

Selektionskategorie in die Hände bekam. Dabei bleibt festzuhalten: zu keinem Zeitpunkt und an keiner Stelle seines Diskurses denkt und spricht Hitler gegen oder auch nur jenseits seiner theologischen Kategorien. Kontinuierlich von Beginn bis zum Schluß seiner öffentlichen Tätigkeit begreift Hitler sein politisches Projekt als theologisch fundiert.

Mit beidem aber, mit der Eröffnung individueller und gesellschaftlicher Geltung theologischer Begriffe wie mit der „Lösung“ des moderne-spezifischen Universalismus-Partikularismus-Problems religiöser Wahrheitsansprüche muß Hitlers theologischer Diskurs faszinierend werden für die gegenwartssensiblen Theoretiker einer Kirche, die deren Konstitutionsprobleme in der Moderne nur zu genau erkannten und denen das begrenzte Lösungspotential des herrschenden „Dispositivs der Dauer“ nicht entgangen war.

C. LORTZ, SCHMAUS, ADAM: DIE HOFFNUNGEN DER THEOLOGIE

„Auf katholischer Seite: ... eine wahrhaft tragisch zu nennende Unkenntnis der gewaltigen positiven Kräfte, Ideen und Pläne des Nationalsozialismus, wie sie authentisch in Hitlers Buch 'Mein Kampf' bereits seit 1925 allgemein zugänglich niedergelegt waren. An diesem Versäumnis haben wir alle unser Teil Schuld.“

Joseph Lortz
Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus, kirchengeschichtlich gesehen,
Münster 1933, 5

1. Gründe der Annäherung

1.1. *Das Unbehagen an der eigenen Zeit: Theologie und Katholizismus zu Ende der Weimarer Republik*²²⁴

Joseph Lortz' Diktum trifft die Realität. Wenn auch aus überaus erläuterungsbedürftiger Perspektive formuliert, so konstatiert Lortz durchaus zu Recht „eine wahrhaft tragisch zu nennende Unkenntnis“ über Hitlers „Kräfte, Ideen und Pläne“ im Katholizismus. Doch diese „Unkenntnis“, besser, diese osten-

²²⁴ Zur deutschen katholischen Theologie zwischen den beiden Weltkriegen siehe jetzt: *Th. Ruster*, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994; *A. Schwan*, Zeitgenössische Philosophie und Theologie in ihrem Verhältnis zur Weimarer Republik, in: K. D. Erdmann/H. Schulze (Hrsg.), Weimar, Düsseldorf 1980, 259-285. Theologiegeschichtliche Überblicke bieten: *R. Gibellini*, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995; *R. Aubert*, Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. II, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1968, 7-70; *A. Kolping*, Katholische Theologie Gestern und Heute, Bremen 1964, 62-126; *M. Schoof*, Der Durchbruch der neueren katholischen Theologie. Ursprünge-Wege-Strukturen, Wien-Freiburg/Br.-Basel 1969, 105-130.

tative Zurückhaltung gerade gegenüber den religiösen Implikationen von Hitlers Politikprojekt, die sich bis zur offenen Ablehnung steigern konnte, hatte ihre Vorgeschichte und ihre guten Gründe.

Immerhin hatten die deutschen Bischöfe in verschiedenen Pastoralanweisungen 1931 speziell vor dem „kulturpolitischen Programm“ der nationalsozialistischen Bewegung, das „eine neue Weltanschauung an die Stelle des christlichen Glaubens setzen“²²⁵ wolle, gewarnt. Bei aller kirchenoffiziellen Teil-Veröhnung mit Hitler nach dem März 1933²²⁶ blieb man im offiziellen Katholizismus, bei Theologen wie Bischöfen, Politikern wie im Kirchenvolk gerade gegenüber den religiösen Elementen von Hitlers Bewegung ausgesprochen mißtrauisch. Man identifizierte Hitler in weiten Teilen des deutschen Katholizismus mit jener „völkischen Religiosität“, wie man sie von den Ursprüngen der nationalsozialistischen Bewegung her kannte und zuletzt noch, quasi „parteiamtlich“, in Alfred Rosenbergs kämpferisch anti-christlichem „Mythus des 20. Jahrhunderts“ in Händen gehalten hatte. Diese „völkische Religiosität“ verurteilte man, anders etwa als die „Deutschen Christen“ im protestantischen Bereich,²²⁷ fast einhellig als „neuheidnisch“ und „antichristlich“²²⁸.

Wichtiger aber noch: auf die Mehrheit der deutschen katholischen Universitätstheologen hatte der Sieg des Nationalsozialismus keinen Einfluß auf ihre professionelle wissenschaftliche Arbeit; dieser Kontext wurde von ihnen nicht als - im eigentlichen, im wissenschaftlichen Sinne²²⁹ - theologierelevant erach-

²²⁵ So die Pastorale Anweisung der bayerischen Bischöfe vom 10.2.1931 (*B. Stasiewski* (Hrsg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933 bis 1945, Bd. I: 1933-1934, Mainz 1968, 806-809, 806); ähnliche Anweisungen und Verlautbarungen wurden in der Kölner, der Paderborner und der Oberrheinischen Kirchenprovinz herausgegeben.

²²⁶ Vgl. die Kundgebung der deutschen Bischöfe vom 28.3.1933, in der „ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer zurückzunehmen“, der „Episkopat das Vertrauen hegen zu können (glaubt), daß die vorbezeichneten Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.“ (*Stasiewski*, Akten deutscher Bischöfe I, 30-32). Die Bischöfe begründen diese Rücknahme mit den „öffentlich und feierlich (gegebenen) Erklärungen“ des „höchsten Vertreter(s) der Reichsregierung, der zugleich autoritärer Führer“ der nationalsozialistischen Bewegung sei, „durch die der Unverletzlichkeit der katholischen Glaubenslehre und den unveränderlichen Aufgaben und Rechten der Kirche Rechnung getragen, sowie der vollinhaltlichen Geltung der von den einzelnen deutschen Ländern mit der Kirche abgeschlossenen Staatsverträge durch die Reichsregierung ausdrücklich zugesichert“ würden.

²²⁷ Vgl. dazu: *H. J. Sonne*, Die politische Theologie der Deutschen Christen, Göttingen 1975.

²²⁸ Siehe paradigmatisch: *P. Simon*, Mythos oder Religion, Paderborn 1934. Vgl. dazu: *R. Baumgärtner*, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, Mainz 1977; für den protest. Bereich: *H. Iber*, Christlicher Glaube oder rassistischer Mythos. Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenbergs „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1987.

²²⁹ Es dürfte sich lohnen, an diesem Beispiel über die spezifischen Kosten des Ortes Universität für die katholische Theologie nachzudenken. Es kann jedenfalls nicht genügen, die Konstitutionsprinzipien der Theologie von den Konstitutionslogiken des Ortes Universität zu borgen. Zwar ist dies explizit kaum der Fall, scheint mir aber, etwa im Ideal der „Gelehrsamkeit“, der „Praxisferne“ und in ähnlichen anderen mentalitätswirksamen Phänomenen dann doch recht weitgehend implizit zu geschehen. Natürlich spricht dies nicht gegen die - von fundamentalistischen wie liberalistischen Kreisen immer wieder kritisierte - Anbindung der Theologie an die Universität, zumal der Nutzen dieser Anbindung für Gesellschaft und Kirche bei nüchterner Betrachtung unbestritten sein dürfte. Es fordert

tet. Wenn auch keine umfassende Darstellung der Geschichte der deutschen katholischen (Fakultäts-)Theologie für die Jahre des Nationalsozialismus vorliegt²³⁰, so wird sich, bei Berücksichtigung spezifischer Ausnahmen²³¹, doch verallgemeinern lassen, was Klaus Wittstadt für die Katholische Fakultät der Universität Würzburg resümiert: „die meisten Fakultätsmitglieder aber fielen nach keiner Seite hin auf“.²³²

Es trifft so den Befund, wenn Heinz Hürten in seinem knappen Überblick über die „Brückenbau“-Versuche innerhalb des deutschen Katholizismus im Jahre 1933 feststellt, daß es „gleichwohl nur wenige waren, die von seinem (des Nationalsozialismus', R.B.) Sog mitgerissen wurden“, während „von vielen hingegen kein Wort zu vernehmen war, das als theologische Rechtfertigung des Geschehens hätte genommen werden können“²³³: die „Zahl derer, die schwiegen, sich von allen literarischen Anpassungsversuchen fernhielten, war weitaus größer als die der 'Brückenbauer'“.²³⁴

So „blieb“ ein „offener Protest der Universitätstheologie“²³⁵ ebenso aus, wie andererseits auch die ausdrücklichen pro-nationalsozialistischen Stellungnahmen - jenseits der bischöflich geforderten „Mahnung zur Treue gegenüber der rechtmäßigen Obrigkeit und zur gewissenhaften Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten unter grundsätzlicher Ablehnung allen rechtswidrigen und

aber dazu auf, sowohl nach der (natürlich nicht institutionalistisch, sondern theologisch verstandenen) kirchlichen, wie nach der gesellschaftlichen Bedeutung und realen Bezogenheit des theologischen Diskurses zu fragen. (Vgl. zur Problematik: O. Fuchs, Ämter für eine Kirche der Zukunft, Luzern 1993, 43-66 („Exkurs: Die Verantwortung der wissenschaftlichen Theologie“)). Dies gilt umso mehr, als die Wissenschaft ihrerseits selbst gegenwärtig ihren Status als unumstrittene Nachfolgeinstitution der einstmaligen diskurskontrollierenden Theologie zu verlieren scheint und daher gezwungen ist, über ihre eigene gesellschaftliche Rolle und Bedeutung verstärkt nachzudenken.

²³⁰ Eine repräsentative Untersuchung über die deutsche katholische Universitätstheologie zu Zeiten des Nationalsozialismus existiert nicht. Vgl. exemplarisch: K. Wittstadt, Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Würzburg während der Zeit des Dritten Reiches, in: P. Baumgart (Hrsg.), Vierhundert Jahre Universität Würzburg, Neustadt/Aisch 1982, 399-429; W. Damberg, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933-1950, in: L. Siegele-Wenschkewitz/C. Nicolaisen (Hrsg.), Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen 1993, 145-167, in diesem instruktiven Band werden ansonsten ausschließlich evangelisch-theologische Fakultäten untersucht.

²³¹ Die Braunsberger Fakultät, der auch Joseph Lortz von 1929 bis 1935 angehörte, „bildete mit ihren offenen Sympathie-Bekundungen dem neuen Führerstaat gegenüber deutlich die Ausnahme von den in der Regel zurückhaltenden bis ablehnenden Reaktionen an anderen deutschen katholisch-theologischen Fakultäten“, so G. Lautenschläger, Neuere Forschungsergebnisse zum Thema: Joseph Lortz, in: R. Decot (Hrsg.), Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975), Wiesbaden 1989, 293-313, 299. Siehe dazu auch G. Reifferscheid, Das Bistum Ermland und das Dritte Reich, Köln-Wien 1975, 34-78.

²³² Allerdings identifiziert Wittstadt immerhin drei Mitglieder der Würzburger Fakultät (L. Mohler, L. Ruland und A. Stonner) als „wirkliche Nationalsozialisten“ (Die Katholisch-theologische Fakultät, 433).

²³³ Hürten, Deutsche Katholiken, 219. Hürten bezieht sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die wissenschaftliche Theologie und auf die grundsätzliche (und nicht nur pragmatische) Frage, „wie es denn um die innere Übereinstimmung katholischen Christentums und nationalsozialistischer Weltanschauung bestellt sei“ (ebda.).

²³⁴ Hürten, Deutsche Katholiken, 228.

²³⁵ Wittstadt, Die Katholisch-theologische Fakultät, 404.

umstürzlerischen Verhaltens²³⁶ - unter den deutschen Universitätstheologen nie repräsentativ wurden. Das stillstellende kirchenkonstitutive „Dispositiv der Dauer“, dessen ratio gerade die möglichst weitgehende Kontextunabhängigkeit von theologischem Diskurs, kirchlicher Realität und persönlicher Glaubensverwirklichung war, wirkte weiter, erwies sich als hinlänglich stabil.

Dieser Befund ist nicht weiter erstaunlich. Die (Universitäts-)Theologie als der klassische Ort der Theorieproduktion der Kirche war durch die lehramtlichen Disziplinierungsmaßnahmen vom Anfang des Jahrhunderts - zumindest öffentlich - weitgehend entproblematisiert worden, die kirchlichen Institutionen der pastoralen Praxis aber hatten sich innerhalb eines relativ stabilen sozial-moralischen Milieus etabliert und in der Exklusivität ihrer Binnenkommunikation eingerichtet.

Die im „Dispositiv der Dauer“ stillgestellten Spannungen und Impulse verschwanden allerdings nicht, sondern wanderten vielmehr in basisbezogene Aufbruchsbewegungen ab - Liturgiebewegung, Jugendbewegung, Ökumenische Bewegung²³⁷ -, wo sie theorieärmer, institutionsdistanzierter, aber auch basisnäher zum Ausdruck kamen. Jenseits der im ganzen eher schulisch-sterilen Universitätstheologie, jenseits auch der in ihren eigenen diskursiven, institutionellen und lebensweltlichen Strukturen eingeschlossenen kirchlichen Hierarchie hatten sich im Weimarer Katholizismus schon lange Absetzbewegungen vom geschlossenen kirchlichen Konstitutionsdispositiv herausgebildet und bemerkbar gemacht.

Viele dieser Bewegungen entwickelten dabei eine unübersehbare Affinität zu den Argumentations-, vor allem aber Mentalitätsstrukturen der völkischen Bewegung. Arno Klönne identifiziert deutliche „Schnittmengen“ im Gedanken- und Gefühlsbestand kirchlich-katholischer und völkischer oder faschistischer Erneuerungsbewegungen zwischen den Kriegen²³⁸. Gerade in den gegenwarts- und problemsensiblen Kreisen der Kirche, in der Jugend und unter den katholischen Intellektuellen, gewann zunehmend jener spezifische antimoderne Affekt, jener romantische „Hunger nach Ganzheit“ und „organischem Leben“²³⁹ an Raum, wie er generell in den Weimarer Studenten- und Intellektuellenzirkeln verbreitet war, gegen Ende der Republik schließlich gar dominierte.²⁴⁰ Die Spannung zwischen „liberaler Selbstverflüchtigung und orthodo-

²³⁶ Kundgebung der deutschen Bischöfe vom 28.3.1933 (*Stasienski*, Akten deutscher Bischöfe I, 31f).

²³⁷ Siehe dazu: *E. Iserlob*, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. VII, Freiburg/Br. 1979, 301-337.

²³⁸ *A. Klönne*, Die Liturgische Bewegung - 'erblich' belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution, in: H. Becker/B. J. Hilberath/U. Willers (Hrsg.), Gottesdienst-Kirche-Gesellschaft, St. Ottilien 1991, 13-21; für die entsprechende Affinität der katholischen Jugendbewegung siehe *K. Breuning*, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934), München 1969, 81-98.

²³⁹ Dabei spielten vor allem auch die „katholische Reichsideologie“ eine verhängnisvolle Rolle. Eine zusammenfassende Darstellung liegt vor mit dem bereits erwähnten Werk von *Breuning*, Die Vision des Reiches. Siehe auch *H. Lutz*, Demokratie im Zwielficht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925, München 1963.

²⁴⁰ Die weite Verbreitung rechtsradikaler und nationalsozialistischer Positionen belegt etwa: *M. Grüttner*, Studenten im Dritten Reich, Paderborn 1995. Siehe auch: *M. Kater*, Studenten-

xer Einkapselung oder als dritter Möglichkeit: fundamentalistischem Imperialismus“²⁴¹, wie Ulrich Bröckling zutreffend die Problemlage katholischer Intellektueller²⁴² in der Weimarer Republik jüngst zusammenfaßte, trieb dazu, nach einer Lösung jenseits dieser fatalen Trias zu suchen.

In seiner 1994 erschienenen Studie zur deutschen katholischen Theologie der Weimarer Zeit entwickelt Thomas Ruster in diesem Zusammenhang die zugespitzte, aber plausible These, daß die „Suche nach der verlorenen Nützlichkeit der Religion“ das „geheime Grundmotiv der römisch-katholischen Theologie in der Zeit der Weimarer Republik“²⁴³ gewesen sei. „Die 'Modernität' des katholischen Denkens jener Zeit“ zeige sich vor allem „in der Reflexion auf die 'Nützlichkeit' oder 'Brauchbarkeit' der Religion.“ Diese sei geradezu „als Ware“ angeboten worden, „die ihren Wert in ihrer Funktionalität für den einzelnen, die Gemeinschaft oder den Staat beweisen sollte“.²⁴⁴ Religion bedeutete dabei „schließlich nichts anderes mehr als Autoritätsprinzip, Sinnstiftung, Handlungsimpuls oder geistige Form.“²⁴⁵ Dabei sei es „merkwürdig zu sehen“, wie bei aller „Rede über die Objektivität der Wahrheit, die die Epoche durchzieht, und der beständigen Polemik gegen den neuzeitlichen Subjektivismus“, die „Glaubensentscheidung schließlich bei der reinen Subjektivität“²⁴⁶ gelandet sei.

„Die Pluralisierung des katholischen Geisteslebens“, die in der Weimarer Zeit eingetreten sei, zeigt sich für Ruster bereits als Ergebnis des „Verlust(s)

schaft und Rechtsradikalismus in Deutschland 1918-1933, Hamburg 1975; H. P. Bleuel/E. Klinnert, Deutsche Studenten auf dem Weg ins Dritte Reich. Ideologien-Programme-Aktionen 1918-1935, Gütersloh 1967. Zu Genese und Struktur des anti-demokratischen Denkens in Weimar vgl.: N. Bolz, Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München 1989; N. Schürgers, Politische Philosophie in der Weimarer Republik: Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus, Stuttgart 1989; R. P. Sieferle, Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1984; K. D. Bracher, Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1982; K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München 1962 (Taschenbuchausgabe München 1968); K. v. Klemperer, Konservative Bewegungen. Zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München-Wien 1957. Die meisten dieser antidemokratischen Bewegungen besaßen ausgesprochen religiöse Komponenten. Vgl. hierzu: H. Cancik (Hrsg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982.

²⁴¹ U. Bröckling, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens, München 1993, 11.

²⁴² Ich stimme Thomas Ruster zu, wenn er anmerkt, daß die oben erwähnte Entscheidungstrias die „grundlegende Alternative für den Weimarer Katholizismus“ darstelle, „insofern er am vergangenen Kirchentum orientiert war“ (Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion, 357). Wie Ruster scheint es mir allerdings auch, daß das „Spektrum der Möglichkeiten“ darüberhinaus „aber reicher“ war, insofern eben dieses „vergangene Kirchentum“ durchaus auch in Frage gestellt werden konnte. Ruster geht in seiner Arbeit, die materialreich die Wahrnehmungs- und Reaktionsmodelle der Theologie auf die Moderne während der Weimarer Republik untersucht, nur am Rande auf die Herausforderung durch den faschistischen Diskurs ein.

²⁴³ Ruster, Die verlorene Nützlichkeit, 11.

²⁴⁴ A.a.O., 392.

²⁴⁵ Ebda.

²⁴⁶ A.a.O., 393.

einer klar definierten katholischen Identität“. Entgegen ihren Absichten sei es den Theologen nicht gelungen, „diesen Verlust wettzumachen, im Gegenteil: je mehr verschiedene Entwürfe sich als katholisch identifizieren ließen, um so weniger war das Wesen des Katholizismus eindeutig identifizierbar.“ Man habe jeweils ein spezifisches „Bruchstück des vergangenen katholischen Kosmos“²⁴⁷ aktualisiert und für die eigene Gegenwart totalisiert. „Wegen dieses Rückbezuges auf tradierte Elemente konnten“, so Ruster, diese tonangebenden Theologen der Weimarer Zeit deshalb „als katholisch gelten, aber sie verfehlten die jeweils angestrebte Totalität des Katholischen, indem sie sich gegenseitig neutralisierten. Wogegen sie alle ankämpften, dem verhalfen sie durch ihr Schaffen erst recht zum Durchbruch: der Subjektivierung und Vervielfältigung der Wahrheit.“²⁴⁸

Ruster ist zuzustimmen, wenn er zuletzt das Fehlen einer positiven Sicht des Subjekts innerhalb der katholischen Theologie für diese Situation verantwortlicht macht. Man habe, so Ruster, innerhalb der unübersehbaren - und meist bitter beklagten - Weltanschauungspluralität Weimars „seinen Platz auf dem Markt der Weltanschauungen“ gesucht und zu diesem Zwecke „die Prinzipien des 'Katholischen' auf ihre allgemeine Bedeutung hin“²⁴⁹ verobjektiviert. Jedoch „allein die Orientierung an der Mündigkeit des freien Subjekts hätte den Rahmen abgegeben, substantielle Kritik an der Gegenwart zu leisten und dem Abgleiten der Weimarer Gesellschaft in den faschistischen Staat entgegenzutreten, diese Orientierung lag dem katholischen Denken aber fern.“²⁵⁰ Die Weimarer Theologie habe ihre „Zeitugewandtheit“ dagegen in der „Koalition mit Kräften und Gesinnungen, die auf den Untergang der freiheitlichen Demokratie hinarbeiteten“²⁵¹ demonstriert.

