

Karl Eschweiler (1886-1936): theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2011. *Karl Eschweiler (1886-1936): theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*. Regensburg: Pustet.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Thomas Marschler

Karl Eschweiler
(1886–1936)

Theologische Erkenntnislehre und
nationalsozialistische Ideologie

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

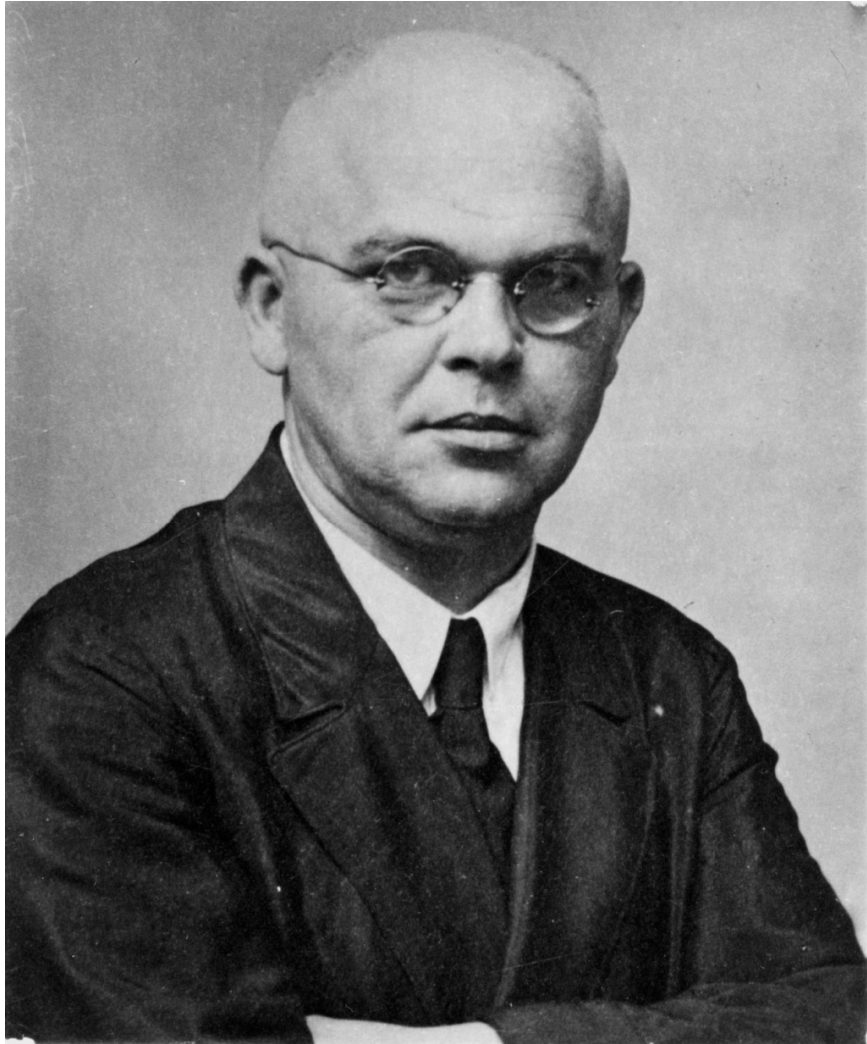
Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

www.verlag-pustet.de

ISBN 978-3-7917-2320-4

© 2011 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2011



Paul Eschweiler

(Quelle: BArch Berlin, 3100 NSDAP [chem. BDC])

Vorwort

Die Wurzeln des vorliegenden Buches reichen weit zurück. Schon in seiner Studentenzeit wurde der Verfasser durch die Lektüre der „Zwei Wege“ zum ersten Mal auf Karl Eschweiler und seine thomistisch ausgerichtete theologische Erkenntnislehre aufmerksam. Der Plan, dieses Programm im Kontext der Biographie Eschweilers genauer zu untersuchen, ist im Jahr 2002 entstanden und seitdem, wenn auch mit längeren Unterbrechungen, stets lebendig geblieben. Nun kann endlich das Ergebnis der damals in Gang gekommenen Forschungsarbeiten vorgelegt werden.

Mehr als andere wissenschaftliche Bemühungen sind historische Projekte ohne die wohlwollende Unterstützung vieler Menschen und Institutionen, vor allem zahlreicher staatlicher und kirchlicher Archive mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, nicht zu realisieren. Einige von ihnen werden im Text namentliche Erwähnung finden, noch manche weitere haben Anteil am Zustandekommen dieses Buches gehabt. Ihnen allen sei an dieser Stelle vielmals gedankt.

Herr Prof. Dr. Karl Hausberger (Regensburg) besaß die Freundlichkeit, einer Aufnahme der Arbeit unter die von ihm herausgegebenen „Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte“ zuzustimmen. Ihm sei ein herzliches Wort des Dankes gesagt, ebenso den Mitarbeiterinnen meines Lehrstuhls, die bei der Fertigstellung der Arbeit auf unterschiedliche Weise wertvolle Hilfe geleistet haben: Elke Griff, Eugenia Krenzer und Ursula Lievenbrück.

Der Verfasser freut sich jederzeit über Rückmeldungen, Korrekturen und Hinweise zum Buch: thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

Augsburg, am Fest des hl. Thomas von Aquin 2011

Thomas Marschler

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	VII
EINLEITUNG	1
1 KARL ESCHWEILERS KIRCHLICHE UND AKADEMISCHE BIOGRAPHIE BIS 1928	15
1.1 Schule, Studium und erste Priesterjahre	15
1.2 Die Liebe zur Kirchenmusik	21
1.3 Theologische Promotion und Habilitation (1921/22)	27
1.4 Wirken als Privatdozent in Bonn und Pfarrer in Berkum (1922/23–1928)	34
2 ESCHWEILERS THEOLOGISCHES PROGRAMM	55
2.1 Die Suche nach einem Weg aus der Krise der Moderne	55
2.1.1 Der gegenwartsdiagnostische Ausgangspunkt: Die Vorherrschaft des Ökonomischen als Bedrohung des Menschen	55
2.1.2 Thomismus als Therapie der Moderne: Die Wiederentdeckung des „natürlichen Menschen“ ...	60
2.1.3 Versuch einer Tiefendiagnose: Die beherrschende „Weltanschauungsform“ der Neuzeit	70
<i>Exkurs:</i> Eschweiler und Scheler	79
2.1.4 Ein Zwischenresümee	87
2.2 Die katholische Theologie und der neuzeitliche „Anthropismus“	92
2.2.1 Theologisches Denken im Spannungsfeld von „Natur und Gnade“	92
2.2.2 Die Genese des theologischen Rationalismus der Neuzeit	95

2.2.3	Der theologische Fideismus der Neuzeit als „feindlicher Bruder“ des Rationalismus	103
2.2.4	Die Wurzeln des apologetischen Rationalismus im Molinismus des katholischen Barock	111
2.3	Der „eine Weg der Theologie“ als Ausweg aus den Sackgassen der Neuzeit	117
2.3.1	Das Programm einer Apologetik vom Standpunkt des Glaubens	117
2.3.2	Eine teleologisch-organische Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade	120
2.3.3	Anknüpfung an Scheeben	128
2.3.4	Das Plädoyer für eine konsequente wissenschaftstheoretische Neubegründung der Theologie als Glaubenswissenschaft	133
2.4	Die zeitgenössische Rezeption der Thesen Eschweilers	149
2.4.1	Die akademischen Gutachten Arnold Rademachers	150
2.4.2	Die Kritik der Jesuiten an Eschweilers Thesen	154
2.4.3	Abwägende und positive Reaktionen zu den „Zwei Wegen“	165
3	DIE ERSTE PHASE DES AKADEMISCHEN WIRKENS IN BRAUNSBURG (1928–1933)	179
3.1	Als Ordinarius für Dogmatik an der Staatlichen Akademie	179
3.2	Hinwendung zur politischen Theologie	197
4	ESCHWEILER ALS NATIONALSOZIALIST (1933–1936)	217
4.1	Die „politische Konversion“ im Frühjahr 1933	217
4.2	Eschweilers Bewertung des Nationalsozialismus ab 1933	227
4.2.1	Die politische Einschätzung der Ereignisse von 1933: Hitler und die NSDAP als Erneuerer des „Reiches“ und Überwinder des „politischen Katholizismus“	227
4.2.2	Die Anerkennung des Nationalsozialismus vom Standpunkt der natürlichen Weltanschauung und des theologischen Glaubens	231
4.2.3	Kirchenpolitische und theologische Implikationen in Eschweilers Bekenntnis zur nationalsozialistischen Weltanschauung	249

4.3 Politisch motivierte Praxis in den Jahren 1933/34	258
4.3.1 Konkrete Strategien für die kirchliche Gleichschaltung	258
4.3.2 Politisch motivierte Aktionen im akademischen Raum	275
4.3.3 Das Sterilisationsgutachten	287
4.4 Die kirchliche Suspendierung 1934/35	302
4.5 Rekonziliation und rascher Tod	324
 5 THEOLOGISCHE ERKENNTNISLEHRE UND NATIONALSOZIALISTISCHE IDEOLOGIE BEI KARL ESCHWEILER – VERSUCH EINES RESÜMEES	 343
5.1 Eschweilers theologisches Anliegen und seine Bedeutung	343
5.2 Der „Fall Eschweiler“ und seine Einordnung	362
5.3 Ein abschließender Blick auf Eschweilers Persönlichkeit	372
 ANHANG	 377
1 Karl Eschweiler im Bild	377
2 Schema: Typen neuzeitlicher Bestimmungen des Natur-Gnade- Verhältnisses nach Eschweiler	378
3 Aus einem Brief Eschweilers vom 22. November 1935 an seinen persönlichen Freund Dr. Max Dietlein (EHM, NL Eschweiler)	379
 LITERATURVERZEICHNIS	 381
1 Schriften Karl Eschweilers	381
2 Ungedruckte Quellen	387
3 Gedruckte Quellen und Literatur	389
 NAMENREGISTER	 419

Einleitung

(1) Aus der katholischen Theologie der Zeit zwischen den Weltkriegen sind mittlerweile oft nur noch die „großen“ Vertreter präsent. Doch neben Romano Guardini, Karl Adam oder Erich Przywara gibt es eine durchaus nennenswerte Zahl weiterer Theologengestalten, deren Wirkung über den unmittelbaren Bereich ihres Lebens und Arbeitens hinaus weist. Zu ihnen gehört auch der rheinische Fundamentaltheologe Karl Eschweiler. Es sind in der Regel vier Themenfelder, innerhalb derer man auch heute noch seinem Namen begegnen kann.

(a) Am häufigsten in der theologischen Literatur zitiert wird Eschweiler als Verfasser des Buches „Die zwei Wege der neueren Theologie“, dessen Publikation im Jahr 1926 ihn noch als Privatdozent in Bonn auf einen Schlag innerhalb der theologischen Szene Deutschlands bekannt gemacht hat. Thomas Ruster hat diese Studie als „wahrscheinlich eines der besten Werke katholischer Theologie, die in der Weimarer Epoche erschienen sind“¹, bezeichnet. Auch nach Otto Weiß gehören die „Zwei Wege“ Eschweilers „nicht nur aus theologiegeschichtlicher Sicht zu den bedeutendsten Veröffentlichungen dieser Zeit“, weil ihr Verfasser nicht bloß den Stab über die Moderne gebrochen, sondern „neue Wege“ gewiesen habe². Wegen seiner pointierten *fundamentaltheologischen Programmatik* wurde das Buch rasch zum Gegenstand heftiger Kontroversen; die Rezeption schwankte zwischen hohem Lob und scharfer Kritik. Die Studie präsentiert Eschweilers Bemühen, im Rückgang auf das Denkmodell Thomas von Aquins die organische Einheit von Natur und Gnade gegen die „stockwerkartige“ Anordnung der beiden Größen im Denken der Neuzeit wiederzuentdecken und damit zugleich einen Schlüssel zu finden, um die Einheit der Theologie als Glaubenswissenschaft jenseits der im 20. Jahrhundert unübersehbar gewordenen Aufspaltung in einzelne Disziplinen und Methoden neu zu begreifen. Den Ausgangspunkt für diese Erneuerung sah Eschweiler in einer theologischen Erkenntnislehre, die den Glauben als übernatürliche Erfüllung einer auf Vollendung hin aktiv geöffneten Natur versteht, deren Wesen jedoch allein vom Offenbarungsstandpunkt aus vollständig erfaßbar wird. Mit diesem Anliegen zählte Eschweiler neben Theologen wie Karl Adam, Romano Guardini oder Gottlieb Söhngen im Urteil der Forschung zu den innovativen

¹ RUSTER, Roman Catholic Theologians and National Socialism, 18: „probably one of the best works of Catholic theology to emerge in the Weimar period“.

² WEISS, Die „Katholische Ideenwelt“, 495.

Gestalten der Fundamentaltheologie im Deutschland seiner Zeit³. „Für die Zeitendenz“, so schreibt der Freiburger Fachkollege Adolf Kolping nach dem Zweiten Weltkrieg, „ist Eschweilers Anliegen das programmatischste, wenn auch nicht ganz klar durchdachte, aber viel diskutierte Beispiel. Sie ging dahin, daß dem Glauben für die Erkenntnis des Geglaubten ein größerer Raum zu schaffen sei“⁴. Im Gesamturteil über Eschweiler sind die Superlative über sein wichtigstes Buch nicht immer wiederholt worden. So möchte Ruster in einer Reihung katholischer Autoren der Zwischenkriegszeit „nach ihrem theologischen Gewicht und nach ihrer kirchlichen Breitenwirkung“⁵ Eschweiler irgendwo im Mittelfeld zwischen Przywara und Pribilla einordnen. Damit dürfte die faktische Aufmerksamkeit, die Eschweiler bis heute in einer systematisch ausgerichteten Fundamentaltheologie wie in ihrer historisch orientierten Selbstbesinnung zuteil wird, objektiv erfaßt sein. „Zu Eschweilers fundamentaltheologischem Ansatz“, so das bündige Urteil von Markus Tomberg, „wird wenig geforscht“⁶. Zur Beseitigung dieses Mangels möchte die folgende Studie einen Beitrag leisten. An ihrem Ende wird die Frage nach der bleibenden Relevanz von Eschweilers Denken aus aktueller Perspektive erneut zu stellen sein.

(b) In einer zweiten Hinsicht findet Eschweiler bis heute als *Theologiehistoriker* Anerkennung. Obwohl er selbst das systematische Anliegen seines Denkens stets im Vordergrund wissen wollte, hat er doch bereits in seinen (über Jahrzehnte unveröffentlichten) theologischen Promotions- und Habilitationsarbeiten wie auch in den eng daran anschließenden „Zwei Wegen“ seine Thesen über die folgenreiche Entwicklung der neuzeitlichen Glaubenstheorie historisch exakt zu belegen versucht⁷. Sein Interesse richtete sich zunächst schwerpunktmäßig auf die

³ Vgl. FLURY, Um die Redlichkeit des Glaubens, 165; ähnlich BALTHASAR, Karl Barth, 279; REIKERSTORFER, Fundamentaltheologische Modelle, 362; NIEMANN, Jesus als Glaubensgrund, 362; KNOLL, Glaube und Kultur, 230f.

⁴ KOLPING, Katholische Theologie, 102.

⁵ RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 182, Anm. 2.

⁶ TOMBERG, Glaubensgewißheit, 160, Anm. 343. FLURY, Um die Redlichkeit des Glaubens, 165, wählt die Formulierung, daß Eschweilers Ansatz „in der neueren Zeit etwas in Vergessenheit geraten“ sei. Beiträge zur Darstellung und Diskussion von Eschweilers Anliegen bieten in unterschiedlichen Kontexten die Studien von AUBERT, Le problème de l'acte de foi, 556–561 (die Studie zitiert Eschweilers Buch auch in anderen Kapiteln mehrfach); GERBER, Katholischer Glaubensbegriff, 155–158; KÜHN, Natur und Gnade, 45–55; BIRNBAUM, Theologische Wandlungen, 219f.; FLURY, Um die Redlichkeit des Glaubens, 165–179; BERGER, Natur und Gnade, bes. 156–161; DERS., Ratio fidei fundamenta demonstrat, 117ff.; TOLKSDORF, Analysis fidei, 78–89.606–611; TOMBERG, Glaubensgewißheit, 160–177; MÖLLENBECK, Endliche Freiheit, 199–206. Unberücksichtigt bleibt Eschweiler bei SCHÜTZ, Phänomenologie der Glaubensgenese.

⁷ Die Notwendigkeit einer Verschränkung beider Perspektiven betont der Theologe immer wieder; vgl. ESCHWEILER, Von dem göttlichen Glauben, 2.

Epoche zwischen Aufklärung und Erstem Vatikanum, der bereits die Bonner theologischen Qualifikationsschriften gewidmet waren. Eschweilers Publikationen bis Ende der 20er Jahre umfassen u.a. Interpretationen zu Sailer und Möhler, Hermes und Scheebens, die bis zur Stunde häufig zitiert und diskutiert werden⁸. In ihnen kann auch der heutige Interpret (trotz mancher Vorbehalte in Bezug auf historische Urteile Eschweilers) einem „unabhängigen Geist“ begegnen⁹. Vor allem in der Hermes-Forschung gelten die „Zwei Wege“ als die „einflußreichste Untersuchung dieses [sc. des 20.] Jahrhunderts“¹⁰. In noch weiter ausgreifenden Arbeiten wandte sich Eschweiler seit Ende der 20er Jahre dem besonders durch Jesuitenautoren geprägten Denken der frühen Neuzeit zu, geleitet durch das unverkennbare Ziel, die früheren Thesen über die „Wege“ katholischer Theologie in der Moderne umfassender zu belegen und auszuweiten. Dadurch wurde der rheinische Theologe auch ein Pionier für die Erforschung der „Barockscholastik“¹¹, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in ihrer umfassenden Bedeutung weithin in Vergessenheit geraten war. Seine „grundlegenden“¹² Arbeiten auf diesem Feld, von deren „programmatrischer Bedeutung“¹³ schon Zeitgenossen überzeugt waren, dürfen als wichtiger Impuls für die theologiehistorische Wiederentdeckung

⁸ Nach GASPER, *Das Wirken Scheebens*, 238, war Eschweiler „Scheebens erster bedeutender Interpret“. Vgl. auch das Lob Martin Grabmanns für Eschweilers Untersuchungen über Scheebens theologische Erkenntnislehre: GRABMANN, *Scheebens theologisches Lebenswerk*, XXI, Anm. 1 (mit gewissen Zweifeln an Eschweilers historischen Thesen); daran anschließend: HÖFER, *Von der ersten zur zweiten Auflage*, XVI, Anm. 31. PAUL, *Denkweg und Denkform*, 4, meint dagegen, Eschweilers Versuch sei „zu früh erfolgt“. – Harald Wagner in seiner Studie über die Ekklesiologie Möhlers 1977 betont, daß bei ihm „Aspekte der Sicht K. Eschweilers“ besondere Bestätigung gefunden hätten (WAGNER, *Die eine Kirche*, 328). Damit unterscheidet er sich von der Kritik, die Eschweilers Möhler-Studie bei J. R. Geiselman gefunden hatte (vgl. GEISELMANN, *Die Entwicklung des Kirchenbegriffs*; DERS., *Die Katholische Tübinger Schule*, 89.154). Als Beispiel für eine häufigere, wenn auch nicht unkritische Zitierung der historischen Analysen Eschweilers in der neueren Fundamentaltheologie sei POTTMAYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 68–91.288–295, genannt, dem sich sein Schüler TOLKSDORF, *Analysis fidei*, 641 u.ö., anschließt.

⁹ SECKLER, *Die Kurze Einleitung*, 101*, Anm. 55.

¹⁰ So das Urteil bei FLIETHMANN, *Vernünftig glauben*, 58. Der Verfasser schließt ein bündiges, exaktes Inhaltsresümee zu den relevanten Passagen der „Zwei Wege“ an und weist auf die heftige Kontroverse um die systematischen Thesen des Buches hin (58ff.). Von den „Zwei Wegen“ als einer „bedeutenden Studie“ spricht zuvor in der Hermes-Forschung auch Herman H. SCHWEDT, *Das römische Urteil*, 24.

¹¹ Der Ausdruck geht auf Eschweiler zurück und hat sich trotz der Skepsis zeitgenössischer Rezensenten (vgl. die Rez. von Hentrich zu Eschweilers Schrift „*Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*“, 94) durchaus dauerhaft etabliert, auch wenn er das Phänomen der frühneuzeitlichen Schulwissenschaft nicht umfassend zu beschreiben vermag.

¹² MERKT, *Das patristische Prinzip*, 19.

¹³ HOFSTETTER, *Rez. Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, 455.

der genannten Epoche gelten¹⁴. Obgleich gerade in diesem Bereich manche Urteile Eschweilers deutliche Kritik provoziert haben¹⁵ und eine polemische Tendenz in seiner Zuwendung zum Denken der frühneuzeitlichen Jesuitenschule seit Anfang der 30er Jahre kaum zu übersehen ist, hat doch die darin leitende Einschätzung des jesuitischen Molinismus als Wurzel neuzeitlichen Freiheitsdenkens vor Descartes und Kant mittlerweile breite Anerkennung gefunden¹⁶. Unsere Studie wird auf die wichtigsten theologiehistorischen Thesen Eschweilers hinweisen und sie in ihren werkgenetischen Kontext einordnen. Eine ausführliche Bewertung aus heutiger Forschungsperspektive wird dabei verständlicherweise nicht beabsichtigt sein¹⁷.

(c) Ein dritter Ort, an dem Eschweilers Namen präsent geblieben ist, liegt nicht auf dem Terrain systematisch-theologischer Arbeit, sondern auf dem Feld der *kirchlichen Zeitgeschichtsforschung*, sofern sie sich mit der brisanten Thematik „Katholische Kirche und Drittes Reich“¹⁸, namentlich mit dem Verhältnis akademischer Theologie zum Staat Adolf Hitlers beschäftigt¹⁹. Obwohl nationalsozialistisch eingestellte Geistliche²⁰ und theologische „Brückenbauer“, die punktuell

¹⁴ Vgl. etwa KNEBEL, Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit, 29, Anm. 121.

¹⁵ Das Echo der scharfen Kritik von Eschweilers Zeitgenossen aus dem Jesuitenorden hallt auch noch bei Theologen dieser Schule in späterer Zeit nach. Vgl. das arrogante Urteil über die „Zwei Wege“ von J. C. Murray SJ im Literaturverzeichnis seiner Dissertation über Scheebens Glaubensbegriff von 1937: „A curious book, biased, unhistorical, but with some interesting ideas“. Zit. nach der Online-Version:

<http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1937-6CONCL.htm#BIBLIOGRAPHICAL%20NOTES>

Mit sachlicher Kritik: WALTER, Die Frage nach der Glaubensbegründung, 166. Positiveren Einfluß behielten Eschweilers Bemerkungen zur Verbindung von „Barockscholastik“ und neuzeitlichem Rationalismus bei neueren Vertretern der dominikanischen Traditionslinie wie etwa M.-D. Chenu; vgl. BENDEL-MAIDL, Tradition und Innovation, 307 (mit Verweis auf ein Urteil Yves Congars).

¹⁶ Vgl. etwa RUHSTORFER, Das Prinzip ignatianischen Denkens, 407f.

¹⁷ Eine solche Einordnung wird für die Inhalte von Eschweilers theologischer Dissertation und Habilitation in der ausführlichen Einleitung ihrer Edition versucht: MARSCHLER, Die Bearbeitung des theologischen Erkenntnisproblems. Der Beitrag kann in diesem Punkt als Ergänzung der vorliegenden Monographie gelesen werden.

¹⁸ Vgl. als aktuelle Forschungsbilanz HUMMEL, Kirche und Katholiken, und HUMMEL/KISSENER, Die Katholiken und das Dritte Reich, darin bes. den Beitrag von Chr. KÖSTERS, Katholiken im Dritten Reich.

¹⁹ Den aktuellsten Stand der Forschung bietet hier der erste Dokumentationsband des umfangreichen Würzburger Projekts von BURKARD/WEISS, Katholische Theologie im Nationalsozialismus (noch ohne Berücksichtigung der Braunsberger Akademie); vgl. MARSCHLER, Katholisch-theologische Fakultäten.

²⁰ SPICER, Hitler's Priests, 239ff., zählt 138 Priester auf, die der NSDAP nahe standen, 53 davon waren ausdrückliche Parteimitglieder. Die Anzahl akademisch überdurchschnittlich qualifizierter Priester unter den NS-Unterstützern ist auffällig hoch (42 mit Promotion). Eine zentrale Organisation (analog zu den „Deutschen Christen“ im Protestantismus), welche

oder über einen längeren Zeitraum eine Vermittlung zwischen katholischem Denken und nationalsozialistischer Ideologie anstrebten bzw. letztere sogar explizit bejahten und unterstützten, im Gesamt der Theologenschaft unbestritten eine kleine Minderheit bildeten und im katholischen Volk keinen allzu großen Einfluß ausübten²¹, sind sie in den letzten drei Jahrzehnten kontinuierlich stärker in den Fokus des zeithistorischen Interesses gerückt. Mit der Untersuchung ihrer Biographie und ihres Schrifttums verbindet sich die Frage, in welchen Hinsichten und aus welchen Gründen katholische Intellektuelle für Weltanschauung und politische Praxis der Nationalsozialisten ansprechbar werden konnten. Man hat darum nach Kontinuitäten und möglichen Anknüpfungspunkten für „Brückenbau-Versuche“ im theologischen Denken der Zeit nach 1918 ebenso gesucht wie nach religionssoziologisch erfaßbaren Faktoren solchen Engagements. Die nach Kriegsende innerkirchlich, nicht zuletzt im akademisch-theologischen Bereich, zunächst ohne den Willen zu kritischer Überprüfung vertretenen Thesen von der „katholischen Geschlossenheit“ im Widerstand gegen das Dritte Reich bzw. von der einmütigen Resistenz des katholischen Klerus²² und der akademischen Theologie haben im Zuge dieser Forschungen manche Differenzierung erfahren.

Zu den wichtigsten katholischen Theologieprofessoren, die im Blick auf ihr Verhalten nach 1933 bereits eingehender untersucht wurden, gehören Joseph Lortz (1887–1975)²³, Michael Schmaus (1897–1993)²⁴, Karl Adam (1876–1966)²⁵,

die den Nationalsozialismus unterstützenden Kräfte gesammelt hätte, gab es unter den deutschen Katholiken nicht. Im Gesamtklerus stellten die nationalsozialistischen Priester eine Minderheit von weniger als einem halben Prozent dar.

²¹ Manche Autoren legen hier übertriebene Einschätzungen vor. Vgl. nur das auf der Grundlage einiger Zitate aus 1933 von Adam, Schmaus und Eschweiler verfaßten Aufsätzen formulierte Urteil bei DIETRICH, *Human Rights*, 107: „The fact that so many prominent German theologians aligned themselves with the new regime could be viewed by ‚average‘ Catholics as proof that National Socialism, despite its abusive political system, could have some benign theological implications.“ Ähnlich: LEWY, *The Catholic Church*, 108; DIETRICH, *Catholic Citizens*, 113–118. 182–194; PATTI, *Chiesa Cattolica*, 125f. Ausgewogener sind die Hinweise bei HÜRTEN, *Deutsche Katholiken*, 453; WOLF, *Art. Kirchenkampf*, 1445.

²² Vgl. dazu die exemplarischen Studien von SPICER, *Resisting*; DERS., *Gespaltene Loyalität*.

²³ Zu Lortz und seiner Stellung im Nationalsozialismus vgl. CONZEMIUS, Lortz; LAUTENSCHLÄGER, Joseph Lortz; DIES., *Neue Forschungsergebnisse*; ISERLOH, Joseph Lortz, bes. 4f.; DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 506–510; DENZLER, *Katholische Zugänge*, 54–59; DERS., *Widerstand*, 66–74; KRIEG, *Catholic theologians*, 83–106; PATTI, *Chiesa Cattolica*, 53–74; siehe auch MARSCHLER, *Kirchenrecht*, 13, Anm. 23. Lortz trat 1933 der NSDAP bei und blieb bis 1944 zahlendes Mitglied. Sein publizistisches Wirken mit klarem Bekenntnis zum „Neuen Reich“ hatte den Schwerpunkt in den Jahren 1933/34. Ob Lortz in seinen diesbezüglichen Schriften tatsächlich „ganz auf den Spuren seines Braunsberger Kollegen Eschweiler“ wanderte, wie DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 509, nahelegt, oder seine Ideen eher

Joseph Mayer (1886–1967)²⁶ und Hans Barion (1899–1973)²⁷. Studien, die in jüngerer Zeit zu Querverbindungen zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus²⁸ sowie zur NS-Wissenschaftspolitik und ihrer Anwendung auf die akademische Theologie vorgelegt worden sind²⁹, erfahren aus dieser Perspektive wichtige Ergänzungen und Fortschreibungen. Unter den für das Thema ebenfalls bedeutsamen Vertretern aus der deutschen Universitätstheologie, über die bislang noch keine monographische Studie vorliegt, steht Karl Eschweiler fraglos an vorderster Stelle³⁰. Schon Zeitgenossen haben die rühmenden Artikel des Professors über Hitlers Regime als Skandal empfunden³¹, und nach Kriegsende waren diese Wortmeldungen trotz Eschweilers schon 1936 erfolgten Todes nicht vergessen. Seit Léon Poliakov und Josef Wulf den Theologen 1959 in ihre Sammlung von „Denkern des Dritten Reiches“ aufgenommen haben³², findet er in Arbeiten zum Thema „Katholische Theologie und Drittes Reich“ ebenso regelmäßig Erwähnung wie in Studien zum Nationalsozialismus im Ermland³³, wo er seit 1928

von anderen Autoren inspiriert bzw. dem allgemeinen Zeitgeist geschuldet waren, dürfte kaum nachweisbar sein.

²⁴ Vgl. die bei MARSCHLER, Kirchenrecht, 12, Anm. 20, genannte Literatur. Ergänzend: DENZLER, Katholische Zugänge, 49–54; DERS., Widerstand, 59–66; PATTI, Chiesa Cattolica, 36–53; RECK, „Er verfolgt ...“, 186f.; SCHERZBERG, Grenzen und Risiken.

²⁵ Vgl. BURKARD, Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät, 135–138; DENZLER, Katholische Zugänge, 42–48; DERS., Widerstand, 50–59; KREIDLER, Karl Adam und der Nationalsozialismus; SCHERZBERG, Kirchenreform; WIESEMANN, Zerspringender Akkord, 97–107.

²⁶ Vgl. die Angaben bei MARSCHLER, Kirchenrecht, 13, Anm. 24.

²⁷ Zu Barion (und seiner Stellung im Nationalsozialismus) vgl. KLEINWÄCHTER, Das System; MARSCHLER, Kirchenrecht (Lit.); WEITLAUFF, Die Katholisch-Theologische Fakultät.

²⁸ Vgl. die beiden interessanten englischsprachigen Arbeiten von STEIGMANN-GALL, The Holy Reich (zu christlichen Elementen im Nationalsozialismus bzw. im Denken zentraler Nationalsozialisten), und HASTINGS, Catholicism and the Roots of Nazism (zum katholischen Münchener Umfeld der frühen Nazi-Bewegung vor dem Hitler-Putsch 1923).

²⁹ Vgl. bes. KREUTZER, Reichskirchenministerium; DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger.

³⁰ Weitere Theologen aus diesem Kreis, deren exakte Biographien nach 1933 noch zu schreiben bleiben, sind etwa die Kirchengeschichtler Ludwig Mohler und Adolf Herte, der Kirchenrechtler Nikolaus Hilling, der Moralthologe Ludwig Ruland, der Religionspädagoge August Stonner. Zu nennen ist ebenfalls der Liturgiehistoriker Anton Baumstark, der als fanatischer Nationalsozialist an der philosophischen Fakultät unterrichtete.

³¹ Vgl. die Bemerkungen des Ökonomen und Schumpeter-Schülers François Perroux in seinem 1940 in zweiter Auflage erschienenen Buch „Des mythes hitlériens à l’Europe allemande“, 320, und die im Verlauf der Studie noch zu zitierenden Stellungnahmen Waldemar Gurians aus dem Exil in seinen „Deutschen Briefen“ sowie im Buch „Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich“ (1936), 97.

³² Vgl. POLIAKOV/WULF, Das Dritte Reich und seine Denker, 50, mit einem Textausschnitt aus Eschweilers Aufsatz „Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung“ (von 1936).

³³ Vgl. die Arbeiten von Reifferscheid und Preuschhoff.

als Professor an der Braunsberger Staatlichen Akademie wirkte. Während Eschweiler von manchen als „vielleicht der prominenteste“³⁴ unter denjenigen katholischen Universitätstheologen apostrophiert worden ist, die sich zum Nationalsozialismus bekannten, und sein Schrifttum von 1933 wie die exemplarische Realisierung katholisch-theologischer Brückenbau-Versuche³⁵ und das „Resümee“ eines angeblichen „katholischen Konsenses“ gedeutet worden ist³⁶, lassen ihn andere Autoren völlig unbeachtet, weil er ihrer Meinung nach „in seiner Relevanz für den theologischen Diskurs weit hinter Adam, Lortz und Schmaus zurücksteht“³⁷. Unsicherheiten bestehen auch beim Urteil über die Intensität von Eschweilers nationalsozialistischem Engagement im Vergleich zu demjenigen anderer Kollegen. So hat beispielsweise Nathaniel Micklem in einer der frühesten Arbeiten zum Thema „Katholische Kirche und Nationalsozialismus“ überhaupt (aus dem Jahr 1939!) Eschweiler ohne weitere Belege unter diejenigen katholischen Denker gerechnet, die „zuerst“ für die These einer Vereinbarkeit von Religion und (nationalsozialistischer) Weltanschauung eingetreten, aber „bald“ enttäuscht worden seien³⁸. Diese Einordnung seiner Äußerungen allein in die unmittelbar vor und nach dem Reichskonkordat von 1933 auffällig gehäufte „Koexistenz-Literatur“ katholischer Autoren³⁹ wird, wie wir sehen werden, den Fakten nicht gerecht. Gleiches gilt für die Bewertung Ernst-Wolfgang Böckenfördes in seinem vielzitierten Aufsatz von 1961, der Eschweiler gegenüber Lortz eine eher

³⁴ GROSS, Jesus oder Christus, 87. Michael F. Feldkamp macht aus ihm sogar eine „Nazi-Größe“ [sic!]: FELDKAMP, Reichskirchengeschichtsschreibung und Grenzlandforschung, 1024.

³⁵ Vgl. SCHOLDER, Die Kirchen, Bd. 1, 541: „Eschweilers Aufsatz enthielt das Interpretationsschema, das nun vielfach von der katholischen Universitätstheologie – fast durchweg ebenfalls neuthomistisch orientiert – aufgenommen und wiederholt wurde.“

³⁶ Vgl. DIETRICH, Catholic Citizens, 186: „Eschweiler summed up the 1933 Catholic consensus which seemed to be emerging and which reinforced the episcopal adaptation.“ Für diese These wie die ebenfalls behauptete „Bestärkung“ des bischöflichen Handelns durch Eschweiler bleibt Dietrich überzeugende Belege schuldig.

³⁷ So die Einschätzung bei BUCHER, Kirchenbildung, 153, Anm. 266, und wörtlich (zehn Jahre später) in DERS., Hitlers Gott, 190, Anm. 26. Daß dieses Urteil ganz aus der Perspektive nach dem Zweiten Weltkrieg formuliert ist, den Eschweiler durch seinen frühen Tod 1936 nicht mehr erlebte, und die Situation des Jahres 1933 zu wenig berücksichtigt, liegt auf der Hand. Eschweiler war damals unter den deutschen Systematikern mindestens so bekannt wie der noch junge Schmaus (vgl. mit ähnlichen Hinweisen GÖSSMANN, Katholische Theologie, 159f.). Da sich Bucher bei der Auswahl seiner Autoren ganz auf Hürten stützt, bleibt etwa Hans Barion völlig unerwähnt. Ähnliches gilt für DENZLER, Widerstand, der Eschweilers Namen (wie auch denjenigen Barions) in seinem Kapitel „Katholische Zugänge zum Nationalsozialismus“ (48–82) nur zweimal beiläufig nennt.

³⁸ Vgl. MICKLEM, National socialism, 70, Anm. 1: „Certain Catholics, such as Dr. Eschweiler in Braunsberg, supported this view at first; but they were soon undeceived.“

³⁹ Vgl. REPGEN, Hitlers Machtergreifung, 31ff.

„zurückhaltende“ Position zuschreiben wollte⁴⁰, ohne die Publikationen der beiden Autoren und ihren Einsatz für die NSDAP exakt verglichen zu haben. Noch stärker muß ein Mißverhältnis auffallen, wenn man auf Interpretationsurteile über Michael Schmaus oder Karl Adam blickt. Schmaus ist vielfach in fragwürdiger Weise zum Musterbeispiel katholischer NS-Affinität erklärt worden, obwohl er anders als Eschweiler niemals Parteimitglied war und sich seine publizistisch dokumentierten „Brückenbauversuche“ auf eine eher kurze Phase nach der Machtergreifung Hitlers beschränkten⁴¹. Im Fall Karl Adams darf zwar eine weit über 1933 hinaus reichende Affinität zum Nationalsozialismus mittlerweile als sicher erwiesen gelten, die auch in seiner Ekklesiologie oder der Einschätzung des Judentums deutlichen Niederschlag fand⁴², doch blieb die politische Umsetzung der Theorie bei Adam in mehrfacher Hinsicht ebenfalls weit hinter Eschweilers Aktivitäten zurück (es fehlten Parteimitgliedschaft, Kontakte mit staatlichen Stellen, Übergreifen des politischen Engagements auf die akademische Amtsausübung, Maßregelung durch die Kirche). Die bis in die jüngste Literatur hinein häufig anzutreffende Beschränkung des Blicks auf die prominente Trias „Adam-Lortz-Schmaus“⁴³ wird darum dem mittlerweile erreichten differenzierten Forschungsstand zum Verhalten der akademischen katholischen Theologie im Nationalsozia-

⁴⁰ Vgl. BÖCKENFÖRDE, *Der deutsche Katholizismus* (ND 1988), 53, Anm. 34.

⁴¹ Die Arbeiten von R. Bucher bemühen sich hier kaum um Differenzierung, was angesichts der ansonsten durchaus scharfsinnigen Analysen bedauerlich ist. In den Publikationen von N. Reck ist gegenüber Schmaus sogar ein deutlich denunziatorisches Interesse zu vermerken. Welch skurrile Thesen bei einigen journalistischen Endverwertern übrig bleiben, läßt sich an Texten wie MEIER, *Die braunen Lehrer des Papstes*, studieren. Gerade aus der Gegenüberstellung mit manchen Texten Eschweilers könnte die Berechtigung des Urteils bei RICHTER, *Nationales Denken*, 357, Anm. 2185, bestätigt werden, daß Schmaus' berüchtigter Vortrag von 1933 „kein Hymnus auf den Nationalsozialismus“ war. In die instruktive biographische Auflistung bei SPICER, *Hitler's Priests*, 241–300, hat Schmaus gar keine Aufnahme gefunden.

⁴² Vgl. SCHERZBERG, *Kirchenreform*, bes. 240–312. Adam war zudem eine Zeitlang „förderndes Mitglied“ der SS (vgl. BURKARD, *Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät*, 167).

⁴³ BUCHER, *Hitlers Theologie*, 125–144, reproduziert bis in Einzelformulierungen hinein das entsprechende Kapitel aus seiner Habilitationsschrift von 1998 (*Kirchenbildung*, bes. 143–186). Gänzlich unbefriedigend ist das (zum Teil aus zweiter Hand übernommene) Referat bei GRABNER-HAIDER/STRASSER, *Hitlers mythische Religion*, 177–181. Einem sehr knappen Referat zu Schmaus, Lortz und Adam wird ohne jede Bemühung um Differenzierungen und Belege die Bemerkung angefügt (180f): „Andere Brückendenker zur NS-Ideologie waren der Bischof Wilhelm Berning, der Pastoraltheologe Linus Bopp in Freiburg, der Religionspädagoge A. Stommer [sic; korrekt: „Stonner“] und der Theologe Rudolf Graber, der nach dem Krieg lange Zeit Bischof in Regensburg war. Sie alle glaubten an das neue Reich und die nordischen Heilsbringer“; damit sei die Überzeugung verbunden gewesen, „das Christentum und die NS-Bewegung könnten sich gegenseitig bereichern und ergänzen.“

lismus kaum gerecht⁴⁴ und legt die Frage nach den Interessen nahe, die gerade dieser Auswahl zugrunde liegen⁴⁵.

Das auffällige Schwanken der Beurteilungen zur Person Eschweilers hat seinen Grund darin, daß eine umfassende, die zugänglichen Quellen gründlich verwertende Erschließung seines Verhaltens nach 1933 bis heute ebenso fehlt wie der Versuch, die Motive der politischen Positionierung aus seiner Biographie und denkerischen Entwicklung exakt zu erheben. Die vorliegende Studie will diese verlässliche objektive Basis bereitstellen. Sie wird sich in ihrem Schlußresümee der Frage zuwenden, inwieweit der „Fall“ Eschweilers durch die in der Forschung bislang angebotenen Erklärungsmodelle für das Engagement katholischer Universitätstheologen zugunsten des Nationalsozialismus erfassbar ist⁴⁶ und in welcher Hinsicht er Ergänzungen und Modifizierungen nahelegt.

(d) In einem vierten Kontext schließlich, der mit dem zuvor genannten unübersehbar verknüpft ist und in den letzten zwei Jahrzehnten die Forschung zunehmend interessiert hat, zeigt sich Eschweiler als bedeutsame Gestalt im weiten *intellektuellen Kreis um den Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985)* während der 20er und frühen 30er Jahre. Diese Rolle des Theologen, der seit seiner Bonner Privatdozentur bis zu seinem Tod mit Schmitt bekannt, ja eng befreundet war, ist bereits in den umfangreichen Studien von Andreas Koenen⁴⁷, Manfred Dahlhei-

⁴⁴ Die Standards für alle weiteren Arbeiten zum Thema finden sich bei BURKARD/WEISS, *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, bes. 11–18, reflektiert.

⁴⁵ Auffällig ist, daß sowohl die Arbeiten von Bucher wie die Darstellung von Grabner-Haider den Blick auf die Theologie im Nationalsozialismus sehr stark mit aktuellen kirchenpolitischen Positionierungen verknüpfen. So formuliert Bucher als Fazit seiner Analysen eine klare Stellungnahme zugunsten des ekklesiologischen Paradigmenwechsels, den der Katholizismus im Zuge des II. Vatikanischen Konzils vollzogen hat. Grabner-Haider möchte seine Ergebnisse sogar als Votum für Hans Küngs „Weltethos“-Projekt gegen anders gerichtete Tendenzen im gegenwärtigen Katholizismus verstanden wissen (vgl. GRABNER-HAIDER/STRASSER, *Hitlers mythische Religion*, 204–207).

⁴⁶ Vgl. dazu die schon vorgelegten Beiträge von RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit*, 293–304; DERS., *Roman Catholic Theologians*, 18f., und KRIEG, *Catholic theologians*, 31–55. Der letztgenannte Beitrag enthält nicht nur eine Reihe von falschen bzw. ungenauen Angaben, die man dem in Amerika lehrenden Autor verzeihen mag (beispielsweise: „Braunsberg ... now Kaliningrad“ [37]; „Frauenberg“ statt „Frauenburg“ [ebd.]; Carl Schmitt als „Freund“ Franz von Papens zu bezeichnen, stellt eine Übertreibung dar [42]; Johann Mich. Sailer als „S.J.“ vorzustellen [33], ist mißverständlich, da er nur das Noviziat bei den Jesuiten verbrachte und nach der Ordensaufhebung als Diözesanpriester geweiht wurde). Zu vermerken sind auch problematische Bewertungsurteile, von denen wir einige in unserer Studie korrigieren werden.

⁴⁷ Vgl. KOENEN, *Der Fall Carl Schmitt*, ad ind. Während die reiche Quellenkenntnis der Studie unbedingte Anerkennung verdient, hat ihre Deutungstendenz mit guten Gründen z. T. sehr kritische Rezensionen evoziert.

mer⁴⁸ und jüngst Reinhard Mehring⁴⁹ beleuchtet worden, wenn auch meist nur beiläufig und punktuell. Eine Gefahr besteht darin, Eschweiler aus dieser Perspektive zu früh bloß als einen der vielen Schmitt-Epigonen der damaligen Zeit zu verbuchen, ohne sein eigenständiges theologisches Denken im Schatten der „Politischen Theologie“ des Meisters genügend zu beachten. Auch an diesem Punkt gilt es, zunächst ein zuverlässiges Forschungsurteil durch den Blick in die Texte zu ermöglichen. Zumindest mittelbar dürfte das dabei zu erzielende Ergebnis auch für die Carl Schmitt-Forschung von Interesse sein.

(2) Die Vielfalt der genannten Themenfelder und die in ihnen erkennbaren offenen Fragen können als klarer Impuls zugunsten einer Untersuchung gedeutet werden, die Eschweilers Gesamtgestalt in der Einheit von theologischem Denken und politischem Weg in den Blick nehmen möchte. Ansätze zu einer solchen synthetischen Betrachtungsweise über bloße biographische Skizzen⁵⁰ hinaus sind in den vergangenen Jahren in verschiedenen Arbeiten bereits erkennbar geworden. Allerdings blieb deren Fokus immer nur auf einen kleineren Ausschnitt der erwähnten Aspekte gerichtet und war niemals auf die Gestalt Eschweilers allein konzentriert. Schon die beschränkte Auswahl und Verfügbarkeit der Quellen waren verantwortlich dafür, daß in den bisherigen Forschungsbeiträgen kein überzeugendes Gesamtbild des Theologen erstellt werden konnte.

Die vorliegende Studie möchte den genannten Desideraten sowohl durch ihre erweiterte Untersuchungsperspektive wie durch eine spürbare Verbreiterung der Materialbasis begegnen. Um Eschweilers Denkweg zu analysieren, stützt sie sich selbstverständlich zunächst auf dessen publizierte Werke, die erstmals im Rahmen einer möglichst umfassenden Bibliographie erfaßt werden. Aber auch die Reaktionen auf Eschweilers wichtigste Veröffentlichungen, wie sie vor allem im Spiegel zahlreicher Rezensionen greifbar werden, sollen Berücksichtigung finden. Die Profilierung der theologischen Gestalt Eschweilers, noch mehr aber eine zuverlässige Rekonstruktion seiner Biographie ist darüber hinaus auf die Erschließung bislang unbekannter und unveröffentlichter Quellen angewiesen, die in unserer Arbeit in größerem Umfang herangezogen werden. Eschweilers Tätigkeiten als Priester und akademischer Lehrer, aber auch persönliche Kontakte lassen sich aus den Überlieferungen diverser kirchlicher und staatlicher Archive nachzeichnen. Wertvolle Bestände bieten in dieser Hinsicht der Privatnachlaß Carl Schmitts (u.a.

⁴⁸ Vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, bes. 486–493.

⁴⁹ Vgl. MEHRING, Carl Schmitt, ad ind.

⁵⁰ Bisherige (Lexikon-)Überblicksartikel zu Eschweiler (BERGER, BRANDT/HÄGER, DRUMM, HASENFUSS, KOSS, MARSCHLER, SPICER, *Hitler's Priests*, 248f.) sind in unserer Bibliographie erwähnt. Vielfach enthalten auch die zuvor bereits zitierten Beiträge über Eschweiler biographisch-bibliographische Anteile, die aber nirgendwo ein verlässliches Gesamtbild bieten. Gleiches gilt für die Erwähnungen bei SCHOLDER, *Die Kirche*, Bd. 1, 540f.; KLEE, *Personenlexikon*, 140; WALTER, *Die deutschsprachige Dogmatik*, 171f. 197.

mit 33 Briefen und 8 Postkarten Eschweilers⁵¹ sowie weiteren Textmaterialien), der Nachlaß Albert Ehrhards (1862–1940), der 18 teils ausführliche Briefe Eschweilers aus den Jahren 1923–1933 enthält, sowie der schon in unserer Barion-Studie herangezogene Nachlaß des Staatskirchenrechtlers Werner Weber (1904–1976), der 1934/35 auf staatlicher Seite im Preußischen (ab 1.5.1934 auch: Reichs-)Wissenschaftsministerium⁵² die Suspensionsaffäre um Barion und Eschweiler betreute und alle aus seiner Perspektive zugänglichen Akten in Kopie gesammelt hat. Ebenfalls wichtig für unser Vorhaben sind weitere mittlerweile im Druck zugängliche Materialien von Freunden Eschweilers aus dem Schmitt-Kreis geworden, darunter Briefe von Paul Adams (1894–1961)⁵³ oder Aufzeichnungen von Günther Krauss (1911–1989)⁵⁴. Von nicht geringer Bedeutung sind die Erinnerungen und Tagebuchnotizen Thea Sternheims (1883–1971), die Ende der 20er Jahre durch Adams mit Eschweiler in Berlin bekannt geworden war.

Als besonderer Glücksfall für die vorliegende Arbeit hat sich der Zugang zu dem in der Forschung praktisch unbekannten und bisher unausgewerteten Nachlaß Eschweilers erwiesen, der mittlerweile im Münsteraner Ermland-Haus aufbewahrt wird⁵⁵. Die Materialien des Bestandes sind bislang archivalisch nur grob erfaßt. Unter ihnen finden sich so unterschiedliche Dokumente wie persönliche Urkunden und Zeugnisse, Negative von vielleicht durch Eschweiler selbst angefertigten Photographien aus der Zeit des Ersten Weltkrieges, Kladden mit handschriftlichen Predigtentwürfen aus der frühen Kaplanstätigkeit, Durchschläge der theologischen Promotions- und Habilitationsschrift aus den Jahren 1921/22,

⁵¹ Vgl. VAN LAAK/VILLINGER, Nachlaß Carl Schmitt, 56. Zu weiteren mit Eschweiler in Verbindung stehenden Materialien im Schmitt-Nachlaß vgl. ebd. 191.225.269.321.409f.555. Für die Erlaubnis, die Nachlaß-Materialien zu benutzen, sei Herrn Prof. Dr. Jürgen Becker herzlich gedankt.

⁵² Eine ausführliche Studie zur Kirchen- und Theologiepolitik des von Bernhard Rust von 1934 bis 1945 geführten Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung fehlt bislang. Vgl. zur allgemeinen universitätspolitischen Linie des Ministeriums den Überblick bei MERTENS, „Nur politisch Würdige“, 29–35.

⁵³ Paul Adams war promovierter Germanist und hatte in den 20er Jahren gemeinsam mit seinem Bruder Alfons in Bonn u.a. bei Schmitt studiert. Später galt er als Mitglied des „Abendland“-Kreises und arbeitete seit 1928 als Redakteur der Zentrumszeitung „Germania“, seit 1934 beim Rundfunk in München. Viele Informationen bietet TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, bes. 135–138. Vgl. auch BECKER, Briefe, 42, Anm. 2; DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 537ff.

⁵⁴ Krauss, der bei Schmitt promoviert hat, war nach dem Krieg als Rechtsanwalt tätig. Zu seiner Person: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 139f.; VAN LAAK, Gespräche, 246–250; DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 515–522; vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 314, Anm. 3. Carl Schmitts Dissertationsgutachten für Krauss ist jetzt publiziert bei MEHRING, „Auf der gefährlichen Straße ...“, 172–175.

⁵⁵ Ein kleiner Hinweis auf den Bestand findet sich 1994 erstmals bei POSCHMANN, Maximilian Kaller, 59.

Exemplare bzw. Sonderdrucke fast aller im Druck erschienenen Arbeiten des Theologen, ungedruckte Texte und Reden in maschinen- oder handschriftlichen Entwürfen, eine Sammlung von Rezensionen zu Eschweilers Büchern, vor allem zu den „Zwei Wegen“, Vorlesungsmanuskripte aus seiner Bonner Zeit als Privatdozent (1922–28), diverse Hefte, gefüllt mit handschriftlichen Notizen, Exzerpten, Vorarbeiten und Konzeptfassungen publizierter oder unpublizierter Aufsätze, Briefe von und an Eschweiler⁵⁶, vor allem aus der Auseinandersetzung um die „Zwei Wege“, schließlich einige Texte (meist Sonderdrucke oder Zeitungsausschnitte) anderer Autoren, die Eschweiler gesammelt hat oder die ihm zugesandt wurden. Besonders ungewöhnlich, ja aufsehenerregend ist die Tatsache, daß der Nachlaß einen wichtigen Teil der Braunsberger Rektoratsakten vor allem der Jahre 1933–35 mit den Rektor Eschweiler unmittelbar betreffenden Vorgängen enthält, und zwar im Original, nicht in Abschriften. Offenbar hat Eschweiler bei seinem Weggang aus Braunsberg angesichts seiner schweren Erkrankung 1936 diese Akten gezielt aussortiert – vermutlich mit der Absicht, die Belege für sein Handeln in der zurückliegenden Zeit fremdem Zugriff zu entziehen. Faktisch hat der Theologe damit eine Rekonstruktion seiner Tätigkeit als Rektor der Staatlichen Akademie mehr als 70 Jahre nach seinem Tod erheblich erleichtert, denn nur weil die Materialien aus Braunsberg entfernt wurden, haben sie den Untergang der Hochschule überdauert. Die übrigen Aktenbestände gelten seit der Räumung der Stadt im März 1945 und der Übernahme durch die Rote Armee als verloren⁵⁷.

Die Heranziehung des Eschweiler-Nachlasses im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit hat nicht nur die Lückenhaftigkeit und Zufälligkeit des erhaltenen Materials, sondern auch die fehlende Archivsignierung und Findbuch-Erschließung am derzeitigen Aufbewahrungsort zu berücksichtigen. Da aber die wünschenswerte archivalische Aufarbeitung in absehbarer Zeit nicht zu leisten sein wird, hat der Verfasser sich zur Verwertung des Materials auch im derzeitigen Zustand entschieden und hofft, daß der reiche Inhalt für die Wissenschaft entscheidender ist als die Präsentation unter optimalen Zitationsbedingungen⁵⁸.

⁵⁶ Größere zusammenhängende Korrespondenzen fehlen, nur die Verbindung zu Jacques Maritain ist durch ein kleines Briefkonvolut dokumentiert. Von den Briefen Carl Schmitts etwa, die an Eschweiler adressiert waren, ist leider keine Spur zu finden. Auch familiäre Korrespondenz fehlt komplett.

⁵⁷ Vgl. REIFFERSCHEID, Das Bistum Ermland, 67 (m. Anm. 198). Bisher habe ich nirgendwo Anhaltspunkte dafür gefunden, daß Akten aus der Akademie gerettet worden sein könnten. Teile der Akademiebibliothek, die nicht im Krieg zerstört wurden, befinden sich heute in der Seminarbibliothek zu Allenstein (Olsztyn).

⁵⁸ Der Eschweiler-Nachlaß ist im derzeitigen Zustand eher mit Material in Privatbesitz als mit einem offiziellen Archivbestand vergleichbar. Wir müssen es im folgenden hinsichtlich aller Dokumente bei der groben Zuweisung „Ermland-Haus Münster [EHM], Nachlaß [NL] Eschweiler“ bewenden lassen.

Verantwortlich für diese Situation ist nicht zuletzt der verschlungene Weg, auf dem Eschweilers Nachlaß in das Münsteraner Archiv gelangt ist. Soweit es sich rekonstruieren läßt, ist sein Inhalt nach dem Tod Eschweilers 1936 in den Besitz seiner Familie am Heimatort Euskirchen gekommen. Nach dem Tod der jüngeren Schwester Eschweilers hat der aus dem Ermland stammende Prälat Prof. Dr. Gerhard Fittkau (1912–2004)⁵⁹ von der Existenz des Nachlasses erfahren und ihn 1980 von den Erben übernommen⁶⁰. Fittkau hatte nach seiner Priesterweihe 1937 als Sekretär des Ermländischen Bischofs Maximilian Kaller (1880–1947) und anschließend kurze Zeit als Pfarrer gearbeitet. Nach den Wirren der letzten Kriegsphase, die Fittkau in einem vielgelesenen autobiographischen Buch geschildert hat, und der Flucht aus dem Ermland 1945 wurde er wiederum Sekretär seines ebenfalls heimatvertriebenen Bischofs. Nachdem Kaller 1947 im Ruf der Heiligkeit gestorben war, galt Fittkau nicht bloß über Jahrzehnte als zentrale Gestalt in der Ermländischen Landsmannschaft, sondern übernahm auch wichtige Funktionen innerhalb der katholischen Kirche Westdeutschlands (u.a. als Seminarprofessor in Essen und als Leiter der deutschsprachigen Abteilung des Presseamtes während des Zweiten Vatikanischen Konzils in Rom). Sein treues und mutiges Glaubenszeugnis trug ihm die hohe kirchliche Ehre eines Apostolischen Protonotars ein⁶¹. Fittkau hatte Eschweiler in Braunsberg noch persönlich erlebt und seine Lehrtätigkeit wie auch die Suspensionsaffäre der Jahre 1934/35 verfolgen können. Mit der Situation des Bistums Ermland im Nationalsozialismus war er durch die enge Verbindung zu Bischof Kaller und vielen Zeitzeugen bestens vertraut. Die Materialien des Nachlasses, die ihm Jahrzehnte später zugänglich wurden, hat Fittkau gründlich studiert, wie Anmerkungen und von ihm angefertigte Exzerpte und Transkriptionen beweisen. Er dachte zeitweilig daran, sie für eine von ihm geplante Biographie über Bischof Kaller zu verwerten, die er aber über einen unveröffentlichten maschinenschriftlichen Rohentwurf hinaus nicht weiter verfolgt hat. Erst mit dem Nachlaß-Fund scheint Fittkau der wirkliche Umfang von Eschweilers Verstrickung in den Nationalsozialismus nach 1933 klargeworden zu sein. Sie dürfte ihn nicht nur wegen der damit verbundenen Treulosigkeiten gegen Bischof Kaller erschüttert haben, sondern auch, weil er selbst den Professor trotz dessen politischer Verirrung als einen liebenswürdigen Menschen und begabten Theologen kennengelernt hatte. Vielleicht war es das Anliegen, die Person Eschweilers und die Kirche als ganze in der heutigen Diskussion über die NS-Zeit vor gehässigen Angriffen zu bewahren, die Fittkau dazu bewogen, zu seinen Lebzeiten mit wenigen Ausnahmen die Nachlaß-Materialien

⁵⁹ Vgl. BERGER, Fittkau.

⁶⁰ Für diese briefliche Mitteilung vom 01.05.2002 an den Vf. sei der Ermland-Historikerin Dr. Brigitte Poschmann († 2008) vielmals gedankt.

⁶¹ Vgl. BERGER, Fittkau.

für die wissenschaftliche Öffentlichkeit komplett unzugänglich zu halten. Erst mit Fittkaus Tod im Jahr 2004 änderte sich die Situation. Der Visitator Ermland, Domkapitular Msgr. Dr. Lothar Schlegel, als verantwortlicher Leiter des Ermland-Archivs in Münster, das die Unterlagen mittlerweile übernommen hatte, und nicht zuletzt der von Prälat Fittkau selbst als Verwalter des Nachlasses eingesetzte P. Dr. Werner Brahtz CO (Wien) haben dem Verfasser dieser Studie freundlicherweise die Bearbeitung des vollständigen Bestands gestattet; die langjährige Archivarin des Ermland-Hauses, Frau Dorothea Triller, hat mit großer Liebenswürdigkeit die Benutzung vor Ort begleitet. So ist es möglich geworden, Leben und Werk Karl Eschweilers in einem Umfang nachzuzeichnen, den der Verfasser zu Beginn seiner Studien vor bald einem Jahrzehnt nicht für möglich gehalten hätte.

1 Karl Eschweilers kirchliche und akademische Biographie bis 1928

1.1 Schule, Studium und erste Priesterjahre

(1) Karl Eschweiler wurde am 5. September 1886 in der rheinischen Provinzstadt Euskirchen als Sohn seines Vaters Josef (1846–1934) und seiner Mutter Anna Maria, geb. Diefenthal, geboren¹. Während die großelterlichen Familien nicht aus Euskirchen, sondern aus Lommersum (bei Kerpen) und Lessenich (nahe Mechenich/Nordeifel) stammten, gehörten die Eltern Eschweilers zu den bekannten Familien der Kreisstadt im Südwesten des Kölner Erzbistums, am nördlichen Rand der Eifel. Die Euskirchener Heimatforschung hat einen Bericht von Karl Josef Eschweiler (1857–1933), dem Onkel Karls, zugänglich gemacht, der in Euskirchen als Schmiedemeister lebte und dort ein Kriegerehrenmal schuf². Sein Bruder Josef, der Vater Karls, war ebenfalls Schmiedemeister und konnte seine Werkstatt an der Münstereifeler Straße später seinem zweiten Sohn Matthias übergeben. So übertrieb der junge Karl nicht, wenn er noch als Student in einem Vortrag vor der Euskirchener Kolpingfamilie betonte, daß er „von Hause aus (...)“

¹ Vgl. zum folgenden: Abschriften aus den Taufbüchern der kath. Pfarreien zu Euskirchen, Lessenich und Lommersum (EHM, NL Eschweiler); Eschweilers handschriftlich verfaßte Lebensläufe in der Bonner Promotions- und Habilitationsakte (Dekanatsarchiv der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, III/9, Nr. 35; III/7, Fasc. 3). Für freundliche Beratung und die Bereitstellung der Bonner Akten bin ich Herrn Dekanatssekretär Norbert M. Borengässer zu Dank verpflichtet. Als Eschweilers Geburtstag ist der „5. Sept.“ sowohl auf der Abschrift seines Taufscheins als auch in seinem Abiturzeugnis, auf der Personalkarte des Kölner Erzbistums sowie weiteren Urkunden und schließlich auf dem Sterbebildchen vermerkt; dieses Datum wird zudem regelmäßig in der bisherigen Literatur über Eschweiler genannt. Merkwürdigerweise gibt Eschweiler selbst sein Geburtsdatum in den genannten (lateinisch verfaßten) Lebensläufen mit „die 6. Sept.“ an; im Lebenslauf vor der Habilitation ist „5.“ durch deutliche Überschreibung zu „6.“ korrigiert. Über den Grund für diese Unstimmigkeit kann man nur spekulieren; wir bleiben bei der urkundlich erfaßten Zahl. Das bei BERGER, Eschweiler, angegebene Geburtsdatum („5.8.“) ist auf jeden Fall fehlerhaft, hinzu kommen weitere Fehler, u.a. den Sterbeort betreffend (Braunsberg statt Berlin).

² ESCHWEILER/WIESEN, Ein Mühlstein. Eine ausführlichere Biographie Karl Eschweilers findet sich bislang auch in der Euskirchener Lokalgeschichtsschreibung nicht; ein von H. BLASS, Drei Männer der Wissenschaft, 144f., u.a. zu Eschweiler angekündigtes Projekt scheint in den Anfängen stecken geblieben zu sein. Für einige Hinweise zu Eschweilers heimatlichen Wurzeln danke ich Herrn Dr. Reinhold Weitz (Euskirchen).

so sehr mit dem Handwerk verwandt und verwachsen“ sei³. Bei ihm dürfte sich freilich schon in Kindertagen eine Begabung gezeigt haben, die nicht auf die Karriere als Handwerker wies. Als Sängerknabe in seiner Pfarrkirche St. Martin⁴ hatte er die ersten Erfahrungen in der Welt der religiösen Kultur sammeln dürfen. Im damals ganz und gar katholischen Umfeld seiner Heimat besuchte er fünf Jahre lang die Volksschule und neun Jahre das städtische humanistische Gymnasium, das damals gerade zur Vollanstalt ausgebaut worden war. Das Reifezeugnis⁵, datiert auf den 20. März 1906, läßt noch nicht auf eine außergewöhnliche Begabung des Absolventen schließen. Die Noten liegen allesamt zwischen „genügend“ (in den Fremdsprachen sowie in Religion) und „gut“. Als Berufsziel wird das Studium der Rechtswissenschaft angegeben – der Priesterberuf scheint für den Abiturienten also kein sicher feststehendes Ziel gewesen zu sein.

(2) Als Eschweiler allerdings bereits zum Sommersemester desselben Jahres in Bonn sein Studium begann, belegte er sofort Theologie und Philosophie. Es darf vermutet werden, daß er in dieser ersten Bonner Zeit bis einschließlich zum Sommersemester 1908 von Anfang an im erzbischöflichen Theologenkonvikt gewohnt hat⁶. Den Euskirchenern gab der Student im Sommer 1908 eine erste kleine Kostprobe des schon erworbenen Wissens, indem er in der Wochenbeilage zum heimatlichen „Volksblatt“ einige Gedanken seines Bonner Kirchengeschichtsprofessors Heinrich Schrörs (1852–1928)⁷ über „Die Entstehungsursachen des Kulturkampfes“ referierte. Schrörs, der damals (auf dem Höhepunkt der innerkatholischen Modernismuskrise) in einer heftigen Kontroverse um den richtigen Weg der akademischen Priesterausbildung mit dem Kölner Erzbischof stand⁸, gehörte über Jahrzehnte zu den intellektuell und universitätspolitisch führenden Köpfen der Bonner Fakultät und zeigte Sympathien für nationales und liberales Denken; wir werden ihm auf dem akademischen Weg Eschweilers noch einmal begegnen. Dieser Zeitungsbeitrag – soweit zu erkennen ist, Eschweilers erste Veröffentlichung überhaupt – verdient insofern Beachtung, als er das Inte-

³ ESCHWEILER, Diesseits und Jenseits-Moral, 1.

⁴ Vgl. Eschweilers eigenen Hinweis in einer Randnotiz des Aufsatzes „Zur Kennzeichnung des französischen Kirchenliedes“ (58, Anm. 13).

⁵ Das Abiturzeugnis ist zusammen mit den Prüfungsklausuren im Archiv des Städtischen Gymnasiums Euskirchen (heute Emil-Fischer-Gymnasium) erhalten. Für die freundliche Bereitstellung danke ich Herrn StD R. Dettbarn. Auch im Nachlaß Eschweilers ist das Abiturzeugnis zu finden.

⁶ Unsere Durchsicht der im Archiv des Collegium Albertinum (Bonn) erhaltenen Personalakten blieb im Hinblick auf Eschweiler ergebnislos. Unklar ist damit auch, ob Eschweiler hier oder im Collegium Leoninum, ab 1903 zweites Theologenkonvikt der Kölner Erzdiözese in Bonn, wohnte.

⁷ Vgl. JEDIN, Heinrich Schrörs; BORENGÄSSER, Schrörs.

⁸ Vgl. TRIPPEN, Das Domkapitel, 416–420; DERS., Fakultät und Erzbischof; GORITZKA, Der Seelsorger Robert Grosche, 56–62.

resse des jungen Theologen für eine Thematik bezeugt, die ihn auch Jahre später, unter völlig veränderten Bedingungen, noch umtreiben wird: das Problem des Verhältnisses von politischer und religiöser Einheit Deutschlands, das hier als zentrale Sorge Bismarcks und als Motiv für sein Vorgehen gegen die Kirche dargestellt wird⁹. Die aus der Perspektive eines katholischen Rheinländers nicht selbstverständliche Sympathie für das Preußen des großen Reichskanzlers, die aus den frühen Zeilen aufscheint, ist dem Theologen niemals verloren gegangen. Einen im engeren Sinn religiösen Vortrag konnte der fortgeschrittene Student in den Herbstferien 1908 vor dem heimatlichen Gesellenverein zum Thema „Diesseits und Jenseits-Moral“ halten, dessen Titel Schlagworte einer damals aktuellen weltanschaulichen Debatte aufgriff¹⁰. Vor (offensichtlich jüngeren) Handwerkern entfaltete Eschweiler darin seine anspruchsvollen Argumente zur Überlegenheit der christlichen Lehre vom letzten Lebensziel gegen moderne Beschränkungen auf die Weltimmanenz.

(3) Ab Herbst 1908 setzte Eschweiler seine Studien für zwei Semester in München fort¹¹, wo er Mitglied des Akademischen Görresvereins (der späteren Katholischen Studentenverbindung „Südmark“ im KV) wurde¹². Vor allem der Philosophie galt die Aufmerksamkeit des rheinischen Studenten. Die Mühe machte sich bezahlt, denn in diesem Fach konnte er an der Ludwig-Maximilians-Universität seinen ersten akademischen Grad erwerben. Mit einer kleinen Arbeit über „Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des hl. Augustinus“ wurde Eschweiler am 19. Juli 1909 „magna cum laude“ zum Dr. phil. promoviert¹³. Die-

⁹ Vgl. eine Briefäußerung Eschweilers gegenüber Carl Schmitt vom 23.6.32 (HStAD, RW 265-3364): „Bismarck wird im Himmel sein; denn sein Kulturkampf war ein für den Protestanten unvermeidlicher [durchgestrichen: verzeihlicher] und von den Katholiken geförderter Irrtum, also eine lässliche Sünde.“

¹⁰ Vgl. dazu etwa G. GRUPP, *Jenseitsreligion. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart. Diesseits- oder Jenseitsreligion, Lebensrichtungen, Religion und Kultur, Zukunftsreligion*, Freiburg 1910.

¹¹ Wenn BOGDANSKI, *The Significance*, 264f., behauptet, Eschweiler habe in München den Philosophiehistoriker Clemens Baeumker (1852–1924) gehört, so ist dies ein Irrtum, denn Baeumker wechselte erst 1912 als Nachfolger Hertlings von Straßburg nach München; vgl. KLUXEN, Baeumker.

¹² Vgl. KOSS, Eschweiler, 36: „Mit Wechsel nach München war er [sc. Eschweiler] dem Akademischen Görresverein beigetreten, dem nachmaligen KStV Südmark. Mit ihm zusammen trat Oswald von Nell-Breuning ein. (...) Im Sommersemester 1909 ließ E. sich beim Akademischen Görresverein philistrieren.“

¹³ Die Arbeit wurde 1909 in Euskirchen gedruckt. Rusters Versuch (Die verlorene Nützlichkeit, 293), das Erscheinen der Arbeit im Verlag der Euskirchener Volkszeitung als Indiz für eine besondere Heimatverbundenheit Eschweilers zu werten, ist wenig überzeugend. Wahrscheinlich konnte der junge, noch ohne eigenes Einkommen lebende Autor auf diesem Weg seine These schlicht am einfachsten und kostengünstigsten der Öffentlichkeit zugänglich machen. Auch spätere Bemerkungen Eschweilers über die Bedeutung des Rheinlands

se für einen angehenden Priester nicht selbstverständliche Qualifikation nur drei Jahre nach der Reifeprüfung belegt, daß der Student mittlerweile seine besondere Neigung zum systematischen Fach entdeckt hatte. Zugleich verweist das Thema auf die ausgeprägte künstlerische Ader Eschweilers, von der wir im folgenden noch zu sprechen haben werden. Doktorvater in München war Georg Freiherr von Hertling (1843–1919), der damals schon seit vier Jahrzehnten zu den prominentesten Persönlichkeiten im akademischen wie politischen Leben Deutschlands zählte und in seinen späten Jahren als bayerischer Ministerpräsident (1912) und kurzzeitiger Reichskanzler (1917/18) sogar bis in die vorderste Linie deutscher Politik aufrückte. In philosophischer Hinsicht machte er sich als Vertreter einer offenen, vor allem aus der historischen Arbeit schöpfenden Neuscholastik und als Präsident der wissenschaftsorganisatorisch einflußreichen Görres-Gesellschaft einen Namen¹⁴. In einem späteren, selbst verfaßten Lebenslauf gab Eschweiler an, bereits im Sommer 1907 (also noch von Bonn aus) mit von Hertling „zwecks besonderer Augustinusstudien“ in Verbindung getreten zu sein¹⁵. Es wäre übertrieben, die knappen Erörterungen, mit denen der junge Eschweiler das ihm gestellte Thema¹⁶ quellennah bewältigt hat, schon allzu sehr auf seine späteren theologischen Ansichten hin deuten zu wollen. Erkennbar wird aber neben dem generellen Interesse an Problemen der Religionsphilosophie die starke Tendenz, das religiöse Leben als Einheit unterschiedlicher Seelenkräfte, von Verstand und Gefühl, zu erfassen und damit theoretisierender Einseitigkeit und falscher Abstraktion in der psychologischen Beschreibung des Glaubensaktes zu entgehen. Augustinus war für Eschweiler ein Denker, der mitten in die anti-intellektualistische, an Lebensnähe und -dienlichkeit interessierte Diskussion des beginnenden 20. Jahrhunderts hinein zu wirken vermochte¹⁷. In theologischer Hinsicht konnte aus

in der theologischen Geistesgeschichte der Moderne zu Beginn der „Zwei Wege“ sind unwichtiger, als Rusters Referat (ebd.) es nahelegt. Eschweiler hat hier offensichtlich nur einige allgemeinere Ausführungen des Vortrags, aus dem die ganze Studie erwachsen ist (vgl. *Zwei Wege*, 11), integriert und dadurch einen griffigen Einstieg in die ansonsten schwierige und sehr theoretische Materie des Buches gesucht. Vgl. unten Anm. 118.

¹⁴ Vgl. BECKER, Georg von Hertling; BECKER (Hg.), *Georg von Hertling 1843–1919*; WESSE-LING, *Georg von Hertling (Lit.)*, mit Erwähnung von Eschweiler als Hertlings Doktorand; BENDEL-MAIDL, *Tradition und Innovation*, ad ind. Im NL Eschweiler befindet sich eine Nachschrift der Metaphysik-Vorlesung, die Eschweiler bei Hertling in München gehört hat.

¹⁵ *Curriculum Vitae* (EHM, NL Eschweiler). Vermutlich ist dieser Lebenslauf ca. 1928 verfaßt worden.

¹⁶ Eschweiler selbst charakterisiert seine frühere Arbeit im handschriftlichen Lebenslauf, der vor der theologischen Promotion geschrieben wurde, so: „Dissertationi nuncupatae scopus positus est, ut partem dilucidet quamdam essentialium fundamenti philosophici, cui Sti. Patris doctrina mystica innixa est“ (Fakultätsakte Bonn).

¹⁷ Eschweiler bringt dies in einem vor Studenten in Bonn gehaltenen Vortrag „Der hl. Augustinus und die moderne Seele“ (WiSe 1912/13) sehr plastisch zum Ausdruck.

seinem Werk eine organische Zuordnung von „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Realität in ihrer erlebnishaften Erfassung durch den Menschen neu entdeckt werden. Im Denken des Augustinus wird nach Eschweiler erkennbar, „wie sehr auch die abstraktesten Spekulationen (...) noch von einem warmen Gefühlsleben getragen und bestimmt sind. Denn jede irgendwie lebendige Vorstellung des ‚übersinnlichen‘ Schönen hat natürlich das Erfassen des sinnlichen Schönen im ästhetischen Genusse zur notwendigen Voraussetzung“¹⁸. Damit ist bereits die Hauptthese der philosophischen Promotionsschrift angegeben: Augustins Gottesbegriff, der von der vollkommenen Idee des Schönen und Guten ausgeht, ist keine tote Formel, sondern gründet in der Mystik eigenen, konkreten ästhetischen Erlebens. „In der Auffassung Gottes als Schönheit zeigt sich nur der Höhepunkt und die letzte Konsequenz der Eigenart Augustins, in dem eine große Empfänglichkeit für das Schöne in Natur und Kunst mit einer ausgeprägt ethischen Stimmung des Denkens sich so verband, daß er das Lustvolle und Beseligende sich gerne als das Schöne vorstellte und in der Liebe zum Schönen die eigentliche Grundmacht des menschlichen Lebens sah“¹⁹. Die ästhetische Erfahrung kosmischer Harmonie nach Maß und Zahl führte Augustinus „mit seinem offenen Wirklichkeitssinn und seiner tiefen Lebenserfahrung“²⁰ zu Gott und konnte selbst dem Problem des Bösen einen sinnvollen Ort zuweisen („wie die Pausen in der Deklamation“²¹). Wahrnehmung der Wirklichkeit, wie sie ist, erscheint darin als beste Vorbereitung auf die Gottesbegegnung. Es ist mehr als eine Vermutung, daß diese Ergebnisse der Väterlektüre auch dem eigenen theologischen (und künstlerischen) Interesse Eschweilers nahe gestanden haben. Die augustinische Option für eine mystische Einheit von Vernunft und Glaube wird er allerdings später aus thomistischer Perspektive in Frage zu stellen wissen.

(4) Im Oktober 1909 nach Bonn zurückgekehrt, konnte sich Eschweiler ganz der Vollendung seines Theologiestudiums widmen. Nach dem kirchlichen Abschlußexamen („Introitus“) im Wintersemester 1909/10 wechselte er Ostern 1910 ins Erzbischöfliche Priesterseminar zu Köln, wo er am 10. August 1910 die Subdiakonenweihe und am 17. Dezember 1910 die Diakonenweihe empfing. Zusammen mit 47 anderen Seminaristen des Erzbistums wurde er am 11. März 1911 im Kölner Dom durch Weihbischof Dr. Joseph Müller (1845–1921) zum Priester geweiht²². Nach eigenen Angaben in einem späteren Brief hätte Eschweiler schon

¹⁸ Vgl. ESCHWEILER, Die ästhetischen Elemente, 3f.

¹⁹ Ebd. 42.

²⁰ Ebd. 48.

²¹ Ebd. 52.

²² Vgl. die Weiheliste im Kirchlichen Anzeiger für das Erzbistum Köln vom 15. März 1911 (51. Jg., Nr. 6, S. 44). Die Weiheurkunde ist im NL Eschweiler erhalten. Beim Kölner Erzbischof Antonius Kard. Fischer (1840–1912) war damals schon „ein allgemeiner Kräfteverfall“ eingetreten (TRIPPEN, Das Domkapitel, 423), der ein Jahr später zum Tod führte.

gleich nach der Weihe gerne seine wissenschaftlichen Studien fortgesetzt, doch habe „der damals vom Kölner Generalvikariat scharf betonte Priestermangel“ zur Folge gehabt, daß er „sofort nach der Priesterweihe (...) in der Großstadtseelsorge (...) verwendet und so der Muße zur Fortsetzung der Studien beraubt“ worden sei²³. Tatsächlich versah Eschweiler in den nun folgenden Jahren den üblichen pastoralen Dienst als Kaplan, wie die in seinem kirchlichen Lebenslauf verzeichnete Ernennungsfolge knapp dokumentiert²⁴: 6. April 1911 – 2. Kaplan an St. Marien in Elberfeld; 16. August 1912 – 4. Kaplan an St. Pantaleon, Köln (im November 1914 auch Ablegung des staatlichen Religionslehrerexamens²⁵); 23. Januar 1919 – Kaplan am Bonner Münster St. Martin. Die aus den Kaplansjahren im Nachlaß recht zahlreich erhaltenen Predigtmanuskripte²⁶ und Entwürfe für religiöse Vorträge²⁷ deuten auf einen frommen Priester hin, dem die Verkündigung der religiösen Grundfragen am Herzen lag, ohne daß dabei besondere theologische Auffälligkeiten zu konstatieren wären. Die für einen katholischen Geistlichen seiner Zeit nicht unüblichen Klagen über den religiösen Verfall der Gegenwart und die stark moralisierende Tendenz vieler Ansprachen stehen neben der sichtbaren Bemühung, den Glauben rational zu verantworten und apologetisch abzusichern. Das Verhältnis zur Kirche und ihrer Obrigkeit scheint in keiner Weise getrübt gewesen zu sein, wie exemplarisch an einer Predigt zum Tode Pius' X. aus dem Jahr 1914 aufgezeigt werden könnte. Insgesamt blieb es in den Predigten Eschweilers, wie in der katholischen Verkündigung dieser Epoche üblich, zumeist bei einer Darlegung der wichtigen Katechismus- und Morallehren ohne ausdrücklich persönliche Note und Originalität, aber auch ohne politische Agitation. Bei allen Warnungen vor den Gefahren der Gottlosigkeit und des Sittenverfalls in der Moderne konnte Eschweiler schon vor dem Krieg die Autonomisierung der modernen Welt hinsichtlich der Verwaltung irdischer Angelegenheiten insofern positiv deuten, als die Kirche dadurch größere Freiheit für ihren religiösen Auftrag erhalten habe²⁸. In der politischen Stellungnahme am weitesten geht eine Predigt

²³ So in dem an den Kurator der Univ. Bonn gerichteten Gesuch Eschweilers zur Vordatierung seiner Habilitation vom 26.6.28 (EHM, NL Eschweiler).

²⁴ Vgl. Handbuch des Erzbistums Köln, 23. Ausgabe (Köln 1933), 741; die Vermerke sind identisch mit den Angaben im Priesterverzeichnis des Kölner Diözesanarchivs.

²⁵ Das Abschlußzeugnis trägt die Note „gut“ und befähigte zum Unterricht in den Fächern „Religion“, „Hebräisch“ und „Philosophische Propädeutik“: EHM, NL Eschweiler.

²⁶ Darunter befindet sich etwa ein Predigtzyklus über „Schöpfung und Erlösung“ aus dem Jahre 1911, dazu Fasten- und Festpredigten (wie „Die hl. Eucharistie und die christliche Überlieferung“) sowie Entwürfe für normale Sonntage im Kirchenjahr.

²⁷ Z. B. über den „Wert der Mutterarbeit“ oder zum „Neujahrsabend 1914“ (beim Christlichen Arbeiterverein).

²⁸ In Dom. VI post Epiph., Nov. 1912. Die Ansprache äußert sich hoffnungsvoll über die Möglichkeit, daß auch die moderne Welt vom Sauerteig des Evangeliums durchdrungen werden kann.

des Jahres 1914, in der Eschweiler gegen die Einwände eines radikalen Pazifismus die kirchliche Lehre vom „gerechten Krieg“ stellte. Den gerade begonnenen Krieg in Europa betrachtete er wie die meisten seiner katholischen Landsleute aus deutscher Sicht als legitim, wies aber zugleich darauf hin, daß er auch als Strafe für die Sünden des deutschen Volkes zu verstehen sei²⁹. Leider sind uns so gut wie keine Predigten Eschweilers aus der Zeit nach 1914 erhalten.

1.2 Die Liebe zur Kirchenmusik

Der in der zuletzt erwähnten Ansprache spürbare nationale Ton dokumentiert ohne Zweifel die ehrliche Überzeugung Eschweilers zu Beginn des Weltkriegs. Er meldete sich freiwillig für den Dienst als Militärgeistlicher und hat anschließend beinahe die gesamte Kriegszeit im Feld verbracht, nämlich von November 1914 bis zur Entlassung nach Hause „wegen Krankheit“³⁰ im September 1918. Neben den priesterlichen Aufgaben übte er an der Westfront den Sanitätsdienst aus. Für diese soldatischen Verdienste erhielt er 1915 das Eiserne Kreuz Zweiter Klasse, 1918 dasjenige Erster Klasse³¹. An einer schon damals vorhandenen nationalpatriotischen Haltung Eschweilers, die er unter erheblichem persönlichem Einsatz in die Tat umzusetzen bereit war, ist also nicht zu zweifeln.

(1) Im Feld war es zunächst nicht die theologische Spekulation, sondern offensichtlich ein ganz anderes Interessengebiet, das im Zentrum der geistigen Beschäftigung Eschweilers stand, sofern sie hier noch möglich blieb: die Kirchenmusik in Theorie und Praxis. Dies wird in mehreren kleinen Veröffentlichungen sichtbar, die er von der Front in die Heimat gesandt hat. In einem „Feldpostbrief“, verfaßt „vor Ypern, Osterdienstag 1915“, berichtet der Divisionspfarrer dem Herausgeber des „Gregoriusboten“, einer Beilage der rheinischen Kirchenmusikzeitschrift „Gregoriusblatt“, wie er für die Soldaten bei nächtlichem Kerzenschein die „Deutsche Singmesse“ gesetzt und instrumentiert habe, damit sie für den gottesdienstlichen Gesang in der bizarren Kriegslandschaft möglichst würdig von der Militärmusik gespielt werden konnte. Eschweiler betont, daß es ihm auf diesem Wege unerwartet sogar mitten im Krieg möglich geworden sei, zur Förderung der *musica sacra* beizutragen, der er sich „nun doch einmal mit Herz

²⁹ In Dom. XVI post Pent., 1914 (EHM, NL Eschweiler).

³⁰ Angaben aus einem handgeschriebenen Lebenslauf (EHM, NL Eschweiler). Im ebenfalls schon zitierten Brief an den Kurator der Univ. Bonn vom 26.7.28 ist von einer „schweren Erkrankung“ die Rede. Es handelte sich also offenbar nicht um eine Verwundung im eigentlichen Sinn.

³¹ Angaben nach Dokumenten im NL Eschweiler.

und Blut verschrieben“ fühle, „für immer“³². Um so mehr mußte der für alles Musikalische über das durchschnittliche Maß hinaus sensible Priester die „Kalamität“ beklagen, daß durch das Fehlen eines einheitlichen deutschen Kirchengesangbuches für die katholischen Soldaten, die sich aus dem ganzen Reich an der Front versammelt fanden, nur bei wenigen Liedern ein ungestörter Zusammenklang in Text und Melodie zu erreichen war³³. Er brachte damit ein Problem zur Sprache, dem erst Jahrzehnte später mit der Schaffung des deutschen „Einheitsgesangbuches“ eine Lösung zuteil wurde. Mit Aufmerksamkeit und Interesse blickte Eschweiler, der die brüchigen Mußstunden des zähen Stellungskrieges statt mit „Spiel und Sport“ lieber durch die Lektüre von Mozarts Briefen ausfüllte³⁴, auch auf die kirchenmusikalische Realität, die er im Feindesland antraf. In den „trostlosen Kirchenruinen an der Westfront“ suchte er nach übriggebliebenen Choralbüchern³⁵, und wo noch gottesdienstliches Leben herrschte, beobachtete er die Art der Instrumente und nahm die musikalische Gestaltung der Liturgie in Augenschein. Sein Resümee über den Zustand des französischen Kirchenliedes, das er, gestützt durch Argumente aus dem Blick in Texte und Noten, aber auch aus den eigenen Beobachtungen der liturgischen Praxis, 1917 im „Gregoriusblatt“ publizierte, fiel recht negativ, doch keineswegs polemisch aus und verrät manches über Eschweilers eigenes kirchenmusikalisches Ideal. Das französische Kirchenlied betrachtete er als „nicht geboren aus dem objektiven Gemeinschaftsgeist der betenden und bekennenden Volkskirche“³⁶ wie das deutsche, sondern es erschien ihm als subjektivistisches Produkt der Privatandacht im Stile des 19. Jahrhunderts und musikalisch häufig ohne Wert. Die Abneigung gegen alles Subjektive, Sentimentale, Privatisierende deutet auf eine Grundhaltung Eschweilers hin, die keineswegs nur auf die Bewertung musikalischer Schöpfungen beschränkt blieb. Eindeutig negativ vermerkt werden in den Texten zum französischen Kirchenlied die spürbaren Einflüsse von Patriotismus und Nationalstolz „in einer der *katholischen* Religiosität wenig sympathischen Weise“³⁷ sowie heftige Invektiven gegen die Feinde der Kirche, die dem deutschen Theologen fehl am Platze schienen. In all diesen Stellungnahmen ist ein gemäßigtes, nüchternes Urteil ohne Hang zu irgendwelchen Extrempositionen anzutreffen.

(2) Es darf als sprechendes Zeugnis seines Charakters gelten, daß sich der junge Eschweiler selbst im Schützengraben um die Ästhetik sorgte. Ludwig A.

³² ESCHWEILER, Feldpostbrief, 60.

³³ Vgl. ESCHWEILER, Das deutsche Kirchenlied im Felde, 61.

³⁴ Vgl. die kleine Veröffentlichung darüber im Gregoriusboten von 1916, die von Hochachtung vor der in Mozarts Briefen zum Ausdruck gebrachten persönlichen Religiosität des Komponisten geprägt ist.

³⁵ Vgl. ESCHWEILER, Zur Kennzeichnung des französischen Kirchenliedes, 46.

³⁶ Ebd. 48.

³⁷ Ebd.

Winterswyl³⁸, der Eschweiler noch aus seinem Bonner Studium und der anschließenden Zeit als Mönch in Maria Laach gekannt haben dürfte³⁹, schrieb 1936 in einem seiner beiden bemerkenswerten, noch häufiger von uns heranzuziehenden Nachrufe auf den Verstorbenen⁴⁰, dieser sei „von Haus aus nicht so sehr Gelehrter als Künstler“ gewesen⁴¹. Wenn dieses Urteil auch angesichts der späteren wissenschaftlichen Leistungen etwas despektierlich klingt – einige Züge im Empfinden und Urteilen Eschweilers mögen tatsächlich in diesem Licht zu deuten sein.

Daß die Erlebnisse als Weltkriegssoldat den jungen Priester wie viele andere seiner Generation bleibend geprägt haben, wird in persönlichen Bemerkungen der späteren Zeit immer wieder spürbar. 1931, schon als Rektor der Braunsberger Akademie, blickte Eschweiler bei einer akademischen Gedenkfeier zur 60jährigen Reichsgründung in Verbindung mit einer Gefallenenehrung zurück auf die eigenen Erfahrungen an der Front. Obwohl in den Worten des Vortrags greifbar ist, wie sehr das soldatische Ideal von Führertum und Autorität Eschweilers Denken bestimmte, fehlt es darin an einer Glorifizierung der selbst erlebten Kriegsrealität. „Bisher habe ich (...) noch keinen Kriegsroman gelesen und werde wohl nie Zeit und Lust dazu finden. Der unverwischte persönliche Eindruck von dem wirklichen

³⁸ Ludwig A. Winterswyl (1900–1942) war als Frater Athanasius Wintersig OSB 1921 in die Abtei Maria Laach eingetreten und wurde 1925 zum Priester geweiht. 1932 bei Karl Adam in Tübingen promoviert, widmete er sich mit großem Eifer der nicht zuletzt von Maria Laach ausgehenden pastoralliturgischen Bewegung, welche die Erschließung der Liturgie für die breite Masse der Gläubigen durch Übersetzungen und verständliche Text- und Ritenerklärungen zum Ziel hatte. Wegen der Beziehung zu einer Frau trat er aus dem Laacher Kloster aus, änderte seinen Namen und arbeitete bis zu seinem tragischen Unfalltod 1942 als freier Schriftsteller und Verlagslektor. Zu seiner Person vgl. den kurzen Überblick bei SAUSER, Wintersig; ausführlich: JEGGLE-MERZ, Erneuerung der Kirche (zur Biographie 25–214).

³⁹ Winterswyl war (unter seinem ursprünglichen Namen Ludwig Wintersig) im Sept. 1918 in das Bonner Theologenkonvikt „Collegium Albertinum“ eingetreten, bevor er als Mönch in Maria Laach lebte; er hat also Eschweiler während dessen Bonner Repetentenzeit kennengelernt (vgl. JEGGLE-MERZ, Erneuerung der Kirche, 29). Eschweiler stand seinerseits in Kontakt zur Laacher Abtei, wo er z. B. 1926 (faktisch sicher noch öfter) als Exerzitiengast weilte (Visitationsbericht, in: HAEK, GVA Berkum 5, Nr. 58b).

⁴⁰ Germania vom 11.10.1936. Winterswyl, der nach seinem Austritt aus Maria Laach vor allem als freier Schriftsteller zu kirchlichen Themen publizierte, hat auch nach der Gleichschaltung der „Germania“ durch Chefredakteur Emil Ritter im Juli 1933 (vgl. dazu SPAEL, Das katholische Deutschland, 330f.; ALTMAYER, Katholische Presse, 29) die kulturelle Sonntagsbeilage des Blattes – soweit möglich – in Distanz zum verordneten Denken der neuen Machthaber gehalten. Dies wird auch im Nachruf auf Eschweiler erkennbar. Aus Winterswyls Feder stammt ebenfalls der (ähnlich lautende) Nachruf in der Kölnischen Volkszeitung vom 1.11.1936.

⁴¹ Eschweilers Liebe zur Musik, vor allem zur Oper, wird auch in anderen Zeugnissen über ihn immer wieder deutlich; vgl. Äußerungen von Paul Adams in Briefen an Erik Peterson, z.B. vom 8.11.30 (NICHTEWEISS, „Die Zeit ...“, 85).

Frontsoldaten enthält gar nichts Romanhaftes; die Wirklichkeit des vierjährigen Stellungskrieges an der Westfront war sehr nüchtern und ernüchternd⁴². Daß diese Ernüchterung durchaus an die Fundamente des eigenen Glaubens- und Gottesverständnisses rührte, gab Eschweiler im September 1934, kurz nach seiner später darzustellenden dramatischen Suspension vom Priesteramt, in einem langen Brief an den Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs zu erkennen: „Vor eigentlichen Glaubenszweifeln bin ich bewahrt geblieben; eine flüchtige Schopenhauer-Episode aus Obersekunda und Unterprima ausgenommen. Freilich ist mir eine bis ins tiefste erschütternde theologische Krise nicht erspart geblieben: Bei Beaumont-Hamel (Sommeschlacht 1916) ist der schon stark erschütterte Gottes- und Gnadenbegriff, in dem ich theologisch erzogen wurde, in die Luft gesprengt worden; ich wollte beten und mußte predigen, aber ich konnte nur die Riten vollziehen und vor meinen Kameraden nur mehr stammeln. Die Gnade des hl. Glaubens ist mir wohl auch in dieser schwersten Zeit bewahrt worden; meine Vernünftigkeit geriet jedoch in ein unbeschreibliches Suchen und Drängen“⁴³. Erst die intensive Begegnung mit dem Denken des Thomas von Aquin, in die er seit 1917 eingetreten sei⁴⁴, habe ihn aus dieser Unsicherheit befreit. Nimmt man dieses Selbstzeugnis ernst, so war Eschweilers Thomismus, der ihn später manchen seiner Kollegen entfremden sollte, nicht bloß ein theoretischer Standpunkt, sondern wurzelte in einer existenziellen Gnaden- und Glaubenserfahrung, die nicht zuletzt Kriegserfahrung gewesen ist.

In den letzten Monaten des Kriegseinsatzes scheint die theologische Grundidee Eschweilers, eine Erneuerung der theologischen Erkenntnislehre aus dem Geist des von modernen Verformungen befreiten Thomismus, ihre erste konkrete Ausgestaltung erfahren zu haben. Am 30. Januar 1918 verfaßte der Priestersoldat aus dem Feld bei Lens einen Brief an einen seiner akademischen Lehrer daheim, den Bonner Fundamentaltheologen Arnold Rademacher (1873–1939). Damit erfüllte er ein dem Professor zuvor bei einem Heimaturlaub gegebenes Versprechen und legte eine erste ausführliche Skizze desjenigen Projekts vor, das einige Jahre später seine Durchführung in der theologischen Promotion unter Rademachers Betreuung finden sollte⁴⁵.

⁴² ESCHWEILER, Was ist Auktorität?, Rede vom 18.1.31 (EHM, NL Eschweiler, Typoskript, S. 2).

⁴³ Eschweiler an Krebs (Abschrift): HStAD, RW 265-3381/1; auch EHM, NL Eschweiler.

⁴⁴ Der Theologe wird von sich später sagen, er sei „später und träger Lehrling des heiligen Thomas von Aquin“; ESCHWEILER, Zehn Gebote und Naturgesetz, 56.

⁴⁵ Vgl. ESCHWEILER, Plan zu einer neuen Theologischen Erkenntnis-Lehre (Abschrift meines Briefes an Prof. Rademacher in Bonn vom 30.1.1918): EHM, NL Eschweiler. Vgl. auch eine Bemerkung Eschweilers in einem Brief an Rademacher vom 15. Juni 1928 (ebd.): „Ew. Spektabilität werden sich erinnern, daß ich schon im Sommer 1917 meine neuen Gedanken über die apologetische Methode mündlich vorgetragen habe (bei Gelegenheit meines Ur-

(3) Aus dem Krieg nach Hause zurückgekehrt und gesundet, durfte der junge Priester bei seiner neuen Anstellung im Heimatbistum zunächst den Einsatz für die Kirchenmusik fortführen. Zugleich mit der schon erwähnten Bestellung zum Münsterkaplan in Bonn erhielt Eschweiler vom Kölner Erzbischof Felix Kardinal von Hartmann (1851–1919) die Ernennung zum Gesangslehrer an den Bonner Theologenkonvikten. Rasch muß jedoch im Frühjahr 1919 die Entscheidung gefallen sein, dem musikalisch Begabten auch die theologische Promotion zu ermöglichen. Bereits am 29. April desselben Jahres konnte Eschweiler die Seelsorgsstelle am Münster aufgeben und (unter Beibehaltung der Aufgabe als Gesangslehrer) die Stelle eines Repetenten am Bonner „Collegium Albertinum“ übernehmen, einen klassischen Posten für Priesterdoktoranden. Er ergänzte damit einen neuen Hausvorstand, der unter Direktor Joseph Serres (1868–1941) im Januar 1919 seinen Dienst angetreten hatte, um unter finanziell und organisatorisch schwierigen Bedingungen das Konvikts- und Studienleben für rund 200 nach dem Krieg ins Haus zurückkehrende Theologen neu aufzubauen⁴⁶. Eschweiler, so weiß Winterswyl aus dieser Zeit zu berichten, „eignete sich nicht sonderlich zum Repetenten, zur Beaufsichtigung der Theologen des Konvikts, weil er fast zu sehr Kamerad der jungen Leute war“⁴⁷. Seine Freistellung für die Wissenschaft scheint er dagegen intensiv genutzt zu haben. Trotz der widrigen äußeren Umstände, die damals in dem zuvor als Lazarett genutzten Kolleg herrschten⁴⁸, veröffentlichte Repetent Eschweiler in den folgenden Jahren zunächst eine Reihe von weiteren Aufsätzen zu Themen der Kunst und Musik, wiederum im „Gregoriusboten“ und „Gregoriusblatt“. Der erste von ihnen griff noch einmal die These der philosophischen Promotion auf: Augustinus, der „feinsinnige Ästhet“⁴⁹, hat das Schöne in Kunst und Natur vor allem im „Rhythmus“, in der „Musik“ erfaßt und aus dieser Erfahrung einen Weg zu Gott gefunden, auf dem sich Natur (repräsentiert durch die „Kunst“) und Gnade (als Begegnung mit der göttlichen „Herrlichkeit“) untrennbar nahestehen. Die übrigen Beiträge waren spezielleren Themen der kirchenmusikalischen Fachdebatte gewidmet. Schon hier – wie in seiner späteren Theologie – fällt es schwer, Eschweilers Stellungnahmen eindeutig als „progressiv“ oder „konservativ“ zu kennzeichnen. Ein liturgischer Reaktionär war der junge Wissenschaftler auf keinen Fall. So versuchte er in seinen Äußerungen zum kirchenmusikalischen Leben der Pfarrgemeinden sowohl dem deutschen Volksge-

laubs aus dem Felde) und sie kurz nachher in einem langen Briefe von Lens her schriftlich übermittelt habe.“

⁴⁶ Vgl. FALKENBERG, Das Collegium Albertinum, 214f.

⁴⁷ Nachruf Eschweiler, in: Germania vom 11.10.1936.

⁴⁸ Als besonderes Hungerjahr verzeichnet FALKENBERG, Collegium Albertinum, 221f., das Jahr 1922/23.

⁴⁹ ESCHWEILER, Der Hl. Augustinus und die Kunst, 86.

sang als auch der Chordarbietung einen Platz einzuräumen⁵⁰. Gegen puristische Cäcilianisten und die „verhängnisvolle Engherzigkeit und Einseitigkeit“ des „Palestrinastils“ verteidigte er den Wert der Frauenstimme im katholischen Kirchenchor⁵¹, weil sie gegenüber der Knabenstimme besser die „allmählich fortschreitende Versubjektivierung (Beseelung) des kirchenmusikalischen Ausdrucks“⁵² in der Neuzeit von Lassus über Bach bis Beethoven darzustellen vermag. Eschweiler ließ eine gewisse Nähe zu Themen der liturgischen Bewegung erkennen, wenn er – neben aller Kritik an einem überzogenen musikalischen Subjektivismus – zu bedenken gab, der moderne Katholik könne „heute nicht mehr unten im Schiffe mit staunender Ehrfurcht der hl. Handlung, welche der Celebrant und der Klerikerchor im hohen Chore vollzieht, passiv zuschauen. Soll das Hochamt nicht zu einem Ästhetizistenerlebnis herabgewürdigt werden, so muß der moderne Gläubige sich vielmehr bemühen, sein persönliches Sein und Leben mit Bewußtsein in tätige Beziehung zu der objektiven liturgischen Wirklichkeit zu bringen. Seine Seele muß mit dabei sein“⁵³. Als ideale Verbindung von neuzeitlichem Empfinden und wahrhaft liturgischer Frömmigkeit fand die Kirchenmusik Bruckners das Lob Eschweilers. Die katholische Fülle bedeutet dann auf musikalischem Gebiet: „Choral *und* Palestrina *und* Bruckner!“⁵⁴, und ihr gedachte der Theologe eine hohe Aufgabe für die Verteidigung der Religion in der als zunehmend dekadent beschriebenen Gegenwart zu⁵⁵. Neben diesen eher fortschrittlich klingenden Ansichten zu Volks- und Chorgesang zeigte sich Eschweiler mit Blick auf den gregorianischen Choral – die, wie er später einmal formuliert hat, „geistigste Musik, die je gesungen worden ist“⁵⁶ – dem strengen benediktinischen Ideal verpflichtet. Hier plädierte er in der Debatte um die rechte praktische Vollzugsgestalt des Choralgesangs für den Grundsatz: Isochronie (gleicher Zeitabstand) der Noten bei freitaktigem Rhythmus⁵⁷, und zwar gegen anderslautende Thesen aus der Jesuitenforschung, die als falsche Konzession an den „von Zeitverhältnissen mannigfach bestimmten ‚gesunden Menschenverstand‘“⁵⁸ mit subti-

⁵⁰ Vgl. ESCHWEILER, Wechsellieder, 10ff. Ähnlich in: DERS., Zur Kennzeichnung des französischen Kirchenliedes, 59f.

⁵¹ Vgl. ESCHWEILER, Die Stimmenbesetzung im katholischen Kirchenchor, 30–36.

⁵² Ebd. 32.

⁵³ Ebd. 33. Leise Kritik an der „Privatisierung des Gottesdienstes“ im Spätmittelalter klingt in den Ausführungen eines späteren Aufsatzes an; vgl. ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 292. Ein gewisses Plädoyer für die Anerkennung der Volkssprachen in der Liturgie (neben dem Lateinischen) kann man dem Beitrag „Die Sprache in der katholischen Theologie“ von 1931 entnehmen (vgl. etwa ebd. 896).

⁵⁴ ESCHWEILER, Die Stimmenbesetzung im katholischen Kirchenchor, 34.

⁵⁵ Vgl. ebd. 36 (Schlußworte).

⁵⁶ ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 294ff.

⁵⁷ Vgl. ESCHWEILER, Natürlicher und künstlicher Choralrhythmus, 73ff.81ff.89–94.

⁵⁸ Ebd. 82.

len und durchaus originellen Argumenten zurückgewiesen wurden. Die Abneigung gegen das „Jesuitische“ als das in einem schlechten Sinn „Moderne“, die sich hier nur am Rande andeutet, wird uns in Eschweilers Theologie mit ganz anderer Intensität und Stoßrichtung später wiederbegegnen.

1.3 Theologische Promotion und Habilitation (1921/22)

(1) Nun wäre es ein Irrtum zu meinen, die Kirchenmusik sei für Eschweiler in den Bonner Jahren nach dem Weltkrieg noch das allein entscheidende Thema gewesen. Im Gegenteil: Seine theologische Dissertation, die er nach offensichtlich zügiger Arbeit im Sommersemester 1921 unter dem Titel „Der theologische Rationalismus von der Aufklärung bis zum Vatikanum. Ideengeschichtliche Studien zur theologischen Erkenntnislehre“ vorlegen konnte, gehörte ganz und gar in den systematischen Bereich.

(a) Betreuer war der schon erwähnte Bonner Fundamentaltheologe und spätere Universitätsrektor Arnold Rademacher⁵⁹. Rademacher, erst 1917 zum Ordinarius erhoben, galt zu seiner Zeit als eindeutig progressiver Theologe, der, um Laienbildung und ökumenische Annäherung bemüht, in der Modernismuskrise ins kritische Visier der kirchlichen Behörden geraten war. In Rademachers theologischem Denken zählte die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade zu den Hauptinteressen⁶⁰. Mit deutlich lebensphilosophischer Prägung hat er Impulse Guardinis aufgegriffen⁶¹. Die Tendenz Rademachers, die schultheologische Na-

⁵⁹ Zu seiner Person vgl. RIES, Rademacher; KOLPING, In memoriam; HAMMANS, Rademacher; HÖPFNER, Die Universität Bonn, 186f.; ERNESTI, Ökumene, 140–149. Wie sehr Rademacher in radikal-progressiven Kreisen geschätzt wurde, belegt etwa der Nachruf von Johannes HESSEN, in: Die Christliche Welt 53 (1939), Nr. 13, 516ff. Viele weitere Zeugnisse für die Verehrung Rademachers in diesen Zirkeln finden sich in den Dokumenten bei WOLF/ARNOLD, Der Rheinische Reformkreis (vgl. dazu auch WEISS, Die „Katholische Ideenwelt“, 503 m. Anm. 135); bei WOLF/ARNOLD, I, 17, Anm. 40, ist weitere Lit. zur Person genannt. Nach WEISS, „Sicut mortui ...“, 63, war Rademacher ein Theologe in modernistischer Tradition, der selbst aber eher den Weg der Verinnerlichung als des Konflikts gegangen ist. Aus dem entgegengesetzten kirchlichen Lager bestätigt dieses Urteil Eschweilers späterer Braunsberger Kollege Hans Barion, der am 16.5.70 in einem Brief an Carl Schmitt schreibt, er habe Rademacher stets „für einen ebenso frommen Priester wie erzmodernistischen Tarntheologen angesehen“ (HStAD, RW 265-1047).

⁶⁰ Vgl. RIES, Rademacher, 87–90; SCHEIN, Christen zwischen Niederrhein und Eifel, 115–140; RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 236–246; ausführlich: BERGER, Natur und Gnade, 150–190.

⁶¹ Vgl. FRIES, Die katholische Religionsphilosophie, 283–287.

tur-Gnade-Unterscheidung zu dynamisieren, u.a. durch positiven Rekurs auf die Evolutionsidee in der theologischen Anthropologie, erregte nach dem Weltkrieg bei der römischen Lehrzensur erneut Anstoß. Vor allem Nuntius Pacelli trieb seit 1921 gegen das als Pelagianismus und „christlichen Monismus“ verdächtige gnadentheologische Denken Rademachers ein Verfahren voran, das 1925 mit einer Verurteilung durch das Heilige Offizium endete. Nur durch die Unterwerfung unter die römische Entscheidung konnte Rademacher seinen Bonner Lehrstuhl retten⁶². Als Nuntius Pacelli 1929 Deutschland verließ, um in Rom das Amt des Kardinalstaatssekretärs anzutreten, erwähnte er in seiner Schlußrelation Rademacher weiterhin namentlich neben dem Moraltheologen Fritz Tillmann (1874–1953) als Quelle „schädlichen Einflusses“ an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät⁶³. Ob es tatsächlich der fundamentaltheologische Betreuer gewesen ist, der Eschweiler im einzelnen zu seinen Forschungsthemen inspiriert hat, muß im Blick auf den oben genannten Feldbrief aus dem Januar 1918 zweifelhaft bleiben, denn schon darin zeigte sich Eschweilers Skizze vor allem durch eigene Intuition und Programmatik bestimmt. Wohl aber hat Rademacher offenbar von Anfang an Eschweilers Begabung erkannt und dessen Projekt zur theologischen Erkenntnislehre gefördert. Eschweiler hat einige Jahre später in anderem Kontext einen längeren Abschnitt aus einem Brief Rademachers zitiert, den dieser ihm zu Beginn seines Promotionsvorhabens geschrieben hatte: „Damit werden Sie sich die theol[ogischen] Sporen verdienen, und was dann kommt, wollen wir sehen. In jedem Falle werden Sie an mir einen verständnisvollen Förderer Ihrer Studien und Ihrer eventuellen weiteren Absichten haben. Gewiß tut intensive und erleuchtete Seelsorge nach dem Kriege besonders not; aber wissenschaftliche Neuorientierung noch mehr; und Sie verfügen über Kraft und Idealismus, um auch diesen höheren Aufgaben gerecht zu werden. Also nur zu!“⁶⁴ Rademacher hat sich an dieses Versprechen gehalten und seinem Schüler bei der theologischen Promotion keinerlei Steine in den Weg gelegt, obwohl er für die von Eschweiler vertretenen Thesen in systematischer Hinsicht keine uneingeschränkte Sympathie empfand. Erkennbar wird dies in der Stellungnahme seines Gutachtens, das mit

⁶² Diese Vorgänge wurden durch UNTERBURGER, *Vom Lehramt der Theologen*, 308–317, erstmals aus den Akten der Glaubenskongregation und der Berliner Nuntiatur dargestellt.

⁶³ Vgl. PACELLI, *Die Lage der Kirche in Deutschland*, 192f. Es folgt die Bemerkung: „So geschieht es, dass nicht wenige Studenten von einem Geist des Misstrauens gegenüber dem Hl. Stuhl infiziert werden und in der theologischen Lehre von einer Geisteshaltung, die ‚Minimismus‘ genannt werden könnte, d.h. die nichts zuläßt als nur das, was strenggenommen Dogma ist, und sich für den gesamten Rest, auch gegenüber den Entscheidungen des Hl. Stuhls, volle Kritikfreiheit erlaubt.“ Nach Guardini war die Bonner theologische Richtung zu dieser Zeit „im Grunde ein durch Gehorsam gegen das Dogma eingeschränkter Liberalismus“ (*Berichte über mein Leben*, 32); vgl. DEMPF, *Fortschrittliche Intelligenz*.

⁶⁴ Eschweiler referiert diesen Passus in einem Brief an den Kurator der Universität Bonn vom 26.7.28 (EHM, NL Eschweiler).

weiteren Unterlagen zur Promotion und Habilitation Eschweilers in einer Bonner Fakultätsakte erhalten ist. Unverkennbar ist freilich auch die Anerkennung, die Rademacher seinem Schüler in methodischer und formaler Hinsicht zukommen ließ⁶⁵. Eschweiler, so wird vom Gutachter ohne Einschränkung zugegeben, hat mit seiner Studie echtes theologisches Neuland betreten. Die bislang (d.h. 1921) vorhandenen Vorarbeiten hinsichtlich der theologischen Erkenntnislehre seit der Aufklärungszeit – kaum mehr als die bekannten Werke Denzingers⁶⁶, von Schmid⁶⁷ sowie der „alte Riesenzettelkasten Karl Werners“⁶⁸ – mußten durch vollständig neue Quellenstudien ergänzt werden. „Eine so weitgehende Aufgabe in Angriff zu nehmen“, so das Urteil Rademachers, „setzt ein nicht geringes Maß von Wagemut voraus, und die Durchforschung der fast vergessenen theologischen Literatur des in Betracht kommenden Zeitraumes erforderte ebenso viel Geduld, wie die Aufdeckung der verbindenden ideengeschichtlichen Zusammenhänge Scharfsinn und Kombinationsgabe.“ Trotz einiger weiterer Kritikpunkte, welche die auffällige Neigung des Verfassers zu „konstruierender“ Geschichtsdarstellung und zu unnötigen sprachlichen Abstraktionen betreffen, schlug der Doktorvater am Ende das Prädikat „summa cum laude“ vor.

(b) Diesem Antrag stimmte der als Zweitgutachter fungierende Kirchenhistoriker Albert Ehrhard⁶⁹ vorbehaltlos zu⁷⁰. Ehrhard, ebenfalls durch einschlägige Erfahrungen aus den Tagen des Modernismusstreits geprägt⁷¹, hatte nach seinem bitteren Fortgang aus Straßburg seit 1920 in Bonn (nicht ohne erneute Schwierigkeiten) die letzte Station eines reichen Gelehrtenlebens angetreten. Sein Lob für

⁶⁵ Die Gutachten zur Promotion und Habilitation Eschweilers finden sich im Archiv der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, III/9, Nr. 35. Das Promotionsgutachten Rademachers ist jetzt veröffentlicht in: ESCHWEILER, *Die katholische Theologie*, 289–293.

⁶⁶ Vgl. H. DENZINGER, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*. 2 Bde. (Würzburg 1856–57).

⁶⁷ Vgl. A. SCHMID, *Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens* (München 1879).

⁶⁸ So ESCHWEILER, *Der theologische Rationalismus*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 7 (im folgenden zitieren wir aus der theologischen Promotions- und Habilitationsschrift Eschweilers generell nach dieser von uns herausgegebenen Publikationsfassung und ihrer Seitenzählung). Vgl. bes. K. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*. 5 Bde. (Schaffhausen 1861–1867); DERS., *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis auf die Gegenwart* (München 1866; 21889).

⁶⁹ Vgl. DACHS, Ehrhard; BAUS, Albert Ehrhard; DEMPF, Albert Ehrhard (zum Wechsel nach Bonn ebd. 147–151).

⁷⁰ Vgl. den Text des Gutachtens in: ESCHWEILER, *Die katholische Theologie*, 293ff.

⁷¹ Vgl. TRIPPEN, *Theologie und Lehramt*, 110–182; WEISS, *Modernismus*, 170–180. Ehrhard war kein klassischer „Liberalkatholik“, wohl aber plädierte er für eine Vereinbarkeit von Katholizismus und neuzeitlicher Kultur und lehnte darum den Antimodernismus zur Zeit Pius' X. (vor allem in der Enzyklika *Pascendi*) ab.

Eschweilers Arbeit, an der er fast nur Formalia kritisierte, fiel noch weit deutlicher aus als dasjenige Rademachers: „Selten hat mich eine Inauguraldissertation in so hohem Maße gefesselt wie diese Arbeit. Von der ersten bis zur letzten Seite derselben steht man einem selbständigen Forscher gegenüber, dessen philosophische Begabung und Durchbildung über das gewöhnliche Maß weit hinausreicht.“ Vermutlich fühlte sich Ehrhard durch Eschweilers Studie in seiner eigenen, vor allem im „zur Jahrhundertwende bestsellerartig verkauften Buch ‚Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert‘“⁷² dargelegten Einschätzung bestätigt, daß die Neuzeit mit ihrer Wende zum Subjekt und zum Individuellen eine viel größere Nähe zum Katholizismus besaß, als dies in offiziellen kirchlichen Urteilen zum Tragen gekommen war, und daß deswegen eine Versöhnung von Glaube und Moderne möglich sein müßte. Auch nach seinem Weggang aus Bonn ist Eschweiler, wie die erhaltene Korrespondenz im Nachlaß Albert Ehrhards bezeugt, wenigstens bis 1933 mit dem bekannten Byzantinisten in freundschaftlichem Kontakt geblieben⁷³. Wie den mit Ehrhard eng verbundenen Karl Adam scheinen auch Eschweiler die große Gelehrsamkeit und der „kirchentreuere Modernismus“ des Historikers fasziniert zu haben.

(c) Ungewöhnlich ist die Existenz eines dritten Promotionsgutachtens, welches ein weiterer prominenter Kirchenhistoriker der Fakultät, nämlich der uns als Lehrer Eschweilers schon bekannte Heinrich Schrörs, offenbar ungefragt zu den Akten gegeben hat⁷⁴. 1921 war er bereits einige Jahre emeritiert. Grund für das Interesse scheint die ausführliche Beschäftigung mit Georg Hermes in Eschweilers Schrift gewesen zu sein, die dieser auf Schrörs' Rat hin unternommen hatte⁷⁵. Obwohl der für die Strenge seines Urteils bekannte Professor vermutete, daß Eschweilers These bei noch umfassenderer Materialberücksichtigung „sich vielleicht auch in den Hauptzügen etwas anders gestalten“ würde, war er doch gleichfalls voll hohen Lobes für das Forschungsergebnis: „Es ist eine sehr selbständige und sehr bedeutende Arbeit, die für die große Begabung und das ausgebreitete

⁷² ANGENENDT, Liturgik und Historik, 42. Ehrhards großes Anliegen in diesem Buch (und in weiteren Veröffentlichungen) war es, eine Vereinbarkeit zwischen der wesentlichen christlich-katholischen Tradition und der „modernen Kultur“ aufzuzeigen.

⁷³ Vgl. den verehrungsvollen Dank Eschweilers an Ehrhard im Vorwort der „Zwei Wege“, 14, während Rademacher nicht erwähnt wird. Dazu auch Eschweiler an Ehrhard vom 19.9.25 (AByzI Scheyern): „Ich würde mir nicht getrauen, den Namen Albert Ehrhard auf das Voratzblatt zu setzen, wenn ich nicht der Überzeugung wäre, daß die Arbeit aus der Wahrheit der kath. Kirche leben und einen wirklichen Schritt vorwärts in der katholischen Theologie bedeuten würde. Aber diese Überzeugung ist vorläufig und Privatsache“.

⁷⁴ Vgl. den Text in: ESCHWEILER, Die katholische Theologie, 295f.

⁷⁵ Schrörs selbst hat gerade in diesen Jahren an wichtigen Veröffentlichungen zum Hermesianismus gearbeitet; 1922 erschien seine „Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn 1818–1831“, drei Jahre später die Biographie über den hermesianischen Bonner Kirchenhistoriker Johann Wilhelm Braun († 1863).

Wissen des Verfassers ein glänzendes Zeugnis ablegt. Das Prädikat *summa cum laude* ist das mindeste, das man ihr zuerkennen muß.“ In einem kurzen Zusatz blitzt auf, daß der wegen seines schwierigen Charakters an der Fakultät gefürchtete Schrörs nicht das beste Verhältnis zu Rademacher und Ehrhard hatte⁷⁶: „E[schweiler]s Auffassung von dem Gegenstande der theol[ogischen] Erkenntnislehre stehe ich weit sympathischer gegenüber als die HH. Referenten.“ In seinem 1922 erschienenen Buch zur Geschichte der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät in den Jahren 1818–1831 hat Schrörs das Lob der Arbeit Eschweilers in einer Fußnote wiederholt⁷⁷. Als Gutachter gab der exakte Historiker dem spekulativen Nachwuchswissenschaftler aber auch einen kritischen Hinweis für sein zukünftiges Arbeiten mit auf den Weg, der erneut dessen Hang zur ideengeschichtlichen Verallgemeinerung betraf: „Dr. E[schweiler] ist sehr sprachmächtig. Umso mehr wäre zu wünschen, daß er auf schärfere Begriffsbestimmungen Wert lege und mit den -Ismen sparsamer verfare, zumal da diese bei ihm manchmal eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung haben.“

(d) Die Gutachten zur geschriebenen These finden ihre Abbildung in der Tatsache, daß Eschweiler bei den Rigorosa der Promotion am 11./12. Juli in seinem Hauptfach Apologetik verhältnismäßig am schlechtesten abschnitt (II–III), während er in den übrigen Fächern durchgängig die Note I–II erreichte. Schließlich wurde er aber am 27. Juli 1921 „summa cum laude“, verbunden mit dem wohlklingenden Elogium *eximia eruditione et excellenti investigandi acumine*, feierlich promoviert⁷⁸. Zu diesem Anlaß hielt der neugekürte Doktor der Theologie einen Vortrag aus dem Hermes-Kapitel seiner Arbeit.

(2) Nur unter der Voraussetzung, daß Eschweiler seine Studien von Anfang an umgreifender geplant sowie nach der Promotion nahtlos und mit größter Intensität fortgesetzt hat, wird erklärlich, daß er Ende Mai 1922, kaum ein Jahr später, bereits seine Habilitationsschrift vorlegen konnte, eine Studie mit dem Titel: „Die Erlebnistheologie Johann Michael Sailers als Grundlegung des theologischen Fideismus in der vorvaticanischen Zeit. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre“. Wiederum verfaßte Rademacher das (diesmal einzig erhaltene) Hauptgutachten⁷⁹. Es benennt erneut deutlich diejenigen Punkte, die ihn in systematischer Hinsicht von seinem Schüler trennten. Aber auch für die

⁷⁶ Zusammen mit Hilling wollte er 1917 Ehrhards Berufung nach Bonn verhindern; vgl. RIES, Arnold Rademacher, 79.

⁷⁷ Vgl. SCHRÖRS, Geschichte, 87, Anm. 3: „Den bedeutendsten Beitrag zur Kenntnis der hermesischen Philosophie lieferte K. Eschweiler in der (ungedruckten) Untersuchung ‚Der theologische Rationalismus in der kath. Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum‘ (Bonner kath.-theol. Dissertation 1921) (...), der jedoch nur die Erkenntnistheorie behandelt.“

⁷⁸ Vgl. auch Chronik der Rhein. Friedr.-Wilh.-Universität zu Bonn 47 (1923) 62.

⁷⁹ Vgl. den Text in: ESCHWEILER, Die katholische Theologie, 296ff.

Habilitation Eschweilers ist aus dieser Meinungsdivergenz kein Schaden erwachsen, denn Rademacher schloß seine Stellungnahme mit einem positiven Fazit ab: „Die abweichende grundsätzliche Auffassung des Referenten hindert ihn nicht, die hohe Bedeutung der Arbeit, den hingebenden Fleiß, die seltene Intuition für ideelle Zusammenhänge und die wahrhaft wissenschaftliche Methode in der Darstellung wie die edle philosophische Sprache des Verfassers anzuerkennen und der Fakultät die Untersuchung als vollgültigen Ausweis der Befähigung zum akademischen Lehramt zur Annahme zu empfehlen“⁸⁰.

(3) Wer später in Bibliotheken auf die Suche nach Eschweilers Promotions- und Habilitationsarbeit ging, wurde nirgends fündig – beide Studien haben sich weder in den Bonner Universitäts- bzw. Fakultäts-Archiven noch in irgendwelchen anderen öffentlichen Bibliotheken erhalten⁸¹. In einem Aufsatz des Jahres 1922, in dem Eschweiler die Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Max Schelers nutzte, um Kernthesen der Qualifikationsschriften in systematischer Bündelung erstmals der Öffentlichkeit zu präsentieren, wurde deren komplette Publikation „hoffentlich bald“ in Aussicht gestellt⁸². Nachdem sie in den Folgejahren ausgeblieben war, ging der Autor im Vorwort der „Zwei Wege“ von 1926 erneut auf die ungedruckten Arbeiten ein: Nachdem sie zunächst nur in Schreibmaschinen-Durchschlägen vervielfältigt worden seien, habe die Veröffentlichung wegen der Inflation und anderweitiger Belastungen „bis jetzt“ aufgeschoben werden müssen⁸³. Nun jedoch wurde die gemeinsame Publikation beider Studien im Augsburger Verlag von Benno Filser noch für 1926 angekündigt. Auch dieser Vorsatz ist aus nicht mehr aufzuklärenden Gründen nicht realisiert worden. Eine Schuld des Verlags dürfte auszuschließen sein, da Eschweiler auch später noch mit ihm kooperiert hat. Viel eher könnten gewisse Bedenken des Verfassers selbst eine Rolle gespielt haben⁸⁴. Bis zu Eschweilers Tod und weit darüber hinaus sind

⁸⁰ Ebd. 298.

⁸¹ Wenn KRIEG, *Catholic theologians*, 33 mit den Anm. 8 und 9 (S. 189), den Eindruck erweckt, diese Arbeiten eingesehen zu haben, ist dies wohl eine Irreführung des Lesers.

⁸² Vgl. ESCHWEILER, *Religion und Metaphysik*, 310f. (Anm.).

⁸³ Ähnlich äußerte sich Eschweiler in einem Brief an den Kurator der Universität Bonn vom 26.7.28 über sein Doppelwerk, „dessen Drucklegung infolge anderer wissenschaftlicher Arbeiten und sonstigen Abhaltungen bis heute hinausgeschoben werden mußte“ (EHM, NL Eschweiler).

⁸⁴ Vgl. die unten in Anm. 98 zitierte Briefäußerung gegenüber Albert Ehrhard vom 27.3.25. Ein inhaltlicher Grund für die Verzögerung könnte sich im Hinweis der Habilitationsschrift andeuten, daß die Darstellung des theologischen Fideismus in der Neuzeit durch ausführliche Kapitel zum belgisch-französischen Traditionalismus sowie zur Dogmatik des Tübingers Johann Ev. von Kuhn ergänzt werden müßte; vgl. ESCHWEILER, *Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 138. Die Typoskripte der Promotions- und Habilitationsarbeit enthalten einige handschriftliche Hinzufügungen Eschweilers und sind auch in formaler Hinsicht überarbeitungsbedürftig.

die Arbeiten ungedruckt und unbekannt geblieben, sieht man vom Echo in Eschweilers späteren Publikationen⁸⁵ und an wenigen Stellen darüber hinaus⁸⁶ ab. Um so glücklicher ist der Umstand zu werten, daß beide Arbeiten im Nachlaß Eschweilers komplett erhalten sind und nach fast neun Jahrzehnten im Kontext unseres Forschungsprojekts erstmals gedruckt werden konnten⁸⁷.

(4) Nachdem die Fakultät, dem Vorschlag Rademachers folgend, die Habilitationsschrift angenommen und der Kölner Erzbischof mit Post vom 19. Juli 1922 die Anträge des Kandidaten wie der Fakultät auf Zulassung zur Privatdozentur positiv beantwortet hatte⁸⁸, hielt Eschweiler am 25. Juli 1922 seine Probevorlesung vor der Fakultät⁸⁹. Sie wurde unter dem Titel „Möhlers Kirchenbegriff“ angekündigt. Damit ist klar, daß auch das Thema der zweiten größeren Monographie (nach den „Zwei Wegen“), die unser Autor endgültig erst 1930 in Braunsberg veröffentlicht hat, von Anfang an in die Linie seines in Bonn initiierten großen Studienvorhabens gehörte. Durch die knappe Skizze des Briefes, in dem sich die Bonner Fakultät nach der Probevorlesung gegenüber dem Preußischen Wissenschaftsministerium mit der Bitte um Erteilung der *venia legendi* äußerte, ist belegt, daß Eschweiler 1922 *in nuce* schon die später in der Möhler-Monographie ausführlich entfaltete These vor Augen stand: „Der Vortrag, der auf Grund eindringender selbständiger Forschung die Entwicklung des Möhlerschen Kirchenbegriffs in seiner Abhängigkeit von Sailer und Hegel und in seinem Fortschritt sowie seine

⁸⁵ Neben den Passagen über Stattler und Hermes in den „Zwei Wegen“, die eindeutig auf den entsprechenden Kapiteln der theologischen Promotion aufbauen, sind hier vor allem zu nennen: Eschweilers Aufsatz „Religion und Metaphysik“, der, wie erwähnt, die zentralen systematischen Thesen der Dissertation präsentiert, sowie der Festschrift-Beitrag „Johann Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus“, der ein zentrales Kapitel der Habilitationsschrift aufgreift.

⁸⁶ Vgl. etwa bei SCHMITZ, Beethovens Religiosität (1926), 278, den Hinweis auf „Karl Eschweiler, der mir seine noch ungedruckten Sailerstudien in lebenswürdiger Weise zur Verfügung gestellt hat“. Arnold Schmitz (1893–1980) war mit Carl Schmitt befreundet (vgl. die Erwähnungen in: SCHMITZ, Tagebücher, ad ind.). Letzterer hatte die Arbeiten Eschweilers wohl ebenfalls gelesen, denn er schrieb in einer Empfehlung für Eschweiler im Sommer 1925: „Daneben bestimmt mich der große Eindruck, den ich von mehreren Arbeiten Eschweilers hatte, die mir im Manuskript zugänglich waren und wohl bald erscheinen“ (Schmitt an R. Smend vom 15.6.25: MEHRING, „Auf der gefahrenvollen Straße ...“, 47). Mehrings Vermutung, daß hier u.a. „Die zwei Wege“ gemeint seien (ebd., Anm. 122), kann schwerlich zutreffen, da das Buch zu dieser Zeit noch mitten in der Abfassung stand (vgl. dazu unten Anm. 117); vielmehr dürfte es vor allem um die unveröffentlichte Dissertation und Habilitation gehen. Vgl. auch unten Kap. 2, Anm. 525 (Gurian).

⁸⁷ Die Publikation erfolgte 2010 unter dem von Eschweiler selbst vorgesehenen Gesamttitel „Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus“ (vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 13).

⁸⁸ Briefwechsel erhalten in HAEK, C.R. 10.2.3.

⁸⁹ Vgl. zum folgenden: Habilitationsakte Eschweiler, Dekanatsarchiv der KTF Bonn.

Bedeutung für die Folgezeit darstellte, wurde auf der inhaltlichen Seite beifällig aufgenommen. Auch bezüglich der Form der Darbietung gelang es im allgemeinen, den in dem abstrakten Gegenstand liegenden Schwierigkeiten gerecht zu werden⁹⁰. Die Ernennung zum Privatdozenten in Bonn ist daraufhin umgehend erfolgt. Eschweiler erhielt, wie er selbst gewünscht hatte, die *venia legendi* für „Scholastische Philosophie und theologische Erkenntnislehre (Apologetik)“⁹¹. Bereits die Umschreibung des Faches deutet auf Eschweilers Sicht desselben hin, von der wir noch ausführliche Kenntnis erhalten werden. Mit der öffentlichen Antrittsvorlesung am 3. November 1922 unter dem Titel „Religiöses Erlebnis und theologische Erkenntnis“⁹², der sich im Wintersemester ein erstes Kolleg zum Thema „Glauben und Wissen“ anschloß, begann seine regelmäßige Lehrtätigkeit in Bonn. Es gibt keinen Anlaß, die damalige Haltung des jungen akademischen Lehrers anzuzweifeln, wie er sie in einem Schreiben an Karl Joseph Kardinal Schulte (1871–1941, seit 1920 Erzbischof von Köln) zum Ausdruck brachte, das den Oberhirten über den Beginn seiner Vorlesungstätigkeit in Kenntnis setzte: „Beim Beginn dieses neuen Lebensabschnittes lege ich in die Hände Ew. Eminenz das Gelöbnis ab, daß ich in der öffentlichen Lehre wie im privaten Leben und Forschen nur dem einen letzten Ziele dienen werde, die in Jesus Christus geoffenbarte göttliche Wahrheit unter unbedingtem Anschluß an ihre Schatzwalterin, die hl. Kirche, der großen geistigen Not unseres Geschlechtes nahezubringen“⁹³.

1.4 Wirken als Privatdozent in Bonn und Pfarrer in Berkum

(1922/23–1928)

(1) Volle sechs Jahre hat Eschweiler als Privatdozent am Rhein verbracht. Bei Bewerbungen auf vakante akademische Stellen versuchte der Theologe immer wieder, einflußreiche Freunde zu seinen Gunsten einzuschalten. Mit der Hilfe Albert Ehrhards machte er sich im Frühjahr 1925 Hoffnungen auf die Tübinger

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. auch Chronik der Rhein. Friedr.-Wilh.-Universität zu Bonn 51 (1925/26), 19f.

⁹² Dieses Thema wird Eschweiler als Schlußkapitel seiner „Zwei Wege“ von 1926 wieder aufgreifen (vgl. ebd. 247–260). Nur wenige Monate vor Eschweiler, im Januar 1922, hatte Romano Guardini in Bonn seine Antrittsvorlesung als Privatdozent für Dogmatik gehalten.

⁹³ Schreiben Eschweilers vom 5.11.22 (HAEK, C.R. 10.2.3).

Apologetik-Professur⁹⁴, die am Ende an Paul Simon (1882–1946) ging. Als im Frühjahr 1925 ein zweiter Dogmatik-Lehrstuhl an der Bonner Fakultät eingerichtet werden sollte, bat Eschweiler erneut Ehrhard geradezu flehentlich um seine Hilfe⁹⁵, die aber ebenso wenig zum Ziel führte wie das Vorsprechen Carl Schmitts bei einflußreichen Kollegen an der Bonner Universität⁹⁶. Welche Gründe das

⁹⁴ So bat Eschweiler Ehrhard mit einem Brief vom 27.3.25 (AByzI Scheyern) um Unterstützung im Tübinger Verfahren um die Neubesetzung der Professur für Scholastische Philosophie und Apologetik, die zuvor der nach Breslau gewechselte Ludwig Baur innehatte. „Ein Kärtchen an Adam [gemeint ist der Tübinger Dogmatiker Karl Adam, Th. M.] oder sonst einen Ihnen bekannten Tübinger kann das Wunder der Berufung eines Gar-zu-wenig-Gedruckten bewirken. Vielleicht ist es gut, von meiner Bitte dazu nichts durchscheinen zu lassen.“ Tatsächlich landete Eschweiler auf der Tübinger Berufungsliste (nur) auf Platz 2a. Als er an Ehrhard schrieb, war die entscheidende Senatssitzung bereits gelaufen, und der ihm vorgezogene Simon erhielt zum 1.4.25 den Lehrstuhl. Er fungierte 1932/33 sogar als Rektor der Universität. Vgl. MAY, Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen, 664f.; GRÜTTNER, Biographisches Lexikon, 161; RIESENBERGER, Der Paderborner Dompropst Paul Simon, bes. 13–20; BURKARD, Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät, 119, Anm. 4.

⁹⁵ „Wann bricht der Morgen an, wo ich am Altare nicht meiner lieben, querköpfigen, anspruchsvollen Pfarrkinder in erster Linie zu gedenken habe, sondern ganz ins Weite der *ecclesia docens* zu memorieren habe? Ich befehle alles in den hl. Willen Gottes. Aber dem vorzüglichsten und kräftigsten seiner Werkzeuge bin ich Freund geworden; Sie, lieber H. Geheimrat, gehe ich bittend an, zu helfen, daß diese offenbar günstige Gelegenheit, mir freie Bahn für die Auswirkung meiner wissenschaftlichen und dozierenden Potenz zu geben, nach Möglichkeit genutzt wird. Wer kann nach menschlichem Ermessen sagen, wann und wo mir noch einmal in den nächsten Jahren eine solche Gelegenheit gegeben wird. Die Fakultät kennt mich, da sie allein mein ‚dickes Buch‘ zum größten Teil in den Akten hat; andere Fakultäten müssen natürlich annehmen, es sei Unvermögen oder Bequemlichkeit, daß es noch nicht gedruckt ist. Die neue Professur bietet in seltenem Maße Gelegenheit, dem Knochenerweichen des liberalistischen Gehenlassens eine bewußte, freudige, wissenschaftliche Bejahung des kathol. Dogmas in Geschichte und Systematik entgegen zu halten. *Domine, de custodia educ animam meam ad confitendum justificationes tuas!* Ich fühle Gottes Willen, und werde versuchen, meiner Verantwortung gerecht zu werden. Helfen Sie, I. H. Geheimrat!“ (Eschweiler an Ehrhard, 1925 d. II. post. Pent. – nach Pfingsten [Eingangsvermerk]).

⁹⁶ Ein schöner Beleg für diesen Einsatz wurde jüngst im Briefwechsel zwischen Schmitt und seinem Juristenkollegen Rudolf Smend (1882–1975) publiziert. Schmitt schreibt ihm am 15.6.25 (in: MEHRING, „Auf der gefahrenvollen Straße ...“, 47): „Jetzt ist hier ein ganz ungewöhnlich tüchtiger und intelligenter Privatdozent, Dr. Eschweiler, der nach der Ansicht von mir und meinen Freunden vortrefflich geeignet wäre.“ Die nach der Absage von Karl Adam noch auf der Berufungsliste verbliebenen Kandidaten werden ihm gegenüber als „belanglos“ eingeschätzt, Eschweilers Arbeiten erfahren dagegen Lob. Zugunsten Eschweilers führt Schmitt zudem das Urteil von Wilhelm Neuss und Albert Ehrhard aus der Katholisch-Theologischen Fakultät sowie von Erik Peterson an; vor allem mit Neuss war Schmitt damals gut bekannt. Zum Ausgang des Verfahrens s.u. Anm. 99.

Ausbleiben eines Rufes gehabt haben mag, kann nur gemutmaßt werden⁹⁷. Am ehesten läßt sich daran denken, daß Eschweiler außerhalb Bonns zu wenig bekannt war, da die theologischen Qualifikationsarbeiten noch auf ihre Veröffentlichung warteten. Eschweiler selbst hat 1925 in verschiedenen Briefen den massiven Publikationsdruck erwähnt, unter dem er mittlerweile stand⁹⁸. Aber auch seine damals nicht überall konsensfähige Auffassung vom Wesen des eigenen Faches mag ihm manche Tür verschlossen haben. Als Jesuitenrezensenten in der später noch darzustellenden aufgeregten Kontroverse um sein Buch „Die zwei Wege der neueren Theologie“ von 1926 sogar seine Übereinstimmung mit den Lehren des Ersten Vatikanums in Zweifel zogen, verschärfte sich dieses Problem⁹⁹, bis es durch die Berufung nach Braunsberg 1928 seine Lösung fand. Auch im wenig dankbaren Amt des unbezahlten akademischen Lehrers hat sich Eschweiler alle Mühe gegeben, den Studierenden „seine“ Themen und Forschungsergebnisse mitzuteilen. Mit zwei Veranstaltungen in fast jedem Semester stand er kaum hinter dem Lehrpensum der Ordinarien zurück. Aus den Bonner

⁹⁷ Daß auch für einen begabten Theologen eine derart lange Privatdozentenzeit damals keine Ausnahme darstellen mußte, zeigt etwa der Blick in die Biographie Karl Adams, der nach seiner Habilitation 1908 sogar sieben Jahre auf eine Berufung wartete; vgl. SCHERZBERG, Kirchenreform, 40.

⁹⁸ Vgl. Eschweiler an Carl Schmitt vom 27.7.25 (HStAD, RW 265-3350): „Sie wissen ja, daß es für mich eine Lebensfrage geworden ist, möglichst bald ein Buch aus dem Dunkel der Schubladen ans Licht zu bringen.“ Ähnliches liest man in zwei Schreiben an Albert Ehrhard aus demselben Jahr (AByzI Scheyern); vgl. Brief vom 20.2.25: „Mit Ihnen durch Rom zu wandern als kleiner Kofferträger, wie würde der im Chaos des Werdenden grübelnde Sinn des Bloß-Deutschen aufleuchten, wenn Sie ihm die Welt der ruhenden Form und des selbstverständlichen Seins zeigten! Gebe der Himmel, daß mir dies Glück einmal vergönnt werde. Im *anno santo* wird es nicht mehr möglich sein; denn ich muß publizieren, meine Schubladen auskramen“. Eschweiler berichtet, er sei „den ganzen Winter über von einem wahren Arbeitsdämon getrieben“ worden; „zuweilen war das Treiben so stark, daß schon die Nerven streiken wollten“; Brief vom 27.3.25: „Nun fühle ich es doppelt schwer, daß ich mit vielleicht allzu großer Peinlichkeit gezaudert habe, meine ‚Katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus‘ herauszugeben. Jetzt wird endgültig Schluß gemacht. Und gleich darauf meinen ausgetragenen und lebenskräftigen Liebling: ‚Die Notwendigkeit der Theologie‘. Ein schwacher Trost in dieser peinlichen Lage ist es mir, daß es besser ist, ein Kandidat mit vollen Schubladen und trüchtigem Gehirn zu sein, als einer, dessen Potenzen in der Reklame sich leeren.“

⁹⁹ Als sich Eschweiler Hoffnungen auf die bereits erwähnte Bonner Dogmatik-Professur machte, schrieb ihm der zweite Fachvertreter, Johann Peter Junglas (1876–1937), der seit 1922 an der Fakultät lehrte, daß er Probleme bei einer Berücksichtigung auf der Berufungsliste befürchte, bevor die Vorwürfe nicht ausgeräumt seien (Junglas an Eschweiler vom 4. Juni 1926, EHM, NL Eschweiler). Eschweiler kam am Ende auf Listenplatz drei, der Lehrstuhl ging 1927 an Bernhard Geyer.

Vorlesungsverzeichnissen der Zeit läßt sich folgende Übersicht zusammenstellen¹⁰⁰:

Semester	Vorlesung	Übung
WiSe 1922/23	Glauben und Wissen *	
SoSe 1923	Geschichte der neuzeitlichen Apologetik (2st.) *	
WiSe 1923/24	Theologische Enzyklopädie (2st.) *	Übungen zur theologischen Erkenntnislehre (1st.)
SoSe 1924	Der Irrationalismus in der modernen Theologie (2st.)	
WiSe 1924/25	Glaube und Wissen (Theologische Erkenntnislehre) (2st.)	Übungen zur theologischen Erkenntnislehre (über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“)
SoSe 1925	Das System der Wissenschaften in der Lehre des Thomas von Aquin (1st.)	Die Wissenschaftslehre Im. Kants. Übungen über die Schrift „Der Streit der Fakultäten“ (2st.)
WiSe 1925/26	Theologische Methodenlehre (1st.)	Übungen über das dritte Buch von Thomas, <i>Summa contra gentiles</i> (2st.)
SoSe 1926	Der Syllabus Pius' IX. und die <i>Constitutio de fide catholica</i> des Vatikanum historisch und systematisch erklärt (1st.)	Über das vierte Buch der <i>Summa contra gentiles</i> (2st.)
WiSe 1926/27	Das Verhältnis von „Glauben und Wissen“ in der Dogmengeschichte des 19. Jahrhunderts (1st.)	Die Lehre des hl. Thomas von der göttlichen Vorsehung (2st.)
SoSe 1927	Dogma und dogmatische Entwicklung (2st.) *	Übungen über Thomas, <i>de veritate</i> qu. XIV (<i>de fide</i>) (2st.)
WiSe 1927/28	Theologische Enzyklopädie (2st.) *	Übungen über S. Bonaventura. <i>Itinerarium mentis in Deum</i> (2st.)
SoSe 1928	Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus (1st.)	Übungen über Pascals <i>Pensées</i> (2st.)
WiSe 1928/29 (angekündigt)	Die Anthropologie des Thomas von Aquin und ihre Geschichte in der Neuzeit (2st.)	

¹⁰⁰ Vgl. auch HAEK, C.R. 10.1.8 (Mitteilungen der Kath.-Theol. Fakultät Bonn an den Erzbischof von Köln mit Angabe der Lehrveranstaltungen jedes Semesters). Für die mit einem Stern bezeichneten Veranstaltungen finden sich Entwürfe im Nachlaß.

Man sieht, daß Eschweiler den Gegenständen seiner Promotions- und Habilitationsschrift in systematischer wie historischer Hinsicht auch in der Lehre treu geblieben ist. Es ging ihm um die Vermittlung einer theologischen Wissenschafts-, Erkenntnis- und Methodenlehre in Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Denkbewegung, und dies im Rückgriff auf den originären, aus den Quellen geschöpften Gedanken des Thomas von Aquin. Daß er dabei die lebendige Schultradition keineswegs gering achtete, zeigen in seinen Schriften die Verweise auf Beiträge vieler zeitgenössischer Dominikanertheologen, unter denen Réginald Garrigou-Lagrange O. P. (1877–1964) besondere Anerkennung erfährt¹⁰¹. Historische Darstellung war für Eschweiler niemals Selbstzweck, sondern verfolgte stets systematische Interessen und Ziele¹⁰²; damit unterschied er sich von vielen fast ausschließlich historisch arbeitenden Fachvertretern der Apologetik oder Dogmatik seiner Zeit. Gegen einen blinden pastoralen Pragmatismus ebenso wie einen selbstgenügsamen historisierenden Traditionalismus¹⁰³ wollte er eine ge-

¹⁰¹ Garrigou-Lagrange hat mit seinem Lehrbuch *De revelatione* (Rom-Paris 1921), aber auch mit der für ihn kennzeichnenden Verbindung von dogmatischer und mystischer Theologie (vgl. etwa: *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1928), wie bereits Zeitgenossen feststellten (vgl. PRZYWARA, *Katholische Krise*, 108), einen nachhaltigen Einfluß auf Eschweiler ausgeübt; vgl. ESCHWEILER, *Eine neue Kontroverse*, 12. Noch zu Beginn des Jahres 1933 zollte Eschweiler ihm höchstes Lob (vgl. *Zehn Gebote und Naturgesetz*, 55: „... der in Rom lehrende Dominikaner P. Garrigou-Lagrange, den ich für den besten Theologen der Gegenwart halte“). Garrigou-Lagrange hat seinerseits die „Zwei Wege“ Eschweilers gekannt – Eschweiler hatte sie ihm zugeschickt –, wie die Aufnahme des Titels in das Literaturverzeichnis seiner *Synthèse thomiste* bezeugt (Paris 1947, 728f.). Im katholischen Schmitt-Kreis vor dem Krieg scheint Garrigou-Lagrange auch bei anderen prominenten Vertretern in hohem Ansehen gestanden zu haben; vgl. die anerkennenden Briefäußerungen von Erik Peterson an Carl Schmitt vom 3.8.30 (HStAD, RW 265-10914; schon zit. in: NICHTWEISS, Erik Peterson, 834.853, Anm. 190: „Der Père Garrigou-Lagrange ist ein wirklicher Theologe, der mir ausgezeichnet gefallen hat. Ein Freund von Maritain.“ Peterson nennt ihn den „berühmtesten römischen Theologen“). Ähnlich: P. Adams an G. Krauss vom 18.8.32 (TOMMISEN, *Briefe von Paul Adams*, 160). Auch andere Autoren der strengerer Dominikanerschule wie Ambroise Gardeil, Humbert Clérissac oder Reginald Schultes werden von Eschweiler mehrfach lobend erwähnt. Daß diese Beziehung nicht zuletzt mit den positiven Reaktionen zusammenhing, die von den römischen Dominikanern auf Eschweilers „Zwei Wege“ erfolgt waren, wird später noch zu dokumentieren sein. Zum inhaltlichen Konsens zwischen den genannten Gelehrten in der Begründung der Fundamentaltheologie vgl. BERGER, *In der Schule*, 239–254; SCHMITZ, *Apologetische Theologie*.

¹⁰² Sehr schön hat Eschweiler die Verschränkung beider Forschungsbemühungen dargestellt in seinem Nachruf auf Clemens Baeumker, den Erich Przywara ausführlich aufgegriffen hat (vgl. PRZYWARA, *Ring der Gegenwart*, I, 254f.).

¹⁰³ Vgl. ESCHWEILER, *Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie*, 315: „Eine traditionalistische Versteifung auf den Menschen des 13. Jahrhunderts und auf seine so viel einfachere Welt wäre das Gegenteil des echten Thomasgeistes und in sich unhaltbar.“

schichts- wie gegenwartsbewußte lebendige Systematik stellen, deren Programmatik dennoch Maß nimmt am Erbe der Scholastik¹⁰⁴. Die eigenständigen theologischen Ideen, die er in seinen Bonner Vorlesungen und Kollegien sukzessiv entfaltet hat, sind, wie der vergleichende Blick auf das teilweise im Nachlaß erhaltene Vorbereitungsmaterial erkennen läßt, zum größten Teil in die „Zwei Wege“ (1926) eingeflossen. In diesem Buch haben wir darum dasjenige Werk vor uns, in dem man den theologischen Grundideen Eschweilers in dichtester und klarster Weise begegnen kann¹⁰⁵.

(2) Nicht nur die Befristung seiner Repetentenstelle am Collegium Albertinum, sondern vor allem die Notwendigkeit eines sicheren finanziellen Auskommens dürfte es gewesen sein, die Eschweiler bereits im Jahre 1923 dazu bewogen hat, neben der Bonner Privatdozentur die Seelsorge der katholischen Kirchengemeinde St. Gereon in Berkum zu übernehmen. Die Pfarrstelle des kleinen Ortes nahe Godesberg im „Drachenfelder Ländchen“ (heute Teil der Gemeinde Wachtberg), der zusammen mit den Dörfern Pissenheim und Züllighoven betreut wurde¹⁰⁶, war durch den Tod von Pfarrer Franz Weimer am 2. März 1923 vakant geworden¹⁰⁷. Als ein anderer Priester, Kpl. Dr. Ernst Leuken, seine bereits eingereichte Bewerbung zurückziehen mußte, wurde statt seiner Eschweiler mit Expediatur vom 28. Mai 1923 zum Pfarrer ernannt. Eschweiler trat, wie er selbst in der Pfarrchronik notierte¹⁰⁸, sein Amt zu einer „sehr schlimme[n] Zeit in wirtschaftlicher

¹⁰⁴ Vgl. die briefliche Äußerung Eschweilers gegenüber A. Ehrhard vom 20.2.25 (AByzI Scheyern), in der er den Pastoralaktivisten seiner Zeit, die auf systematische Theologie glauben verzichten zu können, nicht ohne Sarkasmus zuruft: „Wohlauf, die Luft des sozialen, pädagogischen Fortwurschtelns gehe frisch und rein! Leider ist diese Luft so rein und dünn, daß der *theologia viatorum* sehr bald der Atem ausgehen wird. Wären die großen Anwärter des religiösen Erlebens und die mächtigen Kämpen wider jede Art von Scholastik (die historische Akribie wird morgen auch Scholastizismus heißen!) nur gotterfüllte Propheten, die aus tiefer Ergriffenheit predigen könnten, wenn sie nicht wissenschaftlich reflektieren wollen! Aber sie dozieren ja bloß! Kurzum: Es gilt zu zeigen, daß es noch etwas auf sich hat, theologisch zu spekulieren. Die Tat ist das Einzige, was den Schwall des bloß Pastoralen in seine Grenzen zurückweisen kann.“

¹⁰⁵ Vgl. die Informationen Eschweilers über dieses Buchprojekt im Brief an A. Ehrhard vom 19.9.25 (AByzI Scheyern). Zu diesem Zeitpunkt machte sich der Privatdozent noch Sorgen, einen geeigneten Verleger zu finden. Verhandlungen mit dem Verlag L. Schwann (Düsseldorf) verliefen ergebnislos. Auf einer Tagung der Görres-Gesellschaft lernte Eschweiler kurz darauf den Augsburger Verleger Dr. Benno Filser kennen und wurde sich mit ihm einig: „Filser war am kulantesten und, was für mich entscheidend war, am leistungsfähigsten in Bezug auf schnellen Druck“ (Eschweiler an Ehrhard vom 24.9.25).

¹⁰⁶ Vgl. zur Berkumer Pfarrei: MAASSEN, Geschichte, 345–362.

¹⁰⁷ Vgl. HAEK, GVA Berkum 5, Nr. 55 und 55b.

¹⁰⁸ Pfarrchronik St. Gereon (heute: St. Marien Wachtberg-)Berkum, hschr. Eintragungen von Pfr. Dr. Eschweiler (datiert 18.10.27), S. 31. Für die freundliche Bereitstellung des Archiv-

und politischer Hinsicht“ an. Das Ruhrgebiet war von den Franzosen und Belgiern besetzt, in Deutschland wütete ab Sommer 1923 die Hyperinflation, die im November ihren Höhepunkt erreichen sollte. In Pfarrer Eschweilers Antrittspredigt am Johannestag (24. Juni) desselben Jahres¹⁰⁹ begegnet uns ein Seelsorger, der mit einfühlsamen und aufrüttelnden Worten das Vertrauen der dörflichen Gemeinde zu gewinnen suchte, in die er gesandt worden war. Die Autorität des geistlichen Amtes betonte der neue Pfarrer darin ebenso wie die eigene Verpflichtung zu treuem Hirtendienst. Religiös-theologische Leit motive Eschweilers scheinen durch, wenn er vor der Versklavung des Menschen durch den „Götzen des Mammon“ oder die Zwänge des modernen Arbeitsprozesses warnte und im Wissen um die Verbindung religiöser und sozialer Probleme die Würde des Christen aus dem Besitz einer unsterblichen Seele und dem übernatürlichen Gnadengeschenk Gottes unterstrich¹¹⁰. Für den Priester als Diener dieser Gnade erklärte der Prediger weltlich-politische Aktivitäten ausdrücklich als unzulässig¹¹¹. Diese Aussage ist durchaus typisch für den Eschweiler der frühen 20er Jahre. Er präsentierte sich hier stets als an sozialen und politischen Themen sowie an der nationalen Frage interessierter Theologe, aber nirgendwo als politischer Kämpfer oder nationalistischer Aktivist¹¹², der den durch die Kirche vorgegebenen Rahmen verlassen hätte. Der Bonner Privatdozent traf in Berkum auf geordnete, überschaubare seelsorgliche Verhältnisse. Obwohl er anfangs noch über das „sonderbare Völkchen des Ländchens“ und die „Krämerköpfe“ seiner Bauern klagte¹¹³,

materials danke ich dem derzeitigen Pfarrer von Berkum, meinem Kölner Confrater Hermann Josef Zeyen (Wachtberg).

¹⁰⁹ Erhalten in einer mschr. Transkription G. Fittkaus in: EHM, NL Eschweiler.

¹¹⁰ Vgl. ebd.: „Ihr seid meinesgleichen, aus der rheinischen Erde stammend und geschaffen als Menschen mit unsterblicher Seele. Ihr seid Kinder Gottes; durch das Geheimnis der göttlichen Erbarmung und Liebe, das in dem Leben, in der Lehre und in dem Opfertod Jesu Christi offenbar geworden ist unter uns, seid ihr erlöst aus dem Todesfluch der Sünde, seid ihr gerettet aus der grausigen Macht der Verstockung und Verzweiflung – und berufen zur wahren Menschenwürde, zur Freiheit der Kinder Gottes.“ „Daß diese christliche Gnade an uns nicht verloren gehe, daß wir uns von der schweren Not der Gegenwart nicht erniedrigen lassen zu Arbeitstieren oder zu Sklaven sinnlicher öder Genußgier –, darin sehe ich die besondere Aufgabe meiner seelsorglichen Berufung.“

¹¹¹ Vgl. ebd.: „... so wißt ihr auch, daß ich nicht zu Euch komme als einer, der hier, wie man sagt, ‚ein Geschäft machen‘ oder weltliche Politik treiben darf. Der katholische Geistliche und zumal der Pfarrer ist als Pfarrer kein Parteisekretär, auch nicht der Geheimsekretär irgendeiner allgemeinen Partei oder einer örtlichen Clique.“

¹¹² Dieses Urteil findet sich bestätigt im ungedruckten Aufsatz „Der nationale Gedanke im deutschen Katholizismus“ (darin u.a. der Satz: „Der Chauvinismus der Rechtsradikalen ist im Prinzip unevangelisch und unkirchlich“) und in der Festrede zum Priesterjubiläum zweier Euskirchener Mitbrüder im Frühjahr 1926 (beide im NL erhalten; zu letzterer vgl. auch KESTERNICH, Kirche und Nationalsozialismus, 372).

¹¹³ Eschweiler an Ehrhard vom 23.12.23 (Eingangsvermerk): AByzI Scheyern.

scheint er sich mit den Anforderungen der Landseelsorge arrangiert zu haben. Zumindest die statistisch erfaßbaren Daten, wie er sie selbst im September 1928 mit seiner kleinen, unauffälligen Handschrift in den Vordruck für einen regulären diözesanen Visitationsbericht eingetragen hat¹¹⁴, erwecken den Anschein einer weithin heilen Dorfwelt im katholischen Rheinland dieser Zeit: 670 Seelen, 2 Sonntagsmessen, 20 Taufen, 3 Trauungen und 5 Beerdigungen pro Jahr; 40 unregelmäßige Meßbesucher, nur zwei Säumige bei der Osterpflicht; ein Paar in wilder Ehe. Die allgemeine Wirtschafts- und Geldkrise zur Zeit von Eschweilers Amtsbeginn in Berkum hatte für die vorwiegend bäuerlich geprägte Dorfgemeinde sogar gewisse Vorteile. Da der Wert von Naturalien angesichts einer ins Bodenlose verfallenden Währung enorm anstieg, konnte die Pfarrei 1923 „für 280 Doppelzentner Weizen“¹¹⁵ beim renommierten Bonner Instrumentenbauer Klais eine neue Orgel anfertigen lassen, für die der musikalisch versierte Eschweiler selbst die Planung vorlegte und deren Leistungsfähigkeit er in der Pfarrchronik nicht ohne Stolz beschrieb. Noch zu seinem Abschied in Berkum wurde er für diese Anschaffung und für die Sorge um die Kirchenmusik generell gelobt. Eine weitere wichtige Maßnahme Eschweilers als Pfarrer in Berkum war die neue Ausmalung der Pfarrkirche im Jahr 1924. Obwohl der Pfarrer sich in einem Brief an das Kölner Generalvikariat 1925 Sorgen um sein Gehalt wegen der „außerordentlich geringe[n] Steuerkraft“ seiner Gemeinde machen mußte, waren die ausgezahlten 5600 Reichsmark pro Jahr offenbar nicht zu wenig, um damit ab 1927 aus eigener Tasche einen Kaplan anzustellen und zu besolden, der für den kleinen Ort nicht vorgesehen war, aber dem Privatdozenten Entlastung für seine Studien verschaffte. Es handelte sich um den Aachener Neupriester Josef Gerads, der Eschweiler zunächst von März bis Mai 1927 während seiner Studienreise nach Spanien vertrat und dann weiterhin zu seiner Unterstützung in Berkum bleiben konnte. Aufgrund der vielfältigen Belastungen und Sorgen in dieser Zeit scheint Eschweiler erste Probleme mit seiner Gesundheit gehabt zu haben, denn 1926 und 1927 wurden Kuren in Bad Kreuznach und Bad Nauheim nötig¹¹⁶. Schon in den Jahren zuvor findet sich in Briefen des Theologen manche Klage darüber, daß der andauernde Spagat zwischen Pfarrei und Fakultät an seinen Nerven zehrte. Die in druckvoller Eile vorangetriebene Arbeit an den „Zwei Wegen“¹¹⁷, für die sich Eschweiler

¹¹⁴ Vgl. HAEK, GVA Berkum 5, Nr. 58b.

¹¹⁵ Pfarrchronik St. Gereon (heute: St. Marien Wachtberg-)Berkum, hschr. Eintragungen von Pfr. Eschweiler (datiert 18.10.27), S. 32.

¹¹⁶ Vgl. Eschweilers aus Bad Kreuznach an A. Ehrhard geschriebenen Brief vom 16.7.26 (AByzI Scheyern), in dem von einer „anstrengenden Kur“ die Rede ist. Ein Jahr später berichtet ein Freund: „Eschweiler ist im Bad. Er hat sich überarbeitet“ (P. Adams an E. Peterson vom 3. Oktober 27: NICHTWEISS, „Die Zeit ...“, 76).

¹¹⁷ Vgl. Eschweiler an Ehrhard vom 19.9.25 (AByzI Scheyern): „Das letzte Jahr mit seiner anormalen Anstrengung macht sich an meinen Nerven jetzt bemerkbar.“ „Meine Zimmer-

trotz des wissenschaftlichen Anspruchs auch Leser jenseits des engeren Fachpublikums wünschte¹¹⁸, sowie die erwähnte Suche nach einem geeigneten Verleger haben die Situation noch verschärft. In dieser Zeit hat der Theologe sogar ernsthaft einen Eintritt in die Benediktinerabtei Maria Laach als Ausweg aus der bedrückenden Lage erwogen¹¹⁹.

(3) Von größter Bedeutung für den weiteren geistigen Weg Eschweilers wurde seine bereits angesprochene Freundschaft mit Carl Schmitt. Wie und wo die erste Begegnung zwischen beiden stattfand, läßt sich aus den Quellen nicht mehr rekonstruieren; sicher ist nur, daß der Beginn der Bekanntschaft in der gemeinsamen Bonner Zeit vor 1925 liegen muß.

Als Schmitt 1922 nach Bonn kam, hatte er eine unruhige, quellenmäßig nur lückenhaft zu rekonstruierende Lebensphase zwischen Straßburg und Greifswald

decke droht mir beinahe den Kopf einzudrücken. Ich bin nach Euskirchen gefahren, um mich von meiner Schwester pflegen zu lassen. Hier habe ich auch die eintönige Arbeit des Tippens auf meiner alten Schreibmaschine erledigt bis zu p. 89. Noch 65 Seiten muß ich tippen und zum Teil noch entwerfen.“ In dem wohl von Rademacher verfaßten Nachruf auf Eschweiler im Euskirchener Volksblatt vom 10.10.36 heißt es: „Er gestand, nicht um sich zu rühmen, sondern um sich zu entschuldigen, er habe die letzten zwei Drittel seiner ‚Zwei Wege‘ aus dem Kopf in die Maschine geschrieben. ‚Dieses Buch mußte heraus!‘“.

¹¹⁸ Vgl. Eschweiler an Ehrhard vom 19.9.25 (AByzI Scheyern): „Ich habe in der Einleitung, wie Sie sehen H. G[heimrat], das Menschenmögliche getan, um das theologische Bildungspublikum zum Anbeißen zu verlocken. Und wenn sich der Apfel auch schon im zweiten Kapitel als ziemlich sauer erweisen wird (– die *analysis fidei* ist von dem seligen P. Kleutgen die ‚Folter oder das Kreuz der Gottesgelehrten‘ geschimpft worden –), so wird das für den Verleger und Buchhändler doch nicht allzu schädlich sein. Titel und Einleitung sind zugkräftig und sie würden sicher ihre Schuldigkeit tun“.

¹¹⁹ Vgl. Eschweiler an Ehrhard, datiert „1925 d[ominica] II. post Pent[ecosten]“ (AByzI Scheyern): „Die Pfarre hängt sich je länger je mehr mit 1000 Kleinigkeiten und auch Verdrießlichkeiten klammernd um mein Gewissen. Das letzte Jahr über habe ich wütend gearbeitet an den wissenschaftlichen Fragen, die mir – ich kann nichts dafür – mein eigentliches Sein noch fester beanspruchen. Ich fühle mit Schrecken, daß meine Nerven dieses zwiespältige Gewissen und die unerträgliche Arbeitsspannung nicht lange mehr aushalten. Schon lockt mich Maria-Laach ernstlich als Ausweg zur Einheit, und ich wäre der Lockung vielleicht schon erlegen, wenn ich nicht Verdacht gegen alles Ausweg-Suchen hätte.“ An denselben Adressaten schreibt Eschweiler am 16.7.26 aus einer Kur: „Sie können sich denken, I. H. Geheimrat, als 40jähriger, dem nichts an äußerster Kraftausnutzung erspart geblieben ist, kehre ich bald in meine Pfarrarbeit zurück: mit der denkbar größten Last wissenschaftlicher Fragen, Aufgaben und Verpflichtungen; wie lange soll die zermürbende Zerteilung noch dauern? Ist es unabwendbar, daß viele bequeme Studienrats-Naturen die Zeit und Freiheit zur Verfolgung des höchsten Erkenntniszieles haben, während andere durch höhere Instanzen als Fakultäten und Ministerien Berufene bzw. Besessene ihre beste Lebenszeit in Dingen zermürben müssen, die von jedem ebenso gut und besser getan werden können? Seien Sie unbesorgt, I. H. Geheimrat, ich würde auch in diesem Falle mich schon zurechtfinden; nur die Ungewißheit zehrt an den Nerven und macht mich zeitweilig verdrossen.“

hinter sich. Privat mußte er das demütigende Scheitern seiner ersten Ehe mit einer Frau verkraften, die sich als dreiste Hochstaplerin erwiesen hatte. Am Rhein gelang es Schmitt in mehrfacher Hinsicht, seinem Leben neue Ordnung und Orientierung zu geben. Hier entschied er sich trotz fortgesetzter Liebesaffären 1926 für die Hochzeit mit seiner zweiten Frau Duška (1903–1950), hier entstanden diejenigen Werke, die bis heute am intensivsten mit seinem Namen verbunden werden (vor allem „Der Begriff des Politischen“ und die „Verfassungslehre“). Nicht selten hat man die „Bonner Jahre (...) als Schmitts beste Zeit“¹²⁰ bezeichnet. „Von Bonn aus ergreift Schmitt erstmals verfassungspolitisch konkret Partei und tritt exponiert als Katholik auf. (...) Es ging um eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Katholizismus und Moderne und eine neue katholische Intellektualität durch Aufnahme der literarischen Moderne“¹²¹. Schmitts offen katholisches Profil in dem traditionell eher protestantisch geprägten fachlichen Milieu der juristischen Fakultät und die unmittelbaren Bezüge seines Rechtsdenkens in zahllose Themenbereiche der Theologie und Philosophie hinein machten ihn für katholische Intellektuelle der Weimarer Zeit interessant. Viele von ihnen suchten nach einem Weg, wie ihn Schmitt in seinen Publikationen vorgab: Sie wollten einerseits den Katholizismus aus der geistigen Isolierung und neuscholastisch-ultramontanen Fixierung befreien, die in den Jahrzehnten vor 1918 oft als Ghetto-Existenz erlebt worden war, zugleich aber die für diese kirchliche Epoche prägende Kritik an der Moderne und das gleichermaßen gegen Rationalismus wie Liberalismus, Kapitalismus wie Sozialismus gerichtete katholische Gesellschaftsideal bestätigen. Schmitt schien die Verbindung dieser Momente zu leisten und einen Weg zwischen reaktionärer Verweigerung und modernistischer Selbstaufgabe in einer originellen, obzwar mit der überkommenen katholischen Staatslehre nicht leicht zu vereinbarenden Manier einzuschlagen. Sein „Katholizismus-Essay“ und (in geringerem Maße) seine „Politische Theologie“ wurden von manchen Zeitgenossen geradezu als Traktate einer erneuerten Apologetik gelesen. Motive, die dem Katholiken aus seiner Kirche und ihrem Glaubensmilieu geläufig waren, schienen bei Schmitt als theologisches Erbe innerhalb der politischen Moderne aufgedeckt zu werden, dessen zukunfts-gestaltende Kraft es in der Gegenwart wiederzuentdecken galt. Sie deutete sich an in der klaren Unterscheidung von Freund und Feind (als Inbegriff geschichtstheologischer Dualismen), der Wertschätzung institutioneller Form und personaler Repräsentation, der Hervorhebung von Souveränität und Dezision genauso wie von ordnungstheoretischen Motiven. Freilich blieb auf der anderen Seite kaum zu übersehen, daß nach Schmitts Analysen die Rolle des Theologischen für die Politik eine durchaus ambivalente war und zentrale Themen des christlichen Bekenntnisses in seinem Denken gänzlich fehlten. Ob er die

¹²⁰ MEHRING, Carl Schmitt, 142.

¹²¹ Ebd. 142f.

Kirche in der voranschreitenden Moderne tatsächlich eher für die Erbin oder die Beerbtin hielt, wurde in seinen Texten nicht recht erkennbar. Auch im privaten Bereich war bei Schmitt seit der Bonner Phase allein aufgrund seiner nur zivil geschlossenen zweiten Ehe und ihren kirchenrechtlichen Folgen eine Entfremdung gegenüber der offiziellen „klerikalen“ Kirche und ihrem Milieu unverkennbar, die er bis zu seinem Lebensende nie ganz überwinden sollte. Ein „praktizierender“ Katholik im Sinn der kirchlichen Vorgaben war er schon lange nicht mehr, und mit dem Ideal ehelicher Treue hat er es (wie die schrittweise Veröffentlichung seiner Tagebücher in aller Klarheit belegt) nie allzu streng genommen. 1927 war diese Distanzierung vermutlich schon mitverantwortlich dafür, daß Schmitt dem katholischen Bonn das protestantische Berlin vorzog; einem Ruf an die dortige Handelshochschule ist er ein Jahr später tatsächlich gefolgt. Insgesamt ist der Jurist schon während der Weimarer Zeit innerhalb des intellektuellen Katholizismus ein Außenseiter geblieben¹²². Viele der Themen, die Schmitt in seiner Bonner Zeit beschäftigten, bewegten auch den theologischen Privatdozenten Karl Eschweiler. Unter den Beziehungen zu Theologen, die Schmitt damals pflegte (u.a. zum Bonner Kirchenhistoriker Wilhelm Neuss [1880–1965]), scheint der Kontakt mit Eschweiler bald zu den vertrautesten gezählt zu haben. Die ab Anfang 1925 nachweisbare rege Korrespondenz zwischen beiden erwähnt neben dem Austausch über wissenschaftliche Themen regelmäßige Besuche im privaten Rahmen¹²³ und läßt echte gegenseitige Sympathie erkennen¹²⁴. Während wir für den Einfluß Schmitts auf das Denken Eschweilers im folgenden noch vielfache Belege erhalten werden, sei bereits hier darauf hingewiesen, daß auch Schmitt Eschweilers Veröffentlichungen geschätzt und immer wieder gegenüber Dritten empfohlen hat¹²⁵. Punktuell hat sich dieser Kontakt sogar in seinem Werk niedergeschlagen¹²⁶. Die erhaltene Briefkorrespondenz zeigt, daß Eschweiler die Bezie-

¹²² So die zutreffende Beurteilung bei RICHTER, Nationales Denken, 326–337. Schmitt als „den ‚Repräsentanten‘ der Weimarer katholischen Theologie“ hochzustilisieren, wie es RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 395, tut, ist darum verfehlt.

¹²³ Vgl. etwa die Einladungskarte Eschweilers vom 4.12.25 an Schmitt (HStAD, RW 265–3351).

¹²⁴ Obwohl uns die Antwortbriefe Schmitts an Eschweiler fehlen, gibt es schon aus den 20er Jahren klare Belege für seine Wertschätzung ihm gegenüber. So schrieb er 1926 in einem Brief an Ludwig Feuchtwanger (jüdischer Verlagsleiter bei „Duncker und Humblot“, Bruder des Literaten Lion Feuchtwanger), daß Peterson „neben Eschweiler“ der „einzige Theologe“ sei, der unter seinen Bekannten diesen Namen verdiene (C.S. an L.F. vom 18.03.26, in: RIESS, Schmitt / Feuchtwanger, Briefwechsel, 155).

¹²⁵ Vgl. beispielsweise ebd. 313 (Schmitt an Feuchtwanger, Nov. 1929).

¹²⁶ Vgl. TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 140f., mit Verweis auf G. Maschke (Etappe 3 [1989], 106, FN 8), der davon spricht, daß Schmitts bekannter Anhang zum „Begriff des Politischen“ (79–96) unter dem Titel „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisisierungen“ Einflüsse von Eschweilers Beitrag „Die Herkunft des industriellen Menschen“ zei-

hung zu Schmitt, die bis zu seinem Tod 1936 Bestand haben sollte¹²⁷, schon in Berkum nutzbar zu machen versuchte, um vom damals bereits berühmten Freund Hilfe für sein berufliches Fortkommen zu erbitten¹²⁸. Erfolgreich scheint diese Unterstützung letztlich nicht gewesen zu sein. Wer damals mit Carl Schmitt verkehrte, wurde automatisch in einen großen Kreis von Bekannten und Schülern des Staatsrechtlers hineingezogen. Über Schmitt kam Eschweiler in Kontakt mit Persönlichkeiten wie Erik Peterson (1890–1960)¹²⁹, Waldemar Gurian (1902–1954)¹³⁰, Paul Adams, Günther Krauss und auch Ernst Jünger (1895–1998)¹³¹. Carl F. Müller berichtet in seiner Studie über den von Schmitt hoch geschätzten¹³² Schriftsteller Konrad Weiss (1880–1940), daß Eschweiler wie dieser und wie Pe-

ge. Auch im „Nomos der Erde“ hat Schmitt noch nach dem Zweiten Weltkrieg Eschweiler zitiert (vgl. ebd. 70).

¹²⁷ Schmitt hat sich lange nach dem Tod Eschweilers seiner erinnert, wie neben den im Nachlaß aufbewahrten Materialien beispielhaft eine Briefnotiz in MOHLER, Carl Schmitt, 135, belegt.

¹²⁸ Vgl. Brief Eschweilers an Schmitt vom Nov. 1926 (HStAD, RW 265-3352).

¹²⁹ Schmitt nannte Peterson zu dieser Zeit seinen „besten Freund“ (vgl. MEHRING, „Auf der gefahrenvollen Straße ...“, 47: Schmitt an Smend vom 15.6.25). Zur Lit. vgl. NICHTWEISS, Peterson; dies., Apokalyptische Verfassungslehren; BECKER, Briefe, 48f., Anm. 4; DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 480–486; MEHRING, Carl Schmitt, 182ff. u.ö. Ein Hinweis auf Eschweilers Wertschätzung Petersons bietet noch vor dessen Konversion (1930) der äußerst positive Verweis auf den Beitrag „Was ist Theologie“ (von 1926) in den „Zwei Wegen“, 325, Anm. 19: „Diese Rede ist ein Lichtzeichen, und zwar ein Zeichen vom übernatürlichen Lichte der *prima veritas revelans*.“

¹³⁰ Gurian stammte aus einer Familie armenischer Juden und war 1914 zum Katholizismus konvertiert. Nach der Promotion zum Dr. phil. bei Max Scheler arbeitete er als Redakteur der „Kölnischen Volkszeitung“ und freier Publizist. In Bonn nahm Gurian am Seminar Carl Schmitts teil und gehörte eine Zeitlang zu seinem Schülerkreis. Schmitts Urteil über ihn fiel schon in den späteren 20er Jahren sehr kritisch aus (vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 177). 1928 zerbrach das Verhältnis (vgl. ebd. 180ff.); mit der Hinwendung Schmitts zum Nationalsozialismus und der Emigration Gurians 1934 schlug es in Feindschaft um. In den aus dem Exil verfaßten „Deutschen Briefen“ traf Schmitt Gurians schärfste Kritik. Schmitt äußerte sich seinerseits über Gurian, der nach dem Krieg in den USA vor allem durch seine Forschungen zum Totalitarismus bekannt wurde, regelmäßig in einer Mischung aus Mitleid und Verachtung. Vgl. neben der Studie Mehrings (ad ind.) auch HÜRTEN, Waldemar Gurian. Hinweise zum Verhältnis Schmitt-Gurian finden sich zudem in: BECKER, Briefe, 84, Anm. 5; SCHOLDER, Die Kirchen, Bd. 2, 225ff.; DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 526–536. Der in Washington (*Library of Congress*) befindliche Gurian-Nachlaß wurde von uns nicht ausgewertet, er könnte weitere Materialien zu Eschweiler enthalten.

¹³¹ Ein Zeugnis dafür bietet Jüngers Brief an Schmitt vom 31.8.32 (JÜNGER – SCHMITT, Briefe 1930–1983, 14f.).

¹³² Vgl. KOENEN, Der Fall Carl Schmitt, 405–410; QUARITSCH, Positionen und Begriffe, 30, Anm. 43. Näheres dazu (mit Nennung der maßgeblichen Sekundärliteratur zu Weiss) bei KÜHLMANN, Im Schatten des Leviathan.

terson damals unter den Gästen Theodor Haeckers (1879–1945) zu finden war¹³³. Peterson hatte Carl Schmitt im Jahre 1924 ebenfalls über Haecker kennengelernt¹³⁴. Gegenseitige Besuche und reger intellektueller Austausch untereinander waren also in dem so nur in den 20er Jahren existierenden „katholischen Schmitt-Kreis“ an der Tagesordnung¹³⁵, und diese kommunikative Offenheit und die Freude an gesellschaftlichen Kontakten waren gerade für Eschweilers Persönlichkeit charakteristisch. Weitere Kontakte suchte der Theologe zum „Abendland“-Kreis¹³⁶, der mit Carl Schmitt über einige Redakteure und Mitarbeiter wie Paul Adams und den Schmitt-Schüler Werner Becker (1904–1981)¹³⁷ in Verbindung stand. Nach Andreas Koenen gehörte Eschweiler nicht bloß „zu den engsten Freunden Schmitts“, sondern war auch „fest in den ‚Abendland‘-Kreis integriert“¹³⁸. Kritiker der Studie Koenens haben bezweifelt, ob die persönlichen Kontakte Schmitts tatsächlich sicher auf seine geistige Nähe zum genannten Zirkel schließen lassen¹³⁹ – so zwiespältig wie Schmitts Verhältnis zur Abendland-Idee generell war wohl auch seine Stellung zur Zeitschrift. Manfred Dahlheimer

¹³³ Vgl. MÜLLER, Konrad Weiss, 16: „neben (...) Erik Peterson gehörte Karl Eschweiler zu den öfters gesehenen Gästen und Mitdiskutanten, und auch Jacques Maritain war dem Kreise Haeckers persönlich verbunden. Bei ihren häufigen politischen Diskussionen gingen sie alle einig im Ja zur Weimarer Republik und zur Demokratie sowie in der Besorgnis über den besonders im Universitätsmilieu rasch anwachsenden Nationalsozialismus.“ Ob die letzte Bemerkung in dieser Pauschalität korrekt ist, muß – vor allem wegen des Fehlens von Quellenbelegen – offen bleiben. Im Marbacher Haecker-Nachlaß ist ein Brief Eschweilers aus dem Jahr 1928 erhalten. Von einer Freundschaft zwischen Eschweiler und Weiss ist die Rede bei QUARITSCH, Carl Schmitt – Antworten in Nürnberg, 135. Curt Hohoff (Unter den Fischen, 149) berichtet über die gemeinsamen Kontakte des Theologen und des Literaten zum Arzt Dr. Franz Schranz in Siedlinghausen und fügt im Blick auf Weiss an: „Er schätzte Eschweilers Werk über *Die zwei Wege der neueren Theologie*, wo die Grundlinien, die Spaltung der Aufklärung in einen rationalen und religiösen Zug, an Georg Hermes und Matthias Scheeben auf geniale Weise nachgewiesen waren.“ Etwas verwirrend ist demgegenüber die sicher authentische Mitteilung von P. Adams in seinen Briefen an G. Krauss, Konrad Weiss habe Eschweiler wenigstens zeitweise für „geisteskrank“ gehalten: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, Brief vom 1.11.34, 214. Zumindest die Kennzeichnung der Bekanntschaft zwischen beiden als „Freundschaft“ erscheint auf diesem Hintergrund als zu stark.

¹³⁴ Vgl. NICHTWEISS, Peterson, 727.

¹³⁵ Viele Belege bieten die von NICHTWEISS, „Die Zeit ...“, veröffentlichten Briefe von Paul Adams an Peterson.

¹³⁶ Vgl. BECKER, Briefe, 14f. (mit Anmerkungen).

¹³⁷ Vgl. die biographischen Angaben in der eben zitierten Briefedition von P. Tommissen sowie – zusammen mit Schmitts Dissertationsgutachten für Becker – die Notizen bei MEHRING, „Auf der gefährlichen Straße ...“, 164f.

¹³⁸ KOENEN, Der Fall Carl Schmitt, 53, Anm. 151. Zu diesem Kreis mit weiterer Lit.: BREUNING, Die Vision des Reiches, 78–81; CONZE, Das Europa der Deutschen, 27–55, bes. 31f.; PÖPPING, Abendland, 100–123; RICHTER, Nationales Denken, 141–155.

¹³⁹ Vgl. MANEMANN, Carl Schmitt, 119f.

dürfte daher Recht haben, wenn er die beiden von Schmitt im „Abendland“ publizierten Beiträge noch nicht als „Zeichen der Identifikation mit diesem Programm“ gewertet wissen möchte¹⁴⁰. Gleiches gilt im Falle Eschweilers, der in dem Blatt bloß einen einzigen kurzen Artikel publiziert hat. Eine Nähe dürfte am ehesten darin zu konstatieren sein, daß die „Abendländler“ deutliche Schnittmengen mit weiteren katholischen Kreisen aufwiesen, denen auch Eschweiler nahestand, ohne ihnen einschränkungslos zugerechnet werden zu können (etwa mit der Liturgischen Bewegung in ihrer Verbindung zur Abtei Maria Laach oder dem Katholischen Akademikerverband).

(4) In das „frankophile“ Umfeld¹⁴¹ der Abendland-Bewegung paßt es, daß Eschweiler in seiner Bonner Zeit Kontakte zum philosophischen *Renouveau catholique* in Frankreich unterhielt, in dessen Zentrum damals unzweifelhaft der Philosoph Jacques Maritain (1882–1973) stand. Im Nachlaß Eschweilers haben sich sechs Briefe Maritains aus den Jahren 1926 bis 1930 erhalten, die durchweg in einem sehr freundschaftlichen und herzlichen Ton verfaßt sind. Ebenso sind im Maritain-Nachlaß Briefe Eschweilers zu finden, die im Maritain-Archiv Kolbsheim aufbewahrt werden und jüngst von Umberto Lodovici in seiner materialreichen Untersuchung zum Verhältnis zwischen Maritain und den frühen Vertretern einer politischen Theologie im Umfeld Carl Schmitts ausgewertet wurden¹⁴². Diese Korrespondenz bezeugt, daß vor allem die gemeinsame Liebe zum hl. Thomas das Interesse der beiden Gelehrten füreinander geweckt hat. Maritain zeigte sich mit dem (später in unserer Studie noch exakter darzustellenden) Versuch Eschweilers, eine klandestine Traditionslinie von der Jesuitenscholastik zu Descartes und in die philosophische Moderne hinein zu ziehen, durchweg einverstanden und hoffte offenbar, mit dem Bonner Kollegen einen Verbündeten für die thomistische Erneuerung im katholischen Leben des deutschen Sprachraums gefunden zu haben¹⁴³. Den Anstoß für die Verbindung hat Waldemar Gurian

¹⁴⁰ Vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 441f.

¹⁴¹ Vgl. RICHTER, Nationales Denken, 145ff.

¹⁴² Vgl. LODOVICI, Jacques Maritain. Für uns ist diese Studie wertvoll durch die gründliche Berücksichtigung der (gedruckten und ungedruckten) Korrespondenzen Maritains, nicht zuletzt mit Personen aus dem Umfeld Carl Schmitts, um dessen „Politische Romantik“ in französischer Übersetzung sich Maritain schon 1928 bemüht hatte (vgl. ebd. 252). Einige Zitierungen aus dem Briefwechsel mit Eschweiler bietet bereits P. CHENAUX, *L'influence*. Die Briefe wurden von uns im Original nicht eingesehen.

¹⁴³ Vgl. Maritain an Eschweiler vom 10.3.26: „Un tel accord intellectuel dans l'amour de saint Thomas cause par lui-même une grande joie“. „Je serais très heureux que nous puissions travailler en liaison.“ Ähnlich in einem Brief vom 12.9.28: „il faut conserver la race de thomistes; hélas, les représentants de l'espèce ne sont pas si nombreux!“ 1930 empfahl Maritain seinem Freund Charles Journet eine Rezension von Eschweilers Möhler-Buch und schloß die Bemerkung an: „C'est le seul théologien allemand *vraiment* thomiste“ (Maritain an Journet vom 30.8.30: JOURNET/MARITAIN, *Correspondance* II, 93 [n. 331]).

gegeben, den Eschweiler damals als seinen „Schüler und Freund“ betrachtete¹⁴⁴. Aus einem Brief Eschweilers an den Bonner Philosophieprofessor Adolf Dyroff (1866–1943)¹⁴⁵ erfahren wir, daß der Privatdozent den Franzosen 1926 persönlich kennengelernt hat und ihn als thomistischen Philosophen wie als Redner gleichermaßen wertschätzte¹⁴⁶. Maritain verkörperte einen Thomismus, wie er damals wohl auch Eschweiler vor Augen stand: streng und konsequent, aber nicht in der Starre neuscholastischer Begriffsabstraktion verharrend; antimodern, aber offensiv in der Auseinandersetzung mit den großen Denkmodellen der Neuzeit; im Gespräch mit Kunst und Literatur und nicht ohne Sinn für die politische Konkretion. In systematischer Hinsicht ist Maritains Affirmation einer „Christlichen Philosophie“¹⁴⁷ mit Eschweilers These über die untrennbare teleologische Verwiesenheit von philosophischem und theologischem Wissen eng verwandt. Schließlich bildete auch das Interesse an einer möglichen „katholischen“ Rezeption der Ideen von Charles Maurras und seiner „Action française“ zu dieser Zeit ein Bindeglied zwischen Maritain und dem Schmitt-Kreis¹⁴⁸. Eschweiler hat sich seit 1926 tatkräftig darum bemüht, das Werk Maritains in Deutschland bekannter zu machen. Der ursprünglich mit Gurian entworfene Plan einer Übersetzung aller damals vorliegenden Maritain-Schriften für den Augsburger Benno Filser-Verlag¹⁴⁹ konnte zwar nur zum Teil realisiert werden. Dennoch stellt die von Eschweiler 1927 besorgte Edition des Briefwechsels zwischen dem Philosophen und dem unter seinem Einfluß 1925 zum Katholizismus rekonvertierten avantgardistischen Künstler Jean Cocteau (1889–1963)¹⁵⁰ die erste in Deutsch publizierte Schrift Maritains überhaupt dar. Ebenfalls mit einem Vorwort Eschweilers ausgestattet, folgte 1930 der programmatische Essay „Antimodern“. Zur gleichen Zeit vermittelte Eschweiler eine Übersetzung der Maritain-Schrift „Vom Leben des Geistes“ durch den Laacher Benediktiner Thomas Michels (1892–1979). Nicht zustande gekommen ist eine Übersetzung des Dialogbuches „Theónas“,

¹⁴⁴ Vgl. LODOVICI, Jacques Maritain, 253 (Zitat aus einem Brief Eschweilers an Maritain vom 7.3.28 [die Transkription des Textes ist wie viele weitere deutschsprachige Elemente der Arbeit ziemlich fehlerhaft]); ähnlich: HÜRTEN, Gurian, 15 m. Anm. 82 (Zitat aus einem Brief Eschweilers an Gurian vom 9.2.27).

¹⁴⁵ Vgl. die biographischen Rahmendaten bei TILITZKI, Die deutsche Universitätsphilosophie, 53, Anm. 44.

¹⁴⁶ Vgl. Brief Eschweilers an Dyroff vom 18.12.27: UB Bonn, S 2824.

¹⁴⁷ Vgl. dazu IMBACH, Interesse am Mittelalter, 202ff.

¹⁴⁸ Vgl. HÜRTEN, Der Einfluß, 28f. Maritain war über den Dominikaner Humbert Clérissac (1864–1914) mit dem Denken Maurras' in Berührung gekommen; vgl. RITZLER, Freiheit, 39. Zur Beziehung Schmitts und Maritains vgl. TOMMISSEN, Neue Bausteine, 210–213.

¹⁴⁹ Vgl. LODOVICI, Jacques Maritain, 253 m. Anm. 213 (Zitat aus einem Brief Eschweilers an Maritain vom 10.5.26).

¹⁵⁰ Vgl. zum Verhältnis Maritain-Cocteau: SCHLOESSER, Jazz Age Catholicism, bes. 142–148.185–190.

über deren Ermöglichung Eschweiler 1928 mit Theodor Haecker korrespondiert hat¹⁵¹. Dennoch zählte der Bonner Privatdozent mit diesen Aktivitäten zu den frühesten Förderern der Maritain-Rezeption in Deutschland, deren Schwerpunkt in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg lag¹⁵². Maritains Briefe dieser Jahre geben zu erkennen, daß dem in Frankreich bereits renommierten Philosophen das Engagement des Privatdozenten sehr willkommen war und er es in einer nicht ganz uneigennütigen Weise auszuschöpfen versuchte. Im Dezember 1927 erschien Maritain auf Einladung seines theologischen Kollegen zu einem Vortrag an der Bonner Universität¹⁵³. Carl Schmitt begegnete ihm in Köln und sprach anschließend von einem „heiligmäßigen Mann“¹⁵⁴. Auch der Franzose hat in diesen Jahren Eschweilers Veröffentlichungen zur Kenntnis genommen und gelegentlich zitiert¹⁵⁵; zu einer wirklichen Bekanntheit Eschweilers in Frankreich hat dies aber kaum beigetragen¹⁵⁶. Wie Heinz Hürten aus einem späteren Brief Maritains an Waldemar Gurian vom 19. Juli 1935 mitteilt, ist es 1929 im Vorfeld der geplanten deutschen Übersetzung von Maritains „Trois Réformateurs“ zu Problemen gekommen, die das Projekt verhindert haben¹⁵⁷. Obwohl Eschweiler selbst Maritains Luther-Darstellung für seine Überzeugungskraft gelobt hat¹⁵⁸, fürchtete er wie sein Augsburger Verleger um die ökumenischen Verwerfungen, die Maritains u.a. an Denifle anschließenden Bewertungen des Reformators mit sich führen könnten, und plädierte daher für eine Verschiebung der Publikation¹⁵⁹. Allerdings bedeutete dies keineswegs den Bruch der Freundschaft zwischen Eschweiler und Maritain. Noch im Sommer 1931 besuchten sie gemeinsam den frisch konvertierten Peterson und reisten zu der damals schon in der Öffentlichkeit stehenden, wenn auch nicht unumstrittenen Mystikerin Therese Neumann (1898–1962) nach Konnersreuth, deren Begnadung beide offensichtlich für echt hielten¹⁶⁰. Eschwei-

¹⁵¹ Vgl. Eschweiler an Haecker vom 22.8.28 (DLA Marbach, A: Haecker, HS.1967.545).

¹⁵² Vgl. RITZLER, Freiheit, 19ff., der Eschweilers Namen allerdings nicht nennt.

¹⁵³ Vgl. Maritain an Eschweiler vom 12.12.27 (EHM, NL Eschweiler).

¹⁵⁴ Nachweise bei MEHRING, Carl Schmitt, 205f.; vgl. C. Schmitt an R. Smend vom 28.12.27: MEHRING, „Auf der gefahrenvollen Straße ...“, 66.

¹⁵⁵ In seiner Schrift „Trois Réformateurs“ beruft er sich auf Eschweilers Forschungen zum Einfluß der Jesuitentheologen auf die deutsche Schulphilosophie des Rationalismus (Oeuvres Complètes, III [Fribourg 1984], 608). Auch der Ausdruck „Barockscholastik“ als Begriffsprägung Eschweilers ist ihm geläufig (Oeuvres, V [Fribourg 1982], 988).

¹⁵⁶ Paul Adams erwähnte anläßlich einer Frankreich-Reise 1932 in einem Brief an Carl Schmitt, Eschweiler sei dort nahezu unbekannt: HStAD, RW 265-88/1, Brief vom 20.6.32.

¹⁵⁷ Vgl. HÜRTE, Gurian, 13, Anm. 70; DERS., Der Einfluß, 25f. mit Anm. 1.

¹⁵⁸ Vgl. ein Briefzitat Eschweilers (vom 31.8.28) aus dem Maritain-Nachlaß bei CHENAUX, L'influence, 95; LODOVICI, Jacques Maritain, 389, Anm. 197.

¹⁵⁹ Vgl. die ebd. 255, Anm. 217, zitierte Passage aus einem Brief Eschweilers an Maritain vom 8.6.1929.

¹⁶⁰ Vgl. hschr. Besuchsnotizen Eschweilers (undatiert): EHM, NL Eschweiler. Von dem Besuch, dem auch bei Eschweiler dokumentierten Gespräch mit Therese und der Anwesen-

ler hatte seine Beschäftigung mit dem Fall bereits 1928 zum Anlaß für einen Aufsatz über das Thema der mystischen Theologie im „Hochland“ genommen¹⁶¹.

