

Lucia Scherzberg

WIDERSTAND UND THEOLOGIE

Zum 100. Geburtstag von Alfred Delp

Gibt es einen Zusammenhang zwischen Alfred Delps Theologie und seinem Widerstand, zwischen seinem Denken und seinem Martyrium?

Ich möchte dieser Frage nachgehen, indem ich wesentliche Aussagen pro-nationalsozialistischer katholischer Theologen mit den theologischen und philosophischen Reflexionen Alfred Delps vergleiche.¹ Dies wirft eine weitere Frage auf: War Delp ein „moderner“ oder ein „traditioneller“ Theologe? Denn es waren gerade die „modernen“ unter den deutschen Theologen, diejenigen, die nach einer zeitgemäßen Theologie suchten, eine Reform der Liturgie wünschten und die Position der Laien in der Kirche stärken wollten, die anfällig waren für die Rechtfertigung des Nationalsozialismus und die theologische und praktische Kollaboration. Zu ihnen gehörten z.B. Karl Adam, Joseph Lortz und Michael Schmaus, deren Ansätze die katholische Theologie weit über 1945 hinaus geprägt haben. Sie schätzten am Nationalsozialismus nicht die reaktionären oder traditionalistischen Elemente, sondern erblickten in ihm ein gewaltiges Innovationspotential, das sie für ihre Reformpläne in Kirche und Theologie nutzen wollten.² Grundlegend

¹ Quellentexte sind die Gesammelten Schriften Alfred Delps, hg. v. Roman Bleistein, Bd. 1-4, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1985, Bd. 5, Frankfurt/M. 1988, im Folgenden mit römischen (Band) und arabischen (Seitenangaben) Ziffern wiedergegeben.

² Für eine ausführliche Darstellung s. meinen Beitrag *Catholic Systematic Theology and National Socialism* in diesem Jahrgang; Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001; dies., Das kirchenreformerische Programm pronationalsozialistischer Theologen, in: *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, hg. v. Lucia Scherzberg, Paderborn 2005, 56-70; dies., Ökumene und „Volksgemeinschaft“. Die Anfänge der ökumenischen

für die folgenden Ausführungen ist Delps Verständnis von Geschichte; es folgen die theologischen Themen „Natur und Gnade“ und „Kirchenbild und Kirchenverständnis“, ergänzt um die Darstellung der Auswirkungen des heldischen Ideals in der Theologie. Diese drei Punkte beginnen jeweils mit einer kurzen Darstellung der Aussagen pro-nationalsozialistischer Theologen, unter ihnen vor allem Karl Adam.

1. Delps Konzept der Geschichte

Grundlage für Delps Verständnis der Geschichte ist seine Auseinandersetzung mit Heideggers Werk *Sein und Zeit*, die er als einer der ersten innerhalb der katholischen Kirche führte.³ Nach dem Krieg, als sich eine katholische Heidegger-Schule mit berühmten Vertretern konstituierte, hat man Delps Kritik an Heidegger belächelt und abgetan – er habe Heidegger nicht wirklich verstanden und nicht philosophisch, sondern weltanschaulich argumentiert.⁴ Insbesondere die Interpretation als heroischer Tragizismus sei eine Fehldeutung. Angesichts der neueren und immer noch schwierigen Diskussion um Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus bzw. die

Bewegung in Deutschland und der Nationalsozialismus, in: *Theologische Perspektiven aus Saarbrücken. Antrittsvorlesungen*, hg. v. d. Universität des Saarlandes, Saarbrücken 2006 (Universitätsreden 63), 9-23.

³ Vgl. Alfred Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935), in: *II*, 37-147, sowie *Sein als Existenz. Die Metaphysik von Heute* (1933), in: *II*, 557-590.

⁴ Vgl. den Überblick bei Roman Bleistein, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*, Frankfurt/M. 1989, 50, 58-61, und Karl-Heinz Neufeld, *Geschichte und Mensch. A. Delps Idee der Geschichte, ihr Werden und ihre Grundzüge*, Rom 1983, 109-117; weiterhin Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (1949), 3. erw. u. verb. Auflage, Heidelberg 1964, 54; Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, Freiburg 1965, 193; die Interpretation Delps würdigen dagegen Richard Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, 48-54 und Karl-Heinz Neufeld im o.g. Werk und in Delp und Heidegger – Aus der Frühzeit der Fakultät, in: *Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München*, hg. v. Julius Oswald, Stuttgart 2000, 55-70.

Beziehung seiner Philosophie zum Nationalsozialismus⁵ gewinnt Delps Kritik eine neue Brisanz. Die Frage allerdings, ob schon *Sein und Zeit* Spuren von Heideggers späterem Bekenntnis zum Nationalsozialismus enthält, möchte ich hier nicht diskutieren, sondern lediglich Delps Analyse und Kritik vorstellen und die Bedeutung, die diese für sein Verständnis des Menschen und der Geschichte gewannen.

Heidegger will in *Sein und Zeit* ohne Einschränkung nach dem Sein und dessen Sinn fragen, ohne sich von vornherein auf irgendetwas festzulegen. Die Frage nach dem Sein setzt etwas voraus, das ein Verständnis von Sein hat: dies nennt Heidegger das Da-Sein (= das fragende Subjekt). Dieses stellt fest, dass sowohl das Fragen nach dem Sein als auch das Verstehen von Sein zu ihm selbst gehören. Das Dasein muss also nur auf sich selbst schauen, um die Frage nach dem Sein beantworten zu können. Dies geschieht mit Hilfe der phänomenologischen Methode als Beschreiben und Deuten der Bewusstseinsstatsachen. Heidegger nennt dies existentielle Analytik des Daseins – sie dient der Beschreibung und Entfaltung des Seinsverständnisses, das das Dasein von sich selber hat. Das Dasein interpretiert sich also selbst – und die Erklärung dieser Interpretation ist für Heidegger Ontologie, Lehre vom Sein. Metaphysik ist also weniger eine Lehre über das Dasein, als vielmehr das Geschehen der Selbstinterpretation des Daseins. Für Heidegger liegt nun das Wesen des Daseins in der Existenz.

Die Analytik des Daseins führt zu der Erkenntnis, dass Sein In-der-Welt-Sein bedeutet, d.h. Tätig-Sein im Sinne des „Besorgens“. Das Subjekt ist einem Objekt gegenübergestellt, doch kann die Welt nicht von den Objekten her erfasst werden, sondern muss vom Subjekt her verstanden werden: das tätige Bei-der-Welt-Sein ist also der Grund der Erkenntnis.

⁵ Vgl. z.B. Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris 2004; Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (1988), Neuausgabe Frankfurt/M.-New York 1992; Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt/M. 1989.

Ein wichtiger Teil des In-der-Welt-Seins ist das Existential der Befindlichkeit, das bedeutet Stimmung oder Gestimmt-Sein. Darin erfährt das Dasein, dass es ist und dass es zu sein hat – seine Herkunft bleibt ihm jedoch verborgen. Hier spricht Heidegger vom Geworfen-Sein des Daseins.

Heidegger fragt nun, ob es eine Befindlichkeit gebe, die das Sein als Einheit offenbar mache, und findet die Antwort in der Angst. Diese verhindert, dass das Dasein in seinem Tätig-Sein völlig aufgeht und lenkt den Blick auf das Ganze, auf das Äußerste, welches das Dasein erwartet: den Tod. Dasein ist Sein-zum-Tode; dies zeigt dem Dasein, dass es auf das Nichts zugeht und aus dem Nichts kommt.

Das Dasein ist also radikal zeitlich und endlich, also ist auch das Sein als solches endlich. Zeit ist die letzte Bestimmtheit des Seins. Sinn von Sein ist, dass es wird. Wenn nun die radikale Kontingenz des Daseins aufscheint, entscheidet das Dasein sich zu seinem Schicksal und ist „entschlossen“, seine Aufgabe zu leisten. Aus der Konfrontation mit dem Nichts springt das Dasein zurück in eine positive Lebensauffassung. Es wird sein eigener Gesetzgeber; es gibt sich einen Sinn über das Sein-zum-Tode hinaus: die Meisterung des Lebens. Diese „Entschlossenheit“ ist für Heidegger die Offenbarung der inneren Absolutheit und Göttlichkeit des Daseins.

Genau dies, sagt Delp, diese Verkündung von Mut, Kraft und Entschlossenheit trug Heidegger die Herzen junger Menschen zu, weil es sie vermeintlich aus Unsicherheit und Existenzangst herausholte hinein in eine heroische Existenz.

Delps philosophische Kritik setzt an dieser Wendung von der Erfahrung des Nichts in die Entschlossenheit an. Diese Wendung ist ein Sprung, nicht nur im wirklichen Leben, sondern auch im Denken, denn es gibt im Sein des Daseins nichts, was den Grund für solche Entschlossenheit liefern könnte. Diesen Lebensmut nennt Delp eine große Täuschung, weil er ohne Inhalt und ohne Grund ist, d.h. auch letztlich ohne Sinn. Gefährlich wird dieser „Heroismus der Endlichkeit“ zudem durch seine Ästhetik: „... Über all diesen Sorgen-Analysen: Kontingenz, Geworfenheit, Entschlossenheit,

letztes Abstürzen in das Nichts, den Tod – über all dem liegt eine düstere Schönheit.“ (II, 121) Die Tragik dieser Philosophie liege darin, dass sie den Sinn von Sein gewinnen wollte, aber nur auf die lebenslange Sorge zur Meisterung des Lebens verweisen kann. Darüber hinaus zeigt sie eine auffallende Ähnlichkeit mit dem völkisch-religiös gedeuteten germanischen Mythos vom Helden, der sich mit vollem Einsatz und ganzer Entschlossenheit dem Kampf stellt, auch wenn sein Untergang besiegelt ist – eine Ähnlichkeit, die den Vertretern der katholischen Heidegger-Schule nicht aufgefallen ist oder nicht auffallen wollte.

