

Bonner
Dogmatische
Studien



Maciej Małyga

FREIHEIT ALS HINGABE AN GOTT

Eine Studie zum
Freiheitsverständnis
Alfred Delp's

echter

Maciej Małyga

**FREIHEIT ALS
HINGABE AN GOTT**



Herausgegeben von
Karl-Heinz Menke
Julia Knop
Magnus Lerch

Bonner
Dogmatische
Studien
Band 54

Maciej Małyga

**FREIHEIT ALS
HINGABE AN GOTT**

Eine Studie zum
Freiheitsverständnis
Alfred Delps

echter

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.

© 2013 Echter Verlag GmbH
www.echter-verlag.de

Umschlaggestaltung: Peter Hellmund
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

ISBN 978-3-429-03597-6 (Print)
ISBN 978-3-429-04697-2 (PDF)
ISBN 978-3-429-06096-1 (ePub)

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	10
I. Die „Zwangsjacke“ der Geschichte und das Kreuz der Freiheit – der Lebenslauf Alfred Delp	21
1. Herkunft und Ausbildung (1907-1938).....	22
2. Philosophische Prägungen	23
a) Neuscholastik	24
b) Moderne	25
3. Auseinandersetzungen	26
a) ...mit der Gottesfrage (1931-1936)	26
b) ...mit der Ideologie des Kollektivismus (1935-1945)	28
(1) Der Weg in den Widerstand gegen den Nationalsozialismus ..	29
(2) Mitgliedschaft im Kreisauer Kreis	38
c) ...mit dem Schicksal der Gefangenschaft und des bevorstehenden Todes (1944-1945)	40
(1) Inneres Reifen	41
(2) Zweifel	43
(3) Sicherheit	45
II. Delps Kritik am Freiheitsverständnis der Moderne	47
A. Der Bezugspunkt von Delps Kritik – Martin Heideggers „Sein und Zeit“	47
1. „Sein und Zeit“ an sich vor den Fragen Delps	47
a) Die Ontologie aus der Perspektive der Daseinsanalytik	50
b) Der methodische Atheismus	55
c) Der formale Charakter des Konzepts der Entschlossenheit	62
2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund von Delps Auseinandersetzung mit Heidegger in „Tragische Existenz“	73
B. Die Tragik der zur Immanenz entschlossenen Freiheit	81
1. Charakteristika des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses	81

a) Das Streben nach Autonomie als Emanzipation gegenüber Gott ..	84
b) Der Weg von Gott über den Menschen zum Nichts	86
c) Reduktion der Wirklichkeit	88
2. Auf dem Weg zum modernen Freiheitsverständnis:	
zu den Quellen der Philosophie Heideggers	91
3. Die Auseinandersetzung mit „Sein und Zeit“	99
a) Darstellung	100
b) Kritik	103
(1) Dogmatischer Atheismus	103
(2) Tragischer Heroismus	106
(3) Entschlossenheit zum Nichts	108
4. Elemente des modernen Freiheitsverständnisses	
im Anschluss an Heidegger	112
a) Radikale Autonomie	113
b) Tragische Freiheit	116
5. Zur Rezeption von Delps Auseinandersetzung mit Heidegger	
in der katholischen Theologie	120
a) „Sein und Zeit“ – Ontologie oder Anthropologie?	121
(1) Die erste Wertung von „Sein und Zeit“	
als immanentistische Anthropologie	121
(2) Das Urteil der „katholischen Heideggerschule“:	
von der Ontologie zur Gottesfrage	123
(3) Neuere Positionen	125
b) „Sein und Zeit“ – Anstoß zum tragischen Heldentums?	129
C. Die Selbstverneinung der Freiheit durch Flucht ins Kollektiv	132
1. Delps Gegenwartsdiagnose: die Selbstverneinung der Freiheit	132
2. Die Verfassung der Gesellschaft als Grund	
für die Selbstverneinung der Freiheit	136
a) Die Dekadenz des Bürgertums	137
b) Das Wirklichkeitsverständnis des technischen Zeitalters	138
c) Der Nationalsozialismus als Ersatzreligion	139
3. Die Verfassung des Individuums als entscheidender Grund	
für die Selbstverneinung der Freiheit	144
a) Der Verlust der Transzendenz	145
b) Das Scheitern des tragischen Freiheitsprojekts	147
c) Von der Tragik zum Kollektivismus –	
das Beispiel des Oberst T. E. Lawrence	154

4. Das Wesen des Kollektivismus:	
die „Despotie des überspannten Wir“	155
a) Die verlorene Verantwortung	156
b) Der Schrei nach dem Befehl	157
c) Der totale Einsatz in der Welt	159
d) Die falsche Geborgenheit	159
e) Der Fatalismus	161
5. „Brot ist wichtig, die Freiheit ist wichtiger“ –	
Delps Option gegen den Kollektivismus	163

III. Delps Freiheitsverständnis: Freiheit als Hingabe an Gott167

A. Die Autonomiefähigkeit des Menschen: Möglichkeit und Grenzen ..167	
1. Die transzendentalen Fähigkeiten des Menschen:	
Geist, Bewusstsein, Gewissen	168
2. Zeit und Raum als Grenzen der Freiheit	174
3. Die Geschichte als Ort der Freiheit	179
4. Die Offenheit der Freiheit und ihr Verlangen nach einem Ziel	184
B. Die auf Gott hin ausgerichtete Freiheit	187
1. Die Vollendung des Daseins in Gott als Ziel der Freiheit	187
2. Das Gottesbild	190
a) Kritik an überkommenen Gottesvorstellungen	191
b) Korrektur	192
(1) Gott als transzendentes Du	193
(2) Der Gott der Offenbarung	197
(3) Der freie Schöpfer der menschlichen Freiheit	200
(4) Das rechte Gottesverhältnis des Menschen in der Sohnschaft..	202
4. Der freie Mensch und der freie Gott	205
a) Der mögliche Widerspruch des Menschen gegen Gott	205
b) Gott in der Geschichte – der Schweigende?	208
c) Eine humane Theonomie	212
5. Die Befreiung der Freiheit von der Tragik	220
C. Der Vollzug der Freiheit	222
1. Ausrichtung, Hingabe, Anbetung	
als Schlüsselbegriffe des Freiheitsverständnisses	223
2. Ausrichtung als Entscheidung der Freiheit	225

3. Hingabe als Tat der Freiheit	226
a) Das allgemeine Phänomen der Hingabe	227
b) Die Wechselbeziehung der Liebe	228
c) Die befreiende Selbstbestimmung	229
4. Anbetung als Entschiedenheit der Freiheit	231
a) Vertiefung des Gottesverhältnisses	232
b) Die Freiheit als die Konstante in der Geschichte	235
5. Die Kirche als Sakrament der Freiheit	237
a) Erziehung zur solidarischen Freiheit	239
b) Die Freiheitsdimension der Sakramente	241
Zusammenfassung der Ergebnisse	244
Streszczenie wyników pracy (Zusammenfassung auf polnisch)	253
Literaturverzeichnis	261
1. Primärliteratur	261
2. Sekundärliteratur	268
Namensregister	279

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2011 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als Dissertation im Fach Fundamentaltheologie angenommen. Für die Veröffentlichung wurden einige Präzisierungen und stilistische Glättungen vorgenommen und das Namensregister angefügt.

Es ist mir eine große Freude, im Rückblick auf die vergangenen Jahre allen Menschen danken zu können, die mich auf dem Weg des theologischen Suchens und Fragens begleitet haben.