Das Abflauen der Freundschaft zwischen den beiden Gelehrten dürfte somit vor allem auf Eschweilers Schwenk in Richtung Nationalsozialismus zurückzuführen sein. Zwar fehlen uns weitere eindeutige Dokumente über das Verhältnis zu Maritain nach 1932 (der letzte im Nachlaß erhaltene Brief Maritains an Eschweiler datiert vom 7.8.30, 1932 ließ der Franzose aus Paris noch herzliche Grüße ausrichten¹⁶²), doch liegt es auf der Hand, daß der frankophile, dem Faschismus ab etwa 1930 immer kritischer gegenüberstehende Verfasser des „Humanisme intégral“ (1936) der politischen Option des deutschen Bekannten nach 1933 kaum noch Sympathien entgegengebracht haben dürfte. Auch die vormals recht enge Beziehung Maritains zum römischen Startheologen der Dominikaner, P. Réginald Garrigou-Lagrange, ist bekanntlich noch vor Beginn des Zweiten Weltkriegs nicht so sehr wegen theologischer Differenzen zwischen den überzeugten Thomisten, sondern in Folge ihrer unterschiedlichen politischen Anschauungen zerbrochen¹⁶³. Das Denken Maritains, so resümiert Benedikt Ritzler, hatte einen Wechsel „vom *Primat der Wahrheit* zum *Primat der Freiheit*“ vollzogen¹⁶⁴, der sich in einer klaren Abwendung von monarchistischen und nationalistischen Ideen hin zu demokratischen Prinzipien manifestierte. Eschweilers Weg nach 1933 ist in mancher Hinsicht umgekehrt verlaufen. Maritain hat ihn aus der Distanz durch seine Kontakte zu Gurian und Peterson bis zum Ende mit innerer Anteilnahme verfolgt¹⁶⁵.

heit Jacques' bei einer der Schmerzextasen berichtet ebenfalls Raissa Maritain in ihrem Tagebuch mit Datierung auf den 27./28. Aug. 1931 (MARITAIN, Oeuvres Complètes XV [Fribourg 1995] 340). U.a. heißt es dort: „Elle lui a fait la meilleure impression“.

¹⁶¹ Vgl. ESCHWEILER, Wunder und Gnadengeheimnis. Allerdings wendet sich der Verfasser darin gegen ein psychologisierend-veräußerlichtes Verständnis von Wundern und erinnert an die thomistische Mystik-Theorie des Dominikaners Garrigou-Lagrange: Das entscheidend Übernatürliche ist für den Menschen das Geschenk der Glaubensgnade und Heiligung (vgl. ebd. 206f.). Wesenhaft ist „Mystik“ dann nicht mehr ein empirisch zu erfassendes Sonderphänomen, sondern „normale“ Vollendung christlichen Daseins. Besondere Phänomene dieses mystischen Gnadenlebens darüber hinaus sind als Gaben für andere zu verstehen und verlieren damit den Geruch des bloß Mirakulös-Exzeptionellen (ebd. 207f.).

¹⁶² Vgl. Karl Thieme an Eschweiler vom 12.4.32 (IZG, NL Thieme, ED 163/19). Noch im Sommer 1933 bat Thieme Eschweiler um Einschaltung Maritains zugunsten Waldemar Gurians (Brief Thiemes an Eschweiler vom 18.7.33, ebd.).

¹⁶³ Vgl. PEDDICORD, The sacred monster, 80–113.

¹⁶⁴ RITZLER, Freiheit, 41. Diese Entwicklung findet sich detailliert nachgezeichnet bei LODOVICI, Jacques Maritain, 10–247.

¹⁶⁵ Vgl. ebd. 345f. Allein die fortgesetzte Beziehung Maritains zu Gurian dürfte für Eschweiler nach 1933 eine Aufrechterhaltung seines eigenen Kontakts zum Franzosen unmöglich gemacht haben.

(5) Obwohl es keinen Grund für die Vermutung gibt, daß Eschweiler seine Pflichten als Pfarrer in Berkum vernachlässigt hätte, und die Pfarrchronik des Dorfes ihn nach seinem Weggang ausdrücklich für seinen Dienst als Seelsorger lobt¹⁶⁶, ist es doch ebenso evident, daß die Lehrtätigkeit in Bonn und die weitere Forschungstätigkeit den wahren Mittelpunkt seines Lebens darstellten. Wenigstens punktuell läßt sich dieses Urteil auch aus den erhaltenen Dokumenten belegen. In einem Brief an das Kölner Ordinariat vom 24. März 1925, der wegen eines dörflichen Streitfalls bei der Kirchenvorstandswahl nötig geworden war, gab Eschweiler offen zu, daß er es über seinen „anderen Studien versäumt“ habe, die erneuerte „Wahlordnung bis in ihre kleinsten Details“ zur Kenntnis zu nehmen¹⁶⁷. Und als er nur wenige Monate später wegen einer dringenden Schulsitzung einen Vortrag Carl Schmitts nicht besuchen konnte, klagte er brieflich gegenüber dem Freund: „Das Verzichten-Müssen auf geistige Anregung ist mir bald (in den zwei Jahren Berkum) zur Gewohnheit geworden, aber noch nie ist es mir so schmerzlich angekommen wie dieses Mal“¹⁶⁸. Noch in der Rückschau aus dem Professorenamt wird Eschweiler von den „harten Jahren“ seiner „Privatdozententätigkeit an der heimatlichen Fakultät“ sprechen¹⁶⁹. Die Freude an der Arbeit mit den Studenten in Bonn scheint es gewesen zu sein, die ihn allen Verzicht und die anstrengende Doppelbelastung bestehen ließ. Woche für Woche, so erinnert sich Ludwig A. Winterswyl, „kam er mit dem Motorrad nach Bonn angebraust, und in seinen theologischen Kollegs war genug Sturm und Braus“¹⁷⁰.

Das Interesse der Studenten für die Leben und Theorie verbindenden Thesen des jungen Dozenten bezeugt seine Einladung zur damals auf dem Höhepunkt ihrer Wirksamkeit angelangten Sommertagung der Jugendbewegung von Burg Rothenfels, wo Eschweiler im August 1924 einen Arbeitskreis über „Das Menschliche im religiösen Glauben“ abhielt¹⁷¹. Eschweiler berichtete anschließend seinem väterlichen Freund Albert Ehrhard mit anerkennenden Worten über das geistige und religiöse Interesse der „Quickborner“, wie er es auf der Tagung erlebt hat-

¹⁶⁶ Vgl. Pfarrchronik St. Gereon (heute: St. Marien Wachtberg-)Berkum, hschr. Eintragungen von Kpl. Josef Gerads (datiert 19.03.29), S. 34, wo es im Anschluß an eine Würdigung der von Eschweiler in seiner Berkumer Zeit erbrachten wissenschaftlichen Leistungen heißt: „Prof. Eschweiler war aber auch ein ganzer Pfarrer. Seine Arbeiten in der Kirche, sein Eintreten für die ärmere Bevölkerung und die erzielte Einigkeit der gesamten Pfarrgemeinde der drei Dörfer, aller Schichten und Parteien legen von seinem Wirken als Pfarrer ein beredtes Zeugnis ab. (...) Die Tätigkeit von Prof. Eschweiler ist für die Pfarrgemeinde von großem Segen gewesen.“

¹⁶⁷ Vgl. HAEK, GVA Berkum 4.

¹⁶⁸ Eschweiler an Carl Schmitt aus Berkum, 27.7.25 (HStAD, RW 265-3350).

¹⁶⁹ Eschweiler an A. Ehrhard vom 9.12.29 (AByzI Scheyern).

¹⁷⁰ Nachruf Eschweiler, Germania vom 11.10.36.

¹⁷¹ Vgl. die Reproduktion des Einladungszettels (mit den Namen aller Referenten) bei BINDER, Irrtum und Widerstand, 341. Dazu: AUSSEM, Tage auf Burg Rothenfels, 2.

te¹⁷². Dem engeren Kreis dieser Gemeinschaft und ihrer Ideen ist er deswegen aber nicht zuzuzählen. Das Wissenschaftsministerium honorierte auf Antrag der Bonner Fakultät das Engagement des Privatdozenten mit der Ernennung zum (nichtbeamteten) außerordentlichen Professor im Sommersemester 1928¹⁷³. Eine Vordatierung seiner Habilitation wegen kriegsbedingter Verzögerung, um die sich Eschweiler im Sommer 1928 bemüht hatte, weil er sich dadurch offenbar gemäß dem damals im Blick auf Lehrstuhl-Bewerber noch stärker berücksichtigten Anciennitätsprinzip Vorteile für eine Berufung erhoffte, wurde dem Privatdozenten vom Kurator der Bonner Universität allerdings abgeschlagen. Abgesehen von Promotions- und Habilitationsschrift haben die Studien Eschweilers bis zu seinem Weggang aus Bonn und Berkum ihren Niederschlag in rund einem Dutzend Zeitschriftenbeiträgen, publiziert u.a. in Carl Muths „Hochland“¹⁷⁴, mehreren Zei-

¹⁷² Vgl. Eschweiler an Albert Ehrhard vom 24.8.24 (AByzI Scheyern): „Die Einladung der Quickborner auf die Burg der jugendlichen Romantik hatte ich in der Meinung angenommen, ein paar Tage lebendiger Ferienruhe nach der langen Arbeitseinsamkeit in Berkum zu finden. Statt dessen habe ich Lebendigkeit gefunden, die zur äußersten Anstrengung zwingt. Vorm. 2 Stunden Vortrag über den ‚echten Glauben‘ in einem Kreis von 30 gerade in den Beruf getretenen Akademikern; nachm. von 2–8 Uhr gegenseitiger Austausch mit einzelnen und mit Gruppen. Die ganze Unsicherheit und Zerrissenheit der geistigen Existenz des jungen Deutschland stürmt da auf einen ein mit begierigen Fragen und mit ehrlich tiefem Suchen. Die Quickborner sind prächtige Menschen und trotz aller Problematik doch noch im Grunde gesund. Daraus wird noch was Rechtes werden. Wenn mir Rothenfels auch die außerordentliche Gelegenheit bot, sozusagen experimentell festzustellen, daß meine Glaubenstheorie – in der muffigen Luft des Conviktes ‚geschaut‘ und in der Berkumer Stille zu einem vorläufigen Ende gedacht – breit und fest in der modernen Seelenwirklichkeit gegründet ist, wenn ich auch Gelegenheit habe mit Ernst Michel und dem P. Erich Przywara S. J. (ein wibbliches, nervöses Männchen) mich auszutauschen, so sehne ich doch das Ende der Rothenfelder Arbeit schon herbei.“ Diese Briefpassage belegt zugleich, daß Eschweiler selbst nicht aus dem Quickborn stammte und mit der Welt der Jugendbewegung nicht in regelmäßigem Kontakt stand. Dies ist gegen die Einschätzung bei DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 185, hervorzuheben, der Eschweiler ohne weitere Belege wenigstens „mit Einschränkungen“ der Jugendbewegung zurechnen will. Maßgeblich für solche Urteile mag die Bemerkung von PRZYWARA, Katholische Krise, 109, gewesen sein, daß „das gesamte philosophische und theologische Schaffen etwa Guardinis oder Eschweilers aus der Atmosphäre der Jugendbewegung herausgewachsen ist (in der die deutsche Romantik auferstand) (...). Die Kategorien des naturhaften Lebens bestimmen mit Vorzug dieses Denken, und es wird immer bewußter ‚gebetete Theologie‘.“ Vgl. RICHTER, Nationales Denken, 183–194 (Lit.).

¹⁷³ Vgl. etwa Personalblatt Karl Eschweiler (HAEK, Slg. Personalia).

¹⁷⁴ Ob Eschweiler damit schon dem „Hochland“-Kreis im engeren Sinn zuzuordnen ist (vgl. SUCKER, Art. Katholizismus II, 1224), mag dahingestellt bleiben. In einem Brief an Muth, der in dessen Nachlaß enthalten ist, geschrieben offenbar anlässlich einiger Bemerkungen des Herausgebers zu einem für die Veröffentlichung angenommenen Aufsatz, wirbt Eschweiler für sein Verständnis von Thomismus und gibt seine antijesuitische Fundamentalooption zu erkennen: BSB Ana 390 II.A (Brief an C. Muth vom 13.3.28). Zur Prägung der Zeitschrift in der Weimarer Epoche vgl. VAN DÜLMEN, Katholischer Konservatismus.

tungsartikeln und natürlich in der Monographie „Die zwei Wege der neueren Theologie“ von 1926 gefunden, die ihren Autor über Nacht in der theologischen Fachwelt bekannt, aber auch heftig umstritten gemacht hat. Nach vielen enttäuschten Hoffnungen auf eine beamtete Stelle in der zurückliegenden Zeit konnte Eschweiler endlich am 13. November 1928 dem Kölner Generalvikariat seinen Verzicht auf die Pfarrei Berkum zum 1. Dezember desselben Jahres mitteilen¹⁷⁵. Der Preußische Minister für Wissenschaft hatte ihn mit Zustimmung des Bischofs von Ermland zum ordentlichen Professor für Dogmatik und Apologetik an die Staatliche Akademie zu Braunsberg in Ostpreußen berufen¹⁷⁶ und bat um zügigen Antritt der Stelle, die zum Wintersemester 1928/29 schon ein Jahr vakant war¹⁷⁷. Vielleicht hatte ein Empfehlungsschreiben Arnold Rademachers an den Braunsberger Exegeten Alphons Steinmann (1880–1936) die Ernennung begünstigt¹⁷⁸; in den erhaltenen staatlichen Akten zur Braunsberger Akademie fehlen dazu exaktere Hinweise. Der Bonner Privatdozent sollte dort die Nachfolge des aus dem Ermland stammenden Bernhard Poschmann (1878–1955) antreten, der seit 1910 in Braunsberg gelehrt und in dieser Zeit bereits begonnen hatte, sich mit der Erforschung der frühchristlichen Bußdisziplin unter besonderer Beachtung ihrer ekklesialen Perspektive einen Namen als begabter Dogmenhistoriker zu machen¹⁷⁹. Zum Wintersemester 1927/28 war er nach Breslau gewechselt.

Das Verhältnis Carl Schmitts zur Zeitschrift, in welcher er sechs Beiträge publizierte, und ihrem Herausgeber beleuchtet TOMMISSEN, Der Briefwechsel.

¹⁷⁵ Vgl. HAEK, GVA Berkum 5, Nr. 59.

¹⁷⁶ Das Berufungsschreiben durch das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung datiert vom 19.10.28 (Ministerialrat Prof. Dr. Windelband an Eschweiler: EHM, NL Eschweiler). Die Bestallungsurkunde wurde am 16.11.28 ausgefertigt (ebd.).

¹⁷⁷ Vgl. Schreiben des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kultur und Volksbildung (gez. Lammers) an Eschweiler vom 16.11.28 (EHM, NL Eschweiler). Als jährliches Grundgehalt wurden 9200 RM (zzgl. mindestens 1000 RM Nebenbezüge, z. B. Unterrichtsgeld) gewährt. Im kirchlichen Dienst als Repetent in Bonn (vor der Inflation) hatte Eschweiler nur 900 RM jährlich verdient, als Pfarrer 5600 RM. Auch als Professor hatte Eschweiler immer wieder mit finanziellen Engpässen zu kämpfen, weil er offenbar seine bedürftige Familie unterstützte; vgl. Eschweiler an Schmitt vom 9.5.30 (HStAD, RW 265-3356); Eschweiler an Thieme vom 7.4.32 und 15.6.32 (IZG, ED 163/19). Vielleicht stand auch eine Alimentenpflicht gegenüber seinem heimlichen Kind (vgl. unten Kap. 4, Anm. 453/454) im Hintergrund. In den letzten Jahren kamen steigende Krankheitskosten hinzu; vgl. die Ankündigung einer Zuschußbitte im Brief an W. Weber vom 3.7.35 (BArch, N 1529-47), die offenbar erfolgte und positiv beschieden wurde (in BArch, REM Hochschulehrerkartei E.81 [ehem. BDC], DS-REM, B0125, Eintragung vom 4.10.35, ist eine Sonderzahlung von 500 RM vermerkt).

¹⁷⁸ Vgl. Rademacher an Eschweiler vom 6.7.28: „Nach Braunsberg habe ich an Herrn Prof. Steinmann einen Brief zu Ihren Gunsten gerichtet“ (EHM, NL Eschweiler).

¹⁷⁹ Vgl. SOBIECH, Art. Poschmann.

„Eschweilers *desiderium naturale* ist ja nun erfüllt“, kommentierte Paul Adams ein wenig süffisant¹⁸⁰, aber doch nicht ohne echte Mitfreude darüber, daß der Freund nach den Jahren des Wartens nun sein wichtigstes akademisches Ziel erreicht hatte: Er war Ordinarius, auch wenn ihn der Ruf des Wissenschaftsministers in den für einen katholischen Theologen entlegensten Winkel Deutschlands führte¹⁸¹. Bevor wir seinen dortigen Weg weiter verfolgen, wollen wir zunächst das theologische Denken Eschweilers, wie es sich in den Bonner Jahren seit 1919 herausgebildet hat, ausführlicher darstellen und dabei vor allem Inhalt und Rezeptionsgeschichte des Buches „Die Zwei Wege der neueren Theologie“ in den Blick nehmen, mit dem Eschweiler die theologische Diskussion der Zwischenkriegsjahre entscheidend mitbestimmt hat.

¹⁸⁰ Brief P. Adams an E. Peterson vom 16.11.1928 (NICHTWEISS, „Die Zeit ...“, 80).

¹⁸¹ Vgl. auch HStAD, RW 265-10905, Peterson an Carl Schmitt vom 2.11.28: „Inzwischen hat Eschweiler den Ruf nach Braunsberg bekommen. Wir haben das mit viel Wein gefeiert.“

2 Eschweilers theologisches Programm

Für Eschweilers theologisches Schaffen während seiner Bonner Zeit ist es kennzeichnend, daß alle Studien und Veröffentlichungen, von der Promotion und Habilitation über die kleineren Aufsätze bis hin zu den „Zwei Wegen“, ein einziges Forschungsprogramm realisieren wollten. Zu seiner Rekonstruktion empfiehlt es sich, die 1926 erschienene Monographie ins Zentrum zu stellen; die anderen Veröffentlichungen können mit ihr in Verbindung gebracht werden und helfen, an entscheidenden Punkten das Anliegen Eschweilers zu verdeutlichen.

Im Vorwort der „Zwei Wege“ hat Eschweiler seine Studie als „geschichtliche Untersuchung und systematisches Streben“ zugleich charakterisiert¹. Es ist das Ideal jedes theologischen Arbeitens, die Formulierung einer systematischen These auf dem Fundament gründlicher theologiegeschichtlicher Selbstbesinnung, das auch für Eschweiler in seinem großen Vorhaben leitend war, welches er seit 1919 verfolgte: eine umfassende Typologie des theologischen Denkweges der Neuzeit am Leitfaden des Themas „Natur und Gnade“ zu erstellen, um so zu einer Krite-riologie zu finden, mit deren Hilfe die gegenwärtige Lage der Theologie verstan- den und Perspektiven für eine fällige Kurskorrektur bzw. zukunftsweisende Neu- ausrichtung theologischer Erkenntnislehre aufgezeigt werden können. Warum Eschweiler gerade diesen Blickwinkel für die historische Rückschau gewählt hat, wird in deren Rekonstruktion hinreichend deutlich werden. Weniger offensicht- lich ist in den „Zwei Wegen“ dagegen die Wahrnehmung der geistesgeschichtli- chen sowie theologischen Situation der Gegenwart, die Eschweiler unmittelbar nach Ende des Ersten Weltkriegs überhaupt erst zu seinem Projekt motiviert hat. Diese Wurzeln gilt es in einem ersten Schritt freizulegen.

2.1 Die Suche nach einem Weg aus der Krise der Moderne

2.1.1 *Der gegenwartsdiagnostische Ausgangspunkt: Die Vorherrschaft des Ökonomischen als Bedrohung des Menschen*

(1) Eschweilers eindrucklichste Wortmeldung aus der Perspektive einer kulturphi- losophischen (nicht speziell theologischen Analyse) seiner Gegenwart ist ein

¹ ESCHWEILER, Zwei Wege, 12.

1925/26, also ungefähr gleichzeitig mit den „Zwei Wegen“, im „Hochland“ erschienener Aufsatz über „Die Herkunft des industriellen Menschen“. Nicht nur Titel und Grundthese, sondern auch explizite Verweise im Text legen nahe, daß Carl Schmitt, näherhin der Schmitt des „Katholizismus“-Essays von 1923², eine wichtige Inspirationsquelle für die Überlegungen war, wenn diese auch Parallelen bei vielen weiteren deutschen Intellektuellen der 20er Jahre besitzen³. Die Anliegen, welche den Staatsrechtler dazu führten, über die „politische Form“ der römischen Kirche und ihre mögliche Relevanz in der Krise der Gegenwart nachzudenken, wurden vom Theologen Eschweiler gleichermaßen geteilt. Im Vergleich mit den skizzenhaften, nur schwer aus ihrer rhetorischen Einkleidung zu trennenden Reflexionen Schmitts, die man nicht selten als „eine säkulare Apotheose des ‚römischen‘ Katholizismus“⁴ unter bewußter Ausklammerung seines eigentlichen religiösen Kerns interpretiert hat, lassen Eschweilers Gegenwartsanalysen viel klarer die Intention erkennen, mit der sie verfaßt wurden: Ihr Ziel ist die Heilung der Neuzeit mit Hilfe der christlichen Religion und Kirche. Die Erarbeitung einer schonungslosen Gegenwartsdiagnose in Verbindung mit einer selbstbewußten Zukunftsoption verband Eschweiler mit vielen seiner katholischen Zeitgenossen. Ganz ähnlich hat damals etwa Erich Przywara die Epoche ab 1918 bis Mitte der 20er Jahre als Zeit einer in mannigfacher Hinsicht erhofften „Wende“ charakterisiert: vom Subjektivismus zum Objektivismus, vom Individualismus zum Korporativen, vom Intellekt zur Natur, vom Historismus des 19. Jahrhunderts zu einer neuen Unmittelbarkeit des Lebens, von einer fremd Zwecklichen zu einer selbst Zwecklichen Religiosität, von der privaten religiösen Innerlichkeit zum Erlebnis der Kirche⁵. Von solchen Transformationserwartungen auf der Basis einer radika-

² „Römischer Katholizismus und politische Form“ gilt bis heute als die „stilistisch brillianteste Schrift“ Schmitts und als „ein Schlüsselwerk für seinen Denkstil“ (KRÖGER, Bemerkungen, 159). Schmitts Kulturkritik begann allerdings bereits in seinen frühen Däubler-Studien und setzte sich vereinzelt nach dem Katholizismus-Essay in weiteren Veröffentlichungen der 20er und 30er Jahre fort. Vgl. die Hinweise bei BRÖCKLING, Katholische Intellektuelle, 68–72; SCHWARZ, Carl Schmitts Techniktheologie; DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 163–169; ROHRKRÄMER, Eine andere Moderne?, 293–297. Rohrkrämer weist darauf hin, daß die Zivilisationskritik in Schmitts Werk insgesamt nicht allzu viel Raum einnimmt, gibt aber zu bedenken, daß der Staatsrechtler „eine weit verbreitete Position mit exzeptioneller Präzision“ ins Wort gebracht hat (ebd. 293).

³ Auf beides macht bereits DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 171–177, aufmerksam. Um so erstaunlicher ist sein späteres Urteil, Eschweiler habe zwar „mehrfach auf die Arbeiten Schmitts hingewiesen, ohne sich mit ihnen aber näher auseinanderzusetzen“ (487). Damit scheint der Einfluß Schmitts in den zeitdiagnostischen Aufsätzen Eschweilers wie in späteren Publikationen zur „politischen Theologie“ allzu gering veranschlagt zu werden, obwohl bei Dahlheimer selbst dafür eine Vielzahl konkreter Beispiele zusammengetragen sind.

⁴ MEHRING, Carl Schmitt, 149.

⁵ Vgl. PRZYWARA, Katholische Krise, 110f. Dazu auch GERL-FALKOVITZ, II „ver sacrum catholicum“; WEISS, Die „Katholische Ideenwelt“.

len Kritik sind auch Eschweilers Schriften nach 1918 erfüllt. Die bisherige Werteordnung, der Liberalismus der Neuzeit, war seiner Einschätzung nach in eine tiefe, alles erschütternde Krise gestürzt worden⁶, denn der Schrecken der Schlachtfelder war in das „allgemeine Erlebnis des Versagens der stolzen ‚modernen Kultur‘“⁷ gemündet. Eine „große Verwandlung“ der Welt mußte bevorstehen, denn die „im gegenwärtigen Durcheinander noch immer faktisch vorherrschenden Lebensmächte“ schienen „unter der Katastrophe des Weltkrieges wie über Nacht altersschwach geworden“ und ihrer Legitimität beraubt zu sein⁸. Die „sogenannte Neuzeit“, so war sich Eschweiler auch 1928 noch sicher, ist „schon Vergangenheit geworden (...). Der Äon des neuzeitlichen Menschen ist abgelaufen“⁹. Die Ahnung einer anbrechenden „Postmoderne“ deutete sich an, in der das Ideelle über das Materielle siegt und die seit Beginn der Moderne eher als Verliererin dastehende Kirche vor einer neuen Blüte stehen könnte. Wie bei anderen katholischen Denkern wurde also bei Eschweiler die Hoffnung laut, daß die zukünftige Realität endlich den Beweis für die „Überlegenheit des römischen Katholizismus über ein Zeitalter ökonomischen Denkens“¹⁰ mit sich bringen werde, auf den die Kirche schon lange vergeblich wartete. Man hat geradezu von einem „Sieg-Katholizismus“ (Przywara)¹¹ gesprochen, der sich nach 1918 in vielen Stimmen zu Wort meldete.

(2) Tatsächlich war es vor allem die universale Ökonomisierung mit ihren dramatischen Folgen für das menschliche Selbstverständnis, in der Eschweiler 1924 – mit Carl Schmitt – die Probleme seiner Zeit symptomatisch gebündelt sah. Alle Bereiche des Lebens, von der Architektur bis zum Kriegswesen, zeigten sich mittlerweile durch radikale Technisierung geprägt. „Der technische Verstand bildet die Erde und den Menschen um“¹². Wo aber die „kapitalistische Industriewirtschaft“ die Weltherrschaft übernimmt, werden Staat und Politik entmacht,

⁶ Vgl. ESCHWEILER, Zur Krisis, 314.

⁷ ESCHWEILER, Die Religion der Zukunft, 42.

⁸ Ebd.

⁹ ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 131.

¹⁰ KRÖGER, Bemerkungen, 165. Vgl. auch die Beschreibung dieser verbreiteten Zeitdiagnose bei RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 75f.: „Bei aller Uneinigkeit im Blick auf die konkreten Probleme der Gegenwart bestand doch in katholischen Kreisen eine außerordentliche Einigkeit darin, die Ursachen für den deutschen Zusammenbruch und die Unordnung der Zeit bei den geistigen Mächten der Moderne, bei Liberalismus, Sozialismus, Kantianismus, Individualismus, Idealismus usw. zu suchen. Deren immer wieder beschworenen ‚Zusammenbruch‘ zugleich mit der deutschen Niederlage zu nennen bedeutete, die katholischen Traditionen in das hellste Licht zu rücken. Die alten Feinde des Katholizismus schienen abgewirtschaftet zu haben, die lange unterdrückten katholischen Werte ins Recht gesetzt worden zu sein.“

¹¹ Vgl. WEISS, Die „Katholische Ideenwelt“, 480ff.

¹² ESCHWEILER, Herkunft, 378.

ihre Souveränität gerät in Gefahr. Von einer „Versklavung des (...) Völkischen an den Mechanismus eines rationellen Wirtschaftsbetriebes“ spricht Eschweiler bereits zu dieser Zeit¹³, und er scheut sich nicht, dem nur vage konkretisierten kapitalistischen Machtprinzip sogar die Schuld am Schicksal Deutschlands im Ersten Weltkrieg zuzuschreiben¹⁴. In der Sicht unseres Theologen ist nicht nur die Politik zur Funktion am „technisch-ökonomischen Wesen“ degradiert worden; die geistige Kultur insgesamt scheint den „Weg der Hörigkeit“ mitgehen zu müssen, will sie nicht im Drängen der Gegenwart abgehängt werden. Auf akademischem Gebiet kann dieselbe Tendenz in einer zunehmenden Verdrängung der Geistesdurch die Naturwissenschaften erkannt werden¹⁵. Die radikale Industrialisierung der Welt, so zeigt sich damit, ist kein Phänomen, das auf den begrenzten Sektor des Ökonomischen beschränkt werden könnte; vielmehr geht sie einher mit einer umfassenden Revolution des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses, weil sie den „Kern des Menschentums verkümmern läßt“¹⁶. Sie hat den Menschen in eine „unnatürliche Lage“¹⁷ geführt, die unter dem Stichwort der „Funktionalisierung“ erfaßt werden kann: Jeder geistige Vollzug tritt in den Dienst der Produktion. Wie alles menschliche Handeln bekommt auch er eine Rolle im Produktionsprozeß zugewiesen – ob als Stärkung *für* die Arbeit oder als Erholung bzw. Ablenkung *von* ihr. In dieser Analyse des „Betriebsmenschen“ solidarisierte sich Eschweiler offenkundig mit kulturpessimistischen Beobachtern seiner Zeit wie Walther Rathenau oder Oswald Spengler¹⁸, in der nicht allzu konkreten Suche nach einem „holistischen“, anti-individualistischen Lösungsmodell stand er in spürbarer Nähe zu konservativen Gesellschaftstheoretikern wie Othmar Spann oder Arthur Moeller van den Bruck¹⁹. Er selbst bemühte sich vor allem, die Konsequenzen dieser Entwicklung für die Religion in aller Schärfe aufzuzeigen. Wenn das gesamte geistige Leben des industriellen Menschen aufhört, „Zielwirklichkeit“ zu sein, und

¹³ ESCHWEILER, Zur Krisis, 334.

¹⁴ Vgl. die Aussage in der ungedruckten Rede „Was ist Auktorität?“ vom 18.1.31 (EHM, NL Eschweiler, Typoskript, S. 1): „Das neue Reich hat standgehalten, obgleich der Erdkreis die Macht des Geldes und der Maschine mit dem Blute zivilisierter und barbarischer Völker wider es verbündet hatte zu dem furchtbarsten aller Kriege.“

¹⁵ Vgl. ESCHWEILER, Herkunft, 378: „Und da ist es nicht Banausentum, sondern biedere Natürlichkeit, wenn in den Kontoren dieser Herren so ‚unrationelle‘ Arbeit, wie sie die Historie, die Philosophie oder die Theologie leisten müssen, weniger Verständnis findet als die naturwissenschaftliche Forschung; ihr sind ja Technik und Industrie seit jeher verpflichtet.“

¹⁶ Ebd. 380.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. ebd. 381. Zu deren technik- und zivilisationskritischen Aussagen vgl. ROHRKRÄMER, Eine andere Moderne?, 71–110.285–292.

¹⁹ BREUER, Ordnungen der Ungleichheit, 212–217, möchte im Blick auf diese Autoren lieber vom „Pseudoholismus in der Weimarer Republik“ sprechen, da er hinter ihren Vorschlägen letztlich weiterhin die Prinzipien des liberalen Kapitalismus wirksam sieht.

das Individuum stattdessen zum „Funktionär des Betriebes“ und Helfer für den ökonomischen Zweck mutiert, kann sich auch die Religion der Umwälzung nicht entziehen. Sie verschwindet nicht – aber sie verliert wie andere Bereiche des geistigen Lebens ihre Selbstzwecklichkeit. Was daraus folgt, umreißt Eschweiler in seiner Zeitdiagnose mit sarkastischen Worten. „Auch ein durchtechnisiertes Leben wird zuweilen von Familienereignissen sozusagen gestört – und für solche Zufälle, bzw. Unfälle liefert die Kirche immer noch bewährte Mittel der Verschönerung und Besänftigung“²⁰. Was zur damaligen Zeit Seelsorger in den Großstädten erstmals wahrzunehmen begannen²¹, brachte der Theologe aus analytischer Perspektive ins Wort: Religion in der Moderne ist weithin nichts anderes als ein nach Bedarf in Anspruch genommenes Mittel zur Bewältigung der unerledigten Daseinskontingenz innerhalb einer Gesellschaft, deren gültiges Leitbild längst anders aussieht. Die Religion stabilisiert ein System, das ihren ursprünglichen Zielen diametral entgegensteht, indem sie in williger Zuarbeit hilft, jene Lücken zu füllen, die in der Durchtechnisierung der Welt offen bleiben, ohne noch in der Lage zu sein, das System selbst in Frage zu stellen. Damit wird in Eschweilers Analyse ein funktionalistisches Verständnis von Religion in der Moderne greifbar, wie es bis in die heutige Gegenwart hinein (etwa durch die Beiträge des im Schmitt-Kreis nach dem Krieg nicht unbekannten Hermann Lübbe) einflußreich geblieben ist und vom religiösen Glauben selbst nur als Bedrohung erfaßt werden kann. Denn während die religiösen Vollzüge als solche scheinbar unverändert bleiben, hat sich ihre Bedeutung im gesellschaftlichen Koordinatensystem verschoben, und es nimmt sich geradezu tragisch aus, daß das scheinbare Festhalten am Eigenen in Wirklichkeit Einwilligung in diejenige Rolle ist, welche die neue Zeit in einem von Wirtschaft und Technik abgesteckten weltanschaulichen Rahmen der Religion noch zuzugestehen bereit ist. Carl Schmitt hat diese Vereinahmung des Religiösen unter die Alleinherrschaft des Ökonomischen in das Bild gefaßt, daß „einmal die ewigen Lampen vor allen katholischen Altären von demselben Elektrizitätswerk gespeist werden“ könnten, „das die Theater und Tanzlokale der Stadt beliefert“²².

²⁰ ESCHWEILER, *Herkunft*, 380.

²¹ Vgl. etwa den Ausschnitt aus einem Gespräch des katholischen Publizisten Peter Lippert mit einem Priester aus dem Jahr 1936, zit. bei RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit*, 31.

²² SCHMITT, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, 27. Diese Vorhersage hat sich in manchen Ländern Europas mittlerweile in strikter Wörtlichkeit erfüllt.

2.1.2 Thomismus als Therapie der Moderne: Die Wiederentdeckung des „natürlichen Menschen“

(1) Eschweiler beließ es freilich nicht beim resignierten Blick auf diese offensichtlich unentrinnbare systemische Indienstnahme der Religion innerhalb eines eigentlich areligiösen Sinn- und Rationalitätsgefüges. Er suchte nach einer Perspektive der Erneuerung – für die Kirche wie für die Gesellschaft. Dabei wandte er sein Augenmerk nicht wie Carl Schmitt auf die Fähigkeit der Kirche zu sichtbarer Repräsentation, die sie in einer ökonomisch entpolitisierten Gesellschaft unerwartet zur „einzige[n] Trägerin politischen Denkens und politischer Form“ machen könnte, ja möglicherweise ihre Hierarchie „der politischen Weltherrschaft näher als jemals im Mittelalter“ kommen ließe²³. Es ist nicht die geradezu archetypische politische Kraft der Kirche, die Eschweiler in der Krise betonen wollte. Ihre Chance sah der Theologe eher in der Tatsache, daß sie Hüterin jenes Menschenbildes ist, das – bei aller Pervertierung in der Welt des Fortschritts – dennoch als Sehnsucht auch im Herzen des industriellen Menschen lebendig bleibt. Eschweiler erweist sich gerade dadurch als Vertreter der nach 1918 so regen Hoffnung auf ein *ver sacrum catholicum*²⁴, daß er im Wesen seiner Konfession jene „Idee“ wiederzufinden sucht, ohne die es nach Carl Schmitt nicht bloß keine Politik geben kann²⁵, sondern ohne die das menschliche Selbstverhältnis als ganzes auf Dauer autodestruktiv werden muß. Er verstand darunter nicht die bloße „Form“, das „Repräsentative“ der Kirche, das Schmitt so sehr hervorhob, sondern ein anthropologisches Leitbild, das er im Begriff des „natürlichen Menschen“²⁶ zu erfassen strebte. Was der Theologe damit meinte, hat er in einem Vergleich herausgearbeitet, der das im Mittelalter voll ausgebildete anthropologische Konzept des katholischen Christentums, repräsentiert im Denken des Thomas von Aquin, jenem Streben nach „absoluter Humanität“ gegenüberstellt, wie es in der Neuzeit bei Kant seinen klarsten Ausdruck gefunden hat und seitdem den Diskurs beherrscht. Damit nähern wir uns dem Programm einer radikalen Überwindung der Moderne aus der Besinnung auf katholisch-thomistische Basisaxiome, das in unterschiedlichen Wendungen als Grundanliegen das gesamte Werk Eschweilers durchzieht.

(2) Den „natürlichen Menschen“, wie ihn Thomas von Aquin paradigmatisch erfaßt habe, sah Eschweiler vor allem durch drei Merkmale charakterisiert.

(a) Sein Selbstverständnis definiert sich erstens durch die Vermeidung jedes Leib-Seele-Dualismus, der die innere *anthropologische Einheit* zerstören könnte. „Der Geist im Menschen ist (...) nicht das ‚ganz andere‘ der Sinnlichkeit; und die leib-

²³ Vgl. ebd. 42.

²⁴ Vgl. viele Belege für diesen Trend im gleichnamigen Beitrag von Gerl-Falkovitz.

²⁵ Vgl. SCHMITT, Römischer Katholizismus und Politische Form, 28.

²⁶ Vgl. ESCHWEILER, Die Herkunft, 382.

seelische Ganzheit seines Wesens ist nicht jenes fatale Kompromiß, das notwendig in die letzte Zweiheit ‚Natur und Geist‘ zerspringen würde, wenn die beiden Absolutheiten nicht durch ihr Streben, sich gegenseitig zu vergewaltigen oder zu verschlingen, aneinanderhielten²⁷. Geist und Natur sind aufeinander verwiesen, ohne reduktionistisch ineinander zu fließen; in der Einheit des menschlichen Wesens sind sie gemeinsam auf die übernatürliche Vollendung durch Gott ausgerichtet²⁸. Nicht despotisch kommandiert darum nach Thomas die Seele den Leib, sondern „wie der Meister sein Instrument beherrscht“²⁹, und in dieser Zwei-Einheit behält auch das Leiblich-Sinnliche Wert und Bedeutung³⁰.

(b) Dieser Mensch als Konkretum von Seele und Leib, Form und Materie, Vernunft und Sinnlichkeit erfährt sich zweitens als „Glieder in einer universalen Wesens- und Seinsordnung“³¹. Die anthropologischen Kernaussagen werden zum analogen Maßstab für die Beschreibung der *Stellung des Menschen im Kosmos*. Weil die Wesensbestandteile des Menschen für sich genommen keine metaphysischen Absoluta sind, sondern Wirklichkeit nur konstituieren (und selbst besitzen) in der Einheit der Person, darum liegen sie nicht in Widerstreit miteinander, sondern sind relational aufeinander verwiesen. Genauso verhält es sich mit dem Menschen als ganzem gegenüber der umfassenden kosmischen Schöpfungsordnung, in die er sich gestellt sieht. Das kreatürliche Leben ist „auf allen seinen Stufen eine wesentliche Einheit von naturhafter Gesetztheit und bewegendem Selbst“; deshalb gibt es keine unüberwindliche Polarität zwischen Mensch und Natur und darf das Individuelle nicht gegenüber der es umgreifenden Gesamtheit verabsolutiert werden. Auch mit dieser Einsicht ist Thomas von Aquin für Eschweiler „für jede Art von Historismus ein undankbares Objekt“³², aber um so mehr ein Lehrer von bleibender „Allgemeingültigkeit“ – eben der *Doctor Communis*. Ein so verstandener Thomismus gilt Eschweiler keineswegs bloß als Zwischenstation, die in der fortschreitenden, durch scotistische und suaristische Elemente versetzten Scholastik als überwunden gelten darf³³. Als nicht traditionalistisch gebundene, wohl aber

²⁷ Ebd. 384.

²⁸ Vgl. ebd. 387.

²⁹ ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 145.

³⁰ Eschweiler weist schon 1928 darauf hin, daß in einem solchen Ansatz kein Platz für Leib- und Lustfeindlichkeit ist, indem er jene Texte aus der thomanischen Summe über die Sexualität im Urstand anführt, die noch heute in der Thomasliteratur gerne zitiert werden; vgl. ebd. 146.

³¹ ESCHWEILER, Herkunft, 383.

³² ESCHWEILER, Sittlichkeit und Wirklichkeit.

³³ Vgl. ESCHWEILER, Zur Krisis, 327. Hier erfolgt die Auseinandersetzung vor allem mit Erich Przywara. Aus der Position Eschweilers darf nicht der Eindruck entstehen, er habe selbst im schlechten „neuscholastischen“ Sinne die gesamte Scholastik nur von Thomas her bzw. auf ihn hin gedeutet. Zwar ist Eschweiler Thomist aus systematisch-theologischer Überzeugung, doch hat er selbst ausdrücklich alle diejenigen getadelt, die den Begriff Scholastik

ihrer eigenen Stärke bewußte Position der Gegenwart, die in gewissem Sinn das große Erbe der Dominikanerschule des 15. und 16. Jahrhunderts weiterführen kann³⁴, darf er nach Eschweiler den Anspruch erheben, „daß alle unthomistischen ‚Standpunkte‘ nichts anderes sind als Spezifikationen oder zur Quasitotalität aufgetriebene Teile jener echt humanen Ganzheit, die in der *mens St. Thomae* verwirklicht ist“³⁵.

(aa) Was „thomistische“ Ordnungseinheit konkret bedeuten soll, hat Eschweiler zunächst am *erkenntnistheoretischen Problem* exemplifiziert. Weder das bloße Objekt noch der menschliche Erkenntnisakt als solcher begründen das allgemeingültige Wissen des Menschen mit seinem umfassenden Anspruch, sondern allein die letztlich schöpfungstheologisch garantierte Konvergenz beider, in der zugleich falsche Absolutheitsansprüche der subjektiven wie der objektiven Seite in der Erkenntnisconstitution zurückgewiesen werden. Erst wenn man die Fundierung des Zusammenspiels der Instanzen in der göttlichen Erstwirklichkeit begreift, sieht man die Möglichkeit einer „Metaphysik der Erkenntnis“ ein, „die sachlich am Wesen der Erkenntnis genannten Geist-Wirklichkeit-Beziehung darlegt und kritisch an den neuzeitlichen Wissensbegriffen nachweist, daß der vorgegebene immanente Sinn des Wissens, allgemeingültige und notwendige Wahrheit zu erfassen, nur gewahrt werden kann, wenn Erkenntnisvermögen wie Erkennbarkeit des Gegenstands nicht in sich selbst absolut gesetzt, sondern beide auf die Einheit der subsistenten Wahrheit des Schöpfergeistes zurückgeführt werden“³⁶. Erkenntnis ist autonom in der Allgemeingültigkeit ihrer Resultate, in denen das Denken eines Sachverhalts das Subjekt transzendiert, doch eine letzte Reflexion auf ihren Geltungsgrund führt zur Theonomie. Ohne eine schöpfungstheologische Deutung der Geist-Welt-Relation bleiben die gnoseologischen Grundlegungsreflexionen aporetisch. Man kann sich dieser Einsicht auch von der Frage menschlicher Gotteserkenntnis her annähern. Gott ist nach Thomas von Aquin für den Menschen allein im Spiegel der geschöpflichen Welt, ausgehend von sinnlicher Erkenntnis, erfaßbar. Die so gebildeten Begriffe von Gott, die vom Verursachten auf die letz-

nicht als „Sammelname für Richtungen und Persönlichkeiten, deren Philosophie sich bis in die letzten Prinzipien hinein voneinander unterscheidet“, begreifen, sondern darin „eine fertige, feste Größe“ sehen wollen, „die dem Nichtkatholiken meist als Petrefakt aus dem Mittelalter, dem Katholiken als ein ‚im wesentlichen‘ unverändertes Lehr Ganzes gilt“. Spätestens durch die historischen Forschungen von Gelehrten wie Baeumker oder Grabmann, so weiß Eschweiler, ist diese Vorstellung als „unhaltbar unhistorisch“ erwiesen worden (ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, 256). Darum greift auch für Eschweilers eigenes Denken die schematische Charakterisierung als „neuscholastisch“ zu kurz (so schon mit Recht SCHERZBERG, *Kirchenreform*, 247, gegen Kl. Scholder).

³⁴ Zu deren Synthese von Treue zum thomistischen Grundanliegen und individueller Unabhängigkeit vgl. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, 263.

³⁵ ESCHWEILER, *Zur Krisis*, 315.

³⁶ Ebd. 334.

te Ursache blicken, bleiben allerdings immer unvollkommen, sind „nicht adäquate Bedeutungen, sondern analoge Hindeutungen auf das transzendente göttliche Wesen“³⁷. Sie führen letztlich nicht über die Betrachtung der Welt unter ebenjener Hinsicht hinaus, daß diese auf einen ihr notwendig vorauszusetzenden transzenten Grund verweist. Wie also einerseits die Erkenntnis Gottes an die Erkenntnis des Geschöpflichen gebunden bleibt, so verweist andererseits das Sein des Geschöpflichen im ontotheologischen Gesamtentwurf, wie ihn Eschweiler bei Thomas vorfand, den Erkennenden auf Gott als Ursprung und Quelle allen Seins. Welt und Gott bedürfen, um je für sich verstehbar zu werden, der Zusammenschau.

(bb) Rückbindung an die vorgegebene Seinswirklichkeit und ihre Ordnung forderte Eschweiler auch für die *Morallehre*. Sie ist in der Neuzeit zutiefst geprägt durch den gesinnungsethischen Ansatz Kants, der das Wesen des Guten oder Bösen im Gewissen des Einzelnen aufzufinden sucht. Eschweiler betrachtet ihn als spiegelbildliche Fortsetzung der vorangehenden „stoisch-nominalistische[n] Gesetzesethik“ des Barock, die – nicht minder auf die Subjektivität rekurrierend – das Prinzip der Sittlichkeit „in das *Sic volo sic jubeo* eines auktoritativen oder gemein menschlichen Willens“ verlegt hatte³⁸. Begründung und theologische Absicht dieser historischen Einordnung werden wir noch im Detail kennenlernen. Wenn Eschweiler das Scheitern der so verwurzelten Kantschen Ethik an ihrem Formalismus konstatiert, macht er sich ausdrücklich die Kritik Nietzsches zu eigen. Als Aufgabe für die Gegenwart ist dann die neue Suche nach einem „sachlich begründeten Inhalt“ der Normen, einem objektiven Maßstab für die Bildung des Gewissens, unabweisbar. Dabei wollte Eschweiler im Gegensatz zu manchen seiner Zeitgenossen nicht bei der „objektiven Wertordnung“ der Phänomenologie Halt machen, obwohl er den Antipsychologismus dieses Ansatzes begrüßte. Doch die phänomenologisch erhebbare Werteordnung „gilt“ nur, aber „ist“ nicht wirklich; das entscheidende Problem von „Sittlichkeit und Wirklichkeit“ bleibt darin, wie Eschweilers Kritik an Scheler noch eingehender zeigen wird, im Urteil unseres Theologen ungeklärt³⁹. Aus diesem Grund begrüßte Eschweiler in einer Rezension des Jahres 1930⁴⁰ lebhaft die gleichnamige frühe Schrift Josef Piepers, welche die Problematik aus dem Werk des Thomas von Aquin aufzuklären versuchte. Piepers Interpretationsansatz der thomistischen Ethik entsprach Eschweilers

³⁷ ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 472.

³⁸ ESCHWEILER, Sittlichkeit und Wirklichkeit.

³⁹ Das unvermittelte Nebeneinander von „Wirklichkeit“ und „Wert“ kritisiert Eschweiler auch in seiner 1925 publizierten Rezension der „Einleitung in die Philosophie“ des Bonner Priesterphilosophen Aloys Müller (1879–1952), der wie Eschweiler aus Euskirchen stammte.

⁴⁰ Vgl. zum folgenden ESCHWEILER, Sittlichkeit und Wirklichkeit. Auch Pieper hat zu dieser Zeit Eschweiler kritisch-zustimmend zitiert. Vgl. PIEPER, Unaustrinkbares Licht, 114f.; Wahrheit der Dinge, 114 u.ö.

eigenem Verständnis. Praktische und theoretische Vernunft sind anders als bei Kant nicht wesentlich verschiedene Funktionen des menschlichen Geistes. Das Sittliche vermag ontologisch grundgelegt zu werden, indem das „wesentliche Sein des Menschen in der Weltordnung“ als sein eigentliches „Sollen“ erkannt wird⁴¹. Die Begründungslinie, so macht eine Skizze Eschweilers zur praktischen Philosophie des Aquinaten im Nachlaß deutlich, verläuft vom Seienden über dessen theoretische Erfassung hin zum Urteil der praktischen Vernunft, der dann das Handeln zu folgen hat⁴². Damit bekannte sich Eschweiler klar zu einer metaphysischen, aus heutiger Perspektive wohl als „naturalistisch“ zu kennzeichnenden Ethikbegründung.

(cc) Während die beiden bislang skizzierten Anwendungsfelder noch recht abstrakt bleiben, hat die Idee einer Vorordnung des Allgemeinen vor das Individuelle, der umgreifenden Seinskontexte vor den in sie verwobenen Einzelfall, der Argumentation Eschweilers auch einen Weg zu sehr bestimmten *politischen Konkretisierungen* eröffnet. Es ist kein Zufall, wenn der Theologe in der Erinnerung an den Weltkrieg, dessen Erlebnis er, wie wir bereits sahen, generell keineswegs glorifiziert hat, doch ein Ideal benannte, das ihm im Kriegsverlauf erkennbar geworden war und das er auch noch mehr als ein Jahrzehnt später als Modell für eine erneuerte Zukunft der ganzen Gesellschaft empfahl: das Ideal echter „Autorität“. Eschweiler war spürbar geprägt vom Leitbild des durch die eigene Person glaubwürdigen Führers, der es verdient und erreicht, daß andere sich ihm in bewußter, freier Willensentscheidung unterstellen. Weil die Moderne mit ihrer „liberalistischen Ideologie“ bestenfalls noch Lehrer und Vorgesetzte kennt, deren Vorrang auf bestimmten Kenntnissen oder juridischen Befugnissen gründet, übersieht sie in seiner Einschätzung die wahre Autorität als personale Verkörperung des Gemeinwohls und liefert so den besten Beweis dafür, daß sie die übergreifende Ordnung dem Privatinteresse geopfert hat. Mit der Krise der Gegenwart hat sich für Eschweiler auch dieser (zutiefst mit dem Kapitalismus verbundene) Trend desavouiert⁴³. Das Anliegen, den Primat des Allgemeinwohls vor dem Eigennutz wie-

⁴¹ Wenigstens erwähnt werden soll, daß auch der ansonsten dem thomistischen Denken nicht unbedingt zugeneigte Carl Schmitt über Pieper positiv urteilte; vgl. JÜNGER – SCHMITT, Briefe, 146 (Schmitt vom 21.3.1942). Das Urteil Piepers über Schmitt lautete in späterer Rückschau weniger günstig; vgl. PIEPER, Noch wußte es niemand, 182ff.

⁴² Vgl. Eschweiler, hschr. Ausarbeitung über die praktische Vernunft bei Thomas von Aquin: EHM, NL Eschweiler.

⁴³ Vgl. ESCHWEILER, Was ist Auktorität? Rede vom 18.1.31 (EHM, ungedr. Typoskript, S. 12): „Die liberalistische Ideologie, die sich in dem Sprichwort: Jeder für sich, Gott für uns alle, bis zur objektiven Gotteslästerung entlarvt hat, wird allem Anschein nach als Ideologie bald zu den Menschlichkeiten gehören, die nur mehr den Historiker interessieren. Man konnte sich und anderen zwar einreden, die beste Ordnung des öffentlichen Wesens würde von selber kommen, wenn jeder möglichst unbehindert sein Privatinteresse verfolge. Man konnte aber nicht so handeln, ohne dass dieses öffentliche Wesen sich als jene wahre Naturnot-

derherzustellen, wie es in Eschweilers Deutung zutiefst thomistisch-katholischem Ordnungsdenken entspricht, verbindet sich hier mit dem Ruf nach neuer Aufrichtung der Prinzipien von Autorität und Führerschaft auf allen Ebenen von Staat und Kirche. „Es gibt nur einen Weg, die *res publica* in sittlicher Freiheit zu vollziehen: den Weg der Auktorität. (...) Inhaber der Auktorität kann nur sein, dessen Denken und Wollen unmittelbar auf das Gemeinwesen gerichtet ist. (...) Für die auktoritative Führerschaft ist es konstitutiv, daß die sittlichen Akte der Person primär durch das Gemeinwohl bestimmt sind“⁴⁴. Auf solches Führertum ist nach Eschweiler der natürliche, weltanschaulich nicht verbildete Mensch wesenhaft hingeordnet: „Der aufrechte, wirklich freie Mensch sucht den Führer; denn er vernünftelt nicht, er ist vernünftig genug, um sich und seine Umwelt zu wissen als Glied eines Ganzen, das er nicht von sich aus durchschauen und meistern kann“⁴⁵. Dieses natürliche Streben sah der Theologe im zunehmenden Widerstand gegen die Ordnungen der liberalistischen Zeit hervorbrechen. „Die bloße Loyalität genügt der gegenwärtigen Situation des öffentlichen Wesens wahrhaftig nicht mehr; sie fordert den freien Mannesmut und die sittliche Hingabe, die nur möglich ist in und durch Auktorität“⁴⁶. Es mag problematisch erscheinen, solche Äußerungen des Jahres 1931 mit Texten der 20er Jahre zu verbinden und sie zugleich auch schon im Licht der politischen Entscheidungen zu lesen, die Eschweiler zwei Jahre später fällen wird. Doch es kann kaum bestritten werden, daß sich hier ein Begriff von „Ordnung“ manifestiert, der tief in den Grundprinzipien wurzelt, aus denen Eschweilers Denken erwächst. Eine durch autoritative Hierarchie geprägte Gesellschaftsordnung wird auf die *natura humana* selbst zurückgeführt und aus dem Denken des Thomas von Aquin legitimiert. Die politische Ideologiefähigkeit dieses Konzepts wird sich erst 1933 in ihrem ganzen Umfang enthüllen. Auf jeden Fall ist Eschweiler auf dem Wege der anthropologischen Grundsatzreflexion zum Gedanken der „persönlichen Autorität“ als einem politischen Leitbegriff gelangt, dem sich Carl Schmitt in vergleichbarer Weise über den „katholischen“ Begriff der Repräsentation angenähert hat⁴⁷.

(c) Der Impuls aus der Lektüre des Aquinaten für eine „postmoderne“ Erkenntnislehre, Ethik und politisch-gesellschaftliche Erneuerung wurde von Eschweiler noch in einer genuin theologischen Variante vorgetragen. Sie lautet:

wendigkeit der *natura humana* offenbarte, die ihr Vorrecht vor dem Privatinteresse durchzusetzen weiß, wenn nicht als sittlich zu erstrebendes Gut, so als materielle Not und physischer Zwang.“

⁴⁴ Ebd. 13.

⁴⁵ Ebd. 14.

⁴⁶ Ebd. 17.

⁴⁷ SCHMITT, Römischer Katholizismus und Politische Form, 35. Vgl. ebd. 56: „Alle Sektierer und Häretiker haben nicht sehen wollen, wie sehr der Gedanke der Repräsentation in seinem Personalismus human im tiefsten Sinne ist.“

Der Mensch muß als Glaubender seinen Ort in der von Gott ins Dasein gerufenen und geordneten Welt anerkennen und seine „wirkliche“ Stellung als „Mikrokosmos“ im „Makrokosmos“ letztgültig – und das bedeutet: religiös – deuten lernen. Dabei begreift er, daß seine Geist-Natur nicht in sich selbst abgeschlossen ist, sondern eine *finale Struktur* aufweist, die in *offener Ausrichtung auf die Gnade Gottes* steht.

(aa) Für Eschweiler ist die *appetitus*-Lehre der bislang kaum entdeckte Schlüssel zum Verständnis des thomanischen Denkens insgesamt. Der geschaffene Geist ist Natur und Tendenz, wie sich „besonders in dem Streben zum letzten Ziel, dem *finis ultimus, quem nemo potest non velle*“, zeigt. Das letzte Ziel bewegt mit Notwendigkeit jeden endlichen Willen, es gibt ihm wenigstens in rein formaler Hinsicht seine Richtung auf das Gute vor, ob er selbst diese Ausrichtung auch in der Zustimmung zum objektiv höchsten Gut ratifizieren mag oder nicht. In der Finalisierung auf dieses Letzte liegt die Würde des Strebens geschöpflicher Geistigkeit: „Die Vollkommenheit der menschlichen Natur, die ‚Menschenwürde‘ also, besteht (...) darin, in und durch die geistige Beherrschung der Sinnenwelt selbst hingeordnet zu sein auf das echte Absolute: auf die ‚Übernatur‘ des göttlichen Wirkens“⁴⁸. Nicht Begnadung des Menschen als faktisches Synonym einer natürlichen anthropologischen Finalität wollte Eschweiler damit ins Zentrum der Theologie stellen, sondern die natürliche Vollendbarkeit des auf sein Letztziel ausgreifenden menschlichen Geistes als reine Offenheit für die Selbstoffenbarung der Erstwahrheit Gottes⁴⁹. Nur auf dieser Basis hält der Theologe es für möglich, das Ineinander von Natur und Gnadengeschenk als echte, organische Einheit zu beschreiben. In der untrennbaren Verwiesenheit von Natur- und Gnadenordnung unbeschadet ihrer grundsätzlichen Unterscheidbarkeit⁵⁰ liegt bei aller Ähnlichkeit mit späteren transzendentaltheologischen Entwürfen, die moderne Ausleger Eschweilers zuweilen nicht grundlos konstatiert haben⁵¹, das Charakteristikum seines thomistischen Konzepts.

(bb) In den Ausführungen des letzten Punktes wird deutlich, daß sich Eschweilers Votum für die thomistische Anthropologie engstens mit einem Bekenntnis zu demjenigen *Gottesbegriff* verbindet, der in ihr bestimmend ist. Der Mensch ist eins in sich und er ist eins mit der Welt, weil und insofern er letztlich *Einheit mit Gott* erstrebt. „Menschsein“ bezeichnet nicht eine in sich abgeschlosse-

⁴⁸ ESCHWEILER, Herkunft, 384.

⁴⁹ Vgl. ESCHWEILER, Von der göttlichen Tugend des Glaubens, 175.

⁵⁰ Dies betont – allerdings mit ablehnender Bewertung – TOMBERG, Glaubensgewißheit, 171. Tombergs eigenes Anliegen ist eine Überwindung der Unterscheidung zwischen „natürlichen“ und „übernatürlichen“ Aussagen (vgl. ebd. 173f.).

⁵¹ Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 297, der feststellt, Eschweilers Lehre vom *desiderium naturale* hätte sich „zu einer Theologie vom ‚Hörer des Wortes‘ weiterentwickeln lassen, wie sie schließlich Karl Rahner 1941 vorlegte.“

ne, quasi-absolute Größe; vielmehr ist es nur als Verweiswort recht verstehbar. In seiner für sich genommen stets durch das Möglichkeitsprinzip begrenzten Seinswirklichkeit begreift der Mensch seinen Ursprung und sein Ziel in der Hinordnung auf Gott, der allein *actus purus* und damit Ermöglichungsgrund alles Endlichen ist. Nur im Blick auf das „Zusammenwirken von geistiger Selbstmacht und bedingter Geistnatur“⁵² eröffnet sich ihm die Wahrheit seines Wesens. Dieser theonome Ansatz kennt darum „keine Menschheit, die sich in sich selber vergafft und den Geist ins individuelle Ich-Selbst abschließt“⁵³. Weil Gott, das wesenhafte Sein, „in jedem Wirklichen da ist als das wahrhaft und ursächlich wirkende Sein“⁵⁴, gibt es die Kreatur. Ihr Eigen-Sein und Gottes bedingendes In-ih-Sein sind direkt proportionale Größen. Natürlich soll dies nicht pantheistisch verstanden werden, wohl aber in einer Weise, die sich deutlich gegen den bürgerlich-neuzeitlichen „Theismus“, den Eschweiler gerne in einem Atemzug mit dem „Deismus“ derselben Epoche nennt, abzugrenzen weiß⁵⁵. Für diesen ist „Gott“ immer nur ein existenzleerer Grenzbegriff zur Absicherung der schöpferischen und gesetzgeberischen Zentralstellung des Menschen; im Thomismus dagegen ist Gott die wahre Wirklichkeit des Universums, allen geschaffenen Dingen als Seinsgrund innerlich. Wenn man vom mittelalterlichen Menschen gesagt hat, daß er in der „Allgegenwart Gottes“ lebte, dann bedeutet dies nach den Worten Eschweilers in einem eher populär gehaltenen Radiovortrag von 1928: „Gott ist in jedem Wesen und in jeder Bewegung, er ist ganz Gott in dem kleinsten Stäubchen wie in dem Ganzen des Alls. Das Zusammensein von Leib und Seele im Menschen ist das relativ vollkommenste Gleichnis für das Verhältnis Gottes zur Welt“⁵⁶. Menschsein ist seinem innersten Kern nach Partizipation am Sein Gottes, denn „Gott ist (...) in den endlichen Dingen innerlicher, intimer gegenwärtig, als das veränderliche, werdende Sein je bei sich selber sein kann. Er ist die durch sich seiende und wirkende Ursache, der Urheber und Vollender alles Werdens und Wirkens in der Welt. Soweit ein Ding wirkliches Sein hat, in dem Maße ist Gott in ihm mit seiner wesenhaften reinen Wirklichkeit“⁵⁷. Aufgrund seiner metaphysi-

⁵² ESCHWEILER, Die Herkunft des industriellen Menschen, 384.

⁵³ Vgl. ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 304f.

⁵⁴ Ebd. 136.

⁵⁵ Vgl. ebd. 138f. Darnach gilt: „es ist jener nicht nur dem Wortgebilde, sondern auch dem Sinngehalte nach spezifisch neuzeitliche, bürgerliche ‚Theismus‘, wonach der Schöpfergott zwar die Weltmaschine gebaut, in Gang gesetzt hat und auch in Gang erhalten muß, wo aber das freie Vernunftwesen, Mensch genannt, eine kleine abgeschlossene Welt für sich bildet. Dem neuzeitlichen Bürger ist der Mensch zunächst und zuhächst das freie Vernunft-Individuum, das unabhängig sich selber bestimmt, so daß Gott als der hohe Herr erscheint, den die menschliche Vernunft erst akkreditieren muß und mit dem der freie Wille einen Vertrag – auf Gegenseitigkeit natürlich – abschließen kann.“

⁵⁶ Ebd. 134.

⁵⁷ Ebd. 136.

schen Konstitution, deren letztes Aktprinzip unmittelbare Anteilnahme am Wesens-Akt Gottes ist, erweist sich der Mensch mit der gesamten Welt als „sozusagen in Gott eingetaucht“⁵⁸. Man mag dies Panentheismus nennen; auf jeden Fall handelt es sich um eine Thomasdeutung in der Nähe zu Meister Eckhart, die Eschweiler hier vorschwebte⁵⁹. Der nicht vom göttlichen Wesen zu unterscheidende göttliche Seinsakt ist es, der in endlicher Brechung auch das Sein der Geschöpfe konstituiert. Im Menschen bildet sich in vollkommener Weise jene gestufte Ordnung des Kosmos ab, die letztlich alles Geschaffene auf Gott, die erste Ursache und das letzte Ziel, hin finalisiert und gerade dadurch dem Geschöpflichen seine Eigenwirklichkeit verleiht. Seine Vernunft ist „der Weg, auf dem der Mensch seinem Schöpfer begegnet und sich mit ihm in Erkenntnis und Liebe vereinigen kann“⁶⁰. Gerade die Gottversunkenheit ist nach Eschweilers Darstellung dem Menschen des Hochmittelalters zum Motor intensivster Weltzuwendung, bislang unbekannter Offenheit für die Wirklichkeit, geworden. So entstand jenes Ideal mit den Charakteristika „Weltüberwindung ohne Weltverneinung, – immer werdendes, wanderndes Sein ohne in Pantheismus zerfließende Formlosigkeit, – Menschengröße ohne Menschenvergötzung“, das zum Inbegriff der Gotik werden konnte⁶¹.

(cc) Dieses ganz aus dem Verhältnis zu Gott entworfene Selbstverständnis des Menschen läßt sich an der thomistischen Lehre über das *Bittgebet* exemplifizieren, die Eschweiler 1928 in allgemeinverständlicher Form im Rahmen einer Artikelserie für die Kölner Kirchenzeitung erläutert hat. Für den modernen Menschen, so die Ausgangsfeststellung, ist die Bitte an Gott „die empfindlichste Prüfung“ seiner Frömmigkeit⁶². Die Zweifel an ihrem Sinn werden vor allem von Gebildeten häufig dadurch beiseite geschoben, daß man Lob und Dank zum „eigentlichen“ Gebet erklärt. Nach Eschweiler aber ist es die Bitte, an der viel unmittelbarer unsere Vorstellung von Gott und unsere Frömmigkeit sichtbar werden. Mit zwei grundlegenden theologischen Argumenten im Geist des hl. Thomas versucht unser Autor, den Sinn des Bittgebetes zu erklären, und darin leuchten noch einmal die zentralen Elemente seiner Lehre über das Verhältnis Gottes zum Menschen auf.

⁵⁸ Ebd. 139, ähnlich erneut 289.

⁵⁹ Vgl. ebd. 137, Anm. 1, wo Eschweiler die Rechtgläubigkeit Eckharts nachdrücklich betont. Auf keinen Fall dürfe Eckhart als „Urvater des deutschen Idealismus“ angesehen werden (ebd. 141).

⁶⁰ Ebd. 138.

⁶¹ Ebd. 148.

⁶² Vgl. zum folgenden ESCHWEILER, Das „vornehme“ und das „nicht vornehme“ Gebet; Das Gebet im Weltplane Gottes; Was das Gebet nicht ist. Daneben auch: ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 139ff.

Erstens besteht kein Zweifel daran, daß durch unsere Bitte nicht der Wille Gottes beeinflußt wird, in dem alle Dinge, Ziele wie Mittel, unfehlbar vorherbestimmt sind. Auch unser Denken und Wollen, so erinnert der Thomist an die zentrale Schuldoktrin von der *praemotio physica*, ist Werkzeug in der Hand der göttlichen Erstursache. Die „Freiheit der vernunftbegabten Geschöpfe ist das vorzüglichste Mittel der göttlichen Vorsehung“⁶³. Gott lenkt seine höchsten, geistbegabten Kreaturen zwar in feinerer Weise als die niedrigeren, aber an der Tatsache der Vorherbestimmung auch unserer Willensratschlüsse in Gottes ewigem Plan kann kein Zweifel bestehen. Wir selbst bewirken nichts aus eigener Kraft – im wahrsten Sinne allenfalls das „Nichts“ der Sünde⁶⁴, um die Gott aber ebenfalls weiß. Wer dies nicht zugibt, gerät notwendig zur falschen Vorstellung einer Konkurrenz zwischen menschlichem Wollen und göttlicher Vorsehung. Stattdessen hat in der göttlichen Providenz auch das Bittgebet als Mittel und Ursache von Anfang an seinen Platz. Die Bitte lehrt den Menschen, sein wahres Wesen, seine wirkliche Stellung vor Gott anzuerkennen: daß er ihm alles verdankt, alles von ihm empfangen muß. In der irdischen Gabe, wird sie von Gott erbeten, ist stets zugleich der Blick auf das höchste Gut gerichtet, zu dem der menschliche Geist seinem Wesen nach notwendig strebt, wird die Nähe zu Gott vertieft und ist die göttliche Ordnung anerkannt, in der die endlichen Güter mit Hilfe der Gnade zu rechten Mitteln auf dem Weg zum letzten Ziel werden sollen. Darum vervollkommnet die Bitte an Gott schon unabhängig von ihrem Inhalt und ihrem „Erfolg“ den Willen des Bittenden selbst und ist somit unfehlbar wirksam. Wir bitten Gott nicht, um ihn „überreden zu wollen, daß er seine Vorsehung umändere, sondern im geraden Gegenteil, damit wir frei und bewußt das mitvollziehen, was die im Gekreuzigten sich offenbarende Liebe von Ewigkeit her für unser Heil vorherbestimmt hat“⁶⁵. Man kann darum, so zitiert Eschweiler ein treffendes Beispiel, den Betenden mit einem Schiffsmann vergleichen, „der, weil er landen will, an dem Tau zieht, das an einem Steinblock auf dem Ufer befestigt ist. Es scheint, als ob der Schiffer den Steinblock an sich heranziehen wolle. Tatsächlich ist es umgekehrt. Er zieht *sich* an den Steinblock heran. So bewegen wir im Gebete eigentlich nicht Gott zu uns, sondern uns zu Gott. Wir fangen an, das in der Zeit zu wollen, was Gott seit Ewigkeit von uns gewollt hat“⁶⁶.

Damit ist zweitens bereits deutlich, daß allein unsere Möglichkeit, Gott um etwas bitten zu dürfen, keine Selbstverständlichkeit ist. Denn Gott und Mensch

⁶³ ESCHWEILER, Das Gebet im Weltplane Gottes, 4.

⁶⁴ Daß Eschweiler sich damit zu einer höchst „augustinischen“ Lesart der thomanischen Vorsehungslehre bekennt, steht außer Frage. Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 21, 4 (CCL 41, 278): „Ipse te delectet, a quo habes quicquid te delectat. Non peccatum dico, nam peccatum solum ab illo non habes. Excepto peccato, ab illo habes quicquid aliud habes.“

⁶⁵ ESCHWEILER, Was das Gebet nicht ist, 5.

⁶⁶ Ebd.

sind an sich durch eine unendliche Distanz des Seins und der Würde getrennt, die für den Menschen natürlicherweise unüberwindlich ist. Der Mensch ist vor Gott nicht „Partner“, sondern ein Bettler aus echter, unabdingbarer Bedürftigkeit. Dann aber ist das Bittgebet bereits in sich eine Gnade Gottes. Er erwählt uns ohne Verdienst zu seinen Vertrauten, die voll Hoffnung zu ihm sprechen dürfen. In der Bitte selbst werden wir seine Hausgenossen, die wir ohne sie nicht wären, denn sie eint uns immer mehr mit Gott und seinem ewigen Plan.

2.1.3 Versuch einer Tiefendiagnose: Die beherrschende „Weltanschauungsform“ der Neuzeit

(1) Dem organisch, ganzheitlich und transzendenzoffen konzipierten Menschenbild des Thomismus, das in der Vorstellung eines Gottes wurzelt, der als innerster Grund alles Seienden und als Spender der selbst die Freiheit bewegenden Gnade dem Menschen näher ist als dieser sich selbst, wird von Eschweiler der „Anthropismus“ der Neuzeit, wie er in Kant seine normative Gestalt gefunden hat und bereits in der Diagnose der Gegenwartssituation als entscheidender Faktor identifiziert worden war, schroff entgegengestellt. Wir wollen im folgenden eingehender darstellen, wie Eschweiler diesen Faktor als entscheidendes Movens in der gesamten Geschichte des neuzeitlichen Denkens wie seiner praktisch-gesellschaftlichen Konsequenzen nachzuweisen sucht.

(a) Das moderne Selbstverständnis des Menschen ist in *philosophischer Sicht* gekennzeichnet durch die Verabsolutierung des *ego cogitans*, das im Gegensatz zur „konstitutionell“ regierenden Vernunft des Aristotelismus die unumschränkte Herrschaft einfordert. In der theoretischen Vernunft erkennt es in der Natur nur die aus ihm selbst stammenden Formen wieder und verschiebt das „Ding an sich“ in den Raum der bloßen Hypothese. Ganz abgesehen davon, daß damit bei Kant die Spannung der „Natur“ zur „Freiheit“ (als Realität der praktischen Vernunft⁶⁷) angelegt ist, die beide in eine unversöhnliche Gegnerschaft bringt, erweist sich auch schon aus der theoretischen Perspektive der „Thron“ des absoluten Bewußtseins, auf den die Moderne die menschliche Vernünftigkeit erheben wollte, in Wahrheit als „Isolierschemel“⁶⁸. Denn was am Menschen selbst „Natur“ ist, der

⁶⁷ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Eschweiler Kants Lehre vom „radikalen Bösen“ ausdrücklich nicht als „pietistischen Rest“ seines Denkens in Abhängigkeit von der christlichen Erbsündenlehre verstehen will, sondern klar als „notwendige Folge aus dem Ansatz des idealistischen Glaubens an die Vernunft im Menschen“ deklariert: Die Entscheidung zum Bösen wurzelt nicht, wie oft angenommen, „in dem Überwiegen des Sinnlichen über das Geistige“, sondern hat seinen Grund so unbedingt und notwendig im Intelligiblen selbst wie auch der gute Wille (ESCHWEILER, *Die Herkunft*, 388).

⁶⁸ Vgl. ESCHWEILER, *Zur Krisis*, 322.

lebendige Mensch in seiner auch das Leibliche einschließenden Ganzheit, gilt nun als Erscheinung eines entobjektivierten, existenzentrückten reinen Bewußtseins. Dieser Funktionalismus in der anthropologischen Theorie zeigt seine späten Konsequenzen in der ganz praktischen sozio-ökonomischen Realität der Moderne. Der „Stammbaum des industriellen Menschen“, der unter den Folgen technisierter Funktionalisierung leidet, verweist „in seiner Hauptlinie“⁶⁹ auf diesen Ursprung zurück, den „Glauben an das Einwohnen des Absoluten im Menschen“⁷⁰. Die im Transzendentalismus aufbrechende Spaltung zwischen Noumenon und Phänomenon setzt sich fort in einer Distanz des Ich zu einer Dingwelt, die um so realitätsleerer wird, je mehr man sie als Schöpfung der Vernunft und als Hilfsbegriff auf dem Wege ihrer genetischen Selbstvergewisserung ansieht⁷¹. Am Ende zahlt das Ich selbst den höchsten Preis: Ihm droht – idealistisch – die Auflösung zum Produkt des sich selbst setzenden Bewußtseins oder – materialistisch – die Reduktion auf ein Stück „Natur“⁷². Vor allem die idealistische Gefährdung kritisiert Eschweiler immer wieder als negatives Erbe der Neuzeit. Die „Wirklichkeit des Menschen wie er ist“ – eine Formulierung Johann Michael Sailers – wird „entweder zur ‚Erscheinung‘, deren Wesen (*forma* im aristotelisch-scholastischen Sinne) das bloß Formale, d.i. die Wesenslosigkeit ist – oder sie wird zur ‚Funktion‘, deren Konstante der unendliche Prozeß ist“⁷³. Pflicht und Freiheit, nach Kant die entscheidenden Daten in der Absicherung der menschlichen Hoheit, begegnen sich allein im Übersinnlichen und finden zu keiner echten Vermittlung in der empirischen Welt; „es bleiben formale Funktionen in der Mensch genannten Naturerscheinung“. „Wesenhaft menschliches Wirken“, das nur aus der Ganzheit der leib-seelischen Kräfte erwachsen kann, wird somit empfindlich beschädigt⁷⁴.

(b) Diese philosophische Einschätzung der neuzeitlichen Anthropologie stellt Eschweiler in unmittelbare Nähe zur Entwicklung des *religiösen Gedankens*. Der Theologe hat seit seiner Dissertation die These vertreten, daß bereits im Wolffschen und Leibnizschen Rationalismus der Gottesbegriff seinen Sinn darin erschöpft, „Begründung des Absolutheitscharakters der reinen Vernunft“ zu

⁶⁹ ESCHWEILER, Die Herkunft, 390.

⁷⁰ Ebd. 392.

⁷¹ Vgl. ebd. 386f.

⁷² Vgl. auch ESCHWEILER, Max Schelers Philosophie vom Menschen.

⁷³ ESCHWEILER, Die Herkunft, 390; vgl. ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 14f.: „Kants Gott ist (...) nichts anderes als die *immanente Unendlichkeitsfunktion des freien Vernunftwesens*.“ Weil es hier nur noch um „ein immanentes und transzendentales Absoluten“ geht, steht fest, „daß der Deutsche Idealismus bei und nach Kant wesentlich religionslos sein mußte“ (ebd. 100).

⁷⁴ Vgl. ESCHWEILER, Die Herkunft, 386.

sein⁷⁵. Diese Philosophie ist darum ähnlich wie der „Deismus und Atheismus der Franzosen auf eine Aufhebung der religiösen Wirklichkeit überhaupt“⁷⁶ gerichtet. Kant hat diese Tendenz nur konsequent fortgesetzt⁷⁷. Bei ihm spielt das zentrale Gegenüber der Unbedingtheit des sittlichen Vermögens, nämlich Gott, ähnlich wie das „Ding an sich“ nur als Grenzbegriff eine Rolle, den man braucht, um einem radikalen Solipsismus zu entgehen⁷⁸. Die Entwirklichung des „Vernunftwesens“ Mensch verläuft somit unmittelbar parallel zur Entwirklichung Gottes⁷⁹ und bildet sich ab in der konkreten Entwicklung der menschlichen Gesellschaft bis in die Gegenwart hinein. Integrales Menschsein in der Einheit von selbstbewußtem Geist und welthaftem Leib wird ebenso zur bloßen Idee wie Gott; die Existenz beider bleibt postulatorisch. „Der ‚*deus sive natura*‘ der Renaissance, der Vernunftigkeits- und Zweckmäßigkeitsgott des Deismus, Kants ‚gestirnter Himmel und moralisches Gesetz‘, der zu sich selber kommende Weltgeist in der Hegelschen Dialektik, Nietzsches Übermensch – dies alles sind nur vornehmere Ausdrücke jener anthropistischen Mythologie, die bei Comte und Feuerbach grobes Platt spricht“⁸⁰.

(c) Hier wird deutlicher erkennbar, wie Eschweiler seine Kultur- und Gegenwartskritik, die wir zu Beginn in der Fokussierung auf das finale Symptom einer ökonomischen Funktionalisierung des Menschseins kennengelernt hatten, *geistesgeschichtlich zu fundieren* sucht. Zwischen menschlichem Selbstverständnis in der Moderne, in dessen Zentrum ein sich immer neu setzendes und reflektierendes Selbst als transzendente Fiktion ohne reales Sein sowie das auf unendliche Bewegung ausgerichtete „funktionale, seelisch immanente Spannungs- und Willenserlebnis“⁸¹ stehen, und der ökonomischen Realität der Neuzeit, dem „Konjunkturgeschäft der in sich zurücklaufenden Kreisbewegung von Produktion und Konsum“⁸²,

⁷⁵ Vgl. ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 11f.: „Dem Rationalismus gilt die Annahme eines unendlichen, allweisen göttlichen Wesens als die selbstverständliche und notwendige Bedingung dafür, daß ein in sich abgeschlossenes und absolutes Vernunftreich möglich sei. In dieser Vernunftfunktion, Begründung des Absolutheitscharakters der reinen Vernunft zu sein, erschöpft sich aber auch der ganze Inhalt des rationalistischen Gottesbegriffes. In dem alles umspannenden Vernunftkosmos ist nur Raum für einen Gott, dessen Schöpferallmacht sich innerhalb der Grenzen des moralisch Notwendigen, d.i. des Vernunft- und Zweckmäßigen hält, indem er diese bestehende Welt als die vernünftigste von allen möglichen verwirklichen mußte.“

⁷⁶ Ebd. 15.

⁷⁷ Vgl. ebd. 13: „Kants religiöse Anschauungen bewegen sich (...) ganz in der Linie der gezeichneten rationalistischen Auffassung.“

⁷⁸ ESCHWEILER, Die Herkunft, 387.

⁷⁹ Vgl. ebd. 388.

⁸⁰ Ebd. 389.

⁸¹ ESCHWEILER, Die Religion der Neuzeit, 46.

⁸² Ebd.

besteht eine unmittelbare Entsprechung. Erst durch diese Ableitung wird die Realität des „industriellen Menschen“ in ihrer Wurzel erfaßbar. Das Selbst, das in den Vernunftphilosophien Setzung des reinen Ich sein sollte, weiß sich am Ende des Weges als Funktion ganz und gar ungeistiger Mächte entzaubert. Die endliche Gestalt des Menschen zerfließt in einen unendlichen Prozeß unpersönlicher Natur, in dem die absolute Humanität nichts anderes ist als die Menschlichkeit des Funktionärs⁸³. Falls dies zutrifft, folgt die Gegenwart bei allem äußerlichen Trend zum Positivismus immer noch einer letztlich im Idealismus wurzelnden Tendenz, indem sie die „grund- und ziellose Bewegung als solche“ für den „letzte[n] Sinn des Seins“ anzunehmen sucht⁸⁴.

(aa) So wird nach Eschweilers Analyse die *dialektische Bewegung*, welche die Philosophie in rein historischer Betrachtung von Kant her durch den Idealismus, vor allem Hegel, bis hin zu Marx durchschritten hat, als durchaus konsequente, ja notwendige Entwicklung begreiflich. Die bei Hegel Geschichte gewordene, sich in die Natur entäußernde reine Vernunft auf ihrem Weg zum „absolute[n] Sich-Selbst-Wissen am Feierabend des Geistes“⁸⁵ wird den Junghegelianern zum Gegenstand ohnmächtiger „Theologie“, deren Passivität es ins Aktive zu wenden gilt. Diese Umkehrung der Sichtweise aber ist nur das korrespondierende Extrem aus der unveränderten Spaltung von Natur und Geist. Indem Marx die idealistische Metaphysik als beschaulich-innerliches, stets zu spät kommendes Raisonement verabschiedet, entdeckt er in der Vorherrschaft des Ökonomischen, gegenwärtig konkret in der dämonischen Herrschaft der Maschine⁸⁶, das wahrhaft objektive Moment, das den geschichtlichen Augenblick bestimmt, und in dieser Entdeckung wird sich die ins Materialistische gewendete philosophische Analyse ihrer eigenen geschichtsverändernden, zukunftsweisenden Kraft bewußt. So sehr Eschweiler die tatsächliche Gesellschaftsentwicklung vom 19. ins 20. Jahrhundert als Bestätigung der genialen Marxschen Intuition zu würdigen versuchte und damit erneut in der breiten antikapitalistischen Linie des katholischen Denkens seiner Zeit stand, so sehr lehrte ihn der Blick auf das faktische Scheitern der kommunistischen Zukunfts- und Erlösungsverheißung, daß der Irrweg der neuzeitlichen Anthropologie auch hier nur in einer weiteren Variante in Erscheinung getreten ist. „Die Zivilisation, der Betriebsmensch, die ganze Geistigkeit des technisch-ökonomischen Wesens ist geradezu eine Offenbarung des historischen Materialismus. Bloß die neue, sittliche, freie Menschheit, die aus der Dialektik des

⁸³ Vgl. ESCHWEILER, Die Herkunft, 392.

⁸⁴ Ebd. 397.

⁸⁵ Ebd. 394.

⁸⁶ Erneut wird man an die Analysen Carl Schmitts über Marxens Einsicht in das „revolutionäre Prinzip Technik“ erinnert. Vgl. TOMMISSEN, Carl Schmitt – metajuristisch betrachtet, 180.

Klassenkampfes notwendig herauskommen sollte, ist noch immer nicht da⁸⁷. Wieder also hat die „anthropistische Mythologie“ der Neuzeit versagt. Der Sozialismus kommt ebensowenig an sein Ziel wie der Kapitalismus, sondern wird seit Bernstein sogar in formaler Hinsicht dessen Nachahmer, indem er an die Stelle der konkreten Utopie ein verändertes Ideal setzt, das im „reinen Ersehnen und Wollen des ewigen Fortschritts der Menschheit“ besteht⁸⁸. Wieder klingt bei Eschweiler ein auch bei Carl Schmitt reflektiertes Motiv an, der etwa zur gleichen Zeit dem „Weltbild des modernen industriellen Unternehmers“ bescheinigt hat, demjenigen „des Industrieproletariats wie ein Zwillingenbruder dem anderen“ zu gleichen, und „amerikanische Finanzleute und russische Bolschewisten“ mit ihrem „ökonomisch-technische[n] Rationalismus“ vereint sah „im Kampf gegen die Politiker und die Juristen“⁸⁹. Diese Gedanken hat Eschweiler auch noch in seiner nationalsozialistischen Phase gerne aufgegriffen, um eine geschlossene Linie zwischen neuzeitlicher Philosophie, weltanschaulichem Liberalismus und der Zerstörung der sozialen Ordnung zu ziehen⁹⁰.

(bb) Es ist das von jedem inhaltlichen Kriterium abgelöste Fortschrittsstreben, welches für Eschweiler das geheime Band zwischen den großen Ideologien der Gegenwart bildet, gewoben aus dem Stoff der neuzeitlichen Wende zum Ich. Es stellt geradezu ihr quasi-religiöses Leitbild, ihr geheimes Absolutum dar. Alles „Starre“ soll aufgelöst werden in den dauernd veränderlichen Fluß einer ins Futurische weisenden Bewegung. Davon zeigt sich auch das *religiöse Leben der Gegenwart* zutiefst geprägt. Eschweiler sprach, durchaus in der Doppeldeutigkeit des subjektiven bzw. objektiven Genitivs, bereits in einem 1922 publizierten Beitrag von der „Religion der Zukunft“, welche programmatisch als christliche Variante der radi-

⁸⁷ ESCHWEILER, Die Herkunft, 395. Vgl. noch Eschweiler an Karl Thieme vom 9.11.31 (IZG, NL Thieme, ED 163/19): „Den ganz idealistisch-dialektischen Materialismus M[arx]en[s] historisch und sachlich als eine Erscheinung der sündigen und todverfallenen Selbstvergötterung des ach so fromm sich fühlenden und hui so herrisch sich promethisierenden *homo faber* zu erkennen, ist eine sehr dringliche und nützliche Arbeit. Collectiv-Gefühl ist auch nur Selbstgefühl.“ Zuvor wird aber der „sozialen Bewegung“ aus theologischer Perspektive durchaus Bedeutsamkeit zugestanden.

⁸⁸ ESCHWEILER, Die Religion der Zukunft, 46.

⁸⁹ SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form, 22.24.

⁹⁰ Vgl. ESCHWEILER, Ansprache zur Feier des Tages der nationalen Arbeit (1. Mai) 1935, Bl. 1, EHM, NL Eschweiler: Der „Liberalismus“ wird als der „eigentliche Urheber der Zersetzung der sozialen Ordnung des Volkes“ identifiziert. Weiter heißt es: „Die Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert bietet an der Folge Hegelianismus-Marxismus den deutlichen Beweis, daß die Vergötzung des philosophierenden Ich zum absoluten reinen Vernunftwesen mit einer gewissen logischen Notwendigkeit sich expliziert zur tiefsten Entwürdigung der wissenschaftlichen Arbeit in dem marxistischen Gedanken, der sogenannte ‚Geist‘ sei nichts anderes als der schwebende Ausdunst des materiellen Wirtschaftsprozesses.“ Dem habe erst der Nationalsozialismus ein Ende bereitet.

kalisierten Moderne auftritt. Das idealistische Grundkonzept des sich selbst in die Existenz „setzenden“, aber niemals bei sich seienden Ich erkannte Eschweiler in der Fokussierung des religiösen Selbstvollzugs auf „die Zukunft als solche, d.i. die ‚reine‘ Entwicklung der Menschheit ins Unbestimmte, (...) dem alles Glauben und Hoffen und Lieben gilt“⁹¹, wieder. Man hat eine solche Haltung viel später einmal treffend als „Eschatologie immanenter Zukunftsgläubigkeit“⁹² charakterisiert. In der Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts ist dieses Schema vor allem in der Gnoseologie des Neukantianismus, etwa bei Paul Natorp (1854–1924), sehr deutlich zur Ausformung gekommen. Hier ist das „Ding an sich“, das bei Kant zumindest als Ursprung der sinnlichen Eindrücke in Erwägung gezogen worden war, endgültig zugunsten der freien „Setzung“ eliminiert. Religiosität als „Gefühl des Unendlichen“ bedeutet kaum mehr als „Unendlichkeit des Gefühls“, eines immanenten Fühlens des unbegrenzten und unbedingten „transzendentalen Bewußtseins überhaupt“⁹³. Nach Eschweiler ist das ein „betäubender Glaube“⁹⁴, weil er das natürliche Menschsein im blinden Unendlichkeitsrausch hinter sich läßt. Das Absolute, dessen der Mensch sich fühlend bewußt zu sein meint, ist gestaltlos, ist die absolute, von allen Gehalten losgelöste Form des geistigen Aktes selbst. Die transzendente Reflexion verliert in ihrer Selbst-Verabsolutierung jeden transzendenten Inhalt. Mit dem richtigen Blick auf den Menschen geht darum zugleich der Blick auf Gott verloren. Die „Religion der Zukunft“ ist nichts anderes als „Glaube an das immanente Absolute“, der sich nach außen spiegelt im Bekenntnis zum unendlichen Kulturfortschritt, zum „werdenden Gott“ im Vorkommen der Menschheit⁹⁵. Sie versteht sich, wie Eschweiler mit Verweis auf

⁹¹ ESCHWEILER, Die Religion der Zukunft, 42.

⁹² SECKLER, Die schiefen Wände, 24.

⁹³ ESCHWEILER, Die Religion der Zukunft, 48f.

⁹⁴ Vgl. ESCHWEILER, Vorwort zu J. Maritain, Der Künstler und der Weise, 13.

⁹⁵ Auf dieses Thema gehen auch Eschweilers hschr. Ausarbeitungen zum Kolleg „Dogma und dogmatische Entwicklung“ für das SoSe 1927 ein (EHM, NL Eschweiler): „Die dem modernen Denken geläufige Meinung, es gebe einen unendlichen Fortschritt, ein unbedingtes und unbegrenztes Werden und das einzige Absolute sei eben die absolute Relativität alles Seins, ist in sich widerspruchsvoll und widerspricht den elementarsten Denkgesetzen. Ist das ‚Werden‘ das Wesen der Welt, so muß eben ein Sein gedacht werden, soll das ‚Werden‘ sinnvoller Ausdruck sein; – ist alles nur ein ‚Übergang‘, so muß eben etwas zu etwas übergehen. Der Vater des *panta rei*, Heraklit, sah sehr wohl, daß er im ‚Fluß aller Dinge‘ nur das Wesen der erfahrbaren Wirklichkeit begreifen konnte, wenn er ein mit sich identisches Ureines annahm – mag er es nun ‚Feuer‘ oder ‚Logos‘ oder ‚Gott‘ nennen. Der ‚werdende Gott‘ der Moderne ist die besondere moderne Form der Gottesleugnung: Dieses absolute Relative, dieses sonderbarste aller ‚hölzernen Eisen‘ ist nur verständlich als verzweifelte Negation des Gottesglaubens; in jeder einigermaßen ernsten Philosophie muß dieses Gedankensgepinnt mit echter Absolutheit ausgefüllt werden, um zur Not aufrecht erhalten werden zu können. Solche Auffüllung etwa in Nic. Hartmanns Begriff ‚des idealen Wertrei-

einen Buchtitel Natorps formuliert hat, als „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“⁹⁶, in der es nur noch relative Werte gibt⁹⁷. Seinen konkreten theologischen Reflex hat dieses Glaubensverständnis nach Eschweiler in der aktuellen Gestalt der liberal-protestantischen Theologie des frühen 20. Jahrhunderts gefunden, die darin ihrem Charakter, treuer „Dolmetsch des jeweilig Modernen“⁹⁸ zu sein, einmal mehr gerecht geworden ist. Nach dem Weg durch Rationalismus und Pietismus im 19. Jahrhundert ist ihre Bibelkritik bei einer „eschatologischen“ Jesusdeutung angekommen. Ohne Namen zu nennen, spielte Eschweiler damit wohl auf Johannes Weiß (1863–1914)⁹⁹ und seine Schule an, die seit der Jahrhundertwende für eine radikale exegetische Neubewertung von Person und Lehre Jesu im Neuen Testament verantwortlich waren. Durch sie hatte der Kulturprotestantismus alter Prägung, den der Name Adolf von Harnacks (1851–1930) wie kein anderer repräsentierte¹⁰⁰, sein jähes Ende gefunden. Jene „eschatologische Grundstimmung“, die nun durch die Exegeten ins Zentrum des Interesses gerückt und auch bei den Systematikern zum Schlüssel einer erneuerten Glaubens-theologie erklärt wird, ist in Eschweilers Analyse freilich nicht diejenige des Neuen Testaments selbst – die radikale Naherwartung, die dem irdischen Jesus exegetisch zugeschrieben wird, möchte in der Gegenwart ernstlich niemand aktualisieren. Die Neuentdeckung des „Eschatologischen“ variiert in Wahrheit „ein Leitmotiv des spezifisch modernen Zeitgeistes“¹⁰¹. Es äußert sich in der (am Beispiel des Neukantianismus beschriebenen) Verabsolutierung eines weithin formalistisch verstandenen, inhaltsleeren Vollzugs der existenziellen Glaubensentscheidung, in der Reduktion des religiösen Aktes auf ein seelisches Streben zwischen „Tatidealismus und Zukunftssehnsucht“¹⁰², das glaubt, den Bezug auf verbindliche dogmatische Inhalte hinter sich lassen zu können. Damit hat Eschweiler die „existenziale“ Wende innerhalb der evangelischen Theologie, deren radikale Ausformulierung durch den Weiß-Schüler Bultmann ab Mitte der 20er Jahre erst noch bevorstand, 1922 bereits zielgenau erfaßt und in einem wichtigen Punkt kritisiert, wenn er vielleicht auch deren Unterschied zur zuvor erwähnten inhaltsleeren, aber optimistischen Zukunftsgläubigkeit nicht exakt genug berücksichtigt. Auf jeden Fall

ches‘. Dadurch wird aber der Begriff des Menschen zerstört; er zerfließt und wird selber zum Absolutum“.

⁹⁶ ESCHWEILER, *Die Religion der Zukunft*, 49.

⁹⁷ Vgl. ebd. 52f.: „Das menschliche Denken und Erleben erzeugt ‚schöpferisch‘ sich selbst als das Absolute. Das bedeutet aber: Es gibt überhaupt kein Absolutes; alles ist nur relativ wahr und gut, soweit und solange nämlich, als das absolute schöpferische Leben es als wahr und gut hinstellt“.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Vgl. bes. Joh. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen 21900).

¹⁰⁰ ESCHWEILER, *Die Religion der Zukunft*, 44.

¹⁰¹ Ebd. 45.

¹⁰² Vgl. ebd. 43.

ist es das zum religiösen Prinzip erhobene „Suchen der modernen Seele“, das (wie so oft in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung) unter dem Titel exegetischer Einsicht Einzug in die Systematik hält: die Gewißheit einer Sehnsucht, die sich durch keine verbindlichen wahren Inhalte festlegen lassen will und ihre Bewegung bestenfalls „in das veränderliche Gewand von Dogmen kleidet“¹⁰³.

(2) Ökonomie, Religion, Philosophie – alle Bereiche der Moderne stehen nach Eschweiler also unter der Herrschaft einer einzigen „Weltanschauungsform“¹⁰⁴.

(a) Der Begriff der „Weltanschauung“, dem wir in späteren Kontexten noch intensiv wiederbegegnen werden, ist bereits in den frühen Publikationen Eschweilers präsent. Dies ist angesichts der breiten Debatten, die vor allem seit Beginn des 20. Jahrhunderts um die Bedeutung und die Verhältnisbestimmung dieses Konzepts in Abgrenzung zu einer wissenschaftlichen Philosophie bzw. Theologie geführt worden waren, nicht verwunderlich. Auch Versuche, eine spezifisch „katholische Weltanschauung“ zu profilieren, gab es damals bereits in größerer Zahl¹⁰⁵. Bei Eschweiler ist zu Beginn der 20er Jahre zunächst eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Begriff der „Weltanschauung“ erkennbar. Mehr als ein Programmwort zur Überwindung der Krise der Neuzeit scheint er darin einen Ausdruck für die Krise selbst erblickt zu haben. Für dieses distanzierte Urteil dürfte die in der philosophischen Debatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts (u.a. durch Dilthey, Troeltsch, Jaspers und nicht zuletzt Scheler¹⁰⁶) immer wieder betonte Kluft zwischen dem weltanschaulichen Willen zur Ganzheit und seiner unweigerlich subjektiv-partikulären Realisierung auf dem weiten Feld konkurrierender Entwürfe maßgeblich gewesen sein. Was die so verstandenen Weltanschauungen in ihrer Pluralität eint, ist für Eschweiler gerade das Formalmoment des neuzeitlichen Subjektivismus und Relativismus als solches, nämlich der ziellose *Bewußtseinsfunktionalismus*: die Überzeugung, sich in einem „unendlichen Progreß zur Freiheit“¹⁰⁷ zu bewegen und an der „Auflösung aller gegenständlichen ‚starren‘ Realität zur ‚lebendigen‘ Bewegung menschlich-seelischer Funktionen“¹⁰⁸ zu arbeiten. Wer ein solches Denken überwinden will, kann mit einer erneuten, vielleicht Einzelheiten korrigierenden Rückbesinnung auf Kant oder Hegel keinen Erfolg haben. Er bedarf nicht einer weiteren „Weltanschauung“ neben den schon vorhandenen, die das immer gleiche Wesensprinzip in einer variierenden Realisa-

¹⁰³ Ebd. 44.

¹⁰⁴ Ebd. 47.

¹⁰⁵ Verwiesen sei aus den Jahrzehnten zwischen 1900 und 1930 etwa auf Arbeiten von Ludwig Wahrmund, Viktor Cathrein, Franz Xaver Kiefl, Peter Lippert und vor allem Romano Guardini.

¹⁰⁶ Vgl. die Bemerkungen von Heinrich Fries im Nachwort zu seiner Ausgabe von GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, bes. 42–52.

¹⁰⁷ ESCHWEILER, *Die Herkunft*, 397.

¹⁰⁸ ESCHWEILER, *Die Religion der Zukunft*, 47.

tionsform präsentiert. Nur wenn die Spaltungen, die in immer neuer Gestalt (Intellektualismus-Irrationalismus, Erkenntnis-Erlebnis etc.) die Geisteskrise¹⁰⁹ der Neuzeit dialektisch perpetuieren¹¹⁰, nicht bloß nach Art des Idealismus in veränderte Reflexionssysteme gefaßt, sondern an ihrer Wurzel geheilt werden, ist der Herrschaft des Ökonomischen zu entkommen, der die Entwicklung an ihrem Ende entgegenläuft. Aus den Sackgassen, in welche die Moderne bis zum sieglosen Kampf zwischen den ungleichen Brüdern Bolschewik und Bourgeois geraten ist und an deren Zielpunkt auch im Religiösen immer der „reine Betrieb“ mit dem Ideal einer grund- und ziellosen Bewegung steht, vermag nach Eschweiler denkerisch wie religiös allein die Rückbesinnung auf den „natürlichen Menschen“ einen Ausweg zu zeigen. Dieser Begriff wird zum Korrektiv der anthropologischen Ideale der Aufklärung, die unser Theologe in der verschärften weltanschaulichen Situation seiner Gegenwart am Ende ihres Weges angelangt sieht. Im Prozeß der Relativierung aller Werte durch die Verabsolutierung des menschlichen Fortschrittsideals ist die pure Flucht in die Sinnlichkeit (samt ihrer weltanschaulichen Rechtfertigung) konsequenter letzter Schritt und möglicher Wendepunkt zugleich. An ebendiesem Scheideweg sah Eschweiler die europäische Menschheit nach der Katastrophe des Weltkriegs angekommen. Der von der Wahrheitssuche desillusionierte Mensch der Moderne findet sich in der Selbstbetäubung von Konsum und Sinnesrausch wieder – und scheint endlich innezuhalten und zum Nachdenken über die Entwicklung zu kommen, die so weit geführt hat. „Ein Stück der objektiven Natur und Übernatur wurde nach dem anderen rein vernünftig menschlich ausgeklärt, bis daß der moderne Entwicklungsfunktionalismus vor lauter ausgeklärter Menschlichkeit im Lebemenschen und absoluten Nichtsgläubigen sich selber erbricht“¹¹¹. Die Aufklärung ist also durchaus nicht in das Schreckbild jenes Zustands gemündet, in dem „die Menschen nichts mehr zu wünschen oder zu hoffen hätten“, weil „der Trieb ihrer Seele in dem Ich-Selbst des Einzelnen oder der Menschheit“ gänzlich zur Ruhe gekommen wäre – eine Ruhe, die nach Eschweiler „Tod allen Kulturfortschritts“ und „Grabesruhe für alles wahrhaft Menschentum“ wäre¹¹². Ein solches Ende der Geschichte ist nicht eingetreten.

¹⁰⁹ Vgl. ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 10.

¹¹⁰ Der Verweis auf die totale Zerstrittenheit und Unvereinbarkeit der Positionen innerhalb der neuzeitlichen Philosophie trotz des angeblich unhintergehbaren, alle früheren Entwürfe widerlegenden subjekttheoretischen Neuansatzes seit Descartes und Kant gehört zu den Standardargumenten der antimodernen katholischen Apologetik schon im 19. Jahrhundert.

¹¹¹ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 54.

¹¹² Vgl. ESCHWEILER, *Das Gebet im Weltplane Gottes*, 4. Wie aktuell solche Visionen bis in unsere Gegenwart bleiben, zeigen die vielen Überlegungen zu einem möglichen „posthistorischen“ Zustand der Menschheit, die von Karl Marx über Alexandre Kojève oder Arnold Gehlen bis zu Claude Lévi-Strauss reichen; vgl. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*, 244–253.

Unter der katalysatorischen Funktion des Weltkriegs ist vielmehr erkennbar geworden, „daß der moderne Mensch es müde ist, das Zukunftssehnen und Fortschrittsstreben rein um seiner selbst willen, d.i. als bloße Bewußtseinsfunktion zu lieben; man verlangt nach einer festen Dogmatik, welche objektive Wirklichkeiten und Wahrheiten zu glauben und zu hoffen vorstellt“¹¹³. Die Erfüllung dieser Sehnsucht ist in der Analyse des Theologen nicht irgendeine „Weltanschauung“ (und sei es eine „katholische“), sondern allein der „Glaube“, wie er im Zentrum der katholischen Religion steht. Es geht darum, den „natürlichen“ Blick auf den Menschen und die Welt in Hinordnung auf diesen Glauben neu zu entdecken. Der Pluralismus der Weltanschauungen soll abgelöst werden von einer Wahrnehmung der Wirklichkeit in ihrem Eigen-Sein, das sich entbirgt, sobald die teleologische Offenheit von „Welt“, ihr Verweischarakter und ihre wesenhafte Ausrichtung auf Gott, neu anerkannt wird. Ob auf diesem Wege auch eine erneuerte Form von „Weltanschauung“ (positiv verstanden in Abgrenzung von allen zweifellos negativ konnotierten neuzeitlichen Verwirklichungsformen) zu gewinnen und in bleibender Eigenwertigkeit auszuformulieren ist, bleibt in Eschweilers Schriften vor den „Zwei Wegen“ unklar. Erst mit dem Buch von 1926 wird sich neben der Kritik eine solche Verhältnisbestimmung andeuten, die dann auf dem Weg in die 30er Jahre zunehmend konkreter ausfällt.

Exkurs: Eschweiler und Scheler

Die katholische Sehnsucht, den Irrweg der Moderne durch eine grundlegend neue Sicht der Wirklichkeit beenden zu können, reflektierte Eschweiler in den Jahren nach 1918 vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit dem Denken des berühmten Konvertiten Max Scheler (1874–1928). Die Bewegung der Phänomenologie, die er zusammen mit Edmund Husserl maßgeblich repräsentierte, schien auf philosophischem Gebiet die lange ersehnte Wendung zum Objektiven mit sich zu bringen, die dem orientierungslosen Streben des modernen Menschen wieder ein Fundament schaffen und die berechtigten Elemente des neuzeitlichen Denkens reinigen und bewahren konnte. Schelers nicht zu übersehendes „nationalpädagogisches Anliegen“ jenseits eines engstirnigen Nationalismus und der damit verbundene ökumenische Impuls, das Streben nach vollendeter Reichseinheit als Weg zum konfessionellen Frieden, wiesen zudem auf die von vielen intellektuellen Katholiken gewünschte politische Loslösung aus einer einseitigen Bindung an die Zentrumspartei und sprachen dem deutschen Katholizismus eine zuvor unbekannte nationale Sendung zu – nicht durch Verstärkung parteipoliti-

¹¹³ ESCHWEILER, *Die Religion der Zukunft*, 50.

scher Agitation, sondern durch Betonung seiner ethisch-religiösen Kraft¹¹⁴. Mit Schelers Diagnose schien so zugleich auf dem Boden einer modernen Kulturphilosophie eine Überzeugung ihre Bestätigung zu finden, welche die katholische Apologetik bereits im 19. Jahrhundert artikuliert hatte: „den Protestantismus, zumal den modernen, als die für die Kulturkrise der Gegenwart hauptverantwortliche Geistesmacht zu identifizieren und den Zeitgenossen als einzig möglichen Ausweg aus der Sackgasse ein ‚Zurück zur heiligen Kirche‘, zur katholischen nämlich, zu empfehlen“¹¹⁵. Denn die katholische Kirche in ihrer ethisch-sozialen Solidarität und quasi-personalen Geschlossenheit betrachtete Scheler nicht bloß als Zielpunkt echter christlicher Ökumene, sondern sogar als Vorbild für die am Boden liegenden Nationen Europas, die durch ihren hemmungslosen Kapitalismus, Militarismus und Imperialismus gemeinsam den Krieg verschuldet hatten und sich nun durch den Sozialismus bedroht sahen. Wie viele seiner Zeitgenossen hat Eschweiler die denkerische Entwicklung Max Schelers, der großen „katholischen Hoffnung“ in der deutschen Philosophie nach dem Ersten Weltkrieg, sorgfältig verfolgt und dabei besonderes Augenmerk auf ihre religionsphilosophischen Implikationen gerichtet. In der Rückschau hat Heinrich Fries Schelers Ansatz als „Ausgangspunkt der modernen katholischen Religionsphilosophie“ schlechthin interpretiert und die vielfältigsten Beiträge katholischer Autoren aus der Zeit zwischen den Kriegen allesamt als unterschiedliche Weisen der „Weiterbildung“ Schelerscher Gedanken zu klassifizieren versucht¹¹⁶.

Wie sehr auch Eschweiler von Scheler inspiriert worden ist, zeigte 1922 seine erste größere Veröffentlichung zu einem systematisch-theologischen Thema. Sie setzte sich mit dem „bedeutenden“¹¹⁷ religionsphilosophischen Aufsatzband des Gelehrten auseinander, der kurz zuvor unter dem Titel „Vom Ewigen im Menschen“ erschienen war. Als Leistung der „phänomenologischen Religionsphilosophie“ hob Eschweiler hervor, daß in ihr „die Selbstentwicklung des neuzeitlichen Denkens endlich den Punkt erreicht habe, wo die religiöse Wirklichkeit wieder gesehen“, ein Weg „aus der unfruchtbaren Standpunktdiskussion“ angedeutet und

¹¹⁴ Vgl. DÜLMEN, *Katholischer Konservativismus*, 263–268; RICHTER, *Nationales Denken*, 53–57.

¹¹⁵ PFLEIDERER, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 193. Zur umfassenderen Charakterisierung der Schelerschen Religionsphilosophie vgl. ebd. 193–224. Eine sehr ausführliche Auseinandersetzung mit Schelers Ansatz hat 1926, im Jahr des Erscheinens von Eschweilers „Zwei Wegen“, der Regensburger Religionsphilosoph Joseph Engert vorgelegt: *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, hier bes. 388–611.

¹¹⁶ Vgl. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie*, 7ff. Vgl. auch ebd. 23, wo es von Scheler heißt: „Er ist tatsächlich zum Ausgangspunkt der modernen katholischen Religionsphilosophie geworden. In seinem reichen, wenn auch fragmentarischen Werk finden sich einem Strahlenbündel gleich alle Ansätze, die in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart lebendig sind.“

¹¹⁷ ESCHWEILER, *Die Religion der Zukunft*, 41.

eine in der Neuzeit so bislang nicht erreichte Nähe zum Denken der Scholastik gefunden werde¹¹⁸. Schelers Urteil, wonach jede Weltanschauung von Menschen auf einen endgültigen Wert hingeordnet ist und darum religiös „im Sinne einer ‚reinen‘ und ‚transzendentalen‘ Kategorie des Absolutheitsglaubens“¹¹⁹ genannt werden kann, nimmt in Eschweilers eigenem Denken ebenso eine zentrale Stellung ein wie das von Scheler formulierte „Wesensgesetz“, wonach jeder „endliche Geist (...) entweder an Gott oder an einen Götzen“ glaubt¹²⁰. Hinter dieser These steht die Annahme des Münchener Phänomenologen, daß es eine Art „natürlicher“ Offenbarung im Verbund mit den religiösen Bewußtseinsakten gibt, die alle Menschen vollziehen. Diese Akte können ihren Anlaß in der Begegnung mit jeder Art des endlichen Seienden finden, sofern es zum Zeichen und Symbol für das Absolute und Heilige wird, das sich in seiner Anschauung unmittelbar zu erschließen und selbst darzustellen vermag¹²¹. In dieser Auffassung des „Glaubens“ (wenigstens in einer sehr grundlegenden Form) als eines universalanthropologischen Phänomens fand Eschweiler seine thomistische Überzeugung bestätigt, wonach alle Menschen in ihrem Erkennen die Sehnsucht nach der Schau Gottes treibt und sie in allem Handeln letztlich nach dem höchsten Gut streben – egal, ob sie sich dessen bewußt sind und faktisch die richtigen Mittel zur Erreichung dieses Gutes wählen oder nicht. Eschweiler unterstützte Scheler wie viele katholische Zeitgenossen als Denker, der „das Phänomen der Religion in der modernen Philosophie glänzend rehabilitiert und ihm seinen überragenden Rang eingeräumt“¹²² hat und der die Autonomie der religiösen Akte in ihrer generischen Bestimmung neu zu begründen suchte¹²³. Anknüpfungspunkte boten sich darüber hinaus in spezifisch fundamentaltheologischen Kontexten: Schelers Aussagen zur Identität von Formal- und Materialobjekt der Theologie, zu einem durch Gott selbst ermöglichten Wissen von Gott¹²⁴ und zur Gnadenhaftigkeit der göttlichen Selbsterschließung in der Kirche¹²⁵, schließlich die kritische Einschätzung neuzeitlicher Apologetikent-

¹¹⁸ Vgl. ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 304.

¹¹⁹ Ebd. 41.

¹²⁰ SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, 559.

¹²¹ Vgl. ebd. 379–396.

¹²² FRIES, Die katholische Religionsphilosophie, 33.

¹²³ Vgl. REGER, Phänomenologie, 142–148.

¹²⁴ Vgl. PFLEIDERER, Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, 211.

¹²⁵ Vgl. REGER, Phänomenologie, 91: „Die Bindung an die Kirche geht bei Scheler in dieser Zeit soweit, daß er die Legitimation einer religiösen Überzeugung nicht mehr notwendig an ihrer inhaltlichen Plausibilität festmacht, sondern sie einzig formal, an die Liebe zur Kirche bindet. Der Ketzler irrt daher schon deshalb, weil er sich von der Liebesgemeinschaft mit der Kirche lossagt, unabhängig, aus welchen inhaltlichen Gründen. Dies wirkt wie ein verzweifelter Versuch Schelers, in der Empfindung der Geworfenheit seiner Existenz, eine objektivierende Instanz, eine Bergung zu finden.“ Zum Kirchenverständnis Schelers mit

würfe durch den Philosophen kamen, wie wir noch sehen werden, dem eigenen Anliegen Eschweilers spürbar nahe. Schelers Bemühen, mit seinem „Konformitätsmodell“ bei der Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie einen Weg zwischen (totalen oder partiellen) „Identitätstypen“ einerseits und „dualistischen Typen“ andererseits zu finden¹²⁶, darf sogar als unmittelbare Entsprechung zu Eschweilers eigenem Forschungsprogramm gelten. Karl Adam, bei dem sich ebenfalls „wesentliche Erkenntnisse der Phänomenologie Schelers in seine Anschauung von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem religiösen Akt integriert“ finden¹²⁷, hat in einer Rezension der „Zwei Wege“ mit Recht auf diese Berührungspunkte in der Methode hingewiesen¹²⁸. Auf praktischem Gebiet fanden schließlich Schelers Kapitalismuskritik und sein nationales Empfinden jenseits eines hergebrachten Patriotismus rein preußisch-protestantischer Prägung bei Eschweiler ein offenes Ohr.

Dennoch hat sich der Theologe nicht dem Plädoyer derer angeschlossen, die unter dem Eindruck der Scheler- oder Husserl-Lektüre das scholastische Erbe des Katholizismus vom phänomenologischen Standpunkt aus ergänzen oder gar umfassend reformulieren wollten. Eschweiler hat Schelers Ansatz nicht „als Durchbruch und Heimweg der bislang an Kant orientierten deutschen Philosophie zur katholischen ‚philosophia perennis‘ des Mittelalters“¹²⁹ gedeutet, obgleich sich auch für ihn darin eine „gründliche Umstellung des modernen Denkens“¹³⁰ anzubahnen schien. Bei allen thematischen und strukturellen Ähnlichkeiten, die seine Überlegungen zur theologischen Erkenntnisfrage mit denen Schelers aufweisen, hat Eschweiler nicht bloß auf die unabhängig und zeitlich früher erfolgte Ausar-

seiner engen Verknüpfung zum Begriff Gottes als des „ursprünglich Heiligen“ vgl. SCHMITZ, *Aufbruch*, 70–82.

¹²⁶ Vgl. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 317–375. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie*, 85, faßt die Kernidee des „Konformitätssystems“ folgendermaßen zusammen: „Religion und religiöser Akt begründen sich selbst, verlaufen nach eigenen Gesetzen, sind von allen außerreligiösen Faktoren unabhängig, haben die sachliche und zeitliche Priorität vor allem Erkennen überhaupt und zumal vor allem philosophischen und metaphysischen Erkennen, sie sind im Vergleich zu diesem ungleich reichere und anschaulichere Weisen der Gotteserfassung. In all diesen Stücken ist Metaphysik von Religion abhängig. Andererseits ist ein eigentlicher religiöser Akt nicht vollziehbar, wenn der Mensch zum Vollzug geistiger Akte nicht fähig ist. Denn Religion ist die ursprünglichste Kraft des menschlichen Geistes; wo kein Geistsein oder ein halbes, verkümmertes Leben des Geistes und damit des Menschseins vorhanden ist, kann auch von Religion keine Rede sein“.

¹²⁷ LEHMEYER, *Vordenker des Glaubens*, 83; zum Verhältnis Adam-Scheler insgesamt ebd. 74–83.

¹²⁸ Vgl. ADAM, *Rez. Zwei Wege* (322), mit dem Hinweis auf Ähnlichkeiten zwischen Eschweiler und Scheler in der „Bewußtseinsphänomenologie“ und der „Typenlehre“.

¹²⁹ PÖPPING, *Abendland*, 90, mit Verweis auf Erich Przywara.

¹³⁰ ESCHWEILER, *Die Religion der Zukunft*, 51.

beitung der eigenen Bonner Arbeiten hingewiesen¹³¹, sondern auch an wichtigen sachlichen Punkten Abgrenzungen vorgenommen, die Heinrich Fries im Blick hatte, als er urteilte, Eschweiler habe mit seinem frühen Beitrag „die beste Entgegnung zu Schelers Konformitätssystem geschrieben“¹³². Der Bonner Privatdozent kritisierte darin Schelers unausgereifte Methodik¹³³, die mit ihrem intuitionistischen Element, dem Ausgang vom nicht weiter philosophisch ergründbaren religiösen Erleben und Schauen, eine scharfe Grenze zwischen Religion und Metaphysik zog¹³⁴ und dadurch erstaunliche Ähnlichkeit mit Begründungsfiguren besaß, wie sie im 19. Jahrhundert etwa die Dogmatik des katholischen Tübingers Johannes von Kuhn (1806–1887) prägten¹³⁵. Hatte Scheler den Thomismus pauschal unter die „partiellen Identitätssysteme“ verbucht und wegen der angeblich zu starken Vermischung philosophischen und religiösen Erkennens für unzureichend erklärt¹³⁶, so wies Eschweiler diese Zuordnung im historischen Rekurs auf die ursprünglich thomanische Lehre zurück¹³⁷ und rechnete umgekehrt das „Konformitätsmodell“ des Philosophen unter die (gemäßigten) Ausformungen einer problembehafteten dualistischen Verhältnisbestimmung von Vernunft und

¹³¹ Vgl. ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 477f. (Anm.).

¹³² FRIES, Die katholische Religionsphilosophie, 149, Anm. 16.

¹³³ Ganz ähnlich wie zur gleichen Zeit Ernst Troeltsch vergleicht er Scheler in seinem philosophischen Stil mit Nietzsche; vgl. ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 303. Troeltsch spricht von Scheler als einem „katholischen Nietzsche“ ebenfalls 1922: Der Historismus und seine Probleme = Ges. Schriften II (Tübingen 1992), 609.

¹³⁴ Vgl. die – allerdings sehr behutsame – Kritik in diesem Punkt bei ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 474.

¹³⁵ Vgl. ebd. 306. Vgl. die ähnlichen Aussagen bei FRIES, Die katholische Religionsphilosophie, 42: „Die von einer bestimmten Richtung des Augustinismus weiter ausgebildeten religionsphilosophischen Theorien, der *ordre de cœur* bei Pascal, der spezifische ‚Gottessinn‘ bei Gratre, der im Ontologismus ins Extrem gewendete Gedanke, daß der Mensch unmittelbar und zuerst Gott erkennt und darin die Erkenntnisquelle für alle Wahrheitserkenntnis überhaupt besitzt und alle Dinge in Gott sieht, das bei den Tübinger Theologen Staudenmaier und Kuhn sogenannte unmittelbare Gottesbewußtsein – sie alle verstärkten die Schelersche Grundkonzeption von der Unableitbarkeit und Eigenständigkeit des religiösen Aktes, von der Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung und des intuitiven und emotionalen Charakters der religiösen Gotteserkenntnis.“

¹³⁶ Vgl. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, 321f. Von den „partiellen“ Identitätssystemen der klassischen christlichen Religionsphilosophie unterscheidet Scheler die „totalen“ Identitätssysteme, die entweder die Religion in die Metaphysik aufheben („agnostische“ Modelle, verschiedene Versionen im Buddhismus, Neuplatonismus, in Formen der Mystik, im deutschen Idealismus) oder die Metaphysik in religiöser Erfahrung aufgehen lassen („traditionalistische“ Modelle in Reaktion auf den Aufklärungsrationalismus, z. B. bei De Maistre, Lamennais, manchen protestantischen Autoren des 19. Jahrhunderts). Ihnen gemeinsam stellt Scheler die „dualistischen“ Typen gegenüber (z. B. Agnostizismus in der Linie Kants, aber auch die Entwürfe von Ernst Troeltsch oder Rudolf Otto).

¹³⁷ Vgl. die ähnliche Kritik bei ENGERT, Studien zur theologischen Erkenntnislehre, 393ff.

Offenbarung¹³⁸, konkret derjenigen des „fideistischen“ Typs¹³⁹. Mit ihrer Behauptung eines Zugangs zum Göttlichen auf dem Weg unmittelbarer Begegnung erwies sich die Schelersche Religionsphänomenologie aus theologischer Position als Variante jener „Erlebnistheologie“, wie sie den theologischen Rationalismus der Neuzeit nach Eschweilers typisierenden Analysen, denen wir uns später noch ausführlicher zuwenden werden, beständig begleitet. Die problematische Einseitigkeit des Rationalismus in der Natur-Gnade-Bestimmung wird hier in spiegelbildlicher Umkehrung imitiert – an die Stelle zu starker Identifizierung tritt die problematische Trennung der beiden Größen. Es darf als ehrenvolle Bestätigung der differenzierenden Kritik des jungen Bonner Privatdozenten gelten, daß Scheler selbst sie in der Vorrede zur zweiten Auflage seines Buches „Vom Ewigen im Menschen“ (1923) anerkennend aufgegriffen hat¹⁴⁰. Gegenüber der Schelerschen Ethikbegründung zeigte Eschweiler ähnliche Vorbehalte, weil er in der scharfen Unterscheidung zwischen „Wertfühlen“ und „Gegenstandserfassung“ erneut die typisch neuzeitliche Wirklichkeitsspaltung (jetzt in der Variante „Sein und Wert“) wiedererkannte¹⁴¹. Nimmt man diese Kritik ernst, kann man Eschweiler durchaus neben Theodor Haecker oder Heinrich Lennerz zu denjenigen „bedeutenden“ Scheler-Interpreten zählen, die den Philosophen „auch in seiner sogenannten katholischen Periode nicht für einen christlichen Philosophen“¹⁴² gehalten haben. Zwar ist nicht zu übersehen, daß Eschweiler selbst die eher wohlwollende theolo-

¹³⁸ Vgl. ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 479–482.

¹³⁹ Auf Schelers Nähe zum Fideismus weist Eschweiler schon in den einleitenden Passagen seiner theologischen Habilitationsschrift hin: ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer, in: DERS., Die katholische Theologie, 138.

¹⁴⁰ Vgl. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, Vorrede zur zweiten Auflage (1923), XI: „Daß die *neu-thomistische* Richtung der Metaphysik und Theologie die Aufstellungen des Verfassers ablehnen mußte, war ihm gewiß, schon ehe es tatsächlich geschah. (...) Dagegen haben die lichtvollen Ausführungen Eschweilers über die Unterschiede des echten mittelalterlichen Thomismus und der viel weitergehenden Rationalisierung des Thomismus im Zeitalter der Aufklärung (d.h. der heute noch weithin besonders in den deutschen Universitätsschulen *herrschenden* Form des Thomismus), die der Verfasser selbst in seinem Buche in der Tat zu sehr gleichgesetzt hatte, den Verfasser belehrt, daß er die Größe seines Abstandes vom alt-thomistischen System selbst in einigen Punkten eher über- als unterschätzt hatte.“

¹⁴¹ Aus diesem Grund hat Eschweiler auch den raschen, ab 1926 publizistisch manifesten Bruch Schelers mit dem Katholizismus, der so große Hoffnungen auf ihn gesetzt hatte, mit weitaus weniger Überraschung und Enttäuschung aufgenommen als manche seiner Zeitgenossen. Nach dem Tod Schelers äußerte Eschweiler 1928 im Zeitungsbeitrag „Max Schelers Philosophie vom Menschen“: „Der Verfasser des Buches ‚Vom Ewigen im Menschen‘ war als Philosoph (!) gar nicht der gläubige Katholik, der von seinen philosophischen Grundsätzen hätte abfallen müssen, um im Jahre 1925 auf dem Stiftungsfeste der Lessing-Akademie die große Rede über ‚Die Formen des Wissens und der Bildung‘ halten zu können.“

¹⁴² So das Urteil bei FRIES, Die katholische Religionsphilosophie, 35. Vgl. LENNERZ, Schelers Konformitätssystem; HAECKER, Geist und Leben.

gische Scheler-Deutung Erich Przywaras der rigoros ablehnenden bei Lennerz vorgezogen hat¹⁴³, doch ändert dies nichts an den grundlegenden Vorbehalten, die er dem Schelerschen Ansatz entgegenbrachte. Phänomenologie, die sich nicht von neuem mit einer metaphysisch gegründeten Anthropologie verbindet, bedeutete für Eschweiler ein Stehenbleiben auf halbem Wege. „Was geleistet werden muß, ist eine Metaphysik der Erkenntnis, die sachlich am Wesen der Erkenntnis genannten Geist-Wirklichkeit-Beziehung darlegt und kritisch an den neuzeitlichen Wissensbegriffen nachweist, daß der vorgegebene immanente Sinn des Wissens, allgemeingültige und notwendige Wahrheit zu erfassen, nur gewahrt werden kann, wenn Erkenntnisvermögen wie Erkennbarkeit des Gegenstandes nicht in sich selbst absolut gesetzt, sondern beide auf die Einheit der subsistenten Wahrheit des Schöpfergeistes zurückgeführt werden“¹⁴⁴. Diesen notwendigen Rekurs auf den Schöpfer, der die Entsprechung von „Erkenntnisvermögen und Erkennbarkeit“ der Dinge, die „Ordnungseinheit“ von „Autonomie und Theonomie“, erst garantiert¹⁴⁵, leistet die Phänomenologie mit ihrem Verhaftetsein an den intentionalen Akt allein nicht. Scheler bleibt darum im Urteil unseres Theologen hellsichtiger Diagnostiker für die Unzulänglichkeiten der philosophischen wie theologischen Moderne, die im Weltkrieg offenbar geworden sind, und Wegweiser für eine Erneuerung¹⁴⁶, aber hat selbst ihre Realisierung nicht leisten können. Man sollte darum trotz aller Berührungspunkte vorsichtig sein, Eschweilers theologische Erkenntnislehre in den „Zwei Wegen“ in eine allzu enge Abhängigkeit von Scheler zu rücken; Przywara ist in diesem Punkt wohl zu weit gegangen¹⁴⁷.
[Ende des Exkurses]

¹⁴³ Vgl. ESCHWEILER, *Zur Krisis*, 318 mit Anm. 3a. Der Aufsatz enthält anschließend eine ausführliche Auseinandersetzung mit der auch bei Przywara zu findenden Scheler-Kritik (vgl. ebd. 316–328), die vor allem Eschweilers Abneigung gegen die von Suárez geprägte Erkenntnislehre der Jesuitenscholastik dokumentiert, in deren Traditionslinie Przywara seine religionsphilosophischen Argumente entwickelt hat.

¹⁴⁴ ESCHWEILER, *Zur Krisis*, 334.

¹⁴⁵ Vgl. ebd. 335.

¹⁴⁶ Vgl. auch das Urteil von RICHTER, *Nationales Denken*, 57: „Selbst in seiner ‚katholischen‘ Phase ist der Einsteiger Max Scheler im deutschen Katholizismus ein Aussteiger, der jedoch für den hoffnungsvollen ‚katholischen Aufbruch‘ steht. Der Weltkrieg ist ihm ein Ereignis, das sein Denken und Nachdenken bewegt. Die Erneuerung deutscher Kultur in Abgrenzung von der Nationalkultur des Kaiserreiches und der westlichen Kultur des Kapitalismus ist ihm ein Anliegen, wobei er dem Katholizismus eine geistige Führungsaufgabe zuweist, weil hier der Gemeinschaftsgedanke erhalten geblieben ist.“

¹⁴⁷ Vgl. PRZYWARA, *Ringen der Gegenwart II*, 713f.: „Eschweilers theologische Methode ist Anwendung der Methodik der Wesensschau auf den Glauben in seinem Sinn der Hinführung in die *visio beatifica*, die unmittelbare Schau Gottes. Darum tritt für Eschweiler sowohl die aktive Konkretheit der Kirche wie die aktive Konkretheit des glaubenden Menschen fast völlig zurück hinter die eine Korrelation, in der sich das Natur-Übernatur-Verhältnis erschöpft: *desiderium naturale in visionem beatificam* (als *noësis*) und *visio beatifica* (Gott unmittelbar

(b) Wenn es Eschweiler nach dem bislang Gesagten in der Philosophie auf eine radikale Überwindung des „neuzeitlichen Geistes“ und seiner vielgestaltigen weltanschaulichen Konsequenzen ankam, so betrachtete er den Weg dorthin als wesentlich bestimmt durch eine *neue Hinwendung zur (katholischen) Religion*. Ihr traut er zu, daß sie dem in der Verabsolutierung nihilistisch gewordenen Lebensdrang (à la Nietzsche) sein „natürliches“ Ziel zurückzugeben vermag. Auch hier erwies sich für Eschweiler die Krise des Weltkriegs als Chance, denn „der tatsächlich noch maßgebende, aber bis auf den Grund erschütterte Geist der liberalen Kultur“ ist „wie nie zuvor einer gerechten Würdigung der katholischen Scholastik zugänglich“¹⁴⁸. Der industrielle Mensch sah sich der Möglichkeit gegenüber, wieder „in einen positiven Ordnungszusammenhang“ aufgenommen zu werden – er sollte in der neuen Hinwendung zum Katholizismus und seinem religiösen Vollzug jene ordometaphysisch geprägte Weltsicht zurückgewinnen, die im thomistischen Denktypus, wie er uns als Eschweilers Ideal unter den theologischen Denkformen schon bekannt ist, die in der Neuzeit autonomisierten Spannungspole des Lebens „natürlich“ zusammenhält. Damit wäre zugleich der beste Weg zur Überwindung des Technizismus eingeschlagen. Nach Eschweiler ist der Aufruf, den die Maschine als reines Instrument an den Menschen richtet, nicht bloß unausweichlicher Appell zur Wiederentdeckung der politischen Tat und Entscheidung nach der langen Epoche fortschreitender Neutralisierungen des Politischen¹⁴⁹, sondern eben auch Anlaß, nach einem erneuerten Menschenbild mit Hilfe der Religion zu suchen. In der Sicht des Theologen ist es vielleicht allein die katholische Unbefangenheit, die es mit der „Maschine“ weltanschaulich aufzunehmen vermag, weil sie sich „aus dem Glauben an die Wirklichkeitsmacht des natürlichen

in sich‘ als eigentliches Objekt durch, aber jenseits der Dogmen) (als *noëma*)“. Der Beitrag wurde ursprünglich 1926 unter dem Titel „Neue Theologie?“ in den „Stimmen der Zeit“ veröffentlicht. Das Urteil Przywaras klingt bei SCHLUND, Der methodische Zweifel, 294, an und wird auch bei AUBERT, Le problème, 560f., übernommen.

¹⁴⁸ ESCHWEILER, Zur Krisis, 314.

¹⁴⁹ Vgl. die bekannte Passage bei SCHMITT, Der Begriff des Politischen, 94: „Der Prozeß fortwährender Neutralisierungen der verschiedenen Gebiete des kulturellen Lebens ist an sein Ende gelangt, weil er bei der Technik angelangt ist. Die Technik ist nicht mehr neutraler Boden im Sinne jenes Neutralisierungsprozesses, und jede starke Politik wird sich ihrer bedienen. Es kann daher nur ein Provisorium sein, das gegenwärtige Jahrhundert in einem geistigen Sinn als das technische Jahrhundert aufzufassen. Der endgültige Sinn ergibt sich erst, wenn sich zeigt, welche Politik stark genug ist, sich der neuen Technik zu bemächtigen, und welches die eigentlichen Freundes- und Feindesgruppierungen sind, die auf dem neuen Boden erwachsen.“ Dieser Text stammt aus einem Vortrag des Jahres 1929; Schmitts Ausführungen über die reine Instrumentalität der Technik erinnern stark an die dazu bei Eschweiler zu findenden Gedanken (vgl. auch dessen ungedruckte Ansprache von 1933 „Neue Sittlichkeit im Zeitalter der Maschine“ [EHM, NL Eschweiler]). Zu einer möglichen Abhängigkeit vgl. oben Kap. 1, Anm. 126.

Menschen“ speist. Es ist nicht die Schuld der Maschine, daß sie in widernatürlicher Weise vom dienenden Instrument zum versklavenden Machthaber geworden ist. „Sie wartet nur auf den Menschen, der wieder ihr wirklicher Herr ist und dem sie dienen kann als das wesentlich menschliche Werkzeug, das sie ist“¹⁵⁰. An solche Gedanken knüpfte Eschweilers nicht euphorische, aber doch ehrliche Hoffnung in den ersten Jahren nach dem Weltkrieg an, daß es die Kirche sein könnte, die diesen erlösenden Weg für die gefährdete Gegenwart weist. Nicht als reaktionäre Mittelalter-Romantik wollte der Theologe sein Konzept verstanden wissen – der Begriff „Romantik“ hatte für einen Freund Carl Schmitts von vornherein keinen guten Klang¹⁵¹ –, sondern als Ideal „auf der Wanderung (...) nach einem neuen Menschentum“¹⁵², als echten Paradigmenwechsel auf der Schwelle zu einer neuen Epoche, von der Eschweiler nicht viel mehr anzugeben wußte, als was sie auf keinen Fall mehr sein sollte – „modern“.

2.1.4 Ein Zwischenresümee

(1) Blicken wir auf Eschweilers Analyse der Gegenwart und seine auf ihrer Grundlage entfalteten Vorschläge zurück, so sind die folgenden zentralen Gedanken festzuhalten.

(a) Was mit dem Ersten Weltkrieg in Europa zum Ausbruch gekommen war, deutete Eschweiler wie viele seiner katholischen Zeitgenossen als Höhepunkt einer Entwicklung, die tief im anthropologischen Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen wurzelt. Dessen Ansatz beim absolut gesetzten „Ich denke“, beim transzendentalen Subjekt, hat sich in der Rückschau als Weg erwiesen, der statt der versprochenen Autonomisierung dazu geführt hat, Menschsein in seiner Gesamtheit in eine Funktion isolierter Einzelfaktoren aufzulösen. Diese funktionalistischen Bestimmungsversuche erreichen ihr identitätsphilosophisches Ziel nicht, sondern reproduzieren den grundlegenden Gegensatz von (absolutem) „Ich“ und (funktionalistisch reduzierter menschlicher) „Natur“ in unterschiedlichen Variationen und dialektischen Verwirklichungsgestalten in den „Weltanschauungen“ der Moderne. Was innerhalb der philosophischen Entwürfe beginnt, wird auch für die konkrete sozio-ökonomische Realität der Neuzeit bestimmend. Am Ende steht die Verzweckung des „industriellen“ Menschen, der sich selbst im kapitalistischen Wirtschaftssystem ganz von ökonomischen Faktoren her definiert

¹⁵⁰ Vgl. ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 305.

¹⁵¹ Vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 56–81, der auf die insgesamt eher ablehnende Tendenz katholischer Rezensenten gegenüber den Thesen von Schmitts Schrift über „Politische Romantik“ (von 1919) hinweist.

¹⁵² ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 305.

und im Sinnlichen versinkt. Der Marxismus hat das hier unübersehbar werdende Phänomen der Entfremdung¹⁵³ durchaus richtig analysiert, aber mußte in seinem Anspruch, Befreiung zu schaffen, versagen, weil er selbst nur eine Spielart jenes modernen Anthropismus darstellt, dessen Herrschaft es zu überwinden gilt.

(b) Auch die Religion ist in der Neuzeit durch die Verwicklung in den Dualismen generierenden Prozess funktionalistischer Selbstdefinition betroffen. Der Gottesbegriff droht zum Grenzbegriff im Sich-selbst-Vollziehen des Ich in Richtung einer kaum näher bestimmten Zukunft zu werden. Auch diese zunächst auf der grundsätzlichen theoretischen Ebene verortete Wandlung des modernen religiösen Selbstverständnisses, in dem das Absolute zum Moment eines immanenten Vollzugs, zum Epiphänomen anthropologischer Realitäten wird, bereitet einer Konkretisierung in der gesellschaftlichen Realität den Weg: Religion endet im kapitalistischen System als stabilisierendes Element der Kontingenzbewältigung.

(c) Der neuzeitlichen Krise als Konsequenz eines wurzelhaft verfälschten Menschenbildes in philosophisch-religiöser Hinsicht ebenso wie auf der Ebene des sozio-ökonomischen Lebens stellt Eschweiler ein Therapiekonzept gegenüber, das ebenfalls den Anspruch erhebt, vom theoretischen Selbstverständnis des Menschseins her den Schlüssel für eine Neubestimmung der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse bereitzustellen. Eschweiler sah diesen als „thomistisch“ charakterisierten Entwurf bestimmt durch das Verständnis des Menschen im Ausgang von seinem metaphysischen Wesen. Der „natürliche“ Mensch existiert nur in der untrennbaren Einheit aus Leib und Seele. So ist er eingebettet in einen größeren ordnungsmetaphysischen Zusammenhang und bestimmt sich über seine Stellung im geschaffenen Kosmos mit Hinordnung auf Gott als letzte Seinsursache in allen Dingen. Wie die Umsetzung der skizzierten anthropologischen Basisaussagen in die politisch-soziale Wirklichkeit hinein vollzogen werden müßte, hat Eschweiler in den 20er Jahren nicht näher reflektiert. Allerdings wird bereits in den damaligen theoretischen Ausführungen deutlich, daß für ihn die „Natur“ des Menschen niemals eine primär begrifflich-abstrakte Größe darstellt, sondern auf Konkretisierung (d.h. die Betrachtung in der allein realen Form des substanziellen Menschseins als Teil eines größeren Seinsgefüges) und Kontextualisierung (also

¹⁵³ Vgl. auch ESCHWEILER, Neue Sittlichkeit im Zeitalter der Maschine (Radiovortrag am 28.2.33: EHM, NL Eschweiler): „Die moderne Technik hat es ermöglicht, das menschliche Besteller-Hersteller-Verhältnis fast restlos zu entpersönlichen und zu einem anonymen abstrakt dinglichen Produktions-Konsumtions-Verhältnis zu entleeren. Erst daraus erklärt sich das seelisch Abstumpfende und Unbefriedigende, das [Ts.: die] gewöhnlich der Einförmigkeit der Maschinenarbeit zugeschrieben wird und von dem [Ts.: der] die Arbeitspsychologen so viel zu erzählen wissen. (...) Es liegt aber vor aller Augen, dass der technische Fortschritt unzweifelhaft in die Richtung geht, die Maschine immer mehr von der persönlichen Tüchtigkeit des Arbeiters unabhängig zu machen, ihn ebenso zu einer auswechselbaren Seriennummer zu machen, wie das Maschinenprodukt selbst es ist.“

die Einbettung in umfassendere „Ordnungsstrukturen“) ausgerichtet ist. Damit ist ein entscheidendes Bestimmungsmoment für die weitere Ausgestaltung und Verwendung dieses Theoriekonzepts auf Eschweilers intellektuellem Weg, nicht zuletzt in der Hinwendung zum Nationalsozialismus nach 1933, vorgegeben.

(2) Sofern die katholische Kirche dieses „wirklichkeitsgemäße“ Verständnis der *natura humana* am deutlichsten bewahrt hat, kann sie nach Eschweiler eine Leitfunktion in der Bemühung nach 1918 einnehmen, die Fragilität der Neuzeit im Ausgang von einem erneuerten, auf wahrhaft „natürlicher“ Grundlage konzipierten Menschen- und Gesellschaftsverständnis zu überwinden. Ihr ist es möglich, die Sehnsucht der Moderne aufzugreifen und zugleich das sie von der Wurzel her bestimmende Erbübel einer verselbständigten Fortschrittsidee zu kurieren. Denn „weil die Kirche Jesu Christi im übernatürlichen Glauben die Offenbarung der unendlichen Wahrheit und Gnade Gottes durch die Zeiten trägt, nur dadurch ist letzten Endes auch für die natürliche Kulturentwicklung die objektive, unwandelbare Wirklichkeit gegeben, welche der ‚unstillbaren Sehnsucht‘ nach menschlichem Fortschritt erst Sinn verleiht“¹⁵⁴. Das katholische Ideal zeigt damit zugleich einen Weg des Menschen jenseits der Dualismen und Spaltungen, die für die Moderne so typisch sind. Daß diese Ausführungen Eschweilers über den Katholizismus die Vorstellung von der Kirche als einer *complexio oppositorum* aufgreifen, darf vermutet werden, obgleich Eschweiler diese Bezeichnung nicht ausdrücklich zitiert. Damit würde der bei Carl Schmitt in seinem Katholizismus-Essay¹⁵⁵ und bei anderen Theologen der Epoche¹⁵⁶ begonnene Versuch fortgesetzt, den ursprünglich mit dem Begriff verbundenen Synkretismus-Vorwurf Harnacks¹⁵⁷ und anderer Liberalprotestanten ins Positive zu wenden. Schon in der Ekklesiologie Möhlers, mit der sich Eschweiler eingehend befaßt hat, kann man die Betrachtung der kirchlichen „Einheit in Vielfalt“ als Aspekt der Glaubwürdigkeits- bzw. Glaubensbegründung ausmachen¹⁵⁸. Eschweiler hat sich bemüht, die bei Schmitt eher deskriptiv und auf die Aspekte von Form und Repräsentation fokussierte Kirchenkonzeption mit metaphysischer und theologischer Tiefe zu füllen, indem er

¹⁵⁴ ESCHWEILER, Die Religion der Zukunft, 54.

¹⁵⁵ Vgl. SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form, 18f.: „So wenig wie das tridentinische Dogma die protestantische Zerreißung von Natur und Gnade kennt, so wenig versteht der römische Katholizismus alle jene Dualismen von Natur und Geist, Natur und Verstand, Natur und Kunst, Natur und Maschine und ihr wechselndes Pathos. Wie der Gegensatz von leerer Form und gestaltloser Materie, so bleibt ihm die Synthese solcher Antithesen fern, und die katholische Kirche ist beileibe etwas anderes als jener (übrigens immer abwesende) ‚höhere Dritte‘ der deutschen Natur- und Geschichtsphilosophie. Zu ihr paßt weder die Verzweiflung der Antithesen noch der illusionsreiche Hochmut ihrer Synthese.“

¹⁵⁶ Vgl. nur ADAM, Das Wesen des Katholizismus, 13.

¹⁵⁷ Vgl. HARNACK, Marcion, 7f.; DERS., Das Wesen des Christentums, 147.

¹⁵⁸ Vgl. SCHEELE, Einheit und Glaube, 188–196.

auf die Freilegung ihrer wahren Wurzel im thomistischen Denken abzielte, wie es die katholische Tradition geprägt hat.

(3) In der ideologie- und gesellschaftskritischen These vom „Ende der Neuzeit“ und den Vorschlägen zu ihrer Bewältigung war sich Eschweiler mit vielen seiner katholischen Zeitgenossen einig, die ebenfalls den Subjektivismus, Rationalismus und Partikularismus der Moderne als Faktoren menschlicher Selbstentfremdung und religiöser Entwurzelung mit einem organischen, am Lebens- und Gemeinschaftsideal der katholischen Kirche orientierten Ideal zu überwinden suchten. Die Bestandsaufnahmen und Vorschläge, die, nicht zuletzt inspiriert durch Ideen Schelers, von katholischen Theologen wie Romano Guardini, Erich Przywara, Engelbert Krebs oder Karl Adam dazu unterbreitet wurden, zeigen viele Gemeinsamkeiten mit den Analysen Eschweilers¹⁵⁹. Eigene Akzente hat der Bonner Privatdozent innerhalb dieses verbindenden Rahmens am ehesten durch die auffällige Zurückhaltung gegenüber einer konfessionalistischen Zuspitzung seines Entwurfs (er redet im Unterschied zu den zuvor Genannten mehr vom „Thomismus“ als vom „Katholizismus“), durch eine von Anfang an differenzierende, ja kritische Scheler-Rezeption und durch die explizite Anknüpfung an das schon damals im katholischen Raum nur einer Minderheit sympathische Denken Carl Schmitts gesetzt. Diese Akzentuierungen könnten dafür verantwortlich sein, daß Eschweilers Hoffnungen auf eine Erneuerung des menschlichen Selbstverständnisses nach dem Krieg auch dann noch in seinen Texten erkennbar blieben, als bei vielen anderen katholischen Autoren bereits eine deutlichere Ernüchterung Einzug gehalten hatte¹⁶⁰ und die Frage immer lauter geworden war, ob der deutsche Katholizismus die „Schicksalsstunde“ von 1918 tatsächlich „voll genützt“

¹⁵⁹ Vgl. die klaren Belege bei RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit*, 72–82. Als besonders typisches Beispiel für eine den genannten Tendenzen verpflichtete Gegenwartsanalyse mit anschließendem katholischem Therapieversuch darf Karl Adams 1921 erstmals veröffentlichte Rede „Der moderne Mensch und der katholische Glaube“ gelten (in: ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft*, 143–165).

¹⁶⁰ Vgl. RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit*, 91–95. Eine beispielhafte Äußerung findet sich bei GROSCHKE, *Die Kirche und ihre Aufgabe*, 146: „Es geht ein Verzagen durch die katholische Christenheit. Es ist nicht mehr wie in den ersten Jahren nach 1918. Heute hört man wohl das Wort vom Königtum Christi, aber viele hören es nur mit halbem Ohr; die Seelen sind müde, und das Wort weckt nicht mehr jene jäh aufflackernde Begeisterung, die es 1918 geweckt hätte; damals glaubte man – in dem uns heute schon nicht mehr begreiflichen Überschwang der eschatologischen Stimmung jener Tage –, daß alles ‚nahe vor der Tür‘ stehe; man hatte das Gefühl für die ‚Zeit‘ verloren, so sehr fühlte man sich berührt vom Atem der Ewigkeit. Damals war die Stunde der großen Worte, der Manifeste, der Proklamationen; die Stunde der Fanfaren. Heute ist die Stunde der Arbeit, des Handelns – und des Wartens.“

habe¹⁶¹. Spätestens ab Ende der 20er Jahre aber sollte sich die Enttäuschung der katholischen Hoffnungen auch bei Eschweiler in einer denkerischen Neuorientierung manifestieren, die wir bei der Frage, wie seine Hinwendung zum Nationalsozialismus wenig später zu beurteilen ist, in Rechnung stellen müssen.

(4) Wenn das bisherige Fazit abschließend wäre, könnte Eschweiler bestenfalls als qualifizierter Repräsentant einer breiten Strömung innerhalb der deutschen Zwischenkriegstheologie ohne Anspruch auf besondere Originalität gelten. Allerdings sind wir zum selbständigsten Teil seines Beitrags noch gar nicht vorgedrungen. Von Anfang an verband Eschweiler den anti-modernen Grundimpuls seiner Zeit mit einem anderen Motiv, das damals keineswegs zum katholischen Allgemeinut zählte und darum in besonderer Weise als Charakteristikum seines Werkes gelten darf. Mit der Kritik der Moderne ist bei Eschweiler seit seiner theologischen Promotionsschrift das Anliegen verknüpft, die historische Genese der (katholischen) Theologie selbst in Beziehung zum geistesgeschichtlichen Entwicklungsweg der Moderne zu setzen und damit den Appell zur umfassenden Neuausrichtung nicht bloß aus der Kirche an die Gesellschaft zu richten, sondern diese Notwendigkeit auch *ad intra* einzufordern. Der „Anthropismus“, auf den die Krise der Neuzeit zurückzuführen ist, hat nach Eschweiler seine Wurzeln schon weit vor Kant. Als dieser ihn zur Vollendung brachte, war „der Mensch des Selbstgefühls (...) schon drei Jahrhunderte lang im Wachsen“¹⁶². Die damit in den Blick genommene Epoche aber ist eine solche, die sich (noch) wesentlich unter der Prägung des kirchlich gebundenen Christentums entfaltete. Wenn der Katholizismus „auf dem Trümmerfeld des modernen Geistes“¹⁶³ tatsächlich ein Werk der Erneuerung beginnen will, muß er nach Überzeugung Eschweilers zuerst begreifen, daß und wie er selbst Teil dieser Moderne geworden ist, und er muß aus dieser Selbstanalyse Konsequenzen ziehen. Die Theologie muß sich eingestehen, daß sie sich in lebendiger Korrespondenz zum neuzeitlichen Denkprozeß entwickelt hat und folglich auch an dessen Verformungen Anteil nimmt. Indem unser Autor die Tatsache ins Auge fassen will, „dass die menschliche Erkenntnis notwendig diskursiv, d.h. auch durch die Geschichte laufend ist“¹⁶⁴, will er Einflüsse in beide Richtungen aufdecken und Stammbäume präsentieren, deren Brisanz und Reizpotential für viele innertheologische Zeitgenossen von Anfang an erheblich waren. Die anti-moderne Apologetik wird mit der Anfrage konfrontiert, ob sie nicht in einem verdrängten Verwandtschaftsverhältnis mit dem Gegner steht, den sie zu bekämpfen sucht, und ob ihre Urväter nicht im Katholizismus selbst zu finden

¹⁶¹ So PRZYWARA im Jahr 1925: *Ring der Gegenwart*, I, 260. Vgl. auch DERS., *Tragische Welt*, in: *Ring der Gegenwart*, I, 342–373 [ursprgl. von 1926], hier bes. 342f. Weitere Zeugnisse bei WEISS, *Die „Katholische Ideenwelt“*, 487–490.

¹⁶² ESCHWEILER, *Die Herkunft des industriellen Menschen*, 385.

¹⁶³ RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit*, 76.

¹⁶⁴ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 12.

sind. So wird Eschweilers Projekt *in theologicis* zu einer exemplarischen Illustration des berühmten späteren Wortes von Carl Schmitt, wonach der Feind „unsere eigene Frage als Gestalt“ ist¹⁶⁵. Die Leitfrage, mit deren Hilfe Eschweiler die genetische Rekonstruktion der Fundamentaltheologie in Angriff nimmt, lautete: Wie verbinden sich „Vernunft und Offenbarung“, „Natur und Gnade“ im Akt der religiösen Erkenntnis? Nach dem ersten Blick auf Zeitdiagnose und Reformvorschläge Eschweilers müssen wir uns also in einem zweiten Angang der Analyse zuwenden, die er dem Weg seiner Disziplin, konkret: der Entwicklung der theologischen Erkenntnismethode in der fortschreitenden Moderne, gewidmet hat.

2.2 Die katholische Theologie und der neuzeitliche „Anthropismus“

2.2.1 Theologisches Denken im Spannungsfeld von „Natur und Gnade“

Als Eschweiler Mitte der 20er Jahre am Anfang seiner „Zwei Wege“ den Blick auf die Lage der Theologie im Kanon der universitären Fächer richtete, begegnete er – in heute kaum zu überbietender Aktualität – einer Wissenschaft in Erklärungsnot. Zumindest in der Außenperspektive war manchem Beobachter die Abgrenzung von Theologie und Religionswissenschaft und damit die eigenständige Existenz des theologischen Lehrfachs an der Universität fragwürdig geworden¹⁶⁶. Eine klare Selbstabgrenzung gegenüber „natürlichem Welterkennen“ einerseits und „katholischer Weltanschauungslehre“ andererseits erwies sich als dringlich¹⁶⁷. Während in dem ersten der beiden Begriffe unschwer die klassische Haltung der autonomen Philosophie erkennbar wird, die den Anspruch der Offenbarungstheologie kritisch befragt und sie möglicherweise ins eigene Terrain einzugliedern sucht, deutet der zweite Terminus auf das Konzept Max Schelers hin, das, wie wir bereits sahen, eine neue Autarkie der Theologie jenseits der Alternativen des 19. Jahrhunderts zu ermöglichen versprach: Wie Religion und Metaphysik als selbstständige Funktionen des menschlichen Geistes anzuerkennen sind und die religiöse Erfahrung als ursprünglich, nicht als bloße Verlängerung der Philosophie zu gelten hat, so sind doch beide auch nicht dualistisch voneinander zu trennen, sondern in der Metareflexion zum „Konformitätssystem“ zu verbinden. Der „Weltgrund“ der Metaphysik muß im letzten mit dem Gott der Religionen eins sein, wenn auch die genannten beiden Erkenntniswege niemals identisch sein

¹⁶⁵ Vgl. SCHMITT, *Theorie des Partisanen*, 87.

¹⁶⁶ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 9.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 11.

werden. Der „christlichen Weltanschauung“ ist nach Meinung Schelers ein grundsätzlich positiver Platz im Geistesleben gesichert¹⁶⁸, freilich um den Preis einer Scheidung von philosophischem und theologischem Wissen. Eschweiler, so haben wir ebenfalls erfahren, möchte sich mit keiner der beiden Alternativen zufriedengeben. Weder macht er sich eine Konzeption von Theologie als vernünftig durchleuchtetes, aber dafür von der Philosophie vereinnahmtes Wissen zu eigen, wie es seit der Aufklärung häufig begegnet, noch möchte er ein Selbstverständnis als autonomisierte, aber dadurch vom allgemeinen rationalen Diskurs ausgegrenzte Disziplin akzeptieren, wie es im protestantischen Denken seit Schleiermacher diskutiert wurde und mit der anbrechenden „dialektischen Theologie“ nach dem Ersten Weltkrieg seine volle Faszination auszuüben begann. Um die Stellung der Theologie dauerhaft im Kanon der Wissenschaften abzusichern, sind beide Wege ungeeignet. Wenn man die genannten Alternativen grob als „rationalistische“ und „fideistische“ charakterisieren will, muß der (katholische) Theologe nach einem mittleren, die Extreme vermeidenden Konzept suchen. Der knappe Blick auf Scheler hat noch etwas anderes deutlich gemacht. Was im ersten Moment nur als von außen, durch die wissenschaftstheoretischen Rückfragen an die Theologie herangetragen Thema erscheint, erweist sich beim näheren Hinschauen als Frage, die sich aus ihrer eigenen, innersten Mitte erhebt. Hinter den Konzepten, die das moderne Denken der christlichen Theologie zuzuweisen gewillt ist, verbirgt sich für Eschweiler ein weiteres Grundproblem, dem sie sich auch in der Besinnung auf ihre eigenen Prinzipien zu stellen hat. Worin, so lautet seine gleichfalls sehr aktuell gebliebene Frage, ist die innere verbindende Mitte all jener Einzeldisziplinen zu sehen, in die sich die Theologie in der fachlichen Ausdifferenzierung der Neuzeit aufgespalten hat? Worin liegt das Formalmotiv genuin *theologischer* Betrachtung in Unterscheidung zu bloß historischer, philosophischer oder philologischer Ergründung derjenigen Inhalte, mit denen es die theologischen Fächer zu tun haben? Was macht die eigentlich *theologische* Erkenntnismethode aus? Wenn Theologie „Glaubenswissenschaft“ sein soll, dann ist mit dem Begriff die Frage aufgeworfen, was den „Glaubensstandpunkt“ des Theologen so unverwechselbar werden läßt, daß er die Perspektive einer eigenen Wissenschaft zu begründen vermag. Gegenüber den übrigen universitären Fächern, so lautet Eschweilers Überzeugung, wird sich die Theologie nur dauerhaft und selbstbewußt positionieren können, wenn sie zuvor Klarheit über ihre eigene Methode gewonnen hat, die untrennbar mit dem Wesen der religiösen Erkenntnis im Glaubensakt verbunden ist. Im „Lehrstück vom Glauben“ läßt sich somit „das Ganze der theologischen Ideengeschichte der Neuzeit im Auge (...) behalten“¹⁶⁹. Wenig hält Eschweiler davon, eine Lösung der Problematik in sprachlichen Ausgleichsformeln zu su-

¹⁶⁸ Vgl. ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 303–306.

¹⁶⁹ ESCHWEILER, Zwei Wege, 26.

chen, die nur das Fehlen einer echten denkerischen Vermittlung verdecken. Die bloße Rede von „Spannungseinheiten“ oder vom „polaren Hin- und Herschwingen“ zwischen bestimmten Extremen bleibt unbefriedigend – mehr noch als auf Guardinis „Gegensatzdenken“ dürfte damit auf die „fast mechanisch wirkende Polaritäts-Systematik“¹⁷⁰ Przywaras angespielt sein¹⁷¹, in welcher die Dialektik der Denkformen, in denen sich das Christliche in der Geschichte des Geistes manifestiert, auf der spekulativen Metaebene vielleicht eine zu glatte Harmonisierung erfährt¹⁷². Wer einen eindeutigen, systematisch brauchbaren und zukunftsfähigen Weg eröffnen will, so ist Eschweiler überzeugt, muß vielmehr zuerst die historische Wurzel des Problems freilegen. Es geht um die Verbindung von Natur und Gnade, Wissen und Glauben, natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis im Verlauf der neueren Theologiegeschichte. Nur auf diesem Hintergrund kann eine Diagnose und Therapie der theologischen Gegenwartssituation gelingen.

Dieser Aufgabe hat sich Eschweiler gestellt. „Was ist Theologie?“, lautete nach seinen eigenen Worten die zentrale Frage, der er sich zuwenden wollte¹⁷³. Die Analyse der Typen theologischen Denkens in der Neuzeit, die er zur Beantwortung entwickelt hat, wird bis heute vor allem mit dem Stichwort der „zwei Wege“ charakterisiert, das sich aus dem Titel seines Hauptwerkes von 1926 unmittelbar nahelegt. In die Gegensatzformel „apologetische Auseinandersetzung“ versus

¹⁷⁰ RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 290. Für eine positivere Würdigung des Denkstils Przywaras vgl. beispielhaft WIESEMANN, Zerspringender Akkord, 314–334.

¹⁷¹ Vgl. Eschweilers Kritik in einem zwei Jahre zuvor erschienenen Aufsatz, die nicht ohne Ironie vor allem auf die irrealen Vermittlungsdialektik des Jesuiten anspielt, die mit Begriffen wie „Philosophie des Ausgleichs“, „Hin- und Herschwingen“ oder „Gegensatzseinheit“ arbeitet: „Der ‚Gegensatz‘ zwischen der Geschichtsphilosophie [Przywaras] und den geschichtlichen Tatsachen fällt freilich nicht selten in die Augen; aber die ‚Einheit‘ bleibt auch hier, wie es der Synthesis von Thesis und Antithesis seit alters eigentümlich ist, ein Immer-noch-nicht-Daseiendes“ (Zur Krisis, 327). Auch in seinem Nachruf auf Baeumker (1924) äußert sich Eschweiler eher verächtlich zu „dem modischen Gerede von allerhand ‚Polaritäten‘ und ‚letzten Gegensätzen‘“. Wenn Eschweiler in Przywaras „Philosophie der dynamischen Polarität“ romantische Züge erblickt (vgl. Zur Krisis, 328f., mit dem Verweis auf Schelling und Adam Müller), muß diese Feststellung sicher auf dem Hintergrund der Romantik-Kritik Carl Schmitts verstanden werden. In dem Beitrag finden sich allerdings auch positive Bemerkungen Eschweilers zur analytischen und rhetorischen Fähigkeit Przywaras sowie über seine Tendenz, die alten Grenzen der theologischen Schulen zu überwinden. Przywara hat denn auch ausdrücklich den „Sinn der von Eschweiler mißverstandenen ‚Spannungseinheit‘“ verteidigt: PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, I, VIII; II, 714f.

¹⁷² Vgl. die (positiv konnotierte) Einschätzung der Methode Przywaras bei O’MEARA, Erich Przywara, 97: „In the thought of Erich Przywara, the exposition of philosophical axioms and Christian doctrines is not as important as the reexpression of them through different styles of thinking. People and motifs attract his interest because they hold perduring ways of thinking. (...) He remains the transcendental philosopher inasmuch as he sees broad thought-forms expressing realms of being and ways of seeing reality.”

¹⁷³ Vgl. die Zusammenfassung des Anliegens bei ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse, 1.

„dogmatische Selbstbesinnung“ gefaßt, scheint sich für manche Interpreten Eschweilers Ansatz im Plädoyer „für“ den Neuscholastiker Scheeben und „gegen“ den Rationalisten Hermes zu erschöpfen¹⁷⁴. Da der Autor selbst griffige Typologisierungsforneln entwickelt und sie mit den Namen prominenter Theologen der Vergangenheit verbunden hat, ist er nicht unschuldig daran, daß die Details seines Verfahrens und die Nuancen der Urteile hinter den groben Kontrastierungen nicht selten übersehen worden sind. Sie gilt es im folgenden herauszuarbeiten. Dabei werden wir die scheinbar rein theologisch motivierte historische Analyse Eschweilers auf dem Hintergrund der Zeitdiagnostik lesen müssen, die wir im vorangegangenen Kapitel kennengelernt haben.

2.2.2 Die Genese des theologischen Rationalismus der Neuzeit

(1) Eschweilers theologische Dissertation war dem „theologischen Rationalismus“ der Neuzeit vor dem Ersten Vatikanum, näherhin der Entwicklung in der Zeit von 1770 bis 1850, gewidmet. Hier hat sich der Theologe zum ersten Mal seinem zentralen Thema, dem „In- und Zueinandersein von menschlicher Vernunftserkenntnis und göttlicher Offenbarung in der Einheit der religiösen Intention“¹⁷⁵, zugewandt, wie es in der Theologie traditionell vor allem unter dem Titel der *analysis fidei* zur Debatte gestellt wurde. „Theologische Apologetik“ als eigenständige Disziplin ist ein Kind der Neuzeit. Das Ziel der Dissertation Eschweilers bestand darin, „den ideengeschichtlichen Zusammenhang klar[zu]legen, aus dem die neue Auffassung der apologetischen Erkenntnislehre hervorgegangen ist“¹⁷⁶. Georg Hermes nimmt in der Dissertationsschrift bereits eine wichtige Stellung ein, aber ist keineswegs der einzige Autor, mit dem sich Eschweiler befaßt. Der Blick reicht zurück an die Wurzeln seines Faches in der katholischen Aufklärungstheologie. Vor allem ist es kein historischer Selbstzweck, daß sich der Doktorand dem Rationalismus-Thema zuwendet. Die Arbeit, so wird vom Verfasser mehrfach deutlich gemacht, will „geschichtliche Vorbereitung“ einer systematischen

¹⁷⁴ Vgl. etwa KRIEG, *Catholic theologians*, 36f. Noch verfehler ist die Aussage bei O'MEARA, Erich Przywara, 83, Eschweilers Buch (das inkorrekt auf das Jahr 1924 datiert wird) beschreibe „the two directions of German theology, the neoscholastic and the modern“. Daß eine undifferenzierte Klassifizierung Eschweilers als „neuscholastisch“ sein eigentliches Anliegen nicht zu erfassen vermag, haben wir schon erwähnt. Fast zu stark erscheint andererseits die Bemerkung bei KÜHN, *Natur und Gnade*, 51, Eschweiler verstehe „unter Glauben letztlich etwas anderes (...) als die Neuscholastik“. Prinzipiell erfaßt Kühn Eschweilers Ansatz aber sehr gut.

¹⁷⁵ ESCHWEILER, *Der theologische Rationalismus*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 61.

¹⁷⁶ Ebd. 4.

Untersuchung des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis sein¹⁷⁷. So sind schon in der Themenwahl das systematische Interesse und auch der systematische Standpunkt des Theologen unübersehbar. Eschweiler fragt nach den Ursprüngen des theologischen Rationalismus am Beispiel der Thematik von Natur und Gnade, weil er das Grundproblem der Apologetik seiner Gegenwart im hartnäckigen Fortleben des rationalistischen Standpunktes erkennt. Mit den Worten Arnold Rademachers: „Der Verfasser sieht in der herrschenden Methode der Apologetik eine falsche Fragestellung – ,die streng auf ihren Gegenstand gerichtete theologische Erkenntnislehre ist gänzlich unapologetisch“¹⁷⁸ – und eine Gefährdung der Selbständigkeit der Theologie als Wissenschaft, wenn diese in einer so innigen Verbindung mit der Philosophie und ihren wechselnden Methoden stehen soll“¹⁷⁹. Klar ist damit, daß der theologische Rationalismus für Eschweiler der ursprünglichere und weit gefährlichere Gegner ist als ein möglicher Fideismus, der sich eher als Reflex auf die rationalistische Vereinseitigung darstellt. Wir werden diese These in der historischen Analyse bestätigt finden.

(2) Es ist durchaus möglich, daß es Scheler war, dessen Bemerkungen zur theologischen Apologetik die Forschungen Eschweilers angestoßen haben. Der frühe Aufsatz „Religion und Metaphysik“ jedenfalls, entstanden etwa zur Zeit der Habilitation, nimmt von der Auseinandersetzung mit diesem Philosophen ihren Ausgang. Scheler entwickelte seinen Versuch, dem religiösen Empfinden einen autonomen Bereich zu sichern, in scharfer Abgrenzung zu einer Apologetik, die er selbst als „scholastisch“ oder „thomistisch“ kennzeichnete. Deren Lehrbücher seien oft „in Wahrheit so angelegt, als wenn die rein philosophische Vernunfterkennung aus sich selbst zur Erkenntnis nicht nur von Gottes Dasein und Wesen, sondern sogar von der Tatsache und den allgemeinen Zügen seiner übernatürlichen Offenbarung führen könne“¹⁸⁰. Die „Fraglichkeit“ dieser Methode, so ist Eschweiler überzeugt, hat Scheler hellsehtig aufgedeckt. Aber ist es tatsächlich historisch korrekt, sie als „thomistisch“ zu kennzeichnen? Hier setzt die theologiegeschichtliche Rückfrage an, wie sie Eschweilers Promotionsschrift vornimmt. Deren Kernaussage lautet¹⁸¹: Der von Scheler als typisch „scholastisch“ wahrgenommene Ansatz katholischer Apologetik, der durch die Philosophie hindurch einen Weg in die Offenbarungstheologie sucht, also die Methode „positiver Konstruktion“ verfolgt, ist keineswegs Kennzeichen der mittelalterlichen Scholastik, sondern in Wahrheit ein Kind der Neuzeit, sofern ihr Denken sich seit der Aufklärungsapologetik in der katholischen Theologie verbreitet hat. Ausdrücklich

¹⁷⁷ Vgl. ebd. 6.

¹⁷⁸ Ebd. 62.

¹⁷⁹ Rademacher, Promotionsgutachten, in: ESCHWEILER, Die katholische Theologie, 289.

¹⁸⁰ ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 307.

¹⁸¹ Vgl. zum folgenden ebd. 308–313.

wird betont, daß nicht Drey und die Tübinger, die der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts oft als Quelle alles modernen theologischen Übels galten, Urheber dieses apologetischen Typs gewesen sind¹⁸². Seine Wurzeln liegen früher, und zwar nach Eschweiler in der von neueren Systematikern allzu rasch als reine Verfallsepoche charakterisierten Zeit zwischen 1770 und 1850: „Im ‚philosophischen Jahrhundert‘ ist auch die ‚philosophische Apologetik‘ entstanden“¹⁸³. Während die „polemische Theologie“ der nachtridentinischen Epoche oftmals nur eine didaktisch bedingte Abgrenzung von der eigentlichen dogmatischen Darstellung intendiert hatte, beanspruchte die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts anhebende „moderne“ Apologetik, „in methodischer Unabhängigkeit sowohl von der dogmatischen Thesis wie von der häretischen bzw. ungläubigen Antithesis eine durchaus selbständige und streng systematische Wissenschaft darzustellen“¹⁸⁴. Dieses Verfahren, das Wurzeln in der älteren Theologie hat, die Eschweilers Dissertation nur am Rande anspricht, wird in der Sicht des Verfassers mit systematischer Konsequenz erstmals durch die süddeutschen katholischen Wolffianer, namentlich und zuerst durch Benedikt Stattler (1728–1797), in seiner Folge aber auch durch Autoren wie Nikolaus Burkhäuser (1733–1809) oder Siegmund von Storchenau (1731–1797), durchgeführt¹⁸⁵.

(3) Typisch für den Wolffschen Rationalismus auch in seiner theologischen Variante ist nach Eschweiler die Selbstzwecklichkeit der menschlichen Vernunft, die letztlich Ausdruck einer umfassenden Anthropozentrik ist, der selbst der Gottesbegriff untergeordnet wird. Die in der frühen Neuzeit entstehende „Religionsphilosophie“ hat im Vergleich zum früheren philosophischen Nachdenken über Gott in Mittelalter und katholischem Barock, das stets „in den Zusammenhang einer religiösen Lebensganzheit eingebettet“ war¹⁸⁶, einen entscheidenden Perspektivenwechsel vollzogen. Galt es zuvor, die Prinzipien des Denkens in Gott zu begründen, so muß sich nun die Religion und in ihr der Gottesgedanke vor einem nicht-göttlichen Absolutum verantworten: vor der menschlichen Vernunft oder einer in ihr entwickelten höchsten Idee. Das Grundgesetz des „modernen Geistes“, welches nach Eschweiler seit der Aufklärung den humanistischen „Anthropismus“, der seit der Renaissance schrittweise zur Entfaltung gekommen war, radikalisiert hat, lautet: „Die menschliche Natur sei als Persönlichkeit oder als Volk oder als Gattung unbedingter Selbstzweck und die unabhängige Instanz für alle Wertordnung“¹⁸⁷. Es ist also nur ein scheinbarer Widerspruch zu dieser Feststellung, daß die rationalistische Philosophie so großen Wert auf die Erstellung

¹⁸² Vgl. ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 4f.

¹⁸³ Ebd. 5.

¹⁸⁴ Ebd. 3.

¹⁸⁵ Vgl. auch ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 308; Zwei Wege, 82f.

¹⁸⁶ ESCHWEILER, Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie, 314.

¹⁸⁷ ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 308.

von Gottesbeweisen gelegt und umfassende Entwürfe zur *theologia naturalis* erarbeitet hat. Tatsächlich steht dies in enger Korrespondenz zur Selbstverabsolutierung der Vernunft, für deren Unbedingtheit Gott als „das logisch-ontologische ‚Complementum‘“ fungiert¹⁸⁸. Das moderne Selbstverständnis verweist Gott in die Grenzen der menschlichen Rationalität, sofern es jedes göttliche Wirken auf seine „Möglichkeit“, d.h. seine vernünftige bzw. moralische „Angemessenheit“ zu hinterfragen beansprucht. Der deistische Gott, wie ihn Eschweiler bei Wolff vorfand, ist gar nicht mehr „als *der* Absolute“ gedacht, sondern „als *die* Absolutheit der Vernunft“ selbst¹⁸⁹. Gottes „Notwendigkeit“ in diesem System, das Eschweiler mit Blick auf Benedikt Stattler als „empirischen Rationalismus“ kennzeichnete¹⁹⁰, ist nichts anderes als die letzte Absicherung der Anthropozentrik. Gott muß existieren, „damit das menschliche Leben einen abgeschlossenen Sinn habe“¹⁹¹. Die Parallele zur nachfolgenden Religionsphilosophie Kants liegt, wie früher schon erwähnt, auf der Hand. Denn trotz der Kritik, die Kant an den Schulphilosophen geübt hat, wollte Eschweiler in der Behandlung der Gottesfrage eine fundamentale Kontinuität zum rationalistischen Denkstil feststellen: „die rationalistische Theologie erhält in der kritischen Philosophie nur ein anderes Gewand“¹⁹². Gleich bleibt die Tatsache, daß Gott nicht mehr als transzendente Realität angesehen wird, denn Kant kennt „nur ein transzendentes *Nooumenon*: das Faktum der Freiheit“¹⁹³. Vielmehr ist der Gottesbegriff ein Implikat des reflektierten Freiheitsfaktums; über dieses hinaus vermag er keine eigene Wirklichkeit zu bezeichnen. Eschweiler denkt hier nicht anders als Carl Schmitt, der 1929 über das „System“ Kants feststellte, daß darin „Gott, wie man es etwas grob gesagt hat, nur noch als ein ‚Parasit der Ethik‘ erscheint“¹⁹⁴. Am Ende zeigt sich, „dass der philosophische *deus deisticus* nichts anderes ist als die Unendlichkeitsfunktion des freien Vernunftwesens selbst“¹⁹⁵. Somit konnte Eschweiler auf diesem Wege den Vorwurf der funktionalistischen Realitätsentleerung gegenüber der kritischen Vernunft wiederholen, den wir bereits aus seiner Einschätzung der philosophischen Moderne kennen. Dessen Wurzel aber hat er nicht erst im Kritizismus, sondern schon im vorangehenden Rationalismus verortet.

¹⁸⁸ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 61.

¹⁸⁹ Ebd. 62.

¹⁹⁰ Vgl. ebd. 82.

¹⁹¹ ESCHWEILER, *Religion und Metaphysik*, 309.

¹⁹² ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 63.

¹⁹³ Ebd. 64.

¹⁹⁴ SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in: DERS., *Der Begriff des Politischen*, 79–95, hier: 82.

¹⁹⁵ ESCHWEILER, *Religion und Metaphysik*, 64.

(4) Diese philosophischen Prämissen haben nach Eschweiler die Entwicklung der katholischen Apologetik seit der Aufklärung entscheidend mitgeprägt¹⁹⁶. „Im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts hat der katholisch-theologische Wolffianismus den Grund gelegt für die rein vernünftige systematische Apologetik, welche im folgenden Jahrhundert zu mannigfaltiger Entwicklung gelangt ist“¹⁹⁷. Vor allem der Jesuit Benedikt Stattler ist es gewesen, der in der Sicht unseres Autors den Rationalismus „mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit auf das theologisch-apologetische Gebiet übertragen“¹⁹⁸ und zum ersten Mal den Versuch unternommen hat, „die katholische Theologie als Ganze aus der abgeschlossenen Schulüberlieferung auf das Feld der modernen Theologie herauszuführen“¹⁹⁹. Stattler wurde damit „auf katholischer Seite der erste, der mit Hilfe der Wolffschen Möglichkeitsphilosophie ein vollständiges System der apologetischen Theologie geschaffen hat“²⁰⁰. In historischer Perspektive hat Eschweiler die Stellung und Originalität Stattlers damit wohl deutlich überschätzt²⁰¹, aber als exemplarische Ausformung²⁰² der antideistischen Aufklärungsapologetik darf seine Apologetik auch nach heutiger Einordnung gelten. Der Methode dieser Glaubensverteidigung, die sich im Zeitalter Wolffs den neuen philosophischen Vorgaben zu stellen versuchte, wollte Eschweiler keineswegs den ehrlichen religiösen Impetus aberkennen. Er wußte, daß sie aus der geistigen Not der Aufklärungszeit geboren war. Weil man die bloß negative Zurückweisung von Einwänden gegen die Religion für nicht mehr hinreichend ansah, versuchte man, das Prinzip der Vernunftautonomie als solches positiv aufzugreifen, „um seine mächtige antichristliche Auswirkung aus ihm selber als einen unberechtigten Mißbrauch erweisen zu können“²⁰³. Damit übernahm die Theologie freilich weit mehr als eine bloß äußerliche Denkform. Das bei Stattler nachweisbare Vorgehen des rationalistischen Dogmatismus, „die in der Erfahrung oder im *sensus communis* gegebenen Vorstellungen in sogenannten No-

¹⁹⁶ Vgl. für die erstmalige Entfaltung dieser These ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 15–25.

¹⁹⁷ Ebd. 25.

¹⁹⁸ Ebd. 35. In Eschweilers Dissertation ist Stattler ein ausführlicher Abschnitt (ebd. 26–46) gewidmet.

¹⁹⁹ Ebd. 55.

²⁰⁰ ESCHWEILER, Zwei Wege, 83.

²⁰¹ Zu Stattlers apologetischem Ansatz aus der Perspektive neuerer Forschung vgl. NIEMANN, Jesus als Glaubensgrund, 246–270; HEINZ, Divinam christianae religionis originem probare, 186–203. Zum Vergleich dieser Ergebnisse mit Eschweiler: MARSCHLER, Die Bearbeitung des theologischen Erkenntnisproblems, XXIII–XXVIII.

²⁰² Vgl. die nähere Begründung und Exemplifizierung (u.a. am Beispiel der Trinitäts- und Inkarnationslehre) bei ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 35–46.

²⁰³ ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 310; vgl. ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 54f.

minimaldefinitionen an den Anfang“ zu stellen, „um die Verträglichkeit und den Begründungszusammenhang der darin enthaltenen Wesensbestimmungen zu prüfen“²⁰⁴, wird den Theologen zum Muster jener auch bei Kant (im zweiten Stück seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“) zu beobachtenden Möglichkeitsapologetik, die in der Folgezeit ihren Siegeszug in der katholischen Wissenschaft antreten konnte. Ihre Grundidee besteht darin, das kirchliche Glaubensbewußtsein als *Hypothese im Sinne einer Nominaldefinition* zum Ausgangspunkt zu nehmen, um anschließend „rein philosophisch“ deren *vernunftnotwendige Möglichkeit* aufzuzeigen. Die in der früheren Theologie als Mysterien im strikten Sinne angesehenen Glaubensgeheimnisse werden im Licht rationaler Grundbegriffe der natürlichen Gotteslehre zu Aussagen, die unter Absehung theologischer Prämissen als „im Prinzip möglich“ zu erweisen sind. Die Tatsächlichkeit dieser Glaubensinhalte, also das Vorliegen historischer Offenbarungsfakten in Entsprechung zu den zuvor in apriorischer Betrachtung rational legitimierten Propositionen, kann anschließend kurz und in gänzlich unspekulativer Darstellung aus exegetisch-historischer Perspektive nachgeliefert werden – der apologetische Rationalismus verbindet sich hier in auffälliger Weise mit einem Biblizismus und Positivismus in der dogmatischen Methode, der jeder spekulativen Vertiefung ablehnend gegenübersteht²⁰⁵. Diese Apologetik, so betonte Eschweiler nachdrücklich, hatte an sich keineswegs die Absicht, Religion in Philosophie aufzulösen. Nach Benedikt Stattler verfährt sie ja nur „*velut apriori*“ – ihr Zweifel an den Glaubenswahrheiten, der sie zur philosophischen Möglichkeitsanalyse führt, ist in Wirklichkeit nicht real, sondern bloß methodisch und fiktiv²⁰⁶ und läßt die tatsächliche Glaubenshaltung des Autors unangetastet. In solcher Fiktivität allerdings liegt der Grund dafür, daß dieses Verfahren im letzten sowohl theologisch wie philosophisch fragwürdig ist: theologisch, weil es den übernatürlichen Charakter der Glaubensinhalte rationalistisch zu hintergehen sucht²⁰⁷; philosophisch, weil es in Wirklichkeit nie zu der beanspruchten Vernunftautonomie gelangt, sofern der Glaube dem Möglichkeitsbeweis von Anfang an sein Ziel vorgibt und sein Vorgehen lenkt. Dieses Denkschema hat nach Eschweilers Einschätzung über

²⁰⁴ ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 310.

²⁰⁵ ESCHWEILER, Zwei Wege, 83.

²⁰⁶ Vgl. ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 45f.

²⁰⁷ Ebd. 44f.: „Vom religiösen Gesichtspunkt aus gesehen, ist eine solche Theologie nur mehr durch äußerliche Vorbehalte von jenem rationalistischen Naturalismus getrennt, zu dessen Überwindung sie erdacht wurde. Ebenso wie in der naturalistischen Aufklärung ist auch in dieser sonderbaren Theologenwelt nicht mehr die Auktorität des offenbarenden Gottes, sondern die im Menschen ‚erscheinende‘ Vernunft das eigentliche Absolute, in dem das Sein aller Dinge begründet wird.“

viele Vermittlungsstationen²⁰⁸ die Apologetik bis in seine Gegenwart hinein nachhaltig geprägt. Auch die Entscheidungen des Ersten Vatikanums haben, wiewohl sie einen bedeutenden Einschnitt markierten, das Vorgehen nach dem Schema „Möglichkeit – Notwendigkeit – Wirklichkeit“ nicht verschwinden lassen. Bei aller Vorsicht in den Formulierungen unseres Theologen wird deutlich, daß er die Kontinuität mit der Aufklärungsapologetik bei seinen Zeitgenossen für stärker hielt als die von ihnen nach außen hin selbstverständlich gezeigte Zustimmung zur Offenbarungstheologie des Konzils, die den Eigenwert des „Übernatürlichen“ so deutlich betont hatte.

(5) Als reinste Verkörperung dieses ersten Typs neuzeitlicher Theologie, des „Weg[es] der apologetischen Auseinandersetzung“ mit seiner Grundüberzeugung, „es gebe eine sogenannte rein wissenschaftliche theologische Vernunft, die vom religiösen Glauben tatsächlich zu isolieren sei, wenn wissenschaftliche Theologie entstehen soll“²⁰⁹, gilt Eschweiler der in seiner Bonner Lehrtätigkeit berühmt gewordene Georg Hermes (1775–1831)²¹⁰. Zwar hat dieser, wie dargelegt, weder den theologischen Rationalismus begründet noch wollte er ihn eigentlich fortsetzen; seine Wirksamkeit entfaltete sich zudem zeitlich kaum weiter als zwei Jahrzehnte über seinen Tod hinaus. Doch läßt sein theologischer Entwurf das Bemühen erkennen, durch „den Kritizismus selbst die rationalistischen Reste in der kantischen Religionsphilosophie zu überwinden“²¹¹. Gegen die im katholischen Bereich als rationalistisch empfundene Religionsphilosophie Kants reagierte Hermes mit einer kritizistischen Verschärfung: Während die theoretische Vernunft in der Gottesfrage nicht mehr aus ihrer von Kant festgestellten Neutralität herauskommt, bietet die praktische Vernunft einen „rettende[n] Weg aus der Tyrannei des Rationalismus“²¹² und damit eine Möglichkeit, die Gewißheit der Offenbarungstatsache gegen Einwendungen abzusichern. „Die Theologie der Möglichkeit und der logischen Denknöwendigkeit soll durch ein System der Wirklichkeit und des physisch und sittlich notwendigen Fürwirklichhaltens ersetzt werden“²¹³; die Berufung auf die innere Kompossibilität der Bestimmungsgehalte des kirchlichen Dogmas wird ersetzt durch den Rekurs auf den „psychische[n] Zwangszustand

²⁰⁸ Eschweilers theologische Dissertation versucht, die wichtigsten von ihnen aufzuzählen.

²⁰⁹ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 25.

²¹⁰ Vgl. zu ihm erstmals ESCHWEILER, *Der theologische Rationalismus*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 73–98; ausführlicher: *Zwei Wege*, 93–130.

²¹¹ Ebd. 94. Diese positive Würdigung des grundsätzlichen Anliegens bei Hermes wird von K. Adam in seiner Rez. der „*Zwei Wege*“ anerkennend vermerkt (325), auch wenn er der Typisierung des Hermesschen Denkens bei Eschweiler insgesamt eher skeptisch gegenübersteht.

²¹² ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 94.

²¹³ ESCHWEILER, *Der theologische Rationalismus*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 88.

des ‚Fürwirklichhalten-Müssens‘²¹⁴, die sittliche Nötigung der Anerkennung seitens der praktischen Vernunft. Gegen viele pauschale Verurteilungen der Vergangenheit ist Eschweiler – im Fahrwasser seines Bonner Lehrers Heinrich Schrörs – bemüht, dem ernststen Anliegen des Bonner Gelehrten, „der philosophischen Aufklärungsvernunft wieder religiösen Respekt beizubringen“²¹⁵, in seiner Darstellung gerecht zu werden. Hermes, so wird herausgestellt, hat sich auf denjenigen Weg begeben, der bis heute von fast allen Denkern beschritten wird, die in religiöser Hinsicht mit Kant über Kant hinausgelangen wollen: Es ist der „um die ‚Vernunftwürde‘ kreisende Humanismus Kants“, der „bei Hermes als Konstruktionsmittel zur Realisierung der Tatsache und des Inhaltes der christlichen Offenbarung“ dient²¹⁶. Als „möglich“ kann gelten, was als der sittlichen Pflichterfüllung dienlich aufzuweisen ist, die „Beweisbarkeit“ der göttlichen Offenbarung beschränkt sich auf die Reichweite der praktischen Vernunft. Selbst das Stattersche „Als-ob“ in der apologetischen Methode ist damit in dieser „subjektiven, auf das religiöse Subjekt gerichteten Apologetik“²¹⁷, die als „kritizistischer Psychologismus“²¹⁸ bezeichnet werden mag, überschritten: „Tatsächlich treibt der Kritizismus den katholischen Theologen bis zu der Konsequenz, mit Kant und Fichte den ganzen Bestand der Religion in Vernunftmoralität aufzulösen“²¹⁹. In der von Hermes vorgelegten Konkretisierung sieht der Beweiskgang so aus: Die „sittliche Würde des Vernunftwesens in jedem Menschen“²²⁰ kann zur Anerkennung Gottes führen, weil sie es als berechtigt ansehen darf, sich göttlicher Hilfe als Mittel in der ihr aufgetragenen Pflichterfüllung zu bedienen. Diese Hilfe, theologisch Gnade genannt, wird damit freilich auf eine rein moralische Wirksamkeit eingeschränkt²²¹. Indem Hermes’ praktische Vernunft das Für-wahr-Halten der übernatürlichen Offenbarung nur deswegen als notwendig vorschreibt, weil andernfalls „ein natürliches Pflichtgebot der Vernunft nicht erfüllt werden kann“²²², bleibt der Bonner Theologe dem Statterschen Begriffsrahmen „Möglichkeit – Notwendigkeit – Wirklichkeit“ treu, auch wenn er dessen Urheber als „Scholastiker“ abgelehnt hat²²³. Damit ist der Zusammenhang zur klassischen *analysis fidei* im Blick auf Hermes evident. In der selbstverständlichen „Zerteilung des Glaubensaktes in die dialektische Zweiheit von natürlicher Glaubwürdigkeit

²¹⁴ Ebd. 90.

²¹⁵ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 95.

²¹⁶ ESCHWEILER, *Der theologische Rationalismus*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 92.

²¹⁷ Ebd. 97.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Ebd. 95.

²²⁰ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 102.

²²¹ Vgl. ebd. 121.

²²² Ebd. 108.

²²³ Vgl. ebd. 110.

und übernatürlicher Offenbarungssetzung“ hat Hermes in Eschweilers Deutung „nur mit der Dialektik Suarez’ kritischen Ernst gemacht“²²⁴. Neben der auffälligen psychologischen Zuspitzung der Glaubensbegründung in der subjektiven Gewißheitsfrage tritt bei Hermes auch der Zusammenhang von Rationalismus und Positivismus in exemplarischer Klarheit zutage, wie ein Vergleich der „Philosophischen Einleitung“ mit der „Positiven Einleitung“ und den Dogmatiknachschriften – „das uneigentümlichste, was Hermes geschrieben hat“²²⁵ – deutlich machen kann. So sehr die Vernunft in der Apologetik gefordert ist, so sehr wird sie aus der Dogmatik herausgedrängt, wo sie nur noch negativ-widerlegende Tätigkeit zu entfalten vermag²²⁶; ihre früheren *conclusiones scholasticae* verfallen polemischer Kritik, wie es wohl auch kaum anders möglich ist, wenn das „Übernatürliche und Geheimnisvolle der göttlichen Offenbarung auf das Faktische, auf das ‚Daß‘“ zurückgedrängt wird²²⁷. Bei Hermes, so Eschweilers Fazit, wird deutlich, wie eng (rationalistischer) Moralismus und (antirationaler) Positivismus²²⁸ in der neuzeitlichen Theologie zusammengehören. „Die beiden Schößlinge, die gewöhnlich wie getrennte Ableger wachsen, sitzen bei Hermes noch auf dem einen Stamm, auf dem Anthropozentrismus des neuzeitlichen Geschehens“²²⁹.

2.2.3 Der theologische Fideismus der Neuzeit als „feindlicher Bruder“ des Rationalismus

Eschweiler hat in seiner theologischen Dissertationsschrift von 1919 die „rationalistische“ Linie der Glaubensbegründung noch an einigen weiteren Vertretern des 19. Jahrhunderts zu exemplifizieren gesucht (Günther, Rosmini, Drey), die durch das Denken des Idealismus nach Kant beeinflusst sind²³⁰. In den „Zwei Wegen“ kommen sie kaum zur Sprache. Ebenfalls nur am Rande präsent ist in dem Buch von 1926 die zweite Hauptgestalt neuzeitlicher Theologie, die Eschweiler in seiner Klassifizierung der Typen theologischer Erkenntnislehre unterscheiden möchte. Dieser Typus ist zwar in Verbreitung und denkerischer Konsistenz mit dem Rati-

²²⁴ Ebd. 122.

²²⁵ Ebd. 120.

²²⁶ Ebd. 109.

²²⁷ So Eschweilers allgemeine Charakterisierung des theologischen Rationalismus in seiner Rez. zu CORDOVANI, *Rivelazione*, 396.

²²⁸ Vgl. auch ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 120: „Er [sc. Hermes] vertrat einen moralistischen Rationalismus und zugleich einen positivistischen Irrationalismus in sonderbarer Einheitlichkeit.“

²²⁹ Ebd. 113; ähnlich erneut 118f.

²³⁰ Vgl. ESCHWEILER, *Der theologische Rationalismus*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 99–129.

onalismus nicht vergleichbar, aber steht zu ihm in einer Beziehung, die auf den ersten Blick nicht weniger überraschend ist als der Zusammenhang zwischen Moralismus und Positivismus, wie er bei Hermes begegnet war. Gemeint ist der ausdrückliche religiöse Irrationalismus, der meist unter dem Titel des *Fideismus* behandelt wird.

(1) Das Beispiel der Religionsphilosophie Schelers liefert nach Eschweiler den besten Beleg für die Attraktivität, die fideistische Religionsbegründungen bis in die Gegenwart zu entfalten vermögen²³¹. Sie wollen die Religion dauerhaft aus dem Klammergriff des rationalistischen Gegners befreien, indem sie den Glaubensakt als andersartig und autonom im Vergleich mit allen sonstigen Akten des Wissens erklären. Insofern kann der Fideismus gegenüber dem auf Identität zwischen Glauben und Wissen zielenden Rationalismus als „dualistischer Typus“ gelten²³². Den Beweis dafür, daß „die rationalistische Form der Aufklärung auch dauernd von einer irrationalistischen Strömung begleitet worden“ ist²³³, versucht Eschweiler wiederum auf dem Weg historischer Vergewisserung vorzulegen. Bereits im 18. Jahrhundert stammten die ersten scharfen Kritiker des aufklärerischen Theologieentwurfs²³⁴ aus dem Lager derer, die „in der gefühlsmäßigen Erfahrung oder in der unmittelbar empfangenden Schau des ‚Glaubens‘ das Erste und Entscheidende“ erkannten²³⁵. Denn gerade das macht nach Eschweiler das Wesen des „fideistischen“ Glaubensverständnisses aus: „den Wesenskern des religiösen Erkenntnisaktes in dem rezeptiven Offenbarungserlebnis“²³⁶ zu suchen. Doch, so Eschweilers These, verdeckt diese Opposition in Wahrheit eine geheime Liaison. „Der Rationalismus fordert den Irrationalismus, wie das Gesiegelte sein Siegel fordert“²³⁷, beide verhalten sich zueinander wie „Thesis und Antithesis“²³⁸, glei-

²³¹ Vgl. ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer, in: DERS., Die katholische Theologie, 138: „Denn wie unentbehrlich hierfür gerade die Kenntnis des neuzeitlichen Fideismus ist, kann die Religionsphilosophie Max Schelers zeigen“. Deutlich dem Fideismus zugeordnet wird Scheler auch in: Religion und Metaphysik, 479f.

²³² Vgl. ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 130.

²³³ ESCHWEILER, Zwei Wege, 68.

²³⁴ Vgl. ebd.: „Die Arbeiten Heinrich Schrörs' über die Geschichte des Hermesianismus haben deutlich gezeigt, dass die ersten und schärfsten Gegner der Hermesschen Lehre aus dem Lager der antirationalistischen Theologie des religiösen Erlebnisses aufgestanden sind.“

²³⁵ Ebd. 132.

²³⁶ ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer, in: DERS., Die katholische Theologie, 136. Später in der Arbeit wird das fideistische Anliegen im Ausgang von der Sailer-Interpretation so beschrieben: „Wenn daher gezeigt werden kann, daß der religiöse Gottesgedanke auf ein ursprüngliches Erfahrungserlebnis zurückgeht, so ist sein ‚Recht gegenüber aller Wissenschaft‘ unanfechtbar begründet“ (ebd. 218).

²³⁷ ESCHWEILER, Zwei Wege, 131.