Neben diesem inhaltlichen Moment eines grundlegenden Mißtrauens gegenüber den Ansprüchen des modernen Subjekts zeigt die Analyse Rusters aber auch, daß die Theologen der Zwischenkriegszeit nicht in der Lage waren, ihre eigenen Diskursbedingungen adäquat zu reflektieren. Ihr eigener Diskurs organisierte vielmehr vor allem den Versuch, eben diese modernen Diskursbedingungen grundlegend zu revidieren. Damit wird aber auch erkennbar: es ging ihnen nicht nur um den Nachweis der „Nützlichkeit“ von Religion (besser: des Katholizismus) für die (deutsche Nachkriegs-)Gesellschaft, sondern auch um die grundlegende Überwindung der pluralen Realität eben dieser Gesellschaft.

Ruster sieht dies selbst, wenn er zu dem Ergebnis kommt, daß „die römisch-katholische Theologie der Epoche insgesamt“ zur „Moderne und ihren leitenden Ideen“ schließlich „kein Verhältnis habe finden können.“ „Wir be-

²⁴⁷ A.a.O., 390.

²⁴⁸ A.a.O., 391.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Bekanntlich konnte sich diese fehlende Subjektorientierung bis zur Subjektverachtung steigern, vgl. dazu unten S. 159. Es wird im übrigen zu zeigen sein, wie erst das II. Vatikanum die theologischen Voraussetzungen einer subjektorientierten Kritik der Moderne bereitstellt und dadurch die Grundlagen sowohl für einen wirklich pluralismusfähigen theologischen Diskurs wie auch für eine subjektorientierte Pastoral legte. Siehe hierzu Teil IV dieser Arbeit.

²⁵¹ Ruster, Die verlorene Nützlichkeit, 394.

gegen vielmehr durchgehend der instinktsicheren Abwehr der Vertreter einer statischen Welt- und Gesellschaftsordnung, einer Welt des 'Schicksals', gegen die Veränderungs- und Differenzierungsprozesse der Moderne, die das Individuum in eine Welt der Wahlmöglichkeiten stellte. Die Stärkung des Subjekts, als Voraussetzung, die Auflösung vorgegebener Ordnungen bewältigen und neue Entwicklungen verantwortlich mitgestalten zu können, lag nicht im Interesse dieses Hauptstroms dieser Theologie. Zu deutlich erkannte man, daß die Modernisierung die überkommene Gestalt der römischen Kirche in Frage stellte, als daß man eine unbefangene und kritische Prüfung ihrer Ansprüche hätte vornehmen können.²⁵²

1.2. Die Attraktivität des Nationalsozialismus

Es ist daher durchaus verständlich, wenn das Projekt Hitlers als ein neuer, gesellschaftlich zudem offenkundig zukunftssträchtiger Versuch erscheinen mußte, einen ganz neuen Zusammenhang von Religion und säkularer Welt herzustellen. Damit wird Hitlers Diskurs tatsächlich attraktiv für eine Theologie, die gezwungen ist, unter irreversiblen Pluralitätsbedingungen zu arbeiten.

Denn Hitlers Projekt verspricht nun dreierlei: zum einen, die gesellschaftliche wie individuelle Relevanz der Religion zu restaurieren, also das zu belegen, was Ruster die „verlorene Nützlichkeit der Religion“ nennt, zumindest dann, wenn es gelingen sollte, den Katholiken Hitler auch wirklich als „katholisch“ zu erweisen, oder zumindest die theologischen Versatzstücke seines Diskurses als kompatibel mit dem Katholizismus aufzuzeigen.

Weiterhin schien mit Hitlers Hilfe dann auch jene innertheologische Pluralisierung überwunden werden zu können, die Ruster für die Weimarer Theologie als charakteristisch analysiert, und welche darin bestand, daß von den katholischen Autoren je nach persönlicher Präferenz spezifische Traditionsbestände des Katholizismus als „typisch katholisch“ isoliert und totalisiert wurden.²⁵³ Denn wegen Hitlers Politikprojekt als Religionsprojekt begriffen und innerkatholisch aufgegriffen würde, verschöbe sich das religionskonstitutive Zentrum von der kirchlichen Zentralstruktur, wo es im „Dispositiv der Dauer“ ohne Zweifel lag,²⁵⁴ auf das Feld des Politischen, welches von Hitler aber gerade als nicht-plural konzipiert war. Bei einer (moderaten) Übernahme des „Volksgemeinschaftsgedankens“ ließe sich auch innerkirchlich wieder, zumindest für die

²⁵² A.a.O., 391.

²⁵³ So versuchten nach Ruster zu totalisieren: „Guardini das Katholischsein als geistige Form, Adam die Übernatürlichkeit der Offenbarung, mit ihren Konsequenzen für die Autorität, Michel die Ethik des Liebesgebotes, Rademacher den rheinischen Kulturkatholizismus im System von Natur und Gnade, Casel die liturgische Heilsaneignung, Przywara die Vermittlung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Eschweiler das organische Gemeinschaftsmodell, Krebs die Vollmacht des Amtes an sich, Heinen die katholische Familie, Haecker das christlich-abendländische Kulturerbe, Schmitt die Kirche als politisches Herrschaftsprinzip.“ (a.a.O., 390)

²⁵⁴ Vgl. M. N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: K. Gabriel/F.-X. Kaufmann (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 89-111.

„deutsche Gefühls- und Schicksalsgemeinschaft“, jene religiöse Einheit restaurieren, wie sie - auch von Hitler beklagt - in der Reformation verlorengegangen war und selbst innerhalb des Katholizismus zunehmend verloren zu gehen schien.²⁵⁵

Vor allem aber schien es jetzt möglich, die als fatal erkannte Statik des „Dispositivs der Dauer“, seinen kognitiven Rationalismus und seine existentielle „Lebensferne“ zu überwinden. Denn Hitlers Projekt erlaubte es, spezifische kognitive und gesellschaftliche Elemente der Moderne aufzugreifen, ohne gesellschaftlichen Pluralismus akzeptieren zu müssen. So schienen mit Hitler zentrale Anliegen einer anti-pluralen Modernisierung des Katholizismus verwirklicht werden zu können.

Hitlers theologiegesättigter Diskurs mußte die christliche Theologie daher provozieren. Denn er belegte eine reale, wirksame, mächtige und deswegen verführerische Konstitutionsmöglichkeit von Theologie und Religion in der Moderne: als legitimierender, totalisierender und motivierender Legitimationsmythos einer anti-pluralen Modernisierung. Die Annäherung an den Nationalsozialismus konnte so nicht nur auf der Basis der fast allgemeinen Ablehnung der normativen Grundlagen der Weimarer Demokratie seitens des Katholizismus, nicht auch nur auf der Grundlage einer vor allem publizistisch wirksamen, theologisch aufgeladenen „Reichsideologie“ erfolgen, sondern fand in Hitlers Diskurs ein Angebot für spezifische Probleme des theologischen Diskurses vor. Diese aber waren ihrerseits Reflexe - gleichzeitig aber natürlich auch Symptome - der kirchlichen Konstitutionsprobleme in der Moderne. Genauer: sie resultierten aus Defiziterfahrungen mit jenen Problemlösungen, wie sie das kirchliche „Dispositiv der Dauer“ für die Konstitutionsprobleme von Kirche in der Moderne etabliert hatte.

Hitlers Versuch, die reaktionäre Revolution eines utopischen Anti-Modernismus mit partiellen Modernisierungsfolgen ins Werk zu setzen, mußte für eine Theologie verführerisch sein, die selbst zwischen der Szylla des „anti-modernistischen Dispositivs der Dauer“ und der Charybtis einer befürchteten gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit in Folge interner wie externer Pluralität zerrissen wurde. Gerade die merkwürdige doppelte Doppeldeutigkeit des Na-

²⁵⁵ Speziell bei Joseph Lortz, der später auch als Ökumeniker bekannt wurde (vgl. dazu: E. Iserlob, Joseph Lortz - Leben und ökumenische Bedeutung, in: R. Decot (Hrsg.), Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975), 3-11.), zeigt sich dieser Gesichtspunkt wirksam. G. Lautenschläger kommt zu dem Schluß, daß Lortz sich durch die „Einbindung in ein Objektives“, - die Autorin zitiert hier Lortz - „und eine damit verbundene Überwindung alles Partikular-Trennenden“ angesichts „von rund 400 Jahren Kirchenspaltung“ dann „1933 umso mehr von dem neuen Führerstaat erhofft“ (G. Lautenschläger, Neuere Forschungsergebnisse zum Thema: Joseph Lortz, in: R. Decot (Hrsg.), Zum Gedenken an Joseph Lortz, 293-313, 298). Im November 1933 schreibt Lortz in seinem Artikel „Um Luther“, daß sich „von der nationalsozialistischen Bewegung her, so wie sie Adolf Hittler [sic!] geschaffen und in ihr die Richtlinien der Weiterentwicklung grundgelegt hat, erhebt sich so fordernd und absolut das Verlangen nach einem *innersten Einssein* der Nation, daß der Nationalsozialismus, will er sich selbst nicht untreu werden, das Gegeneinander der Konfessionen überwinden muß.“ Zum „ersten Male seit 1517“ tauche „durch den Nationalsozialismus die Möglichkeit auf, daß der konfessionelle Riß wenigstens praktisch überbrückt werde.“ (J. Lortz, Um Luther, in: Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 10(1933) 193-207, 200)

tionalsozialismus als reaktionäre Revolution eines utopischen Anti-Modernismus mit partiellen Modernisierungsfolgen machte die Attraktivität des nationalsozialistischen Projekts für die deutsche katholische Theologie des Jahres 1933 aus.

Vom Einzelnen her betrachtet zeigte sich diese Ambivalenz im übrigen als *gleichzeitiger* Appell an seine heroische Unvertretbarkeit²⁵⁶, wie an seine Einordnungspflichtigkeit in ein vorgegebenes Ganzes, an die Dynamik einer „Neuen Zeit“, wie an verklärte archaische Vergangenheiten. Man kann dieses Element des Nationalsozialismus als eine Art „über-individuellen Existentialismus“ bezeichnen, was näherhin die Fähigkeit des nationalsozialistischen Projekts meint, gleichzeitig dem Individuum eine Rhetorik der Eigentlichkeit anzubieten, diese auf den einzelnen zielende Eigentlichkeitsrhetorik aber auf ein Volksganzes zu projizieren, das vom einzelnen gerade um der Erfüllung seines Wesens wegen die totale Einordnung in ein Ganzes, näherhin eben das Volksganze forderte.²⁵⁷ Daß dabei dieser Syntheseversuch aus den Ansprüchen des Individuums auf authentische Existenz einerseits und den Ansprüchen des Kollektivs auf Unterordnung andererseits über die Rassenlehre auch noch naturwissenschaftlich „abgesichert“ wurde, trug wahrscheinlich nicht unwesentlich zur Fiktion bei, im Nationalsozialismus läge ein Gesellschaftsentwurf vor, der die sich zunehmend separierenden Bereiche der modernen Gesellschaft - so etwa Experten- und Alltagskultur - reintegrieren könnte.²⁵⁸

Der Nationalsozialismus versprach dem einzelnen eine authentische Existenz als eine völkische Existenz und er tat dies mit wissenschaftlicher Autorität. Er besaß damit die Fähigkeit, einen Gesamtentwurf menschlicher Existenz in ihren individuellen *wie* gesellschaftlichen Bezügen zu imaginieren. Er erweckte damit die Hoffnung auf eine Revision aller modernen Zersplitterungen und Pluralitäten, ohne dabei aber ein bloß restauratives, statisches und vor-modernes Ordnungsmodell der Gesellschaft zu vertreten.

Gerade diese im nationalsozialistischen Gesellschaftsprojekt charakteristische auffindbare Koexistenz von vor-modernem Ordnungs-, Einheits- und Stabilitätsdenken einerseits mit moderner gesellschaftlicher Dynamik andererseits, und dies dann auf ausdrücklich nicht-pluraler Basis, war in hohem Maße attraktiv für das problembewußte katholische Denken der Zeit. Denn mit eben jenem Problem des Verhältnisses von vorgegebener Ordnung und subjektivem Erleben, von objektiv Vorgegebenem und den Rechten des Sub-

²⁵⁶ Siehe hierzu: *V. Tallgren*, Hitler und die Helden. Heroismus und Weltanschauung, Helsinki 1981; *M. Naumann*, Strukturwandel des Heroismus. Vom sakralen zum revolutionären Heldentum, Frankfurt/M. 1984 (speziell: 66-107 „Geistesgeschichtliche Ursprünge und psychische Dimensionen des revolutionären Heroismus der Neuzeit“).

²⁵⁷ Siehe hierzu: *D. Penkert*, Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde, Köln 1982.

²⁵⁸ So erhofft sich Michael Schmaus vom Nationalsozialismus ausdrücklich die Rettung vor der überhandnehmenden wissenschaftlichen Diskurspluralität, welche unübersehbar, ja kontradiktorisch geworden sei (*M. Schmaus*, Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung, Münster 1934, 10). Schmaus will wissenschaftliche Pluralitätsreduktion, ein einheitliches Weltbild, getragen von einer „Idee des Ganzen“.

jekts, hatte sich die katholische Theologie der Zeit auf mehreren Ebenen zu beschäftigen.

Sicherlich stellte nicht erst der Nationalsozialismus diese für die Theologie attraktiven Lösungsstrategien bereit, sie waren vielmehr schon vorher in Theologie und Politik virulent: außertheologisch etwa bei den Protagonisten der „Konservativen Revolution“ und in der Lebensphilosophie, welche auf Grund „ihrer Distanzlosigkeit gegenüber der dynamischen Werdewirklichkeit in Natur und Geschichte“ sowohl zum „Versuch einer ständigen Anpassung an das Neue, Dynamische, Heutige“ tendierte, aber eben auch zu einer „Regression in die vortechnische Welt“.²⁵⁹ Institutionell gesehen aber waren es die bereits angesprochenen basisbezogenen religiösen Aufbruchsbewegungen vor und nach dem I. Weltkrieg, welche solches Denken in den Raum der Kirche transportierten.

Neu jedoch war, daß mit der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus vieles eine gesellschaftliche Realisationschance zu bekommen schien, das vorher nur in mehr oder weniger marginalen Zirkeln gedacht und konzipiert worden war. Vor allem aber versprach der Nationalsozialismus die beiden divergierenden Elemente - Sehnsucht nach der (scheinbaren) Geborgenheit der Vormoderne²⁶⁰ und die Dynamik permanenter Modernisierung - verbinden zu können.

Dabei darf im kirchengeschichtlichen Kontext nicht übersehen werden, daß das Reichskonkordat vom Juli 1933 zwischen Hitler und dem Vatikan die für den deutschen Katholizismus spezifische interne Pluralität bereits drastisch reduziert hatte, indem die Kirche ihre gesellschaftlichen „Vorfeldorganisationen“ bis hinein in den Bereich des politischen Katholizismus zugunsten einer Reduktion auf die klerikale Struktur aufgab.²⁶¹ Es war dann allerdings gerade der Status einer konkurrierenden anti-liberalen Institution, welcher die Kirche im Dritten Reich zunehmend in die Position eines rivalisierenden Loyalitätszentrums brachte.

²⁵⁹ H. M. Baumgartner, Lebensphilosophie, in: H. Vorgrimler/R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. I, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1969, 290-296, 295.

²⁶⁰ Siehe dazu: A. Baumgartner, Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik, Paderborn 1977.

²⁶¹ Zum Konkordat siehe: L. Volke, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933, Mainz 1972; K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. I, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1977. Zur Diskussion der brisanten These Scholders, es gäbe einen kausalen Zusammenhang zwischen Ermächtigungsgesetz und Konkordat siehe: K. Repgen, Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats. Kritische Bemerkung zu einem neuen Buch, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 26(1978) 499-534 sowie K. Scholder, Altes und Neues zur Vorgeschichte des Reichskonkordats. Eine Erwiderung auf Konrad Repgen, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 26(1978) 535-570; eine Zusammenfassung der Kontroverse aus Repgens Perspektive bei: Ders., Reichskonkordats-Kontroversen und historische Logik, in: M. Funke/H. A. Jacobsen/H.-H. Knütter/H.-P. Schwarz (Hrsg.), Demokratie und Diktatur. Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa (FS K.-D. Bracher), Bonn 1987, 158-177.

1.3. Karl Adam, Joseph Lortz und Michael Schmaus: das Neue und das Alte in der Theologie

Theologie und Katholizismus zu Ende der Weimarer Zeit standen Hitlers politischem Projekt in ihrer großen Mehrheit, trotz der strukturellen Affinitäten zwischen der sich im 19. Jahrhundert als anti-liberale Weltanschauungsorganisation formierenden katholischen Kirche und dem pluralitätsreduktiven nationalsozialistischen Gesellschaftsprojekt und auch trotz gemeinsamer Gegnerschaft zu Liberalismus und „Bolschewismus“²⁶² ausgesprochen kritisch gegenüber.²⁶³

Gerade dies macht, wie Heinz Hürten zu Recht feststellt, „die Brückenbauversuche einiger weniger umso spektakulärer“²⁶⁴ und läßt nach den Gründen fragen, welche gerade einige der innovativen Theologen dann doch dazu brachten, zwischen Nationalsozialismus und Kirche nach mehr zu suchen, als nur jene Abgrenzung der wechselseitigen Interessensphären, wie sie die Kirche im Reichskonkordat mit Hitler gefunden und vereinbart hatte. Hürten nennt im einzelnen unter den Universitätstheologen Karl Adam, Joseph Lortz, Michael Schmaus sowie den Braunsberger Dogmatiker Carl Eschweiler.²⁶⁵ Diese „einige wenigen“ tragen nun allerdings - mit Ausnahme Eschweilers²⁶⁶ - Namen, die innerhalb der deutschen Theologiegeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Klang und Bedeutung besitzen.

Adam, Lortz und Schmaus waren außergewöhnlich angesehene Vertreter ihres Faches und sind es auch noch nach 1945 geblieben. Sie gehören ohne Zweifel zu den wegweisenden katholischen Theologen ihrer Generation²⁶⁷ und

²⁶² Vgl. dazu: H. Heitzer, Deutscher Katholizismus und „Bolschewismusgefahr“ bis 1933, in: Historisches Jahrbuch 113(1993) 354-387.

²⁶³ J. Falter, Hitlers Wähler, Darmstadt 1991, spricht gestützt auf Analysen der einschlägigen Wahlergebnisse der Jahre bis 1933, vom Katholizismus „als starke(m) Resistenzfaktor“ (193) und einer „starken immunisierenden Funktion, die vom politischen Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus“ (371) ausging.

²⁶⁴ Hürten, Deutsche Katholiken, 219.

²⁶⁵ A.a.O., 221f; dieselben Namen finden sich bei R. A. Krieg, Karl Adam. Catholicism in German Culture, Notre Dame/Indiana 1992, 113-117.

²⁶⁶ Eschweiler, der bereits 1936 starb, wird hier nicht behandelt, da er in seiner Relevanz für den theologischen Diskurs weit hinter Adam, Lortz und Schmaus zurücksteht. Zu Eschweiler siehe: Reifferscheid, Das Bistum Ermland, 37f sowie Ruster, Die verlorene Nützlichkeit, 293-304.

²⁶⁷ Neuere Gesamtdarstellungen liegen vor zu Adam mit H. Kreidler, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams, Mainz 1988; Krieg, Karl Adam. Catholicism in German Culture, sowie zu Lortz mit G. Lautenschläger, Joseph Lortz (1887-1975), Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers, Würzburg 1987; siehe dazu meine Besprechung in: Theologie und Glaube 80(1990) 345-348. Zu Schmaus siehe: R. Heinzmann, Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts, in: Münchener Theologische Zeitschrift 38(1987) 115-133; dort findet sich auch auf den S. 131-133 eine Bibliographie der Schriften Schmaus' seit 1967, für die Jahre bis 1967 liegt sie vor in: Wahrheit und Verkündigung, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, 2 Bde., hrsg. v. L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, München-Paderborn-Wien 1967, Bd. I, XXI-XXXIII. Siehe jetzt auch: I. Escribano-Alberca, Michael Schmaus (1897-1993) in memoriam, in: Anuario de Historia de la Iglesia 4(1995) 511-516.

gelten als Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils.²⁶⁸ Alle drei waren der vorherrschenden Neuscholastik gegenüber kritisch²⁶⁹ eingestellt, ja wurden teilweise direkt des Modernismus verdächtigt²⁷⁰; sie trafen 1933 eine unzweideutige Option für den Nationalsozialismus, eine Option, die sie auch veröffentlichten und deren theologische Begründung sie mit einiger Energie ausarbeiteten. Im folgenden wird auf die einschlägigen Texte von Karl Adam,²⁷¹ Joseph Lortz²⁷² und Michael Schmaus²⁷³ zurückgegriffen.