An dieser Stelle führt Delp nun sein Weltanschauungsargument ins Feld. Heideggers Anspruch, letztgültige Aussagen über das Sein zu machen, könne nicht weltanschauungsfrei sein, weil sich im Anspruch auf Letztgültigkeit Metaphysik und Weltanschauung berührten. Heidegger lege ein geschlossenes System einer Weltauffassung vor, die auch ein bestimmtes Verständnis vom Menschen impliziere. Dieses Verständnis sei geprägt von einem Existenzideal, nämlich der heroischen Existenz, die getragen ist von der Entscheidung, das Leben zu meistern.

Delp ist selbst fasziniert von dieser Philosophie der Entscheidung, auch von ihrem Ausgang von der Endlichkeit und vom Menschen – doch in der Propagierung einer totalen Endlichkeit ist sie für ihn ein Mythos, verbissene Immanenz, die nicht über die Welt hinaus schauen kann. Delp kritisiert, dass Heidegger nicht einmal diesem Prinzip der Endlichkeit treu bleibe, sondern den Menschen in seiner Entschlossenheit absolut setze, denn diese offenbare ja die Göttlichkeit des Daseins.

„Wo die Endlichkeit praktisch würde, bleibt man lieber unendlich und autonom. Da stülpt man auf eigene Faust über dieses ‚Nichts‘ ein selbst gezimmertes Ideal. Die Entschlossenheit, die Heroizität des Nichts, ist nichts anderes als eine Leugnung der

Endlichkeit, die man vorher mit so viel Pathos herausgestellt hatte.“ (II, 137)⁶

Delphs Urteil ist also bei aller Faszination klar: Heideggers Philosophie kann in ihren Konsequenzen nicht christlich interpretiert oder assimiliert werden. Sie ist keine Propädeutik des Christentums. Dennoch hindert ihn das nicht, das Konzept der Entscheidung des Daseins zur Meisterung seiner Lebensaufgabe für sein Menschenbild und sein Verständnis der Geschichte zu rezipieren. Er hütet sich jedoch, irgendetwas davon auf Gott oder Jesus Christus zu übertragen. Dieser Bereich der Transzendenz, des Übernatürlichen der Christus-Offenbarung, ist bei ihm durch die Tradition, die Offenbarung und ihre Auslegung bestimmt. Auf dieser Grundlage artikuliert sich auch seine theologische Kritik an Heideggers radikalem Konzept der Endlichkeit des Seins. Die Kritik an der mangelnden Begründung des Sprungs in die Entschlossenheit und an der Vermengung von Philosophie und Weltanschauung ist dagegen eine philosophische Kritik, die auch von einem Anhänger des kritischen Rationalismus hätte formuliert werden können.⁷

⁶ John May weist in seinem Kommentar in der Online-Ausgabe von *theologie.geschichte* auf eine interessante Parallele hin, die im christlich-buddhistischen Dialog zu Tage getreten ist. Die Absolutsetzung der Endlichkeit bei Heidegger lässt sich mit der Reontologisierung des Nichts in der buddhistischen Philosophie vergleichen. Aus dem Nichts, das als der Ort verstanden wurde, an dem das Nicht-Selbst zum Wahren Selbst wird (Kyoto-Schule), wobei Nicht-Selbst Selbstvergessenheit und Selbstlosigkeit bedeutet, wird in der weiteren Rezeption ein „Etwas“, das jedem Wesen innewohnt – die Buddha-Natur, die als die höchste Verwirklichung des Nichts gilt. Wie Heideggers Absolutsetzung der Endlichkeit für Delp eine Leugnung der Endlichkeit darstellt, so kann man die Buddha-Natur als reontologisiertes Nichts als Leugnung des Nichts begreifen. Vgl. auch John D’Arcy May, *Transcendence and Violence. The Encounter of Buddhist, Christian and Primal Traditions*, New York-London 2003.

⁷ Vgl. dazu das sog. Münchhausen-Trilemma, nach dem der Versuch einer Letztbegründung entweder zu einem regressus in infinitum, einem Zirkelschluss oder einer dogmatischen Setzung führt.

Die Auseinandersetzung mit Heidegger hat Delps Verständnis von Geschichte bleibend geprägt. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Menschen hat ihn bis zu seinem Tod beschäftigt, und die Antworten, die er in seinen eher theoretisch geprägten Schriften gibt, spiegeln sich in seinen Predigten und spirituellen Schriften und schließlich in seinem Schicksal in Haft und Tod wider.⁸ Die Frage nach der Geschichte entsteht aus dem subjektiven Geschichtserlebnis. Dies kann die Wende oder die Verfestigung eines Zustandes sein, die durch eine Tat oder ein Ereignis verursacht werden. Im Geschichtserlebnis zeigt sich der Werdecharakter der Welt. Dieser Wandel der Geschichte mündet in die Entscheidung des Menschen, gleichgültig ob er ein Macher der Geschichte ist oder einer, der sie ertragen und meistern muss. Die Geschichte führt den Menschen also ständig ihre Verantwortlichkeit vor Augen, verweist sie an ihr Gewissen.

Die Frage ist nun: Hat die Geschichte überhaupt einen Sinn, verläuft sie nach einem Plan? Sie ist nicht der letzte Ort der Vollendung des Menschen, ihr Sinn ist nicht das Heil der Menschen. Auch Gott ist in der Geschichte nicht unmittelbar zu erfahren; Gott greift nicht andauernd in die Geschichte ein. Andererseits hat die Geschichte von der Schöpfung her einen Plan, nämlich die Aufgabe, Bild und Nachvollzug des Absoluten zu sein. Sinn der Geschichte ist die Entfaltung der „Ordnung der Bildlichkeit“. In diesem Sinne gibt es eine Entwicklung der Geschichte – sie geht auf einen Endzustand zu, aber sie hat schließlich auch ein Ende, weil sie nicht selbst das Heil darstellt.

Die Menschen sind durch ethische Ordnungen sowie durch inhaltlich bestimmte Sachordnungen in die Pflicht genommen.

⁸ Vgl. zum Folgenden Weltgeschichte und Heilsgeschichte (1941); Der Mensch und die Geschichte (1943); Das Rätsel der Geschichte (Nachlass); Die Welt als Lebensraum des Menschen (Nachlass); Der Mensch vor sich selbst (Nachlass), alle in: *II*, 321-557; zu diesen Schriften s. auch Roman Bleistein, *Alfred Delp als zeitkritischer Autor. Editionspläne 1940/41 zwischen Reichsschrifttumskammer und Widerstand*, in: *Stimmen der Zeit* 205 (1987) 609-619.

Erstere implizieren eine direkte Bindung an Gott, letztere an das Wirkliche selbst. Auf beiden Ebenen ist von den Menschen die Entscheidung gefordert, und auf beiden Ebenen können sie sich verfehlen: in der ethischen Entscheidung oder in der sachlichen. Erstere Verfehlung ist Sünde, letztere Missachtung und Missbrauch des Seins, hervorgerufen durch Irrtum, Schlamperei, Hochmut o.ä.

Die Geschichte stellt die Menschen in immer „neue Situationen“, in denen sie sich bewähren sollen. Ihr eignet unabhängig von der übernatürlichen Ordnung ein doppelter Sinn: sie soll das Bild verwirklichen, das Gott von ihr in der Schöpfung hatte, also die Ordnung der Bildlichkeit erfüllen, und sie ist der Ort der Bewährung für den Menschen, der Bewährung der Treue zu Gott und der sachlichen Kompetenz und Bereitschaft zur Verantwortung.

Liegen Heil und Heilsgeschichte nun auf einer ganz anderen Ebene als die Weltgeschichte?

Unabhängig vom bisher erörterten Sinn der Geschichte gibt es für Delp ein zweites Wort Gottes, das eine Gottunmittelbarkeit innerhalb der Geschichte bewirkt, die die Geschichte aus sich heraus nicht hat: das ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. In der Inkarnation durchbricht Gott noch einmal die Ordnung der Geschichte und setzt die Christusordnung. Diese ist übergeschichtlich, aber geschichtlich wirksam; sie hat ihren Beginn in der Erwählung Israels und der Verkündigung der Propheten. Allerdings setzt die Christusordnung die „normale“ Ordnung der Geschichte nicht außer Kraft; sie ist keine andere Ebene neben der weltlichen Geschichte. So erhält die Geschichte neben ihrem doppelten natürlichen Sinn noch einen dritten, nämlich den, Raum für die Gottesbegegnung in der Christusordnung zu sein. Natürliche und übernatürliche Ordnung bleiben aber im Medium der Geschichte getrennt: wie John May es trefflich in seinem Kommentar ausdrückt: die Christusordnung wirkt sich in der Geschichte aus und nicht als Geschichte.