²³⁸ ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer, in: DERS., Die katholische Theologie, 136.

chen sich wie die „aus einem gemeinsamen Ast heraustreibenden Knotenansätze“²³⁹. Die gesamte Theologiegeschichte, angefangen von der Bibel selbst, aber mit besonderer Zuspitzung realisiert in der Neuzeit, ist nach Eschweiler durchzogen von der „Theologieendialektik“ zwischen „scholastisch rationaler und privat-sentimentaler“ Konzeption²⁴⁰. Was sich nach außen als lauter Widerstand gegen das Eindringen der Aufklärung in die Theologie kundgibt, ist in Wahrheit nur das ungleiche Geschwister der rationalistischen Entwürfe, in der Sprache der Logik „ein gedankliches *contradictorium*“, doch „kein wirkliches *contrarium*“²⁴¹. Wo sich die „unmittelbare Verabsolutierung des Wissens im Menschen“ in formaler Hinsicht als „säkularisierter anthropistischer Augustinismus“ zu Wort meldet, bietet sich eine Rückwendung „zum echten religiösen Augustinismus“, von Eschweiler hier als Chiffre für ein Modell evidenter Gottunmittelbarkeit im Erleben verstanden, geradezu an²⁴². Die gemeinsame Wurzel des theologischen Rationalismus und Fideismus liegt dann im „religiösen Anthropozentrismus“²⁴³ bzw. Subjektivismus. In beiden Varianten theologischer Erkenntnislehre wird nach Eschweiler „das Wesen des religiösen Aktes nicht in seiner wesentlichen Ganzheit als korrelatives Verhältnis von Subjekt und Objekt betrachtet, sondern einseitig auf das subjektive Verhalten, bzw. auf das psychologische Dasein des Vernünftigenbewußtseins oder des gläubigen Offenbarungserlebnisses gerichtet (...). Beide Auffassungen fragen nicht: Was ist Religion? oder: Welches sind die subjektiven und gegenständlichen Wesensgesetze der religiösen Erkenntnis? Sondern ihr Augenmerk ist festgelegt auf die Frage: Wie entsteht und wie behauptet sich die religiöse Gewißheit in mir und im anderen?“²⁴⁴ Während der Rationalismus den religiösen Gegenstand den Forderungen der Vernunft unterordnet, erklärt der Fideismus ihn zum Implikat bestimmter Erfahrungen. So erweist er sich „als die bloße Kehrseite jener zur Religionsphilosophie entarteten Theologie“²⁴⁵. In beiden Zugängen droht Gott zum Grenzbegriff eines menschlichen Eigenvollzugs zu werden. Indem Eschweiler „Bewußtseinstheologie“ in beiden Formen abgelehnt hat, hat er implizit zugleich seine Distanz zum Modernismus markiert²⁴⁶. Es liegt nicht allein an der Abhängigkeit und Unselbständigkeit des Fideismus gegenüber dem Rationalismus, daß Eschweiler ihn nicht ausdrücklich als dritten Weg seinen „Zwei Wegen der neueren Theologie“ zugesellt hat. Der Theologe hatte sich mit ihm

²³⁹ Ebd. 120.

²⁴⁰ Vgl. ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 4.

²⁴¹ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 68f.

²⁴² Vgl. ESCHWEILER, Zur Krisis, 335.

²⁴³ ESCHWEILER, Zwei Wege, 133.

²⁴⁴ ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer, in: DERS., Die katholische Theologie, 136.

²⁴⁵ ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse, 2.

²⁴⁶ Das betont mit Recht KÜHN, Natur und Gnade, 46.

ausführlicher bereits in seiner Habilitationsschrift auseinandergesetzt, deren Veröffentlichung er 1926 bald nachliefern wollte. Vielleicht ist die Auslassung aber auch der im Rahmen dieser Forschungen gemachten Einsicht geschuldet, daß entgegen ursprünglicher Erwartungen die „fideistische Lösung des religiösen Erkenntnisproblems (...) eine viel reichere und verwickeltere Geschichte als der Rationalismus“²⁴⁷ aufweist. Diese Erkenntnis führte Eschweiler im Rahmen seiner Habilitationsstudien dazu, den Stoff eng zu begrenzen und den Blick im wesentlichen auf einen einzigen zentralen Repräsentanten der Richtung zu konzentrieren.

(2) Eschweilers Auswahl fiel dabei auf Johann Michael Sailer (1751–1832), der vor seiner Zeit als Bischof von Regensburg Theologieprofessor in Ingolstadt und Dillingen gewesen war. Obwohl Eschweiler um die Ausstrahlungskraft dieses „bayerischen Kirchenvaters“ als Seelsorger und Mensch bis in die Gegenwart weiß²⁴⁸, sieht er ihn zugleich als entscheidenden Repräsentanten des theologischen Fideismus im Katholizismus der Neuzeit an²⁴⁹. Sailer, so lautet die Grundthese, hat „neben die rationalistische Methode seines Lehrers [sc. Benedikt Stattlers, Th. M.], und zwar auf Grund inneren Zusammenhanges mit ihr, den theologischen Fideismus gesetzt“²⁵⁰. Diese Entwicklung Sailers, die einerseits von Stattlers Ansatz (und der Tradition der Gesellschaft Jesu) wegführt, aber andererseits entscheidenden Strukturen dieses Denkens verhaftet bleibt, zeichnet Eschweilers Studie nach. In ihrem ersten Teil stellt sie ausführlich die wichtigsten Autoren vor, die Sailers theologisches Programm geformt haben²⁵¹, um anschließend deren Einfluß auf Sailers Sicht der theologischen Erkenntnis im einzelnen zu belegen²⁵². Nicht ohne Bewunderung referiert der das Habilitationsverfahren betreuende Rademacher, wie Eschweiler seine These von der feindlichen Bruderschaft des Stattlerschen Rationalismus und der Reaktion Sailers aus dessen Texten zu erheben versucht: „Gegenüber der von K. Werner vertretenen und seitdem unwidersprochen überlieferten Meinung, als habe Sailer, der praktische Seelsorger und Schriftausleger, sich an keine Schule gehalten, sondern eklektisch das für die Apo-

²⁴⁷ ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, in: DERS., Die katholische Theologie, 137.

²⁴⁸ „Er ist der einzige aus dem 18. Jahrhundert kommende Theologe, dessen Wort heute noch nicht verhallt ist“: ESCHWEILER, Joh. M. Sailers Verhältnis, 293.

²⁴⁹ Ebenfalls in die fideistische Linie stellt Eschweiler Malebranche und Rousseau; vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 57ff. Als Vorläufer Sailers in Deutschland werden die Aufklärungstheologen Eusebius Amort und Martin Gerbert genannt (ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, in: DERS., Die katholische Theologie, 254), aus Frankreich Huet und Poiret (vgl. ebd. 257).

²⁵⁰ Habilitationsgutachten Rademachers, in: ESCHWEILER, Die katholische Theologie, 296.

²⁵¹ Vgl. ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, in: DERS., Die katholische Theologie, 139–187: „Sailers Weg von Stattler zu Jacobi“.

²⁵² Vgl. ebd. 188–211: „Sailers Erlebnistheologie nach ihrer apologetischen und erkenntnistheoretischen Bedeutung“.

logie des Christentums brauchbar Scheinende genommen, lehrt nun E[schweiler] den Apologeten als tiefgründigen Theologen und selbständigen, wenn auch nicht mit schöpferischer Originalität begabten Denker kennen, der dem Stattlerschen Rationalismus mit seiner ‚natürlichen Religion‘ bewußt einen neuen Standpunkt in der Form der fideistischen Erlebnistheologie entgegengesetzt hat.“²⁵³ Sailer Beziehungen zum protestantischen Pietismus, zu Fénelon, vor allem aber zu Autoren der nachkantischen Geniezeit und Gefühlsphilosophie sind von Eschweiler analysiert worden. „Hier offenbart der Verfasser eine bewundernswerte selbständige Beherrschung der verschiedenartigen Gedankenmassen der Zeit und eine besondere Befähigung, sich in die Geisteswelt Sailer und seiner Mit- und Gegenspieler hineinzutasten, eine nicht leichte Arbeit angesichts der mit Fleiß geübten Gepflogenheit Sailer, seine Gewährsleute nicht zu nennen, sondern nur raten zu lassen“²⁵⁴. Zur Festschrift für Carl Muth (1927) hat Eschweiler einen längeren Sailer-Artikel beige-steuert, der auf der Grundlage eines zentralen Kapitels der unveröffentlichten Habilitationsschrift verfaßt wurde. Allein die darin aufgenommene Interpretation der kryptischen „Reiseparabel“ aus der neunten Vorlesung von Sailer „Grundlehren der Religion“²⁵⁵ beweist, daß Rademacher sein Lob nicht zu Unrecht ausgesprochen hat. Man liest heute noch mit Gewinn, wie hinter den Bildern und Chiffren, mit denen Sailer seinen Rückzug in „das paradiesische Kabinettchen der Innerlichkeit“ kaschiert hat – ein Ausdruck, den auch Carl Schmitt durch seinen theologischen Freund lieben lernte²⁵⁶ –, die konkreten Gewährsleute aus der nachkantischen Philosophie (Hamann, Lavater, Claudius, Herder und besonders Jacobi) sichtbar werden, deren Impulse Sailer durchaus konsequent aufgegriffen hat. Eschweilers entscheidendes Ziel bestand darin, eine kritische Durchleuchtung der Sailerischen Theologie in ihrer auffälligsten Eigeninterpretation vorzulegen: als bloß „praktische“, „lebendige“ Auslegung der christlichen Botschaft, die sich gegen „Begriffschristentum“ und „Scholastizismus“ ab-

²⁵³ Habilitationsgutachten Rademachers, in: ESCHWEILER, Die katholische Theologie, 296ff.

²⁵⁴ Ebd. 297.

²⁵⁵ ESCHWEILER, Joh. Mich. Sailer's Verhältnis, 300–310. Vgl. die Urfassung in: ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer's, in: DERS., Die katholische Theologie, 206ff. An Aspekte daraus erinnert Eschweiler auch zu Beginn seines Möhler-Buches (Möhler's Kirchenbegriff, 1–11). Rademacher schreibt in seinem Habilitations-Gutachten: „Es entbehrt nicht eines pikanten Reizes, zu lesen, wie der Verfasser mit feinem Spürsinn die Sailer'schen Gedanken aus der formlos scheinenden Form, hinter welcher der Apologet des Christentums, durch die Dillinger Maßregelung und andere Anfechtungen gewitzigt, sie vor den Nichteingeweihten zu verstecken suchte, ans Licht zieht“ (in: ESCHWEILER, Die katholische Theologie, 297).

²⁵⁶ Vgl. SCHMITT, Glossarium, 14 (Eintrag vom 18.9.47). Von Eschweiler dürfte es herrühren, daß Carl Schmitt noch nach dem Krieg Sailer als Vertreter eines „*illuminismo cattolico*“ in Deutschland gekennzeichnet hat; vgl. JAYME, Luís Cabral de Moncada und Carl Schmitt, 18 (Brief Schmitts vom 29.6.49).

setzen will. Die Nachwelt hat es Sailer oft abgenommen, wenn er sich als einen „an dem philosophischen Spiel selbst Unbeteiligten“²⁵⁷ stilisiert. Er ist vor allem als liebenswerter Seelsorger und lebensnaher Erzieher in Erinnerung geblieben, dem in systematischen Fragen offenbar kaum mehr als ein wenig origineller Eklektizismus zugeschrieben werden kann. Diese Einschätzung wollte Eschweiler korrigieren. Er hielt es für eine „Illusion“, daß es „eine rein praktische Theologie“ gebe, „die unabhängig von der systematischen Philosophie und Theologie aufgestellt werden könne“²⁵⁸. Hinter der ethischen Wirksamkeit Sailers, so die These, steckte in Wahrheit eine klare, wenn auch in der literarischen Ausformung gut verborgene philosophische Entscheidung. Ihre Konsequenz für die Programmatik der Sailerschen Fundamentaltheologie hat Eschweiler in seiner Habilitationsschrift ausführlich dargestellt. Sie führt zu einer *demonstratio religiosa*, die ihren Angelpunkt im innerlichen Gotterleben besitzt²⁵⁹, und zu einer *demonstratio christiana et catholica*, welche die Glaubwürdigkeit der von der Kirche verkündeten Christusgestalt in der geistigen Wiedergeburt des Menschen vermittels einer inneren Logosoffenbarung wurzeln läßt, im Wunder der göttlichen Selbstzusage, die der „Christus in uns und für uns“ demjenigen schenkt, der sie wahrzunehmen weiß²⁶⁰. Menschsein konstituiert sich überhaupt erst in seiner ganzen Bedeutung „unter der unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Lichtes und Lebens (...). Das Merkmal des Menschen, seine Vernunft, ist ihrem Wesen nach Vernehmen des göttlichen Logos“²⁶¹. Die dialektische Naturalismus-Gefahr in dieser ganz auf den Erlebnisakt konzentrierten supranaturalistischen Religionsbegründung hat Sailer selbst nicht erfaßt²⁶². Wenn er im „gottvernehmenden Gemüt“ und nicht im „hi-

²⁵⁷ ESCHWEILER, Joh. M. Sailers Verhältnis, 294.

²⁵⁸ Ebd. 296.

²⁵⁹ Vgl. ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, in: DERS., Die katholische Theologie, 227: „Die *Demonstratio religiosa* der Sailerschen Erlebnistheologie enthält keinen Gedanken, der nicht aus der Philosophie Jacobis entnommen oder mit ihr einstimmig ist. Die Apologetik des ‚Selbstbesitzes‘ ist das bewußte Contrefait zu der ‚Selbstdenker‘-Theologie Ben. Stattlers. Ihr letztes leitendes Axiom ist dasselbe, auf das Jacobi die Philosophie überhaupt zurückgeführt hatte: Nicht rasonnieren und mit Begriffen spekulieren, sondern: ‚Dasein enthüllen‘, ‚Leben darstellen‘, das ist der Sinn und Zweck der wahren Philosophie, der ‚eigentlichen Wissenschaft der Vernunft‘.“

²⁶⁰ Vgl. ebd. 218–230.

²⁶¹ Ebd. 230f.

²⁶² Eschweiler weist auf sie im Fazit seiner Studie (ebd. 261) hin: „Wo aber alles Wunder ist, da ist kein Wunder mehr. Wo die Vernunft ihrem spezifischen Wesen nach nur Gott vernehmender Glaube ist, da ist der Glaube eben – reine Vernunft. Die Theologie hat keinen eigenen Gegenstand mehr, alles ist Vernunftwissenschaft, Philosophie. Dem Erlebnistheologen ist der sachliche Sinn der überlieferten Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung kaum oder nur von ferne sichtbar geworden. Die strenge Jacobi-Nachfolge ließ ihn nur an Gradunterschieden festhalten, und schließlich wird ihm das Übersinnliche zum Übernatürlichen und das Geistige zur ‚höheren heiligen Natur‘.“

storischen Glauben“ den archimedischen Punkt der religiösen Gewißheit gefunden zu haben glaubte, wenn er das „Positive“ im Christentum nur als äußeren Anstoß für das innerliche Erlebnis betrachtete, wollte er sich von Wolff und Stattler ebenso abgrenzen wie von Kant – zugleich aber offenbarte er sich als treuer Gefolgsmann Lavaters und Jacobis. In dieser Option, nicht in der Selbständigkeit der spekulativen Ausgestaltung erkannte Eschweiler darum die theologiegeschichtliche Bedeutung Sailers. Drey, Möhler und noch Kuhn sind in dieser Linie zu betrachten²⁶³, sofern sie das Ringen um die theologischen Schwierigkeiten fortgesetzt haben, die das Jacobische Konzept für jede theologische Rezeption aufwerfen mußte. Ihr Kern ist darin zu sehen, „daß der theologische Sinn von Natur und Übernatur vollends zu der Antithese sinnlich-übersinnlich einzuschrumpfen drohte“²⁶⁴, da die Kluft zwischen privater Innerlichkeit und sichtbarer Kirche kaum mehr überbrückbar erschien²⁶⁵. Auch in der Unfähigkeit, die Kirche gemäß dem katholischen Selbstverständnis theologisch zu erfassen, treffen sich also der „Fideist“ Sailer und der „Rationalist“ Hermes²⁶⁶, der ebenfalls alles, was in der Religion über die kritische Subjektivität der Selbstgewißheit hinausgeht, nicht mehr als Gegenstand eines theoretischen Erfassens, sondern nur als Zustand des Gnadengefühls, als bloßen „Herzenglauben“ zu würdigen vermag. Damit schließt sich der Kreis zur Anfangsthese: Rationalismus und Fideismus sind sich einig in der psychologistischen Grundausrichtung ihrer Entwürfe – ob im Ausgang vom *cogito* oder vom *sentio* – unter weitgehender Ausklammerung der dem gläubigen Subjekt äußerlichen kirchlichen Autorität. Damit tendieren beide zur Ersetzung echter systematischer durch praktische Theologie²⁶⁷. Man muß nach Eschweiler das fruchtbare und segensreiche Wirken Sailers²⁶⁸ nicht leugnen

²⁶³ Vgl. ESCHWEILER, Joh. M. Sailers Verhältnis, 319: „Es gibt keinen Theologen, der sich in den Jahren 1800–1830 ernstlich mit dem Grundproblem der theologischen Erkenntnis auseinandergesetzt hat und nicht von der Glaubensphilosophie Jacobis positiv beeinflusst worden ist“.

²⁶⁴ Ebd. 320.

²⁶⁵ Erst bei Johann Adam Möhler, so wird Eschweiler in seiner Monographie von 1930 darlegen, wird sich eine Lösung für dieses Problem andeuten, nämlich in der schrittweisen Hinwendung des Tübingers zu einem von Hegels Idee des objektiven Geistes befruchteten objektiven Kirchenverständnis.

²⁶⁶ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 124, wo von Hermes’ „Versagen vor dem Phänomen der Kirche“ die Rede ist, sowie die schon zitierten Abschnitte zu Sailers *demonstratio catholica* in der Habilitationsschrift.

²⁶⁷ Vgl. ESCHWEILER, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, in: DERS., Die katholische Theologie, 247f.: „Das bedeutsame Merkmal, welches die gemeinsame Basis des theologischen Rationalismus wie des theologischen Fideismus kennzeichnet, liegt nun aber darin, daß beide die praktische Religiositätsfrage zur entscheidenden Grundfrage der theoretischen Theologie erheben.“

²⁶⁸ Ausdrücklich stellt Eschweiler fest, daß Sailer gegenüber Stattler „der sachgemäßere und erfolgreichere Apologet“ gewesen sei (ebd. 244). „Es leuchtet ein, daß die fideistische Me-

(oder sogar anachronistisch mit dem Modernismusverdacht belegen²⁶⁹), wenn man in ihm einen „Haupturheber“ der problematischen Meinung erkennt, wonach „die Abstraktionen einer systematischen Prinzipienlehre in dem Sinne unpraktisch [seien], daß der praktische Theologe sie ohne Schaden auf sich beruhen lassen könne“²⁷⁰. An den Texten des Regensburger Bischofs selbst hat Eschweiler die innere Unmöglichkeit einer angeblich „rein praktischen“ Theologie aufgewiesen, die vorgibt, ohne theoretische Positionierung auszukommen. Daß ein so legitimer Fideismus Erfolg hatte (und weiterhin hat), wollte Eschweiler dabei keineswegs in Frage stellen; in systematischer Betrachtung aber bleibt er „ein unhaltbares und von sich forttreibendes Extrem“²⁷¹. Die Wiederauffindung der Sailer gewidmeten Habilitationsschrift Eschweilers hat die Möglichkeit eröffnet, diese Thesen in theologiegeschichtlicher Perspektive zu überprüfen²⁷².

thode, von einer Meisterhand angewandt, ungleich wirksamer sich erweisen mußte als die konstruktive Vernunftapologetik, mochte diese auch noch so schnell nach- oder mitlaufen mit der jeweils neuesten der absoluten Zeitphilosophien. Die Arbeit eines Stattler, Hermes, Günther gehört in Hinsicht auf die praktische Brauchbarkeit für immer der Vergangenheit an. Von Sailer wirkt aber ein gutes Stück noch bis in die Gegenwart lebendig nach“ (ebd. 246).

²⁶⁹ Der erst in jüngerer Zeit aus den Akten des römischen Offiziums dokumentierte Versuch des Regensburger Bischofs Senestrey, durch ein 1873 in Auftrag gegebenes Gutachten des Thomisten Constantin von Schaezler eine römische Verurteilung Sainers vierzig Jahre nach seinem Tod zu erwirken, war Eschweiler selbstredend noch nicht bekannt. Vgl. WOLF, Johann Michael Sailer.

²⁷⁰ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 323.

²⁷¹ ESCHWEILER, *Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sainers*, in: DERS., *Die katholische Theologie*, 262.

²⁷² Der Betreuer von Eschweilers Habilitation, Arnold Rademacher, bemühte sich bereits in seinem Gutachten, Sailer gegen Eschweilers Deutung in Schutz zu nehmen: „Ob es aber (...) berechtigt ist, ihn schlechthin als Fideisten zu bezeichnen, scheint mir nicht erwiesen. Sainers ehrfürchtige Frömmigkeit und Theologie hat die Vernunft in ihre natürlichen Schranken zurückführen wollen, ohne darum m. E. den Bereich des Erlebnisses und der Gnade über Gebühr auszudehnen. Es ist doch wohl kein Zufall, sondern in der Struktur der von Hause aus religiösen und christlichen Seele begründet, daß Gedanken wie die Sainers einen so überzeugenden Eindruck machten und auch heute wieder durch ihre theozentrische Einheit, Geschlossenheit und Innerlichkeit gegenüber dem zerstreuen Historizismus und Spezialisismus die auf Synthese gestimmten Geister und Seelen anziehen [Ts.: anzieht]. Sie würden es in noch höherem Grade tun, wenn ihnen nicht zu Unrecht das Stigma der kirchenfremden, persönlichkeitsstrunkenen „Aufklärung“ anhaftete. Daß Sailer so erfolgreich gegen den Rationalismus angegangen ist, hätte ihm höher angerechnet werden müssen, und seine herrlichen Gedanken über den Glauben als Wesenskern der Menschennatur hätten m. E. weniger Kritik und mehr beredtes Lob verdient, als E[schweiler] ihm angedeihen läßt“ (in: ESCHWEILER, *Die katholische Theologie*, 297).

2.2.4 Die Wurzeln des apologetischen Rationalismus im Molinismus des katholischen Barock

Die Gegenüberstellung von „Rationalismus“ und „Fideismus“ in der neuzeitlichen Glaubensbegründung betrachtete Eschweiler nur als ersten Schritt in einem umfassenderen Projekt, das sich die historische Rekonstruktion der Entwicklung katholischer Theologie in der Neuzeit zum Thema nehmen wollte. Schon in den „Zwei Wegen“, aber spürbar intensiviert in den Folgejahren trat bei Eschweiler neben das Bemühen um systematische Typologisierung die Suche nach den tieferen Wurzeln dessen, was seit der Aufklärungszeit als Glaubenstheologie phänomenologisch erfaßbar wird²⁷³. Anstöße zu dieser Nachfrage könnten ihm aus der Bekanntschaft mit dem Bonner Philosophen Adolf Dyroff (1866–1943) erwachsen sein²⁷⁴. Die Rückführung des theologischen Aufklärungsrationalismus auf Motive, die bereits in der nachtridentinischen „Barockscholastik“ erkennbar werden, hat Eschweiler offensichtlich selbst als seine bedeutendste Leistung auf dem Gebiet der theologiehistorischen Forschung angesehen, aber seine diesbezüglichen Thesen haben ihm, wie noch zu zeigen sein wird, auch vielfache Anfeindungen seiner Fachkollegen eingetragen. Diese problemgeschichtliche Archäologie gilt es kurz zu skizzieren.

(1) In der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts – egal welcher Schulprovenienz – war die Antwort auf die Frage nach der geistesgeschichtlichen Herkunft des neuzeitlichen Denkens, dessen reinste Verkörperung der Kantsche Kritizismus darstellt, zumeist sehr einheitlich ausgefallen: Der nähere Ursprung des Subjektivismus war Luthers Reformation. Descartes, Kant und ihre Nachfolger, so lautet die häufig geäußerte Meinung, haben das protestantische Prinzip bloß ins philosophische Terrain übertragen. Wenn die katholische Kirche unter den Weltanschauungen der Moderne zu leiden hat, muß sie darin die Spätfolgen der Refor-

²⁷³ Im Nachlaß Eschweilers (EHM) hat sich ein (offenbar als Finanzierungsvorschlag für einen Antrag an die Görres-Gesellschaft gedachtes) „*Pro memoria* der Aufgaben, die das Spanien Philipps II. der philosophiegeschichtlichen Forschung stellt“, datiert auf den 17.5.26, erhalten. In diesem in großer Nähe zur Abfassung der „Zwei Wege“ entstandenen Papier heißt es u.a.: „Es bedarf aber noch der Erhellung und teilweise der Entdeckung, daß dieses Spanien ein prinzipieller Faktor dessen ist, was neuzeitliches Denken bzw. neuzeitliche Philosophie genannt wird. Descartes und Spinoza, Leibniz und J. Chr. Wolff sind durch die historische Wirksamkeit z. B. eines Suarez in viel größerem Umfang bedingt, als es dem gegenwärtigen *Sensus communis* der Philosophiegeschichte bekannt ist.“ „Es gilt, um nur wenig kurz anzudeuten – die Nachwirkung des Skotismus und Nominalismus, die Wirksamkeit des Gedankens eines Lullus und Raymund von Sabunde festzustellen, das anscheinend vom Humanismus bedingte Vordringen der stoischen Anthropologie und Kosmologie zu erforschen und den Zusammenhang Spaniens mit der Philosophie der italienischen Renaissance zu klären.“

²⁷⁴ Das zuvor genannte Papier weist ausdrücklich auf Dyroff hin.

mation erkennen. Eschweilers Analyse ist schon deswegen aufsehenerregend, weil sie mit dieser Geschichtsdeutung bricht. Das katholische Denken ist nicht bloß Opfer des neuzeitlichen Verfalls, sondern selbst daran beteiligt, und zwar nicht mitlaufend, sondern an der Wurzel stehend. Es ist nach Eschweiler ein falsches Urteil, daß der Katholizismus „mittelalterlich“, der Protestantismus dagegen „neuzeitlich“ sei. Damit soll nicht geleugnet werden, daß schon die Reformation als spezielle Ausformung „neuzeitlichen Geistes“ angesehen werden kann. Jedoch gibt es auch „einen typisch neuzeitlichen, bürgerlichen Katholizismus, und seine geschichtlichen Ursprünge gehen weit vor die Reformation zurück. (...) Die Reformation ist nicht die Begründung, sondern nur eine besondere Ausformung des neuzeitlichen Geistes“²⁷⁵. So ist der „Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie“ gemäß dem Titel des ersten Kapitels das Thema von Eschweilers „Zwei Wegen“. Der Nachweis für die Berechtigung dieser Perspektive wird mehr als in vorreformatorischen Strömungen in der nachreformatorischen katholischen Theologie gesucht. Eschweiler wagt es, die Verkörperung katholisch-neuzeitlicher Orthodoxie, nämlich den Jesuitenorden, in seiner offiziellen theologischen Schuldoktrin zum Wegbereiter Kants zu erklären – nicht im Sinne einer notwendigen, wohl aber einer historisch-faktischen Entwicklung vom religiösen „Anthropozentrismus“ des Molinismus zum philosophischen „Anthropismus“ des Kritizismus. Es ist die Glaubenstheologie der Jesuitenschule des 16. und 17. Jahrhunderts, die *analysis fidei* eines Suárez oder de Lugo, von der aus Eschweiler seine Thesen entwickelt. Das zentrale Problem der nachtridentinischen Theologie war die Frage, wie der Mensch den Glauben als übernatürliches, gnadenhaftes Geschenk Gottes so begreifen kann, daß damit seine eigene natürliche Freiheit nicht wie in den Systemen der Reformatoren in Frage gestellt oder gar verneint werden muß. Auf der Suche nach der Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit vollzogen die Theologen nach Eschweiler den entscheidenden Schritt in Richtung Neuzeit. Die Denker des (Hoch-)Mittelalters, an erster Stelle Thomas von Aquin, wollten die Verknüpfung von Natur und Gnade im strengen Rekurs auf das göttliche Formalelement des gläubigen Erkennens, die *fides infusa*, leisten, die im Erfaßtwerden des Seelengrundes durch die heiligmachende Gnade wurzelt und darum nicht in Konkurrenz zum natürlichen Wissen tritt, sondern dieses von seiner ontologischen Wurzel her organisch durchdringt und als ganzes auf eine höhere Zielwirklichkeit hinordnet („erhebt“).

(2) Von der „thomistischen“ Sicht des Glaubens ist die Scholastik der frühen Neuzeit, soweit sie unter der Ägide der Jesuiten stand, abgerückt. In dieser theologischen Frage wird nach Eschweiler die ganze Kluft deutlich, die zwischen den klassischen katholischen Schulen besteht und die, weil sie letztlich auf einem „Unterschied in den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prinzipien“ grün-

²⁷⁵ ESCHWEILER, Von mittelalterlicher Frömmigkeit, 132.

det, ungeachtet der auffälligen Ähnlichkeiten in der scholastischen Form nicht marginalisiert werden darf²⁷⁶. Der Molinismus verschiebt das Problem der *analysis fidei* ganz in Richtung der Frage nach der psychologischen Gewißheit des Glaubenden und ihren Motiven²⁷⁷. Dabei ist es letztlich nicht entscheidend, ob im Syllogismus des Glaubensurteils wie bei Suárez die Prämissen zugleich auch als übernatürliche Wahrheiten qualifiziert werden oder ob, wie de Lugo lehrt, das dem Glauben vorausgehende menschliche Begreifen als solches durch die Gnade zur göttlichen Gewißheit erhoben wird²⁷⁸ – die Gewißheit wird in beiden Fällen als konklusorisches Evidenzerlebnis betrachtet, als Resultat aus der Verbindung des analytischen Obersatzes über Gottes Glaubwürdigkeit mit dem Untersatz, der die konkreten Offenbarungsfakten einführt (*fides ex auditu*)²⁷⁹. Nicht die aus der Wurzel wirkenden *habitus*, sondern die konkreten Aktvollzüge sind entscheidend. Damit aber wird das menschliche Bewußtsein zum Schauplatz eines Konkurrenzkampfes, dessen Gegenspieler Glaube und Wissen, Gnade und Freiheit, Gott und Mensch heißen. Verstanden als „eine in sich abgeschlossene ‚Naturwesenheit‘“²⁸⁰, als Ausdruck eines menschlichen „Ich“ in Konfrontation zum „Du“ Gottes²⁸¹, duldet der Wille die Gnade nur noch außer seiner selbst als „Übernaturwesenheit“. Äußerlich sind darum auch die Glaubwürdigkeitsgründe, die zur Zustimmung bewegen können und die vom eigentlichen Formalgrund des Glaubens scharf geschieden werden. Nimmt man noch die ebenso in der Barockscholastik zu beobachtende Tendenz zur Verselbständigung des Begrifflich-Abstrakten gegenüber dem konkret existierenden Seienden hinzu²⁸², ist jene später als „Stockwerkdenken“ beschriebene Verhältnisbestimmung von „Natur“ und „Übernatur“

²⁷⁶ Vgl. ESCHWEILER, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, 262. Das Fazit nach der Gegenüberstellung des thomistischen und suaristischen Erkenntnisbegriffes lautet ebd. 282: „In der Theologiegeschichte haben die beiden Zweige der spanischen Spätscholastik ihre Verschiedenheit so breit und deutlich manifestiert, dass sie nicht gut übersehen werden kann, sobald nur einer hinsieht. In der Philosophiegeschichte aber laufen unter dem Sammelnamen ‚scholastischer Aristotelismus‘ noch immer gerne Dinge ineinander, die wohl auseinander zu halten sind, wenn nicht weitgehende historische Fehltritte verewigt werden sollen.“

²⁷⁷ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 29.

²⁷⁸ Eine gewisse Sympathie für den Versuch de Lugos, den „Conglomerationscharakter des Glaubensgegenstands“ zu erklären, läßt Eschweiler noch in seinen hschr. Notizen für das Kolleg „Glauben und Wissen“ im WiSe 1922/23 erkennen (EHM, NL Eschweiler). Dies hat sich in den „Zwei Wegen“ geändert, wo de Lugo zusammen mit Suárez als „molinistischer“ Autor kritisiert wird.

²⁷⁹ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 41–44.

²⁸⁰ Ebd. 34.

²⁸¹ Eschweiler formuliert als „Kennwort“ des Molinismus/Probabilismus: „Der freie Gott und der freie Mensch in der distanzierten Nähe des Du zu Du“ (Zur Krisis, 327).

²⁸² Vgl. etwa die (unmittelbar gegen Thesen Przywaras gerichtete) thomistische Kritik Eschweilers an der Erkenntnislehre des Suárez: Zur Krisis, 322f., Anm. 7.

komplett. Wo getrennte Begriffe an die Stelle der einen Wirklichkeit treten und „die ‚Ideen‘ nicht Mittel, sondern Gegenstände der Erkenntnis sind“²⁸³, hat die nachtridentinische Theologie den originär thomanischen Denkweg verlassen – durch ihre „Begriffsontologie“ kommt der Verstand von nun an geradezu „als lebensfeindliches Räsionierprinzip in Verruf“²⁸⁴. Damit hat sich die frühneuzeitliche Scholastik nach Eschweiler selbst gegenüber den bevorstehenden Herausforderungen durch eine Philosophie, die sich gegen die Religion auf die Selbständigkeit und Abgeschlossenheit der menschlichen Vernunftnatur berufen wird, entscheidend geschwächt. Mit der intellektualistischen Erkenntnistheorie und der psychologischen Glaubensanalyse hat in Eschweilers Sicht die katholische Theologie nach Trient den Weg in die Moderne eingeläutet. Diese hat in der Erkenntnislehre Descartes’ einen ersten Zielpunkt erreicht²⁸⁵. Der in der Reflexion auf den eigenen Denkvollzug Gewißheit suchende Philosoph teilt in der Sicht Eschweilers mit den Glaubensanalytikern vor ihm dasselbe metaphysische Urerlebnis: Absicherung durch subjektive Evidenz, Konzentration auf die *psychologia rationalis* zur Klärung epistemologischer Grundfragen. Hinzu kommt eine auffällige inhaltliche Ähnlichkeit der Argumentationen im Rekurs auf die *veracitas dei*, wobei freilich bei Descartes die Verschränkung von Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein die übernatürliche Glaubensgewißheit in der Reflexion der früheren Scholastiker abgelöst hat. Eschweiler formulierte als Fazit, „dass der Mensch des Selbstgefühls, der das spezifisch neuzeitliche Geschehen geformt hat, auch in der katholischen Theologie am Werke gewesen ist. Er ist nicht erst von außen – etwa durch die Reformation oder durch die Aufklärung – erobernd in sie eingedrungen. Er ist vielmehr in der scholastischen Theologie selbst aufgewachsen“²⁸⁶. Der rationalistisch-aufklärerische Naturalismus und der Barockkatholizismus sind kontradiktorische Gegensätze, aber nicht konträre²⁸⁷. Dieser hat jenen vorbereitet, ist faktisch Vorstufe der endgültigen Emanzipation des Anthropologischen vom Religiösen geworden. Im vielgebrauchten Jesuitenaxiom *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam* deutet sich schon das moralische Subjekt Kants an, das Gott nicht als Bittsteller, sondern mit dem Anspruch auf Glückseligkeit Auge in Auge gegenübersteht.

(3) Wie ungewohnt, ja revolutionär diese Thesen für Katholiken wie Protestanten zum Zeitpunkt ihrer Publikation klingen mußten, drückt sich in einem Brief von Paul Adams an Erik Peterson aus, in dem dieser seinen lebendigen

²⁸³ Ebd. 324.

²⁸⁴ ESCHWEILER, Möhlers Kirchenbegriff, 49. Die Polemik gegen die Barockscholastik klingt auch anderswo im Buch mit ähnlicher Fokussierung an (vgl. 75.115f.).

²⁸⁵ Generelle Feststellungen zur lange übersehenen Abhängigkeit Descartes’ von der Scholastik macht ESCHWEILER, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, 252ff.

²⁸⁶ ESCHWEILER, Zwei Wege, 48.

²⁸⁷ Vgl. ebd. 56.

Eindruck aus einer Begegnung mit Eschweiler im Jahr nach dem Erscheinen der „Zwei Wege“ festgehalten hat²⁸⁸. Wenn sich Eschweiler nach 1926 einige Jahre lang vertieft mit der Jesuitenschule des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigte²⁸⁹, für die er den bis in die Gegenwart einflußreichen Namen „Barockscholastik“ geprägt hat²⁹⁰, und seine Ergebnisse in einer detailreichen Studie zum Einfluß der Jesuitenscholastik, namentlich der suárezischen Metaphysik, auf die deutsche Schulphilosophie (1928) ebenso wie in einem umfangreichen biographischen Aufsatz über den Prager Professor Rodrigo de Arriaga SJ (1931) vorlegte, so wollte er damit keineswegs bloß ein kaum beachtetes Feld frühneuzeitlicher Theologiegeschichte ausleuchten, für das er noch 75 Jahre später als Pionier gelten kann, der nur wenige Nachfolger gefunden hat. Vor allem war Eschweiler dabei auf der unermüdlichen Suche nach Argumenten für „seine“ These vom Ursprung der Neuzeit im Geiste des Molinismus²⁹¹. Über die rationalistische Philosophie (vor

²⁸⁸ Vgl. Brief von P. Adams an E. Peterson vom 6. Sept. 27 (NICHTWEISS, „Die Zeit ...“, 77): „Sein [sc. Eschweilers] neues Buch über Arriaga wird schönste Dinge enthalten; auch wohl Ihren Glauben an eine selbständige protestantische Theologie zerstören. Wie Eschweiler uns sagte, ist Suarez der Theologe und Philosoph der orthodoxen protestantischen Theologie (was man historisch so nennt) gewesen und das wird Ihnen ja wohl eine verdächtige Nachbarschaft sein. Das 17. Jahrhundert scheint für die Erkenntnis der Neuzeit ausschlaggebend zu sein. Suarez der Kirchenvater der Neuzeit. Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant alles nur Folgen, und Epigonen. Im einzelnen werden Sie das alles in Eschweilers Buch lesen können. Die Partien, die er uns vorlas, waren alle sehr klar und überzeugend: besonders eine Gegenüberstellung des Wesens der Erkenntnis bei Thomas und Suarez.“ Aus dem hier noch geplanten neuen Buch sind am Ende zwei größere Aufsätze Eschweilers geworden.

²⁸⁹ Im Nachlaß sind verschiedene Notiz-Kladden zu dem Thema erhalten, die mit ihren Exzerpten u.a. Bibliotheksreisen nach Wien und Madrid (März–Mai 1927) bezeugen.

²⁹⁰ Dies erwähnt er selbst in: Zur Geschichte, 337. Die Benennung hat durchaus Kritik provoziert; vgl. etwa Rez. Hentrich, Die Philosophie, 94: „Der Ausdruck ‚Barockscholastik‘, den E. für die Philosophie der Jesuitenschule einführen möchte, wird sich schwerlich durchsetzen: sonst müßte man ja auch von einer ‚romantischen‘ und ‚gotischen‘ Scholastik sprechen.“ Eschweiler dürfte seinen Begriff nicht zuletzt deswegen geprägt haben, weil ihm die übliche Qualifizierung als „spanische Spätscholastik“ „nicht gut zu der erstaunlichen Kraft und Lebendigkeit dieser Scholastik“ zu passen schien (vgl. Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, 262). In dem genannten Beitrag von 1929 führt er zur Verteidigung des Begriffs an, daß er besonders deutlich „das Neue ausdrückt, das in dieser Scholastik bei aller materialen Kontinuität mit dem spätgotischen Nominalismus und mit der Hochscholastik verwirklicht ist“ (Zur Geschichte, 337). Ob tatsächlich, wie hier behauptet wird, der Terminus „Barock“ in seiner Verwendung durch Eschweiler nichts Abschätziges enthält, darf aus der Kenntnis seines Gesamtwerkes bezweifelt werden. Immerhin hat Eschweilers Wortprägung den Weg bis in die Lexika geschafft (vgl. LThK², Bd. 1, 1269f. [Fr. Stegmüller]). Noch heute ist er in wissenschaftlicher Literatur zu finden, wenn auch zumeist ohne ausdrückliche Reflexion auf Urheber und Intention.

²⁹¹ In einem Lexikonartikel über Molina von 1929 erwähnt Eschweiler (wiederum nicht ohne polemische Note), daß auch die moraltheologische Rechtfertigung der kapitalistischen Wirt-

allem Christian Wolffs, des zentralen Rezipienten der Metaphysik des Suárez) vermittelt, so lautete die bereits in den „Zwei Wegen“ geäußerte Einschätzung, hat das molinistische Prinzip jene Form neuzeitlicher Apologetik möglich gemacht, deren Untersuchung und Kritik am Anfang des Eschweilerschen Projektes gestanden hatte. Damit schließt sich der Kreis der Geschichtsrekonstruktion: Nachdem der katholische Anthropozentrismus des Barock mit seinem Natur-Gnade-Dualismus in der aufklärerischen und kritischen Philosophie gänzlich naturalisiert worden war, wirkte deren Methode wiederum auf den weiteren Weg der Theologie ein. So mußte die „konstruktive Apologetik“, deren Beginn Eschweilers Dissertation zu ermitteln versucht hatte, nur bedingt neu ansetzen. Der „methodische Zweifel“ des Descartes fand im Ansatz katholischer Rationalisten²⁹² von Stattler bis Hermes, aber *mutatis mutandis* noch bei Neuscholastikern wie Kleutgen oder Perrone ihren Niederschlag im Versuch, „die gewöhnliche katholische Gläubigkeit in der kritischen Reflexion ‚auch‘ als unwiderrufliche Vernunftgewissheit darzustellen“²⁹³. Damit wurde die Kritik der Neuscholastiker gegen die katholische Aufklärungstheologie an einem entscheidenden Punkt gegen sie selbst gewendet. Wie Kleutgen an Hermes kritisiert hatte, daß dieser den hoffnungslosen Versuch unternommen habe, den Rationalismus der Moderne aus dem Geist der neuzeitlichen Philosophie heraus zu überwinden²⁹⁴, so muß sich die durch Kleutgen repräsentierte Neuscholastik durch Eschweiler vorhalten lassen, in ihrem apologetischen Bemühen ebenfalls, wenn auch auf verborgenerer, subtilere Weise, jenem Denken verpflichtet geblieben zu sein, das sie sich aus dem Geist der „Vorzeit“ zu überwinden anschickte. „Denn das moderne apologetische Denken und Darstellen ist in weitem Umfange bestimmt durch die methodische Annahme eines bloß aus Vernunft bestehenden Wahrheitssuchers, der die Überzeugung von der Wahrheit der Religion, des Christentums und der Kirche gleichsam erst finden soll“²⁹⁵. Mit der „Als-Ob-Methode“ der Apologetiker, dem Versuch, die Theologie wie andere Wissenschaften „voraussetzungslos“ begründen zu können, hat die Sicht des Menschen als eines in sich abgeschlossenen Ver-

schaftsordnung, eines weiteren entscheidenden Faktors der Moderne, in der Jesuitentheologie dieser Zeit beginnt (vgl. ESCHWEILER, Molina, 1379).

²⁹² Daß daneben auch der erlebnisorientierte Fideismus als Komplementärtendenz zum Rationalismus mit der psychologistischen *analysis fidei* des Barock in Verbindung gebracht werden kann, deutet Eschweiler zumindest an: „Die neue kritische Popularphilosophie Jacobis erhielt den Namen ‚Glaubensphilosophie‘. Das erinnert nicht bloß dem Wortlaute nach an die Nachbarschaft von philosophischem Kritizismus und theologischer Glaubensanalyse“ (ESCHWEILER, Zwei Wege, 86).

²⁹³ Ebd. 127. Vgl. auch Eschweilers Bemerkungen zu Kleutgen: Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 7.

²⁹⁴ Vgl. die ausdrücklich gegen Hermes gerichteten Passagen in der „Einleitung“ zum ersten Band von KLEUTGEN, Theologie der Vorzeit, bes. 9–13.16f.

²⁹⁵ ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 311f.

nunftwesens in der neuzeitlichen Theologie einen festen Platz gefunden, und sie äußert sich in Theologoumena wie denen von einer rein „natürlichen Gotteserkenntnis“ oder einer „philosophischen Sünde“. Für Eschweiler bleibt dieses Denken Präntention, denn in theologischer Sicht ist der apologetische Zweifel nicht wirklicher als seine anthropologische Grundlage, der *status naturae purae*²⁹⁶. Wie dieser niemals heilsgeschichtlich-real existiert hat, sondern bloß ein theologischer Grenzbegriff, Bedingung der Möglichkeit dafür sein sollte, die Gratuität der Gnade denken zu können, so bleibt auch die Suche nach einer „rein philosophischen“ Glaubensfundierung „vor“ der im gnadenhaften Glauben gründenden Dogmatik eine Fiktion. Die sich autonom setzende Vernunft des Theologen ist in ihren Motivationen und in ihrer teleologischen²⁹⁷ Ausrichtung immer schon von der Gnade unterfaßt. Hier kommt die rationale Apologetik stets zu spät.

2.3 Der „eine Weg der Theologie“ als Ausweg aus den Sackgassen der Neuzeit

2.3.1 Das Programm einer Apologetik vom Standpunkt des Glaubens

(1) Carl Schmitt schrieb in seinem Katholizismus-Essay, es herrsche „heute (...) unter den Katholiken eine starke Unzufriedenheit mit der hergebrachten Apologetik, die von manchen als Scheinargumentation und leeres Schema empfunden wird“²⁹⁸. Diese Aussage, die schon 1923 in der ersten Auflage der Schrift zu finden ist, darf sicher nicht als Reflex der (damals vermutlich noch gar nicht bestehenden) Bekanntschaft mit Eschweiler angesehen werden. Sie dokumentiert aber,

²⁹⁶ In den *Zwei Wegen*, 77, kommentiert Eschweiler den diesbezüglichen Verurteilungssatz gegen Bajus mit den Worten: „Sein dogmatischer Sinn ist: In dieser existenten Gnadenordnung gibt es natureigene Menschlichkeit. Der Bereich des natürlichen Menschseins und Menschenwirkens bildet aber nicht eine für sich abgeschlossene Existenz, sondern existiert nur in der real untrennbaren Beziehungseinheit mit dem Sein und Wirken der göttlichen Gnade.“ Vgl. auch ebd. 119: „Hermes ist gewiss von Kant, von Fichte, von Jacobi und von anderen beeinflusst worden. Aber die Lehre von der Selbstgesetzlichkeit des sittlichen Vernunftwesens hätte in dem System des kritizistischen Theologen nicht die zentrale Bedeutung gewinnen können, wenn sie nicht sozusagen im Zuge der neuzeitlichen theologischen Entwicklung selbst gelegen wäre. Die molinistische Auffassung von der *possibilitas status naturae purae* und ihr einzelnes kühnes Wagnis in der Lehre vom *peccatum philosophicum* sind einzelne theologische Vorzeichen für die Vernunftautonomie in dem Kritizismus Kants.“

²⁹⁷ Vgl. dazu treffende Bemerkungen in H. Kühles Rez. zu den „Zwei Wegen“.

²⁹⁸ SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 21.

wie weit ein Unbehagen gegen die klassischen (extrinsektistischen) Strategien der Glaubensverteidigung den intellektuellen Katholizismus auch über die engeren Kreise der Fachtheologie hinaus erfaßt hatte. Damit mußte nicht automatisch das Bekenntnis zu einem radikalen „immanenzapologetischen“ Gegenmodell verbunden sein, wie es Maurice Blondel bereits um die Jahrhundertwende entworfen hatte. Das Zitat Schmitts spiegelt jedoch ein starkes katholisches Bedürfnis der Epoche nach dem Ersten Weltkrieg wider: Philosophen wie Max Scheler²⁹⁹ und Bernhard Rosenmöller³⁰⁰ genauso wie die Theologen Pierre Rousselot³⁰¹, Ambroise Gardeil³⁰², Réginald Garrigou-Lagrange³⁰³, Hugo Lang³⁰⁴, Daniel Feuling³⁰⁵, Joseph Engert³⁰⁶ oder Karl Adam³⁰⁷ traten damals als prominente Unterstützer zugunsten der Abkehr von einer Religionstheorie auf, die sich in fragwürdiger Weise von philosophischen oder historischen Voraussetzungen abhängig gemacht und damit die „Modernismuskrise“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts be-

²⁹⁹ Daß Schmitt Schriften Schelers schon in den frühen 20er Jahren rezipiert hat, zeigt CARONELLO, Max Scheler und Carl Schmitt, 226. Der Aufsatz macht allerdings auch die Differenzen zwischen Scheler und Schmitt, vor allem im Kirchenbild, deutlich.

³⁰⁰ Vgl. ROSENMÖLLER, Religionsphilosophie. Zur Biographie Rosenmöllers (1883–1974), dessen Entwurf Heinrich Fries 1949 neben demjenigen Schelers für „die beste und selbstständigste Darstellung katholischer Religionsphilosophie in der Gegenwart“ hielt (Die katholische Religionsphilosophie, 234), während er heute so gut wie vergessen ist, vgl. BLÖMEKE, „... auf der Suche nach festem Boden“, 130–140; TILITZKI, Die deutsche Universitätsphilosophie, 159ff. Von 1934–1937 war Rosenmöller Professor für Philosophie in Braunsberg und damit zwei Jahre lang unmittelbarer Kollege Eschweilers, bevor er den Ruf auf einen Lehrstuhl in Breslau erhielt. Nach dem Krieg fungierte er als Gründungsrektor der Pädagogischen Akademie Paderborn, wo er 1959 emeritiert wurde. Zum denkerischen Ansatz: BAUER, Bernhard Rosenmöller.

³⁰¹ Vgl. ROUSSELOT, Die Augen des Glaubens (frz. EA 1910 unter dem Titel: *Les yeux de la foi*). Dazu: SCHÜTZ, Phänomenologie der Glaubensgenese, 373–398.

³⁰² Vgl. GARDEIL, La Crédibilité et l'Apologétique, bes. 203–314.

³⁰³ Vgl. GARRIGOU-LAGRANGE, De revelatione.

³⁰⁴ Vgl. LANG, Die Lehre des hl. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens.

³⁰⁵ Vgl. FEULING, Glaubensgewißheit.

³⁰⁶ Vgl. ENGERT, Studien zur theologischen Erkenntnislehre, z. B. 175 (in Anlehnung an Barth und Overbeck): „Wir kommen nicht von außen zum Christentum, sondern wir müssen uns in dasselbe hineinstellen, von ihm selbst Standpunkt, Maßstab und Methode nehmen, von woher das Christentum verstanden, systematisiert, *gedacht* werden kann.“

³⁰⁷ Vgl. schon Adams „Akademische Antrittsrede“ aus dem Jahr 1919 „Theologischer Glaube und Theologie“: Der Text bekennt sich klar zu einer theologisch verankerten Apologetik, indem er die Formel von der *fides quaerens intellectum* zum „obersten Leitsatz“ erhebt (in: ADAM, Glaube und Glaubenswissenschaft, 17–43, hier: 37) und damit die Forderung verbindet, daß die Kirche „nicht ihr gottgeschenktes Glaubensgut der Gnade der Philologen und Historiker aushändigen“ dürfe (ebd. 36). ENGERT, Studien zur theologischen Erkenntnislehre, 176, sieht in diesem Konzept Adams „die wissenschaftliche Überwindung des Modernismus gegeben, insofern der Modernismus die Krise der historischen Theologie auf katholischem Boden bedeutete.“

fördert hatte. Stattdessen plädierten sie für die Suche nach dem „einen“ Weg der Theologie und im Verhältnis zur Philosophie für die Wiederentdeckung einer „teleologischen Ordnungs- und Beziehungseinheit, die der genuine Ausdruck der Gesamtwirklichkeit von Natur und Gnade in Eigenständigkeit und Hinordnung ist“³⁰⁸. Auch Theologen, die Eschweiler tendenziell kritisch gegenüberstanden, konnten diesem Votum für eine reflexive Erneuerung der Einheit in der Theologie zustimmen³⁰⁹. Die zur gleichen Zeit im evangelischen Bereich unter der Führung Karl Barths aufbrechende dialektische Theologie ist grundsätzlich demselben Streben nach einer stärker autonom konzipierten Glaubenswissenschaft zuzuordnen³¹⁰.

(2) Eschweiler hat diese Tendenz des Denkens stets so verfolgt, daß er alle theoretischen Thesen immer auch als praktische Impulse verstanden wissen wollte, die auf dringende religiöse Zeitbedürfnisse eine Antwort zu geben suchen³¹¹. Zudem hat er es sich mit Beginn seiner akademischen Qualifikationsschriften zur Aufgabe gemacht, die Unzufriedenheit mit der überkommenen Apologetik nicht bloß zu benennen, sondern ihre sachliche Berechtigung historisch-genetisch aufzuweisen. Die These, die er dabei zu begründen suchte, konnten wir in ihrem Kern bereits kennenlernen: Aufgrund ihrer eigenen molinistischen Vorprägung ist es der katholischen Theologie seit dem 17. Jahrhundert nicht gelungen, die immer mehr um sich greifende „natürliche Theologie“ als das abzulehnen, was sie in Wirklichkeit ist: „eine wesentlich unreligiöse und widerspruchsvolle Konstruktion“³¹². Diese Kritik versuchte Eschweiler nachzuholen, und sie galt ihm als die Wurzel jenes „einen“ Wegs der Theologie, auf dem eine Lösung der scheinbar ausweglosen Spannungen und Aporien der neuzeitlichen Entwicklung erhofft werden darf.

³⁰⁸ FRIES, Die katholische Religionsphilosophie, 310f.

³⁰⁹ Vgl. PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, I, 723.

³¹⁰ Vgl. KOLPING, Katholische Theologie, 143; GREIVE, Theologie und Ideologie, 155. Karl Adam hat auf eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Barthschen Dialektik und der in der katholischen Unterscheidung zwischen „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“ präsenten Trennung von Welt und Gott, Immanenz und Transzendenz hingewiesen; vgl. ders., Zur Theologie der Krisis. Adam sieht die dialektische Theologie als eine provozierende Infragestellung des psychologistischen Immanentismus der Schleiermacherschen Tradition an und vergleicht ihre explosive Wirkung mit der Antimodernismus-Enzyklika Pius' X. im katholischen Raum (ebd. 325). Dennoch lehnt er den Ansatz insgesamt aus ekklesiologischen Gründen ab. Eschweiler hat Barth 1929 auch persönlich kennengelernt, ohne daß es zu einem intensiveren Kontakt gekommen zu sein scheint; vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths, 53 m. Anm. 3.

³¹¹ Vgl. Adams Vorwort zum genannten Sammelband „Glaube und Glaubenswissenschaft“ (5–16), der ebenfalls insgesamt dem Thema des Glaubens bzw. der theologischen Erkenntnislehre gewidmet ist.

³¹² ESCHWEILER, Zwei Wege, 72.

Der möglichen Überwindung jener subtil aneinander geketteten rationalistischen und fideistischen Entwürfe der neuzeitlichen Theologie hat sich Eschweiler erneut in der Form theologiegeschichtlicher Vergewisserung, die den Blick zurück ins 19. Jahrhundert wendet, anzunähern versucht. Schon zwei Jahrzehnte, nachdem Georg Hermes 1831 gestorben war, setzte in Deutschland eine spürbare Veränderung des theologischen Klimas ein. Während sich der „Glaube der Aufklärung an die ‚Würde des Vernunftwesens‘“ spürbar „im Pessimismus oder ökonomischen Positivismus“ auflöste³¹³, eröffnete sich zugleich die Chance katholischer Selbstbesinnung. Als solche versteht Eschweiler die Bewegung der Neuscholastik. Von einer falschen Verklärung dieser in seiner eigenen Gegenwart noch höchst wirkmächtigen Bewegung ist unser Autor, wie wir aus seinen Urteilen über die Apologetik wissen, weit entfernt³¹⁴. Gegenüber den „kanonischen“ Vertretern des 19. Jahrhunderts, die weithin Jesuiten oder Jesuitenschüler sind, überwiegt die kritische Distanz³¹⁵. Uneingeschränkt teilen möchte Eschweiler nur den in der Neuentdeckung des mittelalterlichen Paradigmas theologischen Denkens leitenden Grundimpuls: Der Ausgang des theologischen Denkens muß „grundsätzlich in den Glauben gesetzt“ werden. Der so eingeschlagene „Weg der dogmatischen Selbstbesinnung“ darf demnach als Versuch gelten, das „Ziel der theologischen Arbeit (...) in der Entfaltung jener Vernünftigkeit“ zu sehen, „die dem Glauben als Akt und Inhalt immanent ist“³¹⁶.

2.3.2 Eine teleologisch-organische Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade

Es ist exakt dieser Glaubensbegriff und der von ihm ausgehende Impuls für das Selbstverständnis der Theologie, die Eschweiler neu von Thomas lernen und der apologetischen Tendenz der Neuzeit entgegenstellen will – nicht im Sinne einer anachronistischen Repristinierung, sondern in freier Applikation auf die veränderte Problemsituation; nicht als Aufruf, „äußerlich und schulmäßig *nach* dem Geiste des hl. Thomas zu denken“³¹⁷, sondern *aus* ihm. Der Rückgriff auf die bleibende Wahrheit des mittelalterlichen Denkens muß darum vom Bewußtsein moderner Zeitgenossenschaft begleitet sein: „Ohne den historisch bewußten Anschluß an

³¹³ Vgl. ebd. 22ff.

³¹⁴ Das Urteil bei RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 294, wonach Eschweiler „in der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts eine legitime Fortsetzung des mittelalterlichen Denkens erblickte“, ist zu undifferenziert.

³¹⁵ Vgl. schon ESCHWEILER, Zur Krisis, 315f. Korrekt hält FLURY, Um die Redlichkeit des Glaubens, 169, als Interesse Eschweilers fest, echte Neuscholastik und die Lehre des Ersten Vatikanums gegen deren molinistische Interpretation abzugrenzen.

³¹⁶ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 25.

³¹⁷ ESCHWEILER, Vorrede zu Jacques Maritain, Der heilige Thomas von Aquin, 5.

das mittelalterliche Lehrgut vermögen wir nicht den natürlich ganzen Menschen, der in uns nach Befreiung ruft, zu hören; aber ohne das ernste Sich-mit-verantwortlich-Finden in der modernen Geisteskrise können wir nicht die Welt sehen, durch deren erkenntnismäßige Bewältigung die katholische, d.i. die umfassende Humanität philosophisch erst bewußt werden kann³¹⁸.

(1) Das anthropologische Proprium des von Eschweiler projektierten Ansatzes konnten wir schon kennenlernen. Es zielt auf ein dynamisches Verständnis der menschlichen Natur, das in der Begrifflichkeit der Scholastik vor allem über das Streben des Menschen zur „schauenden Erkenntnis der göttlichen Wesenheit“ als letzter *potentia oboedientialis* eingeholt werden kann. Denn als „Erkenntniswillen“ und „Denkstreben“ ist der endliche Geist geradezu naturnotwendig religiös³¹⁹. Durch seine unausweichliche Ausrichtung auf das *bonum universale*, jenen noch unspezifizierten formalen Zielpunkt aller Strebetätigkeit des Willens, verlangt der Mensch nach einer letzten Glückseligkeit jenseits aller irdischen Güter, bekommt aber zugleich im Bereich ebendieser Güter die Möglichkeit uneingeschränkter Wahlfreiheit eröffnet, da er bei keinem von ihm selbst zu erreichenden Gut als endgültiger Erfüllung zu verweilen vermag.

(2) Diese natürliche Teleologie und zugleich Offenheit des Willens ist Voraussetzung für das Einwirken der göttlichen Gnade, durch die nun in material spezifizierter Weise „das Erkenntnisstreben des Menschen unmittelbar an die ‚erste Wahrheit‘ gebunden und in dieser Fixierung erst frei wird zu seiner reinsten Spontaneität“³²⁰. In der Gnade der äußeren Offenbarung erhält der Mensch ein Objekt vorgestellt, in dem er, durch die innere Gnade befähigt, die unerschaffene Wahrheit um ihrer selbst willen bejahen kann. Der Wille, in der Spannung zwischen unverrückbarer formaler Ausrichtung auf seine Vollendung im *summun bonum* und der Erfahrung eigener Unfähigkeit zu dessen selbsttätiger materialer Erlangung gebunden, wird im Offenbarungsgeschehen vom Zusammenspiel äußerlicher Objektpräsentation und innerlichen Antriebs durch Gott befestigt, weil ihm die Befähigung zum Glaubensassens ohne vorangehendes sicheres Vernunfturteil zuteil wird. Dabei steht nicht „natürliche“ wider „übernatürliche“ Geistestätigkeit, „Naturwesenheit“ versus „Übernaturwesenheit“, sondern es ergibt sich ein teleologisches Modell gnadenhaft erhobener Vernünftigkeit, in dessen Zentrum die Einsicht in den Charakter des Glaubens als eines eingegossenen *habitus* steht. Die Gegenstände des Glaubens, so zitiert Eschweiler die zentrale Aussage des Aquinaten nach In Boet. De trin. q. 3, a. 1 ad 4, „verhalten sich zu der Erkenntnis des Glaubens wie die sinnlichen Erfahrungsdaten zur Erkenntnis der Wissensprinzipien; denn durch beide entsteht eine gewisse Bestimmtheit der Erkenntnis. Wie

³¹⁸ ESCHWEILER, Zur Krisis, 330.

³¹⁹ Vgl. ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 6f.

³²⁰ ESCHWEILER, Von der göttlichen Tugend, 170.

daher die Erkenntnis der Wissensprinzipien von der Sinnlichkeit hergenommen wird, trotzdem das Licht, durch welches die Prinzipien erkannt werden, eingeboren ist, – so kommt auch der göttliche Glaube vom Hören, trotzdem der Habitus des Glaubens eingegossen ist“³²¹. Gott selbst ist es also, der den menschlichen Intellekt so erleuchtet, daß dieser die kundgegebenen Offenbarungstatsachen in ihrer Bedeutung als Weg zum Letztziel gläubig zu erkennen und als solche zu bejahen vermag. Damit ist klar, daß Eschweiler das Moment der Autorität Gottes in der Glaubensdefinition des Ersten Vatikanums nicht länger als ein bloß äußerliches Entgegentreten des überlegenen Wahrheitsverkünders verstehen will. „Glauben im strengen Wortsinne“, so übersetzt er stattdessen den Lehrsatz, „ist das vertrauende Hinneigen und willige Beistimmen unseres Denkstrebens zu einer Person, die sich äußert“³²², sein Assens „kommt aus der freiwillig vertrauenden Hingabe an die Einsicht und Wahrhaftigkeit der Person, die uns anspricht“³²³. Man wird darum Eschweilers theologischem Ansatz nicht gerecht, wenn man ihn, wie es Thomas Ruster oder Robert Krieg im Ausgang von Eschweilers Scheeben- und Möhler-Interpretation tun, ohne hinreichende Differenzierung in die Linie eines autoritätsfixierten Extrinsezismus stellt³²⁴. In der eigentlichen Analyse des

³²¹ Vgl. ESCHWEILER, Zur Krisis, 31.

³²² ESCHWEILER, Von der göttlichen Tugend des Glaubens, 172.

³²³ Ebd. 173.

³²⁴ Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 298–303. Ruster vertritt die These, der Umschwung von einer „ordentliche[n] und offene[n]“, wenn auch traditionell an Thomas ausgerichteten Theologie hin zur NS-Ideologie sei in Eschweilers Denken „dadurch verursacht, daß er über die bloß formale Bestimmung der theologischen Erkenntnis hinausging und sich von dem verehrten Scheeben nicht nur die Prinzipien des Verhältnisses von Vernunft und Glauben, sondern auch die inhaltliche Bestimmung des Glaubens vorgeben ließ“ (297). „Eschweiler, der einst angetreten war, den ‚natürlichen Menschen‘ der katholischen Tradition als Heilmittel gegen die Deformationen der Gegenwart der Einsicht seiner Zeitgenossen zu empfehlen, war nun mit der Neuscholastik bei dem Urerlebnis von Autorität und Kirche angelangt“ (299). Diese These hat ihren Ursprung schon bei GREIVE, Theologie und Ideologie, 155, der meint, bei Eschweiler werde das der Kritik entzogene religiöse Phänomen identifiziert mit dem „Urerlebnis“ der *una sancta catholica et apostolica ecclesia*, angesichts dessen „nur eine die Vernunft übersteigende Anerkennung wie Glaube, Gehorsam und Hingabe am Platz ist.“ Die Einschätzung wird bei KRIEG, Catholic theologians, 36f., in einer simplifizierten Weise aufgegriffen; noch pauschaler ist das Urteil bei PATTI, Chiesa Cattolica, 72, der Eschweilers Möhler-Deutung unmittelbar mit seiner Bejahung der nationalsozialistischen Weltanschauung in Verbindung bringt. G. KRAUSS, Erinnerungen, Teil 4 (1990), 85, spricht mit Rekurs auf Eschweilers Möhler-Buch davon, daß sich „die beiden großen Freunde“ Schmitt und Eschweiler im „Hegelianismus“ (als Lehre vom objektiven Geist in theologischer bzw. juridischer Wendung) getroffen hätten. Es soll nicht abgestritten werden, daß, wie Ruster beobachtet hat, in Eschweilers Wende zur „politischen Theologie“ und der Beschäftigung mit dem Staat-Kirche-Verhältnis eine Verlagerung des Schwerpunkts von der Analyse des subjektiven Glaubensaktes hin zur Betrachtung der institutionell-objektiven Repräsentationen der Natur- und Gnadenordnung erkennbar wird

Glaubensaktes wird bei Eschweiler die ermöglichende Wirksamkeit der göttlichen Gnade eindeutig zum einzig entscheidenden Glaubensmotiv erklärt. Sie ist die innere Kraft, die den Menschen in jene personale, von Faszination und Vertrauen geprägte Relation mit Gott zieht, die, sobald der Empfänger der Gnade in sie einwilligt, Glaube heißt.

(3) Wenn in einer solch „radikalen“ Weise sowohl Gegenstand als auch Form des Glaubensaktes gottgewirkt sind, hat es keinen Sinn mehr, einen „natürlichen“ Bereich vernünftiger Glaubwürdigkeitserfassung von einem „übernatürlichen“ Sektor des Glaubens selbst scheiden zu wollen, wie es sich die *analysis fidei* zum Ziel gesetzt hatte. Im Glauben wird das Erkennen einbegriffen und aufgehoben wie die Sinneswahrnehmung im ästhetischen Urteil³²⁵. Aber sein Formalprinzip entzieht sich der unmittelbaren introspektiven Erfassung: „Das göttliche Gnadenwirken selbst, unter dessen Antrieb das geistige Streben in der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen ruht, kann nicht psychologisch erfahren und gewiß werden“³²⁶. Hier wird die klare Abgrenzung Eschweilers nicht nur gegen den auf den Gewißheitsakt fixierten Molinismus, sondern auch gegen jede Form fideistischer „Erlebnistheologie“ greifbar, wie sie etwa im Verständnis des religiösen Aktes als einer symbolischen Schau des Heiligen bei Scheler vorlag. Jede Interpretation der Glaubenstheorie Eschweilers im Sinn einer Erlebnis- oder Erfahrungsfixierung, wie sie etwa Uwe Gerber versucht hat³²⁷, ist darum bereits im Ansatz verfehlt. Weil die Gnade, so wäre das Argument thomistisch zu formulieren, nicht erst die

und daß diese Umakzentuierung die Bedingung für die spätere Applikation des Natur-Gnade-Schemas in Eschweilers Rechtfertigung des Nationalsozialismus darstellt, die noch exakter zu untersuchen sein wird. Darin mag man eine „hegelianische“ Tendenz wirksam sehen. Zu beachten bleibt allerdings die für Eschweiler stets wichtige Unterscheidung zwischen der Kirche als der objektiven Autorität, die den Offenbarungsinhalt bezeugt und vorlegt, und dem subjektiven Akt des Glaubensvollzugs, d.h. der Affirmation der von der Kirche vorgelegten Inhalte, die allein durch die unsichtbare Gnade Gottes unmittelbar im Glaubenden ermöglicht wird. Man darf also nicht Eschweilers explizites Bedauern der Tatsache übersehen, daß Möhler nur die Alternative „Romantik oder Hegel“ vor Augen stand und er die „genuin thomistische Tradition“ nicht mehr kannte (Möhlers Kirchenbegriff, 115).

³²⁵ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 216f. TOMBERG, *Glaubensgewißheit*, 172, Anm. 358, sieht Eschweiler diese Analogie „in interessanter Vorwegnahme von Balthasars“ formulieren.

³²⁶ ESCHWEILER, *Zur Krisis*, 37.

³²⁷ Vgl. GERBER, *Katholischer Glaubensbegriff*, 156, der behauptet, Glaube sei für Eschweiler „das Ergreifen Gottes, ein ‚Erleben‘ der von Gott geoffenbarten Gnadenwirklichkeit“, bei deren Beschreibung sich der Verfasser „terminologisch an Jacobi, Herder, Schleiermacher und R. Otto“ (sic!) anlehne. Ähnlich gravierende Mißverständnisse und Fehlinterpretationen finden sich ebenfalls an anderen Stellen des Kapitels über Eschweiler in Gerbers Arbeit (155–158). Auch KÜHN, *Natur und Gnade*, 47, der mit Recht betont, für Eschweiler sei Glaube „mehr als nur ein Fürwahrhalten auf göttliche Autorität hin“, hebt das Moment des „Erlebens“ wohl etwas zu stark hervor.

Seelenvermögen, sondern die *essentia animae* als solche ergreift und sich von dort aus in die einzelnen Potenzen entfaltet, kommt eine Bewußtseinscharitologie immer zu spät. Schelers Kritik an der neueren Apologetik, wonach „sich die bloße subjektive Vernunft nicht in die religiöse Gläubigkeit ‚hineinphilosophieren‘ (v. Kuhn) kann“³²⁸, hat auf diesem Weg ihre prinzipielle Bestätigung erfahren, muß sich aber zugleich von Thomas her in ihrem neu aufgerissenen Dualismus zwischen metaphysischem Erkennen und religiösem Glauben korrigieren lassen. Zwischen der „*praeambula fidei*-Lehre des hl. Thomas“ und der „rationalistischen ‚Naturreligion‘“³²⁹ der Moderne besteht für Eschweiler nicht bloß ein gradueller, sondern ein essentieller Unterschied. Es käme für den Theologen geradezu einer „Gotteslästerung“ gleich, die (fideistische) Meinung zu vertreten, „man könne im religiösen Glauben für wahr halten, was man in seiner Vernunft als eine Fiktion erkannt hat“³³⁰.

(4) Wie sehr diese grundsätzlichen Überlegungen sich für die Bewältigung von Einzelfragen der Theologie nutzbar machen lassen, hat Eschweiler am Beispiel des Wunderbegriffs nachgewiesen, zu dem er sich 1928 anlässlich der damals aufsehenerregenden Ereignisse um die stigmatisierte Therese Neumann (1898–1962) in Konnersreuth geäußert hat³³¹. Deutlich wandte sich der Theologe gegen ein veräußerlichtes Verständnis, das den Wunderbegriff einzig von unerklärlichen Phänomenen in der sichtbaren Welt her begreifen möchte. Eine derartige Erscheinung wird vom modernen Menschen kaum mehr der Möglichkeit, sondern nur noch der reinen Feststellbarkeit nach bezweifelt. Letztere scheint auch für den Theologen das Hauptproblem zu bilden – und so werden langwierige Untersuchungen eingeleitet, die das Problem oft für lange Zeit suspendieren und damit dem primären Zweck des Wunders kaum gerecht werden. Für Eschweiler war diese äußerlich-positivistische Vorgehensweise vor allem der deutschen Theologie, die sich im Historischen und Psychologischen festfährt, erneutes Symptom für jenes falsche Gnadenverständnis, gegen das er sich wendet. Wie sich der dogmatische Positivismus und Biblizismus als Kehrseite des spekulativen Rationalismus erwiesen hatte, so wird nach Eschweiler der supranaturalistische Positivismus in der Wunderfrage als „feindlicher Bruder“ jener „rein spekulative[n] Theologie“ erkennbar, in der die gedachten Begriffe die Stelle der realen Wirklichkeit übernommen haben, um ein theologisches System möglichkeitsapologetisch abzuschließen³³². Gegen ein solches Denken erinnerte Eschweiler an den eigentlichen

³²⁸ ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 313.

³²⁹ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 73. Der Begriff „Naturreligion“, den Eschweiler kritisiert, spielt unverkennbar auf Schelers Begriff einer „natürlichen Offenbarung“ an (vgl. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, 376).

³³⁰ ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 6.

³³¹ Vgl. ESCHWEILER, Wunder und Gnadengeheimnis.

³³² Vgl. ebd. 204.

übernatürlichen Kern des Christentums, der nicht in innerlich oder äußerlich wahrnehmbaren Erscheinungen besteht³³³, sondern im unsichtbaren Wirken der heiligmachenden Gnade, dem Wunder des Glaubens schlechthin. Nur durch sie, nicht aber durch sinnlich erfäßbare Vorgänge bewegt Gott unmittelbar das Herz des Menschen. „Es kommt gewiß nicht von ungefähr, daß der hl. Thomas von Aquin, wo er ausführlich von dem sogenannten ‚Wunderbeweis‘ handelt, den Akzent unzweideutig auf das immerwährende Pfingstwunder legt, das sich unmittelbar und ständig in jedem übernatürlichen Glaubensakte wiederholt: Daß der Geist sterblicher Menschen die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung bejaht, ist das größte Wunder, und es ist offenbar ein Werk der göttlichen Einhauchung, wenn sie auf das Sichtbare verzichtend allein das Unsichtbare begehren‘ (S. c. g. I 6)“³³⁴. Die Gnade ist nicht eine von außen hinzugefügte „Vergoldung natürlich menschlichen Tuns“, sondern ergreift von Grund auf die Seele, die so „über alle Kräfte und Bedürfnisse eines endlichen Geistes hinaus zur Teilnahme an dem Leben des dreieinigen Gottes erhoben ist“³³⁵. Sie ist es, die „Mystik“ für den Christen nicht etwas Fremdes, an spezielle Charismen Gebundenes sein läßt, sondern die eigentlich natürliche Entfaltung seines Taufgeschenk³³⁶. Wiederum bekannte sich Eschweiler gegen jeden „historische[n] und psychologische[n] Nominalismus“ zur Position des Aquinaten, der dieses offene Verständnis von Mystik als „normaler“ Vollendung christlichen Daseins gerade auf Grund seiner physischen Gnadenlehre zu konzipieren vermochte. „Das Gebet, die Reue, das Sakrament ist schon ‚mystisch‘. Ja, der ganze Mensch steht mit allem, was er denkt und tut, unter einem großen Geheimnis, unter dem Geheimnis der Gnade und Sünde. Im Glauben vernünftig und klar bewußt zu werden, daß unsere Entscheidungen und Leistungen, soweit sie wirklich und gut sind, Gottes Wirken zur ersten und Hauptursache haben, und daß unser Wille nur zum Fehlen sich selber genügt, – dieser Thomismus enthüllt allerdings, wie der Keim der höchsten Mystik schon im kleinsten Menschenwerk verborgen ist“³³⁷. Die nur für andere gegebenen besonderen Gnadengaben werden damit nicht geleugnet, wohl aber in ihrer Bedeutung gegenüber der heiligmachenden Gnade relativiert. Denn „die Frage, ob ein einzelner Mensch das Charisma der Wunder wirklich besitze oder nur vortäusche“, darf auf keinen Fall für so wichtig genommen werden, „als ob von ihrer Entscheidung Sein oder Nichtsein des übernatürlichen Glaubens abhängt.

³³³ In diesem Punkt war sich Eschweiler mit seinem Lehrer Rademacher einig; vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 242f.

³³⁴ ESCHWEILER, Wunder und Gnadengeheimnis, 203.

³³⁵ Ebd. 206f.

³³⁶ Martin Grabmann hat in einem ganz ähnlichen Sinn von der Mystik als „Verinnerlichung und Erleben der (...) Lehre von der übernatürlichen Gottesgemeinschaft“ (Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, 61) gesprochen.

³³⁷ ESCHWEILER, Wunder und Gnadengeheimnis, 210.

Die Gnade des göttlichen Glaubens, Hoffens und Liebens, die uns ein Vaterunser zu beten ermöglicht, ist ja um so viel erhabener und geheimnisvoller als die höchste Wundergabe, wie die seligste Dreifaltigkeit erhabener und geheimnisvoller ist als das Leben der höchsten Engel³³⁸. Im Bemühen, von dieser Grundeinsicht her die Spannungen der Neuzeit auch in der Spiritualität zu überwinden, wo sie vermittels der künstlichen Scheidung von Aszese und Mystik, vom Leben der normalen Christen und der sonderbar-extravaganten Existenz der Heiligen Einzug gehalten hat, wußte sich Eschweiler zutiefst mit dem französischen Dominikaner und Thomisten R. Garrigou-Lagrange einig, dessen Werk „Mystik und christliche Vollendung“ er der deutschen Leserschaft begeistert ans Herz gelegt hat³³⁹. Auch Garrigou-Lagrange kam es in der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, wie sein ebenfalls ins Deutsche übersetztes Werk über den „Sinn für das Geheimnis“ in der Theologie bezeugt, auf eine Qualifizierung des „wesenhaft Übernatürlichen“ an, das vor allem in der heiligmachenden Gnade, nicht aber in Wundern oder anderen supranaturalen Phänomenen vor das Auge des Dogmatikers tritt³⁴⁰.

(5) Nach dem, was wir von Eschweiler erfahren konnten, legt sich für seine Verhältnisbestimmung von Gnade und Natur nicht ein mechanistisches Kontrastierungsmodell, sondern viel eher ein organisches Durchdringungsmodell nahe. Für die Illustration griff der Privatdozent zu einer Metaphorik, die in der Theologie seiner Zeit häufig bemüht wurde: „Das Wirken und die Wirklichkeit der göttlichen Gnade ist vielmehr das höhere und darum umfassende Prinzip der natürlich geschöpflichen Wirklichkeit, – ähnlich wie im Leben der Pflanze die Vitalität das höhere und umfassende Prinzip des mechanischen Stoffwechsels ist“³⁴¹. Doch die Geläufigkeit dieses Bildmaterials darf nicht über die Bestimmtheit hinwegsehen lassen, mit der schon hier nicht bloß „rein“ natürlicher Theologie in Absehung vom tatsächlichen Begnadungsgeschehen durch Gott eine Absage erteilt wird, sondern mit der zugleich jedes natürliche Geschehen in eine positive Beziehung zur Gnade gesetzt wird. „So notwendig und unaufhebbar ist die von dem offenbarenden Gott gesetzte Zuordnung der Natur zur Gnade, dass jeder *actus humanus*, soweit er den ‚natürlichen Menschen‘ aktuiert, zugleich gnadenhaft ist, dass aber andererseits jedes Erkennen und Tun, das wider die Gnadenordnung gerichtet ist, nicht bloß eine ‚Sünde‘, sondern zugleich eine Verkümmern des ‚natürlichen Menschen‘ bedingt“³⁴². Ganz ähnlich lehrte Eschweiler an anderer Stelle: „Der aus dem göttlichen Glauben lebende Katholik ist aber in jedem Dogma, in jedem

³³⁸ Ebd. 208f.

³³⁹ Vgl. ebd. 209: „Denn es ist ein Meisterwerk und besitzt in der theologischen Bewegung der Gegenwart hervorragende Bedeutung.“

³⁴⁰ Vgl. MARSCHLER, Die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade.

³⁴¹ ESCHWEILER, Zwei Wege, 39.

³⁴² Ebd. 230.

Sakrament vor die Entscheidung gestellt, entweder sein ganzes Menschentum einzusetzen, oder – nicht bloß sich selbst minderwertig zu fühlen, sondern – zu sündigen, d.h. objektiv im Sein zu fallen“³⁴³. Man kann in solchen Sätzen über das Ineinander von göttlichem und menschlichem Tun sehr rasch und ausschließlich das Plädoyer für eine Weltdeutung „von oben“, aus dem Blickwinkel der alles beherrschenden Gnade, sehen. Es mag dann überraschen, wenn man feststellt, daß es tatsächlich bei Eschweiler auffällig selten darum geht, das vollendete Gnadenleben (etwa in seiner strukturell-objektiven Dimension, im Glaubensvollzug der Kirche) als leibhaftige Vollendungsgestalt der menschlichen Natur aufzuweisen. Der aus seinem Ansatz durchaus begründbare supranaturalistische Integralismus, die Idee also, daß erst in der faktischen Einmündung in das Leben der Kirche alles Natürliche wahrhaft zu sich selbst zu kommen vermag und darum jedes weltliche Terrain religiös-ekklesial zu durchdringen ist, wird bei ihm nirgendwo als Option über den Bereich der individuellen christlichen Existenz hinaus stark gemacht. Stattdessen darf nicht übersehen werden, daß sich Eschweilers Verbindung von Gnade und Natur durchaus auch in einer entgegengesetzten Richtung ausdeuten läßt – vielleicht mit gleichermaßen integralistischer Tendenz. Sie ist es, wie der weitere Verlauf dieser Studie zeigen wird, die faktisch in Eschweilers Denken zur Durchsetzung gekommen ist. Der Ansatz deutet sich in den „Zwei Wegen“ durchaus schon an: Nimmt man die Formulierung ernst, daß jeder der wahren Menschennatur entsprechende „*actus humanus* (...) zugleich gnadenhaft ist“³⁴⁴, dann drängt es sich geradezu auf, auch „von unten“ her, mit dem Blick auf menschlich-naturale Vollzüge, (Gnaden-)Theologie zu begründen. Wenn „Natürlichkeit“ des Menschen identisch mit seiner Offenheit für die Gnade und damit Möglichkeitsbedingung für die Gnadengabe selbst ist, wird dieses Kriterium zu einem quasi-theologischen vor und neben dem Glauben³⁴⁵ und muß in der empirischen Wirklichkeit des Menschen in der Welt aufweisbar sein, wenn es sich nicht in abstrakter theologischer Theorie erschöpfen soll. Nach dem „natürlichen Menschen“ muß gesucht werden, damit der „übernatürliche“ entstehen kann. Die von Eschweiler postulierte Abhängigkeit der Religionsphilosophie von der „Humanitätsfrage“³⁴⁶ wird damit radikalisiert. Aber hat der Theologe noch rationale Kriterien zur Hand, um die in der Bewertung des Natürlichen unausweichlich geforderte Konkretisierung vorzunehmen? An dieser Stelle ist eine ideologische

³⁴³ ESCHWEILER, Vorwort zu J. Maritain, *Der Künstler und der Weise*, 13.

³⁴⁴ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 230.

³⁴⁵ Das Urteil, Eschweiler verfolge eine „Strukturanalyse theologischen Denkens, die dieses selbst ein Denken genuin säkularer Natur sein läßt“, ja „Theologie im Sinne Eschweilers“ werde „zur Religionsphilosophie“ (TOMBERG, *Glaubensgewißheit*, 172), ist allerdings übertrieben und unverständlich.

³⁴⁶ Vgl. ESCHWEILER, *Zur Krisis*, 314.

Anfälligkeit des Eschweilerschen Entwurfes schon in seiner Fassung von 1926 deutlich, deren Konsequenzen ab Ende der 20er Jahre offen zutage getreten sind.

2.3.3 Anknüpfung an Scheeben

Bevor wir dies näher belegen können, müssen wir zunächst beim unmittelbaren Ergebnis des theologiegeschichtlich geleiteten Entwurfs der „Zwei Wege“ verweilen. Wie Eschweiler den theologischen Rationalismus der Neuzeit in der Person des Georg Hermes und als seinen Gegenpart den Fideismus in der Gestalt Johann Michael Sailer exemplifiziert hat, so gilt ihm für den Weg der „dogmatischen Selbstbesinnung“ Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) als wirkmächtigster Repräsentant. Er kommt der von Eschweiler selbst projizierten Glaubentheologie von allen Neuscholastikern des 19. Jahrhunderts am nächsten. Anti-intellektualistisch darf sein Ansatz genannt werden, sofern er den „kindlichen“ Gehorsam gegenüber einer „väterlichen“ Autorität, also gegenüber „einer Person, die ihrem Sein nach fähig ist, den Hörenden im Denken und Handeln urheberisch zu bestimmen, d.h. ihm eine sein Dasein übersteigende Vollkommenheit zu verleihen“³⁴⁷, in sein Zentrum stellt.

(1) Der wahrhaft thomistische Kern dieses Konzepts besteht darin, daß die innere Gnade an die natürliche Sehnsucht des Menschen, Gott zu schauen³⁴⁸, anknüpft und das Willensstreben zur Bejahung des objektiven Offenbarungsfakts führt, in dem sich Gott dem menschlichen Intellekt erschließt. Der Heilige Geist erleuchtet *ab intra* den Menscheng Geist zum Glauben, wobei seine Autorität keine andere ist als diejenige, die dem Menschen zugleich *ab extra* in den Mysterien der Christusoffenbarung entgegentritt. Glaube ist somit Bejahung der göttlichen Erstwahrheit, ermöglicht durch diese selbst. „Aus dem unbedingt auf Gott hinstrebenden Willen kommt psychologisch das Ja des Verstandes, die intellektuelle Vereinigung mit der *veritas prima*, die sich in der Offenbarung dem geschöpflichen Geiste geheimnisvoll darbietet“³⁴⁹. Gott selbst dringt dort in den Menschen

³⁴⁷ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 136.

³⁴⁸ Die Forschung hat Eschweilers Deutung, wonach Scheeben sich zum thomistischen *desiderium innatum* bekennt, ohne es aber aus sich selbst heraus für wirksam zu erklären, klar bestätigt; vgl. HOFFMANN, *Natur und Gnade*, bes. 46–87.

³⁴⁹ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 140. Daß damit tatsächlich eine entscheidende Prämisse der thomanischen Glaubentheologie getroffen ist, bestätigen die Analysen bei ENGERT, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, 65–127 (zur „Psychologie und Erkenntnistheorie des Glaubensaktes bei Thomas v. Aquin“), bes. 115 (zu S. th. II-II, 1, 3 c.): „Thomas nimmt hier den Ausgang von der Beziehung, welche der Glaubensakt zum Willen, dessen Objekt der Wert und das Ziel ist, und zum Intellekt hat, dessen Objekt das Wahre ist. Da Willensziel und Verstandesobjekt hier zusammenfallen, so müssen beide sich korrespondieren.“

ein, wo er schon seinem natürlichen Wesen nach offen ist für die Transzendenz, so daß der Glaube von Seiten Gottes für Scheeben im wahrsten Sinne „Überzeugung“ göttlicher Erkenntnis in die Seele wird. Glaube gründet vor allem anderen in der Hingabe des Willens an Gott, ist der *pius credulitatis affectus*, und darin liegt von Seiten des Menschen sein Eigentümliches gegenüber allen anderen Formen geistiger Vollzüge. Auf diesen *affectus* bezieht sich auch jedes eigentliche Glaubenserleben, nicht etwa auf die Evidenz bestimmter Glaubensinhalte im Intellekt. Jede Vernunftüberzeugung für sich genommen, selbst die Glaubwürdigkeitsurteile oder natürlichen Einschätzungen der äußeren Offenbarungsfakten, bleiben isoliert vom gnadenhaft vollendeten Streben zu Gott Ausdrucksgestalten der „Weltimmanenz“³⁵⁰. Damit grenzt sich Scheeben von allen molinistischen Glaubentheorien ab, die in irgendeiner Form stets die Vernunftgewißheit zum „Teilmotiv des glaubenden Ja“³⁵¹ erklärt hatten. Stattdessen ist noch einmal daran zu erinnern, daß Gott selbst in seiner Gnade Motiv des Assenses ist, den der Wille (ohne eigene intellektive Gewißheit) vollzieht. Ausdrücklich nimmt Eschweiler diese Erklärung gegen einen möglichen Voluntarismusvorwurf in Schutz. Dieser ist nicht sachgemäß, „wenn berücksichtigt wird, dass der Urtrieb des Scheebenschen Denkens dahin geht, das ‚religiöse Bewusstsein‘ aus der Enge seiner anthropozentrischen Abschließung herauszuführen und das neuzeitlich-gesellschaftliche Gotteserlebnis des ‚Du zu Du‘ in einer Gemeinschaft des ‚Ich in Dir‘ zu vertiefen“³⁵². Damit übersteigt die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Glauben jedes interpersonale menschliche Dialogverhältnis und wird allein aus der metaphysischen Beziehung der Erstursache allen Seins zum endlichen Seienden begreifbar, die ebenfalls nicht als Sich-Gegenüberstehen, sondern als partizipatives In-Sein des absoluten Seinsaktes im Geschöpflichen gedacht werden muß. Bei dieser Erklärung des Scheebenschen „Physizismus“³⁵³ in der Gnaden- und Vergöttlichungslehre stehen wir auch wieder unmittelbar vor dem theologischen Grundanliegen Eschweilers selbst. Der Mensch ist in seinem tiefsten Wesen nicht jene autarke Formalfreiheit, als die ihn der Molinismus und (in noch radikalerer Fassung) die zunehmend von der Religion getrennte Philosophie seit der Aufklärung verstehen wollte. Menschliche Freiheit steht Gott nicht in der Haltung einer neutralen Indifferenz gegenüber, die außer ihrer Selbstbewegung keinerlei Ausrichtung und innere Determinierung zulassen kann. Weil Gott (allein) den Menschen im Innersten zu bewegen vermag, ohne seinen freien Willen zu zerstören, ist der Mensch im Glauben nicht jene „Quasi-Absolutheit, die sich zu dem Heils-

³⁵⁰ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 148.

³⁵¹ Ebd. 145.

³⁵² Ebd. 148.

³⁵³ Vgl. HOFFMANN, *Natur und Gnade*, 357.

willen Gottes kontraktfähig verhält“³⁵⁴. Seine vollendete Gottesbeziehung ist darum nicht angemessen im Bild zweier „Partner“ oder auch nur im Verhältnis „Freund zu Freund“ zu beschreiben. Viel eher als diese Kategorien vermag Eschweiler die Vermählungsmetaphorik Scheebens zu bejahen, die den bräutlich erwählten Menschen als „offenen Schoß“ beschreibt, der von der Gnade „befruchtet“ zu werden verlangt, um dann den Glauben zu „gebären“. In diesem Bild und seiner kühnen Weiterführung in Scheebens bekannter Lehre von der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele wird das „Physische“ der thomistischen Gnadenlehre gegen jede „moralische“ Verkürzung gewahrt, wie sie sich schon seit der scotistischen Identifizierung von Gnade und übernatürlichen Tugenden angedeutet hatte. Die Gnade, die den Glauben hervorbringt, muß wahrhaft *participatio divinae naturae physica* in einer bestimmten Analogie zur Unionsgnade Christi sein, damit das Verhältnis des Menschen zu Gott jede Äußerlichkeit verliert. Von diesen charitologischen Axiomen her ist Scheeben für Eschweiler „zum wirklichen Überwinder des Geistes der Neuzeit in der katholischen Theologie“³⁵⁵ geworden. Insofern hat er das eigentliche Anliegen der Neuscholastik verwirklicht, nämlich an die Stelle der von einem verabsolutierten und fälschlich autonomisierten Freiheitsbegriff ausgehenden Anthropologie wieder „die große Selbstverständlichkeit des Mittelalters“ zu setzen, „daß der Mensch mit seinem Wissen und Erleben nur der bedingte Teil des übergreifenden, übernatürlichen Ganzen ist“³⁵⁶. Er ist berufen zum Dasein *in* Gott statt *gegen(über)* Gott.

(2) Wenn Eschweiler trotz dieser hohen Anerkennung der Scheebenschen Glaubenstheologie dennoch nicht sein ausdrücklicher Parteigänger wird – außerhalb der „Zwei Wege“ zitiert unser Theologe ihn auffällig selten –, dann liegt dies am einschränkenden Urteil, „daß sogar die Neuscholastik den grundlegenden Teil der systematischen Theologie einer methodisch vom Glauben isolierten, sozusagen rein philosophischen Vernunft überließ“³⁵⁷, also die durch Molinismus induzierte Trennung von Apologetik und Dogmatik nicht vollständig zu überwinden vermocht hat. Die Barockscholastik mag *materialiter* weithin vergessen sein³⁵⁸ – doch wenigstens *formaliter* wirkt sie weiter³⁵⁹. Eschweiler stellt derartige Einflüsse etwa im Werk des gewöhnlich als Extrembeispiel des strengen Thomismus gel-

³⁵⁴ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 150.

³⁵⁵ Ebd. 162.

³⁵⁶ Ebd. 133.

³⁵⁷ Ebd. 165.

³⁵⁸ Dieses Faktum und die daraus für das Verständnis der neuzeitlichen Theologie erwachsenden Nachteile legt Eschweiler ausführlich in seiner Studie zur „Theologie der spanischen Spätscholastik“ dar.

³⁵⁹ Vgl. ESCHWEILER, *Zur Geschichte*, 338.

tenden Constantin von Schaezler fest³⁶⁰, macht aber ähnliche Einschränkungen auch hinsichtlich der theologischen Erkenntnislehre Scheebens. Weil selbst Scheeben nach Eschweiler die thomanische Lehre von der wesenhaft dynamischen Ausrichtung des menschlichen Geiststrebens auf Gott als Letztziel, das *desiderium naturale in visionem dei*, in ihrer grundlegenden Bedeutung unterschätzt hat³⁶¹, bleibt seine Beschreibung der Ursprungssituation des Glaubens – des Menschen vor Gottes Autorität – noch zu äußerlich. „Die Beziehung zwischen Glaubensvorstellung und Glaubensgegenstand gründet (...) nach Scheeben zunächst auf der autoritativen ‚Anweisung‘ Gottes, nicht aber ursprünglich in der *prima veritas revelans*. Dieser theologische Occasionalismus erinnert unwillkürlich an die Schule, in der Scheeben groß geworden ist. Für Suarez war ja sogar in der natürlichen Erkenntnis die sinnliche Erfahrung nur eine notwendige Gelegenheit, damit dem Verstande eine Idee – *species intelligibilis* – aus dem *mundus intelligibilis* aufleuchte“³⁶². Darum tritt auch bei Scheeben (wie bei den Molinisten) der Begriff des Glaubensobjektes als Endpunkt theologischer Erkenntnis allzu sehr an die Stelle dieses Objektes selbst, wird also das „Verstehen der Bedeutungen (...) unversehens zur gegenständlichen Erkenntnis von Wesenheiten. Kurz, die spekulative Theologie Scheebens endet in den durch das Offenbarungswort ausgedrückten ‚Ideen““³⁶³. Eschweiler will den Kölner Theologen in seinem Buch darum, wie er

³⁶⁰ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 139: „Der nächste Gefährte Scheebens, Konstantin von Schaezler, konnte seinem lebhaften Gefühl von dem Ungenügen des neuzeitlichen Anthropozentrismus in der Glaubentheorie keinen anderen Ausdruck geben, als dass er auf die Suarezsche Dialektik zurückgriff.“ Ähnlich noch einmal 173: „Gegen Kuhns Gefühlstheorie betonte Schaezler die reine Vernünftigkeit des *judicium credibilitatis* mit äusserster Schärfe, um die Übervernünftigkeit des Glaubenssenses von allem irrationalen Naturalismus abzuheben; und gegen de Lugo-Kleutgen hob er die allein in Gottes Gnade gründende Übervernünftigkeit hervor, um das vernünftige Glaubwürdigkeits-Wissen auch als Teilgrund der Glaubensgewissheit auszuschliessen. Vielleicht ist es eine Folge der disputierenden Gegensätzlichkeit, dass Schaezler sich von echt thomistischen Ansätzen aus in die Suarezsche Dialektik von Natur-Übernatur hat abdrängen lassen. Sie bot sich auch sozusagen von selber als den Kunstgriff an, eine absolut übernatürliche Glaubensgewissheit bzw. eine rein auktoritätsgläubige Theologie zugleich mit einem ganz reinen Vernunftwissen im selben Bewusstsein beieinander zu halten.“

³⁶¹ Vgl. ebd. 149; wiederholt: 310, Anm. 16.

³⁶² Ebd. 168. Die Erkenntnistheorien von Thomas und Suárez werden ausführlich und scharf kontrastiert in Eschweilers Schrift: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, 275–283.

³⁶³ ESCHWEILER, Zwei Wege, 169. Die Abneigung gegen eine Theologie, die ihr reales Objekt mit dem Begriff desselben vertauscht, wird in den Bemerkungen ebd. 319, Anm. 10, sehr pointiert vorgetragen. Sie beweisen zudem, wie wenig man den Theologen pauschal in das Lager der „Antimodernisten“ einordnen darf: „Der Ausdruck ‚Dogmenglaube‘ im Sinne von Glauben an Dogmen, an Sätze, sollte in der Theologie wie ein Fremdling behandelt werden. Die Zerstörung des echten Sinnes des Dogmas durch den modernistischen Symbolismus hat merkwürdigerweise bewirkt, dass manche theologische Fachmänner jetzt aus hilflosem Antimodernismus so tun, als glaubten sie tatsächlich ‚an‘ dogmatische Formeln,

erläuternd an Albert Ehrhard schreibt, „als das richtige Gegenteil – nicht als Widerlegung – der rein vernünftigen Methode“ vorstellen³⁶⁴. Erst mit seiner eigenen Synthese glaubt er, den „einen Weg“ der Theologie aufs Neue freilegen zu können.

(3) Wie sehr Eschweiler die Hypostasierung des Begrifflichen dem originär thomanischen Anliegen zuwiderlaufen sah, hat er an anderer Stelle in Zusammenhang mit einer Kritik an der Religionsphilosophie Erich Przywaras ausgeführt. „Der Thomismus kennt kein anderes Objekt des Erkenntnisvorgangs als das Sein im vollen Sinne: *esse essentiae* + *esse existentiae*. ‚Bedeutungen an sich‘ oder ‚Sätze an sich‘, die ohne Beziehung auf existente Sachverhalte und losgelöst von einem sie denkenden Subjekte ‚sein‘ und ‚wahr‘ sein könnten, gibt es nicht. Das *esse intentionale* ist seinem Wesen nach nur Mittel, nicht Gegenstand der Erkenntnis“³⁶⁵. Da Scheeben dies nicht hinreichend beachtet habe, behalte er einen „störenden Rest Barockscholastik“³⁶⁶ in seiner Theologie. Eschweiler nimmt von dort aus sogar eine eigentümliche Strukturparallelität zwischen der Scheebenschen Systematik und bestimmten spekulativen Entwürfen, die unter idealistischem Einfluß entstanden sind, wahr: Wie diese sei jene „im ganzen (...) durch zuviel Zwischenraum von der Erde getrennt, auf welcher das Wort Fleisch geworden ist. Liest man dann nach Scheeben im älteren Schelling oder im Baader, so wird einen die formelle – nur diese natürlich! – Ähnlichkeit überraschen“³⁶⁷. Zum Glück, so Eschweilers Einschränkung, hat Scheeben diese Tendenz, Theologie als Begriffssystem logischer Ableitungen, als „übernatürliche Logik“ zu verstehen, nicht konsequent verwirklicht. Doch daß sie im Scheebenschen Ansatz existiert, beweist die nicht überwundene Dualität zwischen einer rein „vernunfttheologisch“ vorgehenden Glaubwürdigkeitsargumentation (mit ihrem fragwürdigen „methodischen Zweifel“) und dem eigentlichen Anliegen, Theologie als ungeteilte *Glaubenswissenschaft* zu entwerfen, als Wissenschaft also, in der sich die Vernunft stets „in

als glaubten sie ans Glaubensbekenntnis und nicht an Gott. Der Nominalismus ist eben zu bequem, zu handlich, und die gegenwärtige Situation ist besonders für den Dogmatiker zu schwierig, als dass die stumpfe Technik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts nicht wieder ‚aufleben‘ sollte.“ Vgl. auch ESCHWEILER, Von der göttlichen Tugend, 172: „Denn wir glauben nicht ans Glaubensbekenntnis, sondern an Gott. Das Dogma ist nicht Gegenstand, sondern Richtschnur des Glaubens.“ Darum wünscht sich Eschweiler auch für die Praxis Glaubensverkündiger, die „zum selbständigen Sehen und lebendigen Verstehen der Offenbarungszeichen“ gelangen und sich davon lösen, „die vom prägnantesten Sinn erfüllten Formeln der kirchlichen Theologie mechanisch wie Klischees zu verwenden, ob’s trifft oder nicht“ (Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 13).

³⁶⁴ Vgl. Eschweiler an Ehrhard vom 19.9.25 (AByzI Scheyern).

³⁶⁵ Vgl. ESCHWEILER, Zur Krisis, 321.

³⁶⁶ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 309, Anm. 12.

³⁶⁷ Ebd. 170.

und durch den Glauben entfalten“ soll³⁶⁸. Indem der Kölner Seminarprofessor (ähnlich wie der in diesem Punkte noch radikalere Constantin von Schaezler) die entscheidende theologische Gefahr seiner Zeit von einer irrationalistisch anmutenden glaubensphilosophischen Vermischung von Natur und Übernatur ausgehen sah, wie man sie den Tübingern, allen voran Johannes Ev. von Kuhn (im Fall Schaezlers wissen wir heute: auch Sailer!), vorwarf, hat er in Eschweilers Einschätzung den molinistischen Chorführern der neuscholastischen Apologetik, die wie Joseph Kleutgen oder Alois von Schmid vor allem die Stellung der *ratio* in der Glaubensgenese zu verteidigen suchten, allzu große Zugeständnisse gemacht.

2.3.4 Das Plädoyer für eine konsequente wissenschaftstheoretische Neubegründung der Theologie als Glaubenswissenschaft

Das systematische Anliegen Eschweilers bestand also darin, die Trennung von dem so beherrschenden Hauptstrom der neuzeitlichen Theologie noch entschiedener als Scheeben zu vollziehen und damit die Abkehr vom Weg der falschen molinistischen Natur-Gnade-Scheidung zu vollenden. Dieses Programm hat der Bonner Privatdozent in den „Zwei Wegen“ als Konklusion seiner dogmengeschichtlich entwickelten Typologie der Antwortvarianten und als programmatisches Plädoyer zugleich formuliert.

(1) Mit dem „Ende des Aufklärungsideals“, das Eschweiler nach dem Ersten Weltkrieg diagnostiziert hatte, war seiner Wahrnehmung zufolge das „reine Vernunftwesen“ als Mythos und Aberglaube erwiesen worden und mit ihm die „neutrale Wissenschaft“³⁶⁹. Das Ideal eines Denkens „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit der Forderung totaler „Voraussetzungslosigkeit“, so konnte Eschweiler 1923 konstatieren, wirke in der Gegenwart fast schon anachronistisch und finde sich bestenfalls noch bei einigen Vertretern des Neukantianismus (wie Heinrich Rickert [1863–1936])³⁷⁰. „Der selbstgenügsame Rationalismus des liberalen Bürgers hat dem irrationalen Erlebnisdrang der wirklichkeitshungrigen Jugend weithin das Feld geräumt“³⁷¹. Ohne die neue Gefahr, die im übersteigerten Irrationalismus liegt, zu übersehen, wollte Eschweiler zunächst den positiven Aspekt der anti-rationalistischen Gegenwartsstimmung festhalten³⁷². Die in ihr zum

³⁶⁸ Vgl. ebd. 177.

³⁶⁹ Vgl. ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 11.

³⁷⁰ Vgl. ESCHWEILER, Kirchliches Dogma und philosophische Forschung (hschr. Vorlesungsentwurf von 1923: EHM, NL Eschweiler).

³⁷¹ Ebd.

³⁷² Vgl. ebd.: „Irrationalismus und Relativismus mögen noch so böse Krankheitszeichen sein; die eine gute Folge haben sie gezeitigt, daß das Fragen nach dem Verhältnis von wissen-

Durchbruch kommende Einsicht lautete: Wie Menschen nur im Kontext umfassender personaler Optionen und intentionaler Orientierungen ihre theoretischen wie praktischen Urteile zu fällen vermögen, so muß sich auch die Wissenschaft eingestehen, daß ihre Ergebnisse nur im Zusammenhang vorgängiger Motive und Ordnungen zu jener Gesamtschau finden, für die Eschweiler in der Zeit nach seiner Habilitation zunehmend auf den Begriff der „Weltanschauung“ zurückgriff³⁷³. Der Theologe wußte um die „subjektivistische“ Färbung dieses seit Beginn des 19. Jahrhunderts gängigen und seit Hegel zur „geistesgeschichtlichen Reflexionskategorie“ erhobenen³⁷⁴ Begriffs, die bis heute in allen Versuchen seiner Definition Berücksichtigung findet³⁷⁵. Nach einer „Weltanschauung“ streben Menschen, sofern sie eine unmittelbar-umfassende Beurteilung der ihnen begegnenden Wirklichkeit anzielen. „Weltanschauung“ ist dann geradezu die natürliche Ur-Form des „Glaubens“, wie sie unausweichlich zum Geistwesen Mensch gehört³⁷⁶. Wohl in Anknüpfung an schon früher erwähnte Gedanken Schellers betrachtete Eschweiler dieses Streben als im strengen Sinn notwendiges Moment des personalen Selbstvollzugs, dessen subjektive Vorläufigkeit auch der methodisch auf Objektivität ausgerichtete Wirklichkeitszugang des Wissenschaftlers nicht zu überwinden vermag.

schaftlicher Erkenntnis und unmittelbarem Erlebnis, von Philosophie und Weltanschauung sich in den Vordergrund des aktuellen Interesses gedrängt hat.“

³⁷³ Vgl. ebd. und *Zwei Wege*, 180.

³⁷⁴ Vgl. MÜLLER, *Weltanschauung*, 43–54.

³⁷⁵ „Die Weltanschauung eines Menschen“, so ein moderner Definitionsvorschlag bei Linus Hauser, „ist sein nie ganz bewusst gestalteter und auch nie ganz in sich schlüssiger, also prinzipiell spannungsreicher Verstehenshorizont von Wirklichkeit, der durch eine je-individuelle Aneignung von Tradition in persönlichen Erfahrungen das Verhalten eines Menschen ausrichtet. In diesem Verstehenshorizont liegt sein Selbst- und Weltverständnis als ineins Feststellung von Endlichkeit und Streben nach der Aufhebung von Endlichkeit“ (HAUSER, *Kritik der neomythischen Vernunft*, Bd. 1, 37; zum Begriff der „Weltanschauung“ und seiner Geschichte vgl. ebd. 31–44 und Bd. 2, 20–28; MÜLLER, *Weltanschauung*, 15–112).

³⁷⁶ In seinen Vorlesungsmanuskripten zur „Apologetik, 1. Teil“, WiSe 30/31 (EHM, NL Eschweiler) drückt der Theologe dies so aus: „Die Annahme, als wäre die natürliche Menschenvernunft ihrem Wesen nach indifferent und neutral gegenüber Glauben und Unglauben, ist jener Glaube, der für den Rationalismus der Aufklärung charakteristisch ist. Weil diese Annahme heute sogar von den Feinden der christlichen Offenbarung aufgegeben ist, hat es für die Apologetik keinen praktischen Zweck mehr, auch nur so zu tun, als gäbe es ein solches rein für sich bestehendes, bloßes Vernunftwesen. Die menschliche Vernunft ist vielmehr in ihrer natürlichen Betätigung wesensnotwendig auf das Absolute gerichtet; sie kann gar nicht anders, als in der Erkenntnis der endlichen Wirklichkeit sich im Glauben – heute sagt man: in der ‚Weltanschauung‘ – für das wahre, also für ein scheinbares Absolutes zu entscheiden.“

In dieser Situation eröffneten sich nach Eschweiler viel eher als noch wenige Jahrzehnte zuvor Möglichkeiten, um die alte Spannung zwischen „Katholizismus und Wissenschaft“ zu entschärfen. Während sich die beiden Größen im Modernismustreit noch unvereinbar gegenüberzustehen schienen, erregte die Einsicht in die „dogmatische Gebundenheit“ eines Wissenschaftlers nun weit weniger Anstoß. Der Katholizismus erschien auf einmal als „ein besonders gearteter weltanschaulicher Standpunkt neben anderen“³⁷⁷. Selbst den Begriff einer „katholischen Weltanschauung“, dessen programmatischer Entfaltung nach dem Vorbild Guardinis³⁷⁸ Eschweiler eigentlich nicht besonders nahe stand, hat der Theologe in den Jahren ab 1926–1929 vorsichtig bejaht. Er konnte ihn akzeptieren als Bezeichnung für die alle Katholiken gemeinsam prägende vor-wissenschaftliche Überzeugungshaltung, die mit dem Anspruch einer explizit wissenschaftlichen Philosophie bzw. Theologie nicht im Widerspruch steht. Im speziellen wurde dadurch die Theologie in die Lage versetzt, manchen belastenden Vorwurf gegen ihre angebliche Sonderstellung aufgrund fehlender wissenschaftstheoretischer Legitimierbarkeit zurückzuweisen und vielleicht sogar Wege einer neuen, positi-

³⁷⁷ ESCHWEILER, Kirchliches Dogma und philosophische Forschung (hschr. Vorlesungsentwurf von 1923: EHM, NL Eschweiler).

³⁷⁸ Guardini wollte mit dem Begriff der „Weltanschauung“ das umfassende Programm einer gegenüber der „wissenschaftlichen“ Erkenntnis erweiterten Wirklichkeitserfassung identifizieren, dessen Realisierung aus explizit „katholischer“ Perspektive er sich auf seinem Berliner Lehrstuhl ab 1923 zum Ziel gesetzt hatte (vgl. dazu seine Antrittsvorlesung „Vom Wesen katholischer Weltanschauung“). Die „Weltanschauung“, so Guardini, zeichne sich gegenüber der Philosophie und allen anderen Einzelwissenschaften dadurch aus, daß sie sich bemühe, alle Dinge im organischen Zusammenhang des „Welt“-Ganzen zu erfassen, den Blick auf das Konkret-Singuläre höher einzuschätzen als abstrahierende Verallgemeinerungen und die so ermöglichte Begegnung mit der Wirklichkeit schließlich „als Aufgabe, als Aufforderung zu Werk und Nachfolge“ zu verstehen (vgl. ebd. 15), um so die Kluft zwischen Wissenschaft und Leben zu überbrücken. Guardini definierte in diesem Kontext „Weltanschauung“ als „Blick auf die Ganzheit des Seins, und zwar als eines konkret bestimmten. Dieses Sein aber nicht unbeteiligt gesehen, sondern als Aufgabe, als Aufforderung zu Werk und Nachfolge.“ Damit wurde „katholische Weltanschauung“ für Guardini zum Schlüsselbegriff jener Neuorientierung des Denkens nach dem Ersten Weltkrieg in Überwindung typisch „neuzeitlicher“ Vereinseitigungen, wie sie fast alle katholischen Autoren der Zeit mit leichten Varianten anzielten. „Katholische Weltanschauung“ war für Guardini kein Gegensatz zum „Glauben“, sondern vielmehr durch ihn ermöglicht, sofern sie Teilnahme am Blick des sich in Christus offenbarenden Gottes auf die Welt ist. Achim Schütz (Phänomenologie der Glaubensgenese, 247) möchte sogar vom Glauben „als“ christlicher Weltanschauung bei Guardini sprechen, was vielleicht nicht ganz präzise ist (zu Guardinis Glaubenstheorie insgesamt ebd. 247–273). Fest steht, daß in Guardinis Sicht der Glaubende befähigt wird, das „Ganze“ der Welt in einem neuen, übernatürlichen Licht zu sehen. Daß damit auch ein wichtiger Beitrag zu einem Neuverständnis von „Katholizität“ jenseits einer auf zeit-räumliche Beschreibung verengten Konfessionsdefinition vorgelegt wurde, sei nur am Rande erwähnt (vgl. SECKLER, Die schiefen Wände, 182f.).

ven Außenwahrnehmung zu eröffnen. „Wenn nun die Angriffe gegen den Glauben nicht mehr mit der früheren Selbstverständlichkeit im Namen ‚der‘ voraussetzungslosen Wissenschaft vorgetragen werden, wenn der abendländische Zeitgeist im Gegenteil dazu neigt, das geistige Ringen als einen ‚Weltanschauungskampf‘ aufzufassen, dann ist es offenbar leichter geworden, der Möglichkeit gerecht zu werden, dass die Eigenart der Theologie vielleicht gerade darin besteht, die voraussetzungsreichste Wissenschaft zu sein“³⁷⁹. Allerdings wird in diesem Zitat Eschweilers auch die Zwiespältigkeit deutlich, die im Begriff der „Weltanschauung“ für ihn weiterhin spürbar blieb und an die seine spätere Politische Theologie anknüpfen sollte. Einerseits bezeichnet er die notwendige Prägung des Menschen durch übergreifende Wertorientierungen und Lebenseinstellungen, und zwar aufgrund der Einheit und Konkretheit des Menschseins, das keine scharfe Trennung zwischen dem „reinen Vernunftwesen“ und sonstigen Aspekten der Persönlichkeit (u.a. dem religiösen Glauben) erlaubt, wie sie die Aufklärung und das ihr nachfolgende Wissenschaftsideal behauptet hatte. Andererseits wird im Weltanschauungsbegriff diese Kontextualität des Denkens in der real-einen Person für vernünftig begründete Wissenschaft als eine ernste Gefahr unüberschbar, denn die der Vernunftorientierung möglicherweise vorgeordneten Orientierungsbindungen drohen jedes Wissen zu instrumentalisieren und damit Wahrheit überhaupt in subjektivistisch-konstruktivistischer Relativität untergehen zu lassen. Aus theologischer Perspektive greift damit Eschweiler eine Debatte auf, die ihm aus der Philosophie seiner Gegenwart bekannt war. Max Weber hatte in seinem berühmten Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ von 1919 auf die Einsicht in die „weltanschaulichen“ Prägungen menschlicher Urteile mit der Forderung einer möglichst klaren Trennung zwischen ihnen und den Aussagen der „Wissenschaft“ reagiert. Sein Versuch zielte darauf ab, das aufklärerische Ideal einer objektiven, durch kein subjektives Moment gestörten Vernunftkenntnis (in der „Wissenschaft“) durch abtrennende Zuweisung aller Werturteile in das „Leben“³⁸⁰ aufrechtzuerhalten. Ihm stand vor allem Max Schelers Bemessung der Wissenschaft (zumal der Geisteswissenschaft und Philosophie) an ihrem „Lebenswert“ gegenüber, die zwar Webers künstlich wirkende Trennung zwischen objektiver Wissenschaft und individuellem Lebenswagnis vermied, aber dafür die Gefährdung des Wissenschaftlichen überhaupt durch ein Abgleiten in den Irrationalismus mit sich zu führen schien. Gegenüber diesen Positionen suchte Eschweiler nach einer Möglichkeit, den nicht zu leugnenden Ausgriff menschlichen Urteilens auf das

³⁷⁹ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 182.

³⁸⁰ Vgl. die Gegenüberstellung von Weber und Scheler in einem weiteren hschr. Entwurf des Nachlasses: „Der Sinn der wissenschaftlichen Forschung im Zusammenhang der katholischen Weltanschauung“, „Weltanschauungskolleg“ an der Albertina in Königsberg, SoSe 1929 (EHM, NL Eschweiler).

Ganze, Letzte, Absolute (und damit das „weltanschauliche Moment“ des Erkenntnisvollzugs) anzuerkennen und zugleich die irrationalistische, antiwissenschaftliche Tendenz des „rein Weltanschaulichen“ abzuwehren. Weltanschauung, so wäre zu zeigen, ist eine *vorläufige* Erkenntnisorientierung, die der Befestigung und Bestimmung durch einen verlässlichen höheren Vernunftstandpunkt, auf den sie teleologisch ausgerichtet ist, bedarf³⁸¹.

(2) Genau an dieser Stelle muß sich nach Eschweiler der Theologe zu Wort melden, indem er vom *Glauben* in der rechten Zuordnung von Gnade und Natur spricht. Der menschlichen „Natur“, die nur sie selbst ist, sofern sie sich in ihrer Offenheit und Vollendbarkeit durch die „Gnade“ begreift, entspricht auf der Ebene menschlicher Wirklichkeitserfassung die „Weltanschauung“, die als vorläufiges, unfertiges Streben nach „Ganzheit“ des Begreifens zu werten ist. Ihre teleologische Dynamik realisiert sich nur, wenn die Weltanschauung in den durch Gottes Offenbarung eröffneten über-subjektiven Standpunkt des Glaubens mündet. Anders ausgedrückt: Im Glauben erst verwirklicht sich jenseits weltanschaulicher Individualperspektivierung die gesamtpersonale Sehnsucht nach umfassendem Sinn, die kein wissenschaftlicher Partikulärzugang zu befriedigen vermag. Wenn ein Forscher auf „natürlichem“ Gebiet (wie der Philosoph) sich von der Gehorsam einfordernden Zielperspektive des kirchlichen Dogmas leiten läßt, dessen Gewißheitsgrund die göttliche Wahrheit selbst ist, mindert dies gerade nicht die eigenständige Rationalität und Methodik seiner Wissenschaft, sondern befreit sie vielmehr zur „Autonomie des weltimmanenten Wissens“. Für Eschweiler ist ein am Denken des Thomas von Aquin geschulter Theologe, wie er in einem Brief an Theodor Haecker werbend ausgeführt hat, gerade durch den *habitus* gekennzeichnet, „das echte Absolute ernst zu nehmen und darum allen Quasi-Absolutheiten gegenüber das humane Recht des Relativen zu schützen“³⁸². Konkret wird diese

³⁸¹ Eine eher negative Konnotation des „Weltanschaulichen“, das des Glaubens als seiner Korrektur und Erfüllung bedarf, wird von Eschweiler 1926 zum Ausdruck gebracht in seiner Vorrede zur Übersetzung eines Aufsatzes von Jacques Maritain, Der hl. Thomas von Aquin, 5. Mit dem Verlust des „echten Seinsurteils“ in der Philosophie der Moderne sieht Eschweiler die Metaphysik als ganze gefährdet; dazu bemerkt er: „Wo aber keine Wahrheitserkenntnis im eigentlichen Sinne mehr möglich ist, da muß das natürliche Licht der Vernunft in die Subjektivität einer sogenannten ‚Weltanschauung‘ eingesperrt werden (...). Die Verkümmern der menschlichen Vernunft in der Subjektivität individueller oder modischer ‚Weltanschauungen‘ enthüllt die Schwäche der modernen Intelligenz. Die Chaotik der ‚Standpunkte‘ und die Willkürlichkeiten der ‚Synthesen‘ in den höheren Geisteswissenschaften widersprechen dem Sinn der wissenschaftlichen Erkenntnis aufs schärfste. (...) Es ist die Aufgabe der katholischen Philosophen, dieses Gefühl zu klären durch eine sachliche Kritik des neuzeitlichen Denkens und den unsicher Suchenden den Weg zu weisen durch den faktischen Beweis, daß die Vernunft, die im heiligen Glauben der schöpferischen ersten Wahrheit anhängt, wahrhaft frei und mächtig ist für die wissenschaftliche *Welterkenntnis*.“

³⁸² Eschweiler an Haecker vom 22.8.28 (DLA Marbach, A:Haecker, HS.1967.545).

Maxime, wenn der Glaube der Kirche das natürliche Licht des Verstandes gegen alle ideologischen Vereinnahmungen der Weltanschauungen in Schutz nimmt, indem er die Offenheit und Vollendbarkeit des Geistes im Blick auf die Gnade gegen fideistische und rationalistische Verkürzungen gleichermaßen verteidigt³⁸³. Nur aus dieser Absicht heraus erklärt sich nach Eschweiler die kritische Distanz des kirchlichen Lehramts gegenüber vielen Strömungen der neueren Philosophie, weil sie weithin den Charakter echter Wissenschaft verloren haben und zur „wissenschaftlichen Weltanschauung“ degeneriert sind. Der Rationalismus wird in seinen fideistischen Folgeerscheinungen autodestruktiv, eine sich um ihrer strengen Wissenschaftlichkeit willen absolut setzende Philosophie ist auf dem besten Weg, diese Wissenschaftlichkeit einzubüßen. Wo philosophische Ansätze die Offenheit der Natur für die Gnade leugnen, schafft sich die faktisch nicht unterdrückbare Sehnsucht des Denkens nach dem Ausgriff auf Transzendenz hinter der Fassade rationalistischer Theorien Raum in „geisteswissenschaftlichen“ Irrationalismen und Dezisionismen aller Art. Sie sind verantwortlich für die Chaotik der Standpunkte und die Willkür der Synthesen, die als größte Schwäche der modernen Intelligenz zu verzeichnen sind³⁸⁴. Die Absolutsetzung der Vernunft rächt sich an ihr selbst, indem die umfassendere Stellungnahme des konkreten, unteilbaren Subjekts gegenüber der Wirklichkeit zu modischer „Weltanschauungs-Journalistik“³⁸⁵ oder gar privater „Ersatzreligion“ mit „heimlichen Dogmen“³⁸⁶ mutiert, die das Nachdenken verfälschen. Analogien zwischen Eschweilers wissenschaftstheoretischer Relativismuskritik und der politischen Pluralismuskritik Carl Schmitts, die schon seit Beginn der 20er Jahre vor allem im Parlament mit seinen Parteien und dem Ideal des *government by discussion* ihre Zielscheibe gefunden hatte³⁸⁷ und sich bis zur Machtübernahme der Nationalsozialisten zu einer Lehre vom „totalen Staat“ ausfaltete³⁸⁸, sind nicht zu übersehen. Ins Akademische ge-

³⁸³ Vgl. ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 221–233, bes. 224: „Solange das philosophierende Vernunftwesen sich kritisch bewusst bleibt, dass die wissenschaftliche Erkenntnis zumal in den letzten metaphysischen Fragen, wie man sagt, ‚weltanschaulich‘ bedingt ist, entspricht es ihm durchaus, jenes *rationabile obsequium* zu leisten, ohne damit das Geringste von der immanenten Autonomie des streng philosophischen Forschens und Erkennens preiszugeben.“

³⁸⁴ Vgl. ESCHWEILER, Vorrede zu Jacques Maritain, *Der heilige Thomas von Aquin*, 5.

³⁸⁵ ESCHWEILER, *Sittlichkeit und Wirklichkeit*.

³⁸⁶ Vgl. ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 245. Erwähnt sei, daß Eschweiler eine ähnliche Gefahr wie für den Philosophen auch für den Künstler konstatiert, der das Sein, welches der Denker erforscht, „unmittelbar zu ergreifen und schöpferisch auszudrücken“ sucht (vgl. Vorwort zu J. Maritain, *Der Künstler und der Weise*, 7). Die weiteren Ausführungen ebd. legen nahe, daß sich die Kritik gegen Dichter wie Stefan George richtet.

³⁸⁷ Vgl. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1. Aufl. 1923).

³⁸⁸ Die entscheidenden Textbelege liefert DAHLHEIMER, *Carl Schmitt*, 337–346.

wendet, lautet das Urteil: „Die Universität als Diskutierklub von privaten Geheimtheologien – das wäre allerdings das Ende wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens“³⁸⁹. Hier verspricht die Anerkennung der Theologie Abhilfe. Die Bestimmung ihres Verhältnisses zur Glaubenswissenschaft stellt, so überraschend es klingen mag, die Philosophie geradezu vor die Existenzfrage; die Möglichkeit echter Theologie entscheidet auch über das Schicksal der Philosophie: „Vor der Auktorität des offenbarenden Gottes gibt es nur ein glaubendes Ja oder ein verzweifelter Nein. Entweder wird neben der Philosophie eine formelle Glaubenswissenschaft, eine echte Theologie anerkannt, und dann ist die philosophierende Subjektivität in die Autonomie des streng philosophischen Erkennens versetzt, für das nur als Weltwissen und als Weltweisheit gelten darf, was auf evidente Seins- und Bewußtseinsprinzipien zurückgeführt werden kann. Oder aber die philosophierende Vernunft setzt sich selbst zum urheberischen Offenbarungslicht für das Ganze der menschlich-göttlichen Wirklichkeit; und dann ist es unvermeidlich, dass die Autonomie des wissenschaftlichen Erkennens von positiv oder negativ religiösen Affekten und Glaubensartikulationen durchbrochen wird. Das Reich des vernünftig Wißbaren deckt nicht die Totalität der den Menschen angehenden Wirklichkeit; es weist notwendig in einen ‚unendlichen Horizont‘. Und dieser wird entweder von dem gottgeformten Glauben der Offenbarung gebildet oder von den unförmlichen Sehnsüchten der jeweiligen Subjektivität – des ‚persönlichen Wagnisses‘ – verzerrt“³⁹⁰.

³⁸⁹ ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 11.

³⁹⁰ ESCHWEILER, Zwei Wege, 243; vgl. auch DERS., Von der göttlichen Tugend des Glaubens, 175. Schon 1923 hat Eschweiler die folgende Verhältnisbestimmung notiert: „Die dem katholischen Dogma zugehörige Gegenständlichkeit und Subjektivität ist eine Beziehungseinheit von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung. Daraus folgt: (1) Das katholische Dogma hebt die Eigenart der natürlichen Seins- und Erkenntnis-Welt nicht auf, sondern fordert ihre objektive Wirklichkeit und Wahrheitsgeltung. Der katholische Dogmen-glaube überlässt also einer wissenschaftlichen philosophischen Forschung nicht bloß freien Spielraum. Vielmehr ist die natürliche Betätigung der menschlichen Vernunft und demnach die Möglichkeit einer Philosophie die wesensnotwendige Bedingung, ohne die das katholische Dogma selbst nicht wäre. (2) Der Bereich der Natur und des *lumen naturale* ist nicht das Ganze, das Absolute; es ist in seinem Eigenwesen *relatio*, auf die Ergänzung und Vollendung durch die göttliche Offenbarung und Gnade hingeordnet. Dabei ist der Begriff einer absoluten Philosophie unwahr; aber ebenso irrig ist der Begriff einer auf die übernatürliche Offenbarungslehre aufgebauten Philosophie. Im Sinne des katholischen Dogmas ruht die philosophische Forschung autonom auf den im natürlichen Sein und Bewusstsein gegebenen Prinzipien. Ihre einzige Grenze liegt in dem großen Relationscharakter der natürlichen Ordnung überhaupt, die nicht absolut abgeschlossen in sich existiert, sondern in der Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarungs- und Heilsordnung erhoben ist“ (Kirchliches Dogma und philosophische Forschung, hschr. Vorlesungsentwurf von 1923: EHM, NL, Eschweiler).

(3) Damit schließt sich der Bogen zur früher referierten These Eschweilers, daß in Zeiten der weltanschaulichen Verzweckungen allein der Glaube die Idee des „natürlichen Menschen“ bewahren und neu in die Diskussion (vor allem die philosophische) bringen kann. Bezogen auf den spezifisch philosophischen Aspekt der Problematik bedeutet dies: „Das katholische Dogma hebt die Eigenart und natureigene Gesetzlichkeit der vernünftigen Welterkenntnis nicht auf, sondern fordert ihre objektiv wahre Verwirklichung“, nämlich in der relationalen Hinordnung auf die Gnade, die zutiefst die „Natur“ des Menschen ausmacht.

(a) Das ist für Eschweiler der befreiende Sinn eines scheinbar für die Philosophie so restriktiven Dogmas wie desjenigen von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis, welches das I. Vatikanum formuliert hat; es bezeichnet auch die wahre Intention des vielgescholtenen Syllabus Pius' IX.³⁹¹ und entsprechender Passagen im Antimodernisteneid³⁹². Aus dem Vorwurf an die Theologie, als fremdbestimmte selbst gar keine Wissenschaft zu sein und auch andere Wissenschaften unter ihr Gesetz der Heteronomie zwingen zu wollen, kann dann das Kompliment werden, daß sie als einzige Wissenschaft sich selbst über ihre unvermeidliche Fremdbestimmung umfassend Rechenschaft zu geben vermag und dabei auf eine Vorgabe stößt, die als verschieden von allen menschlichen Weltanschauungen deren Subjektivismus nicht zu teilen braucht und die so das natürliche Wissen aus der Herrschaft der vorläufigen Standpunkte erlöst³⁹³. Katholisches Denken hat deshalb eine kritische Funktion gegenüber der Vermengung der Wissenschaft mit Weltanschauung, ja es muß, wo die Möglichkeit echter Wahrheits- und Wirklichkeitserkenntnis zerstört zu werden droht, von seiner Ausrichtung auf die göttliche Erstwahrheit her klaren Widerstand leisten. Genau in diesem Sinne wird man den – zuweilen mit Staunen zur Kenntnis genommenen³⁹⁴ – provozierenden Schlußsatz der „Zwei Wege“³⁹⁵ zu verstehen haben, wonach Theologie

³⁹¹ Man muß Eschweiler also nicht gleich pauschal zu einem „Syllabus-Katholiken“ erklären, wie es DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 25f., mit Anm. 20, tut, wenn man auf diesem Hintergrund seine positiven Äußerungen über dieses päpstliche Dokument an mehreren Stellen der „Zwei Wege“ zur Kenntnis nimmt; vgl. etwa 27: „Es scheint die Zeit gekommen zu sein, wo dogmengeschichtlich so entscheidende Dinge wie der Syllabus Pius' IX. aufhören, sogar in der Theologie der Gegenstand einer – vom Menschen aus gesehen – bloss gefühlsmässigen Aversion oder Conversion zu sein.“

³⁹² Expliziter Hinweis bei ESCHWEILER, Kirchliches Dogma und philosophische Forschung (hschr. Vorlesungsentwurf von 1923: EHM, NL Eschweiler).

³⁹³ „Die ‚Weltanschauung‘ ist (...) ein Unfassliches, Verschwommenes, Wechselndes und will zudem häufig genug nicht ‚Weltanschauung‘, sondern ‚Wissenschaft‘ sein. Sie ist trotz oder gerade wegen ihrer Bestimmtheit durch die unheimliche Lehrs Gewalt der ‚öffentlichen Meinung‘ ein Privates und Unverantwortliches“ (ESCHWEILER, Zwei Wege, 228).

³⁹⁴ Vgl. Rez. JUNGLAS, Zwei Wege, 161; ähnlich aus neuerer Zeit: KERN/NIEMANN, Theologische Erkenntnislehre, 16.

³⁹⁵ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 260.

„notwendig zum menschlichen Heil“ sei. Jedes Wissen und jede „weltanschauliche“ Orientierung des Menschen hat sich zu bemessen an der Vollendbarkeit durch die göttliche Erstwahrheit im Glauben. Auf dieser Basis kann nicht bloß das Verhältnis der Theologie zu den Wissenschaften geklärt werden, sondern deutet sich auch ein *sachgemäßer Weg theologischer Selbstwahrnehmung* an. Die Eigentümlichkeit der Theologie verdankt sich ganz ihrem Formalobjekt: Gott also, der *als transzendenter* ebenso Letztziel im natürlichen Streben des Menschen nach der alles Endliche übersteigenden *visio beatifica* wie Formal- und Materialobjekt des übernatürlichen Glaubens ist. Alles Endliche, selbst die geschichtlichen Offenbarungsfakten und auch alle Äußerungen kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens³⁹⁶, werden so (nur) Mittel auf dem Weg zu einem Ziel, das niemand auf Erden, auch nicht der die Offenbarung reflektierende Theologe, aus sich begreifen kann. Der letzte Halt des Glaubens ist ebenso wie seine Vollendung etwas jenseits alles psychologisch Erfassbaren. „Das selbstverständlich nicht bloß außerbewußte, sondern schlechthin überbewußte und überseiende Wesen Gottes kann darum überhaupt nur ‚gegeben‘ sein, indem Gott sich selber gibt in einer Wirklichkeit, die der immanenten Ordnung des Weltgeschehens und des menschlichen Erlebens absolut transzendent ist. Durch die übernatürliche Offenbarung ist diese Wirklichkeit allein im göttlichen Glauben gegeben, und zwar so, daß der glaubende Geist, durch die endlichen Mittel und den vernünftigen Sinn der Offenbarung hindurchstrebend, in dem unendlichen Sein und Erkennen des offenbarenden Gottes selber ruht“³⁹⁷. Wer die Durchgangsstationen zu einem „An- und für-sich-Sein“ hypostasierte, hätte das wahre Ziel aus den Augen verloren – nach Eschweiler der durchgehende Fehler in vielen neuzeitlichen Theologiekonzeptionen, die den Glauben *an* Gott *durch* das Dogma mit dem Glauben *an* Dogmen verwechseln³⁹⁸. Mit dem richtigen Dogmenbegriff wird ein echtes Verständnis von Dogmenentwicklung möglich, die nicht mit der Evolution der objektiven Offenbarungsinhalte gleichzusetzen ist³⁹⁹. Vor allem aber wird so der Glaubende von Gott

³⁹⁶ Vgl. ESCHWEILER, Rez. Heinisius, 191: „Weil der Glaube eine ‚göttliche Tugend‘ ist, darum ist es für ihn wesentlich, daß die Erziehung, die Predigt, die Liturgie, die Lehrautorität der Kirche, ja sogar die apostolische Überlieferung und die Heilige Schrift nicht das ‚Letzte‘, sondern die ‚Mittel‘ des echten religiösen Glaubens sind.“

³⁹⁷ ESCHWEILER, Zwei Wege, 188.

³⁹⁸ Schon in Eschweilers Notizen zu seinem „ersten Kolleg“ über „Glaube und Wissen“ im WiSe 1922/23 (EHM, NL Eschweiler) findet sich der Hinweis auf thomanische Stellen wie S. th. II-II, 1, 2 ad 2 („Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem“) oder De ver. 14, 8 ad 11, die er auch später immer wieder zitieren wird.

³⁹⁹ Vgl. ESCHWEILER, hschr. Entwurf zum Kolleg „Dogma und dogmatische Entwicklung“ (SoSe 1927): „Die Veränderung und Entwicklung des *objectum credibile* ist Offenbarungsentwicklung im obj[ektiven] Sinn, die Veränderung und Entwicklung des gläubigen Sinngehaltes, des *enuntiabile*, ist dogmatische Entwicklung“. Die Ausführungen in diesem Vorlesungsmanuskript gehören mit ihren Ausführungen zum Verhältnis von Schrift, Tradition

her, der sich ihm offenbart, vor jener Verabsolutierung seiner selbst bewahrt, in welcher der Sündenfall der aufklärerischen Anthropologie bestand. „Was mit dem Ausdruck ‚Gott‘ religiös gemeint ist, schließt notwendig ein, daß kein Weltwesen ihm gegenüber eine unbedingte Selbständigkeit behaupten kann. (...) Die absolute Transzendenz des göttlichen Wesens bedingt zugleich seine innigste Weltimmanenz“⁴⁰⁰, nämlich als Ziel und Form menschlichen Erkennens, das sich folglich niemals selbstgenügsam als absolut verstehen darf, wenn es wirklich nach Wahrheit sucht. Aber wie erkennt der notwendig nach dem Absoluten suchende Mensch, daß ihm im christlichen Glauben (und nirgendwo anders) *tatsächlich* jene göttliche Wahrheit begegnet, die sein natürliches Streben richtet und vollendet? An diesem Punkt gibt Eschweilers Glaubenstheorie kaum eine Antwort. Weder soll es ein psychologisch aufweisbarer Akt des Willens oder Intellekts sein, der für die Zustimmung maßgeblich ist⁴⁰¹, noch soll die ganze Begründungslast dem (vorgängig zum Glauben) durch die autonome bzw. historische Vernunft leistenden Nachweis der bezeugenden (kirchlichen) Autorität zugeschoben werden. So bleibt die Glaubensüberzeugung ein *Faktum*, das als solches nur schwerlich in seiner konkreten Genese nachvollziehbar, wohl aber in seiner systematischen Konstitution analysierbar zu sein scheint. Die Stärke des Eschweilerschen Ansatzes liegt in der auf Vermeidung aller Einseitigkeiten bedachten Verhältnisbestimmung der Größen „Natur“ und „Gnade“ *im* Glauben; das konkrete Zustandekommen dieser Vermittlung aber wird bei ihm nicht eindeutig greifbar. Aber ist dies nicht notwendigerweise die Konsequenz einer Glaubenstheorie, welche die Unhintergebarkeit des göttlichen Gnadenwirkens in der Glaubenskonstitution lehrt? Nähme man diese Feststellung ernst, dann wäre eine *analysis fidei* generell nur als Selbstbesinnung des bereits Glaubenden auf die Bedingungen der Möglichkeit seines Glaubensaktes sinnvoll. Aus der Perspektive des Glaubens ist ne-

und kirchlichem Dogma zu den theologisch besonders interessanten Stücken des Nachlasses.

⁴⁰⁰ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 189.

⁴⁰¹ Diesen Weg geht deutlich die ebenfalls grundsätzlich thomistisch ausgerichtete Glaubens-
theorie Joseph Engerts, indem sie das „innere Bewegtwerden durch die Gnade“ in die Be-
gegnung mit dem von außen an den Menschen herantretenden und ihn innerlich zur Zu-
stimmung anregenden „Wert“ der Glaubensverheißung verlegt; vgl. DERS., *Studien zur theo-
logischen Erkenntnislehre*, 65–127, z. B. 83 (Glaube als „Werturteil“); 85 („Die Religion
ist Ichfunktion, d.h. Willensakt, dessen Motiv ein erkannter Wert ist“); 97 (Glaubensakt als
„eine intellektuelle Tätigkeit, aber insofern er Tätigkeit ist, welche durch den Willen und
dessen Wertstreben in Aktion gesetzt wird“); 127 („Niemand setzt den Glaubensakt, außer
es tritt dieses Gut als ein von Gott verheißener Wert an ihn heran, und bezeugt sich als ein
göttliches Tun im Menschen. Das ist dann der göttliche Glaube“); 177 (Gottesbeweis „aus
der religiösen Erfahrung heraus“); u.ö. Auf den seiner Meinung nach stärker psychologi-
schen Ansatz der thomanischen Glaubensanalyse weist Engert auch gegen Scheler hin (ebd.
107f.). Er spricht sogar von einem „thomistischen Illuminismus“ (ebd. 177).

ben der Gnade eine teleologisch auf Vollendung geöffnete „Natur“ des Menschen als notwendiges Konstitutionsprinzip zu postulieren. Man kann jedoch bei der Analyse des konkreten Glaubensaktes Gnade und Natur ebensowenig voneinander trennen und als isolierte Größen „extrahieren“, wie es der metaphysischen Analyse gelingen kann, Materie und Form, die als Konstitutionsprinzipien des zusammengesetzten Seienden erschlossen werden, getrennt voneinander in der Wirklichkeit aufzuweisen. Darum bleibt der Blick „von der Natur zur Gnade“ verschlossen, denn „Natur“ ist überhaupt nur ein Grenzbegriff des sich vom Glaubensstandpunkt aus als „begnadet“ reflektierenden Subjekts anzusehen. Wir werden später zu fragen haben, ob Eschweiler selbst dieser Konsequenz seines Denkens treu geblieben ist.

(b) Ohne der spekulativen Problematik hier weiter nachzugehen, können wir als Folgerung aus der relationalen Betrachtung des Glaubensaktes bei Eschweiler festhalten: Wenn sein übernatürlich-göttlicher Charakter in der Konvergenz von Motiv und Gegenstand, Formal- und Materialobjekt erfaßt wird, dann hört er auf, in Konkurrenz zu anderen Bewußtseins- und Erkenntnisvollzügen des Menschen zu stehen. Selbst die Gegenüberstellung von „Spannungspolen“ wird seinem Verständnis nicht gerecht⁴⁰². Das tatsächliche Verhältnis von Natur und Gnade enthüllt sich nach Eschweiler in der Reflexion auf *die Eigentümlichkeit des Objekts theologischen Glaubens*, von dem her der Glaubensakt als „der umfassendste und erfüllteste Lebensakt des *animal rationale*“⁴⁰³ seine Bestimmung erfährt. Der Glaubensgegenstand aber besteht stets „aus einem konkret Irdischen, Geschichtlichen, Menschlichen, das durch Gottes Offenbarungstätigkeit unmittelbar als solches zum Zeichen des Himmlischen, Ewigen, Göttlichen geworden ist“⁴⁰⁴. Nur vermittels solcher geschöpflicher Instanzen ruft „der religiöse Glauben (...) den Unnennbaren beim Namen“⁴⁰⁵. Weil darum (*materialiter*) Gott auf Erden nicht *als Gott* im Glaubensakt erfaßt wird, sondern stets „in oder an einem Nicht-Gott-Seienden“ (dem *credibile*⁴⁰⁶ im konkreten *creditum*), und weil „das Erleuchtetwerden

⁴⁰² Hier scheint Eschweiler sich erneut kritisch von einem „Gegensatzdenken“ à la Przywara und vielleicht auch Guardini abzugrenzen: „Darum ist es theologisch unzulänglich, Gott und Ich, Gnade und Natur, Kirche und Welt, Glauben und Wissen usw. als äusserste Termini einer sogenannten ‚Spannungseinheit‘ aufzufassen. Denn diese ‚Einheit‘ ist blosse Dialektik, Gedankending; und die ‚Spannung‘ ist ein echtes Nichtseiendes, das überhaupt nur bewusst werden kann als Mangel und Defekt der natürlichen Ordnung“ (ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 230f.).

⁴⁰³ ESCHWEILER, *Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie*, 9.

⁴⁰⁴ ESCHWEILER, *Von der göttlichen Tugend des Glaubens*, 176.

⁴⁰⁵ ESCHWEILER, *Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie*, 9.

⁴⁰⁶ Zum Verständnis des Begriffs *credibile* vgl. schon Eschweilers Ausführungen in seinen Kollegentwürfen über „Glauben und Wissen“ von 1922/23 (EHM, NL Eschweiler): „Das Wesen der positiven übernatürlichen Offenbarung (...) besteht vielmehr darin, einzelne Teile aus dem Zusammenhang des natürlichen Seins herauszuheben und ihnen die alles et-

durch das Gnadenlicht der Offenbarung (...) die Spontaneität des natürlichen Vernunftlichtes an den Welt dingen“ fordert, ist der religiöse Akt nicht das gänzlich Andere zum natürlichen Erkennen, sondern „seinem formalen Wesen nach jener eigentümliche Beziehungsakt, in welchem das weltimmanente Wirken des endlichen Geistes hingeordnet und erhoben ist zu der Einheit mit der Transzendenz des göttlichen Seins und Wirkens“⁴⁰⁷. Der „natürliche Menschenverstand, der im Glaubensakt lebt“⁴⁰⁸, ist Eschweilers Formel für die Erfassung dieses Zueinanders und zugleich der Schlüssel zum Verständnis der spezifischen Methode, die theologisches Denken von jeder anderen wissenschaftlichen Bemühung unterscheidet. Natur und Übernatur stehen in einem lebendigen Ordnungsverhältnis, das sich freilich in seiner Konkretheit, d.h. in der speziellen Auswahl der Welt dinge, die zu Ausgangspunkten der gnadenhaften Bewegung des menschlichen Geistes hin auf die Erstwahrheit, zu „Fenstern“, durch die das Lichtwesen Gottes uns trifft“⁴⁰⁹, werden, der positiven Setzung Gottes verdankt. Man könnte darum sagen: Es ist der anerkennende Glaubensakt selbst, der Vollzüge des natürlichen (intellektiven) Seelenvermögens im Menschen als Träger der Offenbarungswahrheit anerkennt und identifiziert. Folglich determinieren die Glaubensgegenstände

waige Vermögen übersteigende Eigenschaft mitzuteilen, die unmittelbaren Träger der übernatürlichen Offenbarungsinhalte zu sein. (...) Das *credibile* ist nun jenes besondere natürliche und vernunftgemäße Sein, welches durch die Offenbarung bzw. durch die Gnade in die unmittelbare und sachlich untrennbare Beziehungseinheit zu dem übervernünftigen göttlichen Sein erhoben ist. Sein spezifisches Wesen ist also nur im Akt der *fides divina* gegeben.“ In den „Zwei Wege“, 199, sind diese Ansätze aufgegriffen und weitergeführt worden: „Das *credibile* bezeichnet (...) jenes besondere Weltsein, das in unmittelbarer Daseins- und Soseins-Korrelation steht zu der transzendenten – überweltlichen und übernatürlichen – Wirklichkeit des göttlichen Wesens. Dieses natürlich Wissbare bildet ein Glied in dem untrennbaren, weil gottgesetzten, Beziehungswesen des Glaubensgegenstandes. Die vernünftige Erkenntnis, die dem *credibile* entspricht, endet darum nicht in dem Zusammenhang des Weltseins. Ihre Begriffsbildung besitzt vielmehr die auszeichnende Eigenschaft, durch das singuläre Dasein und Wesen ihrer Objekte – und nicht erst durch deren Gliedschaft im bedingten Weltganzen – das Geheimnis der Gottheit unmittelbar zu bedeuten.“ Ähnlich lautet ebd. 234f. die Bestimmung des *credibile* als „jenes vernünftig Wissbare, das die auszeichnende Eigenschaft besitzt, als Sein die unmittelbare natürliche Unterlage der göttlichen Wirklichkeit zu bilden und als Sinn analogisch das Geheimnis der unerschaffenen Wahrheit zu bedeuten.“ Ursprünglichster Anwendungsfall dieser Definition ist die Menschheit Christi: Jesus von Nazareth „ist ein bestimmter Mensch in einer bestimmten geschichtlichen Lage; und was er als solcher ist und tut, weist unmittelbar in das Geheimnis, daß dieser Mensch nicht nur in seinem Wunderwirken, sondern ebenso in seiner erhabenen Natürlichkeit zugleich Gott ist“ (Eschweiler, Von der göttlichen Tugend des Glaubens, 176). Ganz ähnlich lautet die Erklärung in Eschweilers Rektoratsrede von 1931: Über den Wissenschaftscharakter der Theologie, 7f.

⁴⁰⁷ ESCHWEILER, Zwei Wege, 191f.

⁴⁰⁸ Ebd. 202.

⁴⁰⁹ Ebd. 196.

die menschliche Freiheit nicht, sondern werden zum Anlaß einer Entscheidung. „Die Endlichkeit des Zeichens läßt dem Subjekte die Freiheit, das Naturverlangen des Geistes zum Absoluten hin, welches (...) von der Glaubensgnade (*ex interiore instinctu Dei invitantis*, wie Thomas von Aquino sagt) übernatürlich erhöht und verstärkt wird, entweder durch dieses Zeichen richten zu lassen, d.h. zu glauben und die zielsicher suchende Vernunft des Erdenwanderers zu werden, – oder aber es davon abzuwenden und haltlos irrend sich selber ein das Absolute bedeutendes Zeichen, nämlich ein Götzenbild, herzustellen“⁴¹⁰. Es ist aussagekräftig, daß Eschweiler noch 1931 unter den Beispielen für solche möglichen unechten Absoluta neben den Ideen eines „unendlichen Fortschritts“ oder der „klassenlosen Gesellschaft“ auch die „rassegebundene Volksseele“ erwähnt hat⁴¹¹. Hier ist die gnadentheologisch ermöglichte Kritik der falschen Naturvergötzung in seinem Denken noch intakt.

Der positive Charakter des konkreten Glaubensgegenstandes bringt es mit sich, daß die Theologie nicht rein spekulative, sondern vor allem „aufnehmende“ Wissenschaft ist, die sich aus der natürlichen Erkenntnis in die von Gott gesetzte Korrelation zum übernatürlichen Offenbarungsobjekt führen läßt, die also das Weltwissen aufnimmt, um das *credibile* damit zu erläutern. Hier liegt der wahre Kern des „fideistischen“ Modells der Glaubenstheologie. Theologie ist nicht Überbau der Metaphysik unter Vortäuschung angeblicher „Voraussetzungslosigkeit“⁴¹², sondern von wissenschaftlicher Methodik geleitete Theorie des gnadenhaften Glaubens, wie er in formaler Hinsicht das natürliche Licht der Vernunft vollendet und in materialer Perspektive von der göttlichen Autorität geoffenbart und in der Kirche verkündet wird⁴¹³. Jede echte Theologie hat damit nach Eschweiler einen unverzichtbaren ekklesialen Bezug. Denn wenn das Dogma zu definieren ist als „der für alle Menschen verbindliche Ausdruck des göttlichen Glaubens, den Christus seiner Kirche eingepflanzt und den Petrus mit dem ersten

⁴¹⁰ ESCHWEILER, Von der göttlichen Tugend des Glaubens, 177.

⁴¹¹ Vgl. ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 8.

⁴¹² Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 239: „Der Weg der methodisch vom Glauben isolierenden Vernunfttheologie ist also nicht etwa darum ein Irrweg, weil hier zuviel Vernunft und zuviel historisch kritischer Verstand in die Theologie hineinkommt, sondern darum, weil dieser Weg überhaupt nicht zu dem Gegenstand der Theologie hinkommt. Wenn Wissenschaft aber soviel bedeutet wie methodisch streng vom Gegenstand bestimmtes Forschen und Erkennen, dann ist die ‚voraussetzungslose‘, gegen Glauben und Unglauben neutrale Theologie tatsächlich die unwissenschaftlichste Theologie, die je versucht wurde, mag sie von ihren Nachzüglern heute noch als ‚die wissenschaftliche Theologie‘ ausgegeben werden.“

⁴¹³ Vgl. ebd. 235: „Daher ist das objektive Prinzip der Theologie die göttliche Offenbarung in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung; das subjektive Prinzip ihrer Erkenntnis ist aber jenes *naturale humanae rationis lumen*, das im übernatürlichen Lichte des göttlichen Glaubens forscht und von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche geleitet ist.“

öffentlichen Bekenntnis eröffnet hat“⁴¹⁴, und zwar zu dem Zweck, die unfehlbare Leitung der subjektiven Glaubensintention (gerade auch in der Schriftinterpretation⁴¹⁵) auf die objektive Offenbarungswahrheit in Jesus Christus hin zu garantieren, dann ist einem Glauben ohne Kirche von vornherein der Weg versperrt.

(c) Zugleich steht eine so verstandene Glaubenswissenschaft in *notwendiger Verbindung zum lebendigen gläubigen Erleben*, ja ist selbst als verwirklichte Erkenntnis eine Form erlebnisgebundener menschlicher Praxis. Eschweiler konnte von diesem Prinzip her immer wieder den „Lebenswert“ der (richtig konzipierten) Theologie betonen⁴¹⁶, wie er in der ganzen Zwischenkriegstheologie als zentrales Bewertungskriterium erkennbar ist. Wo sich die Theologie als bloße Begriffswissenschaft (als Lehre von „Dogmen“ statt von „Gott“) vom lebendigen Glauben trennt⁴¹⁷, verrät sie ihr Wesen. Allerdings hat Eschweiler auch den Unterschied zwischen dem unmittelbaren religiösen Akt und der seiner Reflexion gewidmeten Wissenschaft klar benannt. Anders als der konkrete, d.h. notwendig begrenzte Glaubensvollzug einzelner Individuen vermag die Theologie als „ein auf überindividuelle Gültigkeit gerichtetes Forschen“⁴¹⁸, eben als Theorie, erst die Fülle des Dogmas, des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu Christi, in den Blick zu nehmen. Darum ist der Theologe vom Propheten oder Dichter verschieden⁴¹⁹. Die wahre Glaubenswissenschaft vereinigt so den erlebnishaften und den wissenschaftlichen Aspekt: Sie ist „Entfaltung der im Glauben eingeschlossenen Vernunfttätigkeit“⁴²⁰. „Der wirkliche Theologe hat mit dem vom Dogma der heiligen Kirche gerichteten Auge seiner Vernunft zu erforschen und begrifflich zu deuten, wie das Weltgeschehen durch die Gnade der Offenbarung zum Zeichen des gött-

⁴¹⁴ ESCHWEILER, Von der göttlichen Tugend des Glaubens, 177.

⁴¹⁵ Vgl. ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 5: Der katholische Theologe muß wissen, „daß allein die Kirche – nicht aber der einzelne Theologe oder die besondere Schulrichtung – die authentische Auslegerin des *Verbum Dei scriptum et traditum* ist.“

⁴¹⁶ Vgl. ESCHWEILER, Zur Krisis, 325: Gerade der Thomismus erfüllt „die große Sehnsucht nach einer zugleich wissenschaftlichen und lebensgerechten Theologie“; Zwei Wege, 218f. (zum „Lebenswert“ einer Wissenschaft); 259: „Eine Theologie, die sich mit einem halbwegsigen Nachdenken alter Termini begnügt, ohne bis zu der ihnen zugrundeliegenden großartigen Erlebnisgegebenheit vorzudringen, – eine solche für Theologie ausgegebene Bequemlichkeit verdient es, von dem drängenden Leben in die Ecke gestellt zu werden.“

⁴¹⁷ Eschweilers Kritik an der „Barocktheologie“ ging darum vom Vorwurf aus, daß der Bezug zu den „Dingen“ durch den Bezug zu „Begriffen“ ersetzt worden sei; sie gilt ihm als Nominalismus, als Verabsolutierung selbstgefertigter Abstraktionen. Vgl. auch ESCHWEILER, Die Sprache in der katholischen Theologie, 895: „Eine Sprache ist aber tot, wenn und sofern sie nicht mehr zum Ausdruck unmittelbar frischer Erkenntnis dient, sondern bloß als Überlieferungsmittel für fertige Begriffe und Begriffsverbindungen gebraucht wird.“

⁴¹⁸ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 247–260, hier: 258.

⁴¹⁹ Vgl. ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie.

⁴²⁰ Ebd. 10.

lichen Geheimnisses geworden ist“⁴²¹. Eschweiler hat darum auch in den „Zwei Wegen“ von einer „religiöse[n] Weltanschauung“⁴²² gesprochen, auf der die Theologie als Wissenschaft aufbaut und in deren methodischer Explikation sie sich der Auflösung in subjektive Praxis einerseits und in (scheinbar) objektive Religionswissenschaft andererseits widersetzt⁴²³. Hermes und Sailer sind beide in diesem Entwurf überwunden, „subjektive“ und „objektive“ Einheit des Glaubens gewährleistet. Die Bedeutung dieser Idee haben auch wissenschaftliche Gegner Eschweilers wie Erich Przywara anerkannt. „Nachdem die Neuzeit reflex ebenso klar ihre Verschiedenheit herausgestellt hat (...), scheint die Zeit einer reflexen Erneuerung der Einheit nun gekommen. Die klare Sicht dieser Zeitlage ist fraglos das bleibend Wertvolle an Eschweilers Schrift“⁴²⁴.

(d) Die von Eschweiler vorgelegten fundamentaltheologischen Feststellungen haben eine weitere wichtige Konsequenz *ad intra*, für das Selbstverständnis der Theologie in ihrer neuzeitlichen Wissenschaftsgestalt. Ihre Konzeption der Theologie von einem einheitlichen Formal- und Materialobjekt her stellt den Grund für die säuberliche Aufteilung der Wissenschaft in weithin autonom verführende Teildisziplinen⁴²⁵ in Frage, wie sie seit Beginn der Neuzeit immer konsequenter vollzogen worden war. Denn der Trend zur immer stärkeren Spezialwissenschaftlichkeit ist nach Eschweilers Analyse generell durch ein rationalistisches Vorurteil bedingt, welches in der säuberlichen Trennung von historisch bzw. philosophisch arbeitender Apologetik und „rein“ theologischer Dogmatik paradigmatisch in Erscheinung tritt. Was hier vollzogen wird, kann faktisch im Blick auf fast alle

⁴²¹ Ebd. 13.

⁴²² Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 202.

⁴²³ Eschweiler zweifelte zwar prinzipiell die Möglichkeit einer wirklich „unparteiischen“ Religionswissenschaft an, aber er hat wenigstens im Konditional beschrieben, wie sich eine solche Wahrnehmung der Offenbarungstatsachen von ihrer theologischen Sicht unterscheiden würde: „Wenn es eine gegen Glauben und Unglauben neutrale Vernunft gäbe, so würde sie zwar noch etwas von der Offenbarungswirklichkeit sehen können; denn diese reicht in den natürlichen Vernunftbereich hinein. Aber was sie sähe, wären gleichsam nur die Bleiungen in einem alten Fenster. Die mögen deutliche Konturen zeigen, und sogar ästhetische Formen verraten; doch das Fenster bleibt blind für jede weltimmanente Vernünftigkeit. Erst wenn das Sonnenlicht der *prima veritas revelans* leuchtet und auf ein im Gnadenlicht sehendes Auge trifft, erst im göttlichen Glauben werden die von der urheberischen Wahrheit zum objektiven Ansatz und zum menschlich vernünftigen Anhalt ihrer Offenbarung gezeichneten Welt Dinge zu den Fenstern bzw. zu den Fensterbildern, durch die hindurch der endliche Geist den Unendlichen ergreift“ (ebd. 234). „Eine ungläubige Theologie ist ein Widerspruch in sich selber; sie ist nichts anderes als ein besonders krasser Fall des hölzernen Eisens“ (ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 10).

⁴²⁴ PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, II, 723.

⁴²⁵ „Dividieren“ ist nach Eschweiler „das auffälligste Merkmal, wodurch die Geschichte der Wissenschaften seit der Renaissance gekennzeichnet ist“ (Vorrede zu: Jacques Maritain, Der heilige Thomas von Aquin, 4).

theologischen Fächer beobachtet werden. „Die biblische und die kirchliche Geschichte wird so behandelt, als wäre die historische Theologie nur ein Spezialgebiet der allgemeinen Geistesgeschichte. Zuweilen tritt auch die Moral- und Pastoraltheologie äußerlich so auf, als wäre sie ein besonderes Feld der beschreibenden und verstehenden Psychologie, die es nur mit Erscheinungen des höheren Seelenlebens zu tun hat. Und die Apologetik ist mittlerweile sogar ein eigenes Fach geworden, das um seines Sonderdaseins willen das Natürliche von der übernatürlichen Offenbarungswirklichkeit isolieren muß“⁴²⁶. „Wissenschaft“ hat sich damit selbst innertheologisch zum Kampfbegriff gegen die „Dogmatik“ aufgebaut – ein aus der Perspektive einheitlicher „Glaubenswissenschaft“ gänzlich unhaltbares Konzept. Speziell gegen die neuzeitlich konzipierte Apologetik gerichtet, muß das Urteil lauten: „Für ein Verfahren, das nicht ‚eigentliche Theologie‘ sein will, und auch nicht eigentliche Philosophie sein kann, sondern das sich nur so anstellt, als wäre die Apologetik des Christentums das unbedingteste aller absoluten Vernunftssysteme, – für eine solche Man-weiß-nicht-was-Methode ist allerdings auf dem ‚einen Weg‘ kein Platz“⁴²⁷. Apologetische Argumentation wird damit nicht obsolet, aber sie muß ihren Platz in einer umgreifenden *theologischen* Methoden- und Prinzipienlehre finden, die den Glauben verteidigt, indem sie, wie oben am Beispiel der Philosophie angedeutet, die Unmöglichkeit konsistenter anti-theologischer Wissenschaftskonzepte aufdeckt und so auf retorsivem Weg die Notwendigkeit der Orientierung am göttlichen Glauben belegt. Dann ist ihre „ganze (...) Arbeit nichts (...) als die bloße Klärung, Ordnung und Wiederherstellung der natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade des göttlichen Glaubens“⁴²⁸. Tatsächlich liegt die Zukunft der Theologie als einheitlicher Wissenschaft nach Eschweiler darin, die einzelnen Teildisziplinen als unterschiedliche Zugänge zu ihrem einen, unteilbaren Gegenstand, dem *credibile* als dem Objekt des übernatürlichen Glaubens, zu begreifen. Dieser Gegenstand „bietet sich (...) der theologischen Betrachtung gleichsam in *drei Dimensionen* dar: in der frontalen Dimension des Wesen-Seins bzw. des theoretischen Sinnreiches, in der vertikalen Tiefendimension des zeitlichen Werdens bzw. der geschichtlichen Wirklichkeit und in der horizontalen Ebene des gegenwärtigen Daseins und des lebendigen Wirkens“⁴²⁹. Erst im Zusammenspiel dieser drei Perspektiven, die spekulative, historische und praktische Theologie charakterisieren, wird er vollständig erfaßt. Sofern sie untrennbar ineinander übergreifen, betreiben alle Teilfächer letztlich dieselbe theologische Forschung, freilich mit je unterschiedlicher Schwerpunktsetzung.

⁴²⁶ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 178f.

⁴²⁷ Ebd. 244f.

⁴²⁸ ESCHWEILER, *Eine neue Kontroverse*, 16.

⁴²⁹ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 235f. Eine ähnliche Formulierung findet sich bereits in Eschweilers hschr. Ausarbeitungen zu seiner im Bonner Wintersemester 1923/24 gehaltenen Vorlesung über eine „Enzyklopädie der Theologie“ (EHM, NL Eschweiler).

2.4 Die zeitgenössische Rezeption der Thesen Eschweilers

Eschweilers historische wie systematische Aussagen entfachten seit ihrer ersten Entfaltung durch den Theologen zu Beginn der 20er Jahre heftige Kontroversen, die beispielhaft an den Reaktionen zu seiner Hauptschrift, den „Zwei Wegen“ von 1926, nachgezeichnet werden können⁴³⁰. Sie sind in Briefen an Eschweiler, sofern sie sich erhalten haben, vor allem aber in den zahlreichen Rezensionen, die sich dem Buch widmeten, dokumentiert. Aus diesen Quellen tritt uns eine der interessantesten theologischen Debatten im Deutschland der Zwischenkriegszeit vor Augen, die nicht nur die Bedeutung der Natur-Gnade-Thematik in der langsam voranschreitenden Transformation der Neuscholastik belegt, sondern auch entscheidende ideologische Fronten innerhalb der deutschen Universitätstheologie dieser Epoche abbildet. Der Blick auf die zeitgenössische Rezeption ist zudem deswegen bedeutsam, weil die heftige Kritik, die Eschweiler vor allem aus der Richtung des Jesuitenordens erfahren hat, die politische Wendung und Radikalisierung seiner Ideen nach 1933 gefördert haben dürfte. 1928, als die heiße Diskussion um die „Zwei Wege“ bereits im Abklingen begriffen war, wies Eschweiler selbst in einem Beitrag auf diejenige seiner theologischen Thesen hin, die von Anfang an besonders die Gemüter erregt hatte: daß der (molinistische) Schulthomismus der Gegenwart in Wahrheit ein „Kind der Aufklärung“ sei. Bei ihrer ersten publizistischen Präsentation (1921), so Eschweilers Kommentar, sei sie „in den katholischen Fachkreisen noch fast allgemeiner Bedenklichkeit“ begegnet. „So sehr war es damals noch eine Selbstverständlichkeit bei uns in Deutschland, eine typisch neuzeitliche, ja aufklärerische Denkweise mit dem Katholizismus schlechthin zu identifizieren“⁴³¹. Damit ist das verborgene Kernthema im Kampf um Eschweilers Buch benannt: die Frage nach dem richtigen Weg der Kirche und ihrer Theologie in der voranschreitenden Moderne.

⁴³⁰ Schon Hans Barion hegte 1943 den Plan, Eschweilers „Kämpfe wegen seiner ‚Zwei Wege‘ hinter den Kulissen“ im Rahmen eines Beitrags zur Bonner Universitätsgeschichte darzustellen; das Projekt kam aber kriegsbedingt nicht zustande (vgl. Barion an Schmitt vom 4.8.43: HStAD, RW 265-688).

⁴³¹ ESCHWEILER, Max Schelers Philosophie vom Menschen. Ähnlich äußert Eschweiler sich in den „Zwei Wegen“, 322f., Anm. 13: „Welche Macht die vom Glauben isolierende Vernunftmethode in der katholischen Theologie bis heute besitzt, hat der Vf. persönlich erfahren. Als er in der im Jahre 1921 erschienenen Abhandlung: ‚Religion und Metaphysik‘ zum ersten Male seine kritischen Ansichten über die moderne apologetische Theologie veröffentlichte, erregte er in Fachkreisen Kopfschütteln in horizontaler Richtung; allerdings hat das nur in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift und in Erich Przywaras ‚Religionsbegründung‘ einen schriftlichen Ausdruck gefunden.“ Dies sollte nach dem Erscheinen seines Buches anders werden.

2.4.1 Die akademischen Gutachten Arnold Rademachers

(1) Der erste Kritiker Eschweilers war lange vor Erscheinen der „Zwei Wege“ sein Doktorvater Arnold Rademacher, nämlich in seinem schon erwähnten Gutachten zu Eschweilers Promotionsschrift von 1921. Bei aller Bewunderung für die eigenständige Forschungsleistung seines Schülers hielt er dessen Übertragung der Kritik am Denkschema des Rationalismus auf die katholische Apologetik der Neuzeit, näherhin auf „das heute übliche Schema Möglichkeit – Notwendigkeit – Wirklichkeit“, für „mehr als zweifelhaft“. „Die Theologie“, so der Bonner Fundamentaltheologe, „hat doch jederzeit ein Interesse daran, die Vernunftgemäßheit und Widerspruchslosigkeit der Offenbarung mit der Vernunft nachträglich darzutun. Das ist noch kein Rationalismus“⁴³². Der von Eschweiler stark gemachte Gegenentwurf, „eine Rückkehr zur ‚thomistischen‘ theologischen Erkenntnislehre (...), welche die Einheit des Materialobjekts der Theologie bewahrt“⁴³³, wurde dementsprechend von Rademacher zunächst abwartend, allerdings nicht gänzlich negativ zur Kenntnis genommen. Gegen Eschweiler verteidigte er aber einen „Rationalismus der Methode“ in der Apologetik und sprach sich dafür aus, Natur und Gnade im menschlichen Dasein wenigstens wie stoffliches und formendes Prinzip in einem konkreten Körper auseinanderzuhalten, so daß die Unterscheidung gänzlich in den nicht-empirischen, „transzendentalen“ Bereich verlagert wird – was bedeutet, daß im Horizont der Empirie durchaus weiter von der (als in sich geschlossen konzipierten) Natur her Kriterien und Möglichkeitsbedingungen zu formulieren sind, die vom Theologen dem Wirken der Gnade (logisch) vorausgesetzt werden dürfen. Vermutlich, so haben unsere Analysen bereits gezeigt, stand Eschweiler in diesem Punkt seinem Doktorvater faktisch näher, als dieser es im Text der Promotionsschrift zu erkennen meinte. Noch klarer als das Promotionsgutachten ließ Rademachers Stellungnahme zur Habilitationsschrift Eschweilers deutlich werden, daß ihm in Unterscheidung zu seinem Schüler eine Bestimmung von Natur als „wesenhafte Offenheit für die Gnade“ zu minimalistisch ausfiel. Seine Bemühung war darauf gerichtet, Natur und Gnade noch enger zu verbinden. Er wollte sich mit einer bloßen „Nicht-Notwendigkeit“ aller Offenbarungszeichen in Beziehung auf das göttliche Objekt des Glaubens nicht zufriedengeben, sondern zielte darauf ab, die positiv-historische Qualität aller Gegenstände im Bereich der *revelatio externa* spekulativ zu minimieren. Eschweiler, so der Eindruck des Gutachters, schien „im Ganzen das Historische an der Religion und dem Christentum zu überschätzen“⁴³⁴. Im Unterschied zu ihm postulierte Rademacher einen Primat der übernatürlichen „Idee“, der nur dann gewahrt ist, wenn

⁴³² Promotionsgutachten Rademacher, in: ESCHWEILER, Die katholische Theologie, 291.

⁴³³ Ebd. 290.

⁴³⁴ Habilitationsgutachten Rademacher: ebd. 298.

schon das Äußerlich-Historische im Glauben *als solches* „Medium der Übernatur“ ist: „Man braucht sich weder als Rationalist noch als Fideist abstempeln zu lassen und kann doch eine größere Einheitlichkeit von natürlicher Entwicklung und übernatürlicher Offenbarung in der Form für wahr halten, daß die Übernatur der Sachgrund für die historische Erscheinung und die historische Erscheinung der Erkenntnisgrund für die Übernatur oder daß die Natur das Medium der Übernatur ist, kann also das Geschichtliche hinter der (von Gott aus gesehen) natürlichen oder (vom Menschen aus gesehen) übernatürlichen Idee zurücktreten lassen, so wie etwa der (von der Seele gebildete) Leib hinter der Seele zurücktritt, obgleich er der empirischen Erscheinung nach sich mehr aufdrängt. Auf anderem Wege habe ich keine Möglichkeit, den berühmten Strauß'schen [gemeint ist David Friedrich Strauß, Th. M.] Einwand, an dem Tausende scheitern, zu widerlegen, daß das ewige Heil unmöglich von der Anerkenntnis zufälliger historischer Tatsachen abhängig gemacht werden kann. Natur und Gnade, Glaube und Wissen, Erlebnis und Philosophie dürfen nicht paritätisch nebengeordnet, sondern das Übernatürliche muß dem Natürlichen über- und dieses in jenes eingeordnet werden“⁴³⁵. Wenn man Rademachers „übernatürliche Idee“ ins Personal-Existenziale wendet und die „Übernatur als Sachgrund für die historische Erscheinung“ in der Struktur menschlicher Biographie zu verankern sucht, die dann als anthropologisches Faktum ihrerseits „Erkenntnisgrund für die Übernatur“ wird, ist man von Rahners späterem Konzept eines „übernatürlichen Existenzials“ nicht mehr weit entfernt⁴³⁶. Sogar in seiner soteriologischen Motivation, nämlich dem Versuch der prinzipiellen Loslösung des übernatürlichen Heilsweges „von der Anerkenntnis zufälliger historischer Tatsachen“, zeigt sich eine frappante Übereinstimmung⁴³⁷. Damit wird aber zugleich klar, warum Eschweilers thomistische Lösung (trotz einiger ebenfalls zu konstatierender Übereinstimmungen) von dieser Richtung unterschieden bleibt. Zwar hatte Przywara gewiß recht, wenn er mit Blick auf Eschweilers Denken feststellte, nicht „Innergeschöpflichkeit, sondern Teilnahme an Innergöttlichkeit“ sei darin „Sinn der Kreatur“⁴³⁸. Wo immer die Theologie in

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Vgl. BERGER, Natur und Gnade, 166–190.202–211; UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen, 312.

⁴³⁷ Th. Ruster charakterisiert Rademachers theologisches Denken mit spöttischer Abneigung: „Der kultivierte, religiöse ‚Edelmensch‘, der Rademacher als Ideal vorschwebte und dem er wohl selbst am meisten entsprach, trägt den Geruch der Heiligkeit an sich – ansonsten sieht er aber seinem kultivierten, humanistischen Mitbürger ‚empirisch vollkommen gleich‘. Er bejaht alles Schöne und Gute, freut sich am Fortschritt der Wissenschaften und der Künste, steht zu den natürlichen Tugenden und liebt seine Arbeit – wer wollte ihn missen? Rademachers Theologie ermöglicht einen angenehmen Typ von ‚weltzugewandtem‘ Kulturkatholizismus mit gelegentlichem ‚mystischen Einschlag‘, es ist der Typ, der alles versteht und sicher auch vieles verzeiht“ (RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 244).

⁴³⁸ PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, I, 366.

Gefahr gerät, bei einer geschöpflichen Größe stehen zu bleiben und zu vergessen, daß diese nur Mittel auf dem Weg zu Gott, ihrem wahren „Gegenstand“, sein darf, regte sich Eschweilers Protest. Aber gerade weil der Blick auf das Geschöpfliche fortschreiten muß zum Blick auf Gott, muß die göttliche Wirklichkeit vom geschöpflichen Offenbarungsmedium unterschieden bleiben. Dinge, Personen und Ereignisse in Welt und Geschichte sind *natürlicherweise* auf Gott ausgerichtet, das Übernatürliche ist Telos alles Natürlichen. Doch bedarf diese „aktive Potenz“ nach Eschweiler stets der materialen Determinierung und der in geschichtlicher Wirklichkeit stattfindenden Aktualisierung durch den Gnadenimpuls, der als solcher nicht „immer schon“ mit einem Begriff natürlichen Menschseins verbunden werden kann, sondern in Gottes unableitbarem Willensentschluß gründet. Zwar ist die Geschichte ursprünglich Heilsgeschichte und deswegen die *natura pura* bloß ein irrealer Grenzbegriff der Theologie. Aber weil diese Aussage nur *de facto* und nicht *a priori* gilt, stellt sie die Bindung der Gnade an konkrete geschichtliche Vermittlung und Zuwendung nicht in Zweifel, sondern unterstreicht sie vielmehr.

(2) Es überrascht fast ein wenig, daß sich Rademacher angesichts der in den Bonner Gutachten der Jahre 1921/22 recht deutlich zum Ausdruck gebrachten systematischen Vorbehalte gegen zentrale Ansichten Eschweilers bald nach dem Erscheinen der „Zwei Wege“ 1926 mit einer weithin positiv gehaltenen Besprechung in der „Kölnischen Volkszeitung“ zu Wort gemeldet hat⁴³⁹. Nicht nur der bereits in den Gutachten anerkannte Ausgriff Eschweilers auf ein bislang wenig erforschtes Thema der Theologiegeschichte wird darin gewürdigt; stärker als zuvor möchte der Bonner Fundamentaltheologe seinem Schüler und Kollegen nun auch in der Einschätzung zustimmen, „daß wie die Philosophie auch die Theologie – denn beide sind schicksalhaft als Wissenschaften eng verbunden – auf dem Wege ist, sich aus den Umklammerungen eines aufklärerischen Rationalismus, in denen sie nun fast zwei Jahrhunderte lang befangen war, zu befreien und ihre Selbständigkeit und damit ihre Selbstachtung und ihr Ansehen als Wissenschaft zurückzuerobern.“ Dem „mutigen“ Werk Eschweilers wird das Verdienst zugesprochen, aus historischer Perspektive jene „Verkümmernngen“ einer allzu defensiv ausgerichteten Apologetik aufgezeigt zu haben, „die fortan zu vermeiden sein werden.“ Die Distanzierung des Rezensenten gegenüber der „molinistischen“ Richtung fällt nun recht deutlich aus⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Vgl. RADEMACHER, Rez. Zwei Wege.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd.: „Die einzelnen Positionen werden sich noch im Feuer der Kritik zu härten haben; aber es wird den Kritikern besonders aus dem ‚molinistischen‘ Lager nicht leicht werden, dieselben ins Unrecht zu setzen. Ob nicht der eine Weg der Theologie durch stärkere Berücksichtigung der augustinischen Gnadenlehre, in welcher unter der (wahren) ‚Natur‘ des Menschen dessen ursprünglicher (begnadeter) Zustand, also jene gottgewollte Verfassung des Menschen, der gegenüber die gegenwärtige als eine unternatürliche dasteht, gemeint ist, vereinfacht werden könnte, soll hier nicht entschieden werden.“ Hier wird noch

(3) Mit den Stellungnahmen Rademachers, die wir an den Anfang unseres Überblicks zur Rezeptionsgeschichte der Eschweilerschen Thesen gestellt haben, sind die entscheidenden Themen der Diskussion bereits klar benannt, der wir uns im folgenden eingehender zuwenden wollen. Für die „Zwei Wege“ können wir in Fachzeitschriften und in der literarisch interessierten Tagespresse der Jahre 1926/27 rund 30 Rezensionen nachweisen – für ein theologisches Werk auch damals eine äußerst stattliche Anzahl. Sie werden im folgenden ausgewertet. Das Bild gewinnt dadurch an Farbigkeit, daß sich im Eschweiler-Nachlaß eine größere Zahl von Briefen erhalten hat, die dem Verfasser der „Zwei Wege“ im Zusammenhang mit der Publikation und den Rezensionen seines Buches zugegangen sind. In ihnen wird manches ausdrücklich ins Wort gebracht, was in den gedruckten Stellungnahmen nur angedeutet oder ganz verschwiegen worden ist. Lob und Kritik an Eschweilers Buch, die sich in den Besprechungen niedergeschlagen haben, bilden in mancher Hinsicht eine repräsentative Momentaufnahme der theologischen Gesamtsituation im Katholizismus der Zwischenkriegszeit. Anliegen und Probleme, offene und verdeckte Koalitionen oder Abgrenzungen werden darin erkennbar und können helfen, die bis heute noch immer nachwirkende Legende einer „geschlossenen Front“ innerhalb der katholischen Theologie dieser Zeit zu korrigieren. Natürlich erreichten nicht alle Stellungnahmen zu den „Zwei Wegen“ die entscheidende Ebene der systematischen Auseinandersetzung. Bloße Inhaltsangaben des Buches⁴⁴¹ blieben ebenso an der Oberfläche wie reine Kritik an seiner sprachlichen Gestalt⁴⁴², zumal diese sich mit lobenden Urteilen anderer Leser die Waage hielt⁴⁴³. Noch mehr Zuspruch erhielt der Autor von vielen Seiten wegen seiner beachtlichen historischen Kenntnisse und ihrer Verbindung mit tiefer spekulativer Reflexion⁴⁴⁴; aber auch solche Urteile dringen noch nicht zum

einmal die Tendenz der früheren Gutachten deutlich, die wir oben in Richtung der Annahme eines „übernatürlichen Existenzials“ gedeutet haben.

⁴⁴¹ Vgl. Rez. VOLLRATH. Vage bleibt auch das Urteil in der Rez. REINHOLD, 867, die bezweifelt, ob eine Neuausrichtung auf den „einen Weg“ für den faktischen Theologiebetrieb große praktische Konsequenzen hätte.

⁴⁴² So etwa Rez. LANGE, 438, der die ungewöhnliche, dem scholastischen Usus nicht mehr entsprechende Terminologie Eschweilers moniert.

⁴⁴³ Vgl. Rez. REINHOLD, 867, der anmerkt, Eschweiler äußere sich mit „einer großen Literaturkenntnis und in einer klassischen Sprache“.

⁴⁴⁴ Rabeau etwa nennt in seiner Rez. die Zwei Wege „l'ouvrage d'un maître“ (512). Positive Bewertungen der wissenschaftlichen Qualität und Leistung finden sich ähnlich bei BAUR, *Um Wesen und Weisen*, 194 („... seine ausgedehnte Kenntnis der Scholastik, der inneren Unterschiede und Lehrgegensätze der verschiedenen Theologenschulen, der Entwicklung der Kultur und des Geisteslebens der letzten Jahrhunderte sowie eine hervorragende Gabe, die historischen und ideengeschichtlichen Zusammenhänge aufzudecken ...“); Rez. BRAUBACH, 118: „zugleich ein überaus wichtiger Beitrag zur Geschichte der Philosophie“; Rez. KÜHLE, 476: „die reichen Forschungen des wertvollen Buches“.

thematischen Kern der „Zwei Wege“ vor. Stattdessen sei die Frage, an der sich die damaligen Rezensenten des Buches in sachlicher Hinsicht schieden, nochmals in Erinnerung gerufen: Ist Eschweilers These zum Einfluß „neuzeitlichen Denkens“ für das Verständnis des Glaubensaktes innerhalb der katholischen Theologie seit der Aufklärung tatsächlich historisch plausibel, und was bedeutet sie für das theologische Selbstverständnis der Gegenwart? Wir werden zunächst darstellen, wie vor allem Theologen des Jesuitenordens die Behauptungen des Bonner Privatdozenten als haltlos, ja glaubensgefährdend zurückzuweisen suchten, um anschließend auch profilierte Gegenstimmen zu Wort kommen zu lassen.

2.4.2 Die Kritik der Jesuiten an Eschweilers Thesen

(1) Eschweiler hat schon zur Zeit des Erscheinens seines Buches geahnt, daß aus den Reihen der Gesellschaft Jesu heftige Reaktionen zu erwarten sein dürften⁴⁴⁵. Kollegen hatten ihn sogar vor universitätspolitischen Konsequenzen seiner Darlegungen ausdrücklich gewarnt⁴⁴⁶.

(a) Daß der Tenor der Bewertungen von Jesuitenseite kaum positiv ausfallen konnte, ist leicht verständlich, wenn das Urteil eines französischen Rezensenten beachtet wird, wonach „man wohl kaum jemals die Unterscheidung zwischen Thomismus und Molinismus in ein für letzteren so unvorteilhaftes Licht gestellt gesehen hat“⁴⁴⁷ wie in Eschweilers Werk. „Die konventionelle Scholastik“, so urteilte ein späterer Interpret vermutlich mit Blick auf die Jesuitenautoren, „war nicht sonderlich darüber erfreut, daß Eschweiler eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen ihrer theologischen Methode und dem verurteilten Semirationalismus von Hermes feststellte“⁴⁴⁸. So erklärt sich, daß die Rezensenten der Gesellschaft

⁴⁴⁵ Von scharfer Kritik an Eschweilers „Verzeichnungen“, die aus dem Innsbrucker Canisianum zu hören sei, berichtet dem Theologen ein Brief des Hochland-Autors (und späteren Schriftleiters) Friedrich Fuchs vom 2.6.26 (EHM, NL Eschweiler). Vgl. auch Eschweiler an C. Schmitt in einem undatierten Schreiben des Jahres 1926 (HStAD, RW 265-3348). Der Theologe kündigt darin an, eine Entgegnung zu verfassen, sobald die Rezensionen zu seinem Buch in den wichtigsten Jesuitenzeitschriften erschienen sind. Zornig fügt er hinzu: „Sie wollen es nicht anders; es soll ein ‚Fall‘ werden, der den skrupellosen Prestige-Denkern (Urteilsform: S wirkt als Pl) ein wenig ungemütlich werden wird. Die theologischen Sachen sind unvergleichlich wirksamer als alle Machtaffekte.“

⁴⁴⁶ So berichtet Eschweiler in einem Brief an A. Ehrhard (ohne Dat., ca. Frühsommer 1926, AByzI Scheyern), Bernhard Geyer in Bonn habe ihm geraten, es sich mit den Jesuiten nicht zu verderben.

⁴⁴⁷ Rez. DE BRANDT, 355 („On ne se souvient pas d'avoir jamais vu la distinction entre le thomisme et le molinisme mise en une lumière si désavantageuse pour ce dernier ...“).

⁴⁴⁸ SCHOOF, Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, 247. Vgl. schon BAUR, Um Wesen und Weisen, 197: „Das hochbedeutsame Buch muß im wesentlichen den Nagel auf

Jesu nicht bloß wie einige andere eher kritisch urteilende Gelehrte in den „Zwei Wegen“ schultheologische Konsequenzenmacherei und Schwarz-Weiß-Denken⁴⁴⁹, mangelnde sprachliche und gedankliche Ausreifeung⁴⁵⁰ oder Einseitigkeiten bzw. Simplifizierungen in der Thomasdeutung (z. B. in der systematischen Bewertung des *desiderium naturale*) monierten, über die Eschweilers selbstsichere Rhetorik zuweilen allzu rasch hinwegzutäuschen verstehe⁴⁵¹; die Jesuiten zielten klar auf inhaltliche Widerlegung und Bekämpfung der Thesen Eschweilers ab, die sie ohne allzu große Rücksicht auf akademische Höflichkeit frontal angriffen.

(b) Als Wortführer der Jesuitenfraktion trat P. Johann Baptist Stufler (1865–1952) auf, der die Schärfe seiner Argumentationskunst schon kurz nach der Jahrhundertwende im Streit über die Theologie Herman Schells unter Beweis gestellt hatte und nur wenige Jahre vor der Kontroverse mit Eschweiler in vergleichbarer Deutlichkeit gegen die Glaubenstheologie Karl Adams ins Feld gezogen war⁴⁵². Ihm sekundierten (ohne entscheidend neue Aspekte einzubringen) seine Ordens-

den Kopf getroffen haben und Dinge gesagt haben, die manche Theologen nicht gerne hörten“.

⁴⁴⁹ Vgl. Rez. BRAUBACH, 114, der darauf hinweist, daß sowohl Augustinismus als auch Molinismus „von der Kirche zugelassen“ sind, weshalb es nicht angehe, „durch willkürliche Konsequenzenmacherei eine von ihnen als häretisch hinzustellen“; der Vorwurf wird aber nicht ausdrücklich gegen Eschweiler erhoben. Deutlicher ist hier die Rez. JUNGLAS, 162.

⁴⁵⁰ Vgl. Rez. JUNGLAS, 161, der allerdings auch die Leistungen Eschweilers anerkennt („Aber es bleibt soviel des Anregenden übrig, daß das Buch ernstestes Studium verdient. E. bringt gewaltige Gedankenmassen in Bewegung“). Die von Junglas erhobenen Gravamina erklären sich nicht zuletzt dadurch, daß Eschweiler, der unter enormem Publikationsdruck stand, die „Zwei Wege“ tatsächlich sehr eilig niedergeschrieben hat.

⁴⁵¹ In diese Richtung zielt die Kritik De Brandts in seiner genannten Besprechung. Ähnlich kritisiert die Rez. RABEAU, 513, eine gewisse „Künstlichkeit“ in Eschweilers ideengeschichtlichem Ansatz. Selbst der Eschweiler eigentlich wohlwollend rezensierende Hugo Lang OSB warnt nach der Lektüre der „Zwei Wege“ davor, mit theologischen Publikationen „eine gewisse ‚tatsachenferne Geschichtssynthese‘ der jüngsten literarischen Mode“ [zu] vermehren“, indem man nicht hinreichend durch Detailstudien belegte „Gedankensplitter“ zu einem System zusammenfügt, in dem möglicherweise „als ein ‚geistiges Band‘“ gelte, „was nur ein schöngeistiges ist“. Ein Buch wie die „Zwei Wege“ könne eigentlich nur unter dem anspruchsvollen Motto vorgelegt werden: „Ein Leben der Analyse für eine Stunde der Synthese!“ (Rez. LANG, 727). Es darf daran erinnert werden, daß die Tendenz zu häufigen Generalisierungen und allzu „starken“ Thesen bereits den akademischen Gutachtern in Eschweilers Qualifikationsschriften negativ aufgefallen war.

⁴⁵² Zur Kontroverse mit Schell und seinen Anhängern (um die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen) vgl. die Darstellung bei HAUSBERGER, Herman Schell, 337–346, zur Debatte mit Adam vgl. STUFLE, Der Gewissheitsgrund, dazu Adams Replik: Der Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens und P. Stufles Kritik: ThQ 105 (1924), 60–79. Ein zusammenfassendes Referat bietet LEHMEYER, Vordenker des Glaubens, 157–162. Stufler hat dabei Adam in die Nähe einer irrational-erlebnistheologischen Glaubensbegründung (unter Vernachlässigung der rational-natürlichen Theologie und des objektiven kirchlichen Zeugnisses) sowie der protestantischen Doktrin vom *testimonium internum Sancti Spiritus* gestellt.

brüder Hermann Lange (1878–1936)⁴⁵³, wenig später Verfasser eines molinistisch geprägten Handbuchs der Gnadenlehre⁴⁵⁴, und Heinrich Lennerz (1880–1961)⁴⁵⁵, der als Dogmatiker an der römischen Gregoriana fast gleichzeitig mit Eschweilers „Zwei Wege“ ein Kompendium der kirchlichen Lehräußerungen zur natürlichen Gotteserkenntnis publizierte⁴⁵⁶. Beide haben mit Eschweiler wegen des Buches auch brieflich korrespondiert, wobei Lange in zurückhaltender Form bemüht war, die sachlichen Auseinandersetzungen nicht ins Persönliche abgleiten zu lassen⁴⁵⁷, während Lennerz in zwei Schreiben aus dem Oktober und November 1926 keinerlei Willen zur Vermittlung zeigte und den Vorwurf der wissenschaftlichen Inkompetenz auch unmittelbar gegenüber Eschweiler ohne Abstriche aufrechterhielt⁴⁵⁸. Mit ähnlich scharfem Urteil meldete sich aus den Niederlanden der Jesuit F. Tummers zu Wort, der in einer ausführlichen Rezension Eschweiler vor allem durch Kritik seiner historischen Thesen, welche die molinistische Schule betrafen, zu widerlegen suchte und am Ende die „Zwei Wege“ als völlig mißglücktes Buch eines theologischen „Draufgängers“ bewertete, dem für sein ambitioniertes Vorhaben schlichtweg das wissenschaftliche Handwerkszeug gefehlt habe⁴⁵⁹. Ebenfalls in deutlicher Nähe zu Stufers Stellungnahme stand ein mit dem Kürzel „Si.“ zeichnender Rezensent des „Bayerischen Kuriers“ im Mai 1926, der durch besonders grobe Urteile gegen die „Zwei Wege“ und ihren Verfasser auffiel⁴⁶⁰ und

⁴⁵³ Vgl. LANGE, Rez. Die zwei Wege.

⁴⁵⁴ Vgl. LANGE, De gratia.

⁴⁵⁵ Vgl. LENNERZ, Rez. Die zwei Wege; zur Person: NEUFELD, Lennerz.

⁴⁵⁶ LENNERZ, Natürliche Gotteserkenntnis.

⁴⁵⁷ Vgl. Lange an Eschweiler vom 10.5.26 (EHM, NL Eschweiler): „Vollkommen stimme ich mit Ihnen in dem Bedauern überein, dass der Streit in die Tagespresse getragen wurde. (...) Besonders gefreut hat mich in Ihrem werten Schreiben die Versicherung, daß die sachliche Auseinandersetzung die christliche Liebe und persönliche Hochschätzung auf Ihrer Seite nicht beeinträchtigen wird. Wollen Sie die gleiche Zusicherung auch von mir entgegennehmen.“

⁴⁵⁸ Vgl. Lennerz an Eschweiler vom 23.11.26 (EHM, NL Eschweiler): „Der Grundinhalt meiner Besprechung ist, Ihr Buch entspreche leider nicht den Anforderungen, die an eine derartige wissenschaftliche Arbeit gestellt werden müssen; und ich glaube, das auch bewiesen zu haben. Das wird Ihnen unangenehm sein, gibt aber nicht das Recht zu dem Vorwurf, meine Kritikweise stecke noch völlig in der Region des Geistespolitischen. (...) Sie erwarten größere Gerechtigkeit, scheinen also bisher nicht die genügende Gerechtigkeit erfahren zu haben. Das sind recht schwere Vorwürfe, die Euer Hochwürden dazu leider ohne Beweis aussprechen.“ Das vorangehende Schreiben datiert vom 21.10.26.

⁴⁵⁹ Vgl. Rez. TUMMERS, 71: „De reden van die mislukking ligt vooral hierin dat de Privatdozent zich zonder voldoende toerusting en scholing aan een scholastiek probleem waagde, terwijl de verhouding der onderscheiden theologische richtingen ten aanzien van dit vraagstuk hem volkomen onbekend bleef.“ Für die Zukunft rät der Rezensent Eschweiler zu vertieftem Studium und vor allem größerer intellektueller Bescheidenheit.

