

großen „Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ auf der Versammlung katholischer Gelehrter 1863 in München am präzisesten – und bis heute unverändert gültig – herausgearbeitet. Und es kann kein Zweifel sein, daß in dieser Rede bereits formuliert war, was die später als „Modernisten“ Gebanntmarkten oder Verdächtigten als Leitideen einer zeitgemäßen Theologie betrachteten und sich zu eigen machten, um der „Wahrheit“ – auch der historischen „Wahrheit“ – willen, der allein sie sich verpflichtet wußten (weshalb nicht wenige von ihnen über Deutschlands Grenzen hinaus in Döllinger ihren eigentlichen Ahnherrn oder Lehrmeister sahen). Ein solches Verständnis von Theologie aber schloß – beispielsweise – aus, daß zwischen Dogma und Geschichte ein Gegensatz oder Widerspruch bestehen könne (bzw. dürfe) usw. Demgegenüber war die Enzyklika „Pascendi“, die den „Modernisten“ u.a. vorwarf, ihre auf „ignorantia“ (d.h. auf Ablehnung der scholastischen Methode) beruhende „Neuerungssucht“ habe sie dazu verleitet, die Autorität und Tradition der Väter sowie das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen und eine Erneuerung der Theologie auf der Grundlage „der modernen Philosophie“, der Dogmengeschichte, der historischen Kritik und Textkritik anzustreben, ein von der Angst, um nicht zu sagen: von Panik diktiert ultramontaner „Rundumschlag“ gegen jeden nicht strikt „scholastisch“ orientierten theologischen Denkansatz. Und diese Angst gründete nicht zuletzt in der (den „Römern“ durchaus bewußten) Problematik des Ersten Vatikanums und seiner dogmatischen Beschlüsse. Das Schlagwort „Modernismus“ als ultramontane Kampfpapare wurde von der Enzyklika „Pascendi“ lehramtlich „legitimiert“ und bleibt deshalb negativ besetzt. Man kann somit – eben unter diesem Blickwinkel – gewiß darüber streiten, ob es angemessen ist, dieses Epitheton im Rahmen der katholischen Theologie in positivem oder wertfreiem Sinn zu verwenden. Eines allerdings ist unbestreitbar: Im „Licht“ der Enzyklika „Pascendi“, ihrer theologischen Prinzipien und ihrer „Polizeivorschriften“ muß jeder heute wissenschaftlich ernstzunehmende Theologe als „Modernist“ gelten, weil die von ihr *expressis verbis* verworfenen Grundlagen für seine theologische Arbeit geradezu konstitutiv sind. Dieses Lehrschreiben ist eines der verhängnisvollsten und folgenschwersten päpstlichen Dokumente, die seit dem 19. Jahrhundert erlassen worden sind.

Mit seiner auch in der sprachlichen Form meisterhaften Darstellung, die im übrigen den „Modernismus“ und seine hier vorgestellten deutschen Vertreter keineswegs „kanonisiert“, sondern auch deren Grenzen aufzeigt und um kritische Distanz bemüht ist, leistet der Verfasser einen gewichtigen und höchst aktuellen Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Für die Modernismus-Forschung ist das ungemein materialreiche, dichte und selbstverständlich mit einem ausführlichen Personenregister versehene Werk eine wahre Fundgrube. Seine Lektüre eröffnet manche neue Perspektive, vermittelt vielfältige Anregungen und gibt Anstoß zu fruchtbarer Diskussion. Vor allem aber – und darauf macht das Geleitwort von Heinrich Fries mit Nachdruck aufmerksam – stimmt die Lektüre sehr nachdenklich. Nicht zuletzt auch deshalb ist diesem großen Werk eine weite Verbreitung zu wünschen.