Ist die Vorstellung einer fortschreitenden Verwirklichung der „Ordnung der Bildlichkeit“ nicht viel zu optimistisch

angesichts der Übermacht und der Fruchtbarkeit des Bösen? Die ethische Entscheidung des Menschen ist auch unter diesen Umständen immer gefordert; jede geschichtliche Stunde eignet sich dafür. Es gibt aber auch geschichtliche Situationen oder Konstellationen, die als solche erkannt und aufgespürt werden müssen, in denen die Zeichen der Zeit erkannt werden müssen. In diesen Situationen muss sowohl die sittlich gute als auch die sachlich angemessene Entscheidung getroffen werden. Die Fruchtbarkeit des Bösen rührt nun oft daher, dass diejenigen, welche die ethische Fehlentscheidung nicht scheuen, die also zum größeren Risiko bereit sind, häufig „klarsichtiger und feinnerviger“ in der Identifikation solcher Situationen sind.

„Es mag viele Gründe geben, das zu verstehen, aber wenige, das zu entschuldigen. Und das ist dann die verführerischste Maske und die dämonischste Macht des Bösen, dass es die gestellten Probleme anpackt, den genuinen Fortschritt vertritt (und verdirbt) und im Namen des Echten auch und zutiefst Unechtes tut und fordert. Das erst bringt die immer wieder auftretende Verwirrung für Köpfe und Herzen zu Wege, durch die das Böse herrscht und im Regiment bleibt. Das Böse ist in der Geschichte so fruchtbar, nicht weil es geschichtsmäßiger oder geschichtswirklicher ist als das Gute oder weil die ganze Geschichte vom Teufel wäre; es ist fruchtbar, weil das Gute so unfruchtbar ist, weil es Tradition als konservative Schläfrigkeit und Gewohnheit missversteht, weil es ethische Ordentlichkeit in biedermeiersche Bravheit und Sorglosigkeit verharmlost; weil es die Bewährung des Lebens so oft nicht in den Raum des Lebens hinein verlegt, sondern daneben.“ (II, 412)

Dies ist eine relativ deutliche Kritik am Nationalsozialismus, die gerade auch dessen innovatorischen bzw. als innovatorisch wahrgenommenen Charakter anspricht. Doch Delp entlarvt dies als unecht, als Vorgaukeln eines Fortschritts, das den echten Fortschritt verdirbt. Zugleich ist es eine herbe Kritik an der Kirche und an christlicher Frömmigkeit, die nicht erkannt haben, dass das Entscheidende die Bewährung in diesem Leben und in dieser Geschichte ist.

Das Böse ist für Delp nichts Übermenschliches oder Übergeschichtliches, sondern stammt aus der höchsten Wirklichkeit des Menschen, aus seiner Freiheit. Es wird nur wirksam durch den Menschen selbst – deshalb muss auch seine Bekämpfung durch den Einsatz des Menschen in dieser Geschichte geschehen. Selbst das Erleiden von Geschichte muss etwas Aktives sein:

„Wo der Mensch diese (die ethische Ordentlichkeit; LS) allein unter Übergehung der Bindung an den geschichtlichen Bewährungsraum erstrebt, versteht er sich falsch, verfehlt die Geschichte, überlässt sie einseitig den ungehemmten und widerspruchslosen Kräften der anderen, unter Umständen irrigen Sicht, verletzt das Gesetz der Bildlichkeit und gefährdet selbst die transzendente Treue. Der Mensch ist eben nicht nur da, in Geschichte zu stehen oder Geschichte zu erleiden. Selbst dieses muss noch ein aktiver Einsatz, ein bewusster Vollzug sein. Der Mensch muss Geschichte machen.“ (II, 416f.)

Deshalb dürfen die Menschen sich auch dann nicht von der Geschichte abwenden, wenn sie weit entfernt von dem ist, was Gott für sie vorgesehen hat. Sie dürfen ihr aber ebenfalls nicht ihre transzendente Bindung und ihr Gewissen opfern.

„Wenn die Geschichte oder einer ihrer Wirklichkeitsmomente entartet, dann ist die Stunde bekommen, in der der Mensch die Geschichte nicht verraten, in der er ihr aber auch die Freiheit und Gottunmittelbarkeit seines Wesens nicht opfern darf. Wenn die beiden Richtungsanzeiger seines Lebens nicht mehr übereinstimmen, sondern sich über Kreuz legen, muss der Mensch sie eben beide übernehmen als sein - Kreuz. Weder die Flucht ins ‚Ewige‘ noch der Verrat in der Geschichte wird ihn retten, sondern nur die ungeheure Anstrengung, beide wenigstens im eigenen Willen und Einsatz zusammenzuhalten. Dies ist das erste Gesetz der menschlichen Freiheit und zu diesem Gesetz muss die Freiheit stehen, auch um den Preis der persönlich-geschichtlichen Katastrophe.“ (II, 381)

Heideggers Spuren sind in Delps Geschichtsverständnis also unübersehbar. Der ins Dasein geworfene Mensch ist bestimmt durch seine Geschichtlichkeit, er steht vor der Entscheidung, sich zu bewähren, er nimmt seine Endlichkeit an,

als Christ aber weiß er, anders als der tragische Held bei Heidegger oder im germanischen Mythos, warum er das tut. Es geht um die Verwirklichung des Schöpfungsplans Gottes und um sein Heil, das er nicht neben der Geschichte oder an der Geschichte vorbei finden kann.

Delp ist in seinem Verständnis von Weltgeschichte und Heilsgeschichte gleichermaßen „zeitgemäß“ und „traditionell“. Er rezipiert die modernste Philosophie für seine Anthropologie, bleibt aber hinsichtlich des Verhältnisses von Natur und Gnade in eher traditionellem Fahrwasser. „Modern“ ist seine Zusammenschau von Weltgeschichte und Heilsgeschichte – es gibt für ihn keine parallelen Geschichtsebenen, sondern nur eine, und die Heilsordnung setzt die natürliche Ordnung der Geschichte nicht außer Kraft. Gleichzeitig scheint die traditionelle neuscholastische Unterscheidung von Natur und Übernatur durch, auch naturrechtliche Vorstellungen spielen eine Rolle. Der Mensch ist hinsichtlich seiner ethischen Entscheidung nicht nur an die biblische Offenbarung, hier den Dekalog, gebunden, sondern auch an das Naturgesetz, das hier nicht naturwissenschaftlich zu verstehen ist, sondern als Naturrecht.

Wenn auch manche Schriften Delps zu Beginn der NS-Herrschaft eine gewisse Faszination von dem Neuen, was dort in Bewegung geraten war, verraten⁹ ist er in seinen späteren Schriften zur Geschichte dagegen gefeit, den Nationalsozialismus als innovative Kraft zu verstehen und mit dessen Hilfe Veränderungen in Theologie und Kirche vorantreiben zu wollen. Gerade diesen Eindruck des Fortschritts entlarvt er als gefährliche und dämonische Maske des Bösen.

⁹ Dies betrifft vor allem Delps Buchprojekt *Der Aufbau. Die Existenzmächte des deutschen Menschen*, dessen Entwurf sich in I, 195-202 findet, aber auch die Texte unter dem Titel *Männerapostolat: Die Katholische Aktion des Mannes*, in: I, 69-109.

2. *Das Verhältnis von Natur und Gnade*

Unter Natur verstand die Neuscholastik die schöpfungsmäßige Ausstattung eines Wesens mit allem, was zu seiner natürlichen Entwicklung und Bestimmung notwendig ist, sah dabei aber völlig von der Beziehung des Menschen zu Gott ab. Die Gnade wurde strikt von dieser Natur getrennt, um den Geschenkcharakter der Gnade zu wahren. Gott durfte nicht als jemand vorgestellt werden, der zur Gnade verpflichtet ist, weil die menschliche Natur dies fordere.

Natur ist in diesem Zusammenhang ein philosophischer Begriff, der keinerlei biologische Bedeutung enthält und auch dem umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes Natur nicht entspricht.

Anders als die Neuscholastik betrachteten pro-national-sozialistische Theologen Natur und Gnade als zusammengehörig und ordneten beide einander organisch zu.¹⁰ Christ zu werden galt ihnen als eine Synthese von Natur und Übernatur – deshalb benötige die Gnade eine empirisch fassbare Grundlage. Träger dieser Synthese sei die menschliche Natur, konkret die deutsche Natur. Denn die Natur existiere niemals abstrakt, sondern immer in einer spezifischen Prägung durch „Blut und Boden“. Es komme zu einer innigen Verbindung von deutscher Natur und Gnade, so dass sich das Gnadensleben entsprechend dem deutschen Volkscharakter forme. Frömmigkeit und Theologie waren z.B. für Adam immer völkisch geprägt; und er wandte sich heftig gegen alle Versuche von katholischer Seite, diesen Zusammenhang abzustreiten. Das Allgemein-Menschliche sei zweitrangig verglichen mit der Zugehörigkeit des Menschen zu einer bestimmten Blut- und Schicksalsgemeinschaft. Eine universalistische oder humanistische Sichtweise konnte nur seinen Spott finden. Er ging so weit zu sagen: Wenn das deutsche Blut die Grundlage der Gnade ist, dann ist auch die Verbundenheit der Menschen gleichen Blutes stärker als die unter Christen verschiedenen Blutes.