²⁶⁸ Vgl. U. Horst, Michael Schmaus. Glückwunsch zum 95. Geburtstag, in: Münchener Theologische Zeitschrift 43(1992) 390; Krieg, Karl Adam. Catholicism in German Culture, 1; Iserloh, Joseph Lortz - Leben und ökumenische Bedeutung, 6.

²⁶⁹ Siehe als frühes Zeugnis bei Lortz hierfür seine enthusiastische Reaktion auf einen Vortrag des Wiener Philosophen Hans Eibl im Jahre 1926. Lortz schreibt „Philosophie und Geschichte sind nicht lebensfremde Gebiete und Gebilde, sondern denkbar kundige Führer zu den tiefsten Lösungen der Gegenwartsfragen“ (J. Lortz, Katholische Renaissance oder dogmenfreie Religiosität?, Würzburg 1926, 42). Der „Geist sei lebendig“, brauche „Rhythmus, Schwung“, welcher bei Thomas noch zu finden gewesen wäre, doch: „Wir kamen weit ab von diesem lebendigen Quell. Wir kamen zum Sandboden der Kompendien. Manche von ihnen waren über die Grenze des Erlaubten hinaus dürftig. Es rächt sich stets, wenn man allzu schnell selbstzufrieden ist“. So „wanderten viele von der 'philosophia perennis' ab, manche der Besten. Viele kleinere Geister blieben alleine und dünkten sich Könige“ (40f). Und in seinem autobiographischen Rückblick heißt es über seine Studienzeit an der Gregoriana: „An der gregorianischen Universität, wo wir nur systematische scholastische Fächer hörten, war geschichtliches Denken unbekannt.“ In Philosophie und Theologie „gab es überhaupt keine kritische Wissenschaft. Denn es gab kein echtes Fragen: es gab nur Behaupten und Beweisen; man praktizierte ein statisches, vordergründig konzeptualistisches, aber in keiner Weise dynamisches Denken.“ (J. Lortz, Mein Umweg zur Geschichte, Wiesbaden 1960, 12). Lortz charakterisiert den Modernismus in seiner „Geschichte der Kirche“ als „grundsätzliche Relativierung des Dogmas auf der Grundlage des Historismus“ (IV 67). Die Unterstreichung der (für Lortz zur Häresie offenbar notwendigen) Grundsätzlichkeit der historischen Relativierung sowie die ausdrückliche Qualifikation der Arbeit Herman Schells - der „mit am stärksten um den Ausgleich der Kirche mit dem Fortschritt gerungen“ habe - als fortwirkenden „Segen der Kirche“ (ebda.) zeigen, wir verständnisvoll Lortz das grundsätzliche Anliegen der sog. „Modernisten“ beurteilt. Lortz stellt im übrigen in seiner „Kirchengeschichte“ auch ausdrücklich fest, daß mit dem „Syllabus“ Pius' IX. „nicht die moderne Kultur als solche getroffen werden sollte“ (ebda.).

²⁷⁰ Für Adam vgl. hierzu: Weiß, Modernismus in Deutschland, 493-502; Kreidler, Eine Theologie des Lebens, 296-318. Heinzmann merkt an, daß der erste Band der von 1938 an erscheinenden „Katholischen Dogmatik“ von Michael Schmaus „nur durch Intervention von Martin Grabmann bei Papst Pius XII. vor der Indizierung bewahrt wurde“ (Heinzmann, Die Identität des Christentums, 121). Schmaus habe mit diesem Werk das erste dogmatische Lehrbuch vorgelegt, „das durchgehend in verstehbarer deutscher Sprache und nicht in einer für einen Nichtfachmann unverständlichen Mischung aus Latein und Deutsch geschrieben war.“ (119) Schmaus habe dabei „die Theologie nicht nur in verstehbare Worte, sondern zugleich in ein modernes Denken“ (ebda.) übersetzen wollen. Dabei fanden in diesem Werk, so Heinzmann, „Impulse der zwanziger Jahre wie etwa die Jugendbewegung, die Bibelbewegung und (die) liturgische Bewegung ... ihren Niederschlag.“ „Das mehr sachhaft dingliche Denken neuscholastischer Theologie wurde bei Schmaus von der Grundkategorie der personalen Relation abgelöst“ (120). Lortz wiederum, kirchenpolitisch geschickter und als Kirchenhistoriker etwas abseits der systematisch-theologischen Konfliktlinien, wurde stark von A. Ehrhard und S. Merkle geprägt; vgl. dazu Lautenschläger, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 83-89, 108-117.

²⁷¹ K. Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: Theologische Quartalschrift 114(1933) 40-63; Ders., Christus und das deutsche Volk, in: Deutsches Volksblatt 86(1934), Nr. 18 (23.1.1934); Ders., Die Erlösungstat Jesu Christi, in: Deutsches Volksblatt 86(1934), Nr. 19 (24.1.1934). Im Nachlaß Adams liegt außerdem das Manuskript einer (damals aufsehenerregenden) Rede „Die geistige Lage des deutschen Katholizismus“ vom

Alle drei theologischen Autoren erlangten übrigens durch ihre massive Befürwortung des Nationalsozialismus innerkirchlich keine wirklichen Vorteile, ja sie manövrierten sich mit ihrem Versuch eines inneren Bündnisschlusses zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus jenseits einer bloßen Interessensabgrenzung, wie sie das Konkordat vom Juli 1933 mehr oder weniger erfolgreich institutionalisiert hatte, innerkirchlich wie politisch eher in eine doppelte Außenseiterposition. Sie gerieten zwischen die Stühle zweier zunehmend rivalisierender Loyalitätzentren, denen sie beiden verdächtig wurden,²⁷⁴ eine Position, vergleichbar vielleicht mit der Carl Schmitts nach 1936.

Nur Joseph Lortz hatte auch persönliche Vorteile: er verdankte seine Berufung weg von der recht unbedeutenden Staatlichen Akademie im kleinen ermündischen Braunsberg an die angesehene Theologische Fakultät der Universität Münster offenkundig der „Einflußnahme seines Braunsberger Kollegen Hans Barion und dessen Verbindungen zur Deutschen Dozentenschaft in Berlin“.²⁷⁵ Es war dennoch in der Regel nicht zuerst schierer Opportunismus, der

10.12.1939 (Diözesanarchiv Rottenburg N 67, Nr. 32) vor sowie die unveröffentlicht gebliebene Fortsetzung des ThQ-Aufsatzes „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum“ (DAR Rottenburg N 67, Nr. 34). Zu Adams politischer Option liegt bisher vor: H. Kreidler, Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2(1983) 129-140; *Krieg*, Karl Adam. Catholicism in German Culture, 107-136.

²⁷² J. Lortz, Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus, kirchengeschichtlich gesehen, Münster 1933; *Ders.*, Katholisch und doch nationalsozialistisch, in: *Germania* v. 28.1.1934; *Ders.*, Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus. Ideologie oder Wirklichkeit?, in: *Germania* v. 4.2.1934 (die beiden *Germania*-Artikel erschienen mit wechselnden Titeln noch in einer Reihe anderer Zeitungen, vgl. dazu *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 520); *Ders.*, Unser Kampf um das Reich, *Germania* v. 6.5.1934; *Ders.*, Nationalsozialismus und Kirche (Nachtrag zur 4. Auflage von Lortz' „Geschichte der Kirche“, Münster 1935, IV 87-93). Auch das „Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen“ (hrsg. v. K. Brombacher u. E. Ritter, Münster 1936) entstand unter wesentlicher Mitarbeit von Lortz (vgl. *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 310-321). Da der exakte Anteil von Lortz nicht mehr rekonstruiert werden kann, wird dieser Text nicht herangezogen. Lit.: *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 298-346; *Dies.*, Neuere Forschungsergebnisse; V. *Conzemius*, Joseph Lortz - ein Kirchenhistoriker als Brückenbauer. Vom leichtfertigen Umgang mit Ideengeschichte und theologischer Geschichtsdeutung, in: *Geschichte und Gegenwart* 9(1990) 247-278; *Damberg*, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur, 151-164.

²⁷³ Vgl. die in Fußnote 258 des Teils III erwähnten „Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung“.

²⁷⁴ So bekam Adam etwa nach seiner Rede vom 21.1.1934, welche den Artikeln im Deutschen Volksblatt zu Grunde lag, Schwierigkeiten mit der örtlichen SA, seine Rede vom 10.12.1939 aber stieß wegen ihrer „modernistischen“ Forderungen (vgl. zu dieser Rede im einzelnen unten Fußnote III 280) auf die Kritik kirchlicher Stellen. Vgl. dazu *Kreidler*, Karl Adam und der Nationalsozialismus, 134-138, sowie *Krieg*, Karl Adam. Catholicism in German Culture, 133-135.

²⁷⁵ *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 299. - In Rom scheint eine Verurteilung des Schlußabschnitts von Lortz' „Geschichte der Kirche“ zum Verhältnis von „Nationalsozialismus und Kirche“ erwogen worden zu sein. Dies belegt ein Brief, den Prälät Jean Pierre Kirsch, Lehrer und Landsmann von Lortz, diesem am 23.4.1935 aus Rom schrieb: „Wegen des Schlusses Deiner 'Kirchengeschichte' wollte ich Dir gleich nochmals schreiben auf Grund einer Unterredung, die ich am Ostersonntag mit S. Exz. Msgr. Hudal hatte. Ich erfuhr von ihm, dass schon bei der letzten Auflage Deines Bandes wegen der Formulierung Deiner Darlegung über den Nationalsozialismus in vatikanischen Kreisen Bedenken entstanden sind. Wenn Du in der neuen Auflage diese Darlegungen so

jene Autoren leitete, die anders als die Mehrzahl ihrer Kollegen einen Brückenschlag zum Nationalsozialismus versuchten. Gerade dies läßt nach den *innertheologischen* Gründen für ihre Parteinahme fragen.

Adam, Lortz und Schmaus bildeten in ihrer Option für Hitler eine Ausnahme - und gerade dadurch sind sie von hoher Signifikanz. In ihren Diskursen des Jahres 1933 kulminieren gewissermaßen die Konstitutionsprobleme der deutschen katholischen Kirche der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Ihre pro-nationalsozialistischen Schriften und Reden bilden einen entlegenen, aber höchst aussagekräftigen Ort des deutschen theologischen Diskurses, einen Ort radikaler Entblößung, an dem paradigmatisch abgelesen werden kann, welche Probleme diese Theologen umtrieben. Es sind dies aber Probleme, die allesamt aus den Konstitutionsschwierigkeiten der Kirche in der Moderne rühren.

Sowohl Adam wie auch Lortz und Schmaus gelten als richtungsweisend für die Theologie nach ihnen, alle drei reagieren auf die spezifischen Probleme des theologischen Diskurses nach der Modernismuskrise - und sie alle reagieren auf das Angebot des Hitlerschen Projekts. Sie wollen mit ihren Stellungnahmen deutlich über den theologischen Diskurs hinaus wirken und den kirchlichen und gesellschaftlichen Raum beeinflussen. An der für die nachgeborenen Leser ihrer Schriften kaum aushaltbaren Spannung zwischen der Perversität dieser Parteinahme einerseits und der offenkundigen innerkirchlichen Modernisierungs- und Reformintention aller drei Autoren läßt sich indirekt ablesen, unter welchem Problemdruck damalige Theologen gestanden haben müssen, um ausgerechnet in Hitlers nationalsozialistischem Projekt eine Hoffnung zu erblicken.

Dabei waren diese Theologen keine nationalsozialistischen Aktivisten.²⁷⁶ nicht also theologisch getarnte Propagandisten des Nationalsozialismus wie etwa Teile der protestantischen „Deutschen Christen“. Stets blieben sie zuerst der katholischen Kirche und dem, was sie als deren Aufgabe und Auftrag verstanden, verpflichtet. Es war Adam, Lortz und Schmaus daher auch bewußt, daß ihre pro-nationalsozialistische Option erst möglich wurde, nachdem der Nationalsozialismus sich seiner ursprünglichen germanisierenden Religiosität weitgehend entledigt hatte. Sie vergessen denn auch nicht, gerade dies als spezielles Verdienst Hitlers hervorzuheben.²⁷⁷ Diese Entwicklung weg vom germanisierenden „Neuheidentum“ sah man dabei nach der Übergabe der Macht an Hitler durch die konservativen Eliten und nach manchen „staatsmännischen“ Zusicherungen Hitlers als unumkehrbar an.

veröffentlichen würdest wie der Wortlaut war, den Du mir im Satz geschickt hattest, würdest Du sicher von seiten des Vatikans große Schwierigkeiten finden und es wäre mit einer Verurteilung durch das Sacrum Officium zu rechnen.“ (zitiert nach: *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 322f). Ab der 5., 1937 erschienenen Auflage fehlt denn auch dieser inkriminierte Abschnitt.

²⁷⁶ Wenn auch Lortz Mitglied des NSDAP war und dies offenkundig - entgegen eigenen Angaben - auch noch nach 1937 blieb und bis Juli 1944 seinen Mitgliedsbeitrag zahlte. Andererseits scheint Lortz ab 1937 doch einen spezifischen Gesinnungswandel mitgemacht, und sich, zumindest im kleinen Kreise, vom Nationalsozialismus distanziert zu haben. Vgl. dazu *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 331-333.

²⁷⁷ Vgl. *Lortz*, Katholischer Zugang, 6; *Schmaus*, Begegnungen, 37; *Adam*, Deutsches Volkstum, 43.

Andererseits: Adam, Lortz und Schmaus waren auch nicht unbedarfte Wissenschaftler ohne Verständnis für das Politische: Basis ihrer Annäherung an den Nationalsozialismus war ausdrücklich das nationalsozialistische Projekt, waren vor allem die Programmschriften Hitlers. Alle drei Autoren berufen sich explizit auf „Mein Kampf“ und andere parteioffizielle Texte.²⁷⁸ Mit einer allerdings ebenso signifikanten wie fatalen Ausnahme - der Funktion des Rassismus - täuschten sie sich dabei nicht über die Grundstrukturen des nationalsozialistischen Projekts. Sie erhofften sich vielmehr exakt, was es versprach.

Es fällt dabei auch auf, daß die Argumentationen dieser drei Autoren sich bei aller Fächer- und Persönlichkeitsdivergenz erstaunlich gleichen und in zentralen Gedanken, bisweilen gar bis in wörtliche Formulierungen hinein, übereinstimmen. Alle drei Autoren werden daher im folgenden - bis auf eine allerdings nicht unbedeutende argumentative Differenz in der Frage des Rassismus - parallel behandelt werden. Auch diese weitgehende Übereinstimmung legt die Vermutung nahe, daß eine gemeinsame kirchengeschichtliche Rahmen- und Problemsituation das theologische Argumentieren dieser Autoren maßgeblich beeinflusste.

Es ging den „Brückenbauern“ des Jahres 1933 -und, wie zumindest für Adam belegt werden kann, auch über dieses Jahr hinaus²⁷⁹ - in ihrem Versuch, eine innere Vereinbarkeit, ja Übereinstimmung von Katholizismus und Nationalsozialismus zu erweisen, um mehr als nur um die Legitimation der Mitarbeit der Katholiken am „neuen Staat“, um mehr auch als nur um den Versuch eines ideologischen „Brückenschlags“. Sie wollten mit ihrer Option für den Nationalsozialismus Innertheologisches, Innerkirchliches erreichen. Die pro-nationalsozialistische Option dieser Autoren dokumentiert nicht zu allererst und vor allem nicht nur die politische Naivität durchaus bedeutender Theologen, sondern ist auch Ausdruck ihrer enormen Sensibilität für die Konstitutionsbedin-

²⁷⁸ So Lortz, *Katholischer Zugang*, 5 und Schmaus, *Begegnungen*, 37. Bei Karl Adam radikalisiert sich dies sogar noch. Sein Bezug auf Hitler rekurriert nicht auf dessen theoretisches Programm, sondern auf die Einheit dieses Programms mit der Person Hitlers und dem Willen des Volkes: „Nicht weitausholende Programme und kluge Prognosen taten in erster Linie not, sondern ein lebendiger Mensch, der zu jenen verborgenen Kräften, zu jenen geheimen Lebensquellen des Volkes Zugang hatte und der sie erwecken konnte, ein Mensch also, in dem die ganze Wesensart des Volkes, seine Ängste und seine Hoffnungen, sein Zorn und sein Trotz, sein Hochsinn und sein Heldenmut Fleisch und Blut geworden war, in dem das Volk sich selbst, sein Bestes, wieder erkannte und erlebte. Ein solcher Mensch, der ganz und gar Volk und nichts als Volk war, ein Volkskanzler, mußte kommen, wenn anders das deutsche Volk in seinem Innersten berührt und zu neuem Lebenswillen erweckt werden sollte. Und er kam, Adolf Hitler. Aus dem Süden, aus dem katholischen Süden kam er, aber wir kannten ihn nicht“ (*Adam*, *Deutsches Volkstum*, 41).

²⁷⁹ So schreibt ein Dr. Kleine vom (stark antisemitisch orientierten) Eisenacher „Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ noch am 7.7.1942 an Adam: „Herzlichen Dank für Deinen Brief vom 4.7., dessen Inhalt mich sehr gefreut hat. Er bestätigt mir aufs neue unsere völlige Übereinstimmung in allem Wesentlichen.“ (DAR Rottenburg, N 67, Nr. 31) und noch 1943 bzw. 1944 veröffentlichte Adam einen Aufsatz, der deutlich rassistische Argumentationslinien aufweist: Jesus, der Christus, und wir Deutsche, in: *Wissenschaft und Weisheit* 10(1943) 73-103, und 11(1944) 10-23. - Es fällt im übrigen auf, daß Adam ausweislich der in seinem Nachlaß erhaltenen Korrespondenz sowohl zu diesem antisemitischen Forschungsinstitut als auch zu reform-katholischen Kreisen, vor allem des Rheinlandes, Kontakt unterhielt.

gungen von Theologie und Kirche in der Moderne. Gerade diese Sensibilität öffnete sie für Hitlers Gesellschaftsprojekt.

Im folgenden soll daher die These entfaltet werden, daß die unzweideutige Option einiger führender katholischer Theologen der 30er Jahre für den Nationalsozialismus in der Problemlösungskapazität begründet lag, die der Nationalsozialismus für einige jener Fragen zu besitzen schien, welche die theologie- und kirchengeschichtliche Situation den katholischen Theologen aufgab. „Wir müssen katholisch sein bis zur letzten Faser unseres Herzens, aber wir müssen auch - um des Katholischen willen - deutsch sein bis aufs Mark. Nur dann blüht unser Christentum auf eigenem Grund. Nur dann ist es wurzelecht, fruchtbar und stark und niemand wird es uns entreissen“²⁸⁰ - so Karl Adam noch 1939.

2. Strukturen der Annäherung

Die hier zu referierenden Theologen verfolgen übereinstimmend drei aufeinander aufbauende Argumentationslinien: den konventionellen Ansatzpunkt bietet die gemeinsame Liberalismus- und Subjektivismuskritik von Nationalsozialismus und Katholizismus. Weniger konventionell ist es dann schon, wenn Nationalsozialismus und Katholizismus in ihrem Status als Mitte zwischen Theoriesystem und Lebensentwurf und damit als geglückte Integration von „Leben“ und „Denken“ analogisiert werden. Ausgesprochene (auch: innerkirchliche) Originalität erreichen die angesprochenen Theologen aber mit ihrer „Theologie des Völkischen“: mit dem Versuch also, eine inhaltliche Brücke zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus zu schlagen, was schon nicht mehr ohne eine massive Verkennung und schließlichen Modifikation der tatsächlichen Funktion des Rassismus im Nationalsozialismus möglich war. Gerade diese

²⁸⁰ Adam, Die geistige Lage, 24. Adams Rede, in der es ihm um ein „volles und ganzes Ja zum neuen Reich“ (2) geht und zwar gerade zu „jener *Weltanschauung*“, die „dieses neue Reich trägt, ja die es geboren hat und ohne die es sein Eigentliches, seine Substanz und seine treibenden Kräfte einbüßte“ (ebda.), enthält gleichzeitig eine ganze Reihe konkreter Reformforderungen an die Kirche: so das Deutsche als Liturgiesprache (23f), die Einberufung der Theologiestudenten zum Wehrdienst („vom Waffendienst ferngehalten“ würden sie sonst „für das öffentliche Bewusstsein in eine Linie mit den Juden und Geisteskranken gerückt werden“ (22)), oder die vorrangige Verehrung deutscher Heiliger (24). Doch Adams Reformforderungen reichen über diese eher sekundären Anliegen hinaus. Adam spricht auch davon, daß das „Gesetz der Freiheit und Liebe ... auch über dem *kirchlichen Gehorsam*“ (7) stehe, kritisiert schließlich die „Einwirkungen einer allzu überspitzten kasuistischen Moral“ (17) und postuliert die „Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete“ (3). Vor allem aber fordert er eine „gegenwartsnahe(.) Theologie“. Denn auch für die Dogmen gelte: „so unbedingt wahr, so absolut ihr dogmatischer Gehalt ist, so zeitgeschichtlich bedingt, so relativ sind ihre Formulierungen“ (6). Die Parole von der „Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete“ hatte schon 1926 F. X. Landmesser in einer gleichnamigen Schrift (Köln-München-Wien) ausgegeben. Landmesser veröffentlichte dann 1934 ein kleines Werk über „Die religiöse Formkraft des Katholizismus in der Zeit“ (Augsburg 1934), welches, mit verhaltener, aber deutlicher anti-römischer Intention einen „religiösen“ Katholizismus fordert und sich, wenn auch vorsichtiger in den Formulierungen, in vielen Elementen mit Adams Argumentationen deckt.

