

Geschichte und Theologie in der Krisis

„Vergangenheitsbewältigung“ bei Joseph Bernhart
und Michael Schmaus

von Lydia Bendel-Maidl und Rainer Bendel

Die Zeitgenossen Joseph Bernhart und Michael Schmaus wollen Theologie unter den Anforderungen ihrer Zeit treiben. Im Vergleich von theologischen Schriften beider Denker unmittelbar nach 1945 zeigen sich markante Unterschiede in der Reflexion der Erfahrungen des Dritten Reiches und in den Konsequenzen, die daraus für ein theologisches Nachdenken gezogen werden. Anhand der Themen Theodizee, Geschichtstheologie, Leidensspiritualität und Christentumskritik werden diese herausgearbeitet.*

„Vergangenheitsbewältigung“¹ in der katholischen Kirche – das Thema hat nicht zuletzt seit Daniel Goldhagen² neue Konjunktur. Zahlreiche wissenschaftliche Disziplinen setzen sich sehr kontrovers mit ihrer eigenen Position im Nationalsozialismus auseinander. Theologie müsste ein vielschichtiges Interesse daran haben, führte sie doch seit den 20er Jahren eine „weltanschauliche“ Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Wie weit ließ man sich *post eventum* von den Schrecknissen dieser Zeit affizieren? Welche Spuren zeichneten die Erfahrungen des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges in theologische Entwürfe unmittelbar nach 1945 ein? Mit Michael Schmaus (1897-1993) und Joseph Bernhart (1881-1969) richtet sich unser Blick auf zwei Persönlichkeiten mit ähnlichen Interessens- und Forschungsgebieten: Sie wollten in Auseinandersetzung mit zeitgeschichtlichen Veränderungen eine Theologie für die eigene Gegenwart formulieren; dazu suchten sie nach Impulsen aus einem intensiven Studium patristischer und mittelalterlicher Theologie. In dem einen begegnet uns ein zünftiger Theologe, der auch als Vordenker des Zweiten Vatikanum gilt, im anderen einer, der zeitlebens Außenseiter bleibt. Diese Perspektive wurde gewählt, um durch den Vergleich von Zeitgenossen, nicht in der vielgescholtenen Besserwisserie der Spätgeborenen, auf Möglichkeiten und Grenzen theologischer Denkformen aufmerksam zu werden.

* Vortrag auf der Jahresversammlung der Joseph-Bernhart-Gesellschaft in Augsburg am 17.2.2004.

¹ Zur Problematisierung des Begriffes Vergangenheitsbewältigung vgl. Norbert Reck. Sich erinnern. Beobachtungen zu objektivierenden und reflexiven Formen der Erinnerung, in: Paul Petzel; Norbert Reck (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 282-300, v.a. 288.

² Vgl. Daniel Jonah Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002.

1. Michael Schmaus

1.1 Biographische Situierung

Unter den Lehrbüchern katholischer Dogmatik erscheint in mehrfacher Hinsicht die „Katholische Dogmatik“ von Michael Schmaus für unsere Fragestellung besonders interessant: Schmaus, der selbst in der neuscholastischen Theologie ausgebildet war, „hat mit seiner Dogmatik einen Aufbruch der Systematischen Theologie initiiert und eine Wende von der Theozentrik zur Christozentrik eingeleitet und vollzogen.“³ Sein Bemühen um eine durchgehende Gestaltung der Dogmatik in einer verstehbaren deutschen Sprache wie die Offenheit für moderne philosophische Strömungen entspringen seinem Grundanliegen, die Theologie „unter den Anforderungen der jeweiligen Gegenwart zur Sprache zu bringen.“⁴ In einem sehr regen öffentlichen Wirken – so etwa gleich nach dem Zweiten Weltkrieg als Rektor beim Aufbau der Universität München – suchte Schmaus dies auch praktisch zu realisieren. So ist es nicht verwunderlich, dass er sich zeitgenössisch auch mit den Anliegen der NS-Weltanschauung auseinandersetzte. Er deckte dabei 1934 grundlegende Affinitäten zum katholischen Christentum auf.⁵ Wichtig wäre eine differenzierte Analyse und Wertung von Schmaus' Haltung während des Dritten Reiches.⁶ In diesem Beitrag muss dies außen vor bleiben.

Ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass bei Schmaus eine Sensibilität für die Problematik der Vergangenheitsbewältigung bzw. für eine Theologie nach den Gräueln des Dritten Reiches gegeben sein müsste, ist der von Heinzmann für seine Katholische Dogmatik konstatierte „Kategorienwechsel“ von einem mehr sachhaft-objektivierenden Denken (mit Schwerpunkt auf dem Metaphysisch-Notwendigen) scholastischer und neuscholastischer Theologie hin zur biblischen Grundkategorie der personalen Relation.⁷ Stellt sich angesichts des Kategorienwechsels nicht auch die Frage nach der Verantwortung und dem Versagen des einzelnen Christen, der einzelnen Christin in der unmittelbaren Ver-

³ Richard Heinzmann, Der Gott der Philosophen und die Systembildung in der Theologie. Zur Christozentrik der Dogmatik von Michael Schmaus, in: Peter Neuner; Manfred Weitlauff (Hrsg.), Für euch Bischof, mit euch Christ. FS für Friedrich Kardinal Wetter, St. Ottilien 1998, 441-456, hier 451.

⁴ Heinzmann, Der Gott der Philosophen, 454.

⁵ Vgl. Michael Schmaus, Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung, Münster ²1934. – Im Zusammenhang mit seiner Berufung von Münster nach München im Jahr 1945 wurde ihm diese Vergangenheit von Gegnern zur Last gelegt, wie aus Briefen von Schmaus an Martin Grabmann hervorgeht; Joseph Pascher spricht in einem Brief aus dem Jahr 1947 an Grabmann von „Entnazifizierung“. Vgl. Nachlass Martin Grabmanns im Grabmann-Institut an der LMU München: Briefwechsel: GI 2.1 S 33 und P 4.

⁶ Dazu gehört eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen Rainer Buchers, der betont, Schmaus hätte sich wie Joseph Lortz und Karl Adam durch eine „merkwürdig verschobene Übernahme rassistischer Basisannahmen“ in Hitlers Projekt etwas erhofft, was alle drei (durchaus „modernen“) Theologen „in der Kirche so sehr vermißten: eine kräftige Modernisierung einschließlich der Erneuerung der verlorengehenden kirchlichen Wirkmächtigkeit auf das Subjekt und dies in einem anti-modernen Rahmen.“ Vgl. dazu Rainer Bucher, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (PThe 37), Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 143-186, hier 186.

