

CLAUS ARNOLD

Nachwirkungen der Modernismuskrise zur Zeit des Nationalsozialismus?

Die Verknüpfung der Themen Modernismuskrise und Nationalsozialismus hat in den letzten beiden Dezennien eine gewisse Konjunktur erlebt. Einen ersten Schritt hatte der konservative Kirchenhistoriker Wilhelm Imkamp in seinem breiten Überblick über die Theologiegeschichte in Bayern gemacht, bei dem er insbesondere auf den starken Nationalismus von deutschen Reformtheologen aufmerksam machte. Gerade die Reformtheologen, die ja auf der Höhe der Zeit sein wollten, seien deshalb – so die implizite These – grundsätzlich als besonders gefährdet für eine Hinneigung zu Nationalismus und Nationalsozialismus zu kennzeichnen¹. Auch ein sehr kritischer (Profan-)Historiker wie Olaf Blaschke hat bezüglich der »Kulturkatholiken« (so nennt er die Altkatholiken und liberalen Katholiken vor 1914) konstatiert, dass sie insbesondere für die »modernen« rassistischen Theorien mehr Begeisterung aufbringen konnten als ihre strengkirchlichen, ultramontanen Glaubensgenossen². Rainer Bucher ist 1998 unter anderem am Beispiel der Dogmatiker Karl Adam und Michael Schmaus zu ähnlichen Ergebnissen gekommen³. Auch der katholische Historiker Winfried Becker sieht eine potentielle Hinneigung zum Nationalsozialismus schon bei liberalen, staatsgläubigen Theologen der Kaiserzeit, etwa einem Franz Xaver Kraus, angelegt. Für Becker führt die positive Gegentradition gegen diese Zeitgeisttheologen wie Kraus vom strengkirchlichen, ultramontanen Katholizismus des 19. Jahrhunderts zur Resistenz des katholischen Milieus im Dritten Reich und schließlich hin zu den christdemokratischen Anfängen der Bundesrepublik⁴. Solche Theorien, solche Teleologien haben den Vorteil großer Übersicht-

1 Vgl. Wilhem IMKAMP, Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, St. Ottilien 1991, 539–651. – Zur Bilanz der Haltung des deutschen Katholizismus 1933–1945 allgemein vgl. Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992. Zur akademischen Situation: Katholische Theologie im Nationalsozialismus Bd. 1/1: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik BURKARD u. Wolfgang WEISS, Würzburg 2007 (Lit.). Zur Theologie: Robert A. KRIEG, Catholic Theologians in Nazi Germany, New York/London 2004, sowie übergreifend: F.W. GRAF, Art. Nationalsozialismus. 5. Theologiegeschichtlich, in: RGG 6, ⁴2003, Sp. 86–91.

2 Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997, 162ff. Vgl. Claus ARNOLD, Antisemitismus und »liberaler Katholizismus«, in: Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Florian SCHULLER, Giuseppe VELTRI u. Hubert WOLF, Regensburg 2005, 181–192.

3 Rainer BUCHER, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im zwanzigsten Jahrhundert, Stuttgart 1998.

4 Winfried BECKER, Modernismus und Modernisierung. Ein Versuch der Abgrenzung der Positionen von Franz Xaver Kraus, Herman Schell, Georg von Hertling und Ludwig Windthorst in