„Theologie des Völkischen“ dokumentiert - wie sich zeigen wird - die stark innerkirchliche Zielrichtung dieses Brückenschlags.

2.1. Der konventionelle Ansatzpunkt: die Liberalismuskritik

Die Polemik gegen die modernen Freiheitsrechte gehört zum Repertoire katholischer Theologie dieser Zeit. „Wenn wir die versinkende Epoche nochmal wie einen ins Jenseits der Vergangenheit flüchtenden Schatten beschwören, so erscheint sie uns als Geist der Freiheit, der Ungebundenheit, der Autonomie, als Geist der Liberalismus“- so etwa formuliert 1933 Michael Schmaus diese *opinio communis* katholischer Theologen.²⁸¹ Zwischen „katholischem Glauben und liberalistischem Denken“ gebe es „keinen ideenmäßigen Ausgleich“. Denn „katholisch bedeutet Bindung an das Gegebene, an das Objektive, Ehrfurcht vor dem Gewordenen, Gewachsenen, vor allen naturhaften Ordnungen, und zwar aus religiösen Motiven“.²⁸²

Ganz in der Tradition anti-modernistischer kirchlich-katholischer Apologetik und ihrer populären Geschichtsphilosophie sieht Schmaus seit dem Beginn der Neuzeit, „anhebend mit der Loslösung von religiösen Bindungen“ eine „mannigfache Stufenfolge“ der Auflösung am Werke, „bis zur Aufhebung der Gebundenheit des Denkens und Wollens überhaupt an gegebene Wirklichkeiten, Ordnungen und Werte“.²⁸³ Den Höhepunkt dieser „durch Kant eingeleiteten Zeit des wirklichkeitsfreien Denkens und Wollens“ hält er übrigens mit Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ für erreicht. Die Imagination einer einzigen Abfalls- und Aufstandsgeschichte des ungebändigten und überheblichen Subjekts ist nun nicht sehr originell: sie findet sich bereits wenige Jahre nach 1789 im katholischen Schrifttum²⁸⁴ und gelangt im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu kirchenoffiziellen Ehren.²⁸⁵ Der Beginn dieser Abfallsgeschichte wird dabei bisweilen schon im spätmittelalterlichen Nominalismus gesehen, stets aber bei Luther, dessen Abfall von der Kirche dann über die Aufklärung zur Französischen Revolution geführt habe, welche notwendig den Marxismus und schließlich das Übelste von allem, den Liberalismus, hervorgebracht habe.

Diese gängige Kritik am neuzeitlichen „Subjektivismus“ parallelisiert sehr direkt geistesgeschichtliche und politische Entwicklungen und ermöglichte es

²⁸¹ Siehe auch: *Ruster*, Die verlorene Nützlichkeit, 181-346 („Katholische Religion und moderne Welt - was denken die Theologen?“).

²⁸² *Schmaus*, Begegnungen, 23.

²⁸³ A.a.O., 8.

²⁸⁴ Siehe als knappen Überblick: *D. Menozzi*, Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution, in: *Concilium* 25(1989) 51-58.

²⁸⁵ Vgl. etwa die Enzyklika „*Nostis et nobiscum*“ Pius' IX. aus dem Jahre 1849, wo, wie *Menozzi* schreibt, „die Genealogie der modernen Irrtümer auf den neuesten Stand gebracht (wurde) - von der Reformation her langte man schließlich beim Kommunismus an“. „Mit diesem Dokument bekräftigt der Papst die These, daß der Protestantismus, indem er die kirchlichen Vorschriften verletzt habe, den Weg zu jeder Art von Insubordination gebahnt habe, und zwar so sehr, daß auf ihn jener Sozialismus und jener Kommunismus zurückzuführen seien, der damals gerade das Banner der revolutionären Subversion in die Hand genommen hatte“ (a.a.O., 57).

nun relativ komplikationslos, neben und statt der gesamtgesellschaftlich gerade in Deutschland recht einflußlos gewordenen katholischen Kirche, den Nationalsozialismus als geradezu providentielle Gegenbewegung²⁸⁶ zu identifizieren. Man begrüßt in ihm einen Bündnispartner gegen die sich - wie der Kirchenhistoriker Lortz schreibt - „seit sechs vollen Jahrhunderten“ entwickelnde „riesige Zersetzung aller unmittelbar naturentsprossenen, gesundgewachsenen menschlichen Haltungen“.²⁸⁷

Dieser Ablehnung des als ungebunden und wurzellos beschriebenen gesellschaftlichen wie theoretischen Liberalismus und Pluralismus entspricht dabei die Parallelisierung des autoritären Charakters von nationalsozialistischem Staat und katholischer Kirche. „Die starke Betonung der Autorität in der neuen Staatsführung“ ist für Schmaus „das in der natürlichen Ebene gegebene Gegenstück zur kirchlichen Autorität auf übernatürlichem Gebiet“;²⁸⁸ „die Einordnung in das Ganze, der Gehorsam (gehört)“ daher für ihn „zum Wesen des katholischen Menschen“.²⁸⁹

Die gemeinsame Frontstellung von Nationalsozialismus und katholischer Kirche gegen die „Zersetzungsfrüchte des die Neuzeit beherrschenden Subjektivismus“;²⁹⁰ gegen alle „Auswüchse, die der individualistische Liberalismus mit dem Wesen der Freiheit verwechselte“;²⁹¹ wie Lortz schreibt, wurde in der Forschung schon immer registriert.²⁹² Angesichts der grundsätzlichen Opposition der katholischen Kirche gegen die moderne bürgerlich-liberale Gesellschaft²⁹³ ist diese Oppositionsgemeinschaft auch nicht weiter verwunderlich: sie findet man nicht nur bei Lortz,²⁹⁴ sondern auch bei kirchlichen Amtsträgern wie dem Münchner Kardinal Faulhaber.²⁹⁵

Karl Adam referiert also nur Übliches, wenn er 1933 in der Tübinger Quartalschrift schreibt: „je mehr die soziale Zerklüftung, der ins Uferlose anschwellende Partei- und Klassenhaß unsern Volkskörper zerriß, ... je unbekümmerter

²⁸⁶ So ausdrücklich bei Lortz, *Katholischer Zugang*, 3.

²⁸⁷ Lortz, *Katholisch und doch nationalsozialistisch*, in: *Germania* v. 28.1.1934.

²⁸⁸ Schmaus, *Begegnungen*, 42.

²⁸⁹ A.a.O., 28.

²⁹⁰ Lortz, *Katholischer Zugang*, 9.

²⁹¹ A.a.O., 10.

²⁹² Vgl. etwa: Breuning, *Die Vision des Reiches*, 55-66; H. Lutz, *Katholizismus und Faschismus. Analyse einer Nachbarschaft*, Düsseldorf 1970; ausgesprochen kirchenkritisch: C. Mühlfeld, *Katholische Kirche und Faschismus*, Gersthofen 1973.

²⁹³ Siehe dazu: J. Isensee, *Keine Freiheit für den Irrtum*; G. Lindgens, *Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche - Dokumente*, Stuttgart 1985; R. Morsey (Hrsg.), *Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988 (Textsammlung); B. Stangl, *Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im deutschen Katholizismus unter besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen Stellungnahmen und konziliaren Entscheidungen*, München 1985.

²⁹⁴ Vgl. Lortz, *Katholischer Zugang*, 9.

²⁹⁵ So Faulhaber in einer Unterredung zu Hitler auf dem Obersalzberg am 4.11.1936: „Sie sind als das Oberhaupt des Deutschen Reiches für uns gottgesetzte Autorität, rechtmäßige Obrigkeit, der wir im Gewissen Ehrfurcht und Gehorsam schulden. Herr Reichskanzler haben so klar gesagt, Mißachtung staatlicher Autorität erschüttere die Achtung vor jeder Autorität. Ich glaube, daß der Autoritätsgedanke in keiner Religionsgemeinschaft so stark betont wird wie in der katholischen Kirche.“ (*Volk*, Akten Faulhaber, Bd. II, 188)

sich endlich Wissenschaft und Kunst ... ihrer Verbundenheit mit der Mutter Erde, mit dem Volksganzen entzogen und im aufklärerischen Drang nach Autonomie, nach wertfreier Erkenntnis, nach sogenannter voraussetzungsloser Sachlichkeit zum Selbstzweck entarteten und dadurch blutleer und steril wurden, desto leidenschaftlicher verlangten die tieferen, besinnlichen Geister im Lande, jene, die welche auf die geheimen Triebkräfte des Seins und auf den Pulsschlag des Lebens achthaben, also die Dichter und Philosophen ... nach einer Verwurzelung unserer Geistigkeit im lebendigen Volkstum, nach einer Rückkehr zu den Müttern, zu jenen Urmächten, die unser Volkstum schufen und formten: Blut und Geist, Blut und Religion, deutsches Blut und Christentum“.²⁹⁶

Konsequent ist es daher im übrigen auch, wenn die mit dem Konkordat getroffene innerkirchliche Strukturentscheidung von den hier zu referierenden Theologen einer Annäherung des Katholizismus an den Nationalsozialismus ausdrücklich befürwortet wird. Die interne Pluralitätsreduktion auch der Kirche, ihre Reduktion auf die klerikale Struktur, vor allem aber ihre „Entpolitisierung“ wird als Reduktion der Kirche „auf ihre ureigenste Sphäre“²⁹⁷ begrüßt. Zwar habe, so etwa Schmaus, der Katholizismus „sichtlich von der liberalistischen Haltung der Zeit (profitiert)“, man dürfe dabei aber nicht übersehen, daß die „katholische Geistigkeit doch innerhalb der Mauern der kirchlichen Organisationen gefangen (blieb)“, vor allem aber sei es den „aus den Dämonien des Lebens heraufsteigenden Mächte(n)“ gelungen, „große Einbrüche in die katholischen Reihen zu machen“.²⁹⁸

Als „zweite Folge der Freiheit“ diagnostiziert Schmaus zudem „Überorganisation“ sowie ein „Durcheinander von Organisationsgebilden, die dem Katholiken selber den Blick für das Ganze verlieren ließen“.²⁹⁹ Vor allem aber „verloren die Katholiken den Sinn für die Unerbittlichkeit katholischer Wahrheiten und Normen“³⁰⁰: „Es mag bei dieser Sachlage zum Segen sein, wenn die katholischen Organisationen zu einer straffen Zusammenfassung gezwungen werden, zu einer starken Betonung des Grundsätzlichen, des Wesentlichen, zu einer Rückkehr aus den weit vorgeschobenen Außenbezirken des Glaubens in das Heiligtum des wirklichen religiösen Lebens“.³⁰¹ Die von Hitler erzwungene Pluralitätsreduktion des Katholizismus wird als Chance begriffen, den Pluralitätszumutungen der modernen Gesellschaft zu entgehen. Die für den deut-

²⁹⁶ Adam, Deutsches Volkstum, 40f.

²⁹⁷ So Lortz, Katholischer Zugang, 16.

²⁹⁸ Schmaus, Begegnungen, 40.

²⁹⁹ A.a.O., 41.

³⁰⁰ A.a.O., 40.

³⁰¹ A.a.O., 41. Ganz parallel spricht Lortz in einem Germania-Artikel mit dem Titel „Unser Kampf um das Reich“ vom 6.5.1934 davon, daß „der liberalistische Geist ... doch auch tief in unser Denken und weit in unsere Reihen eingedrungen“ wäre: „Auch wir mußten davon befreit werden“. Auch bedauert er an anderer Stelle „eine gewisse verhängnisvolle Verwechslung des politischen Katholizismus mit dem Katholizismus als religiöser und geistiger Idee, ja mit dem katholischen Glauben“ (Lortz, Katholischer Zugang, 5, ähnlich: 16). Karl Adam begrüßt das Konkordat vom 20. Juli 1933 als „öffentlich-rechtlichen Ausdruck“ des „innere(n) Einvernehmen(s)“, des „Zusammenklang(s) der Interesse (sic!) von Kirche und Reich“ (Adam, Deutsches Volkstum, 43).

schen Katholizismus über Verbände organisierte Form einer „Verlebendigung“ der Kirche wollte man nicht. Denn sie war - freilich eher *gegen* ihre internen Legitimationen und daher real so ungenügend legitimiert - spezifisch modern, d. h. eine ebenso differenzierte wie öffentliche und also politische Interessenswahrnehmung und Lebensweltgestaltung innerhalb einer pluralen Gesellschaft ermöglichende Organisationsform der Kirche.

2.2. *Die Analogie: Nationalsozialismus und Katholizismus als Integration von „Erleben“ und „Denken“*

Bis zu diesem Punkt bewegt sich die Argumentation von Adam, Lortz und Schmaus noch in gewohnten und üblichen Bahnen. Überraschender ist da schon, daß gerade bei den hier in Betracht gezogenen Autoren noch eine andere, etwas untergründiger verlaufende, dennoch aber unübersehbare Argumentationslinie auffindbar ist: die Kritik gegen eine zu intellektualistische Auffassung des Glaubens, gekoppelt mit einer vorsichtigen, aber deutlichen Zurückweisung des herrschenden innerkirchlichen Autoritarismus. Bei Schmaus wird diese Argumentation (übrigens mit ausdrücklichem Bezug auf Adam) geschickt über eine Kritik des Rationalismus im Liberalismus eingeführt, indem die übliche Assoziationskette „Liberalismus, Individualismus, (...) Mechanismus und Rationalismus“³⁰² aufgemacht wird.

Doch dann wendet sich diese Argumentation, vorsichtig, aber unübersehbar auch gegen jene innerkirchlichen Bestimmungen des Glaubens, welche ihn vor allem als kognitive Zustimmung zu durch die Kirche vorgelegten, in ihrer Plausibilität zudem demonstrierbaren Wahrheiten definieren. Der Glaube sei, so Schmaus, „nicht etwas streng Beweisbares, so daß sich ihm kein normales Denken entziehen“ könne, er sei „Entscheidung des ganzen, lebendigen Menschen“. „Glaube ist nicht nur Bejahung eines Systems von Wahrheiten, nicht nur Bekenntnis, sondern Leben aus dem Leben des lebendigen Gottes“.³⁰³

Gerade hier, bei der Abwehr eines rationalistisch verengten Glaubensbegriffs, wird der Brückenschlag jenseits bloßer anti-liberaler Kampfgemeinschaft zum Nationalsozialismus angesetzt. Denn genau dies, Leben und nicht System zu sein, gelte auch vom Nationalsozialismus. Er sei eben „kein erdachtes System, keine ausgeklügelte Weltanschauung, sondern eine aus den Gründen des Lebens heraufgestiegene Bewegung“.³⁰⁴ Während nun Schmaus den Vitalismus der „Lebensphilosophen“ - er faßt darunter übrigens Nietzsche, Bergson, Lessing, Klages und Strich - als „Gerede aus dem Aufstand der Triebe“ denunziert und mit der Bemerkung abweist, zu ihm führe vom Christentum her keine Brücke, so sieht er aber eben doch die Möglichkeit einer „Brücke zu der nationalsozialistischen Vitalität“.³⁰⁵ Denn diese sei „Erleben und Denken“, wobei Schmaus zugibt, daß es erst noch eine „Frage von nicht geringem Gewichte“

³⁰² Schmaus, *Begegnungen*, 12.

³⁰³ A.a.O., 45.

³⁰⁴ A.a.O., 44.

³⁰⁵ Ebd.

sei, „ob der Nationalsozialismus ... sich zu geistiger Form entwickeln oder ob er in dionysischer, triebhafter Haltung verharren will“.³⁰⁶ Die Brücke zwischen Kirche und Nationalsozialismus bildet damit der analoge Status als Theoriesystem und Existenzentwurf in einem. Der christliche Glaube sei „selber nichts anderes als Leben aus verborgenen Gründen“, und damit „gleichfalls vom bloßen Rationalismus weit entfernt“,³⁰⁷ sei eben „nicht nur Bejahung eines Systems von Wahrheiten, nicht nur Bekenntnis, sondern Leben aus dem Leben des lebendigen Gottes“.³⁰⁸

Auch für Lortz ist der Nationalsozialismus vor allem „Aufbruch des Lebens in seiner ganzen Breite“, eine „elementare Welle des Lebens“,³⁰⁹ ein Aufstand gegen einen „blutleeren, nur abstrahierenden und daher geistlosen Intellektualismus“, von dem auch „die verschiedenen Disziplinen katholischen Denkens... (leider nicht) frei geblieben“³¹⁰ seien. „Die Abwendung des Nationalsozialismus vom Intellektualismus“, so Lortz, „trifft ... wunderbar zusammen mit den Prinzipien des klassischen katholischen Denkens, wie es seit einigen Jahrzehnten wieder machtvoll nach Klarheit ringt“. Dies seien aber „Verwandtschaften des Wesens“, mag es auch, wie Lortz einräumt, in „der praktischen Ausgestaltung der *Inhalte* ... eine Fülle von Abweichungen, ja von Gegensätzen“³¹¹ gegeben haben.

Lortz offeriert nun aber den Katholizismus als jenes „System der Mitte“, das in seiner Ausgeglichenheit zwischen Leben und Struktur den Nationalsozialismus erst „erfüllen“³¹² könne. Er begreift damit, ganz im Sinne Hitlers, nicht nur den Katholizismus, sondern auch den Nationalsozialismus integral als Gesellschaftsprojekt und Existenzentwurf in einem, welche Einheit beiden, der Gesellschaft wie der Existenz des einzelnen, die verlorengegangene Sicherheit der wechselseitigen Übereinstimmung wiederzugeben verspricht. Hinter der Phobie vor jedem „Intellektualismus“ mag gerade dies stecken: die Angst vor den identitäts- wie gesellschaftsdestabilisierenden Folgen eines ungebändigten Diskurses.

Doch Lortz dreht nun die Argumentationsrichtung und damit auch Richtung der Beeinflussung vorsichtig um. Es steht für Lortz nämlich auch fest, „daß der Nationalsozialismus im Tiefsten dem Gläubigsein den Weg bereitet und sogar die Idee der Kirche neu aufleben läßt“. Es bleibe die Aufgabe, „daß unser Christentum, unser Beten, unsere Seelsorge vom geruhsamen Abgestandenen befreit zur lebenden Einheit mit der lebenden Wirklichkeit des nationalen Volkes zusammenwachse“³¹³. Lortz kritisiert denn auch - für die damaligen innerkirchlichen Verhältnisse ausgesprochen freimütig - die iuridisch-autoritäre Verfaßtheit der katholischen Kirche, wenn er auf die Gefahr aufmerksam macht, „daß die Festigkeit der Kircheneinheit infolge überbetonter Uniformie-

³⁰⁶ Ebda.

³⁰⁷ A.a.O., 45.

³⁰⁸ Ebda.

³⁰⁹ Lortz, *Katholischer Zugang*, 24.

³¹⁰ A.a.O., 14.

³¹¹ Ebda.

³¹² A.a.O., 15.

³¹³ A.a.O., 18.

„rung einigermaßen zur Starrheit ... werden könnte“, gerade hier „könnte das neue, betont nationale Leben in Deutschland der Kirche zum Segen gereichen, statt zum Schaden“.³¹⁴ Die Sicherung der kirchlichen Einheit durch das I. Vatikanum „könnte nun die Gewährung größerer Bewegungsfreiheit ermöglichen, eine gewisse Auflockerung, nicht der Einheit, wohl aber einer vielleicht überbetonten Uniformierung. Die Folge einer solchen Auflockerung wiederum wäre eine Steigerung des Lebens im Schoße der Kirche durch reichere Bewegtheit“.³¹⁵

Ganz ähnlich argumentiert auch der Systematiker Karl Adam. Für ihn, von dem Thomas Ruster wohl zu Recht behauptet, daß „selten ... ein Mann, ein Theologe seiner Faszination durch Macht, Kraft, Herrschaft, Gewalt, Gesundheit so unmittelbar Ausdruck verliehen“³¹⁶ habe wie er, und über den noch 1988 eine Gesamtdarstellung mit dem - mindestens unglücklichen - Titel „Eine Theologie des Lebens“ erscheinen konnte,³¹⁷ auch für Adam ist das Christentum „nicht Geist allein, nicht mystischer Spiritualismus, sondern ... Geist und Blut oder vielmehr *Blut und Geist*.“³¹⁸ Für „die Frage, was Christentum, was katholisches Christentum“ eigentlich sei, dürfe man „alleine von dem lebendigen katholischen Christentum selbst“ eine Antwort erwarten. So zumindest möchte Adam es gerne habe.

