

Theologie und Moderne¹

Von Leo Scheffczyk, München

Seit das Zweite Vatikanische Konzil die allseits gerühmte »Öffnung zur Welt« propagierte, wird die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche zur modernen Welt immer neu und mit früher nicht gekannter Eindringlichkeit gestellt. Sie ergeht unter den verschiedensten Aspekten und erfolgt sowohl von seiten der Philosophie² als auch der Kulturkritik³ und der Theologie⁴, neuerdings aber auch besonders entschieden von seiten der Sozialgeschichte⁵, der auch die Arbeit von Th. Ruster nahesteht. Das christliche Denken überläßt hier zu Recht das Feld nicht gänzlich der profanen Kulturphilosophie, die sich um eine »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters«⁶ und um eine »Diagnose der Moderne«⁷ bemüht, die aber oft über die schon von Fr. Nietzsche getroffene Feststellung über den »zweideutigen Charakter der modernen Welt« nicht hinauskommt. Es ist sachgemäß, daß Kirche und Theologie dieses Feld auch bestellen und die geschichtliche Standortbestimmung ernst nehmen, um so ihrem Auftrag an der Zeit und an den Menschen sichere Orientierung zu geben. Dieser Aufgabe möchte wohl auch das umfangreiche Werk von Th. Ruster dienen, obgleich es im Vergleich mit den obengenannten theologischen Unternehmungen andere Wege geht.

1) Das Paradigma »Weimarer Republik«

Die Arbeit, die als geschichtswissenschaftliche doch stark unter dem »Interessensgesichtspunkt gegenwärtiger Fragen« (32) steht und konzipiert ist, begrenzt den Aspekt auf die relativ kurze Periode der Weimarer Republik, die wegen ihrer Eigenart, wegen ihrer Vielfalt im geistigen Leben und wegen des Aufbruchs des »ver sacrum catholicum« in ihr als ein repräsentatives Paradigma für das Weltverhältnis des »Katholizismus« (der Begriff wird in seiner Problematik wie in seiner faktischen Unentbehrlichkeit erklärt) anerkannt werden kann.

¹ Zu Th. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1997.

² Vgl. u. a. H. Kuhn, Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution, Graz – Wien – Köln 1985; P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw † (Hrsg.), Moderne oder Postmoderne?, Weinheim 1986.

³ E. v. Kuehnelt-Leddin, Kirche und Moderne, Graz 1993.

⁴ Dazu sind u. a. die Veröffentlichungen des katholischen »Forschungsinstituts für Philosophie Hannover« zu zählen (P. Koslowski, R. Löw †, R. Schenk); vgl. u. a. Jahrbuch für Philosophie Bd. 5, Wien 1993.

⁵ Als Beispiel sei U. Altermatt genannt: Katholizismus und Moderne, Zürich 1989.

⁶ So H. Freyer, Stuttgart 1963.

⁷ H. Meier (Hrsg.), Zur Diagnose der Moderne, München 1990.

In einem einleitenden Kapitel gibt der Autor Aufschluß über die hier angewandte Methode der »kontextuellen Theologie« (18ff.), welche das theologische Anliegen der Weimarer Zeit aus dem gesellschaftlichen Umfeld heraus verstehen und die einzelnen Theologengestalten wie ihre Werke als Exponenten der damaligen sozio-kulturellen Verhältnisse begreifen möchte. Er verhehlt sich nicht das Problematische eines solchen Unternehmens, bei dem zugleich vom Interessenstandpunkt der eigenen Zeit und mit dem Anspruch eines höher entwickelten Bewußtseinsstandes über eine vergangene Epoche geurteilt wird, so daß die Geschichte nicht mehr darstellt, »wie es gewesen« ist, sondern doziert, wie es hätte sein sollen. Er glaubt, das Dilemma mit dem Zugeständnis umgehen zu können, daß in dieser Arbeit bezüglich der geistigen Prozesse und der Personen nicht alles Dazugehörige vollständig zur Sprache gebracht wird und notgedrungen ein gewisses selektives Verfahren eingehalten ist, so daß die Ansprüche nicht zu hoch geschraubt sind.