¹⁰ S. Anm. 1.

Was aber geschieht mit dem Begriff der Natur in dieser Interpretation? Ein rein philosophischer Begriff, der sich auf die Beschaffenheit eines Lebewesens bezieht, wird biologisiert und rassistisch aufgeladen. Rein äußerlich hat sich der Begriff der Natur in diesem Transformationsprozess nicht verändert. Deshalb konnte Adam das Schema von der Zusammengehörigkeit von Natur und Gnade nach 1945 unverändert beibehalten. Er musste lediglich die völkische und rassistische Deutung verschleiern.

Delp dagegen betont die zweifache Offenbarung durch die Schöpfung und durch die Gnade.¹¹ In diesen beiden Ordnungen spricht Gott zu den Menschen. In der Ordnung der Schöpfung erkennen die Menschen Gott durch die geschaffenen Dinge, in der Ordnung der Gnade hat Gott die engen Grenzen der Natur durchbrochen und sich in ein persönliches Verhältnis zu den Menschen gestellt. Zur Ordnung der Natur gehört die Gliederung der Menschen in Völker, die Gnadensordnung dagegen übersteigt Zeit und Geschichte, und ist – wie Delp sagt – „übevölkisch“.

Diese Unterscheidung von Natur und Gnade ist eine klassische (neu-)scholastische Argumentation. Mit ihrer Hilfe attestiert Delp der völkischen Religiosität, dass sie rein im Bereich des Natürlichen verbleibe, also bestenfalls eine Art richtiger Naturreligion sein könne, was sie aber auf Grund falscher Ausgangspunkte auch verfehle. Die übernatürliche Religion komme in der völkischen Religiosität überhaupt nicht in den Blick.

Delp wendet das Verhältnis von Natur und Übernatur auch auf die Frage an, ob der kirchliche und der „völkische“ Mensch notwendig in Widerspruch zueinander stünden – und hier scheint sein Interesse eher zu sein, die beiden Bereiche zusammenzubringen. Dies geschieht im Rahmen einer Predigtreihe über den zeitgemäßen Dienst des deutschen Mannes in den Jahren nach 1933, in der Delp die Zeichen der Zeit und die Grundlagen des Katholischen reflektiert, um im Rahmen

¹¹ Vgl. Kirche in der Zeitenwende, III. Offenbarung, in: I, 126-132.

des Männerapostolats den katholischen Männern Hilfe für ihr aktuelles Leben zu geben.¹² Das Problem „völkischer Mensch – kirchlicher Mensch“ sei letztlich das Problem des Verhältnisses von Natur und Übernatur. Der völkische Mensch stamme aus der Schöpfung, der kirchliche aus der Neuschöpfung in Jesus Christus. Die natürlichen Möglichkeiten des Menschen wurden durch den Sündenfall entscheidend geschwächt, aber nicht völlig aufgehoben – die traditionelle katholische Position. So könne der natürliche Mensch das nicht mehr leisten, was er eigentlich von seiner Natur her könnte und wozu er verpflichtet sei.

Der kirchliche Mensch habe die Schöpfung, die Welt, das Volk niemals verlassen, weil die Gnadenordnung die Natur und die Geschichte ja nicht aufhebe. Die natürliche Welt sei in ihr in die Neuschöpfung erhoben. Das bedeutet, dass sich der „völkische“ Mensch eigentlich nur im kirchlichen voll realisieren könne. Nur aus der Übernatur könne eine reine Natur gelebt werden. Wenn der „völkische“ Mensch aber nicht über die Natur hinaus wolle und sich auf diese beschränke, dann allerdings kämen kirchlicher und „völkischer“ Mensch nicht zusammen, was für Letzteren und sein Volk aus der Perspektive Delps ein Verhängnis bedeutet.

Delp scheint hier dem völkischen Gedanken nicht ganz uninteressiert gegenüberzustehen. Seine Diktion ist teilweise auch recht befremdlich. Jörg Seiler deutet dies in seinem Kommentar¹³ so, dass Delp versuche, im Verstehenshorizont seiner Zeit die Kraft der christlichen Botschaft zu erläutern – eine Nähe zum völkischen Denken dürfe der Schrift über das Männerapostolat nicht attestiert werden. Das völkische Denken werde letztlich aufgesogen durch die Bindung des Menschen an die Übernatur, die keine Einseitigkeit auf der Ebene der Natur zulasse. Delp mache kein Hehl daraus, dass die Kraft des kirchlichen Menschen für den Dienst am Volk von der Kirche und nicht vom Blut stamme. Dienst am Volk,

¹² S. Anm. 9, hier: 102-109.

¹³ In der Online-Ausgabe von *theologie.geschichte*.

ohne das Volk zu Gott zurückzuführen, wäre für Delp kein wirklicher Dienst am Volk. Das bedeutet, dass alles, was Delp über das „Volk“ sagt und was möglicherweise an völkisches Denken erinnert, von der Bindung der natürlichen Ordnung an die übernatürliche bestimmt ist.

Darin, dass diese Bindung das Entscheidende ist, ist Seiler unbedingt Recht zu geben, doch lässt sich nach meiner Einschätzung eine gewisse Faszination Delps von der „neuen Zeit“ nicht abstreiten. Delp betont die Bereitschaft des Willens, die nun – anders als vorher – überall zu finden sei: eine Bereitschaft, über das eigene Ich hinaus zu denken und zu handeln. Dass Delp dies nicht „national-monistisch, völkisch oder kollektivistisch“ (Seiler) versteht, ist zuzugeben, er hält es aber für möglich, auf dieser Haltung, die andere ja gerade völkisch und kollektivistisch interpretieren, aufzubauen. Es gibt also etwas an der „neuen Zeit“, das sich eignet, um die christliche Botschaft darauf aufzubauen, dann aber auch davon abzusetzen. Dies ähnelt Delps Umgang mit Heideggers Denken, das er fundamental kritisiert, in einem entscheidenden Punkt aber auch rezipiert: im Topos vom Menschen, der in die Entscheidung gerufen ist, sein Leben zu meistern. Dieser Mensch steht aber nicht wie bei Heidegger im sinnleeren Raum, sondern ist – wie der „völkische Mensch“ – an die übernatürliche Ordnung gebunden. Dass Delp an bestimmten Punkten die Möglichkeit einer Anknüpfung sieht, hängt sicherlich auch mit seiner Einschätzung der Neuzeit und der Moderne gegenüber dem Mittelalter, in dem der „kirchliche und der völkische Mensch“ für ihn noch eine Einheit bildeten, zusammen.

Allerdings zieht Delp auch klare Grenzen: Wenn er Natur und Übernatur zusammenbringt, geht es ihm nicht wie Karl Adam darum, eine völkisch-rassistische Grundlage der Theologie, d.h. eine partikularistische Theologie zu schaffen, sondern darum, das größere Recht der Übernatur zu behaupten und zu verteidigen. Dass er keine partikularistische Theologie schaffen will, für die der deutsche „Volksgenosse“ dem deutschen Katholiken näher steht als der getaufte Fremde, wird

deutlich daran, dass er den universalen Charakter der Gnadenordnung hervorhebt und, gegründet auf das Naturrecht und die Schöpfungslehre, von universalen Menschenrechten spricht. Gerade letzteres zeigt sich sehr schön in den Predigten zum Fest der Hl. Elisabeth und zu Allerheiligen im Jahr 1941¹⁴, die beide das Thema „Euthanasie“ ansprechen.

Für Delp offenbart Elisabeth, die ja eine Fürstin ist, eine Botschaft vom Sinn des „Herrentums“. Dieser Sinn besteht in der Bindung der Macht an das Recht: der Träger der Macht steht im Dienst des Rechtes und muss den Menschen das Recht garantieren. Elisabeth erkennt, in Delps Worten, dass der Mensch im Besitz von Rechten ist, die kein Fürst und kein Machthaber antasten dürfen. Weiterhin muss Macht als Dienst an allen verstanden werden. Elisabeths diakonische Tätigkeit ist keine persönliche Schrulle, sondern gelebte Weltanschauung.

„Was sich da um Elisabeth sammelte, das waren nicht die Menschen mit dem klingenden Schritt, das waren nicht die Menschen mit den blitzenden Augen und den gestrafften Rücken, das waren nicht die Menschen der großen Positionen, das waren die Krüppel und die Kranken und die Bresthaften und die Armen und die Verstoßenen des Lebens und des Daseins ...“ (III, 291f.)