Ich danke Herrn Erzbischof Dr. Robert Zollitsch und der Erzdiözese Freiburg für die Bereitstellung eines Stipendiums, das mir das Studium in Deutschland über all die Jahre hinweg ermöglicht hat. Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Magnus Striet, danke ich herzlich für die Übernahme des Erstgutachtens. Herr Prof. Dr. Joseph Schumacher hat mich mit großem Engagement unterstützt, wofür ich mich ihm zu großem Dank verpflichtet weiß. Herr Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff hat bereitwillig die Mühe des Zweitgutachtens auf sich genommen, wofür ich ihm herzlich danke. Den Herren Dr. Oliver Wintzek und Andreas Kirchner danke ich für ihre Hilfe bei den mühsamen Korrekturen. Ein herzliches Wort des Dankes sage ich sodann meinen Mitstudenten Christoph Bruns und Philipp Höfele, mit denen ich zahlreiche Sachprobleme meiner Dissertation diskutieren konnte. Den Herausgebern der „Bonner Dogmatischen Studien“ danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe.

Ich erinnere mich dankbar an die vielen Menschen in den Gemeinschaften, in denen ich meine Studienzeit in Freiburg verbracht habe: die Polnische Katholische Mission mit ihrem Pfarrer Stanisław Stec, das Studentenwohnheim Albertus-Burse, die Pfarrei Sankt Martin. Nicht zuletzt richtet sich mein Dank an meine Heimatdiözese Wrocław und die dortige Theologische Fakultät.

Besonders danke ich meinen Eltern und Geschwistern, denen ich diese Arbeit widme. Und nun vor allem: *Deo gratias.*

Wrocław, am Fest des hl. Thomas von Aquin 2013,
Maciej Matyga

Einleitung

Dass dem Menschen Freiheit zukommt und zukommen soll, ist ein elementarer Bestandteil des abendländischen Denkens unserer Zeit. Jedoch bereitet dieses in Jahrhunderten anstrengender Kulturprozesse und stürmischer Wandlungen gewonnene Freiheitsbewusstsein dem Menschen ernste Schwierigkeiten, insofern die dynamische und vielfältige Wirklichkeit der Freiheit sich letztendlich einem eindeutigen und geschlossenen Begriff entzieht. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich auch aus der Praxis, in welcher der Mensch gerade durch den Vollzug der Freiheit dieselbe immer neu erkämpfen muss und sich dabei unentwegt als fremden Mächten ausgeliefert erfährt. So entscheidet sich der Mensch oft auch gegen die Freiheit, beispielsweise wenn ihr Preis zu hoch ist oder er nicht weiß, wie er die schon vorhandene Freiheit leben soll.

Diese Ambivalenz im Denken und Vollziehen der Freiheit war in bestimmten Epochen noch stärker, als der Lauf der Geschichte einer unüberwindbaren Macht glich und den Menschen gegen seinen Willen mitriss. Eindrücklich zeigte sich dies in den letzten einhundert Jahren, als die Totalitarismen den Anspruch erhoben, sich des ganzen Menschen bemächtigen zu dürfen. Infolgedessen erwies sich damals – und erweist sich auch heute – die Freiheit keineswegs als selbstverständlich.

Diese Situation provoziert Fragen. Geht man einmal grundsätzlich davon aus, dass Freiheit möglich ist: Wie muss dann diese Freiheit innerhalb der leiblichen, geschichtlichen und sozialen Beschränkungen, in denen sie sich findet, gedacht werden, damit aus dieser Denkmöglichkeit wirklicher Vollzug werden kann? Birgt diese Freiheit, wenn sie vor dem Hintergrund der Philosophie der Moderne als formale Selbstbestimmung des Menschen verstanden wird, genügend Sinnpotenzial in sich, um sich auch geschichtlich in immer schon vorgegebenen Kontexten verwirklichen zu können?

Diese Frage nach der Freiheit versuchte der Mensch immer wieder in den Religionen zu beantworten. Der Gottesbezug jedoch variiert die Problemstellung: Lassen sich Gott und die Freiheit zusammen denken? Ist Gott ein Hindernis für den Vollzug der Freiheit, welches es zu beseitigen gilt? Spielt er zuletzt keine Rolle für das Nachdenken *über* und den Vollzug *der* Freiheit? Oder ist es vielmehr so, dass Gott als Bedingung der Möglichkeit für jegliches Denken von Freiheit und ihre volle Verwirklichung notwendig ist?

Im Christentum sind die Gottesfrage und die Freiheitsfrage von Anfang an miteinander verbunden. Das Bild des sich als geschichtsmächtiger Befreier offenbarenden Gottes entwirft schon das Alte Testament. Der Mensch wird dabei als sein Ebenbild begriffen. Das Neue Testament verkündet in der Person Jesu Christi die Gottesherrschaft der Wahrheit, die frei macht; in den paulinischen Briefen wird bereits eine erste Theologie der Freiheit von der Sünde, vom Tod und vom Gesetz, zu der Christus den Menschen befreit, entwickelt.¹

Aufgrund dieses dem Wesen des Christentums eingeschriebenen Freiheitspotenzials unternahm die Patristik in der Spätantike die Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit.² Im Mittelalter griff das christliche Denken die antike Freiheitsreflexion auf. Der Thomismus führt sie vor allem in seiner ‚Metaphysik der Freiheit‘ weiter, die die Theologie sowie die Philosophie bis zur Neuscholastik und über sie hinaus prägte. In der Tradition dieses Denkens wird die Freiheit theonom konzipiert. Gott ist der Schöpfer der Freiheit, die er immer schon auf sich selbst als *ultimus finis* des Menschen hingeeordnet hat.³ Dieses theonome Freiheitsverständnis ist jedoch nicht als Gegensatz zur *Autonomie* zu sehen, sondern verhält sich vielmehr korrelativ zu ihr.⁴ Zwar wurde die Begrenztheit der Freiheit deutlich herausgestellt, doch versuchte man zugleich, den Menschen als freien Partner Gottes zu verstehen. Das Freiheitspotenzial des Evangeliums musste insofern immer neu entdeckt werden.

Nachdem der mittelalterliche *ordo* mit seinen festen Bezugspunkten auseinanderfiel, trat an die Stelle des *bonum* und des *verum* als objektiver Normen, an denen sich auch die Freiheit zu orientieren hatte, das neuzeitliche Prinzip der Subjektivität. Die Freiheit wird mehr und mehr als Autonomie verstanden, d.h. als die Eigenschaft des vernünftigen Menschen, sich selbst das Gesetz zu geben, dem er sich in seiner Freiheit unterstellt. Sie bildet jedoch keine völlig willkürliche Selbstbestimmung, vielmehr Selbstgesetzgebung der Vernunft. Nach Kant handelt es sich dabei nicht um Subjektivismus, sondern um den Ausdruck einer objektiven Vernunftwirklichkeit, an der jeder Mensch als Vernunftwesen partizipiert und die zugleich verstan-

¹ Vgl. ECKERT, *Freiheit*: 99–100. Siehe auch SCHLIER, *Zur Freiheit berufen*: 216–233.

² Vgl. WARNACH, *Freiheit*: 1064–1083.

³ Vgl. OEING-HANHOFF, *Zur thomistischen Freiheitslehre*: 274–276. Vgl. auch PESCH, *Freiheit*: 1083–1088.