Der damit ausgedrückten Notwendigkeit zur quantitativen Beschränkung wird man zustimmen können, freilich sich damit nicht von der Frage dispensieren dürfen, ob innerhalb dieser materialen Begrenzung die Beurteilung objektiv und unvoreingenommen ausfällt oder ob nicht etwa, wie das heute bei Anwendung einer rein subjektivistischen Hermeneutik gern geschieht, nur das eigene Urteil oder Vorurteil in die Texte hineingetragen wird. Bezüglich des Programms der »kontextuellen Theologie« aber wird man auch die weitere Frage nicht unterdrücken dürfen, ob eine Theologie, die sich als Offenbarungslehre und als Glaubenswissenschaft versteht, allein aus dem Kontext heraus verstanden werden kann oder ob nicht auch zeitübergreifende Determinanten und Kriterien zu ihrer Beurteilung herangezogen werden müssen.

Aber das Hauptinteresse der Arbeit liegt nicht auf kritischen oder selbstkritischen Vorfragen, sondern auf der Diagnose der kirchlichen und theologischen Bewegungen in der Weimarer Republik. Allerdings wird diesem Hauptanliegen noch eine kurze Darstellung des Katholizismus im 19. und beginnenden 20. Jh. vorangestellt, die als Vergleichsgröße und als Kontrastmittel zu »Weimar« dienen soll.

Die Beurteilung des Katholizismus dieser vorweimarischen Periode erfolgt wesentlich nach schon bekannten Schemata (H. Geller, U. Altermatt), nach denen sich das damalige kirchliche Leben durch »Überfremdungsangst« vor der politischen und liberal-protestantischen Welt zu einer Teil- und Subkultur entwickelte (37f.) und ein »antimodernes Bollwerk der katholischen Sondergesellschaft« ausbildete, welche den Charakter »einer sehr volkstümlichen Massenreligion« annahm, überhöht durch die Mystifikation des Papsttums. Dieser Katholizismus war in den abgeschlossenen Bezirk des bäuerlichen Lebens eingebettet und geriet so in eine »fundamentale Ungleichzeitigkeit« zur städtischen Zivilisation und zur Moderne überhaupt, was freilich erst einigen aufmerksamen Köpfen in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts bewußt wurde (49).

Trotzdem wird dieser Zeit bescheinigt, daß in ihr »Glaube und Leben noch zusammenpaßten« und »die katholische Religion noch fraglos brauchbar und nützlich war« (31), weil auch die »Plausibilitätsstrukturen« des gläubigen Denkens noch intakt waren. Hier tritt erstmals der das Ganze tragende Begriff der »Nützlichkeit« der

katholischen Religion auf, der offenbar ihre Brauchbarkeit für das menschliche Leben kennzeichnen soll. Aber der positive Gehalt dieses Begriffes wird gleich auch für das 19. Jh. wieder entwertet, wenn in ihm eine »schleichende Modernisierung« (39) und das Versagen der Kirche gegenüber der großstädtischen Arbeiterschaft (50) diagnostiziert wird. Es scheint überhaupt, als ob diese »Nützlichkeit« hier ironisch gemeint sei, weil sie vor allem dem Erhalt einer rein machtpolitisch verstandenen Kirche unterstellt wird, die sich im Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, im Unfehlbarkeitsdogma und im Antimodernisten-Eid repräsentierte (38), aber die »Deutschkatholiken« und H. Schell »aus der Kirche« herausdrängte (was so für den letzteren nicht zutrifft).

Verfolgt man weiter, wie der Verfasser die Auswirkungen dieser Religiosität auf den »katholischen Menschentyp« versteht, der angeblich von »Skrupulosität und Ängstlichkeit« geprägt war und aufgrund der »Verkoppelung von Religion und Moral« (die offenbar nicht miteinander zu verbinden sind) unter »verheerenden psychologischen Folgen« litt (46), so darf man schließen, daß die für das 19. Jh. beanspruchte »Einheit von Religion und Leben« einer Chimäre gleichkommt, weil es sich ja offenbar um eine pervertierte Religiosität und um ein denaturiertes Leben handelte.