Auch in diesen Menschen wird trotz allen Elends und aller Hinfälligkeit das Bild Gottes sichtbar als etwas, das der Förderung und des Schutzes würdig ist. Den Gedanken der Menschenrechte verbindet Delp also mit der Gottesebenbildlichkeit. Darin artikuliert sich eine ernsthafte Botschaft an das deutsche Volk:

„Und wer möchte es auf sich nehmen, ein Bild und Gleichnis, einen Gedanken, einen Willen, eine Liebe des Herrgotts zu vernichten! ... Wehe dem, an dem ein Mensch vernichtet wurde, an dem ein Bild Gottes geschändet wurde, und wenn es auch in den letzten Zügen lag und wenn es auch nur Erinnerung an ein Menschentum war!“ (III, 292)

¹⁴ III, 288-292 und 263-269

Die Allerheiligen-Predigt nimmt den Inhalt des Propaganda-Films über die Euthanasie mit dem Titel »Ich klage an« auf. Der Titel rührt daher, dass in diesem Film eine Rechtsordnung angeklagt werden soll, die den Menschen zwingt, unter allen Umständen zu leben, und damit indirekt ein Gott, der so etwas zulasse. Delp bezeichnet die Aussagen des Films unverblümt als dreifache Lüge. Erstens sei das reine Glücklich-Sein des Paares und der andauernde Erfolg, der vor der Krankheit der Frau herrsche, völlig unrealistisch und gaukle vor, dass ohne die Krankheit alles so geblieben wäre. Weiterhin lulle der Appell an die Tränendrüsen und das daraus entstehende Mitleid das Publikum ein und verhindere eine rationale Auseinandersetzung. Drittens sei das ewige Gerede von Liebe und Erlösung eine Ablenkung von der Härte des Daseins und wolle nur zur bequemeren Lösung verführen.

Die Grundaussage dieses Films deutet Delp als Flucht vor der Härte des Leides und vor der Verantwortung des Sich-Kümmerns. Der Mensch bleibe Mensch auch im schlimmsten Zustand, und er bleibe ein Appell an die Liebesfähigkeit und die Opferkraft seiner Umwelt. Dem Menschen werde die Chance der Bewährung genommen, denn auch das Leid sei Ort der geschichtlichen Bewährung. Dies mag manchem heutigen Befürworter aktiver Sterbehilfe vielleicht zynisch erscheinen, aber es bedeutet ein radikales Ernstnehmen des Menschen und seiner Verantwortung. Delp bleibt dabei nicht stehen, sondern bezeichnet die Euthanasie nicht nur als Lüge und Flucht, sondern auch als Rebellion gegen Gott und als Eingriff in die unantastbaren Rechte des Menschen.

„Das Volk wird sterben, das den Menschen sterben lässt und sei es den Menschen in der alleräußersten Situation. Es ist Empörung gegen den Menschen, der durch seine Geburt und sein Dasein allein schon Rechte hat, die ihm niemand nehmen kann und die niemand anrühren darf, ohne den Menschen zu schänden und sich selbst zu schänden und sich selbst zu verachten.“ (III, 268f.)

Dass Kirchenmänner sich für die Menschenrechte einsetzen, mag uns nach dem Pontifikat Johannes Pauls II.

vielleicht selbstverständlich erscheinen, zu diesem Zeitpunkt aber kam es einer Revolution gleich, hatte die katholische Kirche doch bis dahin die Französische Revolution und die Deklaration der Menschenrechte verurteilt. M.W. erscheint 1941 zum ersten Mal eine positive Würdigung der Menschenrechte innerhalb der katholischen Kirche, und zwar im Umfeld des katholischen Widerstandes, insbesondere des Ausschusses für Ordensangelegenheiten,¹⁵ mit dessen Mitgliedern Pater Augustin Rösch und Pater Lothar König Delp in enger Verbindung stand. Delp gibt einerseits eine religiöse Legitimation der Menschenrechte durch die Berufung auf die Gottesebenbildlichkeit, spricht aber auch davon, dass diese Rechte dem Menschen durch seine Geburt, also als Menschen zukommen.¹⁶ Diese Hochschätzung der Menschenrechte war offensichtlich im nationalsozialistischen Deutschland für diejenigen Theologen leichter, die auf Grund ihrer neuscholastischen Orientierung am Naturrecht festhielten.

Zum Thema „Natur und Gnade“ gehören auch die Reflexionen zur Immaculata, zur unbefleckten Empfängnis Mariens. Bei Karl Adam gehören sie in den Kontext des Mythos vom arischen Jesus und bilden den Höhepunkt seiner rassistischen Transformation des Natur-Begriffes. Adam ging zwar nicht so weit, Jesu Jude-Sein gänzlich zu leugnen, aber er schränkte es soweit ein, dass Jesus kein „jüdischer Vollblutjude“

¹⁵ Vgl. dazu Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941-1945*, Frankfurt/M. 1996; dies., „Martyrer der Gewissensüberzeugung“. Die Bedeutung der Kirchlichen Hauptstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in Fulda (1941-1944), in: Hans Maier/Carsten Nicolaisen (Hg.), *Martyrium im 20. Jahrhundert*, Annweiler 2004, 123-137.

¹⁶ Der Kreisauer Kreis benutzte den Begriff „*ius nativum*“, um kontrovers-theologische Probleme hinsichtlich des Naturrechts zu umgehen bzw. zu überwinden; vgl. dazu Michael Pope, *Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis. Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands*, Mainz 1994; 185-193, bes. 189-193.

gewesen sein könne, sondern sicherlich auch einige Tropfen anderen Blutes mitbekommen habe, weil er aus dem „rassisch gemischten“ Galiläa stammte. Für Jesu „rassische“ Unabhängigkeit vom Judentum habe dann auch seine Mutter gesorgt. Adam interpretiert die Befreiung Mariens von der Erbsünde als Ausstattung Mariens mit den edelsten Erbanlagen. Deshalb müssten sich die Katholiken in der Frage der jüdischen Abstammung Jesu nicht beunruhigen.

„Es ist mir persönlich ein erhebender Gedanke, dass in dem Genbestand, in der Erbmasse, welche Maria ihrem göttlichen Sohn übertrug, dank einer geheimnisvollen, die Entwicklung ihres Geschlechts überwachenden Führung Gottes die besten edelsten Anlagen und Kräfte lebendig waren, über die das Menschengeschlecht überhaupt zu verfügen hatte. Diese Ansicht gründet sich auf die Glaubenswahrheit, dass Maria ohne Erbsünde empfangen wurde – ‚ohne Erbsünde‘, also auch ohne die Folgen der Erbsünde, also in vollendeter Reinheit und Schöne, also mit edelsten Anlagen und Kräften. Es ist dieses Dogma von der immaculata conceptio Mariens, welche all jene böswilligen Fragen und Klagen, als ob wir in Jesus trotz all seiner Vorzüge einen ‚Juden-Stämmeling‘ erkennen müssten, in katholischer Sicht 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 Vollblutjuden verurteilen. Sie ist durch Gottes Gnadenwunder jenseits dieser jüdischen Erbanlagen, eine überjüdische Gestalt. Und was von der Mutter gilt, gilt umso mehr von der menschlichen Natur ihres Sohnes.“¹⁷

Gott erscheint also als planvoll vorgehender Eugeniker, die Heilsgeschichte als Prozess der „Veredelung“ von Erbanlagen. Diese Verquickung dogmatischer Lehren der katholischen Kirche mit der nationalsozialistischen Rassenideologie war nicht in irgendeinem privaten Papier Adams enthalten, sondern 1943 in einer theologischen Fachzeitschrift, der franziskanischen *Wissenschaft und Weisheit*, erschienen.

Wie anders nehmen sich dagegen Alfred Delps Betrachtungen über die Immaculata in seiner Predigt vom 8. Dezember

¹⁷ Karl Adam, *Jesus der Christus und wir Deutsche* (Teil 1), in: *Wissenschaft und Weisheit* 10 (1943) 73-103, hier: 91

1941 aus.¹⁸ Die unbefleckte Empfängnis zeige beispielhaft an einem Menschen die Erhöhung des Menschen in der Gnade. Der Sitz im Leben für die Verkündigung dieses Dogmas war in Delps Perspektive der Kampf gegen den absoluten Materialismus und Naturalismus des 19. Jahrhunderts (das Dogma wurde 1854 definiert). Die Immaculata steht in Delps Augen gegen das Gesetz einer biologistischen Ordnung, gegen die Beurteilung des Wertes eines Menschen nach seinem Blut, gegen das Gesetz des Kollektivs, das die Menschen auf ihre Nützlichkeit prüft und bei Nicht-Bestehen ausschaltet. Sie ist ein Ich, eine Person, die von Gott angenommen ist, sie ist gesegnet von Gott und Überwinderin alles Dämonischen. An ihr ist beispielhaft geschehen, was die Gnade mit allen Menschen vorhat – sie müssen sich nur segnen lassen.