München

Manfred Weitlauff

*Thomas Ruster: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u.a. (Ferdinand Schöningh) 1994, 421 S. kt., ISBN 3-506-77381-X.*

Auch wenn die Diskussion um Selbstverständnis und Funktionen der theologischen Teildisziplin „Fundamentaltheologie“ noch lange nicht abgeschlossen sein dürfte, so zeichnet sich doch ein vorläufiger Konsens um Identität und Hauptaufgaben des Faches ab. Im Anschluß an 1 Petr 3, 15 bildet die „logogemäße und logoshafte Verantwortung der christlichen Existenz von ihrem Sinngrund her“ (Max Seckler) den Konvergenzpunkt fundamentaltheologischer Erkenntnisbemühung, der im wesentlichen zwei Hauptfunktionen zukommen: eine fundamentale und eine apologetische. Bei der ersten, eher nach innen gerichteten, geht es um die Selbsterfassung bzw. elementare Ermittlung des christlichen Glaubens; bei der zweiten, eher nach außen gerichteten steht die Selbstbehauptung bzw. die Vermittlung des Glaubens gegenüber Infragestellungen im Vordergrund.

Genau bei dieser „apologetischen“ Funktion der Fundamentaltheologie setzt Thomas Ruster in seiner von der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät im WS 1993/94 angenommenen Habilitationsschrift an. Er „spekuliert“ dabei nicht über die (theoretischen) Möglichkeiten

der Vermittlung des christlichen Glaubenslogos in die Verstehensräume und Vernunftwelten außerhalb des Christentums, sondern er sucht konkrete Schnittstellen zwischen „Glaubenswelt“ und „Welt“. Ruster betreibt keine „spekulative“ Fundamentaltheologie, sondern „historische“ Apologetik, d.h. er sucht geschichtliche „Grenzübergänge“ zwischen „innen“ und „außen“ auf und fragt, ob die Fundamentaltheologie und ihre Vertreter ihre „zeitgeschichtliche“ apologetische Aufgabe sachgerecht wahrgenommen haben oder nicht. Damit kommt indirekt selbstredend auch die fundierende Aufgabe des Faches in den Blick, denn in dem Maße, in dem Anfragen von „außen“ die Schnittstellen überwinden, kommt es zunächst zu einer internen Selbstklärung, bevor nach draußen argumentiert werden kann. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive kann man dem Verfasser nur zu seiner historisch arbeitenden Fundamentaltheologie gratulieren; ihm ist ein großer Wurf gelungen, wenn auch manches in seinen historischen Passagen etwas zu „systematisierend“ in große Linien eingeordnet wird, was dem Kirchenhistoriker zum Teil schwer nachzuvollziehen sein dürfte. Aber es wäre wahrlich beklammernd, wegen der einen oder anderen abweichenden Beurteilung „des Katholizismus“ der Weimarer Zeit die Bedeutung und Größe dieses Ansatzes schmälern zu wollen.

In Anlehnung an Ergebnisse der neueren sozialgeschichtlich orientierten Katholizismusforschung beschreibt Ruster zunächst „Wandlungen im Verhältnis von Glauben und Leben“ (S. 35–70). Die Selbstverständlichkeiten der katholischen Subgesellschaften und Gegenmilieus des 19. Jahrhunderts wurden mehr und mehr in Frage gestellt. Das historische Koordinatensystem für die eigentliche Fragestellung wird in dem Überblickskapitel „Katholizismus in der Weimarer Republik“ (S. 71–112) gelegt. Nach Kriegsende wird Religion erstmals in großem Umfang utilitaristisch instrumentalisiert. Nur der Katholizismus sei in der Lage, die Trümmer wegzuräumen und Rückkehr zum Objekt zu garantieren: „Am katholischen Wesen wird die Welt genesen“ (Karl Adam). Der Euphorie folgte Anfang der zwanziger Jahre die rasche Ernüchterung; immer stärker trat die Machtlosigkeit und Lebensferne der Religion ins Bewußtsein. Schließlich blieb nur noch der unfehlbare Papst als „Unterpfand der Objektivität und göttlichen Wahrheit“. Die modern gewordene Welt der Weimarer Republik stellte

