

Lucia Scherzberg

LITURGIE ALS ERLEBNIS UND KIRCHE ALS GEMEINSCHAFT

Für die Rezeption des Gemeinschaftsgedankens im deutschen Katholizismus spielt das Erlebnis des Ersten Weltkriegs eine entscheidende Rolle. Nach dem Krieg bildet sich die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche, als eigener dogmatischer Traktat erst heraus, und dies geschieht im Zusammenhang mit der Rezeption des Gemeinschaftsdenkens. Die kirchliche Jugendbewegung und die liturgische Bewegung stützen sich auf die erlebte Gemeinschaft in der Kriegskameradschaft und führen das neue Erleben von Kirche auf ein neues Gemeinschaftsdenken zurück. Nicht mehr die Kirche als Heilsanstalt, die alles zur Verfügung stellt, was für das individuelle Heil notwendig ist, steht im Vordergrund, sondern die Kirche als innere, mystische Wirklichkeit und als Gemeinschaft.

Namhafte katholische Theologen nahmen die Phänomenologie Max Schelers und seine Deutung des Weltkrieges als erstes Gesamterlebnis der Menschheit auf. Schelers Philosophie bot denjenigen reformorientierten Theologen einen „dritten Weg“ an, die sich von der traditionellen Neuscholastik lösen, sich aber nicht auf eine von Kant herkommende Philosophie stützen wollten.

1. Krieg und Liturgie als Gemeinschaftserlebnisse

Der Romanist *Hermann Platz*, Mitglied des *Kath. Akademikerverbandes* und des *Schell-Kreises*, engagiert in der liturgischen Bewegung, der Jugendbewegung und der Kath. Friedensbewegung, war im Ersten Weltkrieg Soldat an der Ostfront in Russland.¹ Seine Kriegserlebnisse hat er schriftlich niedergelegt

¹ Hermann Platz (1880–1945), Romanist, seit 1906 Gymnasiallehrer in Düsseldorf, seit 1920 Honorarprofessor in Bonn, Mitbegründer der Zeitschrift „Abendland“, des Organs des Schell-Kreises, Mitarbeiter beim „Hochland“, Hg. der Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte, Mitglied in zahlreichen Bewegungen und Organisationen: Quickborn, Großdeutsche Jugend, Friedensbund Deutscher Katholiken, Großdeutsche Volksgemeinschaft. Der Schell-Kreis war eine Gruppe von Anhängern und Schülern des unter Modernismus-Verdacht geratenen katholischen Theologen Herman Schell, die sich um Hermann Platz und Theodor Abele gebildet hatte. Ihre Schwerpunkte waren ein neues Verständnis des Sakramentalen, die Umsetzung der eucharistischen Erneuerung durch Pius X., die Förderung der Ökumene und der Einsatz für überkonfessionelle christliche

und mit Reflexionen über die Liturgie und das liturgische Leben verbunden. Sein nach dem Krieg in zweiter Auflage erschienenes Bändchen über *Zeitgeist und Liturgie* fragt nach dem Entscheidenden des Kriegserlebnisses und betrachtet dieses im Geist der Liturgie.² Das Buch ist in drei Teile gegliedert, deren erster eine Gesellschafts- und Zivilisationskritik bieten will, deren zweiter das Kriegserlebnis festhält und deren dritter das Wesen der Liturgie und des liturgischen Erlebnisses darauf bezieht.³

Das Kriegserlebnis schildert Platz überschwänglich als Gemeinschaftserlebnis. Aus ihm spricht die ein wenig naive Freude des sozial eingestellten Akademikers, endlich mit dem „wirklichen“ Volk in Berührung zu kommen.

„Man muß dem Krieg das Zeugnis geben, daß er eine nie wiederkehrende Gelegenheit ist, das Volk kennen zu lernen, nein, Volk zu werden. Oft beseelt mich heißer Dank, daß mir in meinen Tagen noch eine solche Gelegenheit gegeben wurde. Wie war es doch anders während der Zeit, wo ich als Einjähriger diente! Da lebte man eigentlich neben dem in der Kaserne dienenden Volke her. Man war niemals mitten drinnen. Man war Fremdkörper und wurde fast allgemein als solcher empfunden. Und später in den Jahren, die seit dieser Zeit verflossen sind, ist man trotz alles sozialen Interesses noch nie und nirgends in eine Lebensgemeinschaft mit dem Volke gekommen. Und trotz aller schönen Worte und Gesten hat man das gerade immer als peinlich empfunden. Jetzt

Gewerkschaften (sog. Mönchengladbacher Richtung). Zu den Mitgliedern zählten der Professor und spätere Paderborner Dompropst Paul Simon, der spätere Reichskanzler Heinrich Brüning, der spätere französische Außenminister Robert Schuman, Alois Dempf, Luigi Sturzo, der Begründer der italienischen Christdemokratie u. a. Platz war beeinflusst durch Marc Sangnier und die Bewegung des Sillon in Frankreich und brachte diese Impulse in den Schell-Kreis ein. Der Kreis hielt engen Kontakt erst zu Beuron, später zu Maria Laach. Vgl. Vincent Berning, Alois Dempf, Philosoph, Gelehrter, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus, in: ders./Hans Maier (Hg.), *Alois Dempf (1891–1982)*, Weissenhorn 1992, S. 25–135, bes. S. 74–83 u. Anm. 73, vgl. auch S. 11f. Vgl. auch Vincent Berning, *Hermann Platz (1880–1945). Eine Gedenkschrift*, Düsseldorf 1980; Alois Dempf, Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg, in: *Hochland* 61 (1969) S. 235–242.

² Vgl. Hermann Platz, *Zeitgeist und Liturgie*, 2. vielfach umgestalt. u. verm. Aufl., Mönchengladbach 1921. Die erste Auflage erschien unter dem Titel „*Krieg und Seele*“ im Jahr 1916. In Auszügen enthalten ist ebenfalls: Hermann Platz, Die Sehnsucht nach dem Organischen im Lichte unserer Liturgie, in: *Hochland* 13,1 (1915/16), S. 61–67; vgl. auch ders., Seele und Zukunft, in: *Hochland* 15,1 (1917/18), S. 511–519; ders., Der Wille der neuen Jugend: Der Quickborn, in: *Hochland* 18,2 (1921), S. 213–216.

³ Die Überschriften lauten: Die Wirkungen des modernen Zeitgeistes; Die Aufhellungen der großen Stunde; Die Festlegungen des neuen Lebens.

aber ist diese Lebensgemeinschaft an unzähligen Stellen geschaffen worden zwischen den verschiedensten Kindern unseres Volkes.“⁴

Der Krieg gilt ihm aus zwei Gründen als besonders gute Chance, diese Art von Lebensgemeinschaft zu begründen. Denn er sei ein „Erlebnis der Entpersönlichung, der Volkwerdung“⁵. Platz spielt hier auf das Augusterlebnis an, das auch jetzt noch wirksam sei, wenn es auch zu Beginn des Krieges eine größere Intensität besessen habe. Als zweites erwähnt er die ständige Gegenwart des Todes, durch die sich die Seelen, vor allem in der Not des Schützengrabens, zu Gliedern einer Gemeinschaft herausbildeten. Der Krieg und der drohende Tod schnitten radikal in den individuellen Lebenslauf ein und zwängen zu bestimmten Erkenntnissen.

„Wir spüren, wie unser Schiffein einer neuen Fahrinne zugetrieben wird. Nicht wir, die wir so stolz auf unser Selbstbestimmungsrecht gewesen sind, bestimmen, wohin wir fahren, nutzen, was da wogt. ... Entschlossen geben wir dem Tode Macht über unsere Seelen. Und er will uns helfen, daß wir endlich klar sehen lernen.“⁶

Die Begegnung mit dem Tod vermittele die Erkenntnis, dass die Seele in der Vorkriegszeit beinahe verloren worden wäre. So aber wurde der Blick zur Ewigkeit hin geöffnet und eine Begegnung der Seele mit Gott ermöglicht.

„Wie ein reinigendes Ungewitter ist der Todesgedanke dahingefahren und hat Nebelschwaden und Sinnendünste verscheucht. Der Blick zur Ewigkeit ist frei geworden. Weit öffnen sich die Tore des Glaubens. Der Herr der Welt sitzt auf seinem Throne. Wie von unsichtbaren Händen gereicht, schweben Kelche des Heiles nieder aus dem Schoß der erlösenden Liebe. Gott und die Seele, wo die zwei sich wiederfinden, da gibt es ein süßes Wiedersehen. ... Auch in sturmdurchwühlte, versachlichte Großstadtseelen kehrt langsam Abendmahlsstimmung ein, [...]“⁷

Die Kraft des Krieges bestehe darin, der Seele den Weg zu Gott zu zeigen, der sich in Sturm und Tod offenbare.

⁴ Platz, *Zeitgeist*, S. 43 (Hervorh. v. mir, LS).

⁵ Ebd., S. 45.

⁶ Ebd., S. 52f.

⁷ Ebd., S. 55.