Man darf deshalb wohl auch schließen, daß in der Komposition des Buches, dem man eine gewisse gedankliche Leistung nicht absprechen kann, die Formel von der »Einheit zwischen Religion und Leben« nur eine Denkfigur bedeutet, die den Zweck hat, Kirche und Theologie der Weimarer Epoche die einheitliche Absicht zu unterstellen, daß ihr Streben ausschließlich auf die Wiedergewinnung der am Beginn des 20. Jh.s verlorengegangenen »Nützlichkeit« der Religion gerichtet war, was faktisch nur wieder die Stärkung der Machtposition der Kirche beinhaltete. Der Vorwurf der »Ungleichzeitigkeit« zur modernen Welt bleibt der gleiche, so daß der Unterschied zwischen den Epochen faktisch irrelevant wird.

Im ganzen läßt sich über die sehr knapp gehaltene Charakterisierung der katholischen Wirklichkeit des 19. Jh.s sagen, daß sie die vielschichtige Realität nicht trifft. Dem Vergleich etwa mit Franz Schnabel oder neuerdings mit Heinz Hürten⁸ (dessen einschlägiges Werk gar nicht berücksichtigt wird) kann diese Darstellung wohl nicht standhalten.

Der eigentliche Unterschied zwischen den Epochen wird zunächst nicht so sehr im Kirchlichen festgestellt, als vielmehr im Weltlichen, wo nach dem Ersten Weltkrieg der Übergang von der Monarchie zur Demokratie geschah und ein noch stärkerer Einbruch der Moderne statthatte. In einem kursorischen Überblick (c. 3) wird nun zu zeigen versucht, wie sich der Weimarer Katholizismus diesem Neuen widersetzte und im Mißverstehen der geistigen Kräfte der Moderne, die er als Liberalismus, Sozialismus, Kantianismus, Individualismus und Idealismus diskreditierte (75), auf diesem angeblichen »geistigen Trümmerfeld« (76) in einem nie erlebten »katholischen Hochgefühl« eine neue Ordnung aufzurichten suchte, die wieder nur auf Hierarchie, auf Autorität, auf Objektivität und auf das romantische »Organische« setzte.

⁸ Die Geschichte des Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986.

In einer Ausweitung der Analyse (c. 4), die freilich von Wiederholungen nicht frei ist, wird zwar zugegeben, daß die katholische Theologie »auf die veränderte Lage« in »erstaunlich rascher« Weise (114) reagierte, dabei aber in nicht zu bewältigende Begründungszwänge geriet. Sie versuchte nämlich mit dem alten Prinzip der »Nützlichkeit« die Menschen davon zu überzeugen, daß der Glaube für Volk und Menschheit »gebraucht« werde; sie tat dies mit einem »offenbarungspositivistischen Ansatz« und mit Betonung des übernatürlichen Charakters von Kirche und Dogma, der sich aber nach Wegfall der (angeblich) im 19. Jh. noch vorhandenen Plausibilitätsstrukturen nicht mehr vermitteln ließ (wogegen zu sagen wäre, daß man solche Plausibilitätsstrukturen weder dem 19. Jh. unterschiedslos zusprechen noch dem 20. Jh. gänzlich absprechen kann). Auch geschah dies (u. a. bei P. Wust) in einer unangemessenen Kreuzzugsmentalität und in »maßloser Selbstüberschätzung« (90), die bald einer bedrückenden Ernüchterung wichen, in der nach dem beifällig zitierten Urteil Ph. Funks »die Vergangenheit des Ghetto-Katholizismus« die Kirche wieder »eingeholt« hatte (92). Besondere Kritik erfahren dabei die Bestrebungen des politischen Katholizismus (C. Schmitt), die in einer Reichstheologie endeten, welche wiederum (wie im 19. Jh.) in der Verherrlichung des Papsttums gipfelte (108ff.) und in ihren Konsequenzen in den Nazismus einmündete.