⁷ Vgl. Heinzmann, Der Gott der Philosophen, 452.

gangenheit umso dringlicher?⁸ Welche Auswirkung hat dieses auf die Kirche als ganze? Gewinnt die Theodizeeproblematik ebenfalls eine personale Dimension in Absetzung von der primär kosmologischen Sicht der Neuscholastik?

1.2 Inhaltliche Analyse⁹

1. In Schmaus' Veröffentlichungen Ende der 40er und in den 50ern kommt Fragen der Eschatologie eine große Bedeutung zu.¹⁰ Die Deutung der Erfahrungen der unmittelbaren Vergangenheit und Gegenwart, einer Zeit, „in der die Letzten Dinge mit Macht an die Tore der Geschichte schlagen“¹¹, erfolgt in eschatologischer und d.h. für ihn zugleich christologisch-soteriologischer Perspektive. Als Grunderfahrung der Zeit hebt Schmaus die „allseitige Unsicherheit, in die der heutige Mensch sich gestürzt sieht“ (11), hervor. In dieser konkreten geschichtlichen Situation sieht er die Chance zu einem geistigen, ja letztlich religiösen Neuaufbruch weiterer Kreise liegen, denen durch bürgerliche Satttheit und Gesicherheit eine elementare Erkenntnis verschüttet war: nämlich die von wenigen „Sehern“ (er nennt Nietzsche, Rilke und die Existenzphilosophen) erspürte existentielle Bedrohtheit und Gefährdung menschlichen Seins durch den Tod (11-14)¹². Schmaus reflektiert diese „Grundverfassung menschlichen Lebens“ sogleich mit ontologisch-schöpfungstheologischen Kategorien: Die Ungesicherheit rührt aus der Schöpfung des Menschen aus dem Nichts.¹³ An diesen Überlegungen zeigen sich bereits zwei wichtige Parameter für die Denkwege von Michael Schmaus: Er legt das Augenmerk nicht auf die Einmaligkeit und Konkretheit der geschichtlichen Situation der Nachkriegsjahre, sondern diese ist ihm Ausdruck einer allgemeinmenschlichen, letztlich ontologischen Wahrheit: der Mensch – ein Seiendes am Abgrund des Nichts. Nicht die ethische Dimension, ein Erschauern vor der Ungeheuerlichkeit der Bosheit im Rückblick auf die Vergangenheit kommt zum Tragen, sondern eine der konkreten Geschichte enthobene Sicht auf das Wesen des Menschen, auf die Grundstruktur seiner Existenz.

⁸ Zum Aufweis einer „objektivistischen Form der Gottesrede“ bei Schmaus, auch nach 1945, und ihren Konsequenzen für die Übernahme von Verantwortung vgl. *Norbert Reck*, *Der Gott der Täter. Subjektverbergung. Objektivismus und die Un-/Schuldsdiskurse in der Theologie*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001, 29-45, bes. 35-45.

⁹ Ausführlicher vgl. *Lydia Bendel-Maidl*, *Theologie der Geschichte und Eschatologie nach 1945. Michael Schmaus' Antwortversuch auf Leid und Schuld*, in: Rainer Bendel (Hg.), *Kirche der Sünder – sündige Kirche? Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945 (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 1)*, Münster 2002, 163-181.

¹⁰ Sehr ausführlich und systematisch widmet sich Schmaus der Thematik in seinem Werk „Von den Letzten Dingen“, Regensburg 1948, in dem er sowohl die theologischen Forschungsergebnisse zusammenfassen und zu neuen Klärungen anregen wie auch „der Lebenshaltung in weiteren Kreisen dienen“ möchte (s. ebd., Vorwort, 9). Diese Ausführungen gehen nicht in die 3. und 4. Auflage des Bandes IV/2 zur Eschatologie seiner Katholischen Dogmatik (= KD), der 1953 erscheint, ein. Erst in die 5. erheblich erweiterte Auflage von 1959 (von 280 auf 747 Seiten) fand das Buch von 1948 volle Aufnahme, abgesehen von sprachlichen Veränderungen.

¹¹ *Schmaus*, *Von den Letzten Dingen*, Vorwort (datiert vom Allerheiligenfest 1946), 9.

¹² Diese konkreten Bezüge fehlen in der weitgehenden Aufnahme in der 5. Auflage der „Katholischen Dogmatik“ von 1959; vgl. ebd., 1. Er spricht sie an in: *Michael Schmaus*, *Christus das Urbild des Menschen*, Regensburg 1949, 19.

¹³ Vgl. KD⁵, 13: „So wirkt sich in ihm Gottes Herrlichkeit und das Grauen des Nichts zugleich aus.“ (mit Hinweis auf Katholische Dogmatik, II, 2. Auflage, 1941, 33-45.)

2. Wie ordnet Schmaus Vergangenheit und Gegenwart im Lauf der Geschichte ein? In seiner christozentrischen Geschichtstheologie sieht Schmaus die Zeit zwischen den Eckpfeilern Auferstehung und Wiederkunft Christi als eine Zeit der Entscheidung, der Krisis, in der durch die freie Entscheidung des Menschen Heilssinn und Heilswirksamkeit von Tod und Auferstehung Christi in ihrer bleibenden Wirkmächtigkeit als Vollendungskräfte zur Entfaltung kommen sollen.¹⁴

Auf der Basis der apokalyptischen Aussagen Jesu in den Evangelien und der Johannes-Apokalypse ist er überzeugt, dass im Laufe der Geschichte Selbstsucht und Bosheit nicht ab-, sondern zunehmen werden, dass die Glaubenden darin am Schicksal Christi teilhaben.¹⁵ Unter Berufung auf Guardini unterstreicht Schmaus, dass mit der liebenden Nähe Gottes zum Menschen in Christus das Sichverweigern des Menschen umso heftiger wird, und dass es in vollem Wissen erfolgt; an die Stelle des Gottesglaubens tritt der Weltglaube (201). Mit Guardini charakterisiert er die Neuzeit als eine sich intensivierende Durchsetzung dieser Haltung bis hin zur politischen Macht der materialistischen Massenbewegungen der neuesten Zeit (186-189). Von Guardini, wenngleich nicht genannt, stammt auch die Analyse der pseudoreligiösen Dimension der Verführungskunst des „Führers“ der gottlos Gewordenen (188).