⁴⁶⁰ Vgl. dazu das Schlußresümee dieser Rezension: „Im allgemeinen hat Eschweiler eine ganz lückenhafte, in der Dogmatik besonders irrige Theologie; vielleicht ist er gerade deshalb so

dadurch Eschweiler zur Einsendung einer kurzen Entgegnung an die Zeitungsredaktion veranlaßt hat⁴⁶¹. Der durch die Jesuitenrezensenten vorgegebenen Tendenz verpflichtet war schließlich eine ohne Namensangabe, aber mit dem Aufmerksamkeits heischenden Vermerk „von einem führenden Theologen“ in der von P. Friedrich Muckermann SJ (1883–1946) redaktionell betreuten literarischen „Beilage zur Essener Volkszeitung“ publizierte Besprechung⁴⁶². Sie mündete nicht nur in einer Warnung vor Eschweilers Buch⁴⁶³, sondern dehnte ihre heftige Kritik sogar auf solche Autoren aus, die dem Bonner Privatdozenten eine positive Würdigung hatten zukommen lassen⁴⁶⁴. Muckermann hat in einem Schreiben an Eschweiler diese Kritik zwar der Sache nach verteidigt, aber die durch sie evozierten persönlichen Verstimmungen bedauert. Er versprach darum, sich in einer anderen Zeitschrift für die Veröffentlichung einer Rezension einzusetzen, welche auch die positiven Seiten des Buches stärker hervorheben sollte. Die höflichste Stellungnahme aus der Jesuitenschule – unbeschadet der in ihr ebenfalls enthalte-

jugendlich keck und unbesonnen und zugleich ungeschult und unmethodisch in seinem ganzen Arbeiten und Streben. Das ganze Buch leistet auf keinem Gebiete klärende, irgendwie befriedigende Arbeit. Im Ausgangspunkt und im Resultat ist es irrig und steht auf allen Gebieten mit vielen Entscheidungen des kirchlichen Lehramts in Widerspruch. Daß ein so unklarer Denker nicht geeignet ist, andere lehrend in die Theologie einzuführen, versteht sich von selbst.“

⁴⁶¹ Entwurf in EHM, NL Eschweiler; ob der Text tatsächlich zum Abdruck kam, wurde nicht recherchiert. Eschweiler nennt in dieser „öffentlichen Verwahrung“ die Rezension „unsachlich und tendenziös“, ja ehrverletzend. Er weist selbst auf deren enge Parallelen zur Kritik Stufers hin, die tatsächlich unbestreitbar sind.

⁴⁶² Die redaktionellen Vorbemerkungen Muckermanns in der Nummer belegen, daß er selbst nicht der Verfasser der Rezension war, lassen aber keinen Zweifel daran, daß er sich ihrer scharfen Ablehnung der Thesen Eschweilers vorbehaltlos anschloß: „Besonders peinlich wird selbstverständlich Unwissenschaftlichkeit empfunden, wenn sie in Büchern erscheint, in denen man Wissenschaft mit Recht erwartet und wenn es sich obendrein um Fragen handelt, die mit unsern höchsten Heilsgütern zusammenhängen“. Eschweiler kommentierte dies in einem Brief an Carl Schmitt (o. Datum, HStAD, RW 265-3348): „die Begleitnote des P. Muckermann ist geradezu infam“.

⁴⁶³ ANON., Rez. Die zwei Wege, in: Aus dem Geistesleben der Gegenwart. Beilage zur Essener Volkszeitung: „Gerade, weil das Buch in seinen Grundlehren so manchen ungeläuterten Stimmungen entgegenkommt, die durch unsere Zeit gehen, muß sich das Publikum vor vorschneller Urteilsbildung hüten.“ Am Ende lautet das Fazit: „Das Buch ist kaum ein Ehrendenkmal rheinischer Theologie. Das ist zu bedauern. Auch um des Verfassers willen.“

⁴⁶⁴ So heißt es ebd. gegen Rademachers Empfehlung in der „Kölnischen Volkszeitung“, diese zeichne sich allein durch „Mißverständnisse und Unkenntnisse“ aus. Es sei „peinlich (...), solche Tatsachen gegen das Mitglied einer angesehenen theologischen Fakultät auszusprechen.“ Ebenfalls kritisch, aber weniger aggressiv spielt Friedrich MUCKERMANN SJ, Kulturfragen der Gegenwart, im April 1926 auf Rademachers Rezension als einen „vorsichtigen Hinweis auf ein offenbar höchst problematisches Werk“ an.

nen sachlichen Distanzierung – dürfte Erich Przywara vorgelegt haben; in einem persönlichen Brief an Eschweiler hat er sie zusätzlich erläutert⁴⁶⁵.

(2) Während also der Ton der Kritik aus den Reihen der Gesellschaft Jesu variierte, präsentierte sie sich ihrem Inhalt nach in großer Geschlossenheit. Wir können uns im folgenden auf die Wortmeldungen Stufers konzentrieren, wenn wir uns einen Überblick über diese Vorbehalte verschaffen möchten. Stufler veröffentlichte 1926/27 in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ insgesamt drei Beiträge zur Auseinandersetzung mit Eschweiler⁴⁶⁶. Auf die ersten beiden hat der Angesprochene mit Entgegnungen in der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ geantwortet⁴⁶⁷. Die Kritik des Jesuiten an Eschweilers Abhandlung machte sich vor allem an drei Punkten fest.

(a) Erstens lehnt Stufler jeden Versuch ab, im thomanischen *desiderium naturale* mehr zu erblicken als eine passive *potentia oboedientialis* des Menschen gegenüber der Gnade. „Die menschliche Natur in sich betrachtet“, so der Jesuit, „verlangt nicht nach der Gnade, sondern verhält sich zu ihr indifferent und neutral“⁴⁶⁸. Auch die faktische Erhebung des Menschen in den Gnadenstand wird nur als „äußerer Grund“ dafür angesehen, daß sich diese Verhältnisbestimmung geändert hat – daß der Mensch in der jetzigen Heilsordnung nicht auf seine „naturale Selbstgenügsamkeit“ eingeschränkt bleibt, hat Gott gänzlich *an* ihm ohne sein eigenes Zutun gewirkt. Jeder darüber hinausgehende Versuch, das Gnadenverlangen zu „naturalisieren“, stünde nach Stufler eher mit Scotus als mit Thomas im Einklang. Indem der Jesuit zum Beleg für die Richtigkeit seiner Thomasauslegung die kirchliche Lehraussage aus dem Streit um den Bajanismus des 17. Jahrhunderts zitiert, wonach Gott dem Menschen auch jede „Erhebung zur Übernatur“ hätte verweigern und ihn „im reinen Naturzustand“ hätte erschaffen können⁴⁶⁹, wird Eschweilers Bemühen, die Sehnsucht nach übernatürlicher Vollendung bereits in der *natura humana* als solcher zu verankern, ausdrücklich in die Nähe einer Heterodoxie gerückt⁴⁷⁰. Daß, wie Eschweiler meine, „der Mensch ohne die Gnade

⁴⁶⁵ Vgl. PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, I, 366–371; II, 713f., und seinen Brief an Eschweiler vom 14.4.(26?) (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁶⁶ Vgl. STUFLE, Rez. Die zwei Wege; DERS., Molinismus; DERS., Schlußbemerkungen.

⁴⁶⁷ Vgl. ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse.

⁴⁶⁸ STUFLE, Rez. Die zwei Wege, 329.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd. Der zitierte Satz stammt aus der Bulle *Ex omnibus afflictionibus* Pius' V. von 1567 (DH 1955); verurteilt wird dort die Aussage: „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur“ (d.i. einen Menschen ohne übernatürliche Begnadung).

⁴⁷⁰ STUFLE, Rez. Die zwei Wege, 329: „Dieser kirchlichen Lehre scheint mir E[schweiler] nicht gerecht zu werden...“. Bei dem Stufers Argumente popularisierenden und radikalisierten Rezensenten „Si.“ im „Bayerischen Kurier“ liest man dann: „Die Natur steht zur Gnade in sich indifferent, verlangt nicht nach ihr, schließt sie nicht aus. Das ist Satz 55 gegen Bajus! Er wendet sich dem Sinn nach auch gegen Eschweiler. Die Hauptthese des Bu-

in seiner Natürlichkeit verkümmern würde“, widerspricht nach Stufler klar der Lehre der Kirche⁴⁷¹. Damit stehen sich zwei unterschiedliche Einschätzungen der Natur-Gnade-Problematik gegenüber, die (unabhängig von den mit ihnen verbundenen historischen Fragen) systematisch tatsächlich kaum zu vereinbaren sind. Der Versuch des Jesuiten, Eschweiler darüber hinaus nachzuweisen, daß er das *desiderium naturale* nicht in der notwendigen Präzision als *appetitus elicited* oder als *appetitus innatus* zu bestimmen wisse⁴⁷², trägt dagegen kaum zur Erhellung der Sachproblematik bei, sondern soll eher der formalen wissenschaftlichen Desavouierung des Gegners gelten, dem mangelndes begriffliches Handwerkszeug für die Debattenführung auf dem Feld thomistischer Theologie unterstellt wird⁴⁷³. Von diesen terminologischen Subtilitäten abgesehen, gipfelt Stuflers Kritik gegenüber Eschweiler also im Vorwurf einer ungebührlichen Vermischung von Natur- und Gnadenordnung⁴⁷⁴. Eine etwas andere Akzentuierung wird in der Reflexion desselben Aspekts durch Erich Przywara deutlich. Er möchte beim Bonner Theologen eine eigentümliche Dialektik dergestalt erkennen, daß entgegen allen Beteuerungen in seinem „teleologischen“ Modell am Ende die „Eigengesetzlichkeit der profanen Gebiete gegenüber dem Dogma bis zu einer fast grundsätzlichen, vollen Unabhängigkeit ausgedehnt“ würden und beide nur noch „in der Person des For-

ches ist also durchaus falsch und hätte bei einiger theologischer Schulung in einer Erstlingschrift nicht geboten, noch auch von dem Fachmann durchgelassen werden dürfen!“

⁴⁷¹ STUFLE, Rez. Die zwei Wege, 330.

⁴⁷² Vgl. STUFLE, Molinismus, 37–44; DERS., Schlußbemerkungen, 557f.

⁴⁷³ Noch gröbere Polemik in diese Richtung findet sich bei LANGE, Rez. Zwei Wege, 438, der zum Ergebnis kommt, „daß die Terminologie und Denkweise der Scholastik dem Verf. nicht hinreichend bekannt ist“, und beim Rezensenten „Si.“ im „Bayerischen Kurier“, der sogar an Eschweilers Fähigkeit zur korrekten Wiedergabe fremder Thesen zweifelt („Diese für einen Theologen wichtige Qualität geht ihm voll und ganz ab“).

⁴⁷⁴ Eine im Vergleich zu Stufler mehr auf die Sache als auf die Schulbegrifflichkeiten abzielende Variante der Kritik hat Erich Przywara in einer Passage des schon erwähnten Briefes an Eschweiler vom 14.4.(26?) entfaltet (EHM, NL Eschweiler): „Wenn Sie sich mit dem Satze ‚*finis supernaturalis est finis unicus hominis de facto*‘ nicht begnügen wollen und (mit der notwendigen Folgerung einer Abweisung aller natürlichen Gotteserkenntnis und Apologetik) gemäß dem Satze vom ‚Wesen des religiösen Aktes als *desiderium naturale in visionem beatificam*‘ zu so etwas wie *finis unicus hominis est essentialiter finis supernaturalis*‘ fortschreiten, lösen Sie dann nicht, von oben her, Natur in Übernatur auf? Gewiss sind ‚Natur und Übernatur‘ in Gott eins, weil sie beide Mitteilungsweisen Gottes sind. Und gewiss ist (kraft der Lehre vom ‚Heilsminimum‘) der faktische religiöse Akt, d.h. in dieser faktischen Heilsordnung, so er wahrhaft innerlich ‚religiös‘ ist, d.h. die innere Bereitschaft und Übergabe und Hingabe zu Gott hin enthält, der Akt, in dem Gott den Menschen zur Übernatur hin ergreift. Aber folgt das aus dem ‚Wesen‘ des religiösen Aktes – oder nicht vielmehr aus dem gnadenvollen Ratsschluss Gottes? Mir scheint, dass alle Versuche, Natur und Übernatur sozusagen ‚auf einen Nenner‘ zu bringen, unmöglich sind. Mir scheint – ‚erklären‘ können wir da nichts, sondern nur bei den letzten Geheimnissen ehrfürchtig stillstehn“.

schers eine gewisse Bezogenheit“ erreichten⁴⁷⁵. Damit werde der „Dualismus zwischen philosophischer und religiöser Erfassung der Welt“ bzw. „Natur und Übernatur“ nicht vermittelt, sondern gegenüber dem Molinismus sogar radikalisiert⁴⁷⁶. Przywara wirft Eschweiler vor, die Aporien der phänomenologischen Religionsphilosophie Schelers nicht überwunden zu haben⁴⁷⁷. In gewissem Sinn treibt Przywara Stufers Kritik an Eschweilers angeblich zu starkem Einheitsdenken voran, indem er ihm die Gefahr eines dialektischen Umschlagens in einen neuen, jetzt erst gefährlichen Dualismus attestiert. Eine gewisse Korrektur Stufers wird bei Przywara darin sichtbar, daß er dessen Versuch einer totalen Harmonisierung von Thomismus und Molinismus (in Abgrenzung zu einem angeblich verfälschenden, bei Eschweiler aufgegriffenen Scotismus) aufgibt. Er dürfte die historischen Entwicklungen korrekter erfaßt haben, wenn er feststellt, daß das kirchliche Lehramt in der Beurteilung des *desiderium naturale*, wie sie in der Auseinandersetzung mit Bajus notwendig wurde, „der skotistisch-molinistischen Richtung gegen die thomistische recht gegeben“ habe⁴⁷⁸. Daß Przywara gegenüber Stufler insgesamt die hellere Analyse vorgelegt hat, ist nicht bloß aus dogmenhistorischer Perspektive zu konstatieren, sondern wird auch aus der Rückschau auf Eschweilers weitere Entwicklung an späterer Stelle deutlich werden.

(b) Mindestens ebenso schwer wiegt bei Stufler und weiteren Jesuiten ein zweiter Komplex von Vorwürfen, in denen Eschweilers (historische) Darstellung und Einschätzung des Molinismus im Focus stehen. Stufler möchte hier zeigen, daß die knappe Molina- oder Suárez-Interpretationen der „Zwei Wege“ an wichtigen Stellen historisch ungenau sind, vor allem weil sie bei ihrer Kritik an der ungebührlichen Gleichordnung von Mensch und Gott im Glaubensprozeß die auch in der Jesuitentheologie selbstverständliche Prärogative Gottes im Begnadungsgeschehen (durch die den Willen erst zum Glauben bewegende *gratia actualis*) unbeachtet lassen⁴⁷⁹. „Der Molinismus“, so greift das Resümee der jesuitischen Gegenrede ein bekanntes Argument gegen den strengen Thomismus auf, „ist nicht vom Bestreben geleitet, die Abhängigkeit des Menschen von Gott zu lockern und den ‚Menschen des Selbstgefühls‘ zu formen, sondern er will nur das Dogma der Freiheit selbst verteidigen“⁴⁸⁰. Der Ärger, der bei Stufler wie allen übrigen Jesuitenrezensenten an dieser Stelle sichtbar wird, bezieht sich auf die generelle Diskreditierung ihrer Ordenstheologie, die bei Eschweiler leitend zu sein scheint. Der anonyme Rezensent der „Essener Volkszeitung“ faßt den Vorwurf in einen Ver-

⁴⁷⁵ Vgl. PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, I, 371.

⁴⁷⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd. I, 713.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd. I, 717f., Anm. 61.

⁴⁷⁹ Vgl. STUFLE, Die zwei Wege, 330ff.; DERS., Molinismus, 44–50.

⁴⁸⁰ STUFLE, Molinismus, 50. Weitere ähnliche Argumente gegen Eschweilers Molinismuskritik bringt die Rez. LANGE, 439–445.

gleich: Was mit seinen Provinzialbriefen Pascal bezweckt habe, als er die jesuitische Ethik mit dem Vorwurf des Laxismus belegte und damit der antijesuitischen „Meute“ nachfolgender Zeiten ihr entscheidendes Stichwort gab, das versuche Eschweiler in Richtung der gegenwärtigen jesuitischen Dogmatik zu wiederholen, indem er sie unter dem Schlagwort des Molinismus als durchweg „verderblich“ brandmarke⁴⁸¹. Auch zu diesem Punkt hat – in weniger polemischer Form – Przywara Stellung genommen⁴⁸².

(c) Als „Kernpunkt der Frage“⁴⁸³, die Eschweilers Buch aufgeworfen hat, gilt Stufler schließlich drittens die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer methodisch unabhängig vom Glauben agierenden, philosophisch-historisch argumentierenden wissenschaftlichen Apologetik. Auf den Anspruch, durch die Vernunft die Fundamente des Glaubens beweisen zu können, darf die Theologie nach Stufler nicht verzichten; ihn zu verteidigen, ist sie durch das Erste Vatikanum sogar verpflichtet. „Es ist kirchliche Lehre, daß der Glaube ein *obsequium rationi consentaneum* sei, und daß die Vernunft dem Glauben vorausgehen und zu ihm führen müsse. Ein blinder Glaube wäre sowohl Gottes Ehre als des Menschen Würde abträglich“⁴⁸⁴. Der „methodische Zweifel“ wird dafür ausdrücklich als geeignete Methode bejaht und von einer indifferenten Haltung des Apologeten selbst abgegrenzt. In demselben Punkt hatte sich Erich Przywara schon von der in einem früheren Aufsatz Eschweilers vorgestellten Position distanziert⁴⁸⁵. Heinrich Lennerz sieht in Eschweilers These sogar ausdrücklich die Gefahr des Fideismus präsent⁴⁸⁶. Stufler hat seine Kritik in diesem Punkt noch dadurch verstärkt, daß er eine ganze Fülle lehramtlicher Aussagen zur Bestätigung der eigenen Position angeführt hat, die Eschweiler nicht bloß widerlegen, sondern in die Nähe der Heterodoxie rücken sollen⁴⁸⁷. Das Gesamturteil über den Bonner Fundamentaltheologen nimmt auf diesem Hintergrund eine vernichtende Gestalt an: „Der ganze geschichtliche Teil im Werke E[schweiler]s erweist sich bei näherem Zusehen als eine haltlose und

⁴⁸¹ Vgl. ANON., Rez. Zwei Wege, in: Aus dem Geistesleben der Gegenwart. Beilage zur Essener Volkszeitung.

⁴⁸² Vgl. PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, I, 709.713.

⁴⁸³ STUFLER, Rez. Die zwei Wege, 332.

⁴⁸⁴ STUFLER, Schlußbemerkungen, 556.

⁴⁸⁵ Vgl. PRZYWARA, Religionsbegründung, 168, Anm. 1. Den Wert des „methodischen Zweifels“ in der (neuscholastischen) Apologetik verteidigt (u.a. mit Verweis auf Przywara) gegen Eschweiler auch SCHLUND, Der methodische Zweifel, 91ff.276f.294–298.

⁴⁸⁶ Vgl. Rez. LENNERZ, Zwei Wege: „periculum alicuius fideismi“. Eschweiler unterscheide von Anfang an nicht hinreichend zwischen der korrekten Methode *ante theologiam* und *in theologia*.

⁴⁸⁷ Vgl. STUFLER, Die zwei Wege, 332–336; DERS., Molinismus, 50–58. Daran anschließend äußert „Si.“, Rez. Zwei Wege, daß Eschweilers These zur Apologetik „der Lehre des Vatikanums“ widerspreche. Eschweiler selbst bemerkt in seiner Replik (Eine neue Kontroverse, 3), Stufler habe seine Position „in Gegensatz zu zehn Denzingernummern“ gestellt.

willkürliche Konstruktion, die jeder soliden Grundlage entbehrt. Dagegen mußte er durch seine unklare Darstellung notwendig den Verdacht erregen, als sei er ein Gegner der auf rationaler Grundlage argumentierenden Apologetik, und hat durch seine skotistische Auslegung des *desiderium naturale*⁴⁸⁸ die kirchliche Lehre von der Gratuität der Gnade gefährdet⁴⁸⁹. Der Einwand, daß Eschweilers Glaubenstheologie einseitig supranaturalistisch sei und den naturalen Eigenstand der menschlichen Vernunft (vor allem im apologetischen Kontext) ungebührlich schwäche, ist in der Folgezeit (zumeist weniger heftig vorgetragen) nicht bloß in der Jesuitenschule lebendig geblieben⁴⁹⁰.

(3) Eschweiler hat in seiner Antwort auf Stufers Kritik alle drei genannten Kernpunkte zu entkräften gesucht.

(a) Am leichtesten konnte der Fundamentaltheologe beim ersten Punkt, der Frage nach dem *desiderium naturale*, Paroli bieten, sofern er sich bei Thomas vor allem auf De ver. q. 14, a. 2 berief⁴⁹¹. Nicht als „forderndes Streben“ möchte Eschweiler das „Sehnen“ des natürlichen Menschen verstanden wissen, sondern als „wesenhafte Tendenz vom *quia* zum *quid* sc. *auctoris naturae* (...)“, die in der Wesenheit des geschaffenen Geistes gründet“ und die selbstverständlich „zu einer bewußten Intention des geoffenbarten übernatürlichen Zieles“ nicht aus eigener

⁴⁸⁸ Scotus gilt traditionell als Autor, bei dem bereits vorsichtige Versuche zur Überwindung der strikten Natur-Gnade-Trennung erkennbar sind.

⁴⁸⁹ STUFER, Molinismus, 58.

⁴⁹⁰ Vgl. etwa die nach den Untersuchungen von Hubert Wolf auf Karl Rahner zurückgehende Stellungnahme des Wiener Seelsorgsamtes zum Memorandum des Freiburger Erzbischofs Konrad Gröber vom 18.1.43 gegen Tendenzen der neueren katholischen Theologie (veröffentlicht in: WOLF, Karl Rahner, 81–190; jetzt auch RAHNER, Hörer des Wortes [SW IV], 497–556). Unter denjenigen Autoren, deren Werk hinsichtlich der *analysis fidei* als antiintellektualistisch bzw. in falscher Weise supranaturalistisch einzuschätzen sei, nennt das Gutachten (WOLF, Karl Rahner, 182; RAHNER, SW IV, 551f.) neben K. Adam, J. Engert, H. Lang, P. Rousselot und anderen auch Eschweilers „Zwei Wege“ und die beiden Erwiderns-Aufsätze von 1926/27. Allerdings wird auf die Schwierigkeit der Frage und die Uneinigkeit der Schulen hingewiesen und kein förmlicher Heterodoxie-Vorwurf erhoben. Der Irrationalismus-Vorwurf gegen Eschweiler findet sich nach dem Krieg bei GREIVE, Theologie und Ideologie, 155, erneuert. Zumindest eine Gefährdung der Eigenwirklichkeit der Natur gegenüber der Gnade und eine mißverständliche Tendenz in Richtung Supernaturalismus konstatiert 1947 SCHLUND, Der methodische Zweifel, 266f.296ff., der aber auch wertvolle Ansätze in Eschweilers Programm anerkennt. Strikt zurückgewiesen wird die These, wonach die molinistisch-neuscholastische Apologetik in die Linie der „neuzeitlichen Vernunfttheologie“ gehöre (vgl. ebd. 91ff.276f. u.ö.).

⁴⁹¹ Eine eigene Erörterung über das *desiderium naturale* bei Thomas, wie sie Eschweiler (Eine neue Kontroverse, 157) gegen Stufers als kurz bevorstehend angekündigt hat, ist nie erschienen.

Kraft, sondern nur durch Gottes konkretes Gnadenhandeln zu werden vermag⁴⁹². Die aktive Sehnsucht, Gott in seiner Wesenheit zu schauen, *ist* die Oboedientialnatur des mit Intellekt begabten Menschen, gerade weil sie sich nicht selbst ihre Erfüllung zu verschaffen vermag. Damit wird die Gnade nicht zum *debitum naturae* erklärt, denn die Erfüllung des natürlichen Strebens hätte von Seiten Gottes ausbleiben können. Sie wird aber auch nicht aus der (nach Eschweiler erst in der Neuzeit erfundenen) Position angeblicher Neutralität und purer Passivität als etwas bloß von außen Hinzukommendes erachtet, ohne daß für ein „reines Vernunftwesen“ Mensch zumindest natürliche Glückseligkeitskonzepte möglich blieben, die dann zumeist mit bestimmten philosophischen Vorstellungen identifiziert werden. Eschweilers Widerspruch gegen dieses Verständnis von *potentia oboedientialis* als bloßer Nicht-Repugnanz einer gegenüber der Gnade indifferenten Natur gipfelte in der Feststellung: „Der Oboedientialcharakter ist nicht ein Akzidenz, sondern eine transzendente Wesensbestimmung der geschaffenen Natur“⁴⁹³. Folglich ist die so geprägte Natur als solche schlechthin das *perfectibile* zur *perfectio* der Gnade. Eine *natura pura* bliebe in diesem Konzept zwar denkbar und möglich – aber sie wäre nichts anderes als zu wesenhafter Tragik verurteiltes Menschsein. Die natürliche Ordnung muß verkümmern, „wenn sie irgendwie aus ihrem wesenhaften Dienstverhältnis zur übernatürlichen Ordnung herausgesetzt wird“⁴⁹⁴. Denn nach Eschweiler „hat“ [sc. die menschliche Natur] nicht nur ‚eine‘ *potentia oboedientialis*, sondern sie *ist* schlechthin, sofern sie natürliches Sein und nicht Defekt ist, *potentia oboedientialis* für Gottes Wollen und Wirken“⁴⁹⁵. Klar und deutlich wird das alles freilich erst aus der Perspektive des „jetzigen“ Gnadenstandes, der realen *natura elevata*. Wenn auf die Möglichkeit einer „bloßen Natur“ reflektiert wird, dann erweist diese sich faktisch immer als (nie real verwirklichtes) Moment jener Möglichkeitsbedingungen, welche die vollständige Denkbarekeit des Gnadenbegriffs absichern. Damit ist ein Argument vorgebracht, dessen systematisches Gewicht kaum bezweifelt werden kann. Aber ist damit auch die Lehre der Thomistenschule historisch korrekt wiedergegeben? Die bereits erwähnte, vom Maastrichter Jesuitenrezensenten F. Tummers nochmals mit besonderer Schärfe vorgebrachte Kritik, wonach Eschweilers Verständnis von *desiderium naturale* als einer *aktiven* Hinordnung auf die Gottesschau in Wirklichkeit nicht thomistisch, sondern scotistisch zu nennen ist⁴⁹⁶, hat der Bonner Theologe nicht mehr exakt im

⁴⁹² Vgl. ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse, 6. In Eschweilers zweiter Antwort werden auch Stufers Detaileinwände hinsichtlich der Unterscheidung *appetitus innatus* – *appetitus elicited* behandelt (ebd., 157ff.).

⁴⁹³ ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse, 7.

⁴⁹⁴ Ebd. 16.

⁴⁹⁵ Ebd. Mit Blick auf diese Stelle bemerkt KÜHN, Natur und Gnade, 50, die *potentia oboedientialis* wachse bei Eschweiler „gleichsam ins Riesenhafte“.

⁴⁹⁶ Vgl. TUMMERS, Rez. Zwei Wege, 67.

Rekurs auf diejenigen thomistischen Quellen (von Johannes a S. Thoma bis zu Gardeil und Garrigou-Lagrange) erwidert, die Tummers ihm als Gegenbeweis vorgehalten hatte⁴⁹⁷.

(b) Ein zweiter Vorwurf gegen Eschweiler lautete, daß er den Molinismus in seinen gnadentheologischen Kernaussagen nicht korrekt dargestellt habe. Ihm gegenüber verwies der Kritisierte zunächst darauf, daß mit solchen Verdächtigungen nur die jahrhundertelange Rhetorik des thomistisch-molinistischen Schulstreits fortgesetzt werde. Nicht die Anerkennung einer *gratia praeveniens*, sondern die Frage nach der Wirksamkeit der Gnade „im bewußten Vollzug (...) des Heilsaktes“⁴⁹⁸ bildet seiner Ansicht nach den Kern des Problems. Die Molinisten werden die thomistische Lehre von der *gratia infallibiliter et intrinsice efficax* deswegen niemals recht verstehen, weil sie dem „Irrtum“ verhaftet sind, „Gott könne die geschöpfliche Freiheit nicht unfehlbar bestimmen, ohne ihre freie Selbstbestimmung aufzuheben“⁴⁹⁹. Nur weil bei ihnen das freie Vernunftwesen „letztgültige Instanz neben dem Heilswillen Gottes“ bleibt, wird die Annahme einer *scientia media* nötig. Ohne die Jesuitentheologie der Neuzeit auf den Molinismus reduzieren zu wollen – ausdrücklich werden „thomistische Jesuiten“ wie Billot erwähnt –, hebt Eschweiler nochmals hervor, daß gerade dieses Lehrelement das „Zeitgemäße“ der genannten Schule ausgemacht und sie „mit dem Eigentümlichen ihrer Doktrin unmittelbar in die Geschichte der modernen Philosophie“ hineingestellt hat⁵⁰⁰. Wie wir wissen, ist es diese „Modernität“ (bzw. ihre Wurzel) in der eigenen theologischen Tradition, die Eschweiler vom Standpunkt des konsequenten Thomismus aus überwinden will, und dazu bekennt er sich gegenüber dem jesuitischen Kritiker klar⁵⁰¹. Stuflers Versuchen, Eschweiler zur Widerlegung seiner Thesen in historische Detailfragen der Molina- oder Suárezdeutung zu verwickeln, ist dieser spürbar aus dem Weg gegangen. Tatsächlich gehören die diesbezüglichen Aussagen der „Zwei Wege“ zu den am schlechtesten durch exakte Belege und eigene Forschungen abgesicherten. Damit hat Eschweiler den Vorwurf der Jesuiten, daß die Schuldifferenz zwischen Thomismus und Molinismus, wie sie in den „Zwei Wegen“ von der Natur-Gnade-Problematik her behauptet wird, historisch betrachtet in dieser Form gar nicht existiere, sondern vom Verfasser erfun-

⁴⁹⁷ Vgl. ebd. 68ff.

⁴⁹⁸ ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse, 8.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Ebd. 9.

⁵⁰¹ Vgl. ebd. Eschweilers nicht ohne Polemik formulierten Satz: „Der rückhaltlose Anschluß an die Prinzipien des echten Thomismus ist zumal für den theologischen Theoretiker der sicherste, wenn nicht der einzige Weg, um in dem gärenden Leben der Gegenwart die zwei Extreme zu vermeiden: entweder in den unklaren, verzerrten Erlebnisausdrücken einer Hymnen- bzw. Paroden-Theologie stecken zu bleiben oder aber in einem unfruchtbaren, lebensfeindlichen Scholastizismus zu verkümmern.“

den worden sei⁵⁰², nicht umfassend beantwortet. Die Vermutung, daß die großen ideengeschichtlichen Linien, die in den Zwei Wegen gezogen werden, wenigstens in dieser Perspektive auf zu schwachen argumentativen Fundamenten ruhen, bleibt somit berechtigt.

(c) Ganz in seinem Element war der Bonner Theologe dagegen wieder, wenn es drittens um die Beurteilung des Wertes einer „neuzeitlichen“ Methode der Apologetik ging. Deutlich grenzte sich Eschweiler von dem bei Stufler erweckten Eindruck ab, er vertrete in seiner Schrift „eine von der Kirche verworfene fideistische, traditionalistische, modernistische Erlebnistheologie“⁵⁰³. Nicht gegen jede Vernunfttheologie und ihre Behandlung der *praeambula fidei* und Glaubwürdigkeitsmotive ist nach Eschweiler der systematische Entwurf der „Zwei Wege“ gerichtet, sondern nur gegen die Vorstellung einer im Verhältnis zum göttlichen Glauben angeblich neutralen apologetischen Vernunft mit ihrer isolierenden „Als-Ob-Methode“, also gegen eine „Fundamentaltheologie, die nicht Theologie sein will und nicht reine Weltwissenschaft sein kann“⁵⁰⁴. Von seiner Einschätzung des Molinismus ist der Thomist Eschweiler dabei nicht abgerückt, weshalb es kaum verwundert, daß die moderateren Töne, die er in seiner zweiten, eher auf terminologische Detailfragen fokussierten Replik gegenüber Stufler angeschlagen hat, von diesem nicht erwidert worden sind. Zwar hat der Jesuit hinsichtlich des stärker theologisch gefaßten Apologetikbegriffs in der Debatte eine gewisse Vermittlungsbereitschaft gezeigt, doch ist insgesamt der Konflikt zwischen Eschweiler und der Gesellschaft Jesu, wie er aus Anlaß der „Zwei Wege“ entbrannte, zu keinem versöhnlichen Abschluß gelangt.

2.4.3 Abwägende und positive Reaktionen zu den „Zwei Wegen“

Die kämpferische, bis zum Häresievorwurf reichende Ablehnung der Analysen Eschweilers blieb nach 1926 weitgehend auf das Lager der unmittelbar angegriffenen Gesellschaft Jesu beschränkt. Die meisten übrigen katholischen Rezensenten, die zu einer echten Auseinandersetzung mit Eschweilers Buch vordrangen,

⁵⁰² Vgl. den bei allen Jesuiten anzutreffenden Vorwurf in den Formulierungen von LENNERZ, Rez. Die zwei Wege, 441: „Omnia fere quae auctor dixit, constructio quaedam videntur aprioristica, non vero interpretatio S. Thomae.“ Als Gesamturteil über die Methode Eschweilers wird ebd. 442 formuliert: „multa affirmantur, pauca probantur; multa non clare exposita, multa quoque erronea.“ „Auctor sane male instructus videtur de sententiis variis scholis catholicis propriis et communibus.“ Für die „Zwei Wege“ gilt somit: „Praesens vero opus constructionem quandam arbitrariam, neque philosophice neque theologicè sufficienter probatam, exhibet“ (445f.).

⁵⁰³ ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse, 11.

⁵⁰⁴ Ebd. 13.

lagen eher auf der Linie der bereits referierten Stellungnahme Rademachers: Sie würdigten das Grundanliegen der „Zwei Wege“, ohne deswegen Kritik in dem einen oder anderen Punkt zu unterlassen.

(1) Vorbehalte, die wir aus den Jesuitenrezensionen bereits kennen, kehren hier wieder, doch werden sie in den wenigsten Fällen zum Anlaß genommen, Eschweilers Buch in seiner Gänze abzulehnen⁵⁰⁵. So haben auch Rezensenten, die nicht zur Gesellschaft Jesu gehörten, moniert, Eschweiler betone zu stark das aktive Moment in der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade⁵⁰⁶, er stelle die katholische Position zur natürlichen Erkennbarkeit Gottes mißverständlich dar⁵⁰⁷ und reduziere die Fundamentaltheologie auf eine Art zeitentrückter „Offenbarungsphänomenologie“, der durch Vernachlässigung des vorangehenden methodisch vom Glauben absehenden Glaubwürdigkeitsaufweises das hinreichende Fundament fehle⁵⁰⁸. Doch auch wo Rezensenten in den „Zwei Wegen“ vom historischen Standpunkt aus „eine zwar sehr geistreiche, aber den Tatsachen nicht gerecht werdende Konstruktion“⁵⁰⁹ erblickten und die Typisierungen „allzu schematisch“⁵¹⁰ fanden, fiel die Kritik im Ton verglichen mit den Besprechungen der Jesuiten gewöhnlich zurückhaltender aus. Sie konnte etwa in den Wunsch an den Verfasser münden, seine Behauptungen (in der Thomasdeutung) in unpolemischer Weise zukünftig noch besser aus den Quellen zu belegen⁵¹¹. So äußerte P.

⁵⁰⁵ Durchweg ablehnend ist die Rez. von BAUER, Zur katholischen Apologetik.

⁵⁰⁶ Vgl. beispielsweise KOSTER, Natur und Übernatur, 5f.

⁵⁰⁷ Dies ist der einzige Kritikpunkt bei KOCH, Zum Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie, 725f.; er wird auch auf K. Adam erweitert. Ähnlich urteilt der Dillinger Theologe Georg Lorenz BAUER, Zur katholischen Apologetik, 266, der sogar meint, Eschweilers These laufe hier „in gewissem Sinn auf Ideen der Traditionalisten“ hinaus.

⁵⁰⁸ Bauer sieht Eschweiler in diesem Punkt allzu sehr von Scheler abhängig; vgl. ebd. 264: „E. nimmt wie Scheler den dogmatischen Lehrgehalt der Offenbarung einfach als gegeben hin, um an dem im religiösen Akt Gegebenen die Wesensanalyse auszuführen, genau so wie von der Phänomenologie die natürliche Welt als Gegebenheit einfach hingenommen wird. (...) Der Fehler E.'s liegt m. E. darin, daß er ganz und gar auf dem Standpunkt Schelers stehen bleibt, statt auf die Frage nach der objektiven historischen Tatsache der Offenbarung und deren Vermittlung durch die Kirche einzugehen.“

⁵⁰⁹ So nach KLEINEIDAM, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Breslau, 111, das Urteil des ab 1921 in Breslau und ab 1927 in Bonn Dogmatik lehrenden theologischen Mediävisten Bernhard Geyer (1880–1974). Hugo Lang berichtet brieflich an Eschweiler, daß auch Martin Grabmann „aus methodischen Gründen scharf ablehnend“ über dessen Buch denke (Lang an Eschweiler vom 11.9.26: EHM, NL Eschweiler).

⁵¹⁰ FRANZEN, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn, 39.

⁵¹¹ Vgl. Rez. BARTMANN, 729: „Wir raten dem Verf., der nicht nur über reiches positives Wissen verfügt, sondern auch eine hohe spekulative Begabung bekundet, sich an der Herausarbeitung des echten Thomismus aus den Texten zu beteiligen. Die Frage [sc. nach dem *con-cursus divinus* bei Thomas, Th. M.] kann und darf nur durch gründliche Thomasforschung entschieden werden; Streitschriften, zu denen allerdings dieses Werk nicht gehört, stiften nur Unfrieden und sogar Feindschaften.“

Hugo Lang OSB, der selbst 1929 mit einer bedeutenden Studie über thomistische Glaubenstheorie an die Öffentlichkeit trat⁵¹², ein gewisses Unwohlsein angesichts der „Kühnheit der Problemstellung und Problemlösung“ in den „Zwei Wegen“. Seiner Meinung nach wäre Abhilfe allerdings nur dadurch zu schaffen gewesen, daß der Verfasser „die Anmerkungen alle zu Exkursen, die Exkurse zu Monographien [hätte] anschwellen lassen“. In der vorliegenden Form jedenfalls sei „das starke Buch immer noch zu knapp“ und gehe „einen schweren Gang“⁵¹³. Obwohl zudem der essayistische Stil des Buches der Kritik Angriffsflächen biete, lobte Lang doch insgesamt das provozierende theologische Unternehmen des Bonner Kollegen und ließ keinen Zweifel daran, daß es seine „Sendung in die Zeit“⁵¹⁴ besitze: „Es steckt ein hoher Wert schon in dem tapferen Aufregen und Anregen“⁵¹⁵. Daß bei Lang die wirkliche Sympathie für Eschweilers Anliegen deutlicher ausfiel, als es die aus Angst vor dem übermächtigen Einfluß der Jesuiten vorsichtig gehaltene Rezension erkennen läßt, machen zwei private Schreiben an den Verfasser deutlich⁵¹⁶. Langs Stellungnahme bestätigt auf jeden Fall das Urteil seines Beuroner Ordensbruders Benedikt Baur OSB (1877–1963), der mit Blick auf die „Zwei Wege“ feststellte, „daß jene Theologen dem Buche leichter Gerechtigkeit widerfahren lassen können, die nicht einer Ordensschule angehören, welche nun einmal den Molinismus pflichtmäßig zu vertreten hat“⁵¹⁷.

(2) Unter den Rezensenten, die zu einem grundsätzlich positiven Urteil über Eschweilers Buch gelangten, fanden sowohl seine Thesen über die historischen Abhängigkeiten zwischen Renaissancegeist, Molinismus und anthropozentrischer Aufklärungsphilosophie⁵¹⁸ wie auch (stärker noch) die Ablehnung einer „isolierte[n], aus dem Glauben künstlich und fiktiv herausgeschnittene[n] Vernunft“⁵¹⁹ und der resümierende Ruf nach Neuorientierung der Gegenwartstheologie in Richtung des „einen Weges“ offene, zum Teil begeisterte Aufnahme. „Schon lange ist der Theologie nicht mehr ein Werk geschenkt worden von der Bedeutung des Buches, das Dr. K. Eschweiler (...) soeben an die Öffentlichkeit ge-

⁵¹² Vgl. LANG, Die Lehre des hl. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens.

⁵¹³ Rez. LANG, 727.

⁵¹⁴ Ebd. 728.

⁵¹⁵ Ebd. 736.

⁵¹⁶ Vgl. H. Lang OSB an Eschweiler vom 21.5.26 und vom 11.9.26 (EHM, NL Eschweiler). Während die Vorankündigung der Rezension im ersten Brief mit der Bitte um „Diskretion“ verbunden wird, da „wir doch alle mitten im Porzellanladen stehen“, äußert der zweite die Hoffnung, daß eine sehr sachliche Besprechung am besten „Ihrer und unserer Richtung Interessen zu dienen“ vermag.

⁵¹⁷ BAUR, Um Wesen und Weisen, 198.

⁵¹⁸ Vgl. Rez. BRAUBACH, 116: „Der Ursprung der neuzeitlichen Philosophie aus der Wissenschaft der Theologie und beider aus dem menschlichen Hochgefühl der Renaissance ist von E. in ganz überzeugender Weise dargetan worden.“

⁵¹⁹ Rez. GETZENY.

bracht hat“, urteilte etwa der (bezeichnenderweise unter einem Pseudonym rezensierende) Franziskaner Thaddäus Soiron (1881–1957)⁵²⁰, der sich vom theologischen Impuls der „Zwei Wege“ endlich auch eine Abkehr von einer zu stark „molinistisch“ auf menschliche Freiheits- und Willensleistungen fixierten Pastoral erhoffte⁵²¹. Peter Wust bekannte, seit der Lektüre von Eschweilers Buch sei ihm „eine neue Welt aufgegangen“⁵²², und er bezeichnete dessen Verfasser als „ganz bedeutungsvolle[n] Kopf, dessen theologisches Werk nicht weniger verheißungsvoll für die Philosophie erscheinen könnte als für die Theologie“⁵²³. Kaum weniger positiv äußerten sich Emil J. Vierneisel⁵²⁴, Waldemar Gurian⁵²⁵ oder Wilhelm

⁵²⁰ Rez. HASER [= T. Soiron OFM]; auch in einem privaten Brief an Eschweiler vom 20.6.26 (EHM, NL Eschweiler) äußerte sich der vor allem als Homiletiker bekannt gewordene Franziskaner ähnlich enthusiastisch. In einem weiteren Schreiben vom 4.7.26 sprach Soiron die Pseudonymität seiner Rezension an, die er gewählt habe, um sich „nicht noch einmal einer Verfolgung auszusetzen“. Konkret spielte Soiron damit wohl auf den Modernismusvorwurf durch die franziskanische Ordenszensur an, der ihn zur Zeit des Ersten Weltkriegs und auch in den 20er Jahren mehrfach wegen seiner Bejahung der historisch-kritischen Methode in der Auslegung des NT getroffen hatte; vgl. JAUCH, Soiron; BERGER, Natur und Gnade, 240–245 (mit falschem Vornamen „Theodor“).

⁵²¹ Vgl. dazu eine interessante Passage im zitierten Brief Soirons vom 4.7.26: „Mir scheint, daß der Vater, der geistige Vater des Molinismus St. Ignatius ist. Im Exerzitienbüchlein begegnet man dem Ausdruck: *se adiuuare ope libertatis suae ad exhibendam reverentiam et oboedientiam Domino ac Creatori*. Das ganze Exerzitienbüchlein ist eine bis ins kleinste ausgearbeitete Technik, die zu dem *se adiuuare ope libertatis suae* befähigen soll. Es erscheint mir darum selbstverständlich, daß der Molinismus aus dem Schoße der Societas geboren wurde. Von dem Exerzitienbüchlein ist er dann in unsere ganze Frömmigkeit und seelsorgliche Praxis eingedrungen. Ich bin darum so froh, daß Sie einmal den Finger auf die Wunde gelegt haben, an der unsere gesamte theoretische und praktische Theologie krank ist. Ich hoffe zu Gott, daß der Diagnose, die Ihnen so vortrefflich gelungen ist, die Heilung allmählich folgen wird.“ Schon im Brief vom 20.6.26 hieß es: „Es wäre ein großes Verdienst, wenn es nach Ihnen nun auch jemand wagen würde, die Entwicklung in der praktischen Theologie und der Seelsorge zu zeigen, die sich ja ebenfalls auf dem Wege des Molinismus festgefahren hat.“

⁵²² Brief von Wust an Karl Muth vom 2.7.26 (WUST, Aufsätze und Briefe, 370).

⁵²³ WUST, Die katholische Seinsidee und die Umwälzung in der Philosophie der Gegenwart, in: DERS., Weisheit und Heiligkeit, 60–88, hier: 65. Der Artikel wurde zuerst in der Muth-Festschrift von 1927 veröffentlicht.

⁵²⁴ Vgl. Rez. VIERNEISEL, die einen „großen wissenschaftlichen Wurf“ konstatiert.

⁵²⁵ Vgl. GURIAN, Von der Aufklärung zur Romantik: „... wir stehen nicht an, dieses Werk als eine der bedeutendsten Leistungen der deutschen katholischen Theologie in den Nachkriegsjahren zu bezeichnen“. Daß Gurian damals mit Eschweiler persönlich verbunden war, zeigt die im Artikel angedeutete Kenntnis von dessen unpublizierter Habilitationsschrift (er spricht dort von der „für alle künftige Sailerforschung bahnbrechenden Bonner Habilitationsschrift“ Eschweilers).

Koch⁵²⁶, und auf Josef Froberger wirkte ein „aufmerksames Studium des an Ergebnissen reichen Buches“ sogar „wie ein seelisches Stahlbad“⁵²⁷. Rhabanus Clemens lobte Eschweilers Beitrag als „eine ideengeschichtliche Entdeckung von größter Tragweite, die mindestens ebenso wichtig sei wie Max Webers berühmte Untersuchung über die Zusammenhänge von Kapitalismus und protestantischer Ethik“, und sah darin das Aufbruchssignal für die überfällige Entwicklung eines „lebendigen Thomismus“, wie ihn Frankreich bereits kenne, auch in Deutschland⁵²⁸. Ildefons Herwegen (1874–1946), der Abt von Maria Laach, legte in einem persönlichen Dankeschreiben vom 2.3.26 den Schwerpunkt auf Eschweilers Beitrag zur erneuerten Sicht der menschlichen Natur im Licht der Gnade⁵²⁹. Weitere Rezensenten wiesen darauf hin, daß sich die ganze Relevanz des Ansatzes erst in der Zukunft erweisen werde, und sie sahen durch Eschweiler für die katholische Theologie ein umfassendes Programm wissenschaftstheoretischer Neubesinnung und Stärkung in Gang gebracht, das es nun umzusetzen gelte⁵³⁰. Mit beson-

⁵²⁶ Vgl. KOCH, Zum Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie, 721: Eschweiler „löst seine Aufgabe mit einer Gelehrsamkeit, mit einem Scharfblick, mit einer Gründlichkeit und Folgerichtigkeit, daß sein Buch in die Reihe der bedeutendsten Leistungen neuester katholischer Theologie gerückt und im höchsten Maße aktuell genannt werden muß. Ein Werk aus einem Guß, aus hochmittelalterlichem Thomismus, und so ein würdiges Gegenstück zu den Werken der neuesten französischen Dominikanerschule, und doch ganz zu Hause in der modernen Philosophie und ihrer Terminologie.“

⁵²⁷ FROBERGER, M. J. Scheeben, ein rheinischer Theologe. Dr. Josef Froberger (1871–1931) war Mitglied des Ordens der „Weißen Väter“ (zeitweilig Provinzial) und schon vor dem Ersten Weltkrieg in der Redaktion der einflußreichen „Kölnischen Volkszeitung“ tätig. Er war ein persönlicher Freund Albert Ehrhards (vgl. DEMPF, Albert Ehrhard, 153).

⁵²⁸ Rez. CLEMENS, in: Am Strome der Zeit, Nr. 23. Schon im ersten Teil seiner Besprechung (Am Strome der Zeit, Nr. 22) hatte der Vf. sowohl die Verbindung von historischer und systematischer Argumentation bei Eschweiler gerühmt, seine zum Teil von klassischen Vorgaben abweichende Terminologie in Schutz genommen und ihn gegen den Vorwurf ungenauer Referate verteidigt: „Mit historischer Kritik, mit der man an Anfängerarbeiten junger Historiker herangehen kann, braucht man wirklich nicht an Eschweiler heranzutreten. Es ist selbstverständlich, daß er ihre Forderungen erfüllt“. Insgesamt begrüßt Clemens Eschweilers Buch als Beitrag, der „die Prinzipien des echten Thomismus in der konkreten Wirklichkeit der gegenwärtigen Lage der Wissenschaft aktualisiert“ und „in der *mens S. Thomae* eine theologische Rechtfertigung des natürlichen Menschen enthält, die gerade auf Fragen der Neuzeit eine Antwort gibt“ (ebd. Nr. 24).

⁵²⁹ EHM, NL Eschweiler: „Möchten doch auch wir wieder aus der Enge in die Weite streben und endlich nicht mehr von der ‚bekannten‘ Natur zu dem ‚unbekannten‘ Gott aufwärtsgehen wollen, sondern von dem allein bekannten Gott auch die Natur wieder begreifen lernen.“

⁵³⁰ Vgl. Rez. GETZENY: „Die Tragweite der Eschweilerschen Untersuchungen ist heute noch gar nicht abzusehen. Von ihr aus ergibt sich ein ganz neuer Aufbau der theologischen Forschung. Hier ist die Theologie zu ihrer Eigenart und Größe zurückgekehrt und steht selbständig mit eigenem Rechte neben den andern Wissenschaften.“

derem Stolz vermerkte Eschweiler eine sehr wohlwollende Reaktion auf die „Zwei Wege“ seitens seines Kölner Heimerzbischofs Karl-Joseph Kardinal Schulte⁵³¹.

(3) Besonders jene Theologen haben dem systematischen Programm Eschweilers Sympathie entgegengebracht, die wie er die zunehmende Zersplitterung der Glaubenswissenschaft und ihrer einheitstiftenden Formalbestimmung in der Neuzeit beklagten. Als prominentester unter den deutschen Rezensenten ist hier gewiß Karl Adam zu nennen, der wegen seiner Stellungnahme zur natürlichen Gotteserkenntnis und zum Formalmotiv des Glaubens in der Vergangenheit ebenfalls schon Ziel der Kritik mancher Kollegen geworden war⁵³². Wie Eschweiler, dem er in einem Schreiben vom 2.3.26⁵³³ bereits sein Einverständnis signalisiert hatte, wandte er sich gegen die Abspaltung einer rein rationalen Prüfung der Glaubwürdigkeitsmotive in Vorordnung zum eigentlichen Glaubensakt, der auf diesem Weg vom Blick auf seine Wurzel (Gott, den Offenbarer) abgeschnitten würde. Stärker als sein Bonner Kollege tendierte er aber dazu, die Erleuchtung des Menschen durch die Glaubensgnade auch im Sinne einer psychologischen Erlebbarkeit auszudeuten, zu deren Konkretisierung er auf die durch die Phänomenologen neu entdeckte Kategorie der „Intuition“ zurückgriff⁵³⁴. Sie gibt dem Entwurf Adams gegenüber demjenigen Eschweilers ein deutlicher „fideistisches“ Gepräge. Glaube ist Erfahrung des Geistwirkens, gottunmittelbares Erleben – allerdings für den Katholiken stets gebunden an die Gemeinschaft der Kirche. Wer durch das „Wir“ der Kirche zum Glaubenden geworden ist, der wird (und darf) auch nach der Rationalität dieses Glaubens fragen, ja nach rechtfertigenden „Beweisen“ suchen,

⁵³¹ In einem Schreiben an A. Ehrhard vom 30.7.26 (AByzI Scheyern) zitiert Eschweiler aus einem (im Nachlaß nicht erhaltenen) handschriftlichen Brief Schultes: „Ich glaube, daß die gesamte Theologie Ihnen dauernd dankbar sein wird, daß Sie die ‚Zwei Wege‘ geschrieben haben“.

⁵³² Die wichtigsten dieser kritischen Stimmen sammelt LEHMEYER, Vordenker des Glaubens, 147–163. Adam selbst verweist im Vorwort zur zweiten Auflage seiner für die Frage entscheidendsten Schrift „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus“ (8–13) auf die Auseinandersetzung mit seinem Freiburger Kollegen Engelbert Krebs, der Adams Standpunkt als unvereinbar mit der im Ersten Vatikanum gelehrteten Unterscheidung von natürlichem und übernatürlichem Aspekt im Prozeß der Glaubensgenese kritisiert hatte. Bereits erwähnt wurden die Vorbehalte Stufers; auch Przywara hat sich mehrfach kritisch geäußert und Adam (wie später Eschweiler) in die Nähe Schelers gerückt (vgl. DERS., Religionsbegründung, 146f.250–256; Ringen der Gegenwart II, 710ff.; dazu: LEHMEYER, Vordenker des Glaubens, 153–157).

⁵³³ EHM, NL Eschweiler.

⁵³⁴ Vgl. ADAM, Glaube und Glaubenswissenschaft, 35–38. Einen Gesamtüberblick zu Adams Glaubentheologie und ihrer (kritischen) Rezeption bieten AUBERT, Le problème, 522–547; ausführlicher: LEHMEYER, Vordenker, bes. 89–139. Die zentrale Bedeutung der Kategorien „Erlebnis“ und „Intuition“ für Adam wird gut erkennbar; dazu auch WEISS, Die „Katholische Ideenwelt“, 496f.

ohne daß er dabei von der unmittelbaren Gewißheit, die ihn als Glaubenden bereits erfüllt, Abstand nehmen könnte und müßte. Für das Selbstverständnis der Theologie bedeutet der Verweis Adams auf die „Einsicht“ des Glaubens nicht bloß, daß bei ihrer Bewertung die „Lebensförderlichkeit“ eine wichtige Rolle einnimmt⁵³⁵. Viel wichtiger ist, daß auf der Basis einer solchen Glaubenstheorie innerhalb der Theologie die methodische Autonomisierung bestimmter Teildisziplinen gegenüber dem Glaubensstandpunkt als inakzeptabel erscheinen muß. Adam konnte sich darum die Klage Eschweilers problemlos zu eigen machen, „daß sich unsere Exegese wie eine Dependence der Philologie, unsere Kirchengeschichte wie ein Ausschnitt aus der Profangeschichte und unsere ‚Fundamentaltheologie‘ wie ein Absenker aus der Religionsphilosophie gibt, ja daß selbst unsere Moral sich auf weite Strecken wie eine philosophische Ethik liest, die Epiktet zum Vater haben könnte“⁵³⁶. Wenn in den „Zwei Wegen“ im Ausgang vom *credibile* als dem Objekt der Theologie deren einheitliches Wesen erschlossen wird, sieht Adam keineswegs wie die jesuitischen Kritiker die Dogmen des Ersten Vatikanums von den *praeambula fidei* und den *motiva credibilitatis* verleugnet⁵³⁷. Dies gilt, obgleich Adam sich zentralen Thesen zur Inbeziehungsetzung von Molinismus und Moderne, wie Eschweiler sie vornimmt, in der historischen Bewertung nicht anzuschließen vermag, weil er die prinzipielle Gegenüberstellung von Natur- und Übernaturwesenheit nicht erst bei Jesuiten wie Juan de Lugo, sondern schon bei Thomas selbst hervortreten sieht⁵³⁸. Insgesamt, so Adams Fazit, habe Eschweiler den im eigentlichen Sinne molinistischen (d.h. die Freiheit gegenüber der Gnade stark machenden) Impuls für die moderne theologische Erkenntnislehre überschätzt, da die Jesuitenschule letztlich stets deutlicher auf Thomas zurückverwiesen als Descartes oder Kant vorweggenommen habe. Trotz dieser Vorbehalte war Adams Sympathie für Eschweilers Bemühen um den „einen Weg“ zukünftiger Theologie⁵³⁹ so groß, daß er im Vorwort der 1926 erschienenen 3. Auflage seines wohl bekanntesten Werkes, „Das Wesen des Katholizismus“, seine Leser ausdrücklich auf die dem eigenen Anliegen verwandte Studie des Kollegen hingewiesen hat.

(4) Der systematischen Grundausrichtung Karl Adams und Eschweilers in der strikt theologischen Apologetikkonzeption verwandt, letzterem aber auch in den historischen Urteilen über die Jesuitenscholastik noch näher stehend waren die thomistischen Dominikanertheologen, als deren Schulhaupt schon in den 20er

⁵³⁵ Dies hebt KREIDLER, Eine Theologie des Lebens, 41, hervor (mit Zitierung von ESCHWEILER, Zwei Wege, 259). Zudem weist Kreidler darauf hin, daß dieses auffällige Motiv in der Zwischenkriegstheologie wesentlich durch Herman Schell angeregt worden sein dürfte.

⁵³⁶ Rez. ADAM, Die zwei Wege, 321.

⁵³⁷ Vgl. ebd. 323.

⁵³⁸ Vgl. ebd. 324f. Dies unterstreicht WIESEMANN, Zerspringender Akkord, 27f.

⁵³⁹ Vgl. KREIDLER, Eine Theologie des Lebens, 81.

Jahren unbestritten der im Rom lehrende P. Réginald Garrigou-Lagrance (1877–1964) angesehen werden durfte. Der Franzose schrieb Eschweiler am 21.3.26 einen anerkennenden Brief⁵⁴⁰, in dem er die „Zwei Wege“ als Buch lobte, das „eine tiefe Reflexion über das Fundamentalproblem der Theologie“ bezeuge. Bemerkungen zum thomistischen Verständnis der *potentia oboedientialis* und zur substantiellen Übernatürlichkeit des eingegossenen Glaubens in thomistischer Betrachtung schlossen sich an. Garrigou-Lagrance bedauerte, daß ihm für eine vertiefte Lektüre zentraler Kapitel die hinreichenden Deutschkenntnisse fehlten. Dies mag erklären, warum er sich nicht selbst öffentlich in einer Besprechung zum Buch geäußert hat. Allerdings versprach er die Weitergabe des Werkes zur Rezension an seinen deutschen Ordensbruder Reginald M. Schultes (1873–1928), der zusammen mit ihm als Systematiker am römischen Angelicum lehrte. Mit einem weiteren Brief des Jahres 1926 hat Garrigou-Lagrance auf die Übersendung eines nachfolgenden Artikels durch Eschweiler im Zuge der Kontroverse mit den Jesuiten reagiert. Erneut erkennt er darin Eschweilers Mut in der Debatte an und zeigt sich erfreut darüber, daß Eschweiler das auch von ihm selbst (im Gefolge seines Lehrers Ambroise Gardeil OP) vertretene Anliegen einer echt theologisch konzipierten, d.h. sich im Licht des Glaubens (und nicht unabhängig oder vorgängig zu ihm) vollziehenden Apologetik aufgegriffen hat⁵⁴¹. Zudem gab er dem Kollegen einige Hinweise, wie die *scientia media*-Auffassung der Molinisten möglichst wirksam argumentativ zu bekämpfen sei⁵⁴². Die Unterstützung durch die römischen Dominikaner, namentlich durch Garrigou-Lagrance, ist Eschweiler

⁵⁴⁰ EHM, NL Eschweiler.

⁵⁴¹ Vgl. zum Ansatz von Gardeil und Garrigou-Lagrance: AUBERT, Le problème, 395–450.

⁵⁴² Vgl. Garrigou-Lagrance an Eschweiler vom 6.7.26 (EHM, NL Eschweiler); u.a. verweist Garrigou-Lagrance Eschweiler auf die kritische Studie über Suárez von Léon Mahieu (Paris 1921); mit Eschweilers Randbemerkungen ist sie im Bestand der Dominikaner-Bibliothek Walberberg (jetzt Diözesanbibliothek Köln) zu finden. Noch ein weiterer kurzer Brief aus der Feder von Garrigou-Lagrance ist im Eschweiler-Nachlaß erhalten. Er datiert vom 29.6. [1928] und stellt offenbar einen Dank für die Übersendung des Aufsatzes „Wunder und Gnadengeheimnis“ dar.

selbst in der Debatte die wichtigste überhaupt gewesen⁵⁴³, denn auf ihre Autorität konnte er sich gegenüber der Jesuitenkritik explizit berufen⁵⁴⁴.

Tatsächlich ist der genannte P. Schultes OP unter den Rezensenten der „Zwei Wege“ als prominentester Vertreter der Dominikaner zu verzeichnen, und seinem Urteil haben sich andere angeschlossen⁵⁴⁵. Schultes berichtet in einem Brief, daß man im Vorfeld auf verschiedene Weise versucht habe, ihn zu Eschweilers Ungunsten zu beeinflussen, u.a. „durch anonyme Zusendung des St[uflerschen] Artikels, bei roter Unterstreichung der Denzinger-Stellen“⁵⁴⁶. Er hat deswegen seiner

⁵⁴³ Vgl. ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 322, Anm. 13. Vgl. auch Eschweilers Mitteilung an A. Ehrhard vom 16.7.26: „Meine Sammlung der Briefe, die mir anlässlich der *Zwei Wege* zugesandt wurden, ist sehr reichhaltig geworden (Gestern erhielt ich eine liebe und fein gelehrte Zuschrift von Garrigou-Lagrange-Rom, die sehr interessant ist, weil sie u.a. wiederum bestätigt, daß die S. J. Campagne diesmal gar nicht wagt, bis ans Äußerste zu gehen). Ich werde, zum ersten Male in meinem Leben, all diese Briefe in einen Kasten tun und eventuell der Nachwelt überliefern als belangreichen Beitrag für die Lage der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert.“ Der Eindruck des Briefkonvoluts im Nachlaß, der die „Zwei Wege“ betrifft, bestätigt den Eindruck der gezielten Sammlung.

⁵⁴⁴ In einem Schreiben vom 10.6.26 an Josef Froberger (EHM, NL Eschweiler, mit der Notiz, daß der Brief aus dem Nachlaß des 1931 verstorbenen Froberger zurückerstattet worden sei) erwähnt Eschweiler, daß er in Schultes' Rezension „tatsächlich eine ganz im Sinne meines Buches vollzogene ‚Ergänzung‘“ erblicke. Deutlich wird, daß er Schultes' Stellungnahme zu seinen Gunsten gegen Stufler wie einen Befreiungsschlag empfunden hat: „Ich danke Gott und dem Doctor Angelicus für seine Fürbitte. Nun mögen sie kommen: Die Machtpolitiker sowohl wie die nur von Anti-Jesuiten-Instinkten Getriebenen, die, wenn es auf sachlich theoretische Entscheidung ankommt, vor lauter ‚Geistespolitik‘ sc. ‚Geistverlassenheit‘ sich verdrücken. Nun läßt sich in Ruhe weiterarbeiten.“ Vgl. auch Eschweilers Bemerkungen (im Kontext eines laufenden Bonner Berufungsverfahrens, in dem man eine Klärung der SJ-Kritik an seinem Buch erwartete, vgl. oben Kap. 1, Anm. 99) aus einem Brief an A. Ehrhard im Frühsommer 1926 (AByzI Scheyern, ohne exaktes Datum): „Jetzt ist die Luft klar. Wenn ich auch keinen Augenblick unruhig war in der Sache und theoretisch, so hat mir die Beobachtung, welch unheimliche Macht die SJ.-Politik auf theoretisch ihr nicht überlegene Gemüter – mögen sie sonst noch so tapfer gegen S.J. sich eingenommen zeigen – auszuüben vermag, – diese Erfahrung hat mir doch stark zugesetzt. Ich bin froh, daß ich nächste Woche von meinem Schwager mit nach Kreuznach geschleppt werde. Die Sachlage ist durch die Besprechung Schultes O.P. und eine mir soeben (heute Morgen) von P. Hugo Lang O.S.B. für das Juli-Heft des Hochland angezeigte Besprechung auch für die nur auf ‚Geistespolitik‘ geneigten Köpfe hoffentlich geklärt. Der ganze Benediktiner-Orden u[nd], was mehr ist, die offizielle Dominikaner-Instanz (Garrigou-Schultes) haben sich für meine These unbedingt eingesetzt. Da ich ferner H. Stufler S.J. auf eine Weise widerlegt habe, die mir von P. Schultes-Rom brieflich (gestern traf er ein) als ‚außerordentlich glücklich und schlagend‘ bescheinigt wird, – so sind, denke ich, alle Bedingungen erfüllt, die unser *Decanus prudentissime regens* gestellt hat (in meinem eigenen wohlverstandenen Interesse natürlich!), um die Liste fertig zu stellen.“

⁵⁴⁵ Vgl. Rez. KÜHLE, 477; BAUR, *Um Wesen und Weisen*, 197ff.

⁵⁴⁶ Schultes an Eschweiler vom 11.6.26 (EHM, NL Eschweiler). Zwei weitere Briefe im Nachlaß datieren vom 19.6.26 und vom 9.7.26.

Rezension einen Nachtrag angefügt, in dem er explizit auf den „befremdende[n], aber anscheinend gut organisierte[n] Kampf“⁵⁴⁷ eingeht, der gegen Eschweiler losgetreten worden sei. Schultes selbst wies die Kritik Stufers als unzureichend zurück. Gerne hat er vor allem Eschweilers vehementes Plädoyer für den „einen Weg“ der Theologie aufgegriffen: „Eschweiler vertritt mit Recht die These, daß wir keine ‚doppelte Theologie‘ benötigen, daß aber die eine vom Glauben ausgehende Theologie jede natürliche, rein vernünftige Erkenntnis und Methode ‚aufnehmen‘ bzw. verwenden kann“⁵⁴⁸. Bei allem Wohlwollen, mit dem er Eschweilers Anliegen unterstützte⁵⁴⁹, meldete allerdings auch Schultes gewisse Bedenken gegenüber dem in den „Zwei Wegen“ anklingenden Verständnis von der Natur als „Hinordnung“ auf die Gnade im Zusammenhang mit der Annahme eines für den Menschen konstitutiven *desiderium naturale* an. „Unterordnung“ sei stattdessen die thomistisch korrektere Qualifizierung⁵⁵⁰. Noch stärker wird hier der Blick von einem isoliert aus sich heraus zu betrachtenden Können der endlichen Natur in deren von Anfang an notwendige Bestimmung von Gott her verlegt, der als Erstursache alles geschaffenen Seienden über dieses stets so die Verfügungsgewalt behält, daß alles von ihm am Endlichen Gewirkte (gerade auch das Übernatürliche!) dasjenige ist, was dem Endlichen als solchem, also in seinem Selbst-Sein, am besten entspricht. Eschweiler wollte in diesem Hinweis keine entscheidende Korrektur seines Ansatzes erblicken, sondern fand sich durchweg bestätigt⁵⁵¹. Den-

⁵⁴⁷ Rez. SCHULTES, 227, Anm. 1.

⁵⁴⁸ Ebd. 227.

⁵⁴⁹ Vgl. auch den von Schultes an den Schluß seines Briefes vom 11.6.26 gestellten Wunsch: „Im übrigen kann ich Ihnen nur von ganzem Herzen Geduld, Ausdauer und Kraft wünschen. (...) Vielleicht müssen Sie noch eine Zeit lang mehr oder weniger allein kämpfen, aber auf die Dauer wird Ihnen schon Hilfe und Zustimmung kommen. Besonders die Autorität St[u]fers ist m. E. nicht mehr so gesichert wie früher. Somit Geduld und Gottvertrauen“ (EHM, NL Eschweiler).

⁵⁵⁰ Vgl. Rez. SCHULTES, 223: „Nach Thomas ist das Verhältnis von Mensch und Gott zwar kein Verhältnis des Nebeneinander, aber auch nicht der Hinordnung im Sinne Eschweilers, sondern ein Verhältnis der Unterordnung: das ist die eigentliche Formel des Aquinaten für die Erklärung des Verhältnisses von Gott und Mensch. (...) Auch die Schwierigkeiten Eschweilers finden durch sie ihre Lösung. Die geschaffene Wirklichkeit, der Mensch, Vernunft und Freiheit, behalten ihre eigenartige Selbständigkeit, ohne daß dieselbe zu einer absoluten, endgültigen erhoben würde. Die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung, zum übernatürlichen Endziel erscheint nicht mehr als ein bloßes historisches Faktum, sondern als eine in der Entwicklungsmöglichkeit (*potentia oboedientialis*) des Menschen liegende und im Verhältnis der Unterordnung begründete Vervollkommnung des Menschen. Auch das Prinzip vom *desiderium naturale* erklärt sich, nicht zwar im Sinne eines ‚Dranges‘, einer ‚natureigenen Kraft auf Gott hin‘ oder eines ‚Strebens‘ (...), sondern im Sinne einer Konformität mit der menschlich-geistigen Natur, einer Konformität mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott.“

⁵⁵¹ Vgl. ESCHWEILER, Eine neue Kontroverse, 16, Anm. 6.

noch hatte das kritische Auge Stufers nicht ganz Unrecht, wenn es in diesem Punkt eine Differenz zwischen Schultes und dem Verfasser der „Zwei Wege“ ausmachte⁵⁵², obgleich diese kaum in seinem eigenen Sinn ausgefallen sein dürfte. Tatsächlich vertritt der Dominikaner zwar wie sein Bonner Kollege ein organisches Natur-Gnade-Verhältnis, aber noch konsequenter als Eschweiler will er den erneuten Umschlag in ein „von unten“ perspektiviertes Modell der menschlichen „Natur“ vermeiden⁵⁵³, in welchem diese unter den unscharfen Kriterien einer Nichtrepugnanz oder aktiven Offenheit für die Gnade doch wieder ohne ihre Abkünftigkeit von Gott Beachtung fände. Gerade diese Tendenz ist, wie wir schon angedeutet haben, dem Eschweilerschen Konzept in seiner späteren Wendung zum Verhängnis geworden.

(5) Kritische Würdigungen fanden Eschweilers Analyse der Entfaltung katholischer Theologie in der Neuzeit und seine damit verbundene Zukunftsoption auch bei Lesern aus der protestantischen Theologie. Mit Freude wurde von ihnen vermerkt, daß das Buch des Bonner Privatdozenten entscheidende theologische Fragen nicht mehr eng konfessionsgebunden verhandele⁵⁵⁴, sondern zur Sache als solcher vorstoßen wolle. Während der Erlanger Systematiker Wilhelm Vollrath (1887–1968) bei seiner Lektüre des Hermes-Kapitels kaum über die fast wehmütig vorgetragene Beobachtung hinauskam, daß die Bemühung um positive Kant-Rezeption innerhalb der katholischen Theologie eine kurze Episode geblieben sei⁵⁵⁵, griff der 1918 zum Protestantismus konvertierte frühere katholische Priester, Ehrhard-Schüler und kurzzeitige Dillinger Dogmatik-Professor Leonhard Fendt (1881–1957)⁵⁵⁶ in einer umfangreichen Besprechung vor allem Eschweilers These von der verborgenen, ja verleugneten Moderne in der theologischen Me-

⁵⁵² Vgl. STUFER, Molinismus, 42f.

⁵⁵³ Vgl. auch Schultes' Erläuterung im schon zitierten Brief an Eschweiler vom 11.6.26 (EHM, NL Eschweiler): „Wenn ich mich nicht irre, wollen Sie sagen: Da die menschliche Natur ihrem Sein und Wesen nach beschränkt ist, da auch die menschliche Erkenntnis beschränkt ist – durch ihr Formalobjekt, das geschaffene Sein –, so liegt es im Wesen, in der Natur des Menschen und des Menschengeistes, dass es vervollkommnungsfähig, zu höherer Erkenntnis erhebbar ist, welche Erhebung erst in der *Visio Dei* gegeben ist. Die übernatürliche Ordnung bis zur *Visio Dei* ist darum dem Wesen, dem Sein des Menschen konform. Ebenso auch das *desiderium* darnach. Dieses hat seinen Grund nicht ausschließlich in einer positiven Verfügung Gottes, sondern in der Beschränktheit des Menschengeistes selbst, bzw. in dem entitativen Verhältnis von Menscheng Geist und Gott. In diesem Sinne ist es ein *desiderium naturale*.“

⁵⁵⁴ So die mit „Br.“ gezeichnete Rez. in der Monatsschrift „Die Hochkirche“.

⁵⁵⁵ Vgl. Rez. VOLLRATH, 59.

⁵⁵⁶ Vgl. (mit weiterer Lit.) IMKAMP, Theologie, 568f.; WEISS, Modernismus, 485–492. Das Urteil, Fendt sei gestorben, wie er gelebt habe, „als treuer Lutheraner *und* treuer Katholik“ (ebd. 490), setzt wohl eine allzu starke Tendenz zur Harmonisierung der konfessionellen Standpunkte voraus. Auf Fendts Nähe zum Nationalsozialismus nach 1933 macht RICKERS, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz, 96f., aufmerksam.

thode des neuzeitlichen Katholizismus auf: „Man saß selbst im Glashaus, als man nach Hermes mit Steinen warf – und heute ist es noch nicht radikal anders, wenn auch aus dem Glashaus ein Glaspalast geworden ist“⁵⁵⁷. Aus Eschweilers Analyse folgerte Fendt, daß der Glaubensbegriff, wie er sich in den Hauptströmungen moderner katholischer Apologetik zeige, Ausweis einer „Theologie von unten“ statt „von oben“ sei, da der Gehorsam gegenüber der eigenen Vernunft dem *obsequium Dei* vorgeordnet bleibe⁵⁵⁸. Den Grundfehler der katholischen Ansätze erblickte der protestantische Rezensent darin, daß die Sündhaftigkeit des Menschen, die jede aktive und positive Ausrichtung auf die Gnade zunichte mache, nicht mit letzter Konsequenz Beachtung finde. Damit wird sowohl gegen die Jesuitentheologie und ihre Betonung des positiven Werks der Vernunft *vor* der Begnadung des Menschen durch Gott bzw. *unabhängig von* ihr als auch gegen Eschweilers Versuch, den Beitrag der Vernunft mit ihrer aktiven Teleologie auf die Gnade hin *vom Standpunkt des Glaubenden selbst aus* zu erklären und zu verteidigen, die These Luthers gesetzt, wonach eine Reflexion auf menschliches Vernunftkönnen unter Absehung von der den Sünder radikal umschaffenden Gnade Gottes sinnlos bleibt⁵⁵⁹. Da diese Gnade immer (nur) den Einzelnen trifft, der im Glauben vor der Autorität des sich ihm zuneigenden Gottes steht, konnte Fendt einen Seitenhieb gegen die soteriologische Bedeutung anschließen, die der Katholizismus der Kirche als „Geheimtür ins Übernatürliche“⁵⁶⁰ zumesse. In einer korrekten Glaubenstheologie, der Eschweilers ganz vom Übernatürlichen ausgehender Ansatz durchaus nahekomme, sei das Begründungsfundament allein die *auctoritas divina* und könne die Kirche folglich nur die „Stelle“ sein, „wo man Gläubige

⁵⁵⁷ FENDT, Katholische Theologie der Gegenwart, 440.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd. 442.

⁵⁵⁹ Vgl. ebd. 447: „Luthers Typus ist wirklichkeitsschärfer, religiös praktischer. Unsicher könnte man Luthers Stellung mit *potentia oboedientialis passiva* beschreiben, wenn sie so scharf wie möglich gegen jede *activa* gestellt wird – aber darin liegt die *passiva* dann, daß eben Sünder, Widerständige von Gott gepackt, gebeugt, zum Teleologischen umgeschaffen werden können. Alles ist Religion, Erlösung von vornherein, anders geht die Theologie nicht. Eschweiler arbeitet zu vertrauensvoll mit physischen Kategorien. (...) Das ist ein katholischer Aberglaube, in der *participatio divinae naturae physica* mehr zu besitzen als Luther“. Auch andere protestantische Rezensenten vermissen bei Eschweiler „die zentrale Stellung der *felix culpa* (Problem der Sündenschuld der Menschheit)“ (so ein Rezensent unter dem Kürzel „Br.“ in: Die Hochkirche) bzw. halten Eschweilers Programm trotz der Feststellung, daß sich die „Theologie des *einen* Weges (...) offenbar evangelischen Glaubensprinzipien“ annähere, vor, hinter einem „ganz abstrakten Begriff des natürlichen, vernünftigen Menschen, der in Wirklichkeit gar nicht existiert“, zu übersehen, „daß der Mensch in seinem uns bekannten unerlösten Zustande, d.h. in seinem gegenwärtigen, natürlichen Zustande, Sünder ist, und daß die angeblich vorhandene Hinordnung der Vernunft auf die göttliche Wirklichkeit einer tiefen Verdunkelung derselben und einem Zustande der Losgelöstheit des natürlichen Wesens des Menschen von Gott Platz gemacht hat“ (LIEB, Rez. Zwei Wege, 260).

⁵⁶⁰ FENDT, Katholische Theologie der Gegenwart, 448.

trifft“⁵⁶¹ und wo Gott unmittelbar das Wunder des Glaubens wirkt. Auch wenn man Fendts Behauptung, daß diese Konsequenz vom Standpunkt Eschweilers her zugegeben werden müßte, nicht teilt, wird man dennoch einräumen können, daß jeder Ansatz, der in stärkere Distanz zu extrinsezistischen Modellen der Glaubensbegründung rückt, die Rolle der Kirche vergleichsweise schwächer ansetzt als alle Entwürfe, die primär auf die Vorlage der Offenbarungsfakten durch die kirchliche Autorität fokussiert sind. Was in der Theologie nach dem Zweiten Vatikanum zur Selbstverständlichkeit geworden ist, hat Eschweiler bereits 1929 klar formuliert⁵⁶²: Die Kirche steht im Dienst am Reich Gottes, sie ist nicht theologischer Selbstzweck, ihre Heilsmittlerschaft wird in der eschatologischen Glorie beendet sein. Die Kirche ist dem vollendeten Reich Gottes gegenüber genauso vorläufig, wie ihr Dogma vorläufig ist gegenüber der realisierten himmlischen Schau der göttlichen Wahrheit. Zur Zeit des Erscheinens der „Zwei Wege“ konnten solche Thesen durchaus noch als protestantisierend angesehen werden. Trotz der genannten kritischen Bemerkungen ist Fendts Rezension insgesamt voll des Lobes für Eschweilers Buch. Es habe „die eigentliche Sache der Theologie mächtig gefördert“⁵⁶³, weil sein Verfasser endlich einen Weg „heraus aus dem verfahrenen Zustand [weise], in welchem man der Vernunft als solcher, weiß der Him-

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² Zitierenwert ist in diesem Zusammenhang eine längere Passage aus einem Schreiben Eschweilers an Carl Schmitt vom 1.2.29 (HStAD, RW 265-2255), in der sich der Theologe im Ausgang von der Lektüre eines Peterson-Textes zum Kirchenverständnis äußert: „Das außerordentlich Wertvolle und Fruchtbare an der Fragestellung Petersons sehe ich darin, daß er die katholischen Theologen sehr kräftig zwingt, ihren Kirchenbegriff zu revidieren. Ich habe Ihnen, l. Herr Schmitt, schon mehrmals darüber geklagt, daß heute Vorstellungen von der Kirche gängig sind, die ihr – nicht zuletzt auch auf politischem Gebiete – Dinge zumuten, die sie nicht leisten kann; das aber, was sie wirklich leistet, wird nicht beachtet u. nicht geschätzt. Die Kirche ist die irdische, menschliche, geschöpfliche Vorbereitung des Reiches Gottes; ja sie ist das Reich Gottes *in statu viae et fidei*. Das heißt aber, daß sie ihrem eigentlichen Wesen nach und in allen ihren Lebensäußerungen nicht das Absolute, das Endgültige sein kann, sondern immer nur der Durchgang, die Richtung, die Türe zum Absoluten und Endgültigen ist. Die Kirche ist wesentlich der Zwischenzustand, das Interim zwischen Christi Himmelfahrt und dem Weltgericht. Gewiß, die Kirche definiert und deziert endgültig, – aber nur als *regula fidei in Deum*, als *per Chr. D. N. dirigens et ordinans christifideles in vitam aeternam*, nicht aber als eine Macht, die ihrer Substanz nach in sich abgeschlossen und absolut wäre. Es ist die große Sünde des Barock-Rationalismus, sich die Dinge so als Absolutheit vorzustellen (– man wollte das Unendliche und Absolute wenigstens in der Vorstellung, im Begriff bei sich besitzen –); seitdem glaubt man lieber an Dogmen als durch Dogmen an Gott etc. Dieser barocke Kirchenbegriff scheint mir übrigens genau dem politischen Absolutismus zu entsprechen; was meinen Sie dazu, lieber H. Professor? Gegenüber dieser unerträglich gewordenen Vorstellungsweise ist Peterson's energischer Hinweis auf das Problem ‚Kirche und Reich Gottes‘ allerdings ein sehr wirksamer Protest.“

⁵⁶³ FENDT, *Katholische Theologie der Gegenwart*, 438. Vgl. ähnlich LIEB, *Rez. Zwei Wege*, 260.

mel was, alles zuschrieb, was doch irgendwie aus gläubigen Herzen geflossen war“⁵⁶⁴. Die aggressive Kritik der Jesuiten an dieser von Scheler angeregten Neu- ausrichtung der Theologie, die zugleich als Annäherung an das protestantische Verständnis von Vernunft und Glaube verstanden werden könne, überraschte Fendt deswegen gar nicht. Der „berühmte Unheilscher P. Stufler S. J.“, der getreu dem Motto „man hat schon ganz andere zur Strecke gebracht“ gegen Eschweiler nicht bloß eine „Rezension“, sondern „Handgranaten“⁵⁶⁵ und „Denzinger- Bomben“⁵⁶⁶ in die Diskussion geworfen habe, wurde von ihm scharf abgewiesen.

(6) Ob die heftigen Debatten um die „Zwei Wege“ Eschweilers Erfolg bei der Erlangung eines Lehrstuhls entscheidend verzögert haben, läßt sich aus den Quellen nicht sicher belegen. Als ihn 1928 der Ruf nach Braunsberg erreichte, war er 42 Jahre alt und überragte damit kaum den Altersdurchschnitt seiner Kollegen bei ihrer Erstberufung. Nicht zu übersehen ist aber, daß die scharfen Kontroversen mit P. Stufler SJ und seinen Ordensgenossen um die „Zwei Wege“ bei Eschweiler selbst tiefe Verletzungen hinterlassen haben. Wenn er sich in den Jahren nach 1926 vertieft dem Studium der wesentlich von Jesuiten geprägten „Barockscholastik“ gewidmet hat, die in seinen akademischen Qualifikationsschriften der Jahre 1921/22 nur am Rande Erwähnung gefunden hatte, ist dies zweifelsohne der Tatsache geschuldet, daß gerade die dieser Epoche gewidmeten Passagen in den „Zwei Wegen“ auf die erbitterte Kritik der Jesuitenrezensenten gestoßen waren. Wenige Jahre später sollte sich in veränderten Kontexten zeigen, wie die intellektuelle Schulrivalität Eschweilers gegenüber den Jesuiten in erbitterte theologische und politische Feindschaft mündete. Den Weg dorthin gilt es im folgenden nachzuzeichnen.

⁵⁶⁴ FENDT, *Katholische Theologie der Gegenwart*, 451.

⁵⁶⁵ Die Zitate ebd. 450, Anm.

⁵⁶⁶ Ebd. 451.

3 Die erste Phase des akademischen Wirkens in Braunsberg (1928–1933)

3.1 Als Ordinarius für Dogmatik an der Staatlichen Akademie

(1) Nachdem Karl Eschweiler am 21. November 1928 als Pfarrer von Berkum in festlichem Rahmen verabschiedet worden war, nahm er bereits wenige Tage später mit dem Beginn des Wintersemesters 1928/29 seine Lehrtätigkeit als Professor für Dogmatik an der Staatlichen Akademie zu Braunsberg auf. Die Einrichtung, entstanden aus der Wurzel eines durch Kardinal Stanislaus Hosius (1504–1579) 1565 gegründeten tridentinischen Seminars¹, war ab 1773 Gymnasium und wurde 1818 als staatliches Lyceum für die Priesterausbildung neu begründet, nachdem der preußische Plan für eine katholisch-theologische Fakultät im Verbund der Königsberger Universität am Widerstand des Ermländischen Bischofs gescheitert war². 1912 erfolgte die Umwandlung zur Königlichen Akademie, die seit 1919 im Rang einer staatlichen Hochschule stand³. Damit bildete sie in der preußischen Universitätslandschaft, wie Eschweiler einmal in einem Memorandum des Jahres 1930 schrieb, ein „Unikum“: „Ihr einzigartiger Aufbau läßt sich nur historisch erklären; er ist aus dem Bestreben des jungen Großpreußentums entstanden, das katholische Ermland im Rahmen jener Hochschulpolitik abzufinden, die besonders durch Wilhelm von Humboldt inspiriert worden ist“⁴. Die Akademie lag nicht bloß geographisch in einer Provinzstadt mit kaum 15000 Einwohnern am Rande des Deutschen Reiches, sondern gehörte zur Zeit von Eschweilers Amtsantritt unter den universitären Ausbildungsstätten auch zahlenmäßig zu den allerkleinsten. Ihre Studenten rekrutierten sich größtenteils aus den Priesteramtskandidaten des Bistums Ermland, das sein überschaubares katholisches Kerngebiet zwischen dem Frischen Haff und den bei Allenstein gelegenen Masurischen Seen

¹ Knappe Informationen liefern: REIFFERSCHIED, Braunsberg; STASIEWSKI, Die geistesgeschichtliche Stellung. Eine ausführliche Akte zur Geschichte der Akademie ab 1872 findet sich in BArch, R 4901-2447.

² Vgl. die Literaturverweise bei ENGELHART, Die Berufung Herman Hefeles, 119 (m. Anm.).

³ Bilder der Einrichtung finden sich in dem Band: Braunsberg/Ostpreussen, 54–57.

⁴ ESCHWEILER, Gedanken über die Lage der Staatlichen Akademie in Braunsberg (1930), S. 1 (EHM, NL Eschweiler).

besaß, aber seit 1929 zudem die gesamte weitere, protestantisch geprägte Provinz Ostpreußen einschloß.

Ein Rektoratsschreiben vom 8.4.1935 verzeichnete als Planstellen für die theologische Fakultät sechs Ordinariate (die kanonisch vorgeschriebene Mindestanzahl), für die philosophische Fakultät drei Ordinariate und ein Extraordinariat⁵. Auch mit diesem Stellentableau, das bereits die nach 1933 erfolgte Erweiterung dokumentiert, blieb Braunsberg hinter dem allgemeinen Standard der Universitätsfakultäten im Reich zurück. Vor allem bei den Philosophen waren angesichts solcher Strukturvorgaben eher Generalisten als Spezialisten gefragt⁶. Das wissenschaftliche Personal der Hochschule, das längerfristig in Braunsberg blieb, setzte sich zumeist aus einheimischen Professoren zusammen, da die von auswärts stammenden Lehrkräfte in der Regel bemüht waren, nach einigen Jahren des ruhigen Forschens in Ostpreußen auf eine attraktivere Stelle weiter westlich im Reich zu wechseln⁷. Der Ruf „als Exerzierplatz für junge Dozenten oder als Abstellgeleise für kirchlich suspekten Geister“⁸ gedient zu haben, hat die 1945 untergegangene Braunsberger Hochschule dauerhaft verfolgt.

Gerade zu Beginn von Eschweilers Wirken hatte die äußerst geringe Hörerzahl die Akademie in eine ernste Existenzkrise geführt. Am 21.12.1928 informierte der seinerzeit als Rektor tätige Altphilologe und Ökonom Bernhard Laum (1884–1974) die Mitglieder des Lehrkörpers in einem Memorandum über die sinkende Frequentierung der Anstalt (Rückgang um 15% auf nur 33 Studierende in den vergangenen vier Semestern), die um so bedrohlicher erscheinen mußte, als sowohl die Studierendenzahlen im benachbarten Königsberg wie die Anzahl der Theologiestudierenden im Reich insgesamt deutlich nach oben zeigten. Die Professoren wurden um Stellungnahmen und Vorschläge zur Verbesserung der Lage gebeten, für die der Rektor selbst vor allem das lang ersehnte Promotionsrecht im

⁵ Vgl. BArch, R 4901-713, Bl. 202. Immerhin hatte auch die Katholisch-Theologische Fakultät in Tübingen 1933 nur sieben ordentliche Lehrstühle; vgl. BURKARD, Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät, 120.

⁶ Vgl. ENGELHART, „Wir schlugen unter Kämpfen ...“, 354f.

⁷ Der aus dem Ermland stammende Exeget Max Meinertz hat nach dem Krieg in seinen Lebenserinnerungen über seine eigenen Braunsberger Studienjahre geschrieben: „Allein die Verhältnisse an dem kleinen Lyzeum, das übrigens bald nachher den Namen einer Akademie erhalten hat, waren naturgemäß beengt. Gleichwohl ist in Braunsberg viel ernste Arbeit geleistet worden und sind von dort eine Reihe von tüchtigen Männern an Universitäten übersiedelt. Jetzt, da die Akademie aufgehört hat zu bestehen und Braunsberg mit dem ganzen Ermland und übrigen Ostpreußen verloren gegangen ist, kann man nur mit Trauer an die Vergangenheit zurückdenken“ (Begegnungen in meinem Leben, 35).

⁸ So die süffisante Formulierung bei CONZEMIUS, Lortz, 254.

Blick hatte⁹. Eine sofortige Änderung stellte sich erwartungsgemäß nicht ein. 1930 wurde die mißliche Situation anläßlich einer Mitteilung des damaligen Rektors auch von der überregionalen Presse zur Kenntnis genommen. So berichtete die in Österreich erscheinende „Schönere Zukunft“ im März 1930 über die Akademie: „Die Zahl ihrer immatrikulierten Hörer sank in den beiden letzten Semestern auf 31. Die Anzahl der Lehrkräfte (12 aktive und 3 emeritierte Professoren) steht dazu in keinem angemessenen Verhältnis mehr. Auch die Unterhaltung der Seminare und Institute sowie des botanischen Gartens und der Museen erfordert einen beträchtlichen Aufwand. Bei der gegenwärtigen Finanznot des Staates steht daher zu befürchten, daß die Akademie entweder überhaupt geschlossen oder doch wenigstens verkleinert werden muß. Bereits im Jahre 1928 stand der Abbau der Akademie unmittelbar bevor. Durch den Abschluß des Konkordates [gemeint ist das Preußenkonkordat vom 14.6.1929, Th. M.] konnte die theologische Fakultät gesichert werden; nicht jedoch die philosophische, die höchstwahrscheinlich in nächster Zeit mit einem Abbau einiger Lehrstühle wird rechnen müssen. Bei der Bedeutung, die der Akademie für den ostdeutschen Katholizismus zukommt, wäre dies sehr zu beklagen“¹⁰. Eschweiler selbst schrieb im Sommer 1929 seinem Bonner Freund Albert Ehrhard, daß die Braunsberger Studenten durch ihre im Verhältnis zu den Professoren geringe Zahl als die teuersten in ganz Preußen gelten¹¹. Obgleich sich in den folgenden Jahren die Studentenzahlen durch das Hinzukommen von Alumnus aus Schneidemühl und Danzig erfreulich stabilisierten¹² und die beiden Fakultäten der Akademie, anders als vorhergesagt, keine personellen Einbußen hinnehmen mußten¹³, sondern sogar einige Dozenten hinzugewannen, blieb die Sorge um den Bestand der kleinen Einrichtung stets akut¹⁴. Da ihre Fakultäten kein Promotionsrecht besaßen, ihren einzigen Zweck in der

⁹ Vgl. „Memorandum über die Frequenz der Akademie“ des Rektors Bernhard Laum vom 21.12.28 (EHM, NL Eschweiler).

¹⁰ *Schönere Zukunft* V/1 (1929/30) 631.

¹¹ Vgl. Eschweiler an Ehrhard vom 28.6.29 (AByzI Scheyern); die Kosten beliefen sich auf „5600 M pro anno“. Vgl. auch ESCHWEILER, Gedanken über die Lage der Staatlichen Akademie in Braunsberg (1930), S. 1 (EHM, NL Eschweiler).

¹² Bei der Einweihung des neuen Priesterseminars im Sommer 1932 konnte Rektor Eschweiler in seiner Begrüßungsrede ausführen (EHM, NL Eschweiler): „Seit Ostern dieses Jahres ist die Hörerzahl mit einem Mal und aller Voraussicht nach für dauernd auf eine Höhe gestiegen, wie sie in der 380jährigen Geschichte der Akademie nie erreicht worden ist.“ Tatsächlich studierten in den Jahren 1933–35 regelmäßig knapp über 100 Personen an der Akademie; vgl. dazu die Angaben in den beiden Geschäftsberichten des Rektors (Eschweiler) für die Jahre 1931/32, S. 2f., und für die Zeit vom 18. Nov. 1933 bis zum 18. Febr. 1935, S. 4 (beide in: EHM, NL Eschweiler).

¹³ Vgl. die Übersicht bei REIFFERSCHIED, Das Bistum Ermland, 34ff.

¹⁴ Zur Debatte nach 1935, die in den meisten Teilen nicht mehr in den zeitlichen Rahmen unserer Arbeit fällt, vgl. REIFFERSCHIED, Das Bistum Ermland, 54–60.

Priesterausbildung fanden und traditionell als wissenschaftlich eher zweitrangig angesehen wurden, war gerade bei den Theologen das akademische Selbstbewußtsein im Verhältnis zu den sonstigen staatlichen Fakultäten im Reich notorisch angekratzt. Die Nähe der übermächtigen protestantischen Universität Königsberg und die geographische Abgeschiedenheit gegenüber dem wissenschaftlichen Leben des katholischen Deutschlands haben dieses Inferioritätsgefühl noch gefördert. Man wird solche Faktoren nicht vergessen dürfen, wenn man die politische Positionierung der Braunsberger Akademie nach 1933 zu verstehen sucht.

(2) Auch bei Eschweiler scheint die anfängliche Freude über die Ernennung zum Ordinarius schon durch die Erfahrung des ersten Winters, den er in Ostpreußen verleben mußte, deutlich gedämpft worden zu sein. In einem aus seiner Braunsberger Wohnung in der Arendtstraße 28¹⁵ an den mittlerweile nach Berlin als Professor der dortigen Handelshochschule umgesiedelten Freund Carl Schmitt verfaßten Brief machte der Theologe im Februar 1929 aus seiner Gemütsverfassung keinen Hehl: „Aus preußisch Sibirien mit 24°- einen warmen Gruß für Weihnachten und Neujahr! Verzeihen Sie diese Geistlosigkeit; hier ist im jähen Abbruch stecken gebliebene Colonie, und man akklimatisiert sich so rasch!“¹⁶ Einsamkeit und Provinzialität des winzigen Hochschulortes am Haff, wie sie im eisigen Winter besonders intensiv spürbar wurden, machten dem impulsiven Rheinländer Eschweiler das Leben dort schwer. Auch ein anderer Brief dieser Wochen an Carl Schmitt bringt die gleichen Gefühle zum Ausdruck: „Die unheimliche Stille der weißen Winterwüste in Preußisch-Sibirien geht mir auf die Nerven. Es fällt dem Intellekte schwer, lebendig zu sein, wenn die den Leib umgebende Natur auf dem Felde und dem Wasser in starrem Kälteschlafe liegt (...); in dem Idyll Frauenburg (das Sie kennen lernen müssen, lieber Herr Schmitt) regiert noch eingefrorenes 18. Jahrhundert“¹⁷. Im nachfolgenden Sommer äußerte unser Theologe eine ähnliche Klage gegenüber Albert Ehrhard, die belegt, daß er an der stark durch die regionale Eigengesetzlichkeit des ermländischen Katholizismus geprägten Lehranstalt weiterhin nicht recht heimisch zu werden vermochte¹⁸. Daran hat sich offenbar auch in den Folgejahren nichts geändert¹⁹. Erschwe-

¹⁵ Es handelte sich dabei offenbar um eine von mehreren Reihenhause-Professorenwohnungen; vgl. dazu ENGELHART, „Wir schlugen unter Kämpfen ...“, 403, Anm. 264. Im Jahr 1932 ist Eschweiler dann in eine größere Mietwohnung am „Kanonenberg 9“ umgezogen.

¹⁶ Karte Eschweilers vom 15.2.29 aus Braunsberg an Schmitt: HStAD, RW 265-3354.

¹⁷ Eschweiler an Schmitt vom 1.2.29: HStAD, RW 265-2255.

¹⁸ Vgl. Eschweiler an Ehrhard vom 28.6.29 (AByzI Scheyern): „Hier an der Akademie in Braunsberg bin ich nun schon, bei dem großen Revirement, zu den ‚Alten‘ eingereiht. Das Milieu ist mir aber noch nicht vertraut geworden und wird mir niemals das Gefühl der selbstverständlichen Häuslichkeit bringen können. In der 110jährigen Zeit der Staatlichkeit der Akademie haben nur zu Anfang und in den letzten 20 Jahren einzelne ‚Ausländer‘ ge-

rend wirkte sich das Fehlen echter Freunde vor Ort aus. Zwar hat der aus der Schule Sebastian Merkles stammende und seit 1926 in Braunsberg lehrende Historiker Philipp Funk (1884–1937)²⁰, der ebenfalls unter der Provinzialität und geistigen Enge des Ermlands litt²¹, die Ernennung des Kollegen aus dem Rheinland, mit dem ihn Kontakte zum Hochland-Kreis verbanden, lebhaft begrüßt²², aber ein näherer Umgang scheint daraus nicht erwachsen zu sein. Auch die Ankunft von Joseph Lortz im Juni 1929, der Eschweiler nicht nur als entfernter Landsmann und vorübergehender Tischgenosse, sondern auch als „charmanter Kamerad, der bisher wenigstens die Eintönigkeit des ostpreußischen Alltags mitunter angenehm unterbricht“²³, willkommen war, konnte diese Trübseligkeit nur bedingt aufheitern, zumal in wissenschaftlicher und persönlicher Hinsicht zwischen beiden schnell deutliche Differenzen sichtbar wurden²⁴. Näher stand Eschweiler –

wirkt; und der ermländische Klerus sieht noch immer in ihr seine Privat-Anstalt. (...) Das Leben hier im Osten, lieber Herr Prälat, ist für einen Rheinländer eine nicht kleine dauernde Entbehrung. Sie können sich wohl den Osten ebensowenig vorstellen, wie ich es getan; man muß schon darin leben. Dieser letzte exorbitante Winter (-38° einmal!), dieser Schmutz, dieses Fehlen jeder Behaglichkeit und Lebensart. Festes Fleisch und Grog anstatt Gemüse und *Vinum de Vitel*. Bei den Nachkommen der alten Kolonisatoren: Große Derbe mit verschlossener Herrigkeit[?] und bei den Polen unterwürfige Schleimigkeit. Unglaubliches Kleinstadt-Nest mit einstöckigen Häusern, aber protzigen Barock-Imitationen; Kopfsteinpflaster mit Dünen oder Seen an Schmutz. Sich-Einheimen oder Einhausen ist unmöglich, und wenn ich bis 65 Jahre hier leben müßte. – Die Heimat aber ist so weit! Doch ich muß trotzdem gern zufrieden sein: Ich habe nun endlich die Möglichkeit, den unverdienten Vorzug, mich ungeteilt dem zu widmen, was ich bisher nur als Privatmann tun konnte. Und ist es nicht ganz angemessen, daß ich auch durch die täglichen Dinge stets daran erinnert und zwar recht lebhaft daran erinnert werde, daß ich *in statu viae* bin. Hier fehlt die Möglichkeit, diesen *status theologicus* in romantischer Ironie für schön zu finden; wohl aber bemühe ich mich um die Gnade, daß ich seiner sonst entsprechen kann.“

¹⁹ Am 21.4.32 schreibt Eschweiler erneut an Ehrhard von „diesem unwirtschaftlichen Landstrich Ostpreußen, worin ich nicht heimisch werden kann“ (AByzI Scheyern).

²⁰ Zur Biographie vgl. ENGELHART, „Wir schlugen unter Kämpfen ...“.

²¹ Vgl. ebd. 398ff.

²² Vgl. ebd. 404.

²³ Eschweiler an Ehrhard vom 28.6.29 (AByzI Scheyern).

²⁴ Man lese nur die Bemerkungen Eschweilers über Lortz im nachfolgenden Brief an Ehrhard vom 9.12.29: „Lortz habe ich nie für einen gehalten *ex quo salus venit* für die Theologie. Gibt es unter den Geisteswissenschaftlern noch größere Illusionisten und Dummköpfe als bei den sog. ‚rein wissenschaftlichen‘ Historikern? Vielleicht bei den Literaturhistorikern. Er ist drollig: Gestern hielt Lortz hier einen Vortrag über S. Benedict; ganz ‚kritische‘ Quellenmäßigkeit und nachdem die Quellen lang und breit bekrittelt waren, ging es los im Psychologisieren, Modernisieren, Phantasieren, wie es aber nur vor lauter Methode stupid gewordene Historiker können. Immerhin ist Lortz wenigstens ein angeregter Gesprächspartner, der gute Witze machen kann; das ist im Vergleich zu anderen Kollegen schon ein Vorzug, den

wenigstens zunächst – dem durch seine Vermittlung 1931 nach Braunsberg berufenen Kölner Kon-Erzdiözesanen Hans Barion (1899–1973), wiewohl Alters- und Charakterunterschied zwischen beiden ebenfalls eine wirklich enge Verbindung nicht haben zustande kommen lassen²⁵.

Den Freunden in der Ferne fiel Eschweilers gedrückter Gemütszustand bald auf. Paul Adams berichtete schon im August 1929 an Erik Peterson: „Eschweiler leidet sehr unter Braunsberg. Die Atmosphäre lähmt ihn. Er hat keinen Verkehr und ist immer glücklich, wenn er in Berlin wieder so dankbares Publikum hat“²⁶. Berlin war also das Ziel von Eschweilers regelmäßiger Flucht aus der Braunsberger Einöde. Im Hotel Savigny an der Charlottenburger Schlüterstraße war er häufiger Gast, wenn er in der Großstadt wie zuvor in Bonn nicht bloß den regelmäßigen Kontakt mit Carl Schmitt und seinem großen Umkreis, sondern noch darüber hinaus Anschluß an Kreise von Künstlern und Literaten suchte. Einige wertvolle Zeugnisse dafür finden sich in den Erinnerungen und Tagebüchern Thea Sternheims (1883–1971), der selbst schriftstellerisch tätigen zweiten Frau des bekannten Dramatikers Carl Sternheim (1878–1942). In den letzten Jahren der

man unter den hiesigen Verhältnissen schätzen muß.“ In einem Brief vom 21.4.32 heißt es dann noch deutlicher: „Mit Lortz wirklich Freund zu werden, gelingt mir nicht; man muß stets bei ihm auf der Hut sein, nicht ausgenutzt zu werden, und er selbst ist nur als gewandter Gesellschafter zu schätzen in diesem Colonial-Dasein, wo einer auf den anderen angewiesen ist.“ Allerdings hat sich Eschweiler mit politischer Absicht noch 1934 für Lortz bei einer Lehrstuhlvakanz in Münster eingesetzt: „In nationalpolitischer Hinsicht habe ich zu melden, daß Lortz unseren Braunsberger Kurs aktiv mitgemacht (...), sich nach seinem Vermögen für den N-S öffentlich bekannt und für dieses Bekenntnis den Kopf hergehalten hat“ (Eschweiler an Mattiat, REM, vom 5.10.34 [EHM, NL Eschweiler]). Nachdem dieses Engagement nicht erfolgreich war, hat sich Eschweiler 1935 erneut für Lortz stark gemacht, näherhin für seine Versetzung nach Münster zu Ungunsten Georg Schreibers; vgl. MORSEY, Georg Schreiber, 146; DAMBERG, Kirchengeschichte, 155. Noch aktiver scheint Barion in die Angelegenheit involviert gewesen zu sein; vgl. LAUTENSCHLÄGER, Neue Forschungen, 302ff.

²⁵ Nach dem Urteil Eschweilers in einem Brief an Ehrhard vom 21.4.32 (AByzI Scheyern) ist Barion „ein ungemein kluger und sauberer Kopf, dessen oft verblüffende Gewandtheit[?] hoffentlich mit der Zeit noch mehr die kindlich katholische Sachlichkeit seines im Grunde doch sehr aufrichtigen und guten rheinischen Herzens zu Worte kommen läßt.“ Der Brief fährt fort: „Barion ist 15 Jahre jünger als ich; und es ist merkwürdig, daß dieses im Kriege mannbar gewordene Geschlecht so vorsichtig, so diplomatisch, so mißtrauisch ist, gleich als wenn die furchtbaren Ereignisse der Jugendjahre das Naturell selbst eingeschüchtert haben.“ Vgl. zu diesem zunächst freundschaftlichen Verhältnis, das erst 1935/36 zerbrach, MARSCHLER, Kirchenrecht, 49–59.

²⁶ Brief P. Adams an E. Peterson vom 26.8.29: NICHTWEISS, „Die Zeit ...“, 82. Zu bedenken ist, daß selbst Berlin, wie Eschweiler in einem Brief an A. Ehrhard vom 21.4.32 (AByzI Scheyern) bemerkt, damals nicht weniger als 8 1/2 D-Zug-Stunden vom Ermland entfernt lag.

Weimarer Demokratie wurde das Haus der aus dem Rheinland stammenden intelligenten Katholikin, die sich 1927 von ihrem nervenkranken Mann hatte scheiden lassen und mit ihren zwei Kindern nach Berlin gezogen war, zum Mittelpunkt eines regen gesellschaftlichen Lebens. Sie stand mit Persönlichkeiten wie Gottfried Benn oder André Gide in Kontakt, bis sie schon 1932 in Vorausahnung der bevorstehenden nationalsozialistischen Zukunft Deutschlands nach Paris emigrierte. Thea Sternheim war zunächst von Eschweilers Freundlichkeit und Unkompliziertheit sehr angetan und hat uns in ihren Aufzeichnungen lebendige Eindrücke seiner Persönlichkeit hinterlassen²⁷. Jedoch stieß die einer pazifistischen Religiosität zuneigende²⁸ Katholikin der bereits vor 1933 zunehmend spürbare Nationalismus des Theologen²⁹ rasch ebenso ab wie derjenige Carl Schmitts und der mit Schmitt verbundenen Brüder Alfons und Paul Adams³⁰, die ebenfalls

²⁷ Im Tagebuch Sternheims vom 5.1.29 wird „der mir so sympathische Professor Eschweiler“ erwähnt (Bd. II, n. 1782, S. 206). Ebd. heißt es unter n. 1836 (vom 3.8.29, S. 242): „Eschweilers Sympathie ist so direkt, dass auch meine Rückwirkung gleich einsetzen kann. Mit diesem Mann kommt man, ohne Zeit zu verlieren, weiter.“ Zum Vertrauen, das Sternheim in dieser Zeit gegenüber Eschweiler empfand, vgl. auch BENN/STERNHEIM, Briefwechsel und Aufzeichnungen, 51. Noch viele Jahre nach Eschweilers Tod erinnert sich Sternheim an Eschweilers „Uninteressiertheit für die sonst von Geistlichen geforderte Rücksicht auf Rang“: Tagebücher, Bd. IV, n. 4509 (S. 412), Eintrag vom 12.9.61.

²⁸ Dies bezeugen ihre engen Kontakte zum Dominikanerpater Franziskus Stratmann (1883–1971). Vgl. STERNHEIM, Erinnerungen, 543f.: „Er [sc. Stratmann] schenkt mir ein für die rachsüchtige Tendenz der Epoche überaus mutiges, aber bereits von zahlreichen Katholiken wie Professor Carl Schmitt, Eschweiler, den Brüdern Adams, Kamnitzer, der Zentrumszeitung Germania aggressiv befehlendes Buch *Weltkirche und Weltfriede*, in das er ‚Beati Pacifici‘ schreibt.“ Zu Stratmanns Biographie und seinem Widerstand gegen den Nationalsozialismus vgl. GROOTHUIS, Im Dienste einer überstaatlichen Macht, bes. 405–420.

²⁹ Vgl. beispielhaft in einem ausführlichen Brief an A. Ehrhard vom 28.6.29 (AByzI Scheyern) Eschweilers Postulat nationaler Gesinnung im Plädoyer für eine Verlegung der Braunschweiger Akademie nach Königsberg: „Respekt kann aber der Katholizismus sich nur verschaffen, wenn er in diesem stock-reaktionären Junker-Protestantismus sich als deutsch und das Deutschtum umfassend und tragend erweist an der Zentrale, wo über kurz oder lang doch alle Selbständigkeiten des Ermlands zentralisiert werden: in Königsberg.“

³⁰ Vgl. STERNHEIM, Erinnerungen, 521; Tagebücher, Bd. II, n. 1915 vom 13.7.30 (S. 292); n. 2051 vom 9.11.31 (S. 376); n. 2080 vom 31.1.32 (S. 392); n. 2085 vom 21.2.32 (S. 394f.); n. 2090 vom 28.3.32 (S. 397): „Abendessen mit dem aus Leipzig zurückgekehrten Professor Eschweiler, Adams, Wolodia und Agnes bei Stöcker. Plötzlich weiss ich bei den seitens Eschweiler geführten Gesprächen über den Krieg (Gesprächen, die stets in Hymnen auf den auf dem Schlachtfeld gefundenen Tod ausarten), dass aus dieser Richtung die empfindlichsten Schläge gegen meinen Glauben geführt werden. Wie kann Gott, der die Liebe ist, dem Anruf eines mit so wilden Instinkten erfüllten Menschen gehorchen wollen, auf sein Geheiss in die Hostie niederzusteigen?“; n. 2102 vom 6.5.32 (S. 403); n. 2103 vom 11.5.32 (S. 404); n. 2181 vom 8.2.33 (S. 474): „Dass ich aus diesem Katholizismus ebenso wenig wie

zu ihrem Bekanntenkreis zählten. Mit ihrer Emigration und Eschweilers bald folgender expliziter Hinwendung zum Nationalsozialismus ist die Bekanntschaft endgültig zerbrochen.

(3) Doch damit haben wir vorgegriffen. Trotz aller Liebe zur pulsierenden Metropole Berlin und der lebendigen persönlichen Kontakte, die er dorthin pflegte, hatte Eschweiler seit Herbst 1928 die weitaus meiste Zeit im abgelegenen Ermeland zu verbringen. Gegenüber den Braunsberger Studenten ließ der neuernannte Professor von seiner anhaltenden winterlichen Lethargie offenbar nichts erkennen. In einem Manuskript des Nachlasses, das Notizen für die Antrittsvorlesung an der Akademie enthält, lobt Eschweiler stattdessen euphemistisch „Ermlands selige Abgeschiedenheit“ und die damit verbundene „Muße für wissenschaftliche Arbeit“. Indem er seinen Hörern die Dogmatik als Hauptfach der Theologie präsentiert und „wider die Geschäftlhuber und die religiösen Sentimentalisten“ die Notwendigkeit solider spekulativer Theologie für eine Glaubenspraxis betont, die der Veräußerlichung entgehen will³¹, bittet er bei aller Würdigung seines Vorgängers (Bernhard Poschmann) zugleich „um unverändertes Interesse bei veränderter Lehrart“. Die Hauptanliegen des eigenen theologischen Standpunktes hat er den Studenten programmatisch vorgestellt: Orientierung am hl. Thomas von Aquin, Verständnis des Glaubens als eines gnadenhaften Geistgeschenkes, Konzeption der Theologie als einer Einheit von menschlichem Wahrheitsstreben und göttlicher Selbstoffenbarung im Raum der Kirche. Als Leitfaden für die Dogmatikvorlesungen wählte Eschweiler das seinerzeit weit verbreitete neuthomistische Handbuch des Münsteraner Dogmatikers Franz Diekamp (1864–1943) aus.

(4) Auch fakultätspolitisch wurde der neue Dozent rasch aktiv. Bei der Neubesetzung des historischen Lehrstuhls an der philosophischen Fakultät, dessen vorheriger Inhaber Philipp Funk nach nur drei Jahren in Braunsberg an die Freiburger Universität gewechselt war, versuchte er 1929, den üblichen Wunsch der an der Akademie tätigen Ermländer und der Diözesanautoritäten nach Ernennung

aus wotanistisch verseuchten (die Hitlerkatholiken) – wie den national infizierten (Carl Schmitt, Eschweiler, Adams) auch nicht die geringste Nahrung zu ziehen vermag, ist selbstverständlich. Der von diesen Kollektiven gehandhabte Mythos ist nicht fruchtbar für mich. Es liegt im Wesen der Auswirkung, dass ich mich um so dringlicher auf die Suche nach Wahrheit begeben. Ob Gott oder Mensch – ich verlange, suche, seitdem ich zum erstenmal seinen Anruf vernahm, unaufhörlich Jesus!“

³¹ „Aller menschlicher Wille und aller Liebeseifer ist blind und verloren, der nicht im Lichte der Wahrheit tätig ist (...). Unserer Zeit mangelt es nicht an Eifer und Willensanstrengung; wieviel verlorene Liebe ist in ihr! – was ihr fehlt, ist die Glaubenserkenntnis. Sie ist entsetzlich dumm geworden: Immer mehr entschwindet ihr die geheimnisvolle Tiefe des Lebens... (...). Nicht der Moralpauker auf der Kanzel, sondern der aus ernstem Studium und gläubiger Erkenntnis predigende Seelsorger [ist] am Platze“ (undat. Mskr.: EHM, NL Eschweiler).

eines einheimischen Kandidaten³² durch die Berufung des Historikers Herman Hefele (1885–1936) zu umgehen, der in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit Interesse an einer ruhigeren Stelle gezeigt hatte. Eschweiler setzte sich damals noch ohne Probleme persönlich für den Kollegen ein und pflegte mit ihm freundschaftliche Kontakte, obwohl sich wissenschaftliche und kirchenpolitische Differenzen rasch andeuteten³³. Die Bemühungen um seine Berufung, in die sich auch Carl Schmitt (vielleicht auf Wunsch Eschweilers) eingeschaltet hatte³⁴, verliefen erfolgreich, denn Hefele trat bereits zum Wintersemester 1929/30 das Amt in Braunschweig an. Nach 1933 bis zu seinem frühen Tod sollte Hefele als wichtigster Gegner der Nationalsozialisten an der Fakultät gelten³⁵ – nicht ohne Auswirkungen auf das Verhältnis zu Eschweiler, der ihn dafür im März 1934 durch ein denunziatorisches Schreiben nach Berlin mit Hilfe des von den Nationalsozialisten ein Jahr zuvor erlassenen „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ von der Akademie wegzubefördern suchte³⁶.

³² Die gleichen Probleme gab es schon bei der Berufung Funks 1925/26; vgl. ENGELHART, „Wir schlugen unter Kämpfen ...“, 356–374, dazu die Bemerkungen Eschweilers im Brief an A. Ehrhard vom 28.6.29 (AByzI Scheyern): „Die theologischen Professuren haben allzu lange der Beförderungsmöglichkeit für einheimische Religionslehrer und die 4 philosophischen Stühle als höheres Otium für Oberlehrer gegolten, als daß die Entwicklung der letzten Jahre nicht sehr empfindlich und nach außen hin merklich als ‚Überfremdung‘ aufgefaßt bzw. verurteilt wird. Heute sind in der philosophischen Fakultät nur Switalski und in der theologischen der Moralist Jedzink (wahrscheinlich in Bonn unbekannt) die Hüter der ermländischen Überlieferung; und Switalski nimmt als geborener Pole dabei noch eine Stellung für sich ein. (...) Daß der Subregens des Seminars, ein Promovend Finkes in Freiburg, nicht per se in die Nachfolge Kisslings aufgerückt, sondern nicht einmal auf der Liste genannt worden ist, daß kurz darauf bei der Nachfolge Funks wieder keiner der ermländischen Oberlehrer und Gymnasialdirektoren, die sich darauf gespitzt hatten, berücksichtigt worden ist, – das hat die Ressentiments zur akuten Spannung gebracht.“

³³ Vgl. Eschweilers Brief an Ehrhard vom 9.2.29 (AByzI Scheyern), in dem unser Theologe von gemeinsamen Spaziergängen und regelmäßigem Billardspiel berichtet. Aber auch Kritik wird laut: „Hefele ist schon von einer unheimlichen römischen Korrektheit! Aber sehr anregend ist es doch, oder gerade deshalb, mit ihm zu diskutieren. Und ein hilfsbereiter guter Mensch und College scheint er zu sein.“ Zudem sei er „fabelhaft klug“. Otto Weiß hat Hefeles Weg als vom „Modernismus“ zum „Römischen Katholizismus“ führend charakterisiert (und kritisiert): Modernismus, 377–382.

³⁴ Nach ENGELHART, Die Berufung Herman Hefeles, 125, gehörte Carl Schmitt zu den zugunsten von Hefele im Auswahlverfahren benannten Referenzen. Der Beitrag informiert ausführlich über Ablauf und Kandidatenauswahl im Verfahren sowie über die Debatten um Berufung eines „Einheimischen“ auf die Stelle.

³⁵ Vgl. REIFFERSCHIED, Das Bistum Ermland, 50.

³⁶ Vgl. Schreiben Eschweilers an einen nicht namentlich genannten „Ministerialrat“ vom 8.3.34 (EHM, NL Eschweiler). Aller Wahrscheinlichkeit nach ging das Schreiben an Dr. Haupt vom Preußischen Wissenschaftsministerium, der am 28.2.34 in einem Brief an den

Während der ersten Jahre in Braunsberg hat Eschweiler zumindest im Rahmen seiner akademischen Tätigkeit noch kein explizit politisches oder nationalistisches Engagement zu erkennen gegeben. Kurz vor dem Wechsel ins Ermland hatte er einen Artikel publiziert, in dem er angesichts des angestammten „französischen Mißtrauens“ gegen Deutschland die Notwendigkeit hervorhob, daß die Franzosen „das wirkliche Deutschland“ kennenlernen, etwa im Ferienaustausch zwischen deutschen und französischen Geistlichen³⁷. Dadurch, so Eschweiler, werde der Chauvinismus, wie ihn etwa die mittlerweile kirchlich verbotene *Action française* gepflegt habe, im Nachbarland weiter an Einfluß verlieren. Der Beitrag gipfelt geradezu im Plädoyer für ein neues, vereinigtes Europa mit dem Verzicht auf alte Feindbilder. So spricht kein verbohrter Nationalist. Ebenso kann auf einen Brief an Waldemar Gurian aus dem Jahr 1929 hingewiesen werden, in welchem der Dogmatiker dem Bekannten aus Bonner Tagen nicht bloß bei der Suche nach einem Betreuer für die in Erwägung gezogene Habilitation behilflich zu sein versuchte, sondern ihn – mit religiösen Argumenten – zugleich ermutigte, seine jüdische Herkunft nicht zu verleugnen³⁸. Von Antisemitismus, gar mit rassistischer Motivation, ist dabei nichts zu spüren. Erst nach 1933 scheint das Verhältnis Eschweilers zu Gurian (ebenso wie Gurians Beziehung zu Hans Barion³⁹) dauerhaft zerbrochen zu sein⁴⁰. Ebenfalls keinerlei politisch-weltanschauliche Anspie-

Rektor ausdrücklich nachgefragt hatte, „bei welchen Dozenten sich gegenwärtig Schwierigkeiten im Unterricht für die Hochschule ergeben“, wobei eindeutig „politische Unzuverlässigkeit“ abgefragt werden sollte (ebenfalls im NL Eschweiler erhalten).

³⁷ Vgl. ESCHWEILER, Vom französischen Mißtrauen.

³⁸ Eschweiler an Gurian vom 29.3.1929, zit. bei HÜRTEN, Gurian, 45, Anm. 92: „Sie sind als Jude geboren, lb. H. Dr., und ich hoffe, daß Sie sich dessen niemals schämen, daß Sie für sich bewußt bleiben, eine Sünde *contra naturam et Deum Israel et Chr. D. N.* zu begehen, wenn Sie jemals aus bösen Erfahrungen heraus oder aus Minderwertigkeitsgefühlen heraus sich gegen Ihren Vater und Ihre Mutter auflehnen wollten.“ Vgl. auch Eschweilers durchaus positive Interpretation des johanneischen Wortes *quia salus ex Iudaeis est* (Joh 4,22) in einer (die Theologie Petersons betreffenden) Briefäußerung gegenüber C. Schmitt vom 1.2.29 (HStAD, RW 265-2255): „Das auserwählte Volk, Israel, ist aber der vorherbestimmte Kleiner unter den Völkern. Die apostolische Sukzession muß von den Juden anfangen.“

³⁹ Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 317. Gurians Verhältnis zu Carl Schmitt war bereits seit Ende der 20er Jahre zerrüttet.

⁴⁰ Eschweiler weigerte sich nach der Machtergreifung Hitlers, Gurian bei der Emigration behilflich zu sein – selbst die Aberkennung der Staatsbürgerschaft und ein teilweises Berufsverbot sah er für ihn als akzeptabel an; vgl. die Briefe Eschweilers an den (kurz vor seiner Konversion zum Katholizismus stehenden) evangelischen Autor Karl Thieme (1902–1963) vom 19.7.33 und vom 21.12.33 (IZG, NL Thieme, ED 163/19; letzterer auch EHM, NL Eschweiler). Allerdings erklärte sich Eschweiler damals noch bereit, bei einem Kollegen, der Einfluß im Journalismus hatte, ein Wort für Gurian einzulegen. Voraussetzung dafür sei aber, daß dieser auf jede politische Äußerung in seinen Veröffentlichungen verzichte.

lungen finden sich in einigen Gutachten, die das Berliner Wissenschaftsministerium im Zusammenhang mit Stellenbesetzungen von Eschweiler vor seinem Eintritt in die NSDAP erbeten hat. So enthalten etwa Stellungnahmen zu Karl Richstätter SJ, Albert Lang und Michael Schmaus allein fachliche Kritik.

Das Verhältnis Eschweilers zur kirchlichen Autorität stellte sich zu Beginn der Braunsberger Tätigkeit unproblematisch und entspannt dar. Ein Zeugnis dafür bietet sein im Februar 1930 in der „Ostpreußischen Zeitung“ erschienener Nachruf auf den unerwartet verstorbenen Frauenburger Bischof Augustinus Bludau (1862–1930). In warmen Farben wird darin für die Erinnerung der Nachwelt das Bild des gelehrten Kirchenfürsten gezeichnet, der zwischen 1895 und 1908 Professor für neutestamentliche Exegese in Münster gewesen war und dem man es in seiner Diözese im Spannungsfeld zwischen deutschen und polnischen Interessen nicht immer leicht gemacht hatte⁴¹. Im Informativverfahren vor der Neuwahl des Bischofs fiel am Rande zwar auch Eschweilers Name⁴², aber auf die Dreierliste, aus der das Domkapitel mit dem denkbar knappsten Ergebnis den seit 1926 als Administrator der Apostolischen Administratur Schneidemühl tätigen Breslauer Priester Maximilian Kaller (1880–1947)⁴³ wählte, ist er nicht gelangt⁴⁴. Das Verhältnis des neuen Bischofs zu Eschweiler scheint bei dessen Amtsantritt ungetrübt gewesen zu sein; umgekehrt hinterließ der Oberhirte beim Professor einen ausdrücklich positiven Eindruck⁴⁵.

Thieme reagierte darauf nach einer ersten Antwort vom 12.12.33 in einem Brief vom Epiphanietag 1934 mit Unverständnis und erneuerte den Aufruf zur Unterstützung. „Die Wahrheit ist im Fall unseres Freundes Waldemar Gurian, daß ich Ihre Unterscheidung zwischen religiös-kirchlicher und politischer Publizistik in dieser Absolutheit als laizistisch empfinde und darum die Voraussetzung, unter der Sie Gurian helfen wollen, als in sich widerspruchsvolle“ (IZG, ED 163/19, und EHM, NL Eschweiler). Nach seiner 1934 erfolgten Emigration in die Schweiz sollte Gurian in den von ihm herausgegebenen „Deutschen Briefen“ kritisch über Eschweilers Engagement für den Nationalsozialismus berichten.

⁴¹ Vgl. das Zitat aus dem Nachruf des „Allensteiner Volksblatts“ in: ANON., Das Wirken eines deutschen Bischofs für die Völkerversöhnung: Schöner Zukunft, V/1 (1929/30), 557. Zur Person vgl. PREUSCHOFF, Bludau.

⁴² Nach BRAHTZ, Mit meinem Gott, 278f., wurde er vom Trierer Bischof Bornewasser in die Diskussion gebracht.

⁴³ Zu seiner Person vgl. die biographischen Artikel von Fittkau, Poschmann, Rösgen und Wolf-Dahm; ausführlicher zur Biographie vor der Bischofsweihe: BRAHTZ, Mit meinem Gott. Hingewiesen sei auch auf die unveröffentlichte Lebensskizze aus der Feder von G. Fittkau (EHM).

⁴⁴ BRAHTZ, Mit meinem Gott, 278f., berichtet, daß neben Kaller die beiden Professoren Steinmann und Poschmann auf der Liste standen. Als selbst nach dem dritten Wahlgang ein Gleichstand der Stimmen für Poschmann und Kaller vorlag, erfolgte die Wahl des letzteren durch Entscheidungsvotum des Dompropstes.

⁴⁵ Vgl. BRAHTZ, Mit meinem Gott, 327.

(5) An der kleinen Braunsberger Akademie hat man, wie bereits angedeutet, Eschweiler als begabten neuen Kollegen rasch in die Pflicht genommen. Nachdem er zum Wintersemester 1929/30 für ein akademisches Jahr das Amt des theologischen Dekans übernommen hatte, wurde er im Januar 1931 ausersehen, zum 60. Jahrestag der Reichsgründung die Festrede an der Akademie zu halten, in deren Rahmen eine Gedenktafel für die Gefallenen des Weltkriegs enthüllt wurde⁴⁶. Mit Beginn des Wintersemesters 1931/32 bis zum Ende des folgenden Sommersemesters fungierte Eschweiler erstmals als Rektor der Akademie⁴⁷. Das Verhältnis der Hochschule zu Klerus und politischer Führung im Ermland war schon damals spürbaren Belastungen ausgesetzt. Vor allem Professoren, die nicht aus dem Ermland stammten, darunter Eschweiler an vorderster Front⁴⁸, traten massiv für den Plan einer Verlegung in die Universitätsstadt Königsberg ein, der die Akademie seit den Tagen ihrer Gründung begleitete und genauso lange auf strikte Ablehnung bei den Ermländischen Bistumsautoritäten gestoßen war. Auch in den Berliner Ministerien waren die Meinungen zum Thema seit geraumer Zeit uneinheitlich⁴⁹. Dennoch wurde seitens der Akademie in dieser Angelegenheit seit Ende 1930, bald nach dem Amtsantritt von Bischof Kaller, eine neue Offensive gestartet. Im Dezember übersandte Eschweiler dem Bischof eine (privat verfaßte) Ausarbeitung mit „Gedanken über die Lage der Staatlichen Akademie in Brauns-

⁴⁶ Die Rede am 18.1.31 stand unter dem Titel „Was ist Auktorität?“ (EHM, NL Eschweiler). Eschweiler hat sich zum Thema *auctoritas* mit der Bitte um bibliographische Unterstützung auch an Erik Peterson gewandt, der ihm mit Post vom 12.10.31 tatsächlich eine Sammlung von Hinweisen und Zitaten, vor allem aus der Väterliteratur, übersandt hat (EHM, NL Eschweiler). Daß dieses Thema zur gleichen Zeit auch andere Theologen beschäftigte, zeigt beispielhaft die Streitschrift „Wider die Ächtung der Autorität“ aus der Feder Friedrich Gogartens (Jena 1930).

⁴⁷ Eschweiler erhielt sieben von neun Stimmen. Vgl. die Mitteilung des Wahlergebnisses an das PrWissMin vom 9.6.31 in BArch, R 4901-2447, Bl. 197.

⁴⁸ Vgl. Eschweiler an A. Ehrhard vom 28.6.29 (AByzI Scheyern): „Die Sache könnte nur gebessert werden, wenn die theologische Fakultät der Königsberger Universität angegliedert würde. Dagegen sträuben sich aber die Ermländer mit Händen und Füßen; sie wollen nicht merken, daß gerade die Abschildung Ostpreußens durch den Korridor die Provinz zu einer Einheit in wirtschaftlicher und kultureller Beziehung bringt, gegenüber der die Absonderung Ermlands – die alt gewohnte und geübte – bald vollends erliegen muß. Der Bischof wäre schon für eine Verlegung nach Königsberg zu gewinnen, wenn er nicht den Widerstand potenter Kleriker fürchtete; und die Regierung hat sie ja schon vor 3 Jahren angeboten.“ Es folgt Eschweilers Erläuterung der wirtschaftlichen wie (aus katholischer Sicht) religiös-wissenschaftlichen Vorteile dieser Verlegung: Königsberg sei der geeignete Ort „zum theologischen Kolonisieren“.

⁴⁹ Eschweiler bekam dies in Berlin schon im Herbst 1929 zu spüren; vgl. die Bemerkungen in seinem Brief an A. Ehrhard vom 9.12.29 (AByzI Scheyern). Zu den Verlegungsplänen vgl. auch PREUSCHOFF, Bischof Kaller, 117–120.

berg⁵⁰, der im Juni 1931 eine durch Rektor Hefeke gezeichnete Erklärung aus der gesamten Professorenschaft folgte⁵¹. Man argumentierte nicht bloß mit dem Verweis auf die lange Geschichte der Fusionsbestrebungen, sondern auch mit der veränderten Situation in der modernen Welt, die eine intellektuelle Öffnung des Katholizismus verlange. Die Befürworter der Verlegung erhofften sich für die Theologische Fakultät an der Volluniversität der Großstadt Königsberg, wo seinerzeit immerhin rund 750 Katholiken zu finden waren⁵², akademische Aufwertung und eine stärkere Außenwirkung in das überwiegend protestantische Ostpreußen hinein. Der Wechsel nach Königsberg, so betonte vor allem Eschweiler, wäre in diesem Sinn eine echte Herausforderung und Chance für einen selbstbewußten Diaspora-Katholizismus. Nachdem Bischof Kaller schon im Januar 1931 gegenüber Eschweilers Eingabe in einem knapp-distanzierten Schreiben negativ reagiert hatte, u.a. mit Verweis auf die konkordatäre Verankerung des Standorts Braunsberg und den dort geplanten Neubau des Priesterseminars⁵³, wies er ebenso die ihm am 8. Juni 1931 übersandte Eingabe der Professoren prompt zurück⁵⁴. Ebenso ablehnend äußerten sich im gleichen Jahr der Erste Bürgermeister von Braunsberg, Ludwig Kayser (1899–1984), sowie die ostpreußische Zentrumsparterie unter ihrem Vorsitzenden Carl Stephan⁵⁵. Hingewiesen wurde dabei auf den Wert des Heimatprinzips und der organischen Verbindung zwischen akademischem Leben und religiöser Praxis, auf die größeren langfristigen Bedrohungen für die katholische Fakultät an der Universität der protestantischen Großstadt Königsberg und auf die vermutlich ausbleibende Kostenersparnis. Vor allem das Faktum des Seminarneubaus, den Kaller energisch vorantrieb, dürfte ein kaum zu widerlegendes Argument gewesen sein. Im Sommer 1931 gab Eschweiler, nachdem ihn Kaller freundlich, aber entschieden dazu gedrängt hatte⁵⁶, den aktiven Widerstand gegen die Baupläne auf. Noch im Juli versicherte ihm der Bischof brieflich, daß

⁵⁰ Erhalten in EHM, NL Eschweiler. Im Begleitschreiben an den Bischof (vom 16.12.1930) betont der Professor, daß die von ihm vorgetragenen Gedanken „zwar verständlicherweise nicht von allen, wohl aber von der überwiegenden Mehrzahl“ der Kollegen geteilt würden.

⁵¹ Text abgedruckt bei PREUSCHOFF, Bischof Kaller, 123–127, erhalten auch in: EHM, NL Eschweiler.

⁵² Diese Zahl nennt Eschweiler unter Berufung auf den Königsberger Studentenpfarrer P. Dietz S.J. in seinen „Gedanken über die Lage der Staatlichen Akademie in Braunsberg“ (1930), S. 2.

⁵³ Vgl. Kaller an Rektor Eschweiler vom 2.1.31 (EHM, NL Eschweiler).

⁵⁴ Vgl. die diesbezüglichen Aktenstücke in BArch, R 43 I-1810, Bl. 74–75.120–122.

⁵⁵ Vgl. REIFFERSCHIED, Das Bistum Ermland, 35. Auch diese beiden Stellungnahmen aus der Politik sind im NL Eschweiler erhalten.

⁵⁶ In Briefen vom 4. und 29. April 31 mahnte er Eschweiler, den Seminarneubau auch gegenüber staatlichen Stellen nicht zu behindern.

damit alle vorangehenden Irritationen ausgeräumt seien⁵⁷. 1932 konnte der Seminarneubau mit Hilfe großzügiger staatlicher Geldzuweisungen aus der „Osthilfe“, aber auch zahlreicher Spenden aus dem Ermland⁵⁸ endgültig realisiert werden. Am 23.8.32, während des ersten Rektorats Eschweilers, wurde das moderne Gebäude⁵⁹, in dem jetzt nicht mehr nur die Theologiestudierenden des Ermlands, sondern auch Alumnen der Diözese Danzig und der Freien Prälatur Schneidmühl Aufnahme fanden, durch Nuntius Cesare Orsenigo (1873–1946) unter den Augen mehrerer Bischöfe und prominenter staatlicher Vertreter feierlich eingeweiht⁶⁰. Rektor Eschweiler begrüßte die hohen Gäste und hielt eine lateinische Festansprache, in der er die gegenseitige Verwiesenheit von kirchlicher und akademischer Priesterausbildung betonte, auf den hohen Wert des wissenschaftlichen Erkennens für den Glauben sowie auf die Gefahren hinwies, die in blindem Aktivismus und Irrationalismus lägen⁶¹.

Durch die Existenz des neuen Seminars war die Debatte um eine Verlegung der Akademie vorläufig beendet, zumal auch die vorherige Raumnot durch Hinzuziehung des alten Seminargebäudes („Steinernes Haus“) in der unmittelbaren Nachbarschaft gemildert werden konnte. Erst in dem veränderten politischen Rahmen nach der Machtübernahme Hitlers flammte die Umzugsdebatte erneut auf. Einem diesbezüglichen Schreiben des nationalsozialistischen Akademieprofessors Hans André (1891–1966)⁶² vom 24.7.33 an den Ostpreußischen Oberprä-

⁵⁷ Vgl. Kaller an Eschweiler vom 7.7.31 (EHM, NL Eschweiler): „Nun scheint die Sonne wieder voll und klar. Ich bin froh, daß zwischen uns kein Schatten mehr liegt.“

⁵⁸ Lt. BArch, R 43 I-1810, Bl. 154, wurde für den Bau eine Summe von 100.000 RM bewilligt. Eschweiler spricht in seinem Bericht „Wie das Staatsinteresse an der Staatl. Akademie zu Braunsberg institutionell gesichert werden kann“ (1935), S. 1, von 200.000 RM. Er kommentiert: „Leider versäumte die Regierung, daß mit dem Neubau eines geräumigen Konvikts die Akademie zur ordentlichen Bildungszentrale für die drei nordostdeutschen Diözesen Ermland, Danzig und Schneidmühl werden würde“ (ebd.). In einer hektographierten Spendenbitte, die Bischof Kaller im März 1931 an alle ermländischen Geistlichen aussandte (EHM, NL Eschweiler), wurden die Gesamtkosten des Bauprojekts mit 550.000 Mark beziffert.

⁵⁹ Eine Abbildung findet sich in dem Band: Braunsberg/Ostpreussen, 52f.

⁶⁰ Vgl. insgesamt zum Projekt des Seminarneubaus BRAHTZ, Mit meinem Gott, 337–342. Über die Einweihung spricht auch der Geschäftsbericht des Rektors (Eschweiler) für die Jahre 1931/32, S. 9–11 (EHM, NL Eschweiler).

⁶¹ Texte erhalten in EHM, NL Eschweiler.

⁶² Abschrift im NL Eschweiler. André vertrat das Fach Biologie an der Philosophischen Fakultät. Zu seiner nationalsozialistischen Prägung vgl. REIFFERSCHIED, Das Bistum Ermland, 46f.; Schmittiana 3 (1991), 83, FN 27; MARSCHLER, Kirchenrecht, 49ff. Zu Andrés Naturphilosophie vgl. SIEWERTH, Andrés Philosophie des Lebens.

sidenten Erich Koch (1896–1959) war wiederum kein Erfolg beschieden⁶³. Eschweiler hat in seinem zweiten Rektorat auch noch 1935 versucht, die Eingliederung der Braunsberger Theologischen Fakultät nach Königsberg den staatlichen Stellen als eine mögliche Zukunftsperspektive vor Augen zu stellen, allerdings nur noch mit Einschränkungen und nicht mehr mit der früheren Entschiedenheit.⁶⁴ Realisiert wurde dieser Plan nie. Bis Kriegsende verblieb die Akademie mit beiden Fakultäten als autonome Hochschule in Braunsberg.

(6) Was die Themen seiner Forschungen angeht, hat Eschweiler in Braunsberg zunächst an den Schwerpunkt der Bonner Jahre angeknüpft: die Entwicklung katholischer Systematik auf dem Weg in die Moderne. Als Beleg dafür darf gelten, daß die von der Philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft herausgegebene Buchreihe „Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit“, deren erster Band 1931 erschien, Eschweiler unter ihren Begründern nennt. Allerdings wurden in ihr nur wenige Studien publiziert, die letzte 1938.

(a) Wir haben schon früher erwähnt, daß Eschweiler in Braunsberg zunächst das Thema seiner Bonner Probevorlesung ausgearbeitet hat. 1930 konnte die Abhandlung „Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff, das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus“ als Monographie erscheinen, nachdem sie zuvor bereits in zwei Teilen dem Vorlesungsverzeichnis der Akademie als Textanhang beigegeben worden war (SoSe 1930; WiSe 1930/31). Eschweiler vertritt darin die These, daß sich Möhlers Begriff der Kirche vom Frühwerk, das mit seiner Pneumatozentrik die Spuren Schellings und Schleiermachers zeigte, unter dem Einfluß des Hegelschen Idealismus bis in die reife Ausgestaltung der „Symbolik“ zunehmend „objektiver“ (und christozentrischer) gestaltet hat; „Inneres“ und „Äußeres“ fanden in seinem Kirchenbegriff enger zueinander. Am Ende stand Möhlers berühmte Definition von der Kirche als der „andauernden Fleischwerdung“ Christi. Während vor allem Eschweilers Hinweise auf Beziehungen zu Hegel und Schleiermacher in Möhlers Denken die Forschung

⁶³ Vgl. Bericht Andrés vom 24.7.33 an Oberpräsident Koch. Die erneuerten Pläne zur Eingliederung der Akademie in die Universität Königsberg wurden u.a. mit dem Argument begründet, daß dadurch die Überbetonung des konfessionellen Unterschieds in Ostpreußen verringert werden solle: „Diese Bestrebungen sind vor zwei Jahren daran gescheitert, daß der Staat dem Bischof von Ermland durch einen Zuschuss von 200 000 RM den Bau eines neuen Priesterseminars ermöglichte“ (EHM, NL Eschweiler). Allerdings war unübersehbar, daß der Verlegungsplan vorerst aus finanziellen Gründen undurchführbar war (in Königsberg müßte ein eigenes Seminargebäude zur Verfügung gestellt werden). Sobald aber das Priesterseminar durch die steigende Zahl der Studenten zu klein werden sollte, ergäbe sich eine neue Möglichkeit, sofern man nicht sogar darauf hinarbeiten wolle, bereits am Standort Braunsberg die theologische Fakultät formell der Königsberger Universität einzuverleiben.

⁶⁴ Vgl. Eschweilers Bericht „Wie das Staatsinteresse an der Staatl. Akademie zu Braunsberg institutionell gesichert werden kann“ (1935), S. 5f. (EHM, NL Eschweiler).

dauerhaft befruchtet haben, wiesen schon Zeitgenossen darauf hin, daß mit dieser Deutung ein zuweilen gegen Möhler (und die Tübinger insgesamt) erhobener Modernismusverdacht klar ausgeräumt werde⁶⁵. Die Rezeption des Buches in der Fachwelt war insgesamt weit weniger kontrovers als diejenige der „Zwei Wege“⁶⁶, obwohl in bestimmten Punkten auch jetzt Kritik laut wurde. Sie betraf primär die behaupteten Beziehungen Möhlers zum deutschen Idealismus, vor allem zu Hegel (vgl. die Stellungnahmen Josef Rupert Geiselmanns⁶⁷ oder Yves Congars⁶⁸); ebenso stand erneut das allzu „konstruierende“ und historisch nicht hinreichend gestützte Vorgehen des Verfassers im Fokus⁶⁹. Am deutlichsten wandte sich gegen die Interpretationsthese des Buches der als Möhler-Forscher anerkannte Tübinger Historiker und Exeget Stephan Lössch (1881–1966) durch eine 1931 in der „Theologischen Revue“ publizierte Rezension. Auch er wollte die Lehren in Möhlers „Symbolik“ nicht auf einen positiven Einfluß Hegels zurückführen, sondern stufte die „Idee vom objektiven Geist in der Kirche“ als „traditionales“ katholisches Erbstück ein, das Möhler gerade zur Abwehr Hegels eingesetzt habe⁷⁰. Wenn Lössch dennoch Eschweiler wegen seines profunden Wissens Anerkennung zollte, war er sich mit manchen Jesuitenrezensenten einig, die trotz der früheren Spannungen das jüngste Werk Eschweilers würdigten⁷¹; seine „reiche Kenntnis

⁶⁵ Vgl. Rez. CARTON DE WIART, 459.

⁶⁶ Der Paderborner Dogmatiker Bernhard Bartmann urteilte auf dem Boden einer etwas eigenwilligen Kriteriologie: „Die Schrift liest man mit großem Interesse wegen ihres historisch-theologischen Gehaltes. Der schwere Stil der ‚Zwei Wege‘ ist hier mit Glück vermieden; deshalb ist die Lektüre auch leichter. Je kürzer die Sätze und je weniger die abstrakten Substantive, je besser für Buch wie Leser“ (Rez. BARTMANN, 120).

⁶⁷ Vgl. KAGER, Die theologische Hermeneutik, bes. 32–35. Geiselman kritisierte an der Eschweilerschen Arbeit u.a. die behauptete Nähe zu Hegel (vgl. GEISELMANN, Die Entwicklung des Kirchenbegriffs; DERS., Die katholische Tübinger Schule, 89) und die Einschätzung der Ekklesiologie Sailers (vgl. GEISELMANN, Kirche und Frömmigkeit, 493).

⁶⁸ Auch der junge Yves Congar bemerkte in seiner Rezension, daß bei Eschweiler der Einfluß Schleiermachers und Hegels auf Möhler zu stark gewichtet worden sei (632). Ein Nachruf auf Eschweiler nannte das Möhler-Buch „un livre intéressant, mais incomplet“ (ANON., Notice nécrologique K. Eschweiler: Revue des sciences philosophiques et théologiques 26 [1937] 183).

⁶⁹ Vgl. Rez. PREIS, der am Einfluß Hegels wegen der Abwesenheit jeder dialektischen Methode bei Möhler zweifelt und die „Symbolik“ eher aus der stärkeren Vertiefung in die Tradition und die Auseinandersetzung mit der protestantischen Neoorthodoxie hervorgehen sieht. Auch der Rezensent J. Ternus ist mit dem von Eschweiler präsentierten „Aristoteles in Hegel“ nicht ganz einverstanden und findet im Buch manche Hinweise auf „eine Gelenkkonstruktion, die die Grundtendenz (...) in ganz wesentlichem Betracht als Fehlkonstruktion erkennen lassen“.

⁷⁰ Vgl. Rez. LÖSCH, 4.

⁷¹ Przywara etwa sprach von einem „reichen“, wenn auch „nicht ganz ausgeglichenen“ Buch (Das Religiöse als Form des Denkens, 27) und zitierte es auch nach dem Krieg noch zu-

der neuzeitlichen Theologie und Geistesgeschichte und seine ungewöhnliche Begabung, geistige Zusammenhänge aufzuspüren und ideengeschichtlich fruchtbar zu machen“⁷², erfuhren ausdrückliches Lob.

(b) Die scharfe Kritik an den „Zwei Wegen“ von Seiten der Jesuiten-Neuscholastik, wie sie in der mit P. Stufler SJ geführten literarischen Debatte greifbar geworden war, scheint Eschweiler den Anstoß gegeben zu haben, jene „Barockscholastik“ historisch noch eingehender zu untersuchen, deren Geist er immer deutlicher kritisierte⁷³ und deren Einfluß er an der Wurzel vieler theologischer Fehlentwicklungen des neuzeitlichen Katholizismus ausmachen wollte. Ein Antrag an das Preußische Kultusministerium auf finanzielle Unterstützung weiterer Studien zum Thema wurde 1931, wenn auch in geringerem Umfang als erhofft, positiv beschieden⁷⁴.

(7) Neben der Forschung war Eschweiler in Braunsberg in umfassenderer Weise als zuvor die akademische Lehre aufgetragen. An seiner neuen Wirkungsstätte führte der Theologe nicht bloß die dogmatischen Vorlesungen seines Vorgängers Poschmann fort. Zugleich vertrat er anfangs sein eigentliches Fach, die Fundamentaltheologie, da an der Hochschule kein eigener Dozent dafür zur Verfügung stand. Es dürfte nicht zuletzt Eschweilers Verdienst gewesen sein⁷⁵, daß ab Sommersemester 1934 der aus dem Bistum Hildesheim stammende Privatdozent DDr. Heinrich Kühle (1895–1966), einige Jahre zuvor Verfasser einer positiven Rezension zu den „Zwei Wegen“⁷⁶, als eigener Lehrbeauftragter für diese Tätigkeit und später (1937) als Ordinarius berufen werden konnte⁷⁷. In der Dog-

stimmend (Rez. PRZYWARA, 27, erneut in: ders., *Humanitas*, 554). Auch die Rezension von P. Schütt in der Jesuitenzeitschrift „Scholastik“ (1932) fiel durchweg positiv aus.

⁷² Rez. PREIS, 101.

⁷³ Inmitten seiner Vorbereitungen zur Studie über Rodrigo de Arriaga übermittelte Eschweiler dem väterlichen Freund Albert Ehrhard sein hartes Urteil über die Jesuitenschule des Barock (Brief vom 28.6.29, AByzI Scheyern): „Ich weiß, warum den Jesuiten selbst ihre große Ordens-Patristik bisher eine *terra incognita* ist; die *ars vere mirabilis* dieser Turnlehrer und Champions am logischen Reck a. m. D. g. [*ad maiorem Dei gloriam*, Th. M.]: so etwas versteht und bewundert man heute nur mehr auf dem Turnier-Sportplatz; auf philosophischem Felde hat diese *ars magna* ausgespielt.“

⁷⁴ Vgl. GStA PK, I. HA Rep. 76, Vc, Sekt 5, Tit. 26 Nr. 3 Bd. 10, Bl. 99: Eschweilers Antrag vom 1.4.31 auf einen dreijährigen Forschungszuschuß von je 1000 RM für das Projekt „Aristotelismus an den Universitäten Thüringen-Altdorf und Dillingen-Ingolstadt“ wird vom Ministerium am 24.4.31 mit der Gewährung einer Sonderzulage von einmalig 800 RM beantwortet (ebd. Bl. 101). Vgl. auch MORSEY, *Der lange Weg*, 282.

⁷⁵ Ein positives Gutachten Eschweilers zugunsten Kühles vom 20.3.35 ist erhalten in BArch, R 4901-14993, Bl. 14. Vgl. auch REIFFERSCHIED, *Bistum Ermland*, 61f.

⁷⁶ Vgl. Rez. KÜHLE.

⁷⁷ Allerdings scheint sich Eschweilers Beziehung zu Kühle nach dessen Ankunft in Braunsberg verschlechtert zu haben, denn in einem Vermerk Werner Webers in den Akten des

matik unterrichtete Eschweiler die üblichen Traktate. Die Arbeit an den diesbezüglichen Präparationen kann neben den noch zu schildernden Verschiebungen in den Interessen unseres Theologen erklären, weshalb nach 1930 keine größeren Veröffentlichungen mehr aus seiner Feder zu verzeichnen sind. Daß Eschweilers Dogmatikvorlesungen einen spürbar thomistischen Charakter gehabt haben, darf allein auf Grund der bereits erwähnten Benutzung des Diekamp-Handbuchs vorausgesetzt werden, obgleich im Nachlaß keine Ausarbeitungen erhalten sind. Als Dogmatiker hat sich Eschweiler – anders als in der Fundamentaltheologie – offenbar kaum um die Herausbildung eines eigenständigen Profils bemüht⁷⁸. Dafür spricht auch die Tatsache, daß seine in Braunsberg abgehaltenen Seminare fast ausschließlich der Thomasinterpretation gewidmet waren⁷⁹.

Die Wirkung, die der für die Problematik der Gegenwart sensible Thomist als Lehrer bei seinen Zuhörern hinterließ, ist in den Worten von Alois Mager greifbar geblieben, dem Herausgeber des Sammelbandes mit den Vorträgen der ersten Salzburger Hochschulwochen 1931, zu denen Eschweiler als Referent geladen war: „Eschweiler ist ein ausgesprochen spekulativer Kopf, der mühsam, aber mit zwingender Sicherheit, in letzte Tiefen bohrt. (...) Er ist modern, indem er nicht von Vergangenen ausgeht, sondern von der gegenwärtigen Wirklichkeit. Führer aber ist ihm Thomas von Aquin, der unter Beiseitesetzung alles Weltanschaulichen zur reinen Sache, letztlich zur *prima veritas*, vorstößt. Darum auch der tiefe Eindruck, den seine Vorlesungen auf wirklich denkende Menschen machten“⁸⁰. Daß diese Einschätzung das Urteil der damaligen Rezipienten durchaus richtig wiedergibt, belegt eine knappe Notiz von Gerta Krabbel in den „Schildgenossen“⁸¹ ebenso wie die Tatsache, daß Eschweiler über den engen Rahmen der

Berliner Wissenschaftsministeriums (vom 21.8.36: BArch, R 4901-307) ist zu lesen, daß der Dogmatiker den Kollegen beim Gauleiter als politisch unzuverlässig denunziert habe; Weber kommentiert dies mit Mißfallen. Nach dem Tod Eschweilers übernahm Kühle dessen Dogmatiklehrstuhl und scheint in Distanz zur staatsfreundlichen Mehrheit der Fakultät gestanden zu haben; vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 61–64.267. Später lehrte Kühle als Professor für scholastische Theologie in Münster.

⁷⁸ Vgl. die Briefnotiz von Erich Feldmann an W. Stapel vom 14.10.1936 (DLA Marbach, A:Stapel, HS.1988.3): „Seine Vorlesungen hat er wohl frei gehalten, werden auch kaum ergiebig sein“.

⁷⁹ Themen sind u.a.: Thomas, ScG I, 3; In Boeth. De trin.; S. th. I, 75ss.; thomanische Texte über das Wesen der Theologie und des göttlichen Glaubens; scholastische Texte zur Lehre vom *concursus divinus*; Anselm, Cur Deus homo; Thomas über das Gesetz des Neuen Bundes in S. th. I-II; Thomas, S. th. III, 60ss.

⁸⁰ Vorbemerkung des Herausgebers zu ESCHWEILER, Von der göttlichen Tugend, 169.

⁸¹ Vgl. KRABBEL, Die Salzburger Hochschulwochen, 557: „Professor Eschweiler sprach über ‚Die dogmatische Begründung des Glaubensaktes‘. Er fand großes Interesse.“ Vgl. auch KOREN, Nachlese, 50: „Nüchtern und anspruchsvoll formulierte der Braunsberger Theologe Karl Eschweiler seine Thesen (...)“.

Braunsberger Akademie hinaus immer wieder als Referent angefragt wurde. So hielt er – für einen katholischen Theologen seiner Zeit nicht selbstverständlich – im Sommersemester 1929 ein Kolleg an der Königsberger Universität zum Thema „Der Sinn der wissenschaftlichen Forschung im Zusammenhang der katholischen Weltanschauung“, in dessen Rahmen er versuchte, typische Vorurteile gegen die Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie seitens der modernen Profanphilosophie abzubauen⁸². Von der lebendigen Reaktion der Hörer war der Dozent spürbar angetan⁸³. Auch im Berliner „Collegium für Kunst und Wissenschaft“ trat Eschweiler im Wintersemester 1932/33 mit einer Vorlesungsreihe zu einer ähnlichen Thematik in Erscheinung⁸⁴.

3.2 Hinwendung zur politischen Theologie

(1) Neben der Weiterführung bzw. dem Abschluß längst begonnener Forschungsprojekte trat mit dem Antritt der Braunsberger Professur ein neues Thema in den Gesichtskreis Eschweilers, das sein Denken in den letzten Lebensjahren theoretisch und praktisch fast gänzlich beherrschen sollte: die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und staatlichem Gemeinwesen. Zwar war sie schon in frühen Publikationen gelegentlich angeklungen, wenn Eschweiler auf die umfassenderen Konsequenzen seiner zunächst glaubenstheologisch reflektierten Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade zu sprechen kam⁸⁵. Ein (nicht in den Druck gelangter) „Preiszeitungsaufsatz“ für die Kölnische Volkszeitung hatte sich

⁸² Vorlesungsmanuskript im NL.

⁸³ Vgl. die Bemerkungen im Brief an A. Ehrhard vom 28.6.29 (AByzI Scheyern): Das Auditorium von 70–80 Hörern habe „an teilnehmender Lebhaftigkeit und (...) an treuem Aushalten“ alle seine Erfahrungen in Bonn übertroffen. Eschweiler äußerte Erstaunen über dieses Interesse an dem unapologetischen, aber andererseits rein analytisch darlegenden Vortrag, der vorwiegend ältere Hörer angezogen habe. Das anschließende Colloquium wertete er vollends als Beleg dafür, daß hier „ein Propaganda-Boden von ausgezeichneter Beschaffenheit ist“, was sein Votum für eine Übersiedlung der theologischen Fakultät Braunsberg nach Königsberg nur verstärkte.

⁸⁴ Lt. Ankündigungsblatt, erhalten im NL Eschweiler.

⁸⁵ Vgl. etwa ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 484, wo bereits von der natürlichen Ordnung des Staates als Unterlage der Vollendung durch die Gnadenwirkung der Kirche gesprochen wird und die Schlußfolgerung lautet: „Eine streng in sich abgeschlossene Absolutheit des Staates und des Vernunftwissens wäre ebenso widersinnig, wie ein absoluter Mensch“. Auch Eschweilers Gegenwartsanalyse, wie wir sie aus den Aufsätzen seit 1922 kennengelernt haben, verweist auf diese politische Konkretisierung des theologischen Themas. In den „Zwei Wegen“ ist sie zunächst nicht weiterverfolgt worden.

bereits 1924 explizit dem Thema „Der nationale Gedanke im deutschen Katholizismus“ zugewandt. In intensivierter Form erscheint die Problematik der „politischen Theologie“ im Schrifttum des Theologen aber erst ab Ende der 20er Jahre. Schon der Begriff verweist unmittelbar auf Carl Schmitt, dessen gleichnamige Publikation des Jahres 1922 bei Eschweiler eine der frühesten theologischen Rezeptionen gefunden hat. Dennoch könnte das Urteil, Eschweiler sei bei seinen Versuchen zum Gegenstand „immer in den von Schmitt vorgezeichneten Bahnen“ geblieben⁸⁶, zu pauschal ausfallen, solange es nicht durch einen differenzierten Blick in die Texte seine Belege findet.

Nach dem bereits angesprochenen kleineren Beitrag im „Abendland“ 1928/29 über das Verhältnis Deutschlands zu Frankreich widmete sich Eschweiler in den Jahren 1929/1930 einer intensiveren Ausarbeitung des Themas der „politischen Theologie“ zunächst im Zusammenhang mit seiner überregionalen Vortragstätigkeit. Der handschriftliche Entwurf für eine „Rede auf dem Papstfest der Gemeinde Braunsberg am 26. Juni 1929“ unter dem Titel „Politischer Katholizismus“ ist im Nachlaß erhalten. Ein Referat über das Verhältnis von „politischem“ und „religiösem“ Katholizismus, gehalten im Oktober 1929 zunächst vor dem Katholischen Akademikerverband⁸⁷ in Münster, dann vor der Vereinigung katholischer Akademiker Berlins in der dortigen Hochschule für Politik, wurde in der Presse ausführlich und positiv gewürdigt⁸⁸. Das unveröffentlichte Typoskript, das den

⁸⁶ So (mit Blick auf Eschweiler und Barion formuliert) MOTSCHENBACHER, Katechon, 240.

⁸⁷ Eschweiler hatte 1928 einen Aufsatz in der Zeitschrift des Kath. Akademikerverbandes publiziert („Der katholische Gedanke“). Schmitt selbst pflegte bis 1933 Kontakte zu dem eng mit der Abtei Maria Laach kooperierenden Verband, und auch andere Theologen des Schmitt-Kreises waren in der Weimarer Zeit unter seinen häufigeren Referenten zu finden (vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 431–436; PÖPPING, Abendland, 96–100, RICHTER, Nationales Denken, 164f.). Zu Annäherungsversuchen des Verbandes an den Nationalsozialismus vgl. MÜLLER, Der „Katholische Akademikerverband“, kritisch dazu BERNING, Der deutsche Katholizismus. Berning wendet sich gegen eine Generalverdächtigung des Akademikerverbandes (625–634) und gegen die These, es habe 1933/34 überhaupt einen nennenswerten katholischen Konservatismus unter dem Einfluß des als charakterlos einzuschätzenden Carl Schmitt (vgl. 610–625) gegeben (622).

⁸⁸ Vgl. ESCHWEILER, Politischer oder Religiöser Katholizismus?: Germania vom 30.10.29. Ein vorangehender Artikel vom 25.10.29 in derselben Zeitung hatte Eschweiler als „einen der hervorragendsten Vertreter der gegenwärtigen deutschen katholischen Theologie“ gelobt und den Lesern Grundthesen der „Zwei Wege“ vorgestellt. Vgl. auch die Notiz in der Zeitschrift „Schönere Zukunft“, Jg. V/1 (1929/30), Nr.9, vom 1.12.1929, S. 226f. Über den zuvor am 3. Oktober in Münster abgehaltenen „fünfviertelstündigen“ Vortrag Eschweilers vor ca. 100 Zuhörern berichtet der „Münsterische Anzeiger“, 2. Blatt, Nr. 1073, vom 5.10.1929. Der Verfasser weist als Konsequenz aus Eschweilers Darlegungen explizit auf die Unmöglichkeit hin, auf der Basis der christlichen Lehre „einen Staatsbürger jüdischen oder unchristlichen Glaubens als Menschen gering zu achten“.

von den Journalisten referierten Inhalten entspricht⁸⁹, wurde während des Heimaturlaubs gegen Ende der Semesterferien („Euskirchen, den 3. Oktober 1929“) abgeschlossen. Eschweiler hat den Text Carl Schmitt zugesandt, in dessen Nachlaß er erhalten ist⁹⁰. In einem Brief vom 9. Mai 1930 berichtete Eschweiler Schmitt davon, daß er auf einer Tagung des katholischen Akademiker-Verbands (in Salzburg) wiederum über die „Die Kirche als politische Macht“ zu sprechen habe⁹¹. Diesmal wurde der Vortragstext auch publiziert⁹². Zur Abfassung eines ganzen Buches über dieses Thema, von der Eschweiler 1930 Paul Adams gegenüber sprach⁹³ und die als Plan auch noch in den Folgejahren nachweisbar bleibt⁹⁴, ist es allerdings nicht gekommen. Stattdessen hat Eschweiler in einer weiteren Aufsatzpublikation des Jahres 1932 seine in den Jahren zuvor entwickelten Gedanken vertieft und weitergeführt⁹⁵. Er hatte sich für die Veröffentlichung ausdrücklich das bischöfliche *Imprimatur* erbeten, das ihm Bischof Kaller zusammen mit einer „allgemeine[n] Erlaubnis“ erteilte, „in protestantischen Zeitschriften die Lehre der Katholischen Kirche zu vertreten“⁹⁶. Daß der Theologe zentrale Stücke aus dem Aufsatz ohne größere Modifikation auch noch nach der „Machtergreifung“ von 1933 und seiner eigenen politischen Neupositionierung veröffentlicht hat⁹⁷, spricht dafür, daß wir hier einem entscheidenden Verständnisschlüssel für Eschweilers politischen Weg und einem expliziten Verbindungsglied zwischen der Zeit vor und nach dem NSDAP-Eintritt begegnen.

(2) Die Inhalte der „Politischen Theologie“ Eschweilers in ihrer bis 1932 vorgetragenen Gestalt gilt es im folgenden genauer zu analysieren. Ausgangspunkt

⁸⁹ In den genannten Berichtsartikeln beschränken sich die Abweichungen nur auf einige illustrierende Beispiele, die Eschweiler offenbar im mündlichen Vortrag gegenüber seiner Vorlage ergänzt hat.

⁹⁰ Vgl. HStAD, RW 265-20239, Bl. 15–43.

⁹¹ Vgl. HStAD, RW 265-3356: Brief Eschweilers an Schmitt vom 9.5.30.

⁹² Vgl. ESCHWEILER, Der Christ als Politiker, in: Kölnische Volkszeitung vom 18.09.30 (erhalten in: HStAD, RW 265-218, Nr. 2). Eine Wiederveröffentlichung erfolgte 1931 in der Zeitung „Am Weg der Zeit“.

⁹³ Vgl. Brief P. Adams an E. Peterson vom 8. November 1930 (NICHTEISS, „Die Zeit ...“, 85): „Im Winter wird er [sc. Eschweiler] ein Buch schreiben über *Die Kirche als politische Macht*“.

⁹⁴ Vgl. Briefäußerung von P. Adams vom 2.7.33: Tommissen, Briefe von Paul Adams, 155f.

⁹⁵ Vgl. ESCHWEILER, Politische Theologie, im folgenden zit. nach der in der Zeitschrift „Religiöse Besinnung“ erschienenen Fassung. Die nicht konfliktlose Entstehungs- und Publikationsgeschichte ist in Eschweilers Korrespondenz der Jahre 1931/32 mit dem Herausgeber Karl Thieme in dessen Nachlaß exakt dokumentiert (IZG, ED 163/19). Ein ausführliches Referat des Inhalts findet sich schon bei DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 224–228.

⁹⁶ Kaller an Eschweiler vom 5.4.31 (EHM, NL Eschweiler).

⁹⁷ Vgl. die 1933 in zwei Publikationsorganen erschienene Version unter dem Titel „Die Grenze der Staatsgewalt“.

der Erörterungen ist die fundamentale Frage, in welchem Verhältnis ein Christ zur Politik stehen kann bzw. wie sich ein Glied der Kirche Christi gegenüber dem weltlichen Staat positionieren soll. Vor allem die (auf Augustins Zwei-Reiche-Lehre zurückweisende) Negativcharakterisierung des Staates in der reformatorischen Tradition, in der Politik im letzten als *per se* verdorbenes Menschenwerk gilt, scheint kaum eine konstruktive Lösung für das Problem zuzulassen, „ob der Politiker Christ sei, insofern er für den Staat tätig ist, insofern er also den immanenten Forderungen des Staatswesens als solchem dient“⁹⁸.

(a) Um eine ausgewogenere Antwort zu finden, weist Eschweiler zunächst darauf hin, daß die klare Unterscheidung von Staat und Kirche überhaupt erst im Christentum, theologisch gesprochen: im heilsgeschichtlichen *status legis novae*, zur Realisierung gekommen ist. In einer eigenwilligen Deutung liest Eschweiler die Pilatusszene nach Joh 18 als Bestätigung ebendieser Unterscheidung⁹⁹. Vor Pilatus als dem offiziellen Repräsentanten des *Imperium Romanum* hat Christus sich als König bekannt, dessen Reich „nicht von dieser Welt“ ist. Damit wurde der rein geistliche Anspruch der Kirche offiziell kundgegeben. In Entsprechung dazu deutet Eschweiler die Reaktion des Pilatus, seine berühmte Frage nach der Wahrheit, keineswegs als Ausdruck zynischer Skepsis, sondern als förmliche Proklamation der Tatsache, daß ein Politiker keine Zuständigkeit für das Urteil über geistliche Wahrheitsansprüche besitzt. In der Pilatusfrage „hat sich die Begrenzung und damit das Eigentümliche der *res publica* ausgesprochen“. Sie „ist das Wort Gottes von der wesenhaften Verschiedenheit der Staatsgewalt gegenüber jenem Gewaltbereich, worin über das geistige und ewige Heil der Menschen entschieden wird“¹⁰⁰. Seitdem bestimmt nach Eschweiler die Unterscheidung von Staat und Kirche, in der die Theokratie der Synagoge ein für allemal abgelöst wurde¹⁰¹, die Geschichte des „christlichen Abendlandes“. Zwar haben, wie zahlreiche Konflikte beweisen, beide Partner immer wieder die trennende Grenze zu überschreiten gesucht, aber generell hat sich der Weg in die Moderne als immer konsequentere Durchsetzung des Prinzips politisch-staatlicher Autonomie unter Verzicht auf

⁹⁸ ESCHWEILER, Der Christ als Politiker, S. 5, Sp. 2.

⁹⁹ KRIEG, Catholic theologians, 39, erwähnt Schmitt als Urheber dieser Auslegung. Belege dafür werden nicht genannt.

¹⁰⁰ ESCHWEILER, Politische Theologie, 76. Diese Auslegung der Pilatusszene findet sich auch in einem Vorlesungsmanuskript Eschweilers (Apologetik III, ca. 1931–32, EHM, NL Eschweiler): „Hier erscheint der König jenes Reiches, das nicht auf körperliche Gewalt, sondern allein aus dem Recht der Wahrheit, aus dem Hören der Stimme Gottes besteht. Ihm gegenüber offenbart der Staat in der Pilatusfrage sein eigentliches Wesen, nämlich von sich aus die eigentlich politische Macht durch zeitliche Vorbedingung zu schaffen, daß die Menschen nach dem Ewigen, der Stimme Gottes, d.h. nach Christus streben.“

¹⁰¹ Vgl. ESCHWEILER, Politische Theologie, 77: Joh 19,15f. als „formelle [Artikelversion in MNN: end- und rechtsgültige] Abrogation der theokratischen Verfassung Israels“.

Beantwortung der letzten Fragen nach Ziel und Wahrheit des menschlichen Lebens erwiesen. Für die Kirche brachte er gleichzeitig die Klärung ihrer eigenen Rolle als sichtbarer Gesellschaft mit eigenständiger geistlicher Vollmacht, aber ohne politisches Mandat, mit sich. Insofern darf die *prinzipielle* Anerkennung der religiösen Neutralität des Staates in Art. 137 WRV als ebenso gerechtfertigt gelten wie die Ablehnung „christlicher Weltanschauungspolitik“, die für Eschweiler zunehmend ein Reiz- und Unwort darstellte.

(b) Im Anschluß an diese Prinzipienklärung kann die Ausgangsfrage wiederholt werden: Gibt es trotz der Scheidung der Zwecke und Autoritätsbereiche eine positive Beziehung zwischen Kirche und Staat, zwischen dem Leben unter dem Anspruch des christlichen Glaubens und der Herausforderung politischer Weltgestaltung? Der katholische Theologe möchte die Frage entschieden bejahen¹⁰². Denn in den „zwei Reichen“, in der Existenz als Staatsbürger einerseits und als Glied der Kirche Christi andererseits, lebt real immer nur die eine, ungeteilte menschliche Person. Der „wirkliche Mensch“ ist ein solcher, der, auch während und indem er sich als Bürger oder Staatsmann um die zeitlichen Angelegenheiten des Gemeinwesens kümmert, dem Gesetz seiner Wesensnatur nicht zu entkommen vermag, das ihn auf das *notwendige* Erstreben eines nicht-irdischen Letztzieles hinordnet. Der Politiker ist nicht von der Notwendigkeit ausgenommen, die unausweichliche Transzendenzverwiesenheit in seinem Leben und Handeln konkretisieren zu müssen. Hinter der Sorge um das irdische Gemeinwohl steht auch in seinem Fall als Antriebskraft die Sorge um das Absolute, die jeden Menschen, wie Eschweiler mit Max Scheler betont, vor die unausweichliche Alternative „Gott oder Götze“ stellt. Der Mensch, so hatte Carl Schmitt in seiner „Politischen Romantik“ (1919) und im Katholizismus-Essay (1923) denselben Gedanken rezipiert, wird immer an einer absoluten Größe „metaphysisch“ orientiert bleiben – ob diese „Gott“ heißt oder (nach der Säkularisierung) „die Menschheit, die Nation, das Individuum, die gesellschaftliche Entwicklung oder auch das Leben als Leben um seiner selbst willen, in seiner ganzen Geistlosigkeit und bloßen Bewegung“¹⁰³. Dies darf bei allem Reden über den neuzeitlichen Prozeß der Säkularisierung nicht übersehen werden. Genauso denkt Eschweiler, der den „weiten“ Theologiebegriff Schmitts in der politischen Analyse übernimmt¹⁰⁴. Wie auch immer darum die religiös-weltanschauliche Orientierung konkret ausfällt – unter

¹⁰² Vgl. zum folgenden ESCHWEILER, *Der Christ als Politiker*, S. 6, Sp. 1–2.

¹⁰³ SCHMITT, *Politische Romantik*, 18. Weitere Nachweise bei DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 212f. Diese Konstanz des „formal Absoluten“ in allen politischen Konzepten ist eine Grundeinsicht in Schmitts Analyse „politischer Theologie“.

¹⁰⁴ Vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 227.

den genannten Vorgaben ist am Ende „jeder wirkliche Staat ein Glaubensstaat, insofern er von lebendigen Menschen gebildet wird“¹⁰⁵.

(c) Falls diese Prämissen korrekt sind, ist es für den Staat keineswegs unerheblich, wie er sich gegenüber derjenigen Zielperspektive der Menschen verhält, welche die eigene (staatliche) transzendiert. Zunächst ist er zu kritischer Wachsamkeit gegenüber allen Tendenzen aufgerufen, die eine staatliche Position weltanschaulich mißbrauchen wollen. Nach Eschweiler ist diese Gefahr besonders dort gegeben, wo Politiker das Sagen haben, die selbst nicht auf dem Standpunkt der zuvor geschilderten christlichen Staat-Kirche-Unterscheidung stehen. „Ein Politiker (...), der nicht die Kirche Christi als die gottgesetzte Autorität des Glaubenslebens anerkennt, ist in der ständigen Versuchung, den Staat zur Lügenkirche, zur öffentlichen Heilsanstalt seines menschlich privaten Materialismus, Idealismus oder Relativismus umzugestalten“¹⁰⁶. Er neigt also dazu, einen Aspekt der Wirklichkeit zu verabsolutieren, der in Wahrheit der innerweltlich-kontingenten Ordnung angehört. Hier begegnen wir erneut der Eschweilerschen Kritik an falschen „Weltanschauungen“, die nun ins Politische gewendet und mit einem quasi-apriorischen Argument für die Existenz einer (besser: der) Kirche verknüpft wird, die dem Staat auf Augenhöhe begegnen kann. Konkret benennt der Theologe die Versuchung durch das Weltanschauliche vor allem im Phänomen des „Staatsliberalismus“, der seiner Einschätzung nach in Wahrheit nicht die Religion vom Staat trennt, sondern das Religiöse dem Relativismus „der Gesellschaft“ übereignet, um auf diesem Wege den eigenen willkürlichen Standpunkt legal abzusichern. Aus dieser Perspektive fand Eschweiler 1932 – weit deutlicher als zwei Jahre zuvor – Worte der Kritik gegenüber dem schon zitierten Religionsparagrafen 137 der Weimarer Reichs-Verfassung¹⁰⁷. In dessen Gleichsetzung von „Kirchen“, „Religionsgesellschaften“ und „Vereinigungen (...)“, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen“, sieht er eine für Kirche und Staat gleichermaßen inakzeptable Indifferenz am Werk, weil „Kirche“ und „weltanschauliche Vereinigung“ niemals in gleicher Weise die notwendige Trennung von Religiösem und Politischem zu wahren vermögen. Das Wort „Weltanschauung“ hat hier für Eschweiler weiterhin den Klang des Willkürlich-Subjektiven, es gehört in den Bereich der liberalen Gesellschaft mit ihrer parteilichen Zersplitterung. Dagegen ist allein der Kirche jene originäre geistliche Autorität und Hoheit zu eigen, die auf *politische* Durchsetzung ihrer Sendung zu verzichten vermag. Nur sie bedarf nicht des legitimatorischen Rekurses auf irdische Wirklichkeiten, weil sie (allein) auf ihre Rechtfertigung durch die göttliche Erstwahrheit verweisen kann. Gerade durch diese Begründung wird die Kirche zum geborenen Gegenüber und

¹⁰⁵ ESCHWEILER, Der Christ als Politiker, S. 6, Sp. 2.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Vgl. dazu ESCHWEILER, Politische Theologie, 80–84.

Partner des Staates gleichermaßen, weil ihre göttliche Fundierung Platz läßt für die genuine Eigenständigkeit des Staatlichen – diese Befreiung des Geistlichen vom Weltlichen ist für Eschweiler das einzig legitime positive Verständnis von „Liberalismus“¹⁰⁸. Neben der geistlichen Totalität der Kirche wird die weltliche des Staates in bestmöglicher Weise bestätigt. Ebendarin unterscheidet sich die Kirche von der Weltanschauung, die zwar scheinbar jedes Konkurrenzverhältnis zum Staat vermeidet, in Wirklichkeit aber dessen Totalität von innen her untergräbt. „Während die Weltanschauung, sofern sie überhaupt politische Bedeutung hat, ihrer Natur nach Staat werden will, liegt der politische Sinn des christlichen Glaubens gerade darin, daß die Kirche nicht Staat und der Staat nicht Kirche sein kann“¹⁰⁹. Das genuine Anliegen des Staates zielt also darauf ab, sein Gegenüber in einer (im richtigen Sinn) selbstbewußten öffentlich-gesellschaftlich verfaßten Kirche zu finden und nicht in den privaten Ideologien derer, die hinter der klassischen „liberalen“ Forderung nach Privatisierung des Religiösen in Wirklichkeit stets ihre Versuche verbergen, „das Deutsche Reich in eine Weltanschauungskirche zu pervertieren“¹¹⁰.

(d) Damit deutet sich bereits an, welches positive Modell des Staat-Kirche-Verhältnisses Eschweiler vor Augen steht. Es kann nicht überraschen, daß in ihm jenes Grundmodell von „Natur und Gnade“ politische Gestalt annimmt, welches das gesamte Denken unseres Theologen von der Beschäftigung mit Thomas von Aquin her bestimmt hat. Der Bereich des Politischen, um den sich der Staatsmann kümmert, verhält sich gegenüber der Sphäre des Religiösen, in die der Christ ge-

¹⁰⁸ Eschweiler weist auf seine Haltung zum „Liberalismus“ in der (verkürzten und überarbeiteten) Version des Artikels „Politische Theologie“ hin, die er unter dem Titel „Die Grenzen der Staatsgewalt im Juli 1933 in der Zeitung „Münchener Neueste Nachrichten“ veröffentlicht hat: „Der neuzeitliche Liberalismus hat mit der durch Christus verwirklichten Freiheitsordnung soviel zu tun wie der Deserteur mit dem Soldaten. Die liberale Devise ‚Religion ist Privatsache‘ zeigt das klar. (...) Gerade der Versuch, ausgerechnet die Religion zur Privatsache zu machen, ist der sicherste Weg zur ökonomischen und politischen Versklavung der Person. Soll nämlich die objektive und öffentliche Freiheitsordnung, die Christus in seiner Kirche veranstaltet hat, durch das Subjektivitäten-Chaos, liberale Gesellschaft genannt, ersetzt werden, so ist die Ordnung der Sowjets darum eine naturgemäße Folge, weil ein gesunder Mensch lieber auf das Bewußtsein, Person zu sein, vorläufig verzichtet, als durch die individualistisch liberale Ausspielung dieses Bewußtseins die elementaren Lebensnotwendigkeiten der Gemeinschaft und des Staates zu vernachlässigen“ (Passage fehlt in der Fassung von 1932).

¹⁰⁹ ESCHWEILER, Politische Theologie, 82. Einer gleichermaßen scharfen Kontrastierung der „Kirche“ mit den anderen „Religionsgesellschaften“ (im damaligen Deutschland wären dies konkret vor allem Protestantismus und Judentum gewesen) weicht Eschweiler aus, bekennt sich aber dazu, daß seine Ausführungen von einem explizit katholischen Standpunkt her entworfen sind.

¹¹⁰ Ebd. 84.

stellt ist, wie die Natur zur Gnade. Vom „natürlichen Menschen“, so wissen wir aus Eschweilers früheren Analysen bereits, ist nicht mehr gefordert als ein radikales „Geöffnet- und Empfänglichsein für die Gnade“¹¹¹. An solche Offenheit kann auch in der politischen Sphäre die „Gnade“ (sichtbar in der gesellschaftlich konkreten Gestalt der Kirche) anknüpfen, um den Staatsbürger zugleich zum Glied des Leibes Christi zu formen. Die Kirche hat damit gegenüber dem Staat nicht bloß ein indifferentes oder gar negatives Verhältnis einzunehmen. Sie weiß, daß sie des „vernünftig“ geleiteten Staates bedarf, damit ihre übernatürliche Botschaft gute natürliche Bedingungen vorfinden kann. „Denn es liegt vorzüglich in dem vernünftigen Willen des Staatsmannes, ob eine Nation die ihr eingeschaffenen Anlagen in der Kraft Gottes verwirklicht und in der politischen Verwirklichung als Staat behauptet, oder ob sie verkümmern und verderben“¹¹². Festzuhalten ist, daß der über den (auf die Gnade hin geöffneten) Staat herrschende „Kaiser“ für Eschweiler nicht identisch mit dem Herrn der gottfeindlichen „Welt“ sein kann, der im biblischen Sprachgebrauch der Teufel ist. Man könnte auch in der einige Jahre später von Carl Schmitt reflektierten Metaphorik sagen: Der Staat ist nicht das große heidnische Leviathan-Ungeheuer, das „dem *Corpus mysticum* des Gottmenschen, dem großen Christus“ entgegengestellt wird¹¹³, sondern Staat und Kirche durchdringen sich wie zwei ineinandergreifende Formen, die nur gemeinsam die Existenz des Menschen zu erfassen und in ihre Totalgestalt zu überführen vermögen. Obgleich der Staat als solcher niemals „christianisiert“ werden kann, weil es die Sache jedes einzelnen Menschen ist, Christ zu werden und zu sein, steht doch für Eschweiler fest, daß die staatliche Ordnung „offen bleiben [kann] für die Gnade Christi, und sie bleibt es, sofern die immanente Vernunft des Staates in der Politik erkannt und vollzogen wird“¹¹⁴. Christlicher Glaube, so machen diese Aussagen deutlich, ist nicht unvereinbar mit entschiedener politischer Aktion¹¹⁵. Umgekehrt wäre die Existenz der Kirche dort bedroht, wo der Staat durch Anarchie völlig zusammenbräche, denn „ein Leichnam kann nicht die Taufe emp-

¹¹¹ Ebd. 87.

¹¹² Ebd. 88.

¹¹³ SCHMITT, Der Leviathan, 96.

¹¹⁴ ESCHWEILER, Der Christ als Politiker, S. 6, Sp. 3.

¹¹⁵ Man kann hier Eschweiler durchaus mit Manfred Dahlheimer als Vertreter einer „entscheidungsfreudigen Realpolitik“ und als Gegner theologisch motivierter Politikdistanzierung identifizieren, auch wenn die Einschätzung, Eschweilers Artikel von 1932 lese sich „zum Teil wie eine theologische Ergänzung zu Schmitts dezisionistischer Rechtstheorie“ (vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 190f.), überzogen sein dürfte. Bei Schmitt (ähnlich wie bei dem ihm in diesem Punkt deutlich näher stehenden Barion) ist eine positive Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche nach dem Natur-Gnade-Schema, wie sie für Eschweiler zentral ist, weder ausgeführt noch angelegt.

fangen“¹¹⁶. Ein positives Eingreifen auf dem Feld des Politischen, wie es die theologische Tradition vor allem unter dem Begriff der *potestas indirecta in temporalibus* diskutiert hat, bleibt der Kirche nur dann erlaubt, wenn es eine Bedrohung des Staates durch falsche weltanschauliche Okkupation abzuwehren gilt, wenn die Kirche also aufgerufen ist, „die pseudogeistliche Beschlagnahme der Staatsgewalt für einen widerchristlichen Götzendienst zu widerrufen“¹¹⁷. Diesen Protest *ratione peccati* wird sie nur mit Bedacht und sparsam einsetzen. Da der „Kampf gegen die ‚potestas indirecta‘ (...) zu den tragenden Säulen der politischen Theorie Carl Schmitts“¹¹⁸ gezählt werden darf, erweist sich Eschweiler in diesem Punkt (ähnlich wie Hans Barion¹¹⁹, aber anders als etwa Erik Peterson¹²⁰) tatsächlich als sein treuer Gefolgsgänger¹²¹. Auch für Eschweiler wird nur ein Zerrbild der wahren Kirche erkennbar, wo sie als Gewalt auftritt, „die Gehorsam verlangt, ohne schützen zu können, befehlen will, ohne die Gefahr des Politischen auf sich zu nehmen, und Macht auf dem Weg über andere Instanzen ausübt, denen sie die Verantwortung überläßt“¹²². Für die Kirche impliziert das ab 1929 von unserem Theologen vorgestellte Modell klar die Abwendung von einem politischen Katholizismus parteipolitischer Prägung und die Hinwendung zu einer in das „Natur-Gnade-Schema“ eingeordneten und dadurch von ihrer protestantisch-dialektischen Radikalität befreiten Zwei-Reiche-Lehre.

(e) Zusammenfassend können wir notieren: Das Verhältnis von Staat und Kirche, wie es Eschweiler in seinen Veröffentlichungen zum Thema der „politischen Theologie“ in den letzten Jahren der Weimarer Republik seit 1929 entwirft, ist bestimmt durch eine klare Trennung der beidseitigen Zielperspektiven, die

¹¹⁶ ESCHWEILER, Die Kirche als politische Macht, HStAD, RW 265-20239, Bl. 15–43, hier: 40.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 42.

¹¹⁸ DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 53, Anm. 74; vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 394ff. In einem Brief an J. Maritain vom 21.3.1928 kritisiert Schmitt beispielsweise die „logisch und juristisch ganz unmögliche Lehre von der *potestas indirecta*“; zit. bei LODOVICI, Jacques Maritain, 338 m. Anm. 266. Nicht recht verstanden scheint Eschweilers (vorwiegend kritische) Rezeption des *potestas indirecta*-Begriffs bei KRIEG, Catholic theologians, 39.

¹¹⁹ Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 398ff.

¹²⁰ Vgl. Peterson an Schmitt vom 13.7.38 (HStAD, RW 265-10931). Der Theologe reagiert in diesem Brief distanziert-kritisch auf die Zusendung des „Leviathan“, u.a. mit der scharfen Bemerkung: „die Polemik gegen die *potestas indirecta* hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat.“ Die Stelle zitiert schon NICHTWEISS, Erik Peterson, 735.

¹²¹ Als Bestätigung Schmitts für diese Einschätzung mag gelten, daß er in einer der wenigen negativ gefärbten Notizen seines Tagebuchs, die Eschweiler betreffen, zu einem Gespräch über *auctoritas* und *potestas* im Frühjahr 1931 festhält: „sah mit Traurigkeit, daß er alles von mir übernommen“ (SCHMITT, Tagebücher, 97, Eintrag vom 14.3.31).

¹²² Dies ist die (allerdings aus dem Jahr 1938 stammende) Charakterisierung der *potestas indirecta* bei SCHMITT, Der Leviathan, 127.

dennoch wie Potenz und Akt teleologisch aufeinander verwiesen bleiben. Das Ideal wäre vollständig verwirklicht, wenn einem Staat, dem bei der Sorge um das irdische Gemeinwohl das Streben aller Bürger nach einem über alles Irdische hinausweisenden Letztziel bewußt bliebe, eine (einzige christliche) Kirche korrespondierte, die unter Verzicht auf politisches Engagement und in klarer Unterscheidung zu allem „Weltanschaulichen“ ihre geistliche Autorität auf der Basis der konkreten politischen Gegebenheiten entfalten und so jene Gnade vermitteln wollte, welche die Natur nicht zerstört, sondern im Erreichen des wahren Letztzieles vollendet. Eschweilers späteres Argumentationsmuster in der Rechtfertigung nationalsozialistischer Kirchenpolitik ist hier bereits deutlich vorkonturiert. Es ist die Sehnsucht nach einem Staat, der die Kirche endlich zwingt, sich auf ihren geistlichen Auftrag zu konzentrieren und den Abschied von allem illegitimen Politisieren konsequent zu vollziehen – und zugleich nach einem Staat, der jene „natürlichen“ Bedingungen realisiert, an welche die „Gnade“ des Glaubens, den die Kirche mit Autorität verkündet, positiv anzuknüpfen vermag. Es geht um Abgrenzung (gegen einen theologisch-politischen Integralismus) und Öffnung (in Unterscheidung zu einer politisch-gesellschaftlichen Variante charitologischen „Stockwerkdenkens“) zugleich. Beide Linien wird Eschweiler ab 1933 im Deutschen Reich verwirklicht sehen wollen. Vorerst allerdings fand der Theologe in seiner Gegenwart, den letzten Weimarer Jahren, sein Ideal massiv bedroht. Dieser Vorwurf traf einen Staat, der die Gefahren der grenzenlosen Förderung gesellschaftlicher Subjektivismen für den eigenen Bestand scheinbar nicht begriffen hatte. Diese Kritik am „Weimarer Liberalismus“ hat Eschweiler seit 1933 unmittelbar fortsetzen und für die Legitimation des neuen anti-liberalen Staates benutzen können. In ihr wird auch die Distanzierung gegenüber dem kapitalistischen Internationalismus fortleben, die wir als eines der frühen Motive in Eschweilers publizistischem Wirken kennengelernt haben. Während dieser Aspekt in seinen veröffentlichten Texten zur „politischen Theologie“ eher zurücktritt, ist er in der ungedruckten Ursprungsfassung des Vortrags „Die Kirche als politische Macht“ von 1929 deutlich präsent, wenn die kirchliche Gewalt als der große Opponent zur „widernatürlichen Zwangsherrschaft“ des internationalen Kapitals beschrieben wird, das an die Stelle der untergegangenen absoluten Nationalstaaten getreten sei. Anti-protestantische und anti-jüdische Konnotationen sind in solchen Aussagen nicht zu übersehen¹²³. In Verbindung mit nationalistischen Tendenzen Eschweilers wird auch an diesem Punkt eine mögliche Empfänglichkeit für *nationalsozialistische* Thesen erkennbar.

(f) Daß die Nation sich als „Natur“ gegenüber der die „Gnade“ repräsentierenden Kirche darstellt, hat unmittelbare Konsequenzen für eine christliche Beur-

¹²³ Vgl. ESCHWEILER, Die Kirche als politische Macht, HStAD, RW 265-20239, Bl. 15–43, hier: 17–22.

teilung des richtigen Nationalbewußtseins. Eschweiler hat sie 1931 in zwei Artikeln¹²⁴ für die jungkonservativ-elitäre Zeitschrift „Der Ring“ dargestellt¹²⁵. Auch wenn der Theologe dem „Ring-Kreis“ nicht unmittelbar zugezählt werden kann, paßt dessen politische Haltung – kritisch gegen Weimar, aber vorerst keineswegs NSDAP-nah¹²⁶ – gut zu Eschweilers eigener Einstellung in den letzten Jahren der ersten deutschen Republik und auch zur damaligen Haltung Carl Schmitts¹²⁷. Die genannten Publikationen lassen vor allem zweierlei erkennen.

(aa) Zum einen unterstreichen sie im Plädoyer für den konkreten Nationalstaat als einzige „reale“ Verwirklichung korrekter Staatlichkeit Eschweilers klar anti-internationalistische Haltung. Liberaler „Internationalismus“ ist in seiner Analyse die politische Gestalt jenes sich in lebensferne Abstraktionen flüchtenden Rationalismus, der für ihn, wie wir aus den zeitdiagnostischen Aufsätzen seit Anfang der 20er Jahre wissen, das Wesen der Moderne, sein nicht überwundenes „barockes Erbe“ ausmacht¹²⁸. An die Stelle des Wirklich-Seienden werden utopische Gedankendinge gesetzt, sei es das „Menschheitsdeal“ der Freimaurer oder die „klassenlose Gesellschaft“ der Marxisten. Mit Nachdruck nimmt Eschweiler die über-nationale katholische Kirche vor dem Vorwurf in Schutz, ebenfalls einem solchen Denken verhaftet zu sein und als „schwarze Internationale“¹²⁹ die nationale Staatlichkeit zu bedrohen. „Römischer“ Katholizismus darf in seiner Sicht einem in völkischer Pluralität entfalteten „katholischen Katholizismus“ nicht im Wege stehen¹³⁰. Darum rekurriert der Theologe erneut auf das Schema von Natur und Gnade, um festzuhalten, daß die Über-Nationalität der Kirche¹³¹ die völkischen Identitäten ernst nimmt, sie eben als „Natur“ nicht zerstört, sondern zur

¹²⁴ Vgl. ESCHWEILER, Der nationale Gedanke als reale Vernunft; DERS., Die Sprache in der katholischen Theologie.

¹²⁵ Vgl. dazu ISHIDA, Jungkonservative in der Weimarer Republik.

¹²⁶ Vgl. ebd. 261 ff.

¹²⁷ Vgl. hierzu die Bemerkung von G. Krauss in einem Brief an C. Schmitt vom 27.6.32 (HStAD, RW 265-8231): „Herr Vorwerk schickte mir die Beilage zum ‚Ring‘, die den neuen Aufsatz von Eschweiler enthält. Ich habe ihn zwar noch nicht ganz gründlich gelesen – dazu braucht man bei Eschweiler immer sehr viel Zeit – aber soviel ich sehe, enthält er in der Frage der Verteilung von *auctoritas* und *potestas* auf Kirche und Staat keine von Ihrer Ansicht abweichende Stellungnahme“.

¹²⁸ „Der Amerikanismus ist, nebenher bemerkt, nur der letzte Schrei des Barockzeitalters“: ESCHWEILER, Die Sprache in der katholischen Theologie, 894.

¹²⁹ ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 579.

¹³⁰ Daß gerade dieses Anliegen nach 1933 als typisch für junge, dem Nationalsozialismus aufgeschlossene katholische Theologen gelten konnte, bezeugt das aufschlußreiche SD-Protokoll über ein Dozentenlager mit vier katholischen Teilnehmern (J. Wenner, A. Antweiler, W. Becker, K. A. Fink) in Kitzberg vom 4.–24.8.35 (BArch, R 58-5634, A.2, Bl. 26).

¹³¹ Dieses Moment betonen auch andere dem Nationalsozialismus zuneigende katholische Theologen; vgl. SCHMAUS, Begegnungen, 33f.; LORTZ, Katholischer Zugang, 19–24.