⁴ Vgl. KASPER, *Autonomie und Theonomie*: 22f.

den werden kann als praktisches Postulat, dessen Geltung als Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit göttlich verbürgt ist.⁵ Autonomie und Theonomie gelten mithin auch hier nicht als gegensätzlich, der Widerspruch zur Autonomie besteht vielmehr in der Heteronomie; die Theonomie muss nicht als eine solche verstanden werden.⁶

Im Laufe der Neuzeit setzte sich dann ein antithetisches Verständnis des Zusammenhanges von Theonomie und Autonomie durch.⁷ Die Ansicht, dass die Freiheit nur als eine Emanzipation aus dem Gottesverhältnis vollzogen werden könne, verbreitete sich im 19. Jahrhundert vor allem durch atheistische Denker wie Feuerbach, Marx und Nietzsche.⁸

Seit Nietzsches Rede vom Tod Gottes schien die Frage nach Gott und der Freiheit erledigt zu sein. Das Emanzipationsstreben der Neuzeit verlor seine Dynamik und der Mensch der Moderne befand sich nun in der scheinbar „stabilen“ Lage des nihilistischen, ziel- und orientierungslosen Denkens,⁹ in der sich der Mensch, wie Sartre überzeugt gewesen ist, zur Freiheit verdammt erfährt, weil ihm seine Freiheitsbegabung längst zur fragwürdigen Last geworden ist.¹⁰ Diese hier in groben Zügen skizzierte geistesgeschichtliche Lage bildet den Kontext unserer Untersuchung.

Die Theologie wird durch diese Entwicklung stark herausgefordert.¹¹ Die Überzeugung von der Unversöhnbarkeit des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses mit dem Gottesglauben bzw. die Überzeugung von der Entbehrlichkeit des Gottesverhältnisses für das moderne Freiheitsverständnis bleibt eines der größten Hindernisse, die zwischen dem Menschen und dem christlichen Gott stehen. Nicht nur diese theoretischen Probleme wie etwa der Existenz Gottes, der Offenbarung und der Vernünftigkeit des Glaubens, sondern auch deren existenzielle Komponenten – lässt die Hingabe an Gott Raum für Freiheit? –, hinterfragen den Gottesglauben. Darum muss der Theologie gerade die Freiheit immer ein wesentliches Anliegen bleiben.¹²

⁵ Vgl. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*: 30–33, 124–132.

⁶ Vgl. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*: 205–236.

⁷ Vgl. KASPER, *Autonomie und Theonomie*: 23–31.

⁸ Vgl. SPAEMANN, *Freiheit*: 1088–1098.

⁹ Vgl. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*: 138–141.

¹⁰ Vgl. SARTRE, *Das Sein und das Nichts*: 764.

¹¹ Vgl. PRÖPPER, *Freiheit*: 100–105.

¹² Vgl. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip der theologischen Hermeneutik*: 15.

Die Fundamentaltheologie weiß sich dieser Aufgabe in besonderer Weise verpflichtet, da sie sich im Dialog mit dem zeitgenössischen, philosophischen Denken um die vernunftgemäße Rechenschaft des Glaubens bemüht.¹³

Die oben gezeichnete Problematik der Möglichkeit der Freiheit in der Welt sowie des Verständnisses der Freiheit an sich und der Bedeutung des Gottesverhältnisses im Kontext der modernen Zeit spiegelt sich im Denken des deutschen Jesuiten Alfred Delp (1907–1945) wider. Sein Ansatz bringt zwar keine wesentliche Neuerung in die Freiheitsproblematik ein, exemplifiziert diese jedoch in hervorragender Weise. Verwurzelt in der christlich geprägten Philosophie und zugleich im ständigen Dialog mit der Gegenwart, einer der ersten Interpreten und Opponenten Martin Heideggers innerhalb der katholischen Theologie, thematisiert er die Vielschichtigkeit der Freiheitsfrage in ihren philosophischen und theologischen Perspektiven. Als er aufgrund seines Widerstands innerhalb des Kreisauer Kreises gegen die nationalsozialistische Diktatur verhaftet und zum Tode verurteilt wird, gehört er gerade in diesem Zustand größter Unfreiheit zu denen, die die Freiheit nicht bloß denken, sondern sie mühsam erkämpfen und leben. Gefangen und auf seine Hinrichtung wartend erreicht er, wie Roman Bleistein es formuliert, „eine einsame Höhe christlicher Souveränität“¹⁴.

Delp versteht seine Epoche als eine Schwelle, er erkennt, dass in seiner Zeit etwas Neues in die Geschichte eingetreten ist, das aber eine negative Größe bildet. Im Denken Heideggers und in der Existenz der von ihm geprägten „versunkene[n] Generation“ habe sich die Neuzeit vollendet;¹⁵ die Geschichte sei damit zusammengebrochen.¹⁶ Zwar spricht er nicht explizit

¹³ Vgl. SECKLER, *Fundamentaltheologie*: 351–357.

¹⁴ BLEISTEIN, *Lebensbild Delps*: 41. Die Werke Delps werden wir im Folgenden nach den 1982–1988 in fünf Bänden erschienenen, von Roman Bleistein herausgegebenen *Gesammelten Schriften* unter Angabe des Titels, des Veröffentlichungsdatums und des jeweiligen Bandes mit der entsprechenden Seitenzahl angeben.

¹⁵ Vgl. DELP, *Tragische Existenz*: II,126, ebd.: 131f. Siehe auch ders., *Der kranke Held* (in: *Stimmen der Zeit*, 1939): II,205.

¹⁶ Vgl. ders., *Das gegenwärtige Weltverständnis* (Vortrag, 21. November 1942): I, 289. An der Schwelle einer neuen Epoche wird das Denken Delps auch von Thomas Merton erörtert, der im Oktober 1962 in der Einleitung zur englischsprachigen Ausgabe der Gefängnisschriften schreibt: „Fr. Delp reminds us that somewhere in the last fifty years we have crossed a mysterious limit set by Providence and have entered a new era ... there has been a violent disruption of society and a radical overthrow of that modern world which goes back to Charlemagne“, siehe MERTON, *Introduction*: xxi–xxii.

von der Moderne, doch ist diese der Gegenstand seiner – und mithin auch unserer – Auseinandersetzung.¹⁷

Ursprünglich war die Freiheit kein Schwerpunkt von Delps philosophisch-theologischen Bemühungen, obgleich er sie auch immer wieder thematisierte, vor allem im Zusammenhang mit seinem Interesse an den Fragen nach dem Menschen und der Geschichte.¹⁸ Zunächst galt sein Interesse der Kritik an bestimmten neuzeitlichen Freiheitsphänomenen, in denen er Fehlformen der Freiheit erkannte. Sein eigenes Freiheitsverständnis entwickelte sich dann erst später ausführlicher und am Ende seines Lebens, in den Monaten seiner Gefangenschaft, stellt er seine theologischen und philosophischen Betrachtungen endgültig in den Horizont der Freiheit. So wird die Freiheit zum Schlüssel- und Schlussbegriff seines Denkens. In der Lage äußerster Unfreiheit bringt er die Notwendigkeit sowie die Bedeutung der Freiheit unmittelbar zum Ausdruck und bindet sie eng an das Menschsein: „Der Mensch muß frei sein. Als Sklave, in Kette und Fessel, in Kerker und Haft verkümmert er.“¹⁹ Mit Bitterkeit konstatiert er, dass der Mensch auf seine Freiheit ungezwungen verzichtet:

Das Schlimme ist, daß der Mensch sich an die Unfreiheit gewöhnt und selbst die ödeste und tödlichste Sklaverei sich als Freiheit aufreden läßt.²⁰

Alles, auch seine eigene Freiheit, will Delp von Gott her verstehen. In den teils gar mystischen Meditationen,²¹ die er zum Ende seines Lebens verfasst, ist es sein Anliegen, den christlichen Glauben als einen wirklichen Weg zur Gestaltung des Lebens vorzustellen. Daher rührt sein Ruf zur entschiedenen

¹⁷ Vgl. PIEPMEIER, *Die Moderne*: 54–62.

¹⁸ Bleistein erwähnt als die vier Hauptthemen Delps: der zwischen Transzendenz und Immanenz lebende Mensch; die Welt der sozialen Gerechtigkeit, in der der Mensch als Person leben könne; der Mensch gewordene Gott Jesus Christus; die Kirche als Sakrament. Siehe BLEISTEIN, *Geschichte eines Zeugen*: 430–433.