3. In der Sehnsucht nach Sicherheit, nach Lebensfülle und Sinn in Verwüstung und Leid verweist er den Menschen gegen alle nihilistischen und naturalistischen Tendenzen auf Gott als jener „Beheimatung“, die allein dem personalen Wesen des Menschen gemäß ist.¹⁶ Aus der Perspektive des Glaubens relativiert sich die irdische Bedrohtheit, sie zeigt sich als eine „vordergründige“, getragen von einer letzten Geborgenheit (gemäß Röm 8,28-19) (ebd.). Charakteristisch für den trauernden, ringenden, suchenden Christen sei der Blick auf „den letzten Sinn des Lebens und der Geschichte im verborgenen Hintergrunde, aus dem die Herrlichkeit Gottes hervorleuchtet, durch alle Trümmer hindurch, welche der menschliche Hass und die menschliche Eigenherrlichkeit, die Totengräber der Geschichte, hervorrufen.“¹⁷ Über dem Karfreitag strahlt gleichsam schon die Ostersonne.

Trauer und Leid werden von Schmaus ziemlich unmittelbar in den größeren Horizont eines Sinnes gestellt. Manchen zeitgenössischen Christinnen und Christen konnte er damit Trost schenken.¹⁸ Doch waren Leid und Not, wie sie in so erschreckendem Ausmaß und unermesslicher Grausamkeit Menschen in der unmittelbaren Vergangenheit getroffen hatten, an denen viele weiterhin litten, damit wirklich ernst genommen? Konnte sich so ein heilender Weg auftun? Brauchte es dazu nicht auch, wie es dann Hans Urs von Balthasar formulierte, eine Theologie des Karsamstags, der Trauer und der Klage? Trägt

¹⁴ KD IV/2 (1959) Vorwort zur 5. Auflage, VIII. „Christus und die Christusgläubigen sind mehr als Christus allein, nicht metaphysisch, wohl aber heilsgeschichtlich.“ (ebd., VIII). Die Konzeption ist bereits 1948 in „Von den Letzten Dingen“ dieselbe.

¹⁵ Schmaus, Von den Letzten Dingen, 179-184.

¹⁶ Schmaus, Von den Letzten Dingen, 14. KD IV/2 (1959), 1.

¹⁷ Schmaus, Christus das Urbild, 15f.

¹⁸ Das Büchlein „Christus das Urbild des Menschen“, Regensburg 1949, gibt „in einer nur wenig veränderten Form die Vorträge wieder, welche der Verfasser auf der Pfingsttagung des Katholischen Akademiker-Verbandes zu Regensburg“ hielt; die Veröffentlichung erfolgte „auf vielfaches und heftiges Drängen der Hörer“ (ebd., Vorwort, 5f.).

Theologie, wenn sie so der Klage und Trauer ausweicht, nicht auch Anteil an der dann von Margarete und Alexander Mitscherlich beklagten Unfähigkeit der Deutschen zu trauern?

4. Die Dimension einer Theologie der Klage an oder gar Anklage gegen Gott fehlt bei Schmaus. Es ist dies eine Konsequenz aus seinem Verständnis des Bösen und des Leidens, das er auf zwei Begründungsebenen entwickelt:

Ontologisch-schöpfungstheologisch sind für ihn Sünde, Leid, Tod, Krieg, Naturkatastrophen, d.h. sowohl physisches wie moralisches Übel, die Folge der Ursünde des Menschen, der Loslösung von Gott, um ein Leben in gottfreier Eigenherrlichkeit zu gewinnen; in deren Folgen sind alle Menschen wie auch die Natur verstrickt.¹⁹ Der Mensch allein ist in seiner Freiheit für das Übel verantwortlich, während von Gott alles, was ist, gut, in einer guten Ordnung, als Kosmos geschaffen wurde. Die Rückfrage an einen Gott, der den Menschen so ambivalent geschaffen hat, wie uns dies bei Joseph Bernhart begegnet wird, entfällt.²⁰ Die Ungeheuerlichkeit, die Gewalttätigkeit des Bösen und des Leidens bewegt ihn dazu, eine noch höhere Macht hinter dem Handeln des einzelnen Menschen anzunehmen, in deren Gewalt der Mensch dazu fähig ist. Die Existenz Satans wird zu einer gewissen Entlastung des Menschen.

Schmaus spricht mit einer langen theologischen Tradition davon, dass Gott das Übel „zulasse“, und zwar wohl in Achtung der menschlichen Freiheit.²¹ Ganz auf der ontologischen Ebene argumentiert Schmaus, dass das Leiden als „Ausdruck der Nachbarschaft zum Nichts“ „ein von Gott verhängtes Gericht über die Sünde“ ist (213), d.h. über das Verhalten des Menschen, in dem er bewusst die Spannung seines Daseins zwischen Gott und Nichts auf das Nichts hin aufgibt. Leid wird dadurch zur inneren Konsequenz der Sünde. Gott wird aber für Schmaus nicht zu einem apathischen Zuschauer, sondern er engagiert sich schöpferisch im Leid: Aus seiner Liebe und Allmacht heraus kann auch das Leid ein Werkzeug des Heils und Segens werden (ebd.).

Hier setzt der zweite, der *christologische, auch eschatologische Begründungszusammenhang* an: Am Leiden des Menschen leuchtet für Schmaus der gleiche Sinn auf, den das Leid Christi in sich barg. Waren Leid und Tod Weisen, mit denen Satan den Menschen durch Angst und Unsicherheit unter sein Gewaltregiment zwingen konnte,²² so eröffnet sich im Blick auf das Kreuz Christi eine neue Perspektive: Der völlige Verlust der eigenen Bewegungsfreiheit im Leid – besonders nach 1945 unterstreicht Schmaus unter dem Eindruck der jüngsten Erfahrungen diesen Aspekt – ist ihm Chance für den Menschen, alle Selbstherrlichkeit aufzugeben und Gott als den verfügungsberechtigten Herrn des eigenen Lebens anzuerkennen, Chance zur Umkehr aus der genauen Gegenbewegung der Sünde.²³ Diese Sicht gründet in seiner Deutung des Lebensweges Christi bis ans

¹⁹ Vgl. Katholische Dogmatik Bd. I, München ¹1938, 196f.; 213.

²⁰ Zum „Stillstellen des Protestes durch die Rede von der Alleinschuld des Menschen“, beginnend bereits im NT, insbesondere bei Paulus und in 1 Petr, siehe *Karl-Josef Kuschel*, Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: Gotthard Fuchs (Hg.), Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt a.M. 1996, 227-261, hier 227-239.

²¹ KD I (1. Auflage), 212f.

²² *Schmaus*, Von den Letzten Dingen, 107.

²³ *Schmaus*, Christus das Urbild, 86f.