Eine weitere geistliche Ansprache Delps über Maria, die er vermutlich am Vorabend eines Marienfestes in einer Gemeinschaft von Jesuiten hielt - das genaue Datum ist nicht bekannt -, hat einen anderen Charakter.¹⁹ Delp stellt hier nicht die Gemeinsamkeit der Menschen mit Maria in den Vordergrund, sondern betont im Gegenteil die Kluft zwischen der Immaculata und den vor ihr stehenden schuldigen Menschen, die Mitglieder einer großen Schuldgemeinschaft sind – mit dieser Gemeinschaft ist das deutsche Volk gemeint. „So stehen wir in dieser Stunde vor der hohen Frau, vor der Welt heiliger göttlicher Ordnung: in allem ihr schwaches, zerstörtes Gegenbild.“ (III, 218)

In diesem Zusammenhang macht Delp eine Anspielung darauf, dass Maria Jüdin ist, die fast wie das Umkehrbild von Adams Äußerungen erscheint:

„Wo immer man heute Maria verehrt, nennt man sie mit dem Wort, das all ihre Größe und Herrlichkeit in sich beschließt: Immaculata! ... Was immer Menschen schön und hoch und begehrenswert erscheinen mag, ist in ihr erfüllt. Natürlicher Adel bis hinein in den biologischsten Sinn des Wortes: Königstochter aus dem Hause Davids.“ (III, 216)

¹⁸ Immaculata (1941), in: III, 36-45

¹⁹ Maria, in: III, 215-219

Also keine Bewahrung Marias vor jüdischen Erbanlagen, sondern bewusstes Nennen ihrer jüdischen Abstammung. Falls nun der Eindruck entsteht, dass Delp hier das Gleiche wie Adam nur unter umgekehrten Vorzeichen tut, muss man sich klar machen, was er hier eigentlich sagt. Nach dem Zeugnis der Evangelien stammte Maria gar nicht aus dem Hause und Geschlechte Davids, sondern ihr Mann Josef, und es ist sehr unwahrscheinlich, dass Delp dies nicht bewusst war. Wenn er trotzdem hier den „biologischsten“ Sinn des Wortes bemüht und wenn wir dies im Zusammenhang der Erkenntnis der großen Schuld des deutschen Volkes betrachten, das Maria gegenübersteht, dann kann es hier eigentlich nur darum gehen, deutlich zu machen, dass Maria Jüdin ist (und deshalb natürlich Jesus auch Jude), und auf die Schuld des deutschen Volkes aufmerksam zu machen, die in der Verfolgung und Vernichtung der Juden besteht. Allerdings bleibt diese Aussage sehr verschlüsselt.

3. Das Verständnis von Kirche

Die Sicht der Kirche als Gemeinschaft und die Orientierung an Erfahrung und Erlebnis wurden wichtig für eine Theologie, die den Nationalsozialismus bejahte. Die Wurzeln dieser Konzepte reichen jedoch weiter zurück.

Schon vor der Zeit des Nationalsozialismus war „Gemeinschaft“ für Karl Adam die bestimmende Idee der Ekklesiologie. In den ersten Auflagen seines berühmten Buches *Das Wesen des Katholizismus* deutete er das Wesen der Kirche als eine Gemeinschaft. Für ihn wird das Göttliche in der Kirche Wirklichkeit, aber nur, insofern die Kirche Gemeinschaft ist. Im Geheimnis der Menschwerdung Jesu sei bereits die Kirche als organische Gemeinschaft gegeben. Adam nahm in seiner Lehre von der Kirche die Gemeinschaftsideologie der Weimarer Zeit auf. Diese Ideologie brachte die Unzufriedenheit mit der Weimarer Republik und der Demokratie zum Ausdruck und attackierte das parlamentarische System, den Rationalismus und Liberalismus. Im Hintergrund stand die

Gemeinschaftsschwärmerei der Jugendbewegung und insbesondere das Kriegserlebnis des Ersten Weltkrieges. Demokratie und Pluralismus galten nicht als Chance für ein besseres Leben, sondern als Ursache von Konflikten und Uneinigkeit. Deshalb konnte ein so diffuser Begriff wie „Gemeinschaft“ zu einem Gegenmodell zur parlamentarischen Demokratie werden. Dieses versprach die Lösung aller Probleme, indem es vorgab, alle Gegensätze in einem höheren Dritten aufzulösen. Darin gründete die Attraktivität des Gemeinschaftsbegriffs für Theologen, die die konfliktträchtigen Gegensätze von Natur und Gnade, aber auch von Laien und Klerikern, von Orts- und Universalkirche aufheben wollten. Dieses Konzept erlaubte ihnen, sowohl den neuscholastischen Heilsindividualismus als auch die Betrachtung der Kirche als Heilsanstalt hinter sich zu lassen. Zugleich schuf es die Voraussetzungen für eine Kooperation mit dem Nationalsozialismus.

Eng mit dem Begriff „Gemeinschaft“ verbunden war die Vorstellung vom „Erleben“ dieser Gemeinschaft und von einem gemeinschaftsstiftenden Ur-Erlebnis. Das Gemeinschaftsdenken der Weimarer Zeit, das sich im Nationalsozialismus fortsetzte, wurzelte im Kriegserlebnis des Ersten Weltkrieges. Auch Adam war tief davon beeinflusst. Wie viele andere interpretierte er den Beginn des Krieges im August 1914 als überwältigendes Erlebnis der Einheit und Gemeinschaft des deutschen Volkes. Diese Gemeinschaft hob alle politischen, sozialen und konfessionellen Schranken auf. „Erlebnis“ und „Erfahrung“ wurden zugleich zu einem erkenntnistheoretischen Instrument. Mit dessen Hilfe wies Adam den Anspruch der Neuscholastik zurück, den Glauben mit Hilfe der natürlichen Vernunft zu rechtfertigen. Adam begründete nun den Glauben im Irrationalen, im Erlebnis. Dies wurde jedoch nicht als etwas rein Subjektives verstanden, sondern als ein Ereignis, das die Individualität transzendierte, und zwar innerhalb einer von Autorität und Hierarchie geprägten Gemeinschaft.

Alfred Delp's Kirchenverständnis möchte ich vor allem mit Hilfe eines Textes darstellen, den er in der Haft am Ende des

Jahres 1944 bzw. Anfang 1945 geschrieben hat.²⁰ Es ist ein klarsichtiger Blick in die Zukunft der Kirche. Das Schicksal der Kirche werde nicht von dem politisch-taktischen Geschick ihrer Führer abhängen, sondern davon, dass sie sich der realen Not der Menschen in allen Bereichen des Lebens zuwende. Kirche ist also für Delp wesentlich diakonische Kirche. Sie muss zu ihrem Grundvollzug der *diakonía* zurückkehren.

„Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen.“ (IV, 319)

Dies mag sich so selbstverständlich anhören wie der Einsatz für die Menschenrechte, ist es aber genauso wenig. Für Karl Adam gehörten zu den Selbstvollzügen der Kirche Dogma, Kultus und Moral, d.h. Verkündigung, Sakramentenspendung und erzieherische Tätigkeit, aber nicht das diakonische Engagement. Adam propagierte zwar die Einheit von Glaubenswahrheit und Glaubensleben, doch suchte er sie im „Erlebnis“ und nicht in der Hinwendung zur Welt und den Nöten der Menschen. Dass Adam den diakonischen Charakter der Kirche aus seiner Ekklesiologie nahezu vollständig ausblendete, ermöglichte ihm, eine Kirche der Starken und Gesunden zu propagieren und von einem katholischen „Herrenmenschen“ zu träumen.

Als Beispiel auf der anderen Seite sei Pius XII. genannt. Dieser hing dem traditionellen Bild der Kirche als einer Heilsanstalt an, die für das Heil der individuellen Seele alles zur Verfügung stellen muss. Das bedeutet, dass auch hier das diakonische Engagement nicht im Vordergrund stand. Es war wichtiger, durch politische Klugheit für den Fortbestand kirchlicher Seelsorge und Sakramentenspendung zu sorgen – denn es ging ja um das ewige Heil – als gegen die Verfolgung der Juden zu protestieren.

²⁰ Reflexionen über die Zukunft, IV. Das Schicksal der Kirchen, in: *IV*, 318-323.

Man sieht also die Bedeutung, die Delps Bestimmung der Aufgabe der Kirche hatte. Aus ihrem diakonischen Auftrag und Selbstvortrag muss die Kirche die Zeichen der Zeit erkennen, „die Rufe der Sehnsucht und der Zeit, der Gärung und der neuen Aufbrüche“ hören und beantworten und „die Anliegen der jeweils neuen Zeiten und Geschlechter nicht nur in den Aktenschränken“ (IV, 318) ablegen. Sie muss auch eine Aufarbeitung ihrer Vergangenheit leisten, d.h. selbstkritisch erforschen, was sie selbst in ihrer 2000-jährigen Geschichte zur Unrechtsgeschichte beigetragen hat.

„Eine kommende ehrliche Kultur- und Geistesgeschichte wird bittere Kapitel zu schreiben haben über die Beiträge der Kirchen zur Entstehung des Massenmenschen, des Kollektivismus, der diktatorischen Herrschaftsformen usw.“ (IV, 319)

Den säkularen Menschen dürfe die Kirche nicht mit Anmaßung begegnen, dem verlorenen und verirrtten Menschen müsse sie nachgehen, sie müsse sich um Menschenwürde und Menschenrechte sorgen.

„Es hat keinen Sinn, mit einer Predigt- und Religionserlaubnis, mit einer Pfarrer- und Prälatenbesoldung zufrieden die Menschheit ihrem Schicksal zu überlassen.“ (IV, 23)

Ihren realen politischen und gesellschaftlichen Machtverlust darf die Kirche nicht mit wie auch immer gearteten Bündnissen von Thron und Altar kompensieren wollen.

Zum Schluss dieser Gedanken, die Delp in der Haft mit gefesselten Händen schrieb, stehen nur noch fragmentarische, aber umso eindringlichere Sätze. Die Kirche muss sich der Welt zuwenden, muss Sakrament der Welt sein, nicht das Ziel der Welt. Sie darf sich aber auch nicht in irgendeiner weltlichen Ordnung auflösen und ihren transzendenten Bezug aufgeben: „Die Wucht der immanenten Sendung der Kirche hängt ab vom Ernst ihrer transzendenten Hingabe und Anbetung.“ (IV, 323)

Das Kirchenverständnis Delps spiegelt also seine Auffassung vom Menschen wider – ganz der Welt zugewandt und der Geschichte verpflichtet, aber immer aus dem transzendenten

Bezug lebend. Dass er die Kirche zu einer Rückbesinnung auf einen ihrer grundlegenden Selbstvollzüge, die Diakonie, aufruft, ist also einerseits beste Tradition der Kirche, resultiert aber auch aus seiner von moderner Philosophie geprägten Auffassung des Menschen. Dass diese Sicht der Kirche auch innerkirchlich betrachtet wegweisend ist, möchte ich hier nur kurz erwähnen und am Schluss noch einmal aufgreifen.

