

*Thomas Ruster. Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Paderborn: Schöningh 1994. 421 S., DM 78,-. ISBN 3-506-77381-X.*

Ruster kündigt in seinem 1993 als Habilitationsschrift bei H. Waldenfels in Bonn entstandenen Werk das Anliegen als eine modellhafte Verhältnisbestimmung zwischen katholischem Glauben und moderner Lebenskultur an. Lösungsansätze namhafter Theologen der Weimarer Republik sollen vorgestellt werden. Charakterisiert ist die Aufgabe nach Einschätzung Rusters durch den Bruch, der 1918/19 markiert wird. Die sogenannten geordneten Verhältnisse der Wilhelminischen Ära hier, die beispiellose Pluralisierung des gesellschaftlichen, geistigen und künstlerischen Lebens in der Weimarer Zeit dort. »Das Sicherheitsbedürfnis der Menschen lechzte geradezu nach verlässlichen Ordnungen und wer sollte das Fundament für diese Ordnungen liefern, wenn nicht die katholische Kirche, die die moralische Katastrophe des Krieges unbeschadet überstanden hatte« (17). Damit ist der mögliche Ort der Nützlichkeit für die Religion des Katholizismus angedeutet. Offensichtlich war diese Nützlichkeit verlorengegangen, vielleicht sogar innerhalb der römisch-katholischen Theologie, weil dort in bestimmten Lagern die Frage nicht gesehen wurde. Jedenfalls sei die Suche nach der verlorenen Nützlichkeit der Religion das geheime Grundmotiv der Theologie in der Zeit der Weimarer Republik gewesen (11). Es muß also das Verhältnis des Katholizis-

mus zur Moderne bedacht werden an einem Punkt des Umbruchs, der einen Modernisierungsschub mit sich brachte. Modernisierung versteht Ruster als einen Prozeß der Veränderung und damit zugleich der Auflösung all jener Schranken und Grenzen in der Gesellschaft, die sich der Veränderung entgegenstellen (15).

Ruster will die Theologie der Weimarer Zeit in diesem Aufgabenfeld verstehen lehren, sie in ihrem Kontext sehen; er will nach der »Wechselwirkung zwischen dem Werk eines Autors und seiner Wahrnehmung der sozialen Lage des katholischen Christentums« (21) fragen. Ein Aufgabenfeld, in das die Theologie eher gezwungenermaßen eintritt, denn im 19. Jh. hätten — nach Ansicht Rusters — Glauben und Leben noch zusammengepaßt. Die katholische Religion sei noch fraglos, brauchbar und nützlich gewesen. Der Rückblick steht am Anfang des Buches (35–71). Das folgende Kapitel widmet der Autor dem Wandel der Selbsteinschätzung des Katholizismus. Man bemerkte die Ungleichzeitigkeit von Katholizismus und Moderne (71–112); die Folge ist, eine neue Herausforderung der Theologie, ein neuer »Typ von Theologie« sei notwendig geworden; anhand der Positionen Kurt Zieschés, Karl Adams und Romano Guardinis wird dieser erarbeitet (113–180). Im 5. Kapitel werden die Positionen der wichtigsten Theologen erörtert. 13 Positionen hat Ruster herausgegriffen. Es ist das umfangreichste Kapitel des Buches geworden (181–354). Der nächste Schritt soll die Quintessenz aus dem Kaleidoskop der Theologen ziehen: Er soll Grundfiguren der theologischen Problemlösung vorstellen. Intention des letzten Kapitels ist eine Relecture, »ein Wieder-durchgehen ihrer (der Theologen der Weimarer Republik) Gedanken unter dem Interessensgesichtspunkt gegenwärtigen Fragens« (32).

Der Rückblick ins 19. Jh. des 1. Kapitels, der Glauben und Leben in der katholischen Sondergesellschaft vorstellen will, wird in enger Anlehnung an Altermatt formuliert. Ausgangspunkt ist für Ruster die für das 19. Jh. konstatierte innere Geschlossenheit der katholischen Subgesellschaft. Es sei der Kirche gelungen, die beiden dafür notwendigen Bande, nämlich die weltanschauliche Basis und die soziale Organisation, in ausreichendem Maß zur Verfügung zu stellen. »In beiden Bereichen erhob sie einen ausschließlichen Geltungs- und Gültigkeitsanspruch. Die katholische Weltanschauung war von konkurrierenden Deutungssystemen wie das Licht von der Dunkelheit geschieden. Sie dachte in strengen Dualitäten, zwischen denen es kein Hinüber und Herüber geben konnte« (38–39). Die Religion habe sich daneben in der Stabilisierung und Legitimation der sozialen Ordnung und der Regeln des Zusammenlebens bewährt (46). Ruster schließt das aus Erinnerungen einfacher Gläubiger. Er spricht von einem statischen — statisch durch den Verweis auf die transzendente und immerwährende Schöpfungsordnung — System des Katholizismus, und das habe genau in die vormoderne, sozial unbewegliche Gesellschaft gepaßt (48) — eine Einrichtung, die sich auf dem Land noch länger konservieren konnte als in der Stadt.