¹⁹ Vgl. DELP, *Epiphanie* (Gefängnismeditation, Januar 1945): IV, 216.

²⁰ Vgl. ebd.: 217.

²¹ Thomas Merton bezeichnet die Gefängnisreflexionen Delps als mystisch und betont zugleich ihre Verbundenheit mit der alltäglichen Existenz des Menschen: „Fr. Delp was at the same time profoundly mystical and wide open to the broadest ideals of Christian humanism. It was by the gift of mystical intuition that he not only found himself in God but also situated himself perfectly in God’s order and man’s society“, siehe MERTON, *Introduction*: xxxviii, vgl. auch xli.

und tatkräftigen Freiheit; daher rührt auch sein kritisches Urteil gegenüber der Fundamentaltheologie, deren klare Schlüsse die heutigen Menschen überdrüssig seien, insofern sie sich in ihrer Abstraktheit für die je konkrete Existenz als belanglos erweisen.²²

Delp hat sein Denken niemals in einem systematischen Gesamtzusammenhang entfaltet. Es ist „mehr ein Denken im Vollzug als fertiger Gedanke“²³. Daher sind seine Aussagen nicht selten unscharf geblieben. Im Mittelpunkt seines philosophischen Interesses steht zunächst die faktische philosophische Vorgeschichte in der Neuzeit, das tatsächliche Humanum und dessen Katastrophe. Wenn er über Kant oder Kierkegaard, teilweise auch Heidegger spricht, betont er, dass er auf die Rezeption, nicht aber auf die ursprüngliche Intention des philosophischen Ansatzes achtet. In seinen Schriften zeigt sich die Überzeugung, dass er die Behandlung der Vorgeschichte für notwendig erachtet. In seinen systematischen Betrachtungen – als solche kann lediglich die Auseinandersetzung mit Heidegger gelten – kommt eine prinzipielle Kritik am neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenken zur Sprache. Noch nicht ganz scharf zeigen sich auch die theologischen Aussagen Delps. Beim Gottesbegriff und dessen Erkenntnis geht er von den philosophischen Voraussetzungen der Neuscholastik aus, die er nicht hinterfragt; zugleich findet er wachsenden Gefallen im personalistischen Sprechen von Gott und betont die aus der Christus-Offenbarung erschlossene Gotteserkenntnis.

Schwierigkeiten verschafft auch die Tatsache, dass manche Texte Delps in den Kriegswirren verlorengegangen sind, darunter auch das Manuskript *Dritte Idee*, welches sich soziologischen Fragen widmete. Andere wurden unter den Bedingungen der staatlichen Zensur geschrieben. Einige dieser letztgenannten Schriften lassen Delps Sympathie für wenige Gedanken der nationalsozialistischen Ideologie erkennen – so etwa sein Text *Der Krieg als eine geistige Leistung* aus dem Jahr 1940.²⁴ Außerdem wurden manche Reden oder Predigten nicht auf Papier festgehalten. Einige der uns erhaltenen Schriften sind überdies von ihm nur wenig gründlich bearbeitet worden. Neben originellen Ideen gibt es deswegen auch vielerlei unfertige Gedanken.²⁵ Der

²² Vgl. ders., *Das Schicksal der Kirchen* (Gefängnisreflexion, 1944/45): IV,318.

²³ Vgl. NEUFELD, *Einleitung zu den Texten*: 15.

²⁴ DELP, *Der Krieg als geistige Leistung* (in: *Stimmen der Zeit*, 1940): II,239–248.

²⁵ Vgl. NEUFELD, *Einleitung zu den Texten*: 11,20,33.

Grund dafür zeigt sich in den Worten seiner Meditation von Weihnachten 1944. In der Gefängniszelle schreibt er: „Es fehlt mir die Zeit. Der Mann mit den Eisen klirrt schon auf dem Gang. Außerdem habe ich kein Papier mehr.“²⁶

Delps erste Veröffentlichung stellt die Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* dar,²⁷ die er unter dem Titel *Tragische Existenz* im Jahr 1935 veröffentlichte.²⁸ Als weiteres ist – neben einigen Aufsätzen – zu seinen Lebzeiten nur noch *Der Mensch und die Geschichte*²⁹ im Jahr 1943 in Colmar erschienen. Ein Teil seines Nachlasses wurde schon kurz nach dem Krieg publiziert, als Paul Bolkovac 1947 eine Trilogie der Schriften herauszugeben begann.³⁰

In den Jahren 1982–1988 wurde Delps erhaltenes Werk als *Gesammelte Schriften* in fünf Bänden von Roman Bleistein herausgegeben. Diese Publikation liegt unserer Untersuchung zugrunde. Sie umfassen zuerst die geistlichen Schriften, darunter Delps Auseinandersetzung mit der pseudoreligiösen Ideologie der Deutschen Glaubensbewegung sowie seine Meditationen über das christliche Menschen- und Weltverständnis und die Betrachtungen des jesuitischen Charismas. Von entscheidender Bedeutung für unsere Arbeit ist der zweite Band der Schriften Delps, nämlich dessen philosophische Texte, vor allem *Tragische Existenz* und die die Problematik des Menschen in der Geschichte ansprechenden Texte. Nachdem Delp auf Grund der Entscheidung des nationalsozialistischen Regimes jegliche Veröffentlichungsmöglichkeit verlor, gewann sein gesprochenes Wort an Bedeutung. Diese Predigten und Ansprachen finden sich im nächsten Band der *Gesammelten Schriften*, in welchem der für die Entwicklung seines Freiheitsverständnisses bedeutsame Briefwechsel mit Karl Thieme ebenfalls publiziert wurde. Nach den philosophischen Schriften haben zunächst die im vierten Band publizierten Gefängnischriften, d. i. Briefe, Notizen, Meditationen, Reflexionen über die Zukunft und zuletzt Texte zum Prozess vor dem Volksgerichtshof, einige Relevanz für sein Freiheitsdenken. Der letzte Band beinhaltet seine

²⁶ Vgl. DELP, *Gestalten der Weihnacht* (Gefängnismeditation, Dezember 1944): IV,213.

²⁷ Im Folgenden SZ mit Angabe der Seitenzahl.

²⁸ DELP, *Tragische Existenz*: II,39–147.

²⁹ Ders., *Der Mensch und die Geschichte* (1943): II,349–429.

³⁰ Ders., *Im Angesicht des Todes* (1947), *Zur Erde entschlossen* (1949), *Der mächtige Gott* (1949).

Briefe und Buchrezensionen, in denen sich Delps theologische und philosophische Präferenzen widerspiegeln.

Die sich aus seinen Schriften ergebenden Ideen müssen – in Ermangelung eines vollständigen Systementwurfs – genügen, um sein Denken zu begreifen. Dies betrifft notwendigerweise auch sein Freiheitsverständnis. Zwar gibt es Texte wie der gerade erwähnte *Der Mensch und die Geschichte*, wo die Frage nach der Freiheit große Beachtung findet, oder die im Gefängnis geschriebene Meditation zum dritten Adventssonntag, die eigentlich sein ganzes Freiheitsverständnis zusammenfasst,³¹ aber letztlich bleiben seine Freiheitsaussagen fragmentarisch und verstreut über eine Vielzahl von Schriften.