den Katholizismus vor neue Herausforderungen (S. 113–180), ein neuer Typ von Theologie entstand – angesichts des faktischen und nicht mehr zu leugnenden Funktionsverlusts der Religion, angesichts der verlorenen Nützlichkeit der Religion. Obwohl Katholizismus und Moderne von der Kirche für inkompatibel erklärt wurden, rezipiert die zeitgenössische Theologie doch ein wesentliches Moment der Moderne, den Utilitarismus: Statt um Selbstverständlichkeit geht es jetzt darum, die Brauchbarkeit der Religion nachzuweisen. Der Reiz dieser Theologie liegt darin, „daß das katholische Denken seinen Platz auf dem Markt der Weltanschauungen suchte und deshalb die Prinzipien des ‚Katholischen‘ auf ihre allgemeine Bedeutung hin verobjektivierte. Wenn Theologen sich an ihre ungläubigen oder zweifelnden Zeitgenossen wandten und ihnen das ‚Wesen des Christentums‘ auseinandersetzen, leisteten sie sich eine Außensicht auf den Glauben der Kirche, der doch seinem eigenen Anspruch nach nur in einer Innensicht, nämlich in gläubiger Anerkennung der Autorität des Lehramtes, zugänglich war“ (S. 391) – mit dieser Feststellung legt Ruster den Finger in die Wunde jeder „Apologetik des Christentums“, die stets vor diesem unauflösbar scheinenden Widerspruch steht.

Den Hauptteil der Arbeit bildet das Kapitel „Katholische Religion und moderne Welt – was denken die Theologen?“ (S. 181–354). Hier werden dreizehn Theologen vorgestellt, wobei jeweils zunächst deren Wahrnehmung von Moderne in den Blick gerät, bevor nach der Nützlichkeit der Religion gefragt wird. Hierin liegt die eigentliche Stärke und die mögliche Schwäche von Rusters Buch zugleich. Einerseits wird eindrucksvoll ein Kaleidoskop katholischer Theologie der Weimarer Republik geboten; die Einarbeitung in die wichtigsten Werke von Romano Guardini, Karl Adam, Joseph Wittig, Ernst Michel, Arnold Rademacher, Odo Casel, Erich Przywara, Karl Eschweiler, Max Pribilla, Engelbert Krebs, Peter Lippert, Anton Heinen und Theodor Haecker stellt an sich schon eine bewundernswerte Leistung dar und macht die Untersuchung auch zu einem wichtigen Nachschlagewerk. Über die Auswahl der Theologen wird man zwar streiten können, sie dürfte jedoch durchaus repräsentativ zu nennen sein, wenn sich der Rezensent – um nur ein Beispiel zu nennen – durchaus auch einen Abschnitt über den Tübinger Fundamentaltheologen und Philosophen Paul Simon (1882–1946) gewünscht hät-

te. Das Hauptproblem besteht darin, daß Ruster sich selbstredend einen gewissen Eklektizismus auferlegen mußte: Er mußte sich auf die gedruckten Schriften der von ihm behandelten Theologen beschränken, er konnte Ungedrucktes, Briefwechsel, Nachlässe u.a. – für dreizehn Personen – nicht konsultieren, was eigentlich für eine „kontextuelle Theologie“ (vgl. S. 20) notwendig gewesen wäre. Denn nicht nur die allgemeine kulturelle oder kirchenpolitische Großwetterlage, sondern gerade auch der biographische Mikrokosmos bestimmen maßgeblich die literarische Produktion von Theologen. Dieser Aspekt mußte zu kurz kommen, diese Unschärfe mußte Ruster in Kauf nehmen, wollte er die großen Linien zeigen. Der Verfasser ist sich dieser Problematik auch durchaus bewußt (vgl. S. 33), daher wird es ihn weniger anfechten, wenn „Spezialisten“ auf der Basis von Detailkenntnissen bei dem einen oder anderen Theologen zu etwas anderen Einschätzungen gelangen, wie jüngst bei einem Frankfurter Symposium auf der Grundlage des Nachlasses für Ernst Michel geschehen.