lichkeit und entfalten eine gewisse Identifikationskraft. Wenn man ins geschichtliche Detail geht, wird die Lage wieder unübersichtlicher. Ich möchte diese Brechung von Teleologien an einigen Beispielen aus meiner eigenen Forschung veranschaulichen und die zugrundeliegende These schon zuvor explizit formulieren: An der intellektuellen Wasserscheide von 1918 müssen alle »modernistischen« Teleologien letztlich scheitern, und so auch diejenige, die grundsätzlich eine besondere Anfälligkeit ehemaliger deutscher »Modernisten« für den Nationalsozialismus insinuiert. Nationales Denken war im deutschen Katholizismus vor 1914 selbstverständlich geworden und keine Domäne der Reformtheologen mehr. Entscheidend für die mögliche theologische Affinität zum Nationalsozialismus ist deshalb in theologischer Hinsicht die Haltung *nach* dem deutschen Trauma von 1918: Wer sich in der damaligen »Krise der Wirklichkeit« (Otto Gerhard Oexle⁵) dem Vitalismus, Antiintellektualismus, Antiliberalismus und dem Primat des »Wollens« verschrieb – und das taten manche »ultramontane« genauso wie manche ehemals »modernistische« Theologen –, war in der Tat für nationalsozialistisches Gedankengut anfällig, während der nüchterne »modernistische« Historismus genauso wie eine universalistisch-naturrechtliche, »antimodernistische« Neuscholastik immunisierend wirken konnten – ich verweise nur auf die Menschenrechtslehre Maritains. Daneben hat auf einer eher biographischen Ebene die durch den Antimodernismus bedingte innere Desolidarisierung mit der konkreten Kirche und die Hoffnung auf die Hilfe eines »starken« Staates bei einigen »Reformtheologen« der dreißiger und vierziger Jahre durchaus eine Rolle gespielt. Schauen wir uns einige Beispiele an.

1. Der Tübinger Dogmatiker Karl Adam

Zum Paradebeispiel für die Affinität von Nationalsozialismus und Reformtheologie hat sich in den letzten Jahren der Fall Karl Adams entwickelt. Bekanntlich schreckte Adam in seinem Bemühen, eine völkisch inkulturierte Theologie zu schaffen, auch vor Spekulationen über die Bedeutung der Unbefleckten Empfängnis und der Jungfrauengeburt für die Rassezugehörigkeit Jesu nicht zurück⁶. Lucia Scherzberg nannte ihre Studie zu Adam von 2001 programmatisch »Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus«⁷. Scherzberg fragt am Schluss ihrer Arbeit explizit, ob »angesichts des unbestreitbaren Einflusses, den Adams Theologie auf die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts in Deutschland und über Deutschland hinaus ausgeübt hat«, nicht sorgfältig untersucht werden müsse, »ob diese nicht weitaus stärker »vorbelastet« ist, als bisher angenom-

der Auseinandersetzung um den Katholizismus im Kaiserreich, in: ZBLG 57, 1994, 119–141.

5 Otto Gerhard OEXLE, »Wirklichkeit« – »Krise der Wirklichkeit« – »Neue Wirklichkeit«. Deutungsmuster und Paradigmenkämpfe in der deutschen Wissenschaft vor und nach 1933, in: Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, hg. v. F.-R. HAUSMANN, München 2002, 1–20.

6 Vgl. Lucia SCHERZBERG, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001; siehe zuletzt auch DIES., Catholic Systematic Theology and National Socialism, in: *theologie.geschichte*, 2, 2007 (<http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2007/35.html>; 15.5.2008). – Claus ARNOLD, Karl Adams Aachener Vortrag über die »Religiöse Situation des deutschen Katholizismus« (1939) und sein Echo, in: *Geschichte im Bistum Aachen*, 6, 2001/2002, 253–275. – Vgl. jetzt auch die vorsichtigeren Einschätzung der NS-Kontakte Adams bei Jörg ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 77), Paderborn 2007.

7 SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6), 323.

men«⁸. Angesichts des Einflusses, den Adams *Wesen des Katholizismus* u.a. auf Giambattista Montini, den späteren Papst Paul VI., ausgeübt hat⁹, ist damit implizit die Frage nach der historischen Legitimität der Umorientierung der katholischen Kirche im Kontext des II. Vatikanums gestellt. Ein heikler Kontext also. Aber wie ist es nun um den »Modernismus« von Adam bestellt?