Vollendung bringt. Dieser zwar auch schon früher bei Eschweiler anklingende¹³², aber noch nicht im Vordergrund stehende Konkretisierungsaspekt des Naturbegriffs wird in seiner politisch-theologischen Phase immer stärker betont: „Nicht eine abstrakte Idee von Menschheit ist durch Christus erlöst worden. Die Menschen sind in der konkreten Bestimmtheit ihrer persönlichen und nationalen Existenz berufen, Kinder des Reiches der Himmel zu werden“¹³³. Zu dieser unverwechselbaren „Bestimmtheit“ gehört für ein Volk, das im Staat seine vernünftige Ordnung und Konstitution gefunden hat, wie die eigene Sprache¹³⁴ durchaus auch das „Blut“, alles „in der singulären und rassigen [sic] Anlage“¹³⁵ des Volkes Eingeschlossene. Eschweiler geht schon 1932 so weit, unter dieser Vorgabe eine „Gleichwertigkeit“ der Völker „vor Christus und seiner Kirche“ in Sachen Erwählung abzulehnen, wobei das letzte Urteil darüber allein Gott zugewiesen wird¹³⁶. Eschweiler, so lautete zur gleichen Zeit der Eindruck seiner Freunde, „glaubt (...) an die politische Aufgabe und Möglichkeit der deutschen Katholiken“¹³⁷. Bis zu

¹³² Vgl. eine Notiz im hschr. Vorlesungsentwurf „Enzyklopädie der Theologie“ vom WiSe 1923/24 (EHM, NL Eschweiler), Kap. 3, § 1, 1: „Die Individualität der Völker, Zeiten und Subjekte ist die *natura, quam supponit gratia revelationis*“. Ausführlich findet sich die völkische Konkretion des Naturbegriffs (mit klar anti-nationalistischer Stellungnahme) im ungedruckten Aufsatz „Der nationale Gedanke im deutschen Katholizismus“ von 1924 (EHM, NL Eschweiler).

¹³³ ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 579.

¹³⁴ Vgl. ESCHWEILER, Die Sprache in der katholischen Theologie, 896: „Es widerspricht dem christlichen Glauben, ja es ist geradezu gotteslästerlich zu meinen, der göttliche Geist könne sein ewig einiges und alles tragende[s] Wort an die verschiedenen Völker nur sprechen, wenn er in der Weise der ‚modernen Rationalisierung‘ (...) zuerst versuchen müßte, eine künstliche Allgemeinsprache herzustellen.“ Ebd. 897: „Ehrliches und natürliches Deutsch ist das untrüglichste Zeichen eines gesunden und kräftigen Volksgeistes“.

¹³⁵ ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 580.

¹³⁶ Vgl. ebd. 579. Einen ähnlichen Gedanken findet man bei M. Schmaus in seinem „Brückenbau“-Aufsatz von 1933; vgl. SCHMAUS, Begegnungen, 30f. Man muß allerdings vorsichtig sein, den erwählungstheologischen Gedanken allzu rasch im Sinne politischer Hegemonielegitimation zu verstehen. Eschweiler schrieb schon 1930 in seinem Möhler-Buch von der Existenz „kirchenhistorischer Völker“, „die nicht durch ihr politisches Übergewicht, sondern durch ihre Empfänglichkeit und Aufnahmefreudigkeit für den fortlebenden Christus derartig über andere Völker hervorragen, daß ihr eigentümlicher Geist die Bildung einer kirchengeschichtlichen Epoche bestimmt hat“ (Möhlers Kirchenbegriff, 163).

¹³⁷ So P. Adams in einem Brief an G. Krauss vom 31.8.32: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 164. Eine „ökumenische“ Konkretion dieser spezifisch deutschen politisch-theologischen Sendung deutet sich an bei ESCHWEILER, Zehn Gebote und Naturgesetz ([Jan.] 1933), 58: „Aus dem Reichsbestande, der durch die Barmherzigkeit Gottes über die Katastrophe von 1918 hinaus gerettet werden konnte, aus diesem armen, gefesselten, kaum noch atmen könnenden Deutschland ein naturgemäß nationales Staatengefüge zu machen und dabei, so Gott uns gnädig ist, jenes lebendige Reich der Deutschen vorzubereiten, das

diesem Punkt konnte er die Lehre vom „Volksnomos“ mittragen¹³⁸, wie sie (ebenefalls in den letzten Jahren der Weimarer Republik) der evangelische Publizist Wilhelm Stapel (1882–1954)¹³⁹ programmatisch entworfen hat.

(bb) Bei aller Wertschätzung des „Natürlichen“ gilt auch in politischer Hinsicht, daß erst die übernatürliche Erfüllung und Konkretion des unendlichen menschlichen Strebens im Glauben der Kirche eine Nation und ihre politischen Individuen davor bewahrt, ihr *natürlich* unerfüllbares Unendlichkeitsstreben im Bekenntnis zu irgendeinem Götzen befriedigt zu sehen. Ebendies geschieht in vielen „Weltanschauungen“, die ohne Anerkennung der Offenbarung Gottes von sich aus jenen „unendlichen Horizont“ zu füllen versuchen, in den sich jeder Mensch notwendig verwiesen sieht¹⁴⁰. Deshalb, dies ist der zweite unbedingt hervorzuhebende Gesichtspunkt unserer Analyse, legte Eschweiler 1931/32 von seinem thomistisch inspirierten Basisschema her noch Wert darauf, die unbezweifelbare Wertschätzung des Nationalen als „Grundwirklichkeit, aus der heraus alles politische Denken und Tun wirken muß, wenn es wirklichkeitsmächtiges Aufbauen und nicht wirklichkeitsfremdes Rasonieren und Zerstören werden soll“¹⁴¹, gegen jede Verselbständigung und falsche mythologische Überhöhung abzugrenzen, wie er sie in nationalistischen Bewegungen seiner Gegenwart am Werk sah. So irrt nach Eschweiler Stapels Volksnomos-Doktrin, wenn sie die generelle Ersetzung des Naturrechts durch eine „national-biologisch gebundene Sittlichkeit“ proklamiert und den Zehn Geboten die universale Verbindlichkeit abspricht, weil

allein dem Abendlande die politische Form einer Christenheit wiedergeben kann – der heilige Ernst dieses Auftrags führt die deutschen Protestanten und Katholiken mit sittlicher Notwendigkeit zusammen.“

¹³⁸ Vgl. ebd. 55: „Die Tatsache, daß die sittlich-konkrete Wirklichkeit volksmäßig und sogar biologisch bedingt ist, ist gewiß anzuerkennen.“

¹³⁹ Stapel hat 1932 das programmatische Buch „Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus“ veröffentlicht, in dem er eine besondere Sendung des deutschen Volkes aufgrund der Existenz seines eigentümlichen „Volksnomos“ vertrat und eine radikalisierte Zwei-Reiche-Lehre zu begründen suchte. Allerdings hat Stapel keine Versuche zu einer „völkischen“ Veränderung des Evangeliums unternommen und wurde 1933 auch kein Mitglied der NSDAP oder der „Deutschen Christen“. Zu Stapels Kontakt mit Carl Schmitt in den späten Jahren der Weimarer Republik vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 334–337; KEINHORST, Stapel, 76. Auch Eschweiler hat 1933 und 1936 insgesamt vier Beiträge in der von Stapel herausgegebenen Zeitschrift veröffentlicht und stand mit ihm in brieflichem Kontakt. Zu Person und Werk Stapels vgl. neben BREUNING, Die Vision des Reiches, 139–145, die Arbeiten von Keinhorst, Keßler, Schmalz und KURZ, Nationalprotestantisches Denken, 191–313. KESSLER, Wilhelm Stapel, 168, Anm. 3, charakterisiert Eschweilers Verhältnis zum evangelischen Publizisten korrekt als „freundschaftlich-kritisch“.

¹⁴⁰ Vgl. ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 580.

¹⁴¹ Ebd. 577.

sie angeblich Teil einer spezifisch *jüdischen* Gesetzhaftigkeit seien¹⁴². Obwohl auch Eschweiler schon zu dieser Zeit Verbindungen zwischen rationalistisch-abstrakten Naturrechtsentwürfen der Neuzeit und angeblich „jüdischem“ Denken konstruiert hat¹⁴³, wodurch in seinem anti-modernen theologischen Reformprogramm durchaus Elemente des neuzeitlichen Kultur-Antisemitismus Platz fanden, ging es ihm unzweifelhaft um eine bestimmte Interpretation des christlich-kirchlichen Erbes, nicht jedoch um dessen inhaltliche Veränderung. Einigermassen deutlich fällt zu dieser Zeit auch noch Eschweilers Abgrenzung gegenüber der falschen Mythifizierung des Völkischen im mittlerweile nicht mehr zu ignorierenden Nationalsozialismus aus¹⁴⁴. Das Grundproblem dieser Bewegung ist im Urteil des

¹⁴² Vgl. ESCHWEILER, Zehn Gebote und Naturgesetz, 55. Stapel antwortete mit einer erbsünden-theologisch begründeten scharfen Kontrastierung von (jüdischem) Gesetz und Barmherzigkeit/Gnade Gottes in Christus (vgl. STAPEL, Juden, Heiden und Christen, 62ff.).

¹⁴³ Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Passage eines Briefes, den der Theologe am 20.9.32 aus Euskirchen an Carl Schmitt schrieb (HStAD, RW 265-3367/1–3). Anlaß war die Rücksendung eines gegen Leo Strauss (1899–1973) gerichteten Textes Schmitts, der sich auf Strauss' 1932 publizierte Anmerkungen zu seiner Liberalismus-Kritik im „Begriff des Politischen“ bezog (zur Kontroverse vgl. MEIER, Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen). Strauss, ein bei Ernst Cassirer promovierter jüdischer Philosoph, hatte gegen Schmitt u.a. die Erneuerung des antiken Naturrechtsdenkens angemahnt. Eschweiler erkennt gerade in der legalistisch-formalistischen Gesetzesvorstellung, die er bei Strauss zu finden glaubt, ein typisches Element „jüdischen“ Denkens. Sofern damit auch ein zentrales Merkmal der „Moderne“ benannt ist, erhält deren Kritik eine anti-jüdische Färbung: „Seitdem die Synagoge den HERRN verworfen und dem Pontius Pilatus versichert hat: ‚Wir haben keinen König denn den Cäsar‘, ist der Jude mit seinem Glauben und Erkennen nicht mehr in, sondern nur an der Wirklichkeit; seitdem ist sein Reich die formal logische Transzendenz, die geltende Vernünftigkeit. ‚Im Namen des Gesetzes‘ (statt i[m] N[amen] Jesu, des Vaters, des Königs u.ä.) – das ist das Schibboleth aller Tugend und Untugend des jüdischen Geistes. Das bedeutet aber, daß ihm ein wesentlicher Glaubens- und Erkenntnisakt nicht mehr möglich ist. Denn *actus fidei sicut et scientiae non terminatur ad enuntiabile* (= Begriff, nicht *enuntiatum* = Ausdruck), *sed ad rem* (S. Th. [II-II, 1, 2 ad 2]). Der Fall Strauss-Schmitt bezeugt diesen Habitus des semitisch stoischen Rationalismus bzw. Nominalismus auf glänzende Weise; und das ist der Gewinn, den der Verstand daraus ziehen kann.“ Aus dieser Gleichsetzung von „Rationalismus“, „Zerstörung des wahren Glaubensaktes“, „Jesuitismus“ und „semitischem Denken“ resultiert eine ideologische Melange, die Eschweiler bald darauf den Schritt in den Nationalsozialismus erleichtern wird.

¹⁴⁴ Vgl. dazu auch das schon ins Jahr 1924 zurückreichende Typoskript „Der nationale Gedanke im deutschen Katholizismus“ (EHM, NL Eschweiler); ein Kernsatz daraus: „Der echte Nationalismus hält die rechte Mitte zwischen der untermenschlich-mechanischen Internationalität der Marxisten und der wesentlich im Judenhasse aufgehenden Deutschtümelei der Rechtsradikalen. Er ist aber nichts weniger als ein notdürftiges Kompromiss. Dieser nationale Gedanke entspringt vielmehr einer ursprünglichen Anschauung und leidenschaftslosen Würdigung der Wirklichkeit; er ist im wahren Sinne politischer Realismus.“ Die Polemik gegen die Deutschnationalen und „das rohe, aus der deutschen Kriegsnot genährte Haken-

Theologen ein irrationalistischer Aktivismus, der die guten und positiven Ansätze, die darin anzuerkennen seien, zunichte zu machen drohe. Illusorische Züge trägt für Eschweiler in der NS-Bewegung speziell dessen Antisemitismus bzw. Rassismus. Diese Abgrenzung nimmt der Theologe nicht auf dem Feld des kulturellen Antijudaismus vor, auf dem er schon vor 1933 (wie viele Katholiken seiner Zeit) der nationalen Rechten nahestand¹⁴⁵. Sie setzt auch nicht beim christlichen Menschenbild und seiner Behauptung einer unveräußerlichen personalen Würde an. Vielmehr möchte sie die falsche Einstellung zum Judentum als dialektisch verhülltes Symptom des *politischen* Grundfehlers nationalistischen Denkens ausweisen, dem gegenüber die rassistische Prägung offenbar als sekundäres Phänomen betrachtet wird, das wissenschaftlich nicht ernst genommen werden kann und philosophisch selbst das Niveau des Marxismus klar unterbietet. Bezeichnenderweise stützt sich Eschweilers Abweisung des nationalsozialistischen Antisemitismus ihrerseits auf traditionellen christlichen Antijudaismus. Israel, so der Theologe, hat den Status als auserwählte Nation, seine Berufung zur „irdisch-nationalen Vergewärtigung“ des göttlichen Heils durch die Verweigerung gegenüber dem Messias Jesus verloren; die Zerstreung unter die Völker ist dafür der sichtbare Beleg¹⁴⁶. Seine Erwählung hat Israel an die nicht mehr auf eine einzige Nation beschränkte Weltkirche abtreten müssen. Das „Anti-Semitische“ in Reinform ist deshalb dort auszumachen, wo im Nationalismus der *komplementäre* Gegensatz zu dieser Position aufscheint: der parallele Versuch, durch „Vergötzung“ des Nationalen dessen Vollendungsbedürftigkeit durch die (nicht national gebundene) Kirche Christi abzulehnen und an ihre Stelle eine (deutsche) „Nationalkirche“ oder „Rassereligion“ setzen zu wollen. Entsprechende Forderungen hatte in publizistischer Form 1932 etwa der „deutschgläubige“ Philosoph Ernst Bergmann (1881–1945) erhoben¹⁴⁷. Dies alles weist Eschweiler scharf zurück. Das Bemühen des

kreuzlertum“ (ebd.) fällt in diesem Text wesentlich deutlicher aus als im ähnlich überschriebenen gedruckten Aufsatz von 1931. Die „Völkischen“ werden geradezu auf eine Stufe mit den Kommunisten gestellt: Beide betreiben „politischen Platonismus“, indem sie ein Allgemeines vergötzen (das „Deutschtum“/die „Menschheit“).

¹⁴⁵ Vgl. nur die Aussage im Vortragsmanuskript „Die Kirche als politische Macht“ aus dem Jahr 1929 (HStAD, RW 265-20239, Bl. 15–43, hier: 20): „Die Maske der Internationalität wird allerdings immer durchsichtiger; wir merken täglich deutlicher, daß die Hauptresidenz der sog. ‚goldenen Internationale‘ in der Wallstreet von New York liegt und daß amerikanische Kalviner und Juden ihre Direktoren sind.“ Gerade diese Passage wird im Referat der österreichischen Zeitschrift „Schönere Zukunft“ über den Vortrag wörtlich zitiert (Jg. VI/1 [1929/30] 227).

¹⁴⁶ Vgl. ESCHWEILER, Gedanken über die Lage der Staatlichen Akademie in Braunsberg (1930), S. 3 (EHM, NL Eschweiler): „Die katholische Kirche ist ja nicht die Synagoge, für welche die Diaspora freilich das existentielle Zeugnis ihrer Verwerfung ist.“

¹⁴⁷ Vgl. BERGMANN, Die deutsche Nationalkirche; zur Person: TILITZKI, Die deutsche Universitätsphilosophie, ad ind., bes. 74, Anm. 129. Bergmann zählte zu den „radikalsten unter

Nationalisten, so lautet seine Einschätzung, erschöpft sich darin, „die verzweifelt jüdische Tat des Judas auf zeitgemäß dümmere Weise zu wiederholen“¹⁴⁸ – der das eigene Volk vergötzende Antisemit erweist sich als „der in menschlicher Perversion behauptete Jude“¹⁴⁹.

(cc) Blickt man resümierend auf diese Gedanken Eschweilers, so können sie zunächst als Beleg für die These von der „Ambivalenz“ katholischer Autoren vor 1933 zwischen einer klaren Zurückweisung des Rasseantisemitismus und einer Akzeptanz religiöser und soziostruktureller Antijudaismen gelesen werden, die in der klassischen Argumentation katholischer Zeitgeschichtsschreibung (etwa bei Rudolf Lill) schon länger vertreten wurde. Viel von ihrer apologetischen Kraft verliert diese Differenzierung angesichts der im Gefolge der provozierenden Arbeiten von Olaf Blaschke¹⁵⁰ in neuerer Zeit häufig gestellten Frage¹⁵¹, ob sich nicht gerade diese Tradition nach 1933 als leicht in einen Rasseantisemitismus überführbar erwiesen hat oder diesem zumindest in einer fatalen Indifferenz gegenübertrat. Schon 1980 hat Peter Eppel über katholische Publizisten der späten Weimarer Jahre und der anschließenden NS-Zeit geurteilt: Indem sie sich bemühten, „den nationalsozialistischen Rassenantisemitismus ad absurdum zu führen“, gelangten sie auf der Basis einer religiösen und kulturellen Judenfeindschaft zu „Thesen, die sich als antisemitische Theorien ganz ähnlich auswirkten wie die von ihnen verurteilte Rassenlehre des Nationalsozialismus“¹⁵². Wir werden mit dieser Einschätzung auch die Aussagen Eschweilers ab 1933 zu konfrontieren haben. Bei aller Kritik gegenüber nationalistischer Selbstverabsolutierung mit ihren prob-

den philosophierenden deutschen Propagandisten rassehygienischer Ideen“ (ebd. 428). Einige Aspekte der zeitgenössischen Debatte um eine Nationalkirche erwähnt RICHTER, *Nationales Denken*, 351, Anm. 2141.

¹⁴⁸ Vgl. ESCHWEILER, *Der nationale Gedanke*, 578. Diese Beziehung „zwischen Antisemitismus und illusionärem Nationalismus“ betont Eschweiler schon in einer hschr. Vorstudie zum Aufsatz unter dem Titel „Katholischer Nationalismus“ (EHM, NL Eschweiler). Dort heißt es weiter: „Wer die Nation als alles beherrschende Absolutheit glaubt, muß notwendig im Judentum als solchem den prinzipiellen Widerpart sehen, falls er nicht selbst als Jude geboren ist.“

¹⁴⁹ ESCHWEILER, *Der nationale Gedanke*, 578. Eine ähnliche Formulierung findet sich etwa zur gleichen Zeit (nach 1930) in einem Vorlesungsmanuskript Eschweilers (Apologetik III, EHM, NL Eschweiler): „Der theoretische Antisemitismus (...) bedeutet gnostische Auflösung der Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung. Der praktische Anti-Semitismus ist pervertiertes Judentum, das die eigene Rasse von Gnaden menschlicher Willkür für auserwählt hält.“

¹⁵⁰ Vgl. vor allem BLASCHKE, *Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich*.

¹⁵¹ Vgl. nur als resümierende Beiträge: ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus*; BRECHENMACHER, *Die Kirche und die Juden*.

¹⁵² EPEL, *Zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, 150. Vgl. ähnliche Resultate bei GREIVE, *Theologie und Ideologie*, 166–183, zusammengefaßt 223ff.

lematischen Konsequenzen und ungeachtet der Anerkennung, die Eschweiler ausdrücklich der Verurteilung des Nationalsozialismus durch den deutschen Episkopat im Jahr 1931 gezollt hat¹⁵³, sind bei ihm 1931/32 auch schon Ansätze von Sympathie für die NS-Bewegung nicht zu übersehen. Er hielt ihr nicht nur zugute, den „zurzeit auffälligsten und mächtigsten Protest gegen die marxistische Ideologie“ darzustellen und das Nationale als „Grundwirklichkeit“ des Politischen wiederzuentdecken, sondern sah darüber hinaus ihre ideologischen Einseitigkeiten noch nicht zu „Parteidogmen“ erstarrt, weshalb er es für möglich hielt, „den gesunden positiven Kern der Bewegung, der (...) in der Erfahrung und Bejahung des nationalen Daseins besteht, zur realen Vernunft zu bringen“¹⁵⁴. Vor Hitlers Machtübernahme blieben freilich die ersten Vorbehalte noch klar überwiegend. Eschweiler gab sich zu dieser Zeit als national-konservativer Katholik zu erkennen, dessen Urteil über den Nationalsozialismus durchaus das Potential zu einer dauerhaften Abgrenzung besessen hätte¹⁵⁵. Erst 1933 sollte er alle Zweifel beiseite schieben und die vormalige distanzierte Stellungnahme in kämpferische Anhängerschaft umwandeln.

(3) Am Ende dieses Kapitels sei darauf hingewiesen, daß die Korrespondenz mit Carl Schmitt aus den letzten Jahren der Weimarer Republik recht exakt das Bild zu bestätigen vermag, das wir aus den politisch-theologischen Publikationen Eschweilers nachgezeichnet haben.

(a) Zunehmend findet sich in den Briefen des Theologen Kritik an der Situation der Weimarer Demokratie im allgemeinen (ein Brief vom 20.7.30 klagt beispielsweise über die gegenwärtigen „Zeiten der Muskel-Demokratie“¹⁵⁶) wie am Verhalten des Zentrums im besonderen (vor allem in der Person des Prälaten Kaas, „dessen Gewandtheit darin besteht, sich jeder Situation anzupassen, aber

¹⁵³ Vgl. etwa das „Mahnwort“ der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz zur nationalsozialistischen Bewegung vom 5.3.31 (CORSTEN, Kölner Aktenstücke, 1f.). Dazu ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 581: „Dem Nachdenklichen wird das Gesagte genügen zu der Erkenntnis, daß die Verurteilung der nationalsozialistischen Bewegung durch den deutschen Episkopat notwendig gewesen ist und alles andere beabsichtigt als eine Schwächung des vernünftigen nationalen Willens, der unsrem Volke heute notwendiger ist als damals.“

¹⁵⁴ Ebd. 578.

¹⁵⁵ Ähnlich, aber im Blick auf die genannten positiven Brücken, die Eschweiler auch 1932 schon in Richtung Nationalsozialismus baute, wohl zu stark, äußert sich DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 227: „Man möchte Karl Eschweiler hinsichtlich der weiteren Entwicklung der 30er Jahre für seine politische Theologie von 1932, die eine radikale Absage an jede Form des politischen Extremismus beinhaltet, geradezu hellseherische Fähigkeiten zuschreiben. Vor diesem theoretischen Hintergrund ist die Überraschung groß, daß er 1933 zu den prominenten katholischen Nationalsozialisten zählt.“

¹⁵⁶ Vgl. HStAD, RW 265-3358.

keine sittlich vernünftig zu erfüllen“¹⁵⁷). Carl Schmitt wird immer wieder dazu aufgefordert, den Schritt vom Schreibtisch und Kolleg in die reale Politik zu vollziehen. Ironisch Bezug nehmend auf ein wichtiges Thema des Schmittschen Theorieentwurfs, nämlich die Kritik an der Lehre von der „indirekten Gewalt“ der Kirche in zeitlichen Angelegenheiten, der sich Eschweiler zunehmend deutlich anschloß, versuchte er im Mai 1930 den Freund mit Worten zu motivieren, in denen die Ablehnung des Parteienstaates und die Hoffnung auf eine „autoritäre Lösung“ der Staatskrise bereits nicht mehr überhört werden können: „Sie sind der Revolutionär von oben (von der Vernunft) her; mögen Sie doch recht bald die entsprechende Macht gewinnen, damit ihr ‚intelligenter Wille‘ zur *potestas indirecta* über die Parteipolitiker werde!“¹⁵⁸ Eschweiler hat somit schon vor der nationalsozialistischen Machtergreifung Sympathie für ein autoritäres Staatsmodell zu erkennen gegeben, wie es im Kreis um Carl Schmitt in der Endphase der Weimarer Republik heftig diskutiert wurde. Irgendein Beleg dafür, daß Eschweiler vor 1933 seine Hoffnung auf die Rettung des Staates gerade in den Nationalsozialismus gesetzt haben könnte, findet sich allerdings auch in seinen dokumentierten Briefäußerungen nicht.

(b) Carl Schmitts Position in Berlin während der letzten Monate der Präsidialkabinette scheint Eschweiler recht gut erfaßt zu haben. Schon seit 1930 war Schmitts Drang unübersehbar stärker geworden, publizistisch in tagespolitische Fragen einzugreifen¹⁵⁹. Daß er seit dieser Zeit vermehrt Kontakte in die Berliner Ministerien knüpfte und spätestens seit der von den Deutschnationalen getragenen Kanzlerschaft Franz von Papens in gewissem Umfang tatsächlichen politischen Einfluß errungen hat, ohne dabei in den innersten Bereich der Macht vorzudringen, steht fest¹⁶⁰. Eschweiler war dieses Engagement bekannt und willkommen. Dies bezeugt ein Brief vom September 1932 (also schon während der Kanzlerschaft Schleichers), in dem er Schmitt gegenüber ein äußerst negatives Charakterbild seines Braunsberger Kollegen Hefeles zeichnet. Von diesem schien Eschweiler zu befürchten, daß er Schleicher bei einem bevorstehenden Besuch in Kirchenfragen negativ beeinflussen könnte. In dieser Beurteilung Hefeles, für dessen Berufung sich Eschweiler selbst stark gemacht hatte, wird deutlich spürbar, welcher Faktor den kirchenpolitischen Standpunkt des Dogmatikers zunehmend beeinflusste: die Abneigung gegen alles „Ultramontane“ und „Kuriale“, die sich aus einer bis in den Haß gesteigerten Antipathie gegen den Jesuitenorden

¹⁵⁷ Vgl. HStAD, RW 265-3360. Vgl. zu Ludwig Kaas (1881–1952) die Lit. bei RICHTER, Nationales Denken, 90f.

¹⁵⁸ Vgl. HStAD, RW 265-3357: Karte an Schmitt mit Poststempel vom 12.5.30.

¹⁵⁹ Vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 268.

¹⁶⁰ Vgl. ebd. 281–302.

speiste¹⁶¹. Die jesuitisch beherrschte Kurie, so deutet sich nun an, erschien Eschweiler als Inbegriff eines nicht von Wahrheit und Wirklichkeit, sondern von Nominalismus, Weltanschauung und damit letztlich von Liberalismus beherrschten Denkens. Die jesuitische Kirchenpolitik, exemplarisch verkörpert in der Zentrumspartei, galt ihm immer mehr als Spiegelbild des dazugehörigen „barockscholastischen“ Theologieverständnisses¹⁶². Gegen ein solches „Zerrbild an Katholizismus“, wie es der jesuitisch beeinflusste Hefe zu vermitteln suche, solle Schmitt den Reichskanzler „immunisieren“. Tatsächlich hat Eschweiler zusammen mit Barion damals bei staatlichen Stellen eine Abberufung Hefes aus Braunsberg lanciert¹⁶³.

(c) Im Februar 1932 erfuhr Eschweiler vom Plan Carl Schmitts, zu einem Vortrag nach Königsberg zu reisen. Er reagierte mit der Bitte, Schmitt bei einem Abstecher ins Ermland „das Schönste zeigen“ zu dürfen, „was Ostpreußen besitzt: Das herb-herrliche Frauenburg am zugefrorenen Haff“. Offenbar wünschte sich Eschweiler auch einen Vortrag Schmitts in Braunsberg. Die Einladung mündete in den zwischen Humor und Ernst schwankenden Aufruf: „„Osthilfe“ – bitte!“¹⁶⁴. Schmitt hat die Offerte angenommen und reiste vom 19. bis 22.2.1932 nach Ostpreußen¹⁶⁵. Wie lebhaft der persönliche Kontakt zwischen Eschweiler und ihm auch von Braunsberg aus geblieben ist, beweisen zahlreiche Zeugnisse über immer wieder stattfindende Begegnungen in Berlin¹⁶⁶. So feierte man gemeinsam bei Schmitt den Sylvesterabend des Jahres 1930¹⁶⁷, und eine briefliche

¹⁶¹ HStAD, RW 265-3365, Eschweiler an Schmitt, 31.8.32. Er berichtet über Hefe: „Er huldigt seit Jahren unbedingt dem Geiste der Ges[ellschaft] Jesu. Sein waschechter Liberalismus von früher hat sich in den eifrigsten Ultramontanismus bzw. Curialismus verwandelt, wozu ja keine *Conversio substantialis* nötig war, da Hefe einfach an die Stelle der liberalen ‚Gesellschaft‘ die Kirche hat treten lassen und von der Kirche mit zynischer Überlegenheit nur die Legalisierung der individuellen Freiheit gelten läßt bzw. respektiert. Hefe ist der objektiv gefährlichste Nominalist, der mir je begegnet ist.“ „Wie bei allen Liberalen, die in der Theologie nominalistische Freibeuter sind, sucht er dieses Bedürfnis in rückhaltloser Hingabe an die S.J. (vgl. den alten F. X. Kraus im letzten Lebensjahr) zu befriedigen.“ Hefe starb am 31.3.36 und fand in Frauenburg seine letzte Ruhestätte.

¹⁶² Diese ideologische Verbindung von Barockfeindlichkeit, Antijesuitismus und politischer Option übernehmen auch andere im Schmitt-Umkreis; vgl. P. Adams an G. Krauss vom 12.4.33 (TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 175).

¹⁶³ Vgl. PREUSCHOFF, Zur Suspension, 127. Vgl. auch oben Anm. 36.

¹⁶⁴ HStAD, RW 265-3363: Brief an Schmitt vom 14.2.32.

¹⁶⁵ Vgl. SCHMITT, Tagebücher, 179f. Von einem Vortrag Schmitts in Braunsberg berichtet REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 36f.; in den Tagebüchern wird er nicht erwähnt.

¹⁶⁶ Die Tagebücher Carl Schmitts der Jahre 1930–34 verzeichnen (mit unterschiedlicher Frequenz) viele gesellige Treffen, Unternehmungen und Telefonate der Freunde, die auch in dieser Phase offenbar durch keine ernsteren Konflikte getrübt waren.

¹⁶⁷ Vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 255; SCHMITT, Tagebücher, 74.358.

Bemerkung aus dem Jahre 1932 erwähnt, daß in fünf Monaten sechs Treffen zwischen den beiden Professoren stattgefunden hatten¹⁶⁸, u.a. anläßlich der Taufe von Schmitts einziger Tochter Anima-Louise (1931–1983) am 2. Januar 1932 in der Berliner Clemenskirche¹⁶⁹. Auch in der Öffentlichkeit ist Eschweiler als Freund und Verteidiger Carl Schmitts aufgetreten, dessen Thesen im katholischen Milieu bereits damals heftig umstritten waren. Als die Ermländische Zeitung im November 1932 einen offensichtlich sehr kritischen Artikel über Schmitts politische Theorie, die vor allem seine Gedanken zum „totalen Staat“ betrafen, veröffentlichte und diese in einen Gegensatz zur katholischen Lehrauffassung stellte, protestierte Eschweiler energisch beim Chefredakteur und forderte eine Richtigstellung. Daß der Theologe damit nicht bloß die persönliche Ehre des Freundes retten wollte, sondern sich auch inhaltlich hinter dessen Thesen stellte, geht aus den beiden erhaltenen Schreiben des Briefwechsels klar hervor¹⁷⁰.

¹⁶⁸ HStAD, RW 265-3369, Eschweiler an Schmitt vom 26.11.32.

¹⁶⁹ Vgl. HStAD, RW 265-3362, Eschweiler an Schmitt vom 3.1.32; vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 271; SCHMITT, Tagebücher, 162. Bei der Feier war auch Romano Guardini anwesend, mit dem Schmitt vor allem über seinen Schüler Werner Becker in Verbindung stand.

¹⁷⁰ Vgl. Eschweiler an Ermländische Volkszeitung, Chefredakteur Dr. Faller, undat. [ca. Nov. 1932] und vom 30.11.32 (EHM, NL Eschweiler). Im ersten der Briefe heißt es: „Carl Schmitt ist mir seit vielen Jahren sehr nahe bekannt und ich habe seine Schriften mit lebhaftestem theologischen Interesse verfolgt. Man kann über die eine oder andere Formulierung, die er seinen tiefdringenden Gedanken über Staat und Politik gegeben hat, gewiß diskutieren. Aber zu behaupten, daß er sich ‚in Gegensatz zur katholischen Auffassung‘ gesetzt habe, ‚obwohl Schmitt Katholik ist‘, ist nicht zu rechtfertigen, es sei denn, daß man unter ‚katholischer Auffassung‘ eine Privatmeinung verstünde, die auch dann noch, was sich theologisch von selbst versteht, privat und unverbindlich bleiben würde für einen katholischen Forscher, wenn sie von der Mehrzahl der katholischen Presse verbreitet würde.“ Im zweiten Brief bestreitet Eschweiler, daß Schmitts Begriff vom „totalen Staat“ gegen die für sich unabhängige Kirche gerichtet sei. „Nicht einmal der faschistische Staat (*es[tato] totalitario*) ist ‚unkatholisch‘ im strengen Sinn; wer das in Italien behaupten wollte, würde nicht nur von Mussolini, sondern auch vom *Sacro Ufficio* energisch eines Bessern belehrt werden.“

4 Eschweiler als Nationalsozialist (1933–1936)

4.1 Die „politische Konversion“ im Frühjahr 1933

(1) Leider geben uns die Briefe Eschweilers keine exakte Auskunft über die unmittelbaren Schritte vor der Hinwendung zum Nationalsozialismus, die seit dem Frühjahr 1933 einen heftigen Einschnitt in der Biographie des Theologen darstellte. Das letzte Schreiben an Carl Schmitt vor Eschweilers Parteieintritt stammt von Ende November 1932¹. Die Stellungnahme zur politischen Situation nach den Wahlen, die es enthält, erschöpft sich vorwiegend in sorgenvollen Mutmaßungen darüber, welche Kräfte möglicherweise den greisen Reichspräsidenten Hindenburg für ihre eigene Interessenpolitik einspannen könnten. Die als Wort Schmitts von Eschweiler zitierte Frage: „Wie teuer mag uns ‚der alte Herr‘ noch zu stehen kommen?“ ist zu diesem Zeitpunkt offenbar primär als Warnung vor einem Machtwechsel zu deuten. Tatsächlich läßt sich eine solche kritische Position Schmitts gegenüber den vorrückenden Nationalsozialisten, der sich sein Freund nicht verschlossen haben dürfte, für die letzten Monate der Weimarer Republik auch aus anderen Quellen bezeugen². „Es ist heute weitgehend gesichert“, so das Urteil Reinhard Mehrings, „dass Schmitt eine Machtübergabe oder ‚Machtergreifung‘ Hitlers ablehnte und verhindern wollte“³, indem er die Kanzler des Präsidialsystems zu stabilisieren suchte. Angesichts des „Preußenschlages“ (20. Juli 1932) und seiner anschließenden gerichtlichen Aufarbeitung trat Schmitt als Verteidiger, ja „Kronjurist“ der diktatorähnlichen Regierungsführung gemäß Art. 48 WRV auf. Er arbeitete an einem Notstandsplan und sogar an einem neuen Verfassungsentwurf für die Papen-Regierung gegen die erstarkenden revolutionären Parteien von rechts und links⁴. Die Realisierung dieser Vorhaben scheiterte mit der Regierung von Papens. Das Urteil im Prozeß um den „Preußenschlag“ im Oktober 1932

¹ HStAD, RW 265-3369: Eschweiler an Schmitt vom 26.11.32.

² Vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 456, der mit Berufung auf Äußerungen von Günther Krauss urteilt, Schmitt habe in den letzten Monaten der Weimarer Republik der Option eines Reichswehr-Putsches vermutlich nähergestanden als derjenigen einer Machtübernahme durch die Nationalsozialisten. Zu Schmitts späterer eigener Beurteilung der Situation im Umfeld der Machtergreifung Hitlers vgl. BLASIUS, Carl Schmitt.

³ MEHRING, Carl Schmitt, 301. Vgl. auch KOENEN, Der Fall Carl Schmitt, 190–198.

⁴ Der zitierte Brief Eschweilers aus dem Nov. 1932 ist auch Echo auf eine offensichtliche Verärgerung Schmitts darüber, wegen seines Engagements für dieses Präsidialkabinett als „Papenknecht“ apostrophiert worden zu sein.

brachte für Schmitt als Anwalt des Reiches⁵ nur einen Teilerfolg, denn die Handlungsfreiheit des Reichspräsidenten erfuhr eine spürbare juristische Einschränkung. Zur gleichen Zeit nahm Schmitt einen Ruf an die Universität Köln an⁶. Auch wenn im Licht des Leipziger Urteils Ende 1932 seine Kritik am Reichstag und sein Votum für einen „totalen Staat“, der den „pluralistischen Parteienstaat“ entmachten könnte, an Intensität zunahm⁷, darf dies noch nicht als Option zugunsten der Nationalsozialisten verstanden werden. Im letzten Präsidialkabinett, das im Gefolge der Novemberwahlen 1932 seit dem 3. Dezember durch den General Kurt von Schleicher geführt wurde, verlor Schmitt überraschend an Einfluß, weil Reichspräsident und Kanzler seinen Verfassungsentwurf verworfen hatten. Vermutlich darf die im Brief Eschweilers wenige Tage zuvor anklingende Kritik Schmitts an Hindenburg schon als eine Vorahnung dieser Entwicklung gelesen werden. Wenige Tage vor Hitlers Machtergreifung notierte der Staatsrechtler resigniert in sein Tagebuch: „Der Hindenburg-Mythos ist zu Ende. Scheußlicher Zustand. Schleicher tritt zurück; Papen oder Hitler kommen. Der alte Herr ist verrückt geworden“⁸. Schmitts Einsatz für den „Hüter der Verfassung“ war damit erfolglos geblieben, und dieses Scheitern mag mitverantwortlich dafür sein, daß er sich wenige Wochen nach der Machtübernahme Hitlers auf die Seite des neuen Systems schlagen sollte⁹.

(2) Karl Eschweiler hatte in der Weimarer Zeit zuweilen offenes Engagement für Zentrumspolitiker wie Marx oder Brüning gezeigt¹⁰. Auch noch kurz nach der Machtergreifung wurde er in der katholischen Öffentlichkeit keineswegs als potentieller Unterstützer der Hitlerpartei wahrgenommen. Dies bezeugt ein Artikel

⁵ Vgl. ausführlich zum Prozeß und der Rolle, die Schmitt in ihm spielte, die juristische Abhandlung von SEIBERTH, Anwalt des Reiches.

⁶ Eschweiler hat ihn zum Wechsel ermutigt; vgl. die launigen Ausführungen in seinem Brief an Schmitt vom 30.10.32 (HStAD, RW 265-3368). Ostern 1933 war Eschweiler dann erstmals zu Besuch bei Schmitt im neuen Kölner Heim. In einem anschließenden Brief schreibt er, sein Herz sei „voll von den wichtigsten politischen Dingen gewesen“, aber er habe wegen der anderen Anwesenden nichts davon „verraten“ können (Eschweiler an Schmitt vom 3.5.33: HStAD RW 265-3370).

⁷ Vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 298f.

⁸ Zitiert ebd. 301.

⁹ So Mehrings Vermutung ebd. 302, verbunden mit der vorsichtigen Andeutung, daß sogar Schmitts berüchtigte Rechtfertigung der Morde nach dem „Röhmputsch“ von 1934, denen auch Schleicher zum Opfer fiel, mit seiner persönlichen Enttäuschung über den letzten Weimarer Präsidial-Kanzler zu tun gehabt haben könnte.

¹⁰ Vgl. HÜRTEN, Deutsche Briefe, II, 418. Gleichlautende Mitteilungen macht P. Adams an G. Krauss in einem Brief vom 25.7.34: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 209. Carl Schmitt notiert im Spätsommer 1932 zweimal über Eschweiler in sein Tagebuch: „er schwärmt für Brüning“ (SCHMITT, Tagebücher, 212, Eintrag vom 31.8.32; ebd. 220, Eintrag vom 29.9.32). Noch in einer Eintragung vom 11.3.33 heißt es, Eschweiler sei persönlich „bei Brüning und Kaas“ gewesen (ebd. 269).

der „Germania“ vom 25.2.1933 unter dem Titel „Eschweiler über den Nationalsozialismus. Ein gefährlicher Irrationalismus“, der angesichts nationalsozialistischer Übergriffe gegen die katholischen Volksverbände in Köln einige Passagen aus Eschweilers Ring-Aufsatz „Der nationale Gedanke als reale Vernunft“ von 1931 mit seiner Abgrenzung der recht verstandenen nationalen Gesinnung gegen ihre „irrationale“ nationalsozialistische Auslegung zitierte. Doch in Wirklichkeit vertrat Eschweiler im Frühjahr 1933 keineswegs mehr dieselbe Position wie zwei Jahre zuvor. Bald nach dem Regierungsantritt Hitlers muß sich für den Theologen das Blatt gewendet haben. Schon im Februar erschien der Name Eschweilers im Umfeld des „Kreuz und Adler“-Kreises, in dem ein kleines Konventikel nationaler Katholiken um Franz von Papen den Aufbau des kommenden Reiches zu unterstützen suchte¹¹. Ein tatsächliches Engagement Eschweilers in dem kurzlebigen Projekt ist aber nicht nachweisbar. Bei der Ausarbeitung eines Gutachtens über die aktuelle politische Lage im Blick auf die Kirche, um das Eschweiler im Frühjahr 1933 von seinem Kölner Heimaterzbischof Kardinal Schulte¹² gebeten

¹¹ Vgl. ALBERT, Die Benediktinerabtei Maria Laach, 46: Vorschlag R. Grosches für eine Einladung nach Maria Laach, Februar 1933. Über die Teilnahme Eschweilers werden Zweifel geäußert.

¹² Das Verhältnis Schultes zum Nationalsozialismus ist noch nicht bis ins letzte aufgeklärt. Nach Ulrich von Hehl darf man von einer klaren theoretischen Ablehnung ausgehen, der praktisch eine eher taktierende Politik korrespondierte, was der insgesamt ängstlichen Persönlichkeit Schultes entsprach; vgl. HEHL, Schulte (und dort angegebene Lit.). Auffällig ist, daß Schulte gegenüber Hans Barions Wechsel nach Bonn trotz des vorangehenden Münchener Ekklats 1939 keinerlei Einwände erhob. Von Nationalsozialisten wurde er immer wieder als wohlwollend gegenüber dem Staat Hitlers eingeschätzt; vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 70, Anm. 3. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang ein Brief des Paderborner Kirchengeschichtlers Adolf Herte (1887–1970) an einen unbekannten Kollegen vom 1.3.36, der in den Berliner SD-Akten gelandet ist (BArch, R 58-5299, Bl. 4–6). Darin stimmt Herte zunächst ein Loblied auf den NS-Arbeitsdienst zur politischen Erziehung der Studenten an und will selbst als „aufrechter nationalsozialistisch denkender Professor“ gelten, der an der „schwarzen“ Paderborner Hochschule einen schweren Stand habe. Anschließend vermerkt der Geistliche, der immerhin ab 1916 längere Zeit Bischöflicher Kaplan und Geheimsekretär Schultes in Paderborn und Köln war (vgl. DROBNER, Herte): „Wie momentan die Stimmung in weitesten klerikalen Kreisen ist, mögen ihnen die Verdammungsurteile beleuchten, die man heute so oft über den Kardinal Schulte in Köln hört, dessen Geheimsekretär ich vor einem Jahrzehnt 6 Jahre lang war. Der Kardinal ist m. E. derjenige deutsche Bischof, der am tiefsten eine Verständigung mit dem Dritten Reiche wünscht“. Schulte habe als einziger deutscher Bischof zu Neujahr 1936 ein Huldigungstelegramm an den Führer gesandt (vgl. BArch, R 58-5299, Bl. 5). Erst eine umfassende wissenschaftliche Biographie Schultes würde in diesen Punkten Klarheit schaffen können. Die streng nationalsozialistische Gesinnung Hertes, die hauptverantwortlich für den Lehrstuhlverzicht des Kirchengeschichtlers nach dem Krieg gewesen sein dürfte, wird beim hohen Lob seiner ökumenischen Verdienste bis heute selbst von manchen Historikern verschwiegen, die ansonsten mit Kritik an „katholischen Nazi-Theologen“ nicht sparen: vgl. DENZLER, Schmerzhaft

worden war (abschriftlich erhalten im Nachlaß), hat er nach eigenen Worten den Entschluß gefaßt, Mitglied der NSDAP zu werden. Eschweiler nimmt in seinem Text den Ausgang von einer Erklärung, die Kardinal Schulte zusammen mit den Bischöfen von Paderborn und Osnabrück am Palmsonntag (14. April) 1933 veröffentlicht hatte. Darin wurde „mit tiefster Kümmeris und Sorge“ festgestellt, „wie die Tage nationaler Erhebung zugleich für viele treue Staatsbürger und darunter auch gewissenhafte Beamte unverdientermaßen Tage des schwersten und bittersten Leidens geworden sind“¹³. Diese kritische Passage hatte Eschweiler mit Unbehagen zur Kenntnis genommen. Bei seinem Freund Dr. Wilhelm Stockums (1877–1956), der zu Eschweilers Zeit als Repetent in Bonn Direktor des zweiten dortigen Theologenkonvikts (Collegium Leoninum) war und seit 1932 als Weihbischof in Köln residierte, hatte er deswegen um eine „authentische Interpretation“ nachgefragt, die ihn im Ergebnis offensichtlich zu beruhigen vermochte (der Brieftext ist nicht erhalten). In diesem Zusammenhang könnte Stockums Eschweiler um das Gutachten für Schulte gebeten haben¹⁴. In der nach eigenen Angaben hastig in wenigen Tagen und „unter widrigen Verhältnissen“ verfaßten Ausarbeitung zitiert Eschweiler den Weihbischof mit der Aussage, daß Schulte sich für eine Unterstützung der neuen Regierung „mit allen Kräften“ einsetze und an der Notwendigkeit einer eigenen politischen Partei zur Durchsetzung der katholischen Interessen in Deutschland nicht mehr festhalte¹⁵. Diese „positive Einstellung“ gegenüber dem neuen Staat, wie sie Eschweiler bei seinem Kölner Heimatordinarius und beim gesamten Episkopat im Ausgang von der im März 1933 abgegebenen Erklärung¹⁶ zu erkennen glaubte, wollte er im anschließenden Gut-

Ökumenische Erinnerungen. Unzureichend bleiben in diesem Punkt auch die Recherchen bei ERNESTI, *Ökumene*, 164ff. Daß der SD Herte als „unbewußten Kontaktmann“ im Auge hatte, seinen nationalsozialistischen Standpunkt als „grundsätzlich“ lobte und empfehlend den Ausspruch kolportierte: „Die Zeit kommt, wo die Geistlichen so denken wie wir, oder es wird keine Geistlichen mehr geben“, spricht für sich (vgl. das Protokoll einer „Besprechung mit dem kath. Theologieprofessor Herte“ vom 11.10.35 in Frankfurt mit einem ungenannten SD-Informanten: BArch, R 58-6056, Bl. 315–319, Zitat ebd. 319).

¹³ Vgl. den kompletten Text bei CORSTEN, *Kölner Aktenstücke*, 5 (Nr. 7); dazu auch: HEHL, *Katholische Kirche*, 41.

¹⁴ Im Begleitschreiben zum Gutachten dankt Eschweiler dem Kardinal für die „Auszeichnung“, die ihm durch die „vom hochwürdigsten Herrn Weihbischof Stockums übermittelte Bitte“ um eine solche schriftliche Ausarbeitung zuteil geworden sei (Eschweiler an Kard. Schulte vom 29.04.33: EHM, NL Eschweiler).

¹⁵ Auch wenn diese Aussagen von Stockums, die, wie Eschweiler im Gutachten erwähnt, im Rahmen einer persönlichen „Unterredung“ erfolgten, nicht durch andere Quellen verifiziert werden können, sind sie doch für glaubwürdig zu halten. In einem an Kard. Schulte selbst gerichteten Text hätte Eschweiler es kaum wagen können, Worte des Weihbischofs über den Erzbischof unrichtig wiederzugeben.

¹⁶ Aufhebung der 1930 ausgesprochenen Verurteilung des Nationalsozialismus durch die Fuldaer Bischofskonferenz nach Hitlers Regierungserklärung vom 22.03.33 (vor dem Er-

achtentext unterstützen, indem er theologische Vorbehalte gegen den Nationalsozialismus auszuräumen und positive Gründe zugunsten seiner Unterstützung vorzulegen suchte. Wir werden auf diese Argumente ihrem Inhalt nach im Zusammenhang mit anderen Wortmeldungen des Theologen der Jahre 1933/34 später zurückkommen, denn sie enthalten bereits alle wesentlichen Aspekte der ideologischen Transformation, die das Denken Eschweilers bei seiner Hinwendung zum Staat Hitlers erfahren hat. Die Schlußfolgerungen, die Eschweiler dem Kölner Kardinal (wenn auch unter dem Titel rein „privater“ Wünsche) nahelegte, sind ebenfalls schon zu diesem Zeitpunkt eindeutig: Es solle nicht nur bei möglichst vielen Gelegenheiten öffentlich für „Volk und Vaterland“ gebetet, sondern ebenfalls in der Öffentlichkeit umgehend erklärt werden, „daß der deutsche Episkopat die Neuordnung in Staat und Reich anerkennt und nun jeden Katholiken im Gewissen verpflichtet, mit allen Kräften an ihrer Festigung und Vollendung mitzuarbeiten“. Weiterhin abgelehnt werden sollen (nur) die „widerchristlichen Tendenzen“ innerhalb der NS-Bewegung, die Eschweiler allerdings als nicht repräsentative Privatmeinungen betrachtet und streng von der offiziellen Parteilinie unterscheidet. Angeregt wird eine „Vereinbarung über das kirchliche Vereinswesen“, in dem dessen teilweises Fortbestehen, freilich in gleichgeschalteter Weise und mit klarer Ausrichtung auf die Staatsinteressen, garantiert wird. Deutlich fällt schließlich das Plädoyer zugunsten der endgültigen Distanzierung der Bischöfe von einer konfessionell geprägten Parteipolitik aus. Die hier vorgetragenen Forderungen wird Eschweiler in den Folgemonaten auch in seinen öffentlichen Publikationen bekräftigen.

(3) Am Ende seines Gutachtens, das der Theologe im Durchschlag ungefragt an das Berliner Kultusministerium weitergereicht hat, erwähnt er ausdrücklich, daß er „bis zur Stunde keinerlei Verpflichtung zu irgendeiner Stelle der NSDAP eingegangen“ sei. Obgleich diese Aussage formal korrekt war, täuschte sie doch über die Tatsache hinweg, daß Eschweilers Entscheidung zugunsten eines Parteieintritts zum Zeitpunkt des Gutachtenabschlusses (26.04.33) ganz offensichtlich feststand. Es lohnt sich, die dies belegende Passage eines Briefes an Carl Schmitt vom 3. Mai 1933, auf die Andreas Koenen bereits vor längerer Zeit hingewiesen hat¹⁷, hier im Zusammenhang wiederzugeben¹⁸: „Als ich das Gutachten (...) in den Briefkasten gesteckt hatte¹⁹, bin ich gleichen Wegs aufs NS-Parteibüro gegangen, um mich als P[artei]g[enosse] eintragen zu lassen. Sie können sich vielleicht vorstellen, l[ieber] H[err] Schmitt, daß ich diesen Schritt mit einem Ruck durch die

mächtigungsgesetz); vgl. den Text bei CORSTEN, Kölner Aktenstücke, 4f. (Nr. 6). Dazu: VOLK, Zur Kundgebung.

¹⁷ Vgl. KOENEN, Der Fall Carl Schmitt, 350f.

¹⁸ Vgl. zum folgenden HStAD, RW 265-3371, Brief an Schmitt vom 7.6.33.

¹⁹ In den zeitlichen Ablauf des hier Berichteten paßt gut, daß Eschweilers Begleitschreiben zum Gutachten an den Kölner Erzbischof das Datum „29.04.1933“ trägt.

Knochen getan habe. Wenn einer einen existentiellen Grund hat zur ‚Überparteilichkeit‘, dann der kath[olische] Priester (H. v. Papen hat keinen Grund dazu!). Ich werde das geistige Vornehmtun meiner lb. Kollegen und Oberhirten schon zu spüren bekommen; nachdem mir allem Anschein nach durch H. Präl. Schreiber und Konsorten die Nachfolge Diekamp in Münster verschlossen ist, habe ich kaum einen sog. ‚Ersatz‘ *in temporibus* mehr zu erwarten. Es soll sein! Es mußte sein; ich konnte nicht anders, als ich das Gutachten geschrieben hatte.“ Hier spricht jemand, der aus Überzeugung und nicht aus bloßem Mitläufertum die Fronten wechselt, wenn auch innerkirchliche Querelen um seine Person einen gewissen Einfluß ausgeübt zu haben scheinen. Mit der angeblich durch Zentrumskreise, namentlich durch den „Zentrumsprälaten“ Georg Schreiber²⁰ verhinderten Berufung auf den Dogmatik-Lehrstuhl in Münster²¹, der stattdessen an Michael Schmaus ging, sah Eschweiler den letzten Grund für eine taktische Zurückhaltung aufgehoben. Wenn er sich für seinen politischen Schritt zu diesem

²⁰ Zu seiner „Ausschaltung“ durch die Nationalsozialisten vgl. LAUTENSCHLÄGER, Joseph Lortz, 299–309; DAMBERG, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur, bes. 154f.; MORSEY, Görres-Gesellschaft, 191–201. Man braucht nur die von Morsey schon berücksichtigten, extrem umfangreichen Akten über Schreiber durchzusehen, die sich in den Beständen des SD-Hauptamtes (BArch, R 58-5056a/b) erhalten haben, um zu erkennen, welch große Gefahr man von nationalsozialistischer Seite in dem „Zentrumsprälaten“ sah. Eine besonders unrühmliche Rolle nahm in den Denunziationen, die gegen ihn eingingen, der Münsteraner Orientalist und bis heute berühmte Liturgiehistoriker Anton Baumstark (1872–1948) ein, der ein verbissener Nationalsozialist war; vgl. MORSEY, Anton Baumstark und Georg Schreiber. Im Frühjahr 1935 teilte das Wissenschaftsministerium Schreiber die Versetzung nach Braunsberg mit (R 58-5056a, Bl. 30: REM an Schreiber vom 2.4.35, Abschr.), worauf dieser mit einem Emeritierungsgesuch antwortete (ebd. Bl. 40, Schr. vom 24.5.35, Abschr.). Eschweiler hat im Hintergrund der Entfernung Schreibers aus Münster zugearbeitet. Schon im Januar 1935 machte er den „Vorschlag, den Lehrstuhl von Schmidlin aufzuheben und Lortz als Nachfolger Schreibers vorzusehen“; MORSEY, Georg Schreiber, 146; vgl. DAMBERG, Kirchengeschichte, 155. Dies wird bestätigt durch das im NL Eschweiler erhaltene Schreiben an Landeskirchenrat Mattiat (REM) vom 15.1.35.

²¹ Im Freundeskreis Carl Schmitts wunderte man sich bereits zu diesem Zeitpunkt darüber, daß sich die neue politische Richtung im Berliner Wissenschaftsministerium für Eschweiler nicht günstiger ausgewirkt hatte. Vgl. Paul Adams an Carl Schmitt vom 6.6.33, HStAD, RW 265-98/1: „Dass Eschweiler nicht nach Münster berufen ist, sondern ein Herr Schmaus aus Prag, den Achelis selbst als eine Null bezeichnete, werden Sie wissen. Eschweiler ist sehr deprimiert, weil er nun glaubt, bis an sein Lebensende in Braunsberg sitzen zu müssen und nie Schüler zu haben. Politisch halte ich die Nichtberufung Eschweilers für einen qualifizierten Missgriff.“ Adams spricht von einer „Desavouierung“ und dem „Hohngelächter“ der Gegner. „Der ganze Vorgang ist mir bei dem Ansehen, das Eschweiler im K[ultus] M[inisterium] hat, vollkommen rätselhaft.“ Daß Schmaus wegen politischer NS-Affinität begünstigt worden wäre, ist übrigens nirgends erkennbar. Eschweiler selbst hatte im Zuge des Verfahrens ein ziemlich negatives Fachgutachten über Schmaus verfaßt (EHM, NL Eschweiler). Kurze Informationen zum Besetzungsverfahren und zur fakultären Berufungsliste bietet FLAMMER, Die Katholisch-Theologische Fakultät Münster, 203 m. Anm. 27.

Zeitpunkt sogar auf die Autorität der deutschen Bischöfe berief, so gab es dafür wenigstens einige reale Anhaltspunkte. Zusätzlich zu den im Gutachten genannten Äußerungen und der offensichtlich freundlichen Reaktion Schultes auf die Übersendung des Textes darf daran erinnert werden, daß auch der Ermländische Bischof Maximilian Kaller, nachdem er vor der Märzwahl 1933 noch offen zur Unterstützung des Zentrums aufgerufen hatte²², bald darauf Akademikern seiner Diözese ausdrücklich den Eintritt in die NSDAP empfahl²³. Da allerdings bei Eschweilers Annäherung an die Partei im Unterschied zum Verhalten der Bischöfe echte Überzeugung und nicht strategische Gründe den Ausschlag gaben, war ihm schon damals bewußt, daß er wegen seiner Entscheidung in den eigenen Kreisen Widerstand erfahren würde. Noch etwas anderes macht der eben zitierte Brief deutlich: Carl Schmitt scheidet als unmittelbarer „Anstifter“ zu Eschweilers Parteieintritt auf jeden Fall aus. Waldemar Gurians These, wonach der frühere Zentrumsanhänger „Opfer des Zynikers Carl Schmitt“ geworden sei²⁴, kann also höchstens im Blick auf die längerfristige Entwicklung des Theologen Geltung beanspruchen – wir werden auf die Frage zurückkommen. Allerdings ist auch hier Vorsicht gegenüber allzu einfachen Kausalverknüpfungen geboten. Man kann Schmitt die nach dem Krieg in den Nürnberger Verhören zu Protokoll gegebene Aussage durchaus glauben, daß er vor dem Ermächtigungsgesetz am 24. März 1933 mit keinem „nennenswerten Nationalsozialisten“ in Kontakt gestanden sei²⁵. Daß der Staatsrechtler selbst zunächst die Machtergreifung Hitlers keineswegs mit Freude aufgenommen hat, wurde bereits erwähnt²⁶ und fand sogar bei Gurian in seinen Exilskomentaren gerne als Argument Verwendung, um Schmitts Umschwenken in der Folgezeit als Tat eines gewissenlosen Opportunisten anzukla-

²² Vgl. BRAHTZ, *Mit meinem Gott*, 358–362, mit Verweis auf einen Beitrag in der Berliner „Germania“, Nr. 64, vom 5.3.33.

²³ Vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 29, bestätigt durch PREUSCHOFF, Bischof Kaller, 107 m. Anm. 2. Dasselbe verzeichnet G. Fittkau in seinem ungedruckten biographischen Entwurf über Kaller (EHM, Typoskript, S. 16f.), wo auch auf einen im April 1933 sowohl im Ermländischen Kirchenblatt wie in der „Germania“ publizierten Beitrag des Bischofs „Unsere katholischen Aufgaben heute“ hingewiesen wird, in dem er die Katholiken aufforderte, ihren Beitrag im neuen Staat nicht zu verweigern. In Kallers Verhalten konkretisierte sich die im gemeinsamen Pfingsthirtenbrief vom 28.3.1933 (Text u.a. bei BINDER, *Irrtum und Widerstand*, 130ff.) dokumentierte neue Haltung der deutschen Bischöfe zur nationalsozialistischen Staatsführung. Möglicherweise sah sich Kaller durch Nuntius Orsenigo zu seinen Aufforderungen angespornt; vgl. (mit Hinweis auf Notizen von ADOLPH, *Geheime Aufzeichnungen*, 25) POSCHMANN, *Das Ermland im Spannungsfeld*, 81f.

²⁴ Vgl. GURIAN, *Deutsche Briefe* vom 11.10.1934 (I, 34); vom 19.6.1936 (II, 240f.).

²⁵ Vgl. Carl SCHMITT – Antworten in Nürnberg, 84.

²⁶ Vgl. auch NICHTWEISS, *Peterson*, 730, und MEHRING, *Carl Schmitt*, 304–319, mit der in den Anm. genannten Literatur.

gen²⁷. Spätestens in der über den preußischen Minister Johannes Popitz (1884–1945) ab Anfang April 1933 ermöglichten Mitarbeit am sog. Reichsstatthaltergesetz wurde seine politische Neuausrichtung evident²⁸. Nach dem Krieg hat er beim Blick zurück auf seinen politischen Schritt von 1933 den Namen Eschweilers neben denen von Konrad Weiss, Gottfried Benn oder Martin Heidegger in Erinnerung gerufen, um zu belegen, daß er damals im Kreis der „Aufbrecher“ und „großen Jasager“ in prominenter Gesellschaft stand²⁹. Eschweiler hat seine konkrete Entscheidung für die Parteimitgliedschaft unabhängig von Schmitt getroffen, ja er war sich zunächst sogar unsicher, ob dieser mit ihr einverstanden sein würde. Nur so wird eine Passage des Briefes vom 3. Mai verständlich, in der sich der Theologe bemüht, den Freund, mit dem er im Frühjahr 1933 in engem Kontakt stand³⁰, ebenfalls zum Schritt in die NSDAP zu bewegen: „Seien Sie mir wenigstens nicht böse, I. H. Schmitt, wegen dieses politischen ‚Übertritts‘, dieser politischen Konversion. Warum sind Sie übrigens kein Pg, I. H. Schmitt? Ich wüßte nicht, welchen Grund Sie haben könnten, der Sie daran hindern würde, das im öffentlichen Leben zu tun, was Sie als der deutsche Staatsrechtslehrer geschrieben haben. Das gebildete Vornehmtun ihrer Il. HH. Kollegen kann Ihnen doch nur einen Dreck bedeuten“³¹. Während sich also nach Eschweilers Ansicht Schmitt mit einem Beitritt zur Hitler-Bewegung nicht schwertun mußte, da dieser als praktische Konsequenz seiner theoretischen Vorarbeiten zu begreifen wäre³², sah der Theologe seine eigene Lage als ungleich komplizierter an. Zwar meinte Eschweiler nun, daß wie die wissenschaftliche Arbeit Schmitts auch seine eigene seit 1919 „nur als Bestätigung für die Wahrheit der deutschen Revolution angesehen werden“ könne, doch rechnete er fest mit anhaltender kirchlicher Resistenz gegen den Neuen Staat. Sein politisches Handeln betrachtete er zur Wahrung der eigenen Identität trotzdem als unausweichlich: „Das aber bedeutet für unsereinen die Einsamkeit, vor der es mir in der Tat bange wird. Ich müßte nämlich ein Schuft werden, wenn ich das Ausweichen mitmachen würde; also Pgl!“ Wie die meisten „Märzgefallenen“ wurde auch Eschweiler unter dem als Sammeldatum

²⁷ Vgl. GURIAN, Deutsche Briefe, I, 52ff. Weitere Belege bei MEHRING, Carl Schmitt, 378. Guriens entlarvende Anmerkungen (vor allem die Hinweise auf Schmitts katholische Wurzeln) trugen neben weiteren Faktoren dazu bei, daß der Staatsrechtler seit 1936 im Nationalsozialismus keine prägende Rolle mehr spielte, obwohl er (vermutlich dank der Intervention Görings) seine Stellung als Hochschullehrer nicht einbüßte.

²⁸ Vgl. SCHOLDER, Die Kirchen, Bd. 2, 29f.; MEHRING, Carl Schmitt, 307f.

²⁹ Vgl. SCHMITT, Glossarium, 188 (Eintrag vom 9.8.48).197.

³⁰ In der ersten Märzhälfte 1933 verzeichnet Schmitts Tagebuch besonders häufig Treffen mit Eschweiler; vgl. SCHMITT, Tagebücher, 266–269.

³¹ Eschweiler an Schmitt vom 3.5.33 (HStAD, RW 265-3370).

³² Vgl. als Bestätigung dieser Einschätzung die von R. Mehring zusammengestellte „Topik der Entscheidungsgründe für den Nationalsozialismus“, die für Schmitt bedeutsam gewesen sein mögen (MEHRING, Carl Schmitt, 310–313).

fungierenden³³ „1.5.1933“ mit der Nr. 2070530 als Mitglied der NSDAP registriert, die er bis zu seinem Tod nicht mehr verlassen hat³⁴. Die Mitgliedschaft im NS-Lehrerbund schloß sich am 1. Juli 33 an³⁵. Bald dürfte Eschweiler auch durch Carl Schmitt selbst erfahren haben³⁶, daß der Freund – nicht auf seinen Rat, sondern aus eigenem Entschluß – etwa zur gleichen Zeit wie er selbst (nämlich am 27. April³⁷) Mitglied der Partei geworden war. Ebenso handelten andere wichtige Personen des Schmitt-Kreises (wie Werner Weber). In diesen Wochen wurde erkennbar, daß Eschweiler als einer der wenigen katholischen „Theologenfreunde“ Schmitts gelten konnte, der die politische Neuausrichtung des Meisters aktiv und entschlossen mitvollzog. Für andere unter ihnen, wie Wilhelm Neuss, Erik Peterson oder Werner Becker³⁸, ebenso wie für viele nicht-theologische Bekannte war der Schritt ihres geschätzten Lehrers und Weggefährten, nicht zuletzt seine damit verbundene immer offener antisemitische Positionierung, Anlaß für eine weitreichende Distanzierung, die Schmitt seinerseits genauso vorangetrieben hat. Zu einer erneuten Annäherung ist es in den meisten Fällen auch nach 1945 nicht gekommen.

(4) Eschweiler blieb an der Braunsberger Akademie nicht der einzige, der im Frühjahr 1933 entschlossen an die Seite des neuen Staates trat. Die kleine theologische Fakultät konnte bald als staatstreueste universitäre Ausbildungsstätte ihrer Art im ganzen Reich³⁹, ja als „Hochburg der NSDAP“⁴⁰ gelten. Vor allem in der

³³ Vgl. KRAUSS, Erinnerungen an Carl Schmitt, Teil 3, 59.

³⁴ Vgl. LEWY, The Catholic Church, 365 (Anm. 61); BESIER, Die Kirchen, 1154, Anm. 418, mit Verweis auf die Informationen zu Eschweiler in der NSDAP-Zentralkartei (chem. BDC, jetzt BArch Berlin).

³⁵ BESIER, Die Kirchen, 1154, Anm. 418, und SPICER, Hitler's Priests, 249, führen die Mitgliedsnummer „102832“ auf.

³⁶ Das Konzept eines Briefes Schmitts an Eschweiler mit Datum vom 7.5.33, in dem er dem Theologen von seinem Parteieintritt berichtet, ist (mit Transkriptionslücken) publiziert in: SCHMITT, Tagebücher, 438. In dem Schreiben, das offenbar als Antwort auf Eschweilers „Konversionsbekenntnis“ vom 3.5.33 verfaßt wurde, heißt es u.a.: „Ich habe einige Wochen verloren, weil ich hoffte, mit einer größeren Zahl von Staatsrechtslehrern kollektiv einzutreten, doch fanden sich keine fünf. Die anderen stehen auf der Seite der Juden. (...) Ich schreibe Ihnen heute einen Gruß als Antwort auf Ihren Brief, für den ich Ihnen mehr als für irgend einen (...) Brief danke. Ich empfinde ihn als ein Dokument gemeinsamen Lebens und die Bereitwilligkeit und Kameradschaft“.

³⁷ Vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 309. Daß Schmitt eine höhere Mitgliedsnummer erhielt (2098860), spricht nicht gegen die Richtigkeit dieser Chronologie, sondern hat seine Ursache wohl allein darin, daß die riesige Eintrittswelle im März/April 1933 verwaltungstechnisch nicht mehr in klarer Reihenfolge abgearbeitet werden konnte.

³⁸ Vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 314.

³⁹ Vgl. als Überblick zur Braunsberger Fakultät im Nationalsozialismus REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 34–78; ergänzend: HEIBER, Universität unterm Hakenkreuz, II, 95–98; MARSCHLER, Kirchenrecht, 23–54.

Lehre traten die Konsequenzen unmittelbar ans Licht, wobei sich die Hinwendung zum Führerstaat in den Veranstaltungstiteln mancher Kollegen noch weit deutlicher niederschlug als in den Vorlesungsankündigungen Eschweilers. So führte der Kanonist Hans Barion in seinem ersten Semester als ordentlicher Professor (Wintersemester 1933/34) ein Seminar zum Thema „Die Enzyklika *Quadragesimo anno* und der totale Staat“ durch⁴¹ und dozierte der Kirchengeschichtler Joseph Lortz im Sommer 1935 über „Germanentum, Deutschtum, Christentum“. Die Kollegen aus der Philosophischen Fakultät stellten mit Veranstaltungen über Ostsiedlung, Rassekunde und nationalsozialistische Wirtschaftsordnung ihre neue politische Gesinnung besonders klar zur Schau⁴². Im Vorlesungsverzeichnis dokumentierte sich der radikale Umschwung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in der Erwähnung von „Organen der deutschen Studentenschaft“ (allerdings erst ab Wintersemester 1936/37) ebenso wie in der Tatsache, daß der Akademische Turnunterricht zwischenzeitlich durch einen SA-Mann bzw. einen SS-Obersturmbannführer abgehalten wurde. Unschwer erkennt man, daß die Weichen auf Gleichschaltung gestellt waren. Daß sein politisches Verhalten nicht überall so uneingeschränkte Zustimmung fand wie bei Freunden aus dem Schmitt-Umfeld⁴³, bekam Eschweiler rasch zu spüren. Die neuen Bundesgenossen auf Seiten der staatlichen Behörden traten dem „Märzling“ zunächst eher reserviert gegenüber. Eschweiler bemühte sich, diese Skepsis zu verstehen. In einem Brief an Schmitt betonte er, es wäre ihm „um der Sache willen schmerzlich“, wollte man seine Arbeit „nur als Zeugnis für die fürchterlich zudringlichen ‚Gleichschaltungs‘-Bemühungen verwerten“ und sie als „aufdringliches Neu-Nazitum“ mißverstehen⁴⁴. In den Monaten nach seiner Hinwendung zur NSDAP

⁴⁰ STASIEWSKI, Die geistesgeschichtliche Stellung, 56. Wütend auf diesen Beitrag Stasiewskis, der 1964 erschien, reagierte Hans Barion. In einem Brief an Schmitt berichtete er, daß „soeben in irgendeiner nordrhein-westfälischen Schriftenreihe von dem Bonner Professor, einem polnischen Berliner Geistlichen, eine Arbeit über Braunsberg erschienen ist, die in eine wüste Hetze gegen Eschweiler – den man nun freilich nicht weglassen konnte, obwohl man evident nur mich meint – und mich ausläuft und -artet“ (HStAD, RW 265-958 vom 13.1.65).

⁴¹ Barion fungierte in der neuen NS-Organisation der Akademie später auch als „Leiter der Dozentenschaft“ (ab 28.2.34) und Vertreter der Professoren in der „Politischen Arbeitsgemeinschaft“. In dieser Funktion (vgl. dazu MERTENS, „Nur politisch Würdige“, 35–38; WEITZEL, Rechtsstrukturen, 41ff.) hat er offenbar den NS-Dozentenbund mit Informationen über seine Braunsberger Kollegen beliefert (vgl. DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger, 485f., bes. Anm. 272).

⁴² Vgl. zu einzelnen Personen REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 38–48.

⁴³ Vgl. P. Adams an G. Krauss vom 30.3.33: „Die Ehre des katholischen Deutschland ist nicht von der Zentrumsparterie gerettet worden, sondern von C. E., C. S[chmitt] und den 60 katholischen Naziabgeordneten“ (TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 171).

⁴⁴ HStAD, RW 265-3371: Brief an Schmitt vom 7. 6. 33.

versuchte der Theologe mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu beweisen, daß er aus echter Überzeugung gehandelt hatte. Dies belegen die weiterhin intensiven Kontakte des Jahres 1933 mit Carl Schmitt, der seit November des Jahres wieder in Berlin unterrichtete – aus bald jedem Monat ist ein Brief Eschweilers erhalten – ebenso wie die Inhalte seiner nach dem Parteieintritt verfaßten Aufsätze und Gutachten und zahlreiche praktische Initiativen, die er als Mitglied der Hitler-Partei innerhalb seines Einflußbereiches gestartet hat.

Wir wollen die hektische Betriebsamkeit des Theologen auf diesen Feldern im folgenden möglichst umfassend dokumentieren. Um dabei zugleich unnötige Wiederholungen zu vermeiden, wird an den Anfang eine ausführliche und differenzierte Zusammenschau der ab 1933 aus unterschiedlichen Quellen erhebbaren theoretischen Wortmeldungen Eschweilers zum Nationalsozialismus gestellt, ohne die seine Praxis nicht verstanden werden kann (4.2). Im Anschluß daran nehmen wir den Faden der chronologischen Darstellung wieder auf, um über die Schilderung der politisch motivierten Aktivitäten Eschweilers im kirchlichen und akademischen Bereich während der Jahre 1933/34 (4.3) zu den Ereignissen um seine zeitweise Suspension vom Priesteramt und die Unterbrechung seiner Lehrtätigkeit 1934/35 zu gelangen, in denen der Konflikt des Theologen mit seiner Kirche zum offenen Austrag kam (4.4). Mit der Aufhebung der Kirchenstrafe im Oktober 1935 begann der kurze letzte Abschnitt in Eschweilers Biographie, der mit seinem Tod weniger als ein Jahr später abschloß (4.5).

4.2 Eschweilers Bewertung des Nationalsozialismus ab 1933

4.2.1 Die politische Einschätzung der Ereignisse von 1933:

Hitler und die NSDAP als Erneuerer des „Reiches“ und Überwinder des „politischen Katholizismus“

(1) Die theologische Aufwertung des Nationalsozialismus, der wir bei Eschweiler begegnen werden, kann wohl nur auf dem Hintergrund des überwältigenden Eindrucks verstanden werden, den die politischen Ereignisse des Frühjahrs 1933 beim Theologen hinterlassen haben. Schon im Schulte-Gutachten vom April ist die Bewunderung unübersehbar, mit der Eschweiler auf die Machtübernahme und ihre Konsequenzen blickte. „Das Reich“, so heißt es darin, „ist politisch vollkommen erneuert worden zu dem Ziel und in der Absicht, die natürliche Schöpfungsordnung im Familien-, Wirtschafts-, Kultur- und Staatsleben wiederherzustellen.“ Damit sind die für Eschweiler entscheidenden Themen benannt: politische Reform des Reiches im Verbund mit einer umfassenden Erneuerung seiner

„natürlichen“ Grundlagen. Das „Reich“ ist endlich so, wie es sein soll, Wirklichkeit geworden: als einiger, starker gesamtdeutscher Nationalstaat⁴⁵. Wir wollen zunächst auf die politischen Implikationen schauen, die mit dieser anerkennenden Stellungnahme verbunden sind, bevor wir uns ihrer ideologischen Einbindung im Denken des Theologen zuwenden.

(2) Die liberale Weimarer Demokratie, so war Eschweiler überzeugt, hatte sich unfähig gezeigt, die im Zusammenbruch von 1918 offenbar gewordene Chance eines politischen Neubeginns zu nutzen, wie er sie selbst ausgiebig reflektiert hatte. Statt die ungezügelter Herrschaft des Ökonomisch-Technischen einzudämmen, in dem die zerstörerischen Kräfte der Neuzeit ihre höchste Aufgipfelung gefunden haben, und den Menschen wieder in die ihm „natürlichen“ Ordnungseinheiten zurückzuführen, denen er durch die Dualismen der Moderne zunehmend entfremdet worden war, hat sie in Eschweilers Wahrnehmung die Erosion des Politischen durch seine Übereignung an parteiliche Partikularinteressen nur weiter vorangetrieben. Die rasant schnelle und endgültige Überwindung dieses Systems durch Hitler kommentierte Eschweiler darum mit Zustimmung, ja zuweilen mit fast triumphierendem Gestus. „Das Hakenkreuz hat gesiegt. Die weltanschauliche Wahrheit des Nationalsozialismus ist zur staatlichen Macht gekommen. Alles was sein politisches Sonderdasein in Deutschland unter der Maske einer besonderen Weltanschauung behaupten wollte, hat sich in diesen Tagen verzogen wie die Regenwolke vor dem Nordsturm“⁴⁶. Besonderen Wert legte der Theologe auf die „Legalität“ der nationalsozialistischen Revolution, in der „die geschichtlich vollkommene Enthüllung (...) des staatlichen Unwesens der liberal demokratischen Gesetzlichkeit im allgemeinen und der des politischen Katholizismus im besonderen“ erkennbar geworden sei⁴⁷. Damit ist nicht bloß implizit die (1933 u.a. klar von Carl Schmitt vertretene) These anerkannt, daß die Weimarer Reichsverfassung in der nationalsozialistischen Revolution ihre formale Geltung verloren hat⁴⁸. Wahrscheinlich zielte das Legalitäts-Argument auch auf jene Anerkennung der Hitler-Regierung als „rechtmäßige Obrigkeit“, mit der die deutschen Bischöfe

⁴⁵ Vgl. Eschweiler, Briefentwurf an Dr. Horst Michael, Berlin (1933?) (EHM, NL Eschweiler): „Herrn Hitler sind alle seine Dummheiten zu verzeihen um des einen Verdienstes willen, daß er den Glauben an das Reich in den Massen aufgeweckt hat.“ „Für uns gilt darum: Außerhalb des Reiches gibt es kein politisches Heil.“

⁴⁶ ESCHWEILER, Von der Weltanschauung, 550. Der erste Satz des Zitats findet sich nicht in allen Versionen des Artikels; vgl. aber auch die Abdrucke in MNN und „Student der Ostmark“ sowie die Präsentation unter dem Titel „Kann ein Katholik Nationalsozialist sein?“

⁴⁷ ESCHWEILER, Die politische Befreiung der Kirche (EHM, NL Eschweiler), 1. Auch andere katholische Autoren, die dem Nationalsozialismus generell kritischer gegenüberstanden, zeigten sich 1933 von der Tatsache beeindruckt, daß dieser „mit der legalen Waffe des Stimmzettels die Macht erlangte“ (PRIBILLA, Nationale Revolution, 156).

⁴⁸ Vgl. WINTER, Die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht, 30f. Zur Ansicht Carl Schmitts siehe etwa SCHMITT, Staat, Bewegung, Volk, 5ff. („Die heutige Verfassungslage“).

in ihrer Fuldaer Erklärung vom 28. März 1933 eine Wende im Verhältnis gegenüber den Nationalsozialisten eingeläutet hatten und die vielfach als offizielle Bestätigung der Vereinbarkeit von Nationalsozialismus und katholischem Glauben interpretiert wurde⁴⁹. Weit deutlicher als die Oberhirten sah Eschweiler ein Ergebnis der Machtergreifung darin, daß Partei und Staatsmacht „de facto eins geworden“ seien⁵⁰. Aufgrund dieser Tatsache setzte er sich nicht bloß für eine umfassende Solidarisierung zwischen Staatsvolk und neuer Regierung ein, sondern unterstrich ebenso die Sonderstellung der NS-Parteiautorität und forderte eine konsequente Beseitigung aller Reste früherer Parteistrukturen in Deutschland.

(3) In den soeben vorgelegten Zitaten ist erkennbar geworden, daß sich dieses Votum Eschweilers in aller Schärfe auch gegen die katholische Konfessionspartei der Weimarer Zeit, also das Zentrum, richtete. Der Theologe ging sogar noch weiter: Ein Fragment gebliebener, unveröffentlichter Buchentwurf über die „politische Befreiung der Kirche“, der zentrale Inhalte der Eschweilerschen Vorträge im Jahr 1933 widerspiegelt, erklärt die Ereignisse von 1933 zum Fanal des Untergangs schlechthin für jenen „politischen Katholizismus“, den man in Deutschland seit den „Spectator-Briefen“ (1895ff.) des liberalkatholischen Kirchenhistorikers Franz-Xaver Kraus (1840–1901) häufig in scharfer Gegenüberstellung zum „religiösen Katholizismus“ wahrgenommen hatte. Die Wurzel dieses Phänomens liegt nach Eschweiler allerdings viel weiter zurück in der deutschen Geschichte. In der Deutung des Theologen war es die (christliche) Ideologisierung des Reichsgedankens, die über Jahrhunderte einer nationalen Einigung Deutschlands im Wege gestanden hatte. Hinter dem Vorwand, der Wahrung des „heiligen Reiches“ zu dienen, konnte seit dem Mittelalter die Politik der römischen Kurie und des Papsttums ihre wahren Absichten verschleiern. Diese Verfolgung politischer Ziele unter scheinbar religiöser Etikette bezeichnete für Eschweiler den wahren Ursprung des „politischen Katholizismus“. Nach der Reformation blieb der „Reichslegalismus“ bei den katholischen Fürsten lebendig, wenn auch oft nur als Vorwand für die Durchsetzung ihrer Partikularinteressen, die dem von den Protestanten stärker unterstützten Streben nach Reichseinheit entgegengesetzt waren⁵¹. Mit dem Beginn des Parlamentarismus habe der politische Katholizismus entdeckt, „daß seine wesentliche Schwäche, nämlich sein leerlaufender Legalismus, gerade seine größte Tugend sei. Er war als Partei jedem liberal demokratischen Parteiwillen ‚gewachsen‘; denn er war die Koalitionseigenschaft selber, der die parlamentari-

⁴⁹ Vgl. etwa SCHMAUS, *Begegnungen*, 6f.

⁵⁰ ESCHWEILER, *Die Kirche im neuen Staat*, 451; auch schon: Schulte-Gutachten, April 1933 (EHM, NL Eschweiler).

⁵¹ Vgl. ESCHWEILER, *Die politische Befreiung der Kirche* (EHM, NL Eschweiler), 22: „Dieses ist also das geschichtliche Wesen des politischen Katholizismus: Er ist ein ideologischer und leerlaufender Legalismus, der die national politische Einigung des deutschen Volkes verhinderte oder im günstigen Falle nur nachträglich ‚mitmachen‘ ließ“ (EHM, NL Eschweiler).

sche Zukunft gehörte“⁵². Hinter der durch konfessionelle Parlamentsparteien ausgeübten politischen Repräsentanz der Katholiken verbarg sich – wie im Alten Reich – wiederum ein Interesse der römischen Kurie, die nach dem bewährten Modell des durch Stellvertreter ausgeübten Einflusses, also einer *potestas indirecta (in temporalibus)*, ihre politischen Ziele durchzusetzen versuchte⁵³. Auch wenn Eschweiler anderswo das parteipolitische Engagement der katholischen Kirche in der Neuzeit etwas positiver – nämlich als durch die Umstände erzwungene Verhaltensweise – darstellen konnte⁵⁴, lautete die eindeutige Konsequenz für ihn: Katholische Politik ist auch im 19. und 20. Jahrhundert ein Hemmnis für die Lösung der Nationalen Frage geblieben, sofern sie an Stelle der untergegangenen Reichsidee die Beziehung zur „Weltkirche“ benutzt hat, um das „bloß Nationale“ unter Verdacht zu stellen und zu verhindern, daß „die deutschgeborenen Katholiken aus der künstlichen Einschläferung ihres natürlichen Nationalgefühls erwachen“⁵⁵. Ein abstraktes „höheres Gesetz“ mit angeblich religiöser Weihe blieb für sie der „natürlich deutsche[n] Pflicht“⁵⁶ vorgeordnet. Diesem politischen Katholizismus, der seine jahrhundertealte Tradition perfekt in die liberale Demokratie einpassen konnte, hatte die Revolution Hitlers auf unangreifbar „legalem“ Wege ein Ende bereitet⁵⁷, sowohl in idealer wie in realer Hinsicht. Das Reichskonkordat, das Eschweiler, wie wir noch sehen werden, unmittelbar nach seinem Bekanntwerden ganz und gar nicht bejahte, konnte er nach außen hin wenigstens uneingeschränkt dafür loben, daß mit ihm „die tatsächliche Liquidierung des parlamentarischen Partei-Katholizismus durch die nationalsozialistische Revolution auch

⁵² Ebd. 23.

⁵³ Vgl. ESCHWEILER, Die Kirche und das neue Reich, 458 und zuvor 454. Die an Schmitt orientierte Ablehnung jeder kirchlichen *potestas indirecta* war auch eines der entscheidenden Motive für Eschweilers Kollegen Hans Barion, den Nationalsozialismus gegen den politischen Katholizismus zu unterstützen; vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 389–410.

⁵⁴ Vgl. die im Nachlaß zu findende Ausarbeitung „Hitler über das Verhältnis von Politik und Religion“ vom 23.11.33 (gezeichnet „stud. theol. Taeschner“): „Die moderne Zeit, das sogenannte demokratische Zeitalter, hat im Laufe der Entwicklung andere neue Formen geschaffen: das Politisieren und die Parteipolitik. Dieses versteht man heute im landläufigen Sinne unter Politik. (...) Durch den Liberalismus, der sich leider in der Neuzeit alle Gebiete im menschlichen Leben unterworfen hatte, wurde[n] Religion und Kirche, besonders die katholische Kirche gezwungen, zur politischen Partei als reines Verteidigungsmittel zu greifen, um ihre Rechte zu wahren. Damit wird das ureigene Gebiet verlassen und man betritt sozusagen feindliches Gelände.“

⁵⁵ ESCHWEILER, Die politische Befreiung der Kirche (EHM, NL Eschweiler), 24.

⁵⁶ Ebd. 25.

⁵⁷ Dies paßt zu Eschweilers Bestimmung des „politischen Katholizismus“, in dem er „die Fähigkeit“ sieht, „sich mit jeder Politik abzufinden und sich jeder Staatsform anzupassen, die seiner eigenen rein legalistischen Politik noch einigen Spielraum läßt. Im nationalsozialistischen Staate ist nun aber dieser Spielraum weder gegeben noch herzustellen“ (ebd. 8).

öffentlich rechtlich vom Heiligen Stuhl“ anerkannt worden war⁵⁸. Alle Versuche, politisch-katholisches Denken und Handeln trotzdem offen oder versteckt fortzusetzen, wurden jetzt als gefährliche Anachronismen abgelehnt. Dies belegen Bemerkungen Eschweilers über die österreichische Dollfuss-Regierung aus dem Frühjahr 1934⁵⁹ ebenso wie seine häufigen, an kirchliche Adressaten gerichteten Warnungen davor, in Deutschland den politischen Katholizismus trotz äußerer Gleichschaltung als „private“ Position fortführen zu wollen. Als zukunftssträftig galt Eschweiler allein ein Modell, in dem „der katholische Deutsche (...) zu einem natürlichen und selbstverständlichen Nationalsozialisten [wird]; sein politisches Urteilen und Handeln fließt rein aus der Wahrheit jenes politischen Glaubensbekenntnisses, in dessen Kraft *Adolf Hitler* der Führer der Nation geworden ist. Dann ist der parlamentarische Katholizismus, der sowohl das Volk wie die heilige Kirche dem zerstörenden Unwesen der liberalen Demokratie auslieferte, auch in seiner innersten Wurzel überwunden“⁶⁰.

4.2.2 Die Anerkennung des Nationalsozialismus vom Standpunkt der natürlichen Weltanschauung und des theologischen Glaubens

(1) Nun erklärt, wie wir bereits angedeutet haben, Eschweilers politische Begeisterung für Hitlers Werk der Reichseinigung unter Ausschaltung des „politischen Katholizismus“ nur teilweise das lebhafte Engagement des Theologen für die NSDAP ab dem Frühjahr 1933. Ihn trieb mehr an als die bloße Siegesfreude eines „Nationalkatholiken“. Um die ganze Motivation Eschweilers aufzudecken, muß man die explizit theologische Relevanz zu verstehen suchen, die er der NS-Bewegung und ihrer Durchsetzung in Deutschland zugeschrieben hat. Die entscheidenden Elemente dazu finden sich bereits in dem Gutachten für Kardinal Schulte aus dem April 1933, dessen Text unter Aussparung der persönlich auf Kardinal Schulte oder Weihbischof Stockums bezogenen Teile sowie mit gewissen Umstellungen, Modifikationen und Hinzufügungen, welche die Substanz der Aussagen unberührt lassen, in den Artikel „Die Kirche im Neuen Reich“ eingeflossen ist, den Eschweiler noch 1933 in der Zeitschrift „Deutsches Volkstum“

⁵⁸ Ebd. 31.

⁵⁹ Vgl. den Brief Eschweilers an eine (nicht weiter identifizierbare) Fr. Hess vom 25.2.[34] [Abschr.] (EHM, NL Eschweiler), in dem es u.a. heißt: „Dollfussien ist die schauerliche Apokalypse dieses politischen Katholizismus, weil er seine deutsche Art für ein Akzidenz einer – irgendwelcher! – katholischen Substanz hält. Theologisch ist das zwar ein leerer Nominalismus; politisch ist es aber eine verhängnisvolle Wirklichkeit, die uns katholischen Deutschen seit Jahrhunderten als eigentlich katholischer Denkstil anerzogen worden ist.“

⁶⁰ ESCHWEILER, Die politische Befreiung der Kirche (EHM, NL Eschweiler), 34. Vgl. dazu SCHMITT, Staat, Bewegung, Volk, 24f.

veröffentlicht hat⁶¹. Hinzuzunehmen sind ungedruckte Ausarbeitungen, die im Nachlaß dokumentiert sind und in Verbindung mit den zahlreichen Vorträgen und öffentlichen Reden entstanden sein dürften, die Eschweiler 1933/34 hielt, sowie einige weitere Publikationen (meist im überschaubaren Umfang von Zeitungsartikeln). Mit ihrer Hilfe hat Eschweiler seine zunächst nur in dem vertraulichen Rahmen eines Gutachtens geäußerten Thesen auch der breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht und inhaltlich z. T. deutlich verschärft⁶². Das neue Bekenntnis zum Nationalsozialismus verschmilzt dabei in eigenartiger Form mit philosophisch-theologischen Zentralprämissen aus Eschweilers früherem Denken. Die Tat Adolf Hitlers erscheint nun als Verwirklichung jener umfassenden politisch-anthropologischen Erneuerung Deutschlands, die wir von Beginn an bei Eschweiler als wichtiges Zielmotiv im Ringen um ein erneuertes Selbstverständnis katholischer Glaubenswissenschaft kennengelernt hatten und deren Nichtvollzug er der Weimarer Demokratie ankreidete.

(2) Ein erster Schritt in der ideologischen Legitimation der NS-Bewegung durch Eschweiler bestand ab 1933 darin, daß er (vor allem gegenüber Warnern und Kritikern in der eigenen Kirche) jene Argumente zu widerlegen suchte, die gegen eine Vereinbarkeit von Nationalsozialismus und katholischem Christentum im Raum standen und in der Vergangenheit zu ausdrücklichen Verurteilungen der NSDAP durch den deutschen Episkopat geführt hatten. Wie wir wissen, hatte Eschweiler noch 1931/32 trotz aller damals schon erkennbaren Sympathie für Hitlers Bewegung diese Bedenken selbst klar geäußert und die öffentliche Abgrenzung seiner Kirche gutgeheißen.

(a) Nach der Machtergreifung war der Theologe zunehmend bemüht, anti-christliche Strömungen im Nationalsozialismus dadurch zu marginalisieren, daß er sie zu Privatmeinungen und Randströmungen innerhalb der Bewegung erklärte, die im offiziellen Parteiprogramm keinen Rückhalt besäßen und durch Adolf Hitler selbst nicht unterstützt würden. Was in dem „Staubnebel des parteipolitischen Entscheidungskampfes, der 1930 anbrach“, noch für eine scharfe Frontenbildung gesorgt habe, erweise sich nun als „Mißverständnis“, das auflösbar geworden sei, weil „der nationalsozialistische Staat es förmlich ablehnt, seinen Willen mit den Sehnsüchten romantischer Ideologen verwechseln zu lassen“⁶³. Art. 24 des NSDAP-Parteiprogramms (von 1920), das die Partei auf den „Standpunkt

⁶¹ Ludwig Eisenhardt lobte den „überaus beachtlichen Aufsatz“ Eschweilers in der „Germania“ vom 17.6.33.

⁶² Vgl. die in der Bibliographie aufgenommenen Titel; auf einige davon kommen wir im folgenden noch gesondert zu sprechen. Kernthesen von Eschweilers theologischen Legitimationsversuchen zugunsten des Nationalsozialismus sind auch früher schon in der Forschung referiert worden; vgl. HÜRTEN, *Deutsche Katholiken*, 221f.; RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit*, 297.303f.; KRIEG, *Catholic theologians*, 44–49.

⁶³ ESCHWEILER, *Die Kirche im neuen Reich*, 454.

des positiven Christentums“ ohne direktes konfessionelles Bekenntnis festlegt⁶⁴, diene Eschweiler als Beweis für die These, daß es dem Nationalsozialismus nicht um Wiederbelebung germanischer Götterkulte gehe. Dabei berief er sich – in diesem Fall durchaus korrekt⁶⁵ – auf Hitlers Ablehnung der „völkischen Johannesse“⁶⁶. Ernster waren antichristliche Aussagen wie diejenigen in Rosenbergs „Mythus“ zu nehmen, auf die Eschweiler in einem Zeitungsartikel explizit zu sprechen kam⁶⁷. Obgleich er darin den Verfasser des „Mythus“ insofern in Schutz nahm, als er „seine Ehre“ und „sein größtes Verdienst“ darin erkennt, „einer der ältesten Mitkämpfer Adolf Hitlers“ zu sein, wies er auf die theologischen Probleme des Buches deutlich hin. Eine generelle Unvereinbarkeit von Kirche und Nationalsozialismus wollte Eschweiler dennoch im Blick auf solche Wortmeldungen aus der NS-Bewegung nicht ableiten, da sie nicht repräsentativ für deren Gesamtheit seien und keinen offiziellen Charakter besäßen⁶⁸. Dieser argumentative Kurs Eschweilers läßt sich auch aus weiteren Quellen belegen. Seine Kritik an einer „Scheinthologie à la Rosenberg“, die behauptet, das Beharren der katholischen Kirche auf ihrer „Übernationalität“ sei eine Strategie, um „das natürliche Recht und die natürliche Pflicht des deutschen Volkes der Herrschaft fremdartigen Menschentums auszuliefern“, hat der Theologe zu Beginn des Jahres 1934 sogar öffentlich in einer Rektoratsrede zum Ausdruck gebracht – nicht ohne unmittelbar danach die Redaktion der „Ermländischen Zeitung“ wegen ihres Berichtsartikels zu tadeln, weil dieser die Rosenberg-Kritik zu sehr in Richtung einer generellen Nicht-Vereinbarkeit zwischen Nationalsozialismus und katholischem Christentum hin ausgelegt hatte⁶⁹. Auch im Text eines Gutachtens über den Philoso-

⁶⁴ Zum Begriff des „positiven Christentums“ und seiner Verwendung durch die Nationalsozialisten vgl. KATANN, Zur Geschichte. Vor allem die „Deutschen Christen“ griffen das Schlagwort auf; vgl. KUPITSCH, Nationalsozialismus und positives Christentum; MÜLLER, Was ist „Positives Christentum“?

⁶⁵ Daß Hitler tatsächlich auf Distanz zu religiösen Nationalisten ging, zeigt etwa am Beispiel der „Deutschen Glaubensgemeinschaft“ CANCIK, „Neuheiden“ und totaler Staat. Nach seiner Analyse (183f.) hat sich Hitler 1934 in ähnlicher Weise zugunsten der Kirchen gegen völkische Strömungen in der NS-Bewegung abgesetzt, wie er sich gegen den linken SA-Flügel zugunsten der Reichswehr absetzte. Vgl. auch BUCHER, Kirchenbildung, 113f.; BREUER, Ordnungen der Ungleichheit, 322ff.

⁶⁶ Vgl. ESCHWEILER, Von der Weltanschauung, 551.

⁶⁷ Vgl. ESCHWEILER, Völkische Weltanschauung und katholischer Glaube.

⁶⁸ Die gleiche argumentative Tendenz hat EPPEL, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz, 193ff.199ff., in katholisch-nationalistischer Publizistik aus Österreich nachgewiesen; ARNING, Die Macht des Heils, 483, zieht ein vergleichbares Resümee aus seiner Untersuchung der Münsteraner Kirchenzeitung in den Jahren 1933/34. Tatsächlich gilt es festzuhalten, daß Hitler niemals daran gedacht hat, die Lehre Rosenbergs zur „offiziellen Religion“ des Dritten Reiches zu erheben; vgl. SCHOLDER, Die Kirchen, Bd. 2, 132–138.

⁶⁹ Vgl. die Schilderung mit den angeführten Zitierungen im Brief Eschweilers an die Schriftleitung der Ermländischen Zeitung vom 19.1.34 (EHM, NL Eschweiler). Der Verfasser bringt

phen Jakob Hommes (1898–1966)⁷⁰, das Eschweiler im Juli 1934 für das Reichswissenschaftsministerium verfaßt hat, wird das „private Weltbild, das Herr Alfred Rosenberg in seinem ‚Mythus‘ zeichnet“, zurückgewiesen, da es „gewiß nicht philosophisch bewährt [sei], zumal was den Begriff des Absoluten angeht“⁷¹. In der Ablehnung dieser radikal antichristlichen und intellektuell allzu dürftigen Programmatik war sich Eschweiler also durchaus mit dem römischen Offizium einig, welches Rosenbergs Buch mit Dekret vom 7.2.1934 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt hatte⁷². Eschweilers Intention war in dieser Abgrenzung kaum eine andere als diejenige des in Rom für die Indizierung entscheidenden Impulsgebers, Bischof Alois Hudal: Er wollte das in seinen Augen wahre Anliegen des Nationalsozialismus „durch strikte Scheidung von weltanschaulichen Aussagen für den Katholizismus“ bewahren und damit „eine Ausgrenzung der Katholiken aus der Bewegung (...) verhindern“⁷³. Daß dieses Anliegen „völlig illusorisch“⁷⁴ war, hat Eschweiler ebenso wenig begriffen wie Hudal.

(b) Schwieriger wurde die Argumentation angesichts kirchlicher Einwände, die auf Aussagen in offiziellen NS-Parteidokumenten zielten. Indem Eschweiler auch sie zu widerlegen suchte, mußte er den Weg zu einer positiven Verhältnisbestimmung von Kirche und nationalsozialistischer Bewegung einschlagen.

Als unter Christen besonders oft kritisierte Aussage im Parteiprogramm der NSDAP konnte die Feststellung des schon zitierten Art. 24 gelten, wonach alle religiösen Bekenntnisse Freiheit genießen, „soweit sie nicht (...) gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen“. Dieser Satz, so war Eschweiler klar, mußte auf manche Christen „so anstößig wie das Hakenkreuz“ wirken. Eschweiler deutete das Ärgernis als „heilsamen Skandal“, der zu

darin den Schlußsatz seiner Rede in Erinnerung: „Wer von deutschen Eltern geboren ist, kann die Gnade der Wiedergeburt (in der Taufe) als Kind Gottes nicht bewahren, es sei denn als die übernatürliche Erfüllung und Vollendung seiner deutschen Ehre.“

⁷⁰ Vgl. BArch, R 4901-2444, Bl. 48, Eschweiler an REM vom 13.7.34. Eschweiler hat Hommes nicht zuletzt unter der Maßgabe empfohlen, „daß der Kandidat ein zuverlässiger Erzieher und Förderer der nationalsozialistischen Weltanschauung sein muß“. Nur am Rande sei bemerkt, daß die Akte auch eine Selbstdarstellung von Hommes (Bl. 47–48), einen ausführlichen handschriftlichen Lebenslauf (Bl. 125–129) und ein liebedienerisches Schreiben des Philosophen an das Wissenschaftsministerium enthält, in dem er bittet, katholische Widersprüche gegen seine Berufung nicht zu berücksichtigen und sich über Jesuiten und andere Gegner ausläßt (Bl. 120–123). Hommes war nach dem Krieg ab 1954 Professor für Philosophie an der PTH Regensburg und spielte eine bedeutende Rolle bei deren Integration in die 1962 gegründete Universität.

⁷¹ Vgl. BArch, R 4901-2444, Bl. 48, Eschweiler an REM vom 13.7.34.

⁷² Zum Fall und seinen Hintergründen vgl. die gründliche Studie von BURKARD, Häresie und Mythus.

⁷³ Ebd. 175.

⁷⁴ Ebd. 176.

einer echten theologischen Neubesinnung Anlaß biete⁷⁵, für die es zuverlässige Kriterien bereitzustellen gelte. In der Deutung des Theologen versteckt sich hinter der umstrittenen Aussage des Parteiprogramms geradezu eine dogmatische Wahrheit: „Der vage Ausdruck ‚Sittlichkeits- und Moralegefühl der germanischen Rasse‘ ist theologisch zu bestimmen als *actus primus vel naturalis, in quo Creator nos conservat et parentes nostros*“⁷⁶. Auch die Formulierung Eschweilers ist nicht gerade präzise, da unklar bleibt, wie ein „Moralegefühl“ als Werkzeug göttlicher Seinserhaltung fungieren kann. Die Intention des Theologen dürfte wohl darin liegen, das Nationalbewußtsein als unmittelbarste Form der je individuellen Daseinsbejahung zu postulieren. Vorausgesetzt ist dabei, daß die „germanische Rasse“ als Konkretisierung der menschlichen „Natur“ verstanden werden kann, die theologisch als unmittelbar vom Schöpfergott gewollt gelten darf⁷⁷. Zu ihr sollen die Glieder eines Volkes generationenübergreifend in intuitiv-affirmativer Beziehung stehen. Der Begriff des *actus primus* bezeichnet in der scholastischen Terminologie eine formale Bestimmtheit (substantieller oder akzidenteller Natur) in logischer Verordnung zur Aktualisierung in bestimmten Einzelsvollzügen. Eschweiler zieht ihn vermutlich heran, um das Verhältnis eines Menschen zur nationalen Wirklichkeit, in die er hineingeboren wurde, als kreatürliche Urgegebenheit zu kennzeichnen, die allen weiteren Lebensentfaltungen (auch den religiösen Akten) unveränderlich vorausliegt und sich in ihnen ausspricht. Denn darauf kommt es ihm an: Alle „Deutschgeborenen“, so lehrt er, haben „ihre eigentümlichen gottgeschaffenen Naturanlagen“, und ebenso sind negative Anlagen einer bestimmten Rasse als naturgegeben anzusehen („es gibt auch artliche Folgen der Erbsünde“)78. Deswegen bekennt sich Eschweiler zu dem Satz, daß „ein Deutscher (...) nicht der Erlösung durch Christus gewürdigt“ werde, „wenn er sich nicht bemüht, das natürliche mit ihm geborene Gesetz zu erfüllen“⁷⁹.

(2) Nun spricht das NSDAP-Parteiprogramm nicht bloß von diesen angeblichen naturalen Gegebenheiten als solchen, sondern von der unmittelbaren Anerkennung ihrer *Normativität* für das Empfinden („Gefühl“) des jeweiligen Volkes.

⁷⁵ Vgl. ESCHWEILER, Die Kirche im neuen Reich, 454.

⁷⁶ Ebd. 456 („erster und natürlicher Seinsvollzug, in dem der Schöpfer uns und unsere Vorväter [im Dasein] erhält“).

⁷⁷ Eschweiler hat auch vor 1933 gelegentlich mit positiver Akzentuierung das „germanische“ Moment im (mittelalterlichen) Christentum betont (vgl. Eschweiler, Von christlicher Frömmigkeit, 146), aber niemals in vereinseitigter Weise.

⁷⁸ Alle Zitate aus: ESCHWEILER, Die Kirche im neuen Reich, 454. Vgl. weitere Beispiele für solches Denken innerhalb der Theologie bei GREIVE, Theologie und Ideologie, 166–182.

⁷⁹ Eschweiler, Brief an W. Stapel vom 7.8.33 (EHM, NL Eschweiler). Ähnlich im selben Brief: „Es bleibt jedoch bestehen, dass *post Christum natum* das deutsche Volk nicht mehr es selbst sein kann, ohne in seiner selbsteigenen, d.i. durch den Schöpfer als dem innersten Bewegergesetzten Geschichtlichkeit auf die in Christo gesetzte und in seiner Kirche gegenwärtige Wahrheit und Gnade hingeordnet zu sein.“

Die nur als konkrete Rasse reale Natur wird Maßstab einer „natürlichen“ Sittlichkeit, die somit eine völkische Prägung besitzt. Eschweiler baut auch dieses Moment der NS-Ideologie in sein Theoriegebäude ein, indem er es mit dem Begriff der „Weltanschauung“ verbindet. Wir haben bereits dargestellt, daß Eschweiler vor 1933 derartigen Vorstellungen zunächst eher zurückhaltend gegenübergestanden hatte. Der Weltanschauungsbegriff hatte ihm sogar als Ansatzpunkt der Kritik gegenüber dem Nationalsozialismus gedient, sofern sich in ihm eine falsche Alternative zum übernatürlichen Glauben anzudeuten schien, die Anmaßung nämlich, ohne Hilfe der Gnade Gottes das in jedem Menschen angelegte Ausgreifen auf das Unendliche eigenmächtig in der zeitlichen Weltordnung zu realisieren. Schon seit Mitte der 20er Jahre waren aber im Werk unseres Theologen auch Ansätze erkennbar geworden, dem Weltanschauungsbegriff eine positivere Kolorierung zuteil werden zu lassen. Diese Verschiebung des Urteils ist in dem 1933 in der Zeitschrift „Der Ring“ sowie mehreren weiteren Blättern erschienen Beitrag „Von der Weltanschauung“ evident geworden⁸⁰, und der letzte von Eschweiler 1936 vor seinem Tod publizierte Text hat das Thema erneut aufgegriffen⁸¹.

(a) Die Existenz einer „Weltanschauung“ wurde von Eschweiler nun zum Ausdruck des gesunden Naturstrebens selbst erklärt, wie es der menschlichen Existenz (in ihrer völkisch geprägten Realität) eigentümlich ist. Sie markiert nicht einen Gegensatz zum übernatürlichen Glauben, sondern geradezu dessen Anknüpfungspunkt in der Naturordnung. Damit hat sich der Theologe exakt dem Sprachgebrauch der Nationalsozialisten angeschlossen⁸², die ihre rassistisch und völkisch gegründete „Weltanschauung“ als dem Individuum quasi objektiv und normativ vorgegebene Größe, als kompromißlose Totalsicht der Realität präsentierten, die von subjektiv-privaten Weltanschauungen der vorangehenden liberalen Zeit ebenso verschieden sein sollte wie von jeder Religion. Von nationalsozialistischen Geisteswissenschaftlern wie Hermann Schwarz, Ernst Krieck oder Alfred Baeumler wurde dieses Leitmotiv in immer neuen Variationen vorgetragen und der „Kampf um die Weltanschauung“ ins Zentrum der geistigen Umgestaltung Deutschlands nach nationalsozialistischer Vorgabe gerückt. Sein Konzept hat Eschweiler in begriffsanalytischem Zugang zu untermauern versucht. „Weltanschauung“ ist nach seiner Definition eine „Stellungnahme zum Ganzen der menschlichen Wirklichkeit“, die durch unbedingten und unmittelbaren Gewiß-

⁸⁰ Wir zitieren daraus nach der Fassung im Deutschen Adelsblatt 51 (1933) 550f. Offenbar hatte Gurian diesen Text im Blick, als er noch zu Lebzeiten Eschweilers auf dessen zwischen 1932 und 1933 spürbar veränderte Ansicht über politisch agierende Weltanschauungen hinwies (vgl. etwa GURIAN, Der Kampf um die Kirche, 97).

⁸¹ Vgl. ESCHWEILER, Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung. Der Artikel erhält eine ausdrückliche Empfehlung in: Nationalsozialistische Bibliographie 1 (1936/37), März-Heft, n. 90, S. 10 (mit falschem Autorennamen „Eschwege“ statt „Eschweiler“).

⁸² Vgl. den Überblick bei SCHMITZ-BERNING, Vokabular, 686–689.

heitscharakter ausgezeichnet ist⁸³. Damit ist das Moment des „Totalitären“ in ihr als notwendiger Wesenszug anerkannt. Mit dem Begriff, so fügte der Theologe 1936 im Rückgriff auf wortgeschichtliche Forschungen von Alfred Götze⁸⁴ präzisierend an, wird seit seinem Eintritt in die deutsche Sprache zur Zeit des Idealismus um 1800 „die unmittelbare Erfassung sinnlicher Einzeldinge als Teile eines Weltganzen“ beschrieben⁸⁵. „Ursprünglichkeit“ und „Notwendigkeit“ des Wirklichkeitserlebens sind auch hier die entscheidenden Charakteristika des eigentümlichen „weltanschaulichen“ Urteilens, durch welches der Mensch „anschauend“ die Realität „geradenwegs und unvermittelt mit seinem sinnlich-geistigen Auge“ erfasse⁸⁶. An dieser Stelle blieb für Eschweiler wahr, was er auch früher häufig unterstrichen hatte: Der Begriff der Weltanschauung steht wie kaum ein anderer offen für willkürlichen Mißbrauch. Weil es für seine Heranziehung allein entscheidend ist, „was man sich selber und anderen als das Unmittelbare und Notwendige vormachen möchte“⁸⁷, haben sich die vorgeblichen Weltanschauungen in der Moderne multipliziert. Wie sehr dabei die genuine Realität des mit dem Terminus Gemeinten verloren gegangen ist, zeige sich daran, daß jetzt ein Anspruch auf „wissenschaftliche Begründung“ erhoben wurde. Anders als in seinen früheren Beiträgen, die über diesen Punkt der Reflexion kaum hinausgingen, bemühte sich Eschweiler nach 1933, die problematische Heranziehung des Weltanschauungsbegriffs in der Moderne mit einer angeblich genuinen, authentischen Behandlung desselben zu konfrontieren. Gegenüber den mächtigen Schein-Weltanschauungen, so das Urteil seines historischen Rückblicks, war die „völkische Existenz“, die als sinnlich-geistiges Konkretum die eigentliche und wahre „weltanschauliche Urteilsinstanz“ ist, zurückgedrängt worden, indem man sie einer abstrakten Universalvernunft unterzuordnen versucht hatte. Gegen diese „Verwissenschaftlichung“ wandte sich Eschweiler nun vehement. Die ursprüngliche Wesenshabe des Menschen in einer „Weltanschauung“ ist in seiner Sicht gerade nicht „erst das Ergebnis vernünftiger Überlegung oder Übereinkunft“, sondern als unableitbares, notwendiges, uranfängliches Ganzheitserlebnis bleibt sie dem abstraktiven Erkennen vorgeordnet, sie besteht im lebendigen Erkenntnissubjekt als „die seelisch konkrete Voraussetzung und Ursache sowohl der wissenschaftlichen Forschung wie des praktischen Urteilens und des künstlerischen Gestaltens“⁸⁸. Dieser unhintergehbare Ausdruck geistiger Personalität ist damit stets an den Ursprung des konkreten menschlichen Individuums gebunden, nämlich an das Volk mit seiner in den Begriffen „Blut und Rasse“ greifbaren Eigenart.

⁸³ Vgl. ESCHWEILER, Von der Weltanschauung, 550.

⁸⁴ Vgl. GÖTZE, Weltanschauung.

⁸⁵ ESCHWEILER, Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung, 175.

⁸⁶ Ebd. 178.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 178f.

Eschweiler konnte somit seine ältere Kritik an verbegrifflichem Rationalismus und Liberalismus der Moderne unmittelbar verbinden mit seinem neuen Bekenntnis zum Wirklichkeitsverständnis des Nationalsozialismus als der Idealgestalt kollektiver weltanschaulicher Orientierung. „Die Betonung von Blut und Boden, von Rasse und Volk bedeutet für den Wissenschaftler in Wahrheit die Befreiung des wirklichen Geistes von jenem Scheingeist des reinen, voraussetzungslosen und absoluten Vernunftwesens, worin ‚man‘ nur auflösen und zusammenzählen, aber nicht real erkennen kann“⁸⁹. Nur durch den rassistisch und völkisch geprägten individuellen Leib kommt die Seele als *unica forma corporis* überhaupt zur Ausprägung⁹⁰, und darum ist auch „Wissenschaft“ nur in Rückbindung an den völkisch-national orientierten Menscheng Geist real und fruchtbar, nicht aber in der Berufung auf ein „transzendentes Bewußtsein“, „voraussetzungsloses reines Vernunftwesen“, Humanitarismus und dgl.“⁹¹. Nicht ein bestimmtes rassetheoretisches System möchte der Theologe mit seinen Aussagen empfehlen, sondern immer nur das unmittelbar-naturhafte Wirklichkeitserfassen gegen den „Scheingeist einer universalen Humanität“⁹² verteidigen. In Wahrheit kämen in diesem Denken nur die Prinzipien eines Aristoteles und Thomas von Aquin zum Durchbruch⁹³. Völkische Weltanschauungen sind demnach die unmittelbaren, legitimen Lebensäußerungen des jeweiligen völkisch-nationalen Eigen-Seins und werden darum im Unterschied zum „völkerzerstörenden Rationalismus“ sogar als Garantie für ein friedvolles Zusammenleben der Völker Europas angepriesen⁹⁴.

⁸⁹ ESCHWEILER, Ansprache zur Feier des Tages der nationalen Arbeit (1. Mai) 1935, Bl. 2 (EHM, NL Eschweiler).

⁹⁰ Vgl. ebd. Bl. 3.

⁹¹ Ebd. Bl. 4.

⁹² Vgl. ESCHWEILER, Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung, 181f.

⁹³ Vgl. Ansprache zur Feier des Tages der nationalen Arbeit (1. Mai) 1935, Bl. 2 (EHM, NL Eschweiler). Eschweiler weist anschließend – gewiß nicht ohne aktuelle Anspielung in eigener Sache – darauf hin, daß Thomas gerade wegen seiner (antiaverroistischen, d.h. die Individualität der Seele betonenden) Anthropologie fast verurteilt worden sei.

⁹⁴ Den Einwand, daß die Grundlegung aller Politik in einer nationalistischen Weltanschauung die Quelle neuer Kriege mit sich bringe, hielt Eschweiler für absurd. Anfang 1934 versicherte er in einem Beitrag für eine Danziger Zeitung (vgl. ESCHWEILER, Völkische Weltanschauung und katholischer Glaube) den in diesem Punkt besonders sensiblen Lesern der östlichen Grenzregion: „Der internationale Pazifismus ist geradezu eine teuflische Verzerrung der heiligen Wahrheit von dem Frieden Christi im Reiche Christi“; dagegen sei die völkische Weltanschauung „der menschlich geeignetste Garant eines echten Völkerfriedens“. Indem Deutschland auf ihrer Basis die nationale Einheit vollziehe, verschwinde die Gefahr, daß es weiterhin Objekt einer fremden imperialistischen Politik werden könne. Zugleich verpflichte die völkische Weltanschauung die Deutschen „zur Achtung des gottgeschaffenen Eigenseins der anderen Völker“. Explizit fügt Eschweiler an: „Niemals hat das polnische Volk einen besseren Nachbarn gehabt als das nationalsozialistische Deutsch-

(b) Aufgrund der vorangeschickten definitorischen Ausführungen ist es konsequent, daß Eschweiler innerhalb der sich selbst unter dem Etikett der „Weltanschauung“ präsentierenden Instanzen scharfe Unterscheidungen einforderte. Die einander rastlos bekämpfenden gesellschaftlichen Kräfte im Deutschland der Weimarer Zeit haben sich demnach nur den Deckmantel von „Weltanschauungen“ umgelegt, hinter denen sich kein originäres Erfassen der Wirklichkeit als ganzer verbarg, sondern die in Wahrheit nur ganz bestimmte Privat- und Teilinteressen (z. B. ökonomischer oder religiöser Natur) kaschieren sollten. „Auf diesem Wege drohte das Wort zur Maske oberflächlicher Willkürlichkeiten und zum Indianerkopfputz kindischer Gedankenspieler zu werden“⁹⁵. Dagegen soll das wahre Wesen der Weltanschauung im Nationalsozialismus gerade durch dessen antiparlamentarischen, alle Gegner verdrängenden Zug erkennbar geworden sein. Seine sieghafte Vollkommenheit manifestiert sich für Eschweiler im Erwachen des Volkes „zu seiner natürlichen Ganzheit und nationalen Einheit“. Der Theologe rühmte sie erneut als „Wunder“, welches nur das „Genie eines Adolf Hitler“ möglich gemacht habe⁹⁶. Diese Anerkennung des unbedingten Primats eines „weltanschaulichen“ Realitätserfassens im Nationalsozialismus hat weitreichende Konsequenzen. Mit ihr wird das politische Agieren Hitlers nicht bloß auf sehr grundsätzliche Weise jeder rationalen Kritik entzogen, sofern es sich als unmittelbare Vollstreckung eines natürlich-notwendigen Wesensgesetzes präsentiert⁹⁷, sondern es wird zugleich einer „weltanschaulichen“ Prägung und Durchdringung aller Bereiche des staatlichen und privaten Lebens das Tor geöffnet. Wenn nämlich die „gottgeschaffene Volksnatur“ wirklich als „der Urgrund aller politischen und kulturellen Wirksamkeit“ anzusehen ist, kann das ihr entsprechende Lebensgefühl nur darauf abzielen, daß der Geist in allen seinen Äußerungen wahr und wirksam werden muß „durch seinen Leib, also in und durch Blut und Rasse hin-

land“, denn dieses sei „weltanschaulich innerlich gehalten, die in einer schmerzlichen Geschichte bewährte Ehre Polens zu achten“.

⁹⁵ ESCHWEILER, *Von der Weltanschauung*, 550.

⁹⁶ Vgl. ebd.: „Die völkische Weltanschauung ist in der einfachen Kernhaftigkeit, womit das Genie eines Adolf Hitler sie von allem fragwürdigen ideologischen Beiwerk gereinigt und zum politischen Glaubensbekenntnis seiner Bewegung gemacht hat, das geistige Wunder eines einigen deutschen Volks- und Staatswillens geworden.“

⁹⁷ Vgl. ESCHWEILER, *Die politische Befreiung der Kirche* (EHM, NL Eschweiler), 6: „Das Geheimnis dieser wahrhaft deutschen Revolution besteht vielmehr darin, von einem Willen getrieben zu werden, der so ursprünglich sicher und natürlich notwendig ist, daß ihm das geltende Gesetz dienen mußte auch dann, wenn es von seinen Gegnern als Waffe gegen ihn gewandt wurde. Ihm mußte alles zum Guten gereichen.“ Ebd. 7: „In und durch *Adolf Hitler* agitierte und organisierte der natürliche Lebenswille des deutschen Volkes. Die politische Idee, die ihn leitete und vorwärts trieb, war so notwendig wahr, daß jeder Unterdrückungsversuch ihren Sieg um so entscheidender und umfassender machen mußte“

durch⁹⁸. Eschweiler verbindet hier die positive Würdigung der „reale[n] Vernunft des völkischen Gedankens“⁹⁹ mit seiner bekannten Abneigung gegen ein abstraktes Verständnis der menschlichen Wesensnatur. Spiritualistische wie materialistische Idealisten müssen notwendig Feinde des Hakenkreuzes sein¹⁰⁰, denn nicht die aus dem Gesamtkontext des Lebens getrennte Vernunftnatur, sondern das nur als Individuum in seinem Volk vorkommende *animal rationale* ist Träger des Wollens und Handelns, der Menschenwürde und darum auch Maßstab von Recht und Sittlichkeit. Seele und Leib bilden nur in ihrer untrennbaren Einheit den wirklichen Menschen. Man kann folglich niemals behaupten, „das sogenannte Biologische sei für das eigentlich menschliche Denken, Wollen und Handeln etwas Beiläufiges und Nebensächliches“¹⁰¹. Biologische Realität aber betrifft nicht nur das Individuum, sondern stets eine Rasse, ein Volk. Alle Bereiche der geistigen Entfaltung, ob Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft oder Staatsordnung, haben sich darum am „Volkswillen“ und „Volksempfinden“ zu normieren¹⁰². Jede staatliche „Legalität“ muß die Rückbindung an die in der ursprünglichen Weltanschauung zum Ausdruck gelangenden völkischen Vorgaben suchen, und der Einzelne im Staat hat (anders als dies der frühere Liberalismus lehrte) seine eigenen Interessen den Volksinteressen unterzuordnen. „Außerhalb der Volksgemeinschaft“, so variiert Eschweiler ein bekanntes Axiom der Ekklesiologie, „ist kein Heil für das natürliche Einzelleben. Gesetz und Staat aber haben ihr notwendiges göttliches Recht darin, daß sie der bewußte und freie Vollzug des natürlichen Lebenswillens, der Selbsterhaltung eines Volkes sind. Darum ist es das unauslöschliche Wesensmerkmal des Staatsgesetzes, den Einzelwillen auf das Wohl seiner Volksgemeinschaft zu richten“¹⁰³. Durch die Verbindung mit den Konzepten der „Natur“ und der „Weltanschauung“ erhält die völkische Ideologie des Nationalsozialismus bei Eschweiler eine geradezu metaphysische Grundlegung, welche die Legitimation der ethischen Konsequenzen einschließt, die sich aus dem Modell ergeben. Der Nationalsozialismus wird als die genuine Wiederentdeckung jener vom Gemeinwohl her zu definierenden Gerechtigkeitsordnung präsentiert, die Eschweilers Ansicht nach im „liberalen Parteienstaat“ durch die Verabsolutierung parteilicher Partikularinteressen ihren Primat verloren hatte. Jetzt ersteht sie neu als Richtmaß für die bürgerliche Individualethik ebenso wie für die öffentliche Ethik der politischen Verantwortungsträger im Staat.

⁹⁸ ESCHWEILER, Völkische Weltanschauung und katholischer Glaube.

⁹⁹ ESCHWEILER, Die Kirche im neuen Reich, 454. Auf diese Formulierung des Theologen hat bereits GREIVE, Theologie und Ideologie, 170, hingewiesen.

¹⁰⁰ Vgl. ESCHWEILER, Die Kirche im neuen Reich, 456f.

¹⁰¹ Ebd. 455.

¹⁰² Vgl. ESCHWEILER, Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung, 182f.; noch etwas ausgefalteter: Die politische Befreiung der Kirche (EHM, NL Eschweiler), 28.

¹⁰³ Ebd. 1.

(3) Im letzten Schritt seiner Rechtfertigung des Nationalsozialismus hat Eschweiler die politischen und sozialmetaphysischen Argumente zu einer Betrachtung aus genuin theologischer Perspektive erweitert.

(a) Mit der deutschen Revolution, so lautete sein Urteil, sei „im Herzen der Christenheit endlich der natürliche Mensch“ erwacht, der „zurück zu der gottgeschaffenen Einheit des leib-seelischen Menschenwesens“ strebe¹⁰⁴. Hitlers Machtergreifung wird als geschichtstheologisch bedeutsamer *kairós* markiert, der den Durchbruch einer gottgewollten Gesetzmäßigkeit des kollektiven Lebens einzuleiten schien, deren lange Unterdrückung durch Rationalismus und Liberalismus das zurückliegende Zeitalter in den Niedergang geführt hatte¹⁰⁵. Die in vielen Schriften Eschweilers nach 1918 geäußerte Hoffnung, daß die Menschen aus dem abstrakten, ihrem Wesen nicht gerecht werdenden Selbstverständnis der Moderne zum „natürlichen Gesetz“ zurückkehren, war stets auf ein religiöses Letztziel ausgerichtet gewesen: Wo die „wahre Natur“ wiedergefunden wird, da steht der Weg offen für den wahren Glauben, für den Empfang der Gnade, auf welche die Natur hingeordnet ist. Daß er ebendies nun mit der Durchsetzung der nationalsozialistischen Weltanschauung verbindet, wird schon im Februar 1933, noch vor dem Parteieintritt, in einem Radiovortrag Eschweilers deutlich. Er gibt darin der Hoffnung Ausdruck, daß nach dem Machtwechsel endlich eine Neuordnung des verselbständigten Wirtschaftsbetriebs durch staatliche Intervention beginne. Deren Ziel bestehe darin, die in die Entfremdung und Entsittlichung führende Maschinisierung der Produktion wieder zum „Werkzeug (...) eines Arbeitswillens“ zu machen, „der durch die Bindung an Boden und Volkstum wieder sittlichen Inhalt und menschliche Würde erhält“ und der dem arbeitenden Menschen damit auch echte Religiosität ermöglicht¹⁰⁶. Der nationalsozialistischen Neugestaltung Deutschlands, sofern sie die „Natur“ berührt, kommt folglich geradezu religiöse Bedeutung zu: „In der Weltanschauung des Nationalsozialismus treten die Völker wieder bewußt unter das ewige Gesetz, das sich in ihrem ‚Naturzustand‘ vor aller Eitelkeit und Einbildung offenbart. (...) Die Völker erwachen wieder zu ihrem Grunde, ‚unmittelbar zu Gott zu sein‘“¹⁰⁷. Damit ist Eschweiler einer Grundthese

¹⁰⁴ ESCHWEILER, Völkische Weltanschauung und katholischer Glaube.

¹⁰⁵ In diesem Punkt könnte man die politische Theologie Eschweilers trotz konfessionell bedingter Akzentunterschiede mit derjenigen des protestantischen Dogmatikers Emanuel Hirsch vergleichen, der sich ebenfalls den Nationalsozialisten anschloß. Vgl. ERICKSEN, Theologen unter Hitler, 167–267, bes. 205–209.

¹⁰⁶ Vgl. ESCHWEILER, Neue Sittlichkeit im Zeitalter der Maschine (26.2.33; EHM, NL Eschweiler). Der Schlußsatz lautet: „Erst mit dieser natürlichen Verpflichtung an Eigentum, Berufsstand und Nation empfängt die Maschinenarbeit endlich die menschlichen Bedingungen, in denen die Götzenbilder entschwinden und die Seele in der Arbeit ums tägliche Brot offen bleiben kann für das Geheimnis des ‚Vater unser‘.“

¹⁰⁷ ESCHWEILER, Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung, 183.

aus dem Artikel zur „Politischen Theologie“ von 1932 treu geblieben, die diesen Schritt ins Religiöse bereits vorbereitet hatte. Auch für das Gnadenleben bleibt das biologisch-völkische Substrat unverzichtbarer Ausgangspunkt. Eschweiler konnte seine früheren Aussagen wiederholen, wonach sich das Natur-Gnade-Verhältnis konkretisiert im Volk-Kirche-Verhältnis und „das Gnadengeheimnis der Kindschaft Gottes (...) eine natürliche Volksgemeinschaft nicht bloß als äußerliches *praeambulum* voraus[setzt], sondern fordert und erfüllt“¹⁰⁸. Das große Thema der thomistisch inspirierten theologischen Erkenntnislehre Eschweilers hat nun zu seiner konsequentesten politischen Konkretion gefunden. Der „Mythos vom Reich der Deutschen“, so liest man in einem Brief des Theologen, komme als *desiderium naturale* und *appetitus inditus* vom Schöpfer selbst¹⁰⁹. Das natürliche Streben des deutschen Volkes zielt seiner Überzeugung nach darauf ab, nicht bloß einen „Nationalstaat“ zu bilden, sondern im „Reich“ die größere Einheit des Staatlichen *und* des Kirchlichen zu erlangen¹¹⁰. Zum „Reichstheologen“ neuer Obödienz wird Eschweiler somit erst im Nationalsozialismus, mit Blick auf das Reich Hitlers und nicht in romantischer Anknüpfung an das untergegangene alte „Heilige Römische Reich“.

(b) Der zentrale Unterschied gegenüber der uns schon aus den Jahren 1931/32 bekannten politisch-religiösen Interpretation des Naturbegriffs liegt ab 1933 also darin, daß es bei Eschweilers Rede vom „Volk“ nun stets um das von der nationalsozialistischen Weltanschauung geformte (bzw. noch zu formende) Deutschland geht, um die Volksgemeinschaft unter der Leitung Adolf Hitlers. Die auf die Gnade des Glaubens in der Kirche Jesu Christi hin offene Natur des deutschen Volkes war für Eschweiler fortan identisch mit dem nationalsozialistisch geprägten und regierten Volk. Einem der NSDAP unentschlossen gegenüberstehenden Bekannten schrieb er, man könne „für die Einheit und Auferstehung der deutschen Nation in der Wirklichkeit – und nicht bloß in der Reflexion“ nur dann

¹⁰⁸ ESCHWEILER, Schulte-Gutachten, April 1933 (EHM, NL Eschweiler).

¹⁰⁹ Durchschlag eines undat. Briefes Eschweilers an den Historiker Dr. Horst Michael, Berlin (EHM, NL Eschweiler).

¹¹⁰ Vgl. ESCHWEILER, Die Grenzen der Staatsgewalt [überarbeitete Version von „Politische Theologie“: MNN, 21.7.33]: „Die Art und Weise, wie ein Staat zur Kirche Christi steht, deckt aber die erste Ursache seines national-politischen Zustandes auf. Vom Erlöser auserwählt, eine *Natio naturaliter christiana* ist das Volk, das durch seine Art, seine Lage, seine Geschichte in dem Kampfzustand erhalten wird, daß es seine nationale Existenz als Staat nur behaupten kann, wenn es seiner übernationalen Verpflichtung zum Reiche nicht untreu wird. Ein bloßer National-Staat mag versuchen, mit der Dialektik Klerikalismus-Laizismus sich an der Logik der Pilatusfrage vorbeizudrücken; ein zum Reiche verpflichtetes Staatsvolk ist vor dieser Versuchung bewahrt. Ihm ist es verwehrt, sich als ängstlicher Kollektiv-Bourgeois ‚schiedlich-friedlich‘ von der Kirche Christi zu distanzieren, – ebenso wie es ihm unmöglich war, in der Zeit des Absolutismus und des Staatskirchentums den Zerfall des ‚Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation‘ aufzuhalten.“

wirken, wenn man den Schritt in die „Bewegung“ hinein mache. „Außerhalb des Nationalsozialismus gibt es nur chauvinistischen Nationalismus, *Action allemande*, womit ein gläubiger Christen sich nicht vertragen kann, während er im Staate Adolf Hitlers die herrliche und nicht bloß der Faktizität nach einzige Möglichkeit ergreift, in und durch das Sorgen um die Familie, das Volk, die Wissenschaft usw. mit natürlicher ungezwungener Unmittelbarkeit sich offen zu halten für die Gnade der Kindschaft Gottes“¹¹¹. Der Nationalsozialismus erscheint hier geradezu als *praeparatio evangelica et catholica*, und das Hakenkreuz, so drückt es Eschweiler ganz offen in einem Brief an Carl Schmitt aus, soll als „wunderbar ehrliches“ Symbol „des ruhelosen *Appetitus naturalis*“¹¹² gelten, der im „christlichen Hoffungskreuz“ seine Erfüllung finden will. So abseitig diese politische Deutung der thomanischen *appetitus*-Lehre wenige Jahre zuvor einem Leser der „Zwei Wege“ noch vorgekommen wäre – Eschweiler selbst hielt es vom Standpunkt des Jahres 1933 aus für konsequent, sein gesamtes vorangehendes theologisches Bemühen „als Bestätigung für die Wahrheit der deutschen Revolution“ zu verstehen¹¹³. Immer wieder versuchte der Theologe ab 1933, die Leser seiner Texte davon zu überzeugen, daß Hitler die Religion wertschätze, ja ihr eine „staatspolitische Aufgabe“ (aufgrund konvergierender Ziele mit der nationalsozialistischen Politik) zuerkenne¹¹⁴ und daß darum der Nationalsozialismus bzw. der von ihm geprägte Staat tatsächlich jene Offenheit auf die Gnadenordnung real werden lasse, die Eschweiler zuvor im Weimarer System als bedroht und eingeschränkt wahrgenommen hatte. Das „neue Reich“, so behauptete er, wäre ohne „das natürliche Ausgestrecktsein auf die Offenbarung des Dreieinigen (...) weder erkämpft worden, noch könnte es in dieser gefährlichen Welt behauptet werden.“¹¹⁵ Als Begründung für die starke These „Das neue Reich *will* beten“¹¹⁶ diene ihm der Verweis auf die gemeinsamen Gegner von Nationalsozialisten und Christen („die freimaurerisch-

¹¹¹ Eschweiler, Brief an Karl Thieme vom 21.12.33 (IZG, ED 163/19, und EHM, NL Eschweiler); darin zuvor der Aufruf: „betteln Sie um die Aufnahme in die Partei, d.h. nehmen Sie alle Verdemütigungen des individuellen Ehrgefühls auf sich, um der wahren einen Ehre willen, die es für einen deutschen Mann und gläubigen Christen u.E. heute in Deutschland geben kann ...“.

¹¹² Vgl. Eschweiler an Schmitt vom 7.6.33, HStAD, RW 265-3371: „Das Hakenkreuz als Zeichen (als wunderbar ehrliches!) des ruhelosen *Appetitus naturalis* ist schwer mit dem Kreuzzeichen zu vereinen; ganz unversöhnlich ist es mit dem barocken Monstranz-Kreuz der *sécurité spirituelle*. Das ist ein Gegensatz auf Leben und Tod!“

¹¹³ Ebd.: „Zwar kann meine Tätigkeit seit 1919, soweit sie theologisch wissenschaftlich war, ähnlich wie Ihre wissenschaftliche Arbeit, nur als Bestätigung für die Wahrheit der deutschen Revolution angesehen werden ...“.

¹¹⁴ Vgl. Hitler über das Verhältnis von Politik und Religion (Ausarbeitung vom 23.11.33: EHM, NL Eschweiler).

¹¹⁵ ESCHWEILER, Die Kirche im neuen Reich, 453.

¹¹⁶ Ebd. 457; erneut in: ESCHWEILER, Deutsche Nationalkirche?, Sp. 2.

marxistische Internationale“), gegen die sich die Revolution Hitlers durchgesetzt hatte. Bei seiner Kirche sah Eschweiler die Verantwortung dafür, diese angebliche naturhafte Offenheit der NS-Weltanschauung für die Glaubensgnade zu ihrer tatsächlichen Erfüllung zu führen. In vielen seiner Aufrufe zur politischen Versöhnung mit dem neuen Staat, für die wir weitere Beispiele kennenlernen werden, ermahnte er die Katholiken, dafür Sorge zu tragen, daß der Nationalsozialismus tatsächlich „in der Kirche Christi seine Zucht und Ordnung“ finde und nicht dem „heroischen Unglaube[n] eines Friedrich Nietzsche“ ver falle¹¹⁷. Auch wenn Eschweiler nunmehr die nationalsozialistische Weltanschauung nicht mehr primär als säkulare Rivalin des religiösen Glaubens, sondern im Gegenteil als deren Vorschule und Fundament betrachten wollte, legte er weiterhin viel Wert auf eine formale Unterscheidung beider Größen. Gerade weil sich Weltanschauung und Glaube wie Natur und Gnade verhalten, besteht kein Konkurrenzverhältnis, aber auch keine Identität. An diesem Punkt richtete sich der mahnende Blick des Theologen freilich wiederum in erster Linie in Richtung der eigenen Kirche: Weil die Weltanschauung „eine rein menschliche Angelegenheit“ ist und bleiben muß, bleibt die Rede von „christlicher oder katholischer Weltanschauung“ auf jeden Fall abzulehnen. Durch diese Einschätzung stellte sich Eschweiler in klaren Widerspruch zu eigenen Aussagen wenige Jahre zuvor, die den eigenständigen „weltanschaulichen“ (d.h. subjektiv-vorwissenschaftlichen) Wirklichkeitszugang nicht notwendigerweise als vor-christlich, sondern gerade auch als Konsequenz einer religiösen Haltung anerkannt hatten. Die Möglichkeit einer Weltanschauung *aus* dem Glauben wird seit 1933 bei Eschweiler konsequent durch das Bekenntnis zur vor-gläubigen nationalsozialistischen Weltanschauung ersetzt. Damit ist die ideologische Verformung seines ursprünglichen Natur-Gnade-Modells endgültig vollzogen. 1936 nannte Eschweiler den Versuch, „völkische“ und „christliche“ Weltanschauung gegeneinander auszuspielen, schlicht eine „Sudelei“¹¹⁸. Mit ihm sei die Eigenart des göttlichen Glaubens, wie ihn die Kirche vermitteln wolle, verkannt, denn dieser bezeichne gerade keine Weltanschauung, sondern vielmehr „die gnadenhafte Stärkung und Vollendung jenes menschlichen Glaubens (...), der aus der eingeborenen Wahrheit der völkischen Weltanschauung kommt“¹¹⁹. Daß diese Unterscheidung (bei gegenseitigem Verwiesensein aufeinander) nicht hinreichend beachtet worden sei, hat nach Eschweilers Urteil die scharfen Konflikte zwischen Kirche und Nationalsozialisten vor 1933 bedingt, für die er nun in einem Atemzug und mit polemischer Schärfe eine Verschwörung inner- und außerkirchlicher NS-Gegner verantwortlich zu machen versuchte: „So treffen sich der politische Katholik und der politische Jude auf ihren verschiedenen Wegen in der Ableh-

¹¹⁷ ESCHWEILER, Die Kirche im neuen Reich, 457.

¹¹⁸ ESCHWEILER, Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung, 175.

¹¹⁹ Ebd. 185.

nung des völkischen Nationalbewußtseins. Beide werden zu Freunden in der Befeindung des Nationalsozialismus“¹²⁰.

(4) In den zuletzt zitierten Aussagen über die angeblich „verleumderische Verketzerung“¹²¹ des Nationalsozialismus durch seine Feinde, die sich ab 1933 in ähnlicher Form, zuweilen unter Anreihung von „Freimaurern“ und „Marxisten“, in weiteren Texten Eschweilers wiederholen¹²², wird der uns schon bekannte antijüdische Zungenschlag hörbar. Obgleich Eschweiler öffentlich niemals eine so radikale Judenfeindschaft zu erkennen gab, wie sie Carl Schmitt seit 1933 an den Tag legte¹²³, lohnt auch in seinem Fall ein präziseres Nachfragen, ob und wie sich der Theologe nach der Machtergreifung zum Verhalten der Nationalsozialisten gegenüber den Juden positioniert hat. Daß die diesbezüglichen Äußerungen im Parteiprogramm der NSDAP aus christlicher Sicht zu den besonderen Konfliktthemen gehören mußten, wußte Eschweiler nur zu gut¹²⁴. Schon im Schulte-Gutachten wird auch in diesem Punkt eine Veränderung gegenüber den Stellung-

¹²⁰ ESCHWEILER, Die politische Befreiung der Kirche (EHM, NL Eschweiler), 27.

¹²¹ So ESCHWEILER, Völkische Weltanschauung und katholischer Glaube.

¹²² Vgl. ESCHWEILER, Die politische Befreiung der Kirche (EHM, NL Eschweiler), 5: „Der Feind der nationalsozialistischen Bewegung war keineswegs die Weimarer Verfassung, sondern das Freimaurertum, der Marxismus und der politische Katholizismus; die schlechte Verfassung war ja nur das Werk und das Werkzeug dieser Mächte“; ESCHWEILER, Von der Weltanschauung, 551: „Mit dem Fanatismus eines um sein Leben Kämpfenden hat die jüdische Weltpresse mit den Zentrums-Korrespondenzen zusammengearbeitet, damit solche einzelnen und individuell vielleicht verständlichen Entstellungen des völkischen Gedankens dem deutschen katholischen Volke als das wahre Gesicht der nationalsozialistischen Weltanschauung eingeprägt werden“. Im Aufsatz „Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung“, 183, spricht Eschweiler davon, die Kirche sei mit ihrer Opposition gegen die nationalsozialistische Weltanschauung „gewiß ohne Absicht – und das ist das Widerliche am kirchlichen Widerspruch! – in die gleiche Front mit der jüdisch-freimaurerischen Internationale gerückt worden.“

¹²³ Bis heute rätseln die Schmitt-Forscher, ob man in den antisemitischen Ausbrüchen des Juristen nach 1933 vorwiegend karrieristischen Opportunismus, zynische „Nonsense-Proskynese“ (H. Quaritsch) oder den Versuch ideologischer Rechtfertigung angesichts der wachsenden Einsicht, eine falsche Richtung eingeschlagen zu haben, erblicken soll; vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 358–361. Allerdings wird durch Mehrings Studie (besser als etwa zuvor aus den mit starker Bewertungstendenz verfaßten Arbeiten von R. Gross) deutlich, wie sehr Schmitts Denken in allen seinen Phasen von antisemitischen Grundhaltungen geprägt war.

¹²⁴ Vgl. ESCHWEILER, Gutachten für Kard. Schulte, April 1933 (EHM, NL Eschweiler): „Ist doch Israel das einzige Volk, das in seiner ‚Fleischlichkeit‘, wie das Evangelium und der Apostel sagen, von Gott erwählt war zum Träger der übernatürlichen Glaubens- und Hoffnungsgnade; von ihnen stammt Christus, soweit er dem Fleische angehört“ (Rom 9,5). Verstößt der Antisemitismus der NSDAP, wie er sich im Punkt 24 und besonders im Punkt 4 und 5 des Programms ausspricht, nicht gegen diese unumstößliche Tatsache der göttlichen Offenbarung?“

nahmen des Jahres 1931/32 erkennbar¹²⁵. Damals hatte Eschweiler den Antisemitismus der NSDAP noch in Verbindung mit deren übersteigertem Nationalismus kritisiert, obwohl mit einem recht eigenwilligen Argument, das seinen Ursprung aus der Tradition des christlichen Antijudaismus nicht verbergen konnte. Nachdem er selbst Mitglied der Partei geworden war, machte sich Eschweiler deren offene Diskriminierung des Judentums zu eigen, wie sie im Parteiprogramm ihren Niederschlag gefunden hatte. Eine Begründung dafür suchte er nicht auf rasse-theoretischer, sondern wiederum auf theologischer Ebene.

(a) Im Schulte-Gutachten hat Eschweiler Versuche aus nationalsozialistischer Richtung, Jesus als Arier zu erweisen (also eine falsche These über die menschliche Natur Jesu), als unbedeutend gegenüber dem „jüdischen Haß“ heruntergespielt, der sich im Rationalismus gegen den Inkarnationsgedanken (d.h. gegen die Göttlichkeit Jesu) richte¹²⁶. Doch wird in dem Text das Judentum nicht bloß als Verkörperung des antichristlichen neuzeitlichen Rationalismus in den Blick genommen, dessen Bekämpfung in Gestalt der jesuitischen Barockscholastik Eschweiler nach 1933 geradezu als Konkretion seines theologischen Antisemitismus definierte¹²⁷, sondern auch aus der Perspektive der christlichen Erwählungs-

¹²⁵ Es fällt auf, daß Eschweiler die Passage über die „Judenfrage“ aus dem Gutachten nicht in den gedruckten Aufsatz „Die Kirche im Neuen Reich“ übernommen hat; möglicherweise erschien ihm das Thema als zu heikel. Tatsächlich gehörte es zu den Punkten, in denen Bischof Kaller Eschweiler schon 1933 kritisierte und ermahnte (vgl. dazu unten S. 288).

¹²⁶ Immerhin zitiert Paul Adams in einem Brief an G. Krauss vom 2.11.33 (Tommissen, Briefe von Paul Adams, 186) Eschweiler selbst mit der Ansicht, „daß Christus der Germanen wegen Fleisch geworden sei.“ In seinen Publikationen hat er eine solche Meinung nicht vorgebracht. Von theologischen Versuchen, die Jesusgestalt zu „arisieren“, die in der Christologie Karl Adams Spuren hinterlassen haben (vgl. SCHERZBERG, Kirchenreform, 293–297) und deren Höhepunkt die Tätigkeit des evangelischen „Instituts zur Erforschung jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ unter der Leitung des Jenaer Neutestamentlers Walter Grundmann seit 1939 bildete (vgl. HESCHEL, The Aryan Jesus), ist bei Eschweiler nichts zu finden.

¹²⁷ Vgl. Eschweiler an Stapel vom 7.8.33 (EHM, NL Eschweiler): „Doch es ist ja mein ewiger Kampf, diese Scholastik anzuprangern als das, was sie wirklich ist, nämlich als die gefährlichste Semitisierung des germanischen Christentums; u[nd] z[war] gerade dadurch, daß sie als Verfälschung bzw. Verfunktionalisierung der Theologie des Albert und Thomas, die noch revolutionärere antisemitischere Germanen sind als ihr Nachfolger Ekkehart, wenigstens im lieben Deutschland erkannt werden soll [Ts.: sollen]. Hätte Luther die Möglichkeit gehabt, durch den nominalistischen Materialismus hindurch *diese* ‚Theologia deutsch‘ zu erfassen, seine reformatorische Tat wäre noch befreiender geworden!“ In einem Gutachtenentwurf von 1934 („Kastration und Sterilisation“, 11.11.34: EHM, NL Eschweiler) eifert der Theologe gegen „das jüdisch-freimaurerisch-jesuitische ‚Weltgewissen‘ – dieses unehrlichste und verantwortungsloseste aller Gewissen“. Die Nennung von „Juden und Jesuiten“ in einem Atemzug war nach dem Ersten Weltkrieg in manchen Verschwörungstheorien deutscher Nationalisten zu finden und schlug sich in historischen Spekulationen über angebliche jüdische Einflüsse im Orden nieder; vgl. KOCH, Jesuiten-Lexikon, 938–942.

theologie. Eschweiler schlug diesen Weg ein, um die politische Ausgrenzung der Juden, wie sie die NSDAP propagierte, theologisch zu untermauern. Den Willen der Nationalsozialisten, die Juden in Deutschland nicht mehr als vollwertige „Volksgenossen“ anzusehen, sondern sie „als Gift zu behandeln und ‚unter Fremdengesetzgebung‘ zu stellen“, betrachtete er als legitim, ja als für einen Staat, der sich dem Christentum verpflichtet weiß, geradezu geboten. In dieser politischen Maßnahme spiegelte sich die Anerkennung der durch Gott selbst vorgenommenen Separierung des „verworfenen“ Volkes in der Geschichte nach dem Kommen Christi wider: Wie die Kirche die Juden nicht missionierte, sondern gewissermaßen bis zum Jüngsten Tag ghettoisierte, so darf es *mutatis mutandis* der Staat tun, indem er sie nicht wie Vollbürger behandelt, sondern aus der Volksgemeinschaft ausgrenzt¹²⁸.

(b) In seinem unvollendeten Buchentwurf, der die „politische Befreiung der Kirche“ durch den Nationalsozialismus darstellen sollte, hat Eschweiler diesen Gedanken in einer noch klarer antisemitischen Form entfaltet. Er kennzeichnet hier die „Zerstreuung“ der Juden als politische Gefährdung für die „Gastvölker“ und stellt die „grundsätzliche Ausschaltung des jüdischen Einflusses“ als unverzichtbaren Bestandteil der nationalsozialistischen „Erneuerung“ Deutschlands dar¹²⁹. Im Hintergrund solcher Überlegungen deutet sich das Motiv des „ewigen

¹²⁸ Die entsprechende Passage des Schulte-Gutachtens (EHM, NL Eschweiler) sei hier im Volltext zitiert: „Entscheidend ist aber, daß der Wille, die in Deutschland lebenden Juden als Gift zu behandeln und ‚unter Fremdengesetzgebung‘ zu stellen (Punkt 5), aus einer Staatsauffassung kommt, die theologisch unzweifelhaft der katholischen Wahrheit mehr entspricht als es die sogenannte Emanzipation der Juden im 18. und 19. Jahrhundert getan hat. Denn nur ein gänzlich unchristlicher Staat kann seine Hand dazu bieten, daß die ‚fleischliche‘ Gottestat der Verwerfung Israels und Aufbewahrung für die Wiederkunft des Herrn aus dem öffentlichen Leben nach Möglichkeit verschwinden sollte. Darum hat ja auch die Kirche von sich aus der Judenbekehrung gegenüber stets Zurückhaltung beachtet; als nach dem Weltkriege sich unter dem Namen Amici Israel eine katholische Judenmissionsbewegung entfalten wollte, ist sie vom Hl. Stuhl unterdrückt worden.“ Ob Eschweiler die Intention der „Amici Israel“ durch die Charakterisierung als „Judenmissionsbewegung“ korrekt wiedergegeben hat, spielt hier keine Rolle. Zur Einschätzung der neueren Forschung, die erst in den letzten Jahren im Zuge neuer Archivfunde wieder intensiver auf diesen Fall im Pontifikat Pius’ XI. hingewiesen hat, vgl. zusammenfassend BRECHENMACHER, Der Vatikan und die Juden, 154–163. Theologische Argumentationen zugunsten einer „Separierung“ der „fremden“ Juden von ihren „Gastvölkern“ fanden sich 1933 auch bei prominenten protestantischen Befürwortern des Nationalsozialismus wie etwa Gerhard Kittel; vgl. ERICKSEN, Theologen unter Hitler, 83–89.

¹²⁹ Vgl. ESCHWEILER, Die politische Befreiung der Kirche (EHM, NL Eschweiler), 26f.: „Dem Juden wird durch diesen 4. Punkt des nationalsozialistischen Parteiprogramms der Charakter eines Volksgenossen und Staatsbürgers namentlich abgesprochen, weil der ungeheure Einfluß, den das vom Liberalismus ‚emanzipierte‘ Judentum über das öffentliche Leben in Deutschland gewinnen konnte, radikal ausgeschaltet werden mußte, wenn die natürliche Grundlage einer unmittelbar deutschen Politik gesichert werden sollte. Die Zerstreuung ist

Juden“ an, der zur Strafe für seine Ablehnung des Messias heimatlos durch die Geschichte wandert. Es erlaubt Eschweiler (ähnlich wie anderen Katholiken seiner Zeit¹³⁰), die religiöse Ablehnung des Judentums in den politisch-gesellschaftlichen Bereich zu übertragen und damit ein wichtiges Anliegen der Nationalsozialisten zu unterstützen, ohne in diesem Punkt Argumente einer biologischen Rasselehre aufgreifen zu müssen.

(c) Noch eine Stufe weiter ging Eschweiler schließlich in dem ebenfalls 1933 verfaßten und auch publizierten Beitrag „Von der Weltanschauung“. Darin unterstützte er nicht bloß die von den Nationalsozialisten vorgesehene Ungleichbehandlung bestimmter Volksteile, sondern sprach sich sogar zugunsten des staatlichen Rechts auf „Reinigung und Veredelung der deutschen Volksart“ durch die Politik aus, weil „ein überfremdetes und entartetes Volk“ als dem Untergang geweiht anzusehen sei¹³¹. Mit solchen Argumenten ist einer umfassenden staatlichen Selektionspolitik das Tor geöffnet, die selbst definieren darf, welche Volksteile sie als Bedrohung ansehen und einer „Reinigung“ unterziehen möchte. Zwar sind die Juden hier nicht ausdrücklich erwähnt, doch lag es aus nationalsozialistischer Sicht nahe, in Bezug auf sie die allgemein vorgetragenen Gedanken unmittelbar anzuwenden. Wenn eine Briefnotiz von Paul Adams stimmt, hat Eschweiler in privaten Gesprächen dieser Zeit die Meinung geäußert, daß schon sogenannte „Halbjuden“ sterilisiert werden sollten¹³². Wie Eschweiler den Schritt zur praktischen Durchsetzung solcher Gedanken in einem anderen Zusammenhang tatsächlich mitgegangen ist, werden wir anhand seiner Stellungnahme zu den NS-Sterilisationsgesetzen noch sehen können.

nämlich das Wesensmerkmal des jüdischen Volkes. Es hat nicht bloß über zwei Jahrtausende hin tatsächlich in der Zerstreuung gelebt. Dem Volke des Alten Bundes ist es vielmehr wesentlich, es kann nicht anders zu öffentlicher Macht kommen als in einer Welt, in welcher die Blutgemeinschaft des jeweiligen Gastvolkes nach Möglichkeit selbst zerstreut oder verdeckt wird, dadurch daß der politische Wille in die Uferlosigkeit, in das ‚Außer-Rand-und-Band-sein‘ universalistischer Ideologien abgelenkt wird. Die grundsätzliche Ausschaltung des jüdischen Einflusses mußte deshalb die notwendige negative Seite des programmatischen Hauptartikels einer Bewegung sein, die das Erwachen und das unverbogene Wirken des echten, unmittelbaren Nationalgefühls als die Ur-Sache der politischen Erneuerung Deutschlands begriffen hatte.“

¹³⁰ Vgl. EPPEL, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz, 153–192, bes. 155.173f. Für die vorangehenden Jahrzehnte des Kaiserreichs vgl. die zahlreichen Belege bei BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus.

¹³¹ Vgl. ESCHWEILER, Von der Weltanschauung, 550: „Darum ist die Reinigung und Veredelung der deutschen Volksart auch das eigentliche Ziel der Staatspolitik im neuen nationalsozialistischen Reiche. (...) Denn ein an Leib und Seele gerade gewachsenes Volk ist widerstandsfähig und unüberwindlich in dem Kampfe um sein Lebensrecht und seine Ehre; ein überfremdetes und entartetes Volk dagegen kann auf die Dauer durch keine Staatskunst und keine noch so starke Militärmacht gerettet werden.“

¹³² Vgl. TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 217 (vom 22.11.34).

(d) Zusammenfassend muß also klar von einer radikalisierten Judenfeindschaft Eschweilers ab 1933 gesprochen werden, die dadurch nicht besser wird, daß sie sich weiterhin von „theologischen“ Grundsätzen her zu entfalten suchte und eine Lebensgefahr für Juden in Deutschland offenbar nicht für vorstellbar hielt¹³³. Als im Sommer 1933 der nationalsozialistische Pädagoge Walter Voigtländer in einer schon erwähnten brieflichen Kontroverse den Vorwurf erhob, Eschweiler habe sich nicht klar genug zur anti-jüdischen Absicht des Art. 24 im NSDAP-Parteiprogramm (über die Freiheit der religiösen Bekenntnisse im Staat, sofern sie nicht „gegen das Sittlichkeits- und Moralegefühl der germanischen Rasse verstoßen“) ausgesprochen, schrieb dieser ihm, „daß der politisch unerbittlich durchzuführende Kampf wider die jüdische Pest vom Rücken her bedroht wird, wenn das Politische verabsolutiert und damit zur Pseudoreligion entstellt wird“, und er gab seiner eigenen Überzeugung Ausdruck, daß die „Beleuchtung der theologischen Seite der Rassen- und Judenfrage der politischen Durchsetzung der deutschen Revolution – wenn auch nur als freiwillige Feldpredigt – zu dienen vermag“¹³⁴. An Eschweilers Überzeugung, auch und gerade mit theologisch begründetem Antijudaismus die Hitler-Bewegung zu unterstützen, kann nach solchen Sätzen nicht gezweifelt werden.

4.2.3 Kirchenpolitische und theologische Implikationen in Eschweilers Bekenntnis zur nationalsozialistischen Weltanschauung

(1) Die Hinwendung zum Nationalsozialismus hatte für Eschweiler nicht bloß die eben geschilderte (Teil-)Revision seiner früheren Urteile und eine unübersehbar politisch motivierte Modifizierung zentraler theologischer Thesen zur Folge, sondern ging auch mit einer Ideologisierung und Verschärfung innerkirchlicher Konflikte einher, in die er – nicht zuletzt infolge seiner wissenschaftlichen Positionierung – schon vor 1933 verweben war. Wir haben bereits die scharfe Zurückweisung erwähnt, mit der Eschweiler im Gefolge seines Parteieintritts dem „politischen Katholizismus“ gegenübertrat. Erst aus der Verhältnisbestimmung von „religiösem Glauben und politischer Weltanschauung“ wird ihre Stoßrichtung vollständig erkennbar: Die Kirche soll fortan auf jede offene oder (vermittels der *potestas indirecta*) verdeckte politische Aktion verzichten. Sie ist ihrem Wesen gemäß eine übernatürlich begründete und übernational ausgerichtete Autorität,

¹³³ Dies gilt zumindest, falls die gegenüber Karl Thieme vorgetragene Begründung Eschweilers dafür, daß er die Emigration des jüdischen Freundes Gurian aus Deutschland für unnötig halte, kein purer Zynismus war: „Auf Dauer werden Leute wie G[urian] es in Deutschland besser haben als anderswo“ (Eschweiler an Thieme vom 19.7.33 [IZG, ED 163/19]).

¹³⁴ Eschweiler an Voigtländer vom 1.9.33 (EHM, NL Eschweiler).

welche die natürlichen und nationalen Vorgegebenheiten anerkennen muß und um deren (im wahrsten Wortsinn) „grundlegende“ Bedeutung für die Erfüllung des eigenen Auftrags wissen sollte. Die politische Aktion und das Agieren im Bereich des Weltanschaulichen dagegen sind durch ihren geistlichen Auftrag nicht gedeckt; vielmehr hat sie diejenige Politik zu stützen, die sie als Fundierung und Wegbereitung ihres genuinen Auftrags erkennen kann – und das ist nach Eschweiler die nationalsozialistische. Eine möglichst klare und entschlossene politische Haltung der katholischen Christen zugunsten des Nationalsozialismus wird darum für den Theologen gleichbedeutend mit dem klugen Eintreten für die eigene kirchliche Sendung und eine zeitgemäße praktische Apologetik¹³⁵. Schon im April 1933 konnte er auf der Basis dieser Überzeugung die Bischöfe auffordern, ihren Untergebenen klarzumachen, „daß die sogenannte ‚Gleichschaltung‘ nicht nur ein politischer Vorgang, sondern eine religiöse Pflicht ist“¹³⁶. Kirchenmänner, die sich ihr widersetzen oder die damit verbundenen Gewalttätigkeiten und Freiheitseinschränkungen beklagten, galten ihm nicht bloß als „unzuverlässige Deutsche“, sondern auch als „schlechte Theologen“¹³⁷.

(2) Massiv ideologisiert wurde die Gegnerschaft zum „politischen Katholizismus“ bei Eschweiler nach 1933 in einer doppelten Hinsicht.

(a) Erstens begegnet sie uns in den Äußerungen des Theologen nun als pauschale, fast bis zum Haß gesteigerte Ablehnung nicht bloß der Zentrumspartei, sondern auch der römischen Kurie und des Jesuitenordens. Was die Kurie angeht, so fand sie in Eschweilers nationalsozialistischer Phase fast nur noch als Instanz Erwähnung, die den deutschen Katholizismus in totale Unterordnung und knechtische Abhängigkeit führen will. In dem Maße, wie das Reichskonkordat von Eschweiler (ähnlich wie von Barion) als Zeichen der Unterschätzung dieser kurialen Ambitionen, ja vielleicht sogar der Gleichgültigkeit des seiner Machtstellung gewissen NS-Regimes gegenüber dem durch Rom dominierten Katholizismus gewertet wurde, radikalisierte sich der ablehnende Ton¹³⁸ und der Aufruf zum

¹³⁵ Vgl. Eschweiler an die Schriftleitung der Ermländischen Zeitung vom 19.1.34 (EHM, NL Eschweiler): „Wichtig ist es allein, daß die natürliche politische Einigung aller Deutschgeborenen zu einem wirklichen Volke, das erst durch Adolf Hitler möglich wurde, immer vollkommener durchgeführt wird. Für den verantwortungsbewußten katholischen Deutschen kann es da nur eine besondere Aufgabe geben, nämlich durch die rückhaltlose Hingabe unseres ganzen Seins an diese deutsche Pflicht den achristlichen Volksgenossen die lebendige und in der Gnade Gottes ziehende Tatpredigt zu sein für die Glaubwürdigkeit der Kirche Christi.“

¹³⁶ ESCHWEILER, Schulte-Gutachten, April 1933 (EHM, NL Eschweiler).

¹³⁷ Vgl. ESCHWEILER, Von der Weltanschauung, 551.

¹³⁸ Vgl. beispielhaft die folgende Passage aus einem Brief Eschweilers an Wilh. Stapel vom 7.8.33 (EHM, NL Eschweiler): „Demgemäß hat man H. von Papen das Konkordat machen lassen zu dem Zwecke, um damit den deutschen Katholizismus politisch kaltzustellen. Man überläßt die Katholiken kirchlich vollständig der Kurie; sie mag mit ihnen da nach Herzens-

politischen Widerstand an national(sozialistisch) denkende Katholiken. Parallel dazu standen Aufrufe an den Staat, alles zu unterlassen, was die Auslieferung der deutschen Kirche und ihres Klerus an die Kurie weiter befördern könnte. Eschweiler nutzte dieses Argument etwa, um sich klar gegen eine Kirchenfinanzierung in völliger Unabhängigkeit vom Staat auszusprechen¹³⁹. Wir kennen das Motiv zur Genüge aus Barions Gutachten der Jahre 1932/1933¹⁴⁰. Für beide Theologen war die konkrete Identifizierung des „falschen“ politischen Katholizismus mit der auf langer Tradition beruhenden Haltung der Kurie und ihrer Verbündeten der wichtigste Weg, um die Kirche „an sich“ vom Vorwurf der unversöhnlichen Feindschaft gegenüber dem „totalen Staat“ freizusprechen. Mit der Trennung zwischen „dem (kurialen) politischen Katholizismus“ und einem „(wahrhaft) religiösen Katholizismus“ wurde nicht bloß ein Argument aufgegriffen, das deutsche Reformkatholiken seit vielen Jahrzehnten zur Verteidigung ihrer Orthodoxie variiert hatten. Die Differenzierung mußte für Eschweiler und Barion um so dringlicher erscheinen, als Carl Schmitt schon 1930 in einem Aufsatz die offizielle (kuriale) katholische Staatslehre mit ihrer Skepsis gegen allzu radikale staatliche „Einheit“ und mit der Lehre, daß die Kirche dem Staat auf gleicher Augenhöhe als *societas perfecta* gegenübersteht, in eine gewisse Nähe zum staatstheoretischen „Pluralismus“ gestellt hatte¹⁴¹. Wer als Theologe den Weimarer Pluralismus überwinden und eine positive Einstellung zum Staat Hitlers gewinnen

lust hantieren. Diese Möglichkeit konnte man der Kurie in öffentlich feierlichem Vertrag garantieren, weil der ns Staat ja stark genug ist, sich total durchzusetzen auf seinem, d.i. machtmäßig auf dem gesamten Lebensgebiet der Nation. Ja, je ungenierter sich die Kurie in dem kirchlichen Dasein der deutschen Katholiken auslebt, um so schlechter wird die Position der gläubigen Katholiken im Staate, um so rascher wird sich die Nichtigkeit dieser ‚Kirche‘ offenbaren. Eh bien! Soweit dieser Regierungskurs auf die Schwächung des römisch-jesuitischen Regiments ausgeht und soweit sie tatsächlich auf diesem Wege erreicht werden kann, – solange und soweit halte ich als kath. Nazi-Theologe still. Das kann ich aber nicht mittun, ohne mich selbst zu verlassen; da kann ich nur still schweigen.“

¹³⁹ Vgl. ESCHWEILER, Gutachtenentwurf(?) „Für und wider die finanzielle Trennung des Reiches von den Kirchen“ vom 10.12.34 (EHM, NL Eschweiler).

¹⁴⁰ Vgl. beispielhaft Barions Bemerkung im Kommentar zu Art. 7 RK: „nach dem Willen der Kurie sollte der Kleriker nur zu wählen haben zwischen völligem Gehorsam und materiellem Ruin“ (in: MARSCHLER, Kirchenrecht, 214).

¹⁴¹ Vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 339, mit dem Hinweis auf Schmitts Beitrag „Sozialethik und pluralistischer Staat“ (in: DERS., Positionen und Begriffe, 151–166, bes. 156, wo es über die Lehre von zwei *societates perfectae* heißt: „Das ist ein Dualismus, der, wie jede Preisgabe der einfachen Einheit, einer Erweiterung zum Pluralismus viele Argumente bietet“). Allerdings weist Schmitt dort auch darauf hin, daß die katholische Kirche selbst kein „pluralistisches Gebilde“ ist, und fügt an: „Eine pluralistische Sozialtheorie widerspricht sich selbst, wenn sie den Monismus und Universalismus der römisch-katholischen Kirche, zum Universalismus der zweiten oder dritten Internationale säkularisiert, gegen den Staat ausspielt und dabei immer noch pluralistisch bleiben will“ (156).

wollte, mußte eine solche Position nach 1933 um so radikaler bekämpfen. Weil in Eschweilers Sicht „das eigentliche Werkzeug der Kurie (...) der Ordensklerus mit der S. J. an der Spitze“¹⁴² darstellte, konnten die negativen Charakterisierungen, welche die römische Kirchenleitung trafen, fast unmittelbar auf die Gesellschaft Jesu übertragen werden. Die Kombination von Anti-Ultramontanismus und Jesuitenfeindschaft besaß in Deutschland ebenfalls tiefe Wurzeln und hatte in den Jesuitengesetzen während des Kulturkampfes ihren sichtbarsten Ausdruck gefunden. Eschweiler knüpfte an diese Traditionslinie an. Er zeigte sich überzeugt davon, daß die Kurie seit 1918 mit System versucht hat, vor allem den Einfluß der Jesuiten auf den Weltklerus auszudehnen. Wie aus dieser Feststellung konkrete Schlußfolgerungen gezogen werden konnten, läßt sich wiederum am besten in Barions Gutachten erkennen, die sich für den Ausschluß aller Ordensgeistlichen aus der akademischen Lehre an staatlichen theologischen Fakultäten aussprachen und sich offen gegen die deutsche Jesuitenhochschule Sankt Georgen als Ausbildungsstätte für den Weltklerus wandten¹⁴³. Damit haben die Braunsberger Theologen ein Element der NS-Ideologie gefördert, ohne die langfristigen Perspektiven der NSDAP erfaßt zu haben¹⁴⁴. Die Auswirkungen vor allem des Jesuitenhasses reichten bald weit über den akademischen Bereich hinaus¹⁴⁵.

(b) Zur ideologisch radikalisierten Ablehnung des „politischen Katholizismus“ nach 1933 trug zweitens bei, daß Eschweiler sie in der aus seinen Veröffentlichungen seit frühester Zeit bekannten Weise umfassend ideengeschichtlich zu unterfüttern suchte. Seine ganze frühere Arbeit betrachtete er nun in der Rückschau als Beitrag zu diesem Ziel und als Argument für die Echtheit seiner nationalsozialistischen Einstellung. Einem Kritiker seiner Publikationen aus den Reihen der NSDAP schrieb er im Spätsommer 1933: „Seit 17 Jahren habe ich – unter schwersten Opfern – gegen die Macht der Jesuitenkirche gekämpft und bin z. Z. noch der einzige kath. Universitätstheologe, der sich öffentlich für Adolf Hitler einsetzt; denn das kostet Mut und kann mich täglich die Existenz kosten“¹⁴⁶. Die frühere Unerschrockenheit im theologischen Kampf gegen die molinistische

¹⁴² Vgl. Eschweiler, Gutachtenentwurf (?) „Für und wider die finanzielle Trennung des Reiches von den Kirchen“ vom 10.12.34 (EHM, NL Eschweiler).

¹⁴³ Vgl. die Nachweise bei MARSCHLER, Kirchenrecht, 144f.168f.

¹⁴⁴ Vgl. RINNERHALER, Die Orden als Feindbilder des NS-Staates.

¹⁴⁵ Vgl. beispielhaft Notizen des am 2. Februar 1945 hingerichteten P. Alfred Delp SJ nach seiner Verurteilung: „Als die Verhandlung mit mir eröffnet wurde, spürte ich bei der ersten Frage die Vernichtungsabsicht. Die Fragen waren schön geordnet, auf einem Zettel präpariert. Wehe, wenn die Antworten anders ausfielen, als erwartet. Das war dann Scholastik und Jesuitismus“ (Im Angesicht des Todes, 164). Im letzten Brief an seine Mitbrüder schreibt Delp: „Der eigentliche Grund der Verurteilung ist der, daß ich Jesuit bin und geblieben bin. (...) Die Atmosphäre war so voller Haß und Feindseligkeit. Grundthese: ein Jesuit ist apriori der Feind und Widersacher des Reiches.“

¹⁴⁶ Eschweiler an Voigtländer vom 9.8.33 (EHM, NL Eschweiler).

Gnaden-theologie sah der Theologe nun offenbar im Kampf gegen die „politische Kirche“ aus nationalsozialistischer Position an ihr Ziel gelangt. Eschweilers Strategie bestand darin, das angebliche politische Versagen des „jesuitischen“ und „kurialen“ Katholizismus in der Gegenwart zum Symptom jenes philosophisch-theologischen Irrwegs zu erklären, den der theologische Mainstream bereits im „barocken Denken“ eingeschlagen und seitdem nie wieder verlassen habe. Die Kritik blieb auf die Jesuiten fokussiert, weil Eschweiler sie als Repräsentanten eines begriffsdiagnostisch verzeichneten Christentums betrachtete, dem eine Annäherung an die „völkische Weltanschauung“ anders als den „thomistisch“ Denkenden, unter die sich der Theologe selbst weiterhin zählte, nicht zuzutrauen sei¹⁴⁷. Der Ausfaltung dieser Ideen war noch die allerletzte Publikation unseres Theologen aus dem Jahr 1936 gewidmet. Die Kritik an der „barockscholastischen Denkart“ der Jesuitentheologie mündete weiterhin im Vorwurf, daß ihre Erkenntnislehre auf die Verkenntung des Individuellen und Konkreten und dessen Ersetzung durch den abstrakten Allgemeinbegriff ausgerichtet sei, wie er auch die falschen politischen Weltanschauungen präge. Darum sei es dem jesuitischen Denken unmöglich, „das eigentlich menschliche Erkennen und Wirken als die natürliche Ordnungseinheit zu verstehen, in welcher der von seiner Leiblichkeit ursächlich mitbestimmte und allein durch seine Sinnlichkeit hindurch wirksame personale Geist existiert“¹⁴⁸. Der falsche Rationalismus entlarve den Molinismus als christianisierten Stoizismus und mache ihn unfähig für den „Daseinskampf der Gegenwart“¹⁴⁹. Damit war die wissenschaftliche Rivalität des Thomisten Eschweiler gegen die Jesuitenschule durch die Politisierung des Natur-Gnade-Denkens endgültig in ideologische Verteufelung gemündet.

(3) Eine wichtige theologische Zielperspektive in Eschweilers Begeisterung für den Nationalsozialismus darf nicht vergessen werden, da auch sie in verschiedenen Schriften ab 1933 ihren Niederschlag gefunden hat. Gemeint ist die Überzeugung des Theologen, daß die durch Hitler geschaffene Reichseinheit natürliche Basis und Katalysator für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen werden könnte¹⁵⁰. Die neu entdeckte Blutsverbundenheit der Deutschen im einen Reichs-

¹⁴⁷ Vgl. auch ESCHWEILER, Die Kirche im Neuen Reich, 457: „Die gelehrigen Schüler des Aquinaten brauchen diesen Kampf nicht zu fürchten; denn jenes sentimentale und moralische Christentum, das unbarmherzig angegriffen wird, ist ja nur ein Zerrbild der katholischen Wahrheit – eine Karikatur freilich, die von Nietzsche nicht rein phantasiert, sondern von der die Neuzeit beherrschenden Philosophie und Theologie vorgezeichnet ist“.

¹⁴⁸ ESCHWEILER, Der weltanschauliche Geist der Barockscholastik, 288.

¹⁴⁹ Ebd. 290.

¹⁵⁰ Vgl. den im NL erhaltenen Entwurf für einen Artikel zum Thema für die Zeitschrift „Schönere Zukunft“ aus dem Jahre 1933: „wo aber dieses (...) Wunder der göttlichen Einigung in und um uns geschieht mit einem Schwunge, der das trügste Blut mit fortreißt, da ist es ganz natürlich, daß die Frage hoffnungsvoll aufsteigt, ob auch die kirchlich religiöse Zerrissenheit des deutschen Volkes überwunden werden könne. Die Einheit des neuen Reiches

volk durfte in dieser Perspektive als erster Schritt zur Einheit im übernatürlichen Glauben gelten; die politische Gleichschaltung der Deutschen, nicht zuletzt der religiösen Kräfte im Land, hatte die Chance dafür vergrößert, daß sich die Christenheit endlich in der *Catholica* als der „heiligen Reichskirche“ wiedervereinigt – die Reichseinheit „ruft (...) von sich aus nach der Vollendung in der Einheit der wahren Kirche“¹⁵¹. Die These, „daß die Kirchenerneuerung eine primär deutsche Verpflichtung ist“, fand daher Eschweilers ausdrückliche Zustimmung¹⁵². In seinem langen Brief an den Freiburger Kollegen Engelbert Krebs unmittelbar nach der Suspendierung 1934 hat Eschweiler den ökumenischen Aspekt auffällig stark betont. Als alles entscheidende Leistung der durch Hitler geschaffenen politischen Realität wurde darin, ähnlich wie bei anderen katholischen „Brückenbauern“ der NS-Anfangsjahre, die Einung des deutschen Volkes angeführt – verbunden mit der Hoffnung, daß der Einigungswille des Führers „einmal durch CHRISTI Gnade in der Wiedervereinigung im Glauben, oder richtiger in der *Una-Sancta-Catholica et Apostolica* vollendet werden könne“. Eschweiler stellte es als seine „mit Hilfe des hl. Thomas“ erworbene Einsicht dar, daß die Herstellung einer umfassenden Ökumene, die in der Hinführung aller Christen zur Eucharistie gipfeln soll, „nicht bloß theologisch (wo noch sehr viel zu tun ist), sondern vor allem auch in praktisch politischer Beziehung *glaubwürdig* gemacht werden muß“. Aus dem politischen Faktum wurde unmittelbar eine suggestive Aufforderung an die Kirchen abgeleitet¹⁵³. Zugleich hatte eine Idee ihre politisch konkrete Gestalt erreicht, die auf der Theorieebene schon in den 20er Jahren im Kontext katholischer Debatten über „Reich“ und „Abendland“ immer wieder reflektiert worden war¹⁵⁴. Der totalitäre Staat, so stimmte der Braunsberger Dogmatiker damals, vielleicht ohne

ruft sozusagen von sich aus nach der Vollendung in der Einheit der wahren Kirche.“ Die Publikation konnte wegen der „Entwicklung der Verhältnisse“ nicht realisiert werden (vgl. Eschweiler an Thieme vom 19.7.33 [IZG, ED 163/19]).

¹⁵¹ ESCHWEILER, Deutsche Nationalkirche?, Sp. 1. Das „Zeitalter der Polemik“ und des „Interkonfessionalismus“ sei, so war Eschweiler 1933 überzeugt, vorbei; vgl. Eschweiler an Thieme vom 8.6.33 (IZG, ED 163/19).

¹⁵² Eschweiler an Stapel vom 7.8.33 (EHM, NL Eschweiler).

¹⁵³ Vgl. HStAD, RW 265-3381, Eschweiler an E. Krebs vom 27.9.34: „Auf jeden Fall würde der protestantische und gequält heidnische Romhaß, dessen Äußerungen nur durch den Willen des Führers zurückgehalten werden, obwohl ihm der politische Katholizismus gerade heutzutage leider Gottes nur zu viel ‚gefundenes Fressen‘ bietet, – auf jeden Fall würde diesem Romhaß der real politische Boden entzogen, wenn die Deutschen durch die politischen Tatsachen überzeugt würden, daß die Priester und Bischöfe in ihrem hl. Gehorsam zu dem Vater der Christenheit nichts anderes wollen und tun, als daß JESUS CHRISTUS wahrhaft, wirklich und wesentlich in Deutschland gegenwärtig bleibe, daß also die würdige Feier des hl. Opfers in aller Kirchenpolitik das einzig wesentliche und zusammenfassend vollendende Ziel der S[ancta] R[omana] E[cclesia] ist“.

¹⁵⁴ Vgl. PÖPPING, Abendland, 119–123.

es zu wissen, mit seinem berühmteren Kollegen Karl Adam¹⁵⁵, aber auch mit „Reichstheologen“ wie Robert Grosche¹⁵⁶, dem Historiker Joseph Lortz¹⁵⁷ und anderen weniger bekannten „braunen Priestern“¹⁵⁸ überein, ist der beste Katalysator für die Herstellung der ersehnten Kircheneinheit, welche die Theologen seit Jahrhunderten vergeblich anzielten, ja angesichts derer sie mit ihren eigenen Mitteln *de facto* kapituliert hatten¹⁵⁹. Ähnliche Hoffnungen auf eine Vollendung der religiösen Einheit vermittelt der staatlich-bürgerlichen hatte Eschweiler schon bei Möhler ausgemacht, der sie in Hegelscher Terminologie als Ausdruck des dialektischen Wirkens des Weltgeistes in der Geschichte gedeutet hatte¹⁶⁰. Diese Vision schien 1933 realisierbar geworden zu sein, denn der gegenwärtige Weg Deutschlands stellte sich dem katholischen Theologen geradezu als Erfüllung dessen dar,

¹⁵⁵ Vgl. SCHERZBERG, Kirchenreform, 243f.277.311 u.ö.

¹⁵⁶ Grosche spekulierte im Frühjahr 1933 sogar über die Möglichkeit, daß Reichskanzler Hitler in Zukunft beim Papst die Einberufung eines Unionskonzils beantragen könnte: vgl. ALBERT, Die Benediktinerabtei Maria Laach, 48f. Die bislang umfangreichste Studie zu seiner Person und seinem Werk hat GORITZKA, Der Seelsorger Robert Grosche, vorgelegt. Ein abgewogenes Urteil zu seiner „Reichstheologie“ findet sich ebd. 185–197.

¹⁵⁷ Vgl. LORTZ, Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus, 16: „Der endlich erreichten restlosen politischen Einheit wird zweifellos nach Möglichkeit die kirchliche Einheit folgen.“ Verwiesen werden kann auch auf eine weniger bekannte Veröffentlichung von Joseph Lortz, den Beitrag „Unser Kampf um das Reich“ in der Germania-Beilage vom 6. Mai 1934. Lortz wollte darin angesichts einer gewissen Ernüchterung der Katholiken gegenüber dem Staat Hitlers, die in den Monaten nach dem Jubel über das Reichskonkordat Einzug gehalten hatte, weiter um Optimismus und Unterstützung werben. Er schreibt u.a.: „Die Sehnsucht von 1000 Jahren deutscher Geschichte will sich endlich zu einem wirklichen Volkwerden in Einheit vollenden. Das Wort Nation soll einen von innen gefüllten, starken, stolzen und edlen Ton bekommen. (...) Dieses elementare Sehnen von 1000 Jahren deutscher Geschichte muß in unser Beten eingehen, oder wir sind weder gute Christen noch gute Deutsche. (...) ‚Zu uns komme dein Reich!‘ Die Bitte hat heute für uns einen besondern Klang und eine bestimmte Verpflichtung; es geht darum, daß Gottes Reich mit seiner Ankunft unser Drittes Reich erfülle und heilige.“ Vgl. auch LAUTENSCHLAGER, Neue Forschungen, 298f.

¹⁵⁸ Vgl. die Hinweise zu einem (allerdings erst ab 1939 tätigen) nationalsozialistischen Priesterkreis um Richard Kleine und Johann Pircher, der auch Kontakte zu Karl Adam und Joseph Mayer pflegte, bei SPICER, Hitler's Priests, 173–202. Stärker als die ökumenische Ausrichtung dieses Kreises war das offen antisemitische Anliegen seiner Führer.

¹⁵⁹ Vgl. weitere Belege für solche Argumentationen bei ERNESTI, Ökumene. Daß die Wiederherstellung der Kircheneinheit auf dem Wege der erneuerten politischen Reichseinheit zur besonderen Sendung Deutschlands gehören könnte, deutete Eschweiler schon in einer im Januar 1933 publizierten, nach der Angabe unter dem Text aber bereits am 3. September 1932 geschriebenen Auseinandersetzung mit dem Protestanten Wilhelm Stapel an; vgl. ESCHWEILER, Zehn Gebote und Naturgesetz, 58f.

¹⁶⁰ Vgl. ESCHWEILER, Möhlers Kirchenbegriff, 160f.

was einstmal Luther angezielt hatte¹⁶¹. Das ökumenische Anliegen blieb dabei ein wahrhaft *katholisches*. In der theologischen Entscheidung für den Nationalsozialismus, der das Reich eint und die Kirche konsequent auf ihren wahren, geistlichen Auftrag zurückführt, sah Eschweiler die beste Apologetik gegen alle antirömischen Strömungen, und er glaubte, dabei Hitler selbst als Verbündeten benennen zu können. Wiederum schienen sehr konkrete Maßnahmen in Hitlers Politik aus theologischer Perspektive verifizierbar zu werden: „Je unbeugsamer und folgerichtiger darum die Reichsregierung ihr Ziel verfolgen wird, den parteipolitischen Ausdruck der deutschen Glaubenspaltung auszulöschen, umso offener muß sie sein für die unveräußerlichen göttlichen Rechte des Reiches Christi“¹⁶². Daß am Ende die Kircheneinheit kein politischer Erfolg, sondern Werk der Gnade sein muß, stellte der Braunsberger Gelehrte damit nicht in Frage; aber dennoch sah er keinen Fehler darin, sie als „gnadenhafte Vollendung der Einheit und Macht des Reiches“¹⁶³ in den Blick zu nehmen. Hier setzte sich Eschweilers Tendenz, Hitler im Blick auf die vergangene und gegenwärtige Zeit als „Retter der Kirche“ zu preisen¹⁶⁴, auch im Ausgriff auf die Zukunft fort.

(4) Trotz dieser starken Funktionalisierung der politischen Wende in Deutschland für die Durchsetzung theologischer Interessen ist Eschweiler nirgends so weit gegangen, eine innere Umgestaltung der Kirche nach dem Vorbild der „politischen Praxis und Theorie des Nationalsozialismus“ einzufordern, wie sie etwa der Schmitt-Schüler Günther Krauss (in Anknüpfung an die Unterscheidung von Schmitts Trias „Staat, Bewegung und Volk“) 1933/34 vorschlug¹⁶⁵. Klar abgelehnt hat Eschweiler zudem – trotz aller scharfen antikurialen Aussagen – stets die Idee einer deutschen Nationalkirche¹⁶⁶, der unter den katholisch-theologischen Unterstützern des Nationalsozialismus Karl Adam mit seinem liberalkatholischen

¹⁶¹ Vgl. Brief Eschweilers an A. E. Günther vom 29.7.33 (HStAD, RW 265-3347); vgl. unten S. 268.

¹⁶² ESCHWEILER, Die Kirche im Neuen Reich, 452 (zuvor fast identisch im Schulte-Gutachten, April 1933).

¹⁶³ ESCHWEILER, Die Kirche im Neuen Reich, 453.

¹⁶⁴ Vgl. ESCHWEILER, Völkische Weltanschauung und katholischer Glaube: Hitler habe das „bolschewistische Chaos“ überwunden, in dem das ganze Abendland unterzugehen drohte. „Er ist insofern auch der Retter der Kirche Christi, als er den Zusammenbruch der politischen Voraussetzungen für das übernatürliche Dasein der Kirche verhindert“.

¹⁶⁵ Vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 387–391. Ähnlichkeiten zwischen Krauss und Eschweiler gibt es aber durchaus (z. B. Ablehnung des Reichskonkordats, Verweis auf die „natürliche Ordnung des deutschen Volkes“ als Grundlage für die kirchliche Ordnung). Gerne hat Krauss Eschweilers „Barockkritik“ herangezogen.

¹⁶⁶ Die aus dem Exil gegen Eschweiler und Barion erhobenen Vorwürfe Gurians müssen in diesem Punkt klar zurückgewiesen werden; vgl. HÜRTEN, Deutsche Briefe, I, 491 (Äußerung vom 2.8.35).

Gesinnungszirkel wohl am nächsten stand¹⁶⁷. Dagegen lautete Eschweilers Position nach der Machtergreifung Hitlers kaum anders als schon in den Jahren zuvor: Ein Nationalkirchentum wäre „eine perverse Nachahmung der alttestamentlichen Synagoge“¹⁶⁸. Sein Programm stellt „eine grundsätzliche Verleugnung des Neuen Testaments“, ja „Verrat an Jesus Christus“ dar¹⁶⁹ und muß als durch das Lehramt „verurteilt“ angesehen werden¹⁷⁰. Die Verknüpfung der Kritik an einer Nationalkirchenidee mit der Ablehnung von Antisemitismus und Rassismus, wie sie sich bei Eschweiler 1931 fand¹⁷¹, wurde von ihm 1933 allerdings nicht wiederholt. Stattdessen versuchte der Theologe nun zu unterstreichen, daß eine Nationalkirche gar nicht den originären politischen Zielen der NSDAP entspreche, sondern einigen wenigen „deutschgläubigen“ Sektierern in ihren Reihen zuzuordnen sei¹⁷². Die „Deutschen Christen“ wurden von Eschweiler als innerprotestantisches Phänomen interpretiert, das nicht im strengen Sinn auf eine „Nationalkirche“ abziele und erst recht kein Vorbild für die Katholiken darstelle. Es dürfe von ihnen aber insofern begrüßt werden, als sich darin ein erster Schritt hin zur Überwindung des religiösen Individualismus im Protestantismus andeute – erst eine in sich geschlossene evangelische „Reichskirche“ könne sich der gesamtkirchlichen „Einheitsfrage“ wirklich stellen.

¹⁶⁷ Nach SCHERZBERG, Kirchenreform, 304, bestand ein „Endziel“ des „Rheinischen Reformkreises“, dem Adam angehörte, „darin, eine die Konfessionen übergreifende deutsche Nationalkirche zu schaffen“. Ausführliche Dokumente zu den Debatten in dieser Gruppierung, in denen der brutale Anti-Kurialismus Karl Adams die Richtung vorgab, finden sich bei WOLF/ARNOLD, Der Rheinische Reformkreis.

¹⁶⁸ ESCHWEILER, Die Kirche im neuen Reich, 453; ähnlich DERS., Deutsche Nationalkirche?, Sp. 1. Das Argument wird mit ausdrücklichem Verweis auf Eschweiler aufgegriffen bei SCHMAUS, Begegnungen, 33f.

¹⁶⁹ ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 578.

¹⁷⁰ Vgl. ESCHWEILER, Deutsche Nationalkirche?, Sp. 2.

¹⁷¹ Vgl. ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 578: Der Theologe beklagt hier noch eine „wesenhaft seinzerstörende Vergötzung der nationalen Wirklichkeit, die sich religiös-theologisch im Antisemitismus und der dazu gehörenden Nationalkirche äußert“ und auf der wissenschaftlichen Ebene im „Rassismus“ ihre Entsprechung findet.

¹⁷² Vgl. ESCHWEILER, Deutsche Nationalkirche?, Sp. 2: „Das Programm einer Nationalkirche (...) ist die Angelegenheit von ein paar Gelehrten und mehreren Schriftstellern, die um so rühriger für ihre widerchristlichen Religions-Auffassungen werben, je geringer ihre Gefolgschaft innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung ist.“ Eschweiler exemplifiziert dies an Zitaten aus der schon früher genannten Schrift des „Deutschreligiösen“ Ernst Bergmann.

4.3 Politisch motivierte Praxis in den Jahren 1933/34

Wie Eschweiler mit seinen – wie er selbst wußte, recht bescheidenen – Machtmitteln die theoretisch klar formulierten kirchenpolitischen Ziele auch in die Praxis umzusetzen versuchte, lassen die Quellen ab Sommer 1933 in vielfältiger Weise erkennen. Eschweiler, so schrieb in diesen Wochen ein gemeinsamer Freund an Carl Schmitt, sei „sehr radikal und fanatisch“ geworden¹⁷³. Die nachweisbaren Fakten können dieses Urteil nur bestätigen.

4.3.1 *Konkrete Strategien für die kirchliche Gleichschaltung*

(1) Eine erste Gelegenheit zur politischen Einflußnahme in einer innerkirchlichen Angelegenheit erhielt Eschweiler durch den Ermländischen Bischof Kaller, der ihn noch im Frühjahr 1933 als Gutachter für die Fuldaer Bischofskonferenz in der Debatte um eine Neuordnung der Katholischen Aktion in Deutschland anfragte. Die Bischöfe sahen hier die Chance, auf die Einschränkung des bisherigen kirchlichen Vereins- und Parteienwesens zu reagieren. Die „Katholische Aktion“ war aus Wurzeln des Laienkatholizismus im 19. Jahrhundert erwachsen und durch den Pontifikat Pius’ XI. (vor allem im Gefolge seiner ersten Enzyklika *Ubi arcano* von 1922) als Teilnahme der Laien am kirchlichen Apostolat ausdrücklich anerkannt worden. Gerade Kaller hatte bereits als Seelsorger in Berlin intensiv auf diese Form des Laienapostolats gesetzt und sie auch im Ermland zu fördern gesucht¹⁷⁴. In den Augen der Nationalsozialisten stand die „Katholische Aktion“ dagegen von Anfang an unter dem Verdacht, die klare Unterscheidung zwischen „politischem“ und „religiösem“ Katholizismus zu verwischen¹⁷⁵ und eine Tarnorganisation zu sein, mit der sich die Kirche der politischen Gleichschaltung auf dem Weg über das Vereinswesen zu entziehen suchte. Aus diesem Grund konnte sie nationalsozialistischen Beobachtern sogar als „der weltanschaulich gefährlichste Gegner“¹⁷⁶ der Bewegung überhaupt gelten.

(a) Nachdem Eschweiler einen ihm vom Bischof vorgelegten Kommissionsentwurf kritisiert hatte, weil ihm dessen Haltung gegenüber der neuen politischen Realität in Deutschland als „allzu äußerlich und fremd“ erschien¹⁷⁷, bat Kaller den

¹⁷³ Paul Adams an Carl Schmitt vom 4.6.33 (HStAD, RW 265-99/2).

¹⁷⁴ Vgl. POSCHMANN, Das Ermland im Spannungsfeld, 79f.

¹⁷⁵ Vgl. VOLK [= Backofen], Katholische Aktion, 37; BOBERACH, Berichte des SD, 11–18.192ff.

¹⁷⁶ VOLK [= Backofen], Katholische Aktion, 38.

¹⁷⁷ Eschweiler an Kaller vom 10.5.33 (EHM, NL Eschweiler).

Professor um dessen eigene, positive Stellungnahme zum Thema¹⁷⁸. Eschweiler antwortete schon am 27. Mai mit einem Papier, das er unter dem Titel „Neun Sätze zur katholischen Aktion“ nicht nur an den kirchlichen Adressaten in Braunsberg¹⁷⁹ sowie an seinen Kölner Heimatordinarius, sondern zur Kenntnisnahme gleich auch an Carl Schmitt und an Ministerialrat Dr. Johann Daniel Achelis (1898–1963) im Preußischen Kultusministerium versandte¹⁸⁰, mit dem er von nun an in regem Kontakt stehen sollte¹⁸¹. Gegenüber seinen neuen Parteigenossen machte Eschweiler keinen Hehl daraus, wie wenig er von den bischöflichen Plänen hielt¹⁸². Die Bischöfe, so teilte er den staatlichen Stellen mit, hätten sich ein Kommissions-Gutachten anfertigen lassen, das die katholischen Vereine als Rückgrat der katholischen Aktion stärken wolle. Gegebenenfalls sei an deren Zusammenfassung zu einem allgemeinen katholischen Volksbund gedacht. Dieses Vorhaben, so fährt Eschweiler fort, müsse unbedingt verhindert werden, weil dahinter nichts anderes als der Versuch stecke, den vom neuen Staat zum Untergang verurteilten politischen Katholizismus auf Umwegen zu retten. Der Entwurf der Oberhirten, so das unmißverständliche Fazit, stelle „einen papiernen Schutzplan gegen die deutsche Revolution dar.“ Die Bischöfe verfolgten darin das Ziel, durch die Verbände übernehmen zu lassen, was die katholischen Parlamentsparteien nicht mehr auszuführen vermochten. So solle alles bei nur äußerlicher Veränderung beim Alten bleiben. Von einem Plädoyer für die Beibehaltung des katholischen Vereinswesens zumindest in beschränktem Umfang mit staatlicher Garantiezusage, wie es Eschweiler noch im April in seinem Gutachten für Kardinal Schulte vorgelegt hatte¹⁸³, ist hier nichts mehr zu hören. Der Theologe überreichte sein neues Statement Achelis, nicht ohne eine süffisante Bemerkung über

¹⁷⁸ Kaller an Eschweiler vom 13.5.33 (EHM, NL Eschweiler).