Das ist die Folie, auf der Ruster das Problem zeichnen kann: »Die Modernisierung als ein Prozeß der Auflösung fester Ordnungen, verbunden mit der Freisetzung individueller Handlungsoptionen, bedrohte deshalb den Katholizismus in seinen Grundfesten« (48). Während der Prozeß in der säkularisierten Welt fortschreitet, bleibt der Katholizismus stehen. Ruster spricht von einer fundamentalen Ungleichzeitigkeit, die erst von den aufmerksameren Köpfen unter den Katholiken der 20er Jahre bemerkt worden sei (49). Plausibilitätsverluste des Katholizismus sieht der Autor vor allem wegen der Konzentrierung auf die Autorität eintreten; sie sei nach 1918 eine wesentliche Ursache für die Ungleichzeitigkeit geworden (54). Als das einschlägige Paradigma für die aufmerksameren Köpfe wird Joseph Wittig genannt: Er habe erkannt, daß die Religion zu einer Sonderwelt geworden war, die nichts mehr von der Welt des Lebens wisse (52).

Leider werden andere Theologen übergangen oder nicht genannt oder vorschnell auf den Aspekt der Autorität zurückgeführt. Ruster zieht zwar an dieser Stelle Joseph Bernharts Kaplan (als Dokument eines sensiblen Zeitzeugen) heran, ignoriert aber die dort genannten Brüche zwischen Glaube und Wissen. Brüche, die sich wegen der Theodizeefrage auf tun, Brüche zwischen Glaube und Kultur, ja auch zwischen Glaube und herkömmlichem religiösem Geprägtsein. Auch die Autorität spielt eine wichtige, letztlich negative Rolle im Kaplan, der zu Beginn der Weimarer Republik erschienen ist. Aber sie wird nicht als causa absoluta gesehen und ist es wohl auch nicht —

der sozialgeschichtliche Aspekt unter Ausklammerung des Geistesgeschichtlichen (auch dessen Eigendynamik) verhilft zu einer an vielen Stellen eindimensional erscheinenden Perspektive.

Der katholische Glaube hatte — zumindest teilweise — seine Funktion verloren. Ruster sieht in dieser Situation zwei Reaktionsmöglichkeiten: »Die Bedingungen eines geschlossenen katholischen Lebensbereiches mit allen Mitteln wiederherzustellen«, also die Entwicklung der Moderne zurückzunehmen, d.h. Rückzug in ein neues katholisches Getto, oder in der »offensiven Variante« ein triumphalistisches oder aggressives katholisches Welteroberungsstreben (58). Die zweite Möglichkeit sei, den Katholizismus aus den Funktionen an der Gesellschaft und am Alltagsleben herauszulösen und ihn als eine besondere, besonders treffende Interpretation der Wirklichkeit vorzustellen. Dieser Weg sei besonders verheißungsvoll erschienen, da es auf ihm nicht notwendig gewesen sei, sich mit dem konkreten sozialen und individuellen Leben herumzuplagen, sondern man sich auf die »Einstellung« zur Wirklichkeit konzentrieren konnte.