Anders als sein Münchener Lehrer Joseph Schnitzer hatte sich Karl Adam noch mit der Enzyklika *Pascendi* und dem Antimodernisteneid arrangieren können. Im Jahr 1911 bekam er aber peinliche Schwierigkeiten mit dem Münchener Erzbischöflichen Ordinariat wegen seiner »modernistischen« Christologie. Er musste sich unter anderem dafür rechtfertigen, dass er im Religionsunterricht eine menschliche Entwicklung des Knaben Jesu gelehrt habe: *Meine Anschauung, der kleine Jesus habe schreiben und lesen gelernt, wurde mit Entrüstung protokolliert*. Adam gab dem, wie er sagte, *Bonzentribunal* nicht nach, eine Intervention des bayerischen Königshauses rettete ihn. Adam resümierte trotzdem: *Meine innerliche Loslösung von der jetzigen empirischen Kirche ist jetzt so ziemlich perfekt. Lieber ein Stiefelputzer sein, als mit dieser Gesellschaft Hand in Hand geben*¹⁰. Tatsächlich hat der Antimodernismus Adams kirchliche Existenz teilweise gebrochen; spätere Maßnahmen gegen sein *Wesen des Katholizismus* verstärkten seinen Affekt gegen Rom.

Allerdings haben wir es bei Adam mit einem »Modernismus *sui generis*« zu tun, bei dem nicht etwa der theologische Historismus, sondern dessen energische Überwindung – sei es mit Hilfe des Vitalismus oder des Gemeinschaftsgedankens – im Vordergrund stand. In rein dogmengeschichtlicher Hinsicht hatte sich Adam schon früh von historisch arbeitenden Kollegen wie dem Modernisten Hugo Koch abgesetzt. Auch nachdem Adam 1919 in Tübingen Dogmatikprofessor geworden war, dauerten die Schwierigkeiten an. Sein 1924 erstmals erschienenes, in mehrere Sprachen übersetztes Werk über das *Wesen des Katholizismus* wurde 1932 auf Anordnung des Heiligen Offiziums aus dem Buchhandel zurückgezogen. Als Entgegenkommen von seiten des Dikasteriums wurden Adam 1933 Verbesserungswünsche für eine Neuauflage des Buches mitgeteilt, die er – weil ihm die Sache zu widerlich war – von seinem Assistenten Fritz Hofmann einarbeiten ließ. Worum ging es? Im Sinne der im deutschen Katholizismus seit der Jugendbewegung weitverbreiteten Betonung des Gemeinschaftsgedankens hatte Adam etwa die These formuliert, das Göttliche (auch an diesem Ausdruck störte sich das Sanctum Officium) sei in der Kirche objektiviert, und zwar insofern sie Gemeinschaft sei. Hiergegen hielt die römische Kongregation fest, die übernatürlichen Vollmachten Jesu seien einzelnen Personen und nicht der Kirche als Gemeinschaft gegeben¹¹.

Die Bedeutung des Modernismus/Antimodernismus für Adam liegt also vor allem in einer gewissen innerkirchlichen Desolidarisierung. Diese hielt sich bei ihm – im Gegensatz zu anderen Antimodernismus-Geschädigten – auch nach 1933. Seine theologische Position nach 1918 ist mit »modernistisch« aber unzureichend beschrieben; sie ordnet sich vielmehr in den Zug zum Objektiven der Zwischenkriegszeit ein, der sich längst

8 Ebd., 248–289. Vgl. auch Hans KREIDLER, Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: RJKG 2, 1983, 129–140, hier: 136–138; sowie Robert A. KRIEG, Karl Adam. Catholicism in German Culture, Notre Dame 1992, 133–135.

9 Vgl. u.a. KRIEG, Karl Adam (wie Anm. 8), passim (Reg.).

10 Zit. nach SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6), 151, 153; vgl. Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland, Regensburg 1995, 496f.