Was hier modellhaft entworfen ist, erfährt danach eine minutiöse Einzelausführung in dem umfangreichen Kapitel fünf (181–353), in dem »Katholische Religion und moderne Welt« nach dem Denken der damals führenden katholischen Philosophen, Theologen und Literaten analysiert werden. Was hier an Denkgestalten und an den sie begleitenden Bewegungen (Jugendbewegung, Liturgische Bewegung, kulturellen Gruppierungen, sozialen, politischen und ökumenischen Initiativen) aufgeführt und dargestellt wird, ergibt ein imponierendes Zusammenspiel geistiger Kräfte, das der Verfasser kenntnisreich, mit scharfer Beobachtungsgabe und treffenden Urteilen im einzelnen aufzuzeigen versteht. Man ist positiv überrascht von dem Umfang der Materie, die hier entfaltet und denkerisch durchdrungen wird.

Ein Beurteiler, der durch Geburt und Herkunft dieser Zeit verbunden bleibt, der die aufgeführten theologischen Gestalten z. T. persönlich kannte (wie K. Zisché, K. Adam, H. Getzeny, Kardinal Faulhaber), von anderen seit seiner Ausbildungszeit nachhaltig beeinflußt worden ist (R. Guardini, O. Casel, K. Eschweiler, P. Lippert, Th. Haecker) und die Werke der Dritten (P. Wust, E. Przywara, E. Krebs, E. Michel) schätzen lernte, wird mit besonderem Interesse an die Lektüre dieser Partien des Buches herangehen und mit dem positiven Vorverständnis, daß diese Epoche einen großen Reichtum an Ideen und Gedanken barg. Aber dieses Vorverständnis wird ihm bei der Lektüre gründlich widerlegt (was übrigens grundsätzlich rechtmäßig geschehen kann, wovon hier aber nicht gesprochen werden kann), zunächst durch eine Interpretation, die diesen »Reichtum« als eine Ansammlung von einander widersprechenden Denkeinstellungen entlarvt, welche nur die Zerrissenheit und Ausweglosigkeit dieser Epoche demonstrieren. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, daß (wie der Autor gelegentlich selbst zugibt) ein weithin einheitliches Glaubensbewußtsein vorherrschte, sogar zentriert im kritiklos verehrten Papst. Der Autor leitet aus seiner zugegebenermaßen außergewöhnlichen Übersicht die Folgerung ab, daß damals »an

ein einheitliches Auftreten des Katholischen in Staat und Gesellschaft nicht mehr zu denken war. Das klare Profil katholischen Geistes war geschwunden, der Katholizismus in Richtungen zergliedert« (96). Das Gemeinsame, das diesen Richtungen zugestanden wird, ist nur der Widerstand gegen die Moderne (so u. a. bei R. Guardini, K. Adam, P. Wust) oder die unermöglichten Versuche zu einer Amalgamierung von Christentum und Moderne, von Kirche und Kultur (etwa bei E. Przywara, E. Michel, A. Rademacher). Die alles übergreifende Gemeinsamkeit aber liegt im Scheitern aller dieser Versuche, die das Prinzip »Nützlichkeit der Religion« zur Geltung bringen und dem angestammten katholischen Glauben einen Einfluß auf die Gestaltung der Welt verschaffen wollten. Paradigmatisch wird diese Fehlleistung gleich am Anfang an dem (heute nicht mehr so bekannten) Breslauer Systematiker K. Zisché demonstriert (der freilich nach Kenntnis des Rezensenten nicht nur wissenschaftlicher Theologe, sondern auch eifriger Seelsorger war). Sein Anliegen, dem Verlust des Übernatürlichen durch einen Aufweis seiner doch vorhandenen Wirkungen im einzelnen Menschen wie in der Gesellschaft entgegenzuwirken, mußte an der »Ungleichzeitigkeit« scheitern. Mit diesem Typ von Theologie, die mit ihrer »Innensicht« des Glaubens, mit ihrem »Offenbarungspositivismus« und dem katholischen Überlegenheitsgefühl die Menschen zu beeindrucken (125–127) und mit der »Katholischen Aktion« gar zu rekatholisieren suchte (359 ff.), war das erstrebte Ziel nicht zu erreichen, so daß allein schon der Versuch als unrealistisch abzulehnen ist. Die »Nützlichkeit« der katholischen Religion war und (ist offenbar auch heute) gegenüber der Welt nach Ruster nicht aufzuweisen. Der Versuch dazu verschärft nur die Distanz zur modernen Welt und vertieft den Eindruck von der Ungleichzeitigkeit der beiden Größen. Dies wird mehr oder weniger übereinstimmend an den meisten der befragten Theologengestalten durchexerziert und in den beiden letzten Kapiteln des Buches noch einmal ins Grundsätzliche hinabgeführt.