¹⁷⁹ Ein Durchschlag des Begleitbriefs an Kaller ist zusammen mit dem Text der „Neun Sätze“ im Eschweiler-Nachlaß erhalten.

¹⁸⁰ Das Typoskript findet sich daher auch im Schmitt-Nachlaß: HStAD, RW 265-12948/2–8. Zu Achelis, einem Leipziger Mediziner, der 1933–34 im Kultusministerium arbeitete, bevor er seit 1934 bis Kriegsende als Ordinarius für Physiologie in Heidelberg tätig war, vgl. die biographische Notiz bei GRÜTTNER, Biographisches Lexikon, 13.

¹⁸¹ Vgl. die auf einem Eschweiler betreffenden Brief aus dem August 1933 notierte Bemerkung eines Ministerialmitarbeiters (Schlüter?) (BArch, R 5101-22520): „Herr Professor Dr. Eschweiler ist ein hervorragender Gelehrter, vielleicht gegenwärtig der einzig schöpferische Kopf unter den Dogmatikern. Er ist oft mein Gast.“

¹⁸² Vgl. zum folgenden: Brief an Dr. Achelis vom 27.3.33, Abschrift in: HStAD, RW 265-16476.

¹⁸³ Vgl. ESCHWEILER, Schulte-Gutachten, April 1933 (EHM, NL Eschweiler), wo den Bischöfen nahegelegt wird, dem Staat klarzumachen, daß er selbst ein Interesse an solchen katholischen Vereinen besitzen sollte, in denen „so viel urdeutsches und relativ urmenschliches Volkstum [lebe], das durch die Trennung vom sittlichen Leibe Christi für den Staat nicht gewonnen, sondern verloren wäre.“

den Frauenburger Bischof anzufragen: „Es ist dem Verständnisvermögen des Bittstellers entsprechend im Fresko-Stil gehalten.“

(b) Der Inhalt der „neun Sätze“ ist leicht wiederzugeben¹⁸⁴. „Katholische Aktion“, so beginnt ihr Verfasser mit Rückbezug auf die Ursprungsidee Pius' XI., solle „nichts anderes sein als die den veränderten Zeitverhältnissen entsprechende Weise der sozialen Auswirkung der unveränderlichen geistlichen Gewalt, die der Kirche vom Herrn übertragen ist“. Sofort wird die vertraute Grundüberzeugung Eschweilers (ähnlich derjenigen Barions) vernehmbar: Die *potestas* der Kirche ist eine rein geistliche, übernatürliche. Als solche, so fährt die zweite These fort, kann sie unmöglich in Gegensatz zur Entfaltung einer Staatsordnung treten, die das aus theologischer Sicht einzig entscheidende Kriterium, nämlich für die Gnade Christi nicht verschlossen zu sein, erfüllt. Im Gegenteil muß die „katholische Aktion (...) ihrem Wesen nach die höchste, weil geistliche Vollendung der nationalen Aktion sein“, deren ungehinderte Entfaltung damit bereits implizit gefordert ist. Zugleich ist die eigentümliche politische Applikation des Natur-Gnade-Verhältnisses in der typisch Eschweilerschen Deutung vollzogen. Zwischen Staat und Kirche, die beide *societates perfectae* (freilich auf ganz unterschiedlichen Geltungsebenen) sind, habe sich im neuzeitlichen Liberalismus „die sog. ‚bürgerliche Gesellschaft‘“ als von beiden unabhängige Größe zu etablieren versucht¹⁸⁵. Sie, so heißt es mit klar negativer Konnotation, sei „als *république des esprits*“, als Weltbürgertum, als freimaurerisch, marxistische Internationale mittels eines stoisch-nationalistisch verfälschten Naturrechts bestrebt (...), dem privaten Individuum oder dem Massenkollektiv ein ‚Reich der Freiheit‘ einzurichten.“ Wer in der Kirche glaube, die katholische Aktion in einem „vopolitischen Raum“ ansiedeln zu können, ver falle exakt diesem Mißverständnis der Trennung von Gesellschaft und Staat und könne zudem den „totalen Staat“, der nichts anderes als die „politische Umstürzung der liberalen Gesellschaftsideologie“ im Auge habe, nur als Feind der Kirche ansehen – während wirklich unvereinbar doch nur liberale Gesellschaft und heilige Kirche seien. In seiner vierten These zieht Eschweiler aus der sich faktisch vollziehenden Entmachtung dieser Gesellschaft in Deutschland die Konsequenz für die katholischen Verbände und Vereine: Während sie im 19. Jahrhundert, „dieser Blütezeit des Liberalismus“, ihren vorwiegend defensiven Sinn als „kirchliche Bewahranstalten“ besaßen, müssen sie in der neuen Gesellschaftsordnung des „totalen Staates“ notwendig an Einfluß verlieren und in ihrer Funktion fraglich werden. Für eine Übergangszeit, so setzt These fünf den Gedanken fort, mögen sie noch erhalten bleiben; ihr organisatorischer Ausbau aber müßte „*nolens volens*“ nunmehr

¹⁸⁴ Vgl. zum folgenden HStAD, RW 265-12948/2–8. Die vielen Tippfehler im Typoskript weisen auf eine eilige Niederschrift hin.

¹⁸⁵ Gegen denselben Begriff polemisiert Barion in seinem Aufsatz „Kirche oder Partei?“ von 1933: BARION, Kirche und Kirchenrecht, 454f.

zu einer gegen den totalen Staat gerichteten Absperrung des katholischen Volksteils werden“, was eine derartige katholische Aktion wirkungslos oder sogar selbstzerstörerisch machen würde. Nach diesem negativen Plädoyer stellt Eschweiler in These sechs seine eigene Vorstellung vom Wesen der katholischen Aktion unter den veränderten Bedingungen des neuen Staates vor: Im Rückgriff auf die alte katholische Einrichtung der „Bruderschaft“, die nach der Umakzentuierung des kirchlich-sozialen Handelns in der Gegenreformation und in der Bekämpfung des Liberalismus derzeit nur „kümmerlich“ erhalten sei, finde man eine nach außen gerichtete Gestalt kirchlichen Selbstvollzugs, welche als „wahrhaft ‚urkirchliche‘, d.i. durch keine Zeitverhältnisse aufgenötigte, sondern unmittelbar vom Herzen der Kirche kommende Form sozial katholischer Aktion“ gelten dürfe. Eschweilers Absicht ist evident: Katholisches Engagement im neuen Staat hat sich strikt auf seine geistlichen Ziele zu beschränken. In einer Bruderschaft, wie Eschweiler sie sich vorstellt, betet man für sein Seelenheil und enthält sich der Politik. Während der positive und zeitgemäße Charakter der Hinwendung zu einem explizit „religiösen Katholizismus“ auch von anderen, dem Nationalsozialismus nicht besonders nahe stehenden katholischen Autoren betont werden konnte, als sie sich mit dem Ende der hergebrachten gesellschaftlichen Organisationsformen der Kirche 1933/34 abzufinden hatten¹⁸⁶, ist die Forderung Eschweilers insofern radikaler, als er in der Entpolitisierung der Kirche einen entscheidenden Schritt hin zur Verkirklichung des Nationalsozialismus erblicken möchte. Eschweilers Konkretisierung der Bruderschafts-Idee in These sieben hat Andreas Koenen nicht zu Unrecht als besonders frappanten Ausdruck der „an Blindheit grenzende[n] Wahrnehmung der nationalsozialistischen Realität“¹⁸⁷ durch den Braunsberger Theologen charakterisiert: „Wie der Angriff die beste Verteidigung ist, so ist auch das gläubige Bekennen die schlagen[d]ste Apologetik und die geistlich direkte Aktion die sicherste Reaktion auf das Böse. Es ist möglich, das[s] gläubige Männer au[s] SA, Stahlhelm und Windhorstbund zu einer Bruderschaft werden, die aus der Liebe zum Herrn im hl. Sakramente sich den Schutz des Got-

¹⁸⁶ Vgl. den 1934 publizierten Aufsatz des Schmitt-Schülers Werner BECKER, „Katholische Aktion“ als katholische Bewegung: Mit der neuen kath. Aktion, so seine Einschätzung, habe die Kirche „ein Stück Mittelalter, erst recht die Gegenreformation begraben“, indem sie „auf alle Autorität über die politische Sphäre des Staates verzichtet“ (69). Becker kann zwar eine „Totalität“ des Staates durchaus mit seiner religiösen Überzeugung vereinbaren, aber bei ihm wird (anders als bei Eschweiler) durchaus auch ein Moment der Warnung laut: „Auch das öffentliche Leben, auch der Staat, ist Objekt der kirchlichen Sendung; nicht will sie ihn beherrschen, die Kirche erkennt ja seine eigenständige, seinen Bereich ‚total‘ umfassende Würde an; sie nimmt ihn in ihre Sorge, und wäre es selbst, daß der Staat sich aus dämonischer Kraft wieder einmal erheben würde als Gegengott, wie es im Römerreich war; selbst dann hat sie nichts zu fürchten, denn kein Dämon vermag ja den Sieg der Erlösung, ‚der die Welt überwindet‘, aufzuhalten“ (63).

¹⁸⁷ KOENEN, Der Fall Carl Schmitt, 309.

teshauses, der Kreuze, der Prozessionen usw. (...) zur besonderen Ehrensache macht“¹⁸⁸. Aber auch andere Zusammenschlüsse wie ein Presseapostolat von Laien in der Großstadt hält Eschweiler für denkbar, wenn dabei nur „das geistliche Wesen der Bruderschaft“ und der Verzicht auf jede Parteibindung gewahrt bleiben. Eine solche Bruderschaft bildet nach Eschweilers achter These das Zielmodell, auf das hin die bisherigen Vereine schrittweise zu reformieren sind. In der nochmaligen Betonung der Vorläufigkeit und Relativität des „alten“ Vereinswesens, wie sie „unter dem unaufhaltbaren Zuge der deutschen Staatsentwicklung“ offenbar werden, schwingt eine kaum versteckte Warnung an die Bischöfe mit: „Es wäre eine arge Täuschung zu meinen, das äußere Abstandnehmen von jeder direkt politischen Betätigung genüge schon, um die kath. Aktion in der neuen Staatsordnung Deutschlands wirksam zu machen“ – „genehm“ wäre wohl das passendere Wort gewesen. Denn nur wenige Zeilen später wirbt Eschweiler noch einmal für die Bruderschaft als die der geistlichen Gewalt konforme Organisationsform, mit der „ein Konflikt oder auch nur eine Rivalität der kirchlichen Lebensäußerungen mit der staatlichen Gewalt nur dann möglich“ sei, „wenn die *ratio peccati* eindeutig auf Seiten des Staates liegt“. Fast wörtlich findet sich diese Aussage über die einzig legitime politische Konsequenz der unmittelbar geistlichen Gewalt der Kirche im bereits zitierten Aufsatz Barions¹⁸⁹. Für ihre Umsetzung hofft Eschweiler ganz offensichtlich auf das Sicherheitsbedürfnis der Bischöfe und eine von dort aus motivierte Entscheidung gegen jede weitere politisch relevante Tätigkeit. These neun schließlich wendet den Blick nach vorn, in eine Zukunft des neuen Staates, in der das Verhältnis zur Kirche „einigermaßen geklärt und stabilisiert ist“. In einer solchen Situation wird nach Eschweiler sein bislang nur empfohlenes Vorgehen zur unumgänglichen Notwendigkeit werden: der Verzicht, „dann noch aufsteigende Schwierigkeiten auf dem indirekten Wege über eine katholische Parlamentspartei zu beseitigen“. Hier wird dem Episkopat allein dasjenige bleiben, was aus dem „geistliche[n] Wesen der Kirchengewalt“ erwächst, wogegen die Kirche „gerade um ihrer entscheidenden Wirksamkeit willen sich nicht der ihr so wesensfremden und zudem noch stumpfgewordenen Waffen der liberalen Demokratie bedienen“ solle. Eine Wirksamkeit der Kirche ohne diese vertrauten Mittel werde „mit der Zeit eine geordnete und persönliche Verbindung des Episkopates mit den Statthaltern¹⁹⁰ und dem Kanzler des Reiches“ unumgänglich machen. Wenn Eschweiler darum am Ende seiner Ausführungen die Sendung des Heiligen Geistes erbittet, der sich „in unserem deutschen katholi-

¹⁸⁸ Vgl. HStAD, RW 265-12948/5.

¹⁸⁹ Vgl. BARION, Kirche oder Partei, in: DERS., Kirche und Kirchenrecht, 458f.

¹⁹⁰ Die „Reichsstatthalter“ waren durch das „Zweite Gesetz zur Gleichschaltung der Länder mit dem Reich“ vom 7. April 1933 als Vertreter des Reiches in zwölf großen Reichsbezirken eingesetzt worden und sollten für die Durchsetzung der Politik des Reichskanzlers Hitler in diesen Gebieten zuständig sein.

schen Handeln als menschliches Vertrauen und heiligster Wagemut“, nicht aber „in ängstlichem Mißtrauen“ kundtue, so ist dies ein klares Plädoyer zum Brückenbau und ein unüberhörbarer Aufruf an den Episkopat, durch Absage an alte *pote-stas indirecta*-Ambitionen den Schulteranschlag mit den nationalsozialistischen Autoritäten zu suchen.

(c) Während Carl Schmitt die Thesen des Freundes mit großem Lob quittierte¹⁹¹, haben, wie zu erwarten war, die Bischöfe die Vorschläge ihres Braunsberger Gutachters mit deutlich geringerer Begeisterung aufgenommen. Obwohl im Bericht, den Eschweiler darüber an Carl Schmitt gab, eine gewisse Enttäuschung unverkennbar ist, die sich in den üblichen Verdächtigungen gegen die Jesuiten und alle ihnen „hörigen“ Oberhirten manifestierte, wollte Eschweiler doch zumindest einen Teilerfolg seines Papiers konstatieren, den er dem Einfluß Kardinal Schultes¹⁹² auf seine Mitbrüder zuschrieb: „Die Wirkung desselben [sc. des Gutachtens] ist übrigens auf der Fubiko (Fuldaer Bisch.-Konf.) natürlich sehr geteilt gewesen. B[ischof] Kaller ist ein klassischer Fall jenes ‚guten Willens‘, der um so verhängnisvoller und hoffnungsloser ist, je ‚guter‘ er ist. Der gefährlichere ist aber Dr. Berning v. Osnabrück (...). Kaller sagte mir: ‚Wir haben nur Teile Ihres Gutachtens gebrauchen können; es ging zu wenig ein auf die Organisationsformen, die uns heute beschäftigen.‘ Es war gut, daß ich Rev. Schulte gleichzeitig eine Abschrift zugesandt hatte; er ist der einzige Episc[opus], von dem ich weiß, daß er der S.J. nicht hörig ist. So ist wenigstens erreicht worden, daß der hauptsächlich von P. v. Nell-Breuning S.J. hergestellte ‚Kommissions-Entwurf‘ – den ich sofort als papiernen Schutzplan gegen die deutsche Revolution kennzeichnen mußte – wenigstens zu seinem schlimmsten Teile verworfen worden ist. Die Bindung an das Vereinswesen ist stark gelockert, der Plan eines allgem[einen] ‚kath. Volksbundes‘ aufgegeben (vorläufig?), die Organisation der K[atholischen] Aktion streng auf die Diözese beschränkt worden. Das ist wenigstens etwas, wenn es auch bloß negativ ist“¹⁹³. Es mag dahingestellt bleiben, ob nicht sogar ein solcher geringer Einfluß des Textes eher dem Wunsch Eschweilers als der Realität entsprach – aktenmäßige Belege scheint es dafür kaum zu geben¹⁹⁴. Allerdings sind Inhalt und Stil dieses Briefes geeignet, die letzten Zweifel zu zerstreuen, in welche Front sich Eschweiler im Konflikt zwischen Kirche und Staat im Neuen Reich

¹⁹¹ Vgl. Schmitt an Eschweiler vom 4.7.33 (HStAD, RW 265-218); KOENEN, Der Fall Carl Schmitt, 64f., Anm. 196.

¹⁹² Allerdings erwähnt Eschweiler später gegenüber Weihbischof Stockums von Köln, daß der Kardinal ihm auf die Zusendung des Briefes gar nicht geantwortet habe: vgl. HStAD, RW 265-3390/4.

¹⁹³ HStAD, RW 265-3371: Brief an Schmitt vom 7.6.33.

¹⁹⁴ In der Studie von STEINMAUS-POLLAK, Katholische Aktion, wird im Abschnitt über deren programmatische Behandlung durch die Bischofskonferenz 1933–35 (389–416) nirgendwo ein Einfluß Eschweilers faßbar.

eingereicht hatte. Carl Schmitt wußte er auf seiner Seite. Es ist darum nur konsequent, wenn Eschweiler sein Schreiben mit der Aufforderung an den kurz vor der Ernennung zum Preußischen Staatsrat stehenden¹⁹⁵ Freund beendete, in Berliner Regierungskreisen, auch bei von Papen, „klar zu machen, daß die Politik der Regierung gegen das kirchl[iche] Vereinswesen richtig ist, unheimlich sicher und katholisch ist: Nicht direkt angreifen – aber jeden Vorstoß gewinnen und ausnutzen (natürlich nicht durch die Presse, sondern durch die Tat)“¹⁹⁶. Der Theologe hatte damit den aggressiven Ton der Machthaber gegen die offiziellen Repräsentanten seiner Kirche bedingungslos übernommen, und er bejahte die Repression des Staates als besten Weg zu einer Kirchenreform, von der die Bischöfe selbst ihm weit entfernt schienen: Ziel müsse es sein, „durch geräuschlose politische Tat den deutschen Katholizismus zur heiligen Vernunft der Dinge sich bekehren [zu] lassen“¹⁹⁷. Von „geheimen Kämpfen“ nach dem Eintritt in die NSDAP, über die Eschweiler in einem Brief an Günther Krauss gegen Ende des Jahres 1933 sprach¹⁹⁸, wurde zumindest in seinem Verhalten nach außen wenig spürbar. Hier dominiert die entschlossene Stellungnahme und Aktion.

(2) Geradezu ein Strategiepapier für den staatlichen Kampf gegen die Reste des „politischen Katholizismus“ in Deutschland legte Eschweiler in einer vertraulichen Stellungnahme an die Königsberger Kreisleitung der NSDAP vom 24.6.33 vor¹⁹⁹. Die scharfe These des Papiers lautet: „Die partikularistische Reaktion des deutschen Katholizismus ist ein gefährlicherer und hartnäckigerer Gegner als die deutschnationale Front. Dieser politische Feind tarnt sich mit der religiösen Autorität der Bischöfe und verteidigt seinen Besitzstand im Volke mit philosophischen und theologischen Argumentationen, im Vergleich zu denen die Polemik der protestantischen Reaktion um von Bodelschwingh²⁰⁰ ziemlich harmlos ist.“ In-

¹⁹⁵ Die Ernennung erfolgte laut Schmitts eigenen Angaben im Juli 1936: QUARITSCH, Carl Schmitt, Antworten, 85.

¹⁹⁶ HStAD, RW 265-3371, Brief an Schmitt vom 7.6.33.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Zitiert bei TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 140 (Brief vom 17.11.33).

¹⁹⁹ Vgl. zum folgenden BArch, R 5101-22520. Dem Papier beigelegt ist ein Kommentar des Verantwortlichen im Braunsberger NS-Lehrerbund vom 1.7.33 über Barion und Eschweiler: „Von allen kath. Dogmatikern und Kirchenrechtlern sind diese beiden Dozenten die einzigen, die geeignet und bereit sind, dem Staat und der Partei wertvolle Ratschläge zu geben, weil sie die hinter den Kulissen des deutschen Katholizismus wirkenden anonymen Mächte wie selten jemand kennen und als Kenner der dogmatischen und kirchenrechtlichen Verhältnisse wirksame Hilfe leisten können“.

²⁰⁰ Gemeint ist Friedrich von Bodelschwingh (1877–1946), Leiter der Anstalten zu Bethel und von Mai bis Juni 1933 kurzzeitig Reichsbischof der „Deutschen Evangelischen Kirche“. Der Plan, durch seine Person eine Gleichschaltung der evangelischen Kirche zu verhindern, wurde durch die Nationalsozialisten vereitelt. Da Bodelschwinghs Rücktritt am 24.6.33 er-

dem Eschweiler die Ablehnung des politischen Katholizismus mit seiner gewohnt maßlosen Polemik gegen die Jesuiten garnierte („ihr Anspruch auf Totalität in kath. Glaubenssachen muss vielmehr historisch, theologisch als eine unverschämte Anmaßung durchschaut werden“), machte er keinen Hehl daraus, was er sich von der neuen Staatsführung auch an dieser kirchenpolitischen Front erhoffte: „Ihre Unschädlichmachung wird auf dem kalten Wege unserer Revolution viel sicherer und gründlicher erreicht werden. Es gibt manche Bischöfe, die lieber heute als morgen von der unverantwortlichen Bevormundung durch die theologische Jesuitenherrschaft befreit sein möchten.“ Auch in der Empfehlung konkreter Schritte zur Beförderung solcher Fernziele zeigte sich der Theologe kreativ. So solle die NSDAP in katholischen Zeitungen regelmäßig einen bestimmten Raum für eigene Darstellungen beanspruchen („etwa 1–3 Spalten täglich“). „Für die wirksame Ausnutzung dieser Propaganda-Gelegenheit ist eine zentrale Pressestelle notwendig, wo die Vogelscheuchen der jesuitischen Weltanschauung, die täglich in der kath. Presse gegen unsere Bewegung klappern, mit überlegener Sachkunde und zugleich in volksmäßiger Form entlarvt werden an der nationalsozialistischen Wirklichkeit und an der kath[olischen] Wahrheit, die mit dem Jesuitismus wahrhaftig nicht identisch ist“.

(3) Einen herben Rückschlag für seine Bemühungen um politische Gleichschaltung des Katholizismus und die Ausschaltung des dagegen gerichteten kirchlichen Widerstands erblickte Eschweiler im Abschluß des Reichskonkordats. Schon vor dessen Unterzeichnung hatten Nationalsozialisten aus dem Ermland das Berliner Kultusministerium auf die beiden Theologieprofessoren Eschweiler und Barion aufmerksam gemacht und sie als mögliche Fachleute zu Diensten des Staates empfohlen²⁰¹. Gerade Eschweiler schien sich für eine solche Tätigkeit durch seine radikalen Wortmeldungen des Sommers 1933 gegen den verbliebenen „politischen Katholizismus“ geradezu aufzudrängen²⁰². Zu einer Involvierung der beiden Braunsberger Professoren in die bereits vor dem Ende stehenden Konkordatsverhandlungen ist es jedoch nicht gekommen. Als nur wenige Wochen später der Abschluß des Reichskonkordates samt den inhaltlichen Kernbestimmungen bekannt wurde, reagierte Eschweiler mit Ärger und Enttäuschung – ähnlich wie im Schmitt-Kreis Paul Adams²⁰³, der evangelische Theologe Oberheid²⁰⁴

folgte, wußte Eschweiler bei der Abfassung seiner auf ebendiesen Tag datierten Stellungnahme davon sicher noch nichts.

²⁰¹ Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 26f.

²⁰² Vgl. BArch, R 5101-22520: Brief des NS-Lehrerbundes Braunsberg vom 1. Juli 33 an den Gauobmann des NS-Lehrerbundes zu Königsberg; beigelegt ist ein vertrauliches Schreiben Eschweilers an den dortigen Kreisleiter der NSDAP vom 24.6.33.

²⁰³ Vgl. das interessante undat. Fragment eines Briefes von Adams an Carl Schmitt, offenbar verfaßt noch vor Veröffentlichung des Konkordatstextes, frühestens im Juli 1933 (HStAD, RW 265-78, 1–2). Adams schreibt u.a.: „Es ist der größte Triumph, den die jesuitische Ku-

oder wie Eschweilers Kollege Barion, der noch im Spätsommer 1933 ein langes, äußerst kritisches Gutachten vom kanonistischen Standpunkt erstellt hat, das wir nach seiner Wiederauffindung an anderer Stelle publiziert haben²⁰⁵. Wenn P. Robert Leiber SJ in einer Briefnotiz an Kardinal Eugenio Pacelli (vom 17.8.33) erwähnt, daß Eschweiler neben drei anderen Theologen (u.a. Johannes Pinski) den Auftrag erhalten habe „festzustellen, welches die äußerste Linie sei, auf die sich die Kirche in ihren Beziehungen zum Staat zurückziehen könne“²⁰⁶, dann dürfte damit schwerlich ein eigenes Gutachten zum Reichskonkordat gemeint sein, von dem nichts bekannt ist und das zu diesem Zeitpunkt kaum mehr die erwünschte Tendenz verfolgt hätte. Vielleicht bezieht sich Leibers Äußerung auf die schon im Frühjahr unmittelbar vor dem Parteieintritt verfaßte Stellungnahme für Kardinal Schulte, die wir bereits behandelt haben.

(a) Daß wir dennoch über Eschweilers Reaktionen auf das Konkordat gut informiert sind, liegt am Zeugnis seiner erhaltenen Briefe. Kein Blatt vor den Mund nahm der Dogmatiker in einer Korrespondenz mit Albrecht Erich Günther (1893–1942), Mitherausgeber des „Deutschen Volkstums“²⁰⁷. Als zum Kreis um Wilhelm Stapel gehörender Protestant hatte Günther gegenüber Eschweiler sein tiefes Befremden angesichts des Vertragswerkes zum Ausdruck gebracht, da er es als „Kette von Sicherungen gegen den Staat Adolf Hitlers“ seitens einer katholischen Kirche verstand, die dazu ihre „außenpolitischen Machtmittel“ eingesetzt habe. So werde auf Seiten der evangelischen Christen möglicherweise „ein Mißtrauen gegen den katholischen Glauben Adolf Hitlers“ entstehen, den man für

rie errungen hat. Sachlich bedeutet das Concordat nach allem, was ich höre, eine Sonderstellung des katholischen Volksteil[s], damit eine Trennung von Deutschland. (...) Ferner gibt es die katholischen Professoren in die Hand der Bischöfe, sie brauchen bei der Entlassung eines Professors dem Staat die Gründe nicht anzugeben, während der Staat nur bei schweren politischen Problemen einen Professor entlassen kann. (...) Das Resultat dieses Concordates, das ja nur möglich war durch die Dummheit des Herrn von Papen und den Verrat von Kaas und die Ahnungslosigkeit der Nationalsozialisten, wird sein, daß der anti-römische Affekt mächtig wird. Die Aufregung in Berlin ist sehr groß.“

²⁰⁴ Vgl. FAULENBACH, Ein Weg durch die Kirche, 88: Oberheid sah in allen Konkordaten einen Widerspruch zur Betrachtung der Kirche als „Teil des Volkes“.

²⁰⁵ Eschweiler erwähnt das Gutachten als Typoskript von 160 mschr. Seiten in einem Schreiben an Carl Schmitt (vgl. HStAD, RW 265-3389/2, nochmalige Erwähnung in RW 265-3373). Vgl. zu diesem Text, seinem Inhalt und seiner Bedeutung ausführlich: MARSCHLER, Kirchenrecht, 147–291.

²⁰⁶ Zit. bei VOLK, Das Reichskonkordat, 246f.

²⁰⁷ Vgl. zum folgenden HStAD, RW 265-5416/1: Brief A. E. Günthers vom 29. Juli 1933 (Abschrift). Nach Auskunft eines Briefes an Hans Barion vom 29.11.52 (HStAD, RW 265-12793) hat Schmitt diesen Briefwechsel nicht von Eschweiler selbst, sondern nach dem Krieg auf Vermittlung Armin Mohlers erhalten, der auf Kopien in Gestapo-Quellen zugreifen konnte. Ein Zitat aus dem Brief bringt auch F. BLINDOW, Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einen europäischen Großraum (Berlin 1999), 33, Anm. 180.

eine solche Bevorzugung verantwortlich machen könnte. In seiner ausführlichen, rasch verfaßten Antwort²⁰⁸ gab Eschweiler dem Kritiker fast vollständig recht, wenn er vom „unglückselige[n] Werk des Herrn von Papen“ als einem mißtrauischen „Schutzunternehmen“ gegen den Staat sprach. Er verschärfte sogar den heftigen Ton gegen die katholischen Unterhändler des Vertrags, wenn er in ihm „noch weiter einen direkten Angriff der internationalen Mischpoke auf das neue Reich“ sah und vor allem Kardinalstaatssekretär Pacelli als Hauptverantwortlichen auf kirchlicher Seite beschimpfte. „Das grinsende Gesicht des Herrn ‚Staatssekretärs‘ S[einer] H[eiligkeit] lauert hinter jedem Artikel: Ja sie schlucken’s, wenn sie nun nicht parieren, so werde ich sie als vertragsbrüchig diffamieren lassen.“ In Schutz nehmen möchte der Theologe allein den nationalsozialistischen Reichskanzler, wenn er die Einschätzung äußert, „daß Hitler selbst die Unterscheidung von Kirche und Kurie zur Selbstverständlichkeit geworden sein muß; – sonst hätte er schon längst den Namen eines Katholiken abgelehnt.“ Eschweiler stimmte der Forderung Günthers zu, daß nun die katholischen Nationalsozialisten aktiv werden sollten, um ein Aufflammen des alten Konfessionsstreits zu verhindern, hielt aber den Zeitpunkt unmittelbar nach dem Konkordat als ungeeignet für auffällige Aktionen. Stattdessen sprach er sich für ein überlegtes, strategisches Vorgehen gegen die Pläne der Kurialisten aus. Nachdem ihm das Konkordat eine schlaflose Nacht bereitet habe, sei er nun zur Ruhe zurückgekehrt: „Herr Pacelli hat sich verrechnet und übernommen! Die Diffamierung zur Vertragsbrüchigkeit hat nur Sinn, wenn man glaubt, den kath. Volksteil wieder parteipolitisch organisieren zu können; die HH. Kaas, Schreiber und Lauscher mögen darauf hoffen, aber guter Hoffnung sind sie sicher nicht. Jeder Versuch in dieser Hinsicht muß ins Gegenteil umschlagen.“ Eschweiler sparte nicht mit derben Worten, wenn er zum Kampf gegen den staatskirchlichen Vertrag in der schon zuvor empfohlenen politisch-unauffälligen Weise aufrief: „Deshalb darf man m. E. die durch das Konkordat geschaffene Lage so beurteilen: Nach Möglichkeit es verschweigen; aber unerbittlich es unwirksam machen! Mit möglichst wenig Knistern dieses Stück Papier zum Reinlichkeitszweck gebrauchen. Die Möglichkeit dazu ist gegeben; es bedarf nur der theologisch korrekten und kanonistisch kundigen Beratung für eine Regierung, die einen starken Willen hat.“ Es ist kaum erstaunlich, daß sich Eschweiler und Barion gerade für die zuletzt genannte Aufgabe zur Verfügung stellten. Welche Emotionen sie dabei leiteten, wird in Eschweilers Brief an Günther unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: „Außenpolitische Machtmittel“ habe man vom Vatikan kaum noch zu befürchten. „Der tausendjährige Aeon päpstlicher Weltherrschaftspolitik, die keineswegs um die verantwortliche Herrschaft ging, sondern nur ein dauernder Versuch ist, das heilige und menschlich

²⁰⁸ Vgl. Brief Eschweilers an A. E. Günther vom 1.8.33: HStAD, RW 265-3347/1–3 (Abschrift).

nicht zu erfüllende *Geschäft auctoritas spiritualis* auf dem Umwege über die politische Ausspielung der Schwächen und Sünden der Völker notdürftig offen zu halten, – dieser Aeon ist abgelaufen.“ In der Formulierung seiner Schlußfolgerung scheute Eschweiler sich nicht, die Reformideale, die er mit Hilfe des Nationalsozialismus in der Kirche durchzusetzen hoffte, in eine Linie mit der Reformation Martin Luthers zu stellen: „Darum, lieber Herr Günther, brauchen wir Deutsche nur ruhig und ständig an der Festigung des Nationalsozialismus zu arbeiten, und unser heiliger Beruf, die Kirche Christi zu sich selbst zu bringen, wird schon den weltgeschichtlichen Erfolg haben. Was Luther noch mit Krach und bitterer Reichsnot tun mußte, das geschieht heute sicherer und umfassender durch die Eingliederung des kath. Volksteils in die nationalsozialistische Staatsfront.“ Sorgen um die Bewahrung der katholischen Substanz auf diesem Weg über die Reichseinheit zur Kircheneinheit scheinen Eschweiler nicht umgetrieben zu haben. Stattdessen warnte er davor, durch Repristinierung der konfessionellen Ressentiments die mühsam errichtete Einheit des neuen Reiches erneut zu spalten. Genau darauf aber zielt die Politik der katholischen Kirchenführer ab, von denen Eschweiler nun auch ganz offen als den „Feinden“ spricht, die man am besten einfach „links liegen lassen“ müsse. „Dieser Feind existiert ja nur durch die Hoffnung auf einen Kulturkampf. Nur ein direkter Angriff ist hier erfolgreich und sehr nötig, nämlich der durch Tun und Denken geführte Nachweis, daß der Gekreuzigte für die Hakenkreuzler ist und nicht für unsere Pharisäer.“ Um nichts anderes bemühe er sich selbst bei seinem Unterricht vor angehenden Staatsdienern in Ostpreußen, wenn er zu ihnen über das Thema spreche, „daß man strenger und harter Nationalsozialist werden müsse, um wieder ehrlich beten zu lernen.“

(b) Kaum weniger heftig fällt ein weiteres Schreiben aus, das Eschweiler ungefähr zur gleichen Zeit an Carl Schmitt gerichtet hat²⁰⁹. Während gegenüber diesem

²⁰⁹ Vgl. zum folgenden: Brief Eschweilers an Schmitt vom 23.7.33, HStAD RW 265-3372. Ähnliche Töne werden auch in einem anonymen zweiseitigen, maschinengeschriebenen Schriftstück „Über das Reichskonkordat“ angeschlagen, das sich im Schmitt-Nachlaß, Konvolut „Eschweiler“, erhalten hat (HStAD, RW 265-20239). Das Dokument hat den Charakter einer Kurzinformation unmittelbar nach Konkordatsabschluß. Es ist augenscheinlich von einem politisch gut informierten kirchlichen Insider verfaßt, der zwar nicht den wörtlichen Text des Vertrags kannte, aber von irgendwelchen Informanten Grundlinien seines Inhalts und Details der Verhandlungen erfahren hatte. Daß Eschweiler oder Barion als Verfasser in Frage kommen, scheint eher unwahrscheinlich, da zwar die Polemik, aber nicht der sprachliche Stil zu ihnen paßt: „Es [sc. das Konkordat] ist der größte Triumph, den die jesuitische Kurie errungen hat. An sich ist ja nun ein Triumph und eine Niederlage noch nichts Schlimmes. Aber hier ist es schlimm geworden, weil der Papst lachen kann über die dummen Deutschen, die er ja sowieso verächtlich findet und die er mal wieder mit den plumpesten und leichtesten Mitteln übertölpelt hat.“ Der Schreiber schimpft auf Papen und die Zentrumspolitiker, die das Ganze eingefädelt haben, und befürchtet „eine Sonderstellung des katholischen Volksteils, damit eine Trennung von

Adressaten zwar die Gefährlichkeit des Konkordates für den Staat relativiert und die von Eschweiler so herbeigesehnte Möglichkeit, „den religiösen Kräften des deutschen Katholizismus freien Spielraum zu verschaffen“, als weiterhin gewahrt angesehen wurde, fehlte es auch hier nicht an bitterer Polemik gegen den „romantischen Clericalisme“, der sich nach Meinung des Braunsberger Dogmatikers durch das Abkommen als „geistlicher Partner“ geradezu desavouiert habe. Eschweiler warf dem Vatikan nichts weniger als Abfall vom wahren katholischen Kirchenbegriff vor, wenn er feststellte, es gebe „kaum kritischere Gelegenheiten, wo sich das Verhältnis der römischen Kurie zu dem göttlichen Auftrag der Kirche CHRISTI klarer enthüllen muss, als es eben solche Konkordate sind. Aber wie hat sich die Kurie hier bloßgestellt! Sie gibt sich damit zufrieden, ihre Selbständigkeit in geistlichen Dingen nur als Konfessionskirche (für ihre Mitglieder – Art. 1) zu beanspruchen; es bedarf schon einer gezwungenen Interpretation, um das nicht als einen förmlichen Verzicht auf die dogmatische Totalität und Katholizität der Kirche erscheinen zu lassen.“ In seinem Zorn gegen die Kurialen steigerte Eschweiler noch den Ton: Art. 30 des Konkordats, der ein Gebet für Reich und Volk nur nach dem „Hauptgottesdienst“, wie die Kurie gerne für Hochamt protestantisch spricht“, vorsieht, galt ihm als Beleg dafür, „daß die Kurie kein Interesse daran hat, wahres Christentum und wirkliche Frömmigkeit in Deutschland zu fördern, sondern mit allem, was an ihr liegt, darauf bedacht ist, den Leib CHRISTI in teuflischer Zusammenarbeit mit der jüdisch freimaurerischen Internationale zu einer freischwebenden Gesinnung, zu einem *ens rationis* auszuzehren.“ So schließt sich der Kreis zu den bekannten Vorwürfen, wonach sich die Kirchenfürsten bloß als konsequente Vollstrecker einer seit Jahrhunderten herrschenden Jesuitentheologie²¹⁰ entpuppen, die den strikt geistlichen, aber als solchen unbeschränkten Absolutheitsanspruch des Katholizismus in einer gänzlich inakzeptablen Weise pervertieren: In ihren Händen wird er zu einer von politisierenden Lobbyisten getragenen „Weltanschauung“, die an die Stelle des wahren, göttlichen Absolutums ein nur scheinbares setzt (ein „Gedankending“) und die hinter ihrer dürftigen geistlichen Fassade in Wahrheit weltliche, der internationalistischen

Deutschland“, sowie ein Anschwellen des „antirömischen Affekts“. Papen spekuliere auf das Amt des Reichspräsidenten und hege die Hoffnung, „den Nationalsozialismus in konservative Bahnen zu führen“.

²¹⁰ Daß Eschweiler im Jesuitenorden das kuriose Sammelbecken gefährlicher Progressisten erkannte, die ohne wirkliche Gesinnungsänderung auf die Seite einer zweifelhaften „Reaktion“ übergelaufen sind, belegt eine Briefäußerung von 1933, in der ein staatliches Vorgehen gegen den Orden ausdrücklich gewünscht wird: „Einen wirklichen Feind hat Hitler nur noch in der Kurie bzw. der S.J.; und passen Sie auf, I. H. Schmitt, alle Reaktionäre werden noch Jesuiten bzw. Ultramontane. Aber die S.J. ist schon einmal aufgehoben worden, warum soll sie nicht zum 2. und 3. und x.ten Mal aufgehoben werden? Nie aber soll man ihr mehr den Gefallen tun, sie bloß zu vertreiben“ (HStAD, RW 265-3373, Karte vom 21.9.33 an Schmitt).

Verschwörung zuarbeitende Machtpolitik betreibt. Dennoch, so war sich Eschweiler sicher, wird das zunächst so beklagenswerte Werk des Konkordates „vom religiösen und katholischen Gesichtspunkt aus betrachtet eine merkwürdige Station auf dem Wege der Entbarockisierung des deutschen Katholizismus bilden“, die den Sieg des totalen Staates über alle weltanschaulichen Mitbewerber nicht wird verhindern können. Die Gewißheit, daß der scheinbare Sieg der Kurie nur der erste Schritt in ihre langfristige Niederlage ist, trieb Eschweiler auch gegenüber Schmitt dazu, mit pathetischen Worten seinen „festen Entschluß“ kundzutun, „nun gerade für den Nationalsozialismus theologisch und philosophisch zu kämpfen; denn es geht dabei um die Herrschaft Gottes und seines Gesalbten.“ Seine konkreten Bemühungen, möglichst viele Menschen davon zu überzeugen, „daß die Arbeit im Gefolge Adolf Hitlers wirksamste Arbeit im Weinberg des Herrn (...) ist“, war Eschweiler bereit zu intensivieren, „obwohl die kleine Kurie in Frauenburg schon ein saures Gesicht macht und ohne Zweifel meine Wenigkeit bei Herrn Orsenigo ganz dick schon in der Liste angekreidet ist“. Somit ging der Theologe bereits Mitte 1933 klar auf Konfrontationskurs mit dem kirchlichen Hirtenamt und war sich der drohenden Konsequenzen seines Verhaltens wohl bewußt.

(c) Nicht mit der ganzen Härte des zuletzt referierten Briefes, den der „getreue Kommilitone“ Carl Schmitts selbstverständlich mit dem Hitlergruß schloß, aber doch mit unmißverständlicher Eindeutigkeit reagierte Eschweiler auf das Konkordat auch in mehreren (sehr ähnlichen) Aufsätzen, die er im Sommer 1933 verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften zur Publikation übergab. Gegenüber der katholisch geprägten „Ermländischen Zeitung“ scheint Eschweiler sogar massiven politischen Druck ausgeübt zu haben, um die Veröffentlichung seines Textes durchzusetzen, wie sich einer der damaligen Mitarbeiter, der Journalist Hans Preuschoff, in der Rückschau erinnert hat²¹¹. Eine große Schlagzeile erhielt Eschweiler mit der – von ihm natürlich positiv beantworteten – Frage „Kann ein Katholik Nationalsozialist sein?“ in einer Kölner Sonntagszeitung²¹². Mit dem Aufsatz „Von der Weltanschauung“ haben wir schließlich das klarste öffentliche Bekenntnis Eschweilers zum nationalsozialistischen Staat vor uns; der Verfasser selbst griff in seinen Briefen auf Militärjargon zurück, wenn er mit Blick auf diesen Aufsatz von „scharfe[r] NS-Munition“ zum Beschuß des durch das Konkor-

²¹¹ Vgl. PREUSCHOFF, Journalist, 19: „Großen Ärger bereitete Faller [sc. dem damaligen Chefredakteur der „Ermländischen Zeitung“] der Akademieprofessor Karl Eschweiler. Dieser hatte die Idee, daß sich katholische Religion und nationalsozialistische Weltanschauung sehr wohl vereinbaren ließen, und gab Faller einen Artikel in dem Sinne. Da Faller anderer Meinung war und den Artikel nicht aufnehmen wollte, drohte Eschweiler mit der Partei und machte diese womöglich noch gegen ihn mobil, so daß der Artikel dann doch in unserem Blatt erschien, nicht nur zu Fallers großem Verdruß.“

²¹² Vgl. SPAEL, Das katholische Deutschland, 310.

dat abgesteckten Geländes“²¹³ sprach, von „theologischem Dynamit“ – und im gleichen Atemzug die allzu geringe Wirkung beklagen mußte, die der Beitrag tatsächlich erreichte.

(d) So wurden die Ereignisse um das Reichskonkordat im Spätsommer 1933 für Eschweiler erstmals Anlaß zur Klage über die reale nationalsozialistische Politik, die, wie er einsehen mußte, seinem Idealbild gerade im Verhalten gegenüber der Kirche nicht entsprach. Vor allem auf der Ebene der ministerialen Umsetzung vermißte er die „gläubige“ Entschlossenheit. Selbst hier schien ihm, bedingt durch den Einfluß des Nazi-Vorzeigephilosophen Alfred Baeumler (1887–1968)²¹⁴, „wirklichkeitsfeige und zerstörerische Dialektik“ am Werk zu sein, so daß er glaubte, dabei „eine unheimliche Verwandtschaft dieses philosophierenden Nationalsozialismus mit dem erkenntnistheoretischen Barockpraktizismus“, ja zwischen „Jesuiten“ und „Antichristen à la Nietzsche“ ausmachen zu können²¹⁵. Diese Kreise der nationalsozialistischen Bewegung, so urteilte Eschweiler, wollten den deutschen Katholizismus der Kurie preisgeben. Ihnen sei eine verschärfte Entfremdung von Katholiken und Staatsführung willkommen, weil sie ausdrücklich wünschten, daß „der Christenglaube in Deutschland mit öffentlicher Eindeutigkeit als eine undeutsche bzw. antigermanische Angelegenheit erscheinen möge“²¹⁶. Eschweiler sah sich dieser „Schweinerei“ gegenüber zunächst zu ohnmächtigem Schweigen verurteilt, da „jeder Kampf dagegen zur Zeit noch dem Nationalsozialismus schaden und die lauernden Hyänen des Liberalismus belustigen müßte“²¹⁷. Nur weil er Hitler selbst strikt von allen derartigen Vorwürfen ausnehmen wollte²¹⁸ und ihm bestenfalls ein strategisches Dulden dieser Positionen zuschrieb, erschien ihm das Absehen von einer öffentlichen Stellungnahme gegen die antichristlichen NS-Kreise erträglich. Allerdings hat sich Eschweiler privat auch gegenüber NSDAP-Mitgliedern stets von dieser Richtung der Partei distanziert. Zeugnis dafür ist ein ziemlich scharfer Brief Eschweilers an den Schriftleiter

²¹³ Brief Eschweilers an A. E. Günther vom 1.8.33 (HStAD, RW 265-3347/1–3 [Abschrift]).

²¹⁴ Zu seiner Person vgl. TILITZKI, Die deutsche Universitätsphilosophie, ad ind., bes. 545–582. An Wilhelm Stapel schrieb Eschweiler am 7.8.33 (EHM, NL Eschweiler): „Die sich schöpferisch und heroisch fühlende und in Wirklichkeit wirklichkeitsfeige und zerstörerische Dialektik eines H. Alfred Baeumler scheint im Reichsinnen-Ministerium den Ton anzugeben.“ Der lange Brief an Stapel ist auch in dessen Nachlaß erhalten, den das DLA Marbach aufbewahrt. Im selben Bestand ist eine Postkarte Eschweilers an Stapel vom 27.6.33 zu finden, die belegt, daß Stapel im Sommer 1933 in Ostpreußen war und dort einige gemeinsame Tage mit Eschweiler verbracht zu haben scheint.

²¹⁵ Vgl. (mit den Zitaten) im zuvor zitierten Brief an Stapel vom 7.8.33.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Vgl. ebd.: „Ich bin freilich überzeugt, dass der Führer davon nicht berührt ist; aber er läßt diese Kirchenpolitik geschehen, weil sie vorläufig noch seinen Intentionen gerecht werden kann und weil sie ja von ihm jederzeit umgeschwenkt werden kann.“

der vom Nationalsozialistischen Lehrerbund Sachsens herausgegebenen Zeitschrift „Politische Erziehung“, Dr. Walter Voigtländer²¹⁹. Voigtländer hatte in einem Beitrag Eschweilers Aufsatz „Die Kirche im Neuen Reich“ als „Widerspruch zum Nationalsozialismus“ und als Versuch, „unter einer friedlichen Maske den Einfluß der römischen Kurie auf Deutschland zu fördern“, angeprangert. Die Kritik zielte vor allem auf die Stellungnahme des Theologen zu Art. 24 des NSDAP-Programms und den Versuch, die NS-Weltanschauung mit Hilfe eines thomistischen Denkmodells auf die in der katholischen Kirche vermittelte Gnade hingeordnet zu sehen. Eschweiler wehrte sich, indem er Voigtländer in die Linie seines Doktorvaters Baeumler stellte, ihm Unkenntnis des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus vorwarf und mutmaßte, daß mit seiner Wortmeldung „eine Gefährdung des rein politischen Charakters der nationalsozialistischen Weltanschauung“ verbunden sei²²⁰. In einer brieflichen Reaktion unterstrich Voigtländer seine strikt politische Intention, die er „nicht mit konfessionellen Fragen verquickt“ sehen wolle, und schloß einen süffisanten Hinweis auf kritische Aussagen über den Nationalsozialismus an²²¹, die Eschweiler noch 1931 im „Ring“ publiziert hatte. Was den letztgenannten Punkt betrifft, hatte der so Kritisierte kaum Gegenargumente zu bieten und mußte als politischer Konvertit fast reumütig um Verständnis für die älteren Aussagen in seinem „unter dem unmittelbaren Eindruck des bischöflichen Verbotes der NSDAP“ geschriebenen Artikel bitten: „Ich stehe nicht an zu bekennen, daß ich damals von dem Verbot im Gewissen auf das schwerste getroffen worden bin, ohne vom NS viel mehr zu kennen als die offenkundig verleumderischen Berichte der durch die jüdischen Korrespondenzen gereisten Zentrumsprelle durchblicken ließen; daher meine Unkenntnis im Sachlichen; ich hatte nicht einmal Kenntnis von der Existenz des Parteiprogramms“. Allerdings habe innerkatholische Kritik auf den Artikel geholfen, daß ihm „die Augen auf einmal auch in praktisch politischer Hinsicht aufgingen“²²². So sei der Beitrag als Zeugnis für die Schwierigkeiten zu verstehen, „die selbst ein im wissenschaftlichen Kampfe gegen den Jesuitismus erprobter Katholik [Ts.: Katholiken] überwinden mußte, um Nationalsozialist zu werden.“ Abgesehen von der demütigenden Peinlichkeit, die derartige Entschuldigungen beim

²¹⁹ Vgl. zu Voigtländer, der in der Lehrerbildung und später auch im REM tätig war, die Angaben bei HEINZE, Die Pädagogik an der Universität Leipzig, 25, Anm. 69; TILITZKI, Die deutsche Universitätsphilosophie, II, 997, Anm. 302.

²²⁰ Eschweiler an Voigtländer vom 9.8.33 (EHM, NL Eschweiler).

²²¹ Voigtländer an Eschweiler vom 28.8.33 (EHM, NL Eschweiler).

²²² Eschweiler an Voigtländer vom 1.9.33 (EHM, NL Eschweiler). Auch andere Theologen, die nach 1933 zum Nationalsozialismus fanden, legten nun solche „Schuldbekennnisse“ ihrer früheren Ignoranz ab; vgl. LORTZ, Katholischer Zugang, 5f.; ADAM, Deutsches Volkstum, 41.

Versuch bedeuteten, „die Ehre, als treuer Nationalsozialist dienen zu dürfen“²²³, angesichts der eigenen Vergangenheit zu verteidigen, hätte die Auseinandersetzung mit Voigtländer für Eschweiler eigentlich ein klarer Hinweis darauf sein müssen, daß die meisten Nationalsozialisten von theologischen Interpretationsbemühungen um ihre Weltanschauung nicht viel hielten.

(4) Doch diese Einsicht blieb aus. Stattdessen war Eschweiler 1933/34 nicht nur publizistisch bemüht, das Ziel einer politischen Eingliederung der Katholiken in den NS-Staat voranzubringen. Er hoffte offenbar zu dieser Zeit, auch alte kirchliche Weggefährten für den Staat Hitlers begeistern zu können. Exemplarisch beweist dies ein mehrseitiger Brief, den er am 26. November 1933 an seinen Freund Weihbischof Wilhelm Stockums in Köln gerichtet hat²²⁴. Anlaß des Schreibens war die Nachricht von der Sendung des Kurienkardinals Gustavo Testa (1886–1969) ins Saargebiet, die Eschweiler als durchdachten Versuch der päpstlichen Diplomatie interpretierte, dort endlich die kirchliche Unabhängigkeit durchzusetzen, um so die deutsche Regierung hinsichtlich der Einhaltung des Reichskonkordates unter Druck zu bringen. Eschweiler kommentierte empört: „Für einen deutschen und katholischen Theologen ist aber solche Kirchenpolitik einfach unerträglich!“ Sie werde nur dadurch möglich, daß es deutsche Bischöfe gebe, die nicht „mit der Regierung Adolf Hitlers in wahrer Concordia leben“. Stattdessen nähmen sie die päpstliche Diplomatie hin, „weil dadurch eventuell eine Chance gegeben wird, den überalterten und religiös längst unfruchtbaren Vereinsapparat zu erhalten“ und „weil dadurch die alte deutsche Unart, die geistliche Gewalt des Bischofs als politische Eigenmacht zu behaupten, fortgesetzt wird.“ Der Brief mündete in die bei Eschweiler nun gängigen Themen: das Lob Hitlers für die Erringung der staatlichen Einheit, die Kennzeichnung seiner Unterstützung durch die Kirche als quasi-religiöse Pflicht²²⁵ und die Forderung nach einer Konzentration aller kirchlichen Tätigkeit auf die *potestas spiritualis*, bei deren Mißachtung kirchlicher Bedeutungsverlust im nationalsozialistischen Deutschland und staatliche Eingriffe gegen die Kirche drohten. Über Weihbischof Stockums hoffte Eschweiler wie schon im Frühjahr 1933 Kardinal Schulte beeinflussen zu können, dessen „deutsches Herz“ er lobte, wenn er nun auch Zweifel an seiner allzu vereinsfreundlichen Kirchenpolitik anmeldete. Die Hoffnung richtete sich vor allem auf ein selbstbewußteres Auftreten der deutschen Bischöfe gegen ihre Behandlung durch das römische Staatssekretariat als bloße „Vollzugsorgane“ und „Objekte“. Die Treue zum römischen Stuhl wäre durch solchen Widerstand in

²²³ Eschweiler an Voigtländer vom 1.9.33 (EHM, NL Eschweiler).

²²⁴ Abschriften: EHM, NL Eschweiler; HStAD, RW 265-3390/1–6.

²²⁵ Eschweiler schreibt ebd.: „Wer glaubt, sich wegen höherer Interessen an diesem ersten Gebot vorbeidrücken zu können, ist ein Ideologe und kein Theologe; er schädigt damit nur die hl. Kirche. Jedes kirchliche Wirken muß unfruchtbar bleiben, das der nationalen Auferstehung Deutschlands auch nur mit wohlwollender Neutralität gegenübersteht.“

Eschweilers Sicht keineswegs beschädigt: „Denn der Diplomatentisch des H. Kard. Pacelli ist wahrhaftig kein kath. Altar; und der Fels Petri besteht – bei Gott! – nicht in der sattsam bekannten Realpolitik.“ Diesem „offenen Herzenserguß“, wie Eschweiler selbst seinen Brief nannte, folgte von Seiten des Kölner Freundes nur eine knappe und recht verhaltene Antwort. Stockums versprach, die Gedanken weiterzugeben, falls sich „Gelegenheit und Möglichkeit“ böten. Ein Urteil über ihre Richtigkeit wolle er sich nicht erlauben. Mit Verweis auf die eigene Distanz zur Politik sandte er Eschweiler die Mahnung: „Werde auch Du nur nicht zuviel Politiker!“²²⁶ Daß der Braunsberger Professor mittlerweile über seine innerkirchlichen Gegner in Wahrheit noch weit verächtlicher dachte, als er es vor Stockums zum Ausdruck bringen wollte, beweist ein kurzer Brief an Carl Schmitt, der nur wenige Tage später verfaßt wurde und sich deutlich für eine Verschärfung der bislang von Leuten wie Papen oder Buttmann bestimmten staatlichen Verhandlungstaktik gegenüber Rom aussprach: „Mir scheint R[eichs]-Minister Göbbels [sic] als kath[olischer] Rheinländer noch die meisten Voraussetzungen mitzubringen, um dieser dummen dreisten Kurien-Diplomatie endlich ein unauffälliges, aber unerbittliches Paroli zu bieten“²²⁷. In kirchlichen Kreisen dürfte sich Eschweilers fanatischer Nationalsozialismus rasch herumgesprochen haben. Seine Position blieb isoliert, seine Einflußversuche zeigten keinen sichtbaren Erfolg. So scheiterte, um ein Beispiel zu nennen, der durch den Erziehungswissenschaftler Erich Feldmann lancierte Versuch, Eschweiler 1933 in den Vorstand der Görres-Gesellschaft zu bringen²²⁸. Er war im deutschen Katholizismus längst zum Außenseiter geworden, dem die Bischöfe ebensowenig folgten wie den radikalen Gegnern des Nationalsozialismus, die sich gleichermaßen enttäuscht zeigten über das Ausbleiben eines offiziellen kirchlichen Engagements in ihrem Sinn²²⁹.

²²⁶ Stockums an Eschweiler vom 11.12.33 (EHM, NL Eschweiler).

²²⁷ HStAD, RW 265-3376: mschr. Brief Eschweilers an Schmitt vom 27.11.33. Dasselbe Votum sprach Eschweiler in einem Brief vom 27.11.33 gegenüber Wilhelm Ahlmann aus (EHM, NL Eschweiler). Tatsächlich gehörte Goebbels zu den scharfen Kritikern des Reichskonkordats; nach VOLK, Das Reichskonkordat, 163, sprach er von einem „diabolischen Vertrag“.

²²⁸ Vgl. MORSEY, Görres-Gesellschaft, 84.

²²⁹ Als Beispiel für diese Fraktion innerhalb des deutschen Katholizismus sei der „rote Kaplan“ Dr. Joseph Cornelius Rossaint (1902–1991) genannt, der seit 1933 von den Bischöfen „energische Gegenmaßnahmen“ gegen den Nationalsozialismus einforderte und in Briefen seinem Kölner Heimatbischof Untätigkeit vorwarf. Nachdem seine Schreiben bei der Durchsuchung des Kölner Generalvikariats 1937 in die Hände des Staates geraten waren (vgl. die Auswertung in den SD-Akten: BArch, R 58-6011), wurde Rossaint vor Gericht gestellt und in einem Schauprozess zu zwölf Jahren Zuchthaus verurteilt.

4.3.2 Politisch motivierte Aktionen im akademischen Raum

(1) Mehr wirksamen Einfluß als im kirchlichen Bereich konnte sich Eschweiler seit der politischen Wende auf dem kleinen Terrain der Braunschweiger Akademie erhoffen. Eschweilers zweites Rektorat begann durch ministeriellen Erlaß am 16. November 1933²³⁰. Die traditionelle Rektoratsrede des Wintersemesters 1933/34 vor Vertretern von Staat und Kirche stellte er am Tag des Reichsgründungsfestes (18. Januar 1934) unter das Thema „Nationalsozialistische Weltanschauung und katholischer Glaube“. Wie G. Reifferscheid berichtet, bot sie ihm die Gelegenheit, in aller Deutlichkeit seine Thesen zum Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus vorzutragen und zu begründen²³¹. Den letzten Satz dieser Rede, die im Nachlaß nur fragmentarisch erhalten ist, hat der Theologe selbst in einem Schriftstück zitiert: „Wer von deutschen Eltern geboren ist, kann die Gnade der Wiedergeburt (in der Taufe) als Kind Gottes nicht bewahren, es sei denn als die übernatürliche Erfüllung und Vollendung seiner deutschen Ehre“²³². Die Kritik an Rosenberg, die er bei gleicher Gelegenheit geübt hatte, schien ihm kurz darauf in der Lokalpresse zu einseitig dargestellt, so daß er auf Abdruck einer ergänzenden Erklärung bestand, um nicht in das Licht eines generellen NS-Kritikers gerückt zu werden²³³. Demonstrativ trat Eschweiler an der Akademie in Parteiuniform auf²³⁴. Nach dem Zeugnis des Braunschweiger Studentenschaftsführers A. Nowak, der noch 1936 Eschweiler neben Barion als politisch einzig zuverlässigen Dozenten der Akademie benannte, ließ er (wohl schon als Rektor) per Aushang verfügen, daß an der Akademie allein der Hitlergruß am Platze sei, und er hat selbst stets auf diesem Gruß bestanden²³⁵. In Eschweilers Rektoratsbericht fand die Tatsache

²³⁰ Auf diesen Tag datiert das im NL erhaltene Ernennungsschreiben durch das Preußische Wissenschaftsministerium. Nach der an der Akademie üblichen Turnusregelung zwischen den beiden Fakultäten war der Philosoph Hans André als Nachfolger Eschweilers im Juni 1932 zum Rektor gewählt worden (Beleg: BArch, R 4901-2447, Bl. 201, Mitteilung des Wahlergebnisses des Senats an das REM). Lt. Vorlesungsverzeichnis hatte er zu Beginn des WiSe 33/34 diesen Posten weiterhin inne; Eschweiler war Prorektor. Offensichtlich erfolgte die ungewöhnliche Ernennung Eschweilers mitten im Semester aus politischen Gründen. Zur Bestellung und Bedeutung des Rektors an der nationalsozialistischen Hochschule vgl. WEITZEL, Rechtsstrukturen, 41ff.

²³¹ Vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 37f. Ein Brief Eschweilers an die Schriftleitung der Ermländischen Zeitung vom 19.1.34 (EHM, NL Eschweiler) bestätigt, daß die Rede Eschweilers kurz vorher aus Anlaß des Jahrestages der Reichsgründung stattgefunden hatte.

²³² Vgl. Brief Eschweilers an die Schriftleitung der Ermländischen Zeitung vom 19.1.34 (EHM, NL Eschweiler).

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ So KRAUSS, Erinnerungen, Teil 3, 62.

²³⁵ Vgl. BArch, R 58-5300, Bl. 2–11: Lagebericht des Studentenschaftsführers A. Nowak, Okt. 1936.

ausdrückliche Erwähnung, daß die Dozentenschaft seit Anfang 1935 bei offiziellen Anlässen „in der Amtskleidung“ aufgetreten sei, „die ihr durch Ministerialerlass vom 22. Februar 1934 verliehen worden war“²³⁶. Im gleichen Bericht, der in ein Elogium auf die positiven Folgen der „nationalsozialistischen Revolution“ für die Akademie mündete, wies der Rektor voll Stolz darauf hin, daß seit wenigen Tagen an der Fassade des benachbarten Gymnasiums *Collegium Hosianum* ein Banner mit der Aufschrift „Alles für Deutschland“ hänge, dessen Aussage auch für die Besucher der Akademie Geltung habe und hier durch einen zweiten Teil Ergänzung finden könnte: „Und Deutschland für Christus“²³⁷. Für Eschweiler war offenbar der nationalsozialistische Staat der Ort, wo dieses Motto aus der katholischen Jugendbewegung²³⁸ seine Erfüllung finden konnte. Nach Reifferscheid fiel die Ablehnung der Studenten gegen Eschweilers Kurs von Anfang an eindeutig aus. Allerdings hat der Ermländische Historiker seine Thesen weitgehend aus späteren Aussagen seiner Gewährsleute rekonstruiert²³⁹, so daß eine gewisse Vorsicht geboten scheint. In Eschweilers Rektoratsberichten wird im Gegenteil dazu immer wieder von Zustimmung der Studenten in politischen Fragen gesprochen²⁴⁰, was gewiß noch weniger Objektivität beanspruchen kann. Eine generelle Distanzierung von Eschweiler als Professor durch die Studierenden gab es aus politischen Gründen jedenfalls nicht. So konnte Hans Preuschoff auf mehrere Zeitzeugen verweisen, die auch nach vielen Jahrzehnten die intellektuelle Brillanz und mitreißende Aktualität in Denken und theologischer Lehre Eschweilers nicht vergessen hatten²⁴¹. Einige seiner Braunsberger Hörer finden sich heute im Verzeichnis der deutschen Blutzugehörigen des 20. Jahrhunderts wieder²⁴².

²³⁶ Geschäftsbericht des Rektors (Eschweiler) für die Zeit vom 18. Nov. 1933 bis zum 18. Febr. 1935 (EHM, NL Eschweiler), S. 11.

²³⁷ Ebd. 13f.

²³⁸ Vgl. KLÖNNE, Jugendbewegung, 425.

²³⁹ Vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 37: „Auf die Hörer wirkten seine Vorstellungen vom harmonischen Zu- und Übereinander der Stockwerke nationalsozialistischer und christlicher Weltanschauung theoretisch, unsachlich und politisch anachronistisch, weil schon zu dieser Zeit eine Reihe von Parteidoktrinen derartige Anpassungsversuche ironisierte und unbeachtet ließ.“

²⁴⁰ Vgl. etwa Geschäftsbericht des Rektors (Eschweiler) für die Zeit vom 18. Nov. 1933 bis zum 18. Febr. 1935 (EHM, NL Eschweiler), S. 10f.: Als im Januar 1935 das Ergebnis der „Saarabstimmung“ bekanntgegeben wurde, habe die Studentenschaft dem Rektor „spontan“ den Vorschlag gemacht, „dem Führer telegraphisch Glückwunsch und Treugelöbnis auszudrücken“. Anschließend hätten sich Dozenten und Studenten „vollzählig“ an einem „Fackelzug zur Feier des Saarsieges“ beteiligt.

²⁴¹ Vgl. PREUSCHOFF, Bischof Kaller, 113f.

²⁴² Ihre Namen finden sich in den von D. Triller verfaßten Lebensbildern zu Diözesanpriestern aus dem Bistum Ermland in: MOLL, Zeugen für Christus, I, 652-693; ergänzend Bd. II, 1385ff. (H. MOLL über W. Brehm).

(2) Ein besonders drastisches Beispiel für die Entschlossenheit Eschweilers, im engen akademischen Milieu seiner Hochschule den Geist des Nationalsozialismus Einzug halten zu lassen, bietet ein Vorhaben, das er als Rektor der Institution vor allem im Jahr 1934 verfolgte. Ihr Inhalt ist in der Forschungsliteratur schon früher gelegentlich erwähnt worden. So berichtet Ernst Klee, der „katholische Theologie-Professor Karl Eschweiler“ habe „aus Theologen der Braunschweiger Universität (Ostpreußen) einen SA-Sturm gebildet“²⁴³. Die Quelle für diese nicht ganz exakt wiedergegebene²⁴⁴ Information ist wohl die Studie von Reifferscheid, der Eschweilers Idee einer Einkleidung der Studenten in SA-Sportuniformen zum Sommersemester 1934 als Bruch der staatskirchlichen Vereinbarungen und öffentliches Ärgernis beschreibt. Den dagegen gerichteten Protesten des Bischofs und der Verweigerung der Studenten habe Eschweiler schließlich nachgeben müssen²⁴⁵. Vor allem die Reifferscheid noch nicht zugänglichen Materialien des Eschweiler-Nachlasses machen uns im folgenden eine exaktere Beschreibung dieser Geschehnisse möglich²⁴⁶, die durchaus exemplarischen Wert für die Beurteilung der politischen Aktionen Eschweilers im akademisch-theologischen Raum insgesamt besitzen.

(a) Schon im Umfeld der Verhandlungen über das Reichskonkordat hatten sich kirchliche Stellen strikt gegen die Eingliederung von Theologiestudenten in politisch motivierte Sportprogramme ausgesprochen²⁴⁷. Dennoch wurde die Möglichkeit, eine intensivere Erziehung der Braunschweiger Seminaralumni im Geist des Nationalsozialismus über die Einführung von Wehrübungen zu erreichen, bereits im Juli 1933 durch den damaligen Rektor Hans André in einem Schreiben gegenüber Oberpräsident Koch in Erwägung gezogen²⁴⁸. Die Möglichkeit dazu sah der Philosoph durch Art. 20 des kurz zuvor unterzeichneten Reichskonkordats eröffnet, welches die Autonomie der Kirche in der Leitung und Verwaltung ihrer Priesterseminarien durch „das für alle geltende Gesetz“ einschränkt. Hans Barion hatte in den Wochen nach Bekanntwerden des Textes in seinem ausführlichen Gutachten dem Staat konkrete Wege aufzuzeigen versucht, um möglichst großen Einfluß auf die Theologenerziehung zu nehmen, und dabei beklagt, „daß der Wehrsport und der Arbeitsdienst bisher vor den Toren der Theologenkonvik-

²⁴³ Vgl. KLEE, Die SA Jesu Christi, 74.

²⁴⁴ Weder war die Braunschweiger Akademie im strengen Sinn „Universität“ noch ging es um die generelle Bildung eines „SA-Sturms“, sondern um eine SA-Sporteinheit.

²⁴⁵ Vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 74ff., der sich zur Abfassungszeit seiner Studie (erschienen 1975) noch auf eine Fülle von Aussagen lebender Zeugen stützen konnte.

²⁴⁶ Die im folgenden zitierten Quellen stammen alle aus dem NL Eschweiler, EHM. Anspielungen auf das Material des Nachlasses bietet die knappe, nicht ganz exakte Darstellung von POSCHMANN, Das Ermland im Spannungsfeld, 83.

²⁴⁷ Vgl. MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten, 370.379.

²⁴⁸ Vgl. Bericht André an Koch vom 24.7.33 (EHM, NL Eschweiler).

te Halt machten, von eigentlicher politischer Erziehung ganz zu schweigen“²⁴⁹. Es überrascht darum auch nicht, daß André für die praktische Umsetzung eines solchen Vorhabens Barion empfahl, der als „ein wissenschaftlich ganz hervorragender Fachmann und fanatischer deutscher Mann“ zu gelten habe²⁵⁰.

(b) Diese durch die Akademieleitung ventilierten Pläne machten den zuständigen kirchlichen Autoritäten zunehmend Sorgen. Das Protokoll über eine unter Beteiligung der Bischöfe von Ermland und Danzig sowie des Prälaten von Schneidemühl am 19.10.33 abgehaltene Besprechung zur zukünftigen Ausgestaltung der Priesterausbildung in Braunsberg beschreibt die in puncto „Wehrsport“ geschaffene Situation wie folgt: „Die Studenten bekommen in vier Wochenstunden nachmittags eine wehrsportliche Ausbildung, die den Studenten die Ausübung ihrer geistlichen Pflichten nicht unmöglich machen soll. Eine darüber hinausgehende Ausbildung einzelner wird auf Anforderung der zuständigen Stellen vorbehalten“²⁵¹. Bischof Kaller war nicht bereit, sich mit dieser Vorgabe abzufinden. In einem Schreiben an den mittlerweile im Rektorat verantwortlichen Professor Eschweiler aus den ersten Februartagen 1934 versuchte er zu belegen, daß der Eintritt von Theologen in die SA von den zuständigen Stellen im Reich nirgends gefordert werde. Dazu legte er Schreiben von Regierungsstellen an die Bischöfe von Osnabrück und München vor, in denen die Freiwilligkeit des Wehrsportdienstes für Theologen unterstrichen und die Möglichkeit eines ersatzweisen „Samariterdienstes“ zugestanden wird²⁵². Berufen konnte sich der Bischof vor allem auf eine Zusage, die der Kirche in diesem Punkt durch Rudolf Buttmann (1885–1947) gegeben worden war. Buttmann, persönlicher Freund Hitlers und NSDAP-Mitglied der ersten Stunde, fungierte damals als Leiter der kulturpolitischen Abteilung im Reichsinnenministerium und hatte seinen eher moderaten, auf Ausgleich bedachten Politikstil bereits als einer der wichtigsten Architekten des Reichskonkordats auf staatlicher Seite unter Beweis gestellt²⁵³. In seiner umge-

²⁴⁹ MARSCHLER, Kirchenrecht, 254 (aus Barions Konkordatsgutachten, angefertigt vor September 1933).

²⁵⁰ Bericht André an Koch vom 24.7.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁵¹ Protokoll der Besprechung vom 19. Oktober 1933 im Priesterseminar zu Braunsberg (EHM, NL Eschweiler), S. 4.

²⁵² Kaller an Eschweiler vom 9.2.34 (EHM, NL Eschweiler). Offenbar ist damit eine Art Sanitäterausbildung gemeint.

²⁵³ Vgl. CONZEMIUS, Le concordat, 350, der Buttmann charakterisiert als „un homme conciliant et cultivé“, „un modéré qui essayera en vain de sauver sa conscience de fonctionnaire“. Als zu nachgiebig im Umgang mit der Kirche in den Konkordatsverhandlungen hatte sich Buttmann bei radikalen Nationalsozialisten, auch bei den Theologen Barion und Eschweiler, 1933 manche Feinde gemacht. 1935 verlor Buttmann (wohl wegen Differenzen in der Kirchenpolitik) seinen Posten im Reichsinnenministerium und war fortan bis Kriegsende als Generaldirektor der Bayerischen Staatsbibliothek zu München und in einigen politisch nachgeordneten Staatsorganisationen tätig.

henden, etwas ausweichend formulierten Antwort an Bischof Kaller schlug Eschweiler ein persönliches Gespräch zum Thema vor, das am 15.2. auch stattgefunden hat²⁵⁴. Daß mit ihm keine Klärung geschaffen werden konnte, belegt die weitere in rascher Abfolge ausgetauschte Korrespondenz der folgenden Wochen. In einer langen Protokollnotiz vom 16.2. legte Eschweiler dem Bischof seinen Standpunkt noch einmal ausführlich dar. Daß die Übernahme des offiziellen Sportprogramms durch die SA eine zeitliche Mehrbelastung für die Studenten bedeute, gab der Rektor zu – für die ersten Studiensemester sah es „wöchentlich vier Stunden und im Semester zweimal einen ganzen Nachmittag“ vor –, aber zugleich unterstrich er, daß die regulären Anforderungen noch höher seien. Auch wies der Rektor darauf hin, daß durch den Sport allein keine förmliche SA-Mitgliedschaft der Alumnien erforderlich werde und der Sportlehrer an der Akademie seit November 1933 sowieso schon ein SA-Mann sei. Als „beste[n] Weg“ gegen eine Spaltung der Studierendenschaft angesichts der Sportfrage empfahl Eschweiler „die sachliche Vereinbarung der geistig-asketischen Interessen der heiligen Kirche mit den natürlich-staatlichen Interessen des deutschen Volkes“²⁵⁵.

(c) In letzter Minute scheint Bischof Kaller versucht zu haben, die Einführung des Sportprogramms durch eine von ihm ausdrücklich unterstützte Erklärung des Regens Dr. Paul Arendt vom 16.2. herauszuzögern, welche die Beibehaltung des bisherigen *Status quo* so lange forderte, bis zwischen dem Hl. Stuhl und der Reichsregierung eine generelle Lösung vereinbart sei²⁵⁶. Gegen diese Taktik, die Kaller offenbar durch Kardinal Bertram empfohlen worden war, setzte die Akademieleitung Fakten, indem sie umgehend (vermutlich am selben 16. Februar) die Wehrsporterziehung beginnen ließ. Als Beleg dafür kann ein Artikel dienen, der am 21. Februar 1934 im Beiblatt der „Preußischen Zeitung“ (Königsberg) unter der Überschrift „Kath[olische] Theologiestudenten reihen sich ein“ erschien. Der Untertitel „Die ersten sechs Semester marschieren in einem Rock und einem Geist“ wird durch Fotos illustriert, welche zeigen, wie die Braunsberger Studenten in SA-Uniformen zum Appell angetreten sind. Sie hätten, so die Behauptung des Artikels, „schon lange auf diesen Augenblick gewartet, der sie einreihet in die mächtige Front des nationalsozialistischen jungen Deutschland“. Der Sporteinsatz dokumentiere ihren „Wille[n], fortan tätig in den Reihen ihrer Volksgenossen zu stehen“. Berichtet wird zudem von einer offiziellen Einführungsfeier an der Akademie in Gegenwart von Rektor Eschweiler, Prorektor Barion und Regens Dr. Arendt, auf dem der politische Referent des SA-Hochschulamtes, Sturmbannführer Reinhold Schulze (1905–1993) aus Berlin, eine Rede über das nationalsozialistische Studentenideal gehalten habe. An ihrem Ende sei zu spüren gewesen, „wie

²⁵⁴ Eschweiler an Kaller vom 12.2.34 (EHM, NL Eschweiler).

²⁵⁵ Eschweiler an Kaller vom 16.2.34 (EHM, NL Eschweiler).

²⁵⁶ Vgl. Kaller an Eschweiler vom 20.2.34 (EHM, NL Eschweiler).

ein dankbares Gefühl durch die Reihen der Zuhörer ging, Dank und Freude, daß nunmehr auch die katholisch-theologische Studentenschaft Braunsbergs aus ihrer Isoliertheit herausgehoben und zum nationalsozialistischen deutschen Volk hingeführt ist“. Wie auch immer die Gemütslage der Anwesenden an diesem Tag tatsächlich ausgesehen hat – zumindest bei Bischof Kaller können „Dank und Freude“ als Reaktion mit Sicherheit ausgeschlossen werden. Auf das erwähnte Schreiben Eschweilers vom 16.2. antwortete er am Folgetag mit einer kühlen Eingangsbestätigung, der nur die Bemerkung beigefügt ist, daß er auf die Inhalte nicht einzugehen brauche, „da die Eingliederung der Alumnen in den SA-Sport bereits erfolgt“ sei²⁵⁷. Wesentlich positiver stellten sich die Geschehnisse erwartungsgemäß in der Bewertung Eschweilers dar, die in einem Brief an Brigadeführer Dr. Heinrich Bennecke (1902–1972) vom Reichs-SA-Hochschulamt in Berlin zum Ausdruck kommt. Ihm zeigte der Rektor „freudig und dankbar die glücklich vollzogene Einrichtung des SA-Hochschulamtes an der Staatl. Akademie zu Braunsberg“ an und berichtete über die konkreten Maßnahmen, die ergriffen worden seien: Acht Sportstunden pro Woche habe ihm der Bischof mündlich zugesagt, hinzu kämen „Freiheit für den Lagerdienst“ in den Semesterferien sowie die Aussicht auf „wenigstens drei Sonntagsausmärsche im Semester für Geländeübungen im Verband der örtlichen SA-Brigade“. Nachdem die örtlichen SA-Stellen für ihr kluges und bei den Studierenden erfolgreiches Vorgehen ausdrückliches Lob erfahren hatten, bat Eschweiler um fortdauernde Unterstützung auch von höherer Stelle. Ähnliche Dankesbriefe des Rektors wurden mit Post vom 22.2.34 dem SA-Hochschulamt Königsberg und der SA-Brigade Braunsberg zugestellt.

(d) Trotz dieser Erfolgsmeldungen aus der Akademie war die Angelegenheit längst nicht abgeschlossen. Ende April 1934 startete Bischof Kaller, offenbar zur Überraschung Eschweilers, auf schriftlichem Wege eine kräftige Offensive gegen die Braunsberger Hochschulsport-Regelung²⁵⁸. Gestützt auf eine ausführliche Rekapitulation des bisherigen Korrespondenzverlaufs, gab er dem Rektor zu verstehen, daß die Sportverpflichtung der Theologen gegen seinen ausdrücklichen Willen erfolgt sei und die getroffene Verabredung verletze, wonach zuvor Informationen von anderen Bistümern und Universitäten eingeholt werden sollten. Erneut bestand der Bischof auf der Freiwilligkeit und damit Nicht-Notwendigkeit der Eingliederung und monierte das Ausstehen einer Erlaubnis des Hl. Stuhles. Kaller kam zum Fazit: „Die (...) Eingliederung unserer Alumnen in den SA-Sport

²⁵⁷ Kaller an Eschweiler vom 17.02.34 (Abschrift vom 19.3.34) (EHM, NL Eschweiler).

²⁵⁸ Vgl. zum folgenden Kaller an Eschweiler vom 27.4.34 (EHM, NL Eschweiler). Als Eschweiler im Juni 1934 die abgeschlossenen Akten zum Vorgang an das Berliner „Amt für kulturellen Frieden“ übersandte, sprach er von „dem mit dem Sommersemester einsetzenden Gegenangriff“ der Frauenburger Kurie, der die vorangehenden Monate des „Gewährenlassens“ beendet habe (Eschweiler an Regierungsrat Niermann vom 25.6.34 [EHM, NL Eschweiler]).

hat uns in einen Gegensatz zu sämtlichen Seminarien und Theologenkonvikten Deutschlands gebracht, auch, was besonders schwer wiegt, in einen Gegensatz zu den übrigen Bischöfen, wodurch die absolut notwendige Einheit gestört wird, endlich, was am schwersten wiegt, in einen Gegensatz zum Hl. Vater, der sich die diesbezüglichen Verhandlungen vorbehalten hat, worauf wir bei unseren Besprechungen besonders hingewiesen hatten“. Insgesamt störe der SA-Sport die Seminardisziplin und führe zur Abwanderung von Studenten an andere Universitäten. Der Bischof forderte darum nicht bloß die Wiederherstellung der früheren Situation, sondern verbot für seine Alumnus zukünftig explizit das Tragen von Sportuniformen und die Teilnahme an den zeitlich erweiterten Sportstunden.

(e) Eschweiler suchte angesichts dieser scharfen Stellungnahme umgehend die Unterstützung des Reichs-SA-Hochschulamtes²⁵⁹. Indem er Gruppenführer Dr. Bennecke die Korrespondenz mit dem Bischof vorlegte, bat er ihn um eine Initiative beim Innenministerium mit dem Ziel eines „allgemeinen Gegenschlags“. Dieses Plädoyer zugunsten einer konsequenteren Regierungspolitik in Sachen SA-Hochschulsport fand argumentative Untermauerung in einem dem Schreiben Eschweilers in Anlage beigefügten Vorschlagsentwurf der Braunsberger Fakultät (4 S. mschr.)²⁶⁰. Das Wirken Bischof Kallers gegen die Einrichtung des SA-Hochschulamtes, so heißt es darin, sei „nur ein Glied in der Kette der allgemeinen Kirchenpolitik der römischen Kurie“. Nachdem damit bereits die starke universalpolitische Relevanz der Vorgänge beschworen war, wurde das Votum abgeschlossen, daß auch eine erfolgreiche Abwehr „von allgemeinen kirchenpolitischen Gesichtspunkten getragen“ sein müsse und nicht bloß auf den örtlichen Fall zu beschränken sei. Indem man Braunsberg zum „Präzedenzfall“ erklärte, bei dem ein Scheitern „einen sehr empfindlichen Prestigeverlust“ (S. 1) für den Staat darstellen müßte, forderte der Text ein hartes Vorgehen des Staates, vor allem den Verzicht auf die von Kaller geforderten Verhandlungen mit der Kurie. Diese nämlich wolle „das katholische Volk nach wie vor vom Dritten Reich abkapseln“ (ebd.) und benutze dazu als Werkzeug den von ihr auch in politischen Fragen abhängigen Klerus. „Die politische Erziehung der katholischen Theologen im Geist des Nationalsozialismus ist daher nötig, nicht um aus ihnen politische Soldaten zu machen, sondern um sie von den falschen politischen Ideen zu befreien, die die Kurie in jahrzehntelanger meisterhafter Arbeit dem deutschen katholischen Volk eingepflichtet hat. Nur so kann zunächst beim Klerus und dann auch beim Volk der Ansatzpunkt für die kuriale Hetze beseitigt werden“ (ebd.). Ein

²⁵⁹ Vgl. Eschweiler an Dr. Bennecke (Führer des Reichs-SA-Hochschulamtes) vom 3.5.34 (EHM, NL Eschweiler).

²⁶⁰ Dieser ohne eigenen Titel (nur mit der Kennzeichnung „Betrifft SA-Hochschulamt Braunsberg“) und ohne namentliche Zeichnung ausgefertigte „Vorschlag“ ist als Anhang zum zuvor zitierten Schreiben Eschweilers in dessen Nachlaß erhalten.

solches Bild des Klerus und der „Greuelpropaganda“ (S. 3) betreibenden Kurie, die juristische Präzision der Argumente, inhaltliche Aspekte der Auslegung des Reichskonkordats und die unmittelbar mit den Gesetzesanalysen verbundenen praktischen Umsetzungsvorschläge erinnern stark an Barions Konkordatsgutachten des Jahres 1933²⁶¹, so daß man mit ziemlicher Sicherheit seine Verfasserschaft auch für das hier vorliegende Papier annehmen darf. Wir hätten dann mit diesem Text eine weitere für staatliche Stellen angefertigte Ausarbeitung des Kanonisten über die in unserer früheren Studie erwähnten Gutachten hinaus vor uns. Typisch für Barion wäre auch die unübersehbare Bemühung, alle Einzelkonflikte zwischen Kirche und Staat zu unmittelbaren Austragungsorten eines größeren ideologischen Ringens hochzustilisieren. Freilich offenbart diese Strategie im vorliegenden Fall zugleich, daß es der Braunsberger Akademieleitung Mühe bereitete, den Rechtsstandpunkt Bischof Kallers argumentativ zu erschüttern. Im Wege stand vor allem das bereits erwähnte „Buttmann-Abkommen“, dessen möglichst umfassender Neutralisierung die besondere Aufmerksamkeit des Exposés galt. Dabei berief sich der Gutachter auf die Artikel 6, 19 und 20 des kürzlich ratifizierten Reichskonkordats, aus deren Auslegung er das Fazit zog, der Staat habe „in der politischen Erziehung der Theologen freie Hand“ (S. 3). Wenn der Staat sich trotz des zu erwartenden kirchlichen Widerstands dazu entschließe, vom Standpunkt des Konkordats aus das Buttmann-Abkommen zu unterlaufen, erobere er sich die durch die genannte Vereinbarung „ohne Not und ohne Gegenleistung aufgegebene Position des stärkeren Partners zurück“ und werde zu einer „Mattsetzung des Bischofs von Ermland in ruhigster Form“ befähigt (S. 4).

(f) Während also die Braunsberger Hochschulleitung in Berlin um ein hartes Vorgehen gegen den Ermländer Bischof warb, verfaßte dieser bereits mit Datum vom 3.5.34 ein neues Schreiben an Eschweiler, das in spürbar moderatem Ton gehalten war. Zwar blieb Kaller bei seiner Auslegung der Buttmann-Zusage, ließ aber von seiner Seite aus erstmals auch ausdrückliche Kompromißbereitschaft erkennen. Sein Vorschlag zielte dahin, für Braunsberg eine in Breslau entwickelte Regelung zu übernehmen, die vom Führer des dortigen SA-Hochschulamtes ausgearbeitet worden war und die (zumindest provisorische) Zustimmung Kardinal Bertrams gefunden hatte. Sie sah eine (bloß) einjährige Sanitäterausbildung aller Theologen beim SA-Amt vor, welche den normalen (Sport-)Dienst ersetzen und in klarer Unterscheidung von diesem durchgeführt werden sollte. Die Teilnahme an Sommerlagern wurde in beschränktem Umfang zugestanden, das Tragen einer SA-Uniform aber abgelehnt. Auf dieser Grundlage könnten die Theologen ein SA-Testat erhalten, aber in ihrer Behandlung klar von allen übrigen Stu-

²⁶¹ Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 165f.

den unterschieden bleiben²⁶². Der Braunschweiger Rektor leitete dieses Schreiben am 5.5.34 an das Reichs-SA-Hochschulamt weiter. Obwohl er es prinzipiell als Nachgeben des Bischofs wertete, kam er an der Anerkennung der Tatsache nicht vorbei, daß mit der Breslauer Regelung die zuvor durch die Akademie eingenommene Position geschwächt werde, wie allein die deutlich abweichende Dauer der Ausbildung (zwei Semester in Breslau, sechs in Braunschweig) erkennen lasse. „Das Braunschweiger SA-Hochschulamt“, so unterstrich der Rektor, „ist (...) im Besitzstand und muss ihn natürlich zu halten versuchen. Ich werde dabei, wie bisher, nach Kräften helfen; doch ist meine Wirksamkeit durch das Breslauer Abkommen sehr beschränkt worden.“ Der Führer des Berliner SA-Hochschulamtes Dr. Bennecke sah die Sache wohl ähnlich wie Eschweiler, denn in einem (offenbar an das SA-Hochschulamt Königsberg gerichteten) Schreiben vom 9.5.34 wurde die Breslauer Vereinbarung heruntergespielt und betont, daß der SA-Hochschuldienst auch gemäß der in Braunschweig praktizierten Form kein regulärer SA-Dienst sei, der mit dem Konviktsleben in Konflikt stehen könnte. „Irgendeine andere Regelung des Dienstes an den kath. theol. Hochschulen als die in Braunschweig betriebene ist nicht erfolgt.“ Änderungen in der Braunschweiger Vorgehensweise wurden darum abgelehnt. Offenbar ist daraufhin die Königsberger SA-Behörde an den Regens des Braunschweiger Priesterseminars herangetreten und hat von ihm die Wiederzulassung der im Februar begonnenen Praxis gefordert. Mit Post vom 17.5.34 mußte man allerdings dem Rektor der Akademie mitteilen, daß sich Regens Dr. Arendt in den entscheidenden Fragen („Tragen der Uniform“ und „Zahl der Stunden“) unnachgiebig gezeigt und „mit einem glatten Nein und einem Verbot“ geantwortet habe²⁶³. Die Frauenburger Kurie konnte sich in ihrer Haltung gestärkt wissen, da ihr durch das unter Vorsitz von Prälat Dr. Hartz stehende Konsistorium der benachbarten Freien Prälatur Schneidemühl, deren Studierende ebenfalls die Braunschweiger Akademie besuchten, wenige Tage zuvor uneingeschränkte Unterstützung in der umstrittenen Frage bekundet worden war²⁶⁴. Auch innerhalb der Braunschweiger theologischen Studentenschaft war zur gleichen Zeit die Unterstützung für die Sport-Politik des Rektors im Schwinden begriffen, wie ein am 17.5.34 von ihm an den „Führer der deutschen Studentenschaft“ gerichteter Brief deutlich macht. Eschweiler wehrt sich darin gegen eine Interpretation seiner Rede bei der kürzlich vollzogenen Immatrikulationsfeier, die offensichtlich

²⁶² Dokumentiert ist die Regelung in einem (der Braunschweiger Akademie von Bischof Kaller abschriftlich vorgelegten) Schreiben des Breslauer Konviktsdirektors Tinschert, das am 28.4.1934 offenbar als Antwort auf eine Anfrage aus Braunschweig verfaßt worden war (EHM, NL Eschweiler).

²⁶³ Der Führer des SA-Hochschulamtes Königsberg an den Rektor der Staatlichen Akademie Braunschweig vom 17.5.34 (EHM, NL Eschweiler).

²⁶⁴ Vgl. Konsistorium Schneidemühl an Bischof Kaller vom 14.5.34 (Abschrift, EHM, NL Eschweiler).

von einigen Zuhörern dahingehend gedeutet worden war, daß eine Teilnahme der Studierenden am SA-Sport „nicht erforderlich“ sei. Allerdings vermochte der Rektor dagegen kaum mehr als die fast hilflose Aussage zu stellen, daß angesichts der zwischen Staat und Kirche geltenden Rechtslage die Teilnahme am Sport „weder rechtmäßig erzwungen noch auch rechtmäßig verhindert werden“ könne. Am Ende blieb ihm nur ein ideologischer Appell: Wer sich aus freier Entscheidung am SA-Sport „vorbeidrücken“ wolle, offenbare „eine Gesinnung (...), die eines deutschen Studenten unwürdig“ sei. Noch klarer wurde das Scheitern der von der Braunsberger Akademieleitung verfochtenen Strategie in einem am Folgetag verfaßten Brief Eschweilers an das SA-Hochschulamt Berlin²⁶⁵. Der Rektor mußte mitteilen, daß auf das „Betreiben des Seminarvorstandes“ hin die Studenten nicht mehr zum SA-Sport erschienen seien. Während der Regens als Grund eine freie Entscheidung der Studenten angegeben hatte, wollte Eschweiler Zeugen dafür namhaft machen, daß der Boykott auf ein explizites Verbot der Seminarleitung zurückgehe. Noch hoffte der Rektor, über den Appell an die Freiheit der Alumnus die Situation verändern zu können: „Es muss eine Aufgabe des Nationalsoz[ialistischen] D[eutschen] Studentenbundes werden, in der Theologenschaft durch eine zuverlässige und opfermütige Kerntruppe den Geist der deutschen Freiheit maßgebend werden zu lassen und dem in sich unhaltbaren Gewissensdruck der Seminarleitung still und tapfer zu trotzen.“ Auf Dauer, so der abschließende Appell Eschweilers an das Berliner Hochschulamt, werde eine allgemeine Regelung nötig, vorerst aber sei ein „Kampfstand“ nicht zu vermeiden. Noch einmal beschwor der Rektor die Berliner Parteibehörde, dem Bischof klar zu bedeuten, daß „die versuchte Sabotage des SA-Sportes“ nichts anderes darstelle als einen „Bruch der nationalen Treuepflicht“ und daß die Behinderung von willigen Studenten „staatspolizeilich verfolgt“ werde. Das um Hilfe angerufene Berliner Amt konnte dem Braunsberger Rektor jedoch nicht mehr zu Diensten sein, denn im Juli 1934 wurde es zusammen mit allen weiteren SA-Hochschulämtern aufgehoben²⁶⁶.

(g) Im Oktober 1934 fand der fast ein Jahr lang erbittert geführte Streit um die politisch motivierte Leibesertüchtigung der Braunsberger Studenten ein ziemlich unspektakuläres Ende. Die katholische Fakultäten-Konferenz verabschiedete in Würzburg den Beschluß, daß SA-Sport nur dann auch für die katholischen Theologen verpflichtend gemacht werden solle, wenn die zuständigen Bischöfe ausdrücklich zustimmten²⁶⁷. Diese Hochschulsportordnung fand auch in Braunsberg

²⁶⁵ Eschweiler an Reichs-SA-Hochschulamt Berlin vom 18.5.34 (EHM, NL Eschweiler).

²⁶⁶ Vgl. dazu die Angaben im Geschäftsbericht des Rektors (Eschweiler) für die Zeit vom 18. Nov. 1933 bis zum 18. Febr. 1935 (EHM, NL Eschweiler), S. 9. Der Rektoratsbericht enthält eine ausführliche „offizielle“ Darstellung des Streits seit 1933 aus der Sicht Eschweilers.

²⁶⁷ Vgl. Protokoll vom 25. Oktober 1934 (EHM, NL Eschweiler).

ihre Anwendung. Zwar äußerte Rektor Eschweiler 1935 weiterhin die Erwartung, „daß damit die Entwicklung des Sportwesens noch nicht zur Ruhe gekommen ist“²⁶⁸, faktisch scheint sich jedoch kaum mehr Neues getan zu haben. Weitere Aktenstücke zur Angelegenheit aus der Braunsberger Akademie sind nicht mehr nachweisbar – die Position des Bischofs hatte auf ganzer Linie gesiegt. Die unverkennbar bessere Rechtsposition der Kirche war vom nationalsozialistischen Staat am Ende deutlicher affirmiert worden, als es den Braunsberger Theologen lieb war, und ein Wille, die Affäre an der kleinen ermländischen Anstalt unter Inkaufnahme ernsterer Konflikte mit der Kirche „allgemeinpolitisch“ aufzuwerten, wie Barion oder Eschweiler es sich gewünscht hatten, wurde bei den zuständigen Reichsbehörden nicht erkennbar. Ihre reale Politik blieb bescheidener und pragmatischer als die von den Theoretikern im Braunsberg erträumten „Universallösungen“. Damit erneuerte sich für die Akademietheologen jene enttäuschende Erfahrung, die Barion schon wenige Monate zuvor in Sachen Reichskonkordat hatte machen müssen und die sich in gewisser Weise in der Suspensionsaffäre wenige Monate später erneuern sollte. Für den Studienalltag zwischen Akademie und Priesterseminar am Frischen Haff waren nach dem Ende der Sportaffäre die Prioritäten noch klarer gesetzt als schon zuvor. „Obwohl die Studenten an einer staatlichen Hochschule studieren“, klagte der Braunsberger nationalsozialistische Studentenschaftsführer in einem 1936 verfaßten Bericht, „sind sie Studenten erst in zweiter Linie, in erster aber Seminaristen, Alumnen oder Theologen und diese Trennung wird von der Seminarleitung (...) scharf durchgeführt“²⁶⁹.

(3) Knapper als die Schilderung der Braunsberger SA-Sport-Affäre kann der Blick auf einen weiteren Aspekt der akademischen Tätigkeit Eschweilers ausfallen, der 1933/34 eine spürbar politische Färbung erhielt, nämlich seine für staatliche Stellen ausgeführte Fachgutachtertätigkeit im Zusammenhang mit einigen univer-

²⁶⁸ Vgl. dazu die Angaben im Geschäftsbericht des Rektors (Eschweiler) für die Zeit vom 18. Nov. 1933 bis zum 18. Febr. 1935 (EHM, NL Eschweiler), S. 9.

²⁶⁹ A. Nowak, Lagebericht über die Staatliche Akademie Braunsberg/Opr. (vom Königsberger SD am 22.10.36 dem SD-Hauptamt in Berlin übersandt): BAArch, R 58-5300, Bl. 02–11, hier: 03. Nowak klagte des weiteren über dauernde Beobachtung der Seminaristen, Nachteile beim Tragen des Braunhemdes und Schikanen gegen Studierende, die den Wehrdienst ableisten oder beim Reichsarbeitsdienst mitwirken wollten. Konstatiert wurde auch eine Verbündung vieler Theologieprofessoren mit der Seminarleitung, die sich für staatsnahe Studenten bis ins Examen hinein nachteilig auswirke. Barion und (der zur Zeit der Abfassung des Exposés schon wegen Krankheit nicht mehr lehrende) Eschweiler wurden „in Opposition zur Kirche“ als „politisch zuverlässig“ angesehen. Eschweiler gehöre zu den wenigen Professoren, „den alle ohne Ausnahme mit dem Hitlergruß grüßten“, weil er selbst darauf Wert lege (ebd. Bl. 09). Insgesamt, so Nowaks Urteil, würden in Braunsberg „nationalgesinnte und aufgeschlossene“ Theologiestudenten vom politischen Leben isoliert. Jede „nationale Tätigkeit“ sei den Studierenden „indirekt verboten und unmöglich gemacht“ worden, im Priesterseminar sei „kein einziges Bild des Führers“ zu finden (ebd. Bl. 04–05).

sitären Personalangelegenheiten. Vor allem im Urteil über katholische Exegeten wird bei Eschweiler der Vatikan als repressive Instanz dargestellt, dessen strikte Zurückweisung der historischen Methode seit dem Modernismustreit die Wissenschaft zu Anpassung und Simulation genötigt habe²⁷⁰. Daß ein Kandidat Opfer römischer Sanktionen gewesen war, konnte gegenüber der neuen antikurialen Staatsführung geradezu als politische Empfehlung angeführt werden²⁷¹. Paradigmatisch sei hier auf den Konflikt um die Wiederbesetzung des alttestamentlichen Lehrstuhls in Braunsberg 1934 nach dem Weggang von Lorenz Dürr nach Freising hingewiesen²⁷². Eschweiler favorisierte den Breslauer Dozenten Friedrich Schmidtke (1891–1961) und übersandte dem zuständigen Berliner Ministerium eine Berufungsliste mit ihm als Erstplatzierten²⁷³. Angeschlossen wurde der Hinweis, daß Schmidtke „sowohl nach der wissenschaftlichen wie nach der nationalpolitischen Seite gemessen“ der am besten geeignete Kandidat sei. Da dieser jedoch wegen seiner Pentateuchkritik die römische Lehrerlaubnis verlor, konnte Bischof Kaller (nach heftiger Intervention Pacellis!) am Ende nicht zustimmen²⁷⁴, und der Lehrstuhl ging im Januar 1935 an den Alttestamentler Johann Fischer (1881–1956), was erneut im Einklang mit der Empfehlung von Rektor Eschweiler stand²⁷⁵. Ohne Erfolg blieb 1934 der Versuch, Henrich Oberheid (1895–1977),

²⁷⁰ Vgl. etwa Eschweilers Bemerkung in einer Stellungnahme vom 28.8.34 über den Alttestamentler Paul Heinisch (1878–1956) an Ministerialrat Johann Daniel Achelis (1898–1963) im Berliner Kultusministerium, in der es heißt, die Exegese sei „seit der Vorkriegszeit in fortschreitendem Tempo zum auserlesenen Gegenstand kurialer Zentralisierungs-Politik geworden“. „Heute muß man schon systematisch geschulter Theologe sein, um auf diesem Gebiete die Selbständigkeit der philologisch historischen Forschung behaupten zu können.“

²⁷¹ Vgl. etwa Eschweilers Empfehlung für den Alttestamentler Friedrich Nötscher vom 4.10.34 (BArch, R 4901-2444, Bl. 96); MARSCHLER, Kirchenrecht, 336. Den Berufungsvorgang erwähnt auch HÖPFNER, Die Universität Bonn, 196.

²⁷² Vgl. dazu auch REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 55.

²⁷³ Vgl. BArch, 4901-2444, Bl. 18; Bl. 58, Eschweiler an REM vom 27.7.34. Der 1934 zensurierte Schmidtke wurde später Professor für Altorientalistik in Münster. Vgl. die biographischen Hinweise bei BURKARD, Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät, 127, Anm. 52.

²⁷⁴ Tatsächlich hatte Kaller sich zunächst – vermutlich dem Votum seiner Akademie folgend – für Schmidtke eingesetzt, mußte dafür aber über Nuntius Orsenigo eine peinliche Rüge von Kardinal-Staatssekretär Pacelli einstecken, der er sich vorbehaltlos beugte; vgl. Nuntius Orsenigo an Kardinal-Staatssekretär Pacelli vom 17.4.34: ASV, AA.EE.SS., Germania, Pos. 631, fasc. 147, Bl. 63r–v.

²⁷⁵ Vgl. dazu den kurz nach der Suspension am 4.10.34 verfaßten Brief Eschweilers an Landeskirchenrat Mattiat im Preußischen Wissenschaftsministerium (EHM, NL Eschweiler): „Der erste Kandidat für den a-t Stuhl ist Prof. Joh. Fischer – Bamberg; seine wissenschaftliche Qualifikation und seine politische Zuverlässigkeit sind notorisch.“ Schon 1936 gelang Fischer, wiederum nicht zuletzt aus politischen Gründen, der erneute Wechsel von Braunsberg an die Universität Würzburg, wo er von 1939–1945 Dekan war und bis zu seiner Emeritierung 1948 lehrte; vgl. WEISS, Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg, 306f.

einen Freund Carl Schmitts, der seit 1933 Bischof der „Deutschen Christen“ im Rheinland war, beim Erwerb einer Professur an der evangelisch-theologischen Fakultät in Marburg zu unterstützen²⁷⁶. Der Ehrlichkeit halber muß allerdings betont werden, daß sich aus Eschweilers Feder auch noch nach 1933 gutachterliche Äußerungen finden, in denen staatliche Personalentscheidungen im akademischen Bereich in Zweifel gezogen werden. So trat er – obgleich vergeblich – für den zum Antrag auf Emeritierung am Pädagogischen Institut Mainz genötigten Privatdozenten und Dyroff-Schüler Erich Feldmann (1893–1978)²⁷⁷ ein, indem er um Revision der Entscheidung bat, die „ein ernstlich und ehrlich deutsches Gelehrtenleben vernichtet und eine Familie vor das Nichts“ stellte²⁷⁸. Feldmann und Eschweiler waren persönlich eng befreundet, doch ändert dies nichts an der Feststellung, daß der Theologe in ideologischer Hinsicht kritisch gegen einflußreiche Positionen aus der NSDAP blieb, die seinem eigenen Anliegen, das auf eine Vollendung der NS-Weltanschauung in der christlichen Gnade abzielte, nicht entsprachen²⁷⁹. Auf ähnliche Bemerkungen über Rosenbergs „Mythus“ oder die Philosophie Baeumlers haben wir bereits hingewiesen.

4.3.3 Das Sterilisationsgutachten

(1) Zum Zeitpunkt der Hitlerschen Machtergreifung war das Verhältnis zwischen Eschweiler und der kirchlichen Obrigkeit nicht sonderlich belastet. Wie früher dargestellt, konnten die Differenzen zwischen Eschweiler und Kaller um den Seminarneubau 1932 bald ausgeräumt werden, Konflikte in eigentlich theologischen Fragen hatte es nicht gegeben. Auch seine ersten Publikationen zum Thema der „politischen Theologie“ (seit 1929) konnte Eschweiler mit bischöflichem „Imprimatur“ vorlegen. Eschweiler hatte also sicher recht, wenn er noch im März

²⁷⁶ Von einer solchen Unterstützung berichtet der Marburger Kirchenhistoriker Heinrich von Soden in einem Brief an Hans Lietzmann vom 16.2.34 (ALAND, Glanz und Niedergang, 792, n. 888). Oberheids Berufung scheiterte letztlich an seiner mangelnden Qualifikation, die auch durch politisch-ideologische Argumente nicht zu überdecken war. Vgl. FAULENBACH, Ein Weg durch die Kirche, 152; LIPPMANN, Marburger Theologie, 226–231.

²⁷⁷ Vgl. TILITZKI, Die deutsche Universitätsphilosophie, I, 199f.; HORN, Erziehungswissenschaft in Deutschland, 143f. Feldmann konnte seit 1940 in Bonn lehren.

²⁷⁸ Vgl. BArch, R 4901-2444, Bl. 41 vom 8.5.34 (Eschweiler an REM). Der Einspruch blieb ohne Erfolg, wie das Antwortschreiben (ebd. Bl. 44, REM vom 3.8.34) dokumentiert. Vgl. auch Eschweiler an REM, Landeskirchenrat Mattiat, vom 4.10.34 (EHM, NL Eschweiler). Feldmann überlegte seinerseits, nach der Suspendierung Eschweilers 1935 unter akademischen Kollegen eine Solidaritätserklärung zu initiieren; vgl. G. Krauss an C. Schmitt vom 29.3.35 (HStAD, RW 265-8249).

²⁷⁹ Auf einige weitere Gutachten Eschweilers nach 1933, die in diesem Kontext ausgewertet werden könnten, verweist BOBERACH, Inventar staatlicher Akten, nn. 6495f.6565.

1933 erwähnte, daß er „sowohl mit dem Herrn Bischof wie mit dem Herrn Generalvikar von Frauenburg in ungezwungen freundschaftlichem Verkehr“ stehe²⁸⁰.

(a) Daß diese Harmonie nach Eschweilers politischer Neuausrichtung nicht Bestand haben sollte, deutete sich zu ebendieser Zeit erstmals an. Bischof Kaller hatte Eschweiler mit Datum vom 18.3.33 die Erlaubnis zur „Mitarbeit in nichtkatholischen Zeitschriften“ erteilt, um die dieser ihn zuvor ordnungsgemäß (offenbar für seinen geplanten neuen Beitrag in Wilhelm Stapels „Deutschem Volkstum“) gebeten hatte. Allerdings war die Zusage Kallers bereits mit der Maßgabe verbunden, daß die Beiträge „so gehalten werden, daß nicht leicht eine falsche Tendenz hineingelegt werden kann“. Eine Mitarbeit an Organen, so fuhr der Bischof mit unverkennbarer Mahnung fort, „in denen ernste katholische Männer unsachlich und persönlich angegriffen werden“, verbiete sich von selbst²⁸¹. Eschweiler leitete das Schreiben mit angefügtem Kommentar an den für ihn zuständigen Personalreferenten im Berliner Wissenschaftsministerium weiter. Als Grund für die Ermahnung habe ihm Kaller mündlich mitgeteilt, daß sein früherer Beitrag im „Deutschen Volkstum“ (1932) zu Beschwerden (wohl aus Richtung der Zentrumspartei) geführt habe, weil darin Sympathie für das Denken Stapels ausgedrückt werde, obwohl dieser in derselben Nummer seiner Zeitschrift den Jesuiten Gustav Gundlach scharf kritisiert habe. Im persönlichen Gespräch habe Kaller allerdings Eschweiler sein Vertrauen ausgesprochen und ihn sogar ermuntert, weiterhin im „Deutschen Volkstum“ zu publizieren²⁸².

(b) Wenige Monate später wurde der Dissens deutlicher. Nachdem Eschweiler vor dem „Nationalsozialistischen Lehrerbund“ in Braunsberg einen Vortrag „Von der Weltanschauung“ gehalten hatte, der bald darauf auch in der Presse erschienen war, teilte ihm Bischof Kaller Ende September 1933 mit, daß die Veranstaltung „einige Aufregung ausgelöst“ habe²⁸³. Konkret ging es u.a. um Eschweilers Verständnis von „Weltanschauung“, den in Analogie zur Äußerung eines französischen Kardinals formulierten Satz „Zuerst Deutscher und dann Katholik“ sowie Äußerungen zur „Judenfrage“. Kaller hatte zu den umstrittenen Punkten, soweit sie in der Presse referiert worden waren, ein Gutachten des ihm „sehr vertrauten“ Jesuiten Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) eingeholt, das er Eschweiler anschließend zur Kenntnisnahme vorlegte, ohne Beifügung einer konkreten Maßregelung oder Drohung²⁸⁴. Nell-Breuning stimmte Eschweiler in der Ansicht zu,

²⁸⁰ Eschweiler an PrKultMin vom 20.3.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁸¹ Kaller an Eschweiler vom 18.3.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁸² Vgl. Eschweiler an PrKultMin vom 20.3.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁸³ Kaller an Eschweiler vom 27.09.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁸⁴ Eschweiler, der, wie früher erwähnt, Nell-Breuning schon seit seinen Münchener Studenienzeiten gekannt haben dürfte (vgl. Kap. 1, Anm. 12), ließ eine Abschrift davon anfertigen, die in seinem NL erhalten ist. Das Gutachten findet sich bereits kurz erwähnt bei POSCHMANN, *Das Ermland im Spannungsfeld*, 82f.

daß die Rede von „katholischer Weltanschauung“ in der Gefahr stehe, die Einzigartigkeit des „Glaubens“ zu verdunkeln. Zugleich warf er dem Kollegen aber eine „Verengung und Entleerung“ des Begriffs der Weltanschauung vor, sofern dessen religiöse Dimension ausgeschlossen und er allein für den Blick auf die „diesseitige Welt“ reserviert werde. In diesem eingengten Sinne mag es viele unterschiedliche Weltanschauungen nebeneinander geben. Wenn man die nationalsozialistische Weltanschauung so verstehen wolle, sei sie recht „anspruchslos“. Allerdings bezweifelte der Gutachter, ob damit deren Selbstverständnis wirklich getroffen werde. Hier wie auch in den beiden anderen von Kaller monierten Punkten attestierte Nell-Breuning Eschweiler keine formellen Irrtümer, wohl aber „mißverständliche“ Aussagen, und er vermutete, daß diese „von Seiten des NS – wenn sie in dessen Kreisen überhaupt verstanden werden – schärfere Zurückweisung verdienen dürften als von theologischer Seite.“ Eschweiler bedauerte in seiner dem Bischof am 2. Oktober übersandten Antwort die ausgelöste Unruhe. Als Schuldige dafür identifizierte er jedoch allein „die Denuntianten und ihr religiös wie politisch irregeleitetes Gewissen“²⁸⁵. Nell-Breunings Gutachten sah er mit einer „geradezu gehässigen Fremdheit der nationalsozialistischen Bewegung und dem nationalsozialistischen Staat“ gegenüberstehen und warnte wieder einmal davor, daß durch eine solche Haltung letztlich die strikt antichristlichen „Nietzsche-Gläubigen“ in der Partei gefördert würden. Selbstverständlich wurden alle Unterlagen zu diesem „böse[n] Angriff“ postwendend und gegen den expliziten Willen des Bischofs „streng vertraulich“ an Prof. Achelis im Preußischen Wissenschaftsministerium weitergeleitet²⁸⁶.

(c) Wenige Wochen später fand zwischen Eschweiler und Kaller eine persönliche Aussprache statt. Dabei ließ der Bischof offenbar keinen Zweifel daran, daß er mittlerweile wegen der „allgemeine[n] und grundsätzliche[n] Irrtümer“ der Nationalsozialisten „in der Juden- und Sterilisationsfrage“ ein öffentliches Bekenntnis katholischer Geistlicher zu dieser Bewegung für „unmöglich“ erachtete und am liebsten eine diesbezüglich klare Auslegung von Art. 32 RK durch den Heiligen Stuhl herbeiführen würde²⁸⁷. Eschweiler, der (ähnlich wie zur gleichen Zeit sein Parteigenosse Hans Barion) eine ganz andere Auslegung dieses Konkordatsartikels unterstützte²⁸⁸, reagierte „bestürzt“ und äußerte den Wunsch, daß

²⁸⁵ Eschweiler an Kaller vom 2.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁸⁶ Eschweiler an Achelis vom 2.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁸⁷ So die Wiedergabe des Gesprächs im Brief Eschweilers an Kaller vom 21.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁸⁸ Vgl. Barions Auslegung mit der klaren Bejahung der Frage, ob ein katholischer Geistlicher auch im Licht des Art. 32 RK Nationalsozialist sein dürfe, in seinem Gutachten aus dem Jahr 1933 (MARSCHLER, Kirchenrecht, 276f.). Entscheidend ist das Argument, wonach die NSDAP nicht mehr als „Partei im alten Sinn“, sondern als „der organisierte und potenzierte Ausdruck des Volkswillens und die Trägerin der politischen Führung“ anzusehen sei

auch in Zukunft „gerade gewissenhafte Theologen und Geistliche sich ungehindert mit ihrer Person für die Wahrheit und Gerechtigkeit des nationalsozialistischen Staates einsetzen“ dürften²⁸⁹. Anlässlich der üblichen Weiterleitung des Schreibens an die Berliner Ministerialbehörde bat Eschweiler um eine offensive Haltung des Staates in dieser Auslegungsfrage ebenso wie in der Sterilisationsdebatte: „Wir, nicht die SJ, müssen angreifen; in dem unvermeidlichen schweren Kampfe muß das Gesetz des Handelns unter allen Umständen in der Hand der n[ational]s[ozialistischen] Regierung bleiben“²⁹⁰.

(d) Wenige Tage nach dieser Korrespondenz kam in den letzten Oktobertagen 1933 ein neuer Brief aus der bischöflichen Verwaltungszentrale bei Eschweiler an. Generalvikar Marquardt fragte darin in Vertretung des Bischofs nach, ob es zutrefte, daß Eschweiler „anlässlich der Nationalsozialistischen Kreislehrerbundtagung einen Vortrag über das Thema: ‚Der politische Katholizismus und sein Ende‘“ halten wolle²⁹¹. Eschweiler bestätigte dies und bot im Voraus die Einreichung seines Redemanuskripts an²⁹². Per Eilboten ließ Marquardt daraufhin Eschweiler die schriftliche Bitte übergeben, den Vortrag zu unterlassen, da rein politische Auftritte von Geistlichen in der Öffentlichkeit nach Art. 32 RK unerwünscht seien²⁹³. Geschickt berief sich der Generalvikar dabei auf ein Schreiben des NSDAP-Kreisleiters von Braunsberg, der mit ähnlicher Begründung kurz zuvor einem Pfarrer untersagt hatte, bei einer staatlichen Bauernkundgebung eine Rede zu halten. Eschweiler gab noch am selben Tag telefonisch zu verstehen, daß er nicht bereit sei, dem Verbot Folge zu leisten. In einem längeren Schreiben an den Bischof begründete er am Tag nach dem gehaltenen Vortrag sein Verhalten u.a. damit, daß sein Auftritt in der geschlossenen Veranstaltung nur durch „Denunzianten“ bekannt werden konnte und er zudem kein rein politisches Thema behandelt habe; vielmehr sei es um „eine rein sachliche wissenschaftliche Darlegung“ über die Problematik des „politischen Katholizismus“ gegangen²⁹⁴. Auch Eschweiler bewies seine Fähigkeit zu dialektischer Argumentation, indem er dem Bischof eine Rede „vor acht Tagen bei dem Arbeitervereins-Fest in Gr-

(276). Im zitierten Brief Eschweilers wird diese Auslegung auf die These zugespitzt, daß die NSDAP „der deutsche Staat ist“.

²⁸⁹ Eschweiler an Kaller vom 21.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁹⁰ Eschweiler an Ahlmann vom 22.10.33 (EHM, NL Eschweiler). Dem Brief beigegeben ist eine Empfehlung des „lieben guten Kameraden Barion“, den Ahlmann bei dessen bevorstehendem Besuch in Berlin freundlich empfangen solle: „Er verdient, wie sein großartiger Kommentar zum R-K zeigen wird, uneingeschränktes Vertrauen“. Offenbar ging Eschweiler davon aus, daß Barions spätestens im September fertiggestelltes Gutachten (zur Datierung: MARSCHLER, Kirchenrecht, 152f.) noch nicht bei Ahlmann angekommen war.

²⁹¹ GV Marquardt an Eschweiler vom 25.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁹² Eschweiler an GV Marquardt vom 27.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁹³ GV Marquardt an Eschweiler vom 28.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁹⁴ Vgl. Eschweiler an Kaller vom 30.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

Rautenberg“ entgegenhielt, wo Kaller laut Zeitungsbericht gesagt habe, „daß wir seit der deutschen Revolution so eng wie nie zuvor dem deutschen Staat und Volk verbunden seien und daß wir am 12. Nov. wie ein Mann für die Regierung Adolf Hitlers eintreten müßten.“ Der Professor schloß die süffisante Bemerkung an, daß er angesichts solcher Äußerungen eine Übereinstimmung des Bischofs mit dem Verbot seines Generalvikars kaum für möglich halte. Der Brief endete mit der vorwurfsvollen Frage, ob es wirklich gerechtfertigt sei, „einen gewissenhaft für die Wahrheit des heiligen katholischen Glaubens eintretenden Dogmatik-Professor“ derartig in seiner schwierigen Arbeit zu behindern. Eine schriftliche Antwort erhielt Eschweiler Mitte November sowohl von Marquardt als auch von Bischof Kaller. Der Generalvikar wies in verschiedenen Details die Angaben Eschweilers als falsch zurück und verwehrte sich gegen den Vorwurf, Bischof und Generalvikar seien nicht gleicher Ansicht²⁹⁵. Kaller stellte sich erwartungsgemäß hinter seinen Generalvikar, indem er dessen Verfügung als mit früheren Absprachen übereinstimmend bezeugte, antwortete aber in einem freundlicheren Ton als dieser²⁹⁶. Er verwies auf die „erhebliche Unruhe“, die durch Eschweilers Vortragswirken ausgelöst worden sei, und richtete an den Professor die „herzliche Bitte“, im Fall weiterer konfliktträchtiger Vorhaben im Voraus Rücksprache zu halten. Eschweilers Angaben zu Kallers öffentlicher Äußerung blieben auffälligerweise in beiden Antwortbriefen unerwähnt, was für die Korrektheit der Zitierung sprechen dürfte. Insgesamt schien Ende 1933 auf Seiten des Bischofs das Wohlwollen gegenüber Eschweiler immer noch stärker zu sein als die Sorge über dessen nationalsozialistische Aktivitäten; offenbar hatte Kaller die Hoffnung nicht aufgegeben, daß ein eher deeskalierendes Vorgehen beim Adressaten den besten Erfolg haben würde. Der Professor hatte schon Anfang November Kopien der Schreiben, die seinen „kleine[n] Konflikt“ mit dem Ordinariat dokumentierten, an Dr. Wilhelm Ahlmann (1895–1944)²⁹⁷ im Berliner Wissenschaftsministerium geschickt. Mehr als die engere Bistumsleitung machte er den Frauenburger Dompropst Franz-Xaver Sander (1862–1945) für die Maßnahmen verantwortlich, da dieser als ehemaliger Jesuit „von der SJ beauftragt“ sei, „den schwachen Bischof“ von ihm zu „trennen“²⁹⁸. Insgesamt ging Eschweiler davon aus, daß die Sache erledigt sei. Nach einem längeren persönlichen Gespräch mit Bischof Kaller sah er sich sogar

²⁹⁵ Vgl. GV Marquardt an Eschweiler vom 15.11.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁹⁶ Vgl. Kaller an Eschweiler vom 15.11.33 (EHM, NL Eschweiler).

²⁹⁷ Vgl. zu seiner ungewöhnlichen Biographie die Hinweise bei MARSCHLER, Kirchenrecht, 346, Anm. 62. Ahlmanns Tätigkeit im Preußischen Kultusministerium blieb auf das Jahr 1933 begrenzt. 1944 nahm er sich wegen Verbindungen zum Umfeld von Stauffenbergs nach dem gescheiterten Hitler-Attentat das Leben. Im Schmitt-Kreis nach dem Krieg wurde er hoch verehrt, wie eine 1951 erschienene Gedenkschrift („Tymbos“) bezeugt.

²⁹⁸ Eschweiler an Ahlmann vom 3.11.33 (EHM, NL Eschweiler). Zu Sanders Biographie vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 12, Anm. 24.

als klarer Gewinner des Streits und wähnte sich für die Zukunft auf sicherer Seite²⁹⁹.

(e) Somit ist es trotz der sich 1933 langsam zuspitzenden „Auseinandersetzung“³⁰⁰ Kallers mit dem Akademie-Professor im ersten Jahr der nationalsozialistischen Herrschaft zu keinerlei offiziellen Sanktionen gekommen. In seiner Korrespondenz mit Carl Schmitt läßt Eschweiler gleichfalls erkennen, daß er in dieser Zeit ungehindert seinen Lehraufgaben nachgehen konnte. Im Spätsommer 1933 bemühte er sich um die Übernahme eines Lehrstuhls in Würzburg, wobei der dortige Bischof Ehrenfried als „notorischer Jesuitenfreund“ möglichst überrumpelt werden sollte³⁰¹. Nachdem Carl Schmitts „mächtiger Arm“ einige politische Kontakte nach München geknüpft hatte³⁰², sagte offenbar Martin Grabmann (1875–1949), damals die „alles überragende Gestalt unter den Lehrstuhlinhabern für Dogmatik in Bayern“³⁰³, die Anfertigung eines unterstützenden theologischen Gutachtens zu. Aber auch dieses Mal war die Hoffnung auf „Eroberung einer wirksamen Cathedra“³⁰⁴ vergebens. Eschweiler blieb in Braunsberg, wo er, wie bereits erwähnt, während des Wintersemesters 1933/34 das Amt des Rektors übernahm. Ein schon zitiertes Schreiben an Dr. Ahlmann in Berlin beweist, daß sich der Theologe bis zuletzt gegen die Übernahme des Amtes zu wehren versucht hatte und stattdessen lieber einen ihm (und Barion) hörigen Kollegen (den Neutestamentler Alphons Steinmann) als Rektor installiert sehen wollte³⁰⁵. Das

²⁹⁹ Vgl. Eschweiler an Ahlmann vom 27.11.33 (EHM, NL Eschweiler): „Am Samstag nachm. ist Bischof Kaller 3½ Stunden bei mir auf der Bude gewesen. Mein Sieg ist ein vollständiger; nur freut er mich nicht sehr, weil der Überwundene mir jetzt und für immer als ein Gegenstand des Mitleids vorkommt. Von ihm ist wirklich nichts zu fürchten.“ In einem Schreiben des Folgejahres (Eschweiler an Kaller vom 19.1.34 [EHM, NL Eschweiler]) wird behauptet, der Bischof habe ihm bei diesem Anlaß gesagt: „Sie wissen nicht, wie nahe ich Ihrer Auffassung [sc. von der kirchenpolitischen Lage im allgemeinen und von der Kath. Aktion im besonderen, Th. M.] stehe“.

³⁰⁰ Vgl. Schreiben von Bischof Kaller an Eschweiler vom 23.6.34 (Abschrift): HStAD 265-1397/2.

³⁰¹ Vgl. – auch zum folgenden – HStAD, RW 265-3374, Karte Eschweilers an Schmitt aus München vom 27.9.33. Vermutlich handelte es sich um die Würzburger Fundamentaltheologie-Professur, deren Inhaber Georg Wunderle nach München berufen werden sollte, was allerdings aus politischen Gründen 1934 scheiterte; vgl. WEISS, Die Kath.-Theologische Fakultät Würzburg, 284.

³⁰² KOENEN, Der Fall Carl Schmitt, 379, Anm. 85, bestätigt die Angaben durch Verweis auf einen Brief, den Schmitt zugunsten Eschweilers im August 1933 an den zuständigen Münchener Oberregierungsrat verfaßte (HStAD, RW 265-398).

³⁰³ IMKAMP, Theologie, 627. Ausführlich zu seiner Person und wissenschaftlichen Leistung (mit etwas einseitiger Bewertung): BENDEL-MAIDL, Tradition und Innovation, 177–301.

³⁰⁴ HStAD, RW 265-3374, Karte Eschweilers an Schmitt vom 27.9.33.

³⁰⁵ Vgl. Eschweiler an Ahlmann vom 3.11.33 (EHM, NL Eschweiler): „Das Kult-Min. will, wie Barion berichtet, mich zum Rektor der Akademie ernennen; und wie ich eben höre, will

Ministerium ist diesem Ansinnen nicht gefolgt und hat Eschweiler schon am 16.11. ernannt³⁰⁶. Der Erkorene verstand die Aufgabe eher als Belastung, die ihn in seiner publizistischen Tätigkeit als Brückenbauer zwischen Kirche und totalem Staat einschränken mußte: „es ist schade, da ich gerade jetzt mit der Schreibmaschine breiter und wichtiger zu wirken glaubte als mit der kleinen Rektorkette, die einen an so viele Quisquilien bindet“³⁰⁷. Wenn tatsächlich in den folgenden Monaten nichts Gedrucktes mehr aus der Feder Eschweilers erschien, lag dies nicht nur an der Beanspruchung durch das akademische Amt, sondern vor allem am Konflikt mit der Kirche, der nun seinem Höhepunkt entgegenstrebte. Den im Fall Eschweilers entscheidenden Anlaß dafür gilt es im folgenden darzustellen.

(2) Am 14.7.1933, wenige Tage vor der feierlichen Unterzeichnung des Reichskonkordats in Rom, erließ die deutsche Reichsregierung das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“.

(a) Das Gesetz erlaubte die chirurgische Unfruchtbarmachung einer Person, „wenn nach den Erfahrungen der ärztlichen Wissenschaft mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwarten ist, daß seine Nachkommen an schweren körperlichen oder geistigen Erbschäden leiden werden.“ Der Eingriff konnte auf Antrag des Betroffenen, seines gesetzlichen Vertreters, eines Arztes oder Anstaltsleiters erfolgen. Als zuständig für die Verfahren wurden sogenannte staatliche „Erbgesundheitsgerichte“ erklärt.

(b) Innerhalb des deutschen Katholizismus war die Eugenik-Debatte keineswegs unbekannt. Wie vor allem Ingrid Richter herausgearbeitet hat, war seit 1918 in fortschrittlichen katholischen Milieus, die „Sozialkatholizismus, katholische Frauenorganisationen und Politiker des ‚linken Flügels‘ der Zentrumspartei“³⁰⁸ umfaßten, primär die Frage nach einer „positiven Eugenik“ diskutiert worden, also die Zulässigkeit einer Förderung „hochwertigen“ Nachwuchses auf dem Weg bewußter Familienplanung. Eine eugenisch begründete Sterilisation wurde dagegen meistens abgelehnt. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich kurz nach der klaren Bestätigung des Sterilisationsverbots durch das oberste Lehramt in der

auch der Senat der Akademie mich vorschlagen. Das paßt mir nun ganz und gar nicht. Ich bitte Sie darum, lieber Herr Dr., davon gütig Abstand zu nehmen. Morgen werde ich in der Senatssitzung versuchen, als Kandidatenliste diese alphabetische Reihe durchzudrücken: 1) André (bisheriger Rektor und gutwilliger Pg, der aber der Aufgabe nicht ganz gewachsen ist), 2) Lortz (Theologe und gleichgeschalteter Pg, aber unzuverlässiger Jesuitenschüler), 3) Steinmann (echter Pg und ganz von mir und Barion abhängiger Fakultäts-Ältester). Mein Kandidat ist also Nr. 3; mit Steinmann kann und wird alles hier nach dem Willen der Regierung gelenkt werden.“

³⁰⁶ Vgl. oben Anm. 230.

³⁰⁷ HStAD, RW 265-3376, mschr. Brief an Schmitt vom 27.11.33.

³⁰⁸ Vgl. RICHTER, Katholizismus und Eugenik, 524.

Enzyklika *Casti Connubii* Papst Pius' XI. vom 31.12.1930³⁰⁹ das preußische Zentrum 1932 zumindest zugunsten einer Möglichkeit freiwilliger Sterilisation öffnete. Die Ablehnung dieser Praxis durch den deutschen Katholizismus erreichte somit niemals dieselbe Geschlossenheit wie in der Abtreibungsfrage. Wie Richter ebenfalls aufzeigt, gewann erst in nationalsozialistischer Zeit die Zurückweisung an Eindeutigkeit³¹⁰, denn im Gesetz von 1933 erkannte man zunehmend den ersten Schritt in Richtung eines umfassenderen Angriffs auf angeblich „lebensunwertes“ Leben. Für diejenigen Katholiken allerdings, die sich den Brückenschlag zwischen ihrer Kirche und dem nationalsozialistischen Staat zum Programm gemacht hatten, stellte dieser erste offene ideologische Konflikt zwischen den beiden Institutionen in einer bedeutenden Frage eine besondere Herausforderung dar. Dies gilt nicht bloß für den schon lange mit der Eugenik-Thematik beschäftigten Paderborner Moraltheologen Joseph Mayer³¹¹, dessen Nähe zum NS-Staat bekannt ist. Schon wenige Wochen nach dem Gesetzeserlaß wurde auch von einer anderen Seite der einer Quadratur des Kreises ähnelnde Versuch angestellt, kirchliche und staatliche Position als im Kern vereinbar zu erweisen. Unter dem Namen der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“ (AKD), jener NSDAP-nahen Nachfolgeorganisation des im April 1933 gegründeten Bundes „Kreuz und Adler“³¹², mit der Franz von Papen seit Oktober 1933 (ohne dauerhaften Erfolg³¹³)

³⁰⁹ Vgl. zum Gesetz, zur katholischen Reaktion darauf sowie zur kirchlichen Bewertung des Gesamtthemas: BOCK, Zwangssterilisation, 80–93; GANSSMÜLLER, Erbgesundheitspolitik, 34–115; NOWAK, „Euthanasie“ und Sterilisierung, bes. 106–119; SCHMUHL, Rassenhygiene, bes. 305–312; RICHTER, Katholizismus und Eugenik, bes. 381–479; Justizministerium des Landes NRW (Hg.), Justiz und Erbgesundheit; LÖSCHER, „... der gesunden Vernunft nicht zuwider ...?“, 28–58.70–102.

³¹⁰ Vgl. RICHTER, Katholizismus und Eugenik, 311ff.

³¹¹ Vgl. ebd. 322ff.

³¹² Vgl. zu „Kreuz und Adler“ und AKD: BREUNING, Die Vision des Reiches, 226–238; BÄUMER, Die „Arbeitsgemeinschaft ...“.

³¹³ Die trügerische Hoffnung des Kreises zielte – nach SCHOLDER, Die Kirchen, Bd. 2, 128ff., ähnlich wie bei Carl Schmitt – darauf, das von den Nationalsozialisten geführte Reich im eigenen (d.h. hier: katholischen) Sinn umgestalten zu können. Der Arbeitskreis konnte zwar 1933 drei Nummern seiner Führerbriefe „Kreuz und Adler“ sowie einige Hefte der Reihe „Reich und Kirche“, u.a. mit den bekannten Brückenbau-Schriften von Lortz und Schmaus, vorlegen, aber löste sich schon im September 1934 wieder auf. Wie wenig solche Vermittlungsversuche von radikaleren NS-Kreisen geschätzt wurden, zeigen die Bemerkungen eines SD-Mitarbeiters in der 1936 entstandenen Ausarbeitung „Die neue Taktik des politischen Katholizismus“, BArch, R 58-5715, Bl. 1785–1788. Die Theologieprofessoren Lortz und Schmaus (Münster), Barion und Eschweiler (Braunsberg), Herte, Wenner und Mayer (Paderborn) werden in einer Liste von ca. 50 katholischen Geistlichen aufgeführt, „die innerhalb und außerhalb der NSDAP planmäßig nach einer Anpassung der katholischen Kirche an den Nationalsozialismus trachten“ (Bl. 1798–99). Unter den beigefügten „Anweisungen“ (Bl. 1825) heißt es: „Die der NSDAP. angehörenden, bzw. mit ihr sympathisierenden Geistlichen sind genau zu überwachen. Es ist festzustellen, welche von diesen Geistli-

die Brücke zwischen rechts-nationalen Katholiken und dem völkischen Lager zu schlagen versucht hatte, wurde mit Datum vom 15.10.33 ein Gutachten „des Prof. X“ in Umlauf gebracht, das sich mit der „Durchführung des Sterilisationsgesetzes im katholischen Volksteil“ beschäftigte. Obwohl Papst Pius XI. in seiner Weihnachtsansprache 1933 die Lehre von *Casti Connubii* nochmals ausdrücklich bestätigt hatte, folgte am 9.1.34 aus gleicher Quelle ein ausführlicheres Papier mit „näheren Erläuterungen“, das vor allem der Frage einer Vereinbarkeit der zuvor aufgestellten Thesen mit der genannten Moralenzyklika Pius' XI. nachgehen wollte.

(c) Rasch kam in Verbindung mit diesen Stellungnahmen zum Sterilisationsproblem der Name Eschweilers in die Diskussion³¹⁴. Vermutlich hatte er sich längst öffentlich zum Thema geäußert – seine Braunsberger Hörer erinnerten sich noch nach Jahrzehnten an zustimmende Bemerkungen zur Erlaubtheit der Unfruchtbarmachung aus seinem Mund³¹⁵. Es stellt das Verdienst des ermländischen Journalisten und Lokalhistorikers Hans Preuschoff (1905–1989) dar, in einem (postum publizierten) Beitrag erstmals den fast kompletten Text des genannten zweiteiligen Gutachtens zum Thema veröffentlicht und mit guten Argumenten Karl Eschweiler als seinen Hauptverfasser bestimmt zu haben³¹⁶.

(3) Wir können Preuschoffs Forschungsergebnisse bestätigen, indem wir sie mit weiteren Quellenbelegen illustrieren und dabei den Inhalt der relevanten Dokumente näher erläutern³¹⁷.

(a) Das erwähnte Ursprungsgutachten entfaltet sich in vier Thesen mit jeweils angeschlossenen knappen Erklärungen³¹⁸. Die Hauptintention der Stellungnahme wird bereits im ersten Leitsatz ersichtlich: „Das Ster[ilisations-]Gesetz ist auch in theologisch-kirchlicher Hinsicht für ein gerechtes Gesetz zu halten.“ Einwände gegen diese Auffassung wurzeln nach Ansicht des Verfassers in einem falschen Begriff vom Naturrecht und in einer Fehlinterpretation der Enzyklika *Casti Con-*

chen sich an führende Persönlichkeiten des Staates und der Partei heranmachen, um sie zu beeinflussen.“ Gleichzeitig scheint sich der SD über das Scheitern derartiger Versuche einer „Aufrichtung der Herrschaft Christi über den Gesamtbereich der Wirklichkeit im Dritten Reich“ (Formulierung von Lortz) und der ökumenischen Wiedervereinigung mit Hilfe des NS-Staates sicher zu sein.

³¹⁴ Vgl. HÜRTEN, Deutsche Briefe, I, 33f. (Äußerung Gurians vom 12.10.34); LAUTENSCHLAGER, Joseph Lortz (Briefausschnitt Lortz vom Nov. 1934).

³¹⁵ Vgl. REIFFERSCHIED, Das Bistum Ermland, 27.

³¹⁶ Vgl. PREUSCHOFF, Zur Suspension; Text des Gutachtens ebd. 134–138.

³¹⁷ Vgl. zum folgenden: „Stellungnahme des Prof. X zur Durchführung des Sterilisationsgesetzes im kath. Volksteil“; erhalten in EHM, NL Eschweiler; HStAD, RW 265-1397/3–10.

³¹⁸ Der bei PREUSCHOFF, Zur Suspension, 134, wiedergegebene Text aus der Zeitschrift des Nationalsozialistischen Ärztebundes Ziel und Weg 5 (1935 [bei PREUSCHOFF, 134, Anm. 62, fälschlich: 1936]), Heft 3, enthält nur die Leitsätze 1–3 mit verkürzter Erläuterung. Diese Publikation erfolgte, als die eigentliche Kontroverse um die Ausführungen längst vorbei war.

nubii. Der Anfangsteil dieser Begründung wird in These zwei mit einem Argument gestützt, das, wie Preuschoff richtig erkannt hat, schon in seiner terminologischen Eigenart klar auf Eschweilers Verfasserschaft schließen läßt³¹⁹: „Das Ster.Gesetz ist nur ein einzelner, aber wegen seiner Dringlichkeit interessanter Fall für die Problematik des rationalistischen Naturrechtsbegriffes der Barockscholastik“³²⁰. Da dieser Begriff gerade im deutschen Klerus „infolge besonderer geschichtlicher Verhältnisse“ noch vorherrschend sei, solle sich die Regierung hier auf keine wissenschaftliche Debatte einlassen. Um so entschiedener aber, so der Aufruf in der dritten These, müsse die Regierung – „zumal bei der offiziellen Propaganda“ – den Fehler vermeiden, das Sterilisationsproblem als „an sich“ religiös und sittlich unbedeutend einzustufen. Zur Durchführung der Verordnung seien vielmehr „die religiösen Kräfte im deutschen Volksteil (...) unentbehrlich“. Wie eine solche Zustimmung gewonnen werden kann, versucht These vier mit mehreren konkreten Einzelschlüssen zu verdeutlichen, in denen der theologische Gutachter den Staat zu propagandistischer Klugheit und kompromißloser Härte in der Durchsetzung der Verordnung animiert, die bis hin zu Inhaftierungen von Betroffenen und zum massiven Druck auf katholische Ärzte reichen soll:

- „1. Es ist daran festzuhalten, daß jede unter der Flagge religiöser oder wissenschaftlicher Bedenken geführte Sabotage des Ster.Gesetzes unnachsichtig unterdrückt wird.
2. Jede Diskussion zwischen staatlichen und kirchlichen Behörden über das Ster.Problem ist zu vermeiden; sie darf unter keinen Umständen irgendwie aktenkundig werden.
3. In den Ausführungsbestimmungen des Ster.Gesetzes ist zu bemerken, daß die unter das Gesetz fallenden Personen bzw. Kranken, falls sie aus religiösen Bedenken die Sterilisierung ablehnen, in Bewahranstalten überführt werden können. Die Errichtung, Leitung und Verwaltung dieser Bewahranstalten ist Sache der kirchlichen Behörde oder der privaten Wohlfahrt; dem Staat steht lediglich die Polizeiauskunft (= Aufsicht) darüber zu, daß der Bewahrungszweck sichergestellt ist.“³²¹

³¹⁹ Vgl. PREUSCHOFF, Zur Suspension, 121f.

³²⁰ Die Ablehnung des Naturrechts als abstrakt-rationalistischer Konstruktion sowie die Heranziehung des Begriffs „Barockscholastik“ waren zwar innerhalb der gesamten Schmitt-Schule verbreitet (vgl. DAHLHEIMER, Carl Schmitt, 359 mit Anm. 1523), aber Eschweiler als Erfinder des Begriffs darf mit ihm in besondere Verbindung gebracht werden.

³²¹ Offenbar hatte gerade dieser Passus, der eine Alternative zur Sterilisation aus religiösen Gründen eröffnet, in Berliner Ministerialkreisen Zweifel daran geweckt, ob Eschweiler tatsächlich voll hinter dem staatlichen Gesetz stehe. In einem Brief an Dr. Ahlmann vom 3.11.33 (EHM, NL Eschweiler) versuchte der Theologe, diese Zweifel zu zerstreuen. Er hat darum für den genannten Abschnitt eine Modifizierung vorgeschlagen, die noch deutlicher den Charakter einer „Kann“-Bestimmung trägt, über deren Anwendung allein staatliche Behörden zu entscheiden haben, und die eine Verwahrung nicht-sterilisierter Kranker ganz auf *kirchliche* Einrichtungen (allein zu deren finanziellen Lasten!) einschränkt.

4. Die Chefärzte der kath. Anstalten sind scharf zu kontrollieren, daß sie die Bestandsaufnahme der unter das Ster.Gesetz fallenden Personen genau und pünktlich vollziehen. Diese Tätigkeit bietet für sich noch keine Gelegenheit zu (...) begründeten Gewissenskonflikten und ist darum rücksichtslos im Notfall zu erzwingen.“

(b) Die im Januar 1934 erschienenen, wiederum unter dem Namen der AKD und offensichtlich von gleicher Hand verfaßten „näheren Erläuterungen“ zu der vorangegangenen Stellungnahme gliedern sich in drei Abschnitte.

(aa) Zunächst ist der Verfasser bemüht, auf die zuvor behauptete, aber noch nicht belegte Vereinbarkeit des Gesetzes mit der Eheenzzyklika Pius' XI. einzugehen. Dazu lautet seine These: Unerlaubt nach *Casti Connubii* ist allein die künstliche Sterilisation, sofern sich ein *einzelnes* moralisches Subjekt zu ihr entscheiden wollte. Der Staat sei durch die Zurückweisung nur berührt, sofern er sich als „der spezifisch liberale, der zum Macht- und Schutzinstrument der absoluten Individualität gewordene Staat“ definiere. Der „natürlich wirksame Staat“ dagegen werde von der päpstlichen Ablehnung keineswegs betroffen. Insofern die Enzyklika nur „direkte“ Gewalt des Staates über die körperlichen Glieder ihrer Untertanen dort verwerfe, wo es nicht um Ausführungen der Strafgewalt gehe, seien „indirekte“ Eingriffe zugestanden. „Das heißt aber: Jedes Staatsgesetz ist auch moralisch gerecht und erlaubt, wodurch der einzelne auktoritativ in die Lage versetzt wird, sich körperlich verstümmeln zu lassen, wenn und soweit das Gemeinwohl es fordert.“ Nach Meinung des Gutachters handelt es sich in diesem Fall ausdrücklich nicht um eine strafende *coactio*, sondern um *administratio*, die sich gemäß dem zuvor Gesagten durch den Rekurs auf ein übergeordnetes Gut legitimiert. Nach der Feststellung solcher „Gerechtigkeit“ wird der Kirche die Aufgabe zugewiesen, einer reibungslosen Umsetzung der Vorschrift zuzuarbeiten: „Es ist Sache der Seelsorge, daß er [sc. der zu Sterilisierende] sich dem Gesetze mit möglichst wertvoller Moralität fügt.“ Der angeblich in der päpstlichen Enzyklika vorzufindende *sensus Romanus* in seiner „bewundernswürdigen Zeitunabhängigkeit“, der noch klar zwischen „privater und öffentlicher Sittlichkeit“ zu unterscheiden wisse, wird im Anschluß jener „deutschen Moralthologie“ entgegengestellt, die seit ihrer Emanzipation von der allgemeinen Glaubenswissenschaft ganz in den Individualismus der Neuzeit versunken sei, alles Christliche in Moral auflöse, aber letztere deswegen nur noch abstrakt, vor allem ohne „die wesensmäßige Beziehung des subjektiven Gewissens zum objektiv-politischen Handeln“ verstehe. Die wissenschaftsgeschichtlichen Thesen der „Zwei Wege“ von 1926 sind in diesen Aussagen unverkennbar, sie finden sich allerdings nun in einen gänzlich veränderten Kontext gestellt. Auch die folgenden Sätze des Gutachtens schöpfen noch einmal aus dem Vollen der Eschweilerschen Theorie über den Ursprung des neuzeitlichen Liberalismus im nachtridentinischen theologischen Rationalismus: „Den Staat mißt die Barockscholastik an jener künstlichen Abstraktion, die sie Naturrecht nennt, und

das in Wahrheit nichts anderes ist als die Verabsolutierung des moralisch reflektierenden, d.h. privaten Gewissens. Will man dem vieldeutigen Schlagwort vom ‚Liberalismus‘ seinen historisch bestimmten, oder besser, seinen konkreten Ursprungssinn geben, so ist er geradezu zu definieren als der praktische Versuch, das abstrakte private Gewissen zum öffentlichen Gesetz zu machen. Kants bekanntes Wort: ‚Handle so, daß deine Maxime ...‘ ist nur ein später und bereits Bedenklichkeiten verratender Ausdruck dieses die Neuzeit beherrschenden Geistes.“ Damit aber sei die „Abkehr vom echten Naturrechtsgedanken“, den uns Eschweiler schon an anderer Stelle näher erläutert hat, sowie die „Auflösung jeder natürlichen Staatsordnung“ unumgänglich, was auf dem Gebiet der Moral mit einer „ohnmächtige[n] Illusionierung des Gewissens“ einhergehe.

(bb) In einem zweiten Schritt geht der Gutachter auf die Frage des möglichen Gewissenskonfliktes ein, der einem Katholiken durch das Gesetz entstehen könnte. Problemen mit katholischen Krankenhäusern komme nur nachgeordnete Wichtigkeit zu; in rund 30 Jahren, so das nicht weniger lakonische als zynische Urteil, sei das Problem der „unfreiwillige[n] Volksschädlinge“ sowieso erledigt. Auf keinen Fall jedoch dürfe die Sterilisation im Bewußtsein des katholischen Volkes auf eine Stufe mit der Abtreibung gestellt werden.

(cc) Die Schlußausführungen des Erläuterungsgutachtens gelten der „Propaganda für das Ster[ilisations-]Gesetz in der Presse und im Rundfunk“. Hierbei sei ein ganz besonderer theologischer und religiöser „Takt“ vonnöten: Im Vordergrund müsse stehen, das Gesetz als Notwehrtat des Staates gegen unmoralische Zustände darzustellen, wie sie sich im „liberalistischen Zeitalter“ eingeschlichen hätten³²². Der letztlich auch moralische Sinn dieses zunächst negativ ausgerichteten Gesetzes sei es, die Einsicht zu befördern, „daß jeder Deutschgeborene sein individuelles Heil allein in und durch das Heil seines Volkes erlangen kann“. Erneut wird hier das politische Interesse des Volkswohles über die auf das Individu-

³²² Auch in einem Gutachtenentwurf des Nachlasses unter dem Titel „Kastration und Sterilisation“ vom 11.11.34 nennt Eschweiler letztere eine „für die Gesundheit des ganzen Volkskörpers unentbehrliche Nothilfe“. Geradezu spöttisch kommentiert Eschweiler die Tatsache, daß die Kurie zwar gegen die Sterilisation höchste Bedenken erhebe, zum Thema „Kastration“ dagegen auffällig schweige. Den Grund sieht der Kommentator darin, daß „Rom und der päpstliche Hof (...) bis in unsere Tage hinein das Eldorado der Kastraten“ gewesen seien. Man brauchte sie für die Sopranstimme im Chor, weil man keine Frauen singen lassen wollte. „Dem Gefühl der nordischen ‚Barbaren‘ ist es freilich ganz unfassbar, wie man überhaupt auf den Gedanken kommen konnte, gesunde Kinder absichtlich zu scheußlichen Zwitterwesen werden zu lassen, um zuverlässige, wenn auch häßliche und unnatürliche Soprane zu bekommen – nicht für das Theater, sondern ausgerechnet für den Gottesdienst. Im päpstlichen Rom aber ist das Unfaßbare über drei Jahrhunderte lang allgemeine Übung und ernstlich nie bekämpfte Sitte gewesen.“ Demgegenüber bedürfe das durch das Gemeinwohl und das Naturrecht auf Selbsterhaltung legitimierte Gesetz des nationalsozialistischen Staates „wahrhaftig keiner moralischen Rechtfertigung“.

um zentrierten moralischen Erwägungen der kirchlichen Autorität gestellt. Noch drastischer hat Eschweiler in einer brieflichen Erläuterung seiner Stellungnahme den „positiven Zweck“ des Gesetzes als staatliche „Notwehr gegen die akute Gefahr der Volksdegeneration“ beschrieben³²³ und sich damit in aller Deutlichkeit vom kirchlichen Argumentationsansatz distanziert.

(c) Diesen Weg haben in der Folgezeit katholische Nationalsozialisten wie der dem Schmitt-Kreis seit Bonner Zeiten nahestehende Hubertus Bung (1908–1981)³²⁴ fortsetzen können – nicht ohne geschickte Berufung auf vor 1933 entstandene theologische Wortmeldungen zum Thema³²⁵, ausführliche explizite Zitierung der faktisch von Eschweiler stammenden Stellungnahme³²⁶ und strikte Ablehnung eines möglichen Unfehlbarkeitsanspruches der in *Casti Connubii* vorgetragenen Doktrin. In Eschweilers eigener Begründungsstrategie ist vor allem der Gedanke maßgeblich, daß das gesamte katholische Naturrechtsdenken der Neuzeit, als dessen Ausdruck auch die Argumentation von *Casti Connubii* zu klassifizieren ist, unter den Vorzeichen einer individualistischen und rationalistischen Fehlentwicklung steht, deren Urheberchaft sich in der mittlerweile immer grobschlächtiger verfahrenen theologischen Ideengeschichte Eschweilers erneut die Jesuitentheologie der frühen Neuzeit zurechnen lassen muß³²⁷. Es fällt auf, daß kein Versuch gemacht wird, die staatliche Vorgabe mit Berufung auf das Reichskonkordat zu legitimieren, wiewohl vor allem die Passage in Art. 1 über die „Grenzen des für alle geltenden Gesetzes“, innerhalb derer die Kirche ihre Ange-

³²³ Eschweiler an Ahlmann vom 3.11.33 (EHM, NL Eschweiler).

³²⁴ Vgl. dessen Beiträge von 1935: Die Stellung des Sterilisierten nach katholischem Eherecht; Das Erbgesundheitsgesetz und seine Gegner. Dazu: MEHRING, Carl Schmitt, 364.

³²⁵ Bung bediente sich vor allem der 1927 mit kirchlichem Imprimatur erschienenen Studie des Paderborner Moraltheologen Joseph MAYER, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. Zu erwähnen ist, daß dieses Buch im Visier der römischen Indizierungsbehörden stand; vgl. WOLF, Contro razzismo, 256. Daß Mayer mit der NS-Sterilisationspolitik übereinstimmte, berichten GeStaPo-Akten aus einem Gespräch des Innenministers mit dem Paderborner Theologen vom 29.4.35 (BArch, R 58-5634, A.2, Bl. 50–51, hier 51: „Dr. Mayer, der auch in Sterilisierungsfragen ein besonderer Fachmann ist und darüber ein größeres Werk geschrieben hat, anerkennt die Notwendigkeit dieser Gesetze restlos, doch empfiehlt er, in der praktischen Anwendung größere Rücksicht auf die Bevölkerung zu nehmen“). Vgl. auch die Bemerkungen des SD in BArch, R 58-5299, Bl. 53–54.

³²⁶ Vgl. BUNG, Das Erbgesundheitsgesetz, 5, Anm. 30; 6f. (auffällig ist in Anm. 32 die ausdrückliche Übernahme von Eschweilers „Barockscholastik“-Polemik).

³²⁷ Carl Schmitts Versuche während des Nationalsozialismus, „Naturrecht“ (im angeblich wahren aristotelischen Sinn) anti-idealistisch als konkrete Ordnungseinheit zu beschreiben, innerhalb derer die artlich-völkische Prägung normative Bedeutung besitzt (vgl. SCHMITT, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 7.41), und sich gegen „abstrakt vernunft- oder naturrechtliche Forderungen“ abzugrenzen (vgl. SCHMITT, Nationalsozialismus und Völkerrecht, 17), erinnern deutlich an die Gedanken Eschweilers.

legenheiten zu ordnen habe³²⁸, einen Anknüpfungspunkt für mögliche Versuche einer Neutralisierung der päpstlichen Weisung hätte bieten können. Allerdings hat Rom im Laufe der Jahre 1934 und 1935 mehrfach explizit den strikt naturrechtlichen Anspruch seiner Lehre in der Sterilisationsfrage unterstrichen³²⁹.

(d) Hans Preuschoff hat nicht bloß durch die bereits erwähnte stilkritische und sachliche Analyse des Textes, die wir unterstreichen konnten, die Verfasserschaft Eschweilers nachgewiesen, sondern auch durch Rekurs auf ein Schreiben des Theologen an den jungen AKD-Vorsitzenden Roderich Graf von Thun (1908–1983) vom Dezember 1933, das ihm ausnahmsweise aus dem Eschweiler-Nachlaß zugänglich gemacht worden war³³⁰. In Kenntnis der gesamten Nachlaß-Materialien läßt sich der Vorgang noch detaillierter klären. Anlaß der ersten, kurzen Stellungnahme Eschweilers war laut seinen eigenen Angaben im Übersendungsschreiben ein Gespräch mit Graf Thun am 15.10.33³³¹. Für weitere Unterstützung bot Eschweiler sich in seinem Brief ausdrücklich an. Thun kam bald auf die Offerte zurück und erbat im Dezember 1933 eine ausführlichere Stellungnahme, für die er Eschweiler jene Leitfragen vorgab, die dann im zweiten Beitrag tatsächlich auch behandelt wurden³³². Eschweiler schmeichelte vor allem Thuns Bemerkung, daß die im ersten Entwurf vorgelegten Explikationen „vollinhaltlich“ in den Ausführungsbestimmungen zum Sterilisationsgesetz Berücksichtigung gefunden hätten. Um so bereitwilliger lieferte der Theologe kurz vor Weihnachten seine erweiterte Stellungnahme³³³. Die Tatsache, daß sie in Form eines langen Briefes an Graf Thun erfolgte, in dem auch manche persönliche Mitteilungen zu finden sind, zeigt allerdings klar, daß Eschweilers Text nicht für jene Verbreitung gedacht war, für die sie Thun dann offenbar ungefragt umgearbeitet hat³³⁴. Durch mangelnde Diskretion seitens der AKD, über die sich Eschweiler bei deren

³²⁸ Vgl. Reichskonkordat, Art. 1: Das Deutsche Reich „anerkennt das Recht der katholischen Kirche, innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten und im Rahmen ihrer Zuständigkeit für ihre Mitglieder bindende Gesetze und Anordnungen zu erlassen.“ Eschweilers Verzicht darauf, sich auf diese Einschränkung zu berufen, könnte darin begründet liegen, daß er wie sein kanonistischer Kollege Hans Barion in der Formulierung bereits eine zu weitreichende Konzession an überwundenes Rechtsdenken sah; siehe dazu Barions Gutachtentext bei MARSCHLER, Kirchenrecht, 202–206.

³²⁹ Vgl. etwa Osservatore Romano vom 9.7.34.

³³⁰ Vgl. PREUSCHOFF, Zur Suspension, 122 mit Anm. 13.

³³¹ Eschweiler an Graf Thun vom 15.10.33 (EHM, NL Eschweiler).

³³² Vgl. Graf Thun an Eschweiler vom 9.12.33 (EHM, NL Eschweiler).

³³³ Eschweiler an Graf Thun vom 23.12.33 (EHM, NL Eschweiler).

³³⁴ Eschweiler hat allerdings eine Kopie des kompletten Gutachtentextes an Carl Schmitt gesandt, in dessen Nachlaß es erhalten ist.

Reichsstelle im Juni 1934 deutlich beschwert hat³³⁵, wurden die beiden Stellungnahmen und ihre Beziehung zu Eschweiler Bischof Kaller bekannt, der, wie wir sehen werden, prompt reagierte.

Nur am Rande sei erwähnt, daß eine direkte Beteiligung Hans Barions an den Texten, die schon von Zeitgenossen behauptet wurde³³⁶ und in der Forschungsliteratur bis heute ohne überzeugende Belege kolportiert wird³³⁷, auszuschließen sein dürfte³³⁸. Zu Barions *faktischer* Haltung gegenüber dem Gesetz ist damit nichts ausgesagt. Eine Briefäußerung Eschweilers aus dem November 1933 bezeugt, daß Barion damals das Sterilisationsgesetz auf jeden Fall als formaljuristisch gültig und schon dadurch „gegen kuriale Angriffe geschützt“ betrachtet hat³³⁹.

³³⁵ Vgl. Eschweiler an AKD, Reichsstelle Berlin, vom 25.6.34 (EHM, NL Eschweiler): „Ich darf mir wohl im Augenblick ersparen, diese ohne mein Wissen und Zutun erfolgte Verwendung meiner Auskünfte an Graf Thun zu kennzeichnen. Wohl aber muß ich ebenso ernstlich wie dringend an den ritterlichen Beistand appellieren in der Abwehr der Racheversuche, die mich wegen der in der Sterilisationsfrage erlittenen Niederlage nun durch die Schuld der AKD verfolgen.“

³³⁶ So zitierte der Schweizer kirchengeschichtliche Dokumentendienst *Ecclesiastica* 14 (1934), Nr. 47, vom 24.11.34, S. 345, Anm. 4, folgende Passage aus der „Augsburger Postzeitung“, Nr. 260 vom 12.11.34: „Die beiden Mitglieder der katholisch theologischen Fakultät in Braunsberg, Prof. Dr. Eschweiler und Prof. Dr. Barion, haben vor einigen Monaten ein Gutachten zur Frage der Sterilisation abgefasst, in dem sie zu dem Ergebnis kommen, dass sich die Sterilisation mit den Anschauungen des Katholizismus vereinbaren lasse. Zur Begründung dieser These haben die beiden Professoren eine der katholischen Lehre bisher nicht geläufige Trennung von Weltanschauung und Religion vorgenommen. Der Heilige Stuhl hat dieses Gutachten abgelehnt und verurteilt. Die beiden Professoren sind daraufhin ihrer Ämter enthoben worden.“ Präziser informiert war offenbar die „Ermäländische Zeitung“ (Nr. 262 vom 12.11.34), aus der das Schweizer Blatt die Nachricht anführt, „dass die beiden Professoren nicht ihrer Professur enthoben, sondern lediglich *a divinis* suspendiert wurden, und zwar *disciplinae causa* bis zur Erledigung ihres Prozesses in Rom. Ausserdem liege nur bei Prof. Eschweiler der Grund zu dieser Massnahme in der Stellungnahme zu dem Sterilisationsgesetze.“ Diese Version stellt die Vorgänge korrekt dar, doch ist die frühe Fehlmeldung über Barions Beteiligung seitdem regelmäßig wiederholt worden. Vgl. zum Wirrwarr um die Berichterstattung 1934 PREUSCHOFF, Zur Suspension, 115–121.

³³⁷ Vgl. MAY, Kirchenkampf, 519.524, Anm. 6, mit Verweis auf die Deutsch-Evangelische Korrespondenz 35 (1936), N. 45, S. 4. Ohne neue Belege: SCHMUHL, Rassenhygiene, 310; DENZLER, Widerstand oder Anpassung, 107; RICHTER, Katholizismus und Eugenik, 412; BESIER, Die Kirchen, 870; GRIECH-POLELLE, Bishop Von Galen, 69; KRIEG, Catholic theologians, 49; von diesem wieder übernommen bei BURLEIGH, Sacred Causes, 179f.

³³⁸ Barion selbst hat dies in seinem Entnazifizierungsverfahren nach dem Krieg mehrfach glaubwürdig unterstrichen (vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 45f.), und auch Joseph Lortz hat sich in diesem Sinne geäußert (vgl. LAUTENSCHLAGER, Joseph Lortz, 322).

³³⁹ Vgl. Eschweiler an Ahlmann vom 3.11.33 (EHM, NL Eschweiler). In einer Beurteilung Barions durch die NSDAP-Ortsgruppe München-Siegestor vom 29.03.39 heißt es: „Der Genannte ist (...) schon immer öffentlich für das Sterilisationsgesetz eingetreten“ (BArch, früher BDC, PK 1000041246).

4.4 Die kirchliche Suspendierung 1934/35

(1) Wir wissen bereits, daß sich die politische Euphorie, die Hitlers Machtergreifung 1933 bei Eschweiler geweckt hatte, auch im Folgejahr ungebremsst fortsetzte³⁴⁰. Unbeirrt hat der Theologe 1934 auf verschiedenen Feldern seines Wirkens den Nationalsozialismus weiter zu fördern versucht. Im April d. J. trat er – wohl als Vortragender – im Rahmen einer NS-Dozentenakademie in Kitzberg bei Kiel auf³⁴¹. Aus der gleichen Zeit sind politisch unterfütterte Bemühungen dokumentiert, Studenten aus anderen Reichsteilen für ein „Ostsemester“ an die Braunschweiger Akademie zu holen³⁴², auch wenn dies aus kirchlicher Perspektive kaum als realistisch erscheinen konnte³⁴³. Quellenmäßig dagegen nicht näher belegbar ist eine Notiz Piet Tommissens, wonach Eschweiler sich 1934 an der Etablierung einer Zeitschrift namens „Kreuzfeuer“ unter der Herausgeberschaft von Hubertus Bung beteiligt haben soll, die als Unterstützung der nationalen Erhebung von Seiten jüngerer katholischer Intellektueller konzipiert gewesen, aber rasch am Widerstand der Berliner Kurialkreise gescheitert sei³⁴⁴. Daß es dieses Projekt tatsächlich gab, darf durch eine Notiz des Briefwechsels zwischen Bung und Carl Schmitt als gesichert gelten³⁴⁵.

³⁴⁰ Vgl. die bei WEITZ, *Katholische Kirche*, 336, zitierte Passage aus einem Privatbrief an M. D. (wahrscheinlich Maria Dahmen) zum Jahreswechsel 1933/34. Maria Sibylla Dahmen (1903–1979) war Eschweilers Nichte, ihre musikalische Ausbildung und Karriere – sie war Opernsängerin – hat ihr Onkel immer zu fördern versucht. An einigen Publikationen Eschweilers hat sie als Übersetzerin mitgewirkt. Zu ihrer Person vgl. HEYMANN, *Maria Dahmen*; KRAUSS, *Erinnerungen*, Nachträge, 47f.; STERNHEIM, *Tagebücher*, Bd. 2, 393 [2080]. Über Eschweiler hat auch Carl Schmitt sie kennengelernt (vgl. SCHMITT, *Tagebücher*, 302 [Eintrag vom 27.8.33, mit falscher Transkription des Namens]).³⁴² [vom 24.4.34].

³⁴¹ Vgl. die Notiz in einem Brief des Historikers Leo Just an Martin Spahn vom 14.4.34 (in: JUST, *Briefe*, 135f.). Offenbar war Eschweiler 1933/34 an der Behinderung von Justs Habilitation beteiligt (vgl. Barion an Eschweiler vom 4.10.34 [EHM, NL Eschweiler]). Zu Just vgl. FELDKAMP, *Reichskirchengeschichtsschreibung und Grenzlandforschung*.

³⁴² Vgl. REIFFERSCHIED, *Bistum Ermland*, 61. Als Quellenzeugnis kann hier Eschweilers Bericht „Wie das Staatsinteresse an der Staatl. Akademie zu Braunschweig institutionell gesichert werden kann“ (1935), S. 8, dienen.

³⁴³ Bischof Kaller schrieb am 12. Juni 34 unverblümt in einem Brief an den Oberpräsidenten der Provinz Ostpreußen: „Es ist sicher, daß kein Bischof in Deutschland, so wie die Verhältnisse an der Akademie zu Braunschweig zur Zeit liegen, seine Theologen zum Studium nach Braunschweig entsenden wird“ (EHM, NL Eschweiler).

³⁴⁴ Vgl. die Fußnotennotiz in: Schmittiana 3 (1991) 81f. (FN 14).

³⁴⁵ Vgl. HStAD, RW 265-2214, Bung an Schmitt vom 22.3.34: „Vom ‚Kreuzfeuer‘ kann ich Ihnen Gutes berichten; einer aus unserm engsten ‚Kämpfer‘kreise, Herr Eisenhardt aus Friedrichshafen, hat eine frühere Zentrums-Presse-Korrespondenz, das I.B.Krauss'sche Pressebüro in Lichterfelde Ost übernommen; wir erfassen dadurch täglich etwa 80 katho-

Auch in der Öffentlichkeit des akademischen Amtes gab Eschweiler seine Nähe zum neuen politischen System weiter klar zu erkennen. Zusammen mit anderen Rektoren der Preußischen Hochschulen unterzeichnete er zu Beginn 1934 eine EntschlieÙung, die den Nationalsozialismus als „die einzige lebendige und schöpferische Macht“ preist, „die die Wissenschaft und die deutsche Universität befreit aus der rein spezialistischen und fachlichen Zersplitterung und sie hinführt zu den tiefsten Lebens- und Schicksalsfragen des deutschen Volkes“³⁴⁶.

(2) Der ideologische Charakter eines solchen Bekenntnisses schließt nicht aus, daß sich Eschweiler von Aktionen dieser Art auch handfeste Vorteile für seine Braunsberger Akademie versprochen hat. Schon lange vor Eschweilers Berufung nach Braunsberg hatte sich die dortige theologische Fakultät darum bemüht, in Verhandlungen mit Staat und Kirche das Promotionsrecht zu erlangen und auf diesem Wege einen entscheidenden Schritt in Richtung Gleichstellung mit den „großen“ Fakultäten im Reich zu tun. Während die Braunsberger Philosophische Fakultät, deren Existenz durch die geringen Studierendenzahlen akut bedroht war, durch ihren Rektor Philipp Funk mit Schreiben vom 2.1.1927 dem Preußischen Kultusministerium mitgeteilt hatte, daß sie auf Erlangung des Promotionsrechts verzichten wolle, wenn nur ihr *Status quo* unangetastet bleibe³⁴⁷, brachten die Theologen ihr Anliegen immer neu zur Sprache und waren schon vor 1930 viel eher willens, ihre Selbständigkeit durch Eingliederung in die Königsberger Volluniversität aufzugeben, als dauerhaft akademische Inferiorität hinnehmen zu müssen³⁴⁸. Als Dekan der theologischen Fakultät und späterer Rektor der Akademie hat Eschweiler die *Ceterum censeo*-Politik in dieser Frage fortgeführt³⁴⁹. Seine erste Rektoratsrede im Wintersemester 1931³⁵⁰, weitere öffentliche Wortmeldungen³⁵¹

sche Zeitungen, durch die wir das n[ational]s[ozialistische] ‚Gift‘ ins katholische Volk träufeln können.“ Eschweiler wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.

³⁴⁶ Zit. nach GOTTO, Die Wochenzeitung Junge Front/Michael, 119.

³⁴⁷ Auch Eschweiler wußte genau, daß die Philosophische Fakultät der „schwache Punkt in der Organisation“ der Akademie war und notorisch Probleme mit ihrer Existenzrechtfertigung hatte. Vgl. seinen Bericht „Wie das Staatsinteresse an der Staatl. Akademie zu Braunsberg institutionell gesichert werden kann“ (1935), 3f. (EHM, NL Eschweiler). Gegen die kurialen Versuche, die außertheologische Ausbildung der Seminaristen auf „scholastische Philosophie“ zu beschränken, empfahl er dem Staat, vermittle der bestehenden Philosophischen Fakultät in Braunsberg „das national deutsche Bildungsziel institutionell unabhängig und für den klerikalen Nachwuchs um so intensiver“ zu verfolgen (ebd. S. 4). Als Zukunftsperspektive schlug Eschweiler eine Spezialisierung der Fakultät auf „klassische Philologie“ vor (ebd. Bl. 7), bot aber auch eine politisch motivierte Fächerumwidmung an (ebd. S. 9).

³⁴⁸ Vgl. die Akten in GStA PK, I. HA Rep. 76 VI Sekt 2 cc Nr. 2 Bd. 14.

³⁴⁹ Vgl. ebd. seine Schreiben an das Kultusministerium vom 30.1.30 und 10.12.31. Als Alternative wurde die Beteiligungsmöglichkeit der Braunsberger Professoren an Königsberger Verfahren erwogen, für die Barion einen juristischen Entwurf ausfertigte (ebd., Beilage II, 1).

³⁵⁰ Vgl. ESCHWEILER, Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie, 13f. Als Begründung wird hier angeführt, daß mit dem Promotionsrecht Hilfen für die lebendige Verkündi-

wie auch Hans Barions Braunsberger Gutachten zu der im Folgejahr erschienenen Apostolischen Konstitution *Deus Scientiarum Dominus*, die das Ziel verfolgte, die römischen Ausbildungsvorschriften der Realität des deutschen theologischen Fakultätenwesens anzupassen³⁵², kamen auf dieses Votum zurück. Die Erhebung der Dozentur Hans Barions (Kirchenrecht) zu einem Ordinariat und die Bestellung Heinrich Kühles als eigener Dozent für Fundamentaltheologie im Jahr 1933³⁵³ waren nicht zuletzt als strategische Schritte zur Erlangung des Promotionsrechts für die Fakultät gedacht, da zu diesem Zweck an der Theologischen Fakultät mindestens fünf ordentliche Lehrstühle vorgewiesen werden mußten. Nach der Machtergreifung haben Eschweiler ebenso wie der gleichfalls dem Nationalsozialismus zuneigende Philosoph Hans André in weiteren Anträgen gezielt versucht, das alte akademische Anliegen in neuer Weise politisch abzustützen. Barion scheint 1933 Vorschläge gemacht zu haben, wie am besten die päpstliche Anerkennung eines staatlichen Promotionsrechts zu erlangen sei³⁵⁴. Als dieser Strategie von staatlicher Seite endlich ein positives Echo zuteil wurde (durch die Verleihung des Promotionsrechts mit Dekret vom 18.1.34), leistete die kirchliche Seite in Gestalt von Kardinalstaatssekretär Pacelli Widerstand (1935), da man die konkordatäre Mitwirkung der Kurie mißachtet sah – Eschweiler deutete dies als typischen Fall des Staat-Kirche-Konflikts, in dem er den Staat zu Beharrlichkeit aufrief³⁵⁵. Faktisch ist das Promotionsrecht an der Akademie bis zu ihrem Untergang 1945 niemals ausgeübt worden. Details zu den Vorgängen sind bereits in anderen Forschungsarbeiten zur Darstellung gekommen³⁵⁶.

gungspraxis gegeben sowie die reiche kirchen- und theologiegeschichtliche Tradition und Gegenwart des Ermlands anerkannt würden. Es schließt sich der Aufruf an, die noch bestehenden, eher organisatorische Fragen betreffenden Hindernisse zu überwinden.

³⁵¹ Vgl. Eschweilers Rede zum 75jährigen Bestehen des Ermländischen Geschichtsvereins im Oktober 1931 (EHM, NL Eschweiler).

³⁵² Vgl. dazu MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten, 384ff.; MARSCHLER, Kirchenrecht, 88–93.132ff.145. Zur Haltung Pacellis vgl. bes. ALBRECHT, Notenwechsel, Bd. II, Nr. 30 (S. 164ff.).

³⁵³ Vgl. dazu die Angaben im Geschäftsbericht des Rektors (Eschweiler) für die Zeit vom 18. Nov. 1933 bis zum 18. Febr. 1935 (EHM, NL Eschweiler), S. 2f. Daß Barions Erhebung auf ein Ordinariat den Sinn hatte, der Erlangung des Promotionsrechts näher zu kommen, bestätigen die Akten in GStA PK, I. HA Rep. 76, Vc, Sekt 5, Tit. 26 Nr. 3 Bd. 10, Bl. 367.377.

³⁵⁴ Vgl. eine diesbezügliche Bemerkung Eschweilers in einem Brief an Dr. Ahlmann vom 3.11.33 (EHM, NL Eschweiler). Vielleicht hat Eschweiler zuvor in diesem Punkt auch die Unterstützung durch Carl Schmitt und Werner Weber zu erlangen gesucht; vgl. die Andeutungen bei SCHMITT, Tagebücher, 265f.

³⁵⁵ Vgl. seinen Bericht „Wie das Staatsinteresse an der Staatl. Akademie zu Braunsberg institutionell gesichert werden kann“ (1935), S. 3.

³⁵⁶ Vgl. zum weiteren Verlauf der Angelegenheit REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 35; MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten, 384ff.; MARSCHLER, Kirchenrecht, 50f., Anm. 135.

Man sieht an diesem Beispiel erneut, daß der Staat insgesamt gegenüber der Kirche weit weniger durchsetzungswillig und vielleicht auch -fähig war, als Eschweiler es sich 1933/34 erhoffte. Viele seiner Briefäußerungen lassen erkennen, daß sich diese Einsicht nun auch beim Theologen selbst durchzusetzen begann. In einem Schreiben an Schmitt vom 6. April 34 eiferte er gegen Goebbels' Idee einer allgemeinen „Reichskulturabgabe“, aus der auch die Bischöfe (anstelle der Kirchensteuer) anteilige Zuwendungen erhalten sollten. Würde dieser Plan durchgesetzt, so warnte er, wäre „der *status quo* des politischen Katholizismus materiell fest gesichert. Wir n[ational]s[ozialistischen] Priester und Theologen können dann einpacken! Wie die Kirche verfährt, wenn sie – wie bei den bis anno 1926 ihr *en globe* ausgezahlten Staatszuwendungen zum Pfarrergehalt – den Klerus gänzlich in ihre finanzielle Botmäßigkeit bringt, davon könnte ich Ihnen aus m[ein]en Erfahrungen als Pfarrer in Berkum vom Jahre 1924–1926 Haarsträubendes erzählen. Der Staat hätte sich dann des wirksamsten Mittels, um in die zähe Front des kurialen Systems einzudringen, entledigt und die schwächste Stelle des Systems, nämlich seine Hilflosigkeit gegen jede echte ‚Bewegung‘ im Volke, auf seine eigenen Kosten gepanzert.“ Der Appell an Schmitt ist deutlich: „P. v. Nell-Breuning S.J. könnte den Plan erdacht haben! Er muß unter allen Umständen konterkariert werden, zum mindesten, soweit die römisch-kathol[ische] Kurie daran interessiert ist“.

(3) Während Eschweiler erfolglos versuchte, große Politik zu machen, gewann in Braunsberg der schon 1933 in Ansätzen erkennbare Konflikt mit dem Bischof an Dynamik.

(a) Schon zu Beginn des Jahres 1934 ging ein neuer Beschwerdebrief Bischof Kallers bei Eschweiler ein, der wiederum einen anstoßerregenden Vortrag des Theologen betraf, diesmal vor dem Berliner Akademikerverband³⁵⁷. Wie von ihm verlangt, übersandte Eschweiler dem Bischof das Manuskript der Ansprache, die der Weltanschauungs-Thematik gewidmet war, freilich erst, nachdem er seine Gedanken am 18. Januar weitenteils identisch als Rektoratsrede an der Braunsberger Akademie wiederholt hatte³⁵⁸. Offen gab er dabei zu, der im Vorjahr geäußerten Bitte um vorherige Rücksprache nicht nachgekommen zu sein. Möglicherweise von Eschweiler selbst zu seiner Verteidigung lanciert war eine Erklärung des Lehrkörpers der Staatlichen Akademie vom 1.2.34, unterzeichnet von 10 Kollegen beider Fakultäten, die den Rektor für seine Rede beglückwünschten und ihm rückhaltlose Unterstützung „in der Durchführung der darin festgelegten Grundsätze“ zusagten³⁵⁹. Kurz darauf stand ein weiterer Konflikt ins Haus, diesmal um

³⁵⁷ Vgl. Kaller an Eschweiler vom 15.1.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁵⁸ Vgl. Eschweiler an Kaller vom 19.1.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁵⁹ Original erhalten in EHM, NL Eschweiler. Auch das Ministerium wurde davon in Kenntnis gesetzt; vgl. GStA PK, I. HA Rep. 76, Vc, Sekt 5, Tit. 26 Nr. 3 Bd. 10, Bl. 433.

die Entlassung eines Seminaristen durch den Bischof. Während Eschweiler die Vermutung äußerte, daß dafür die politische, konkret: die nationalsozialistische Einstellung des Alumnus entscheidend gewesen sei, gab Kaller medizinische Gründe vor und präsentierte dem Rektor sogar ein ärztliches Gutachten³⁶⁰. Zu dieser Zeit zeigte sich endgültig, daß im Verhältnis des Bischofs zu Eschweiler das frühere Vertrauen zerbrochen war. „Wir verstehen uns nicht mehr“, hat Kaller dem Professor nach dessen eigener Erinnerung in einem späteren Brief zu dieser Zeit zu verstehen gegeben³⁶¹.

Im Juni 1934 erhielt der Dogmatiker die nächste Post aus dem Frauenburger Bischofshaus³⁶², die in gleichem Wortlaut auch seine Kollegen Hans Barion und Joseph Lortz erreichte. Dem Bischof war – wohl wiederum infolge einiger öffentlicher Vorträge – die Haltung der Professoren zum Reichskonkordat und zu „weltanschaulichen Fragen“ generell zugetragen worden. Mit seinem Fastenhirtenbrief von 1934 hatte sich Kaller kurz zuvor unmißverständlich gegen jeden „Totalitätsanspruch des Staates“ verwehrt³⁶³. Gegenüber Eschweiler machte er deutlich, daß im Stadium der derzeitigen Verhandlungen zwischen Staat und Kirche jegliche private Stellungnahme zu diesem Themenkomplex als „störend“ empfunden würde, und verbot deshalb den Professoren bis auf weiteres, sich in der Diözese Ermland schriftlich oder mündlich zu derartigen Fragen zu äußern. Damit war nun ein explizites Rede- und Publikationsverbot ausgesprochen, von dem der Bischof im Vorjahr gegenüber Eschweiler noch abgesehen hatte. Ob Bischof Kaller zu diesem Zeitpunkt schon irgendwelche Informationen über ein bevorstehendes Vorgehen Roms gegen Eschweiler besaß oder sich sogar selbst um ein solches bemüht hat, läßt sich aus den Quellen nicht klären. Dagegen spricht, daß er kaum zwei Wochen später ein weiteres Schreiben allein an Eschweiler richtete, das als Anlage den Text des bereits besprochenen Sterilisationsgutachtens enthielt, der dem Bischof zugespielt worden war. Eschweiler wurde „auf Ehre und Gewissen“ mit der Frage konfrontiert, ob er der Autor sei³⁶⁴. Eschweiler mußte die Frage bejahen. Allerdings wies er darauf hin, daß er die Texte nicht als bestellte Gutachten, sondern als „privatbriefliche Auskünfte auf mehrfache persönliche Anfragen des Herrn Grafen Thun“ verfaßt habe, und zeigte sich über die Verbreitung „unter noch merkbarer Ausmerzungen der privaten

³⁶⁰ Dazu diverse Belege aus dem Februar 1934 im NL Eschweiler.

³⁶¹ Vgl. Brief Eschweilers an Kaller vom 3.7.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁶² Vgl. Brief Kallers an Eschweiler vom 13. Juni 1934: EHM, NL Eschweiler (Original); HStAD, RW 265-1397/1; BAArch, R 4901-2444, Bl. 45 (Abschriften). Zum folgenden auch: MARSCHLER, Kirchenrecht, 29ff.

³⁶³ Vgl. POSCHMANN, Das Ermland im Spannungsfeld, 84.

³⁶⁴ Kaller an Eschweiler vom 23.6.34 (EHM, NL Eschweiler; Abschrift: HStAD, RW 265-1397).

Anreden und Absätze“ unangenehm überrascht³⁶⁵. Eschweilers Auskunft in diesem Punkt war, wie wir wissen, formal korrekt, was Thun dem Theologen auf seine Bitte hin schriftlich bestätigte³⁶⁶ und (nach Eschweilers Vorgabe) auch gegenüber Bischof Kaller zum Ausdruck brachte³⁶⁷. Allerdings mußte sich Eschweiler durch Thun mit Recht daran erinnern lassen, daß eine Weitergabe seiner Schriftstücke innerhalb der AKD von Anfang an eingeplant, ja gewünscht war. Eschweiler erkannte sofort, daß er mit dem Bekanntwerden der Sterilisationstexte in ernste Gefahr geriet, da mit der „Unvorsichtigkeit“ der AKD „die Waffe geliefert worden“ war, „mit der man den Rektor der st[aatlichen] Akademie zu Braunsberg kirchlich lahm zu legen versucht“³⁶⁸. Er alarmierte daher auch seine Ministerialkontakte³⁶⁹ sowie das Berliner „Amt für den kulturellen Frieden“³⁷⁰, ein parteiinternes kirchenpolitisches Büro vor Gründung des Reichskirchenministeriums (1935), mit Bitte um Unterstützung. Die Formulierungen der Schreiben lassen erkennen, daß Eschweiler zu diesem Zeitpunkt bereits selbst mit einer Zuspitzung der Auseinandersetzungen rechnete.

(b) Seit Anfang 1934 wurde der Widerstand gegen den von Eschweiler wesentlich mitbestimmten politischen Kurs der Braunsberger Akademie auch im Klerus des Ermlands deutlicher spürbar. Die öffentlichen Stellungnahmen und publizistischen Plädoyers des Dogmatikprofessors zugunsten einer Vereinbarkeit von Nationalsozialismus und katholischem Christentum wurden in der Geistlichkeit in den seltensten Fällen positiv aufgegriffen³⁷¹. Stattdessen kritisierte der im Bistum

³⁶⁵ Eschweiler an Kaller vom 25.4.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁶⁶ Graf Thun an Eschweiler vom 28.6.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁶⁷ AKD an Bischof Kaller vom 10.7.34 (Abschrift; EHM, NL Eschweiler).

³⁶⁸ Eschweiler an Graf Thun vom 29.6.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁶⁹ Vgl. Eschweilers Brief an das REM (Achelis) vom 25.6.34 (EHM, NL Eschweiler): „Zur gefälligen Kenntnisnahme, daß allem Anschein nach versucht wird, die erste (und bisher einzige!) Niederlage, die der kurialen Politik durch die Ausführungsbestimmungen zum Sterilisationsgesetz zugefügt wurden, an mir zu rächen, um dadurch den faulgewordenen Zankapfel zum mindesten wieder indirekt aufzutischen. Alles in allem: seit Beginn des Sommersemesters völliger Umschwung der Taktik der Kurie vom lebenswürdigen Geschehenlassen zum massiven Gegenangriff.“

³⁷⁰ Eschweiler an Regierungsrat Niermann vom 25.6.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁷¹ Als der Königsberger Justiz-Senator Dr. Willibald Wiercinski-Keiser als Vorsitzender der örtlichen AKD Eschweiler in einem Brief vom 21.2.34 (EHM, NL Eschweiler) für dessen Beitrag in der unter dem Einfluß katholischer Nationalsozialisten stehenden „Danziger Landeszeitung“ dankte, mußte er hinzufügen: „Es ist wirklich unverständlich, wie nach solcher Belehrung unsere hiesige Geistlichkeit fast geschlossen gegen uns steht. Ich glaube aber doch, daß eine Bearbeitung von solch zuständiger Seite ihre Wirkung nicht verfehlen wird.“ Auch in der Folgezeit wurde dieser Wunsch nicht erfüllt. „Trotz massiver Unterstützung durch die nationalsozialistischen Professoren Joseph Lortz und Karl Eschweiler von der Staatlichen Akademie Braunsberg, die einen katholischen Zugang zum Nationalsozia-

einflußreiche Pfarrer Dr. Otto Miller im Ermländischen Kirchenblatt offen das Braunsberger Kollegium wegen seiner politischen Haltung und stellte die Kirchentreue der Priesterausbilder in Frage³⁷². Eschweiler wehrte sich nicht bloß damit, daß er im Juli 1934 zusammen mit allen Akademikern einen öffentlichen Gegenartikel im selben Blatt lancierte und unterzeichnete. Er schickte zudem ein scharfes Beschwerdeschreiben an Bischof Kaller³⁷³, in dem er neben dem Artikel im Kirchenblatt „Gerüchte“ innerhalb des Priesterseminars über das schlechte Verhältnis zwischen dem Bischof und den nationalsozialistisch gesinnten Professoren beklagte. Förmlich ersuchte er Kaller um Schutz gegen derartige „Verunglimpfungen und Ehrabschneidungen und Verleumdungen“. Kaller gab in seiner Antwort³⁷⁴ zu, daß die z. T. recht derben Angriffe gegen die Professoren in Ermländischen Zeitungen nicht zu billigen seien und daß er dagegen einschreiten werde. An seiner mittlerweile sehr klaren sachlichen Distanz zum Kurs der Akademie ließ er allerdings keinen Zweifel und zeigte Verständnis für die diesbezügliche „große Erregung“ in Volk und Klerus. Auch wenn Kaller in Abrede stellte, daß die von Eschweiler angeprangerten Gerüchte aus seinem näheren Umfeld verbreitet worden seien, legt sein Hinweis auf Beständigkeit und weite Verbreitung der Vorbehalte gegen den Kurs der Akademie wiederum ein gewisses Verständnis für derartige Einschätzungen nahe.

(c) Schon seit einigen Monaten begannen sich Freunde Eschweilers Sorgen um die Folgen seines Handelns für ihn selbst zu machen³⁷⁵ und befürchteten mit Recht, er könne „von beiden Seiten im Stich gelassen“ werden³⁷⁶. Wie sehr Eschweilers Ruf in kirchlichen Kreisen mittlerweile gelitten hatte, beweist die ihm durch Paul Adams zugetragene Nachricht, daß man seine „Entscheidung für den nationalsozialistischen Staat“ als einen „Akt der Apostasie bewerte“ und seinen Namen zusammen mit denen von Carl Schmitt und Günther Krauss in Berlin sogar mit der Verhaftung und Ermordung des in der dortigen Katholischen Aktion tätigen Politikers Erich Klausener am 30.6.34 (nach dem Röhm-Putsch) in Verbindung bringe³⁷⁷. Einen Tag vor der Suspension schrieb Paul Adams erneut

lismus propagierten, mußte die ‚Danziger Landeszeitung‘ wegen rapiden Leserschwunds ihr Erscheinen am 28. September 1934 einstellen“ (THIMM, Die Parteien, 86).

³⁷² Vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 44.49f. Zu Miller vgl. PLOETZ, Fato profugi.

³⁷³ Eschweiler an Kaller vom 3.7.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁷⁴ Vgl. Kaller an Eschweiler vom 7.7.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁷⁵ Vgl. P. Adams an G. Krauss vom 11.1.34: „Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß man die Arbeit C.E.s ganz vernichtet, wenn man es eben kann“ (TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 189).

³⁷⁶ Ebd. 210 (Brief vom 25.7.34).

³⁷⁷ Vgl. Adams an Eschweiler vom 31.7.34 (EHM, NL Eschweiler), der als Mitteilung eines gemeinsamen Bekannten berichtet, „daß in katholischen Kreisen über die Möglichkeit der Denunciation von Klausener etc. durch Carl Schmitt, Sie, Günther Krauss und mich viel gesprochen würde.“

an Eschweiler und äußerte sich voller Wut über die Urteile des mittlerweile ins Exil geflohenen, früher dem Schmitt-Kreis zugehörigen Waldemar Gurian. Dieser wolle ihn (Eschweiler) politisch lächerlich machen, indem er auf sein früheres Engagement für Zentrumspolitiker hinweise. Gegen derartige Anfeindungen des „Greuefabrikanten“ Gurian ermutigte Adams den Freund, seine angeblich unersetzbare Sendung im Katholizismus der Gegenwart tapfer weiterzuführen, und bezeichnete es für ihn als „ehrenvoll“, neben Carl Schmitt als „der meistgehaßte Katholik“ gelten zu dürfen. „Die Ehre des deutschen Catholizism[us] zu vertreten, ist ja in Ihre Hand gegeben (neben Hitler, Schmitt + Konrad Weiss). Andere ‚öffentliche‘ Leute sehe ich nicht. Aber in dieser Methode, Sie nicht als ‚politisch und theologisch unzuverlässig‘, also wenigstens noch ernst zu nehmen, sondern als ‚Bagateller und komische Figur‘ zu behandeln, äußert sich Guriansche Niedertracht und Frechheit“³⁷⁸.

(d) Wie berechtigt die Befürchtungen Eschweilers selbst und seiner Freunde tatsächlich waren, zeigte sich endgültig seit Juli 1934. Schon Anfang des Monats mußte Eschweiler Ministerialrat Achelis in Berlin eine bedrohliche Nachricht übermitteln³⁷⁹: Aus sicherer Quelle habe er erfahren, daß Bischof Kaller seine Sterilisationsäußerungen „bei der römischen Kurie anhängig gemacht hat“. Tatsächlich ist eine im „Osservatore Romano“ am 9.7.34 erschienene Notiz, die fast zeitgleich dem deutschen Publikum in der „Germania“ (Nr. 189 vom 11. Juli 34) zugänglich gemacht wurde³⁸⁰, als offizielle Bestätigung dafür zu lesen, daß Eschweilers Sache in Rom zum Thema geworden war: „Zu unserer Kenntnis ist das Gutachten eines deutschen Professors der katholischen Theologie gelangt, in dem neben anderen Irrtümern die Behauptung aufgestellt wird, daß das bekannte Gesetz zur Sterilisation mit der Enzyklika *Casti Connubii* in Einklang gebracht werden könne. Wir sind zu der Erklärung ermächtigt, daß eine solche Behauptung vollkommen irrig und unbegründet ist.“ Damit war nicht nur der Versuch Eschweilers zurückgewiesen, die Position der Enzyklika – gegen die deutsche Moraltheologie – mit dem Sterilisationsgesetz zu harmonisieren, sondern man hatte zugleich die Grundlage für ein disziplinarisches Vorgehen gegen den Urheber der These geschaffen. Daß es Eschweiler gelang, über die zuständige Parteiinstanz, die bei Goebbels persönlich intervenierte, die weitere Verbreitung der Nachricht in der Presse zu stoppen³⁸¹, machte die Lage nicht wesentlich besser.

³⁷⁸ Adams an Eschweiler vom 19.8.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁷⁹ Vgl. Eschweiler an Achelis vom 2.7.34 (EHM, NL Eschweiler). Eschweiler hat also schon seinen zuletzt erwähnten scharfen Beschwerdebrief an Kaller am 2.7.34 mit dieser Vermutung verfaßt.

³⁸⁰ Vgl. Exemplare davon in: EHM, NL Eschweiler; HStAD, RW 265-1397/11 (Abschrift).

³⁸¹ Vgl. die Mitteilung des „Amtes für den kulturellen Frieden“ (Regierungsrat Niermann) vom 13.7.34 an Eschweiler (EHM, NL Eschweiler). Das Amt brachte für Eschweiler bei der

Eschweiler hielt nun römische Maßnahmen gegen ihn für möglich, „die wirksam werden, bevor der Herr Minister sich einschalten kann“³⁸², bat aber dennoch um eine sofortige Kontaktaufnahme des Preußischen Wissenschaftsministers mit dem Bischof. Tatsächlich ist das Ministerium dieser Bitte nachgekommen und hat umgehend durch ein Schreiben des zuständigen Referenten Werner Weber Bischof Kaller um eine Stellungnahme zu den Vorgängen aufgefordert³⁸³. Eschweiler scheint wohl geahnt zu haben, daß der Lauf der Dinge in Rom dadurch nicht mehr aufgehalten werden konnte, denn in einem Brief an Carl Schmitt einige Wochen später wurde sein Ton deutlich ernster³⁸⁴: „Bischof Kaller von Frauenburg hat in einem Brief an einen Kollegen erklärt, daß die offizielle Note des Osservatore Romano vom 9. Juli, wenn nicht alles täusche, den Prof. E. von Braunsberg meine: Dabei hat dieser Bischof eigenhändig, wie ich durch die G[eheime] S[taats] P[olizei] erfahren habe, diese Sache und meine Person in Rom zur Anzeige gebracht, um den – durch meine Intervention nicht zuletzt – faulgewordenen Zankapfel des Ster.-Gesetzes kirchenpolitisch aufzutischen zu können. Die Rektoratsakten von Braunsberg 1933/34 sind übrigens ein wohl einzigartiges Beispiel geworden für die Balance zwischen Dummheit und Verschlagenheit, worin sich geistliche Hirtengewalt in Deutschland mit großem Erfolge zu entwickeln bemüht.“

(e) Läßt sich die Frage, wer das römische Verfahren gegen Eschweiler tatsächlich in Gang gebracht hat, aus den zugänglichen Quellen beantworten? Daß, wie Eschweiler schon im Juli vermutete, Bischof Kaller daran beteiligt war, steht sicher fest. Dafür spricht nicht bloß ein Gestapo-Protokoll, das Sebastian Schröcker zum Fall Barion zitiert hat³⁸⁵. Wichtiger ist die Eschweiler (nach der Suspension) von Kaller selbst gemachte Mitteilung, daß er, nachdem der Professor seine Verfasserschaft am Sterilisationsgutachten eingeräumt hatte, dieses „ohne jeden Kommentar“ nach Rom geschickt habe. Darüber hinaus habe er nichts unternommen³⁸⁶. Ob Kaller mit der Übersendung der Akten die unmittelbare Absicht verband, eine Sanktion gegen Eschweiler zu erwirken, wie dieser selbst ihm unter-

AKD die Namen derer in Erfahrung, an die seine Sterilisationstexte weitergegeben worden waren. Die „undichte Stelle“ wurde allerdings auch damit nicht sicher erkennbar.