11 Vgl. Hans KREIDLER, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams (Tübinger Theologische Studien 29), Mainz 1988, 299–306. – SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6), 216–221.

nicht nur aus modernistischen Quellen speiste. – Was die Langzeitwirkung von Adam und die von Scherzberg insinuierte Vorbelastung der Reformtheologie nach 1945 angeht, so genügt es hier festzuhalten, dass das Adamsche Gedankengut vor dem Konzil durch das reinigende Bad der Schultheologie hindurchgegangen ist: Die Adamrezeption wurde wesentlich von scholastisch geschulten Theologen wie Montini, Rahner¹² oder Küng¹³ vollzogen, die gegen eine verschwommene vitalistisch-völkische Gemeinschaftsmystik und platten Antiintellektualismus – wenn diese denn tatsächlich auch in Adams Hauptwerken zu finden sind – gefeit waren und personale Kategorien nicht aus dem Blick verloren. Die simple und anscheinend doch nötige These lautet: Auch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts muss historisch-genetisch untersucht werden. Dies impliziert ein gesundes Misstrauen gegenüber teleologischen Schemata, anhand derer man entweder positiv gewendet schon lange angelegte »Durchbrüche« oder negativ gewendet modernistische, völkische und sonstige »Vorbelastungen« konstatieren will. Statt dessen sind die Rezeptions- und Transformationsprozesse, die zu den theologischen Neuorientierungen im Umkreis des II. Vatikanums hingeführt haben, in concreto zu untersuchen. Damit soll freilich keiner Verharmlosung des theologischen Engagements von Adam in den Jahren 1933–1945 das Wort geredet werden, gerade auch im

12 Zum 80. Geburtstag 1956 würdigte der Innsbrucker Jesuit Karl Rahner Adam mit einem dreispaltigen Artikel im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Karl RAHNER, *Theologie in der Welt: Das Lebenswerk Karl Adams*, in: FAZ, Nr. 246, 20.10.1956, 10), ein Akt, der schon rein formal auf die veränderte Konstellation in der deutschen katholischen Theologie hinweist, die früher von einer scharfen Frontstellung von Universitäts- und Jesuitentheologie geprägt war. Rahner hatte noch 1943 in einem Gutachten für Kardinal Innitzer Bedenken gegen Adams leicht antiintellektualistischen Glaubensbegriff geäußert (vgl. auch K. KREUZER, *Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära*, in: *Theologie und Philosophie*, 76, 2001, 410–420), nun entschloss er sich zu einer ganz bestimmten Adam-Rezeption: Nachdem er einen kurzen Lebenslauf und einen knappen Werküberblick gegeben hatte, verwandte Rahner mehr als die Hälfte seines Artikels darauf, den Umbruch in der Theologie seiner Zeit, von einer *neugotischen Neuscholastik zu einer Theologie, die scholastisch ist, sonst aber keinen eigenen Namen hat* (so wenig wie ihn eben der Stil der Gegenwart zu haben pflegt), zu beschreiben. Zu den Theologen, die diesen Wandel, der im Übrigen nichts mit Modernismus zu tun habe und auch nicht von *Humani generis* getroffen werde, vorbereitet hätten, gehöre in vorderster Reihe Karl Adam. Diese unspezifische Rezeption bzw. Indienstnahme hatte nun aber mindestens genauso viel mit Rahner und seinen eigenen Schwierigkeiten unter Pius XII. wie mit Adam zu tun. Weniger Adams Einzelpositionen als sein theologischer Stil, der im kerygmatischen Interesse über die Schulbuchdogmatik hinauswies, waren für Rahner vorbildlich.