Der Schützengraben wird als Ort der größten Angst und der größten Offenbarung geschildert. Die Angriffe der Artillerie und das Grauen vor der Granate machten aus den Angegriffenen eine ich-lose, „unheldische“ Masse. Aus dieser Angst erwachse jedoch ein Wille, durchzuhalten und zu überwinden. Zwei Mittel eigneten sich dazu: der Witz und das Gebet. Die Wirkung des Witzes sei zwar befreiend, aber sehr flüchtig, wohingegen dauerhaft nur das Gebet den Geschehnissen das tiefste Grauen nehme. Schlachtfeld und Schützengraben erhielten gar eine besondere Weihe, denn sie seien der Ort, an dem das Dasein Gottes erfahren und das Opfer des Lebens gebracht werde, der Ort, an dem Gotteskräfte lebendig würden.

„Die heulende Granate ist für Millionen die Drommete des Gerichts geworden. Schlachtfeld und Schützengraben werden zu geweihten Orten, an denen neugeborene Seelen das Opfer ihres Lebens bringen. ‚Gott ist‘, das ringt sich wohl vom Grunde des Herzens auf. ... Aus den Feuerblitzen und Staubwolken des Granathagels leuchtet ein verheißungsvolles Morgenrot: das Morgenrot des Seelenaufgangs, das aller Zeitenfolge Sinn, aller Geschehnisse Zweck ist.“⁸

Wie aber, fragt Platz, kann dieses große Erlebnis und die Gegenwart des Großen in den Herzen der Menschen über den Augenblick der Erfahrung bewahrt werden? Wie sollen die religiösen Erfahrungen festgehalten und organisiert werden? Der Krieg habe eine Situation geschaffen, in der diese Erfahrung allgemein und nicht nur einer Elite zugänglich geworden sei. Ein normaler Friedensalltag hätte solche Erfahrungen bei den meisten nicht freisetzen können.

„Zahlreich sind die, die verlangen, daß das Bedeutende, das Ewige, das Heroische, das Monumentale, das im Krieg als Wirklichkeit uns umschwebt, vom Staate als dem Hüter der Gemeinschaftswerte in erhabener Versinnlichung verewigt und auch dem Erlebnislosen in umfließend faßbare Nähe gebracht werde. ‚Die Mehrzahl der Menschen ist ebenfalls Durchschnitt. Sie mochten durch das Ungeheure, worin sie über das Maß ihres Wesens hinaus verflochten waren, zu einem Erlebnis gesteigert worden sein, das ihnen sonst unmöglich gewesen wäre. Aber dieses hält nicht vor; im Alltag werden sie wieder die Alltagsmenschen, deren Schwäche in der Nicht-Erlebensfähigkeit besteht, denen das Große fremd bleibt.“⁹

⁸ Ebd., S. 60.

⁹ Ebd., S. 75. Platz zitiert hier einen Artikel aus dem 1. Maiheft des „*Türmer*“ von 1917 mit dem Titel „Das Erlebnis des Großen“.

Die Lösung findet Platz im liturgischen Leben der Kirche, insbesondere in der Feier der Eucharistie. Denn in ihr sei das höchste Gut gegenwärtig in allen Zeiten und für alle Zeiten. Sie versetze uns in die Wirklichkeit der Opfertat Jesu auf Golgatha, „in die stählende Atmosphäre des Urchristentums“¹⁰.

Die Grundlage für das Organische in der Liturgie sei die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander, die Gemeinschaft der irdischen und der himmlischen Kirche. Diese Verbundenheit erzeuge ein Gefühl der Geborgenheit und des Verankertseins in einem organischen Zusammenhang. Die Liturgie der Kirche werde zu einer „Schatzkammer, in der unsere kostbarsten Erlebnisse geborgen sind“¹¹.

Die liturgische Praxis dient Platz also zu zweierlei – zum einen, das Kriegserlebnis selbst in Worte zu fassen und zu deuten, zum anderen, um die darin enthaltenen Erfahrungen zu bewahren und für die Nachkriegszeit nutzbar zu machen. Der Krieg, das Schlachtfeld und der Schützengraben werden zu quasi-liturgischen Orten, an denen Gott sich offenbart und das Opfer des Lebens gebracht wird. Die Liturgie bietet aber nicht nur den Deutungsrahmen für das Kriegserlebnis, sondern ist seine Fortsetzung mit anderen Mitteln, seine Vergegenwärtigung und Bewahrung. Der Zweck des Ganzen ist herauszustellen, dass der katholischen Kirche für die Bewältigung des Kriegserlebnisses und für den Aufbau einer neuen Kultur nach dem Krieg eine bedeutende Rolle zukommt. So schreibt Platz im Hochland:

„Vielleicht ist es gelungen, zu zeigen, [...] daß die katholische Liturgie, nach der Meinung eines Modernen inmitten allgemeiner Desorganisation das einzige Überbleibsel organischer Kultur, nur voll entfaltet zu werden braucht, um ein Organisations- und Kristallisationszentrum von unvergleichlicher Anziehungskraft zu sein.“¹²

Der Prior von Maria Laach, *Albert Hammenstedt*, nahm diese Gedanken auf. In drei Vorträgen vor katholischen Studenten in Bonn im März 1919 beschäftigte er sich mit dem Erlebnis, das die Liturgie in den Seelen bewirke,

¹⁰ Ebd., S. 84; s. auch S. 82.

¹¹ Ebd., S. 85.

¹² Platz, *Sehnsucht*, S. 67.

und versuchte, den jungen Akademikern dieses Erlebnis nahezubringen. Dabei nahm er ausdrücklich Bezug auf die Situation der aus dem Krieg Heimgekehrten, die sich, seiner Einschätzung nach, von einer kleinlichen und süßlichen Frömmigkeit nicht mehr beeindruckt lassen würden. Schon kurz darauf wurden die Vorträge in der Reihe *Ecclesia Orans* veröffentlicht und offensichtlich stark rezipiert, denn 1922 erschien bereits eine fünfte und sechste Auflage.¹³ Im dazugehörigen Vorwort erwähnt Hammenstede, dass das Büchlein nicht nur bei der akademischen, sondern auch bei der werktätigen Jugend und insbesondere innerhalb der katholischen Jugendorganisationen viel Anklang gefunden habe.¹⁴

Die aus dem Kriege heimgekehrten Akademiker seien unter dem Eindruck des Erlebten nur durch gewaltige und erhabene Eindrücke zu bewegen und verlangten nach Gemeinschaftsbetätigung. Sie wollten sich selbst in den größeren Rahmen des kirchlichen Gesamtlebens stellen.

Diesen Bedürfnissen komme die katholische Liturgie in idealer Weise entgegen. Denn zum einen sei die Liturgie, insbesondere die Feier der Eucharistie, eine sozial ausgerichtete Frömmigkeit, die nach einem Gemeinschaftsideal strebe. Alle Gläubigen seien gemeinschaftlich an der Opferhandlung der Messe beteiligt. Diese bewirke das Eins-Sein aller mit dem leidenden und auferstandenen Christus und mache sie zu Gliedern seines mystischen Leibes. Christus wolle sich nicht unmittelbar den Individuen mitteilen, sondern vermittelt durch die Gemeinschaft der Kirche. Daraus entwickle sich Liebe und Solidarität der Gläubigen untereinander.

„Die Eucharistiefeier der römischen Liturgie ist Sozialmystik. ... Sie ist in erster Linie Ursache, daß sich unser Verkehr im Zeichen der Caritas und des Solidarismus vollzieht.“¹⁵

Neben dem sozialen Charakter der Liturgie ist für Hammenstede das Verständnis der Eucharistie als Vergegenwärtigung des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi von entscheidender Bedeutung. Die Feier der Eucharistie bringe die Herzen in Berührung mit einer Atmosphäre, „die ganz und gar erfüllt ist von den Glutten heroischer, aber auch

¹³ Albert Hammenstede, *Die Liturgie als Erlebnis*, Freiburg 1919, 3. u. 4. überarb. Aufl., Freiburg 1920, 5. u. 6. verb. Aufl., Freiburg 1922 (*Ecclesia orans*, 3). Im folgenden Text wird nach der 5. u. 6. Aufl. zitiert.

¹⁴ Vgl. Hammenstede, *Liturgie*, Xf.

¹⁵ Ebd., S. 29.

siegesfroher Christusliebe“, mit „der religiösen Hochstimmung der ersten Christen“¹⁶. Christus selbst sei der alleinige Liturge; seine objektiv gegebene Opfertat solle in unser Inneres getragen und zu unserem heiligsten Erlebnis werden.¹⁷

Was aber geschieht in diesem Erlebnis? Beim letzten Abendmahl habe Jesus im Kreise seiner Jünger sein Leiden und Sterben vorweggenommen und alle Sünde, alles Leid und allen Schmerz auf sich geladen. All dies habe er im Voraus durchlebt und darüber hinaus alles, was man sich sonst noch an seelischem Pathos vorstellen könne. „Solches Erlebnis konnte der Herr aber nie mehr vergessen wollen. Es mußte in alle Ewigkeit vor dem Auge seiner heiligsten Seele stehenbleiben.“¹⁸ So wurde diese Erinnerung mit der Feier der Liturgie verbunden.