Auch bei Karl Adam finden sich so zwei durchaus unterscheidbare, doch miteinander verschränkte Argumentationsrichtungen. Auch Adam möchte beides: den Katholizismus durch die Lebendigkeit des Nationalsozialismus zu sich selbst reformieren, wie umgekehrt den Nationalsozialismus durch das (katholische) Christentum läutern und darin das Volk zu sich selbst kommen lassen. Denn: „Deutsches Volkstum wird entweder christliches Volkstum sein oder es wird überhaupt nicht sein.“³¹⁹

³¹⁴ A.a.O., 19.

³¹⁵ A.a.O., 22. Vgl. auch *Schmaus*, Begegnungen, 28: „Das eigene Übergeordnetsein der Führer in der Kirche bedeutet nicht ein willkürliches Herrschendürfen, sondern lebendigeren Dienst an der Gemeinschaft.“

³¹⁶ *Ruster*, Die verlorene Nützlichkeit, 197.

³¹⁷ Vgl. oben Fußnote III 267, siehe dazu meine Besprechung in: *Theologie und Glaube* 80(1990) 345-348. Dabei hatte Kreidler bereits einige Jahre früher an anderer Stelle selbst festgestellt, daß es „seine Theologie des Lebens“ gewesen sei, „die Karl Adam in die Nähe der nationalsozialistischen Weltanschauung brachte“ (*Kreidler*, Karl Adam und der Nationalsozialismus, 138)

³¹⁸ *Adam*, Deutsches Volkstum, 53.

³¹⁹ *Adam*, Deutsches Volkstum. Fortsetzung, 4. Dieser angekündigte, aber nicht mehr veröffentlichte Fortsetzungsartikel des ThQ-Aufsatzes ist durchgängig in dieser letzteren Intention geschrieben. Er ergänzt damit die pro-nationalsozialistische Option des ersten Teils, insofern er nun nicht mehr die „Angewiesenheit des Katholizismus auf das deutsche Volkstum“ erörtert, sondern umgekehrt den „Reichtum fruchtbarer Einwirkungen, die das deutsche Volkstum vom Christentum her empfängt“ (1), aufzeigen will. Dabei kritisiert Adam deutlich zentrale ideologische Grundannahmen des Nationalsozialismus. So sei für den Christen „nicht die Volksgemeinschaft ... das Höchste und Letzte, sondern die religiöse Gemeinschaft“ (16). Auch nennt er die „Verlagerung der Konstante des deutschen Volkstums nach dem Jenseits“ eine „Häresie“ und „entschleiertes Heidentum“ (6). Dies wirft die Frage auf, warum Adam ausgerechnet diesen nationalsozialismuskritischen und in weiten Teilen gut katholischen Text nicht veröffentlichte. Zudem stehen diese Passagen in einer gewissen Spannung mit Ausführungen seiner Rede aus dem Jahre 1939. Hier heißt es: „Wir sind ... nicht Christen und Katholiken schlechthin, sondern *deutsche Christen, deutsche*

Adam, der gleich zu Beginn seines Artikels den Nationalsozialismus als „Rückkehr zu den Müttern, zu jenen Urmächten, die unser Volkstum schufen“³²⁰ gefeiert und Hitler als einen gepriesen hatte, der zu den „geheimen Lebensquellen des Volkes“³²¹ Zugang habe, Adam möchte dieses katholische Christentum, dessen „Glaubens- und Sittengesetz“ schließlich „nicht in vergilbte Folianten und vieldeutige Symbole, sondern in lebendige blutvolle Wirklichkeit eingeschrieben“³²² sei, unmittelbar anschließen an die nationalsozialistische Lebens- und Kraftquelle - und dies zum wechselseitigen Nutzen.

Weswegen Adam auch nur Spott für die germanische Religiosität der völkischen Bewegung übrig hat. Denn sie ist in ihrem Archaismus zu diesem wechselseitig nützlichen Kontakt gerade nicht fähig: hier decken sich Adams und Hitlers Einschätzung. Es habe geradezu „etwas Tragikomisches in sich, daß es zu einer Zeit, da unsere große nationale Bewegung aus dem leidenschaftlichen Protest gegen alles Nur-Historische, Vergilbte, Vertrocknete in Wissenschaft und Kunst und aus heißester Sehnsucht nach dem Lebendigen, Blutvoll-Quellenden, Überquellenden ihre stärksten Antriebe“ nehme, „daß es just zu dieser Zeit Käuze gibt, die nach alten Steinfiguren, Runeninschriften und Zaubersprüchen suchen“.³²³

Doch auch bei Adam bekommt die Argumentation eine charakteristisch anti-römische Schlagseite. Wieder wird eine innerkirchliche Konfliktlage im Hintergrund erkennbar. Adam kontrastiert in plakativen Formulierungen den „romanische(n) Geist“, welcher „die Klarheit, die reinliche Gleichung“ liebe und stets geneigt sei, „in ihr allein schon das Kriterium der Wahrheit zu finden“, welcher zudem dazu neige, „leichte Blumengebinde über die Abgründe zu werfen“³²⁴, mit dem „germanischen Denken“, das „zu letzten Tiefen“ strebe, „auch wenn diese dunkel sind“, zudem nicht vor Aporien fliehe, sondern sie geradezu aufsuche und sich damit bescheide, „letzte Erkenntnisse nicht in reinliche Gleichungen, sondern in Annäherungswerten, sozusagen in einer unendlichen Reihe von Brüchen zu formulieren“.³²⁵ Man würde auch, so Adam, nicht nach einer „Theologie der Verkündigung“ rufen müssen, „wenn unsere bisherige Schultheologie, zumal jene, die zu uns Deutschen in lateinischer Sprache reden zu sollen glaubt, ihre Wahrheiten im Sinn und Geist des göttlichen Meisters in blutvoller Anschaulichkeit und Konkretheit dargeboten und ausgewertet hätte. Statt dessen hat sie diese Wahrheiten sozusagen in einen

Katholiken. Dieses 'Deutsche' ist nicht etwas, was zu unserem Christsein rein äusserlich hinzukäme, so dass also das Christsein das Substantielle, das Tragende wäre, sondern gerade umgekehrt: das Substantielle, Bleibende, Tragende ist unsere natura germanica, und das Christsein tritt als Akzidens, als besondere Gottesgabe zu diesem Ursprünglichen und Urtümlichen hinzu.“ (18f) In der ThQ-Fortsetzung hatte es noch geheißen, daß die „Absolutsetzung eines Volkes oder gar eines Menschen ... in Widerstreit mit der evidenten Erfahrung“ (6) stehe.

³²⁰ Adam, Deutsches Volkstum, 40.

³²¹ A.a.O., 41.

³²² A.a.O., 47.

³²³ A.a.O., 48.

³²⁴ A.a.O., 57f.

³²⁵ A.a.O., 57.

leeren Raum, in den Raum einer abstrakten Ide(o)logie gestellt. Das runde, abgeschlossene System war ihr alles, nicht der lebendige Mensch.³²⁶

Den aber glaubte Karl Adam paradigmatisch in Adolf Hitler gefunden zu haben.³²⁷ Dessen Projekt verhieß ihm, was er sich vom Katholizismus wünschte.

2.3. Die inhaltliche Brücke: Der nationalsozialistische Rassismus

2.3.1. Die Strukturen der theologischen Rassismus-Rezeption

2.3.1.1. Das Ziel: Eine völkische Inkulturationstheologie

Allen drei Theologen ist es ein Anliegen, die, wie sie erstaunlich unverblümt schreiben, im scholastischen Rationalismus und im innerkirchlichen Autoritarismus erstarrte katholische Kirche zu dynamisieren. Sie parallelisieren zu diesem Zwecke Katholizismus und Nationalsozialismus, bestimmen beide als Instanzen, denen es doch um ein „geistige(s) Leben(.)“ ginge, „das aus dem Konkreten, der eigentlichen und einzigen Wirklichkeit, erwächst“,³²⁸ wie Lortz schreibt, weswegen der Gläubige eben zur „nationalsozialistischen Vitalität“, wie Schmaus geschrieben hatte, so leicht eine Brücke finde, sehe er doch „wie in ihr wieder der ganze Mensch zu seinem Rechte kommt, nicht nur die eine Seite des Menschen, der Verstand“.³²⁹

Doch dieser Dynamisierungsversuch wird nicht nur formal über eine - deutlich interessensgeleitete - Analogisierung von katholischem und nationalsozialistischem Denken unternommen. Ebenso erstaunlich wie konsequent: auch material wird nun der Kirche von einigen ihrer Theologen exakt jene Kategorie angeboten, welche bereits im Nationalsozialismus die Divergenz von soziologisch gesehen modernen und antimodernen, organisationslogisch gesehen hierarchischen und institutionell-anarchischen oder formal gesehen statischen und dynamischen Elementen verdeckt und überspielt hatte: das Völkische.³³⁰

³²⁶ Adam, Die geistige Lage des deutschen Katholizismus, 5.

³²⁷ Vgl. Adam, Deutsches Volkstum, 41 (Text zitiert in Fußnote III 278).

³²⁸ Lortz, Katholischer Zugang, 14.

³²⁹ Schmaus, Begegnungen, 44.

³³⁰ Siehe zur innerkirchlichen Plausibilität eines solchen Vorgehens jetzt die überaus instruktive Studie von O. Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997. Blaschke weist nach, wie sehr auch im Katholizismus gerade des niederen Klerus und der „Basis“ antijudaistische und bisweilen auch antisemitische Tendenzen spürbar waren, wenn auch nicht in jener quasi-religiösen Funktion, wie in Teilen des Protestantismus. Bereits 1991 hatte Blaschke (Wider die „Herrschaft des modern-jüdischen Geistes“: Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernem Antisemitismus, in: W. Loth (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 236-265) festgestellt, daß sich „die Haltung des deutschen Katholizismus zum modernen Antisemitismus als ambivalent“ erweise. „Er rezipierte Teilelemente, lehnte andere jedoch ab. Das Primat der Religion bleibt ungebrochen.“ (256) Zudem gelte: „Die Judenfeindschaft im Katholizismus ist vor allem auf die Interessenslage des Klerus für sozialdisziplinierende Milieustabilisierung und die teilweise pseudotheologische

Mit Hilfe einer „Theologie des Völkischen“ - und hier beginnt nun das Spezifische der brückenbauenden Theologen Lortz, Schmaus und Adam - soll offenkundig der neuscholastische Rationalismus prinzipiell, aber auch aktuell aufgesprengt werden. Prinzipiell, da für sie das Völkische zuerst eine Gefühls- und Erlebnisgröße darstellt,³³¹ aktuell aber, insofern gerade „der Romane Gott“, so etwa Schmaus, „mehr als *ordo* und Gesetz, als klare Form“ bestimme, der Germane hingegen „in seinem chaotischen Ringen und Wühlen, seinem Mißtrauen gegen Klarheit und Harmonie ... Gott als den Gott der unbegreiflichen Wege, der ahnungsreichen Zukunft, der schaurigen Tiefen“³³² sehe. Und auch bei Adam findet sich dieses Schema: „Ein geheimer Widerwille gegen alle voreiligen Synthesen und tönenden Axiome“ sei dem germanischen Denken eigen. „Darum sein angestammter Sinn für das Unbegreifliche, für das Irrationale im Sein und Geschehen, für die Mystik und endlich jene Vitalität des Fragens und Forschens, die aus den Tiefen der eigenen Not entspringt und deshalb die reiche Dialektik und Spannung des eigenen gelebten Lebens in sich trägt“.³³³

Es ist in diesem Zusammenhang höchst signifikant - und liefert ein Indiz für die These für die vornehmlich innertheologische Funktion der theologischen Option für den Nationalsozialismus - daß Lortz genau diese latent anti-römische Begründungslinie seiner pro-nationalsozialistischen Parteinahme dann nach dem Krieg verschleiert und sich sehr geschickt auf jene konventionellen anti-liberalen Begründungsargumente zurückzieht, die er offenkundig auch jetzt noch für konsensfähig hält. So schreibt er 1946 in einer Erklärung vor dem Entnazifizierungsausschuß: „Ich fand in der ns Idee ... Elemente, die ich nach Ausweis meiner Geschichte der Kirche ... 1930, ohne Kenntnis des NS, als für die kommende geistig-religiöse Entwicklung maßgeblich gekennzeichnet hatte, nämlich: Wendung zum Objektiven ..., zur Autorität, zur Gemeinschaft und zum Glaubensmäßigen“. Diesen Haltungen wäre päpstlicherseits im 19. Jahrhundert „das Wort geredet worden“, vor allem aber der Verurteilung „des radikalen, alles bedrohenden Subjektivismus und Individualismus“.³³⁴

Gegenwartsdeutung zurückzuführen; die Bischöfe bereits bieten ein uneinheitlicheres Profil, während die Hierarchiespitze, die Kurie in Rom, keine antisemitischen Initiativen und Vorgaben machte.“ (250) Zur konkreten Politik der Hierarchie vgl.: *B. v. Schewick*, Katholische Kirche und nationalsozialistische Rassenpolitik, in: K. Gotto/K. Repgen, Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1990, 151-190. Siehe auch: *H. Greine*, Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918-1935, Heidelberg 1969; *Ders.*, Between Christian Anti-Judaism and National Socialist Antisemitism: The Case of German Catholicism, in: O. D. Kulka/P. R. Mendes-Flohr (Hrsg.), Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism, Jerusalem 1987, 169-179; *R. Lill*, German Catholicism' Attitude towards the Jews in the Weimar Republic, in: Kulka/Mendes-Flohr, Judaism and Christianity, 151-168; *W. Hannot*, Die Judenfrage in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923-1933, Mainz 1990.

³³¹ Vgl. etwa *Schmaus*, Begegnungen, 16: „Volk und Heimat muß man fühlen, erleben“.

³³² A.a.O., 34f.

³³³ *Adam*, Deutsches Volkstum, 57.

³³⁴ Zitiert nach *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 281. Auch der Bezug auf seine Kirchengeschichte verdeckt mehr, als er erhellt. Zwar referiert Lortz zutreffend die Intentionen des dortigen Schlußkapitels. Es war ja gerade einer der Leistungen dieser Kir-

Hier verschleiert Lortz geschickt eine wesentliche Intention seiner Option für den Nationalsozialismus, eine Intention, die er im übrigen mit Schmaus und Adam teilt. Attraktiv war der Nationalsozialismus eben nicht nur, weil er neben der katholischen Kirche „den schärfsten und wuchtigsten Protest gegen die Geistigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts“³³⁵ darstellte, wie Schmaus geschrieben hatte. Dies, wie auch die gemeinsame Gegnerschaft zum Bolschewismus, machte ihn sicherlich innerkirchlich als möglichen Bündnispartner überhaupt nur diskutabel. Interessanter war der Nationalsozialismus offenkundig als eine „complexio oppositorum“³³⁶ aus statischen, vormodernen und autoritären Elementen einerseits und dynamischen, modernisierenden und an das Pathos existentieller Eigentlichkeit appellierender Komponenten andererseits. Dessen ideologische Basisannahme aber war der biologisch legitimierte und sozialdarwinistisch generalisierte Rassismus.

Wenn man den Nationalsozialismus in seiner Funktion als nicht-plurales Modernisierungsprojekt rezipieren wollte, konnte man dieses Element des Nationalsozialismus nicht ignorieren, zu deutlich bestimmte es dessen Theorie wie Praxis. Andererseits konnte es aber auch nicht schlicht in jener Form übernommen werden, wie es etwa bei Rosenberg oder den in der Frühgeschichte der NSDAP recht einflußreichen heidnisch-religiösen Ideologen der Partei vorlag. Was man daher, mit festem Blick auf Hitlers Diskurs, begann, das war der Versuch, eine „Theologie des Völkischen“ zu erarbeiten. Sie sollte verträglich sein mit der katholischen Tradition, aber eben auch anschlufähig an den Nationalsozialismus.

Diese von den Adam und Schmaus sehr dezidiert, von Lortz eher vorsichtig entworfene „Theologie des Völkischen“ sucht ihr Ziel in zwei deutlich unterscheidbaren Schritten zu erreichen. Zum einen werden bestimmte Grundannahmen des Rassismus übernommen, am deutlichsten und konsequentesten bei Karl Adam. Vor allem wird ein biologisch definierbares, meist im mythologieträchtigen Begriff des „Blutes“ zusammengefaßtes und erblich weitergegebenes rasse- und volkstypisches Substrat als existenzbestimmendes Element menschlichen Lebens postuliert. Zum anderen aber werden diese Grundannahmen dann zur Basis einer völkischen Inkulturationstheorie des christlichen Glaubens.

Die Verwendung der Kategorie des Völkischen wird theologisch dabei mit einer stets gleichlautenden Argumentationsfigur abgesichert. Ausgehend von den scholastischen Axiomen „Die Gnade setzt die Natur voraus“ und „Die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern ergänzt und vollendet sie“ identifizieren alle drei Autoren gerade diese von der göttlichen Gnade zu vollendende Natur als etwas wesentlich Völkisches, den Katholizismus aber als Vermitt-

chengeschichte, nicht institutions- und autoritätsfixiert, sondern ideengeschichtlich konzipiert gewesen zu sein. Zum Verhalten von Lortz nach 1945 siehe: *Lautenschläger*, Neuere Forschungsergebnisse, 308-311; bei *Conzemius*, Joseph Lortz - ein Kirchenhistoriker als Brückenbauer, 273-278 und *Lautenschläger*, Joseph Lortz, Weg, Umwelt und Werk, 513-517, Dokumente dieses Entnazifizierungsverfahrens.

³³⁵ *Schmaus*, Begegnungen, 13.

³³⁶ Mit welchem Begriff ja *Carl Schmitt* die katholische Kirche strukturell charakterisiert hatte. Vgl. *Römischer Katholizismus und politische Form*, München ²1925, 10.

lungsort jener Gnade, welche die völkisch definierte Natur des Individuums zu sich selbst vollenden könne.

„Natur und Übernatur, Blut und Geist bedingen einander. Christentum ist für den Katholizismus nicht Übernatur, nicht Geist allein ..., sondern ist Geist und Blut oder vielmehr *Blut und Geist*“ – so etwa Karl Adam. „Es ist nicht so, als ob sich das Reich des neuen Geistes wie eine eigene besondere Region über der Natur erhöbe, als ob im erlösten Menschen zwei Sphären, eine irdische und eine himmlische, zu unterscheiden wären. (...) Es steht vielmehr so, daß der 'Geist' an dem Blut, im Blut, durch das Blut wirksam wird.“³³⁷ Die Gnade sei „kein eigenes, in sich ruhendes Sein, sondern sie ist ein quale, eine übernatürliche Beschaffenheit unserer Natur“³³⁸. Denn der Mensch sei nicht nur „in seinem Personkern, sozusagen in seiner geistigen Spitze, sondern in der ganzen Breite seines menschlichen Wesens, in der Fülle seiner bluthaften Kräfte zu Erlösung aufgerufen“.³³⁹ Theologisch am zurückhaltendsten argumentiert noch der Historiker Lortz: „Die Vielfältigkeit der Rassen und Nationen ist in solchem Umfange *Grundlage* allen Menschheitsgeschehens, daß man das Vorhandensein dieser Vielfältigkeit ohne weiteres als gottgewollt zu betrachten hat. Also ist auch jede nationale, besser gesagt jede völkische Individualität gottgewollt. Damit aber trägt sie in sich die Grundpflicht, dieser gottgewollten Art treu zu bleiben und sie zu vervollkommen.“³⁴⁰

Mit dieser Einführung des Völkischen über den Verweis auf das spezifische Verhältnis von Natur und Übernatürlichem im katholischen Denken wird aber nun wieder eines jener heiklen Probleme berührt, welche zum Modernismustreit geführt hatten. Lautete doch einer der zentralen Vorwürfe an die sog. Modernisten „Immanentisten“ zu sein, was meinte, das Übernatürliche in eine Funktion des Natürlichen aufzulösen, ein Vorwurf übrigens, der seinerseits auf das Extrinsezismus-Verdikt etwa Maurice Blondels gegen das scholastische „Stockwerksdenken“ und speziell seine Weise der Glaubensbegründung aus äusseren Glaubwürdigkeitsgründen reagiert hatte.

2.3.1.2. Der Weg: die Rezeption rassistischer Basisannahmen

Bei genauerer Hinsicht wird nun deutlich, daß diese Theologen aus dem Theorienkonglomerat des völkischen Rassismus ganz offensichtlich spezifische Elemente bevorzugen. Sie betonen jene rassistischen Theorieelemente, welche sie für ihre Zwecke gebrauchen können und wollen, und blenden jene seiner Konsequenzen aus, welche sie – vor allem aus Gründen ihrer ekklesialen Einbindung – nicht offensiv rezipieren können. Sie spalten so den nationalsozialistischen Rassismus, um ihn benützen zu können. Dies ist eine für unsere These von der primär *innertheologischen* Funktion der Pro-Hitler-Option katholischer Theologen entscheidende Beobachtung.

³³⁷ Adam, Deutsches Volkstum, 53.

³³⁸ Ebda.

³³⁹ A.a.O., 53f.

³⁴⁰ Lortz, Katholischer Zugang, 12f.