Kreuz: Für Jesu Leben galt „ein Müssen, das von Gott über ihn verhängt war (Lk 22,22; Mk 8,21).“²⁴ Mit vorbehaltloser und unbedingter Hingabe an den ewigen Ratschluss Gottes nahm Christus es auf sich, Gott, der Wahrheit und der Liebe, bis in den Tod hinein zu dienen.²⁵ Die Erfahrung einer Gottesferne, wie sie der Schrei der Verlassenheit am Kreuz dokumentiert, wird von Schmaus entschärft: Dieser Schrei sei immer schon umfängen vom Vertrauen Jesu in den Vater. Durch Jesu freie Bindung an Gott steht der Karfreitag immer schon im Glanz der Auferstehung und Verklärung.²⁶ Der so gedeutete Weg und die Haltung Jesu wird zum Vorbild des Christen, der Christin. Akzentuiert ist dabei das schweigende Aufsichnehmen einer Verfügung Gottes, was sowohl den Verzicht auf jeden Protest wie auch ein letztes Nichtverstehen markiert, das sich im Vertrauen auf die höheren, dem Menschen nicht einsehbaren Ratschlüsse Gottes zufrieden gibt. Das Leiden des Schuldlosen ist für Schmaus Zeichen besonderer Erwählung, besonderen göttlichen Vertrauens. Als „Ergänzung“ des Leidens Christi kommt ihm der gleiche Sinn zu wie dem Leiden Christi (88f.).

Die von uns herangezogenen Stellen erweckten den Eindruck, dass Schmaus nach 1945 den Anspruch der Herrschaft Gottes besonders dringlich im Sinne einer Mächtigkeit des Heiligen und Gerechten unterstreicht, die den Tod für den unheiligen und ungerechten Menschen bedeute. Im Vergleich zu den eben zurückliegenden Erfahrungen scheint es um einen radikalen „Führer“-Wechsel zu gehen: von dem Repräsentanten Satans, dem Vorläufer des Antichrist hin zu Gott und Christus als den einzigen Herren; die Grundstruktur von (absolutem, auch rational nicht nachvollziehbarem) Befehl und Gehorsam wird nicht angetastet.

Das beherrschende Gottesbild in diesen Ausführungen ist das eines Gottes, der den Menschen „binden und fesseln kann“, der das volle Verfügungsrecht über den Menschen verlangt, der gerade Tod und Leid als Chancen der Selbstübergabe dem Menschen schenkt (89).

2. Joseph Bernhart

Joseph Bernhart²⁷ ist in mehrfacher Hinsicht eine atypische Gestalt der Theologenzunft seiner Zeit.²⁸ Er ist durch die neuscholastische Theologenschule gegangen, deren Antwort-

²⁴ Schmaus, *Von den Letzten Dingen*, 101f.

²⁵ Schmaus, *Christus das Urbild*, 31f.

²⁶ Daß Schmaus dies nicht sieht, zeigt sich auch an seiner Deutung des Rufes der Gottverlassenheit „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“. Der Ruf kam aus einer zeitweiligen Verhangenheit „im Außenbereich seines Geistes“. „Aber auch in dieser Not hat er sich dem Vater ohne Zögern überantwortet. So konnte er durch alle Angst hindurch dem Vater aufrechten Herzens entgegenschreiten. Deshalb brauchte er auch keinen Tröster.“ (Christus das Urbild, 43f.). Keine Klage, keine Erfahrung der Gottferne ist dieser Ruf also, sondern letztlich doch bereits getragen vom Vertrauen.

²⁷ Rainer Bendel, *Schuld in Geschichte und Schöpfung. Grundzüge der Vergangenheitsbewältigung Joseph Bernharts*, in: Ders. (Hg.), *Kirche der Sünder – sündige Kirche? Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945*, Münster 2002, 183-203. – Rainer Bendel; Lydia Bendel-Maidl; Andreas Goldschmidt, *Vergangenheitsbewältigung in theologischen Schriften Joseph Bernharts*, Romano Guardinis und Alois Winklhofers, in: KZG 13 (2000) 138-177.

ten auf die Grundprobleme des Lebens und Seins ihn aber nicht befriedigen konnten. Durch eigene historische Forschungen in der Theologie und Philosophie des Mittelalters wollte er die neuscholastische Theologie in ihrem Problembewusstsein und ihren Lösungsansätzen weiten, aktualisieren und musste sie so letztlich aufsprengen. Hauptsächlich die mystische Tradition der Theologie des Mittelalters faszinierte Bernhart und gab ihm vielfältige Impulse für seine eigenen Ansätze und Positionen, vor allem in der Hochschätzung des einzelnen Gläubigen und seines Gewissens.²⁹ Ein zweiter Themenschwerpunkt ist die Deutung der Geschichtlichkeit von Mensch und Schöpfung, ja überhaupt Bernharts Geschichtsverständnis.³⁰ In diesem Themenfeld bewegen ihn vorrangig die Fragen, wie man die dunklen Seiten des Geschichtsverlaufes aushalten kann, wie deren Sinnhaftigkeit durch das Stellen in eine höhere Ordnung aufzuweisen ist. „Tragik im Weltlauf“³¹, „Sinn der Geschichte“, „Chaos und Dämonie“³² und zwischendrin noch der Ruf des „De profundis“³³ sind die zentralen einschlägigen Schriften. Bernhart hat ohne Zweifel ein sehr feinfühliges Sensorium für die Zeitfragen und die subkutanen Probleme der Zeitgenossen. Wie ein roter Faden durchzieht die Konfrontation des reichen geistesgeschichtlichen Erbes in der Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie mit den abgründigen Erfahrungen der konkreten Geschichte des 20. Jahrhunderts sein Werk. Leiden, Freude, Sorge, Suche nach Perspektive, auch im Gebrüll und Getöse des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges und in den Trümmern der Nachkriegslandschaft sind für ihn zentrale Motive, die Feder zur Hand zu nehmen.

Bernhart hat sich in zahlreichen Vorträgen der ersten Nachkriegsjahre mit der Problematik der Humanitas³⁴ auseinandergesetzt, ebenso mit dem Phänomen des Dämonischen in der Geschichte. Zusammengefasst und verdichtet sind diese Überlegungen in dem 1950 erschienenen Bändchen „Chaos und Dämonie“, das die zentrale Materialgrundlage zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage bieten soll. Es sind nicht nur die sich überschlagenden politischen und geschichtlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts, die seinen Denkweg bestimmen, es ist auch seine eigene Biographie.³⁵ Um die Kontinuität von „Ge-

²⁸ Zur Einführung in sein Denken und für die erste biographische Orientierung vgl. Lorenz Wachinger (Hg.), *Joseph Bernhart. Leben und Werk in Selbstzeugnissen*, Weißenhorn 1981.