³⁸² Eschweiler an Achelis vom 2.7.34 (EHM, NL Eschweiler).

³⁸³ Vgl. zum Schreiben Webers und der Antwort Kallers vom 18.7.34: MARSCHLER, Kirchenrecht, 29f.

³⁸⁴ Vgl. Eschweiler an Schmitt vom 5.8.34 (HStAD, RW 265-3379).

³⁸⁵ Vgl. SCHRÖCKER, Der Fall Barion, 30.

³⁸⁶ Vgl. Kaller an Eschweiler vom 11.9.34 (EHM, NL Eschweiler). Die bei POSCHMANN, Das Ermland im Spannungsfeld, 83, zu lesende Behauptung, wonach Kaller aus Ärger über die von Eschweiler angeordneten Wehrsportübungen für die Studenten der Akademie die „einschlägigen Schriften“ des Rektors nach Rom gesandt habe, ist, wenn ich recht sehe, aus den Quellen nicht belegbar und wohl auch nicht korrekt.

stellte, oder ob er nur seiner bischöflichen Informationspflicht gegenüber dem Heiligen Stuhl nachkommen wollte, bleibt dabei offen.

Es gibt eine Reihe von Hinweisen darauf, daß die Mitteilungen des Bischofs nicht das einzige belastende Material darstellten, das gegen Eschweiler bis zum Spätsommer 1934 in Rom zusammengekommen war. Bei Preuschoff lesen wir: „Allgemein wird die Ansicht vertreten, daß man im Reichskirchenministerium einem dort vorsprechenden evangelischen Geistlichen die Gutachten usw. Barions und Eschweilers vorgelegt habe, um zu zeigen, wie gut man mit der katholischen Kirche zusammenarbeite. Der evangelische Geistliche habe sich dann in seinem Gewissen verpflichtet gefühlt, den Vatikan davon in Kenntnis zu setzen. Daß ein evangelischer Geistlicher aus Berlin die Anzeige in Rom erstattete, ist auch Generalvikar Marquardt bei seinem schon erwähnten Besuch im päpstlichen Staatssekretariat gesagt worden“³⁸⁷. An dieser Mitteilung gibt es allerdings schon deswegen Grund zum Zweifel, weil ein Reichskirchenministerium 1933/34 noch gar nicht existierte³⁸⁸. Der von Preuschoff zitierte Schröcker dagegen meint, daß der evangelische Geistliche auch auf Anregung des katholischen Bischofs von Berlin in Rom vorstellig geworden sein könnte. Ähnlich, aber keineswegs identisch ist die Schilderung der angeblichen Geschehnisse durch Fittkau. Er geht von zusätzlichen Beschwerden aus Deutschland aus, u.a. „vermutlich von Kapitularvikar Dr. Steinmann-Berlin“³⁸⁹. Ausschlag für die Suspension gab seinem Wissen zufolge „der geheime Besuch eines jungen Berliner Historikers und Journalisten, der den Hl. Stuhl über die Abwehr- und Kampfmaßnahmen evangelischer Christen gegen die Vergewaltigung durch die nationalsozialistische Deutsche Reichskirche unterrichtete und um Unterstützung wenigstens in dem Sinne bat, daß die nationalsozialistische Kirchenpolitik nicht von katholischer Seite ideologische Schützenhilfe erhalte. Als Beispiel wies er auf die Gutachten und die enge Zusammenarbeit der Braunsberger Professoren mit den Berliner Ministerien und insb. mit der ‚Abteilung für kulturellen Frieden‘ der NSDAP hin, die bei Vorstellungen auf diesen Ämtern ihm vorgehalten wurden. Besonderen Eindruck machten auf Kardinal Pacelli die Einzelheiten über die kirchenpolitischen Vorschläge für die Einschränkung des römischen Einflusses auf die Ernennung von Bischöfen, auf die Bildung und Erziehung des Theologen- und Priesternachwuchses und die Strategie der Verhandlungsführung über die Ausführungsbestimmungen des

³⁸⁷ Vgl. auch REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 52; PREUSCHOFF, Zur Suspension, 128, mit Berufung auf SCHRÖCKER, Der Fall Barion, 62, Anm. 87. Nach Preuschoff könnte dies der evangelische Pastor Dr. Wilhelm Jannasch (1888–1966) gewesen sein, der zur „Bekennenden Kirche“ gehörte und nach dem Krieg Professor an der Universität Mainz wurde.

³⁸⁸ Zu seiner Einrichtung 1935 vgl. BESIER, Die Kirchen, 287–336; KREUTZER, Das Reichskirchenministerium, 75–98.

³⁸⁹ Vgl. FITTKAU, Bischof Kaller (EHM, unveröff. Typoskript, S. 29f.)

Reichskonkordats“³⁹⁰. Diese Angaben sind denen Preuschoffs sehr ähnlich, wirken aber kundiger und präziser; vielleicht hat Preuschoff daher seine Version von Fittkau erfahren und übernommen. Eine nochmals andere Variante findet sich im nur mit internen Namenskürzeln gezeichneten Vermerk einer SD-Akte zum Fall Eschweiler aus dem Mai 1936. Man liest dort: „In der Angelegenheit der Exkommunizierung des Prof. Eschweiler, Braunsberg, ist festgestellt worden, daß ein protestantischer Ministerialrat Huhnhausen einem katholischen Pfarrer Berlins den Inhalt der Schrift über die Bildung einer Nationalkirche verraten hat. Von hier aus ging die Sache über den Nuntius nach Rom und Eschweiler wurde suspendiert, scheinbar wegen seiner Stellung zur Sterilisationsfrage, in Wirklichkeit aber wegen der oben genannten Schrift. Mit gutem Grund wird vermutet, daß Metzner [katholischer Ministerialrat im Preußischen Wissenschaftsministerium, der mit dem Berliner Ordinariat in Verbindung gestanden haben soll, Th. M.] den betreffenden Ministerialrat vorgeschickt hat, wie er überhaupt weniger verdächtige Protestanten zu solchen Dingen ausnutzt.“ Der genannte Metzner übe auf Minister Rust einen „fast suggestiven Einfluß“ aus³⁹¹. Diese Version über die Anzeige gegen Eschweiler in Rom ist, was die genannten Namen angeht, ebensowenig nachprüfbar wie die zuvor referierten. Die Verwechslung von „Suspension“ und „Exkommunikation“ läßt auch hier Bedenken hinsichtlich der Zuverlässigkeit aufkommen. Träfe die Mitteilung zu, wäre die Suspendierung Frucht einer verdeckten Aktion aus dem Inneren des Berliner Wissenschaftsministerium selbst gewesen und hätte zum Anlaß nicht, wie allgemein vermutet, Eschweilers Sterilisationsgutachten, sondern eine noch brisantere Stellungnahme zum Thema „Nationalkirche“ gehabt. Wir wissen aus unserer bisherigen Darstellung, daß es für eine solche Ausarbeitung nicht bloß keinen Beleg gibt, sondern daß Eschweiler sich sogar nach Hitlers Machtergreifung öffentlich in aller Klarheit gegen nationalkirchliche Pläne ausgesprochen hat. Dieser Vorwurf kann also nur auf einem Mißverständnis oder einer falschen Anklage gründen. Trotz all dieser Unklarheiten ist es insgesamt wahrscheinlich, daß der Fall Eschweiler nicht bloß durch eine Information über die Sterilisationsgutachten aus Braunsberg, sondern vielleicht schon früher durch eine Anzeige aus anderer Quelle anhängig geworden sein könnte. Ein letztes Indiz dafür findet sich in einer nicht exakt datierten Aktennotiz des Vatikanischen Staatssekretariats betreffend diverse „Fakten hinsichtlich der theologischen Fakultäten in Deutschland“ (mit ziemlicher Sicherheit aus dem Jahr 1934)³⁹². Darin wird festgehalten, daß Prof. Eschweiler die Einheit zwischen Katholiken und Protestanten befürworte, ein „enthusiastischer Anhänger des Natio-

³⁹⁰ Ebd. S. 32.

³⁹¹ BArch, R 58-5565a [ohne Blattzählung], mit folgender Aktenkennzeichnung: 1131 A.Z. 440/36 schi/wa, Mai 1936, „Meldung an C“.

³⁹² Vgl. ASV, AA.EE.SS., Germania, Pos. 631, fasc. 147, Bl. 73r–v.

nalsozialismus“ sei und dem Berliner Erziehungsministerium geschrieben habe, mit Hitler sei endlich der „Weg der Wahrheit“ gefunden worden. Zumindest die zuletzt referierte Bemerkung könnte dafür sprechen, daß es Informanten des Vatikans in deutschen Ministerialkreisen gab. Auffällig ist, daß in diesem römischen Vermerk die Sterilisationsthematik (noch) nicht angesprochen wird – vielleicht, weil er vor dem Bekanntwerden des Eschweilerschen Gutachtens verfaßt wurde. Insgesamt, so das Fazit, läßt sich angesichts der vielfach nur auf vagen Vermutungen und Gerüchten basierenden, sich gegenseitig widersprechenden Darstellungen die Ursache des vatikanischen Vorgehens gegen Eschweiler nicht mehr exakt rekonstruieren. Die Darstellung Fittkaus wirkt dabei noch am schlüssigsten. Möglicherweise waren in Rom Informationen und Beschwerden aus unterschiedlichen Quellen zusammengekommen, wobei es recht wahrscheinlich ist, daß die Stellungnahmen zur Sterilisationsfrage, die auf jeden Fall vom Frauenburger Bischof übersandt wurden, den letzten Ausschlag für die im folgenden zu schildernde Maßnahme im August 1934 gaben. Von vatikanischer Seite sind weder die Anklagepunkte noch die entscheidenden Zeugen gegen Eschweiler (und Barion) jemals benannt worden³⁹³.

(f) Der zunehmende Druck, der sich in diesen Wochen aufbaute, ging an Eschweiler nicht spurlos vorüber. Ein Brief an Carl Schmitt vom 1.8.34 läßt sehr lebendig erkennen, daß der Theologe deutlich gemerkt hat, wie sich seine persönliche Situation zuspitzen begann³⁹⁴. Von zunehmender Einsamkeit berichtete er Schmitt darin, von der Belastung durch wachsende Angriffe der Kurie, aber auch von der Enttäuschung über das Nichteingreifen des Staates. Sogar Gedanken an den Tod wurden laut, die Schmitt sich im Brief eigens angestrichen hat: „es ist eine harte Zeit und unser Leben lang wird es eine harte und aufopferungsvolle Zeit bleiben. Um so besser werden wir sterben können.“ Die ganze Tragik Eschweilers wird aber darin erkennbar, daß er auch jetzt nicht zu der klaren Einsicht gelangt ist, daß der von ihm so bedingungslos gegen die eigene Kirche unterstützte Staat gar nicht ernsthaft bereit war, dem theologischen Parteigänger die teuer erkaufte Treue zu lohnen. Während bei Freunden wie Paul Adams die ursprüngliche Begeisterung für den Nationalsozialismus mittlerweile schon spürbar nachzulassen begann³⁹⁵, fuhr Eschweiler sein Engagement für die politische Führung nicht zurück. Nur gelegentlich flackerte in der Metaphorik seines Bekenntnisses zum Auftrag des Brückenbaus zwischen Kirche und NS-Staat eine Ahnung

³⁹³ Barion erwähnt 1939 einmal beiläufig im Ausschuß für Religionsrecht, dem er angehörte, den „Fall Braunsberg, wo von der kirchlichen Seite die Bekanntgabe damit verweigert wurde, daß es für die betreffenden Quellen unangenehme Folgen haben könnte“ (SCHUBERT, Ausschuß für Religionsrecht, 331).

³⁹⁴ Vgl. zum folgenden: Eschweiler an Schmitt vom 1.8.34 (HStAD, RW 265-3378).

³⁹⁵ Vgl. Adams an Krauss vom 11.6.34, u.a. mit der Kritik, Eschweiler picke sich aus den Nazi-Reden nur die ihm genehmen „Rosinen“ heraus (TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 203).

des Scheiterns auf. „Zwar habe ich nie das Gefühl gehabt, ‚zwischen zwei Stühlen zu sitzen‘ – wie wohlwollende Freunde mir beizubringen versuchten, natürlich schonend; richtiger ist meine Tätigkeit und Lage mit dem eines geduldigen unauffälligen Dazwischen-Drängens zu vergleichen: Die Mächtigen sollen auf ihren von Gott gesetzten Platz rücken. Mein Liegeplatz ist mir dabei längst sicher: dort, wo die beiden Stühle mit den aneinander stoßenden Beinen auf dem gemeinsamen Boden stehen. Das dünkt mir ein anständiger und passender Platz für einen katholisch-deutschen Philosophen und Theologen zu sein – auch wenn ich stündlich damit rechnen muß, in dieser entscheidenden Auseinandersetzung zwischen Reichskatholizismus und N-S auf diesem Platz platt gedrückt zu werden“³⁹⁶. In einer derartigen Situation sei an geregeltes wissenschaftliches Arbeiten kaum zu denken – „das *profiteri* liegt einem dann mehr als das *ratiocinari*“. Tatsächlich hat Eschweiler 1934 (wie auch im Folgejahr) keinen einzigen wissenschaftlichen Beitrag veröffentlicht³⁹⁷. Doch auch damit wollte sich der Theologe abfinden, weil er weiterhin von der epochalen Relevanz seiner politischen Bemühungen für die Wissenschaft der Zukunft überzeugt war. In diesem Anliegen wußte er sich mit Schmitt verbunden: „Ist es nicht der Mühe wert, alle Verleumdungen und Verketzungen lächelnd auf sich zu nehmen, wenn wir als Wissenschaftler in unserer Arbeit erfahren dürfen, daß sie durch Arbeit [sic], Kampf, und – Fügung vom Teufel des Leerlaufs befreit wird und wieder sachliche Wissenschaft werden kann? Heil Hitler!“ In der heroischen Opferrolle sah sich Eschweiler bestätigt, als nach Bekanntwerden des Sterilisations-Gutachtens seine Bewerbungen auf Systematik-Lehrstühle in Würzburg und München erfolglos blieben³⁹⁸. Weiterhin hoffte er

³⁹⁶ Eschweiler an Schmitt vom 1.8.34 (HStAD, RW 265-3378).

³⁹⁷ Allerdings spricht er im Postskriptum ebd. von einer Schrift mit dem Titel „Die Kirche im völkischen Staat“, die in Kürze druckfertig gemacht werden solle. Wahrscheinlich meinte er damit den tatsächlich nur im Fragment fertiggestellten Text „Die politische Befreiung der Kirche (durch den Nationalsozialismus)“.

³⁹⁸ Vgl. zum folgenden den Brief Eschweilers an Schmitt vom 5.8.34 (HStAD, RW 265-3379). Dieser Brief zeigt, daß Eschweiler um die Verpflichtung der deutschen Bischöfe wußte, in „Nihil obstat“-Fragen vor dem eigenen Urteil zunächst in Rom nachzufragen. Zum Hintergrund dieser über den Wortlaut der konkordatären Vereinbarung hinausreichenden Praxis vgl. UNTERBURGER, Die deutschen theologischen Fakultäten aus römischer Sicht, 120f.: „Freilich konnte man von römischer Seite auch den Bischöfen nicht ganz trauen. Deshalb erließ die römische Kongregation für die Universitäten und Seminarien vom 16. Juli 1927 und 14. Januar 1928 bereits in den 20er Jahren zwei bislang unbekannte päpstliche Geheimerlasse, die es den Ortsbischöfen zur Pflicht machten, vor Erteilung des bischöflichen *Nihil obstat* – eines vom Staat in den Konkordaten eingeräumten Rechts der Bischöfe – selbst wiederum bei der römischen Kongregation um Einverständnis zu bitten.“ Die Forderung erschien dann offen in der Konstitution „Deus Scientiarum Dominus“ von 1931, Art. 21. Vgl. auch PACELLI, Die Lage der Kirche in Deutschland, 194–197, und die Einleitung des Bandes (WOLF/UNTERBURGER), 11–93, hier: 71f.

auf ein entschlosseneres Zugreifen des Staates³⁹⁹. Tatsächlich hat sich die Regierung über die nach Eschweilers Worten „freimaurerischen Methoden der Kurie“ weitaus weniger erregt als der Theologe selbst. So blieb dem Angefeindeten nur, sich *contra factum* die Bedeutsamkeit seiner kirchenpolitischen Sendung einzureden: „... besonders aber ein deutscher Professor der katholischen Theologie und Philosophie muß es m. E. als höchste Ehre begrüßen, für die Wahrheit des Reiches Adolf Hitlers in der unsäglichen Verlogenheit dieser Welt stramm zu stehen“⁴⁰⁰.

(4) Das Ergebnis der römischen Beschäftigung mit Eschweilers Fall wurde noch im August 1934 publik.

(a) Mit einem Dekret der römischen Konzilskongregation vom 20.8.34, unterzeichnet durch Kardinal Gaetano Bisleti (1856–1937)⁴⁰¹, das mit Zustellung durch Bischof Kaller am 4. September 1934 seine offizielle Wirkung entfaltete⁴⁰², wurde er „wegen schweren Verstoßes gegen die kirchliche Disziplin“ zusammen mit Hans Barion gemäß Can. 2186 CIC (1917) *ex informata conscientia* (d.h. ohne Angabe von näheren Gründen) vom Priesteramt suspendiert. Eschweiler bestätigte dem Bischof den Erhalt des Schreibens mit dem Kommentar: „Dieser erschütternde Schlag kommt aus den Hirtenhänden meines Bischofs und des Heiligen Vaters selber; darum habe ich ihn in Gehorsam und ohne Murren anzunehmen“⁴⁰³. Zugleich erbat er sich von Bischof Kaller eine Mitteilung über die Gründe für die Strafe und die Bedingungen für ihre Aufhebung. Kaller richtete an den „lieben Herrn Professor“ eine handschriftliche Antwort, die warmherziges Mitgefühl und pastorale Sorge erkennen läßt⁴⁰⁴. Darin betonte der Bischof, daß er selbst keine exakten Informationen über den Grund der Strafanordnung besitze⁴⁰⁵, äußerte aber die Vermutung: „Anlaß zur Suspension boten Ihr Gutachten zur Sterilisierungsfrage, wahrscheinlich auch Ihre Veröffentlichungen über die Weltanschauung des Nationalsozialismus (Ihr Berliner Vortrag) und Ihre Bücher.“ Vor

³⁹⁹ HStAD, RW 265-3379 (Eschweiler an Schmitt vom 5.8.34): „Doch warum benutzt die Regierung nicht diese exzellente Gelegenheit meiner Person, um die Kurie Farbe bekennen zu lassen? Warum zuckt man vor dieser Geheimniskrämerei einfach zurück, ohne auch nur – durch Präsentation – den Versuch zu machen zu einer Demaskierung?“

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Barion merkte übrigens sofort, daß diese Unterzeichnung ungewöhnlich war, da Bisleti gar nicht das Amt des Präfekten der Konzilskongregation innehatte, sondern an der Spitze der Kongregation für die Seminare und Universitäten stand (vgl. Barion an Eschweiler vom 4.10.34 [EHM, NL Eschweiler]).

⁴⁰² Das Benachrichtigungsschreiben Kallers an Eschweiler sowie die Eschweiler ausgehändigte beglaubigte Kopie des lateinischen Dekrets sind im NL Eschweiler erhalten.

⁴⁰³ Eschweiler an Kaller vom 7.9.34 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁰⁴ Kaller an Eschweiler vom 11.9.34 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁰⁵ Vgl. bestätigend REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 52, mit Bezug auf Aussagen des Generalvikars Marquardt, wonach der Bischof selbst nicht die Begründung für die Suspendierung gekannt habe.

allem habe Eschweiler einen falschen Naturrechtsbegriff vertreten. Sein eigenes Eintreten für Eschweiler in Rom hielt Kaller zunächst nicht für ratsam, da er kurz zuvor in der Berufungssache des Alttestamentlers Schmidtke, der mit einer Publikation auf den Index gekommen war, eine „scharf ablehnende Antwort“ (durch Pacelli) erhalten hatte. Man braucht darin gewiß nicht bloß ein vorgeschobenes Argument zu sehen, da der Vorgang, wie an früherer Stelle angedeutet⁴⁰⁶, quellenmäßig bezeugt ist. Der Bischof riet Eschweiler stattdessen eine direkt und persönlich gegenüber der Konzilskongregation ausgesprochene „völlige Unterwerfung“, wobei er versprach, sich im Fall einer Rückfrage aus Rom für den Suspendierten einzusetzen⁴⁰⁷.

(b) Die kirchliche Maßnahme wurde rasch bis in die ausländische Öffentlichkeit hinein bekannt⁴⁰⁸. Daß sie für Eschweiler tatsächlich einen harten Schlag darstellte, ist aus verschiedenen Quellen klar zu ersehen. In einem Brief an den Danziger NSDAP-Kultursenator Adalbert Boeck unterstrich Eschweiler vor allem die kirchenpolitische Dimension der Entscheidung: „Das ist die schimpflichste Kirchenstrafe, die einen kath. Geistlichen treffen kann; sie soll seinen Einfluß auf das kath. Volk lahmlegen. Gründe für diese *Suspensio a divinis ex informata conscientia* werden von Rom nicht genannt; höchstens werden uns Bedingungen eröffnet, durch deren Erfüllung wir eventuell von der Strafe der Suspension befreit werden. Offenbar hält die Kurie die Zeit für die Durchführung ihres seit langem vorbereiteten Generalangriffs gegen das neue Deutschland für gekommen“⁴⁰⁹. Eschweiler vermutete, daß an ihm und Barion ein unmittelbar gegen die politische Ausrichtung der Braunsberger Akademie zielendes Exempel statuiert werden sollte, an dessen Ende im schlimmsten Fall die persönliche Exkommunikation stehen könnte⁴¹⁰. Weshalb die Suspendierung den Professor auch persönlich traf, wird in

⁴⁰⁶ Vgl. oben Anm. 274. Vermutlich war sich Kaller nicht klar darüber, daß er den damaligen Ärger um Schmidtke letztlich Eschweiler zu verdanken hatte, da von ihm der Besetzungsvorschlag an das Ministerium gegangen war.

⁴⁰⁷ Kaller an Eschweiler vom 11.9.34 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁰⁸ Vgl. die Hinweise bei LEWY, *The Catholic Church*, 258–263; DOHMS, *Flugschriften*, 166.168f.; HUTNER, *Britische Presse*, 469; MARSCHLER, *Kirchenrecht*, 34f.; LODOVICI, Jacques Maritain, 345, Anm. 300.

⁴⁰⁹ HStAD, RW 265-3346, vom 29.9.34 (auch im NL Eschweiler, EHM). Zur Praxis der (heute nicht mehr üblichen) Suspension *ex informata conscientia* vgl. – am Beispiel eines anderen Priesters aus dem akademischen Leben – WEBER, *Johannes Hessen*, 100–106.

⁴¹⁰ Eschweiler an Schmitt (aus Kloster Andechs) vom 4.10.34 (HStAD, RW 265-3382): „Ich glaube jedoch, daß die Kurie, um diesem für sie höchst unangenehmen Spiel zu entweichen, versuchen wird, uns möglichst schnell innerkirchlich abzumurksen, indem sie uns auf dem *forum quasi internum* vor die Entscheidung stellt: entweder Verzicht auf das Lehramt und Austritt aus der NSDAP – oder sofortige Exkommunikation *propter obstinaciam*. Dieser Schachzug muß durchkreuzt werden!“ Von einigen Zeitgenossen wurde die römische Maßnahme offenbar sogar als Invektive gegen Carl Schmitt gedeutet (vgl. eine Äußerung Bari-

einem Brief an Carl Schmitt sehr deutlich. „Zu Hause [gemeint ist: in Euskirchen, Th. M.] halte ich es nicht aus; vor meinem 89jährigen Vater so zu tun, als wäre noch alles beim alten, das ging nur drei Tage lang. Ihm aber noch die letzten Jahre mit meinen geistlichen Sorgen zu beschweren, das habe ich nicht übers Herz gebracht“⁴¹¹. Darum hatte sich der Bestrafte in die Abgeschiedenheit des bayerischen Klosters Andechs zurückgezogen, wo ihn nach seinen Worten die Mönche zwar distanziert, aber mit Achtung behandelten. Von großem Interesse ist ein weiterer Briefwechsel, den Eschweiler etwa zur gleichen Zeit von Andechs aus mit dem Freiburger Theologen Engelbert Krebs (1881–1950)⁴¹² führte. Krebs scheint schnell von der Maßnahme gegen seinen Dogmatikerkollegen erfahren zu haben und schrieb ihm am 19.9.34 aus Freiburg einen in mitbrüderlichem Ton gehaltenen Brief, der offensichtlich nicht bloß Ausdruck der Anteilnahme, sondern zugleich der deutliche Versuch einer *correctio fraterna* war⁴¹³. Eschweiler und Barion, so vermutete Krebs, seien durch die römische Maßnahme in eine „große geistige Krise“ geraten. Mit Hinweis auf seine positive Einstellung gegenüber dem Kollegen, die er etwa in einem Gutachten vor dessen Berufung nach Braunsberg zum Ausdruck gebracht habe, legte er ihm nahe, umgehend Exerzitien zu machen und dann „in Demut und inniger Hingabe an Christus“ die Krise zu lösen. Entscheidend sei, daß der Suspendierte rasch zum Altar zurückkehren dürfe, „wenn auch vielleicht nicht ins Lehramt auf der Cathedra“. Eschweiler reagierte nur wenige Tage später mit einem langen Antwortbrief⁴¹⁴, dem der Verfasser, da er Krebs als Informanten der Kurie betrachtete⁴¹⁵, zugleich den Charakter einer halboffiziellen Stellungnahme gegenüber Rom zumaß (was er durch die Weitergabe des Briefwechsels an Dritte, wie Carl Schmitt oder Hans Barion, noch unter-

ons mit Blick auf Dietrich von Hildebrand in einem Brief an Schmitt vom 20.11.42: HStAD, RW 265-687).

⁴¹¹ Ebd. Daß Eschweilers Familie tatsächlich an seiner Suspendierung schwer zu tragen hatte, bezeugt eine Briefäußerung von G. Krauss gegenüber Carl Schmitt vom 23.12.34 (HStAD, RW 265-8244): „Das Schicksal Eschweilers stimmt ja auch nicht gerade versöhnlich. Ich war heute in Euskirchen und habe mit seiner Schwester, einer ganz ausgezeichneten Frau, gesprochen. Die *suspensio* ist eine furchtbare Strafe, wovon man sich als Laie kaum eine ge-reichende Vorstellung macht.“ Selbst der im Vergleich zu Eschweiler deutlich abgebrühtere Barion bemerkte: „Wenn meine Mutter nicht wäre, würde mich die ganze Sache persönlich sehr kalt lassen“ (Barion an Eschweiler vom 1.10.34 [EHM, NL Eschweiler]).

⁴¹² Vgl. zu seiner Person JUNGHANNS, Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs; BÄUMER, Die Theologische Fakultät, 274–282; RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 312–319; AR-NOLD, Die Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg; KRIEG, The Conflict.

⁴¹³ Abschrift in: HStAD, RW 265-8437.

⁴¹⁴ Vgl. zum folgenden: HStAD, RW 265-3381, Eschweiler an E. Krebs vom 27.9.34 (Abschrift).

⁴¹⁵ Die Tatsache, daß Krebs auch an Barion geschrieben hat (vgl. Barion an Eschweiler vom 4.10.34 [EHM, NL Eschweiler]), scheint dieses Argument zu unterstützen. Barion antwortete offenbar nur mit einem kurzen, förmlichen Schreiben.

strich). Der Inhalt des Schreibens gibt zwar deutlich zu erkennen, daß der Professor seine Bestrafung tatsächlich als „harten Schlag“ empfand. Zugleich machte Eschweiler seinem Amtsbruder – bei aller Anknüpfung an den „geistlichen“ Ton in dessen Schreiben – unmißverständlich klar, daß er sich selbst in der Affäre im Recht sah und keineswegs die Bereitschaft mitbrachte, eine bedingungslose Unterwerfung zu vollziehen, wie sie Krebs ihm nahegelegt hatte. Schon die Annahme, er sei in eine „große geistige Krise“ geraten, erschien Eschweiler korrekturbedürftig. Nicht „privat krisenhafte Entwicklungsschmerzen“ habe die Suspension bei ihm ausgelöst, sondern ein im streng objektiven Sinne perplexes Gewissen in der Spannung zwischen kirchlicher Disziplin und seiner „nationalsozialistischen Treueverpflichtung“. In einer langen theologischen Selbstapologie versuchte er darum, seinen Kollegen zunächst von der Korrektheit seines „thomistischen“ Standpunktes zu überzeugen, wobei Seitenhiebe gegen den „Molinisten“ Krebs nicht fehlten⁴¹⁶. Eigene Verirrungen gegen die theologische Wahrheit oder einen Verstoß gegen Ehrfurcht und kirchlichen Gehorsam schloß der Theologe als Grund für seine Suspension aus. „Warum also bin ich geistlich aufgehängt worden? Die wirkliche Ursache kann nur darin liegen, daß mein öffentliches Bekenntnis zu Adolf Hitler in kirchlichen Kreisen mißverstanden worden ist.“ Dieses Bekenntnis sah er als kaum weniger verpflichtend an als seinen religiösen Gehorsam: „Mir aber gilt es als Gotteslästerung, auch nur mit dem Gedanken zu spielen, daß eine gewissenhafte Erfüllung des dem Führer geschworenen Treueides mit dem heiligen Gehorsam, den wir zumal als Priester dem Stellvertreter CHR[ISTI] auf Erden zu leisten haben, in einen wirklichen, d.i. in der Sache begründeten Widerspruch geraten könnte.“ Im Licht der hymnischen Aussagen über Hitler, die sich im Brief anschließen⁴¹⁷, kann es nicht wundern, wenn Eschweiler abschließend im Blick auf mögliche Bedingungen für seine Lösung von der Suspension feststellt: „Ich bin zu allem bereit. Nur eines könnte ich nicht, nämlich eine Bedingung unterschreiben, die es mir unmöglich machen würde, Adolf Hitler die Treuepflicht, die ich als Parteimitglied und als Staatsbeamter ihm mehrfach in freiem heiligem Eid geschworen habe, unbedingt zu halten.“ Mit der Option für

⁴¹⁶ Vermutlich zielte Eschweiler dabei vor allem auf die 1926 fast gleichzeitig mit den „Zwei Wegen“ von Krebs publizierte kleine Schrift „Wesen und Werden des Glaubens nach katholischem Verständnis“ ab, deren inhaltliche Differenz zum Ansatz Eschweilers schon seinerzeit in der Fachwelt vermerkt worden war; vgl. FENDT, *Katholische Theologie der Gegenwart*, 451.

⁴¹⁷ Vgl. als Kostprobe Eschweiler an Krebs vom 27.9.34 (HStAD, RW 265-3381): „Wer für sittli[che] Sauberkeit nicht blind ist und das Glück gehabt hat, die wunderbare Reinheit des unserem Vaterlande geschenkten Retters aus der Nähe zu erfahren, der wird auch niemals vergessen, daß die den schlechten Priestern gewidmeten Worte in ‚Mein Kampf‘ nicht Literatur oder Taktik – wie man auch dies zu verleumden gewagt hat – sondern ernste verpflichtende Wahrheit sind.“

den Nationalsozialismus und gegen das eigene Priestertum für den Fall der äußersten Zuspitzung des Konflikts verband Eschweiler die Weigerung, einen möglichen Lehrstuhlverlust in Kauf zu nehmen, da ansonsten die Suspension unzweifelhaft als eine politische, „gegen die deutsche Reichsregierung gerichtete Kampfmaßnahme der römischen Kurie“ Bestätigung fände. In seiner knappen Erwiderung⁴¹⁸ hat Krebs sowohl die langen Rechtfertigungsreden Eschweilers als auch dessen unverhohlene Drohungen ignoriert. Er wies darin nicht nur die Anschuldigung zurück, daß er ein römischer Mittelsmann sei⁴¹⁹, sondern wiederholte seine Vermutung, dem Suspendierten könne von Rom als Bedingung für die Aufhebung der Strafe „die völlige Enthaltung von politischer Tätigkeit neu auferlegt“ werden, wie sie im Konkordat ja sowieso von allen Priestern gefordert sei. Als deutliche Antwort auf die Schwärmerei des Braunsberger Kollegen für die angebliche sittliche Qualität der nationalsozialistischen Bewegung und ihres Führers wies Krebs auf die Verfolgung durch die Staatspolizei hin, die er selbst zu erleiden hatte. Bei alledem war er, wie seine Worte erkennen lassen, weder aus akademischem Stolz noch aus Angst vor Repressalien bereit, sein priesterliches Ideal aufzugeben. „Das alles [sc. die möglichen Konsequenzen] berührt mich gar nicht. Lieber heute als morgen gebe ich mein Lehramt auf, falls man mir nicht nach meiner Überzeugung zu lehren erlaubt. Wenn man mir nur die heilige Messe zu feiern gestattet, so bin ich gerade so gerne Schwarzwaldpfarrer oder Lehrer an einem Seminar in Korea oder Afrika, oder resignierter Dozent oder was sonst. Wenn ich nur Priester sein kann!“ Wie bitter und schnell sich diese Vorausschau tatsächlich erfüllen sollte, hat Krebs im September 1934 wohl noch nicht geahnt⁴²⁰.

(c) Mindestens ebenso sehr wie in ihrer persönlichen priesterlichen Identität berührte die Suspension Eschweiler und Barion in ihrer akademischen Lehrtätigkeit. Die betroffenen Hochschullehrer wurden durch sie in ihrer Verwendbarkeit für offizielle Ämter und repräsentative Funktionen auch aus staatlicher Sicht stark eingeschränkt. Ein Zeugnis dafür liefert ein Brief des Würzburger Mediziners und damaligen Leiters des „Reichsverbandes der Deutschen Hochschulen“, Herwart

⁴¹⁸ Vgl. Krebs an Eschweiler vom 30.9.34 (Abschrift: HStAD, RW 265-8438/1).

⁴¹⁹ Auch Barion äußerte die Meinung, daß Krebs ein „offiziöser Fühler“ sei: Barion an Eschweiler vom 1.10.34 (EHM, NL Eschweiler).

⁴²⁰ 1936 wurde gegen Krebs wegen antinazistischer Äußerungen im privaten Kreis ein Disziplinarverfahren eingeleitet; ein Jahr später erfolgte die Zwangspensionierung (vgl. JUNG-HANNES, Krebs, 172–178). Anschließend widmete sich der Theologe verstärkt seelsorglicher Tätigkeit und übernahm einen Lehrauftrag am Priesterseminar St. Peter im Schwarzwald. 1943 wurde ihm wegen einer Predigtäußerung jede öffentliche, seelsorgliche und gottesdienstliche Tätigkeit verboten; nur knapp entging er der Einlieferung ins KZ. Die Erfahrung des Krieges machte Krebs zum physisch und psychisch gebrochenen Mann, der zu keiner wissenschaftlichen Arbeit mehr fähig war; er starb im Jahr 1950. Zu Krebs' Verhalten während der Nazi-Zeit vgl. auch BÄUMER, Die Theologische Fakultät, 274–282.

Fischer⁴²¹, aus dem Oktober 1934 an einen Münsteraner Verbandskollegen, in dem er sich über eine geeignete Person für die Führung des Katholisch-Theologischen Fakultätentages Gedanken machte. Während für die Philosophisch-Theologischen Hochschulen der „verlässliche Professor Engert-Regensburg“ gefunden sei⁴²², stelle sich die Suche für die staatlichen theologischen Fakultäten schwieriger dar. In diesem Zusammenhang wird bedauernd erwähnt, daß Karl Eschweiler wegen seiner Suspendierung „zur Zeit gar nicht mehr katholischer Theologe“ und damit für das zu besetzende Amt ausgeschlossen sei⁴²³. Die suspendierten Theologen selbst konnten an diesem Zustand vorläufig nichts ändern. „Prof. E[schweiler] und ich“, so schrieb Barion im November 1934 an Carl Schmitt, wir bemühen uns, das uns zugefallene Los, lebendige Illustrationen zu dem Kapitel ‚Staat und Kirche‘ zu sein, mit der Würde zu tragen, die man in dem kleinen Braunsberg gelegentlich nur schwer zu bewahren weiß, die aber allein der Größe des Augenblicks angemessen ist“⁴²⁴. Noch unmittelbarer wurden die Konsequenzen der römischen Sanktion für die Braunsberger Akademie selbst spürbar, deren Ruf, der durch die politische Ausrichtung seit 1933 in der theologischen Landschaft sowieso schon angekratzt war, weiteren Schaden

⁴²¹ BArch, R 8088-1030, Bl. 10–12: Durchschlag ohne Unterschrift, Brief vom 17.10.34 an den Münsteraner Univ.-Rektor Prof. Naendrup. Daß der Autor Prof. Dr. Herwart Fischer (1885–1938) sein muß, kann aus dem Inhalt erschlossen werden. Fischer war von 1931–1935 Ordinarius für Medizin in Würzburg, seit 1930 NSDAP-Mitglied und 1933/34 Führer des Reichsverbandes der Deutschen Hochschulen. 1935 wurde Fischer wegen sittlicher Verfehlungen zu einer Gefängnisstrafe verurteilt und aus der NSDAP ausgeschlossen. Vgl. GRÜTTNER, Biographisches Lexikon, 49.

⁴²² Gemeint ist Joseph Engert (1882–1964), Schüler von Herman Schell und langjähriger Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule Regensburg. Vgl. zu seiner Stellung im Nationalsozialismus HAUSBERGER, Die Philosophisch-Theologische Hochschule Regensburg, 486–490.

⁴²³ Vgl. BArch, R 8088-1030, Bl. 10: „Für die Katholisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten hatte ich als Obmann immer an Herrn Geheimrat Merkle gedacht, der mich aber mehrfach gebeten hat, wegen seines Alters von seiner Person abzusehen, jetzt auch emeritiert ist. Merkle ist ein starker Mann, der für die Stelle absolut brauchbar gewesen wäre. Er ist durchaus Kämpfer. Daß wenig Auswahl für mich vorhanden ist, brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Eschweiler-Braunsberg, an den ich dachte, ist inzwischen vom Amt suspendiert, zur Zeit also gar nicht mehr katholischer Theologe und fällt ebenso aus.“ Der Blick fiel dann (auf Vorschlag Merkles) auf den Münsteraner Neutestamentler Max Meinertz (1880–1965, Priester der Diözese Ermland); vgl. Bl. 11: „Meinertz soll unserer Bewegung durchaus freundlich gesinnt sein, ohne ihr anzugehören. Wissenschaftlich soll er ein gutes Ansehen haben. Mit dem Episkopat und mit Rom würde er, so sagte man mir, in einer für uns nützlichen Form verkehren können, da er auch dort angesehen ist.“ Es folgen auf den Bl. 14–19 einige Korrespondenzen zwischen Fischer und Geheimrat Merkle, der „mit deutschem Gruß“ unterschreibt. In Meinertz’ Lebenserinnerungen (Begegnungen in meinem Leben, Münster 1956) findet sich zur NS-Zeit wenig Aussagekräftiges.

⁴²⁴ Brief Barions an Schmitt vom 20.11.34: HStAD, RW 265-687.

erlitt⁴²⁵. Eschweiler befürchtete unmittelbar nach der Strafverfügung den Abzug von Studenten aus Braunsberg, vor allem seitens der Danziger Kirchenbehörden⁴²⁶. Da das Reichskirchenministerium die Einsetzung von offiziellen Vertretungen für Eschweiler und Barion ablehnte⁴²⁷, wurde auch die Durchführung des Lehrbetriebs massiv erschwert. Bischof Kaller sah sich gezwungen, für seine Studenten Ersatzvorlesungen zu organisieren⁴²⁸, und im Ermland verschärfte sich die Skepsis großer Teile der katholischen Bevölkerung und des Klerus gegenüber den „Nazi-Theologen“ an der Hochschule⁴²⁹. Dadurch durfte sich die dortige NS-kritische Dozentenfraktion gestärkt fühlen, was zu einer Zuspitzung des Konflikts mit den auf Seiten Eschweilers und Barions stehenden Kollegen führen mußte. In einer Sitzung der Philosophischen Fakultät vom 13.2.35 kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung über die Frage, ob eine Bestätigung Eschweilers als Rektor der Akademie angesichts seiner Suspension verantwortbar sei; vor allem der Religionsphilosoph Rosenmöller befürchtete in diesem Fall die komplette Aufhebung der theologischen Fakultät durch Rom⁴³⁰. Obwohl Eschweiler bei der anschließenden Direktorenwahl keine Mehrheit erhielt⁴³¹, schloß sich der Preußische Wissenschaftsminister Rust der Meinung der nationalsozialistischen Fraktion unter den Dozenten an, die den Leiter der Akademie vor allem als Staatsbeamten betrachteten, und ernannte Eschweiler ungeachtet der nicht aufgehobenen Suspendierung

⁴²⁵ Lortz selbst beklagte sich, daß ihn der schlechte Ruf der Akademie wegen des „Falles“ der Suspendierten auch persönlich verfolge, und war nach den Worten eines Briefes froh, als er Braunsberg verlassen konnte, obwohl er hier, wie ein Biograph bemerkt, durchaus „anregende und fruchtbare Jahre“ verbracht hatte (vgl. CONZEMIUS, Lortz, 253). Nicht ohne Erleichterung schrieb er in Richtung seiner früheren Wirkungsstätte: „Dieses Kaff möge gedeihen, aber ohne mich“ (zit. bei LAUTENSCHLÄGER, Joseph Lortz, 302).

⁴²⁶ Vgl. Eschweiler an Senator Boeck vom 29.9.34 (HStAD, RW 265-3346, auch im NL Eschweiler, EHM). Eschweiler hatte schon einige Wochen zuvor den katholischen Justiz-Senator Wiercinski-Keiser in Danzig, der früher dem Zentrum angehörte, aber 1933 in die NSDAP übergewechselt war (vgl. THIMM, die Entwicklung der Parteien, 84–87), auf Pläne hingewiesen, die Danziger Seminaristen zukünftig verstärkt in Innsbruck studieren zu lassen; vgl. den Brief Eschweilers vom 17.7.34 und die Antwort des Senators vom 19.7.34 (beide EHM, NL Eschweiler).

⁴²⁷ Vgl. REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 287f., Dokument des Reichskirchenministers Rust vom Juni 1935.

⁴²⁸ U.a. sprang Domherr Prof. Wladislaus Switalski (1875–1945) ein; vgl. TRILLER, Art. Switalski, 678.

⁴²⁹ Vgl. REIFFERSCHIED, Das Bistum Ermland, 52.

⁴³⁰ Vgl. Bericht über die Besprechung der Direktorenwahl in der Sitzung der Philosophischen Fakultät vom 13.2.35 (von Dekan Laum): EHM, NL Eschweiler. Wie Laum hier zu Eschweiler hielt, so hat sich Eschweiler zu gleicher Zeit für den Kollegen bei der Suche nach einem bedeutenderen Lehrstuhl eingesetzt; vgl. Eschweiler an Prof. Dr. Echardt, REM, vom 7.2.35 (EHM, NL Eschweiler).

⁴³¹ Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 40.

sion am 29.3.35 erneut zum Rektor. Freilich stand dieser nach seiner Suspendierung nicht bloß unter der Verpflichtung, die priesterliche Amtsausübung zu unterlassen, sondern war zugleich gehalten, auf weitere politische Stellungnahmen in der Öffentlichkeit zu verzichten, um seine Hoffnungen auf Rekonzilierung nicht gänzlich zunichte zu machen. Streng daran gehalten hat er sich nicht, wie seine Rede als Rektor zu den Feierlichkeiten am „Tag der Arbeit“ 1935 bezeugt, in deren Rahmen er an der Akademie eine Hitler-Büste enthüllte und mit pathetischen Worten seine bekannten Thesen von der genuinen Zusammengehörigkeit von nationalsozialistischer Weltanschauung und christlichem Glauben wiederholte⁴³². Wo Eschweiler das Licht der Öffentlichkeit nicht zu fürchten hatte, dokumentieren seine Äußerungen und Aktionen dieselbe ideologische Entschlossenheit wie vor der Suspendierung und unterstützen das schon früher in der Forschung (etwa durch R. Bäumer⁴³³) formulierte Urteil, daß man von einer Gesinnungsänderung Eschweilers durch die römische Strafe kaum sprechen kann.

(d) Auch Eschweilers Korrespondenz bietet nach der Suspendierung die bekannten Verdächtigungen gegen die Kurie, die nach der „Durchführung ihres seit langem vorbereiteten Generalangriffs gegen das Neue Deutschland“ strebe, und drückt zugleich unvermindert den Wunsch nach Versetzung an eine bedeutendere Universität aus. Ähnlich ist der Ton in den 1935 verfaßten Briefen an Carl Schmitt. Deutlich wird darin allerdings auch, daß die Unsicherheit Eschweilers über den Erfolg des eigenen Tuns, die sich schon im vorangehenden Jahr hier und dort angedeutet hatte, zunahm. Dazu beigetragen hat im Februar des Jahres sogar Carl Schmitt selbst⁴³⁴. Über dessen Schüler Krauss hatte Eschweiler gehört, daß Schmitt sich neuerdings für eine Deutung des Art. 32 RK stark mache, nach der ein katholischer Priester kein „ordentliches Mitglied der NSDAP“ werden oder bleiben könne, da er ja in totaler Abhängigkeit vom Hl. Stuhl stehe. Der Braunsberger Theologe reagierte verunsichert. Er erinnerte den Freund an die politischen Auswirkungen, die eine solche Interpretation habe: Die NSDAP würde wieder zu einer Partei im Sinne des „pluralistischen Parteienstaates“, die Kurie jedoch wäre als politische (Teil-)Macht in Deutschland anerkannt. „Der politische Liberalismus feiert fröhliche Urständ in der These von den *duae societates perfectae*!“ Gegen diesen Rückfall ins verhaßte System des politischen Katholizismus fährt Eschweiler die ganze Gewalt seiner Polemik auf: „Da die NSDAP auf diese Weise juristisch der Jesuiten-Dialektik hörig gemacht ist, ist sie auch notwendig dem [Orig.: in den] satanisch mörderischen, weil unscheinbar ‚geistig‘ erscheinenden Kampfgesetz dieser Dialektik unterstellt.“ Der Theologe ist also überzeugt, daß

⁴³² Das Typoskript der Rede ist erhalten in EHM, NL Eschweiler.

⁴³³ BÄUMER, Die Theologische Fakultät, 267. Bäumer beruft sich u.a. auf das auch von uns mehrfach zitierte, unveröffentlichte Typoskript Gerhard Fittkaus über Bischof Kaller.

⁴³⁴ Vgl. zum folgenden: Eschweiler an Schmitt vom 19.2.35 (HStAD, RW 265-3385).

der Staat auf keinen Fall den Eindruck nähren dürfe, sein taktisches Verhalten gegenüber der Kirche beinhalte eine Abweichung vom wahren strategischen Ziel – denn damit würde er sich selbst in das „jesuitische“ Handlungsmodell begeben, das Eschweiler vehement ablehnte: „Ich kann mir keine gefährlichere Art denken, den Willen des Führers zur nationalen Geschlossenheit des Volkes zu sabotieren.“ Was die Lösung von der Suspension betraf, so rechnete der Professor weiter fest damit, daß ihm von Rom der Austritt aus der NSDAP als Bedingung gesetzt würde, und er schien sich zu Beginn des Jahres 1935 mit der Annahme einer solchen Verfügung im äußeren Bereich abgefunden zu haben – ohne dadurch seine Gesinnung zu verändern. „Denn ob ich Karteigenosse bin, ist wirklich gleichgültig; wenn ich nur Parteigenosse bin und bleibe.“

An der Rechtmäßigkeit seiner NSDAP-Mitgliedschaft – trotz Art. 32 RK – zweifelte Eschweiler jedenfalls auch nach der Suspendierung nicht⁴³⁵. Ebenso wenig ist es zu einer Unterbrechung der gutachterlichen Tätigkeiten für staatliche Stellen gekommen. So berichtet G. Fittkau, daß Eschweiler zusammen mit Barion ein Strategiepapier „zur geräuschlosen Entmächtigung der katholischen Jugendverbände“ entworfen habe⁴³⁶. Auf den 1.5.35 datiert ein Bericht, den der Theologe unter dem eindeutigen Titel „Wie das Staatsinteresse an der Staatlichen Akademie zu Braunsberg institutionell gesichert werden kann“ als Promemoria für das REM verfaßt hat⁴³⁷. In dieser Stellungnahme angesichts der nicht ruhenden Frage, ob und wie die kleine Braunsberger Akademie eine Zukunft haben könnte, finden sich unverändert scharfe Vorwürfe gegen die römische Kurie. Eschweiler sprach von einem „planmäßige[n] Angriff“, den man aus Rom gegen die einzigartige akademische Einrichtung konzentrierte und der das Ziel verfolge, diese auf die Stufe bayerischer philosophisch-theologischer Hochschulen zu rücken. Er warnte den Staat, diesem kirchlichen Ansinnen möglicherweise durch eine Reduzierung der Anstalt auf ein theologisches Seminar entgegenzukommen und schloß als Begründung ein politisches Argument an: „Dagegen spricht m. E. entscheidend, daß damit der Einfluss der nationalsozialistisch-deutschen Bildung und Erziehung von dem Klerus des deutschen Nordostens organisatorisch ausgeschaltet wird“⁴³⁸. Stattdessen erhoffte sich Eschweiler vom Staat eine Stärkung der Akademie, indem er die Forderungen nach Verleihung des Promotionsrechts für beide Fakultä-

⁴³⁵ Dies bezeugt G. Krauss in einem Schreiben an C. Schmitt vom 17.3.35 (HStAD, RW 265-8248, Bl. 2): „Am 9.3. habe ich Eschweiler in Euskirchen getroffen. Wir haben uns über Art. 32 unterhalten. In dieser Frage besteht, wie nicht anders zu erwarten war, volle Übereinstimmung zwischen uns.“

⁴³⁶ Fittkau, Bischof Kaller (EHM, unveröff. Typoskript, S. 51). Dieses Dokument war im NL Eschweiler nicht zu finden. Ähnliche Vorschläge enthält aber bereits Barions Konkordatsgutachten von 1933; vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 269f.

⁴³⁷ Vgl. BArch, R 5101-22534.

⁴³⁸ Ebd. Bl. 13.

ten und der stärkeren Anbindung an das benachbarte Königsberg wiederholte. Daß Eschweiler auch in Berufungsgutachten während seiner Suspendierung weiterhin klar politische Argumente vorgetragen hat, zeigt eine Stellungnahme zur anstehenden Neubesetzung der Moralthologie in Breslau vom September 1935⁴³⁹.

(e) Als auch rund ein halbes Jahr nach der Suspendierung keine machtvolle staatliche Intervention zugunsten der Betroffenen erkennbar wurde, machte sich bei Eschweiler Resignation breit. Sein Brief an Schmitt vom 17. März 1935 klingt fast schon wie ein Abgesang auf die eigenen Bemühungen. „Die kirchenpolitische Lage beginnt (...) verzweifelt schlecht zu werden. Ein Rückzug nach dem anderen. (...) Seit zwei Jahren halte ich meinen Kopf dafür hin, daß der klerikale Nachwuchs in den n[ational]-s[ozialistischen] Staat hineinwächst. Den Beweis dafür, daß das sehr gut geht, haben wir gebracht und – es mit dem härtesten Haß der Kurie bezahlt. Gerne hab ich das ertragen, wenn wenigstens das Reichs-W[issenschafts]-M[inisterium] festhielt; so aber – wozu? Es ist doch alles vergeblich. Seine Gesundheit für nichts und wieder nichts zu opfern, das macht müde und mürbe“⁴⁴⁰. Zumindest die Ahnung scheint sich Bahn gebrochen zu haben, daß der unter hohem persönlichem Einsatz gewählte Weg des „nationalsozialistischen Theologen“ vom Staat keine konsequente Anerkennung erfahren würde. Hinzu scheinen zunehmend persönliche Schwierigkeiten mit Barion gekommen zu sein, der nach Eschweilers Worten die Nerven verliere und sowieso ein „schwieriger Charakter“ sei. Die Kampfeslust Eschweilers war jedenfalls weitgehend erloschen: „es kostet so viel Nerven bzw. hat sie bereits gekostet, daß ich ernstlich daran denken muß, die ganze Geschichte mit einem politisch möglichst günstigen Effekt bald zu beenden.“

4.5 Rekonziliation und rascher Tod

Es ist nicht notwendig, den Verlauf der Braunsberger Suspensionsaffäre zwischen August 1934 und Oktober 1935 sowie das durch sie ausgelöste Echo weit über das Deutsche Reich hinaus hier in allen Einzelheiten darzustellen. Dazu sei auf die

⁴³⁹ In dem an einen nicht namentlich genannten Kollegen gerichteten Schriftsatz vom 27.9.35 (EHM, NL Eschweiler) führt Eschweiler zugunsten des Kandidaten „Mayer-Paderborn“ an, er habe „das Verdienst (...), wegen der eugenischen Sterilisation in Konflikt geraten zu sein“, und stellt fest, daß Mayer „sowohl seiner Arbeitsweise wie seinem Charakter nach“ die „besten Garantien“ biete, „damit er sein unabhängigeres staatliches Lehramt positiv im Sinne des n-s Staates verwenden wird“.

⁴⁴⁰ HStAD, RW 265-3386, Eschweiler an Schmitt vom 17.3.1935.

Ausführungen in unserer Studie über Hans Barion verwiesen, in der alle seinerzeit quellenmäßig verfügbaren Informationen zusammengetragen worden sind⁴⁴¹. Wir können uns darum im folgenden auf eine Zusammenfassung der Ereignisse mit einigen Ergänzungen (vor allem aus dem Eschweiler-Nachlaß) beschränken.

(1) Nach der Suspendierung hatte Eschweiler, wie von Bischof Kaller geraten, Anfang Oktober 1934 mit einem förmlichen, lateinisch verfaßten Schreiben an die Konzilskongregation sowohl den Empfang des Suspensionsdekrets bestätigt als auch zugleich die Bitte um Rücknahme der Strafe vorgetragen, verbunden mit der Frage nach den dafür gestellten Bedingungen⁴⁴². Über den Bischof von Ermland ist es nach Rom weitergeleitet worden. Das Preußische Wissenschaftsministerium unter Federführung des Juristen und Schmitt-Schülers Werner Weber⁴⁴³ sorgte

⁴⁴¹ Vgl. dazu MARSCHLER, Kirchenrecht, 28–43.

⁴⁴² Abschrift des auf den 3.10.34 datierten Schreibens in EHM, NL Eschweiler.

⁴⁴³ Werner Weber hatte Carl Schmitt 1925/26 als Student in Bonn kennengelernt, bei ihm 1930 promoviert und war anschließend als sein Assistent an der Berliner Handelshochschule tätig. Nach einer mehrjährigen Tätigkeit im Berliner Wissenschaftsministerium wechselte er 1935 teilzeitlich, ab 1937 ganz in den akademischen Dienst (1935 Prof. an der Handelshochschule Berlin, 1942 an der Univ. Leipzig, 1949 an der Univ. Göttingen). Über seine Person, seine Beteiligung im Fall Eschweiler/Barion, seine lebenslange Freundschaft zu letzterem, sein Verhältnis zu Carl Schmitt und seine Position im Nationalsozialismus habe ich in meiner Arbeit über Barion manches mitgeteilt, das mir weiterhin gültig erscheint (vgl. ebd. ad ind.). Zwei von mir nach Abschluß dieser Studie aufgefundene interessante Dokumente aus der Zeit vor 1945 seien hier nachgereicht. Daß Webers Politik gegenüber der katholischen Kirche, vor allem in der Fakultätenfrage, in radikaleren nationalsozialistischen Kreisen als zu nachgiebig empfunden wurde, machen die in BArch, R 58-5189, Bl. 2–7.27–28, gesammelten Dokumente sehr plastisch deutlich. Man findet dort (Bl. 4–7) in Abschrift eine Stellungnahme Webers an das Büro Bormanns vom 13.3.36 (also nicht lange nach dem Braunsberger Konflikt), in dem er feststellt, nur 10% der Kandidaten für das Lehramt an theologischen Fakultäten würden den politischen Ansprüchen des Staates genügen: „Es sind dies diejenigen Persönlichkeiten, die wir nach und nach über die einzelnen Fakultäten verteilen und ihnen dort die maßgebende Stellung des Dekans übertragen, um mit ihrer Unterstützung alsdann in langwierigen Bemühungen auch den katholisch-theologischen Fakultäten ein neues Gesicht zu verleihen. Man muß sich allerdings mit Geduld wappnen und auf eine Personalpolitik auf lange Sicht einstellen“ (ebd. Bl. 5). Radikal auszuschneiden seien (nur) die an Jesuitenanstalten ausgebildeten Theologen und „Exponenten des Weimarer Systems“ (vor allem die durch Tätigkeit im Zentrum ausgewiesenen). Auf jeden Fall plädierte Weber dafür, „die Ausbildung des katholischen Klerus auf staatlichen Hochschulen in der Hand zu behalten“, die politisch gleichgeschaltet werden sollten, statt sie ganz der Kirche zu überlassen. Das alles entsprach klar der Linie, wie sie auch Barion in seinen Gutachten 1932/33 gezeichnet hatte. In SD und SS sah man die Zukunft der katholischen Theologie in Deutschland durchaus anders. So liest man in einem Schreiben des Reichsführers SS an M. Bormann vom 25.6.37 (ebd. Bl. 27–28, hier 27r): „Das bei der Frage der katholisch-theologischen Fakultät zu verfolgende Endziel ist die endgültige Ausschaltung Roms aus dem deutschen Volkskörper (...) Der Berichterstatter des Kultusministeriums Prof. Weber hat das entgegengesetzte Ziel vor Augen. Er geht nicht von der Unvereinbarkeit von Nati-

nicht bloß dafür, daß eine rasch beginnende Behandlung des Falls in den Medien unterdrückt wurde, sondern zog auch die Verhandlungen mit der kirchlichen Seite an sich. In seinem Nachlaß findet sich eine vollständige Dokumentation der Akten zum Fall aus staatlicher Perspektive. Webers Strategie bestand darin, das Problem auf der Grundlage von Art. 12 RK zu einer raschen Lösung zu führen⁴⁴⁴, was jedoch zunächst nicht gelang. Vielmehr folgte ein zäher Briefwechsel zwischen dem Ministerium und der Ermländischen Kurie um die Tragbarkeit der Professoren und die Gestellung von Ersatzunterricht in den betroffenen Fächern

onalsozialismus und römischem Katholizismus als Weltanschauung aus, sondern er sieht im Nationalsozialismus lediglich eine bestimmt geartete Form staatlicher Autorität, die den Katholizismus sehr wohl neben sich dulden kann, wenn er nur die staatliche Autorität anerkennt.“ Die Förderung „staatsreuer“ Theologieprofessoren im Sinne Webers (und Barions) lehnte Himmler rundweg ab, weil er darin ein oberflächliches, zwar politische, aber nicht weltanschauliche Gleichschaltung erreichendes Verfahren sah: „Die katholische Theologenschaft würde sich auf diese Weise Staat und Bewegung gegenüber legalisieren, und der Staat würde ihr noch dazu verhelfen.“ Stattdessen lautete die eigene Devise: „Ich bin der Meinung, daß alles getan werden muß, um das Aufkommen einer nationalsozialistisch getarnten katholischen Theologie zu verhindern, weil sie nur zur Verschleierung des Gegensatzes und zur Verwässerung des Nationalsozialismus, also zur Stärkung des Katholizismus führt“. Angeschlossen wurde ein Seitenhieb auf „weltanschauliche Bindungen“ Webers: Er sei Schüler von Carl Schmitt, dem „Kronjuristen des Systems wie der Zwischenkabinette Papen und Schleicher“, gegenüber dem auf die 1936 in SS-Organen erschienenen, seine Katholizismus-Bindungen offenlegenden Artikel verwiesen wird, die Schmitts politische Karriere im NS-Staat jäh gestoppt hatten. „Weber wurde unter dem sozialdemokratischen Kultusminister Grimm[e] ins Kultusministerium berufen. Seine Beförderung erfolgte auf starken Druck von Carl Schmitt. (...) Weber versteht es in hervorragendem Maße, sich in die verschiedensten Ressorts des Kultusministeriums beobachtend oder mitentscheidend einzuschalten“ (Bl. 28r). In einer mehrseitigen Stellungnahme vom 19.7.42 an das HA Wissenschaft hat Weber auf derartige Vorwürfe geantwortet (BArch, NS 15-227, Bl. 143–146). Er nimmt in dem Papier nicht nur Stellung zum Verhältnis gegenüber seinem Lehrer, sondern auch zu seiner Betätigung in der NSDAP, einem angeblichen Konflikt mit dem NS-Dozentenbund und seiner generellen national-völkischen Einstellung. Auch dieses Dokument, das wir im vorliegenden Kontext nicht eingehender interpretieren können, sollte bei zukünftigen Aussagen über Webers Verhältnis zum NS-Staat berücksichtigt werden. Insgesamt zeigt sich in den Akten erneut das von uns an früherer Stelle konstatierte Scheitern der speziellen, einen (alt)preußisch-etatistischen Mittelweg zwischen Kurialismus bzw. politischem Katholizismus und radikalem Nationalsozialismus suchenden Weber-Barion-Position in der Fakultätenpolitik. Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, bes. 310.352ff.480ff. Eigens zu untersuchen wären Webers Briefe an C. Schmitt, in denen er mehrfach dankbar dessen Hilfe für die eigene berufliche Karriere erwähnt (vgl. HStAD, RW 265-17732 vom 3.5.33; 17733 vom 24.12.34). Eine Webers NSDAP-Mitgliedschaft weitgehend exkulpierende und seine Verdienste um das Verfassungs- und Staatskirchenrecht (vor allem nach dem Krieg) unterstreichende Tendenz verfolgen STARCK, Erinnerung, und OTTO, Werner Weber, in ihren Würdigungen zum 100. Geburtstag des Juristen.

⁴⁴⁴ Diese Strategie scheint von Barion nahegelegt worden zu sein; vgl. ein (undatiertes, noch in den Sept. 34 gehörendes) Schreiben aus seiner Feder im NL Eschweiler.

an der Akademie⁴⁴⁵. Generalvikar Marquardt und Bischof Kaller zeigten sich um Eschweilers persönliches Schicksal weiterhin bemüht⁴⁴⁶, vermutlich auch deswegen, weil sie den gewaltigen Umfang von dessen Kollaboration mit den staatlichen Stellen nie geahnt haben⁴⁴⁷. Im Streit um die Wiederaanstellung der Suspendierten vertrat der Bischof dagegen im Frühjahr 1935 eine sehr harte Haltung, die auf eine komplette Entfernung Barions und Eschweilers aus der Akademie hinauslief. In diesem Punkt war allerdings die staatliche Seite zu keinerlei Entgegenkommen bereit. Um einen Fortgang der Verhandlungen zu erleichtern, meldete sich Eschweiler im Mai unter Vorlage eines ärztlichen Attestes krank⁴⁴⁸ und hielt sich fern von der Akademie auf. Tatsächlich schien ihn der fortdauernde Konflikt mittlerweile psychisch wie physisch schwer mitgenommen zu haben⁴⁴⁹. Prorektor André führte in Braunsberg die Amtsgeschäfte weiter, was die Kontroversen um Eschweilers Person innerhalb der Dozentenschaft von neuem anheizte⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ Vgl. SCHRÖCKER, Der Fall Barion, 31ff. Ergänzend: WEITLAUFF, Kardinal Faulhaber, 310f.

⁴⁴⁶ Als Bischof Kaller im Dezember 1934 die Mitteilung über den Tod von Eschweilers Vater erhielt, antwortete er erneut mit einer handschriftlichen Karte und der Zusage, für den Verstorbenen sechs heilige Messen zu lesen, da der Sohn dies zur Zeit selbst nicht tun könne (Kaller an Eschweiler vom 11.12.34 [EHM, NL Eschweiler]). Eschweiler dankte mit einem sehr fromm gehaltenen Brief vom 16.12.34 (hschr. Entwurf ebd.).

⁴⁴⁷ Vgl. POSCHMANN, Maximilian Kaller, 59. Poschmann konnte hier bereits (zumindest mittelbare) Informationen aus dem Nachlaß Eschweilers einfließen lassen.

⁴⁴⁸ Der Königsberger Arzt Prof. Wilhelm Starlinger attestierte Eschweiler mit Datum vom 15.5.35 eine schwere Gefäßsklerose, Erkrankung des Herzmuskels und chronischen Bluthochdruck (Ärztliches Zeugnis, in: EHM, NL Eschweiler). Auch wenn die Verordnung eines „möglichst sofort anzutretenden mehrmonatigen Erholungsurlaubs“ gewiß schon vor der Untersuchung das erwünschte Ziel gewesen war, braucht man an der Ehrlichkeit der Diagnose insgesamt nicht zu zweifeln. Eine „Nierenstörung“, an der Eschweiler im Folgejahr starb, wurde im Untersuchungsbericht noch explizit ausgeschlossen.

⁴⁴⁹ Der nationalsozialistische Freund Paul Adams urteilte: „Ich kann natürlich garnicht beurteilen, wie lange C.E. es mit seinen Nerven noch aushält. Die Discrepanz zwischen den *possibilitates*, die die Situation gab und gibt, und den *actus* ist ja sehr groß. Man müßte ein Heiliger sein, um das in vollkommenem Starkmut zu tragen, man müßte einen ganz großen natürlichen Glauben und einen nicht minder großen übernatürlichen Glauben haben und einen concreten Weg sehen und beschreiten, um in Starkmut der Lage Herr zu werden. In dieser Lage erweist sich C.E., ob er der ist, der er nach seinen ersten Einsichten und Entscheidungen zu sein eigentlich verpflichtet ist. Ein Scheitern an dieser Aufgabe würde ihn in seinem wahren Größenverhältnis erkennen lassen. Ich würde jegliches Verständnis dafür haben, wenn er es nicht aushielte. (...) Der Staat hat z. Zt. auch wohl kein Interesse daran etwas für C.E. zu unternehmen, da die Verhältnisse zwischen den Kirchen und dem Staat ja immer gespannter werden. (...) Der Kampf C.E.s ist ein heroischer Kampf und ein Kampf im Sinne der Kirche, daß die deutschen Katholiken nicht auf Grund ihres Katholikseins eine besondere Kaste sein sollen“ (Adams an G. Krauss vom 31.5.35: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 229f.).

⁴⁵⁰ So berichtete Bernhard Laum, Professor für Wirtschaftslehre an der philosophischen Fakultät, zu Pfingsten 1935 an den mittlerweile nach Münster gewechselten Joseph Lortz: „Die

Erst ab dem Sommer 1935 zeichnete sich langsam ein für Staat wie Kirche tragbarer Kompromißweg im Suspensionskonflikt ab. Bischof Kaller offerierte Eschweiler im Juni einen Termin zur Absprache über konkrete Bedingungen für eine Rekonziliation. Als Eschweiler in der Kommunikation mit dem Bischof eine gewisse Verzögerungstaktik erkennen ließ⁴⁵¹, stieß dies im Berliner Ministerium auf Unverständnis. In einem Brief vom 13. Juni 1935 ermahnte Weber den Rektor, in Zukunft seine Schritte besser mit dem Ministerium abzustimmen, „damit die außerordentlich günstige Position, die der Staat in dieser Angelegenheit bisher wahren bzw. sich erringen konnte, keine Beeinträchtigung erleidet“⁴⁵². Hinzu kam, daß Weber von Zölibatsproblemen Eschweilers erfahren hatte. Im Falle eines Scheiterns der Suspensionsaufhebung fürchtete der Ministerialbeamte, daß dieses vor den kirchlichen Behörden bislang offenbar verborgene Faktum publik werden und einen für den Staat unvorteilhaften öffentlichen Skandal hervorrufen könnte⁴⁵³. Tatsächlich hatte diese Sorge ihren Grund, denn Eschweiler war Vater eines Kindes, wie Vermerke über Unterstützungszahlungen auf Eschweilers Personalkarte im REM belegen, die von dort aus nach seinem Tod 1937 geleistet wurden⁴⁵⁴. Eine offenbar in diese Richtung zielende Mitteilung Barions an das

Versteifung hat, seitdem Du ganz fort bist und auch Carlchen [gemeint ist Eschweiler, Th. M.] für längere Zeit abwesend ist, unleugbar zugenommen (...). Eschweiler war kaum weg, da reichte Hefe eine Beschwerde gegen den Rektor und Dekan ein“ (zit. bei LAUTENSCHLÄGER, Joseph Lortz, 264).

⁴⁵¹ Eschweiler lehnte einen ihm vom Generalvikar vorgeschlagenen Gesprächstermin (15. Juni) mit Verweis auf seine laufende medizinische Kur ab (vgl. Marquardt an Eschweiler vom 11.6.35; Eschweiler an Marquardt vom 13.6.35 [hschr. Entwurf], beides: EHM, NL Eschweiler). Vgl. auch seine umständlichen Briefe an Weber vom 12.6., 14.6. und 3.7.35 (BArch, N 1529-47), in denen er weiterhin eine Exkommunikation durch Rom befürchtet.

⁴⁵² Weber an Eschweiler vom 13.6.35 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁵³ In einem undat. Aktenvermerk Webers, Sommer 1935 (BArch, N 1529-47), heißt es über Eschweiler: „Durchschlagend und für das Ministerium sehr peinlich wäre indes eine Beanstandung seines Lebenswandels. Diese Möglichkeit scheint der Kurie noch nicht bekannt zu sein, doch muß mit Sicherheit darauf gerechnet werden, daß in dem Augenblick, in dem die Lage für die Kurie bedenklich wird, deutsche kirchliche Kreise ihr mit diesem Argument zu Hilfe eilen werden. Was Professor E. angeht, würde also der juristische Sieg in der grundsätzlichen Frage mit einer kaum verhüllten Blamage in der persönlichen erkaufte werden müssen.“

⁴⁵⁴ BArch, REM Hochschullehrerkartei E.81 (ehem. BDC), DS-REM, B0125, letzte Eintragungen vom 19.01. und 19.04.37 in Verbindung mit einem weiblichen Namen (vermutlich der Kindsmutter). Über die genaueren Umstände der intimen Beziehung Eschweilers geben die uns zugänglichen Quellen keine Auskunft. Vielleicht versteckt sich ein Hinweis auf die Angelegenheit in dem für persönliche Freunde 1935 geschriebenen Gleichnis über die eigene Situation nach der Lösung von der Suspension (vgl. den Text im Anhang dieser Studie), wo Eschweiler davon spricht, manche hätten dem „Kind“ (im Bild Eschweiler selbst!) vorgehalten, es sei (durch die Suspension) bestraft worden, weil es „doch früher einmal heimlich am Krauttopf genascht habe; es solle darum hübsch brav und still sein. Dadurch wurde

Ministerium, in der Eschweiler den Verdacht der Unehrlichkeit gegen seine politische Haltung ausgestreut sah⁴⁵⁵, hat die zuvor gute Beziehung der beiden Kollegen zerbrechen lassen.

Nicht zuletzt unter dem sanften Druck des Ministeriums suchte Eschweiler nun den zügigen Kontakt mit dem bischöflichen Ordinariat und konnte für den 2. Juli einen Termin in Frauenburg erhalten, bei dem ein konkreter Weg zur Lösung von der Suspension gefunden werden sollte. Wie das von Eschweiler über die Besprechung mit Bischof Kaller und seinem Generalvikar angefertigte Protokoll⁴⁵⁶ berichtet, habe der Bischof betont, daß für eine Lösung von der Suspension „rückhaltlose Unterwerfung“ gefordert werde, und zwar anders als bei Barion nicht bloß in kirchlich-theologischen Fragen allgemein, sondern speziell auch hinsichtlich der beiden Punkte „Unterscheidung zwischen Weltanschauung und christlichem Glauben“ sowie „Vereinbarkeit des Sterilisationsgesetzes mit den Grundsätzen katholischer Moral“. Offenbar hatte die Braunsberger Kurie in diesen Punkten Weisung „direkt von Pacelli“⁴⁵⁷. Außerdem werde eine Verlängerung der Beurlaubung Eschweilers an der Akademie bis zur endgültigen Klärung verlangt. Eschweiler zeigte in den genannten Hinsichten Bereitschaft zum Einlenken, wobei er sich allerdings Kallers Forderung zu entziehen suchte, ein positives Bekenntnis zur Sterilisationslehre von *Casti Connubii* abzulegen. Oberregierungsrat Weber ermutigte den Theologen vorsichtig, in diesem Punkt nicht in unnötiger Weise eine Eskalation des Streits zu befördern⁴⁵⁸, und nach einem offensichtlich positiv verlaufenen Gespräch mit Weber in Berlin bat auch Generalvikar Marquardt, der mit Eschweiler freundschaftlich per „Du“ verkehrte, den Theologen um rasche Erfüllung der Auflagen⁴⁵⁹, damit die Sache zeitnah beigelegt werden könne. In der Frage der fortgesetzten Beurlaubung vom Amt wurde von staatlicher Seite zwar offiziell eine ablehnende Haltung angekündigt, inoffiziell aber eine pragmatische Vorgehensweise in Aussicht gestellt. Der zunächst im Raum stehende vollständige Verzicht Eschweilers auf das Rektorenamt, den Werner Weber im Sommer 1935 wohl ohne allzu großes Bedauern in Kauf genommen hätte⁴⁶⁰,

aber das Gewissen des Kindes noch unruhiger. Dies längst überwundene Naschen hatte doch gar nichts mit der verhängten Strafe zu tun.“

⁴⁵⁵ Vgl. Barion an Weber vom 10.7.35 (BArch, N 1529-47).

⁴⁵⁶ Im NL erhalten (mit falscher Datierung „2. Juni“).

⁴⁵⁷ So die Formulierung Eschweilers mit Bezug auf ein Gespräch mit Generalvikar Marquardt: Eschweiler an Weber vom 6.7.35 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁵⁸ Vgl. Weber an Eschweiler vom 5.7.35 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁵⁹ Vgl. Marquardt an Eschweiler vom 17.7.35 (hschr. Karte mit dem Vermerk „vertraulich“: EHM, NL Eschweiler).

⁴⁶⁰ Vgl. undat. Vermerk Webers, vermutlich Juli 1935 (BArch, N 1529-47): „Die Schwierigkeit des Vorschlags liegt in dem Protest E.s. Dazu ist zu bemerken: die Belassung E.s in seinem Amt als Rektor begegnet schweren Bedenken, weil er sachlich in einer Reihe von Fällen

schien bald gar nicht mehr unbedingt erforderlich. Es war nun Eschweiler, der es an entschlossener Mitwirkung angesichts der unübersehbaren Annäherung staatlicher und kirchlicher Stellen mangeln ließ. Seine fortdauernde Tendenz, alle Aspekte des Problems auf eine möglichst grundsätzliche Ebene des Staat-Kirche-Verhältnisses zu heben, sowie das mittlerweile offenkundige Zerwürfnis mit Barion erschwerten auch seine Korrespondenz mit Weber zusehends.

Am 17. Juli 1935 legte Eschweiler eine Unterwerfungserklärung vor, deren Wortlaut allerdings im Vatikan nicht akzeptiert wurde. Der ganze August verging mit immer neuer Korrespondenz zwischen Kurie, Ministerium und Eschweiler über die Detailausführung der beiden von der Kirche gestellten Forderungen: des vorläufigen Amtsverzichts und der Unterwerfungserklärung in angemessener Form. Die Nachzeichnung dieses Ringens um einzelne Formulierungen können wir uns hier ersparen. Die im Sommer 1935 erfolgte neuerliche Publikation von Eschweilers Sterilisationsgutachten in nationalsozialistischen Organen, die offensichtlich nicht durch den Theologen selbst veranlaßt war, scheint keine weiteren Schwierigkeiten in den Verhandlungen bereitet zu haben. Am 30. August legte der Ermländische Generalvikar Eschweiler die vom Hl. Stuhl definitiv erwünschte Fassung der Unterwerfungsformel vor. Eschweiler zögerte das Verfahren durch einen neuen Einspruch nochmals hinaus⁴⁶¹. Nachdem die kirchliche Seite aber sogar die Bereitschaft hatte erkennen lassen, die Professoren nach Aufhebung der Suspension im Amt an der Braunsberger Akademie zu behalten, erhöhte Weber (in enger Absprache mit Barion, der spürbar die Geduld verlor) den Druck auf Eschweiler, endlich die Unterwerfungserklärung in der durch Rom geforderten exakten Ausfertigung einzureichen. Als Konsequenz bei einem Scheitern der gütlichen Beilegung des Konflikts wurde den Professoren die Versetzung auf eine außertheologische Stelle angekündigt⁴⁶² – eine Drohung, die vor allem an die Adresse Eschweilers gerichtet war. Spätestens damit mußte für den Theologen klar sein, daß er in ernster Gefahr stand, durch sein Taktieren die Unterstützung des Ministeriums zu verspielen. Mit Datum vom 7. September hat er endlich sowohl den Beurlaubungsantrag wie auch die Unterwerfungserklärung in der erbetenen Form vorgelegt. Im gleichen Monat ging Barions Schreiben ein. Tatsächlich akzeptierte die Konzilskongregation schon wenige Wochen später die Erklärungen und ließ die beiden Professoren wieder ihre priesterlichen Dienste ausüben. Damit war auch der Weg zurück in die akademische Lehre frei.

(2) Der offizielle Akt der Rekonziliation Eschweilers konnte am 29.10.1935 im Bischöflichen Haus zu Frauenburg stattfinden. Der Theologe hat von diesem

versagt hat und von allen Dozenten außer Prof. Laum abgelehnt wird und sogar die Gefahr eines formellen Protests einzelner Herren besteht.“

⁴⁶¹ Vgl. Eschweiler an Weber vom 2.9.35 und vom 4.9.35 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁶² Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 40f.

Vorgang ein exaktes Protokoll angefertigt, um es an Oberregierungsrat Weber und auch an Carl Schmitt zu versenden⁴⁶³. In Gegenwart von Bischof Kaller, so Eschweilers Schilderung, habe ihm der Generalvikar (Marquardt) ein von Rom an den bischöflichen Stuhl gerichtetes Schreiben verlesen, nach welchem er (Eschweiler) in Ergänzung der bislang schon geleisteten Versicherungen eine „Zusatzerklärung“ zu unterzeichnen habe⁴⁶⁴. Dieser Modus wurde als der „mildeste“ unter allen möglichen vorgestellt, die der römischen Behörde zur Verfügung stünden. Eschweiler, so das Protokoll weiter, habe anschließend den vorgelegten Entwurf gelesen und seine Verwunderung darüber zum Ausdruck gebracht, daß darin keinerlei konkrete Verhaltensauflagen für die Zukunft genannt seien – der Text erschöpfte sich in einer allgemein gehaltenen Loyalitätserklärung mit dem Versprechen, das *sentire cum ecclesia* nicht mehr zu verletzen. Daraufhin versuchte Kaller, die Forderungen zu präzisieren, indem er als entscheidende Gründe für das römische Vorgehen gegen Eschweiler die Sterilisations-Thesen sowie seine „verwirrenden Lehren über das Verhältnis von Weltanschauung und christlichem Glauben“ anführte und in diesen Punkten in Zukunft Zurückhaltung einforderte. Der Beschuldigte antwortete, daß er Stillschweigen in der Sterilisationssache bereits versprochen habe, Gleiches für das Thema „Weltanschauung“ aber nicht zusagen könne. Daraufhin entstand nach Eschweilers Darstellung ein heftiger Wortwechsel, in welchem Bischof Kaller „kurzen Prozeß“ und eine nicht mehr aufzuhebende neue Suspension androhte, falls der Professor mit seiner Theorie weiterhin in kirchlichen Kreisen „Unruhe stiften“ werde. Dieser blieb hartnäckig, doch unterschrieb er schließlich das Dokument unter der Maßgabe, nur dem *sensus obrius* des Wortlauts ohne weitergehende mündliche Zusatzaufgaben zustimmen zu müssen und „frei von jeder besonderen Einschränkung der Lehrfreiheit und des Imprimatur“ zu bleiben. Am Ende folgte in der Hauskapelle des Bischofs der offizielle Akt der Lösung von der Suspension, die Bischof Kaller am 30.10.35 schriftlich bestätigte. Da auch das Ministerium der Überzeugung sein

⁴⁶³ Vgl. zum folgenden Eschweiler an Weber vom 2.11.35 (EHM, NL Eschweiler; HStAD, RW 265-3391). Daß Eschweiler zum Zeitpunkt seiner Lösung von der Suspension schon „todkrank“ gewesen sei, wie bei POSCHMANN, Das Ermland im Spannungsfeld, 83, zu lesen, mag objektiv richtig sein, war aber zu diesem Zeitpunkt weder ihm noch anderen bewußt.

⁴⁶⁴ Erhalten in EHM, NL Eschweiler: „Eidliche Zusatzklärung. Ich, N.N., Priester der Diözese ... bedauere aufrichtigen Herzens den durch mein Verhalten der hl. Kirche zugefügten Schaden und das den Gläubigen gegebene Ärgernis und verspreche für die Zukunft, in der Ausübung meines Lehramts dem *sentire cum Ecclesia* vorbehaltlos zu entsprechen und auch außerhalb der akademischen Lehrtätigkeit im engeren Sinne jede öffentliche oder nichtöffentliche Tätigkeit und Mitarbeit zu unterlassen, die nach dem Urteil der kirchlichen Obrigkeit direkt oder indirekt zur Schädigung der Interessen der Hl. Kirche und zur Minderung ihrer Rechte und Freiheiten beitragen könnte. So wahr mir Gott helfe und dieses Sein hl. Evangelium.“

durfte, „daß die Rechte des Staates gegenüber der Kirche aus der Suspensionsangelegenheit unverkürzt und vielleicht gefestigt hervorgegangen sind“⁴⁶⁵, hatte die Affäre einen für beide Seiten akzeptablen Abschluß gefunden.

(3) Eschweiler, so viel wird aus seinen Kommentaren in der genannten Korrespondenz deutlich, hat diesen Ausgang des Verfahrens als Sieg seiner eigenen Position und als Bestätigung für den staatlichen Kurs gegenüber der Kirche aufgefaßt. Es galt dem Dogmatiker als endgültiger Beleg für die diplomatische Unehrlichkeit und Feigheit der Kurie, daß sie ihm nicht die sicher erwarteten Auflagen zugemutet hatte, sondern noch in der Formulierung des Widerrufs jede konkrete Festlegung scheute. „Dieser ‚mildeste Modus‘ – nämlich der Rückzug der Kurie ins Allgemeine –, den ich in gutem Glauben für sittlich unmöglich gehalten habe, hat mir den Rest gegeben. *Habeat sibi*“⁴⁶⁶. In einem Schreiben an Carl Schmitt fand der Rekonziilierte zur ganzen Schärfe des Ausdrucks zurück, die in den vorangegangenen Monaten zeitweise der Nachdenklichkeit und Resignation gewichen schien: „Die Flucht ins Unbestimmte, Allgemeine, – das ist die Seele des kurialen Rechts. So kann man den Stellvertreter Christi auf Erden darstellen, ohne es in Wirklichkeit sein zu müssen; so kann man der geistlichen Gewalt politischen Einfluß ‚von hl. Rechten wegen‘ zusprechen, ohne politische Verantwortung zu übernehmen. Kampf diesem teuflischen Stoizismus des Barock!“⁴⁶⁷ Somit hat die Suspension bei Eschweiler am Ende gewiß nicht das Ziel einer Beugestrafe erreicht, den Gemaßregelten nachdenklich zu machen und auf einen Weg der Veränderung zu führen, sondern sie hat nur seine Verbitterung und Verachtung gegenüber einer Kirchenpolitik verstärkt, die er als Mißbrauch der geistlichen Gewalt und als Fehlverständnis des richtigen Staat-Kirche-Verhältnisses betrachtete. Der Eindruck des Freundes P. Adams war darum zutreffend, daß Eschweiler durch die Aufhebung der Suspension nur „eine Atempause für seinen Kampf“ erhalten habe⁴⁶⁸, zu dessen Fortsetzung er entschlossen war. Seine eigene Beurteilung der Geschehnisse hat Eschweiler in einem privaten Brief an Freunde, die ihm zur Aufhebung der Suspension gratuliert hatten, Ende November in ein längeres „Märchenbild“ gefaßt, in dem er seine Situation als diejenige eines zu Unrecht vom Streit zwischen Vater (Staat) und Mutter (Kirche) betroffenen Kindes darstellte und seiner Enttäuschung über das Verhalten der „Mutter“ freien Lauf ließ. Auch weiterhin sah sich der Theologe jedoch berufen, „für eine glückliche Ehe

⁴⁶⁵ Weber (REM) an Eschweiler vom 6.11.35 (EHM, NL Eschweiler; Abschrift: BAArch, N 1529-47).

⁴⁶⁶ Eschweiler an Weber vom 2.11.35 (EHM, NL Eschweiler; HStAD, RW 265-3391).

⁴⁶⁷ HStAD, RW 265-3388: Eschweiler an Schmitt vom 3.11.35.

⁴⁶⁸ P. Adams an G. Krauss vom 24.11.35: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 239.

zwischen dem deutschen Volksstaat und der katholischen Kirche zu leben und zu sterben“⁴⁶⁹.

Von Seiten der offiziellen Staatsorgane wurde die Lösung der Professoren von der Suspension zur Kenntnis genommen, aber propagandistisch nicht ausgeschlachtet. Eine Presseanweisung der NSDAP vom März 1936 verbot sogar explizit Meldungen zum Vorgang⁴⁷⁰. Offenbar wurde ihm keine Relevanz mehr zugemessen, oder man befürchtete negative Kommentare zu den beteiligten Personen. An der Braunsberger Akademie, deren Rektor Eschweiler weiterhin war und bis zu seinem Tod bleiben sollte, hat der Theologe seine wissenschaftlichen und politischen Aktivitäten nicht mehr mit vollen Kräften aufnehmen können. Die Differenzen mit Hans Barion wegen der genannten privaten Indiskretionen ebenso wie mit weiteren Kollegen in Braunsberg, aber auch die in der Endphase der Suspensionsaffäre entstandenen Spannungen gegenüber dem Wissenschaftsministerium lasteten über Eschweilers letztem Lebensjahr⁴⁷¹. Den Wiederbeginn seiner Vorlesungen „über die Sakramentenlehre, d.i. über das theologische Wesen der Kirche“⁴⁷², kündigte der Dogmatiker für das Wintersemester 1935/36 an, und er hat die Lehre offenbar auch aufgenommen⁴⁷³. Hoffnung machte Eschweiler die aus dem Berliner Ministerium im November 1935 angedeutete Aussicht, daß er endlich vor der Versetzung an eine größere Fakultät stehen könnte⁴⁷⁴. Im Blick des Ministeriums stand der Würzburger Dogmatiklehrstuhl, dessen bisheriger Inhaber Joseph Zahn (1862–1945)⁴⁷⁵ emeritiert worden war. Im Wiederbeset-

⁴⁶⁹ Eschweiler an einen persönlichen Freund (Max Dietlein) vom 22.11.35 (EHM, NL Eschweiler). Wir haben diesen plastischen Text in den Anhang unserer Studie aufgenommen.

⁴⁷⁰ Vgl. NS-Presseanweisungen, IV/1, 266 (vom 10.3.36). Vorausgegangen war u.a. ein Votum Eschweilers, gegen Zeitungsmeldungen vorzugehen, die von einer „völligen Unterwerfung“ der Professoren bei der Lösung von der Suspension gesprochen hatten, weil darunter auch die Distanzierung von der nationalsozialistischen Weltanschauung verstanden werden könnte; vgl. Eschweiler an Landrichter Dr. Leo A. Hawranke vom 31.1.36 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁷¹ Vgl. MARSCHLER, Kirchenrecht, 46–49. Noch Anfang April 1936 wandte sich Barion an Werner Weber mit der Bitte um sein Eingreifen in einen innerfakultären Konflikt, den er als NS-Dozentenschaftsführer mit Rektor Eschweiler hatte. Weber brauchte seine deeskalierende Strategie wegen der Erkrankung Eschweilers nicht weiter zu verfolgen.

⁴⁷² Eschweiler an Weber vom 2.11.35 (EHM, NL Eschweiler; HStAD, RW 265-3391).

⁴⁷³ FITTKAU, Bischof Kaller (EHM, unveröff. Typskript, S. 43) berichtet, Eschweiler habe Vorlesungen über Sakramententheologie gehalten, und zwar „mit solch innerer Ergriffenheit, daß sie für die Hörer unvergeßlich blieben“. Auch Eschweilers Personalkarte im REM enthält zum 30.10.35 die Notiz „Lehrtätigkeit aufgenommen“; BArch, REM Hochschullehrerkartei E.81 (chem. BDC).

⁴⁷⁴ Vgl. die Belege bei MARSCHLER, Kirchenrecht, 46, Anm. 115–116.

⁴⁷⁵ Vgl. die bibliographischen Angaben bei WEISS, Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg, 283, Anm. 30.

zungsverfahren stand Eschweiler hinter Karl Adam und Joseph Engert auf dem dritten Platz der Fakultätsliste und durfte sich Hoffnungen machen, aus politischen Gründen zum Zuge zu kommen, zumal mit einem Fortgang Adams aus Tübingen sowieso kaum ernsthaft zu rechnen war. Allerdings wußte Eschweiler um die Ablehnung, die seine Person vor allem beim Würzburger Bischof Matthias Ehrenfried (1871–1948) hervorrufen würde, da dieser „im Rufe eines vollkommenen Kurialisten“ stehe⁴⁷⁶. Tatsächlich gab der Bischof rasch zu erkennen, daß er Eschweiler auf keinen Fall an seiner Fakultät sehen wollte⁴⁷⁷. Nicht zuletzt die Rücksprache mit Bischof Kaller, der wahrheitsgemäß mitteilte, Eschweiler wolle seine theologische Tätigkeit „als überzeugter Nationalsozialist“ ausgestalten, bestätigten den Würzburger Oberhirten in seinem Urteil. Als am Ende des Verfahrens keiner der Listenkandidaten, sondern Privatdozent Dr. Friedrich Stegmüller (1902–1981) aus Freiburg die Stelle übernahm, äußerte sich Ehrenfried mit großer Erleichterung darüber, „keinen Professor aus Braunsberg“ erhalten zu haben⁴⁷⁸. Von einem besonderen Einsatz der staatlichen Stellen zugunsten Eschweilers berichten die erhaltenen Dokumente nichts. Offenbar war ihnen die Berufungsangelegenheit einen offenen Konflikt mit dem Bischof nicht wert.

(4) Selbst wenn Eschweiler in Würzburg zum Zuge gekommen wäre, hätte er die dortige Professur kaum mehr antreten können. Eine akute Kieferentzündung zwang den Theologen schon im Herbst 1935, das Braunsberger Rektorenamt erneut zwei Monate lang ruhen zu lassen. Prorektor André mußte wiederum die Vertretung übernehmen, was ihm bald leid wurde⁴⁷⁹. Nachdem sich die Genesung herauszogerte, bat Eschweiler im November beim Ministerium ausdrücklich um Abberufung vom Rektorenamt⁴⁸⁰. Das Ministerium ging auf den Wunsch jedoch nicht ein, sondern beließ den Professor auf seinem Posten und äußerte die Hoffnung, daß er spätestens zum Beginn des neuen Jahres die Geschäfte wieder aufnehmen könne⁴⁸¹. Eschweiler mußte der Weisung entsprechen, hoffte aber auf Entbindung vom Rektorat wenigstens zum nächsten regulären Termin am Beginn des Sommersemesters⁴⁸². Im Januar hielt er wieder die traditionelle Rede des Rek-

⁴⁷⁶ Eschweiler an Weber (REM) vom 28.11.35 (BArch, R 4901-705, Bl. 245–246; Abschrift: EHM, NL Eschweiler).

⁴⁷⁷ Vgl. zum folgenden WEISS, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg*, 303ff.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd. 305 mit dem Zitat aus einem Brief Bischof Ehrenfrieds.

⁴⁷⁹ Vgl. André an Eschweiler vom 28.11.35 mit der dringlichen Bitte, ihn von der Stellvertretung als Prorektor zu entbinden. Als Gründe werden „nervöse Erschöpfung“ und Differenzen mit der Mehrheit des Senates genannt.

⁴⁸⁰ Vgl. seinen auf den 10.11.35 datierten Brief an das REM (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁸¹ Vgl. REM an Eschweiler vom 23.11.35 und 2.12.35 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁸² Vgl. Eschweiler an Kaller vom 28.3.36 (EHM, NL Eschweiler).

tors zum Reichsgründungsfest, in welcher er den 30. Januar 1933 als Vollendung des Werkes Bismarcks pries⁴⁸³.

Kaum hatte der Rektor sein Kieferproblem bewältigt, zeigten sich Anzeichen einer noch ernsteren Erkrankung. Am 1. April 1936 erlitt Eschweiler bei einem Besuch in Frauenburg unvermittelt eine schwere Nierenkolik mit starken Blutungen⁴⁸⁴ und meldete sich am folgenden Tag per Telegramm im Berliner Wissenschaftsministerium als Rektor dienstunfähig⁴⁸⁵; die Dienstgeschäfte wurden an Prof. André übertragen⁴⁸⁶. Am 10.4.36 wurde er für das Sommersemester beurlaubt⁴⁸⁷. Von dem akut gewordenen Nierenleiden⁴⁸⁸ – möglicherweise handelte es sich um die Verschärfung einer chronisch voranschreitenden Niereninsuffizienz – sollte sich Eschweiler nicht wieder erholen. In den letzten Lebensmonaten, die ihm noch verblieben, konnte er die Arbeit an der Braunsberger Akademie nicht mehr aufnehmen.

Es läßt sich nicht im Detail rekonstruieren, wie Eschweiler persönlich diese unerwartete Wende seines Schicksals aufgenommen und verkraftet hat. Mit einem Wandel in seinen politisch-theologischen Überzeugungen ging sie ganz offensichtlich nicht einher. Ein Zeugnis der letzten Monate Eschweilers hat Hans Preuschoff aus einer späteren schriftlichen Mitteilung des durch die Nationalsozialisten abgesetzten Braunsberger Bürgermeisters Ludwig Kayser beigebracht, der von einem Gespräch mit dem Theologen im Frühjahr 1936 berichtet: „Es gab keine Übereinstimmung. Aber ich hatte den Eindruck, mit einem Ringenden, Suchenden zu sprechen. Er ließ durchblicken, mit manchem nicht zufrieden zu sein. Er deutete an, mit sich selbst nicht ganz einig zu sein. Er stand trotzdem zu seiner bisherigen Auffassung. Ich befürchtete, er gehe einen gefährlichen Weg.

⁴⁸³ Ein kurzes handschriftliches Exposé ist im NL Eschweiler erhalten.

⁴⁸⁴ Am 2.4.36 berichtete Eschweiler Werner Weber im REM brieflich über seinen dramatischen Gesundheitszustand (BArch, R 4901-705, Bl. 269): Während er in Frauenburg war, um den Nachlaß des kurz zuvor verstorbenen Kollegen Hefe zu sichten, hätten ihn in der Kurie des Domkapitulars Switalski „heftige Nierenschmerzen mit Erbrechen“ und eine „Nierenstein-Kolik mit stärkstem Blutverlust“ überfallen. Er fährt fort: „Ich halte es physisch nicht mehr aus. Verzeihen Sie den in Fieber und in Kolik auf dem Bett geschriebenen Brief!“

⁴⁸⁵ Vgl. auch MARSCHLER, Kirchenrecht, 48; HEIBER, Universität unterm Hakenkreuz, II/2, 97. Wenn Heiber als Grund für die Bitte Eschweilers um Entbindung vom Amt die Furcht vor neuen Konflikten anführt, ist dies sicher unzutreffend.

⁴⁸⁶ Vgl. Eschweiler an Barion vom 3.4.36 (BArch, R 4901-13832, Bl. 86).

⁴⁸⁷ Angabe nach BArch, REM Hochschullehrerkartei E.81 (chem. BDC). Als Vertretung für den erkrankten Eschweiler las in Braunsberg zeitweilig der Breslauer Dozent Herbert Doms (1890–1977); vgl. WALTER, Die deutschsprachige Dogmatik, 197.

⁴⁸⁸ Vgl. auch E. Peterson an Th. Michels vom 6.9.36, zit. bei NICHTWEISS, Peterson, 724, Anm. 25. FITTKAU, Bischof Kaller (EHM, unveröff. Typoskript, S. 43) gibt an, Eschweiler sei „an einem schweren Nierenleiden und Gefäßsklerose“ gestorben.

Als ich nach etwa einem halben Jahr die Anzeige von seinem Tode las, dankte ich dem Herrn, daß er ihn nicht abermals in Konflikt mit der Kirche habe fallen lassen⁴⁸⁹. Diese Erinnerung fügt sich sehr gut in das Bild, das wir bislang von Eschweiler in der abschließenden Phase seines Lebens gewonnen haben. Der Theologe blieb bis zuletzt in seinen politischen Grundüberzeugungen unbeirrt und daher, wie er kurz vor der Lösung von der Suspension selbst einmal zustimmend geschrieben hatte, aus römischer Sicht der „unsichere Kantonist“ und „höchst Verdächtige“⁴⁹⁰.

(5) Wie berechtigt die Sorge um ein Wiederaufflammen des offenen Konflikts zwischen Eschweiler und der amtlichen Kirche tatsächlich war, macht ein genauerer Blick auf seine Aktivitäten in den letzten Lebensmonaten schnell deutlich. Wenige Tage vor seiner Rekonzilierung hatte Eschweiler für den im Reichskirchenministerium tätigen Münchener Priester Josef Roth (1897–1941)⁴⁹¹ ein (knappes) vertrauliches Gutachten „zur Frage der kirchlichen Trauung Sterilisierter“ verfaßt, das die unveränderte Haltung des Professors in der Sterilisationsfrage bezeugt, wenn es die Möglichkeit der kirchlichen Verheiratung unfruchtbar gemachter Personen (im Blick auf das *bonum coniugale* als primären Ehezweck) bejaht, die Ablehnung der kurialen Naturrechtsauffassung wiederholt und die staatlichen Instanzen auffordert, den zu erwartenden kirchlichen Widerstand politisch zu ignorieren bzw. zu unterdrücken⁴⁹². Zu einer erneuten Ermahnung Eschweilers sah sich Bischof Kaller in einem Brief vom 20. März 1936 veranlaßt. Ihm war eine Stellungnahme des Theologen aus dem Dezember 1935 zugunsten des „Volksbunds für das Deutschtum im Ausland“ zugetragen worden, das von deutlich antikurialen Tendenzen geprägt war. Eschweiler beschwerte sich daraufhin nicht bloß beim „Volksbund“ für die offensichtliche Indiskretion; Ende März 1936 entwickelte sich ein nervöser Briefwechsel zwischen ihm und Bischof Kaller, in dessen Verlauf sich der Theologe mit trotziger Förmlichkeit bereit erklärte, das „erneute Ersuchen um Aufklärung (...) als kanonisch-kirchliches Inquisitionsverfahren anzunehmen“⁴⁹³. Weiteren Zündstoff enthielten zwei Aufsätze, die aus Eschweilers Feder 1936 im März- und Aprilheft von Wilhelm Stapels „Deutschem Volkstum“ zur Veröffentlichung gekommen waren und zu Eschweilers letzten Publikationen überhaupt werden sollten. Die Texte „Der weltanschauliche Geist der Barockscholastik“ und „Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung“ wiederholten ohne erkennbare *retractatio* diejenigen Thesen des Autors, die er

⁴⁸⁹ Mitteilung Kaysers vom 22.8.1976: PREUSCHOFF, Bischof Kaller, 113. Zu Kayser vgl. auch REIFFERSCHIED, Bistum Ermland, 21 m. Anm. 25.

⁴⁹⁰ Vgl. Eschweiler an Weber vom 6.7.35 (EHM, NL Eschweiler).

⁴⁹¹ Zu Roth vgl. KREUTZER, Reichskirchenministerium, 161–185; SPICER, Hitler's Priests, 42–100; weitere Literaturhinweise bei MARSCHLER, Kirchenrecht, 56, Anm. 5.

⁴⁹² Typoskript erhalten in EHM, NL Eschweiler (datiert auf den 27.10.35).

⁴⁹³ Eschweiler an Kaller vom 28.3.36 (EHM, NL Eschweiler).

1934 vertreten hatte, manche davon sogar zugespitzt und radikalisiert⁴⁹⁴. Zudem verstieß Eschweiler damit gegen das ihm von Bischof Kaller bei der Lösung von der Suspension ausdrücklich auferlegte Verbot, weiterhin seine Thesen zur Weltanschauungsthematik öffentlich vorzutragen. Der Bischof reagierte prompt, indem er mit einem Schreiben vom 23.6.36 feststellte, daß die Aufsätze „das *sentire cum ecclesia* vermissen lassen und angetan sind, in weitem Maße Verwirrung und Ärgernis zu stiften“. Damit wird unmittelbar auf den Wortlaut der von Eschweiler bei Lösung von der Suspension unterschriebenen Zusatzerklärung angespielt. Ausdrücklich erneuerte Kaller das gegen Eschweiler ausgesprochene Verbot mündlicher oder schriftlicher Wortmeldungen zu weltanschaulichen Fragen. Wenn darüber hinaus keine Verfahrens- oder Strafandrohung ausgesprochen wurde, so lag dies vermutlich daran, daß der Bischof über Eschweilers schwere Erkrankung seit April 1936 informiert gewesen sein dürfte. Zu einer erneuten kirchlichen Verurteilung des Theologen ist es nicht gekommen. Eine brisante Mitteilung hat Eschweilers Freund Erich Feldmann unmittelbar nach dem Tod des Theologen in einem Brief an Wilhelm Stapel gemacht⁴⁹⁵. Darnach plante Eschweiler offenbar, sich nach dem Abschied aus Braunsberg einer „neuen Tätigkeit“ in Berlin zuzuwenden. Feldmann schreibt: „Im Frühjahr waren wir in Berlin zusammengetroffen und hatten dafür Pläne geschmiedet. Er wollte über Philosophie der Technik, nat[ional]soz[ialistische] Weltanschauung und anderes lesen, sobald er von den theol[ogischen] Verpflichtungen frei war“. Offenbar hoffte Eschweiler also zu dieser Zeit auf seine gesundheitliche Wiederherstellung und hat die Möglichkeit in Erwägung gezogen, die Zwangspause zur endgültigen Abkehr von der theologischen Fakultät zu nutzen. Auch wenn wir nicht erfahren, in welchem akademischen Rahmen und mit welchem Status er seine neue Lehrtätigkeit ausgestalten wollte, ist es schwer vorstellbar, daß sie mit der weiteren Ausübung des Priesteramtes vereinbar gewesen wäre.

(6) Mit der Hoffnung auf Gesundung hat der Sommer 1936 auch diese Zukunftspläne Eschweilers zerstört. Eine letzte Reise führte ihn im August 1936 in das Haus des Landarztes Dr. Franz Schranz nach Siedlinghausen im Sauerland⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Der zum Schmitt- und Eschweiler-Kritiker mutierte Gurian hat auch diese letzten Publikationen aus seinem Exil genau verfolgt; vgl. HÜRTEN, Deutsche Briefe, I, 218.240ff.

⁴⁹⁵ Vgl. Feldmann an Stapel vom 14.10.1936 (DLA Marbach, A:Stapel, HS.1988.3). Der Brief folgte einer knappen Todesnachricht vom 2.10.36 (ebd.), in deren Folge Stapel offenbar um ausführlichere Information über Eschweilers Tod gebeten hat, dessen unmittelbarer Zeuge Feldmann geworden war: „Ich habe die beiden letzten Tage seines Sterbelagers miterleben dürfen und das Wunder dieser mannhaft deutschen und christlichen Persönlichkeit sich vollenden sehen. Wir haben viel in ihm verloren.“

⁴⁹⁶ Darüber berichten RUNTE-SCHRANZ, Dr. Franz Schranz, 69, und PFEIFER, Eugen Senge-Platten, 265. Vgl. auch JAKOB, Die illustren Freunde, mit weiteren Informationen zum „Schranz-Kreis“.

Zu dessen großem Freundeskreis gehörten neben vielen anderen (vorwiegend katholischen) Intellektuellen und Künstlern auch Eschweiler und Carl Schmitt⁴⁹⁷. Der Kontakt zu Eschweiler hatte sich auf einer Ostpreußen-Reise ergeben, die Schranz gemeinsam mit Konrad Weiss unternommen hatte. Während Eschweilers Aufenthalt in Siedlinghausen fertigte der dort ansässige Grafiker und Bildhauer Eugen Senge-Platten (1890–1972), ein enger Freund der Familie Schranz, ein lebensgroßes Kopfporträt in Bronze an, das die markanten Gesichtszüge des Theologen ausdrucksvoll festgehalten hat⁴⁹⁸.

Die letzten Wochen seines Lebens verbrachte Eschweiler in Berlin, wo er seit Anfang September unter der Wilmersdorfer Adresse „Kaiserallee 208“ gemeldet war. Das St. Hedwig-Krankenhaus an der Großen Hamburger Straße, in das er sich zur Behandlung begab, sollte er nicht mehr verlassen. Carl Schmitt nahm Anteil an der Krankheit seines Freundes⁴⁹⁹, und Walter Adolph berichtet, daß auch der Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing (1880–1950) den Theologen auf seinem Sterbebett besucht und mit ihm gesprochen hat⁵⁰⁰. Die bewegende Schilderung, die Gerhard Fittkau (wohl aus der Erinnerung anderer Zeitzeugen) von Eschweilers Sterben gibt, bestätigt diese Mitteilung: „Bischof Graf von Preysing besuchte ihn mehrmals auf dem Krankenlager. P. Karl Wehner, damals Provinzial der Ostdeutschen Jesuitenprovinz, der ihn [sc. Eschweiler, Th. M.] als Studentenpfarrer in Königsberg schätzen gelernt hatte, wurde am Sterbebett erschütterter Zeuge der letzten Gebete des bereits Erblindeten. Der Sterbende hatte zuvor den Wunsch geäußert, noch einmal Bischof Kaller zu sprechen. Das Telegramm aus Frauenburg, das den erbetenen Besuch des Bischofs ankündigte, empfing er kurz vor seinem Tode als Zeichen der Vergebung und Versöhnung mit der Kirche, die er selbst in seiner politischen Verblendung auf eine irre Weise liebte“⁵⁰¹. Andere Akzente setzt die Schilderung der letzten Lebenstage Eschweilers, die sein „ältester Freund“⁵⁰² Erich Feldmann unter dem unmittelbaren Eindruck des Geschehenen notiert hat. Die Darstellung, an deren Glaubwürdigkeit und Bedeutung nicht gezweifelt werden kann, unterstreicht, daß Eschweiler bis in seine Todesstunde hinein ein treuer Gefolgsmann Adolf Hitlers sein wollte. „Die

⁴⁹⁷ Vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 272.300.

⁴⁹⁸ Foto und Beschreibung bei PFEIFER, Eugen Senge-Platten, 31. Die Plastik befindet sich heute in Privatbesitz. Dr. Schranz machte bei Eschweilers Besuch eine letzte Photographie des Theologen, die er später zusammen mit einem Bild der Plastik von Senge-Platten an Eschweilers Verwandtschaft in Euskirchen übersandte (beides erhalten im NL Eschweiler); vgl. die Wiedergabe des Photos im Anhang unserer Studie.

⁴⁹⁹ Vgl. RUNTE-SCHRANZ, Dr. Franz Schranz, 69.

⁵⁰⁰ Vgl. ADOLPH, Geheime Aufzeichnungen, 64 (vom 31.3.1937).

⁵⁰¹ FITTKAU, Bischof Kaller (EHM, unveröff. Typoskript, S. 43f.).

⁵⁰² So Feldmann über sich in seinem Brief an Stapel vom 2.10.36 (DLA Marbach, A:Stapel, HS.1988.3).

letzten Wochen des Berliner Krankenlagers waren äußerst schmerzlich. An seinem 50. Geburtstag, dem 5. Sept., hatte er sich mit seinem Schicksal abgefunden, gegen das er bis dahin heftig angekämpft hatte. Seitdem entstanden zeitweise Bewußtseinsstörungen. Ich fand den Freund am 29. September bereits mit gebrochenem Blick und in größter Schwäche. Doch konnte er mich durch Gehör erkennen und mit mir sprechen. Er wollte sich nicht schwach zeigen und männlich sterben. Auf einem Blatte verzeichnete er mit sterbender Hand einen Gruß an den Führer mit einem rührenden Treuebekenntnis zu ihm. Vorher hatte er einem Schmittschüler ein Diktat über das Verhältnis von Staat und Kirche gegeben, das ich nicht gelesen habe. Doch dürfte es bereits unter der Wirkung der Krankheit verfaßt sein. Der starke Mann ist buchstäblich gliedweise hingestorben. Sein starkes Herz hat bis zuletzt standgehalten. Die Urämie war lange in Wirkung, ohne daß er es wußte⁵⁰³. Am Abend des 30. September 1936, wenige Wochen nach Vollendung seines 50. Lebensjahres, ist Karl Eschweiler nach dem Empfang der Sakramente im Berliner Hedwigskrankenhaus verstorben. Die sterblichen Überreste wurden – möglicherweise entgegen der Verfügung des Verstorbenen⁵⁰⁴ – nach Einsegnung in Berlin in seine Heimat Euskirchen überführt und sind dort am 6.10.1936 in aller Stille im Familiengrab beigesetzt worden. Zwei Tage später wurde das Seelenamt in der Euskirchener Herz Jesu-Pfarrkirche gefeiert⁵⁰⁵.

(5) Eschweilers Tod wurde in offizieller Form sowohl von staatlichen wie auch von kirchlichen Stellen nur am Rande zur Kenntnis genommen⁵⁰⁶. Die meisten großen Zeitungen und theologischen Fachjournale schwiegen darüber. Die Staatliche Akademie würdigte in ihrer Todesanzeige den verstorbenen Rektor mit den Worten: „Mit ihm ist ein begeisterter Theologe, ein väterlicher Freund der

⁵⁰³ Feldmann an Stapel vom 14.10.1936 (DLA Marbach, A:Stapel, HS.1988.3). Auch wenn wir ihre genauen Quellen nicht kennen, erscheint in diesem Licht die bei GROSS, *Das neue Notizbuch*, 239 (n. 759), zu findende Mitteilung nicht gänzlich unglaubwürdig: „Am Sterbebett waren die letzten Worte: Sorget dafür, daß der deutsche Gruß seine kultische Bedeutung behält“.

⁵⁰⁴ Feldmann berichtet im zuvor (Anm. 302) zitierten Brief, Eschweiler habe „schlicht und militärisch in Berlin begraben“ werden wollen.

⁵⁰⁵ So die Angaben der im NL erhaltenen Zeitungs-Todesanzeige der Familie und des Nachrufs auf Karl Eschweiler im Euskirchener „Volksblatt. Tageszeitung für das westliche Grenzgebiet“, Nr. 237 (1936).

⁵⁰⁶ Eine kurze, rein sachliche Notiz über Eschweilers Tod unter Angabe der wichtigsten Lebensdaten publizierte der „Münsterische Anzeiger“ vom 9.10.36. Unter den Fachzeitschriften veröffentlichte die „Revue des sciences philosophiques et théologiques“ 26 (1937), 183, eine kurze „Notice nécrologique“, in der sie an die „Zwei Wege“ als „un livre extrêmement suggestif“ erinnerte, das nicht dem Vergessen anheimfallen solle.

Studenten, ein aufrechter Kämpfer der neuen Zeit aus dem Leben geschieden“⁵⁰⁷. Ein sehr ehrendes Bild des Menschen und Gelehrten Eschweiler entwarf ein Artikel des „Euskirchener Volksblattes“ vom 10.10.36. „Unser Theologe“, so heißt es darin, „dessen großer Gelehrtenkopf schon eine ungewöhnliche Geistigkeit und Energie verriet, besaß eine seltene spekulative Begabung, verbunden mit nachhaltig bohrendem Fleiß und außerordentlicher Leidenschaft des wissenschaftlichen Eros. (...) Dieser Dämon drängte ihn freilich gelegentlich auf Wege, die in eine integralistische Richtung wiesen, und nicht ohne Besorgnis und ohne helfen zu können, sahen seine Freunde und Mitforscher ihn in die Reibungen mit der kirchlichen Behörde hineingleiten, um dann freilich auch bald die Beseitigung der eingetretenen Spannung mit freudiger Genugtuung zu erleben. Eine schwere, wie es scheint, bereits weit zurückreichende Krankheit hat einem Forscherleben ein Ziel gesetzt, von dessen Kraft und Fülle die Wissenschaft, vor allem die systematische Theologie, noch manche reife Frucht hätte erwarten dürfen. Aber auch die von Karl Eschweiler ausgestreute theologische Saat wird sich noch auf lange Zeit hinaus fruchtbar erweisen.“ Der Inhalt des Artikels weist den Verfasser klar als engen persönlichen Bekannten Eschweilers aus und legt es nahe, die Kürzelzeichnung („Rr“) auf dessen Bonner Lehrer Arnold Rademacher zu deuten. Nur ganz verschlüsselt erwähnte Ludwig A. Winterswyl in zwei ebenfalls sehr gütigen und wertschätzenden Nachrufen auf den Theologen, u.a. in der Berliner „Germania“, dessen politische Entwicklung in den letzten Lebensjahren. Winterswyl würdigte Eschweiler vor allem als Künstlernatur, aber auch als begeisternden akademischen Lehrer, als leidenschaftlichen Wissenschaftler und nicht zuletzt als einen Menschen, der hinter einer oft kämpferischen Fassade in Wahrheit „kindlichen und gläubigen Herzens“ gewesen sei. Zwischen Verachtung und Bedauern schwankte dagegen die Einschätzung des exilierten Waldemar Gurian, als er vom Tod seines früheren Bonner Bekannten erfuhr⁵⁰⁸.

Wie man von staatlicher Seite versuchte, den Fall des Theologen auch nach seinem Tod noch politisch nutzbar zu machen, zeigt eine ironisch-bissige Reaktion auf Winterswyls Artikel im offiziellen Publikationsorgan des „Rassepolitischen Amtes der NSDAP“, die Eschweilers Position in der Sterilisationsfrage und seinen Konflikt mit der Kurie nachdrücklich in Erinnerung rief⁵⁰⁹. Die gleiche Ten-

⁵⁰⁷ Diese Todesanzeige, datiert auf den 3.10.36 und unterzeichnet vom geschäftsführenden Rektor Hans André, ist erhalten als Beilage des Briefes von E. Feldmann an W. Stapel vom 14.10.1936 (DLA Marbach, A:Stapel, HS.1988.3).

⁵⁰⁸ Vgl. HÜRTEN, Deutsche Briefe, 417f. (Äußerung vom 16.10.36 zum Tod Eschweilers).

⁵⁰⁹ Vgl. Neues Volk. Blätter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP, Nr. 12 (Berlin, Dez. 1936). Unter dem Titel „Ein gequälter Nachruf“ werden zunächst einige Sätze aus Winterswyls Germania-Beitrag vom 11.10. zitiert. An den Leser gerichtet, fährt der Schreiber dann fort: „Sie werden nach diesen Kostproben einer erstaunlich gewundenen Grabrede überrascht fragen, wer denn nun eigentlich der Mann ist, dessen Tod die Kreise um die

denz verfolgten die geheimen „Mitteilungen zur weltanschaulichen Lage“ aus Rosenbergs Amt, wenn sie im Parteijargon mitteilten, Eschweiler sei „als Märtyrer seiner Überzeugung auf dem Kampffelde gegen den römischen Jesuitismus gefallen“⁵¹⁰. Noch mehr pathetische Überhöhung spricht aus den Worten im Nachruf des „Westdeutschen Beobachters“: „Die letzte Fahrt des Pg. Prof. Dr. Karl Eschweiler. Er stand schon lange vor der Machtübernahme innerlich zu Adolf Hitler, aber ein bischöfliches Verbot machte ihm den Beitritt zur Partei unmöglich. Sofort nach Aufhebung des Verbots trat er der Partei bei. Auf seinen besonderen Wunsch hin wurde er in aller Stille auf dem Friedhof zu Euskirchen beigesetzt. Dem Trauerzug voran (...) flatterte die Hakenkreuzflagge. SS-Männer trugen den Toten zur letzten Ruhe“⁵¹¹. Da die Mitteilungen über Eschweilers NSDAP-Nähe „lange vor der Machtübernahme“ und den durch die Kirche verhinderten Parteieintritt nicht der Wahrheit entsprechen, muß auch hinter die Angaben zu den Beerdigungsmodalitäten ein Fragezeichen gesetzt werden. Ob also die auch bei Walter Adolph zu findende, später immer wieder kolportierte Nachricht korrekt ist, Eschweiler sei „unter großer Anteilnahme der Parteiformationen beigesetzt“ worden, und zwar auf seinen eigenen Wunsch hin „nicht in den priesterlichen Kleidern, sondern in der Parteiuniform mit den Parteiabzeichen“⁵¹², kann auf der Basis der erhaltenen Quellen nicht mit letzter Sicherheit beurteilt werden. Für die prinzipielle Glaubwürdigkeit der Mitteilung spricht eine Briefnotiz Erik Petersons an den Laacher Benediktiner Thomas Michels noch im Todesjahr Eschweilers, die ebenfalls behauptet, dieser sei „mit allen Parteiehren begraben“ worden⁵¹³. Bemerkenswert ist weiterhin, daß der bekannte Publizist Johannes Gross (1932–1999) in seinem „Notizbuch“ aus der FAZ-Beilage vom 3. März 1989 von einem Begräbnis Eschweilers in SA-Uniform zu berichten weiß⁵¹⁴.

„Germania“ derart in Verwirrung bringt, daß sie einen solchen, mit Verlaub zu sagen, rhetorischen Eiertanz aufführen. Es genügt zu Ihrer Unterrichtung, lieber Leser, daß wir in unser Archiv greifen und Ihnen im Wortlaut eine Zeitungsmeldung vom November 1934 wiedergeben ...“. Es folgt eine Notiz über Eschweilers (und angeblich auch Barions) Sterilisationsgutachten. „Zur Begründung dieser These haben beide Professoren eine der katholischen Lehre bisher noch nicht geläufige Trennung von Weltanschauung und Religion vorgenommen. Der Heilige Stuhl hat dieses Gutachten abgelehnt und verurteilt. (...) So, und nun wißt Ihr Bescheid – über Eschweiler und über die „Germania“.“

⁵¹⁰ Vgl. Mitteilungen zur weltanschaulichen Lage, 38/2. Jahr, vom 30.10.1936, zit. nach HEIBER, Universität, II/2, 96, und LEWY, The Catholic Church, 365 (Anm. 61).

⁵¹¹ Zit. nach KESTERNICH, Kirche und Nationalsozialismus, 397.

⁵¹² Vgl. ADOLPH, Geheime Aufzeichnungen, 64 [vom 31.3.1937]. Ohne Beleg ist diese Behauptung etwa übernommen bei DENZLER, Katholisch-Theologische Wissenschaft, 25; DERS., Widerstand, 81; RUSTER, Roman Catholic Theologians, 18; KRIEG, Catholic theologians, 51.

⁵¹³ Peterson an Michels (21.12.36), zit. bei NICHTWEISS, Peterson, 724, Anm. 25.

⁵¹⁴ Auch abgedruckt in: GROSS, Das neue Notizbuch, 239 (n. 759).

Gross teilt uns leider wie die zuvor genannten Berichterstatter seine Informanten nicht mit, doch liegt seine Quelle zumindest nicht im Buch Adolphs oder anderen uns bekannten publizierten Texten. Da der Journalist nachweislich Kontakte zum Schmitt-Kreis (und in intensiver Form auch zu Carl Schmitt selbst) pflegte, legt sich die Vermutung sehr nahe, daß er den Namen des „berühmten“ Theologen hier erstmals gehört hat. Im Urteil des Schmitt-Schülers Günther Krauss wird Eschweiler in ähnlicher Weise als „großer“, ja „bis heute unübertroffener Theologe, Dogmatiker und Verfasser zweier überragender Werke“ tituliert⁵¹⁵. Da aus dieser Richtung eine bewußte Schädigung von Eschweilers Andenken nicht zu erwarten ist und der Schmitt-Kreis intensiv an Eschweilers Sterben Anteil genommen hat, mag Gross' Notiz als weiteres Indiz dafür gewertet werden, daß der darin berichtete Inhalt ein reales Fundament besitzen könnte. Man mag es darum für wahrscheinlich halten, daß eine Parteiabordnung beim Begräbnis des Theologen zugegen war. Genauso richtig wird die durch Zeitzeugen bekundete Nachricht sein, daß an Eschweilers Grab ein katholischer Priester stand, der den üblichen Begräbnisritus vollzog⁵¹⁶. Da die Zeremonie „still“ in zeitlicher Trennung von den Exsequien durchgeführt wurde, dürfte ihr der Charakter einer auffälligen politischen Manifestation gefehlt haben. Um ein propagandistisches Staatsbegräbnis, wie Hitler es 1937 in München für Abt Alban Schachleiter OSB (1861–1937) veranstaltete⁵¹⁷, handelte es sich auf keinen Fall. Sichere Informationen über Anweisungen Eschweilers selbst, die mögliche nationalsozialistische Elemente bei der Gestaltung seines Begräbnisses betreffen, bieten die Quellen uns nicht. So bleibt der letzte Weg des Theologen im Dämmerlicht jenes schmerzvollen Zwierspalt, der bereits seine vorangehenden Lebensjahre durchzogen und geprägt hat: zwischen dem Leben eines Priesters und theologischen Lehrers der Kirche einerseits und eines überzeugten Anhängers des nationalsozialistischen Staates und seines Führers Adolf Hitler andererseits.

⁵¹⁵ So G. KRAUSS, *Erinnerungen an Schmitt*, Teil 5, 47.

⁵¹⁶ Vgl. PREUSCHOFF, *Bischof Kaller und der Nationalsozialismus*, 110, Anm. 9 (dort noch die Mitteilung: „Auch ein älterer ermländischer Geistlicher, Prälat Kaminski [Köln], erinnert sich, daß Eschweiler in seinem Gehrock begraben wurde“); KESTERNICH, *Kirche und Nationalsozialismus*, 470 (Anm. 67).

⁵¹⁷ Vgl. SPICER, *Hitler's Priests*, 91f. Die Studie enthält auch eine ausführliche Darstellung von Schachleiters Biographie.

5 Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie bei Karl Eschweiler – Versuch eines Resümees

Am Ende unserer Darstellung soll der Versuch eines Fazits stehen, das im Licht der in der Einleitung aufgezeigten Forschungsperspektiven wichtige Ergebnisse zusammenführt. Dabei wird keine vollständige Rückschau auf alle Kapitel der Studie angezielt, sondern die Konzentration auf zwei Aspekte gelegt: auf die Frage nach der bleibenden Relevanz des theologischen Programms, dem Eschweilers Studien seit den 20er Jahren galten, sowie nach der Einordnung und Erklärung seines politischen Verhaltens nach 1933.

5.1 Eschweilers theologisches Anliegen und seine Bedeutung

Obwohl im Gefolge von Eschweilers Hinwendung zur Politischen Theologie und zum Nationalsozialismus das ursprüngliche Zentralthema seines Denkens, die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade in der Glaubenskonstitution, eine schrittweise Vereinseitigung und ideologische Deformation erfahren hat, sind seine Forschungen damit nicht in ihrer Gesamtheit entwertet worden. Eschweilers Arbeiten beinhalten sowohl in historischer wie systematischer Perspektive Einsichten von bleibendem Wert, aus denen einige wichtige Punkte festgehalten werden sollen.

(1) In seinen theologiehistorischen Studien hat Eschweiler eine These entwickelt, die mit einer Grundaussage der „Politischen Theologie“ Carl Schmitts verwandt ist, obwohl sie unabhängig von ihr erarbeitet wurde. Die katholische Theologie steht darnach in der geistigen Entwicklung der Moderne keineswegs als Fremdkörper da, sondern wird – wenn auch auf dem Weg über die Säkularisierung ihrer Standpunkte – als einer der beachtlichen Ideenlieferanten und Impulsgeber erkennbar. Was Eschweiler und Schmitt zutiefst verband, war die Idee einer verborgenen Präsenz des Katholischen in den Denksystemen und öffentlichen Ordnungen der Moderne. Während es Schmitt in seiner „Politischen Theologie“ vor allem um den Aufweis von Entsprechungen zwischen theologischen Leitmo-

tiven und politisch-juridischen Herrschaftskonzeptionen ging¹, war Eschweilers Blick auf die Verbindungen methodischer und konzeptioneller Art gerichtet, die zwischen katholisch-theologischem und philosophisch-säkularem Denken in der frühen Neuzeit auszumachen sind. Gerade weil Eschweiler seine Thesen von einem unbestreitbar antimodernen Bewertungsstandpunkt aus formulierte, konnte seine Kritik die Realitäten in der katholischen Kirche seiner Zeit nicht aussparen. In Eschweilers Sicht war es vor allem die Theologie der Gesellschaft Jesu, die der Kirche *ad intra* fast clandestin die Signatur jenes intellektuellen Selbstverständnisses eingetragen hatte, von dem sie sich in ihrem Antimodernismus *ad extra* abzugrenzen suchte. Dann aber konnte die Überwindung des Molinismus mit allen pikanten kirchenpolitischen Implikationen geradezu als Vorbedingung einer antimodernen Neuausrichtung der Kirche empfohlen werden. Eschweiler griff damit in zugespitzter Form ein Anliegen auf, das vor allem im deutschen (akademischen) Katholizismus des gesamten 19. und frühen 20. Jahrhunderts tiefe Wurzeln besaß: nämlich den Versuch, im innerkirchlichen Wettstreit den argumentativen Beweis dafür zu erbringen, daß „wahrhaft katholisch“ und „antimodern“ zu sein auch demjenigen möglich ist, der sich von Ultramontanismus und Jesuitismus distanziert. Die heftige Kritik, die erwartungsgemäß dagegen durch die Theologen der Gesellschaft Jesu vorgebracht wurde, zeigt, daß man nicht vorschnell von einer „Entproblematisierung“ der katholischen Theologie im Gefolge des Modernismusstreits sprechen sollte². Gerade im deutschen akademischen Diskurs gab es klar erkennbare Fronten in der Debatte über die richtige Positionierung der Kirche in der Gegenwart. Der Jesuitenorden hatte auch in den 20er Jahren noch ein lebendiges Interesse daran, als sichere Stütze des römischen Antimodernismus und der Abwehr des neuzeitlichen Geistes im katholischen Raum wahrgenommen zu werden. Daß die von ihm vertretene Spielart der Neuscholastik nach Bernhard Casper „dem Stoß der nachkantischen Emanzipationsbewegung der Vernunft durch ein Denken zu begegnen suchte, das in entscheidenden Strukturen von dem

¹ Dieser Aspekt der Schmittschen „Politischen Theologie“ klingt mehrfach in Eschweilers Möhler-Studie an (vgl. etwa ESCHWEILER, Möhlers Kirchenbegriff, 12). Schmitt wird in dem Buch auch wörtlich zitiert (vgl. ebd. 39).

² Diese These vertritt BUCHER, Hitlers Theologie, 127: „Die (Universitäts-)Theologie war durch die anti-modernistischen lehramtlichen Disziplinierungsmaßnahmen vom Anfang des Jahrhunderts zumindest öffentlich weitgehend stillgestellt und entproblematisiert worden, die kirchlichen Institutionen der pastoralen Praxis aber hatten sich innerhalb eines relativ stabilen sozial-moralischen Milieus etabliert und in der Exklusivität ihrer Binnenkommunikation eingerichtet. Die innerkirchlichen Spannungen und Impulse verschwanden allerdings nicht, sondern wanderten vielmehr in basisbezogene Aufbruchsbewegungen ab – Liturgiebewegung, Jugendbewegung, Ökumenische Bewegung –, wo sie theorieärmer, institutionsdistanzierter, aber auch basisnäher Wirkung entfalteten.“ Die von uns nachgezeichnete Kontroverse um Eschweilers Buch stellt dieses Urteil in Frage.

vorkantischen katholischen Rationalismus geprägt war“³, wird bei Eschweiler schon in seinen frühen Arbeiten zur Genese der neuzeitlichen Apologetik, vor allem dann in den „Zwei Wegen“, erfaßt – allerdings mit der Absicht, diesen „vorkantischen Rationalismus“ der „Barockscholastik“ und das molinistische Interesse an der Verteidigung eines (relativ) starken Freiheitsbegriffs in der Verhältnisbestimmung zum göttlichen Gnadenwirken als eigentliche Quelle der „modernen“ Anthropologisierung der Theologie zu entlarven, die er an ihrer Wurzel zugleich überwinden wollte. Erst als unter tatkräftiger Beteiligung von Jesuitentheologen mit dem Zweiten Vatikanum in der Kirche die antimoderne Grundausrichtung gegen ein Programm des *aggiornamento* eingetauscht wurde, hat der Aufweis bereits vorhandener „neuzeitlicher“ Prägungen innerhalb des Katholizismus den Charakter eines Vorwurfs verloren. Seitdem ist es selbstverständlich geworden, den Molinismus als Impuls für subjektorientiertes und freiheitssensibles Denken in der katholischen Theologie zu charakterisieren und sich zur überbietenden Fortsetzung seines Programms zu bekennen. Damit bleiben die historischen Thesen, die Eschweiler als wichtiger Repräsentant der „alten“ Politischen Theologie⁴ vorgelegt hat, in erneuerten Diskursen interessant, wenn sie auch in einer Weise nachwirken, die er sich selbst kaum gewünscht hätte.

(2) Den Bogen zwischen theologiehistorischer Analyse und aktueller Systematik schlägt bei Eschweiler der Versuch, die unterschiedlichen Lösungsansätze für die Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung in der neuzeitlichen *analysis fidei* durch ein Schema zu erfassen, in dem alle prinzipiell relevanten Antwortmöglichkeiten Aufnahme finden⁵. Am Ende optiert Eschweiler für die „thomistische“ Lösung des Problems, weil sie die Mitte zwischen „identifizierenden“ und „dualistischen“ Antworttypen hält, die ihrerseits in jeweils zwei Varianten nachweisbar sind.

(a) Der „identifizierende“ Typos läuft nach Eschweiler auf eine monistische Verschmelzung der Natur mit der Gnade oder der Gnade mit der Natur hinaus. Wenn man eine christologische Analogie bemühen wollte (was Eschweiler selbst nicht tut), könnte man von der „monophysitischen“ Richtung in der Glaubens-theorie sprechen.

(aa) Eine erste Ausformung findet sie im *Augustinismus*, der die Natur stets im Horizont des von Gott erleuchteten „inneren Menschen“ betrachtet und in dieser (vorreflexen) Vermischung von Natur und Übernatur philosophische Erkenntnis

³ Vgl. CASPER, Gesichtspunkte, 91.

⁴ Vgl. den Begriff bei ZENZ, Karl Popper und die Katholische Sozialethik, 152.

⁵ Vgl. ESCHWEILER, Zwei Wege, 205–218; vorbereitend: ESCHWEILER, Der theologische Rationalismus, in: DERS., Die katholische Theologie, 55–72; Religion und Metaphysik, 477–485. Vgl. als Zusammenfassung und Ausdeutung der folgenden Analyse unser Schema im Anhang (2). KÜHN, Natur und Gnade, 48f., hat bereits die wichtigsten Aspekte im Blick.

und göttliche Offenbarung als nur graduell voneinander verschieden erfaßt. Alle Wirklichkeitsbegegnung (auch das philosophische Begreifen) wird als Teil des religiösen Aktes verstanden. Ein prinzipieller Widerspruch zum Glauben der Kirche liegt damit nicht vor⁶, zumal die Einseitigkeit (und Mystizismus-Gefahr) des Augustinismus überhaupt erst seit der klaren Natur-Gnade-Unterscheidung, die eine Frucht der theologischen Aristoteles-Rezeption im Hochmittelalter darstellt, kritisiert werden konnte. Zudem bleibt im Denkraum des Augustinismus die Entfaltung eigenwertigen philosophischen Denkens durchaus möglich – das Werk Anselms von Canterbury, an dessen augustinischer Grundausrichtung nicht zu zweifeln ist, bietet dafür das beste Beispiel.

(bb) Der theologische *Rationalismus* ist als zweite Variante des Identitätstyps unter den Herausforderungen der neuzeitlichen Philosophie und ihres Autonomieanspruchs gegenüber der christlichen Offenbarungsbotschaft entstanden. In seiner konsequenten Durchführung, wie sie Eschweiler bei Stattler, Hermes oder Günther (mit je unterschiedlichen philosophischen Anknüpfungspunkten in Wolffianismus, Kritizismus und Idealismus) vorzufinden glaubte, ist er durch die Bemühung geprägt, Anspruch und Inhalt der christlichen Offenbarung spekulativ einzuholen und dadurch vielleicht sogar die Philosophie selbst in einer aus theoretischer oder praktischer Perspektive entworfenen Vernunfttheologie zu vollenden. In charitologischer Hinsicht wird dabei die Gnade in die Natur hinein aufgehoben, indem sie als deren Konsequenz bzw. Implikat in den Blick genommen wird. Während das apologetische Anliegen des theologischen Rationalismus nach Eschweiler an seinen Wurzeln im 18. Jahrhundert positive Würdigung verdient, kann sein Programm in sachlicher Bewertung weder aus theologischer noch aus philosophischer Perspektive überzeugen. In Eschweilers Urteil kennt der Glaube keine „vollkommene“, wohl aber eine angemessene Philosophie als seine Grundlage⁷. Die Tatsache, daß alle Versuche, den christlichen Glauben rational abzusi-

⁶ Man könnte die Frage stellen, ob eine konsequente „monophysitische“ Aufhebung der Natur in die Gnade in der Glaubenstheorie faktisch schon deswegen ausgeschlossen werden kann, weil die bleibende Realität des „Natürlichen“ in der lebensweltlichen Erfahrung des Glaubenden einfach zu unmittelbar evident ist. In der Christologie ist eine solche Position deswegen eher konzipierbar, weil die dort zur Debatte stehende (menschliche) „Natur“ nach dem Tod Jesu und verstärkt unter der Voraussetzung seiner Transformation in der Auferweckung keinen Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung mehr darstellt.

⁷ Vgl. ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 580: „Gewiß ist der Katholizismus von keiner Philosophie abhängig. Die natürliche Vernünftigkeit, die von der Gnade des göttlichen Glaubens vorausgesetzt wird, braucht – Gott Lob! – nicht notwendig eine vollkommene Philosophie zu sein; das ärmlichste und unausgebildetste Stück wahren Menschenverstandes kann der Gnade als Anknüpfungspunkt genügen. Aber es ist nichts weniger als ein Zufall, daß die Kirche gerade für die aristotelische Philosophie eine eindeutige Vorliebe beweist“.

chern, ausnahmslos von glaubenden Christen vorgelegt wurden, die den Offenbarungsinhalt vor Augen hatten, und in der Regel bei Nicht-Glaubenden keine Anerkennung finden, ist ein starker Hinweis darauf, daß der Glaube nicht in sicherer Klarheit rational „andemonstriert“ und quasi-apriorisch ideal nachkonstruiert, sondern in seiner Vorgegebenheit nur „nach-gedacht“ und vom Bekenntnisstandpunkt selbst her verteidigt werden kann. Der Anspruch einer Apologetik, „bloß methodisch“ die Position des Glaubens zu verlassen, ist dann ebenso fragwürdig wie der Versuch einer *analysis fidei*, natürliche Glaubwürdigkeitsargumente ganz ohne Verbindung zum übernatürlichen Motiv des Glaubensassensens reflektieren zu wollen. Letztlich ist die rationalistische Richtung in der Theologie für Eschweiler Ausweis einer falschen Selbstgenügsamkeit des endlichen Vernunftwesens Mensch, das sich der Glaubensmysterien auf dem Weg rationaler Setzung zu bemächtigen sucht, um die Annahme der eigenen Vollendung *ab extra*, durch die sich in der Geschichte kundgebende Autorität Gottes, vermeiden zu können. Viel mehr als in Einzelspekulationen über bestimmte Credo-Sätze wurzelt nach Eschweiler in dieser Grundeinstellung die Gefahr, dem kirchlichen Glaubensverständnis nicht mehr gerecht zu werden⁸. Auf die Vergleichbarkeit solcher Kritik mit den Anliegen der etwa parallel entstehenden dialektischen Theologie im protestantischen Bereich haben wir in unserer Studie hingewiesen.

(b) Im zweiten, „dualistischen“ Typ bleiben Natur und Gnade in ihrer Eigenständigkeit und doppelten Realität gewahrt, aber ihr Zusammenhang, ihre Vermittlung wird zum Problem. Man könnte hier eine glaubenstheologische bzw. charitologische Parallele zum christologischen „Nestorianismus“ ausmachen. Je nachdem, ob Natur und Gnade schon hinsichtlich des psychologischen Zugangs in einem scharf geschiedenen Nebeneinander oder in einer stockwerkhaften Stufung der Über- und Unterordnung betrachtet werden, gelangt man wiederum zu zwei verschiedenartigen Ausformungen des Typs⁹.

(aa) Der theologische *Fideismus* zielt darauf ab, philosophische und theologische Erkenntnis wie zwei unvermittelbare Wahrheiten zu behandeln und ihre

⁸ Welche neuzeitlichen Theologieentwürfe im einzelnen als „rationalistisch“ im beschriebenen Sinn zu klassifizieren sind, ist bis heute Gegenstand heftiger Kontroversen, in denen das Urteil aktueller katholischer Theologie vielfach von den im 19. Jahrhundert lehramtlich durchgesetzten Majoritätspositionen abweicht. Vgl. dazu die Dokumentation in unserem Einleitungsbeitrag zur Edition der Qualifikationsschriften Eschweilers: MARSCHLER, Die Bearbeitung des theologischen Erkenntnisproblems.

⁹ In Eschweilers Werk findet sich diese Differenzierung noch nicht von Anfang an, sondern erst ab den „Zwei Wegen“. Am Beginn seiner Modellbildung zur Zeit der theologischen Dissertation hatte Eschweiler das dualistische Konzept zunächst in seiner fideistischen Variante im Blick, wiewohl er auch hier schon darauf hinweist, daß es gemäßigtere und extremere Formen der Trennung zwischen Natur und Gnade gibt (vgl. ESCHWEILER, Religion und Metaphysik, 478ff.).

Verifizierung durch das geistige Subjekt auf grundlegend unterschiedlichen Zugangswegen einzufordern. Die Fähigkeit zu „glauben“ wird gegenüber dem „Wissen“ als eine differente seelische Anlage betrachtet, die sich etwa als „inneres Fühlen, Erfahren, Erleben des ‚Göttlichen‘“¹⁰ konkretisiert. Die irreduziblen Vollzüge stehen nur äußerlich durch die psychologische Einheit des zugleich wissenden und glaubenden Subjekts in Kontakt, weshalb Eschweiler ihr Verhältnis in das Bild von zwei stereometrischen Kegeln faßt, die sich allein in den Spitzen berühren¹¹. Der Fideismus beruft sich nach Ansicht des Theologen zu Unrecht darauf, eigentlich nur dem augustinischen Grundimpuls zu folgen, denn er integriert gerade nicht die Vernünftigkeit in den Glaubensvollzug, sondern läßt „die natürliche Welterkenntnis neben dem Religiösen als eine selbständige Macht sozusagen ‚draußen‘ stehen“¹². In seinem Angebot einer alternativen Religionsbegründung frei von jedem Legitimationsdruck durch außerreligiöse Instanzen liegt die Attraktivität des Modells in der Moderne: Das autonome Gottesbewußtsein scheint es nicht nötig zu haben, sich vor der philosophischen oder historischen Vernunft auszuweisen, denn es besitzt sein eigenes Wahrnehmungsorgan. Wie Eschweiler am Beispiel Sillers dargelegt hat, kann der fideistische Ansatz durch seine Lebensnähe und Erlebniszentrierung zuweilen sehr beeindruckende pastorale Erfolge aufweisen. Als „feindlicher Bruder“ des theologischen Rationalismus stellt er der Verkümmern des Glaubens in dessen Reduktion auf allgemeine Vernunftwahrheiten eine neue Betonung der Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens gegenüber. Jedoch bleibt auch der Fideismus als theoretischer Standpunkt aporetisch, weil er sich in seiner Programmatik von einem religiösen Irrationalismus nicht mehr hinreichend abzugrenzen vermag, dem „religiös Unmusikalischen“ außer Einladungen zum Praxistest keine Argumente bieten kann und zudem an der Aufgabe scheitert, die dogmatische Inhaltlichkeit des Glaubens überzeugend verstehbar zu machen. Damit gerät auch er in die Gefahr, hinter dem Anspruch katholischer Glaubenstheologie zurückzubleiben.

(bb) In gemäßigter und dogmatisch nicht zensurierbarer Form sieht Eschweiler die dualistische Verhältnisbestimmung im *Molinismus* der neuzeitlichen Jesuitentheologie wirksam. Der natürliche Akt des Geistes einerseits und der übernatürlich erhobene andererseits sind wiederum klar voneinander geschieden – damit erweist sich das Modell unter den kirchlich anerkannten Denkformen als deutliche Alternative zum augustinistischen Einheitsdenken. In Unterscheidung zum Fideismus behalten jedoch die beiden Vollzüge eine Beziehung zueinander, sofern sie als hierarchisierte, in klarer Unter- und Überordnung stehende Bewegungen

¹⁰ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 210.

¹¹ Vgl. ESCHWEILER, *Religion und Metaphysik*, 479.

¹² ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 209. Dennoch könnte man den Fideismus als Verformungsgehalt des Augustinismus ansehen.

des Geistes betrachtet werden und das Wissen ein Faktor im Gesamtprozeß der Konstitution des Glaubensaktes bleibt. Das „Ich“ des wissend-glaubenden Subjekts stellt erneut den Kontakt zwischen den prinzipiell zu unterscheidenden Sphären her. Eschweiler kritisiert auch an der molinistischen Sichtweise das Verständnis von Natur als (für sich allein betrachtet) abgeschlossene, aus philosophischer Perspektive autonome Größe, deren Offenheit für die Gnade erst durch das *factum revelationis* zum Thema wird. Selbst unter der Offenbarungsvorgabe wird eine positive Inbeziehungsetzung von Natur und Gnade (über den Hinweis auf die Nichtrepugnanz des Begnadungsgeschehens hinaus) nicht erreicht. Für den Glaubensakt hat dies zur Konsequenz, daß in ihm „kirchliches Glaubensbewußtsein und vernünftiges Selbstbewußtsein“¹³, religiöser Gehorsam und sittliche Freiheit hart aneinanderstoßen. Das philosophisch-historische Wissen um die *praeambula fidei* und die Rechtmäßigkeit der Kundgabeinstanzen sollen den Menschen bis an die Schwelle des Glaubensaktes führen, sie können jedoch nicht als Ursachen für den entscheidenden Schritt zur Annahme der Offenbarungswahrheiten als solcher gelten. Für den Vollzug des Assenses muß die Wirksamkeit der Gnade „hinzukommen“. „Der eine Heilsakt wird von zwei nebeneinander und selbständig aus sich wirkenden Prinzipien bewirkt. Zur Erläuterung dient das alte Beispiel von den *duo trahentes navim*“¹⁴. Die Autonomisierung des „natürlichen“ Erkennens gegenüber allen „übernatürlichen“ Gehalten hat nach Eschweiler nicht nur innerhalb der wissenschaftlichen Theologie der Moderne zu einer methodologischen Autonomisierung bestimmter Einzeldisziplinen geführt, sondern steht in der noch grundlegenden Gefahr, in Rationalismus umzuschlagen, sobald man an der starken Autonomie des „Natürlichen“ festhält, aber die „Konkurrenz von oben“ nicht mehr akzeptieren will – als in der frühen Neuzeit der Anspruch einer gnadenhaften Vollendung des Menschseins verblaßte, ließ sich aus diesem Modell ohne allzu großen Bruch der Autonomieanspruch des philosophischen „Unterbaus“ in um so stärkerer Form aufrechterhalten. In seiner ab Ende der 20er Jahre zunehmenden Polemik gegen die Jesuitentheologie hat Eschweiler diesen Vorwurf immer neu variiert.

(c) Die Analyse und Kritik der genannten Modelle mündet bei Eschweiler in das Plädoyer für eine theologische Denkform, welche in der Glaubenstheorie die einseitige Betonung der Identität bzw. Trennung von Natur und Gnade vermeidet und zugleich die berechtigten Anliegen der erwähnten Standpunkte vereint. Ebendies gelingt seiner Ansicht nach in dem von ihm als *Thomismus* charakterisierten Typus. Hier werden zwar die Ordnung der Natur und die Gnadenordnung wie im Molinismus als im Prinzip unterscheidbare, irreduzible Größen verstanden. Indem sie aber zugleich als teleologisch aufeinander bezogen begriffen werden,

¹³ ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 214.

¹⁴ Ebd. 212.

sofern die Natur als notwendige, wenn auch nicht aus sich heraus wirksame Hinordnung auf die Gnade und die Gnade als Vollendung der für sich allein unvollkommen bleibenden Natur erscheint, ist auch das augustinische Anliegen nicht vergessen. Als Bild bietet sich die Vorstellung eines nach oben hin geöffneten Gefäßes an, dessen Form nach der Ergänzung durch eine ihm angepaßte und doch von ihm unterschiedene Füllung verlangt, ohne daß es sich diesen Inhalt in seiner realen Gestalt selbst bereitzustellen vermöchte. Erst im Ergriffen- und Durchdrungensein von der Gnade werden somit der letzte Sinn und das vollständige Potential des Natürlichen verwirklicht – nicht als Zerstörung seines Wesens, sondern als seine stets angezielte innerste Erfüllung. Die Gnade wird der Natur nicht in einer äußerlichen Weise „aufaddiert“, sondern sie stillt in überbietender Konkretion die tiefste Sehnsucht des für sich allein unvollendeten Geistwesens Mensch, die darin liegt, Gott zu schauen, wie er wirklich ist. Wie sie wahrhaft Realität werden kann, wird erst im Licht des Christusgeheimnisses verstehbar. Die theologische Betrachtung des Menschen muß daher bei der von Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes verwirklichten Einheit von Gnade und Natur und damit „von oben“, nicht „von unten“ ansetzen, wenn echte Ganzheit in den Blick kommen soll. Erst als von der Gnade ergriffener, in Christus umgestalteter ist der Mensch mehr als ein tragisches Natur-Fragment.

(d) Der systematische Wert dieses Modells wird nicht durch die von uns vielfach konstatierte Tatsache entwertet, daß die historischen Urteile, die der Verfasser mit ihm verband, nicht in jeder Hinsicht abschließend und zuverlässig sind. Zweifellos hat sich Eschweiler manchmal zu leicht über das Prinzip hinweggesetzt, daß dem „Dogmenhistoriker, der zugleich systematischer Theologe ist, (...) selbstredend Analysieren und Generalisieren“ ziemt, aber daß gerade er immer auch „Skepsis gegenüber seinen Analysen und Generalisierungen“ walten lassen muß¹⁵. Blickt man auf Eschweilers theologische Typenlehre in ihrer ursprünglichen Gesamtheit, so wird man ihr trotz allem auch heute, unabhängig von Einzelfragen der Zuordnung und Bewertung, analytischen und heuristischen Wert zusprechen dürfen. Es würde nicht schwerfallen, den Kategorien in Eschweilers Schema Beispiele aus der nachfolgenden Theologie des 20. Jahrhunderts zuzuordnen, sofern man grundlegende charitologische Verschiebungen berücksichtigt, die mit einer zunehmenden Abwendung vom augustinischen Konzept der „inneren Gnade“ in der jüngeren Theologie zusammenhängen. Wo immer allerdings an einem (wie auch immer definierten) Unterschied zwischen geschöpflicher Eigenwirksamkeit des Menschen und der an sie gerichteten göttlichen Heilsinitiative festgehalten wird, steht man vor der Herausforderung, das subtile Gleichgewicht zwischen beiden Größen im christlichen Glaubensleben wie in seiner theologischen Reflexion jenseits aller einheits- und trennungstheologischen Schiefenlagen

¹⁵ So die treffende Feststellung bei GERWING, Zur Bedeutung der Mediävistik, 77.

auszutariieren. Dementsprechend vergleichbar bleiben die Lösungsversuche, selbst wenn sie durch klassische Schulzuordnungen nicht mehr erfaßbar sind.

In philosophisch-theologischen Plädoyers zugunsten des Thomismus sind auch nach dem Zweiten Weltkrieg Motive und Tendenzen erkennbar geblieben, die im Ansatz bereits durch Eschweiler aufgezeigt worden waren – man denke nur an den gegen die Barockscholastik (namentlich die suárezische Metaphysik) gerichteten Thomismus Gustav Siewerths, der über seine Rezeption im Denken Hans Urs von Balthasars großen Einfluß bis in die systematische Theologie der Gegenwart hinein ausüben konnte. Die von Eschweiler in der *analysis fidei* (und den damit verbundenen Apologetikkonzeptionen) als „Augustinismus“, „Molinismus“ und „Thomismus“ unterschiedenen Spielarten ebenso wie ihre möglichen heterodoxen Verformungen finden Entsprechungen in den Debatten um „starke“ oder „schwache“ Ansätze in der Glaubensbegründung und um das rechte Modell theologischer Rationalität in Beziehung zu verschiedenen philosophischen Basistheorien¹⁶. Als Kartierungshilfe, welche die Eckpunkte eines breiten Koordinatenfelds markiert, behält Eschweilers Typologisierungsvorhaben darum dauerhafte Bedeutung, auch wenn seine „ideengeschichtliche“ Methodik heute noch größere Vorbehalte weckt als schon zu seiner Entstehungszeit.

(3) Insgesamt war in Eschweilers ursprünglichem Thomismus die anti-rationalistische Tendenz stärker ausgeprägt als die anti-fideistische¹⁷. Es gehörte zu seinen Überzeugungen, daß die Theologie niemals beanspruchen darf, durch ihre Begrifflichkeiten über das geoffenbarte Geheimnis systematisierend zu verfügen, denn der Glaube ist auf die göttliche *res*, nicht die menschlichen *conceptus* gerichtet. Weil zudem die natürliche Erkenntnisbemühung eingebettet und aufgehoben ist im übernatürlich ermöglichten Erkenntnisakt, kann der Sinn der Glaubenswissenschaft niemals darin liegen, einzelne Momente des Vollzugs, den zu reflektieren ihr aufgetragen ist, in quasi-absoluter Weise zu isolieren, statt sie von der Gesamtheit des Aktes her zu betrachten. Hier liegen Eschweilers Vorbehalte gegen die Tendenz zur Verselbständigung einzelner Fächer innerhalb des theologischen Gesamtkanons und sein Bekenntnis zu einer alles verbindenden dogmatischen Mitte begründet, wie sie vor allem im Plädoyer für eine dezidiert „theologisch“ gefaßte Apologetik zum Ausdruck gekommen sind, das er mit der französi-

¹⁶ Vgl. nur das klassisch molinistische (und bereits scotistische) Anliegen einer Verteidigung der Autonomie menschlicher Freiheit gegenüber dem thomistischen Gnadenverständnis, wie es auch noch in moderner Kritik am Ansatz Eschweilers (z. B. in den Studien von Möllenbeck und Tomberg) erkennbar bleibt, gegenüber der Berufung auf Eschweilers Ablehnung des „in sich verschlossenen Vernunftwesens“ im Plädoyer für eine sich selbst in ihrer Geschichtlichkeit ernstnehmende Vernunft bei TOLKSDORF, *Analysis fidei*, 606–611.

¹⁷ Vergleicht man etwa Eschweilers Darlegungen mit den Einschätzungen im ersten Band von Kleutgens „Theologie der Vorzeit“, so ist festzustellen, daß zwar (modifiziert) die Kritik an Hermes, aber nicht die Polemik gegen die Tübinger (z. B. Hirscher) aufgegriffen wird.

schen Dominikanerschule um Gardeil und Garrigou-Lagrange teilte. In sachlicher Hinsicht hat Eschweiler sowohl bezüglich der Glaubenstheorie wie der ihr nachfolgenden Apologetikkonzeption in den zurückliegenden Jahrzehnten viele Unterstützer gefunden. Sein leitendes Anliegen einer stärkeren Verbindung von Natur und Gnade ist in der sogenannten *Nouvelle théologie* anzutreffen, deren theologiegeschichtliche Grundlegung Henri de Lubac geleistet hat¹⁸. Im endgültig nach dem Zweiten Weltkrieg vollzogenen Wandel von der „Apologetik“ hin zur modernen „Fundamentaltheologie“ mit ihrer eher „synthetisch“ bzw. „hermeneutisch“ als „analytisch“ orientierten Methode¹⁹ ist ein weiteres Grundmotiv Eschweilers zum Durchbruch gekommen, nämlich die Abkehr vom Versuch, über möglichst „rein“ historische oder philosophische, „von außen“ konzipierte Zugangswege die Vernünftigkeit des Glaubensstandpunktes abzusichern. Die klassische Glaubensbegründung der jesuitischen Neuscholastik, wie Eschweiler sie kritisch im Blick hatte, ist im katholischen Bereich mittlerweile kaum mehr zu finden. Ihr prinzipielles Anliegen lebt – in modifizierter, teils radikalierter Form – am ehesten in den unterschiedlichen Bemühungen um eine philosophische „Letztbegründung“ des christlichen Offenbarungsglaubens fort. Noch deutlicher ist die Abgrenzung gegen alles „Dogmatische“ und das Plädoyer für ein historisch-kritisches Arbeiten, das von theologischen Vorgaben absehen kann und die Vermittlung seiner autonomen Einsichten mit dem normativen kirchlichen Bekenntnis auf die syste-

¹⁸ Allerdings hat sich bei diesen vorwiegend dem Jesuitenorden entstammenden Theologen im Vergleich zu Eschweiler die Pointe des historischen Urteils verändert: Nicht die frühneuzeitlichen Jesuiten haben die Alleinschuld an der Verkennung des *desiderium naturale* und am Trend zum gnadentheologischen Stockwerkdenken, sondern nicht weniger die Dominikaner, namentlich Cajetan (vgl. LUBAC, Die Freiheit der Gnade, II, 199; vgl. aber die kritische Würdigung bei MAYER, Zum *desiderium naturale*, der De Lubac in einer zu starken Scotus-Abhängigkeit und damit weiterhin in der Tradition eines „Stockwerkdenkens“ befangen sieht). Während also Eschweilers systematische Intention von Seiten der Jesuitentheologie eine späte Bestätigung gefunden hat, die zu seinen Lebzeiten völlig undenkbar schien, ist die Frage der geschichtlichen Herleitung des Problems ein schultheologischer Streitpunkt geblieben.

¹⁹ Vgl. zur Unterscheidung SCHEELE, Einheit und Glaube, 160f.; auch eine zuvor (ebd. 147) entfaltete Bestimmung des Selbstverständnisses der eigenen Disziplin ist spürbar mit Eschweilers Anliegen verwandt: „Der Fundamentaltheologe ist keinen Augenblick gehalten, seinen Glauben zu verlassen, um in einer ‚Als-ob-Apologetik‘ gewissermaßen glaubenslos die fälligen Fragen zu stellen. Er soll vielmehr von der Mitte seiner gläubigen Existenz aus die Gegebenheiten der Offenbarung zu erkennen und darzulegen versuchen ...“. Scheele zitiert dazu eine schöne Passage Jacques Maritains, dessen zeitweilige persönliche Verbundenheit mit Eschweiler wir kennengelernt haben: „Das Gebäude der Apologetik darf sich nicht wie der babylonische Turm von der Erde zum Himmel erheben, sondern die Apologetik senkt sich wie die Leiter, die Jakob im Traum sah, von oben hernieder und verbindet so Himmel und Erde“ (Von der christlichen Philosophie, Salzburg/Leipzig 1935, 121).

matische Theologie abschiebt, bei vielen Vertretern der Exegese und Kirchengeschichte geblieben. Die Frage nach dem genuin theologischen Status dieser Disziplinen (und nach der Einheit der Theologie!) stellt sich in den Debatten um ihre Methodik heute nicht weniger dringlich als zu Eschweilers Zeit.

(4) Der Verfasser der „Zwei Wege“ selbst wollte ausdrücklich mehr vorlegen als nur einen Beitrag zur regional begrenzten theologischen Methodenfrage. Seine Positionierung in diesem Punkt wurde für ihn zur Grundlage für das Postulat einer umfassenden, metaphysisch begründeten teleologischen Ordnung, innerhalb derer das Menschsein nach all seinen Dimensionen und Vollzügen Berücksichtigung erfährt. Der Mensch als Einheit aus Seele und Leib ist Teil eines umgreifenden Volksverbundes; er lebt aus der wesenhaften Einheit mit Gott, dem Grund allen Seins, und in Hinordnung auf ihn, das letzte Ziel. Alles Individuelle am Menschen – sei es in der theoretischen Erkenntnis, der praktischen Norm, der politischen Maxime – muß von dieser Einbettung in eine größere metaphysische Ordnung her begriffen werden. Man kann bezweifeln, ob diese Ausweitung eines anthropologischen Grundmotivs und des Natur-Gnade-Schemas bis in sehr spezielle politische Bereiche hinein noch genuin „thomistisch“ genannt werden kann. Impulse der mittelalterlichen Tradition verbinden sich darin mit Gesellschaftsidealen des 19. Jahrhunderts, Motiven neuscholastischer Ethikbegründung sowie jungkonservativen Ideen über Staat und Wirtschaft aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Der Einfluß der theologischen Romantik, nicht zuletzt der Möhlerschen Ekklesiologie, ist unübersehbar. Insgesamt werden im allseitigen Trend zum „Organischen“ und „Holistischen“ sowie im Streben nach einer neuen ontologisch begründeten Objektivität der Wirklichkeitserfassung Tendenzen erkennbar, die Eschweiler mit vielen Theologen seiner Zeit verbanden²⁰. Es ist häufig bemerkt worden, wie bedeutsam vor allem die Konkretisierung des teleologisch konzipierten Natur-Gnade-Modells im Katholizismus schon vor 1933 war, wenn es galt, natürliche Phänomene unterschiedlicher Art zu „taufen“²¹. Die Heranziehung des Axioms *gratia supponit naturam* für positive Stellungnahmen katholischer Theologen zum Nationalsozialismus²² kann dann nicht mehr überraschen. Fast selbstverständlich konnte ein Dogmatiker, der den Nationalsozialismus als „Instrument der göttlichen Vorsehung“ pries, nun lehren: *Gratia supponit naturam*

²⁰ Vgl. SCHMITZ, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi, 9–94.

²¹ Vgl. HENRICH, Bünde, 181, Anm. 105; 183; WERMELSKIRCHEN, Der Einfluß der Jugendbewegung, 58.60.

²² Vgl. etwa TAFFERNER, Gottes- und Nächstenliebe, 21ff. Die Hinzuziehung des inkarnatorischen Gedankens, wie sie zuweilen ebenfalls im Rahmen „völkischer“ Theologien zu finden ist (vgl. PÖPPING, Abendland, 171), fehlt bei Eschweiler weithin. Seine Theologie ist insgesamt wenig christologisch (und ekklesiologisch) geprägt, was mit dem unverkennbar fundamentaltheologischen und nicht dogmatischen Zugriff zu erklären sein dürfte.

*germanicam*²³. Fast alle katholischen „Brückenbauer“ des Jahres 1933 bedienten sich dieses Gedankens in sehr ähnlicher Weise²⁴, und im Werk Eschweilers ist er in paradigmatischer Klarheit anzutreffen. Der Rekurs auf das Natur-Gnade-Modell gab seinem Bekenntnis zum Staat Hitlers eine bis in das Zentrum des philosophisch-theologischen Ansatzes weisende Tiefendimension. In der theoretisch fundierten Radikalität, mit der Eschweiler sein politisch-theologisches Programm verfolgt hat und das Ineinander von „Natur und Gnade“ unmittelbar in der Differenzeinheit von „(nationalsozialistischer) Weltanschauung und Glaube“ bzw. „Staat und Kirche“ wiedererkennen wollte, hob er sich von anderen eher pragmatisch und mit größerer Vorsicht argumentierenden katholischen Nationalsozialisten ab²⁵. Dies dürfte einen wichtigen Grund für jene Hartnäckigkeit darstellen, mit der Eschweiler dem Dritten Reich auch zu einem Zeitpunkt (vor allem nach 1934/35) treu blieb, als dessen antichristlicher Charakter im beginnenden „Kirchenkampf“ für jeden nüchternen Beobachter nicht mehr zu übersehen war²⁶.

²³ So wörtlich Karl Adam in einem Vortrag („Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche“) vor der Görres-Gesellschaft in Hildesheim Anfang Sept. 1936; zit. nach dem Referat des Vortrags in der Kölnischen Volkszeitung Nr. 244 vom 4.9.36. Der Vortrag bleibt in der Studie von Scherzberg, die sich um Quellen außerhalb des Tübinger Adam-Nachlasses leider kaum bemüht hat, unberücksichtigt.

²⁴ Vgl. SCHMAUS, *Begegnungen*, 28–33; ADAM, *Deutsches Volkstum*, 53f.; dazu SCHERZBERG, *Kirchenreform*, bes. 244–248.

²⁵ Hier liegt etwa ein Unterschied zu Michael Schmaus, dessen „pragmatische“ Haltung SCHOLDER, *Die Kirchen*, Bd. 1, 540, wohl mit Recht hervorhebt. Schmaus' Vortrag von 1933 schließt mit dem klaren Hinweis darauf, daß die von ihm aufgezeigten Möglichkeiten von „Begegnungen“ zwischen Nationalsozialismus und katholischem Glauben nicht den Eindruck erwecken möchten, „daß die beiderseitigen Lehren zur vollen Deckung gebracht werden sollen“ (SCHMAUS, *Begegnungen*, 45), und er gibt zu verstehen, daß die Frage noch nicht entschieden sei, „ob der Nationalsozialismus, der aus triebhaftem, dunklem Drange emporsteigt, sich zu geistiger Form entwickeln oder ob er in dionysischer, triebhafter Haltung verharren will“ (ebd. 44). Eschweiler hatte so 1931/32 argumentiert; nach der Machtergreifung stellte sich für ihn diese Frage nur noch für begrenzte Strömungen in der NS-Bewegung, aber nicht mehr in grundsätzlicher Form. Ein Unterschied wird auch gegenüber dem primär kirchenpolitisch denkenden, zur ironischen Distanzierung neigenden Hans Barion erkennbar, dessen NS-Gefolgschaft niemals jene fanatische Begeisterung erreicht hat wie diejenige Eschweilers.

²⁶ Es ist auffällig, daß bei Eschweiler überhaupt kein Reflex der nationalsozialistischen Maßnahmen gegen Bischöfe und Orden (vgl. etwa die Ereignisse um Maria Laach im Sommer 1934: BREUNING, *Die Vision des Reiches*, 280ff.; ALBERT, *Die Benediktinerabtei Maria Laach*, 113–136), der Devisen- und Sittlichkeitsprozesse, der Auseinandersetzung um katholische Schulen und Jugendverbände, der Zurückdrängung des Christlichen aus der staatlichen Öffentlichkeit und erst recht keine Kritik gegen die zunehmende Judenfeindschaft (etwa das Vorgehen gegen jüdische Beamte, besonders im Hochschuldienst) zu vermerken ist. Stattdessen hat sich Eschweilers NS-Gefolgschaft nach 1934 eher radikalisiert.

und der Theologe selbst die faktische Erfolglosigkeit seiner Bemühungen hätte einsehen müssen.

(5) Der vom ursprünglichen thomistischen Anliegen abweichende Irrtum in Eschweilers politisierender Verwendung des Natur-Gnade-Schemas läßt sich in der Differenzierung dreier Aspekte analysieren.

(a) Zunächst ist zu bezweifeln, ob für das dynamische Ineinander von Natur und Gnade, das Thomas im menschlichen Geistsubjekt anzielte, überhaupt eine unmittelbare Entsprechung auf der sichtbar-institutionellen Ebene von Staat und Kirche angegeben werden kann, wie sie Eschweilers Theorie behauptet hat. Nicht alle Aspekte des irdischen Daseins müssen auf die übernatürliche Vollendung im Glauben hin geöffnet oder finalisiert sein. Stattdessen existiert eine Vorläufigkeit und gerade darum auch Autonomie weltlicher Bereiche, die daraus resultiert, daß ein Christ ihnen keine maßgebliche Relevanz für sein Gottesverhältnis zusprechen wird. Von diesem Kriterium her betrachtet, erscheint mancher Aspekt der zeitlichen Ordnungen als letztlich indifferent für die religiöse Existenz. Nur Menschen können getauft werden und sind zur ewigen Vollendung berufen, nicht aber Staaten oder Rechtsordnungen. Umgekehrt gibt es nur wenige Staats- und Gesellschaftsformen, gegen die aus religiöser Perspektive deshalb prinzipielle Einwände zu erheben wären, weil sie die Sendung der Kirche wesentlich behindern bzw. die Religionsausübung des Menschen und seine Gottesbeziehung unmittelbar zu beeinträchtigen vermögen. Hier hat Eschweiler die Bedeutung des Staatlichen überschätzt und ist damit in seinem eigenen Entwurf zum Opfer eines zu strengen politisch-theologischen Systemdenkens geworden. Der Traum vom „Reich“, in dem sich politische und religiöse Ordnung nicht bloß in wechselnden konvergierenden Optionen begegnen, sondern das beide schon jetzt zu einer idealen Zwei-Einheit verbindet, ist ein Stück verzeitlichter Eschatologie, falscher Politischer Theologie, ein für Kirche und Staat gefährlicher Utopismus – in Eschweilers Wahn vom betenden „Dritten Reich“ nicht weniger als in der romantisierenden Sehnsucht nach dem alten *Sacrum Imperium*. Es mag sein, daß die starke Tendenz, die eigene Theorie auf allen Ebenen des „objektiven Geistes“, der sich in Strukturen und Institutionen manifestiert, wirksam zu sehen, im Denken Eschweilers eine Spur jener Hinwendung zu Hegel verrät, die er in seinen Möhler-Analysen bereits für das 19. Jahrhundert als rettenden Faktor katholischen Denkens gegenüber subjektivistischen Verkürzungen ausmachen wollte. Vielleicht hat, wie Günther Krauss meinte²⁷, auch hier der Einfluß Carl Schmitts eine Rolle gespielt. Die Verbindung von staatlichem und kirchlichem Autoritarismus, wie er dem Eschweilerschen Ordnungsdenken gewiß nicht fremd war, oder gar eine unmittelbare politische Auswirkung der Rezeption von Gedanken Scheebens oder Möhlers beim Theologen, wie sie Thomas Ruster diagnostizieren wollte, ist an

²⁷ Vgl. KRAUSS, Erinnerungen an Carl Schmitt, Teil 4 (1990), 85.

diesem Punkt kaum allein maßgeblich gewesen²⁸. Das Auffällige an Eschweilers Position liegt vielmehr darin, daß die Tendenz zum politischen Autoritarismus und Totalitarismus nach 1933 mit einer (bis in die Suspension vom Priesteramt führenden) Entfremdung gegenüber der kirchlichen Autorität einherging. An diesem Punkt zeigt sich, daß Eschweiler nicht der „dialektische Theologe katholischer Spielart“ geblieben war, als den man ihn in den 20er Jahren vielleicht hatte ansehen können, und daß er keineswegs als theologischer Integralist auftrat, der eine Allherrschaft der religiösen (oder gar kirchlichen) Autorität über alle Bereiche der Wirklichkeit anzielte. Vielmehr scheint es, als habe Eschweiler in der Politik jene Orientierungsgröße wiederfinden wollen, die er in der institutionellen Wirklichkeit seiner Kirche nicht mehr zu entdecken vermochte. Der politische Aktivismus wurde ihm zur entscheidenden Vollzugsgestalt seiner theologischen Apologetik. Gerade diese merkwürdige Verschiebung gilt es zu erklären.

(b) Sie dürfte zunächst damit zusammenhängen, daß die Option für eine direkte Übertragbarkeit des Natur-Gnade-Modells aus der Glaubentheorie in die Bestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses bei Eschweiler nicht nur eine generelle Überschätzung der äußeren weltlichen Ordnung für die Heilsfrage bedingte, sondern auch die Konsequenz mit sich brachte, daß dem übernatürlichen Glauben als der „inneren Form“ der gesellschaftlich verfaßten Kirche eine „natürliche Weltanschauung“ als analoge geistige Form des Staatlich-Politischen zu entsprechen hatte. Neben den „einen wahren Glauben“ mußte die „eine wahre Weltanschauung“

²⁸ Vgl. diese Thesen bei RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 297: Eschweilers Umschwung von einer „ordentliche[n] und offene[n]“, wenn auch traditionell an Thomas ausgerichteten Theologie hin zur NS-Ideologie sei „dadurch verursacht, daß er über die bloß formale Bestimmung der theologischen Erkenntnis hinausging und sich von dem verehrten Scheeben nicht nur die Prinzipien des Verhältnisses von Vernunft und Glauben, sondern auch die inhaltliche Bestimmung des Glaubens vorgeben ließ.“ „Eschweiler, der einst angetreten war, den ‚natürlichen Menschen‘ der katholischen Tradition als Heilmittel gegen die Deformationen der Gegenwart der Einsicht seiner Zeitgenossen zu empfehlen, war nun mit der Neuscholastik bei dem Urerlebnis von Autorität und Kirche angelangt“ (ebd. 299). Otto Weiß hat sich diesem Urteil angeschlossen (vgl. WEISS, Die „Katholische Ideenwelt“, 495; zur Bezugnahme auf Ruster ebd. 483, Anm. 33). Man möchte zu bedenken geben: Hätte es sich tatsächlich so verhalten, dann wäre Eschweiler sein tragisches Versinken in der nationalsozialistischen Ideologie vermutlich erspart geblieben, weil er sich der (höheren) kirchlichen Autorität frühzeitig hätte beugen müssen. Das aber war nicht der Fall. Insgesamt scheint bei Ruster die Möhler-Studie Eschweilers und ihre Anerkennung objektiv-autoritativer *kirchlicher* Strukturen im Hinblick auf das Verhalten des Theologen nach 1933 zu stark gewichtet zu sein. In diesen Ausführungen bereits die „Friedenserklärung an einen neuen Staat“ erkennen zu wollen, „dem Eschweiler die Kirche als die eigentliche Geistesverwandte hegelianisch-preußischen Erbes andiente“ (so Ruster, Die verlorene Nützlichkeit, 303), ist vorschnell. Beim Erscheinen des Buches 1930 war eine Hinwendung Eschweilers zum Nationalsozialismus, wie unsere Studie nachgewiesen hat, noch gar nicht prognostizierbar.

ung“ treten, die Eschweiler seit 1933 endgültig mit der nationalsozialistischen identifizierte. Zur Verifizierung dieser These schrieb er der politisch siegreichen Hitler-Bewegung geradezu heilsgeschichtlich-religiöse Bedeutung zu. Eschweiler verstand sie als jene Befreiung des „natürlichen Menschen“ aus den Fesseln der transzendenzverschlossenen falschen Weltanschauungen, deren sich dialektisch multiplizierende Gestalten er in seiner scharfen Neuzeitkritik auf den Grundfehler einer Anthropologie zurückgeführt hatte, in der die Einheit und Gottessehnsucht des Menschen nicht mehr recht begriffen worden waren. Die nationalsozialistische Weltanschauung wurde damit zur *praeparatio Evangelii et gratiae* erklärt, welche dem Christentum mit dem Anspruch einer mächtigen Fremdprophetie und der realen Verheißung entgegentrat, durch ihre angeblich unverfälschte „Naturhaftigkeit“ zu erwirken, was die Kirche selbst in der Neuzeit seit langem nicht mehr durchzusetzen vermochte. Von dieser Einordnung des Nationalsozialismus in sein theologisches Modell zeigte sich Eschweiler nach 1933 so überzeugt, daß er zu einem nüchternen Blick auf die Realität dieser Weltanschauung, ihren totalitären Anspruch und ihre Stellung zum Christentum nicht mehr fähig war. Bekenntnis und Treueschwur zu Adolf Hitler traten für Eschweiler fast gleichberechtigt neben das Christusbekenntnis. Bei einem öffentlichen Auftritt als Rektor der Braunsberger Akademie im Frühjahr 1935 ließ er seine Ansprache in den Appell münden: „Möge jeder Dozent unserer Akademie forschen unter dem Schutze der *Sedes sapientiae* und im übernatürlichen Lichte des menschengewordenen Gottes und dann dozieren in der Verantwortung für Deutschlands Wiedergeburt, zu der unser Führer den Weg weist. Und möge jeder Student der Akademie durch das lebendige Wort und Beispiel vom Katheder her gefestigt werden in der grundlegenden Überzeugung, daß die Liebe zu Deutschland und die Treue zu Adolf Hitler das unermeßliche menschliche *Praeambulum* ist, auf daß die Gnade des göttlichen Glaubens in der hl. Kirche für ihn lebendig und wirksam werde“²⁹. Daß diese ideologische Instrumentalisierung des Natur-Gnade-Motivs, das sich in vergleichbarer Radikalität unter den deutschen katholischen Theologen vielleicht noch bei Karl Adam findet³⁰, mit seiner ursprünglichen Bedeutung im Thomismus nichts mehr zu tun hat, bedarf keines weiteren Belegs.

(c) Auf dem Hintergrund des bisher Festgestellten kann drittens die Frage angeschlossen werden, ob im Scheitern von Eschweilers suggestiver Natur-Gnade-Bestimmung beim Umschlag ins Politische nicht Gefährdungstendenzen wirksam wurden, die bereits der ursprünglichen theoretischen Konzeption innewohnten, aber in ihrem Rahmen noch korrekturfähig gewesen wären. Schon

²⁹ ESCHWEILER, Ansprache zur Feier des Tages der nationalen Arbeit (1. Mai) 1935, Bl. 5. Seine Rede schloß der Rektor mit einem „dreifachen *Sieg heiß*“.

³⁰ Vgl. die Nachweise zum Weltanschauungs-Begriff aus Adams „Aachener Vortrag“ von 1939 bei SCHERZBERG, Kirchenreform, 248ff.

Erich Przywara hat in seiner zeitnahen Auseinandersetzung mit dem Konzept der „Zwei Wege“ gegen Eschweiler den Vorwurf erhoben, daß dieser die angezielte Betrachtung der Natur aus ihrer Hinordnung auf die Gnade bzw. im Verbund mit ihr (die strenge „Teleologie von oben“ also) nicht durchhalte, sondern letztlich ins Gegenteil verkehre. Unter dem hohen programmatischen Anspruch gerate er faktisch in eine „strenge Eigengeschlossenheit der Naturbezirke gegen das Göttlich-Religiöse“, die am Ende eine „radikalere Spannung zwischen Natur und Übernatur“ im Gefolge habe, „als sie der Verfasser der ‚molinistischen Theologie‘ vorzuwerfen hat“. Bei Eschweiler sei die Gefahr erkennbar, daß die stets neu wiederholte Forderung, „Gott als Sinn des Menschen“ zu erkennen, umschlage in eine Sichtweise, in welcher der „Mensch als Sinn Gottes“ erscheint³¹. Dieses Urteil über Eschweiler weicht erneut spürbar von Bewertungen ab, die den Theologen als katholisches Pendant zu Karl Barth betrachteten³² oder ihm vor allem einen pointierten Supranaturalismus³³ zuschreiben wollten. Auch wenn sich die

³¹ Zitate aus: PRZYWARA, Ringen der Gegenwart, I, 370f.

³² Vgl. die Parallelisierung Eschweilers mit Barth beim katholischen Existenzphilosophen Peter WUST, Die Krisis des modernen Menschen, 119f.: „Es ist deshalb auch nicht bloß interessant, sondern höchst bedeutsam, daß auch auf katholischer Seite ein Mann wie Karl Eschweiler in seinem Werk ‚Die beiden Wege der neueren Theologie‘ [sic] die katholische Theologie und den katholischen Menschen wieder aufgerüttelt hat, indem er, zwar nicht in der Form kalvinistischer Übersteigerung wie Karl Barth, aber doch mit dem gleichen Ernst wie dieser die Aufmerksamkeit auf das absolut ungleichgewichtige Verhältnis von Menschenwille und Gnade wieder hingelenkt hat. Und so hätten wir denn in diesen beiden Theologengestalten auf protestantischer wie auf katholischer Seite, in Karl Barth und Karl Eschweiler, die überaus sonderbare Tatsache festzustellen, daß sich der moderne Mensch wieder dem tiefsten Geheimnis der Weltgeschichte, nämlich der Epiphanie Gottes in der sündigen Welt, genähert hat, und zwar gerade an dem Punkte, wo das eigentliche Zentrum dieses tiefgründigen Geheimnisses zu suchen ist.“ Ähnlich urteilt L. A. Winterswyl in seinem Nachruf auf Eschweiler (Beilage der Kölnischen Volkszeitung, Nr. 44, 1.11.36, S. 8): Eschweilers Buch war „ein wundervoll verheißender Anfang zu einer katholischen Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, die kein Verständnis aufbringen konnte für *analogia entis*, *desiderium naturale* als die Ansatzpunkte einer *theologia naturalis*, weil sie das menschliche Vermögen zu Gotteserkenntnis nicht nur unter dem Gewicht des sich offenbarenden Gottes, sondern auch in der Sünde, ja als Sünde sehen wollte“. Die Unfertigkeit des Eschweilerschen Bemühens sieht Winterswyl darin, daß die Vermittlung von „Glaube“ und „Vernunftwissen“ nicht überzeugend gelungen sei: „Der Glaube erscheint bei Eschweiler manchmal wie eine in sich schwebende Größe, von der man nicht weiß, wo und wie sie sich in die Natur einsenkt.“ Darin erblickt er auch die Wurzel von Eschweilers praktischem Scheitern. Der Vergleich Eschweilers mit Barth findet sich in der neueren Forschungsliteratur zuweilen wieder; vgl. GREIVE, Theologie und Ideologie, 155.

³³ Auch diese Einschätzung kam schon bei Zeitgenossen auf; vgl. unsere Hinweise oben Kap. 2, Anm. 490 (u.a. zu K. Rahner). Mit positiver Konnotation wird Eschweiler in eine „supranaturalistische“ Linie bei BERGER, Natur und Gnade, 426, gestellt.

Kritik Przywaras auf den ersten Blick in der leicht durchschaubaren Strategie zu erschöpfen scheint, das dialektische Potential der Eschweilerschen Typenlehre gegen ihren eigenen Autor einzusetzen, ist ihr doch bei näherem Hinsehen eine sachliche Berechtigung nicht abzusprechen. Durch seine starke Betonung der auf die Gnade finalisierten Natur stand Eschweiler unter dem Zwang, diese Teleologie in der Naturbetrachtung selbst aufzuweisen, denn eine sich ihrer Vollendung verweigernde Natur bleibt in diesem Modell ein Skandalon. Erst wenn die „richtige“ Natur gefunden ist – der aus den neuzeitlichen Verformungen befreite „natürliche Mensch“, die den politischen Pluralismus besiegende „natürliche“ Weltanschauung etc. –, scheint auch die Gnade wieder auf breiter Front wirksam und der Widerstand der Moderne gegen die religiöse Botschaft überwunden werden zu können. Aus der *natura quaerens gratiam* droht so unter der Hand eine *gratia quaerens naturam* zu werden. Das Anliegen des Theologen, in der Glaubenskrise der Moderne die Wirksamkeit der Gnade unverkürzt zu bekennen, konzentriert sich zunehmend auf den Versuch, sie herbeizuführen durch Unterstützung der geeigneten naturalen, d.h. anthropologisch-weltanschaulichen Vorbedingungen – und am Ende durch politischen Aktivismus. Dann scheint wirklich, wie Przywara konstatiert hat, der „Mensch als Sinn Gottes“ angesehen zu werden. Wenn sich Eschweiler ab 1933 als politischer Theologe in den Dienst des totalen Staates stellte, war dies ein Akt der Verzweiflung an den eigenen theoretischen Prinzipien und des trotzigigen Festhaltens an ihnen gleichermaßen.

(6) Aber auch diese problematischen Akzentverschiebungen darf man nicht unmittelbar dem „thomistischen“ Natur-Gnade-Schema als solchem anlasten. Im Gegenteil: Falls Eschweiler die in seiner ursprünglichen Glaubenstheorie stark gemachte „Teleologie von oben“ konsequent in eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Weltanschauung umgesetzt hätte, wäre er nicht nur in der Lage gewesen, der von Przywara bemerkten Dialektik zu entkommen, sondern hätte sogar zu einer echten Unterscheidung der Geister und zum wirksamen Widerstand gegen den Nationalsozialismus befähigt werden können. Wenn die menschliche Natur nämlich erst im Licht der übernatürlichen Berufung ihr eigentliches Potential, ihre letzte Zielausrichtung zu erkennen gibt³⁴, dann kann auch eine dem

³⁴ Vgl. noch eine Formulierung aus Eschweilers hschr. Notizen zu den Vorträgen „Kirchliches Dogma und philosophische Forschung“ an der Albertus-Magnus-Akademie in Köln aus dem Jahr 1923 (EHM, NL Eschweiler): „Der einzig richtige Ausgangspunkt ist vielmehr die volle Wirklichkeit des kirchlichen Glaubensbewußtseins; und die einzige subjektive Voraussetzung, die hier zu machen ist, besteht in dem Vertrauen, daß in dem Inhalt und in dem formalen Wesen des kirchlichen Glaubens selbst sachliche Gründe liegen und sichtbar sind, aus denen der zwischen katholischem Dogma und philosophischer Forschung bestehende Zusammenhang erklärt und bestimmt werden kann“. Dadurch ersteht für den Glaubenden die Frage, „ob und wie weit der Begriff der Philosophie in dem katholischen Dogma selbst bestimmt ist.“

Christentum angemessene Weltanschauung letztlich nur eine solche sein, die im Glauben und aus dem Glauben heraus ihre Gestaltung findet. In scharfsinniger Weise hat dies der (persönlich mit Carl Schmitt und Eschweiler bekannte³⁵) Religionsphilosoph Paul Simon erfaßt und 1935 in einer kleinen Abhandlung über „Wesen und Bedeutung, vor allem aber die Grenzen der Weltanschauung“³⁶ vorgetragen. „Religion“, so lautete sein Fazit ganz ähnlich wie bei Eschweiler, „ist nicht Weltanschauung“. Was Simon anschloß, entsprach jedoch weit mehr dem thomistischen Grundsatz, daß in der Ordnung der Gnade erst die Natur zu sich selbst findet, als die spätestens seit 1933 auf eine Quasi-Verabsolutierung des Weltanschaulichen hinauslaufenden Thesen Eschweilers: „Aber jede echte Religion und religiöse Haltung eines Menschen bietet auch die Grundlagen für eine echte Weltanschauung. Diese Weltanschauung ist dann etwas Abgeleitetes (...). Der Absolutheitsanspruch der Weltanschauung und ihre Tendenz, Religion zu werden, sind ein Hinweis auf die Notwendigkeit der religiösen Begründung der Ordnungen der Gesellschaft“³⁷. „Die Weltanschauung macht einen Anspruch auf Wahrheit und absolute Geltung. Wenn sie ihre Wurzel nicht in einem religiösen Glauben hat, wie das in Hochkulturen der Fall ist, sucht sie bestimmte innerweltliche Werte so ins Absolute zu steigern, daß sie für eine bestimmte *herrschende Schicht* die Sinndeutung der Welt begründen“³⁸. Diese mutigen Sätze konnte 1935 jeder intelligente Leser verstehen – nicht ohne Grund nahm Simon schon bald nach der Machtergreifung Hitlers von seinem Tübinger Lehrstuhl Abschied. Auch Eschweiler hatte, so konnten wir zeigen, vor 1933 von seinem religiösen Standpunkt aus noch die Kraft besessen, Verirrungen nationalistischer Ansichten zu benennen und sich von ihnen zu distanzieren. Seine ursprünglichen Vorbehalte gegenüber dem Weltanschauungsbegriff, vor allem in der Vermengung mit dem Anspruch des religiösen Glaubens, hätten durchaus zu einer pointiert kritischen Sicht gegenüber einer sich totalitär gebärdenden politischen Ideologie führen können. In der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, wie sie Eschweiler in den 20er Jahren anzielte, war als Ziel die Option vorgetragen wor-

³⁵ Vgl. SCHMITT, Tagebücher, ad ind.

³⁶ Aus dem Covertext der Broschüre „Weltanschauung“ (1935).

³⁷ SIMON, Weltanschauung, 55; vgl. ebd. 41: „Geschichtlich gesehen ist die Weltanschauung immer das Sekundäre und Religion das Primäre. Das Ursprüngliche ist der Glaube des Menschengeschlechtes an Gott und göttliche Macht und ein sich daraus ergebendes wirkliches Verhältnis des Menschen zu Gott, der der Allerwirklichste ist. Diese geschichtlich feststehende Tatsache ist nicht nur ein Gesetz der Geschichte, sondern der Ausdruck des wahren Verhältnisses zwischen Religion und Weltanschauung.“ Die Parallelen zu Guardinis Verständnis von „christlicher Weltanschauung“ (s.o. Kap. 2, S. 135) liegen auf der Hand.

³⁸ Ebd. 54f. Vgl. (auch zur Rezeption der Weltanschauungs-Schrift) RIESENBERGER, Der Paderborner Dompropst, 45–48; zu Simons Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus ebd. 40–53; BURKARD, Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät, 122–125.

den, daß erst aus der Perspektive des Glaubens das „Natürliche“ – Weltanschauung und philosophische Vernunftserkenntnis – in seinem letzten Eigensein identifizierbar wird und dadurch vor seiner stets drohenden Verabsolutierung geschützt ist. Noch 1931 konnte Eschweiler schreiben: „Wo der Glaube an den ‚Menschensohn‘ nicht mehr lebendig ist, da ist auch die vernünftige Ordnung der Erkenntnis nicht mehr intakt, wenigstens was die philosophisch entscheidenden Fragen angeht; da verliert die Vernunft die unvoreingenommene offene Denkhaltung für so wichtige Wirklichkeiten, wie es der Mensch ist“³⁹. Leider hat Eschweiler diese Einsicht nach 1933 selbst nicht mehr ernst genommen. Wir haben in unserer Studie dargelegt, wie die zunehmende Verlagerung des Blicks auf das Weltanschauliche eine Veränderung in seinem Denken markierte, in welcher der Primat des religiösen Standpunkts und die korrigierende Funktion des kirchlichen Glaubens langsam aus dem Blick geraten sind.

Die strikt ideologische Rechtfertigung, die Eschweiler dem Nationalsozialismus am Ende durch „Einbau“ in seine zuvor unabhängig davon entworfene Analyse der Neuzeit verschafft hat, erinnert nicht bloß an unmittelbare theologische Parallelen, sondern noch mehr an den viel prominenteren „Fall“ des Philosophen Martin Heidegger. Es war bekanntlich der junge Jürgen Habermas, der in einem Feuilletonaufsatz 1953⁴⁰ darauf hingewiesen hat, wie unmittelbar Heidegger in seinen Vorlesungen zur „Einführung in die Metaphysik“ 1935 die Nazi-Bewegung mit der Zentralproblematik seines zuvor entwickelten philosophischen Denkens, der Überwindung der „Seinsvergessenheit“, in Verbindung gebracht hat. Die Verfallenheit der Menschen an die Dinge, die Vermassung des Menschseins, sah Heidegger in der ungehemmten Technisierung der Welt manifestiert. Mit Berufung auf die „seinsgeschichtliche“ Situation Deutschlands wies der Philosoph damals seinem Volk den Auftrag zu, gegen diese Bedrohung anzukämpfen. Er unterstrich die Kraft des starken, edlen Individuums gegen den Herdentrieb der Vielen. Deutscher „Geist“ sollte über das „nur“ intelligente Verfügungswissen derer siegen, die durch ihre Fixierung auf das „Seiende“ das „Sein“ vergessen hatten. Dabei beschwor Heidegger die Wagnissituation des heroischen Menschen, der sich durch Ungewißheit nicht davon abschrecken läßt, in Entschlossenheit, ja „Gewalt-Tätigkeit“ einen neuen Anfang des Denkens zu wagen. Heidegger sprach hier als Prophet einer neuen, antibürgerlichen Elite, die aber keineswegs mit der kleinen Schar weltabgewandter Intellektueller identisch sein wollte – für Habermas eine offene Manifestation des faschistischen Zeitgeistes. *Mutatis mutandis* könnte man Ähnliches über Eschweilers Vorstellung von der krisenhaften Moderne und dem sie rettenden „natürlichen Menschen“ mit seinem Gottesbezug

³⁹ ESCHWEILER, Der nationale Gedanke, 580.

⁴⁰ Vgl. J. HABERMAS, Mit Heidegger gegen Heidegger denken, in: FAZ Nr. 170, 25.07.53.

sagen, die nach 1933 zur Rechtfertigung nationalsozialistischer Weltanschauung mutierte⁴¹.

Genauso wenig wie Heideggers Verhalten im Nationalsozialismus unmittelbare und notwendige Konsequenz seiner vorangehenden Philosophie war, lassen sich der fortschreitende Verlust der Urteilsfähigkeit Eschweilers gegenüber dem Nationalsozialismus und die ideologische Verformung seines Denkens allein auf die ursprünglichen Prämissen seines theologischen Ansatzes zurückführen. Diese Entwicklung vollzog sich in einem Gefüge von Bedingungen, die weit über den unmittelbaren theoretischen Kontext hinausweisen. Sie sollen im nachfolgenden zweiten Teil unseres Resümees beleuchtet werden, der sich um eine eher zeithistorisch orientierte Bewertung von Eschweilers Positionen bemüht.

5.2 Der „Fall Eschweiler“ und seine zeithistorische Einordnung

Ein zentrales Anliegen der neueren Untersuchungen zum Weg der Kirche im Nationalsozialismus besteht darin herauszuarbeiten, mit welcher sozio-kulturellen Eigenart, mit „welchem weltanschaulichen Gepäck (...) die Katholiken (...) 1933 im Dritten Reich“ angekommen sind⁴² und welche Bedeutung diese spezifisch katholischen Prägungen für ihr Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus besaßen. Die Fragen sind zu präzisieren, wenn der Blick auf diejenigen Priester und akademischen Theologen fokussiert wird, die sich nach 1933 – mit unterschiedlicher Intensität – in ein positives Verhältnis zum neuen Regime gestellt haben.