2) *Geschichte unter systematischem Vorentscheid*

Weil angesichts der Materialfülle des Werkes nicht allen Einzelheiten nachgegangen werden kann (die im übrigen durchaus wertvolle Zusammenhänge aufzudecken und auch neue Einsichten zu vermitteln vermögen), ist vor allem auf das methodische Grundkonzept zu achten, welches das Ganze aus seiner inneren Form heraus verstehen läßt. Wie der Autor selbst in der »verlorenen Nützlichkeit« der Religion das geheime Antriebsmotiv der zum Scheitern verurteilten Theologie der Weimarer Zeit sieht, so darf auch nach seinem eigenen verdeckten Grundmotiv gefragt werden, von dem sein Denken geleitet ist. Er gibt gleich im Vorwort seines Buches die »verlorene Nützlichkeit« und den Nachweis von der antimodernen Grundoption des Katholizismus als These aus, so daß die dargebotene Geschichte nur die Durchführung einer These ist. Dieser Eindruck wird durch die andere Aussage verstärkt, daß es dieser Arbeit um die Anwendung einer »Theologiegeschichte in systematischer Absicht« geht (21). Damit ist nichts Geringeres gesagt, als daß die geschichtlichen Daten von vornherein unter einem systematischen Gedanken stehen, so daß deren Deu-

tung von vornherein feststeht. Es ist der Gedanke der Ungleichzeitigkeit von Christentum und Moderne, der von der Weimarer Theologie mit ihren vergeblichen Vermittlungsversuchen nur auf tragische Weise bestätigt wurde (nach dem Verfasser bei E. Przywara z. B. in so eklatanter Weise, daß er die katholische Existenz in der Welt zuletzt als »ortlos« ansah; 293). Nun ist freilich die Verbindung von »Geschichte« und »Systematik« eine Art von »hölzernem Eisen«, eine Kombination, deren Widersprüchlichkeit nur dadurch gelöst werden kann, daß die Tatsachen in das System gezwängt werden und nur das Anschauungsmaterial für die vorgefaßte gedankliche Option bilden.

Aufgrund des Überwiegens des systematischen Vorentscheids kommt es dann vielfach zu einer zwanghaften Deutung der Gestalten und Gedanken der Weimarer Epoche. Dabei beansprucht der Verfasser, der z. B. die »Parteilichkeit« der Philosophie von P. Wust rügt (170), für sich selbst und sein selektives Verfahren auch das Recht auf »Parteilichkeit« (20), was insofern verständlich ist, als er als moderner Theologe die Universalität und Allgemeingültigkeit theologischen Redens nicht mehr anerkennt (20) und auch einen absoluten Wahrheitsanspruch in der Theologie ablehnt. Darum kann es nicht ausbleiben, daß es in der Arbeit zu vielen Verzeichnungen kommt. So ist der gegen R. Guardini erhobene Einwand kaum zutreffend, daß er Freiheit nicht als Selbstbestimmung der Person zu denken vermochte, weil er zugleich die Überwindung der Subjektivität forderte (189). Der Guardini hier unterstellte Widerspruch ist aber nur vorhanden, wenn man (wie offenbar der Verfasser) »Person« mit »Subjektivität« identifiziert und dabei die metaphysische und theologische Tiefendimension des Personalen verkennt. Der an K. Adam gerichtete Vorwurf, daß er »die Kirche als autoritatives Zwangssystem« aufzurichten suchte (207) und damit in die Nähe des (heute als Schlagwort gebrauchten) Fundamentalismus rückte, erweist sich als verfehlt, weil hier die Lehre Adams vom Akt des Glaubens unberücksichtigt bleibt, der von Gott erwirkt und vom Menschen in Freiheit und Dank angenommen wird.