„Was geschieht, wenn der Heiland selber in seinem Priester spricht: Qui pridie? – Er, der als der Auferstandene unter der Erinnerung an die furchtbaren Erlebnisse des Abendmahlssaales unmöglich mehr leiden und seufzen kann, er vergegenwärtigt sich jetzt seine Passion, wie der Soldat nach beendigtem Kriege an seine überstandenen Kämpfe denkt und von diesem Gedenken mit freudiger, hochwallender Gemütsbewegung erfüllt wird. Jedes Qui pridie, das ein Priester bei der Feier der Meßliturgie am Altare spricht, tönt als mächtiger Siegesjubel durch die Seele des gottmenschlichen Helden, wie er droben zur Rechten des Vaters sitzt.“¹⁹

Der Siegesjubel erfasse auch die triumphierende Kirche, während er sich bei der irdischen Kirche, die ja aus leidensfähigen Menschen bestehe, sich mit dem Mitleiden der Passion Christi verbinde – also Vergegenwärtigung des Leidens *und* sieghafte Gegenwart Christi und Verklärung aller in Christus.

Für die Menschen nach dem Weltkriege müsse dies ein wertvolles religiöses Erlebnis sein, weil es ihre Leiden als Vorstufe der Verklärung deute. Aus diesem Erlebnis könne die Energie gewonnen werden, die notwendig sei, um nach Weltkrieg und Revolution die Herausforderungen der Gegenwart zu bestehen.

¹⁶ Beide Zitate ebd., S. 16.

¹⁷ Ebd., S. 25.

¹⁸ Ebd., S. 48.

¹⁹ Ebd., S. 49.

Romano Guardini schließlich verbindet, anders als die bisher Zitierten, seine Reflexionen über die Liturgie nicht mit dem Kriegserlebnis in einer der bekannten Formen. Aber auch er streicht besonders den Gemeinschaftscharakter der Liturgie heraus. Im Vorwort des Bandes *Vom Geist der Liturgie*, das der Abt von Maria Laach, Ildefons Herwegen, verfasst hat, nimmt dieser ausdrücklich Bezug auf Hermann Platz, indem er dem Individuum die Sehnsucht nach dem Organischen und der Gemeinschaft zuschreibt, die in der Kirche und ihrer Liturgie erfüllt werden könnte.²⁰ Guardini betont, dass der Gemeinschaftscharakter der Liturgie vor allem für individualistisch geprägte Menschen Konsequenzen habe. Diese schildert er in einer Weise, die den Konsequenzen einer Einberufung ins Militär und einer Mobilmachung ähnelt.

„Das Einzelwesen muß darauf verzichten, seine eigenen Gedanken zu denken, seine eigenen Wege zu gehen. Es hat den Absichten und Wegen der Liturgie zu folgen. Es muß seine Selbstverfügung an sie abgeben: mitbeten, statt selbstständig vorzugehen; gehorchen, statt frei über sich zu verfügen; in der Ordnung stehen, statt sich nach eigenem Willen zu bewegen. ... So kommt es von selbst, daß er an Übungen teilnehmen muß, die seinen gerade gefühlten besonderen Bedürfnissen nicht entsprechen; daß er um Dinge bitten muß, die ihn unmittelbar nichts angehen; Anliegen als die seinen ergreifen und im Gebet vor Gott vertreten muß, die ihm fernliegen und nur durch die Bedürfnisse der Allgemeinheit bedingt sind; er muß (...) zuweilen wohl auch Vorgängen folgen, die er in ihrem eigentlichen Sinn nicht oder nicht ganz versteht usw.“²¹

Hermann Platz beschrieb die Situation des in den Krieg ziehenden jungen Soldaten auf gleiche Weise: diejenigen, die zuvor so stolz auf ihre Selbstbestimmungsfähigkeit waren, werden nun in eine ganz andere Richtung gelenkt und in eine Ordnung eingereiht, die sie nicht selbst bestimmen können. Guardini allerdings bleibt dabei nicht stehen, sondern zeigt auch die andere Seite der Liturgie. Die Liturgie erlaube genauso wenig eine völlige Vereinnahmung und Fremdbestimmung der Individuen, so dass auch der (übertrieben) gemeinschaftsorientierte Mensch von seiner Haltung Abstand nehmen müsse. Insofern ist Guardinis Darstellung des Sozialcharakters der Liturgie zwar von Impulsen aus dem Bereich des Militärischen

²⁰ Vgl. Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 6./7. verb. Aufl., Freiburg 1921, IX, XII.

²¹ Guardini, *Vom Geist*, S. 27.

inspiriert, seine Gesamtsicht der Liturgie aber nicht kriegstheologisch funktionalisiert.

Max Schelers Verständnis von Gemeinschaft und Kirche als Gemeinschaft wird insbesondere in seinen Kriegsschriften entfaltet und dort auf den Krieg als solchen und auf den aktuellen Krieg bezogen. Er bezieht sich sowohl auf das sog. Augusterlebnis als auch das Fronterlebnis bzw. das, was er dafür hielt. Mit dem Verlauf des Krieges und der immer größer werdenden Unwahrscheinlichkeit eines deutschen Sieges verändert sich seine Argumentation.

In allen drei Kriegsschriften beschreibt Scheler das Kriegserlebnis als Gemeinschaftserlebnis: Der Beginn des Krieges und die Mobilmachung hätten dort Einheit und Gemeinschaft gebracht, wo vorher größte weltanschauliche Differenz herrschte. Darüber hinaus hätten sie zu einer neuen Fähigkeit geführt, die Verbundenheit von individuellem und gemeinschaftlichem Schicksal wahrzunehmen.

„Daß wir in diesen Stunden überhaupt empfanden, daß ein eigentümliches nationales Schicksal bis in den Kern jedes, des kleinsten und größten Individuums hineinreicht, wodurch es vor- und mitentschieden wird, was Jeder von uns ist und wert ist, und was aus Jedem und seiner Lebensarbeit wird – das war das Öffentlichste, Allgemeinste und Heimlichste, Individuellste zugleich, was diese Friedensgenerationen erlebten. ... Wir waren nicht mehr, was wir so lange waren: Allein! – Der zerrissene Lebenskontakt zwischen den Reihen: Individuum – Volk – Nation – Welt – Gott wurde mit einem Male wieder geschlossen, ...“²²

Dass der Krieg gemeinschaftsfördernd wirke, sieht Scheler auch dadurch als erwiesen an, dass er zu einer bisher nicht gekannten Zusammenarbeit der gesellschaftlichen Gruppen geführt habe. Sogar bisher „staatsfeindliche“ Kräfte wie die Arbeiterorganisationen und Gewerkschaften hätten sich auf die Seite des Staates gestellt. Sogar die Sozialdemokratie habe sich, statt weiter auf die Weltrevolution hinzuarbeiten, in den Staatsorganismus eingeordnet. Unternehmer und Industrielle arbeiteten wie freiwillige Staatsbeamte und orientierten sich primär am Wohl des Ganzen und weniger an ihren privaten Profitinteressen. Alle hätten sich in einer großen

²² Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg (1915)*, 3. neu durchges. Aufl., Leipzig 1917, S. 1f.

nationalen Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen. Die ganze Atmosphäre sei so stark von Gemeinschaft und Opfergeist geprägt worden, dass Scheler nicht zögert, diese vom Krieg hervorgerufene Situation mit dem Vollzug der Heiligen Messe zu vergleichen.

„Der Geist des Opfers, d. h. der Geist jener zentralsten Idee des christlichen Glaubens, die wir in ihrer erhabensten Form immer neu anschauen und mitvollziehen in den mystischen Tiefen der heiligen Messe, schien die gesamte Lebensluft zu erfüllen und sich auch in die irdischen Sphären des ökonomischen Daseins herabzusenken.“²³

In diesem Erlebnis von Gemeinschaft sieht Scheler die Idee der Solidarität aller Menschen, der Mitverantwortung aller für alle ausgedrückt und verwirklicht. Durch die notwendig gewordenen Kriegsorganisationen sei ein klares „Bewußtsein der Stellvertretung in Arbeit, Verantwortung, Leiden, Tod, Opfer jeder Art“²⁴ in den Menschen und Völkern entstanden. Dieses werde über den Krieg hinaus den Prozess einer europäischen Einigung beeinflussen und zu einer sittlichen Grundhaltung der Menschen werden.

Besonders im Kameradschaftserlebnis im Krieg und in der solidarischen Kameradschaft von Offizier und Untergebenen erscheine die Idee der Solidarität in besonders klarer Form. In dieser Form von Kameradschaft sei wie im christlichen Solidaritätsprinzip keine Gleichberechtigung gegeben, sondern ein Gemeinschaftsgefühl im Rahmen einer hierarchischen und disziplinarischen Ordnung.

Die Solidarität des Volkes im Krieg betrachtet Scheler als Vorstufe zu einer sittlich-religiösen Solidarität der Menschheit. Sie hebe Gruppen- und Standesunterschiede nicht auf, bewahre aber die Erfahrung der solidarischen Stellvertretung in Tod und Leiden, die im Krieg so stark gewesen sei. Aus dem Kameraden werde der Bürger und Volksgenosse, aus diesem schließlich der Bruder in Gott. Schließlich müsse die Solidarität auf alle Gruppen ausgedehnt werden, zunächst auf die anderen Nationen und Völker. Denn jedes Volk habe seinen eigenen Teil an der Gesamtaufgabe

²³ Max Scheler, Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, in: ders., *Vom Ewigen zum Menschlichen*, Bd. 1: *Religiöse Erneuerung*, Leipzig 1921, S. 124–203, hier: S. 189f.