In der bisherigen Forschung⁴³ werden vor allem drei Gruppen von Faktoren erkennbar, die für dieses Verhalten ursächlich sein konnten und in sehr unterschiedlichen Kombinationen und Gewichtungen wirksam wurden: (1) Berührungspunkte in weltanschaulichen Zielsetzungen oder Abgrenzungen zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus insgesamt; (2) Erwartungen innerhalb des damaligen deutschen Katholizismus, bestimmte binnenkirchliche Konflikte und theologische Probleme mit Hilfe des NS-Staates lösen zu können; (3) Motive, die nicht unmittelbar mit dem katholischen Glauben der Betroffenen zu tun hatten,

⁴¹ Hingewiesen sei darauf, daß der Begriff der „Weltanschauung“ in Heideggers nationalsozialistischer Phase keine zentrale Rolle spielte, sondern nach 1935 sogar völlig ausgeblendet wurde; vgl. die Nachweise bei MÜLLER, *Weltanschauung*.

⁴² HUMMEL, *Kirche und Katholiken*, 81.

⁴³ Vgl. beispielhaft: BUCHER, *Hitlers Theologie*, 132ff.; SPICER, *Catholic Clergy and National Socialism*, 5ff.

sondern aus ihrer kollektiven oder individuellen Biographie resultierten (aus generationalen, milieubedingten und allgemein-gesellschaftlichen Prägungen und Erlebnissen einerseits, aus dem je einzelnen intellektuellen, kirchlichen und politischen Werdegang oder dem Privatleben andererseits). Zwar sind im ersten Abschnitt unseres Resümees bereits aus allen drei Bereichen Momente angeklungen, die für das Verständnis der Gestalt Karl Eschweilers bedeutsam erscheinen, doch soll der Versuch angeschlossen werden, seinen Weg nochmals im umfassenderen Licht dieses Faktorengefüges zu reflektieren.

(1) Bei allen grundlegenden Unterschieden, die Katholizismus und Nationalsozialismus weltanschaulich voneinander trennten, ist in neuerer Zeit deutlicher als früher auch auf Aspekte aufmerksam gemacht worden, die als Ansätze für Vermittlungsversuche dienen konnten.

(a) Man hat einerseits verwiesen auf die übereinstimmende Ablehnung zentraler Werte und Repräsentanten der „Moderne“, die sich in gemeinsamen Frontlinien manifestierte: gegen Pluralismus, Liberalismus und Rationalismus, gegen Sozialismus und Kapitalismus, nicht zuletzt gegen die Weimarer Demokratie⁴⁴. Für Eschweiler wie für andere „Brückenbauer“ aus der katholischen Theologenschaft⁴⁵ war die Kritik der Moderne fraglos ein entscheidender Faktor, der ihre Öffnung zur NS-Ideologie begünstigt, wenn auch keineswegs unvermeidlich gemacht hat. Bei seiner Rechtfertigung des Nationalsozialismus ab 1933 hat Eschweiler sich auf Hitlers Überwindung von Liberalismus und Subjektivismus ebenso berufen wie auf die kapitalismuskritische Haltung⁴⁶ der NSDAP und na-

⁴⁴ Zu den Übereinstimmungen in „Mythen und Feindbildern“ vgl. die strukturierte Analyse bei ARNING, *Die Macht des Heils*, 169–465 (zu den einzelnen Diskursfeldern ist jeweils ein knapper, präziser Überblick über die Forschungssituation vorangestellt, bevor die Einzeluntersuchungen anhand der exemplarischen Quelle, der Münsteraner Kirchenzeitung „Unser Kirchenblatt“ in den Jahren 1933/34, folgen). ARNOLD, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg*, 165, resümiert mit Blick auf Theologen, die nach 1933 eine NS-Affinität zeigten: „Entscheidend ist die Positionierung der jeweiligen Theologen nach 1918: Wer sich hier dem Vitalismus, Antiintellektualismus und Antiliberalismus verschrieb, war in der Tat ‚gefährdet‘“.

⁴⁵ Vgl. SCHMAUS, *Begegnungen*, 8–12; LORTZ, *Katholischer Zugang*, 9–15.

⁴⁶ Vgl. als Beleg dafür unmittelbar nach der Machtergreifung Eschweilers Vortrag „Neue Sittlichkeit im Zeitalter der Maschine“ (26.2.1933), in dem die Lösung der sozialen Frage, die für Eschweiler vor allem eine sittlich-anthropologische Frage darstellte, als große Erzungenschaft der politischen Veränderung in Deutschland gepriesen wird: „Das 7-Millionenheer der Wirtschaftsgefangenen zu befreien, ihrem Arbeitswillen sittlichen Inhalt zu geben durch die persönliche Verbundenheit mit der Erde, dem Volke und dem Reiche der Deutschen, – kurz den technisch-ökonomischen Betrieb der Maschinenarbeit zu beugen unter das höhere Gesetz der persönlichen und nationalen Verantwortlichkeit, – das ist heute die staatspolitische Aufgabe geworden, von deren deutscher Lösung das Geschick der abendländischen Kultur abhängt. (...) Die moderne Technik soll des unnatürlichen Miss-

türlich den mit der Kirche gemeinsamen Antikommunismus der Partei⁴⁷. Der modernekritischen Option korrespondierte in positiver Hinsicht eine große Sympathie für ein hierarchisches Wirklichkeitsverständnis und „autoritäre“ Strukturen in allen Bereichen der öffentlichen Ordnung. Daß zumindest die Wertschätzung für persönliche Autorität und Führertum eine unübersehbare Affinität zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus darstellte, ist seit Klaus Breuning, der ähnliche Neigungen vor allem in der katholischen Jugendbewegung ausgemacht hat⁴⁸, durch die Forschung immer wieder betont worden. Hier bestand Anschlußfähigkeit an die „antibürgerliche Bürgerlichkeit“, die Heroisierung des Kampfes und die Glorifizierung der voluntaristischen Entscheidung im Denken typisch „faschistischer Intellektueller“⁴⁹. Daß der Nationalsozialismus diese Ideale in entchristlichter Form durchgesetzt hat, wurde von seinen katholischen Bewunderern in Kauf genommen oder – wie bei Eschweiler – durch die Behauptung verdrängt, es handle sich dabei um „vor-christliche“, „natürliche“ Werte, die nach einer Erfüllung im Leben der Kirche strebten⁵⁰. Der Sieg Hitlers 1933 konnte in dieser Perspektive von einem Katholiken geradezu als verspäteter Sieg Gregors

brauchs zur Zerstörung wirklicher Kultur entrissen werden; die Maschine soll Werkzeug sein eines Arbeitswillens, der durch die Bindung an Boden und Volkstum wieder sittlichen Inhalt und menschliche Würde erhält. Erst mit dieser natürlichen Verpflichtung an Eigentum, Berufsstand und Nation empfängt die Maschinenarbeit endlich die menschlichen Bedingungen, in denen die Götzenbilder entschwinden und die Seele in der Arbeit ums tägliche Brot offen bleiben kann für das Geheimnis des ‚Vater unser‘.“ (EHM, NL Eschweiler). Von einem preußischen „Hofkatholikentum“, wie man es bei manchen anderen Nationalkatholiken konstatiert hat, wird man bei Eschweiler kaum sprechen können.

⁴⁷ Dieses Motiv spielt bei anderen „Brückenbauern“ eine noch stärkere Rolle, vgl. etwa LORTZ, Katholischer Zugang, 3f.

⁴⁸ Vgl. bes. BREUNING, Die Vision des Reiches, 291–321; MOGGE, Religiöse Vorstellungen; KLÖNNE, Die Liturgische Bewegung; FABER, Politischer Katholizismus; PÖPPING, Abendland, 182–187.

⁴⁹ So BRÖCKLING, Katholische Intellektuelle, 159, über Carl Schmitt.

⁵⁰ Vgl. ähnliche Ergebnisse bei ARNING, Die Macht des Heils, 482f. Selbst für Theologen wie Eschweiler ist allerdings das Urteil, das RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 106, fällen möchte, zu scharf: „Die Säkularisation der Kirchenidee, die Preisgabe und Verhöhnung aller spezifisch christlichen Inhalte zugunsten des totalitären Staates war der letzte Dienst, den ein auf die Revision der Neuzeit eingeschworener Katholizismus im Kampf gegen die Moderne leisten konnte; ein Katholizismus, der einst angetreten war, die Säkularisierung des Staates rückgängig zu machen.“ Bei keinem Theologen, der mit seiner Kirche verbunden blieb, sollte man von einer „Preisgabe und Verhöhnung aller spezifisch christlichen Inhalte zugunsten des totalitären Staates“ sprechen; mit dem Versuch, „die Säkularisierung rückgängig zu machen“, hatte Eschweilers Denken sowieso wenig zu tun. Geseitert ist er gewiß an dem Bemühen, Staat und Kirche als in ihren Bereichen autonome Größen auf dem Boden der genannten anti-modernen Konvergenzen in eine engere, positive Beziehung zu führen.

XVI.’ oder Pius IX.’ über die Werte von 1789 gefeiert werden. Der neue Führer schien die Menschen für Ideale begeistern zu können, welche die Kirche mit weit geringerem Erfolg schon lange gepredigt hatte und deren „rein katholische“ Realisierung vor allem nach 1918 ein großer, aber schon bald enttäuschter Traum gewesen war.

(b) Gewiß sind nicht alle Aspekte in Eschweilers Kritik der Moderne durch ihre Funktionalisierung ab 1933 widerlegt worden. So bleibt sein Votum, aus metaphysischen Gründen das Sich-Abschließen des neuzeitlichen Menschen gegenüber der Transzendenz in Frage zu stellen, weil Gott als Quelle allen Seins dem Menschen niemals äußerlich gegenübersteht, eine ernstzunehmende Anfrage an jede Anthropologie, die sich ganz im Rekurs auf die Unbedingtheit endlicher Freiheit begründen will und im bürgerlich-kapitalistischen Individualismus ihr gesellschaftliches Pendant findet. Ideologisch wurde diese Kritik freilich, sobald sie die Erinnerung an das Gemeinwohl, an die Ausrichtung der privaten Existenz auf ein größeres organisches Ganzes, zum metaphysischen Ermächtigungsgesetz für den totalen Staat und seine völkische Weltanschauung erhob. In diesem Verständnis, so zeigen Eschweilers Beiträge nach 1933, waren wesentliche Stücke der philosophischen Weltorientierung (etwa das Konzept eines „Naturrechts“⁵¹) ebenso durch verfälschende Interpretation bedroht wie (wenigstens ansatzhaft) theologische Inhalte – in Eschweilers nationalistischem Verständnis von heilsgeschichtlicher Sendung und der theologischen Begründung seiner Judenfeindlichkeit haben wir unbezweifelbare Belege dafür gefunden⁵².

(c) Eschweilers Denken war im Gegensatz zu demjenigen mancher katholischer Zeitgenossen nicht auf die Repristinierung eines mystifizierten „heiligen

⁵¹ Sehr klar hat diese Gefahr schon während der NS-Zeit der katholische Philosoph Dietrich von Hildebrand erkannt; vgl. von HILDEBRAND, *Memoiren und Aufsätze*, 200f.: „Aus der Ablehnung einer blutleeren, sterilen, humanitären Ethik, aus dem Überdruß an schablonisierten, ausgehöhlten – manchmal auch pharisäischen – ethischen Schlagworten gelangt man zu einem Mißtrauen gegen die allein normberechtigte Welt objektiver, sittlicher Werte und überläßt sich dem aus einem dunklen Instinkt fließenden sittlichen Empfinden eines Volksstammes, das als ‚organisch gewachsen‘ und durch keine Raisonsnements weg diskutierbar gepriesen wird.“

⁵² Eschweilers Aussagen bestätigen leider die These Olaf Blaschkes, wonach katholisches Denken dem Schicksal der Juden nicht bloß mit Desinteresse entgegentrat, sondern einen „funktionalen Antisemitismus“ ausbilden konnte, der als Element des Milieuerhalts (durch Kontermmodernisierung), der Komplexitätsminderung oder der Konkurrenzbewältigung angesehen werden kann; vgl. BLASCHKE, *Katholizismus und Antisemitismus*, 282. Die Verbindung von Modernitätsfeindschaft und Ablehnung des Judentums als eines Repräsentanten der „falschen“ Moderne ist bei Eschweiler evident. Dagegen versagt in seinem Fall der in Blaschkes mentalitätsgeschichtlichem Ansatz (gestützt auf die Analyse des Katholizismus nach 1870) stark betonte „Ultramontanismus“ als bedeutender Faktor katholischer Judenfeindschaft (vgl. BLASCHKE, *Wie wird aus einem guten Katholiken ...*, 96–99).

Reiches⁵³ fokussiert, sondern (im Gefolge Carl Schmitts) auf ein Reich, das durch entschlossene politische Tat und konsequente Überwindung des Föderalismus erstmals in der deutschen Geschichte überhaupt volle Staatlichkeit besitzt und den jahrhundertelangen Antagonismus der Begriffe „Reich – Staat – Bund“⁵⁴ zu überwinden vermag. Im „totalen Staat“ Hitlers sah Eschweiler wie Schmitt die „Gesamtkonstruktion der neuen Einheit“⁵⁵ verwirklicht. Die primär politische Definition des „Reiches“ galt ihm nicht als Negation jedes Bezugs zur religiösen Dimension menschlicher Existenz, sondern geradezu als ideale Bedingung zu einer erneuerten Verhältnisbestimmung unter den Bedingungen der Gegenwart. Obwohl Eschweiler also nicht den „utopische[n] Versuch“ verfolgte, „diese säkulare Welt des 20. Jahrhunderts erneut in einen imaginären sakralen Raum einzufangen“⁵⁶, so verlegte er doch die theologische Bedeutung des im totalen Staat zu sich selbst gekommenen Reiches geradezu in dessen Säkularität hinein: in seine Aufgabe als *praeparatio Evangelii*. In der Hinwendung zu einer „Politischen Theologie“ seit Ende der 20er Jahre, die sich parallel zur Krisenverschärfung in der Weimarer Republik⁵⁷ intensivierte, haben wir bei Eschweiler beobachten können, wie sich die Hoffnung der unmittelbaren Nachkriegsjahre auf eine die Gesellschaft neu prägende Kirche langsam verlagerte zugunsten der Hoffnung auf einen Gesellschaft und auch Kirche umgestaltenden Staat. Das Scheitern der katholischen Theologen nach 1918, so erkennt man hier nochmals, ist weniger darin zu sehen, daß sie ihren katholischen Totalitätsanspruch in der realen Wirklichkeit nur in partikulärer Form umzusetzen vermochten⁵⁸; diese Kluft zwischen dem theologischen Ideal und seiner Realisierungspotenz existiert notwendig zu allen Zeiten der Kirchengeschichte und hat ein „Scheitern“ im Gefolge, das sich kein religiöser

⁵³ Vgl. BREUNING, Die Vision des Reiches; HÜRTEN, Deutsche Katholiken, 215–219; FABER, Die Verkündigung Vergils, 311–333.352–363. BREUNING, Die Vision des Reiches 195, Anm. 16, weist bereits korrekt darauf hin, daß Eschweiler keine nennenswerte „reichstheologische“ Tendenz zeigte. Ihm galt, wie wir an früherer Stelle aufgewiesen haben, eine anachronistische katholische Reichsromantik sogar als tragischer Grund für die lange verzögerte Lösung der nationalen Frage in Deutschland.

⁵⁴ Vgl. den aus der Kölner Antrittsvorlesung im Juni 1933 entstandenen gleichnamigen Aufsatz Carl Schmitts (in: SCHMITT, Positionen und Begriffe, 217–226).

⁵⁵ Ebd. 225.

⁵⁶ BREUNING, Die Vision des Reiches, 320.

⁵⁷ Mit der Ermordung Stresemanns am 3.10.29 wurden die Präsidialkabinette eingeläutet, die entscheidend zum Ende der Weimarer Republik beitrugen. Etwa zu dieser Zeit begann Eschweilers intensive Hinwendung zur „politischen Theologie“.

⁵⁸ Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 391: „Wogegen sie [sc. die von Ruster analysierten katholischen Theologen, Th. M.] alle ankämpften, dem verhalfen sie durch ihr Schaffen erst recht zum Durchbruch: der Subjektivierung und Vervielfältigung der Wahrheit. Die ‚eine‘ Wahrheit und damit zugleich die Einheitlichkeit des Katholizismus hatten sich in den Versuchen ihrer Rettung selbst verabschiedet“.

Mensch vorwerfen lassen muß. Problematisch erscheint vielmehr, daß viele Theologen der genannten Epoche ihren religiösen Wahrheitsanspruch nur in Verbindung mit bzw. unter Vorordnung von politisch-gesellschaftlichen Totalitätsmodellen glaubten vortragen und aufrechterhalten zu können⁵⁹. Für die gefährdete theologische Katholizität erhoffte man Rettung auf dem Umweg über eine politische. Die Überzeugung, daß der religiöse Wahrheitsanspruch der Kirche auch in der Moderne einer politischen Fundierung, ja Verifizierung bedürftig und fähig ist, war der eigentliche Fehler im Denken dieses *renouveau catholique* und schloß nahtlos an die Selbsttäuschung über das „Ende der Moderne“ an, die den deutschen Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg anfällig machte für manches Versagen seit 1933.

(2) Auch mit den innerkirchlichen Reformanliegen, die in Eschweilers NS-Engagement aufscheinen, stand der Theologe keineswegs außerhalb breitenwirksamer Tendenzen im Katholizismus seiner Zeit. Allerdings verband sich bei Eschweiler die Ablehnung der philosophischen und gesellschaftlichen Moderne deutlicher als bei vielen anderen mit einer Kritik an der theologischen Neuzeit in Gestalt einer seit dem Barock von rationalistischer Methodik geprägten Theologie und einer die demokratischen Strukturen zu eigener politischer Aktion ausnutzenden römischen Kurie. Ein ideologisch zugespitztes kirchenpolitisches Freund-Feind-Denken ist bei Eschweiler nach 1933 unverkennbar (namentlich die Frontstellung gegen „Kurie“, „Jesuiten“, „politischen Katholizismus“). Die Sehnsucht nach einem auf seinen religiösen Kern konzentrierten, in Distanz zur Parteienpolitik rückenden Katholizismus mündete so am Ende in eine politische Theologie ungeahnter Intensität. Als kirchenpolitische Nebenmotive klingen in Eschweilers Schriften die Hoffnung auf ökumenische Kircheneinheit im Gefolge der Reichseinheit und der Kampf gegen die „Lebensferne“ und erstarrte Begriffssystematik einer bestimmten Schultheologie an, der seit der Jahrhundertwende von vielen modernen Katholiken geführt wurde und z. B. im theologischen Vitalismus Karl Adams eine noch deutlichere Ausprägung erfahren hat. In all diesen Punkten werden Verbindungslinien zwischen NS-Theologen und den Modernisten der vorangehenden Generation transparent⁶⁰; nach 1933 hat Eschweiler diese Konti-

⁵⁹ In diesem Punkt sind Rusters Beobachtungen über den Trend katholischer Theologen nach 1918, in einer fast aufdringlichen Weise die „Nützlichkeit“ und „Funktionalität“ des Glaubens für den modernen Menschen anzupreisen (vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 391), klar zu bestätigen. Gleiches gilt für die Feststellung, daß dieser Weg scheiterte.

⁶⁰ Daß Eschweiler an seiner Bonner Heimatfakultät die engsten Kontakte zu Rademacher und Ehrhard pflegte, ist auffällig. Das Verhältnis von NS-Theologie und modernistischer Tradition wird in der neueren Forschung immer wieder diskutiert, ohne daß ein klarer Konsens erkennbar würde (vgl. WEISS, „Sicut mortui ...“, 61, mit der Frage: „War der Reformkatholizismus und Modernismus, zumal in Deutschland, ein Linkskatholizismus oder war er nicht eher ein Rechtskatholizismus, oder gar ein Staatskatholizismus?“). Für HEHL, Katholische

nuitäten bei Bedarf mit politischer Absicht explizit betont. Die Formel von der „Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus“, die Lucia Scherzberg zur Charakterisierung Karl Adams gewählt hat⁶¹, könnte also auch für Eschweiler herangezogen werden. Der Nationalsozialismus galt ihm schließlich als politische Befreiung des wahrhaft Katholischen, weil er eine Durchsetzung von gesellschaftlich-weltanschaulichem Antimodernismus einerseits und die Korrektur innerkatholischer Antimodernismen sowie des politischen Weges der kurialen Fraktion andererseits zu ermöglichen schien. Damit bestätigt sich ein Urteil Rainer Buchers: „Hitlers Projekt erlaubte es, spezifische Elemente der Moderne aufzugreifen, ohne gesellschaftlichen Pluralismus akzeptieren zu müssen. So schienen mit Hitler zentrale Anliegen einer anti-pluralen Modernisierung des Katholizismus verwirklicht werden zu können“⁶². Die Faszination, die der Nationalsozialismus auf Theologen wie Eschweiler ausübte, gründete folglich nicht zuletzt in seiner Selbstpräsentation „als reaktionäre[r] Revolution eines utopischen Anti-Modernismus mit Modernisierungsfolgen“⁶³.

(3) Schwieriger als der Aufweis von Anknüpfungspunkten im allgemeinen katholisch-theologischen Denken der Zeit, von dem Eschweiler geprägt war, ist die Suche nach eher individuell gültigen Faktoren für sein Engagement zugunsten des Nationalsozialismus.

(a) Ein mentalitätsgeschichtlicher Zugang, der von einer bestimmten generationalen Prägung ausgeht und dabei für die Jahrgänge, denen Eschweiler angehörte, das „Fronterlebnis“ im Ersten Weltkrieg besonders unterstreicht, vermag vielleicht die starke Fixierung auf „persönliche Autorität“ zu erklären⁶⁴, wie sie im Werk unseres Theologen unübersehbar ist, und kann die nationale Gesinnung verstehbar machen, die sein Denken offenbar schon lange vor 1933 besaß. Exaktere Schlußfolgerungen werden allein auf dieser Basis aber kaum möglich sein.

Kirche, 36, steht mit Blick auf das Frühjahr 1933 fest, „daß vor allem der sich als ‚progressiv verstehende Teil‘ des Katholizismus in zunehmendem Maße dem Sammlungsruf des Führers und der Faszination durch den nationalen Appell erlag“, während ARNOLD, Die Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg, 165, zum Urteil kommt, daß gegen den Nationalsozialismus bei katholischen Theologen „der ‚modernistische‘ Historismus genauso wie die ‚antimodernistische‘ Neuscholastik immunisierend wirken konnten“. Über diese ambivalente Bestandsaufnahme dürfte man auch zukünftig kaum hinauskommen.

⁶¹ Vgl. etwa SCHERZBERG, Kirchenreform, 308: Adam bezeichnete den Papst noch 1944 (!) in privater Korrespondenz als „Antichrist“, sofern er die Spaltung der deutschen Kirche prolongiere. Eindeutig erhoffte der Theologe eine Reform der Kirche durch äußeren politischen Zwang (seitens des Nationalsozialismus).

⁶² BUCHER, Hitlers Theologie, 127.

⁶³ Ebd. 129.

⁶⁴ Bei Eschweiler kann als Beleg ausdrücklich auf den ungedruckten Vortrag „Was ist Auktorität?“ von 1931 verwiesen werden.

(b) Fruchtbarer ist ein Blick auf Eschweilers Verhalten nach der Machtergreifung in Verbindung mit der Frage, welchem politischen Milieu er zuvor angehört hat. Zu den expliziten katholischen „Nationalisten“ oder gar Nationalsozialisten zählte Eschweiler vor Hitlers Machtübernahme nicht. Unsere Studie hat gezeigt, daß er nicht in eine Reihe mit den wenigen „alten Kämpfern“ der NSDAP aus der katholischen Priesterschaft wie Philipp Haeuser, Alban Schachleiter oder Josef Roth zu stellen ist, sondern erst gegen Ende der Weimarer Zeit vorsichtige Sympathien für die Hitler-Bewegung gezeigt hat, die zunächst noch mit deutlichen Warnungen verbunden blieben. Eher läßt sich Eschweiler dem diffusen Kreis der „Nationalkatholiken“⁶⁵ zuordnen. Argumente dafür liefern seine früh nachweisbare Zuneigung für Bismarck und das „Preußische“ im Reich⁶⁶, seine zunehmend anti-parlamentarische Gesinnung, die (nicht sehr präzise greifbare) Tendenz zu einem organisch-ständischen Gesellschaftsmodell und die Distanzierung gegenüber dem „politischen Katholizismus“. Allerdings stand Eschweiler vor 1933 mit Repräsentanten dieser Fraktion (wie Martin Spahn, Eduard Stadtler oder Kurt Ziesché) und Organisationen des „Rechtskatholizismus“ (wie dem Katholikenausschuß der DNVP oder dem „Jungdeutschen Orden“) in keiner erkennbaren Beziehung und konnte in der Weimarer Republik sogar als Unterstützer von Politikern der Zentrumspartei (bis hin zum Reichskanzler Brüning) wahrgenommen werden. Seit Ende der 20er Jahre verband sich beim Theologen die Abneigung gegen die Weimarer Demokratie, ihr liberales Gesellschaftsmodell und ihre Förderung des weltanschaulichen Pluralismus zunehmend deutlicher mit der Sehnsucht nach einem starken, politisch entschlossen agierenden Staat. Erst das Erlebnis des faktischen Sieges Hitlers im Frühjahr 1933 und die Sogkraft seiner „legalen Revolution“ aber haben Eschweiler davon überzeugt, daß sich seine eigene politisch-theologische Vision tatsächlich mit Hilfe des Nationalsozialismus erfüllen könnte. Die Begründungen, die er für seinen Schritt anführte, und die Hoffnungen, die er aus seiner katholischen Perspektive mit dem neuen Reich verband, ähneln stark denjenigen prominenter Rechtskatholiken, die nun zur NSDAP übertraten⁶⁷. Ohne den kollektiven Rausch, von dem 1933 viele Deutsche ergriffen wurden, hätte Eschweiler den politischen Umschwung zum Nationalsozialismus vermutlich kaum vollzogen und wären seine Versuche, dessen Weltanschauung

⁶⁵ Vgl. CLEMENS, Rechtskatholizismus, bes. 118–122; RICHTER, Nationales Denken, 236–253.

⁶⁶ Preußenfeindlichkeit, die sowohl die katholische Phase Schelers prägte wie etwa auch den „Abendland“-Kreis (vgl. RICHTER, Nationales Denken, 53–57.146), paßte nicht zu den Katholiken im Umfeld von Carl Schmitt. Allerdings war der „Borussianismus“ etwa bei Barion noch deutlicher erkennbar als bei Eschweiler.

⁶⁷ Vgl. CLEMENS, Rechtskatholizismus, 127ff.

mit dem katholischen Denken zu harmonisieren, nicht in Gang gekommen⁶⁸. Ein unvermittelter Bruch in Eschweilers intellektueller Biographie war die „politische Konversion“ trotz alledem nicht. In der Rückschau erweist sie sich als durchaus konsequente, wenn auch nicht alternativlose Entfaltung längerfristig wirksamer Entwicklungsfaktoren und politischer Zuordnungen.

(c) Die Hinwendung zum Nationalsozialismus war bei katholischen Priestern häufig mit individuellen Problemen und Rissen in der eigenen (geistlichen) Biographie verbunden. Der SD hat bei akademischen Theologen gezielt nach solchen Schwachstellen gesucht⁶⁹, um etwas gegen die Betroffenen in der Hand zu haben. Im Fall des Priesters Eschweiler wäre seine heimliche Vaterschaft fraglos für nationalsozialistische Instanzen ein sehr geeignetes Druckmittel gewesen; das Gerücht, der Theologe sei deswegen politisch erpreßt worden, war im akademischen Umfeld auch nach dem Krieg noch zu hören. Unsere Studie hat gezeigt, daß diese Vermutung unzutreffend ist. Eschweilers Haltung zum Nationalsozialismus und sein Handeln ab 1933 waren weder das Ergebnis einer Nötigung seitens der Machthaber noch nachträgliche Selbstrechtfertigung für persönliche Fehler durch Flucht ins politische Engagement. In welcher Weise private Konflikte tatsächlich Eschweilers Verhältnis zur Kirche und die Entwicklung seiner politischen Positionierung beeinflußt haben, ist kaum zu klären. Jedenfalls gibt es keinen Hinweis darauf, daß staatliche Stellen vor 1935 von Zölibatsproblemen Eschweilers wußten und ihn deswegen unter Druck gesetzt hätten. Als Werner Weber im Wissenschaftsministerium davon Kenntnis erhielt, galt seine Sorge allein dem Ansehen des Staates angesichts eines drohenden öffentlichen Skandals.

(d) Andere individuell-biographische Einflüsse können in ihrer Bedeutung für Eschweilers politischen Weg mit größerer Deutlichkeit erfaßt werden. Vor allem zwei Faktoren dürften ab Mitte der 20er Jahre von erheblicher Bedeutung gewesen sein. Einerseits ist an die in der Auseinandersetzung um die „Zwei Wege“ offenbar gewordene wissenschaftliche Rivalität Eschweilers zur Gesellschaft Jesu zu erinnern, die sich ab 1933 in politischer Feindschaft und in einer ideologisierten Variante seiner geistesgeschichtlichen Analysen der theologischen Moderne radikalisiert hat. Noch größere Relevanz kommt der Freundschaft mit Carl Schmitt zu, ohne die Eschweilers Interesse an „Politischer Theologie“ in der seit ca. 1928 nachweisbaren Gestalt kaum erklärbar wäre. Die erhaltenen Briefäußerungen und die in unserer Studie immer wieder aufgezeigten Querbezüge seines Denkens zu Themen Schmitts haben unbezweifelbar erwiesen, wie viele Impulse Eschweiler aus dem intensiven persönlichen und wissenschaftlichen Kontakt mit

⁶⁸ Daß dies generell für die „Brückenbauer“ des Jahres 1933 galt, ist vielfach betont worden; vgl. SCHATZ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum, 254; BUCHER, Hitlers Theologie, 132.

⁶⁹ Vgl. etwa die politischen Fragebögen in BArch, R 58-5272.

dem Staatsrechtler empfangen hat. Ob man Schmitt für Eschweilers nationalsozialistische Kehre hauptursächlich verantwortlich machen kann, wie es etwa Waldemar Gurian nahegelegt hat⁷⁰, bleibt auch nach Auswertung aller zugänglichen Quellen nur schwer zu entscheiden. Eschweiler war mehr als ein unselbständiger theologischer Trabant Carl Schmitts. Neben deutlichen Konvergenzen im Verständnis des „Politischen“, in der Ablehnung des parlamentarischen Pluralismus oder in der Bestimmung des Kirche-Staat-Verhältnisses sind auch manche Differenzen zwischen beiden erkennbar geblieben. Eschweilers Konzeption von Glaube und Kirche unterschied sich von den Vorstellungen des eher auf die äußere, rechtliche Gestalt des Katholizismus konzentrierten Schmitt deutlich, und Übereinstimmungen in der Ablehnung von politischem Katholizismus und Kurialismus dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Eschweilers Interesse an der Staat-Kirche-Relation letztlich doch ein theologisches blieb. Damit aber war auch seine Gesamtintention in der Hinwendung zum Nationalsozialismus keineswegs völlig identisch mit derjenigen des Juristen Schmitt. Vermutlich war der Kontakt zu Schmitt insgesamt nur ein (wenn auch bedeutsamer) Teilfaktor innerhalb einer Entwicklung, deren genuin theologische Wurzeln wir herausgearbeitet haben.

(e) Spekulativ bleibt die Frage, ob Eschweilers Verhältnis zum Nationalsozialismus verändert worden wäre, wenn der Theologe den verschärften Kirchenkampf und den Verlauf des Zweiten Weltkriegs miterlebt hätte. Fest steht nur, daß zum Zeitpunkt von Eschweilers Tod 1936 eine erneute Konfrontation, vielleicht sogar der endgültige Bruch mit der eigenen Kirche wahrscheinlicher war als seine Distanzierung von der Hitler-Bewegung und der Abschied von politischer Agitation. Die schon damals nicht zu übersehenden Zeichen für das Scheitern seiner kirchenpolitischen Ideale aufgrund des staatlichen wie kirchlichen Handelns hat Eschweiler niemals realistisch zur Kenntnis genommen. Wir haben an zahlreichen Stellen unserer Arbeit gesehen, daß sich Eschweiler (ähnlich wie Barion) ein viel radikaleres kirchenpolitisches Engagement der NS-Regierung und eine größere Konfliktbereitschaft gegenüber der katholischen Kirche erhoffte, als die staatlichen Stellen sie tatsächlich zu zeigen bereit waren. Die Bürokratie des Dritten Reiches handelte in dem für uns relevanten Zeitraum und in den Eschweiler betreffenden Fällen häufig nachgiebiger, sogar mit stärkerer Beachtung geltenden Rechts, als die NS-Theologen es sich wünschten. In seinem kämpferischen Bemühen, alle Einzelprobleme als politische Grundsatzkonflikte auszutragen, hat Eschweiler in der Regel vergeblich auf staatlichen Beistand gehofft. Hier hätte er

⁷⁰ Bei dem schon früher zitierten Urteil Gurians, Eschweiler sei „Opfer des Zynikers“ Schmitt geworden (GURIAN, Deutsche Briefe vom 11.10.1934 [I, 34]; vom 19.6.1936 [II, 240f.]), wäre sowohl die Einschätzung Eschweilers als „Opfer“ wie auch diejenige Schmitts als „Zyniker“ zu diskutieren. Zum Zynismus-Vorwurf gegen die Religiosität Schmitts vgl. MEHRING, Carl Schmitt, 145.

die tatsächliche Einschätzung katholischer „Brückenbauer“ in den nationalsozialistischen Machtzentralen⁷¹ bereits deutlich erkennen können. Eschweiler hat bis zuletzt das Faktum ausgeblendet, daß die Partei, der er sich verschrieben hatte, kein Interesse an einer Verbindung von nationalsozialistischer Weltanschauung und christlichem Glauben zeigte. Ihr Fernziel war nicht die Gleichschaltung der Kirchen mit dem Nationalsozialismus, sondern deren totale Vernichtung.

5.3 Ein abschließender Blick auf Eschweilers Persönlichkeit

Anders als Hans Barion, dessen Charakter selbst in seinem engeren Freundeskreis von vielen als schwierig empfunden wurde, wie Briefe von Hubertus Bung oder Paul Adams an Carl Schmitt klar bezeugen, hat Eschweiler bei denen, die ihn kannten, als Mensch zumeist einen gewinnenden und sympathischen Eindruck hinterlassen. Er trat nicht klerikal-distanziert auf, sondern kameradschaftlich und direkt, auch gegenüber Studenten⁷², jüngeren Mitbrüdern⁷³, katholischen Laien⁷⁴ und Nicht-Katholiken. Der offene Kontakt mit Menschen unterschiedlichster Art

⁷¹ Vgl. DIERKER, Hitlers Glaubenskrieger, 228, mit dem Hinweis, daß der SD mit „besonderem Argwohn“ kirchliche „Brückenbauer“ wie Eschweiler beobachtete (Nachricht vom August 1935). In einer Aufstellung des SD aus dem Jahr 1936 (BArch, R 58-5715, Bl. 1798), die wir bereits an früherer Stelle mit einer Auswahl darin enthaltener Namen zitiert haben (vgl. oben Kap. 4, 294, Anm. 313), galt Eschweiler als einer derjenigen Theologen und Geistlichen, „die innerhalb und außerhalb der NSDAP planmäßig nach einer Anpassung der katholischen Kirche an den Nationalsozialismus trachten“. Zur Kirchenpolitik des SD vgl. DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger; DERS., „Niemals Jesuiten ...“. Interne Kenntnisse hatte der SD vor allem durch eine Reihe von katholischen Priestern, die nach Niederlegung ihres kirchlichen Amtes hier tätig geworden waren, allen voran Albert Hartl (1904–1982, Priesterweihe 1929); zu dessen Biographie: DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger, 76–118.554; SPICER, Hitler's Priests, 254.

⁷² Erinnt sei an die früher zitierten Zeugnisse von Ludwig A. Winterswyl über Eschweilers Bonner Repetentenzeit; vgl. Kap. 1, Anm. 47.

⁷³ Der von Eschweiler zu seiner Zeit in Berkum angestellte Kaplan Josef Gerads hielt nach dem Weggang des Pfarrers fest, dieser sei für ihn als Neupriester nicht bloß ein „tiefgründliche[r] Lehrer der Theologie“, sondern noch mehr ein „väterlicher Freund“ gewesen. „Das Zusammenleben im Pfarrhause war ein überaus freundschaftliches, ja fast brüderliches“; Pfarrchronik St. Gereon (heute: St. Marien Wachtberg-)Berkum, hschr. Eintragungen von Kpl. Gerads (datiert 19.03.29), S. 35.

⁷⁴ Dazu können die früher von uns angeführten Notizen Thea Sternheims aus der Anfangszeit ihrer Bekanntschaft mit Eschweiler als Zeugnis dienen, die vor allem seinen unkomplizierten Umgang hervorheben (vgl. Kap. 3, Anm. 27).

und die Pflege vieler Freundschaften prägten sein Leben zu jeder Zeit. „Eschweiler gefiel allen gut“, hielt Carl Schmitt einmal im Frühjahr 1933 nach einem Treffen im größeren Kreis über den Freund fest⁷⁵, und diese Einschätzung scheinen viele Menschen geteilt zu haben, die dem Theologen begegnet sind.

Schon der Ton in seinen Briefen an Albert Ehrhard läßt allerdings erkennen, daß Barion nicht ganz falsch lag, als er einmal seinen Ärger angesichts der „eigen tümlichen, aus Insolenz und doppelzüngiger Unterwürfigkeit gemischten Art“ des Kollegen zum Ausdruck brachte⁷⁶. In Eschweilers Verhalten gegenüber Bischof Kaller und anderen Autoritäten seiner Kirche nach 1933 hat sich diese Tendenz in einem bewußt inszenierten, vor Intrige und Verrat nicht zurückschreckenden Doppelspiel verfestigt. Doch obwohl Eschweiler auf seinem Weg von stärkerer politisch-ideologischer Verblendung angetrieben war als etwa Barion, wird in späteren Urteilen über ihn häufig eher Mitleid als Wut hörbar. Für Gottfried Hasenkamp war er „der große und in diesem Leben unglückliche Theologe“⁷⁷, und auch Gerhard Fittkau bedauerte, daß die politische Verirrung Eschweilers seine theologischen Leistungen ungebührlich in den Schatten gerückt hat⁷⁸.

Um so dringlicher stellte sich vielen Bekannten die Frage nach den möglichen Wurzeln des tragischen Scheiterns in Eschweilers Persönlichkeit. Ludwig A. Winterswyl wollte schon in seinen Nachrufen den Theologen eher als „Künstler“ beschreiben, bei dem ein unmittelbar-intuitiver Zugang zur Wirklichkeit stärker ausgeprägt war als die Fähigkeit zu ihrer nüchternen analytischen Durchdringung⁷⁹. Auch wenn mit diesem Urteil die ideologische Verwirrung Eschweilers

⁷⁵ Vgl. SCHMITT, Tagebücher, 267 (Eintrag vom 5.3.33).

⁷⁶ Barion an Weber vom 7.9.35 (BArch, N 1529-47).

⁷⁷ HASENKAMP, Epilog, 225.

⁷⁸ FITTKAU, Bischof Kaller (EHM, unveröff. Typoskript, S. 44): „Eine tiefe Tragik liegt über dem letzten Lebensabschnitt Eschweilers. Seine Wende zur ‚Politischen Theologie‘ und sein ‚Aufstieg‘ zum ‚führenden völkischen Katholiken‘ legten nicht nur das weite Feld seiner theologischen Forschungen brach, sie haben auch die unter schwierigen Bedingungen mit leidenschaftlicher Hingabe und hoher Begabung erbrachten Erträge seiner theologischen Arbeit beschattet und zu Unrecht in Vergessenheit fallen lassen.“ Vgl. auch RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 304: „Es ist eine Schande zu sehen, wie Karl Eschweiler, der einstmals das Instrumentarium der theologischen Erkenntnis so meisterhaft gehandhabt hatte und nicht weit davon entfernt war, die Schätze der scholastischen Tradition in seiner Zeit wieder fruchtbar werden zu lassen, schließlich in ideologische Blindheit abgerutscht ist.“ Sehr positiv ist das Bild Eschweilers, das Günther Krauss in seinen „Erinnerungen an Carl Schmitt“ gezeichnet hat, wobei hier in Rechnung zu stellen ist, daß der Autor wie Eschweiler seit 1933 Nationalsozialist im Schmitt-Umfeld war.

⁷⁹ Vgl. W[INTERSWYL], Karl Eschweiler zum Gedächtnis (Beilage der Köln. Volkszeitung, Nr. 44, 01.11.36, S. 8): „Die Schwierigkeiten, von denen seine letzten Jahre überschattet waren, kamen daher, daß er den einen Weg der Theologie praktisch nicht fand, daß er das Vernunft-Natur-Wissen und den Offenbarungs-Gnade-Glauben in hartem und unverbunde-

sehr milde behandelt wurde – keineswegs allein bedingt durch die politischen Zwänge, unter denen ein Publizist 1936 stand –, dürfte darin ein bedenkenswerter Hinweis enthalten sein. Daß Eschweiler eine starke Neigung zum Künstlerisch-Musikalischen besaß, haben wir vor allem für die Anfangsjahre seiner priesterlichen Tätigkeit aufzeigen können. Nach der Hinwendung zur systematischen Theologie ist sie in seinen Schriften und Briefen nur noch punktuell erkennbar geblieben⁸⁰, aber nie ganz verschwunden. Der Theologe selbst hatte lange vor Hitlers Machtergreifung einmal über die Gefährdung des Kunstschaffenden geschrieben: „Die schlimmste Versuchung des modernen Künstlers ist nicht der Unglaube; eine Seele, die von der Kunst getrieben ist, bleibt offen. Seine schlimmste Versuchung ist der Aberglaube, die Vergötzung oder Mythifizierung irgendeines menschlich schönen Augenblicks. (...) Der Mythos dauert kurze Zeit und schon kommt seine Aufklärung, die rationelle Ausbeutung, der Stumpfsinn“⁸¹. Auf Eschweiler selbst bezogen, entfalten diese Worte geradezu prophetische Kraft. Der Gefahr des falschen Mythos und der Vergötzung einer trügerischen Verheißung ist er auf politischem Gebiet vollends erlegen; die bittere Entzauberung hat er nicht mehr erlebt.

Andere, die Eschweiler gut kannten, haben ebenfalls seine Naivität und Weltfremdheit⁸² betont, ohne sie jedoch auf einen besonderen Künstlercharakter zu-

nem Nebeneinander ließ, mehr darauf bedacht, dem Wissen und dem Glauben je das Seine zu geben, als beide in der rechten Zuordnung zu zeigen. Die jahrelange Beschäftigung mit streitender Theologie, deren positive Zielrichtung nicht immer leicht zu erkennen war, hatte ihn, der verwundbar und zart war, in eine gereizte Stimmung des Sich-Verteidigen-Müssens gebracht, die auch für diejenigen das Gespräch mit ihm schwer machte, die sein Anliegen teilten. Karl Eschweiler haßte jede Form von theologischem Nominalismus, die lieber an dogmatische Begriffe glaubt als an den lebendigen Gott. Er liebte mit der Unmittelbarkeit des Künstlers den Menschen in seiner ganzen vitalen, volks- und geschichtsverbundenen Konkretion. (...) Er ließ sich dabei von der bluthaft-geschichtlichen Wirklichkeit wohl etwas mehr erfassen als es der ihm geistlich-theologisch gestellten Aufgabe zuträglich war. Und so kam sein Anliegen nicht zu der Erfüllung, die es verdient hätte.“

⁸⁰ Vgl. aus dem Jahr 1927 das Vorwort zu MARITAIN, *Der Künstler und der Weise*, 9ff., wo Eschweiler vom Künstlerkreis um Maritain berichtet. Darin wird großes Interesse und Ehrfurcht vor moderner Kunst erkennbar – wohl nur wenige andere katholische Systematiker dieser Zeit hätten sich wie er über Picasso, Strawinsky oder Rimbaud geäußert.

⁸¹ ESCHWEILER, Einleitung zum Briefwechsel Maritain-Cocteau („Der Künstler und der Weise“), 7.

⁸² „Ich bin immer aufs neue erstaunt über die Naivität Eschweilers. Zu den psychologischen und pathopsychologischen Dingen wie auch zur Gnosis hat er nicht den geringsten Zugang“ (Brief P. Adams an E. Peterson vom 7. März 27: NICHTWEISS, „Die Zeit ...“, 71). „Er ist ein tapferer Mensch. Aber ich habe immer das Gefühl, daß er sich die Gefallenheit dieser Welt und ihren jetzigen konkreten Zustand nicht vorstellen kann. Das hindert mich etwas, seine Tapferkeit voll zu nehmen. (...) Ich habe manchmal überlegt, ob Engel ihm

rückführen zu wollen. Paul Adams beurteilte sie als eine Beschränkung, die letztlich in einer nicht recht gelungenen Vermittlung der großen spekulativen Begabung Eschweilers mit dem Rest seiner Persönlichkeit ihren Grund hatte⁸³. Daß seine auf der Ebene abstrakter Konstruktionen entwickelten Ideen zu einer christlichen Vollendung der nationalsozialistischen Weltanschauung abstrusen, realitätsfernes Wunschdenken waren, konnte selbst denen nicht verborgen bleiben, die ihm in politischer Hinsicht prinzipiell nahestanden⁸⁴. Noch kritischer fiel der Rückblick auf Eschweilers Weg in den Tagebüchern Thea Sternheims aus. Während auch sie den Professor wegen seiner sympathischen Offenheit in der persönlichen Begegnung zunächst sehr schätzen gelernt hatte, stand sie seinem politischen Weg seit 1932 ablehnend und bald nur noch fassungslos gegenüber⁸⁵.

das Bild der wirklichen Welt, d.h. der factischen fernhalten, aber ich glaube nicht, daß es Engel sind, die das tun, sondern eher kleine bürgerliche Dämonen. Aber er ist so, wie er ist, und er kann nicht anders sein. Und ich habe ihn gern. (...) Er ist ein sehr lieber und guter Kerl und ein außerordentlich kluger Mensch, aber von Kunst versteht er nicht sehr viel. Aber er liebt die Wahrheit mit einer Reinheit, wie ich sie nur selten sah. Er ist überhaupt eine *anima candida*. Aber ich glaube, doch dies sagen zu müssen, weil mir seine Grenzen immer klarer werden“ (Adams an Krauss vom 2.8.34: TOMMISSEN, Briefe von P. Adams, 212).

⁸³ Dies klingt in vielen seiner Briefäußerungen an. Einige Beispiele: „Eschweiler war jetzt auf der Durchreise 2 Tage hier. Er ist ein sehr kluger Mensch, aber die theologische und philosophische Sphäre ist getrennt von seinem sonstigen Sein. Da ist er ein Spießbürger mit lebhaftem Interesse für die höhere Bildung und gelegentlichen religiösen Lyrismen“ (Adams an E. Peterson vom 28. November 28: NICHTWEISS, „Die Zeit ...“, 81). „C. E. ist ein ausgezeichnete Philosoph und Theologe, aber kein ‚geistlicher Mensch‘“ (Adams an Krauss vom 18.8.32: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 160). „C. E. hat diese eingegossene Beschreibung des Mysteriums, der Kirche, der hl. Schrift usw. nicht entfernt [sc. wie Peterson, Th. M.], aber wer hat wie C. E. eine solche Beziehung, die spontanste, die ich kenne, zum 1. Glaubensartikel zu Gott, zur Ordnung, der Schöpfungsordnung der Welt, zum Universum, zum Leib und zur Seele, zur philos. Contemplation, zum Intellect, zum Staat, zum Paradies“ (Adams an Krauss vom 18.5.33: ebd., 178f.). „Sie werden vielleicht lachen, aber C.S. ist eine spiritueller Natur als C.E. C.E. aber ein tapferer Soldat und eine schöne Intelligenz“ (Adams an Krauss vom 18.11.34: ebd., 214).

⁸⁴ Noch einmal kann Paul Adams zitiert werden: „Aber C.E. weiß wenig von der Wirklichkeit des Nationalsozialismus und erkennt fast nur die ‚Möglichkeiten‘, und vor allem hat er keine rechte Ahnung von dem Zusammenhang und engsten Verbundensein des geistlichen und weltlichen Lebens. Es dämmert ihm nur manchmal. So erinnert er oft an einen optimistischen Schulmeister, der durch rechte Lehre den Nationalsozialismus vereschweilern will, wozu ihm alles Glück zu wünschen ist. Er ist ein tapferer und wirklich vaterlandsliebender Mann. Außerdem liebt er mit gleicher Kraft die Kirche. Er springt in den Abgrund. Vielleicht schließt er sich“ (Adams an Krauss vom 6.5.35: TOMMISSEN, Briefe von Paul Adams, 224).

⁸⁵ Mit Blick auf Eschweilers Zeitungsaufsatz „Kann ein Katholik Nationalsozialist sein“ schrieb sie im Spätsommer 1933 lapidar: „Das von Professor Carl Eschweiler verfasste Hohelied auf den Nationalsozialismus. Gegen dieses kleinbürgerliche Machwerk ist freilich

„Eschweiler“, so ihr bitteres Urteil 1935, „kann wohl nur pathologisch gewertet werden“⁸⁶. Und einige Jahre nach seinem Tod notierte sie mit ausdrücklichem Blick auf ihn und andere Mitglieder des Schmitt-Kreises: „Ich glaube keinem Irrtum zu verfallen, wenn ich diese intellektuelle Klasse für das über Deutschland hereingebrochene Unglück in höchstem Maasse verantwortlich mache“⁸⁷.

Dieses Urteil hat bis heute Bestand. Trotz allem, was man Eschweiler zugute halten mag, haftet seinem Reden und Handeln nach 1933 etwas nicht zu Erklärendes und letztlich auch nicht zu Entschuldigendes an. Es wird darin eine intellektuelle Korumpierbarkeit priesterlicher und theologischer Existenz erkennbar, die nachdenklich und traurig stimmt.

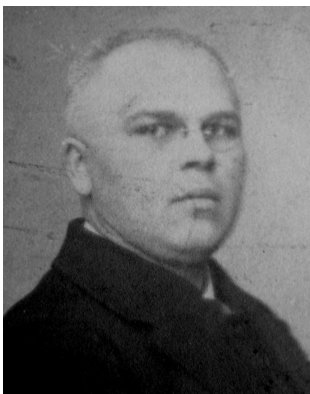
Benn noch grosses Niveau“ (STERNHEIM, Briefwechsel und Aufzeichnungen, 96). „Da ist aber auch die letzte Spur des heiligen Thomas verflogen“ (STERNHEIM, Tagebücher, Bd. II, n. 2258 vom 4.9.33 [S. 530]).

⁸⁶ STERNHEIM, Tagebücher, Bd. II, n. 2501 vom 24.12.35 (S. 677). Einen ähnlichen Eindruck hatte, wie früher zitiert, auch Konrad Weiss über Eschweiler gewonnen (vgl. oben Kap. 1, Anm. 134). Daß es nach Eschweilers Tod Gerüchte gab, wonach sein Handeln Resultat einer durch Krankheit verminderten Zurechnungsfähigkeit gewesen sein könnte, belegt ein Zitat des aus dem Judentum konvertierten Priesters Johannes Österreicher (1904–1993) in einem Brief an Karl Thieme vom 4.5.39 (IZG, NL Thieme, ED 163/60): „Erzählte ich Ihnen, daß mir eine mit Eschweiler bekannte Dame sagte, daß er schon im Jahre 33, freilich ohne es zu wissen, an einer Nierenerkrankung litt, die ihm auch den Tod brachte und zu deren Folgen gewisse Bewußtseinsstörungen und demnach Verantwortungsminderung gehören sollen? Wie dem auch sei, ich finde ihn immer noch entschuldbarer als Herrn Adam [gemeint ist Karl Adam, Th. M.], der 1936 erklärte, unsere Zeit gehe tiefer als frühere Zeiten, da sie die Einheit der Nation nicht im Geistigen, sondern im Blut begründet sehe“. Für die Mitteilung des Zitats danke ich P. Elias H. Füllenbach OP (Düsseldorf). In Wirklichkeit dürfte an der vollen Verantwortlichkeit Eschweilers für sein Handeln nicht zu zweifeln sein.

⁸⁷ STERNHEIM, Tagebücher, Bd. III, n. 2777 vom 15.2.39 (S. 119).

Anhang

1 Karl Eschweiler im Bild



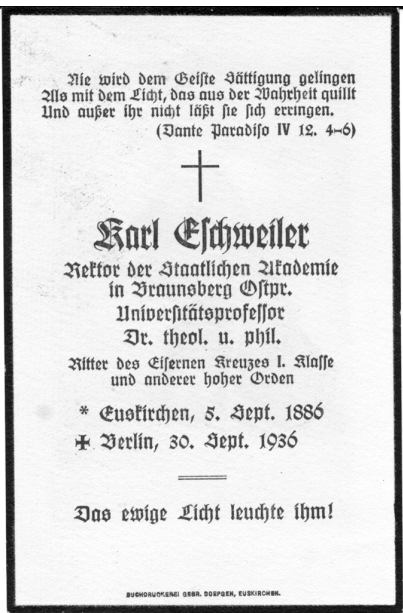
undatiert,
wohl vor
1920
(EHM, NL
Eschweiler)



ca. 1930
(DLA
Marbach)

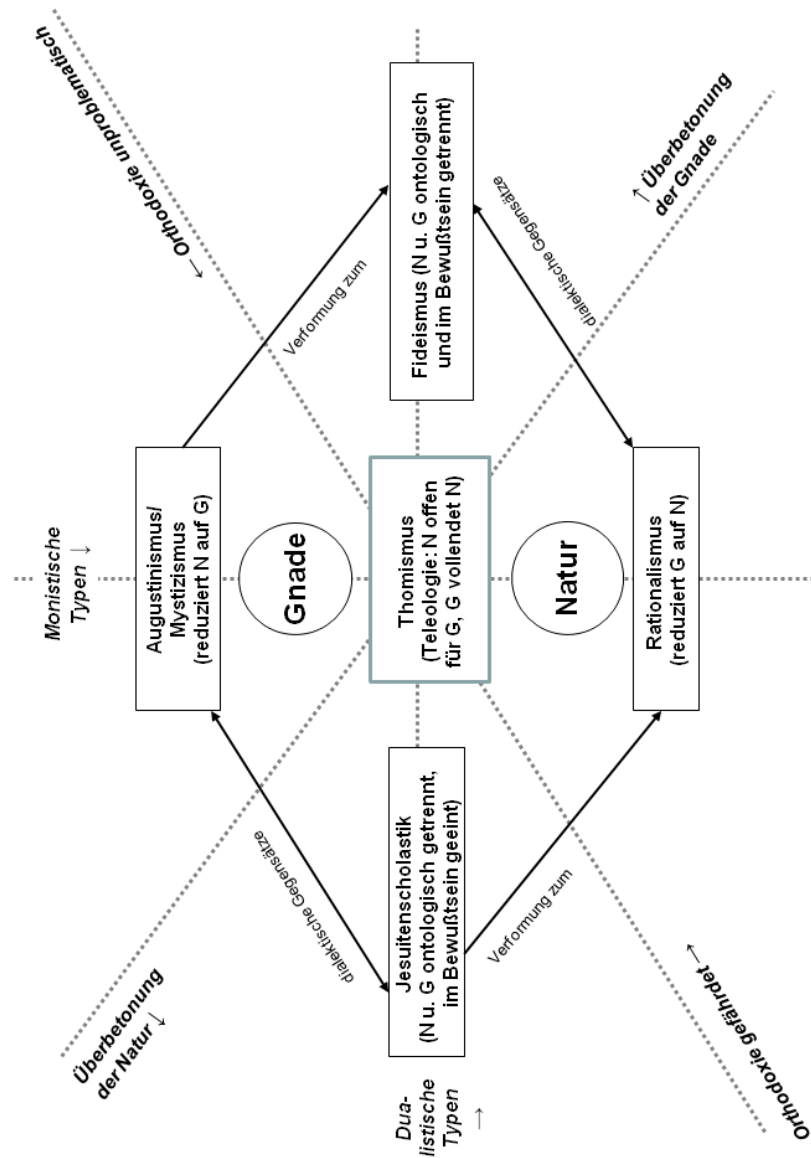


Kurz
vor dem
Tod,
August
1936
(EHM,
NL
Esch-
weiler)



Toten-
bild-
chen
(EHM,
NL
Esch-
weiler)

2 Schema: Typen neuzeitlicher Bestimmungen des Natur-Gnade-
Verhältnisses nach Eschweiler



3 Aus einem Brief Eschweilers vom 22. November 1935 an seinen
persönlichen Freund Dr. Max Dietlein¹ (EHM, NL Eschweiler)

Es war einmal eine Mutter, die lebte mit dem rechten Vater ihrer zahlreichen Kinder in einer – wie man so sagt – „nicht harmonischen“ Ehe. Darum war die Mutter eifersüchtig darauf bedacht, die Kinder ganz in ihrem Geiste zu erziehen und in ihrer Gewalt zu halten. Das ging solange gut, als der Vater an seiner Gewohnheit festhielt, den häuslichen Verkehr auf das notwendigste zu beschränken. Neuerdings besann er sich aber darauf, dass er nicht bloß Nähr- sondern auch der Pflegevater seiner Kinder sei. Nun wurde die Brüchigkeit dieser Ehe laut und offenbar. Der Vater war vernünftig genug, gleich im Anfang zu versuchen, die Mutter durch eine schriftliche Vereinbarung stille zu halten; denn es war nie seine Absicht gewesen, das göttliche Recht der Mutter zu verletzen; er wollte bloß erreichen, dass seine Kinder sich auch als zu ihm gehörig fühlten und benähmen. Die Mutter aber ließ wenig von der heiligen Gewissheit merken, dass keine Erdenmacht, auch die väterliche Gewalt nicht, ihr das göttliche Mutterrecht streitig machen kann. Vielmehr beklagte sie sich laut vor ihren Kindern, die auch des Vaters Kinder sind, dass „man“ ihre bewährten Erziehungs-Methoden (!) störe oder gar zerstöre.

Eines Tages wurde der erregten Mutter heimlich zugeflüstert, dass eines ihrer Kinder es mit dem Vater halte und offenbar versuche, die anderen Geschwister gegen die Mutter aufzuhetzen. Da entbrannte die Mutter im Zorn; sie verurteilte das angekatschte Kind kurzer Hand dazu, bis auf weiteres die Tischgemeinschaft der Geschwister zu meiden. Das so hart bestrafte Kind fragte die Mutter: „Warum schlägst Du mich so? Was habe ich getan?“. Es bekam aber die seltsame Antwort zu hören: „Ich kann dich bestrafen, ohne dir dafür Rechenschaft zu geben“. Das Kind bat: „Ich will ja auch gar nicht Rechenschaft von Dir, Mutter; die bist Du nur Gott schuldig. Aber sag mir doch bitte, was ich tun und was ich lassen soll, damit Dein Zorn aufhöre“. Darauf antwortete die Mutter – überhaupt nicht. Sie ließ das Kind in seiner Ecke stehen und entfernte sich.

In seiner Einsamkeit grübelte das Kind – es war volljährig bereits und mündig – über das seltsame Verhalten der Mutter nach. Je länger das Schweigen der Mutter dauerte, um so unerträglicher wurde es für das Kind; denn trotz seiner Volljährigkeit war es im Herzensgrunde noch sehr kindlich. Es wollte nicht glauben, dass die Mutter die Gründe der Strafe verschwiege, weil sie den Vater scheute. Andere

¹ Der volle Name ist nicht aus der Typoskript-Fassung des Briefes erkennbar, wohl aber aus dem hschr. Entwurf in einer Kladde Eschweilers. Dr. Max Dietlein war Chefarzt am Krankenhaus „Severinsklösterchen“ in der Kölner Südstadt.

gaben dem vollkommen perplexen „Sträfling“ schadenfreudig zu verstehen, dass es doch früher einmal heimlich am Krauttopf genascht habe; es solle darum hübsch brav und still sein. Dadurch wurde aber das Gewissen des Kindes noch unruhiger. Dies längst überwundene Naschen hatte doch gar nichts mit der verhängten Strafe zu tun. Der einzige Grund dafür konnte nur darin liegen, dass die natürliche Liebe des Kindes zu seinem ernst gewordenen Vater offenbar geworden war und immer wieder laut werden musste, weil der Vater seinen Sohn täglich mit Vertrauensaufgaben prüfte.

So lebte das Kind geraume Zeit in kaum erträglicher Gewissensnot. Da gefiel es der Mutter vor kurzem, das Kind zu fragen, ob es wieder ein braves Kind der Mutter werden wolle. Es antwortete ihr: „Wissen- und willentlich habe ich den heiligen Gehorsam nicht verletzt. Sollte ich aber unbewusster und irriger Weise in der natürlichen Liebe zum Vater Deine heiligen und göttlichen Rechte als Mutter verletzt haben, so sage es mir bitte, damit ich endlich weiß, was ich in Zukunft tun und lassen soll“. Und da geschah das Unerhörte: Die Mutter schwieg auch jetzt noch. Sie wiederholte nur ihre Frage mit dem Zusatz: Sie wolle mich wieder als voll berechtigtes Kind aufnehmen, wenn ich nur erkläre, dass ich ihre heiligen Rechte nicht verletzen wolle. Das Kind hatte keine Bedenken, darauf mit Ja zu antworten.

Nun ist zwar „das arme Wurm“ – das ein Mann ist – wieder in der Kindesgemeinschaft dieser Mutter. Aus der Geschichte der Bestrafung und Befreiung hat es gelernt, dass Ehezwistigkeiten der Eltern das größte Unglück der Kinder bedeuten. Der kleine feige Klugsch... im Kinde flüstert: Lass Vater und Mutter sich streiten, solange sie wollen; halte dich nur draus; du bist ja nicht verantwortlich dafür; dir hält die brüchige Ehe doch noch lange genug; hüte dich bloß, noch einmal der Esel zu werden, auf dessen Rücken die Eltern ihre ach so alten und nie zu schlichtenden Ehestreitigkeiten ausfechten. Doch „das arme Wurm“ ist von Natur aus wenig zugänglich für solche stoischen Ratschläge. Es hat Vater und Mutter so tief lieben gelernt, dass es ihm gar keinen Heroismus, sondern einfache Selbstverständlichkeit bedeutet, für eine glückliche Ehe zwischen dem deutschen Volksstaat und der katholischen Kirche zu leben und zu sterben.

Literaturverzeichnis

1 Schriften Karl Eschweilers

1.1 Gedruckte Monographien, Aufsätze, Beiträge Eschweilers (in chronologischer Ordnung)

- Die Entstehungsursachen des Kulturkampfes, in: Belehrung und Unterhaltung. Wochenbeilage zum Euskirchener Volksblatt. Jg. 1908, Nr. 25, 23. Juni.
- Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des heiligen Augustin [philos. Diss.] (Euskirchen 1909).
- Feldpostbrief, in: GrBo 32 (1915) 60–61.
- Das deutsche Kirchenlied im Felde, in: GrBo 32 (1915) 61–62.
- Mozarts Religiosität in seinen Briefen. Lesefrüchte in stillen Stunden im Stellungskrieg, in: GrBo 33 (1916) 56–57.69–71.
- Zur Kennzeichnung des französischen Kirchenliedes, in: GrBl 42 (1917) 46–50.57–60.
- Der Hl. Augustinus und die Kunst, in: GrBl 44 (1919) 77–79.85–87.96–99.
- Wechsellieder. Bemerkungen zu dem Aufsatz von P. Rupertus, O.F.M., in: GrBo 36 (1919) 10–12.
- Natürlicher und künstlicher Choralrhythmus, in: GrBl 45 (1920) 73–75.81–83.89–94.
- Die Stimmenbesetzung im katholischen Kirchenchor, in: GrBl 46 (1921) 30–36.
- Religion und Metaphysik. Zu Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen“, in: Hochl. 19 (1921/22) 303–313.470–489.
- Die Religion der Zukunft als Kern der modernen Weltanschauung, in: Jb. des kath. Akademikerverbandes, Jg. 1922, 41–55.
- Clemens Bäumker †, in: Rhein-Mainische Volkszeitung Nr. 245 (1924).
- Rez. H. Adolph, Die Weltanschauung G. Th. Fechners (Stuttgart 1923), in: ThRv 23 (1924) 368–369.
- Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie, in: BZThS 1 (1924) 313–337.
- Die Herkunft des industriellen Menschen, in: Hochl. 22 (1925) 379–398.
- Georg Hermes, in: Kölnische Volkszeitung, Jg. 66, Nr. 827 vom 08.11.25; Nr. 862 vom 22.11.1925 (jeweils in der Sonntagsbeilage „Im Schritt der Zeit“).
- Rez. M. Cordovani, Rivelazione e filosofia (Milano o. J.), in: ThRv 24 (1925) 395–396.
- Kurzrez. O. Gründler, Geisteswende (Habelschwerdt 1924), in: ThRv 24 (1925) 109.

- Rez. A. Müller, Einleitung in die Philosophie (Berlin 1925), in: ThRv 24 (1925) 97–99.
- Rez. J. Reinke, Naturwissenschaft - Weltanschauung - Religion (Freiburg 1923), in: ThRv 24 (1925) 338–339.
- Rez. M. Werner, Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer (München 1924), in: ThRv 24 (1925) 336–337.
- Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes - Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis (Augsburg 1926).
- * Online-Edition, hg. von Th. Marschler (Augsburg 2010):
URL: <http://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/volltexte/2010/1613/>
- Jacques Maritain, Der heilige Thomas von Aquin als Apostel unserer Zeit. Vorrede zur deutschen Übersetzung, in: Das Siegel. Ein Jahrbuch katholischen Lebens 2 (1926) 4–6.
- Entgegnung auf eine Rezension zu „Die zwei Wege“, in: Literarische Beilage zum Bayerischen Kurier, Nr. 25 vom 14.06.26.
- Rez. M. Cordovani, Il Revelatore (Milano 1925), in: ThRv 25 (1926) 414.
- Rez. W. Heinsius, Krisen katholischer Frömmigkeit (Berlin 1925), in: BZThS 3 (1926) 190–192.
- Rez. U. A. Padovani, Vito Fornari, in: ThRv 25 (1926) 413–414.
- Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Eine Erwiderung, in: BZThS 3 (1926) 260–276; 4 (1927) 155–160.
- * Der erste Teil erschien auch als Sonderdruck mit eigener Paginierung (Düsseldorf 1926).
- Johann Mich. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, in: Ettlinger, M./Funk, Ph./Fuchs, F. (Hgg.), Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth (München 1927) 292–324.
- Der Künstler und der Weise. Zum Briefwechsel Cocteau-Maritain, in: Orplid 4 (1927/28 [H. 10]) 31–35.
- Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts, in: SFGG 1 (1928) 252–325.
- Max Schelers Philosophie vom Menschen, in: Germania v. 23.06.1928 (Kulturelle Beilage: Das Neue Ufer, Nr. 19).
- * unter demselben Titel in: Münsterischer Anzeiger 77 (1928) Nr. 796, Beilage: Am Weg der Zeit, Nr. 12, S. 89–92.
 - * in französischer Übersetzung unter dem Titel: Max Scheler et sa philosophie de l'homme. Traduit par A. Garreau, in: VieI 1 (1928) 112–122.
- Das „vornehme“ und das „nicht vornehme“ Gebet, in: Kirchenzeitung Köln, Jg. 1928, Nr. 19, S. 7.
- Das Gebet im Weltplane Gottes, in: Kirchenzeitung Köln, Jg. 1928, Nr. 29, S. 4.
- Was Gebet nicht ist, in: Kirchenzeitung Köln, Jg. 1928, Nr. 21, S. 5.

- Von mittelalterlicher Frömmigkeit, in: *KathGed* 1 (1928) 131–148.289–305.
- * zuvor auch teilw. in: D.W. Funk. Rundfunk-Mitteilungen der Deutschen Welle und des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht (Langensalza), Jg. 1927, Heft 22, S. 638–640.
- Wunder und Gnadengeheimnis. Theologisch-Kritisches zum Fall Konnersreuth, in: *Hochl.* 25 (1928) 201–210.
- Vom französischen Mißtrauen, in: *Abendland* 4 (1928/29) 38–39.
- Art. Molina, in: *StL*, 5. Aufl., hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von H. Sacher. Bd. 3 (Freiburg 1929) 1377–1379.
- Zur Geschichte der Barockscholastik, in: *ThRv* 28 (1929) 337–344.
- Bischof Dr. Bludau, in: *Ostpreußische Zeitung*. Jg. 82, Nr. 35 vom 11.02.1930, S. 5–6.
- * unter gleichem Titel in: *Hartungsche Zeitung* u. *Königsberger Tageblatt* vom 11.02.30.
- Der Christ als Politiker, in: *Kölnische Volkszeitung*, Nr. 477 v. 18.09.30 (Abendausg.), S. 5–6.
- * unter gleichem Titel in: *Münsterischer Anzeiger*, Beilage: Am Weg der Zeit. Jg. 8, Nr. 3, 20.03.31, S. 19–21; Nr. 4, 30.04.1931, S. 27–28.
- Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff, das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus (Braunsberg 1930).
- Sittlichkeit und Wirklichkeit, in: *Münsterischer Anzeiger*, Beilage: Am Weg der Zeit, Jg. 7, Nr. 10, 19.10.30.
- * unter gleichem Titel in: *Germania* v. 20.12.30.
- Der nationale Gedanke als reale Vernunft, in: *Der Ring* 4 (1931) 577–581.
- * unter gleichem Titel in: *Bonifatius-Korrespondenz* 46 (1931) 18–30.
 - * unter gleichem Titel in: *Kunstwart* 45 (1931) 153–164.
- Roderigo de Arriaga S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik, in: *GAKGS* 3 (1931) = *SFGG*, 1. Reihe, Bd. 3, 253–285.
- Die Sprache in der katholischen Theologie und Kirche, in: *Der Ring* 4 (1931) 894–897.
- Von der göttlichen Tugend des Glaubens, in: Mager, A. (Hg.), *Die ersten Salzburger Hochschulwochen 3.–22. August 1931. Aufriss und Gedankengänge der Vorlesungen* (Salzburg 1931) 169–178.
- Über den Wissenschafts-Charakter der Theologie. Rede bei der Rektoratsübergabe am 7.11.1931. Sonderabdruck aus: *ODPB* 1931, H. 12, 14 S.
- Politische Theologie, in: *RelBes* 4 (1932) 72–88.
- * unter gleichem Titel in: *Der Ring* 5 (1932) 401–406 [Sonderbeilage zu Heft 24 vom 10.06.32].
 - * Auszüge unter den Titeln:
 - Katholische Staatsraison, in: *Germania* vom 13.04.32.
 - Die Grenze der Staatsgewalt, in: *Hochschule und Ausland* 11 (1933 [H. 7]) 13–19; *Münchner Neueste Nachrichten* vom 22.07.33.
- Rez. Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bd. I (Bonn 1933 [1932]), in: *ThRv* 31 (1932) 494–497.
- Deutsche Nationalkirche?, in: *Münsterischer Anzeiger*, Jg. 82, Nr. 499, 14.05.33, S. 1.

Die Kirche im neuen Reich, in: Deutsches Volkstum 15 (1933) 451–458.

Von der Weltanschauung, in: Der Ring 6 (1933) 547–548.

- * unter gleichem Titel in: Münchner Neueste Nachrichten vom 10.08.33.
- * unter gleichem Titel in: Deutsches Adelsblatt 51 (1933) 550–551.
- * unter gleichem Titel in: Der Student der Ostmark. Zeitschrift des Bundes Nordost (Königsberg) Folge 7, SoSe 1933, 15.08.33, S. 64–66.
- * auch unter dem Titel: Kann ein Katholik Nationalsozialist sein? Der Weg aus dem Zwiespalt, in: Sonntag Morgen. Die deutsche Wochenzeitung (Köln), Jg. 2, 06.08.33, S. 1–3.
- * niederländ. Übersetzung: Kann een Katholiek Nationalsocialist zijn?, in: Jong Dietschland. Algemeen weekblad voor Kath. Vlaamsch-national leven. Jg. 7, Nr. 33, S. 513–516.

Zehn Gebote und Naturgesetz. Brief an Dr. Wilhelm Stapel, in: Deutsches Volkstum 15 (1933 [2. Januarheft]) 53–59.

Völkische Weltanschauung und katholischer Glaube, in: Danziger Landeszeitung. Jg. 92 (62), Nr. 28, 3. Bl., 03.02.34.

[ohne Verfasserangabe] Katholische Deutsche zur Durchführung des Sterilisationsgesetzes, in: Ziel und Weg. Zs. des Nationalsozialistischen Deutschen Ärzte-Bundes, 5 (1935), H. 3, S. 75–77.

- * Wiederabdruck in: Preuschoff, Zur Suspension, 134–138.
- * Typoskript auch in: HStAD, RW 265-1397, Bl. 3–8.

Die Wahrheit der Rede von der Weltanschauung, in: Deutsches Volkstum 18 (1936) 174–185.

Der weltanschauliche Geist der Barockscholastik, in: Deutsches Volkstum 18 (1936) 282–290.

[postum] Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Th. Marschler (Münster 2010) [1–130: theologische Dissertationsschrift „Der theologische Rationalismus“; 131–270: Habilitationsschrift „Die Erlebnis-theologie Joh. Mich. Sailer“; Volltitel s. unten, Typoskripte im Nachlaß]

1.2 Herausgeberschaften

Der Künstler und der Weise. Jean Cocteau, Brief an Jacques Maritain/Jacques Maritain, Antwort an Jean Cocteau. Übersetzt von M. S. Dahmen (Augsburg o. J. [ca. 1927]) [S. 6–13 Vorbemerkung Eschweilers].

Maritain, J., Antimodern. Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung. Berechtigte Übersetzung von Franz Damaris (Augsburg 1930) [S. V–VI Vorbemerkung Eschweilers].

1.3 Manuskripte und Typoskripte im Nachlaß

Wenn nichts anderes angegeben ist, befinden sich die Texte einzig im NL Eschweiler, Archiv des Ermland-Hauses, Münster. In der Regel nicht verzeichnet sind in unserer Liste die dort erhaltenen hscr. Entwürfe oder Skizzen von später publizierten Aufsätzen und von Briefen. Ebenfalls nicht aufgenommen sind reguläre Berichte und Stellungnahmen Eschweilers als Akademierektors sowie kürzere Gutachten etc. Auf sie wird bei Bedarf unmittelbar im Text verwiesen.

Diesseits und Jenseits-Moral. Vortrag gehalten im Gesellen-Verein zu Euskirchen, Herbstferien 1908 [hscr.].

Diverse Predigtkonzepte und religiöse Vorträge aus Eschweilers Kaplansjahren [hscr.].

Der hl. Augustinus und die moderne Seele. Gehalten im WiSe 1912/13 bei katholischen Freistudenten [hscr. Vortragskonzept].

Der theologische Rationalismus in der katholischen Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, mschr., 159 + LII S. [Theol. Dissertationsschrift, Universität Bonn, 1921; publiziert 2010 im Band: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus, 1–130; s.o.].

Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailer als Grundlegung des theologischen Fideismus in der vorvaticanischen Theologie. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, mschr., 145 + XLIV S. [Theol. Habilitationsschrift, Universität Bonn, 1922; publiziert 2010 im Band: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus, 131–270; s.o.].

Katholisches Dogma und Philosophische Forschung. 3 Vorlesungen, gehalten an der Albertus-Magnus-Akademie in Köln (am 29.01., 01.02., 08.02.23) [hscr. in zwei Kladden].

Der nationale Gedanke im deutschen Katholizismus. [Hscr. Vermerk: Nicht gedruckter Preiszeitungsaufsatz! Für die K[ölnische] V[olkszeitung] 1924] (Typoskript, 9 S.).

Festrede zum 25jährigen Priesterjubiläum der beiden Euskirchener Pfarrer Ganzer und Kieser, März 1926 (Privatdruck).

Pro memoria der Aufgaben, die das Spanien Philipps II. der philosophiegeschichtlichen Forschung stellt (17.05.26).

Die Kirche als politische Macht (03.10.29) [Typoskript, auch in: HStAD, RW 265-20239, Bl. 15–43].

Gedanken über die Lage der Staatlichen Akademie in Braunsberg. Dem hwsten. Bischof Maximilian Kaller vorgelegt [Typoskript, 5 S.].

Was ist Auktorität? Rede, gehalten auf der Feier des 60. Reichsgründungstages am 18.1.1931 in der Aula der staatlichen Akademie zu Braunsberg [Typoskript, 17 S.].

Von dem göttlichen Glauben [Typoskript, 4 S., datiert Euskirchen 18.9.31].

Ansprache bei der Feier des 75. Stiftungsfestes des Vereins für ermländische Geschichte, Braunsberg, 29.10.31 [Typoskript, 4 S.].

- Deutsche Begrüßungsrede und lateinische Festansprache anlässlich der Einweihung des neuen Priesterseminars in Braunsberg, 23.08.32 [deutsche Rede: hschr./mschr. Transkription von G. Fittkau; lat. Rede: Typoskript, 7 S.].
- Neue Sittlichkeit im Zeitalter der Maschine. Vortrag auf der „Deutschen Welle“ gehalten am 28.02.33 [Typoskript, 10 S.; S. 4 fehlt; hschr. Erstfassung vorhanden].
- Die kirchenpolitische Lage in Deutschland nach der nationalsozialistischen Machtergreifung. Ein Gutachten von D.Dr. Carl Eschweiler, Professor für Systematische Theologie und Rektor der Staatlichen Akademie Braunsberg, Ostpreußen, für Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln (26.04.1933) [Typoskript, 14 S.].
- Neun Sätze über die katholische Aktion (1933) [Typoskript, 7 S.; auch: HStAD, RW 265-12948, Bl. 2–8].
- Über den Primat der Politik in der Wissenschaft [unvollendete Skizze, hschr./mschr. erfaßt].
- Zur Frage der Wiedervereinigung der Kirche. Skizze eines Artikels für die Zeitschrift „Schönere Zukunft“ aus dem Jahre 1933 [hschr.; mschr. erfaßt].
- Die politische Befreiung der Kirche (unvollendetes Typoskript, 35 + V S., um 1933). [ältere und kürzere Fassung in: HStAD, RW 265-20239, Bl. 3–14].
- * erster Entwurf u. d. T.: Der deutsche Katholizismus in der Entscheidung. Vortrag im akademisch-politischen Klub zu München, 07.09.33 [hschr.].
 - * Vorstudie: Ausarbeitung zum Thema „Legalität“ [Typoskript, 4 S.].
- Rede des Rektors zur Reichsgründungsfeier am 13.01.1934 [unvollständiges Typoskript, erhalten nur S. 1–5 und 10–11].
- Bericht: Wie das Staatsinteresse an der Staatl. Akademie zu Braunsberg institutionell gesichert werden kann, auftragsgemäß erstattet dem Herrn Reichs- und Preuß. Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung (...) am 1. März 1935 [Typoskript, 12 S., zzgl. Anlagen].
- Für und Wider die finanzielle Trennung des Reiches von den Kirchen (10. Aug. 1934) [Typoskript, 3 S.].
- Kastration und Sterilisation (11.11.1934) [Typoskript, 3 S.].
- Ansprache zur Feier des Tages der nationalen Arbeit am 1. Mai 1935 [Typoskript, 5 S.].
- Gutachten über „die Gründe, die sich für und wider die Ablehnung oder die Duldung der katholisch kirchlichen Trauung Sterilisierter geltend machen lassen“ [in einem Schreiben an das Reichskirchenministerium vom 27.10.35, Typoskript, 5 S.].
- Ansprache zum Reichsgründungsfest am 18.01.36 [hschr. Entwurf].

2 Ungedruckte Quellen

Berlin

Bundesarchiv (BArch)

- NSDAP-Zentralkartei (früher BDC)
- REM-Hochschullehrerkartei
- N 1529: 47
- NS/5/VI-17573 [Zeitungsausschnittsammlung]
- NS 15: 227
- R 43: I-1810
- R 58: 5056a–b; 5189; 5272; 5299; 5300; 5565a; 5634; 5715; 6011; 6056
- R 4901: 307; 705; 713; 2444; 2447; 13832; 14993
- R 5101: 22520; 22534
- R 8088: 1030

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (GStA PK)

- Rep. 76/92; 76/291; 76/518

Bonn

Archiv der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn

- Lebenslauf Eschweilers
- Akten und Gutachten zu Eschweilers theologischer Promotion und Habilitation

Universitäts- und Landesbibliothek (ULB), Handschriftenabteilung

- Nachlaß Adolf Dyroff, S 2824
- Nachlaß Wilhelm Neuss, Korrespondenzstücke Eschweilers

Düsseldorf

Hauptstaatsarchiv (HStAD)

- RW 265 [Nachlaß Carl Schmitt]: 78; 88; 98; 99; 218; 398; 687; 688; 958; 1047; 1397; 2214; 2255; 2444; 3346–3391 [Briefe Eschweilers an Carl Schmitt]; 8231; 8244; 8248; 8249; 8437; 8438; 10905; 10914; 10931; 12793; 12948; 16476; 17732; 17733; 20239

Euskirchen

Emil-Fischer-Gymnasium

- Abiturarbeiten und Reifezeugnis Karl Eschweilers (vom 10.02.1906)

Koblenz

Bundesarchiv (BArch)

- N 1529-47 [Nachlaß Werner Weber, Briefe und Materialien „Barion“]

Köln

Historisches Archiv des Erzbistums Köln (HAEK)

- C.R. 10,1; 10,2
- GVA Berkum 4–5 [Materialien zur Tätigkeit Eschweilers als Pfarrer in Berkum 1923–1928]
- Sammlung Personalien

Marbach

Deutsches Literaturarchiv (DLA)

- 1971.0231,1 (HS-Abt.) [Photographie Karl Eschweilers]
- A:Stapel HS.1988.3 [2 Schreiben E. Feldmanns an W. Stapel]; 1988.3.242 [2 Schreiben Eschweilers an W. Stapel]
- A:Hecker HS.1967.545 [Brief Eschweilers an Th. Haecker]

München

Bayerische Staatsbibliothek (BSB)

- Ana 390 II [Brief Eschweilers an Carl Muth]

Institut für Zeitgeschichte (IZG)

- Nachlaß Karl Thieme, Korrespondenz mit Karl Eschweiler (ED 163/19) und Johannes Österreicher (ED 163/60)

Münster

Archiv des Ermlandhauses (EHM)

- Nachlaß Karl Eschweiler
- Nachlaß G. Fittkau, darin: Typoskript über Bischof Maximilian Kaller (101 mschr. S.)

Scheyern

Archiv des Byzantinischen Instituts des Klosters Scheyern (AByzI Scheyern)

- Nachlaß Albert Ehrhard, Korrespondenz mit Karl Eschweiler

Vatikanstadt

Archivio Segreto Vaticano (ASV)

- AA.EE.SS., Germania, Pos. 631, fasc. 14

Wachtberg-Berikum

Pfarrarchiv St. Marien (früher: St. Gereon)

- Pfarrchronik der Jahre 1923–1928

3 Gedruckte Quellen und Literatur

3.1 Rezensionen zu Büchern Eschweilers

- Adam, K., Rez. zu: Die zwei Wege, in: ThRv 25 (1926) 321–326.
- Anon., Rez. zu: Die ästhetischen Elemente, in: HJ 30 (1909) 604.
- Anon., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Aus dem Geistesleben der Gegenwart. Beilage zur Essener Volkszeitung, Jg. 59, Nr. 15 (1926).
- Anon., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: Literarische Umschau des Korrespondenz- und Offertenblattes für die gesamte kath. Geistlichkeit Deutschlands 41 (1931), Nr. 4, S. 1.
- Bartmann, B., Rez. zu: Die zwei Wege, in: ThGl 19 (1927) 729.
- Bartmann, B., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: ThGl 23 (1931) 119.
- Bauer, G. L., Zur katholischen Apologetik [mit Rez. zu: Die zwei Wege], in: Literarische Beilage zum Klerusblatt, 2. Jg., Nr. 9, Sept. 1926, 257–267.
- Baur, B., Um Wesen und Weisen der Theologie [Rez. zu: Die zwei Wege], in: BenM 9 (1927) 187–199.
- Baur, B., Rez. zu: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, in: Germania vom 1.12.1928.
- Benz, M., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: DT (F) 11 (1933) 459–461.
- Br., Rez. zu: Die Zwei Wege, in: Die Hochkirche. Monatsschrift der Hochkirchlichen Vereinigung e. V., 8. Jg., Nr. 5, Mai 1926, S. 160.
- Brandt, J. de, Rez. zu: Die zwei Wege, in: RHE 23 (1927) 353–356.
- Braubach, B., Rez. zu: Die zwei Wege, in: PhJ 42 (1929) 113–118.
- Carton de Viart, E., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: EThL 8 (1931) 458–459.
- Clemens, R., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Am Strome der Zeit. Blätter für das Geistesleben der Zeit. Beilage zum „Westfälischen Volksblatt und seinen Landesausgaben“, Nr. 22 vom 16.10.26; Nr. 23 vom 30.10.26; Nr. 24 vom 15.11.26.
- Congar, M.-L., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: RSPTh 20 (1931) 631–632.
- Croce, B., Rez. zu: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, in: Critica 29 (1931) 63–65.
- Dyroff, A., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: ARWP 25 (1931) 291–292.
- Esch, W. [Pseudonym des Staatsrechtlers Ernst-Rudolf Huber¹], Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: Der Ring 4 (1931) 11–12.
- Fendt, L., Katholische Theologie der Gegenwart [darin Rez. zu: Die zwei Wege], in: ZThK NF 7, Heft 6 (1926) 430–459.
- Froberger, J., M. J. Scheeben, ein rheinischer Theologe [Rez. zu: Die zwei Wege], in: Beilage zur Köln. Volkszeitung, 67. Jg., 18.04.26, zu Nr. 282.

¹ Vgl. WALKENHAUS, Konservatives Staatsdenken, 54, Anm. 51.

- Getzeny, H., Theologie aus dem Glauben [darin Rez. zu: Die zwei Wege], in: Das Neue Ufer. Kulturelle Beilage der Germania vom 04.06.27.
- Getzeny, H., Um die Idee der Kirche [darin Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff], in: Deutsches Volksblatt (Stuttgart) vom 23.05.31, Nr. 117, S. 9–10.
- Haser, H. [= Soiron, Th.], Rez. zu: Die zwei Wege, in: Münsterischer Anzeiger, Am Weg der Zeit. Beilage für das Geistesleben der Gegenwart, 2. Jg., Nr. 9 vom 14.08.26.
- Hentrich, W., Rez. zu: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, in: Schol. 7 (1932) 93–95.
- Hofstetter, B., Rez. zu: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, in: DT 8 (1930) 455–497.
- Junglas, P., Rez. zu: Die zwei Wege, in: BZThS 5 (1928) 161–162.
- Koch, W., Zum Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie [Rez. zu: Die zwei Wege], in: LitHw 62 (1925/26), H. 10 (Juli 1926) 721–726.
- Kühle, H., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Vierteljahrsschrift für wiss. Pädagogik 3 (1927) 475–477.
- Lang, H., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Hochl. 23 (1926) 727–737.
- Lange, H., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Schol. 1 (1926) 436–446.
- Lennerz, H., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Gr. 7 (1926) 430–446.
- Lieb, F., Rez. zu: Die zwei Wege, in: ThBl 6 (1927) 259–260.
- Lösch, S., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: ThRv 30 (1931) 1–6.
- Marchal, L., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: RSR 12 (1932) 483–484.
- Mecklenbeck, A., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: Bücherwelt 28 (1931) 446.
- Preis, M., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: ZKTh 56 (1932) 103–105.
- Rabeau, G., Rez. zu: Die zwei Wege, in: RSPTh 16 (1927) 512–515.
- Rademacher, A., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Im Schritt der Zeit - Sonntagsbeilage der Köln. Volkszeitung, 67. Jg., 28. März 1926 (zu Nr. 229).
- Reinhold, Rez. zu: Die zwei Wege, in: Schönerer Zukunft 3 (1927/28) 867.
- Rostworowski, J., Rez. zu: Die zwei Wege, in: PrzTeol 8 (1927) 64–68.
- Schütt, P., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: Schol. 7 (1932) 285–286.
- Schultes, R., Rez. zu: Die zwei Wege, in: DT 4 (1926) 215–227.
- Si., Sachliches zu „Zwei Wege der neueren Theologie“, in: Literarische Beilage zum Bayerischen Kurier, Nr. 18 vom 10.5.26.
- Stufler, J., Rez. zu: Die zwei Wege, in: ZKTh 50 (1926) 326–335.
- Ternus, Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: AnzKG 50 (1931), Nr. 3, 1–2.
- Tummers, F., Een nieuwe aanval op het Molinisme. Dr. Karl Eschweiler: Die Zwei Wege der neueren Theologie, in: Studien N.S. 59 (1927) 57–72.
- Vierneisel, E., Rez. zu: Die zwei Wege, in: Pfälzer Bote (Heidelberg), Nr. 5 (1926), Beilage „Höhenfeuer. Blätter für Geisteskultur“, Nr. 133 vom 12.06.26.
- Vollrath, W., Rez. zu: Die zwei Wege, in: ThG [Beilage zu: NKZ] 21 (1927) 58–61.

Wach, J., Rez. zu: Möhlers Kirchenbegriff, in: DLZ, 3. Folge, 3 = 53 (1932) 243–248.

Zaunick, R., Rez. zu: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik, in: Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften 28, H. 2 (1929), 2–3.

3.2 Sonstige Quellen und Literatur

150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Katholische Theologie (Bonn 1968).

Ackermann, K., Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus (München 1965).

Adam, K., Das Wesen des Katholizismus (Düsseldorf 1926).

Adam, K., Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: ThQ 114 (1933) 40–63.

Adam, K., Die Theologie der Krisis, in: Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart, hg. von F. Hofmann (Augsburg 1936) 319–337.

Adam, K., Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze (Rotenburg 1923).

Adolph, W., Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943, bearbeitet von U. von Hehl = VKZG.Q 28 (Mainz 1979).

Aland, K., Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutsche Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942) (Berlin u.a. 1979).

Albert, M., Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus = VKZG.F 95 (Paderborn u.a. 2004).

Albrecht, D. (Hg.), Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933–1945 (Mainz 1976).

Albrecht, D., Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. 1. Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge“ = VKZG.Q 10 (Mainz 1965); 3. Der Notenwechsel und die Demarchen des Nuntius Orsenigo 1933–1945 = VKZG.A 29 (Mainz 1980).

Altermatt, U., Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945 (Frauenfeld 1999).

Altmeyer, K. A., Katholische Presse unter NS-Diktatur. Die katholischen Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945. Dokumentation (Berlin 1962).

Angenendt, A., Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? = QD 189 (Freiburg 2001).

Anon., Eschweiler über den Nationalsozialismus, in: Germania vom 25.2.1933.

Anon., Katholische Kirche und die Kulturpolitik des III. Reiches, in: Ecclesiastica 14 (1934) 345–347.

Anon., Notice nécrologique K. Eschweiler, in: RSPTh 26 (1937) 183.

- Anon., Politischer Katholizismus. Ein Vortrag von Prof. Eschweiler [vom 05.10.29 im Kath. Akademiker-Verband Münster], in: Münsterischer Anzeiger, Nr. 1073, 5.10.29.
- Anon. [Dr. S.], Politischer oder Religiöser Katholizismus? Univ.-Prof. Dr. Eschweiler spricht über „Die katholische Kirche als politische Macht“, in: Germania vom 30.10.1929 (Morgenausgabe).
- Anon. [Rr = Arnold Rademacher?], Professor D.Dr. Karl Eschweiler zum Gedächtnis, in: Euskirchener Volksblatt, Nr. 237, 10.10.36.
- Anon., Prof. Karl Eschweiler über die politische Weltmacht der goldenen Internationale, in: *Schönere Zukunft* V/1 (1929/30) 226–227.
- Arning, H., Die Macht des Heils und das Unheil der Macht. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934. Eine exemplarische Zeitschriftenanalyse = Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 28 (Paderborn 2008).
- Arnold, C., Die Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg, in: Burkard/Weiß (2007), 147–165.
- Arnold, C., Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus = VKZG.F 86 (Paderborn 1999).
- Aubert, R., Le problème de l'acte du foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes (Louvain 1950).
- Außern, J., Tage auf Burg Rothenfels, in: *Die Schildgenossen* 5 (1924/25) 1–8.
- Barion, H., Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hg. von W. Böckenförde (Paderborn 1984).
- Bauer, E. J., Bernhard Rosenmöller, in: Coreth, E. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 3. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* (Graz u.a. 1990) 159–171.
- Bäumer, R., Die „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“ im Erzbistum Freiburg, in: FDA 104 (1984) 281–313.
- Bäumer, R., Die Theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich, in: FDA 103 (1983) 265–289.
- Baumgart, P. (Hg.), *Die Universität Würzburg in den Krisen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Biographisch-systematische Studien zu ihrer Geschichte zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Neubeginn 1945 = QFGBW 58 (Würzburg 2002).
- Baumgärtner, R., Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg = VKZG.F 22 (Mainz 1977).
- Baumgärtner, R., Vom Kaplan zum Ministerialrat. Joseph Roth - eine nationalsozialistische Karriere, in: *Stammen, Th. u.a. (Hgg.), Politik-Bildung-Religion*. FS Hans Maier (Paderborn u.a. 1996) 221–234.
- Baus, K., Albert Ehrhard, in: *150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968*. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Katholische Theologie (Bonn 1968) 114–122.
- Becker, W., Georg von Hertling, Bd. 1 = VKZG.F 31 (Mainz 1981).

- Becker, W. (Hg.), Georg von Hertling 1843–1919 = BKathF, Reihe A, Bd. 8 (Paderborn 1993).
- Becker, W., „Katholische Aktion“ als katholische Bewegung, in: Wothe, F. J. (Hg.), Die Kirche im deutschen Aufbruch. Gesammelte Aufsätze (Bergisch Gladbach 1934) 50–71.
- Becker, W., Briefe an Carl Schmitt. Hg. und mit Anmerkungen versehen von Piet Tommissen (Berlin 1998).
- Bendel-Maidl, L., Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert = Religion - Geschichte - Gesellschaft, Bd. 27 (Münster 2004).
- Benn, G./Sternheim, Th., Briefwechsel und Aufzeichnungen. Mit Briefen und Tagebuchauszügen Mopsa Sternheims, hg. von Th. Ehram (Göttingen 2004).
- Benoist, A. de, Carl Schmitt. Internationale Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur (Graz 2010).
- Benzenhöfer, U./Finsterbusch, K., Moralthologie pro „NS-Euthanasie“. Studien zu einem „Gutachten“ (1940) von Prof. Joseph Mayer mit Edition des Textes (Hannover 1998).
- Bergen, D. L., Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich (Chapel Hill u.a. 1996).
- Berger, D., In der Schule des hl. Thomas von Aquin. Studien zur Geschichte des Thomismus (Bonn 2005).
- Berger, D., Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart = Theorie und Forschung, Theologie, Bd. 37 (Regensburg 1998).
- Berger, D., Ratio fidei fundamenta demonstrat. Fundamentaltheologisches Denken zwischen 1870 und 1960, in: Wolf, H. (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962 (Paderborn 1999) 95–128.
- Berger, D., Art. Eschweiler, Karl, in: BBKL XVII (2000) 354–355.
- Berger, D., Art. Fittkau, Gerhard, in: BBKL XXIV (2005) 626–629.
- Berger, D./Vijgen, J. (Hgg.), Thomistenlexikon (Bonn 2006).
- Bergmann, E., Die Deutsche Nationalkirche (Breslau 1932).
- Berning, V., Der deutsche Katholizismus am Ausgang der Weimarer Republik unter Berücksichtigung des „Katholischen Akademikerverbands“. Eine Replik, in: Breuer/Cepl-Kaufmann, Moderne und Nationalsozialismus, 577–642.
- Besier, G., Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937 (Berlin-München 2001).
- Binder, G., Irrtum und Widerstand. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (München 1968).
- Birnbaum, W., Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie (Tübingen 1963).

- Blaschke, O., Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich = KSGW 122 (Göttingen 1997).
- Blaschke, O., Wie wird aus einem guten Katholiken ein guter Judenfeind? Zwölf Ursachen des katholischen Antisemitismus auf dem Prüfstand, in: Ders. u. Mattioli, A. (Hgg.), Katholischer Antisemitismus. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich (Zürich 2000) 77–110.
- Blasius, D., Carl Schmitt und der 30. Januar 1933. Studien zu Carl Schmitt, Frankfurt/M. 2009.
- Blass, H., Drei Männer der Wissenschaft in Euskirchen sind noch zu würdigen, in: Heimatkalender 1971/Jahrbuch für den Kreis Euskirchen 19 (1971) 144–145.
- Blömeke, S., „... auf der Suche nach festem Boden“. Lehrerausbildung in der Provinz Westfalen 1945/46. Professionalisierung versus Bildungsbegrenzung (Münster 1999).
- Boberach, H. (Bearb.), Inventar archivalischer Quellen des NS-Staates. Die Überlieferung von Behörden und Einrichtungen des Reichs, der Länder und der NSDAP = Texte und Materialien zur Zeitgeschichte, hg. i. A. d. Instituts für Zeitgeschichte. Bd. 3/1: Reichszentralbehörden, regionale Behörden und wissenschaftliche Hochschulen für die zehn westdeutschen Länder sowie Berlin (München-London-New York-Paris 1991).
- Boberach, H. (Hg.), Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 = VKZG.Q 12 (Mainz 1971).
- Boberach, H., Ämter, Abkürzungen, Aktionen des NS-Staates. Handbuch für die Benutzung von Quellen der nationalsozialistischen Zeit (München 1997).
- Bock, G., Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik = Schriften des Zentralinstituts für sozialwissenschaftliche Forschung der Freien Universität Berlin 48 (Opladen 1986).
- Böckenförde, E.-W., Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933, in: Hochl. 53 (1960/61) 215–239. Wiederabdruck in: Ders., Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos = Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche 1 (Freiburg 1988) 39–69.
- Bogdanski, A. A., The Significance of Clemens Baeumker in Neo-Scholastic Philosophy (Diss. Marquette Univ., Milwaukee/Wisconsin 1942).
- Bohrmann, H. (Hg.), NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. Edition und Dokumentation, bearb. von Gabriele Toepser-Ziegert. 7 Bde. (München u.a. 1985–2001).
- Borengässer, N. M., Art. Schrörs, Heinrich, in: BBKL XV (1999) 1259–1264.
- Brahtz, W., Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Maximilian Kaller (1880–1933). Ein Großstadtpapst wird Bischof. Diss. mschr. (Wien 2006).
- Brandl, L., Art. Roth, Joseph, in: BBKL VIII (1994) 742–744.
- Brandt, H. J./Häger, P., Art. Eschweiler, Karl, in: Dies. (Hgg.), Biographisches Lexikon der Katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848–1945 (Paderborn 2002) 185–186.
- Braunsberg/Ostpreussen. Stadt und Kreis in Bildern aus vergangenen Tagen. Zusammenestellt von E. Federau und N. Matern, hg. von der Gemeinschaft der Braunsberger Schulen (Soest 1986).

- Brechenmacher, Th., Die Kirche und die Juden, in: Hummel/Kißener, Die Katholiken und das Dritte Reich, 125–143.
- Brechenmacher, Th., Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (München 2005).
- Breuer, D./Cepl-Kaufmann, G. (Hgg.), Moderne und Nationalsozialismus im Rheinland. Vorträge des Interdisziplinären Arbeitskreises zur Erforschung der Moderne im Rheinland (Paderborn-München u.a. 1997).
- Breuer, S., Ordnungen der Ungleichheit - die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871–1945 (Darmstadt 2001).
- Breuning, K., Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934) (München 1969).
- Bröckling, U., Katholische Intellektuelle in der Weimarer Zeit. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens (München 1993).
- Bucher, R., Hitlers Theologie (Würzburg 2008).
- Bucher, R., Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert = PTHe, Bd. 37 (Stuttgart-Berlin-Köln 1998).
- Bung, H., Das Erbgesundheitsgesetz und seine Gegner, in: Deutsche Verwaltung. Organ der Verwaltungsrechtswahrer des Nationalsozialistischen Rechtswahrerbundes 12 (1935) 1–8.
- Bung, H., Die Stellung des Sterilisierten nach kanonischem Eherecht, in: Jugend und Recht. Zeitschrift für Neugestaltung des deutschen Rechts, hg. vom National-Sozialistischen Rechtswahrerbund/Junge Rechtswahrer, 9 (1935), H. 3, 64–66.
- Bung, H., Weltanschauung, Rasse und Recht, in: NS-Briefe. Volk und Recht 3 (1935) 44–46.
- Burkard, D., Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät, in: Wiesing, U. u.a. (Hgg.), Die Universität Tübingen im Nationalsozialismus = Contubernium 73 (Stuttgart 2010) 119–175.
- Burkard, D., Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition = Römische Inquisition und Indexkongregation 5 (Paderborn 2005).
- Burkard, D./Weiß, W. (Hgg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. I/1: Institutionen und Strukturen (Würzburg 2007).
- Burleigh, M., Sacred Causes. Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda (London 2007).
- Cancik, H., ‚Neuheiten‘ und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik, in: Ders. (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik (Düsseldorf 1982) 176–212.
- Caronello, G., Max Scheler und Carl Schmitt - zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917/18), in: Bermes, C./Henckmann, W./Leonardy, H. (Hgg.), Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens (Würzburg 2003) 225–254.

- Casper, B., Gesichtspunkte für eine historische Darstellung der deutschen Katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Rauscher, A. (Hg.), *Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus*, München-Paderborn-Wien 1973, 85–96.
- Castanyé, J., *Die politische Theologie Alfred de Quervains* (BSHST 41), Bern 1981.
- Chenaux, P., L'influence de Jacques Maritain en Allemagne, in: Hubert, B. (Hg.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée* (Paris 1996) 87–112.
- Chronik der Rheinischen Friedrich Wilhelm-Universität zu Bonn 47 (1923); 51 (1925/26).
- Clemens, G., Rechtskatholizismus zwischen den Weltkriegen, in: Langner, A. (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800* (Paderborn 1985) 111–130.
- Conway, J. S., *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge* (München 1969).
- Conway, M., *Catholic Politics in Europe, 1918–1945* (London 1997).
- Conze, V., *Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970)* = *Studien zur Zeitgeschichte* 69 (München 2005).
- Conzemius, V., German Catholics and the Nazi Regime in 1933, in: *IER* 108 (1967) 326–335.
- Conzemius, V., Joseph Lortz - ein Kirchenhistoriker als Brückenbauer. Vom leichtfertigen Umgang mit Ideengeschichte und theologischer Geschichtsdeutung, in: *Geschichte und Gegenwart* 9 (1990) 247–278.
- Conzemius, V., Le Concordat du 20 juillet 1933 entre le Saint-Siège et l'Allemagne. Esquisse d'un bilan de la recherche historique, in: *AHP* 15 (1977) 333–362.
- Corsten, W. (Hg.), *Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945* (Köln 1949).
- Dachs, H., Albert Ehrhard - Vermittler oder Verräter?, in: Weinzierl, E. (Hg.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung* (Graz-Wien-Köln 1974) 213–233.
- Dahlheimer, M., *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936* = *VKZG.F* 83 (Paderborn u.a. 1998).
- Dahlke, B., *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* = *Beiträge zur historischen Theologie* 152 (Tübingen 2010).
- Damberg, W., Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: Siegele-Wenschkewitz, L., *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus* = *AKZG, B* 18 (Göttingen 1993) 145–167.
- Dempf, A., Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende (Kolmar o. J. [ca. 1941]).
- Dempf, A., Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg, in: *Hochl.* 61 (1969) 234–242.
- Denzler, G., Katholisch-Theologische Wissenschaft im Dritten Reich. Die Forschungssituation, in: Denzler, G./Siegele-Wenschkewitz, L. (Hgg.), *Theologische Wissenschaft im „Dritten Reich“. Ein ökumenisches Projekt* = *ArTe* 110 (Frankfurt/M. 2000) 11–39.

- Denzler, G., Katholische Zugänge zum Nationalsozialismus, in: Denzler, G./Siegele-Wenschkewitz, L. (Hgg.), *Theologische Wissenschaft im „Dritten Reich“*. Ein ökumenisches Projekt = ArTe 110 (Frankfurt/M. 2000) 40–67.
- Denzler, G., Schmerzhaft ökumenische Erinnerungen. Neugefundene Briefe des Paderborner Kirchenhistorikers Adolf Herte an den Erlanger Kirchenhistoriker Walther von Loewenich, in: ZBKG 71 (2002) 187–200.
- Denzler, G., *Widerstand ist nicht das richtige Wort*. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich (Zürich 2003).
- Denzler, G., *Widerstand oder Anpassung? Katholische Kirche und Drittes Reich* (München u.a. 1984).
- Denzler, G., Zwei unzertrennliche Freunde. Briefauszüge von Sebastian Merkle an Albert Ehrhard, in: Fleckenstein, G./Klöcker, M./Schloßmacher, N. (Hgg.), *Kirchengeschichte. Alte und neue Wege*. FS Chr. Weber. Bd. 1 (Frankfurt 2008) 455–486.
- Dierker, W., *Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941* = VKZG.F 92 (Paderborn-München u.a. 2002).
- Dierker, W., „Niemals Jesuiten, niemals Sektierer“. Die Religionspolitik des SD 1933–41, in: Wildt, M. (Hg.), *Nachrichtendienst, politische Elite und Mordeinheit. Der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS* (Hamburg 2003) 86–117.
- Dietrich, D. J., *Catholic Citizens in the Third Reich* (New Brunswick 1988).
- Dietrich, D. J., *Catholic Theologians in Hitler's Third Reich. Adaptation and Critique*, in: JChS 29 (1987) 19–45.
- Dietrich, D. J., *Human Rights and the Catholic Tradition*, New Brunswick 2007.
- Dietrich, D. J., *Joseph Mayer and the Missing Memo. A Catholic Justification for Euthanasia*, in: *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*, Bd. 1: *Jews and Christians during and after the Holocaust* (Oxford 1989) 38–49.
- Dohms, P. (Bearb.), *Flugschriften in Gestapo-Akten. Nachweis und Analyse der Flugschriften in den Gestapo-Akten des Hauptstaatsarchivs Düsseldorf* = *Veröffentlichungen der staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen*, Reihe C, Bd. 3 (Siegburg 1977).
- Drobner, H., Art. Herte, Adolf, in: BBKL XXIV (2005) 833–835.
- Dülmen, R. van, *Katholischer Konservatismus oder die „soziologische“ Neuorientierung. Das „Hochland“ in der Weimarer Zeit*, in: ZBLG 36 (1973) 254–304.
- Drumm, J., Art. Eschweiler, Karl, in: LThK, 3. Aufl., Bd. 3 (Freiburg 1995) 881.
- Ehrhard, A., *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Licht der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit* (Stuttgart 1902).
- Engelhart, R., *Die Berufung Herman Hefeles an die Staatliche Akademie Braunsberg im Jahre 1929*, in: ZGAE 46 (1991) 117–148.
- Engelhart, R., *„Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche“*. Philipp Funk (1884–1937). *Leben und Werk* = EHS.G, Bd. 695 (Frankfurt 1996).
- Engert, J., *Studien zur theologischen Erkenntnislehre* (Regensburg 1926).

- Eppel, K., Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift „Schönere Zukunft“ zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938 = Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs 69 (Wien-Köln-Graz 1980).
- Ericksen, R. P., Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus (München-Wien 1986).
- Ernesti, J., Ökumene im Dritten Reich = KKTs 77 (Paderborn 2007).
- Eschweiler, K. J./Wiesen, K., Ein Mühlstein wurde zum Ehrenmal in Lechenich, in: Heimatkalender 1972/Jahrbuch für den Kreis Euskirchen 20 (1972) 56–63.
- Faber, R., Lateinischer Faschismus. Über Carl Schmitt, den Römer und Katholiken = Kulturwissenschaftliche Studien 6 (Berlin-Wien 2001).
- Faber, R., Politischer Katholizismus. Die Bewegung von Maria Laach, in: Cancik, H. (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik (Düsseldorf 1982) 136–158.
- Faber, R., Die Verkündigung Vergils. Reich - Kirche - Staat. Zur Kritik der ‚Politischen Theologie‘ = AWTS 4 (Hildesheim 1975).
- Falkenberg, G., Das Collegium Albertinum im Spannungsfeld zweier Weltkriege und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft 1912–1945, in: Evertz, W. (Hg.), Im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche. 100 Jahre Priesterausbildung im Collegium Albertinum = SKKG 26 (Siegburg 1992) 205–261.
- Faulenbach, H., Ein Weg durch die Kirche. Heinrich Josef Oberheid = SVRKG 105 (Köln 1992).
- Feldkamp, M. F., Reichskirchengeschichtsschreibung und Grenzlandforschung. Zum wissenschaftlichen und publizistischen Werk des Bonner Historikers Leo Just (1901–1964), in: Dietz, B./Gabel, H./Tiedau, U. (Hgg.), Griff nach dem Westen. Die „Westforschung“ der völkisch-nationalen Wissenschaften zum nordwesteuropäischen Raum (1919–1960) = Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 6 (Münster 2003) 1017–1036.
- Feuling, D., Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel. Drei Vorträge für Gebildete (Beuron ³1926).
- Fischer, H. J., Hitlers Apparat. Namen, Ämter, Kompetenzen. Sonderausgabe (Kiel 2000).
- Fittkau, G., Art. Kaller, Maximilian, in: Gatz, E. (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983) 357–361.
- Flammer, Th., Die Katholisch-Theologische Fakultät Münster, in: Burkard/Weiß, Katholische Theologie im Nationalsozialismus (2007), 199–216.
- Fliethmann, T., Vernünftig glauben. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes = BDS 26 (Würzburg 1997).
- Flury, J., Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie = ÖB 13 (Freiburg/Schweiz 1979).
- Franzen, A., Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein = BoBKG 6 (Köln 1974).

- Fries, H., Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie (Heidelberg 1949).
- Ganssmüller, C., Die Erbgesundheitspolitik des Dritten Reiches. Planung, Durchführung und Durchsetzung (Köln-Wien 1987).
- Gardeil, A., La Crédibilité et l'Apologétique (Paris ²1912).
- Garrigou-Lagrange, R., De revelatione per ecclesiam catholicam proposita. 2 Bde. (Rom ⁵1950) [EA Rom 1918].
- Gasper, H., Das Wirken Scheebens als Priester und Theologe, in: Trippen, N. (Hg.), Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift zur Feier des 250jährigen Bestehens am 29. Juni 1988 = SKKG 23 (Siegburg 1988) 223–243.
- Geiselman, J. R., Die Entwicklung des Kirchenbegriffs von J. A. Möhler, in: ThQ 112 (1931) 1–91.
- Geiselman, J. R., Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg 1964).
- Geiselman, J. R., Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (J. M. Sailer), in: Daniélou, J./Vogrinler, H. (Hg.), Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Freiburg 1961) 474–530.
- Geiselman, J. R., Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule = Die Überlieferung in der neueren Theologie 1–2 (Freiburg ²1966).
- Gerber, U., Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart (Gütersloh 1966).
- Gerl-Falkovitz, H.-B., Il „ver sacrum catholicum“ in Germania come reazione alla prima guerra mondiale, con particolare attenzione alla figura di Erich Przywara, in: ASRel 6 (2001) 105–121.
- Gerwing, M., Zur Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie, in: FZPhTh 43 (1996) 65–83.
- Gössmann, E., Katholische Theologie unter der Anklage des Nationalsozialismus. Zum zehnten Todestag von Michael Schmaus - aus Anlass einiger jüngerer Veröffentlichungen, in: MThZ 55 (2004) 151–167.
- Götz von Olenhusen, I., Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion u. Politik 1928–1933 = Edition Archiv der deutschen Jugendbewegung 2 (Köln 1987).
- Götze, A., Weltanschauung, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 25 (1924) 42–51.
- Goritzka, R., Der Seelsorger Robert Grosche. Dialogische Pastoral zwischen Erstem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil = STPS 39 (Würzburg 1999).
- Gotto, K., Die Wochenzeitung Junge Front/Michael = VKZG.F, Bd. 8 (Mainz 1970).
- Gotto, K./Repgen, K. (Hgg.), Die Katholiken und das Dritte Reich (Mainz 1990).
- Grabmann, M., Scheebens theologisches Lebenswerk, in: M. J. Scheeben, Ges. Schriften, hg. von J. Höfer, Bd. 1 (Freiburg 1941) XXI–XLI.

- Grabmann, M., *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik* (München 1923).
- Grabner-Haider, A./Strasser, P., *Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie* (Wien 2007).
- Graf, F. W., *Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik*, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2004 (München 2005) 49–82.
- Greive, H., *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935 = Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Universität Köln* 1 (Heidelberg 1967).
- Griech-Polelle, B., *Bishop Von Galen. German Catholicism and National Socialism* (New Haven 2002).
- Groothuis, R. M., *Im Dienste einer überstaatlichen Macht. Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur* (Münster 2002).
- Grosche, R., *Die Kirche und ihre Aufgabe*, in: Ders., *Wenn du die Gabe Gottes kennst* (Frankfurt/M. 1930) 146–150.
- Gross, J., *Das neue Notizbuch 1985–1990* (Stuttgart 1990).
- Gross, R., *Jesus oder Christus? Überlegungen zur Judenfrage in der politischen Theologie Carl Schmitts*, in: Göbel, A./Laak, D. van/Villinger, I. (Hgg.), *Metamorphosen des Politischen* (Berlin 1995) 75–94.
- Grüttner, M., *Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik = Studien zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte* 6 (Heidelberg 2004).
- Guardini, R., *Berichte über mein Leben* (Düsseldorf 1985).
- Guardini, R., *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*. Nachwort Heinrich Fries (Basel 1953).
- Gurian, W., *Von der Aufklärung zur Romantik* [Rez. zu einem Buch von Ph. Funk], in: *Reichszeitung*, Nr. 85, 14.04.26.
- Gurian, W., *Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich* (Luzern 1936).
- Haecker, Th., *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler*, in: Ders., *Christentum und Kultur* (München 1927) 221–273.
- Hammans, H., *Arnold Rademacher (1873–1939). Religionslehrer - Professor*, in: Schein, K. (Hg.), *Christen zwischen Niederrhein und Eifel. Lebensbilder aus zwei Jahrhunderten*. Bd. 2 (Aachen u.a. 1993) 115–140.
- Handbuch des Erzbistums Köln*, Ausgabe 23 (Köln 1933).
- Harnack, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig 1924).
- Harnack, A. von, *Das Wesen des Christentums*, hg. von C.-D. Osthövener (Tübingen 2005).
- Hartmann, W. (Hg.), *Max Scheler. Bibliographie* (Stuttgart-Bad Canstatt 1963).
- Hasenfuß, J., *Art. Eschweiler, Karl*, in: *LThK*, 2. Aufl., Bd. 3 (Freiburg 1959) 1100.
- Hasenkamp, G., *Epilog*, in: Rahner, H./Severus, E. von (Hgg.), *Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie*. P. Thomas Michels zum 70. Geburtstag = BGAM.S 2 (Münster 1963) 724–734.

- Hastings, D., *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism* (Oxford 2010).
- Hausberger, K., *Die Philosophisch-Theologische Hochschule Regensburg*, in: Burkard/Weiß, *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. I/1, 467–490.
- Hausberger, K., *Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse = Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3* (Regensburg 1999).
- Hauser, L., *Kritik der neomythischen Vernunft. Bd. 1: Menschen als Götter der Erde. 1800–1945* (Paderborn 2004); *Bd. 2: Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945* (Paderborn 2009).
- Hehl, U. von, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945 = VKZG.F 23* (Mainz 1977).
- Hehl, U. von, Art. Schulte, Karl Joseph, in: *LThK*, 3. Aufl., Bd. 9 (Freiburg 2000) 302.
- Heiber, H., *Akten der Partei-Kanzlei der NSDAP. Rekonstruktion eines verlorengegangenen Bestandes. Sammlung der in anderen Provenienzen überlieferten Korrespondenzen, Niederschriften von Besprechungen usw. mit dem Stellvertreter des Führers und seinem Stab bzw. der Partei-Kanzlei, ihren Ämtern, Referaten und Unterabteilungen sowie mit Heß und Bormann persönlich* (München u.a. 1983–1992).
- Heiber, H., *Universität unterm Hakenkreuz. Teil II: Die Kapitulation der Hohen Schulen. Das Jahr 1933 und seine Themen. Bd. 2* (München u.a. 1994).
- Heiber, H., *Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands = Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 13* (Stuttgart 1966).
- Heinz, G., *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie = TTS 25* (Mainz 1984).
- Heinze, C., *Die Pädagogik an der Universität Leipzig in der Zeit des Nationalsozialismus 1933–1945* (Bad Heilbrunn 2001).
- Henrich, F., *Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung* (München 1968).
- Heschel, S., *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton, NJ 2008).
- Heymann, A., *Maria Dahmen - Opernsängerin aus Euskirchen*, in: *Kreis Euskirchen, Jahrbuch 1999*, 113–115.
- Hildebrand, D. von, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938. Hg. von E. Wenisch = VKZG.Q 43* (Mainz 1994).
- Himes, M. J., *Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the Beginnings of Modern Ecclesiology* (New York 1997).
- Höfer, J., *Von der ersten zur zweiten Auflage von Scheebens Handbuch der katholischen Dogmatik*, in: *M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre. Zweite Auflage, hg. und eingel. von M. Grabmann = Gesammelte Schriften III* (Freiburg 1948) V–XXIII.

- Höpfner, H.-P., Die Universität Bonn im Dritten Reich. Akademische Biographien unter nationalsozialistischer Herrschaft (Bonn 1999).
- Hoffmann, N., Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben = AnGr 160 (Rom 1967).
- Hohoff, C., Unter den Fischen. Erinnerungen an Männer, Mädchen und Bücher 1934–1939 (Wiesbaden-München 1982).
- Honecker, M., Weltanschauung. Versuch einer Begriffsklärung, in: Tagespost. Volkszeitung für Breisgau, Schwarzwald u. badisches Oberland. Ausg. A. Jg. 27 (70). Nr. 111, 26.04.34; Nr. 112, 27.04.34; Nr. 117, 03.05.34; Nr. 118, 04.05.34.
- Horn, K.-P., Erziehungswissenschaft in Deutschland im 20. Jahrhundert. Zur Entwicklung der sozialen und fachlichen Struktur der Disziplin von der Erstinstitutionalisierung bis zur Expansion (Bad Heilbrunn 2003).
- Hürten, H., Deutsche Briefe 1934–38. Ein Blatt der katholischen Emigration = VKZG.Q 6 (Mainz 1969).
- Hürten, H., Deutsche Katholiken 1918–1945 (Paderborn 1995).
- Hürten, H., Der Einfluß Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland, in: JCSW 26 (1985) 25–39.
- Hürten, H., Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts = VKZG.F 11 (Mainz 1972).
- Hummel, K.-J., Kirche und Katholiken im Dritten Reich, in: Ders. (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz = VKZG.F 100 (Paderborn u.a. 2004) 59–81.
- Hummel, K. J./Kißener, M. (Hgg.), Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten. FS K. Repgen (Paderborn 2009).
- Huttner, M., Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf. Eine Untersuchung der ‚Times‘ und des ‚Manchester Guardian‘ von 1930–1939 = VKZG.F 67 (Paderborn u.a. 1995).
- Imbach, R., Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren, in: ThQ 172 (1992) 196–207.
- Imkamp, W., Theologie von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in: Brandmüller, W. (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. III (St. Ottilien 1991) 539–651.
- Inventar staatlicher Akten zum Verhältnis von Staat und Kirchen 1933–1945, bearbeitet von C. Abele und H. Boberach. 3 Bde. (Kassel 1987).
- Iserloh, E., Joseph Lortz - Leben und ökumenische Bedeutung, in: Decot, R./Vinke, R. (Hgg.), Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887–1975). Beiträge zur Reformationgeschichte und Ökumene = VIEG, Beiheft 30 (Stuttgart 1989) 3–11.
- Ishida, Y., Jungkonservative in der Weimarer Republik. Der Ring-Kreis 1928–1933 (Frankfurt 1988).
- Jakob, V., Die illustren Freunde des Dr. Schranz, in: Westfalenspiegel 54 (2005), Heft 1, 50–51.

- Jauch, R., Art. Soiron, Hubert Heinrich Leo, in: BBKL X (1995) 749–756.
- Jayme, E. (Hg.), Luís Cabral de Moncada und Carl Schmitt. Briefwechsel 1943–1973 (Heidelberg 1997).
- Jedin, H., Heinrich Schrörs, in: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Katholische Theologie (Bonn 1968) 67–77.
- Jeggle-Merz, B., Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl = LWQF, Bd. 84 (Münster 1998).
- Journet, Ch./Maritain, J., Correspondance Vol. II: 1930–1939 (Fribourg/Schweiz 1997).
- Jünger, E./Schmitt, C., Briefe 1930–1983. Hrsg., kommentiert und mit einem Nachw. von Helmuth Kiesel (Stuttgart 1999).
- Junghanns, A., Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (Freiburg 1979).
- Just, L., Briefe an Hermann Cardauns, Paul Fridolin Kehr, Aloys Schulte, Heinrich Finke, Albert Brackmann und Martin Spahn 1923–1944. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von M. F. Feldkamp = Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 12 (Frankfurt 2002).
- Justizministerium des Landes NRW (Hg.), Justiz und Erbgesundheit. Zwangssterilisation, Stigmatisierung, Entrechtung. „Das Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ in der Rechtsprechung der Erbgesundheitsgerichte 1934–1945 und seine Folgen für die Betroffenen bis in die Gegenwart (Düsseldorf 2008).
- Kager, R., Die theologische Hermeneutik Johann Adam Möhlers (1796–1838). Diss. mschr. (Fribourg/Schw. 2004).
* Online-Version, URL: <http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=KagerR.pdf>
- Katann, O., Zur Geschichte des Schlagwortes „Positives Christentum“, in: GWU 7 (1956) 103–110.
- Keinhorst, W., Wilhelm Stapel. Ein evangelischer Journalist im Nationalsozialismus. Gratwanderer zwischen Politik und Theologie (Frankfurt/M. 1993).
- Kern, W./Niemann, F. J., Theologische Erkenntnislehre (Düsseldorf 1981).
- Keßler, H., Wilhelm Stapel als politischer Publizist. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Nationalismus zwischen den beiden Weltkriegen (Nürnberg 1967).
- Kesternich, H. J., Katholische Kirche in der Stadt und im Altkreis Euskirchen - zwei Fallstudien, in: Nationalsozialismus im Kreis Euskirchen. Die braune Vergangenheit einer Region. 2 Bde. = Geschichte im Kreis Euskirchen, hg. vom Geschichtsverein des Kreises Euskirchen 20 (2006) I, 365–474.
- Klee, E., „Die SA Jesu Christi“. Die Kirchen im Banne Hitlers (Frankfurt 1989).
- Klee, E., Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945 (Frankfurt 2003).
- Kleineidam, E., Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945 (Köln 1961).
- Klemperer, K. von, Konservative Bewegungen. Zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus (München-Wien 1962).

- Kleinwächter, M., Das System des göttlichen Kirchenrechts. Der Beitrag des Kanonisten Hans Barion (1899–1973) zur Diskussion über Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts = FKRW 26 (Würzburg 1996).
- Kleutgen, J., Die Theologie der Vorzeit vertheidigt. Bd. 1 (Münster 1853).
- Klönne, A., Art. Jugendbewegung, in: TRE, Bd. 17 (Berlin-New York 1988) 423–426.
- Klönne, A., Die Liturgische Bewegung: „erblich“ belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution, in: Becker, H./Hilberath, B. J./Willers, U. (Hgg.), Gottesdienst - Kirche - Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform (St. Ottilien 1991) 13–21.
- Kluxen, W., Art. Baeumker, Clemens, in: LThK, 3. Aufl., Bd. 1 (Freiburg 1993) 1351.
- Knebel, S., Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1750 = Paradeigmata 21 (Hamburg 2000).
- Knoll, A., Glaube und Kultur bei Romano Guardini (Paderborn u.a. 1993).
- Koch, L., Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt (Paderborn 1934).
- Koenen, A., Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches“ (Darmstadt 1995).
- Kösters, C., Katholiken im Dritten Reich: Eine wissenschafts- und forschungsgeschichtliche Einführung, in: Hummel/Kißener, Die Katholiken und das Dritte Reich, 37–59.
- Kolping, A. (Hg.), In memoriam Arnold Rademacher (Bonn 1969).
- Kolping, A., Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart (Bremen 1964).
- Koren, H., Nachlese. Bilder und Betrachtungen (Graz 1978).
- Kosch, W., Das katholische Deutschland, Bd. 1 (Augsburg 1933).
- Koß, S., Art. Eschweiler, Karl, in: Koß, S./Löhr, W. (Hgg.), Biographisches Lexikon des KV. Teil 3 = Revocatio historiae 4 (Scherfeld 1994) 36–37.
- Koster, M. D., Natur und Übernatur. Die christliche Gesamtordnung, in: Cath(M) 5 (1936) 15–29, zit. nach dem Wiederabdruck in: Ders., Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien (Mainz 1971) 3–15.
- Krabbel, G., Die Salzburger Hochschulwochen, in: Die Schildgenossen 11 (1931) 556–558.
- Krauss, G., Erinnerungen an Carl Schmitt. Teil 1 (1929–31), in: Criticón 16 (1986) 127–130; T. 2 (1931–33), in: ebd. 180–184; T. 3 (1933), in: Schmittiana 1 (1988) 55–69; T. 4 (1933–34), in: Schmittiana 2 (1990) 72–111; Nachträge (1933–34), in: Schmittiana 3 (1991) 45–51.
- Krebs, E., Wesen und Werden des Glaubens nach katholischem Verständnis = Wissen und Wirken 30 (Karlsruhe 1926).
- Kreidler, H., Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams = TTS 29 (Mainz 1988).
- Kreidler, H., Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: RoJKG 2 (1983) 129–140.
- Kreutzer, H., Das Reichskirchenministerium im Gefüge der nationalsozialistischen Herrschaft = Schriften des Bundesarchivs 56 (Düsseldorf 2000).

- Krieg, R. A., *Catholic Theologians in Nazi Germany* (New York-London 2004).
- Krieg, R. A., Karl Adam, National Socialism and Christian Tradition, in: TS 60 (1999) 432–456.
- Krieg, R. A., The Conflict Between Engelbert Krebs and the Third Reich, in: Dietrich, D. J. (Hg.), *Christian Responses to the Holocaust* (Syracuse 2003) 24–37.
- Kröger, K., Bemerkungen zu Carl Schmitts „Römischer Katholizismus und politische Form“, in: Quaritsch, H. (Hg.), *Über Carl Schmitt = Schriftenreihe der Hochschule Speyer* 102 (Berlin 1988) 159–165.
- Kühlmann, W., *Im Schatten des Leviathan* (1933). Carl Schmitt und Konrad Weiß, in: Ders./Luckscheiter, R. (Hgg.), *Moderne und Antimoderne. Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur* (Freiburg 2009) 257–305.
- Kühn, U., *Natur und Gnade* (Berlin 1962).
- Kuption, J., *Nationalsozialismus und positives Christentum* (Weimar 1937).
- Kurz, R., *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation = LKGG, Bd. 24* (Gütersloh 2007).
- Lang, H., *Die Lehre des hl. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens* (Augsburg 1929).
- Lange, H., *De gratia. Tractatus dogmaticus* (Freiburg 1929).
- Laak, D. van/Villinger, I., *Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv = Veröffentlichung der staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen, Reihe C, Bd. 32* (Siegburg 1993).
- Lauermann, M., Carl Schmitt - Jenseits biographischer Mode. Ein Forschungsbericht 1993, in: Wacker (Hg.), *Die eigentliche katholische Verschärfung*, 295–319.
- Lautenschläger, G., Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers = SKNZ 1 (Würzburg 1987).
- Lehmeyer, M., *Vordenker des Glaubens. Die Glaubentheorie Karl Adams = Theorie und Forschung. Theologie 35* (Regensburg 1998).
- Lennerz, H., *Schellers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche* (Münster 1924).
- Lennerz, H., *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren* (Freiburg 1926).
- Lewy, G., *The Catholic Church and Nazi Germany* (London 1964).
- Lippmann, A., *Marburger Theologie im Nationalsozialismus = Academia Marburgensis 9* (München 2003).
- Lob, B., Albert Schmitt OSB, Abt in Grüssau und Wimpfen. Sein kirchenpolitisches Handeln in der Weimarer Republik und im Dritten Reich = FQKGO 31 (Köln 2000).
- Lodovici, U., *Jacques Maritain e la teologia politica del Novecento*, Diss. Università Ca' Foscari (Venezia 2010). URL: <http://hdl.handle.net/10579/944>

- Lönne, K.-E., Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert = edition suhrkamp 1264 (Frankfurt 1986).
- Löschner, M., „... der gesunden Vernunft nicht zuwider ...?“ Katholische Eugenik in Österreich vor 1938 (Innsbruck 2009).
- Lortz, J., Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus, kirchengeschichtlich gesehen (Münster 1933).
- Lortz, J., Katholisch und doch nationalsozialistisch, in: Germania Nr. 27 vom 28.01.1934.
- Lortz, J., Unser Kampf um das Reich, in: Germania Nr. 124 vom 6.5.1934 (Dritte Beilage).
- Lowitsch, B., Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung (Wiesbaden 1980).
- Lubac, H. de, Die Freiheit der Gnade. Bd. II: Das Paradox des Menschen (Einsiedeln 1971).
- Lüdtke, G. (Hg.), Kürschners deutscher Gelehrten-Kalender. 5. Ausgabe (Berlin 1935).
- Lukens, M. B., Joseph Lortz and a Catholic Accommodation with National Socialism, in: Erickson, R. P./Heschel, S. (Hgg.), Betrayal. German Churches and the Holocaust (Minneapolis 1999) 149–168.
- Maaßen, G. H., Geschichte der Pfarreien des Dekanates Bonn, Teil II: Bonn Land = GPEK, hg. von K. Th. Dumont, Bd. V, 2 (Bonn 1899).
- Manemann, J., Carl Schmitt und die politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus = MBTh 61 (Münster 2002).
- Maritain, J., Œuvres complètes. 17 Bde. (Fribourg 1982ff.).
- Marschler, Th., Art. Eschweiler, Karl, in: Berger/Vijgen, Thomistenlexikon, Sp. 155–160.
- Marschler, Th., Die Bearbeitung des theologischen Erkenntnisproblems seit der Aufklärung in der Interpretation Karl Eschweilers. Einleitung zum Band: Eschweiler, K., Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Th. Marschler (Münster 2010) IX–LXXI.
- Marschler, Th., Katholisch-theologische Fakultäten im nationalsozialistischen Staat. Programm und erste Resultate eines umfangreichen Forschungsprojekts, in: FKTh 24 (2008) 142–147.
- Marschler, Th., Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945 (Bonn 2004).
- Marschler, Th., Die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade als „Mittelpunkt aller Theologie“. Einführung zum Neudruck von: Garrigou-Lagrange, R., Der Sinn für das Geheimnis (Bonn 2004) III*–XXIV*.
- Maschke, G., Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik (Wien 1987).
- May, G., Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945 = KStT 28 (Amsterdam 1975).
- May, G., Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen (Stein am Rhein 1991).
- Mayer, J., Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker = Studien zur Katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik 3 (Freiburg 1927).

- Mayer, J., Zum Gesetz gegen erbkranken Nachwuchs, in: Germania vom 13.08.33.
- Mayer, R., Zum *desiderium naturale visionis Dei* nach Johannes Duns Scotus und Thomas de Vio Cajetan. Eine Anmerkung zum Denken Henri de Lubacs, in: Angelicum 85 (2008) 737–763.
- Mehring, R., Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie (München 2009).
- Mehring, R. (Hg.), „Auf der gefährlichen Straße des öffentlichen Rechts“. Briefwechsel Carl Schmitt - Rudolf Smend 1921–1961. Mit ergänzenden Materialien (Berlin 2010).
- Meier, H., Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden (Stuttgart-Weimar 1998).
- Meier, H. G., „Weltanschauung“. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs. Diss. mschr. (Münster 1967).
- Meier, M., Die braunen Lehrer des Papstes, in: Tages-Anzeiger (Zürich) vom 08.05.2009.
* zit. nach Online-Version (Stand: 26.12.2010):
URL: <http://www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Die-braunen-Lehrer-des-Papstes/story/15943687>
- Meinertz, M., Begegnungen in meinem Leben (Münster 1956).
- Merkt, A., Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter = SVigChr 58 (Leiden u.a. 2001).
- Mertens, L., „Nur politisch Würdige“. Die DFG-Forschungsförderung im Dritten Reich 1933–1937 (Berlin 2004).
- Micklem, N., National Socialism and the Roman Catholic Church. Being an account of the conflict between the National Socialist Government of Germany and the Roman Catholic Church 1933–1938 (London 1939, Reprint New York 1981).
- Möllenbeck, Th., Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zu den metaphysischen Anfangsgründen der Theologie mit Johannes Duns Scotus, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. Diss. mschr. (Paderborn 2004).
- Mogge, W., Religiöse Vorstellungen in der deutschen Jugendbewegung, in: Cancik, H. (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik (Düsseldorf 1982) 90–103.
- Mohler, A. (Hg.), Carl Schmitt. Briefwechsel mit einem seiner Schüler (Berlin 1995).
- Mohler, A./Weissmann K., Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch (Graz 2005).
- Moll, H. (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. (Paderborn 2010).
- Moltmann, J. Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie (Gütersloh 1995).
- Morado, G. J., También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange. Estudio comparativo desde la perspectiva teológico-fundamental = Tesi Gregoriana. Serie teologia, Vol. 66 (Roma 2000).
- Mori, E. G., Il motivo della fede da Gaetano a Suárez. Con appendici di fonti manoscritte = AnGr 60 (Roma 1953).

- Morsey, R., Anton Baumstark und Georg Schreiber 1933–1948. Zwei gegensätzliche politische Positionen innerhalb der Görres-Gesellschaft, in: JTGG 2003 (Paderborn 2004) 103–129.
- Morsey, R., Der lange Weg zu einem Forschungsinstitut der Görres-Gesellschaft in Spanien 1922–1927, in: Ders., Die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Streiflichter ihrer Geschichte (Paderborn 2009) 213–284.
- Morsey, R., Der politische Katholizismus 1890–1933, in: Rauscher, A. (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. 1 (München-Wien 1981) 110–164.
- Morsey, R., Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und nationaler Erhebung 1923/33 (Stuttgart 1977).
- Morsey, R., Georg Schreiber. Der Wissenschaftler, Kulturpolitiker und Wissenschaftsorganisator, in: WestfZs 131/132 (1981/82) 121–159.
- Morsey, R., Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur. Die Geschichte der Görres-Gesellschaft 1932/33 bis zum Verbot 1941 (Paderborn u.a. 2002).
- Motschenbacher, A., Katechon oder Grobinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts (Marburg 2000).
- Muckermann, F., Kulturfragen der Gegenwart, in: Das Neue Ufer. Kulturelle Beilage der Germania, Nr. 14 vom 3. April 1926.
- Müller, A., Weltanschauung - eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff = Münchener philosophische Studien N.F. 28 (Stuttgart 2010).
- Müller, C. F., Konrad Weiss, Dichter und Denker des „Geschichtlichen Gethsemane“ = Seges 4 (Freiburg/Schweiz 1965).
- Müller, G., Der „Katholische Akademikerverband“ im Übergang von der Weimarer Republik ins „Dritte Reich“, in: Breuer/Cepl-Kaufmann, Moderne und Nationalsozialismus, 551–576.
- Müller, L., Was ist positives Christentum? (Stuttgart 1939).
- Murray, J. C., Scheeben on Faith. Ed. by D. Th. Hughson = TST 29 (Lewiston 1987 [ursprgl. Diss. Rom 1937]).
URL: <http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1937.htm>
- Mussinghoff, H., Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Entstehung und Auslegung der Hochschulbestimmungen des Konkordats mit Preußen von 1929, dargestellt unter Berücksichtigung des Preußischen Statutenrechts und der Bestimmungen des Reichskonkordats = VKZG.F 27 (Mainz 1979).
- Naab, E., Art. Krebs, Engelbert, in: BBKL IV (1994) 632–633.
- Neufeld, K. H., Art. Lennerz, Heinrich Johann Wilhelm, in: O'Neill, C./Domínguez, J. M. (Hgg.), Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Bd. 3 (Roma-Madrid 2001) 2332.
- Neuhäusler, J., Kreuz und Hakenkreuz (München 1946).
- Nichtweiß, B., Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons, in: Wacker, Die eigentliche katholische Verschärfung, 37–64.

- Nichtweiß, B., „Die Zeit ist aus den Fugen“. Auszüge aus den Briefen von Paul Adams an Erik Peterson, in: Wacker, Die eigentliche katholische Verschärfung, 65–87.
- Nichtweiß, B., Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Freiburg ²1994).
- * URL:
http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5489/pdf/Nichtweiss_Erik_Peterson.pdf
- Nichtweiß, B. (Hg.), Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000 = Religion, Geschichte, Gesellschaft 16 (Münster 2001).
- Nowak, K., „Euthanasie“ und Sterilisierung im „Dritten Reich“. Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses und der „Euthanasie“ = AGK.E 12 (Göttingen ³1984).
- NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. Bd. 4,1 (1936). Bearbeitet von G. Toepser-Ziegert unter Mitarbeit von D. Kohlmann-Viand u. K. Peter (München u.a. 1993).
- O'Meara, Th. F., Church and Culture. German Catholic Theology, 1860–1914 (Notre Dame, Ind. 1991).
- O'Meara, Th. F., Erich Przywara, S. J. His Theology and His World (Notre Dame, Ind. 2002).
- O'Meara, Th. F., The Witness of Engelbert Krebs, in: Cernera, A. J. (Hg.), Continuity and Plurality in Catholic Theology (Fairfield, Conn. 1998) 127–153.
- Otto, M., Werner Weber - ein Opfer der politischen Säuberung nach 1945. Als Professor des öffentlichen Rechts verließ er 1949 die Universität Leipzig, in: Sächsische Verwaltungsblätter 9/2004, 201–205.
- Pacelli, E., Die Lage der Kirche in Deutschland 1929. Bearbeitet von H. Wolf und K. Unterburger = VKZG.Q 50 (Paderborn 2006).
- Patti, M., Chiesa Cattolica Tedesca e Terzo Reich. Il caso di M. Schmaus, J. Lortz, F. Taeschner, J. Pieper, F. von Papen = Storia 25 (Brescia 2008).
- Paul, E., Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben = MTh.S.S 40 (München 1970).
- Peddicord, R., The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange, O.P. (South Bend, Indiana 2005).
- Perroux, F., Des mythes hitlériens à l'Europe allemande (Paris ²1940).
- Pfeifer, E. (Hg.), Eugen Senge-Platten zum 100. Geburtstag. Skulpturen, Reliefs, Zeichnungen (Fredeburg 1990).
- Pfleiderer, G., Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler = BHTh 82 (Tübingen 1992).
- Pieper, J., Noch wußte es niemand (1904–1945), in: Ders., Autobiographische Schriften = Werke, hg. von B. Wald, Bd. 10/Erg.bd. 2 (Hamburg 2003) 26–231.
- Pieper, J., Unaustrinkbares Licht, in: Ders., Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik = Werke, hg. von B. Wald, Bd. 2 (Hamburg 2001) 112–152.
- Pieper, J., Wahrheit der Dinge, in: Ders., Grundstrukturen menschlicher Existenz. Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik = Werke, hg. von B. Wald, Bd. 5 (Hamburg 1997) 99–179.

- Ploetz, L., *Fato profugi. Vom Schicksal ermländischer Priester. 1939 - 1945 - 1965* (Kiel 1965).
- Pöpping, D., *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne, 1900–1945* (Berlin 2002).
- Poliakov, L./Wulf, J., *Das Dritte Reich und seine Denker. Dokumente* (Berlin 1959).
- Poschmann, B., Art. Barion, Hans, in: *Altpreußische Biographie*, Bd. IV (Marburg 1995) 1080–1081.
- Poschmann, B., *Das Ermland im Spannungsfeld von Nationalsozialismus und Katholischer Aktion*, in: *ZGAE* 53 (2009) 77–92.
- Poschmann, B., Maximilian Kaller (1880–1947), in: Aretz, J. (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 7 (Münster 1994) 49–62.
- Pottmeyer, H. J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission = FThSt 87* (Freiburg 1968).
- Preuschoff, H., Art. Bludau, Augustinus, in: Koß, S./Löhr, W. (Hgg.), *Biographisches Lexikon des KV. Teil 1 = Revocatio historiae 2* (Schernfeld 1991) 20–21.
- Preuschoff, H., *Bischof Kaller, die Braunsberger Akademie und der Nationalsozialismus*, in: *ZGAE* 40 (1980) 105–133.
- Preuschoff, H., *Journalist im Dritten Reich = ZGAE.B 6* (Münster 1987).
- Preuschoff, H., *Zur Suspension der Braunsberger Professoren Eschweiler und Barion im Jahre 1934*, in: *ZGAE* 45 (1989) 115–140.
- Pribilla, M., *Nationale Revolution*, in: *StZ* 125 (1933) 156–168.
- Przywara, E., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (Nürnberg 1952).
- Przywara, E., *Katholische Krise* (Düsseldorf 1967).
- Przywara, E., *Das Religiöse als Form des Denkens*, in: *StZ* 122 (1931/32) 15–27.
- Przywara, E., *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman* (Freiburg 1923).
- Przywara, E., *Ringende Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927. 2 Bde.* (Augsburg 1929).
- Quaritsch, H. (Hg.), *Carl Schmitt - Antworten in Nürnberg* (Berlin 2000).
- Rahner, K., *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, bearbeitet von A. Raffelt (Sämtliche Werke, Bd. 4), Freiburg 1997.
- Reck, N., „Er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation“ (Ex 34,7). Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld in den Augen dreier katholischer Generationen, in: Krondorfer, B./Kellenbach, K. von/Reck, N., *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945* (Gütersloh 2006) 171–225.
- Reger, J., *Die Phänomenologie als theologisches Erkenntnisprinzip. Romano Guardini - Max Scheler = Diss.T 82* (St. Ottilien 1999).
- Reifferscheid, G., *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich = BoBKG 7* (Köln-Wien 1977).
- Reifferscheid, G., Art. Braunsberg, in: *LThK*, 3. Aufl. (Freiburg 1994) II, 661–662.

- Reikerstorfer, J., Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, in: Kern, W. u.a. (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. IV: Theologische Erkenntnislehre (Freiburg 1988) 347–372.
- Reisch, E., Katholische Kräfte deutscher Volksbildung, in: Wothe, F. J. (Hg.), Die Kirche im deutschen Aufbruch. Gesammelte Aufsätze (Bergisch Gladbach 1934) 72–95.
- Reppen, K., Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus, in: Albrecht, Katholische Kirche im Dritten Reich, 1–34.
- Richter, I., Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene = VKZG.F 88 (Paderborn u.a. 2001).
- Richter, R., Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik = Theologie 29 (Münster 2000).
- Rickers, F., Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Untersuchungen zur Religionspädagogik im „Dritten Reich“ (Neukirchen-Vluyn 1995).
- Ries, J., Arnold Rademacher, in: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Katholische Theologie (Bonn 1968) 78–93.
- Riesenberger, D., Der Paderborner Dompropst Paul Simon (1882–1946) = Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn 1 (Paderborn 1992).
- Rieß, R. (Hg.), Carl Schmitt/Ludwig Feuchtwanger. Briefwechsel 1928–1935. Mit einem Vorwort von Edgar J. Feuchtwanger (Berlin 2007).
- Rinnerthaler, A., Die Orden als Feindbilder des NS-Staates, in: Liebmann, M. (Hrsg.), Staat und Kirche in der „Ostmark“ (Frankfurt am Main u.a. 1998) 351–394.
- Rißmann, M., Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators (Zürich 2001).
- Ritzler, B., Art. Maritain, Jacques, in: Berger/Vijgen, Thomistenlexikon, Sp. 426–436.
- Ritzler, B., Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden. Die historische Entwicklung des Personverständnisses bei Jacques Maritain = EHS.T 684 (Bern 2000).
- Rösgen, H.-J., Maximilian Kaller, Bischof von Ermland, in: Haas, R./Rivinius, K. J./Scheidgen, H.-J. (Hgg.), Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. FS G. Adriányi = BoBKG 22 (Köln-Weimar-Wien 2000) 345–358.
- Rohrer, C., Nationalsozialistische Macht in Ostpreußen = Colloquia Baltica 7/8 (München 2006).
- Rohrkrämer, Th., Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880–1933 (Paderborn u.a. 1999).
- Rosenmöller, B., Religionsphilosophie (Münster 2013).
- Rousselot, P., Die Augen des Glaubens (Einsiedeln 1963).
- Ruhstorfer, K., Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola (Freiburg 1998).

- Runte-Schranz, V., Dr. Franz Schranz und sein Siedlinghäuser Kreis, in: *Schmittiana* 3 (1991) 63–88.
- Ruster, T., Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik (Paderborn 1997) 293–304.
- Ruster, T., Zwischen Erwählung und Abgrenzung. Überlegungen zum ekklesiologischen Prozeß im 19. und 20. Jahrhundert, in: *LebZeug* 50 (1995) 101–112.
- Ruster, T., Roman Catholic Theologians and National Socialism. Adaptation to Nazi Ideology, in: Dietrich, D. J. (Hg.), *Christian Responses to the Holocaust* (Syracuse 2003) 12–23.
- Sandmann, F., Die Haltung des Vatikans zum Nationalsozialismus im Spiegel des „Osservatore Romano“ (von 1929 bis zum Kriegsausbruch). Diss. phil. mschr. (Mainz 1965).
- Sauser, E., Art. Wintersig, Athanasius (Ludwig A. Winterswyl), in: *BBKL* XVI (1999) 1576–1578.
- Schatz, K., Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt 1986).
- Scheele, P.-W., Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung (München-Paderborn 1964).
- Schein, K., Christen zwischen Niederrhein und Eifel, Bd. II (Aachen 1992).
- Scheler, M., Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung, Halbband I (Leipzig 1923).
- Scherzberg, L., Grenzen und Risiken des Gemeinschaftsdenkens, in: Nitsche, B. (Hg.), *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie. Bernd-Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag = Kommunikative Theologie - interdisziplinär* 10 (Berlin 2008) 145–155.
- Scherzberg, L., Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe (Darmstadt 2001).
- Scherzberg, L., Katholische Dogmatik und Nationalsozialismus, in: Bendel, R. (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand* (Münster 2004) 152–167.
- Schloesser, S., *Jazz Age Catholicism. Mystic Modernism in Postwar Paris, 1919–1933* (Toronto 2005).
- Schlund, R., Der methodische Zweifel. Eine Untersuchung zur Wissenschaftslehre katholischer Theologie im 19. Jahrhundert. Diss. mschr (Freiburg 1947).
- Schmalz, O., Kirchenpolitik unter dem Vorzeichen der Volksnomoslehre. Wilhelm Stapel im Dritten Reich = *EHS.T* 789 (Frankfurt am Main u.a. 2004).
- Schmaus, M., Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung (Münster 1934).
- Schmitt, C., Der Begriff des Politischen (Berlin 2002 [EA 1932]).
- Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hg. von E. Freiherr von Medem (Berlin 1991).

- Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburg 1938).
- Schmitt, C., *Nationalsozialismus und Völkerrecht* (Berlin 1934).
- Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum* (Berlin 1950).
- Schmitt, C., *Politische Romantik* (Berlin 1998).
- Schmitt, C., *Politische Theologie* (München 1933).
- Schmitt, C., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles 1923–1939* (Berlin 1994).
- Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und Politische Form* (München 1925, Neuausgabe Stuttgart 1984).
- Schmitt, C., *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* (Hamburg 1933).
- Schmitt, C., *Tagebücher 1930 bis 1934*. Hg. von W. Schuller in Zusammenarbeit mit G. Giesler (Berlin 2010).
- Schmitt, C., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (Berlin 1992).
- Schmitt, C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (Hamburg 1934).
- Schmitz, A., *Beethovens Religiosität*, in: Bericht über den I. Musikwissenschaftlichen Kongreß der Deutschen Musikgesellschaft in Leipzig vom 4. bis 8. Juni 1925 (Leipzig 1926) 274–279.
- Schmitz, R. M., *Apologetische Theologie - ein aktueller Begriff?*, in: Div. 24 (1980) 281–309.
- Schmitz, R. M., *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943* = MThS.S 46 (St. Ottilien 1991).
- Schmitz-Berning, C., *Vokabular des Nationalsozialismus* (Berlin 2007).
- Schmuhl, H.-W., *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung 'lebensunwerten Lebens' 1890–1945* = KSGW 75 (Göttingen 1992).
- Scholder, K., *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Geringfügig ergänzte TB-Ausgabe (Frankfurt-Berlin 1986); Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom (Berlin 1985).
- Schoof, M., *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge - Wege - Strukturen* (Wien-Freiburg-Basel 1969).
- Schröcker, S., *Der Fall Barion*, in: Böckenförde, W. (Hg.), *Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht* (Paderborn 1984) 25–75.
- Schrörs, H., *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn 1818–1831* = VHVNRh 3 (Köln 1922).
- Schubert, W. (Hg.), *Ausschuß für Religionsrecht. Nachtrag zu Band XIV (Völkerrecht)* = Akademie für Deutsches Recht 1933–1945, Protokolle der Ausschüsse, Bd. 15 (Frankfurt am Main [u.a.] 2003).

- Schütz, A., Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der *analysis fidei* = BDS 35 (Würzburg 2003).
- Schwaiger, G. (Hg.), Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Bd. 1 (München 1984).
- Schwarz, M., Carl Schmitts Techniktheologie als christlich-eschatologische Variante konservativer Technikkritik
URL: <http://www.geocities.com/capitolhill/1404/schmitt.html> (Stand: 01.05.2009)
- Schwedt, H. H., Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert = RQ.S 37 (Freiburg 1980).
- Seckler, M., Die Kurze Einleitung im Hinblick auf Schleiermacher und Schelling, in: J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, hg. und eingel. von M. Seckler = Nachgelassene Schriften 3 (Tübingen 2007) 65*–121*.
- Seckler, M., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung (Freiburg 1988).
- Seiberth, G., Anwalt des Reiches. Carl Schmitt und der Prozess „Preußen contra Reich“ vor dem Staatsgerichtshof = Zeitgeschichtliche Forschungen 12 (Berlin 2001).
- Seiterich, E., Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik (Heidelberg 1948).
- Siewerth, G., Andrés Philosophie des Lebens. Mit einem General-Register zu dem dreibändigen Hauptwerk = Wort und Antwort 22 (Salzburg 1959).
- Simon, P., Weltanschauung (Paderborn 1935).
- Sobiech, F., Art. Poschmann, Bernhard, in: BBKL XXIII (2004) 1123–1127.
- Spael, W., Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten (Würzburg 1964).
- Spicer, K., Gespaltene Loyalität. „Braune Priester“ im Dritten Reich am Beispiel der Diözese Berlin, in: HJ 122 (2002) 287–320.
- Spicer, K., Resisting the Third Reich. The Catholic clergy in Hitler's Berlin (DeKalb, Ill. 2004).
- Spicer, K., Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism (DeKalb, Ill. 2009).
- Stapel, W., Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus (Hamburg 1932).
- Stapel, W., Juden, Heiden und Christen. Eine Antwort an Herrn Prof. D. Paul Althaus und an Herrn Prof. Dr. Karl Eschweiler, in: Deutsches Volkstum 15 (1933) 59–65.
- Starck, C., Erinnerung an Werner Weber (geb. 1904), in: Die Öffentliche Verwaltung 57 (2004), Heft 23, 996–1000.
- Stasiewski, B., Die geistesgeschichtliche Stellung der Katholischen Akademie Braunsberg 1568–1945, in: Hubatsch, W. (Hg.), Deutsche Universitäten im Osten = WAAFLNW 30 (Köln-Opladen 1964) 41–58.
- Stasiewski, B., Zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultäten und der philosophisch-theologischen Hochschulen in Deutschland 1933–1945, in: Groner, F. (Hg.), Die Kirche im Wandel der Zeit. FS J. Kard. Höffner (Köln 1971) 169–185.

- Stasiewski, B., Die katholisch-theologischen Fakultäten und philosophisch-theologischen Hochschulen von 1933 bis 1945, in: Holzbauer, H. (Hg.), Seminar und Hochschule in Eichstätt unter dem Nationalsozialismus (Eichstätt 1984) 23–48.
- Staudinger, R., Rassenrecht und Rassenstaat. Die nationalsozialistische Vision eines „biologischen totalen Staates“ (Hall in Tirol 1999).
- Steigmann-Gall, R., *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity* (Cambridge 2003).
- Steinmaus-Pollak, A., Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland = FKRW 4 (Würzburg 1988).
- Sternheim, Th., *Erinnerungen*. Hg. von H. Mauser in Verbindung mit T. Hensch (Freiburg 1995).
- Sternheim, Th., *Tagebücher 1903–1971*. Herausgegeben und ausgewählt von Th. Ehram und R. Wyss im Auftrag der Heinrich Enrique Beck-Stiftung. 5 Bde. (Göttingen 2002).
- Stufler, J., Der Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens, in: ZKTh 48 (1924) 1–36.
- Stufler, J., Molinismus und neutrale Vernunfttheologie. Eine Auseinandersetzung mit DDr. Karl Eschweiler, in: ZKTh 51 (1927) 35–39.
- Stufler, J., *Schlußbemerkungen zur Kontroverse über Katholizismus und neutrale Vernunfttheologie*, in: ZKTh 51 (1927) 555–561.
- Sucker, W., Art. Katholizismus II. Der Katholizismus der Gegenwart, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 3 (Tübingen 1959) 1219–1226.
- Tafferner, A., *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts* = IThS 37 (Innsbruck 1992).
- Thimm, W., Die Entwicklung der Parteien in Danzig und Pommerellen nach dem Ersten Weltkrieg, in: Arnold, U. (Hg.), *Politik im Zeichen von Parteien, Wirtschaft und Verwaltung im Preussenland der Jahre 1918–1939*, Bd. 1 (Lüneburg 1986) 65–105.
- Tilitzki, C., *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. 2 Bde. (Berlin 2002).
- Tolksdorf, W., *Analysis fidei*. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjektes beim Glaubensakt im theologiegeschichtlichen Kontext = Internationale Cardinal-Newman-Studien 18 (Frankfurt am Main u.a. 2000).
- Tomberg, M., *Glaubensgewißheit als Freiheitsgeschehen. Eine Relecture des Traktats ‚De analysi fidei‘ = ratio fidei* 8 (Regensburg 2002).
- Tommissen, P. (Hg.), *Briefe von Paul Adams an Günther Krauss (Periode: 1931–35)*, in: *Schmittiana* 8 (2003) 133–240.
- Tommissen, P., Carl Schmitt - metajuristisch betrachtet. Seine Sonderstellung im katholischen Renouveau des Deutschlands der Zwanziger Jahre, in: *Criticón* 5 (1975) 177–184.
- Tommissen, P., Der Briefwechsel zwischen Carl Muth und Carl Schmitt, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 1998* (Stuttgart-Weimar 1998) 127–159.
- Tommissen, P., Neue Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie Carl Schmitts, in: *Schmittiana* 5 (1996) 151–223.

- Triller, D., Art. Domherr Prof. Dr. Bronislaus Wladislaus Switalski, in: Moll, Zeugen für Christus, I, 677–679.
- Trippen, N., Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 = BoBKG 1 (Köln 1972).
- Trippen, N., Fakultät und Erzbischof. Der Konflikt um den Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs im Jahre 1907, in: Evertz, W. (Hg.), Im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche. 100 Jahre Priesterausbildung im Collegium Albertinum = SKKG 26 (Siegburg 1992) 171–203.
- Trippen, N., Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland (Freiburg 1977).
- Unterburger, K., Die deutschen theologischen Fakultäten aus römischer Sicht, in: Burkard/Weiß, Katholische Theologie (2007), 105–131.
- Unterburger, K., Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie (Freiburg 2010).
- Volk, L., Zur Kundgebung des deutschen Episkopats vom 28. März 1933, in: StZ 173 (1963–64) 431–56.
- Volk, L., Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933 = VKZG.F 5 (Mainz 1972).
- Volk, R. [= Backofen, R.], Die katholische Aktion - in deutscher Sicht (Stuttgart-Berlin 21939).
- Vorlesungsverzeichnisse der Staatlichen Akademie Braunsberg/Pr., 1928–1936.
- Vorlesungsverzeichnisse der Universität Bonn, SoSe 1923–WiSe 1928/29.
- Wacker, B. (Hg.), Die eigentliche katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts (München 1994).
- Wagner, H., Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler = BÖT 16 (Paderborn 1977).
- Walkenhaus, R., Konservatives Staatsdenken. Eine wissenssoziologische Studie zu Ernst Rudolf Huber (Berlin 1997).
- Walter, P., Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Wolf, H. (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962 (Paderborn 1999) 129–163. Anhang von D. Nebel: Die Lehrstuhlinhaber für Apologetik/Fundamentaltheologie und Dogmatik im deutschsprachigen Raum zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien: ebd. 164–230.
- Walter, P., Die Frage nach der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie = TTS 16 (Mainz 1980).
- Weber, C., Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus = Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1 (Frankfurt 1994).

- Weiß, O., *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte* (Regensburg 1995).
- Weiß, O., Die „Katholische Ideenwelt“ in der Weimarer Republik: Objektivität, Ganzheit, Gemeinschaft, in: Ders., *Kulturen - Mentalitäten - Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* (Paderborn u.a. 2004) 477–508.
- Weiß, O., „Sicut mortui. Et ecce vivimus.“ Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung, in: Wolf, H. (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums = Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2* (Paderborn u.a. 1998) 42–63.
- Weiß, W., Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg, in: Burkard/Weiß, *Katholische Theologie* (2007), 277–326.
- Weitlauff, M., Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München und ihr Schicksal im Dritten Reich. Kardinal Faulhaber, der „Fall“ des Professors Dr. Hans Barion und die Schließung der Fakultät 1939 durch das NS-Regime. Mit einem Quellenanhang, in: BABKG 48 (2005) 149–373.
- Weitlauff, M., Kardinal Faulhaber und der „Fall Barion“. Die Schließung der Münchener theologischen Fakultät durch das NS-Regime 1939, in: MThZ 54 (2003) 296–332.
- Weitz, R., Die katholische Kirche in den beiden Altkreisen - Ein Überblick, in: *Nationalsozialismus im Kreis Euskirchen. Die braune Vergangenheit einer Region. 2 Bde. = Geschichte im Kreis Euskirchen*, hg. vom Geschichtsverein des Kreises Euskirchen, 20 (2006) I, 331–364.
- Weitzel, J., Rechtsstrukturen und Zielsetzungen der nationalsozialistischen Hochschul- und Wissenschaftsverwaltung, in: Burkard/Weiß, *Katholische Theologie* (2007), 39–53.
- Wenig, O. (Hg.), *Verzeichnis der Professoren und Dozenten der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968* (Bonn 1968).
- Wermelskirchen, Th., *Der Einfluß der Jugendbewegung auf die katholische Jugenderziehung*. Diss. mschr. (Frankfurt 1953).
- Wesseling, K. G., Art. Hertling, Georg von, in: BBKL XX (2002) 737–757.
- Wiesemann, K.-H., Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 26 (Würzburg 2000).
- Winter, J., *Die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht im Dritten Reich* = EHS.R 212 (Frankfurt a.M. u.a. 1979).
- Winterswyl, L. A., Nachruf auf Karl Eschweiler, in: *Germania* vom 11.10.1936.
- Winterswyl, L. A., Karl Eschweiler zum Gedächtnis, in: Beilage der Köln. Volkszeitung, Nr. 44, 1.11.36, S. 8.
- Wolf, E., Art. Kirchenkampf, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 3 (Tübingen 1959) 1443–1453.
- Wolf, H., Contro razzismo e antisemitismo? La Santa Sede e l'ideologia nazionalsocialista alla luce delle fonti vaticane ora accessibili, in: Pyta, W. u.a. (Hgg.), *Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918–1943/45* = Reihe der Villa Vigoni 21 (Tübingen 2009) 249–269.

- Wolf, H., Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren = Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 2 (Paderborn 2002).
- Wolf, H. (Hg.), Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (Ostfildern 1994).
- Wolf, H. (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Paderborn 1999).
- Wolf, H./Arnold, C., Der rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus. 2 Bde. (Paderborn 2001).
- Wolf-Dahm, B., Art. Kaller, Maximilian, in: BBKL III (1992) 974–978.
- Wust, P., Aufsätze und Briefe = Gesammelte Werke 7 (Münster 1969).
- Wust, P., Die Krisis des modernen Menschen und die Annäherung an das Christentum, in: Deutsche Rundschau 219 (1929) 109–123.
- Wust, P., Weisheit und Heiligkeit. Vorträge und Aufsätze = Gesammelte Werke 6 (Münster 1966).
- Zenz, H., Karl Popper und die Katholische Sozialethik. Probleme der Rezeption und künftige Impulse, in: Kiesewetter, H. (Hg.), Karl Poppers Beiträge zur Ethik (Tübingen 2002) 151–175.

Namenregister

- Achelis, J. D. 222, 259, 286, 289, 307, 309f.
Adam, K. 1, 5, 7f., 23, 30, 35f., 82, 89f., 101, 118f., 155, 162, 166, 170f., 246, 255ff., 272, 334, 354, 357, 367f., 376
Adams, A. 11, 185
Adams, P. 11, 23, 38, 41, 45f., 49, 54, 114f., 184ff., 199, 208, 215, 218, 222, 226, 246, 248, 258, 265, 308f., 313, 327, 332, 372, 374f.
Adolph, W. 223, 338, 341f.
Ahlmann, W. 274, 290ff., 296, 299, 301, 304
Aland, K. 287
Albert, M. 219, 255, 354
Albertus Magnus 246
Albrecht, D. 304
Altermatt, U. 212
Altmeyer, K. A. 23
Amort, E. 106
André, H. 192f., 275, 277f., 293, 304, 327, 334f., 340
Angenendt, A. 30
Anselm von Canterbury 196, 346
Antweiler, A. 207
Arendt, P. 279, 283
Aristoteles 194, 238
Arning, H. 233, 363f.
Arnold, C. 27, 257, 317, 363, 368
Arriaga, R. de 115, 195
Aubert, R. 2, 86, 170, 172
Augustinus 17ff., 25, 69, 200
Außem, J. 51
Baader, F. von 132
Bach, J. S. 26
Baeumker, C. 17, 38, 62, 94
Baeumler, A. 236, 271f., 287
Bajus, M. 117, 158, 160
Balthasar, H. U. von 2, 123, 351
Barion, H. 6f., 11, 27, 149, 184, 188, 198, 204f., 215, 219, 226, 230, 250ff., 256, 260, 262, 264–268, 275, 277ff., 282, 285, 289f., 292ff., 300–304, 306, 310f., 313, 315ff., 319ff., 323–330, 333, 335, 341, 354, 369, 371ff.
Barth, K. 118f., 358
Bartmann, B. 166, 194
Bauer, E. J. 118
Bauer, G. L. 166
Bäumer, R. 294, 317, 319, 322
Baumstark, A. 6, 222
Baur, B. 153f., 167, 173
Baur, L. 35
Baus, K. 29
Becker, J. 11
Becker, Werner 11, 45f., 207, 216, 225, 261
Becker, Winfried 18
Beethoven, L. van 26
Bendel-Maidl, L. 4, 18, 292
Benedikt von Nursia 183
Benn, G. 185, 224, 376
Bennecke, H. 280f., 283
Berger, D. 2, 10, 13, 15, 27, 38, 151, 168, 359
Bergmann, E. 211, 257
Berning, V. 198
Berning, W. 8, 263
Bernstein, E. 74
Bertram, A. 279, 282
Besier, G. 225, 301, 311
Billot, L. 164

- Binder, G. 51, 223
 Birnbaum, W. 2
 Bisleti, G. 315
 Bismarck, O. von 17, 335, 369
 Blaschke, O. 212, 248, 365
 Blasius, D. 217
 Blass, H. 15
 Blindow, F. 266
 Blömeke, S. 118
 Blondel, M. 118
 Bludau, A. 189
 Boberach, H. 258, 287
 Bock, G. 294
 Böckenförde, E.-W. 7f.
 Bodelschwingh, F. von 264
 Boeck, A. 316, 321
 Bogdanski, A. A. 17
 Bopp, L. 8
 Borengässer, N. M. 15f.
 Bormann, M. 325
 Bornewasser, F. R. 189
 Brahtz, W. 14, 189, 192, 223
 Brandt, H. J. 10
 Brandt, J. de 154f.
 Braubach, B. 153, 155, 167
 Braun, J. W. 30
 Brechenmacher, Th. 212, 247
 Brehm, W. 276
 Breuer, S. 58, 233
 Breuning, K. 46, 209, 294, 354, 364, 366
 Bröckling, U. 56, 364
 Bruckner, A. 26
 Brüning, H. 218, 369
 Bucher, R. 7ff., 233, 344, 362, 368, 370
 Bultmann, R. 76
 Bung, H. 299, 302, 372
 Burkard, D. 4, 6, 8f., 35, 180, 234, 286, 360
 Burkhäuser, N. 97
 Burleigh, M. 301
 Buttmann, R. 274, 282, 278
 Cajetan, T. de Vio 352
 Cancik, H. 233
 Caronello, G. 118
 Carton de Wiart, E. 194
 Casper, B. 344f.
 Cassirer, E. 210
 Cathrein, V. 77
 Chenaux, Ph. 47, 49
 Chenu, M.-D. 4
 Claudius, M. 107
 Clemens, Rh. 169
 Clemens, G. 369
 Clérissac, H. 38, 48
 Cocteau, J. 48
 Comte, A. 72
 Congar, Y. 4, 194
 Conze, V. 46
 Conzemius, V. 5, 180, 278, 321
 Corsten, W. 213, 220f.
 Dachs, H. 29
 Dahlheimer, M. 5, 10f., 45ff., 52, 56, 87, 138, 140, 198f., 201, 204f., 209, 213, 217, 251, 256, 296
 Dahlke, B. 119
 Dahmen, M. S. 302
 Damberg, W. 184, 222
 Delp, A. 252
 Dempf, A. 28f., 169
 Denifle, F. H. S. 49
 Denzinger, H. 29
 Denzler, G. 5ff., 219, 301, 341
 Descartes, R. 4, 47, 78, 111, 114ff., 171
 Dettbarn, R. 16
 Diekamp, F. 186, 196, 222
 Dierker, W. 6, 226, 372
 Dietlein, M. 333, 379
 Dietrich, D. J. 5, 7
 Dietz 191
 Dilthey, W. 77
 Dohms, P. 316
 Dollfuss, E. 231
 Doms, H. 335

- Drey, J. S. 97, 103, 109
Drobner, H. 219
Drumm, J. 10
Dülmen, R. van 52, 80
Duns Scotus, J. 158, 162
Dürr, L. 286
Dyroff, A. 48, 111, 287
Echardt 321
Eckhart von Hochheim (Meister Eckhart) 68, 246
Ehrenfried, M. 292, 334
Ehrhard, A. 11, 29–32, 34ff., 39–42, 51f., 132, 154, 169f., 173, 175, 181–185, 187, 190, 195, 197, 367, 373
Eisenhardt, L. 232, 302
Engelhart, R. 179f., 182f., 187
Engert, J. 80, 83, 118, 128, 142, 162, 320, 334
Eppel, K. 212, 233, 248
Eppel, P. 212
Eriksen, R. P. 241, 247
Ernesti, J. 27, 220, 255
Eschweiler, A. M. 15
Eschweiler, J. 15
Eschweiler, K. J. 15
Eschweiler, M. 15
Faber, R. 364, 366
Falkenberg, G. 25
Faller, M. 216, 270
Faulenbach, H. 266, 287
Feldkamp, M. F. 7, 302
Feldmann, E. 196, 274, 287, 337–340
Fendt, L. 175–178, 318
Fénelon, F. 107
Feuchtwanger, Ludwig 44
Feuchtwanger, Lion 44
Feuerbach, L. 72
Feuling, D. 118
Fichte, J. G. 102, 117
Filser, B. 32, 39, 48
Fink, K. A. 207
Finke, H. 187
Fischer, A. 19
Fischer, H. 319f.
Fischer, J. 286
Fittkau, G. 13f., 40, 189, 223, 311ff., 322f., 333, 335, 338, 373
Flammer, Th. 222
Fliethmann, Th. 3
Flury, J. 2, 120
Franzen, A. 166
Fries, H. 27, 77, 80–84, 118f.
Froberger, J. 169, 173
Fuchs, F. 154
Füllenbach, E. H. 376
Funk, Ph. 183, 186f., 303
Ganssmüller, C. 294
Gardeil, A. 38, 118, 164, 172, 352
Garrigou-Lagrange, R. 38, 50, 118, 126, 164, 172f., 352
Gasper, H. 3
Gehlen, A. 78
Geiselman, J. R. 3, 194
George, St. 138
Gerads, J. 41, 51, 372
Gerber, U. 2, 123
Gerbert, M. 106
Gerl-Falkovitz, H.-B. 56, 60
Getzeny, H. 167, 169
Geyer, B. 36, 154, 166
Gide, A. 185
Goebbels, J. 274, 305, 309
Gogarten, F. 190
Göring, H. 224
Goritzka, R. 16, 255
Gössmann, E. 7
Gotto, K. 303
Götze, A. 237
Graber, R. 8
Grabmann, M. 3, 62, 125, 166, 292
Grabner-Haider, A. 8f.
Gratry, A. J. 83
Gregor XVI. 364f.

- Greive, H. 119, 122, 162, 212, 235, 240, 358
 Griech-Polelle, B. 301
 Grimme, A. 326
 Gröber, K. 162
 Groothuis, R. M. 185
 Grosche, R. 90, 219, 255
 Gross, J. 339, 341f.
 Gross, R. 7, 245
 Grundmann, W. 246
 Grupp, G. 17
 Grüttner, M. 35, 259, 320
 Guardini, R. 1, 27f., 34, 52, 77, 90, 94, 135, 143, 216, 360
 Gundlach, G. 288
 Günther, A. 103, 110, 346
 Günther, A. E. 256, 266ff., 271
 Gurian, W. 6, 33, 45, 47–50, 168, 188f., 223f., 236, 249, 256, 295, 309, 337, 340, 371
 Habermas, J. 361
 Haecker, Th. 46, 49, 84, 137
 Haeuser, Ph. 369
 Häger, P. 10
 Hamann, J. G. 107
 Hammans, H. 27
 Harnack, A. von 76, 89
 Hartl, A. 372
 Hartmann, F. von 25
 Hartmann, N. 75
 Hartz, F. 283
 Hasenfuß, J. 10
 Hasenkamp, G. 373
 Hastings, D. 6
 Haupt 187
 Hausberger, K. 155, 320
 Hauser, L. 134
 Hawranke, L. A. 333
 Hefeke, H. 187, 191, 214f., 328, 335
 Hegel, G. F. W. 33, 73, 77, 109, 123, 134, 193f., 355
 Hehl, U. von 219f., 367
 Heiber, H. 225, 335, 341
 Heidegger, M. 224, 361f.
 Heinisch, P. 286
 Heinz, G. 99
 Heinze, C. 272
 Henrich, F. 353
 Hentrich, W. 3, 115
 Heraklit 75
 Herder, J. G. 107, 123
 Hermes, G. 3, 30, 33, 46, 95, 101–104, 109f., 116f., 120, 128, 147, 154, 176, 346, 351
 Herte, A. 6, 219f., 294
 Hertling, G. von 17f.
 Herwegen, I. 169
 Heschel, S. 246
 Hess 231
 Hessen, J. 27
 Heymann, A. 302
 Hildebrand, D. von 317, 365
 Hilling, N. 6, 31
 Himmeler, H. L. 326
 Hindenburg, P. von 217f.,
 Hirsch, E. 241
 Hirscher, J. B. 351
 Hitler, A. 4, 6, 8, 188, 192, 213, 217–221, 223, 227f., 230–233, 239, 241–244, 250–257, 262, 266f., 269ff., 273, 278, 291, 302, 309, 312–315, 318, 338, 341f., 354, 357, 360, 363f., 366, 368f., 374
 Hoffmann, N. 128f.
 Hofstetter, B. 3
 Hohoff, C. 46
 Hommes, J. 234
 Höpfner, H.-P. 27, 286
 Horn, K.-P. 287
 Hosius, St. 179
 Hudal, A. 234
 Huet, P. D. 106
 Huhnhausen 312
 Humboldt, W. von 179

- Hummel, K.-J. 4, 362
Hürten, H. 5, 7, 45, 48f., 188, 218, 232, 256, 295, 337, 340, 366
Husserl, E. 79, 82
Huttner, M. 316
Ignatius von Loyola 168
Imbach, R. 48
Imkamp, W. 175, 292
Iserloh, E. 5
Ishida, Y. 207
Jacobi, F. H. 106–109, 116f., 123
Jakob, V. 337
Jannasch, W. 311
Jaspers, K. 77
Jauch, R. 168
Jayme, E. 107
Jedin, H. 16
Jedzink, P. 187
Jeggle-Merz, B. 23
Johannes a S. Thomas 164
Journet, Ch. 47
Junghanns, A. 317, 319
Junglas, J. P. 36, 140, 155
Just, L. 302
Kaas, L. 213f., 218, 266f.
Kager, R. 194
Kaller, M. 13, 189–192, 199, 223, 246, 258f., 263, 278–283, 286–292, 301f., 305–310, 315f., 321f., 325, 327ff., 331, 334, 336ff., 373
Kaminski, 342
Kamnitzer, E. 185
Kant, I. 4, 60, 63f., 70–73, 75, 77f., 82f., 91, 98, 100–103, 109, 111f., 114f., 117, 171, 298
Katann, O. 233
Kayser, L. 191, 335f.
Keinhorst, W. 209
Kern, W. 140
Keßler, H. 209
Kesternich, H. J. 40, 341f.
Kiefl, F. X. 77
Kißener, M. 4
Kissling, J. B. 187
Kittel, G. 247
Klausener, E. 308
Klee, E. 10, 277
Kleine, R. 255
Kleineidam, E. 166
Kleinwächter, M. 6
Kleutgen, J. 42, 116, 131, 133, 351
Klönne, A. 276, 364
Kluxen, W. 17
Knebel, S. K. 4
Knoll, A. 2
Koch, E. 193, 277f.
Koch, L. 246
Koch, W. 166, 168f.
Koenen, A. 9, 45f., 217, 221, 261, 263, 292
Kojève, A. 78
Kolping, A. 2, 27, 119
Koren, H. 196
Koß, S. 10, 17
Koster, M. D. 166
Kösters, Ch. 4
Krabbel, G. 196
Kraus, F.-X. 215, 229
Krauss, G. 11, 38, 45f., 122, 207f., 215, 217f., 225f., 246, 256, 264, 275, 287, 302, 308, 313, 317, 322f., 327, 332, 342, 355, 373, 375
Krebs, E. 24, 90, 170, 254, 317ff.
Kreidler, H. 6, 171
Kreutzer, H. 6, 311, 336
Kriek, E. 236
Krieg, R. A. 5, 9, 32, 95, 122, 200, 205, 232, 301, 317, 341
Kröger, K. 56f.
Kühle, H. 117, 153, 173, 195f., 304
Kühlmann, W. 45
Kuhn, J. E. von 32, 83, 109, 124, 131, 133
Kühn, U. 2, 95, 105, 123, 163, 345

- Küng, H. 9
 Kuptsch, J. 233
 Kurz, R. 209
 Laak, D. van 11
 Lamennais, H. F. R. de 83
 Lammers, H. H. 53
 Lang, A. 189
 Lang, H. 118, 155, 162, 166f., 173
 Lange, H. 153, 156, 159f.
 Lasso, O. di 26
 Laum, B. 180f., 321, 327, 330
 Lauscher, A. 267
 Lautenschläger, G. 5, 184, 222, 255, 301, 321, 328
 Lavater, J. C. 107, 109
 Lehmeyer, M. 82, 155, 170
 Leiber, R. 266
 Leibniz, G. W. 111, 115
 Lennerz, H. 84f., 156, 161, 165
 Leuken, E. 39
 Lévi-Strauss, C. 78
 Lewy, G. 5, 225, 316, 341
 Lieb, F. 176f.
 Lietzmann, H. 287
 Lill, R. 212
 Lippert, P. 59, 77
 Lippmann, A. 287
 Lodovici, U. 47–50, 205, 316
 Lortz, J. 5, 7f., 183f., 207, 222, 226, 255, 272, 293ff., 301, 306f., 321, 327, 363f.
 Löscher, St. 194
 Löscher, M. 294
 Lubac, H. de 352
 Lübke, H. 59
 Lugo, J. de 112f., 131, 171
 Lullus, R. 111
 Luther, M. 111, 176, 246, 256, 268
 Maaßen, G. H. 39
 Mager, A. 196
 Mahieu, L. 172
 Maistre, J. M. de 83
 Malebranche, N. 106
 Manemann, J. 46
 Maritain, J. 12, 38, 46–50, 205, 352,
 Maritain, R. 50
 Marquardt, A. 290f., 311, 315, 327ff., 331
 Marschler, Th. 4ff., 10f., 99, 126, 184, 188, 192, 205, 219, 225, 230, 251f., 265f., 278, 282, 286, 289ff., 300f., 304, 306, 310, 316, 321, 323, 325f., 330, 333, 335f., 347
 Marx, K. 73, 78, 218
 Maschke, G. 44
 Mattiat, E. 184, 222, 286f.
 Maurras, Ch. 48
 May, G. 35, 301
 Mayer, J. 6, 255, 294, 299, 324
 Mayer, R. 352
 Mehring, R. 10f., 33, 35, 43, 45f., 49, 56, 214–218, 223ff., 245, 299, 338, 371
 Meier, H. 210
 Meier, M. 8
 Meinertz, M. 180, 320
 Merkle, S. 183, 320
 Merkt, A. 3
 Mertens, L. 11, 226
 Metzner 312
 Michael, H. 228, 242
 Michel, E. 52
 Michels, Th. 48, 335, 341
 Micklem, N. 7
 Miller, O. 308
 Moeller van den Bruck, A. 58
 Mogge, W. 364
 Möhler, J. A. 3, 89, 109, 123, 193f., 255, 355
 Mohler, A. 45, 266
 Mohler, L. 6
 Molina, L. de 115
 Moll, H. 276
 Möllenbeck, Th. 2, 351

- Moltmann, J. 78
 Morsey, R. 184, 195, 222, 274
 Motschenbacher, A. 198
 Mozart, W. A. 22
 Muckermann, F. 157
 Müller, Adam 94
 Müller, Aloys 63
 Müller, Arnulf 134, 362
 Müller, C. F. 45f.
 Müller, G. 198
 Müller, J. 19
 Müller, L. 233
 Murray, J. C. 4
 Mussinghoff, H. 277, 304
 Mussolini, B. 216
 Muth, C. 52, 107, 168
 Naendrup, H. 320
 Natorp, P. 75f.
 Nell-Breuning, O. von 17, 263, 288f., 305
 Neufeld, K. H. 156
 Neumann, Th. 49, 124
 Neuß, W. 35, 44, 225
 Nichtweiß, B. 23, 38, 41, 45f., 54, 115, 184, 199, 205, 223, 335, 341, 374f.
 Niemann, F. J. 2, 99, 140
 Niermann 280, 307, 309
 Nietzsche, F. 63, 72, 83, 86, 244, 253, 271
 Nötscher, F. 286
 Nowak, A. 275, 285
 Nowak, K. 294
 O'Meara, Th. F. 94f.
 Oberheid, H. J. 265f., 286f.
 Orsenigo, C. 192, 223, 270, 286
 Otto, R. 83, 123
 Otto, M. 326
 Overbeck, F. C. 118
 Pacelli, E. 28, 266f., 274, 286, 304, 311, 314, 316, 329
 Palestrina, G. 26
 Papen, F. von 9, 214, 217ff., 222, 250, 264, 266–269, 274, 294, 326
 Pascal, B. 83, 161
 Patti, M. 5f., 122
 Paul, E. 3
 Peddicord, R. 50
 Perrone, G. 116
 Perroux, F. 6
 Peterson, E. 23, 35, 38, 41, 44ff., 49f., 54, 114f., 177, 184, 188, 190, 199, 205, 225, 335, 341, 374f.
 Pfeifer, E. 337f.
 Pfleiderer, G. 80f.
 Philipp II. 111
 Picasso, P. 374
 Pieper, J. 63f.
 Pinsk, J. 266
 Pircher, J. 255
 Pius V. 158
 Pius IX. 140, 365
 Pius X. 20, 29, 119
 Pius XI. 247, 258, 260, 294f., 297
 Ploetz, L. 308
 Poirer, P. 106
 Poliakov, L. 6
 Popitz, J. 224
 Pöpping, D. 46, 82, 198, 254, 353, 364
 Poschmann, Bernhard 53, 186, 189, 195
 Poschmann, Brigitte 11, 13, 223, 258, 277, 288, 306, 310, 327, 331
 Pottmeyer, H. J. 3
 Preis, M. 194f.
 Preuschoff, H. 6, 189ff., 215, 223, 270, 276, 295f., 300f., 311f., 335f., 342
 Preysing, K. von 338
 Pribilla, M. 2, 228
 Przywara, E. 1f., 38, 52, 56f., 61, 82, 85f., 90f., 94, 113, 119, 132, 143, 147, 149, 151, 158–161, 170, 194f., 358f.
 Quaritsch, H. 45f., 245, 264

- Rabeau, G. 153, 155
 Rademacher, A. 24, 27–33, 42, 53, 96, 106f., 110, 125, 150–153, 157, 166, 340, 367
 Rahner, K. 66, 151, 162, 359
 Rathenau, W. 58
 Reck, N. 6, 8
 Reger, J. 81
 Reifferscheid, G. 6, 12, 179, 181, 187, 191f., 195f., 215, 223, 225f., 275ff., 286, 291, 295, 302, 304, 308, 311, 315, 321, 336
 Reikerstorfer, J. 2
 Reinhold 153
 Repgen, K. 7
 Richstätter, K. 189
 Richter, I. 293f., 301
 Richter, R. 8, 44, 46f., 52, 80, 85, 198, 212, 214, 369
 Rickers, F. 175
 Rickert, H. 133
 Ries, J. 27, 31
 Riesenberger, D. 35, 360
 Rieß, R. 44
 Rimbaud, A. 374
 Rinnerthaler, A. 252
 Ritter, E. 23
 Ritzler, B. 48ff.
 Röhm, E. 308
 Rohrkrämer, Th. 56, 58
 Rosenberg, A. 233f., 275, 287, 341
 Rosenmöller, B. 118, 321
 Rösgen, H.-J. 189
 Rosmini-Serbati, A. 103
 Rossaint, J. C. 274
 Roth, J. 336, 369
 Rousseau, J.-J. 106
 Rousselot, P. 118, 162
 Ruhstorfer, K. 4
 Ruland, L. 6
 Runte-Schranz, V. 337f.
 Rust, B. 11, 312, 321
 Ruster, Th. 1f., 9, 17f., 27, 44, 57, 59, 66, 90f., 94, 120, 122, 125, 151, 232, 317, 341, 355f., 364, 366f., 373
 Sabunde, R. von 111
 Sailer, J. M. 3, 9, 33, 71, 106–110, 128, 133, 147, 194, 348
 Sander, F.-X. 291
 Sauser, E. 23
 Schachleiter, A. 342, 369
 Schaezler, C. von 110, 131, 133
 Schatz, K. 370
 Scheeben, M. J. 3f., 46, 95, 122, 128–133, 355f.
 Scheele, P.-W. 89, 352
 Schein, K. 27
 Scheler, M. 32, 45, 63, 77, 79–85, 90, 92f., 96, 104, 118, 123f., 134, 136, 142, 160, 166, 170, 178, 201, 369
 Schell, H. 155, 171, 320
 Schelling, F. W. J. 94, 132, 193
 Scherzberg, L. 6, 8, 36, 62, 246, 255, 257, 354, 357, 368
 Schlegel, L. 14
 Schleicher, K. von 214, 218, 326
 Schleiermacher, F. 93, 123, 193f.
 Schloesser, S. 48
 Schlund, R. 86, 161f.
 Schlüter 259
 Schmalz, O. 209
 Schmaus, M. 5, 7f., 189, 207f., 222, 229, 257, 294, 354, 363
 Schmid, A. von 29, 133
 Schmidlin, J. 222
 Schmidtke, F. 286, 316
 Schmitt, A.-L. 216
 Schmitt, C. 9–12, 17, 27, 33, 35f., 38, 42–49, 51, 53f., 56f., 59f., 64f., 73f., 86f., 89f., 92, 94, 98, 107, 117f., 122, 138, 149, 154, 157, 177, 182, 184–188, 198–201, 204f., 207, 209f., 213–218, 221–228, 230f., 243, 245, 251, 256, 258f., 263–266,

- 268ff., 274, 287, 292ff., 299f., 302, 304f., 308ff., 313–317, 320, 322–326, 331f., 338, 342ff., 355, 360, 364, 366, 369–373, 375
- Schmitt, D. 43
- Schmitz, A. 33
- Schmitz, R. M. 38, 82, 353
- Schmitz-Berning, C. 236
- Schmuhl, H.-W. 294, 301
- Scholder, K. 7, 10, 45, 62, 224, 233, 294, 354
- Schoof, M. 154
- Schranz, F. 46, 337f.
- Schreiber, G. 184, 222, 267
- Schröcker, S. 310f., 327
- Schrörs, H. 16, 30f., 102, 104
- Schubert, W. 313
- Schulte, K.-J. 34, 170, 219f., 223, 231, 259, 263, 266, 273
- Schultes, R. M. 38, 172–175
- Schulze, R. 279
- Schütt, P. 195
- Schütz, A. 2, 118, 135
- Schwarz, H. 236
- Schwarz, M. 56
- Schwedt, H. H. 3
- Seckler, M. 3, 75, 135
- Seiberth, G. 218
- Senestrey, I. von 110
- Senge-Platten, E. 338
- Serres, J. 25
- Siewerth, G. 192, 351
- Simon, P. 35, 360
- Smend, R. 33, 35, 45, 49
- Sobiech, F. 53
- Soden, H. von 287
- Söhngen, G. 1
- Soiron, Th. (Haser, H.) 168
- Spael, W. 23, 270
- Spahn, M. 302, 369
- Spann, O. 58
- Spengler, O. 58
- Spicer, K. 4f., 8, 10, 225, 255, 336, 342, 362, 372
- Spinoza, B. 111, 115
- Stadtler, E. 369
- Stapel, W. 196, 209f., 235, 246, 250, 254f., 266, 271, 288, 336–340
- Starck, C. 326
- Starlinger, W. 327
- Stasiewski, B. 179, 226
- Stattler, B. 33, 97–100, 102, 106, 108ff., 116, 346
- Staudenmaier, F. A. 83
- Stauffenberg, C. von 291
- Stegmüller, F. 115, 334
- Steigmann-Gall, R. 6
- Steinmann, A. 53, 189, 292f.
- Steinmann, P. 311
- Steinmaus-Pollak, A. 263
- Stephan, C. 191
- Sternheim, C. 184
- Sternheim, Th. 11, 184f., 302, 372, 375f.
- Stöcker 185
- Stockums, W. 220, 231, 263, 273f.
- Stonner, A. 6, 8
- Storchenau, S. von 97
- Strasser, P. 8f.
- Stratmann, F. 185
- Strauss, L. 210
- Strauß, D. F. 151
- Strawinsky, I. F. 374
- Stresemann, G. 366
- Stufler, J. B. 155–165, 170, 173ff., 178, 195
- Suárez, F. 85, 103, 111ff., 115f., 131, 172
- Sucker, W. 52
- Switalski, W. 187, 321, 335
- Taeschner 230
- Tafferner, A. 353
- Ternus, J. 194
- Testa, G. 273

- Thieme, K. 50, 53, 74, 188f., 199, 243, 249, 254, 376
 Thimm, W. 308, 321
 Thomas von Aquin 1, 24, 38, 47, 60–65, 68, 112, 115, 120, 122, 124f., 128, 131, 137, 145, 158, 162, 165f., 169, 171, 173f., 186, 196, 203, 238, 246, 254, 355f., 376
 Thun, R. Graf von 300f., 306f.
 Tilitzki, C. 48, 118, 211, 271f., 287
 Tillmann, F. 28
 Tinschert, E. 283
 Tolksdorf, W. 2f., 351
 Tomberg, M. 2, 66, 123, 127, 351
 Tommissen, P. 11, 38, 44, 46, 48, 53, 73, 199, 208, 215, 218, 226, 246, 248, 264, 302, 308, 313, 327, 332, 375
 Triller, D. 14, 276, 321
 Trippen, N. 16, 19, 29
 Troeltsch, E. 77, 83
 Tummers, F. 156, 163f.
 Unterburger, K. 28, 151, 314
 Vierneisel, E. J. 168
 Villinger, I. 11
 Voigtländer, W. 249, 252, 272f.
 Volk, L. 221, 266, 274
 Volk, R. (Backofen, R.) 258
 Vollrath, W. 153, 175
 Vorwerk 207
 Wagner, H. 3
 Wahrmund, L. 77
 Walter, P. 4, 10, 335
 Weber, C. 316
 Weber, M. 136, 169
 Weber, W. 11, 53, 195f., 225, 304, 310, 325f., 328–336, 370, 373
 Wehner, K. 338
 Weimer, F. 39
 Weiss, K. 45f., 224, 309, 338, 376
 Weiß, J. 76
 Weiß, O. 1, 27, 29, 56f., 91, 170, 175, 187, 356, 367
 Weiß, W. 4, 9, 333f., 286, 292
 Weitlauff, M. 6, 327
 Weitz, R. 15, 302
 Weitzel, J. 226, 275
 Wenner, J. 207, 294
 Wermelskirchen, Th. 353
 Werner, K. 29, 106
 Wesseling, K. G. 18
 Wiercinski-Keiser, W. 307, 321
 Wiesemann, K.-H. 6, 94, 171
 Wiesen, K. 15
 Windelband, W. 53
 Winter, J. 228
 Winterswyl, L. A. (Wintersig, A.) 22f., 25, 51, 340, 358, 372f.
 Wolf, E. 5
 Wolf, H. 27, 110, 162, 257, 299, 314
 Wolf-Dahm, B. 189
 Wolff, Ch. 98f., 109, 111, 116
 Wulf, J. 6
 Wunderle, G. 292
 Wust, P. 168, 358
 Zahn, J. 333
 Zenz, H. 345
 Zeyen, H. J. 40
 Ziesché, K. 369