4. Das heldische Ideal

Karl Adam betonte in seinen Christus-Büchern²¹ die Menschlichkeit Jesu, führte dies aber dergestalt aus, dass er auf den irdischen Jesus ein heldisches Männlichkeitsideal projizierte und dieses mit den traditionellen christlichen Tugenden, die klischeehaft als weiblich erscheinen, zu kombinieren suchte. Das Produkt war der physisch und psychisch perfekte Mann. Mit Hilfe dieser Favorisierung des „Starken“ und „Gesunden“ sollte das Christentum nicht als die morbide Religion der Schwachen erscheinen, die aus dem Ressentiment entstanden ist. Die Christologie wird also funktionalisiert für eine Kirche der „Starken und Gesunden“. Dass Adam auch die „mütterlichen“ Züge Jesu herausstellte, mag diesen Eindruck abmildern, in ihrer Klischeehaftigkeit („zart, sorgend und opferbereit“) können diese das heldische Motiv nicht relativieren.

Delp stand, wie wohl die meisten Männer seiner Zeit, dem heldischen Ideal keineswegs gleichgültig gegenüber. Sein Jugendtraum war es, Soldat und Offizier zu werden. Doch brachte schon der Erste Weltkrieg hier eine Veränderung. An seinen Provinzial, Pater Augustin Rösch, schrieb er vor seiner Priesterweihe 1937:

„Gestern habe ich einer heimlichen Jugendliebe nachgegeben und mir wieder einmal Soldaten angesehen bei der Parade auf den Festwiesen. Sie wissen ja, ich habe es Ihnen in Feldkirch einmal erzählt, ich wäre um mein Leben gern Soldat geworden. Mein Taufpate, nur ein paar Jahre älter als ich, war schon Kadett

²¹ *Christus unser Bruder*, Regensburg 1926 (neun Aufl. bis 1960); *Jesus Christus*, Augsburg 1933 (acht Aufl. bis 1950).

und ich träumte davon. Der Krieg hat dann alles zerschlagen. Mein Taufpate fiel 14 als junger Kadett mit gerade 17 Jahren, und nach dem Krieg war ja alles anders. Inzwischen hat der göttliche Adler das Findelkind aufgehoben und in seinen Horst getragen. Und jetzt soll es die großen Flügel bekommen ... Das fiel mir gerade ein bei der ‚erhöhten Gefechtsbereitschaft‘, die gestern auch geübt wurde.“ (V, 91)

Ganz losgelassen hat Delp dieser Jugendwunsch nie: 1939 bemühte er sich intensiv darum, zur Feldseelsorge eingezogen zu werden. Als sein recht ungestümes Vorgehen in dieser Frage zu Irritationen führte, rechtfertigte er sich damit, es den Männern seiner Familie gleich tun zu wollen.

„Dass ich so überstürzt um meine Kriegsverwendung mich bemühte, kommt daher, dass ich vor meiner Konversion Offizier werden wollte und dass ich mich schäme, zu Hause zu sitzen, während bis auf eine Ausnahme alle männlichen Angehörigen meiner Familie im Felde sind. Außerdem wollte ich gerade als Priester und Jesuit unter Beweis stellen, dass mir die Anliegen und Sorgen meines Volkes immer eine ernste Pflicht sind“ (V, 106), schrieb Delp am 28. September 1939 an Generalvikar Georg Werthmann.

Angesichts dieser Faszination vom Militärischen ist es umso bedeutender, dass Delp völlig immun war gegen bestimmte Formen der Verherrlichung des Krieges und des Kampfes, wie wir sie z.B. bei Ernst Jünger oder Max Scheler finden. Delp hat Schelers Werk *Der Genius des Krieges* und Jüngers *Der Kampf als inneres Erlebnis* gelesen und weist Jüngers Behauptungen, dass der Krieg ein Naturgesetz sei und es nicht darauf ankomme, warum und wofür man kämpfe, sondern nur darauf, wie, ebenso zurück wie Schelers Automatismus der Läuterung durch den Krieg, unabhängig von moralischen Überlegungen und Entscheidungen. Vor allem liegt es Delp fern, „den Krieg zu verherrlichen als den Idealzustand männlichen Lebens“ (II, 247), aber er ruft dazu auf, mit ihm fertig zu werden und ihn zu meistern. In diesem Artikel aus den *Stimmen der Zeit* 1940 mit dem Titel *Der Krieg*

*als geistige Leistung*²² setzt sich Delp nicht mit der Frage des gerechten Krieges oder der sittlichen Erlaubtheit eines Vernichtungskrieges auseinander, obwohl durch die Zeilen hindurch scheint, dass er sich dieser Problematik bewusst ist. Um der Gerechtigkeit willen muss man aber sagen, dass von der Reichsschrifttumskammer zu dieser Zeit positiv aufbauende Artikel über den Krieg gefordert wurden und eine direkte Kritik des Krieges nicht geduldet worden wäre.

Schon früher hatte sich Delp im Rahmen seiner Kritik völkischer Religiosität mit dem Begriff der Ehre und dem Ideal des heldischen Menschen befasst.²³ Im völkisch-religiösen Mythos ist die Ehre ein zentraler Begriff – Ehre allerdings nicht als äußerer Ruf oder guter Leumund, sondern als innerster Kern des Menschen verstanden. Ehre bedeutet dann Selbstverwirklichung und Treue zum inneren Selbst, das sich seine eigenen Gesetze gibt. Dieses Gesetz der Ehre gilt als oberste Norm und duldet keinen anderen höchsten Wert neben sich, weder die christliche Liebe noch die säkulare Humanität. Daraus resultiert der Vorwurf der Ehrlosigkeit an die Christen; und diesen Vorwurf wollte Delp entkräften und die wahre Bedeutung des Begriffs der Ehre herausarbeiten. Auch der Christ ist verpflichtet, sich selbst zu verwirklichen, sich selbst treu zu sein, auf seine innerste Stimme zu hören. Dies geschieht, wenn er auf sein Gewissen hört. Der zentrale Wert des Christentums ist für Delp die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (durch die Schöpfung) und die Gotteskindschaft (durch die Gnade) – deshalb ist Ehre ohne Liebe nicht denkbar. Christliches Leben ist also mit dem Begriff der Ehre vereinbar, mit Menschen, deren Ehre aber nicht über sie selbst hinausreicht, können Christen nichts gemein haben.

Der heldische Mensch ist in der völkisch-religiösen Ideologie derjenige, der nach dem Gesetz der Ehre lebt. Das heldische Ideal ist ein kämpferisches. Der Kampf geschieht um

²² II, 239-248.

²³ Kirche in der Zeitenwende, VIII. Der Mensch der Ehre im Christentum, IX. Der heldische Mensch, in: I, 165-182.

seiner selbst willen, nicht für ein Ziel. Nur kämpfend verwirklicht sich der Held, auch wenn dies seinen Untergang bedeutet. Schon gar nicht existiert ein Ziel, das über den Menschen und die irdische Welt hinausgeht. Diese absolute Weltimmanenz ist ohne Ziel und für Delp deshalb sinnlos. Wir haben hier die gleiche Beurteilung wie bei Heideggers Konzept der Entscheidung des Daseins zu sich selbst. Diese Sinnlosigkeit wird darüber hinaus, kritisiert Delp, nicht als solche genannt, sondern als Tragik kaschiert.

„So wird die Selbstverwirklichung eine Selbstvernichtung, der Marsch des hämmernden Lebens ein Zug in den abgründigen Tod. Dieser Mensch muss kämpfen, muss wagen und darf doch letztlich nicht fragen, wozu. Er spürt das Ungenügen seiner persönlichen Setzung, aber das gerade soll sein Heldentum ausmachen, dass er trotzdem fraglos und wortlos in das Dämmerdunkel zieht und darin untergeht. Schließlich erklärt er das Sinnlose und das Grundlose zu Sinn und Grund seines Einsatzes, er steht vor dem neuen Lügenbild der Tragik.“ (I, 177)

Christliches Heldentum ist für Delp nicht weniger Leistung, Gesinnung und Kampfbereitschaft. Doch besteht ein großer Unterschied zwischen dem Heldentum der Zeit und dem Heldentum des Christen. Der Christ ist auf eine Aufgabe verpflichtet, die zwar in der Welt zu leisten ist, aber diese Welt übersteigt. Der Mensch gibt sich nicht selbst sein Ziel vor – hier ist der Held ganz ohnmächtig –, sondern er muss sich dieses Ziel von Gott geben lassen.

