individualismus", den „ganzen Menschen" berücksichtigen möchte, sein „geistiges Leben", seine „Kultur und Sittlichkeit",

[25] Ebd., 12.
[26] Ebd., 14.
[27] Ebd., 14f.
[28] Ebd., 15f.

und die auf diese Weise den Irrungen der Gegenwart die Erkenntnis vorauszuhaben meint, „dass man den Menschen und seine Tätigkeit nicht in Stücke reißen kann".[29] – So liegt für Weiß letztlich die Rechtfertigung des Christentums darin, dass es das fragmentierte Menschenbild des *fin de siècle* wieder in eine neue Einheit überführen kann, deren letzter Garant der im Schwinden begriffene Gottesgedanke ist. Man habe beispielsweise nicht zu fragen, ob der Mensch „sich oder dem Staate" angehöre, denn „jedes im Katechismus unterrichtete Schulkind" erkenne deutlich, dass schon die Frage falsch, weil ohne Transzendenzbezug gestellt sei:

> „Wem gehört der Mensch an, sich, der Menschheit, oder dem ewigen, unendlichen Reiche Gottes? Darauf aber gibt es nur eine Antwort: Allen dreien zugleich. So verschieden auch der Umfang dieser drei Begriffe ist, so bilden sie doch drei konzentrische Kreise, deren Mittelpunkt für jeden sein eigenes Gewissen ist. Nur indem einer gleichmäßig seine Pflichten gegen alle drei erfüllt, wird er seiner Aufgabe gerecht."[30]

Das Christentum ist damit die einzige Instanz, die in einer moralisch orientierungslosen Zeit Ausgleich und Stabilität gewährleistet: Es begreife, anders als all die von Weiß als extremistisch empfundenen Gegenwartsströmungen, „dass die Wahrheit in der Mitte liegt",[31] indem es sowohl die Rechte wie auch die Pflichten des Individuums garantiere und dafür sorge, dass „die Einrichtungen in der Menschheit einigermaßen den Anordnungen des göttlichen Weltplanes entsprechen".[32] Und nicht zuletzt werde durch es wieder der vollumfängliche „Sinn für die wahre Ehre der Menschheit eröffnet": die Rückbindung an „Gott, unseren Ursprung, den Quell alles Guten, unser Ziel".[33]

Aus heutiger Perspektive ist die von Weiß vorgebrachte Krisendiagnostik und sein Versuch der Rückbindung des „subjektivistischen" Zeitgeistes an den Gottesgedanken ein interessantes Zeugnis einer Übergangszeit: Das alte naturrechtliche Begründungsmuster, das die Stabilität der menschlichen Sozialstrukturen alleine auf Basis des Gottesbezugs für gewährleistet hält, bildet den Zielpunkt seiner Argumentation; zugleich

[29] Ebd., 20 f.
[30] Ebd., 23.
[31] Ebd., 22.
[32] Ebd., 25.
[33] Ebd., 27.