Solche Verzeichnungen aufgrund des vom »System« bestimmten selektiven Verfahrens zeigt auch das geistige Porträt O. Casels, in das als charakteristischer Zug die »Widergöttlichkeit jeder Entfaltung menschlicher Energie und Selbständigkeit« (249) eingezeichnet wird, was allein schon seiner Auffassung von der Beteiligung des Menschen am göttlichen Kult widerspricht. An dieser Stelle nimmt der Verfasser einen Selbstwiderspruch in Kauf, wenn er neben die Behauptung von der »Widergöttlichkeit« menschlicher Selbständigkeit die Forderung Casels nach »opferbereiter Liebe« stellt (249). Auch die Art, wie die Mysterientheologie in die Nähe des neureligiösen, neopaganen Faschismus gebracht wird (wenn auch nur im Zitat von R. Faber [254]), liegt jenseits wissenschaftlicher Seriosität.

Aber solche Mißdeutungen finden sich auch in der umgekehrten Richtung, dort wo der Autor wenigen, sich der »Macht« der Kirche entziehenden Persönlichkeiten der Weimarer Zeit seine Anerkennung zollt. Unter ihnen nimmt der Dichter-Theologe J. Wittig († 1949) die erste Stelle ein, der ebenfalls um den Verlust des Christlichen seitens der Welt wußte, jedoch aus der Kraft des Glaubens an »eine neue Kirche« (209) die Theologie erneuern wollte. Dabei lobt der Autor einerseits das Ab-

standnehmen von der überkommenen Kirchenlehre, bescheinigt ihm aber das Festhalten an dem Kerndogma der Gottessohnschaft Jesu Christi (215), findet andererseits wiederum kein kritisches Wort für die Auflösung des Sündenbegriffes bei Wittig (221). Ähnlich zweideutig ist die Stellungnahme zu dem dem Autor in vieler Hinsicht nahestehenden E. Michel, der einen nichtintegralistischen, pluralen und offenen Katholizismus vertrat, bei dem man sich nach der objektiven Wahrheit nicht zu richten brauche. Nachdem der Verfasser einmal zugibt, daß dies zu einer Auflösung in unzählige »Katholizismen« führen müsse, sieht er diese Gefahr dann doch wieder gebannt durch die Zwei-Reiche-Lehre Michels, in der die Wahrheit Gottes nicht mit der Wahrheit der Kirche identifiziert werde und dies gegen einen metaphysischen Wahrheitsbegriff verteidigt (234; 374). Ähnlich inkonsistent verläuft die Beurteilung des von Ruster wegen seiner weisheitsvollen Güte und seines Gegensatzes zur sterilen Scholastik geschätzten P. Lippert (320f.), der »den Gegensatz zwischen moderner und katholischer Weltanschauung überwunden« hatte. Die aber bei Lippert durchaus auch vorhandene selbstverständliche Anerkennung der Vollmacht der Kirche und des kirchlichen Gehorsams, die ihn instand setzte, einem »gesunden Subjektivismus« Raum zu geben, wird hier als äußerer Firnis ausgegeben, welcher der Zensoren wegen aufgetragen war (323).

Aufgrund der vom Autor vorgenommenen Option für das Systematische dürfen an ihn noch zwei grundsätzliche Fragen gestellt werden, die das Unzulängliche dieses Ansatzes erkennen lassen: Es ist die Frage nach der Legitimität der Verwendung des Nützlichkeitsbegriffes für das Phänomen des Religiösen wie auch für die Theologie, und es ist das Problem, wie die hier vorgegebene Systematik ohne Klärung der tragenden Begriffe auskommen kann.