„Dem Menschen des ‚autonomen Heldentums‘ gilt kein anderes Ergebnis als die Tragik. Er muss sich schließlich zugeben, dass er auf die Frage: warum und wozu? keine Antwort weiß. So proklamiert er den Kampf ohne Ziel und ohne Sinn, den Marsch ohne Richtung. Der lebendige, ehrliche Mensch wehrt sich gegen diesen schlimmsten Betrug, der an Menschen je versucht wurde. Der Christ aber ist voll Gewissheit und Zuversicht, dass er zu einem Einsatz verpflichtet ist, der Härte und Mühsal und Verwundung und Tod in Aussicht stellt und der trotzdem sinnvoll und ergebnisreich ist – vor Gott.“ (I, 180f.)

Delp greift also nicht nur aus taktischen Gründen, sondern aus innerer Affinität das Motiv des Heldischen auf, das in

völkischer Religiosität und NS-Ideologie begegnet, und gibt ihm einen gänzlich anderen Sinn: nicht das Gesetz der Ehre, nicht der Kampf als Selbstzweck, nicht der Untergang als Tragik zählen, sondern radikaler Einsatz für die Welt auf dem sicheren Grund der Gnade Gottes. Der Mensch kann sich nicht selbst erlösen. Jede angemessene Autonomie in diesem Punkt und jede daraus resultierende Tragik wären Lüge.

Delp ist ebenfalls weit davon entfernt, das heldische Ideal auf Jesus Christus zu projizieren. Dies geht einher mit einer ganz traditionellen Deszendenzchristologie. Karl Adam hat viele seiner Zeitgenossen und vor allem junge Männer durch seine Betonung der Menschlichkeit Jesu fasziniert und durch die Beschreibung dieses menschlichen Jesus als stark, gesund und attraktiv – als Traum von einem Mann. Das war modern, innovativ, riss die Menschen mit. Delp dagegen erscheint hier, wie ihm Karl Rahner im Vorwort zu Band I attestiert²⁴ tatsächlich ziemlich altmodisch. Für ihn ist Christus das präexistente Wort Gottes, das Mensch geworden ist, das in die Niedrigkeit der menschlichen Existenz hinabgestiegen ist – kein starker, willenszäher, kerngesunder männlicher Held. Delps Christologie ist eine kenotische, eine Entäußerungschristologie.

Auch hier zeigt sich also, dass er zeitgenössische Strömungen aufgreift und uminterpretiert, aber nur auf die Situation des Menschen anwendet, nicht auf Gott oder Jesus Christus.

5. Fazit

Die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Delps Theologie und seinem Widerstand lässt sich eindeutig bejahen. Delp hat in seinen philosophischen und theologischen Reflexionen über den Menschen und die Geschichte sowie in seinen geistlichen Schriften das vorgedacht, was er später aktiv erlitten hat und zu meistern gezwungen war. Er hat die Verantwortung des Christen in der Geschichte und für die Geschichte nicht nur gedacht, sondern auch verwirklicht. Dass er den

²⁴ Einleitung zu den Texten (Karl Rahner), in: *I*, 43-50, hier: 46.

Bemühungen der Gestapo, ihn dazu zu bringen, aus dem Jesuitenorden auszutreten, nicht nachgab, obwohl ihm das wahrscheinlich das Leben gerettet hätte, sondern die letzten Gelübde am 8. Dezember 1944 im Gefängnis Tegel ablegte, war äußerer Ausdruck seiner Entscheidung, sowohl der Geschichte als auch seinem transzendenten Ziel treu zu bleiben.

In engem Zusammenhang mit seinem Widerstand stehen weiterhin das diakonische Kirchenverständnis sein Einsatz für die Menschenrechte und die Resistenz gegenüber der Gemeinschaftsideologie.

Neuscholastisch orientierten Theologen im nationalsozialistischen Deutschland fiel der Bezug auf die Menschenrechte leichter, weil sie vom naturrechtlichen Denken her die gottgegebenen Rechte des Menschen bejahten und eher universalistisch ausgerichtet waren als „völkisch“ und rassistisch denkende Theologen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle Neuscholastiker per definitionem Widerständler waren oder auch nur die Menschenrechte bejahten. In Vichy-Frankreich beispielsweise finden wir das Engagement für die Menschenrechte eher bei den sog. modernen Theologen.

Bei allem Interesse an Ordnungen natürlicher oder übernatürlicher Art und an der Sozialität des Menschen betont Delp immer wieder das Gewissen, die persönliche Entscheidung und die Verantwortung des Einzelnen für die Geschichte. Hierin mag sich zum einen noch der neuscholastische Heilindividualismus spiegeln, denn es geht Delp in diesem Zusammenhang auch immer um die Heilsfrage, vielleicht aber stärker noch die Rezeption von Heideggers *Sein und Zeit*, dem Jürgen Habermas ein kritisches Moment zubilligt, dasjenige nämlich, das im individualistischen Erbe der Existenzphilosophie enthalten sei.²⁵ Nach 1929 wurde Habermas zufolge dieses kritische Moment bei Heidegger liquidiert, und an seine Stelle traten „geschichtliches Menschentum“ und

²⁵ Vgl. Jürgen Habermas, Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Farias, *Heidegger*, 11-37, hier 21.

„kollektives Schicksal“. Delp aber behielt es bei und möglicherweise machte dies ihn widerständig gegen die herrschende Gemeinschaftsideologie.

War Delps Theologie eine moderne, zeitgemäße oder eine eher traditionell-neuscholastisch geprägte?

Hier gibt es keine einheitliche Antwort. Delp war getrieben von dem Anliegen, sich mit zeitgenössischem Denken auseinanderzusetzen, und das, was er als positiv erkannte, in die christliche Theologie aufzunehmen. Es gibt hier jedoch eine deutliche Grenze: Solange es um die Erhellung der Situation des Menschen und das Verständnis der Geschichte geht, ließ er sich zum Beispiel von Heidegger oder dem heldischen Ideal inspirieren, aber schon in der Bestimmung des doppelten Sinnes der Geschichte setzt er traditionell geprägte Auffassungen entgegen, erst recht dann, wenn es um Jesus Christus oder Gott geht. Delp wäre wohl nie auf die Idee gekommen – auch nicht nach der berühmt-berüchtigten „Kehre“ –, Heideggers Begriff des Seins auf Gott zu übertragen. Im Blick auf Jesus Christus bleibt er im Rahmen einer klassischen Deszendenzchristologie und macht die Modeströmung nicht mit, die Menschlichkeit Jesu besonders in den Vordergrund zu stellen.

Auch Delps Verständnis von Natur und Gnade ist eher neuscholastisch geprägt. Er will beides zwar nicht auseinander reißen, aber sieht sie doch als zwei Bereiche an. Im Verständnis der Geschichte zeigt sich dies an der Unterscheidung einer natürlichen Ordnung der Geschichte und der Christusordnung. Auch von Natur aus hat die Geschichte ein Ziel: nämlich das zu werden, was Gott in der Schöpfung wollte. Diese Gedanken bewegen sich eher im neuscholastischen Diskurs, das Konzept der Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte dagegen im modernen. Allerdings hat Seiler in seinem Kommentar überzeugend deutlich gemacht, dass die Kategorie der Geschichte als Verbindung zwischen Traditionalität und Modernität in Delps Denken fungiert. Die Natur ist in einer geschichtlichen Weise an die Übernatur gebunden. Natur und Übernatur sind folglich zwar zwei getrennte Bereiche, werden durch die Geschichte aber miteinander verbunden.

Entsprechendes gilt für die Christologie: das Geheimnis der Hypostatischen Union hat eine neue Ordnung der Natur sichtbar gemacht und damit auch eine neue Dimension der Geschichte, nämlich Ort der Begegnung des Menschen mit Gott in der Christusordnung zu sein. Alles, was menschlich ist, wird von der Christusordnung erfasst. So denkt, Seiler zufolge, kein Neuscholastiker. Insofern kann Seiler sagen, dass Delps Verständnis von Natur und Gnade und der Christologie in seiner neuscholastischen Prägung modern ist!

Absolut wegweisend ist Delps Kirchenverständnis. Hier hat er die sog. modernen Theologen seiner Zeit, die der Gemeinschaftsideologie anhängen, bereits überholt. Dass die Kirche Sakrament sei, d. h. Zeichen und Werkzeug der Vereinigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander, ist der Kernsatz der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Kirche als Sakrament bedeutet vor allem Dienst an der Welt. Die sakramentale Deutung weist die Kirche nicht nach innen in eine selbstgenügsame liturgische Gemeinschaft oder in die Frömmigkeit innerer Zirkel, sondern nach außen hin zu den Nöten der Welt. Wer ein solches Kirchenverständnis hatte, konnte nicht von einer Kirche der Starken und Gesunden träumen oder zu einer Zeit, in der bereits Millionen in den Vernichtungslagern und im Krieg getötet worden waren, eine Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus durchsetzen wollen.

Zum Schluss sei Alfred Delp selbst das Wort gegeben – mit einem Zitat, das deutlich macht, dass der Einsatz der Christen für die Geschichte eine Frage auf Leben und Tod ist:

„Die Geschichte ist innerhalb ihrer Ordnung und Möglichkeiten auf das Zeugnis und die Entscheidung der Menschen gestellt. Sie ist vom Menschen her ein agonales Geschehen, wer um die Geschichte nicht gekämpft hat, darf sich nicht wundern, wenn er sie verlor und wenn sie ihn vergaß.“ (II, 417f.)

Alfred Delp hat um die Geschichte gekämpft und dabei sein Leben verloren. Die Geschichte hat ihn nicht vergessen.