²⁹ Dazu v.a. die Dissertation *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Kempten und München 1912, *Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie*, übertragen und eingeleitet von Joseph Bernhart, Leipzig 1920, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, München 1922 und bes. *Das Mystische* (ein nachgelassenes Fragment von 1953), veröffentlicht in: Manfred Weitlauff (Hg.), *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren Ursprüngen bis zur Renaissance. Mit Schriften und Beiträgen zum Thema aus den Jahren 1912-1969*, Weißenhorn 2000.

³⁰ *Joseph Bernhart, Sinn der Geschichte. Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918 bis 1961*, hg. von Manfred Weitlauff, Weißenhorn, 1994 (erstmalig Freiburg 1931).

³¹ *Tragik im Weltlauf*, hg. von Manfred Weitlauff, Weißenhorn 1990 (erstmalig München 1917).

³² *Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung*, neu hg. von Georg Schwaiger, Weißenhorn 1988 (erstmalig München 1950).

³³ *De profundis*, Weißenhorn 1985 (erstmalig Leipzig 1935).

³⁴ *Problematik der Humanitas*, abgedruckt in *Tragik im Weltlauf*, 219-243 (erstmalig in: *Hochland* 39 [1946/47] 97-115).

³⁵ Vgl. für diese Aspekte der Biographie *Joseph Bernhart, Sinn der Geschichte*, hg. von Manfred Weitlauff, Weißenhorn 1994, VII-XXVI; *Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. Mit Schriften und Beiträgen zum Thema aus den Jahren 1912-1969*, hg. von

genwartsbewältigung“ zwischen 1933 und 1945 und „Vergangenheitsbewältigung“ nach 1945 mitvollziehen zu können, zunächst ein kurzer Blick auf Schriften vor 1945:

Die sensible und engagierte Deutung der Gegenwart zeigt sich bereits an dem Bändchen „Tragik im Weltlauf“, veranlasst durch das Grauen des Ersten Weltkrieges, aber auch durch eine tiefe persönliche Konfliktsituation. In und nach den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges bezeichnet er zwar die Situation als eine, die die Menschheit sich selbst zum Rätsel mache, aber letztlich den Fragen der Theodizee keine neue hinzugefügt habe. Erschrecken mache freilich die Häufung des sittlichen und physischen Elends.

Die bleibende Bedeutung der Kreuzestheologie, ihre Zentralität für Bernharts Beschäftigung mit der Theodizee, zeigt sich auch in dem Essay „Tragische Welt“, der sowohl als eine Warnung Bernharts vor einer Tragisierung Gottes zu sehen ist wie auch als ein Antwortversuch auf jene, die ihm mit dem Bändchen „Tragik im Weltlauf“ selbst Tragizismus vorgeworfen haben.³⁶ In dieser Abhandlung über die tragische Welt findet sich als Korrelat zum Kreuz der Hinweis auf die Herrlichkeit des Auferstandenen, die freilich nicht ohne die Spuren des Kreuzes zu denken ist. Der Auferstandene behält seine verklärten Wunden. Tragik im Weltlauf ist eine Warnung vor dem zum Übermenschen stilisierten Menschen, vor der Erklärung oder Hinnahme der Welt mit rein innerweltlichen Kräften, ist vielleicht weniger eine Warnung vor dem Ende der Metaphysik, wenn sie auch das ist, als vielmehr ein Versuch zwischen Neuscholastik und Idealismus mit dem Logos des Evangeliums, mit Augustinus und der Mystik eine Zwischenposition zu finden, Antwort zu geben jenen, „die in der allgemeinen Erschütterung der Dinge die Frage nach den Fundamenten unseres Daseins stellen.“³⁷

Mit dieser Formulierung hat Bernhart ein zentrales Motiv auch der folgenden Schriften angegeben, die sich mit den Zeitereignissen und deren Deutung auseinandersetzen. Darunter sind zeitgeschichtlich so wichtige Beiträge wie der Artikel in den „Münchner Neuesten Nachrichten“ vom 5. März 1933 unter dem Titel „Arche in der Sintflut“³⁸, eine mutige Stellungnahme gegen die Weltanschauung des Nationalsozialismus. Da wird in der Sintflut der ersten Märztag 1933 mit aller Entschiedenheit gekämpft gegen die „Selbstvergötzung der Nationen anstelle der abgedankten und in politische Schutzhaft erklärten Gottheit“.³⁹ Da finden sich sehr deutliche Formulierungen gegen den Ungeist der Zeit und auch gegen eine metaphysische Überhöhung fragwürdiger Werte. „Wenn jemand ein Recht hat, den neuen Herolden des Nationalismus die Posaune vom Munde zu schlagen, so ist es der Christ, dem sein Glaube mehr ist als die Programmnummer des viel berufenen positiven Christentums in politischen Plakaten und rhetorischen Massenfängen.“ (266)

Manfred Weitlauff, Weissenhorn 2000, VII-XLVI und *Joseph Bernhart*, Gestalten christlicher Mystik und Spiritualität. Mit einem Anhang: Schriften und Beiträge zur christlichen Spiritualität aus den Jahren 1908-1954, hg. von Manfred Weitlauff, Weissenhorn 2004, VII-LVIII (jeweils Einführung des Herausgebers).

³⁶ Der Essay „Tragische Welt“ ist aufgenommen in dem Bändchen „De profundis“.

³⁷ *Bernhart*, *Tragik im Weltlauf*, 9.

³⁸ Wieder abgedruckt in *Bernhart*, *Sinn der Geschichte*, 255-274.

³⁹ Hier wird nach der neuen Ausgabe des Artikels im Band *Sinn der Geschichte* zitiert: *Arche in der Sintflut*, in: *Bernhart*, *Sinn der Geschichte*, hg. von Manfred Weitlauff, 255-274; hier 266.

Im Dezemberheft 1939 des „Hochland“ wurde ein weiterer Artikel gedruckt, der die nunmehr bedrohlich gewachsene Sintflut geißelt.⁴⁰ Dieser Beitrag mit dem Titel „Hodie“ ist gewissermaßen die Transponierung von „Sinn der Geschichte“ in die unmittelbar betreffende Zeitgeschichte, eine prophetische Kritik. Im Zentrum steht der biblische Messias und die Botschaft vom Reich Gottes. Beide halten der „Unseligkeit der Gegenwart“ (107) den Spiegel vor, damit die „Fratzen des Fürsten dieser Welt“ deutlich werden. Jeder Augenblick der Geschichte ist für Bernhart insofern Krisis, also entscheidend, weil er vor dem Gericht des ewigen Nun steht, eine Zeitsicht, die er bereits in dem Buch „Sinn der Geschichte“ als eine Frucht seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Mystik entwickelt hat. Steht es aber in jedem Augenblick der geschöpflichen Geschichte so kritisch, dann ist auch der ganze Einsatz des ganzen Menschen für das Reich Gottes erforderlich (ebd.). Bernhart will das Gerede von der Rasse ad absurdum führen, indem er den Begriff auf die theologische Ebene hebt und mit Bernhard von Clairvaux von der „generatio quaerentium faciem dei“ spricht, das Gottesvolk, das aus allen Völkern gesammelt wird und die Prägung der acht Seligkeiten und des Vater Unsers annimmt. Bernhart spricht damit auch eine versteckte Anklage der Mitläufer im Christentum aus und weist hier erneut auf die Bedeutung der ethischen Dimension in der Realisierung christlicher Botschaft durch die Menschen hin.