Einige wenige Werke über Alfred Delp liegen bereits vor. Unter den uns interessierenden Arbeiten zu Delps philosophischem Werk erwähnen wir an erster Stelle das Buch von Richard Schaeffler. Dessen 1978 veröffentlichte *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie* bezieht sich nicht allein und vornehmlich auf Delp, sondern betrachtet das Verhältnis der katholischen Theologie zum Denken Heideggers überhaupt. Die dem Verfasser von *Tragische Existenz* gewidmeten Passagen spielen aber für uns eine wichtige Rolle. Sie würdigen nämlich Delp entgegen der ‚Katholischen Heideggerschule‘ als philosophisch ernst zu nehmenden Interpreten.³²

Die erste Monographie, die ausschließlich dem Denken Delps gewidmet ist, wurde von Karl H. Neufeld 1983 vorgelegt. In *Geschichte und Mensch. A. Delps Idee der Geschichte. Ihr Werden und ihre Grundzüge* zeichnet Neufeld ein breites Panorama des Curriculum, welches Delp durchlief, berichtet ausführlich von dessen Lehrern und Einflüssen. Im Kontext der Erörterung von Delps Standpunkt hinsichtlich der Probleme der Geschichte und des Menschen kommt auch das Thema der Freiheit zur Sprache. Als eine theologische Auseinandersetzung mit Delp und dem Freiheitsbegriff ist die Arbeit von Andreas Schaller, *Lass dich los zu deinem Gott. Eine theologische Studie zur Anthropologie von Alfred Delp SJ* (2012) zu erwähnen. Ein noch stärkeres Echo fand Delps soziologisches Denken in den Studien von Michael Pope, *P. Alfred Delp SJ im Kreisauer Kreis. Die Rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands* (1994) und Petro Müller, *Sozialethik für ein neues Deutschland. Die „Dritte Idee“ Alfred*

³¹ Vgl. ders., *Dritter Adventssonntag* (Gefängnismeditation, Dezember 1944): IV,161–176.

³² Vgl. SCHAEFFLER, *Heidegger und die katholische Theologie*: besonders 48–54.

Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft (1994). Gut dokumentiert ist das Leben Delps besonders in der Biographie von Roman Bleistein, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen* (1989).³³ Größere Beachtung fand Delps Engagement gegen den Nationalsozialismus innerhalb des Kreisauer Kreises.³⁴ Außerdem liegen viele populärwissenschaftliche Schriften vor,³⁵ die sein Denken und Leben einem breiteren Leserkreis nahebringen wollen.

Insbesondere zu Delps Freiheitsverständnis findet sich allerdings noch keine Untersuchung. Vieles ist bezüglich seiner Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit* nach wie vor unaufgearbeitet.³⁶ Mit unserer Studie zur Frage nach Delps Freiheitsverständnis versuchen wir, dieses Desiderat zu erfüllen.

Die vorliegende Arbeit bietet also eine Rekonstruktion des Delp'schen Freiheitsverständnisses und ist demgemäß zuallererst als historische Studie zu verstehen. Freilich muss sie dazu auch systematische Züge annehmen, weshalb sie die teils von Delp selbst nicht mehr vollendeten Entwürfe und Gedanken ergänzen und weiterführen muss.

Vorab jedoch sind die für unser Thema wichtigsten Entwicklungen im Leben Delps biographisch zu skizzieren, insofern sie für dessen Werk einen wichtigen hermeneutischen Hintergrund darstellen. Wir fragen nach dem Denken, das ihn während des Studiums prägte, und suchen nach den Ereignissen, die sein Freiheitsverständnis gestalteten. Die folgenden drei Bezugspunkte werden für das Verständnis der Delp'schen Freiheitshermeneutik bestimmend sein: Zunächst (1.) untersuchen wir die sich um die Gottesfrage

³³ Vgl. BLEISTEIN, *Begegnung mit Delp*. Siehe auch die persönlichen Erinnerungen von Delps Freund, MATZKER, *Begegnung und Erfahrung mit Alfred Delp*.

³⁴ Siehe BLEISTEIN (Hg.), *Dossier Kreisauer Kreis* (1987), ders., *Die Jesuiten im Kreisauer Kreis. Ihre Bedeutung für den Gesamtwiderstand gegen den Nationalsozialismus* (1990), FUCHS (Hg.), *Glaube als Widerstandskraft* (1986), NEUFELD, *Katholik und Widerstand* (1985). Siehe auch MERTON, *Introduction*: xxi–xlii.

³⁵ Vgl. LÜCK, *Alfred Delp* (1984), SALTIN, *Durchkreuztes Leben* (2004), HAUB/SCHREIBER, *Held gegen Hitler* (2005), FELDMANN, *Leben gegen den Strom* (2006), ENDRAß, *Gemeinsam gegen Hitler* (2007), SCHULTE (Hg.), *Delp. Programm und Leitbild für heute* (2007), HAUB, *Beten und Glauben* (2007), LEHMANN/KISSENER, *Das letzte Wort haben die Zeugen* (2007). Im Auftrag der Alfred-Delp-Gesellschaft von Mannheim wird seit 2007 von R. ALBERT, R. HARTUNG und G. SALTIN ein *Alfred-Delp-Jahrbuch* herausgegeben, das die Erforschung des Lebens und des Denkens des Jesuiten zu fördern und sein Werk in dessen aktueller Relevanz zu erschließen versucht.

³⁶ Vgl. SALTIN, *Biographische Ergänzungen und Forschungsdesiderata*: 114.

konzentrierenden Auseinandersetzungen mit *Heidegger* und der nationalistisch geprägten *Deutschen Glaubensbewegung*, dann (2.) fragen wir nach Delps Verhältnis zur Ideologie des *Nationalsozialismus*. Schließlich (3.) richten wir unseren Blick auf die *letzten Monate* von der Verurteilung bis zur Hinrichtung Delps, jene so kurze und dabei dem Denken überaus fruchtbare Zeit.

Die weitere Struktur der vorliegenden Untersuchung drängt sich nach der Lektüre von Delps Schriften geradezu auf. Delp sieht die zwei möglichen Wege der Entwicklung der Freiheit: (1.) in der *Immanenz* oder (2.) im Verhältnis zu einem *transzendenten Du*, das der absolute Gott ist. Wir werden uns daher im zweiten Kapitel mit der rein immanent gedeuteten Freiheit auseinandersetzen, um im Anschluss daran im dritten Kapitel seine Sicht auf die Freiheit innerhalb des Gottesglaubens zu thematisieren.

In diesem zweiten Hauptteil der Arbeit werden wir außerdem Delps Kritik am Freiheitsdenken der Neuzeit rekonstruieren. Die Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit* spielt hierfür eine wesentliche Rolle, weshalb dieses Werk Heideggers in den thematisch relevanten Grundzügen zunächst dargestellt werden muss. Eine wichtige Aufgabe wird dann sein, Delps von der primären Intention von *Sein und Zeit* abweichende Sicht herauszuarbeiten und auf seinem damaligen *Hintergrund* nachvollziehbar zu machen. Vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Philosophie, vor allem in Bezug auf Heidegger und eine sich von seinem Denken ableitende Weltanschauung des *tragischen Heroismus*, fragen wir nach den Wesenszügen der von Delp kritisierten Art der Autonomie. Die Frage, wie eine so verstandene Freiheit sich in der Geschichte vollziehen kann, werden wir mit Delps eigenen Beobachtungen beantworten. Der Jesuit konstatiert nämlich ein Phänomen der *Selbstverneinung* der Freiheit und legt es philosophisch aus. Diese Feststellung bildet zugleich den Schwerpunkt seiner Kritik an der nationalsozialistisch orientierten Gesellschaft.