gründet sein apologetischer Versuch auf dem Gedanken, man müsse, um die Gehalte des Christentums plausibel begründen zu können, die zeitgenössische Wende zur „Menschheit" mitvollziehen. Hier deutet sich erstmals eine Entwicklung an, die in der katholischen Theologie einige Jahrzehnte später, im Umfeld des Zweiten Vaticanums, unter dem Schlagwort der „anthropologischen Wende" voll zum Tragen kommen sollte. Diese bemerkenswerte Innovation tritt in dieser Frühform freilich noch nicht als ein durchdachtes Theorem, sondern als ein gewissermaßen aus der Not geborener Mitvollzug gegenwärtiger Geisteshaltungen auf: Auf die Klage, die zeitgenössische Weltorientierung sei zu einem „schwankenden Grunde" heterogener Denkarten geworden, folgt die Feststellung, dass all diese Auffassungsweisen sich ja immerhin auf den Menschen und die „Menschheit" bezögen. Was bleibt dem Apologeten? Er hat sich, so Weiß – man könnte ergänzen: notgedrungenerweise – diesem Bezugspunkt anzuschließen und darzulegen, wieso einzig die christliche Art der Weltauffassung der Anthropologie vollends gerecht wird. Dieses Manöver ist ohne Zweifel weder subtil noch methodisch elaboriert, aber mit Blick auf den weiteren Gang der systematischen Theologie muss man sagen: es ist in seiner Unverstelltheit wenigstens ehrlich. Der Leitgedanke Weiß' ist das Problem der Glaubensvermittlung in Zeiten des weltanschaulichen Pluralismus, seine Reaktion ist die explizite Wende zum Menschen und zur „Menschheit". Der Leitgedanke der deutschen Universitätstheologen der Enkelgeneration, die der „anthropologischen Wende" später durch weitaus reflektiertere und theoretisch fundiertere Begründungsversuche zum Durchbruch verhalfen, ist eine Lesart der *conditio humana*, die – wie oben am Beispiel Rahners gesehen – alle menschlichen Vollzüge mit einem impliziten (!) Gottesbezug versieht. Weiß konstatiert bereits am Ende des 19. Jahrhunderts einen allgemeinen Relevanzverlust christlich-theologischer Denkmotive; die Theologen nach der Mitte des 20. Jahrhunderts dagegen konnten eben diese Problematik mit einer umfassenden Theorie des *homo naturaliter religiosus* als irrelevant abtun. Der innertheologische Erfolg ihres Modells beruht daher auch auf den Strategien der Problemvermeidung, die es ermöglicht: Folgt man ihm, hat man die Frage nach den eigentlichen Gründen des Schwundes einer christlichen Weltauffassung genauso wenig zu stellen, wie die damit verbundene Frage nach den realen Erfolgsaussichten der eigenen apologetischen Arbeit.

3. Das Ende der gewissen Gotteserkenntnis: Apologetik und Fundamentaltheologie als Diagnosen mangelnder Vermittelbarkeit

Sowohl der Kleutgen-Schüler und Konzilskonsultator Franz Hettinger wie auch der Dominikanertheologe Albert Maria Weiß sind, wie sich in dieser kurzen Betrachtung gezeigt hat, für überraschende Einsichten gut. An ihnen wird – unter anderem – deutlich, wie sehr sich die Wahrnehmung der Situation des Christentums in der Öffentlichkeit binnen einer Generation gewandelt hatte. Hettingers Ausgangspunkt ist das Konzept einer allein durch die historische Wirkmacht der Kirche belegten „christlichen Wahrheit". Die darin zum Ausdruck kommende Zirkellogik – Geschichte bedeutet Bewahrheitung des Christentums, Christentum bedeutet Wahrheit in Geschichte – steht bereits dem um eine Generation jüngeren Weiß als Argumentationsbasis nicht mehr zur Verfügung. Interessanterweise kann nun Hettinger, gerade *weil* er seinen Ausgangspunkt für derart unangreifbar hält, die eigenen Geltungsansprüche im Anschluss bei seiner Diagnostik des „religiösen Zweifels" eher locker handhaben. Der erste „Grund des Zweifels" nimmt die weltanschaulichen Gegner, allen voran die Materialisten, in den Blick und macht diesen den Vorwurf, sie würden subjektive Erkenntnisse als absolut setzen und letztlich das „Gesamtgebiet der intelligiblen Welt" durchschauen wollen (ein dem damaligen Materialismus gegenüber durchaus berechtigter Einwand)[34] – der Christ dagegen sei hier bescheidener, er überlasse solche Erkenntnisfähigkeiten allein Gott und sehe in allen Dingen ein letztes und unauflösbares „Geheimnis". Die „Gleichgültigkeit", die als „zweiter Grund" des Zweifels identifiziert wird, kommt der eigentlich fast trivialen, theologisch aber dennoch nicht unbedeutenden Feststellung gleich, dass der Alltag vieler Menschen keinen Raum lässt für das „Höhere" – religiöses Empfinden, so Hettingers Standpunkt, ist keine anthropologische Konstante, sondern eine eingeprägte und immer wieder einzuübende Praxis. Die „Leidenschaft" schließlich, die als „dritter Grund" des

[34] Vgl. *Florian Baab*, Geltung und Sein. Philosophiehistorische Überlegungen in theologischer Absicht, in: Michael Seewald (Hg.), Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus, Freiburg i. Br. 2018, 37–55.