Eine scharfe, aufrüttelnde Situationsanalyse bieten drei Vorträge des Jahres 1944:⁴¹ Es seien unvergleichliche Finsternisse entstanden, von einer solchen Intensität, wie es sie seit Menschengedenken noch nicht gegeben habe. Das Unheil, das vor den Augen seiner Zeitgenossen geschehe, komme tiefer aus dem höllischen Abgrund als je ein Ereignis der Geschichte. Nie zuvor sei der Erdball als Ganzes so erbarmungslos von der alten Schlange gepresst worden. Bernhart lässt sich zuinnerst betreffen. Er beschönigt in keiner Weise.

In der theologischen Aufarbeitung der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit in dem Bändchen „Chaos und Dämonie“ wählt Bernhart nicht mehr den Begriff der Tragik zur Umschreibung dieses gottmenschlichen Miteinanders, des Mit- und Nebeneinanders von Ewigkeit und Zeit. Er ist vom Ansatzpunkt her noch stärker schöpferorientiert und wählt wohl nicht zuletzt aus dieser Perspektive die Begriffe Chaos und Dämonie als eine Beschreibung der Schöpfungswirklichkeit. Die einleitenden umfanglichen Reflexionen weisen zudem darauf hin, dass er von der Substantivierung, die in Tragik liegt, weggewandert ist, stärker auf die prädikative Ebene. Er reflektiert dies mit Hilfe der Etymologie von Chaos und Dämonie.

Bernhart beschäftigt die furchtbaren Einstürze sowohl in der Außenwelt wie auch die tiefen Wandlungen im Erkenntnisleben: Die alte abendländische Logosphilosophie ringt um ihre Selbstbehauptung gegen den Existenzialismus, das Weltbild wird durch die Naturwissenschaften umgestaltet. Die Sorgen auf der geistigen Ebene haben Priorität. Erst dann kommt die Frage, wie die Theologie zu dem steht, von dem „wir alle Zeugen ge-

⁴⁰ Wieder abgedruckt in Bernhart, *Tragik im Weltlauf*, 101-114. – Es liegt nahe, dass dieses Heft wohl wegen des Bernhart-Artikels eingestampft werden musste.

⁴¹ Aus dem Nachlass publiziert in *Tragik im Weltlauf*, 115-190.

worden⁴². Letztlich reiche auch die Rede vom Satan und vom Urfall nicht aus, um das Böse in der Welt zu erklären. So formuliert Bernhart angesichts der gegenwärtigen Erfahrungen als Aufgabe der Theologie, „die Zeugnisse der biblischen Offenbarung danach zu befragen, inwiefern sie über ihre Lehre vom Satan hinaus einen Weltbefund ausspricht, in dem das Dämonische zu Hause ist, ohne daß es erst von dem gestürzten Engel und dem gefallen Menschen her zu verstehen wäre.“ (10) Sokratisch steigt Bernhart mit der Frage ein, was denn das Dämonische sei. Im Vordergrund steht die Reflexion der Praxis, das Bewusstmachen auch des Konkreten, nicht nur abgehobene Wesensfragen. Bernhart ist es wichtig, zu zeigen, dass sich im Griechischen Chaos und Dämonie zunächst als adjektivi-sche Prädikatsbegriffe finden, die erst später substantiviert wurden, womit das Dämoni-sche in den Rang eines Subjekts erhoben wurde. Die Substantivierung ist ein Ergebnis der Vernunfttätigkeit, die vom Einzelnen, Konkreten zusammenschauend zu allgemei-nen Begriffen kommen will, oft ohne sich kritisch darum zu kümmern, welcher Seinsgrad den Begriffen zukommt (16f.). Die Sprache zeugt also in ihrem Grundansatz nach Bernhart vom Geschehensmäßigen, vom Kontinuierlichen des Weltverlaufs und wird darin auch von den Naturwissenschaften bestätigt.

Einerseits ist für Bernhart in der Geschichte alles einmalig. Es ist aber doch auch immer dasselbe, insofern Stimmen von Regeln in der geschichtlichen Bewegung sind. Dazu gehört, dass die Geschichte immer in der Krisis ist, „weil die Akte der menschlichen Frei-heit sowohl aus dieser selbst als von ihrem Weltstoff her konstituiert werden. Man könnte sagen: An der Syndämonie des personalen und impersonalen Seins sich individuieren.“ (132) Weil das Inferiore immer in Konkurrenz steht zu dem Superioren, ist alle Geschich-te eine unheile, eine erlösungsbedürftige Geschichte. Es gibt nicht die Glücksruhe der Menschheit – weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart noch in der Zukunft (133f.).

Der Mensch muss sich dessen gewahr sein, dass seine Freiheit das Wirken der höheren Freiheit, in die sie eingeschlossen ist, verfehlen kann. Der prädestinierende Wille Gottes muss ebenso ernst genommen werden wie die menschliche Freiheit. Damit wird für Bernhart alles geschichtliche Werden der Austrag des von ewig vorgesehenen Antago-nismus. Das mag sich nach Entdramatisierung der Wirklichkeit anhören, Bernhart aber wehrt sich massiv gegen eine Verharmlosung und Entschuldigung des Menschen. Es gilt das paulinische Wort, dass er sein Heil mit Furcht und Zittern zu wirken hat, auch in der Zeit der Erlösung, ja dort noch verschärft, weil die Mahnung des Herrn, bereit zu sein, gelte. Nach Bernharts Worten ist in Jesu Botschaft mit gleicher Wucht die Verantwort-lichkeit des Menschen wie auch seine Abhängigkeit von der souveränen Gnade ausge-sprochen. Beides ist mit unserer Logik nicht zusammenzubringen. Die Menschennatur ist umso bedrohter, je reicher sie ist (163). „So ausgesetzt der Dämonie des unentrinnbaren Naturgrundes, zugleich von Augenblick zu Augenblick gefordert zu einem Zusammen-handeln mit einer Geschichte, in der Natur und Geist hochzeitlich ihr Gut und Übel ver-einigen und nichts als Krisis geboren wird, ja so verstrickt in diese seine Welt ist unruhig unser Herz. So bleibt es auch unterm Christuserignis. ‚Siehe, ich mache alles neu.‘ Was