²⁴ Scheler, *Die christliche Liebesidee*, S. 162.

der Menschheit, den nur es selbst ausfüllen könne, und sei deshalb unersetzlich für das Ganze.²⁵

Das Solidaritätsprinzip oder die Idee der Stellvertretung in Schuld und Erlösung sieht Scheler als *das* Identitätsmerkmal der katholischen Kirche und der katholischen Lehre an. Es gehöre zur Wesensbestimmung der Kirche und des Katholisch-Seins. Für die Andersgläubigen sei Mitverantwortung immer nur eine Folge der Selbstverantwortung, für die Katholiken dagegen etwas Ursprüngliches, ein „jede Handlung und jedes Erleiden zart begleitendes und alle Handlungen – eigene und fremde – überspannendes, sittliches Erlebnis“²⁶. Christentum verstehe sich nicht als übertriebenen Individualismus noch Kollektivismus, sondern sehe Individuum und Gemeinschaft zusammen, die Selbständigkeit und Eigenverantwortung des Individuums ebenso wie seine Verflochtenheit in die größere Gemeinschaft und die Solidarität aller endlichen Personen. Das angemessene Bild für diese Gemeinschaft sei das des Leibes. Diesen Leib Christi verkörpere die sichtbare Kirche mit Christus als ihrem Haupt und dem Papst an der Spitze.

„Diesen umfassenden Gesamtleib, dessen ‚Glieder‘ alle Kinder Adams sind, lehrt uns die göttliche Offenbarung kennen als Corpus Christi, als die alle Menschen (Lebendige wie Tote) und alle Engel umfassende Kirche mit ihrem unsichtbaren Haupte Christus und ihrem sichtbaren Haupte, dem Nachfolger Petri. Im rechten Genusse des heiligen Abendmahles werden wir gewiß und sollen immer neu voll Seligkeit inne werden dieser heiligen höchsten Gliedschaft in Liebe, Leiden und Dienstschaft im Leibe Christi.“²⁷

Jede weltliche Kooperation müsse in gewisser Weise ein Abbild dieser höchsten Korporation sein.

Für die katholische Kirche ergäben sich aus dieser Analyse ebenso große Möglichkeiten wie Verpflichtungen. Insbesondere für die Zeit nach dem Krieg könne sie zu einer Quelle der Erneuerung für die Gesellschaft werden. Die aus dem Krieg heimkehrende Jugend werde tiefere Lebensquellen verlangen, als die Bildung ihrer Väter ihr geben könne. Die Rückkehrer

²⁵ Vgl. Max Scheler, Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg, in: ders., *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916, S. 196–372, hier: S. 313–316.

²⁶ Scheler, *Soziologische Neuorientierung*, S. 314.

²⁷ Scheler, *Die christliche Liebesidee*, S. 167.

würden keine spitzfindigen Beweise hören wollen und auch keine Forderungen mehr nach Unterwürfigkeit akzeptieren. Gerade bei ihnen könne die Kirche durch die Erinnerung an das Kameradschaftserlebnis den Solidaritätsgedanken lebendig erhalten.

„Wie die Heldenhaftigkeit und die Selbstbeherrschung, so muß auch die solidarische Kameradschaft zwischen Offizier und Untergebenen, muß der neue Gefühlsdemokratismus mitten in der scharfen Disziplin und der Grad- und Dienstabstufung des Soldaten – der nichts mit politischer Demokratie zu tun hat – als Ausgangspunkt genommen werden für die Einbildung der über die bloß naturhafte Volkssolidarität in Kampf, Leiden und Verantwortung erhabenen christlichen Solidaritätsidee selbständiger individueller Personen in Schuld und Verdienst in die Gemüter.“²⁸

Überhaupt müsse ein Weg gefunden werden, wie diese Erlebnisse und die in ihnen freigesetzten Kräfte über den Augenblick hinaus bewahrt und nutzbar gemacht werden könnten und in welche Richtung sie geleitet werden sollten. Hier sieht Scheler in der christlichen Gemeinschaftsidee quasi den dritten Weg zwischen Wirtschaftsliberalismus und Staatssozialismus. Der christlichen Gemeinschaftsvorstellung entspreche eine ständisch geordnete Gesellschaft, in der jeder an seinem Platz am großen Werk mitarbeite und jeder seine Aufgabe als Amt ansehe und ein religiös begründetes Amtsgefühl entwickle.

„Dieses Gefühl – nicht der Staatssozialismus – ist nun allerdings auch eine ebenso stark deutsche als katholische Tradition, und es gibt nur ganz wenige Grundelemente unseres sittlichen Bewußtseins, in dem sich katholisch und deutsch so glücklich und so tief decken wie hier.“²⁹

Die Rückwendung zur Kirche und zu ihrer Gemeinschaftsidee sei bereits jetzt spürbar. Denn der Weltkrieg habe sichtbar gemacht, wie sehr Europa selbst in seinen säkularsten Gruppen vom Christentum geprägt sei und vom christlichen Erbe gelebt habe. Allein dieses werde Europa als führende Kulturmacht der Welt retten.

Während des Ersten Weltkrieges und danach entwickelten liturgisch bewegte Kleriker und Laien eine problematische Deutung der katholischen Liturgie und des Krieges. Der Opfer- und Stellvertretungsgedanke sowie

²⁸ Scheler, *Soziologische Neuorientierung*, S. 313f.

²⁹ Scheler, *Die christliche Liebesidee*, S. 193, vgl. auch S. 190–192.

das Verständnis der Messfeier als Vergegenwärtigung des Opfers Jesu Christi werden kriegstheologisch funktionalisiert. Sie dienen der Deutung des Kriegserlebnisses sowie seiner Konservierung und Aktualisierung für die gesellschaftliche Situation nach dem Krieg. Aus dieser Deutung des Kriegserlebnisses wird ein Konzept für die Gestaltung der Nachkriegsgesellschaft und der Rolle der Kirche in dieser Gesellschaft abgeleitet. Die Kirche erscheint als hierarchisch und autoritär geordnete Erlebnisgemeinschaft, als Vorbild für die uneinige Gesellschaft, und das christliche Erbe als entscheidende Kraftquelle für die Zukunft.

2. Kirche als Gemeinschaft bei Karl Adam

Auch der berühmte Tübinger Dogmatiker Karl Adam³⁰ war zutiefst vom Kriegserlebnis beeinflusst, allerdings nicht durch eigene Kriegsteilnahme. Zum Beginn des Krieges erteilte er Religionsunterricht am königlich bayerischen Kadettenkorps in München und bedauerte wohl, nicht selbst in den Krieg zu ziehen. Diesen Mangel glich er durch besonders kämpferische Worte aus: In einer Weihnachtsansprache an die Kadetten im Jahr 1916 deutete er den Krieg als christliche Pflicht, weil es um die Verteidigung des gottgegebenen deutschen Wesens gehe. Adam betonte besonders die Einigkeit des deutschen Volkes und führte diese auf Gott zurück:

„In wundersamer Fügung hat er uns durch Not und Gefahr, durch Zwietracht und Kampf zusammengeführt, zusammengeschweißt zu einem einzigen Volk von Brüdern. Religiöse Entzweiung, der Hader der Stämme, fremde Niedertracht, korsische Blutgier – sie gingen an uns vorüber wie düstere Schattengebilde. Nur eines blieb bestehen, unwandelbar und rein, behütet von Gottes treuer Hand, der deutsche Genius. Ein Volk, ein Herz, ein Gedanke!“³¹

Diese Einheit des deutschen Volkes kam für Adam besonders im sog. Augusterlebnis zum Ausdruck:

³⁰ Zu Karl Adam s. Lucia Scherzberg, Karl Adam, in *BBKL* XXX (2009), S. 1–20, u. http://www.kirchenlexikon.de/a/adam_k_b.shtml; dies., *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001.

³¹ Karl Adam, Der Kampf für deutsches Wesen. Vor den Zöglingen des k. bayr. Kadettenkorps, in: Johann Leicht (Hg.), *St. Michael. Ein Buch aus eburner Kriegszeit zur Erinnerung, Erbanung und Tröstung für die Katholiken deutscher Zunge*, Würzburg 1917, S. 370–372, hier: S. 371.

„Wie sind wir dessen voll stolzen Denkens bewusst geworden in jenen herrlichen Augusttagen, da es wie ein Frühlingserwachen durch die deutschen Lande, durch die deutsche Seele zog, da aus dem Schoß eines scheinbar abgemüdeten, verdrossenen Volkes Jung Siegfried in strahlendem Jugendglanze erstand. O wie weitete sich da unsere Seele, mit neuen Augen sahen wir uns, mit neuen Herzen liebten wir uns, ...“³²

Zwar gestand Adam auch anderen Völkern zu, bestimmte Gaben von Gott erhalten zu haben, doch das deutsche Volk verfüge über die größte und sei allen anderen überlegen.