13 Eine relativ wichtige Rolle spielten Ansätze Adams für die Theologie des jungen Hans Küng. Dies tritt nicht nur aus seinen Lebenserinnerungen (Bd. 1) hervor – wo der altersdemente Adam auch als Exempel für Küngs aktuelle Position zur Euthanasie dient –, sondern auch aus seinen frühen Werken. Wie Montini und Rahner stammte der Germaniker Küng ja aus einer ganz anderen theologischen Tradition als Adam. Gerade die sich selbst transzendierende, historische Forschung und zeitgenössische Philosophie entdeckende Neuscholastik fand aber in Adam einen Anreger. Für seine dynamisierte Sicht der kirchlichen Strukturen berief sich Küng 1962 in »Strukturen der Kirche« auf das »Wesen des Katholizismus« und insbesondere auf den Gedanken Adams vom polemischen Charakter des Dogmas, das zwar gewisse Lehrsätze zunächst abweisen, dann aber im historischen Prozess deren Wahrheitsmomente wieder einholen müsse. Sonstige Spuren Adams in Küngs Denken weisen hin auf die »Kirche der Sünder«; allgemein vereinnahmt er ihn als Vorkämpfer eines selbstbewussten Reformkatholizismus, der anders als die Neuscholastik im Leben der Gläubigen verwurzelt gewesen sei.

Hinblick auf seinen Antisemitismus. Blicken wir dazu auf sein Verhältnis zum Rheinischen Reformkreis.

2. Karl Adam und der Rheinische Reformkreis

Als bewusste Erben der liberalen Katholiken, Reformkatholiken und Modernisten vor 1914 verstanden sich die Mitglieder des Rheinischen Reformkreises¹⁴, die, Vor- und Nachgeschichte eingeschlossen, von der Weimarer Zeit bis nach dem II. Vatikanum aktiv waren. Der Kreis sah sich in der Tradition von Möhler, Newman, Loisy und Tyrrell und bemühte sich um eine konkrete Kirchenreform vor Ort. Um einen Kern von rund zehn Klerikern sammelten sich zeitweise bis zu hundert weitere Geistliche und Laien zu Treffen und zu brieflichem Austausch (v.a. 1942–1955). Für die Zeit des Nationalsozialismus stellt sich auch hier die Frage, inwiefern sich »zeitgemäße« Theologen auf völkisches Denken einließen. Ich darf dazu insgesamt auf die von Hubert Wolf und mir herausgegebene Reformkreisedition verweisen und möchte hier nur die Frage des Antisemitismus herausgreifen.

Ein prominentes Mitglied des Reformkreises, Kaplan Josef Thomé – bekannt als kritischer Katholik der Konzilszeit und letzter deutscher Autor auf dem Index der verbotenen Bücher –, trat 1926 auf einer Kölner Kundgebung gegen den Antisemitismus auf, relativierte dabei aber nur eingeschränkt das wirkliche Bestehen einer »Judenfrage« und betonte, dass diese auch Ergebnis christlicher Repression gewesen sei¹⁵. Thomés theologisches Denken war im Übrigen ganz vom Gegensatz Gesetzesreligion – Gnadenreligion geprägt, ein Grundansatz, den er übrigens auch nach 1945 als Gründungsmitglied der Gesellschaft für christlich-jüdische Verständigung in Aachen nicht aufgab. Doch wie sah es dazwischen aus? Die »Richtlinien« des Reformkreises von 1942, geprägt von Thomé und dem Duisburger geistlichen Studienrat Oskar Schroeder, offenbarten eine eigenartige »Vermittlungstheologie«, die ein romantisches Frömmigkeitsideal deutscher Innerlichkeit aus dem 19. Jahrhundert mit den unvermeidlichen vitalistischen und gemeinschaftsideologischen Neuanstößen des 20. Jahrhunderts in einer leicht völkisch-nationalen Zuspitzung bot. Nach 1945 fallengelassen wurde folgender Punkt, der das Anliegen auch antijudaistisch zuspitzte:

*Weil wir in der Botschaft Jesus [sic] einen wesentlichen Fortschritt über die alttestamentliche (auch die prophetische) Religionsstufe, ja deren Überwindung sehen, wollen wir uns hellsichtig machen gegen jeden Rückfall in den Geist der Synagoge, mag sich dieser in einer einseitigen Gottesidee, in der gesetzhaften Auffassung von Religion und Ethik, in der Vertragsfrömmigkeit, in der Abwertung der aktiven Tugenden, in der Erstarung der Liturgie, im Pharisäismus der Gesinnung gegenüber Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften oder in den theokratischen Ansprüchen des Kirchenregimentes kundtun*¹⁶. Thomé war darüber hinaus der Meinung, dass etwa der jüdische Messias-

14 Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, nach Vorarbeiten von U. Scharfnecker unter Mitarbeit von A. Ochs u. B. Wieland, 2 Bde., Paderborn 2001.