Cum grano salis sind die Ergebnisse Rusters hinsichtlich der verlorenen Nützlichkeit der Religion in sich stimmig und bedrückend zugleich: Je nachdrücklicher Theologen auf die Nützlichkeit des Glaubens achten, desto stärker tritt seine Inhaltlichkeit zurück (etwa Adam, Rademacher, Przywara, Eschweiler, Michel, früher Guardini); je mehr sie auf die Inhalte des Glaubens reflektieren, desto weniger spielt die Nützlichkeit der Religion eine Rolle (etwa Wittig, Lippert, später Guardini). Universaler Wahrheitsanspruch des Katholischen und neuzeitliche Vernunftautonomie erwiesen sich als inkompatibel. Letztlich blieb nur der Rückzug auf die unhinterfragbare Autorität Gottes und in den Irrationalismus. Gott wird instrumentalisiert zum Zwecke der kirchlichen Selbsterhaltung in einer Art Chalcedonensischen Ekklesiologie, in der es zur Vermischung von Gott und Kirche kommt, woraus ein deutlicher Anti-Ökumenismus und eine unübersehbare Geschichtsfindlichkeit resultiert (vgl. S. 391–400). Dem Schlußplädoyer Rusters zur Überwindung des überzeitlichen Wahrheitsbegriffs kann sich der Rezensent als Kirchenhistoriker nur anschließen, denn sie „gibt Raum für eine Beschäftigung mit der Geschichte, die, würde sie wahrgenommen, wirklich ‚nützlich‘ sein würde für Christen und Nichtchristen“ (S. 400). Vielleicht sollte ein Ver-

treter unserer Zunft bald ein Buch schreiben unter dem Titel „Von der (wiedergefundenen) Nützlichkeit der Kirchengeschichte für das Leben“?

Frankfurt am Main

Hubert Wolf

Barbara Nichtweiß: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1992, 18, 996 S., geb., ISBN 3-451-22869-6.

Der Rezensent gesteht, daß es ihm nicht leicht gefallen ist, sich durch das umfangreiche Buch zu arbeiten. Er wundert sich, daß bereits kurz nach seinem Erscheinen derartig viele Besprechungen zu lesen waren. Denn spannend geschrieben, daß man es in einem Zug durchlesen kann, ist das Buch nicht. Am Ende hat sich die Mühe dann doch gelohnt, auch wenn manches erst beim zweiten und dritten Lesen klar wird. Man erfährt viel Neues, nicht nur zu Peterson, sondern zur theologischen Landschaft unseres Jahrhunderts überhaupt. Peterson selbst offenbart sich als eigenständiger und eigenwilliger Theologe. Man wünscht sich, daß auch andere Theologen unseres Jahrhunderts ähnlich, wenn vielleicht auch nicht ganz so ausführlich, analysiert werden. Bei Balthasar ist es bereits mehrfach geschehen, bei Rahner bis jetzt wenigstens andeutungsweise, aber auch bei einem Arnold Rademacher, der – in vielem ein Gegenpol zu Peterson – kein einziges Mal in dem dicken Werk vorkommt. Über Peterson jedenfalls weiß man nun einiges. So beeindruckend die Fülle des zusammengetragenen Materials ist, so erweckt das Buch doch zwiespältige Eindrücke. Dies gilt hinsichtlich der Methode der Autorin wie der Theologie Petersons selbst. Zu beidem jetzt einige kritische Anmerkungen. Eine ausführliche Inhaltsangabe des Buches erfolgt jedoch nicht. Dies erscheint berechtigt, da bereits zahlreiche Besprechungen das Inhaltsverzeichnis wiedergeben und den immensen Fleiß der Autorin gewürdigt haben. Der Rezensent kann dem nur beipflichten, darüber hinaus möchte er jedoch das zur Sprache bringen, was bisher kaum angesprochen wurde.

Zur Methode: Die Autorin erzählt an einer Stelle ihres Buches von der Kritik an einem Werk Petersons. Die Komposition des gewaltigen Stoffes sei dem Verfasser nicht immer gelungen, die Beweisführung sei bisweilen wenig straff, weitere theologisch interessierte Kreise würde das