Nach dem Krieg betont Adam die Notwendigkeit des Erlebnisses zur Begründung des Glaubens und der Kirche.³³ Dies richtet sich einerseits gegen den Versuch einer rationalen Glaubensbegründung in der Neuscholastik, andererseits gegen den Heilsindividualismus. Das Glaubenserlebnis wird nämlich immer als gemeinschaftlich bestimmt und führt zur Gemeindebildung. Diese Betonung des Irrationalen stellt nicht das individuelle religiöse Gefühl in den Mittelpunkt, sondern die Bindung des Erlebnisses an die empirische Kirche als Gemeinschaft und als Autorität; *das Glaubenserlebnis ist ein überindividueller Erfahrungsvorgang innerhalb einer autoritär geordneten Gemeinschaft.*

In seinem berühmten ekklesiologischen Hauptwerk *Das Wesen des Katholizismus* von 1924, das in unzähligen Auflagen und Sprachen bis in die jüngste Zeit hinein erschien, bezeichnet Adam Gemeinschaft als die beherrschende Idee des Katholizismus. Als Leib Christi sei die Kirche ein sichtbarer Organismus, ihre Ordnung ein organisches Füreinander. Dabei spiele die Gemeinschaft eine überragende Rolle. Denn der göttliche Charakter der Kirche drücke sich nicht beliebig in dieser oder jener Person aus, sondern nur in der Gemeinschaft.

„Das Göttliche ist in der Kirche nicht, wie es alt- und neuchristliche Spiritua-
listen verstanden haben, eine frei schwebende Größe, eine Heilandskraft, die
sich auf diesen und jenen unsichtbar niedersenkt. Das Göttliche ist vielmehr
objektiviert, Fleisch geworden in einer Gemeinschaft, und zwar nur, insofern
sie Gemeinschaft ist.“³⁴

³² Ebd.

³³ Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rottenburg 1920, 2. erw. Aufl., Rottenburg 1923.

³⁴ Adam, *Wesen des Katholizismus*, S. 43.

Der Geist Christi sei also nicht in Einzelpersonen gegenwärtig, sondern nur in dem Wir der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft objektiviere den Geist Christi, führe ihn in unsere irdische Wirklichkeit ein. Nicht als die Summe einzelner geistbegabter Persönlichkeiten sei die Kirche Träger des Geistes, sondern als eine vor den Persönlichkeiten existierende, diese erst erzeugende und über ihnen wirkende Gemeinschaft und Einheit.

„Die christliche Gemeinschaft, die Kirche als Gemeinschaft ist das Erste, und die christliche Persönlichkeit, die Kirche als Summe von Persönlichkeiten ist erst das Zweite. Die Kirche wird nicht dadurch, daß Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes das Geheimnis Jesu, Sein göttliches Pneuma, ergreifen und aufgrund dieses gemeinsamen Glaubens an Jesus zusammen eine Gemeinschaft bilden, die sich nach Jesus nennt; sondern die Kirche ist schon da – der Anlage nach, keimhaft, virtuell – bevor Petrus und Johannes gläubig werden. Sie ist als Ganzheit, als Gemeinschaft, als organische Einheit eine göttliche Setzung. Denn sie ist letzten Endes nichts anders als die durch die heilige Menschheit Jesu mitgesetzte Einheit der erlösungsbedürftigen Menschen, der Kosmos der Menschen, die Menschheit als Ganzes, die Vielen als Einheit.“³⁵

Die Einheit der Menschheit in der Erlösungsbedürftigkeit wurzle in der Ursünde des ersten Menschen. Diese betreffe nicht nur dessen Person und Persönlichkeit, sondern die ganze Menschheit. In ihm sei gleichsam die gesamte Menschheit inbegriffen. Im Dogma von der Erbsünde werde die Menschheit nicht so sehr als Abfolge von Generationen oder als Summe von Menschen, die dieselbe Abstammung haben, betrachtet, sondern quasi als ein einziger Mensch. Die Menschen seien sowohl in der Tugend als auch in der Sünde so eng, so solidarisch miteinander verbunden, dass diese Sicht erlaubt sei.

„Nicht der einzelne Mensch, sondern der ganze Mensch, die Fülle der in tausend Individualitäten zersplitterten Ausdrucksformen der Menschheit, die zusammen erst den ganzen Menschen ausmacht, die Fülle aller Menschen, die vor tausend Jahren waren, und die nach tausend Jahren sein werden, sie erst ist der unus homo, totus homo, und die Schuld und das Schicksal jedes einzelnen Menschen ist nicht seine eigene Schuld, sein eigenes Schicksal bloß, sondern berührt die ganze Menschheit, nach dem Maß der Bedeutsamkeit, das ihm nach dem Plan der göttlichen Vorsehung im Zusammenspiel des Menschheitsorganismus zukommt.“³⁶

³⁵ Ebd., S. 44.

³⁶ Ebd., S. 45f.

Diese Gedanken seien dem modernen Menschen bis vor kurzem noch sehr fremd gewesen infolge des Subjektivismus und Individualismus der Aufklärung. Nun aber sei die Zeit reif für diese Ideen, denn unter dem Einfluss des Sozialismus und des Weltkrieges habe sich die geistige Verfassung der Menschen dahingehend verändert, dass sie neben dem eigenen Ich die gesamte Menschheit in ihrer gegenseitigen Verbundenheit entdeckten:

„Wir nehmen mit Staunen wahr, daß wir zu dieser Menschheit innerlich gehören, daß uns eine Seins- und Schicksalsgemeinschaft und eine solidarische Haftpflicht mit ihr verbindet, daß wir erst durch sie zu unserem ganzen Selbst kommen, daß sich unser Wesen erst in ihr und durch sie zum totus homo ausweitet.“³⁷

Auf diesem geistigen Hintergrund seien Erbsünde und Adam-Christus-Typologie, also die Solidarität der Menschheit in Schuld und Erlösung, vielen Menschen wieder neu zugänglich. Mit Adam sei die gesamte Menschheit gefallen; in Christus, dem neuen Menschen, in seiner gottmenschlichen Person werde sie wieder zu Gott heimgeholt. Durch die Inkarnation sei der vorher entwurzelte Mensch nun wieder naturhaft mit Christus und dadurch unauflöslich wieder mit Gott verbunden.

„Von da aus ist klar: im Geheimnis der Menschwerdung wurde bereits die Kirche als organische Gemeinschaft gesetzt. Die ‚Vielen‘, die Summe aller Erlösungsbedürftigen sind in ihrer inneren Bezogenheit aufeinander, in ihrem Ineinander und Füreinander, in ihrer organischen Gemeinschaft, objektiv und ein für allemal der Leib Christi, nicht mehr trennbar von ihm, Sein soma in alle Ewigkeit.“³⁸

Nur vom Geheimnis der Inkarnation ist es für Adam also verständlich, dass die Gemeinschaftsidee die beherrschende Idee des katholischen Kirchenbegriffs ist und warum die Gemeinschaft nicht von den Gläubigen erzeugt wird, sondern eine überpersönliche Einheit, nämlich die Einheit der Erlösten, mit Christus verbundenen Menschheit ist. Diese Einheit der Gläubigen werde anschaulich dargestellt im Papsttum, das die Einheit trage und schütze. Auch ohne das Felsenwort Jesu in Mt 16 hätte die

³⁷ Ebd., S. 46.

³⁸ Ebd., S. 48.

Kirche aus ihrem Wesen heraus mit innerer Notwendigkeit das Papsttum hervorgebracht.

„Im Papsttum strebt und gelangt die kirchliche Gemeinschaft zum Bewußtsein ihrer wesensnotwendigen Einheit. Im Papsttum erfaßt und setzt sie sich selbst als das eine Reich, als den einen Leib Christi auf Erden.“³⁹

Um das *Wesen des Katholizismus* entspann sich eine heftige Diskussion, in die sich auch das kirchliche Lehramt einschaltete. Zeitweise musste das Buch auf Veranlassung des Hl. Officium aus dem Handel gezogen werden, und Adam wurde zur Überarbeitung diverser Stellen aufgefordert. Dazu gehörte auch die oben zitierte, die Adam daraufhin abschwächte. Nach Auffassung des Hl. Officium war das Göttliche nicht in der Kirche objektiviert, insofern sie Gemeinschaft sei, sondern die übernatürlichen Vollmachten Jesu seien einzelnen Personen und nicht der Kirche als Gemeinschaft gegeben. Auch Adams These, dass die Kirche bereits vor ihren Gliedern existiert habe, wird zurückgewiesen. Besonders interessant ist die Kritik, dass Adam auf Grund seiner Sicht der solidarischen Verkettung der Menschen in Schuld und Erlösung nur das Kollektiv als relevant für den göttlichen Heilsplan ansehe und damit den individuellen Heilsplan vernachlässige. Das Hl. Officium lehnte also ein kollektivistisches Heilsverständnis ab und strich heraus, dass die Rechtfertigung die Menschen als Einzelne betreffe: „Etsi omnes simul redempti sunt a Christo, tamen iustificantur singuli.“⁴⁰ Hinter dieser lehramtlichen Kritik verbirgt sich zum einen die Sorge, dass die Rolle des Einzelnen im Prozess der Erlösung zu gering geachtet werden könnte, zum andern aber auch die Furcht, dass die Autorität der Träger des kirchlichen Lehramtes durch die Gemeinschaftsidee geschwächt werden könnte.