Die erste Frage betrifft die hier vorgenommene und der Weimarer Zeit unterstellte Ineinssetzung von Religion und Nützlichkeit, wodurch die Religion zu einem sachhaften, ja geradezu vitalen Nutzwert degradiert wird, insofern sie dem Leben dienen soll. Sie wird so als ein »Mittel zum Zweck« zunächst dem Menschen untergeordnet, in weiterer Konsequenz aber dem Machtstreben der Kirche unterworfen. Wenn ein solcher Nutzwert sich wie bei der Änderung der Lebensbedürfnisse in der Moderne abnützt, kann er durch nichts mehr revitalisiert werden. Die Theologie, die das trotzdem versucht, gerät nach dem Verfasser in den Geruch einer bloßen Nützlichkeitslehre, die sich erfolglos an etwas nicht mehr Gebrauchtem abarbeitet. Das ist die Signatur, die das Buch dem katholischen Glauben der Weimarer Zeit und ihrer Theologie aufdrücken möchte. Es vergißt dabei, daß die Theologie sich um die Erkenntnis des Absoluten bemüht, das jedem irdischen Nutzen, auch des Menschen und der Kirche überhoben ist, aber gerade wegen dieser seiner Transzendenz allem Irdisch-Nützlichem gegenüber auch den auf das Absolute bezogenen Menschen betrifft und ergreift. Diesen Bezug des Menschen nur als nützlich zu bezeichnen, ihn als »verloren« auszugeben und danach die Theologie, die sich um die Aufhellung dieses Bezugs bemüht, zur »Nützlichkeitslehre« herabzusetzen, ist genauso unzutreffend, wie z. B. das Eintreten P. Wusts für die »Auferstehung der Metaphysik«, das Bemühen R. Guardinis um die Aufhellung der Sinnzusammenhänge von Gott – Welt – Kirche und Person oder die Wiederentdeckung des Mysteriums durch O. Casel als

Nutzeffekt für den defizitären katholischen Menschen auszugeben, der vor der Moderne kapitulierte.

Schließlich ist es aber der gänzlich ungeklärt gelassene Begriff der Moderne oder der Neuzeit selbst, welcher das systematische Anliegen des Autors untergräbt. »Moderne« wird hier als der fraglos gültige Urteilsmaßstab angelegt, aber nirgends gesagt, was er beinhaltet. Man kann höchstens an den durchgehenden Angriffen des Buches gegen die meisten Theologen der Zeit wegen ihres Antisubjektivismus, Antirationalismus, Antiautonomismus und Antiliberalismus im kontradiktorischen Gegenteil die Auffassung von der Moderne rekonstruieren. Das hieße aber gerade, die Moderne kritiklos in ihre Einseitigkeiten aufgehen zu lassen und das Werthafte, Positive an ihr, das auch die Kirche anerkennen kann, zu negieren. Hier ist zu merken, daß einer rein sozialgeschichtlichen Kontexttheologie die Vertiefung in die Geistesgeschichte fehlt.

3) *Theologie als Gleichzeitigkeit*

Anstelle einer denkerischen Ausarbeitung des Begriffes der Moderne und einer danach vorzunehmenden Verhältnisbestimmung von Kirche und Moderne (die wenigstens in Umrissen als eine Überspitzung ursprünglich christlicher Werte erklärt werden könnte mit der damit gegebenen Gefahr des Umschlags in das Gegenteil: Auch der Bolschewismus und Nationalsozialismus gehören zur Moderne) begnügt sich das Werk mit der Verurteilung der damaligen Theologie der »Ungleichzeitigkeit« und mit der Forderung nach »Gleichzeitigkeit«. (Daß es nach dem von H. Freyer erwogenen Gedanken auch eine legitime »Gleichzeitigkeit des Nicht-Gleichzeitigen« geben kann, wird übersehen.)