Im dritten Hauptteil rekonstruieren wir zuletzt Delps eigenes Freiheitsdenken. Dieses wird von ihm einerseits als eine Reaktion auf die Krise des sich an seinem Ende befindenden neuzeitlichen Autonomieverständnisses begriffen, andererseits versteht er seinen Freiheitsentwurf als ein Vermächtnis christlicher Tradition. Wir werden mit Delp (1.) ein Fundament der Freiheit im *Sich-selbst-transzendieren-Können* des menschlichen Geistes ausfindig machen, (2.) werden die Welt im Sinne einer *vorgegebenen Ordnung*, die eine absolute Freiheit ausschließt, eine bedingte Freiheit hingegen zulässt, als den eigentlichen Ort des Freiheitsereignisses darstellen. *Im Kern der Arbeit steht die Frage, warum Delp die Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens, welche*

für ihn allein in Gott in umfassender Weise gelingen kann, als das Ziel der Freiheit begreift. Dies bedingt, dass weniger die menschliche Freiheit sowie das freie Wirken Gottes in der Geschichte an sich angefragt sind, sondern vor allem und zuletzt das *Zusammenspiel* beider Größen betrachtet wird. Letztendlich versuchen wir mit Delp zu zeigen, wie diese Freiheit in der konkreten Existenz gelebt werden kann. Diese Explikation der Kernfrage wird wesentlich auf zwei Begriffen des Delp'schen Denkens ruhen, die in ihrer Einfachheit eine ihnen eigene Tiefe haben: *Anbetung* und *Hingabe*.

I. Die „Zwangsjacke“ der Geschichte und das Kreuz der Freiheit – der Lebenslauf Alfred Delps

Das Freiheitsverständnis Alfred Delps wurde so stark durch die Erfahrungen seines Lebens geprägt, dass es gerechtfertigt und sogar notwendig ist, seine Biographie in den für sein Denken entscheidenden Zusammenhängen darzustellen.¹ Wenn er über die Geschichte schreibt, dass sie gleichsam zu einer „Zwangsjacke“ werde, so dass der Mensch sich um der eigenen Freiheit willen an das Kreuz nageln lassen müsse,² dann spiegelt sich darin vor allem auch der Weg seines eigenen Lebens wider. Diese über das bloße biografische Nacherzählen weit hinausgehende Perspektive wird dadurch möglich, dass Alfred Delps Lebenslauf – etwa in der bereits erwähnten, von Roman Bleistein verfassten Biographie – gründlich dokumentiert ist.

Die folgende Skizze des Delp'schen Lebenslaufes konzentriert sich deshalb, ohne auf die Darstellung der wichtigsten biografischen Fakten zu verzichten, auf seinen Denkweg durch die Philosophie, die Theologie und die im Allgemeinen für unser Verständnis des Jesuiten relevanten Entwürfe. Sie zeigt bestimmte Lebensereignisse als Anhaltspunkte für seine Freiheitsreflexion und versucht vor allem seinen Denkprozess nachzuzeichnen. Aus diesem Grund lassen sich die einzelnen Etappen nicht immer scharf voneinander abgrenzen. Die Quelle der Darstellung ist uns vor allem Delp selbst. Wir erkennen dabei eine gewisse Steigerung in der „Denkbiographie“ Delps: Der Takt seines Werkes schlägt anfänglich langsamer, er steigert sich allmählich, bis er in den letzten Tagen seines kurzen Lebens das rechte Tempo gefunden zu haben scheint.

¹ Karl Rahner bemerkt eine fundamentale Verknüpfung des Lebens mit dem Denken: „Was jemand schreibt, erhält seinen letzten Sinn und sein wahres Gewicht durch das, was er lebt“, RAHNER, *Erneuerung des Ordenslebens*: 180. Vgl. SCHALLER, *Anthropologie von Delp*: 22.

² Vgl. DELP, *Das Rätsel der Geschichte* (Nachlass, o.J.): II,450, *Der Mensch und die Geschichte* (1943): II,380f.

1. Herkunft und Ausbildung (1907-1938)

Alfred Delp wurde am 15. September 1907 in Mannheim geboren. Am 11. März desselben Jahres wurde Helmuth James von Moltke geboren, der später sowohl innerhalb des Kreisauer Kreises als auch vor Gericht Delps Schicksalsgefährte sein wird.³ Der spätere Präsident des höchsten Gerichtshofes des Dritten Reiches und zukünftige Scharfrichter der beiden Genannten, Roland Freisler, besuchte damals als 14-jähriger Schüler das Kaiser-Wilhelm-Gymnasium in Aachen.⁴ Der 18-jährige Freiburger Gymnasiast Martin Heidegger, der spätere Gesprächspartner und Bezugspunkt Delps, bekam in diesem Jahr von einem befreundeten Priester, dem späteren Freiburger Erzbischof Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, deren Frage nach dem Sein zum Anlass für das zwei Jahrzehnte später verfasste Werk *Sein und Zeit* wurde.⁵ Die Wege dieser Menschen haben sich später verflochten. Sie alle haben somit irgendeinen Anteil an der Entstehung der Delp'schen Freiheitsreflexion.

Die Mutter von Alfred Delp, Maria Bernauer, Köchin von Beruf, war katholisch; sein Vater, Johann Adam Friedrich Delp, von Beruf Kaufmann, war dagegen protestantisch. Diese konfessionelle Familiensituation spiegelt sich in Alfred Delps Leben wider, insofern er zwar katholisch getauft wurde, ab 1915 aber eine evangelische Volksschule in Lampertheim besuchte – dahin war seine Familie ein Jahr vorher umgezogen. Zur Kommunion und zur Firmung ging er 1921 wiederum in der Katholischen Kirche. In der Zeit seiner Gymnasialausbildung in Dieburg engagierte er sich innerhalb der christlichen Jugendbewegung „Neudeutschland“.

Einen entscheidenden Schritt seines Lebens bildete im April 1926 der Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu im österreichischen Tisis bei Feldkirch/Vorarlberg. Nach den ersten Gelübden im Jahre 1928 begann er in Püllach bei München sein Philosophiestudium, das er 1931 mit dem Examen „de universa philosophia“ beendete. Aufgrund jenes Examens wurde ihm 1939 der kirchliche Titel eines Doktors der Philosophie verliehen. In jene Periode fällt nun auch seine Auseinandersetzung mit Martin Heideggers *Sein*

³ Siehe BRAKELMANN, *Moltke*: 39, siehe auch ders., *Moltke und Delp*.

⁴ Vgl. BUCHHEIT, *Freisler, Präsident des Volksgerichtshofes*: 13.

⁵ Vgl. OTT, *Heidegger*: 54.

und Zeit, die letztendlich 1935 in die Schrift *Tragische Existenz* einging. 1934-1936 studierte er Theologie zunächst im holländischen Valkenburg, dann in Frankfurt/Sankt Georgen. Am 24. Juni 1937 empfing er durch den Münchner Kardinal Michael von Faulhaber die Priesterweihe. Seine lange Ausbildung endete mit den Examina „de universa philosophia et theologia“ (Theologisches Lizenziat), die er am 8. Juli 1938 ablegte. Eine weitere Ausbildung, die Delp 1939 an der Universität München beginnen wollte, verweigerten ihm die Nationalsozialisten.

2. Philosophische Prägungen

Der Name Alfred Delps wird meist zunächst einmal nicht mit einem bestimmten philosophischen Denken assoziiert.⁶ Dieses Bild wird es zu korrigieren gelten. Aufgrund seines Engagements für den Kreisauer Kreis, das letztendlich zu seiner Hinrichtung führte, gilt er im Allgemeinen vor allem als eine Widerstandsgestalt innerhalb des Nationalsozialismus. Zu diesem Bild trugen auch seine kurz nach dem Krieg unter dem Titel *Im Angesicht des Todes* veröffentlichten Gefängnisaufzeichnungen wesentlich bei. Delp ist darüber hinaus als Soziologe bekannt, was gleichermaßen in Relation zu seinem Engagement für den Kreisauer Kreis steht. Die soziale Frage muss wohl als eines der wichtigsten Anliegen Delps gelten. Erkennbar ist dies schon in seinem Theaterstück *Der ewige Advent* aus dem Jahr 1933 sowie in seinen zahlreichen Rezensionen zu sich mit sozialen Fragen beschäftigenden Büchern. 1939 übernahm Delp die Verantwortung für die Abteilung für soziale Fragen in der Redaktion der *Stimmen der Zeit*, der Monatsschrift der deutschen Jesuiten. Als Helmuth James von Moltke, Gründer und Leiter des Kreisauer Kreises, nach einem im Bereich der Arbeitsfrage kompetenten, christlich denkenden Gesprächspartner suchte, wurde Delp in den Kreis gerufen.⁷ Wir könnten noch wesentlich mehr über jene Seite von Delps Denken sagen, wenn nicht sein soziologisches Hauptwerk *Die dritte Idee* in der Kriegszeit verloren gegangen wäre.⁸

⁶ Vgl. BLEISTEIN, *Vorwort*: 8.