Die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten deutete Adam unter Rückgriff auf das Augusterlebnis als „Massenerlebnis der volkhaften Einheit“.⁴¹ Hitler als messianische Gestalt aus dem Volke führe zu einer neuen Erkenntnis und einem neuen Erlebnis der Einheit. Die NS-Herrschaft setzte Adam mit der Einswerdung des deutschen Volkes gleich, doch

³⁹ Ebd., S. 51.

⁴⁰ Zit. n. Hans Kriedler, *Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams*, Mainz 1988, S. 304.

⁴¹ Karl Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: *Theologische Quartalschrift* 114 (1933), S. 40–63.

schrieb er dem Christentum einen wesentlichen Anteil an dieser Einigung zu. Das Christentum habe nämlich erst aus dem „wildem Gemenge“ vieler Stämme die deutsche „Volksgemeinschaft“ geformt. Trotz der tragischen konfessionellen Spaltung bestehe eine echte und letzte Gemeinschaft aller Deutschen im Glauben an den Heiland Jesus Christus. Damit suchte Adam die religiöse Gemeinschaft höher zu gewichten als die „völkische“ – jüdische Deutsche sind aus dieser religiös fundierten Volksgemeinschaft allerdings ebenso ausgeschlossen wie aus einer „völkisch“ oder „rassisch“ definierten. Der Geist des Nationalsozialismus ist für Adam „der Geist rücksichtsloser Hingabe an die Volksgemeinschaft“ – aus dieser Wertung entspringt ein „positives, klares, deutliches Ja zu jenem Tiefsten und Eigentlichsten, was die neue Bewegung treibt“; Adam scheute sich nicht, dies als christliche Energien zu bezeichnen.

Wenn Adam auch das christliche Fundament der Gemeinschaft hervorhebt, ist ihm die „völkische“ Definition der Gemeinschaft ebenfalls nicht fremd. In seinem berüchtigten Aachener Vortrag von 1939, in dem er sich für die Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus ausgesprach, fiel die Äußerung, dass der ungläubige „Volksgenosse“ dem katholischen Deutschen näher stehe als der getaufte „Hottentot“. Hier wird – gegen die Lehre der Kirche – die „Blutgemeinschaft“ höher gewertet als die durch die Taufe begründete Einheit.

„Das deutsche Blut ist und bleibt der substantielle Träger auch unserer christlichen Wirklichkeit. Und dasselbe deutsche Blut verbindet uns auch mit all jenen, die nicht unseres Glaubens sind, zu unlöslicher Blutgemeinschaft. Damit erledigt sich die bis zum Überdruß aufgeworfene Frage, ob dem Katholiken ‚der gläubige Hottentot näher stehe als der ungläubige Volksgenosse‘. Für die katholische Betrachtungsweise bleibt auch der glaubenslose Deutsche unser Bruder, wenn auch ein irrender Bruder. Und darum steht er in der Stufenfolge der Liebe jedem Artfremden voran.“⁴²

Die konspirativ arbeitende Gruppe nationalsozialistischer Priester um den Wiener Johann Pircher und den Duderstädter Richard Kleine, der Adam 1940 beitrug, verstand sich als eine verschworene Gemeinschaft von Erfolgsmännern Hitlers, die nach dem sog. Endsieg bereit stehen würden, eine neue deutsche Kirche aufzubauen, die wie das deutsche Volk geeint

⁴² Karl Adam, Die geistige Lage des deutschen Katholizismus, in: *Diözesanarchiv Rottenburg*, N 67 *Nachlass Karl Adam*, Nr. 32, 22.

werden sollte.⁴³ Die „Volksgemeinschaft“ wurde zum Modell für die Gemeinschaft der getrennten christlichen Kirchen – vor ihr verblassten alle konfessionellen Unterschiede.⁴⁴

Karl Adam, der selbst vom „Geist von 1914“ beeinflusst war, rezipiert in seiner vom Gemeinschaftsgedanken geprägten Ekklesiologie Deutungen des Krieges und der Kirche durch Max Scheler, insbesondere den durch den Weltkrieg angeblich wiederbelebten Solidaritäts- und Stellvertretungsgedanken.

Mit der Bezeichnung der Kirche als Gemeinschaft waren also weder die formale Gleichheit der Mitglieder noch eine demokratische Ordnung der Kirche intendiert. Gerade die kirchliche Autorität und die hierarchische Organisation sind für Adam die Verkörperung und der Garant der Gemeinschaft. Wie im Bereich des Rechts wird das Gemeinschaftsmodell zur Aufhebung von Gegensätzen in ein höheres Drittes⁴⁵ genutzt, um Konflikte und Spannungen verschleiern zu können – im kirchlichen und theologischen Bereich sind es die Gegensätze von Klerikern und Laien, von Orts- und Universalkirche, aber auch von Natur und Gnade.

3. Kirche als Gemeinschaft bei Henri de Lubac

In Frankreich entwickelte sich im Rahmen der später so genannten *nouvelle théologie* ein entsprechendes Verständnis der Kirche. Theologen wie Henri de Lubac haben allerdings, anders als ihre deutschen Kollegen, die nationalsozialistische Politik und Ideologie nicht gerechtfertigt. Ein gewisses

⁴³ Scherzberg, *Kirchenreform* (s. Anm 30), S. 277–289.

⁴⁴ Lucia Scherzberg, Das kirchenreformerische Programm pro-nationalsozialistischer Theologen in: dies. (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, Paderborn 2005, S. 56–70, hier: S. 66–69; Jörg Ernesti, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, S. 231–238; Stephan Lüttich, Karl Adams Weg zu seiner katholischen Sicht der „Una Sancta“. Ein Beitrag zum geistigen Kontext der frühen ökumenischen Theologie, in: ders./Wolfgang Thönissen, *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, Paderborn-Frankfurt/M. 2008, S. 139–158.

⁴⁵ Oliver Lepsius, *Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft unter dem Nationalsozialismus*, München 1994, bes. S. 49–69.

Schillern zwischen *Résistance* und Vichy, d. h. der Ideologie der nationalen Revolution, kann allerdings festgestellt werden.⁴⁶

Das Thema „Gemeinschaft“ spielt in Lubacs Ekklesiologie eine ebenso entscheidende Rolle wie bei Karl Adam. In seinem berühmten Werk *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* von 1938, das von Hans Urs von Balthasar unter dem bezeichnenden Titel *Der Katholizismus als Gemeinschaft* ins Deutsche übertragen wurde, befasste er sich u. a. mit der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit, der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, dem sozialen Charakter des Heils und dem Verhältnis von Person und Gemeinschaft.⁴⁷

Die Geschichte von Schöpfung, Sünde und Erlösung gilt Lubac als Abfolge von Einheit und Trennung. Die Menschheit, als ein Ganzes geschaffen, ist durch die Untreue gegenüber Gott dieser Einheit verlustig gegangen. In Anlehnung an Origenes versteht Lubac die Erbsünde als Trennung und Zerstückelung; durch sie entstand die Vielfalt. Aus dem harmonischen Ganzen wurden Individuen, deren Wille und Gesinnung sich gegenseitig widersprechen. Erlösung wird entsprechend als Wiedergewinnung der Einheit verstanden. Christus ist das Heil des Ganzen und für alle. Dieser Prozess der Einigung beginnt mit der Inkarnation und wird durch die Kirche fortgeführt, die aus den Wesen, die sie vereinigt, ein einziges Ganzes schafft.⁴⁸ Diese Bindung des Vereinigungsprozesses an die Kirche ist so stark, dass der Christ nur in dieser Gemeinschaft der Gnade teilhaftig werden kann. Hier diente der Bund Gottes mit Israel Lubac als Vorbild:

„... und wie Jahwe kein Einzelwesen an Kindesstatt annahm, [...] so wird auch der Christ an Kindesstatt nur angenommen in dem Maß seines Eingehens in das soziale Gefüge, das der Geist Christi beseelt.“⁴⁹

Die Erlösung und die Gründung einer religiösen Gemeinschaft gelten Lubac als ein einziges Werk Christi. Deshalb gibt es für ihn keine Trennung zwischen dem unsichtbaren Leib Christi und der sichtbaren Kirche. Für

⁴⁶ S. die entsprechenden Beiträge in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008.

⁴⁷ Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), in: *Œuvres Complètes*, Bd. 7, Paris 2003; dt.: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln-Köln 1943, S. 52f. Die folgenden Zitate sind der deutschen Übersetzung entnommen.

⁴⁸ Vgl. Lubac, *Katholizismus*, S. 48.

⁴⁹ Ebd., S. 54.

den Katholiken sei beides miteinander verbunden; als Mitglied einer äußeren Organisation sei er Mitglied des Leibes Christi.