15 Vgl. Hermann GREIVE, Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935, Heidelberg 1969, 93, 251.

16 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 1, 126. – Man erkennt hier leicht die liberalkatholische Argumentationsstruktur von vor 1914 wieder, welche die liberalprotestantische Kritik an »jüdischer Gesetzlichkeit« (etwa bei Adolf Harnack) gegen den Juridismus und Traditionalismus der eigenen katholischen Kirche instrumentalisierte. – ARNOLD, Antisemitismus und »liberaler

Begriff nur aus dem Judentum zu verstehen und daher »heute«, also 1942, nicht mehr brauchbar sei¹⁷. In den Jahren 1943/44 hatte Oskar Schroeder Kontakte zum »Institut für die Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« der Thüringischen evangelischen Landeskirche in Eisenach¹⁸; dessen germanisch purgierte deutsche Auswahlbibel setzte er im Religionsunterricht für Primaner ein. Schroeder wurde dafür vom Münsterschen Bischof von Galen zur Rechenschaft gezogen. Er verteidigte sich mit dem Hinweis, dass es im Moment unmöglich sei, ein katholisches Neues Testament im Buchhandel zu erhalten. Er habe die Schüler darauf hingewiesen, dass die NT-Ausgabe von allen jüdischen Bezügen gereinigt sei; trotzdem stünden hinter ihr achtenswerte protestantische Exegeten wie Walter Grundmann. Von Galen erregte sich im weiteren Fortgang des Gesprächs mit Schroeder dann auch weniger über die antijüdische Expurgation als über den liberalen Geist Harnacks, der durch die Übersetzung wehe¹⁹. – Der Kreis hätte 1944 die Möglichkeit gehabt, enger mit dem Eisenacher Institut zu kooperieren, was Schroeder aber verweigerte: Man könne sich mit den politischen, aber auch anderen Zielsetzungen des Instituts nicht völlig oder nur wenig identifizieren. Darüber war nun Karl Adam wenig entzückt, der dem Kreis nahe stand. Adam hat in Aufsätzen dieser Zeit bekanntlich betont, dass Christus nicht Jude, sondern Galiläer gewesen und ohnehin durch die unbefleckte Empfängnis Mariens vom Judentum getrennt sei²⁰. Adam schrieb nun am 7. Mai 1944 an Thomé:

Lieber Freund! [...] Die Erwiderung unseres Freundes Schr[oeder] ist in ihrem ersten Teil, der von unserer unpolitischen, aber deutschen Einstellung spricht, ausgezeichnet. Seine Ablehnung der antijüdischen Bestrebungen bzw. des antijüdischen [Eisenacher] »Instituts« ist aber doch wohl mißdeutbar. Wir berühren uns mit dem Nationalsozialismus doch auch darin, daß wir als Christen das AT dem NT nicht gleich geordnet haben wollen – es ist ja nur umbra et figura – und daß wir deshalb, zumal in unserer Liturgie, »christlich« beten wollen – nicht im Stil des AT. Ihre deutschen Psalmen z.B. atmen tausendmal mehr Christentum als die Psalmen unseres Breviers, zumal seitdem Pius 10. uns alle Psalmen zu »lesen« aufgegeben hat. Ich vermeide es – um noch ein Beispiel zu bringen –, den Hochzeitsleuten Sara, Rebekka und andere jüdische Weiber als Vorbild christlichen Frauentums hinzustellen, wo wir doch eine heilige Elisabeth, eine heilige Hildegard etc. etc. haben! Warum sollen sich die deutschen Christen noch immer in der jüdischen Vorstellungswelt mit ihrer eudämonistischen Ethik, ihren Haßausbrüchen, ihren vorsintflutlichen Bildern und Wendungen bewegen, wo sie doch ein deutsches Herz und eine deutsche Zunge haben!²¹