Zur analytischen Annäherung an die völkisch-rassistische Argumentation dieser katholischen Theologen ziehen wir jene Rassismusdefinition heran, wie sie Detlev Peukert, den Forschungsstand resümierend, vorgelegt hat. Danach besteht der „gemeinsame Nenner des Rassismus in den humanwissenschaftlichen Disziplinen und Professionen“ darin, „daß die Beurteilung und Behandlung von Menschen nach deren 'Wert' differenziert wird, dessen Kriterien aus einem normativen und affirmativen Leitbild des 'Volkskörpers' als Kollektivsubjekt abgeleitet werden und dessen biologisches Substrat dem genetischen Code der Individuen zugeschrieben wird“.³⁴¹ Welche Elemente eines so definierten Rassismus übernehmen nun Adam, Schmaus und Lortz, vor welchen schrecken sie zurück?

Die rassistisch definierbare Differenz der Völker wird von allen drei Autoren vorausgesetzt und für theologisch relevant erachtet. Es wird also ganz selbstverständlich die Anschauung vom „Volkskörper“ als eines Kollektivsubjekts geteilt. Vor allem aber wird dieser Volkskörper primär biologistisch bestimmt. Die Kategorie „Blut“ dient ihnen dazu, die Vermittlung zwischen dem biologisch definierbaren Volkskörper und dem Individuum auf den Begriff zu bringen. Über sie wird dieser Volkskörper dem einzelnen als determinierend eingeschrieben gedacht.

Für Adam ist „das Blut die physiologische Grundlage unserer ganzen Geistigkeit, der besonderen Weise unseres Fühlens, Denkens und Wollens“.³⁴² Es sei, so dann auch Schmaus, „kein leerer Wahn, wenn Menschen gleicher Geschlechterfolge sich zusammengehörig fühlen. In unserem Blute kreisen ... in winzigen und doch unsagbar mächtigen Tropfen jene geheimnisvollen Boten, die alle Kräfte, Organe und Glieder unseres Körpers zur Tätigkeit aufrufen, also auch die Wogen des Gemütslebens in Schwingung versetzen“.³⁴³

Schmaus benennt ausdrücklich die naturwissenschaftliche Basis seiner Argumentation. „Was ist's, das mich im Herzen bewegt, wenn ich zu einem meines Volkes komme, und mich anders fühlen läßt wie gegen Fremde? Kann man das fassen? Das Volk selbst sagt, es sei das Blut. Als Schulmeister suche ich es wissenschaftlich herauszubringen. Es sind die Erblinien, das Erbe, körperlich und geistig von Vaters und Mutters Linie. Es ist das wunderbare Geheimnis der Vererbung, die über Jahrhunderte und Jahrtausende ein Erbgut

³⁴¹ Peukert, Max Webers Diagnose der Moderne, 105.

³⁴² Adam, Deutsches Volkstum, 60. An anderer Stelle versucht Adam eine biologistische Herleitung der Erbsündenlehre: Das „Wesen der Erbsünde“ läge darin, „dass sich Adam, unser Stammvater, verführt von der dämonischen Schlange, in verlogenen Absolutheitswahn gegen das göttliche Du stellte und Gott gleich sein wollte. Und weil Adam unser Stammvater war, weil deshalb in seinem Keimplasma nicht zwar unsere menschliche Person, wohl aber unsere menschliche Natur, d.h. all das, was ausserhalb unserer Personensphäre und ausserhalb unseres Ichbewusstseins an menschlichen Anlagen und Fähigkeiten in uns lebte -, weil all dieses Naturhafte im Keimplasma des Stammvaters irgendwie verkörpert und gegenwärtig war, darum reckte sich in ihm und durch ihn zugleich auch dieses in ihm verkörperte rein *Naturhafte der ganzen Menschheit* gegen den Schöpfer auf.“ Gewiß bliebe dies „in seinen letzten Tiefen ein Rätsel.“ Doch „dieses Geheimnis sollte gerade uns Menschen der Gegenwart nicht mehr so unglaublich und untragbar erscheinen, gerade uns, die wir vom Mythos des Blutes wissen“ (Adam, Die geistige Lage des deutschen Katholizismus, 9f).

³⁴³ Schmaus, Begegnungen, 16f.

trägt in zahllosen Erblinien, die sich kreuzen und immer wieder kreuzen, immer wieder dasselbe Gut an Leib und Seele, aber auch immer wieder in unendlich neuen Gestaltungen, Vereinigung und Trennung, Neuvereinigung zu Merkmalen, Eigenschaften in tausendfältiger Kombination, das gemeinsame Erbgut des Volkes, von dem ich ein Teil bin“.³⁴⁴

Etwas später fährt Schmaus dann fort: „Die Menschen gleichen Blutes haben daher ähnliche Wallungen des Gemüts und des Empfindens, eine ähnliche Art sich zu freuen, sich zu begeistern, zu trauern und zu leiden, zu lieben und zu hassen. Weil ... auf dem Untergrunde des Empfindungslebens sich das Geistesleben aufbaut, ist auch dieses in die Farbe des Blutes getaucht, auch die Religion.“³⁴⁵ Später heißt es dann sogar: „Die Liebe, die der Gläubige zu seinem Volk hat, ... ist verwurzelt im rauschenden Blut und tragenden Boden, die beide Gottes Werk sind, sie ist so letzten Endes verankert im unerschütterlichen göttlichen Urgestein.“³⁴⁶

Zumindest Adam und Schmaus teilen also explizit den Biologismus des modernen Antisemitismus und erreichen damit die zweite, die biologistische Ebene des völkischen Rassismus. Alle drei Autoren rekurrieren im übrigen nicht auf das Standardarsenal anti-judaistischer Argumente aus der christlichen Tradition, wie der These von den jüdischen Gottesmördern oder der Entlassung des jüdischen Volkes aus der Heilsgeschichte nach der Verwerfung Jesu.³⁴⁷ Es zeigt sich vielmehr, daß Karl Adam und auch Michael Schmaus, nicht mehr allerdings Joseph Lortz, die biologistischen Basisannahmen des Rassismus durchaus teilen.³⁴⁸ Lortz motivieren dieselben Intentionen, aber gerade er, der Kirchengeschichtler, ist sehr viel vorsichtiger in der Rezeption systematischer Basistheoreme des Rassismus. In signifikanter Differenz zu den beiden Dogmatikern scheinen bei ihm die systematisch-theologischen Alarmglocken gegenüber einer zu weitgehenden Rezeption des biologistischen Rassismus angeschlagen zu haben.

Der sich hier zwischen den drei untersuchten Autoren differenzierende Befund kompliziert sich noch weiter, wenn es um die Frage geht, inwieweit diese Autoren auch die dritte Ebene des nationalsozialistischen Rassismus erreichen,

³⁴⁴ A.a.O., 16.

³⁴⁵ A.a.O., 17.

³⁴⁶ A.a.O., 29.

³⁴⁷ Letztere Argumentation findet sich etwa beim Münchner Kardinal Faulhaber. Vgl. *M. Faulhaber*, Das Alte Testament und seine Erfüllung im Christentum. Erste Adventspredigt von Kardinal Faulhaber in St. Michael zu München am 3.12.1933, München o. J. (1933), 4f.

³⁴⁸ Bei Adam dringt dieses Denken nicht nur in die Erbsündenlehre (vgl. oben Fußnote III 342) ein, sondern auch in die Christologie ein. Vgl. den Abschnitt „Christus und das Judentum“ in: *Adam*, Jesus, der Christus und wir Deutsche, 88-103, wo es heißt: „Es ist dieses Dogma von der immaculata conceptio Mariens, welche all jene böswilligen Fragen und Klagen, als ob wir in Jesus trotz aller seiner Vorzüge einen 'Juden-Stämmeling' erkennen müßten, in katholischer Sucht zu einer völlig abwegigen Frage macht. Denn es bezeugt uns, daß Jesu Mutter Maria in keinerlei physischem oder moralischem Zusammenhang mit jenen häßlichen Anlagen und Kräften stand, die wir am Volljuden verurteilen“ (91). Was im übrigen Adam nicht davon abhält, mehrmals zu betonen, „daß im Wandel der Jahrhunderte zu dem jüdischen Blut der im Lande verbliebenen Galiläer ein starker Schuß artfremden, wohl auch arischen Blutes trat“, nicht ohne hinzuzufügen: „wenn auch exakte Zeugnisse fehlen.“ (90)

die Ebene der konkreten, entlang rassistischer Kriterien differenzierten Maßnahmen. Die differenzierte Behandlung bis hin zur „Selektion“ von Menschen je nach behaupteter Zugehörigkeit zu einem spezifischen „Volkskörper“ scheint nun angesichts des christlichen Heilsuniversalismus für katholische Theologen prinzipiell unakzeptabel zu sein. Hier beginnt denn auch der Befund endgültig ambivalent und widersprüchlich zu werden.

Deutlich ist, daß diese konkrete Handlungsebene des Rassismus von Adam und Schmaus in spezifischen Zusammenhängen keineswegs gemieden, sondern ausdrücklich angezielt wird. Beide sprechen sich explizit für die differenzierte Behandlung von Menschen unterschiedlicher Volkszugehörigkeit seitens des Staates aus. Sie gehen dann gar soweit, gerade auch diese dritte Ebene des Rassismus theologisch zu begründen. Karl Adam tut dies über eine extensive Interpretation des vierten Gebots und, man wird sagen müssen: zynischerweise, unter Hinweis auf die jüdische Rechtsordnung, Schmaus dann über den geschichtstheologischen Verweis auf die Stellung des deutschen Volkes in der Kulturentwicklung. Voraussetzung für die theologische Legitimation von rassistisch begründeten Behandlungsunterschieden der einzelnen Individuen ist dabei, daß neben dem Postulat des biologisch definierten und dem einzelnen genetisch eingeschriebenen „Volkskörpers“ auch ein ebenfalls biologisch, also irreversibel festgelegter, rechtsbedeutsamer *Rangunterschied* zwischen den Individuen angenommen wird. Genau dies aber geschieht.

Adam etwa stellt fest, daß es „eine Forderung der deutschen Selbstbehauptung“ sei, „die Reinheit und die Frische dieses Blutes zu wahren und durch Gesetze zu sichern.“ Diese „Forderung“ entspringe „unserer geordneten Selbstliebe“. Insofern aber diese Selbstliebe das ganze Volk und auch „die Reihe seiner Ahnen und Geschlechter umfaßt, darf man auch sagen: Diese Forderung ist nichts anderes als das auf die ganze Breite der Generationen angewandte vierte Gebot des Dekalogs“.³⁴⁹ Insofern auch „kein Volk sorgsamer auf seine Blutreinheit bedacht“ gewesen sei, „denn das jüdische Offenbarungsvolk selbst“³⁵⁰ und „diese jüdische Rechtsordnung durch die alttestamentliche Gottesoffenbarung legitimiert war“, könne man behaupten, so Adam, daß die „deutsche Forderung der Blutreinheit ... in der Linie der alttestamentlichen Gottesoffenbarung“³⁵¹ liege. Damit aber wurden nicht nur im vorhinein die „Nürnberger Gesetze“ legitimiert, es wurde auch jenes Prinzip Selektion theologisch abgesegnet, das wesentlich zur nationalsozialistischen Volksgemeinschaftsideologie gehörte und Voraussetzung der nationalsozialistischen Diskriminierungs- und schließlich Tötungsmaschinerie war.

Auch für Schmaus ist „die gerechte Sorge für die Reinerhaltung des Blutes, dieser Grundlage für die geistige Struktur eines Volkes“, eine „Folge der Liebe zum Volk“.³⁵² Noch massiver, weil *explizit* völkische Rangunterschiede postulierend und rassistische Maßnahmen nicht nur über die (zumindest theoretisch) noch wertungsneutrale Forderung der Rasseinheit vermittelnd, ist dann aller-

³⁴⁹ Adam, Deutsches Volkstum, 60.

³⁵⁰ Ebda.

³⁵¹ A.a.O., 61.

³⁵² Schmaus, Begegnungen, 29.

dings seine Aussage, daß „die Aufgaben der verschiedenen Völker an Wert und Bedeutung verschieden sind“, was sich aus dem „katholischen Vorsehungs- und Schöpfungsbegriff“ ergebe. Denn: „Gott gab jedem Volk seine, jedem Volk eine andere Sendung; er stattete es mit den hierfür notwendigen Anlagen und Kräften aus. Auch da gibt es Rangunterschiede.“³⁵³ Die Nähe zu Hitlers Theologie ist unübersehbar.

Diese Argumentation wird nun von Schmaus geschichtstheologisch durch Verweis auf die Kulturleistungen des deutschen Volkes gestützt. „Da im Hintergrund aller Geschichte der göttliche Wille steht, können wir aus der Geschichte ohne Furcht uns zu täuschen ablesen, daß Gott dem deutschen Volke eine der größten Aufgaben zudachte“. Soll also „die Weltgeschichte nicht sinnlos sein, soll sie sich nicht jenseits des göttlichen Willens vollziehen, dann wird man der deutschen Nation einen anderen Rang zuweisen müssen als der Negerrepublik Nigeria“.³⁵⁴

Wie sehr dann dieser biologistische Rassismus und seiner Statuierung völkischer Rangunterschiede einschließlich seiner fatalen Handlungskonsequenzen gegenüber jedem christlichen Heilsuniversalismus durchschlägt, wird in seiner ganzen Inkonsequenz deutlich, wenn Karl Adam einerseits versichert, die katholische Kirche sei als „übernationale, alle Völker und Stämme umgreifende Gemeinschaft ... der natura individua nicht weniger verpflichtet wie der Eigenart der übrigen Völker“, damit aber nur begründet, daß das „christliche Gewissen ... bei der *Durchführung* der staatlichen Verordnungen“ zum Schutze der Reinerhaltung des Blutes „auf Gerechtigkeit und Liebe dringt“.³⁵⁵

Es muß zusammenfassend festgehalten werden, daß alle drei Ebenen des nationalsozialistischen Rassismus, wie er von Hitler vertreten und nach und nach in konkrete Politik umgesetzt wurde - die Definition eines Volkskörpers, dessen biologistische Ein- und Festschreibung im Erbgut des Individuums sowie die handlungsleitende Beurteilung des einzelnen nach seiner (vermeintlichen) Zugehörigkeit zum eigenen oder zu fremden „Volkskörpern“ - von Adam und Schmaus explizit rezipiert werden, die dritte, die Handlungsebene, dabei sicherlich noch am zögerlichsten.

Bei Adam liegt dabei ein gewisser Schwerpunkt auf dem rassistischen Biologismus, bei Schmaus wird hingegen eher der völkische Rangunterschied betont. Von beiden aber werden staatliche Maßnahmen zur Reinerhaltung der Rasse theologisch begründet. Nur Lortz, immerhin Parteimitglied und offenkundig in seinem persönlichen Verhalten nicht frei von Karrieremotiven, hält hier erstaunliche Distanz zum nationalsozialistischen Rassismus, gerade zu dessen biologistischem Zentraltheorem.

³⁵³ A.a.O., 30.

³⁵⁴ Ebda.

³⁵⁵ Adam, Deutsches Volkstum, 62.

2.3.2. Die theologische Rezeptions-Intention: die Pluralisierung der Kirche

2.3.2.1. Die Notwendigkeit einer funktionalen Transformation des nationalsozialistischen Rassismus

Der Rassismus war im Nationalsozialismus Teil einer Weltherrschaftskonzeption.³⁵⁶ Jegliche Unterordnung des Völkischen unter eine andere Kategorie ist für den Nationalsozialismus daher völlig unakzeptabel. Auch Rainer Zitelmann, der sich ansonsten sehr bemüht, so etwas wie ein „anderes Hitlerbild“ zu entwerfen, konstatiert, für Hitlers Weltanschauung gelte die „zentrale Grundthese“, daß in ihr „das 'Individuum' und die 'Menschheit' keine relevanten Bezugsgrößen“ darstellten, „sondern allein und ausschließlich die deutsche 'Volksgemeinschaft'“.³⁵⁷

Damit aber ergibt sich für theologische Autoren gerade der katholischen Tradition die unabwiesbare Notwendigkeit einer funktionalen Transformation des nationalsozialistischen Rassismus. Es soll daher im folgenden die These entfaltet werden, daß das völkische Denken von diesen drei Theologen tatsächlich in einer signifikant anderen Funktion eingeführt wurde, als dies im Nationalsozialismus geschah. Diese Funktionsverlagerung zog dann auch gewisse Modifikationen in der inhaltlichen Fassung des Rassismus nach sich. Denn so deutlich in manchen Zusammenhängen von Schmaus und Adam rassistische Thesen vertreten werden, so offenkundig stoßen sich diese Thesen mit spezifischen universalistischen Postulaten der christlichen Tradition.

Der Funktionswechsel des Rassismus von einer homogenisierenden Kategorie im Nationalsozialismus zu einer pluralisierenden bei den katholischen Theologen, wo er dazu diente, einen monolithischen, römisch-iuridischen Kirchenbegriff aufzusprengen, erklärt diesen selektiven und inkonsequenten inhaltlichen Umgang mit dem nationalsozialistischen Rassismus seitens Adams und Schmaus'. Nur dadurch wurde es überhaupt möglich, ihn dem innertheologischen katholischen Diskurs mit einiger Aussicht auf Rezeption anzubieten.

Erkennbar wird an dieser Stelle, daß die innere Heterogenität der Argumentation dieser Theologen, ihr Schwanken zwischen christlichem Universalismus und rassistischem Anti-Universalismus, aus der Varianz der angezielten Rezeptionsräume herrührt: einmal war dies der nationalsozialistische, das andere Mal der kirchliche Diskursraum. Im Nationalsozialismus Ausschluß- und gleichzeitig Integrationskategorie des Pluralen, wird der rassistische Diskurs bei den katholischen Theologen zur Pluralisierungskategorie jenes Homogenen, in dem sie selber lebten: der Kirche.

Daß dabei die diskursinterne Funktion des Rassismus im Nationalsozialismus seitens seiner theologischen Rezipienten massiv modifiziert werden mußte, dies erlaubt Rückschlüsse auf die Energie, mit der diese Theologen

³⁵⁶ Vgl: J. Thies, *Architekt der Weltherrschaft. Die „Endziele“ Hitlers*, Königstein 1980.

³⁵⁷ Zitelmann, *Hitler*, 45.

Hoffnungen auf den Nationalsozialismus setzen *wollten*, mag auch der verbreitete innerkirchliche „Antisemitismus der Vernunft“ Ansätze hierzu bereitgestellt haben. Theologisch attraktiv wurde der nationalsozialistische Rassismus erst nach und in dieser markanten funktionalen Modifikation.

Im Nationalsozialismus kam dem Rassismus eine unhintergehbare Rahmenfunktion zu, ihm wurden alle anderen Interessen geopfert: bekanntlich ließ sich Hitler, um das teuflischste Beispiel zu nennen, weder durch militärisch-logistische, noch durch ökonomische Gründe zu einer Modifikation seiner Politik der Judenermordung bewegen.³⁵⁸ Der völkische Rassismus war im Nationalsozialismus das eine grundlegende Prinzip, welches den nationalsozialistischen Staat bei aller inneren Divergenz in Theorie und (noch mehr) Praxis ideologisch tatsächlich homogenisierte.³⁵⁹ Das „Völkische“ wird bei den hier untersuchten Theologen hingegen vor allem *pluralisierend* funktionalisiert: als Prinzip des Aufsprengens eines monolithischen, römisch-iuridischen Kirchenbegriffs und der ihm folgenden Praxis.

Wenn die These von der Umfunktionalisierung der Kategorie des Völkischen von einer immunisierten politischen Letztbegründungskategorie zur Pluralisierungskategorie einer Art rassistischer Inkulturationstheologie zutrifft, gibt sie starke Hinweise darauf, daß es primär innerkirchliche Gründe waren, welche gerade für problemsensible katholische Theologen den Nationalsozialismus attraktiv machten.

2.3.2.2. Die transformierenden theologischen Rahmenbedingungen

Jeder Rezeption eines völkischen Rassismus in der katholischen Theologie steht eine starke Gegentradition gerade des katholischen Denkens entgegen: sein prinzipieller Universalismus, der eine rassistische, also Menschen nach ihren biologischen Gegebenheiten differenzierende Theologie unmöglich zu

³⁵⁸ Vgl. zusammenfassend: E. Jäckel/J. Rohwer, *Der Mord an den Juden im Zweiten Weltkrieg*, Stuttgart 1985; E. Jäckel, „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland“. Deportation und Ermordung der Juden, Kollaboration und Verweigerung in Europa, zus. mit L. Rosh, Hamburg 41990.