In der »Relecture« am Schluß des Buches, in welcher das systematische Anliegen vollends offengelegt wird, bestätigt der Autor das, was sich bei seinen geschichtlichen Analysen schon andeutete, was aber vorerst in der Form einer kritischen Berichterstattung gehalten war und darum nicht unbedingt als seine eigene Überzeugung angesehen werden konnte: die Distanzierung von einer positiven Offenbarung, vom Autoritätsanspruch der Kirche in Lehrfragen, vom hierarchischen Amt, vom Dogma als solchem, besonders aber vom Glauben an die Kirche als Leib Christi. Die »Gleichzeitigkeit« der Kirche mit der modernen Welt erfordert danach von der Kirche die Preisgabe ihres »Totalitätsanspruchs«, der faktisch schon in der Weimarer Zeit verloren ging. Dies meint im einzelnen: die Preisgabe des angemessenen »Wahrheitsmonopols«, weil jede Wahrheit, die sich nicht der Falsifikation unterzieht, als Ideologie entlarvt wird (Hier wird die Geltung des Falsifikationsprinzips überspannt, das ja z.B. schon auf die Naturgesetze nicht angewandt werden kann). Auch der Absolutheitsanspruch des Christentums muß in der Moderne aufgegeben werden. Dazu gehört u.a. die Vorstellung von einem »souveränen, universalen, absoluten, übergeschichtlichen und irrtumslosen Gott« (395), welcher die Kirche nur zu seiner Instrumentalisierung für die Zwecke ihrer Selbsterhaltung verführt (395). Der Begriff der

»Majestät Gottes« entsprach einer vergangenen Weltordnung, mit deren Ende aber nicht nur die Gottesvorstellung und die »sakrale Monarchie« der Kirche hinfällig wurden, sondern aus innerer Logik auch »das gesamte Gebiet der Glaubensvorstellungen« (399) getroffen war. Die Existenz der »einen, wahren und katholischen Kirche« gerät genauso in die Kritik wie die Menschwerdung »in dem einen Menschen Jesus von Nazareth« (396), woraus die Theologie eine Erlösungslehre in mittelalterlichen Kategorien ableitete.

Was aber vor allem aufgegeben werden muß, ist die »inkarnatorische Ekklesiologie«, aus der die Vergöttlichung der Kirche folgt (obgleich schon der dafür verantwortlich gemachte A. Möhler das Mißverständliche des Ausdrucks vom »fortlebenden Christus« anzeigte und ein »ekklesiologischer Monophysitismus« ernstlich niemals vertreten wurde). Der Verfasser gewahrt nicht, daß seine Kritik nicht nur das 20. Jh. trifft, sondern auch die ganze Traditions- und Glaubensgeschichte erfaßt.

Man fragt sich angesichts dieser totalen Entleerung von Glauben und Kirche, die weit über das geflügelte Wort von der »Verdunstung des Glaubens« hinausgeht, was von der katholischen Kirche noch bleibt. Es scheint, daß sie hier, wie es im 19. Jh. der Protestant R. Rothe († 1867) propagierte, in die Welt aufgehen soll. Die kirchliche Sinnfrage beantwortet der Verfasser, vom Begriff der Kirche absehend, dahingehend, daß »katholische Christen sich vielmehr als universale Lerngemeinschaft verstehen« könnten, »die ihre besondere Verantwortung gegenüber ihrer Geschichte zum Nutzen aller wahrnehmen« (400). Dies ist wohl so zu interpretieren: Weil es keine »übergeschichtliche Wahrheit« und demnach auch keine bleibenden Glaubenswahrheiten mehr gibt, sollten Christen zum Nutzen aller die Kirchengeschichte studieren. Allerdings muß man weiter fragen, wie diese Geschichte verifiziert werden kann, wenn es keine Wahrheit gibt. Mit der Forderung nach Gleichzeitigkeit der Theologie im absoluten Relativismus widerlegt der Verfasser am Ende sich selbst und seine geistreiche Arbeit.