⁴² *Joseph Bernhart, Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung, neu hg. von Georg Schwaiger, Weissenhorn 1988, 9.*

ist neu geworden? Die Geschichte seither, also die der messianischen Zeit, hat Größe, Adel und Herrlichkeit eigener Art aufzuweisen. Gegenüber liegen abysmale Erscheinungen von gesteigerter Furchtbarkeit. Die Zwiemöglichkeit der dämonischen Weltverfassung ist weiter ins Hohe, Erhabene, aber auch ins Tiefe, Abgründige gewachsen.“ (164) In seiner christozentrischen Geschichtssicht muss Bernhart schließlich zu dem Fazit kommen, dass es, wenn es mit der Welt nach Christus durch Christus nicht besser werde, noch miserabler sei als je zuvor und außerhalb der Welt des Kreuzes. Das Christentum habe versagt, weil sich die Gerufenen ihm versagt hätten, wohl wegen der christlichen Überforderung. Sie zogen sich auf das nach eigenen Menschenmaßen Leistbare zurück, hielten nicht mehr zu Christus, sondern auf christliche Kultur und schließlich ließen sie auch das Adjektiv christlich noch fahren. „Dieses Sichversagen obenhin nur Schuld der Menschen zu nennen, ist ein moralistisches Verfahren, dem die Tiefe des Mysteriums Sünde, wie es in der Geschichtstheologie des Offenbarungswortes gefaßt wird, eine fremde Welt ist. Es gibt nicht nur ein von dem Menschen her versagendes, auch ein diesem Menschen sich versagendes Christentum. Offenbar ist das eine und wird es mehr mit jedem Tag: Welch große, über alles ernste und alles entscheidende Sache muß dieses Christentum, sagen wir dieses fortgehende Christusereignis sein, wenn das Ereignis menschlichen Versagens oder göttlicher Versagung alles aus den Fugen bringt; wenn die dämonische Wurzel des Menschen, und das ist seine Freiheit, nur noch das Nein zu dem Erlösungswerk hervortreibt, in dem das Heil uns angeboten, aber nicht aufgezwungen ist.“ (165f.) Eine Dechristianisierung, die zutiefst auch eine Enthumanisierung des Menschen darstellt, ist letztlich Grund dafür, dass alles aus den Fugen gerät: „Das Christentum liegt dem Menschen nicht, aber – er selbst liegt sich nicht. Er ist mit sich in der unbequemsten Lage, ja er hat Grund, sich vor sich zu fürchten: Denn er hat sich als von Grund auf dämonisches Wesen. Das erkennt er und kann er anerkennen, weil etwas in ihm darüber ist, was zu ihm sagt: Du bist dämonisch. Und dieses andere ist ihm Bürgschaft seiner letzten Bestimmung, daß er seiner inneren Dämonie und auch seines pandämonischen Liegens in Natur und Geschichte irgendwie und irgendwann überhoben werde. Das aber kann nicht sein eigenes Werk sein, weil sein Handeln nicht seine Natur überschreiten kann; er wird rufen und sich bereiten müssen, daß das Reich der Erlösung auf ihn zukomme; er muß gewärtig sein, daß fremd und unbegreiflich auf ihn zukommt – was wäre ihm mit einem Reich nach eigenem Wunsch und Maß geholfen“ (167).

Bernharts Konzept hält offen, im Warten und Hoffen. Die Menschen haben auch nach Christus Angst in der Welt, weil sie Angst davor haben, dass ihre Freiheit ins Negative umschlage. Trotz allem aber bleibt nach Bernhart der Trost Christi, der die Welt überwunden hat. Dominiert also letztlich doch der lösende Glaube gegenüber der wartenden Hoffnung?

3. Zusammenschau

1. Die Verbrechen des Nationalsozialismus, Leid und Tod unschuldiger Menschen, die Grauen des Holocaust sind die große Herausforderung für den Glaubenden und die Theologie. In den Antwortversuchen von Michael Schmaus und Joseph Bernhart begegnen uns

deutliche Unterschiede. Schmaus reduziert die Dramatik der Theodizeefrage, insofern er das Böse mit ontologischen Kategorien erklärt und ganz in die Verantwortung des Menschen legt. Gott hat mit dem Bösen nichts zu tun; als der „zulassende“ Gott mit einem höheren ewigen Ratschluss ist er in die entscheidenden Spannungsverhältnisse der geschichtlichen Existenz nicht involviert; das Drama der Freiheit spielt sich letztlich als Kampf des Menschen mit den Verführungen Satans ab.

Hingegen sucht Bernhart die Dramatik der Geschichte so scharf wie möglich zu fassen, Gott nicht zu früh aus der Verantwortung zu entlassen: In der Traditionslinie von Denkern, die die Polarität der Wirklichkeit, von Mensch und Welt, ihre Tragik als Grundstruktur ihres Denkens einzubringen suchten, ist ihm die Grundstruktur der Schöpfung eine antagonistische, eine dämonische – im ständigen Kampf zwischen der Tendenz zum Nichts und derjenigen zum Vollkommensein. Gott, der die Welt und den Menschen so ambivalent geschaffen hat, ist hineingezogen in die Tragik dieses Kampfes. Nach Christus hat dieser Antagonismus nicht an Spannung verloren, sondern neue Extrema gewonnen – insofern steht Bernhart hier durchaus in einer Nähe zu apokalyptischem Denken, dem Schmaus in seiner Geschichtssicht folgt. Während jedoch für Schmaus in gewisser Weise all diese apokalyptischen Nöte immer schon unterfangen sind von der Auferstehung Jesu und der weiterhin (besonders in den Sakramenten) verborgenen Gegenwart Gottes in der Welt, entschärft sich für Bernhart die Theodizee-Frage damit nicht, vielmehr verschärft sie sich: Er verweist den Menschen auf die Ambivalenz seiner Freiheit, die in einem geheimnisvollen Zusammenwirken mit Gottes Willen steht. Die Kreuzestheologie ist ihm Antwort nicht der Vernunft, sondern persönlicher Erfahrung: die Umwertung der Werte, die Vernichtung als Zeichen der Erhaltung. Dass den Menschen, den Christen freilich ein so gefordertes Halten zu Christus, damit aber auch zum eigenen Menschsein schwer fällt, sieht Bernhart in der antagonistisch-dämonischen Grundstruktur des Menschen begründet: Zum Menschsein gehört mit Notwendigkeit, das Eigene auf das Andere zu überschreiten, doch fällt dies dem Menschen schwer.