„Die starke äußere Organisation, die wir an ihr bestaunen, drückt, den Forderungen des irdischen Daseins entsprechend, die innere Einheit eines lebendigen Organismus aus; der Katholik ist nicht nur Objekt einer Macht, sondern Glied eines Leibes. Seine rechtliche Abhängigkeit von der ersten hat seine lebendige Einfügung in den zweiten zum Ziel. Daher bedeutet seine Unterwerfung keine Selbstaufgabe. Er hat nicht nur die Pflicht, Befehlen zu gehorchen oder Ratschlägen sich zu fügen: er muss vielmehr an einem Leben teilnehmen, in eine Gesinnung eingehen.“⁵⁰

Das Heil ist also weniger ein individuelles als ein soziales; dies gilt vor allem auch für das Verständnis der Sakramente. An die Stelle der traditionellen Vorstellung der Sakramente als „Kanäle“, durch die dem Einzelnen Gnade zufließt, setzte Lubac den Vorrang des Gemeinschaftlichen. Der Christ werde im Empfang der Sakramente mit der Gemeinschaft vereinigt und dadurch mit Christus.

„Wie die Offenbarung und die Erlösung, die zwar an jede Seele unmittelbar gelangen, grundsätzlich jedoch nicht individuell, sondern sozial sind, so stellt auch die Gnade, die durch die Sakramente bewirkt und erhalten wird, nicht eine rein private Beziehung zwischen der Seele und Gott oder Christus her, sondern jeder empfängt sie in dem Maß, wie er dem einzigen Organismus, in dem der befruchtende Lebenssaft kreist, sich anschließt.“⁵¹

Person und Gemeinschaft werden Lubac zufolge beide von der christlichen Offenbarung besonders herausgestellt: es gehe sowohl um den absoluten Wert des Einzelnen als um die Verwirklichung einer vollkommenen Gemeinschaft. Beides sei nur im Christentum möglich. Außerhalb des Christentums schlossen beide einander aus oder behinderten sich gegenseitig. Der Katholizismus erscheint so als Alternative, als „dritter Weg“ zwischen der Überbetonung des Individuellen im Liberalismus und der

⁵⁰ Lubac, *Katholizismus*, S. 68f.

⁵¹ Ebd., S. 74; die letzte Passage lautet im Original: „... chacun la reçoit dans la mesure où il s'agrége, socialement, à l'unique organisme où coule sa sève fécondante“, in: Lubac, *Catholicisme*, S. 57.

Überbetonung der Gemeinschaft in einem „gleichmacherischen Sozialismus.“ In ihm falle das Wohl des Einzelnen und das Wohl der Gemeinschaft zusammen.⁵²

Wie bei Karl Adam, dessen *Wesen des Katholizismus* 14 Jahre früher in erster Auflage erschienen und stark vom Gemeinschaftsdiskurs der Weimarer Republik geprägt war, zeigt sich bei Lubac der Einfluss zeitgenössischen Denkens, konkret der so genannten personalistischen Philosophie, deren Wirkung auf zahlreiche katholische Denker im Frankreich der dreißiger Jahre nicht unterschätzt werden kann. Der Name *Personalismus* kann in die Irre führen: personalistische Philosophen wie Emmanuel Mounier, der mit Lubac gut bekannt war, sprachen zwar von dem Wert der Person, wiesen aber den Begriff des Individuums und das, was sie „Individualismus“ nannten, zu Gunsten einer Betonung der Gemeinschaft zurück. Liberalismus und Demokratie, letztere insbesondere in ihrer amerikanischen Ausprägung, galten als Feinde dieser Gemeinschaft und der an sie gebundenen Person.⁵³ John Hellman zufolge, betrachtete Lubac die Zeit des Krieges als Übergang von der Epoche des bürgerlichen Individualismus zur Epoche der personalistischen Gemeinschaft.⁵⁴ Dass Lubac mit der Vichy-nahen *École nationale des cadres d'Uriage*, die sich als Kaderschmiede für die künftige Elite einer postindividualistischen Gesellschaft verstand, verbunden war, zeigt seine Sympathie für bestimmte Aspekte der sog. *nationalen Revolution*.

Es zeigt sich also eine große Nähe zwischen deutschen und französischen Reformtheologen im Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, das innertheologisch dazu diente, das „individualistische“ Modell der Kirche als Heilsanstalt zu verabschieden, und dem im politisch-gesellschaftlichen Kontext die Funktion zukam, die jeweils gängige Gemeinschaftsideologie theologisch zu verarbeiten und eine zeitgemäße Theologie zu formulieren. Der antidemokratische und antiliberalen Charakter der

⁵² Vgl. Henri de Lubac, *Explication chrétienne de notre temps* (1941), in: ders., *Œuvres Complètes*, Bd. 24: *Résistance chrétienne au nazisme*, Paris 2006, S. 123–148, hier S. 141f.; ders., *Katholizismus*, S. 300–305.

⁵³ Vgl. dazu bes. Seth Armus, Emmanuel Mouniers ideologischer Antiamerikanismus, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008, S. 103–120.

⁵⁴ Vgl. John Hellman, *The Knight Monks of Vichy France. Uriage 1940–1945*, Liverpool-Montreal 1997, S. 51.

Gemeinschaftsdiskurse sowohl in Frankreich als auch in Deutschland stellte für die Theologen kein Hindernis dar – im Gegenteil.

4. Ökumene und „Volksgemeinschaft“

Der Versuch, die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen auf der Basis der „Volksgemeinschaft“ voranzutreiben, d. h. eine völkische Begründung und Rechtfertigung der ökumenischen Bemühungen zu geben, wurde bereits im Abschnitt über Karl Adam angesprochen. Protagonisten dieser Art von Ökumene waren neben Adam der bekannte Kirchengeschichtler Joseph Lortz, der zu einer Revision des katholischen Lutherbildes Entscheidendes beigetragen hat⁵⁵, der bereits erwähnte Priester und Religionslehrer Richard Kleine, sowie andere „braune“ Priester wie Joseph Roth und Josef Müller.

Lortz betrachtet den konfessionellen Riss als die tiefste Wunde Deutschlands. Zum ersten Mal seit 1517 besteht in seiner Sicht nun durch den Nationalsozialismus die Chance, die konfessionellen Gegensätze zu überbrücken. Denn sowohl unter den nationalsozialistischen Führerpersönlichkeiten als auch im Volk stünden Katholiken und Protestanten einträchtig beieinander – als Deutsche und nicht primär als Angehörige einer Konfessionskirche. Alle Deutschen seien vom nationalen Gedanken erfasst, der die konfessionellen Gegensätze zurücktreten lasse.

Die kirchliche Entwicklung seit der Reformation und besonders im 19. Jahrhundert hat zur festen Einigung der katholischen Kirche unter dem Papst geführt. Da dadurch in Lortz' Augen auch eine gewisse Erstarrung und Uniformierung in der Kirche eingetreten ist, verspricht er sich vom Einbruch des Nationalen in das kirchliche Leben reichen Segen. Denn das Volkstum wirke als Mutterboden des kirchlichen Wachstums. Das

⁵⁵ Zu Lortz s. Gabriele Lautenschläger, *Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers*, Würzburg 1987; Wilhelm Damberg, *Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993, S. 145–167; Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne*, Stuttgart u. a. 1998, S. 143–186; Robert Krieg, *Catholic Theologians in Nazi Germany*, New York-London 2004, S. 56–82.

bedeutet, Lortz hofft auf die Reform bestimmter Bereiche des kirchlichen Lebens durch den Einfluss des Nationalsozialismus.

Die katholische Kirche dürfe nun beim Aufbau des neuen Reiches nicht beiseite stehen, denn einerseits könne die Volksgemeinschaft nicht auf ein Drittel des Volkes verzichten und andererseits hänge von dieser Entscheidung die Zukunft des Christentums in Deutschland und der Kirche selbst ab. Durch den positiven Einsatz der Katholiken müsse verhindert werden, dass sich die heidnische völkische Religionsauffassung im deutschen Volk durchsetze. Glaubens- und kirchenfeindliche Elemente in der nationalsozialistischen Praxis müssten von Katholiken ertragen und gemessen am Ziel der NS-Bewegung als *felix culpa* gedeutet werden.

1935 nimmt der geistliche Studienrat Richard Kleine aus Duderstadt Kontakt zu Lortz auf, weil er in ihm einen Gesinnungsgenossen vermutet.⁵⁶ Im August des Jahres legt er ihm das Manuskript eines *Sendschreibens katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen* vor, das die Katholiken zur gläubigen Gefolgschaft Adolf Hitlers auffordert und den gottgegebenen Charakter der Sendung Hitlers herausstreicht. Lortz und andere Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sollen die Schrift unterzeichnen. Lortz schlägt Kleine vor, das Sendschreiben in einem katholischen Verlag, d. h. dem Aschendorff-Verlag in Münster zu veröffentlichen und sich darüber hinaus um die Unterstützung Bischof von Galens zu bemühen. Zu diesem Zweck überarbeitet er die Schrift, sodass er neben Richard Kleine, Emil Ritter und Kuno Brombacher als Autor zu betrachten ist. Das Vorhaben gelingt wenigstens teilweise: das Sendschreiben erscheint 1936 bei Aschendorff. Bischof Galen hatte zunächst seine Unterstützung zugesagt, dann aber Lortz verboten, als Herausgeber der Schrift zu zeichnen. Nach weiteren Verhandlungen zwischen Lortz und Galen erschien das Sendschreiben ohne Imprimatur und im Auftrag eines Arbeitskreises katholischer Theologen und Laien, herausgegeben von Emil Ritter und Kuno Brombacher.⁵⁷

Im Jahr 1940 schrieb Kleine rückblickend an Karl Adam über dieses Ereignis:

„1935 erschien von uns beiden (Kleine und Ritter; LS) und 2 weiteren Herren: Professor Lortz und Dr. Nattermann unser ‚Sendschreiben katholischer

⁵⁶ Lautenschläger, *Lortz*, S. 310.