Zweifels fungiert, steht im Sinne einer Zweiteilung des menschlichen Wesens für ein Überhandnehmen der „niederen" Begierden, die für das „höhere" Streben keinen Raum mehr lässt. Erlösen kann sich der Mensch hiervon nicht selbst – das, so Hettinger, ist Sache der Gnade.

Gut zwanzig Jahre später als Hettinger sieht sich Albert Maria Weiß bereits nicht mehr in der Lage, mit Gelassenheit auf die Situation des Christentums in den intellektuellen Debatten seiner Zeit zu blicken: Der Darwinismus ist zum Leitmodell der Naturerklärung geworden, die Religionen werden zum Gegenstand wissenschaftlich-komparativer Untersuchung, auch auf sozialem Gebiet ist der Reformdrang unübersehbar; kurz: alle althergebrachten Werte scheinen gegen Ende des Jahrhunderts außer Geltung, und mit ihnen auch der christliche Glaube. Da die Menschen aber bei allen Modernisierungstendenzen immer noch an „sich selber" glauben, stellt Weiß seine Apologetik unter den Gedanken „des Menschen und der Menschheit": Ohne Gott, so der Kern seines Argumentes, verfügt der Mensch über keinen Grund- und Abschlussgedanken und auch die menschlichen Sozialstrukturen, die Verfasstheit des Staates mit Rechten und Pflichten, drohen in das Extrem eines zügellosen „Libertinismus" abzugleiten. Die altbekannte Strategie einer naturrechtlichen Letztbegründung des christlichen *status quo* wird auf diese Weise verbunden mit der innovativen – dabei aber noch wenig Reflexionstiefe erreichenden – Bemühung um eine anthropologische Fundierung der Theologie.

Sowohl Hettingers wie auch Weiß' Diagnosen sind sicherlich nicht geeignet, in gegenwärtigen theologischen Diskursen Anwendung zu finden – zu obsolet sind ihre Ausgangspunkte, zu fern der historische Kontext, aus dem heraus sie ihre Überlegungen anstellen. Allerdings lässt sich abschließend ein Punkt betonen, in dem ihre Haltung auch gegenwärtigen Systematikern zumindest zu denken geben kann: Die Diagnose beider Theologen entspricht der überraschend fortschrittlich anmutenden Einsicht, dass der Glaube ein Vermittlungsproblem hat; zugleich sind sie bescheiden genug, davon auszugehen, dass sich dieses Vermittlungsproblem auch durch ihre apologetische Arbeit nicht lösen lässt. „Hat [dieses Buch]", so schreibt Hettinger im Vorwort seines Werkes, „auch nur in einem Einzigen die Glaubensfreudigkeit gestärkt, auch nur einen Wankenden gestützt, so ist dem Verfasser der beste Lohn geworden."[35] –

[35] *Hettinger*, Apologie, VI.

Man könnte es auch so formulieren: Das Faktum des „religiösen Zweifels" und der prinzipiellen Infragestellung des Christentums ist nichts, das sich allein durch theoretische Argumentation aus der Welt schaffen lässt. Fundamentaltheologie ist daher nicht nur die Verteidigung der Inhalte des Glaubens, sondern zuvor noch die Diagnose, dass sich religiöser Glaube seit Beginn der Moderne in einer Krise befindet, der man mit einer Verteidigung der Inhalte des Glaubens meint begegnen zu müssen.