⁷ Vgl. ders., *Jesuiten im Kreisauer Kreis*: 596f.

⁸ Vgl. ders., *Geschichte eines Zeugen*: 241–251. Eine Rekonstruktion des soziologischen Denkens Delps versuchte schon 1947 sein Freund Ernst KEßLER, *Jenseits von Kapitalismus*

Die Interessen Delps gehen aber über die Soziologie weit hinaus. Er selbst sieht seine Aufgabe in der Verteidigung des Menschen als Menschen und erklärt:

[D]as war der Sinn, den ich meinem Leben setzte, besser, der ihm gesetzt wurde: ... helfen, dass die Menschen nach Gottes Ordnung und in Gottes Freiheit leben und Mensch sein können⁹.

Der uns heute zugängliche Befund spricht dafür, dass Delp nichtsdestotrotz mehr ein Philosoph und Theologe als ein Soziologe war.¹⁰

a) Neuscholastik

Das Denken Delps erwächst aus einem bestimmten Kontext „zwischen Neuscholastik und Moderne“¹¹. Seine Ausbildungszeit sowie seine wissenschaftliche Tätigkeit fallen in die Zeit der neuscholastischen Strömung in der katholischen Theologie und diese Art des Philosophierens gestaltete Delps

und Marxismus (der Text ist auch bei Bleistein abgedruckt, siehe BLEISTEIN, *Geschichte eines Zeugen*: 463–504). P. MÜLLER meint, dass die vorhandenen Texte auf eine philosophische und theologische Tätigkeit Delps hinweisen, als dass sie sein soziologisches Engagement offenlegen. Dies erklärt er teilweise mit den Einschränkungen in der Freiheit des Wortes durch das nationalsozialistische Regime, welche auch die *Stimmen der Zeit* betrafen, vgl. P. MÜLLER, *Sozialethik*: 29.

⁹ Vgl. DELP, *Gefängnisbrief an A. S. Kessler* (23. Januar 1945): IV,140. Siehe auch BERTSCH, *Alfred Delp*: 93.

¹⁰ MAIER schreibt: „Die Philosophie war seine Leidenschaft und wurde sein Beruf“, siehe *Delps Vermächtnis*: 796. Vgl. NEUFELD, *Geschichte und Mensch*: 16f. Vgl. auch DIRKS, der in Delp vor allem einen Theologen sieht und sein Denken zwischen den Entwürfen von Theodor Haecker und Dietrich Bonhoeffer verortet, DIRKS, *Alfred Delp*: 201f. Berührungspunkte und Resonanzen zwischen Delp und Bonhoeffer stellt FUCHS dar, siehe FUCHS, *Bonhoeffer und Delp*. Auf die Ähnlichkeiten zwischen Delp und Haecker bzw. Bonhoeffer werden wir in der vorliegenden Studie hinweisen. Zum Vergleich der Zeitdiagnosen Delps und Bonhoeffers siehe SCHALLER, *Anthropologie von Delp*: 56–61.

¹¹ NEUFELD, *Geschichte und Mensch*: 21–55. Dagegen beruft sich Neufeld auf Karl Rahner, der – nur 3 Jahre älter als Delp – die gleiche Ausbildung wie dieser erhielt, siehe RAHNER, *Tradition im Wandel*: 3–10. Im Vorwort zu den theologischen Schriften Delps macht Rahner darauf aufmerksam, dass Delps Theologie im neuscholastischen Kontext verstanden werden müsse; so etwa das Schema Natur – Übernatur, die gänzlich traditionelle Deszendenzchristologie sowie seine unvollständig entwickelte Lehre von der Erbsünde usw., siehe RAHNER, *Einleitung zu den Texten*: 45f.

Denken am stärksten. Er war ihr gerade auch durch seine Ausbildung intellektuell verbunden.¹² Ein Beispiel für dieses neuscholastische Philosophieideal Delps ist in seiner höchst positiven Äußerung zur von J. B. Lotz und J. de Vries verfassten Einführung in die Philosophie mit dem Titel *Die Welt des Menschen. Eine Vorschule des Glaubens* zu finden. Aufgrund der im Buch dargestellten philosophischen Prinzipien – die natürliche Erkenntnis, der menschliche Drang nach Sinn, „Gesamtschau des Wirklichen“ – sah Delp in jenem Buch eines der gelungensten zu diesem Thema überhaupt.¹³

b) Moderne

Bereits mit den Werken von Joseph Maréchal (1878-1944) und Erich Przywara (1889-1972) wurde Immanuel Kant für die Jesuiten in Deutschland und in Österreich zum wichtigsten Gesprächspartner.¹⁴ Delp, bei dem anfangs der neuscholastische „Schulkontext“ die entscheidende Rolle spielte, setzte sich dennoch gern mit der gegenwärtigen Philosophie auseinander. Ein Beispiel hierfür ist vor allem sein Werk *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, welches 1935 in Freiburg erschien. In der christlich geprägten Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts schreibt sich Delp damit in die Reihe derjenigen scholastischen Denker ein, die sich mit der Existenzphilosophie systematisch beschäftigen.¹⁵

Im Laufe der Zeit wurde sein Denken immer unabhängiger von dem anderer Denker und seine letzten, der Geschichte und dem Menschen gewidmeten philosophischen Schriften können wohl Originalität beanspruchen.¹⁶ Dabei fällt die Sicherheit und Schärfe auf, mit der der junge Jesuit – zuerst in der Zeit der zerbrochenen Sicherheit und des Nihilismus, danach in der

¹² Vgl. NEUFELD, *Geschichte und Mensch*: 50–54, siehe auch ders., *Einleitung zu den Texten*: 14–16. Delp nimmt jedoch selten unmittelbaren Bezug auf Thomas von Aquin, vgl. z.B. *Dritter Sonntag im Advent* (Predigt, 13. Dezember 1942): III,61 und *Veni Sancte Spiritus* (Gefängnismeditation, Januar 1945): IV,294.

¹³ Vgl. DELP, *Der Laie und die Philosophie* (für *Stimmen der Zeit*, 1941): V,203, Anm. 13.

¹⁴ Vgl. NEUFELD, *Geschichte und Mensch*: 40–45.

¹⁵ Vgl. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch*: 465.

¹⁶ Vgl. NEUFELD, *Einleitung zu den Texten*: 17.