³⁵⁹ Über die ideologietragende Rolle des Rassismus bei Hitler herrscht in der Forschung Konsens. Einen interessanten Aspekt bringt Zitelmann in die Diskussion, wenn er darauf hinweist, daß Hitler nicht - wie biologisch eigentlich konsequent - von der äußerlich identifizierbaren Rasse auf die Fähigkeiten und Eigenschaften schloß, sondern umgekehrt von den Fähigkeiten auf die Rasse, was dem im Legitimationssystem der Vernichtungsmaschinerie zentralen Rassismus eine völlige Fungibilität verschaffte; vgl. dazu Zitelmann, Hitler, 420-424. - Daß die *ideologische* Homogenisierung der deutschen Gesellschaft durch den Nationalsozialismus für die tatsächliche Homogenisierung der *Herrschaftspraxis* nicht hinreichte, ist ebenfalls Forschungskonsens. Die real existierende „institutionelle Anarchie“ des Dritten Reiches ist nicht zu übersehen. Umstritten ist dabei Hitlers Stellung innerhalb des nationalsozialistischen Herrschaftssystems. Zum Diskussionsstand: K. Hildebrand, *Das Dritte Reich*, München 31987, 178-188; M. Raub, *Anti-Modernismus im nationalsozialistischen Staat*, in: *Historisches Jahrbuch* 107(1987) (Lit.); paradigmatische Diskussionsbeiträge sind zu finden in: W. Wippermann (Hrsg.), *Kontroversen um Hitler*, Frankfurt/M. 1986, 199-216. Zur Sachlage selbst: D. Rebenisch, *Führerstaat und Verwaltung im Zweiten Weltkrieg*, Wiesbaden 1989; zum Herrschaftsaltag: H. Mommsen/S. Willems (Hrsg.), *Herrschaftsaltag im Dritten Reich*, Düsseldorf 1988.

machen scheint. Dieser christliche Universalismus wurde dabei nun allerdings in der katholischen Tradition des späten 19. Jahrhunderts, nach dem Sieg des ultramontanen Projekts und der Etablierung des „Dispositivs der Dauer“, in einer eigentümlich kirchenzentrierten Weise vertreten. Er trat auf als Anspruch nach einer in Offenbarung und Naturrecht begründeten qualifikatorischen Letztzuständigkeit der Kirche auch für den nicht-kirchlichen Bereich, sei es im wissenschaftlichen Diskurs, auf dem Felde des Rechts oder des individuellen wie staatlichen Handelns.

Alle drei hier behandelten katholischen Theologen sind sich der verpflichtenden Existenz eines kirchlich interpretierten christlichen Universalismus bewußt. Gerade aber die Art, wie sie diesen - theoretisch und binnenkirchlich ebenso entschieden wie vergeblich postulierten - kirchlichen Universalismus thematisieren, zeigt ihr Interesse, ihn grundlegend zu reinterpreten und mittels einer völkischen Inkulturationstheorie zu pluralisieren.

Immerhin muß festgehalten werden, daß der Kirchenbegriff bei allen Autoren dem Begriff des Völkischen undiskutiert übergeordnet bleibt: „Die Übernatürlichkeit der Kirche“ besage, so etwa Schmaus, „daß ... kein Volk und kein Staat so kräftig und so vollkommen ist, daß er die Kirche ersetzen kann, daß er das in ihr fließende Leben hervorzubringen vermag“.³⁶⁰ „So weltweit, so übervölkisch der Katholizismus in seiner übernatürlichen Wesenheit ist“, so auch Adam, „so volkhafte bedingt ist sein empirisches Wirken, seine Mission. Gerade dadurch und nur dadurch existiert er als Katholizismus der Fülle, daß er die Eigenart eines jeden Volkes schützt“.³⁶¹

Eng damit verbunden ist die Abwehr jeder Form heidnisch-germanischer Religiosität, deren Ablehnung bei allen theologischen Autoren unzweideutig bleibt. „Wo nur immer lebendige Religion ist, da lebte sie niemals aus den Kräften des Volkstums, erst recht nicht aus deren ideologischer Spiegelung - mag man diese ideologische Spiegelung nun Wodan oder Baldur oder sonstwie heißen -: da nahm sie *ihre stärksten Antriebe aus den Kräften der Transzendenz*, aus jener Urwirklichkeit, die man jenseits allen Volkstums schaffend wußte und von der das Volkstum erst Leben und Gestalt empfangen hat“.³⁶²

Diese Stellungnahme gegen jede Form einer neuen, heidnisch-germanischen Religiosität erklärt auch die geradezu demonstrative Stilisierung Hitlers als bevorzugte nationalsozialistische Autorität. Hitler hatte schon sehr früh in der Parteigeschichte den rassistisch-religiösen Flügel der NSDAP entmachtet und hat später seinen „Chefideologen“ Rosenberg wohl vor allem als Drohpotential gegen die Kirchen funktionalisiert, wenn er ihm weiterhin einen gewissen propagandistischen Spielraum einräumte. Vor allem aber hatte sich Hitler in seiner Reichstagsrede vom 23.3.1933 ausdrücklich zur staatstragenden Rolle des Christentums bekannt.³⁶³ Nur diese Abkehr Hitlers von einer völkisch-reli-

³⁶⁰ Schmaus, *Begegnungen*, 33.

³⁶¹ Adam, *Deutsches Volkstum*, 58f.

³⁶² Adam, *Christus und das deutsche Volk*, 5.

³⁶³ Wesentliche Auszüge der Rede Hitlers in: *Stasiowski*, *Akten deutscher Bischöfe I*, 15, dort auch weitere Literatur. Die außerordentliche Relevanz dieser Rede für die Bereitschaft des Episkopats, die Regierung Hitler als rechtmäßige Obrigkeit zu akzeptieren, wird deutlich in

grosen Interpretation des nationalsozialistischen Projekts ermöglichte es den Theologen, Elemente des Nationalsozialismus zu rezipieren, denn nur durch sie war die für die katholische Tradition gerade des 19. Jahrhunderts konstitutive Überordnung des Kirchenbegriffs über nicht-theologische Kategorien, also dessen unbedingte Autonomie als *societas perfecta*, zu sichern.

So scheint tatsächlich der letzte Schritt zum Rassismus des Nationalsozialismus dann doch noch nicht vollzogen, wenn Adam, Lortz und Schmaus deutlich den Kirchenbegriff dem Begriff des Völkischen über- und vorordnen. Karl Adam etwa schreibt: „katholisches Christsein bestand bereits, bevor es noch deutsches Volkstum gab. Es hat seine erhabene Eigenbedeutung und seinen Eigenwert ganz unabhängig von den nationalen und völkischen Gestaltungen der Menschheit. (...) Es ist Übernatur. Und darum ist es übernational und übervölkisch. So kann keine Rede davon sein, daß katholisches Christentum sich jemals auf ein einziges Volkstum, und sei es das höchstentwickelste und adeligste, und sei es auch das deutsche, einengen und sich ihm alleine hingeben wollte.“³⁶⁴

In seiner Festrede vom 21.1.1934, wie sie das Deutsche Volksblatt am 23.1. und 24.1. wiedergibt, greift er gar die nazistischen „Deutschen Christen“ mit der rhetorischen Frage an: „*Wo ist euer Zeugnis, wo ist eure Beglaubigung dafür, daß das deutsche Volk in demselben erhabenen Sinn zum Instrument der göttlichen Heilsentschlüsse erwählt ward wie das jüdische?* Weist auch die deutsche Geschichte Männer Gottes auf wie Moses, Jesaia und Jeremia, Männer Gottes, die, eingetaucht in die Glutten des Heiligen Geistes, mitten unter dem Wildwuchs zügellosen Heidentums und polytheistischer Verirrungen den *einen wahren Gott*, den Schöpfer des Himmels und der Erde verkündeten, und die sein heiliges Gesetz, das Gesetz des Gehorsams und der Treue, der Wahrhaftigkeit und Liebe, der entarteten Menschheit wieder ins Herz schrieben?“³⁶⁵ Und auch Schmaus hält fest, daß die „Vergötzung der eigenen Art unter Verwerfung anderer Arten“ schließlich „glaubenswidrig würde“, während Lortz ja generell und reichlich neutral konstatiert hatte, daß die „Vielfältigkeit der Rassen und Nationen ... *Grundlage* allen Menschheitsgeschehens (ist)“, daß man also „das Vorhandensein dieser Vielfältigkeit ohne weiteres als gottgewollt zu betrachten hat“, mit hin auch „jede völkische Individualität“.³⁶⁶

Darlegungen Kardinal Faulhabers vom 5.12.36: „Warum erwähnt der Artikel nicht, daß Kardinal Faulhaber zusammen mit allen deutschen Bischöfen auf die Erklärungen des Führers in der Reichstagsrede in weltgeschichtlicher Stunde am 23. März 1933 fünf Tage später, am 28. März 1933, frühere Bedenken gegen die Kulturpolitik der Parteibewegung zurückgestellt und im gemeinsamen Hirtenbrief Pfingsten 1933 nochmals die deutschen Katholiken zur freudigen Mitarbeit mit dem Staat aufgerufen haben? Warum erwähnt der Artikel nicht, daß Kardinal Faulhaber anfangs Februar 1934 seinem Klerus die bestimmte Weisung gab, alles Nörgeln und Kritisieren an Regierungsmaßnahmen auf der Kanzel und im Privatgespräch zu unterlassen und in ehrlicher Mitarbeit dem Staate zu geben, was des Staates ist?“ (*Volk*, Akten Faulhaber, II, 223)

³⁶⁴ Adam, Deutsches Volkstum, 44.

³⁶⁵ Adam, Christus und das deutsche Volk, 5.

³⁶⁶ Schmaus, Begegnungen, 12f.

Näheres Hinsehen aber zeigt: die über die kirchliche Universalismusthese scheinbar gerettete Gleichwertigkeit der Völker wird nicht ausdrücklich behauptet, vielmehr soll nur die Universalität der Kirche gegenüber jeder Reduktion ihres Wirkungsbereichs auf ein Volk, etwa das „germanische“, festgehalten werden.³⁶⁷ Dies zeigt sich nun exemplarisch darin, daß es den Autoren um die „Übernationalität“ der Kirche geht, nicht um deren „Internationalität“; gerade gegen diesen Begriff wehrt man sich entschieden - bei Schmaus mit einer bemerkenswerten theologischen Begründung.

Noch im Konventionellen bleibt Lortz mit seiner Feststellung, die Kirche sei „nicht international, sondern universal und übernational“. Die „kirchliche Lösung des Problems 'national und übernational', hieße „für den Deutschen als Katholiken“ - „entsprechend dem Engländer, Franzosen, Polen“ - „in der lebenden und begeistert betont national-kirchlichen *Einheit*: Deutscher Katholik oder: katholischer Deutscher.“³⁶⁸ Auch Schmaus nimmt die Kirche vor dem Vorwurf in Schutz, „sie sei international und daher eine Feindin des Nationalen“. Die Kirche sei zwar „universell“ und „ihre Substanz“ decke „sich nicht mit dem Wesen einer Nation“. „Sie steht über allen Nationen, ist übernational, ohne dem Nationalen Eintrag zu tun.“ Schmaus läßt diesen Begriff der „Übernationalität“ theologisch aber entscheidend auf, wenn er fortfährt: „In glücklicher ... Formulierung bezeichnete man vor kurzem den Begriff des Übernationalen als einen Teilbegriff des Übernatürlichen. Was übernatürlich ist, wird wieder nur dem verständlich sein, der innerhalb der Linie des Glaubens steht. Übernatürlich ist jenes Sein, das auch das vollkommenste Geschöpf nicht hervorbringen, das nur von Gott dankbar entgegengenommen werden kann.“³⁶⁹ Eine solche Ableitung des Übernationalen aus dem Übernatürlichen hatte auch schon Adam vorgenommen, als er konstatierte: „Es (das Christentum: R.B.) ist Übernatur. Und darum ist es übernational und übervölkisch“.³⁷⁰

Nun steht - schon rein immanent betrachtet - diese Definition der Kirche als „übernational“ in deutlicher Spannung zur „völkischen Inkulturationstheologie“, die ansonsten gerade die Basis des theologischen Brückenschlags zur rassistischen Kernzone des Nationalsozialismus bildet. Wenn die Kirche als übernatürliche Größe notwendig übernational wird, welchen Status hat in ihr dann das (gar rassistisch definierte) Nationale, das doch angeblich so entscheidend für die konkrete Realisation von Kirche sein soll? Gerade diese Frage lassen die Autoren (bewußt?) ungeklärt. Denn sie betrifft den Konkretionsbereich. Durch die Vagheit ihrer Stellungnahme kommen sie darum herum, klä-

³⁶⁷ Wie der ausdrückliche Bezug bei *Adam*, Christus und das deutsche Volk, 5, nahelegt, geschieht dies wohl primär gegen das Arisierungsprogramm des Christentums bei den „Deutschen Christen“. Auch Faulhabers berühmte Adventspredigten vom Advent 1933 sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Sie nehmen ausdrücklich nicht für das zeitgenössische Judentum Stellung, sondern wenden sich gegen die Abkopplung des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln. Vorchristliches und nachchristliches Judentum werden explizit unterschieden.

³⁶⁸ *Lortz*, Katholischer Zugang, 23.

³⁶⁹ *Schmaus*, Begegnungen, 33.

³⁷⁰ *Adam*, Deutsches Volkstum, 44.

ren zu müssen, was am Nationalen jeweils in welcher Weise in die Identität des Christlichen eingeht.

Signifikant ist auch hier, daß die oben bereits erwähnten Ausnahmen von dieser Konkretionsscheu deutlich innerkirchlichen Konfliktlagen entsprechen. Wenn Schmaus zwischen „romanischem Denken“, das „Gott mehr als *ordo* und Gesetz, als klare Form“ konzipieren würde, und jenem der „Germanen“, das durch „chaotische(s) Ringen und Wühlen“ und dem „Mißtrauen gegen Klarheit und Harmonie“³⁷¹ charakterisiert sei, differenziert, oder Adam dem „germanischen“ Denken einen „geheime(n) Widerwillen gegen alle voreiligen Synthesen und tönenden Axiome“³⁷² attestiert, dann wird der alte (anti-)modernistische Konflikt hintergrund zwischen der problemorientierten deutschen und einer eher problemexternalisierenden römischen Theologie überaus deutlich.³⁷³ Man kämpft eben auch für eine „Vitalität des Fragens und Forschens, die aus den Tiefen der eigenen Not entspringt und deshalb die reiche Dialektik und Spannung des eigenen gelebten Lebens in sich trägt“.³⁷⁴

Um einiges vorsichtiger argumentiert im übrigen hier der Kirchenhistoriker Lortz, der zwar auch von einer „völkische(n) Individualität“³⁷⁵ reden kann, generell aber einer biologistischen Definition dieser Individualität offenkundig nicht nachgibt. Seine Argumentation folgt vielmehr den kirchengeschichtlichen Entwicklungsetappen, die Lortz als Abfolge des Hineinwachsens des Christentums in sich ablösende geistige Räume bestimmt. Es zeige sich, so Lortz, „daß das Wachsen der Kirche engstens gebunden ist an das Volkstum jener Stämme und Nationen, an denen die Kirche jeweils in besonderem Maße ihre Arbeit leistet“.³⁷⁶ Lortz gelingt es so, eines der zentralen Relativierungsprojekte der neuzeitlichen Religionskritik, den Abbau absoluter Geltungsansprüche durch den Nachweis ihrer (oder ihrer Träger) historischen Relativierbarkeit, in eine Apologie des christlichen Geltungsanspruchs umzubiegen. Genau diese Problematik - die Vereinbarkeit von absolutem Geltungsanspruch und seiner historischen Relativierbarkeit - hatte ja auch im innerkirchlichen Modernismuskonflikt eine zentrale Rolle gespielt.

Die Geschichte der Kirche beweise „*in concreto*“, so Lortz, daß „die Kirche gar nicht anders wachsen kann als durch Mit- und Rückwirkung des konkreten Einzelmenschen bzw. dieses bestimmten Stammes, dieser Nation und Rasse, also bestimmter Volkskräfte unter dem Wirken der Gnade.“³⁷⁷ Lortz faßt damit das Spezifische der jeweiligen Ausprägung des Christlichen gegenüber den beiden Dogmatikern Schmaus und Adam in einem anderen Zusammenhang. Vor-

³⁷¹ Schmaus, *Begegnungen*, 34.

³⁷² Adam, *Deutsches Volkstum*, 57.

³⁷³ Ein Konflikt hintergrund, der durchaus innerkirchlich zu Zeiten des Nationalsozialismus auch praktisch werden konnte. So in der Rolle Sebastian Merkles bei der Auflösung der (jesuitischen) Innsbrucker Theologischen Fakultät im Jahre 1938. Merkle war ein enger Freund Herman Schells, dessen beeindruckendes scholastikalternatives Theologieprojekt selbst nicht ganz frei von deutsch-nationalen Hintergrundmotivationen war. Vgl. dazu: Wittstadt, *Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Würzburg*, 408-413.

³⁷⁴ Adam, *Deutsches Volkstum*, 57.

³⁷⁵ Lortz, *Katholischer Zugang*, 13.

³⁷⁶ A.a.O., 20.

³⁷⁷ A.a.O., 21.

sichtig und sich offenkundig des prekären innerkirchlichen Geländes überaus bewußt, schreibt allerdings auch Lortz: „Aus der katholischen Bejahung der natürlichen Schöpfungsordnung gewinnt man auch die Grundlagen zur Beurteilung der vom Nationalsozialismus geforderten deutschen Renaissance. Es wird verlangt, daß das deutsche Volk zu seinen eigenen, germanischen Quellen zurückgeführt werde. Durchaus mit Recht.“³⁷⁸

Den Hintergrund dieser Zustimmung zu einer Wiederbesinnung auf das „germanische Denken“ (wohlgemerkt: *in* der katholischen Theologie, nicht gegen sie), bildet nun aber auch bei Lortz deutlich die Kritik am Theologie-, indirekt damit aber auch am aktuell herrschenden Kirchenkonzept römischer Prägung. Es sei ja „leider nicht an dem, daß die verschiedenen Disziplinen katholischen Denkens von einem blutleeren, nur abstrahierenden und daher geistlosen Intellektualismus frei geblieben wären. Aber ebenso sicher ist, daß sie damit von den schöpferischen Meistern des katholischen Gedankens denkbar weit abgekommen waren. Die Abwendung des Nationalsozialismus vom Intellektualismus, seine Forderung eines geistigen Lebens, das aus dem Konkreten, der eigentlichen und einzigen Wirklichkeit, erwächst, ... trifft wunderbar zusammen mit den Prinzipien des klassischen katholischen Denkens, wie es seit einigen Jahrzehnten wieder machtvoll nach Klarheit ringt.“³⁷⁹

Interessanterweise wendet der Reformationshistoriker Lortz diese völkischen Kategorien zur Interpretation kirchengeschichtlicher Strömungen auch kritisch gegen das „germanische Denken“ selbst, wenn er bemerkt, der „partikularistische(.) Grundzug des Germanen“ sei „auch einseitigem Subjektivismus eng verwandt“, was erkläre, warum „eher unter germanischen Stämmen als in romanischen Ländern die reformatorische Deutung des christlichen Gedankens“³⁸⁰ sich durchgesetzt habe.

3. Resümee

Das Problem-Feld zwischen Theologie und Politik ist in jeder nur denkbaren Hinsicht heikel: theoretisch wie praktisch. Es ist auch in diesem Jahrhundert viel bearbeitet. Alleine die Diskussionen um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit „Politischer Theologie“ - was immer man auch von Carl Schmitt und Erik Peterson³⁸¹ bis Johann Baptist Metz und Hans Maier darunter verstehen mag³⁸²

³⁷⁸ A.a.O., 12.

³⁷⁹ A.a.O., 14.

³⁸⁰ A.a.O., 18.

³⁸¹ Zu Peterson siehe jetzt das ungemein materialreiche Werk von *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1992..

³⁸² Siehe: *C. Schmitt*, Politische Theologie, München ²1934 (Erstauflage: 1922), *ders.*, Politische Theologie II, Berlin 1970; Dazu: *J. Taubes* (Hrsg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München-Paderborn-Wien-Zürich ²1985; *H. Meier*, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart/Weimar 1994, interpretiert - mit guten Gründen - die gesamte Politische Theorie Schmitts als Politische Theologie, konzipiert im unaufhebbaren Gegensatz zu jeder „Politischen Philosophie“. Zur Neukonzeption einer „Politischen Theologie“ in den 70er Jahren: *H. Peukert* (Hrsg.), Diskussion zur „Politischen Theologie“, Mainz-München 1969;

- belegen dies. Angesichts der bislang reichlich katastrophalen Politikgeschichte des 20. Jahrhunderts ist dies nur problemadäquat.

In diesem Abschnitt ging es aber weder um die theologische noch politische Legitimität oder Illegitimität einer politischen Hermeneutik der christlichen Überlieferung, noch um die immer noch überaus faszinierenden Thesen Carl Schmitts, etwa jene, daß alle Begriffe der modernen Staatstheorie säkularisierte theologische Begriffe seien³⁸³, oder daß die politische Form des römischen Katholizismus den letzten Ort personaler Repräsentation³⁸⁴ einer autoritären Person oder Idee darstelle. Eher ging es schon um eine andere These aus Schmitts „Römischer Katholizismus und politische Form“, welche besagt, die katholische Kirche sei eine hochrationale und doch lebensnahe „complexio oppositorum“, in der es „keinen Gegensatz zu geben (scheint), den sie nicht umfaßt“.³⁸⁵

Das Feld zwischen Theologie und Politik ist aber auch ein Feld der Schuld und ein Ort der Sühne. Wenn Theologie beginnt, über den Nationalsozialismus und also damit über Schuld und Sühne nachzudenken, hat sie tatsächlich zuallererst die Perspektive der Opfer einzuklagen.³⁸⁶ Doch es gibt nicht nur die Notwendigkeit, historiographisch die Perspektive der Opfer einzunehmen, sondern auch den Zwang, aus dieser Perspektive die eigene Option damals, als das Täter-Opfer-Geschehen begann, zu beleuchten. Auf die Seite der Opfer darf sich nur stellen, wer analysiert, wo er, bzw. die Tradition, in der er steht, eigentlich damals, als die Täter zu Tätern und die Opfer zu Opfern wurden, zu finden war. Das ist nicht Neohistorismus, sondern der schmerzliche, aber notwendige Weg an die sensiblen Stellen der eigenen Geschichte - um der Opfer willen.