⁵⁷ *Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen*, hg. v. Kuno Brombacher und Emil Ritter, Münster 1936.

Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen‘. Graf Galen in Münster hatte einen lichten Augenblick und stimmte zu, obwohl er sich 1937 mir gegenüber als eine der jammervollsten und verrostetsten Nieten offenbarte.⁶⁵⁸

Das Sendschreiben trägt ähnliche Gedanken vor wie die bisher angesprochenen Schriften, allerdings in verschärfter Form. Es betont die gottgegebene Sendung Adolf Hitlers, um die Volksgemeinschaft aller Deutschen zu verwirklichen.

„Diese religiöse Sendung Adolf Hitlers ist keine unmittelbare. Denn nicht er selbst ist es, der uns religiöse Reformation predigt, sondern in dem, was mit ihm und durch ihn Ereignis geworden ist, liegt eine gewaltige Predigt Gottes an die gesamte Christenheit unserer Zeit.“⁶⁵⁹

Die beiden großen Konfessionen seien in ihrer bisherigen Entwicklung vom Konfessionalismus geprägt, sodass sich ihre Sorge nicht auf die ganze Nation, sondern nur auf jeweils einen Teil, das katholische bzw. evangelische Deutschland richte. Der Katholizismus wolle aus seinem völkischen Bruchteil ein Volksganzes machen. Die Konsequenz sei, so das Sendschreiben, dass der Andersgläubige auch als ein *anderer* Deutscher als die Katholiken angesehen werde und ein ausländischer Katholik den deutschen Katholiken näher stehe als die andersgläubigen „Volksgenossen“. Der Nationalsozialismus lege nun dem Katholizismus eine klare Alternative vor: entweder konfessionalistische Absonderung oder das christliche Aufgehen in der einen deutschen Volksgemeinschaft. Dabei lasse er keinen Zweifel daran, dass die Wahl des Ersteren Selbstmord bedeuten würde. Die Katholiken müssten mit den Protestanten und der deutschen Glaubensbewegung gemeinsam unter dem Hakenkreuz marschieren, das die Einigkeit unter den Konfessionen zu bewirken vermöge. Alle konfessionellen Belange träten hinter dem gemeinsamen Nationalen zurück. Es gebe keinen anderen Weg zum konfessionellen Frieden als den Weg über die Nation. Dies bedeute keine Bagatellisierung dogmatischer Gegensätze, doch seien die Kirchen gezwungen, mit dem Wesentlichen auszukommen, denn alles andere, das trenne, werde unweigerlich fallen.

⁵⁸ Kleine an Adam, 24. Mai 1940, in: *NL Adam, Diözesanarchiv Rottenburg N 67*, Nr. 33.

⁵⁹ Vgl. *Sendschreiben*, S. 60f.

Auch bei anderen nationalsozialistischen Priestern findet sich diese Verbindung von Ökumene und Volksgemeinschaft, wie Kevin Spicer jüngst in seinem Buch „Hitler's Priests“ aufgezeigt hat.⁶⁰ Der Bamberger Diözesanpriester Josef Müller beispielsweise plädierte für die Annäherung der Konfessionen auf der Basis der Volksgemeinschaft. Dazu gehörte für ihn die Übernahme liturgischer Elemente, die das Gemeinschaftliche gegenüber dem Individuellen hervorhoben, wie etwa das allgemeine Schuldbekenntnis im Gottesdienst oder die Generalabsolution anstelle der sakramentalen Einzelbeichte.

Besonders interessant ist der Priester Joseph Roth, Priester der Diözese München-Freising, der eine steile Karriere im Reichskirchenministerium machte – er war dort für die katholischen Angelegenheiten zuständig. Roth war Soldat im Ersten Weltkrieg, nach dem Krieg Mitglied eines Freikorps. 1922 wurde er zum Priester geweiht, 1934 schloss er sich der SA an. Roth verfügte über ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein und wollte die deutschen Katholiken zu ihrer Bestimmung führen, Teil der deutschen „Volksgemeinschaft“ zu sein. Zwei Kräfte waren für ihn entscheidend für die Bildung dieser „Volksgemeinschaft“: auf der einen Seite die Gottesliebe und die Liebe zum Bruder in Christo, auf der andern Seite der Geist der Kameradschaft des Weltkrieges. Dieser Geist sei die heilige Gabe der Frontsoldaten an die deutsche Jugend und dieser könnten und dürften sich die Katholiken nicht verschließen.

Das Gemeinschaftsdenken und das Konzept der „Volksgemeinschaft“ dienten einem Teil der ökumenisch interessierten Theologen in Deutschland als Grundlage für einen „völkischen“ Ansatz der Ökumene – die Einnahme des Volkes auf „völkischer“ Grundlage müsse auch zu einer Überwindung der konfessionellen Spaltung führen. Für die internationale Ökumene, die nach dem Krieg zur Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen führte, hatten diese Theologen nur Verachtung übrig.

⁶⁰ Kevin Spicer, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, Dekalb/Illinois 2008, S. 52–60.

5. Das Verständnis der Kirche bei Alfred Delp

Diesen unterschiedlichen Rezeptionsformen des Gemeinschaftsdenkens möchte ich Alfred Delps Verständnis der Kirche entgegen setzen.⁶¹ Ging Alfred Delps Widerstand gegen den Nationalsozialismus auch mit einer anderen Ekklesiologie einher?

Entscheidend ist ein Text, den Delp in der Haft am Ende des Jahres 1944 bzw. Anfang 1945 geschrieben hat.⁶² 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.“⁶³

Dies mag sich selbstverständlich anhören, ist es aber nicht. Für Karl Adam gehörten zu den Selbstvollzügen der Kirche Dogma, Kultus und Moral, d. h. Verkündigung, Sakramentspendung und erzieherische Tätigkeit, aber nicht das diakonische Engagement. Adam propagierte zwar die Einheit von Glaubenswahrheit und Glaubenspraxis, 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

⁶¹ Alfred Delp (1907–1945), Jesuit, Mitglied des Kreisauer Kreises, dort zuständig für Fragen der katholischen Soziallehre, nach dem 20. Juli 1944 verhaftet und im Januar 1945 zum Tode verurteilt. In seiner Jugend wollte Delp Offizier werden, war Mitglied im Bund Neudeutschland; als Präfekt am Jesuitenkolleg führte er viele von der Jugendbewegung inspirierte Freizeitaktivitäten ein.

⁶² Alfred Delp, Reflexionen über die Zukunft, IV. Das Schicksal der Kirchen, in: ders., *Ges. Schriften*, hg. v. Roman Bleistein, Bd. IV, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1985, S. 318–323.

⁶³ Ebd., S. 319.

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.

Man sieht also die Bedeutung, die Delps Bestimmung der Aufgabe der Kirche hat. Aus ihrem diakonischen Auftrag und Selbstvollzug 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“⁶⁴ 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.“⁶⁵

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.“⁶⁶

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

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

⁶⁴ Ebd., S. 318.

⁶⁵ Ebd., S. 319.

⁶⁶ Ebd., S. 323.

aufgeben: „Die Wucht der immanenten Sendung der Kirche hängt ab vom Ernst ihrer transzendenten Hingabe und Anbetung.“¹

Das Kirchenverständnis Delps spiegelt seine Auffassung vom Menschen wider – ganz der Welt zugewandt und der Geschichte verpflichtet, aber immer aus dem transzendenten Bezug lebend. Diese Sicht der Kirche ist auch innerkirchlich betrachtet absolut wegweisend. Hier hat Delp die 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 bekanntlich 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 wie Karl Adam 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 oder eine Ökumene auf der Basis der Volksgemeinschaftsideologie durchsetzen wollen.

Fazit

Die in den 20er Jahren neu entstehende dogmatische Teildisziplin der Ekklesiologie rezipiert die Deutungen des Kriegserlebnisses, reagiert auf die Hochkonjunktur des Gemeinschaftsdenkens und reflektiert die Hoffnungen innerhalb der katholischen Kirche auf einen wieder gewonnenen größeren Einfluss auf die Gestaltung der Gesellschaft. In der eigenen Lehre und Organisationsform bereits vorhandene Elemente wie der soziale Charakter der Liturgie, die Sozialität der Kirche oder ihre Orientierung am Solidaritätsgedanken werden für eine Anpassung an die Themen der Zeit nutzbar gemacht. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass Alfred Delp sich trotz aller bei ihm vorhandenen Faszination vom Militärischen und von Ordnungen natürlicher und übernatürlicher Art diesem Gemeinschaftsdiskurs verweigert, sondern stattdessen den diakonischen Charakter der Kirche und den notwendigen Einsatz für die Menschenrechte hervorhebt.

¹ Ebd.

Orientierung am Gemeinschaftsdenken in der Ekklesiologie schloss zu dieser Zeit genau dies nicht ein.