2. Betont Schmaus zwar, dass die dauernde Anfechtung auch den Christinnen und Christen gilt, so führt dies doch nicht zu einer christentumskritischen Position wie bei Bernhart: Aus tiefer Betroffenheit stellt Bernhart das Unvergleichliche der Schrecken des Dritten Reiches heraus. Sein Denkansatz lässt ihn aber mit einer nur moralischen Kritik von Kirche und Christen, mit dem bei Schmaus und vielen zeitgenössischen Theologen so geläufigen Argument eines Abfalls vom Christentum, eines nur lauen Christseins nicht zufrieden sein. Dass es zu diesem Versagen kommen konnte, hängt – und darin wird die Traditionslinie seines Denkens deutlich – mit der geschilderten ambivalenten Grundstruktur der Schöpfung zusammen, für die ihr Schöpfer in Verantwortung steht. Bernhart erkennt – und dies ist sensibel und weitblickend im Vergleich mit theologischen Zeitgenossen – die Erfahrungen des Dritten Reiches als Zäsur, bei der das Sosein des Menschen auf dem Spiel steht.

3. Unter dem Einfluss insbesondere der paulinischen kreuzestheologischen Dialektik des Leidens wird von Schmaus der Protest gegen das Leid durch den Verweis auf die Gleichförmigkeit mit Christus letztlich aufgehoben. Die vertrauensvolle Annahme des Leidens wird zur bevorzugten Möglichkeit authentischen Christseins; im Leiden und in

den zahlreichen Untergängen wird das Königreich Gottes auf Erden erbaut. Das Böse und das Übel wird abgemildert in seinem Charakter des Negativen, indem ihm ein pädagogischer Wert im Heilsplan Gottes zugesprochen wird. Die geschichtliche Dramatik von Heilswirken und Heilsverheißung Gottes und leidvoller Welt wird auf diese Weise reduziert. Der Glaube an Gott den Retter verliert dadurch entscheidend an geschichtlicher Kraft. Der Verdacht der Jenseitsvertröstung, die den Menschen mit sich und dem Leiden allein lässt, wird gestärkt.⁴³

Auf dem Hintergrund seiner Mystik-Studien ist für Bernharts Denken die Frage nach dem Austarieren von Zeit und Ewigkeit zentral, die Ewigkeit, die das Zeitliche nicht aufsaugt, sondern vor ihr Gericht fordert. Das Zeithafte, jeder Augenblick wird damit mit einer ungeheueren Entscheidungsintensität aufgeladen. Weil aber Freiheit und Notwendigkeit zusammengedacht werden müssen, ist es nicht nur das Handeln des Menschen, sondern auch sein Schicksal, das die Geschichte prägt. Gottes stets schöpferisches Handeln – Bernhart legt großen Wert darauf, die *creatio continua* zu unterstreichen – und menschliches Handeln und Mithandeln prägen den Lauf der Dinge. Eschatologie ist nicht nur im Sinne einer Teleologie ans Ende der Zeiten verlegt, sondern sie ist eine präsentische, „indem sie das Reich des eigentümlichen, menschlichen Handelns in jedem Augenblick vor den göttlichen Endsinn aller geschöpflichen Wirklichkeit“ fordert.

Bernhart verweist die Frage nach dem Sinn der Geschichte klar in das Feld der Theologie. Die Frage lässt sich für ihn „nicht durch das Denken lösen, nur durch das Handeln überwinden.“⁴⁴ Entsprechend wichtig wird ihm die ethische Dimension der Forderungen der christlichen Botschaft.

4. Bernhart bleibt aber dabei stehen, die „verletzte ‚Tiefengeschichte der Gattung Mensch‘“⁴⁵ zu konstatieren und fundamental theologisch zu interpretieren. Konsequenzen für den gesellschaftlichen und politischen Bereich deutet er allenfalls marginal an – hier bleibt er ein konservativer Skeptiker, mentale Blockaden, begründet durch die eigene Biographie und seinen Freundeskreis, mögen dies bewirkt haben.

Für den theologischen und religiösen Bereich fordert er, dass der Schmerz den Menschen wieder auf sein Wesen und auf die Sinnmitte der Geschichte hin ausrichten müsse. Der Mensch müsse als ein mystischer die Zeit vor dem Anspruch der Ewigkeit spüren; insofern ist jeder Augenblick entscheidend und kritisch. Der Einzelne, der von Christus Ergriffene wird zunächst und grundlegend angesprochen, die Geschichte mit dem Reich Gottes zu konfrontieren, die Dinge in ihrer rechten Würde zu nehmen, in Bernharts Verständnis ein Heiliger zu werden.

5. Nicht nur im Inhaltlichen, sondern auch im Denk- und Sprachstil differieren Michael Schmaus und Joseph Bernhart. Interessensschwerpunkte, theologische Positionen, Frageansätze und die Formulierungen der eigenen Denkwege und Antworten resultieren aus

⁴³ Viele Anregungen verdanken wir den tiefen Gedanken von *Gotthard Fuchs* in der Einführung zu Ders. (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben?* 7-14.

⁴⁴ *Bernhart*, *Tragik im Weltlauf*, 31.

⁴⁵ Unter Verweis auf Metz bei *Jürgen Manemann*, *Wider das Vergessen. Entwurf einer Kritischen Theorie des Eingedenkens aus politisch-theologischer Sicht*, in: Reinhold Boschki: *Franz-Michael Konrad* (Hg.). *Ist die Vergangenheit noch ein Argument? Aspekte einer Erziehung nach Auschwitz*, Tübingen 1997, 88-118; hier 113.

der jeweiligen Biographie, aus der Persönlichkeitsstruktur, aus der Mentalität eines Menschen. So begegnen wir einerseits dem Grenzgänger, dem Marginalisierten, vorsichtig Suchenden, Sondierenden, Tastenden, der Grenzen zu überwinden sucht, und andererseits dem souverän Interpretierenden, dem der Glaube Sicherheit schenkt, der gleichsam von der sicheren Warte des Glaubens herab die Welt deutet, derr wortgewaltig auszulegen versteht und einflussreich und machtvoll in Kirche und Gesellschaft mitgestaltet.

Contemporary theologians, Joseph Bernhart and Michael Schmaus intend to reflect in response to the requirements of their times. Comparing the theological works of both thinkers written immediately after 1945, this article shows clear-cut differences with regard to both the reflection on their experience of the Third Reich and the consequences they draw from it in respect of theological consideration. These differences are demonstrated in view of the subjects theodicy, theology of history, spirituality of suffering, and criticism of Christianity.