J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; zu deren Kritik: H. Maier, *Kritik der Politischen Theologie*, Einsiedeln 1970.

³⁸³ So: *Schmitt*, *Politische Theologie*, 49. Zu dieser These: K. M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos*. Carl Schmitts „Politische Theologie“, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, 44f. Gegen Schmitts These hatte bekanntlich Hans Blumenberg sein monumentales Wort und Werk von der „Legitimität der Neuzeit“ gesetzt.

³⁸⁴ *Schmitt*, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 26-37. Siehe dazu: K. Kröger, *Bemerkungen zu Carl Schmitts „Römischer Katholizismus und politische Form“*, in: H. Quaritsch (Hrsg.), *Complexio oppositorum*, Berlin 1988, 159-165. Zu Schmitts, neuerdings in der Forschung wieder betontem „Katholizismus“ siehe: B. Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994. Ein Überblick über einschlägige neuere Arbeiten bei: A. Hense, *Verschärfung und Verzeichnung. Neuere Veröffentlichungen zum Katholischen bei Carl Schmitt*, in: *Herder-Korrespondenz* 49(1995) 486-490. Ein Vergleich zwischen Schmitts Begründung des Politischen im Glauben und der hier referierten Theologen Genesungshoffnungen der Kirche (und auch ihres Glaubens) im Politischen - etwa hinsichtlich ihrer gemeinsamen anti-modernen Grundhaltung, aber auch hinsichtlich ihrer Differenzen in der Sicht von Kirche - wäre sicherlich aufschlußreich, muß hier aber unterbleiben.

³⁸⁵ *Schmitt*, *Römischer Katholizismus und katholische Form*, 10. Zur kirchengeschichtlich nicht ganz uninteressanten Frage, ob Schmitt damit eine idealtypische oder die real existierende katholische Kirche beschrieb, siehe die Aussprache zum oben (Fußnote III 384) erwähnten Referat von K. Kröger.

³⁸⁶ Vgl. dazu jetzt: J. Manemann, „Weil es nicht nur Geschichte ist“. Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht, Hamburg-Münster 1995.

Ohne die Analyse, welche Optionen wichtige Vertreter der eigenen Denk- und Glaubensstradition damals trafen und warum sie es taten, bleibt jede Selbstidentifikation mit den Opfern ambivalent. Drei herausragende Vertreter der katholischen Theologie haben nun eine unzweideutige Option für den Nationalsozialismus getroffen. Deren Hintergründe lagen, so zeigte sich nun bei genauer Betrachtung der einschlägigen Texte, in den Schwierigkeiten jener Theologen mit der Form kirchlicher Selbstkonstitution, wie sie sich seit der Modernismuskrise auch in Deutschland durchgesetzt hatte.

Zwischen der deutschen Theologie, welche vor allem durch die Doppelherausforderung der historisch-kritischen Forschung und der nach-kantischen Philosophie begonnen hatte, problemorientiert zu arbeiten und die zudem institutionell in den universitären Diskurs hineingezwungen³⁸⁷ war, und der römischen Theologie nach dem I. Vatikanum, welche die innertheologische Konflikteskalation in Folge des kirchlichen Kontrollverlustes über den wissenschaftlichen Diskurs in der Moderne über den Aufbau eines in sich kohärenten Satzsystems theologischer Aussagen bewältigen wollte, und derart mit der „Erledigung“ aller Probleme diese nach außen abzudrängen suchte, zwischen diesen beiden Polen des Umgangs mit dem modernen Pluralitätsproblem der Theologie, hatten deutsche Theologen in den 30er Jahren ihren eigenen Diskurs zu entwerfen.

Es war gerade für jene Theologen, die sich dieser Konfliktlage in besonderer Weise bewußt waren - und dies kann für alle drei der hier untersuchten Autoren als gesichert gelten - nur naheliegend, das im nationalsozialistischen Diskurs bereitliegende rassistische Theoriepotential als Interpretationsrahmen ihrer eigenen innerkirchlichen Konflikte zu nehmen. Sie erreichen damit ein Doppeltes. Zum einen erklären sie (sich und anderen) jene innertheologische Konfliktkonstellation, indem sie diese zu einer (rasse-)mentalitätsbedingten Differenz in der Formulierung des Christlichen verharmlosten. Zum anderen konnten sie damit aber auch umgekehrt eine gewisse Nähe zum nationalsozialistischen Rassedgedanken herstellen und damit zumindest am Rande in den nationalsozialistischen Rassediskurs einsteigen.³⁸⁸

³⁸⁷ Vgl. paradigmatisch für diese Problemkonstellation die Rede *H. Schells* „Der Katholizismus in Deutschland und die deutschen Universitäten“ aus dem Jahre 1893 (in: Ders., *Kleinere Schriften*, hrsg. v. Karl Hennemann, Paderborn 1908, 151-164) sowie seine Rektoratsrede „Theologie und Universität“ aus dem Jahre 1896 (A.a.O., 178-184).

³⁸⁸ Eine Nähe, die selbst bei diesen Theologen, gezähmt durch ihre Einbindung ins kirchliche Dispositiv, nicht jene fatale Qualität erreicht, wie dies bei einer Reihe anderer Wissenschaften der Fall ist. Vgl. das überaus instruktive Kapitel „Die Genesis der 'Endlösung' aus dem Geist der Wissenschaft“ in *Peukert*, *Max Webers Diagnose der Moderne*, 102-121. Spätestens die Geschichte der Wissenschaften im Dritten Reich zerstört jegliche Mythenbildung hinsichtlich des gesellschaftlichen Beitrags der Wissenschaften zur Sicherung humaner Lebensverhältnisse. Gerade im Stadium ihrer institutionalisierten Selbstkritik nach der wissenschaftsgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Forschungsexplosion des 20. Jahrhunderts und in einer Phase eskalierenden gesellschaftlichen Risikopotentials scheint die Selbstdogmatisierungstendenz in den gesellschaftlichen Außenbeziehungen der Wissenschaften eher noch zuzunehmen. So die - m. E. überaus plausible - These von Ulrich Beck. Vgl. dazu: *U. Beck*, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986, 254-299 („Wissenschaft jenseits von Wahrheit und Aufklärung? Reflexivität und Kritik der wissenschaftlich-technologischen Entwicklung“).

Denn ihr eigentliches Interesse galt den innerkirchlichen Konflikten. Dies wird etwa dadurch deutlich, daß sie dort, wo sie - wie in Hinsicht auf den geforderten kirchlichen Universalismus - jene dritte rassistische Ebene, die der konkreten Diskriminierung und Bewertungsdifferenzierung, vom Theologischen her andenken, zu anderen Ergebnissen kommen, denn dort, wo sie direkt im rassistischem Argumentationsumfeld arbeiten.

Peter Koslowski hat vor einiger Zeit eine Klassifikation von Typen „Politischer Theologie“ vorgelegt, genauer „drei Deduktions- bzw. Begründungsverhältnisse von Theologie und Politik“³⁸⁹ entwickelt: er unterscheidet „*Politische Theologie als unmittelbare Deduktion von Politik aus Theologie*“, „*Politische Theologie als mittelbare Deduktion*“³⁹⁰, etwa als politische Exegese der Bibel und drittens „*Politische Theologie als Analogie*“.³⁹¹ Diesem dritten Begründungsverhältnis von Theologie und Politik liegt die These von der Strukturähnlichkeit der sozialen Gemeinschaften (Kirche-Staat) sowie der Entsprechung von kosmischer und sozialer Welt zugrunde. Hier würden nicht politische Formen aus religiösen Inhalten deduziert, sondern politische Formen zusätzlich durch theologische Aussagen legitimiert, die politische Form also analog zur theologischen bestimmt.

Es zeigt sich nun, daß die hier untersuchten Texte in keines der drei Beziehungsmodelle exakt passen; zwar kommen sie am ehesten noch dem dritten, dem Analogie-Muster nahe, doch nur mit einer nicht ganz unwesentlichen Modifikation. Diese betrifft die Zielrichtung ihres Argumentierens. Denn diese ist mindestens eine doppelte: es geht nicht nur um die Legitimation einer spezifischen, hier der nationalsozialistischen Politik, sondern um die Konzeption einer gegenüber der kirchlichen Realität reformierten christlichen Existenz.

Die Bekenntnistexte katholischer Theologen zum Nationalsozialismus aus der Anfangsphase des Dritten Reiches wollen nicht nur, vielleicht nicht einmal zuerst, Politik legitimieren, sondern erhoffen mit der Analogisierung beider Bereiche innerkirchliche Problemlösungshilfe aus dem politischen Bereich zu erhalten. Sie sind Zeugnisse einer spezifischen „Theologenpolitik“, Dokumente eines innertheologischen und innerkirchlichen Versuchs, im nationalsozialistischen Gesellschafts- und Existenzentwurf eine neue Basis verlorener existentieller Kompetenz des Christlichen und auch kirchlicher Konstitution wiederzugewinnen, und dies dann jenseits von religiösem Individualismus und heteronomen Autoritarismus, jenseits also des kirchlichen „Dispositivs der Dauer“ und jenseits natürlich auch des bürgerlichen religiösen Liberalismus.

Nach der Auflösung seiner feudalen gesellschaftlichen Realisationsformen in der Pluralität der Moderne hatte das katholische Christentum sich in seinen Frömmigkeitsformen individualisiert und pluralisiert, sowie - gegenläufig hierzu - die Zentralisierung und Iuridifizierung von Kirche und Theologie betrieben. Beide Entwicklungen schienen sich lange aufs beste zu ergänzen, liefen

³⁸⁹ P. Koslowski, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre. Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie, in: J. Taubes, Der Fürst dieser Welt, München-Paderborn-Wien-Zürich ²1985, 26-44, hier: 32-35.

³⁹⁰ A.a.O., 32.

³⁹¹ A.a.O., 34.

aber eben dann doch auseinander. Der Zusammenhang beider Entwicklungslinien blieb das Problem. Zwar wurde dieses Problem im allgemein-kirchlichen Bereich durch die weitgehende Unaufhellbarkeit des realen Frömmigkeitsvollzugs verdeckt, doch kam es im Modernismustreit dann doch zum Ausbruch. Denn darum war es in diesem innerkirchlichen Konflikt ja gegangen: welchen theoretischen Status das Subjekt im Glauben besitzt und welcher religiöse Status der kirchlichen Autorität zukommt.

Wie nun aber die modern für die Kirche so wichtige existentielle Relevanz des christlichen Glaubens für das Individuum gesichert werden kann, ohne daß dies über einen reinen formalen und extrem heteronomen Autoritarismus, wie ihn etwa das Glaubensmodell des I. Vatikanums nahelegte, geschieht, ohne aber andererseits in einen als traditions- und kirchenzerstörenden erachteten Subjektivismus und Liberalismus zu rutschen, das war das Problem gerade der gegenwartssensiblen Theologen nach dem Modernismustreit. Ob diese Frage nun auf der Ebene des gläubigen Individuums selbst, also der Frage nach dem Zusammenhang von Glaubwürdigkeitsgründen und Glaube, auf der Ebene des zentralen Inhalts der Theologie, dem Gottesbegriff, als Frage nach dem Zusammenhang von philosophischer und theologischer Gotteserkenntnis,³⁹² oder auf der Ebene des theologischen Diskurses, als Frage nach der Legitimität rationalistischer Methoden im Umgang mit den Dokumenten des Glaubens entwickelt wurde, dies war demgegenüber sekundär. Immer ging es darum, wieder zusammenzubringen, was nicht nur im Außenverhältnis der katholischen Kirche, sondern eben auch in ihrem eigenen Inneren auseinandergelaufen war und ihre Selbstkonstitution zu gefährden drohte: das Subjekt und seine Rechte einerseits wie das diesem Subjekt Vorgegebene, seiner Verfügungsgewalt Entzogene andererseits.

Im Nationalsozialismus sahen die referierten Theologen offenkundig ein Modell der Lösung jenes Problems. Denn er schien ihnen subjektive Authentizität auf nicht-pluraler und also nicht-liberaler Basis zu garantieren. Diese formale Strukturidentität diente Lortz, Schmaus und Adam als Brücke zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche, der Nationalsozialismus wurde ihnen zum Hoffnungsträger für ihre eigene „Weltanschauungsorganisation“, die katholische Kirche. Nach einer gewissen Uminterpretation konnte man dabei nicht nur die formale Struktur zum Vorbild nehmen, sondern auch material das „völkische Denken“ benutzen - nicht ohne dabei allerdings die fatalen Konsequenzen des nationalsozialistischen Rassegedankens massiv zu verkennen.³⁹³

³⁹² Welche beide - zutiefst interdependenten - Fragen gerade Adam in hohem Maße beschäftigten. Vgl. *Kreidler*, Eine Theologie des Lebens, 42-120.

³⁹³ Dies stellt selbstverständlich keine Entschuldigung der verheerenden politischen Konsequenzen solch eines Partial-Rassismus dar. In dieser Hinsicht ist Kreidlers Feststellung, Adam hätte „sicherlich ... mit Loyalitätsbeteuerungen der neuen Bewegung und dem neuen Staat gegenüber des Guten zuviel“ (*Kreidler*, Karl Adam und der Nationalsozialismus, 140) getan, noch zu verharmlosend. Auch Kreidlers These, das „'Gemisch aus Anerkennung und Vorbehalt', aus ganzer Zustimmung und überzeugter Kritik“, ließe sich „von heute aus nicht mehr auflösen“ (ebda.), mag hinsichtlich der individualpsychologischen Motivationsrekonstruktion zutreffen. Die hinterlassenen und analysierbaren Texte aber eröffnen die

Über bloßen restaurativen Konservatismus hinausgehend, akzeptieren, ja bewundern diese Autoren den Bewegungscharakter des Nationalsozialismus, dieses „System der Mitte“ von „Erleben“ und „Denken“, Modernisierung und anti-modernistischem Protest, von existenzialistischem Authentizitäts-Pathos und Einordnungspflichtigkeit des einzelnen. Sie sahen den Nationalsozialismus als Chance, wieder die Kontrolle über die in ihren Augen chaotisch und steuerungslos gewordene gesellschaftliche Entwicklung zu gewinnen und gleichzeitig die nach-vatikanische Selbstgettoisierung des Katholizismus aufbrechen zu können. Der Nationalsozialismus war für diese Theologen attraktiv, suggerierte er doch die Überwindung der modernen und für die Kirche so folgenreichen Dichotomien von privat - öffentlich, Verstand - Gefühl, Politik - Religion.

Adam, Lortz und Schmaus übernehmen dazu von Hitler vor allem die Kategorie des Völkischen und integrieren sie in den eigenen theologischen Diskurs. Für alle drei wird die völkische Entität zur zentralen Kategorie der Konkretion des Christlichen. Dies geschieht bei ihnen allerdings nicht unmittelbar durch eine „Theologisierung“ der Rasse, sondern durch eine weitgehende rassistische Bestimmung der von ihnen - ganz modern - als zentral erachteten Konkretionsebene des Christlichen: der individuellen Person.

Sehr unmittelbar zeigt sich diese kleine, aber folgenreiche Verschiebung in der Feststellung Adams, der „eigentliche Ort der Gottheit“ sei „der Mensch selbst oder vielmehr das lebendige Volk, in dessen Atem der ewige Rythmus [sic] sinnvoller Ordnungen flutet“.³⁹⁴ „Denn nach dem katholischen Leitsatz 'Gnade setzt Natur voraus' ist das Subjekt der Empfänger und Träger seiner übernatürlichen Segenskräfte die vorgegebene menschliche Natur, in unserm Falle also die im deutschen Volkstum sich entfaltende *natura germana*“³⁹⁵ - so resümiert Adam schließlich zu Beginn der unveröffentlichten Fortsetzung seines veröffentlichten ThQ-Aufsatzes jenen ersten Teil. Was Adam fürchtet, das ist eine „ausgezehnte, bleichsüchtige Theologie“, ein „Glaube ohne Blut, ohne würzigen Erdgeruch, ohne Wurzelfestigkeit“, „lendenlahmes Allerweltschristentum“³⁹⁶ eben. Er wehrt sich deshalb dagegen, daß „man gerade das Konkrete am Menschen, seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bluts- und Schicksalsgemeinschaft, als unwesentlich und nebensächlich ausschaltet(.)“, und „nur das allgemein Menschliche in uns, also die menschliche Natur in abstracto, als Subjekt und Träger des übernatürlichen Gnadenlebens“ auszugeben. „Damit verflachte man aber nicht bloss das katholische Dogma von der individuellen, den Personenkern heimsuchenden Wirksamkeit der Gnade, sondern man verflachte auch das Gnadenleben selbst, insofern nach dieser Theorie sein Subjekt und Träger nicht der konkrete, aus Blut und Boden gewach-

Möglichkeit, danach zu fragen, welche Argumentationsstrukturen und Konfliktlinien hinter ihnen stehen und in ihnen ihre Spuren hinterlassen.

³⁹⁴ Adam, Deutsches Volkstum, 5.

³⁹⁵ Adam, Deutsches Volkstum, Fortsetzung, 1. Die grammatisch ambivalente Form dieses Satzes ergibt sich aus dem offenkundigen Fehlen eines Kommas in Adams Manuskript nach dem Wort „Subjekt“.

³⁹⁶ Adam, Deutsches Volkstum, 19.

sene Mensch wäre, sondern eine leere Abstraktion, ein Gebilde des menschlichen Denkens“.³⁹⁷

Mit der merkwürdig verschobenen Übernahme rassistischer Basisannahmen erhoffen sich Lortz, Schmaus und Adam zu bekommen, was sie in Hitlers Projekt entdeckt hatten und in der Kirche so sehr vermißten: eine kräftige Modernisierung einschließlich der Erneuerung der verlorengehenden kirchlichen Wirkmächtigkeit auf das Subjekt und dies in einem anti-modernen Rahmen. Zuletzt wollten sie somit vor allem eines: die Überwindung des Dispositivs der Dauer herbeiführen, ohne die auch von ihnen als kirchenzerstörend empfundenen normativen Prinzipien der Moderne akzeptieren zu müssen.

D. MICHAEL KARDINAL VON FAULHABER: DIE KONSERVATIVE ANTWORT DER HIERARCHIE

Hitlers theologisches Angebot wurde zuletzt weder von der deutschen katholischen Theologie noch von den kirchlichen Amtsträgern angenommen. An der Reaktion beider auf Hitlers Projekt können jedoch die damals herrschenden Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche abgelesen werden.

Was sich die Theologen Lortz, Schmaus und Adam erhofft hatten, trat nicht ein. Beide Stützpfeiler ihres Brückenbauversuchs trugen nicht: weder ließ sich der Nationalsozialismus darauf ein, selbst noch einmal vom Katholizismus normativ umfassen zu werden, noch empfanden die kirchlichen Amtsträger ausgerechnet den Nationalsozialismus als Modernisierungschance.

Doch das nationalsozialistische Projekt einer totalitären Identifikation von Staat und Gesellschaft unter dem Vorzeichen einer durch Führerautorität geeinten „Volksgemeinschaft“, ein Projekt, das zudem selbst einen theologischen Legitimationsdiskurs enthielt und das religiöse Erfahrungsorte zu inszenieren wußte, stellte die katholische Kirche, speziell aber das kirchliche Amt vor die Frage, wie sie es nach dem Ende ihrer eigenen, „mittelalterlichen Identität als monopolistische Symbolsinnwelt“³⁹⁸ und ihrer Restriktion auf eine nur noch regional wirksame Größe mit dem ihr nun gegenüberstehenden Ganzen von staatlicher und individueller Existenz eigentlich hält.

Der Münchener Kardinal Michael von Faulhaber stellt ohne Zweifel eine der herausragenden Gestalten unter den katholischen Kirchenführern während der Zeit des Nationalsozialismus dar. Neben dem Eichstätter (ab 1935 Berliner) Bischof Konrad Graf von Preysing,³⁹⁹ dem Münsteraner Oberhirten Cle-

³⁹⁷ Ebda.

³⁹⁸ K. Gabriel, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: K. Gabriel/F.-X. Kaufmann (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 201-225, 211.

³⁹⁹ Zu Preysing, wohl der eindrucksvollsten bischöflichen Gestalt während des Nationalsozialismus, siehe: L. Volk, Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze, Mainz 1987, 26-276; W. Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935-1943, bearb. von U. v. Hehl, Mainz 1979.