Epoche der blinden Ideologie – seine Gedanken mitteilt und sich mit den Großen der intellektuellen Welt auseinandersetzt.¹⁷

3. Auseinandersetzungen

Im Zentrum seines Lebens steht die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Zeitgeistes, wobei die Freiheitsfrage immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Zuerst bot Delp dem Denken Heideggers und der pseudoreligiösen Ideologie der Deutschen Glaubensbewegung die Stirn.¹⁸ Dann suchte er nach einer Begegnung mit der sich noch nicht in seiner ganzen Bosheit enthüllenden Ideologie des Nationalsozialismus, zu deren Kritiker er später wurde, als er immer entschiedener sich dem die Freiheit unterdrückenden Kollektivismus entgegenstellte. Letztendlich musste er sich mit der Erfahrung eigener Unfreiheit auseinandersetzen.

a) ... mit der Gottesfrage (1931-1936)

Im Jahr 1935 machte Delp in der Schrift *Tragische Existenz* seine Auseinandersetzung mit Heidegger der Öffentlichkeit zugänglich. Im gleichen Jahr nahm er den Kampf gegen die Ideologie der Deutschen Glaubensbewegung auf. Beide Auseinandersetzungen spielen sich in seiner Studienzeit ab und gehören zeitlich einer einzigen Epoche an. Ihre Gemeinsamkeiten gründen aber nicht nur in der Entstehungszeit, sondern auch in der Perspektive, aus welcher Delp sie bedenkt. Er tut es nämlich vor dem Horizont der Gottesfrage. Diese Auseinandersetzungen gehören insgesamt zu den Dingen, die Delps Denken zutiefst bestimmen, biografisch sind sie jedoch kaum bemerkbar. In den folgenden biografischen Skizzen machen wir sie eher als den Rahmen für Delps Denken kenntlich, dessen Inhalt im weiteren Teil der Arbeit rekonstruiert werden soll.

Delps *Tragische Existenz*, eine der ersten Stellungnahmen von katholischer Seite zur Philosophie Heideggers, reifte ein paar Jahre, bevor sie 1935 in Druck ging. Delp setzte sich mit *Sein und Zeit* schon 1931 während seiner

¹⁷ Vgl. ebd.: 23–25.

¹⁸ Vgl. BLEISTEIN, *Geschichte eines Zeugen*: 96–115.

philosophischen Ausbildung, die unter dem Einfluss seines von Maréchal bestimmten Lehrers Alois Maier verlief, auseinander.¹⁹ Delp erarbeitete damals ein Referat mit dem Titel *Darlegung und Würdigung der Philosophie Heideggers*, dessen Kern in der „Ablehnung der als strikt immanent und innerweltlich aufgefassten Existenzialphilosophie Heideggers“²⁰ besteht. In den intellektuellen Treffen mit Bernhard Jansen ergänzte er seine Auseinandersetzung mit dem Freiburger Philosophen durch ein Panorama der Entwicklung philosophischer Ideen von Luther über Kant zu Nietzsche.²¹ Als Ergebnis der Zusammenarbeit mit Jansen erschien schon 1933 die zweite Version der Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*, nämlich das Heideggerkapitel *Sein als Existenz? Die Metaphysik von heute* in dem von Jansen herausgegebenen Buch *Aufstiege zur Metaphysik heute und ehemals*.²²

Tragische Existenz war also die dritte, zwar neu bearbeitete, aber dennoch in der Linie der zwei früheren Stellungnahmen stehende Konfrontation mit dem philosophischen Werk Heideggers. Der neue Titel signalisierte das klare Urteil über die nichtige Existenz.²³ Der Inhalt bezog sich jedoch nicht nur auf *Sein und Zeit*, sondern auch auf die Erläuterungen Heideggers zu seinem eigenen Werk, nämlich die in Marburg im Wintersemester 1927/1928 gehaltene Vorlesung, die 1929 unter dem Titel *Kant und das Problem der Metaphysik* erschien sowie die Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* aus dem Jahr 1929 und die im gleichen Jahr entstandene Abhandlung *Vom Wesen des Grundes*.

Im Jahr 1935/1936 schrieb Delp als Redakteur der kirchlichen Zeitschrift *Chrysologus* einige Predigten in der Reihe der Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung. Die Texte bildete eine theologische Antwort

¹⁹ Vgl. NEUFELD, *Geschichte und Mensch*: 68f.

²⁰ Ebd.: 83.

²¹ Ebd.: 71,84f. Die Rolle von Maier und Jansen für die Entstehung von *Tragische Existenz* betont Delp im Vorwort seines Buches: „Wenn bei so bescheidenem Versuch ein persönliches Wort gesagt werden darf, dann sei es ein Wort des Dankes an meine Lehrer am Berchmanskolleg Pullach-München, besonders an P. Bernhard Jansen und P. Alois Maier“, siehe DELP, *Tragische Existenz*: II,40.

²² Das Buch erschien 1933 in Freiburg, auf die Mitarbeit Delps wurde – außer dem folgenden Satz in der Einführung – kaum hingewiesen: Das Kapitel *Sein als Existenz? Die Metaphysik von heute* „hat Alfred Delp SJ bearbeitet“. Zur Geschichte der Entstehung des Textes: NEUFELD, *Geschichte und Mensch*: 84. *Sein als Existenz* ist auch in Delps Gesammelten Schriften im zweiten Band enthalten, 557–590.

²³ NEUFELD, *Geschichte und Mensch*: 89f.

auf die antichristlich und rassistisch geprägte religiöse Vision der Bewegung, gemäß der Gott mit dem Willen des deutschen Volks zu identifizieren sei. Mit ihrer Ambition, als die einzige Religionsgemeinschaft des Dritten Reiches zu fungieren, fand die Bewegung anfänglich Unterstützung bei der NSDAP.²⁴ Indem Delp sie entschieden ablehnte, erwies er sich implizit schon als ein Gegner des Nationalsozialismus. Doch um zu einem ähnlichen Urteil auch hinsichtlich der politischen Dimension der nationalsozialistischen Ideologie zu gelangen, brauchte er noch viel Zeit. In politischer Hinsicht entzog er dem Deutschland Hitlers recht lange sein Vertrauen nicht.²⁵

b) ...mit der Ideologie des Kollektivismus (1935-1945)

Die meiste Zeit seines Lebens, seine Kindheit ausgenommen, verbrachte Delp unter dem Nationalsozialismus. Seine Stellung zu diesem war nicht immer die einer Gegnerschaft, vielmehr ging er anfangs einen von Sympathie zur Politik Adolf Hitlers getragenen Weg. Er hoffte zuerst auf eine Umgestaltung durch den Nationalsozialismus, entwickelte dann jedoch ein „teilweise abweichendes Verhalten“²⁶ und realisierte zuletzt den gescheiterten Versuch, das Elementare seiner eigenen Position unter den Bedingungen der totalitären Ideologie zu bewahren. Delps entschiedene Gegnerschaft entwickelte sich also erst nach einem verhaltenen Mitläufertum, obwohl das ergreifende Finale seiner Biographie dazu zu ermuntern scheint, Grundzüge eines Widerstands schon möglichst früh zu sehen; dies auch aufgrund der Tatsache, dass man jede frei erhobene Stimme dieser Zeit des kollektiven

²⁴ Vgl. die kurze Information über die 1933 gegründete „Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung“ von BLEISTEIN in Delps Schriften, II,111.

²⁵ Vgl. P. MÜLLER, *Sozialethik*: 19. Zum Thema des Verhältnisses von katholischer Kirche und Nationalsozialismus, siehe KÖSTERS/RUFT (Hg.), *Die katholische Kirche im Dritten Reich*, mit angegebener Literatur.

²⁶ So DENZLER in Bezug auf das Verhalten der Mehrheit von Kirchenmitgliedern in dieser Zeit, siehe *Widerstand ist nicht das richtige Wort*: 9. Wie schwierig der Weg in den Widerstand war, stellt v. KLEMPERER fest; dies kann die Geschichte Delps auch gut illustrieren: Dieser Weg war „ungeebnet und hängt nur in den seltensten Fällen von einem bewussten Entschluss ab ... Wenn auch im allgemeinen die ethischen Vorbedingungen zum Widerstand fraglos gegeben waren, so war das eigentliche Mitmachen, das eigene Handeln, meistens ein Ergebnis eines ‚Hineinstolperns‘“, in: *Deutscher Widerstand gegen Hitler*: 10.