Damit hat Ruster die Raster vorgegeben, in denen er anschließend die zu untersuchenden Theologen abhandeln wird. Zuvor aber stellt er den Katholizismus der Weimarer Republik in seinen Etappen vor: Eine erste Etappe des Katholizismus der Weimarer Republik ist der katholische Frühling, die Aufbruchstimmung nach dem Ersten Weltkrieg. Alte Werte und Ordnungen waren zusammengebrochen, man sah sich auf einem Kampffeld der Weltanschauungen und Deutungen, und man schätzte die eigene Situation durchaus mit Optimismus ein. Es wurde ein Kampf konstatiert, ein Kampf der politischen Ordnungsvorstellungen (74) sowie ein Kampf auf der geistigen Ebene: »Die Kirche oder die Geistesmächte der Neuzeit, Erlösung oder Untergang: das war die Alternative, in die der Sieg-Katholizismus seine Zuversicht zu kleiden mußte« (77). Man muß natürlich sofort nachfragen, ob in »dem« Katholizismus die Argumentationen wirklich so einlinig verliefen. Hatte es den Reformkatholizismus nie gegeben oder war er völlig wirkungslos verhallt? Konnte sich nur der Antiliberalismus, der Kulturpessimismus der Piuspäpste halten? Wurde die Kirche nur als »Bollwerk gegen die Abirrungen der Moderne« verstanden (81)? Differenzierter gestaltet sich das Bild, wenn Ruster die »neuen Bewegungen«, also Jugend- und liturgische Bewegung, ins Auge faßt und die theologische Ebene verläßt. In der Auseinandersetzung auf der weltanschaulichen Ebene verweist Ruster auf Peter Wust, der von einer »glänzenden Rechtfertigung des katholischen Weltbildes« spricht, da man sich vom kantischen Idealismus ab- und der Objektphilosophie des Mittelalters wieder zugewandt habe (89).

Die zweite Etappe des Weimarer Katholizismus überschreibt Ruster mit »Ernüchterung«. Gemeint ist damit die zweite Hälfte der 20er Jahre. Gekennzeichnet seien sie vor allem durch die Kritik an den »neuen Bewegungen«, vor allem durch Funk und Przywara (94). Die dritte Etappe, zeitlich ungefähr parallel laufend, ist charakterisiert durch »Selbstbegrenzung und Rückzug«. Der Optimismus der Nachkriegsjahre hatte einen Einbruch erlitten. Das klare Profil des katholischen Geistes sei geschwunden, der Katholizismus in Richtungen zergliedert. Die vierte Etappe schließlich wird genannt »im Gleichschritt mit den Siegern«. Es sind »verhängnisvolle Auswege« (99), die sich manche aus dem neugeschaffenen Getto suchten, von denen einer den Wegweiser »Reichstheologie« trug (100). Beispielhaft führt Ruster Haecker und Maria Laach als Zentrum des Rechts-Katholizismus an (105).

Es schließt sich die Vorstellung des »neuen Typ(s) von Theologie« an, also die Frage, wie die Theologie auf den von Ruster als Bruch bezeichneten Übergang von 1918 reagiert hat. Der Katholizismus und seine Theologie sahen sich in der veränderten, in der »freien« Gesellschaft vor die Aufgabe gestellt, ihre Gebundenheit an die kirchliche Autorität und das Lehramt begründen zu müssen. Der Autor entfaltet an dieser Stelle bereits die Ansätze Romano Guardinis, Karl Adams und Kurt Zieschés. Der neue Typ von Theologie gewinnt sein Profil in der Auseinandersetzung mit Feind und Leitbildern (130), als da sind Subjektivismus und Rationalismus. Objektivität und Autorität glaubte man dem Hunger der Zeit anbieten zu müssen, die feste und eindeutige Wahrheit des kirchlichen Lehramtes, die jeder Entwicklung entzogen ist (134–135). Ein anderes Leitbild ist das organische; mit diesem Bild wird Menschliches und Göttliches in der Kirche erklärt und der Zeit »eine Vision von wahrer Gemeinschaft entgegeng gehalten, die man in der von Zersetzung geprägten

Gegenwart vermißte« (138). In der Theologie passiert ein Rückzug, der den Katholizismus in ein Gegenüber zur modernen Kultur und zur demokratischen Staatsform bringt, in ein Gegenüber zu den wichtigsten prägenden Entwicklungen der Neuzeit. Damit sind die wichtigsten Erkenntnisse der Studie bereits ausgesagt.

Im zentralen Abschnitt fragt Ruster: »Was denken die Theologen?« Anhand von 13 Fachtheologen oder Autoren theologischer Sujets — die Liste reicht von Romano Guardini über Karl Adam, Peter Lippert, Anton Heinen, Theodor Haecker, Ernst Michel, Odo Casel, Karl Eschweiler, Max Pribilla bis hin zu Engelbert Krebs — will er die »Wahrnehmung der Moderne«, die »Leistung der Religion für die Menschen«, die »Theologischen Denkfiguren« und die »Konsequenz für die Religiosität« aufzeigen. Rusters Verdienst ist hier die Auswahl der Zitate. Es ergibt sich ein beeindruckendes — ein abstoßendes und faszinierendes — Panorama. Er schlägt Gassen durch ein weites Gewirr, versucht einen Durchblick offenzulegen, nicht selten freilich vereinfachend (kann man einen Theologen nur nach Aufsätzen aus einer bestimmten Zeitspanne umfassend beurteilen?), frech und feuilletonistisch. Nach der Lektüre dieses Kapitels zeigt sich aus der Perspektive des Historikers, daß das Diktum *multum non multa* weiterhin gültig bleibt.