Im Reformkreis selbst war Adams extreme Art völkischer Inkulturationstheologie allerdings nicht mehrheitsfähig. Andererseits standen Judenverfolgung und -mord vor und nach 1945 nicht oben auf der Agenda des Kreises. Nur ein korrespondierendes Mitglied,

Katholizismus« (wie Anm. 2).

17 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 1, 310.

18 Über das Institut zuletzt: Susannah HESCHEL, Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«, in: »Beseitigung des jüdischen Einflusses ...«. Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus, hg. v. Fritz Bauer Institut, (Jahrbuch 1998/99 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), Darmstadt 1999, 147–167.

19 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 2, 303–312. Vgl. dazu die Einleitung von Claus ARNOLD in Bd. 1.

20 Dazu zuletzt SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6); vgl. ARNOLD, Karl Adams Aachener Vortrag (wie Anm. 6), 253–275.

21 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 2, 75–77.

der Allgäuer Dekan Anton Fischer, ein alter Schüler des Münchener Modernisten Joseph Schnitzer, kam wegen seines Einsatzes für Juden in ernste Schwierigkeiten.

3. Ultramontaner Antiliberalismus und post-modernistischer Kulturpessimismus in der Kirchenhistorie

Mit seiner antimodernen Kulturkritik, seinem Vitalismus und seinem Zweifel an der westlichen Zivilisation stand Karl Adam in der damaligen deutschen katholischen Theologie keineswegs allein da, wie ein Blick auf die kirchenhistorische Landschaft zeigt. Im engeren kirchenhistorischen Bereich können dabei vielleicht zwei Grundoptionen unterschieden werden²²: Die eine Richtung stellte fest, dass der Rückzug in die »positive Arbeit«, den man unter dem Druck des kirchlichen Antimodernismus angetreten hatte, vielleicht auch unter dem Nationalsozialismus die richtige Immunisierungsstrategie darstellen könnte. In diesem Rahmen war sogar subtile Resistenz möglich, etwa wenn man sich auf die Erforschung des religiösen »Volkstums« verlegte und dabei den durchaus christlichen und nicht germanisch-heidnischen Volkscharakter der Deutschen affirmierte (so Georg Schreiber). Entsprechend arbeiteten Kirchenhistoriker wie der Bonner Wilhelm Neuss, wenn auch anonym, an der offiziellen katholischen Widerlegung von Rosenbergs »Mythus« mit. Die andere Richtung, vertreten etwa von Joseph Lortz, stellte fest, dass man sich auf der Basis eines katholischen Antiliberalismus eventuell mit dem Nationalsozialismus verständigen könnte. Wenn man die abendländische Geistesgeschichte seit dem Spätmittelalter als steten Abfall von der hochmittelalterlichen »Objektivität« und als Hinwendung zu individualistischer und subjektivistischer Zersetzung interpretierte, dann konnte die Erneuerung der anti-individualistischen Volksgemeinschaft im NS-Staat als fast heilsgeschichtlicher Umschwung gedeutet werden. Obwohl Lortz sich bei dem indizierten »Reformer« und Modernisten Sebastian Merkle habilitiert hatte und aus nationalem Interesse an dessen irenische Lutherdeutung anknüpfte, nahm er damit zumindest teilweise Abschied von den reformkatholischen Geschichtsbildern der Jahre um 1900 und repristinierete alte ultramontane Schablonen im Geiste eines antibürgerlichen Kulturpessimismus.