Das vorletzte Kapitel bietet eine systematisierende Zusammenfassung unter dem Titel »Grundfiguren der theologischen Problemlösung«. »Es waren zwei Herausforderungen, die die römisch-katholische Kirche und ihre Theologie bedrängten ...: Einerseits erlebte die Kirche die Bestreitung ihres universalen Wahrheitsanspruches, andererseits war das katholische Milieu, in dem sie bisher die Absolutheit ihres Kirchentums im verkleinerten Maßstab weiter praktiziert hatte, nicht mehr wie bisher gegen die moderne Umwelt abzugrenzen« (356). Die Antworten, die Ruster vorstellt, zielen auf die zweite Herausforderung. Er subsumiert sie a) unter ekklesiozentrischen Lösungen, nämlich der Rückkehr unter die objektive Autorität, der Rekatholisierung der Kirche als Ort wahrer Gemeinschaft oder wahren Menschseins, der Kirche als Form und Strukturprinzip für die Welt und der Kirche als Rückzugsraum für die Katholiken und b) auf den Glauben zentrierte Lösungen, nämlich Glaube als Verinnerlichung der Autorität, Glaube als Interpretation und Glaube als Erinnerung und Hoffnung sowie die tragische Existenz im Glauben, das Kapitel der Arbeit, in welchem sich am offenkundigsten zeigt, daß die Reaktion der Theologie auf die Bestreitung des universalen Wahrheitsanspruches durchaus facettenreicher gezeichnet werden könnte. Die Anfragen kamen eben nicht nur und rein aus gesellschaftlichen Veränderungen. Der geistesgeschichtliche Hintergrund bleibt fast völlig ausgeblendet. Damit ist Ruster auch sehr auf eine Binnensicht des Weimarer Katholizismus fixiert. Die Rezeption von Gedankengut russischer Emigranten oder aus dem romanischen Raum wird allenfalls in kurzen Fußnoten angedeutet.

Druckfehler, die sich bis hin zu grammatikalischer Entstellung auswirken, treten in einer störenden Häufigkeit auf. Daß in Passagen wichtige Literatur ignoriert (zu Peter Wust, der an mehreren Stellen herangezogen wird, wird nirgends die neue Studie von Alexander Lohner erwähnt) oder veraltete Ausgaben (Bernharts Erinnerungen werden noch in der Ausgabe von Max Rößler, nicht in der von Manfred Weitlauff mit Akribie besorgten neuen zitiert) verwendet wurden, ist nicht verständlich.

Der Befund der Studie muß ungenau pauschal bleiben, zum einen, weil für die ausgewählten Theologen größtenteils Vorstudien fehlen, aber nicht zuletzt auch, weil systematische Vorgaben die Auswahl der Aspekte der theologischen Fragestellungen bestimmt haben.

Die Wandlungen im Verhältnis von Glaube und Leben zeigen sich nach dem Ersten Weltkrieg in eklatanter Zuspitzung. »Die römisch-katholischen Theologen der Weimarer Zeit stellten sich den Herausforderungen, die mit diesen Fragen gegeben waren. Ihre Theologien sind, so sehr sie auch die letzten und grundlegenden Themen des Glaubens und der Kirche bedenken, zweckgerichtet. Gerade ihre Beteuerung der ewigen und überzeitlichen Gültigkeit der kirchlichen Glaubenslehre weist sie als Menschen einer Zeit aus, die inmitten aller Veränderung nach dem Ewigen und Überzeitlichen Ausschau hielt« (17). Diese wie andere wichtige Ergebnisse der Arbeit werden bereits in der Einleitung präsentiert. Wäre das Untersuchungsfeld breiter, das Sensorium differenzierter geworden, wenn Fragen am Anfang stünden? Vielleicht wäre dann manches Urteil über das Versagen

der Theologie in der Konfrontation mit der Moderne behutsamer gefällt worden — in dem Bewußtsein, daß die Geschichte viele Mischöne in ihrer Farbenpalette kennt.

Rainer Bendel