Zur weiteren Illustration dieses Zusammenfließens von altem ultramontanem Antiliberalismus und post-modernistischem Objektivismus sei noch der Fall des Freiburger Kirchenhistorikers Ludwig Andreas Veit genannt. In seinem Kirchengeschichtslehrbuch von 1933 hatte Veit noch den »Rassenhochmut« Wilhelms II. und das »arische Chris-

22 Wilhelm DAMBERG, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ u. Carsten NICOLAISEN (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 18), Göttingen 1993, 145–167. – Vgl. auch Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 71–93. – Claus ARNOLD, Konfessionalismus und katholische kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900–1965), in: Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions. International Colloquium Assisi 2003, hg. v. Massimo FAGGIOLI u. Alberto MELLONI (Christianity and History 2), Münster 2006, 251–271; sowie jüngst Martino PATTI, Chiesa cattolica tedesca e Terzo Reich (1933–1934). Il caso di Schmaus, Lortz, Taeschner, Pieper, von Papen, Brescia 2008.

tentum« mancher Protestanten getadelt²³; der Freiburger Rektor Martin Heidegger machte deshalb Schwierigkeiten bei seiner Berufung. Für Veit war vor 1933 der ›Individualismus der große Nenner der Neuzeit« [...]. Von ihm her führt der Weg der Säkularisierung des Geistes in Staat, Kultur und Gesellschaft durch die Zeiten des Fürstenabsolutismus, der Aufklärung und der Revolution – im ›Zeichen des vordringenden Individualismus« – hin zu den großen Ismen des der übernatürlichen Bindungen ganz entledigten Menschentums – im Zeichen des siegenden Individualismus« – zum Liberalismus, zur Staatsallmacht, zum hemmungslosen Nationalismus, zum Sozialismus und Bolschewismus²⁴. Veit erneuerte 1933 noch die Kritik am übertriebenen Nationalismus²⁵; seine pauschale Kritik an Kapitalismus und Bürgertum²⁶ liest sich gerade vor dem Hintergrund der damals heraufziehenden Zeit interessant: *Seelen werden in Maschinen, Kunst in Technik, Kultur in Zivilisation, Qualität in Quantität verwandelt; die Materie herrscht absolut. Man nennt dies heute ›Amerikanismus«²⁷. Niemals waren die Menschen unglücklicher, nie zerfahrener, hoffnungsloser, pessimistischer, auch nie selbstmordbereiter als auf dem Zenith der modernen Kultur. Mit einem Wort: sie hat viele Wissenschaften, aber nicht die Wissenschaft des Seelenheils, viel Wissen, aber nicht die Weisheit des Lebens²⁸. Vor diesem vitalistischen Hintergrund kann es kaum überraschen, dass Veit, der 1933 noch eine Einheitsfront der Katholiken in Weltanschauung und persönlicher Lebensführung verlangt hatte, damit das Katholische Kulturideal [der mittelalterlichen Ganzheit] in die moderne Welt dringe, nach 1933 auch Wege zur Verständigung mit dem Nationalsozialismus fand. Bei seiner Antrittsvorlesung 1934 über die Ahnenprobe des stiftsmäßigen deutschen Adels führte er u.a. aus: *Wenn wir nun heute nach dem Willen des Führers unsere eigene Probe auf das deutsche Blut vorlegen, so kommt dies der Stiftsmäßigkeit des deutschen Volkes als Ganzes gleich, aber nicht mehr in Rücksicht auf eine kirchliche Pfründe, sondern um des Deutschseins selber willen. Dafür wissen alle wahrhaft Deutschgesinnten dem Führer deutschen Dank²⁹. Veit stellt ein**

23 Ludwig Andreas VEIT, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart. 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus 1800 bis zur Gegenwart (Kirchengeschichte 4/2), Freiburg i.Br. 1933, 292.

24 Ebd., 1. Hälfte: Im Zeichen des vordringenden Individualismus 1648 bis 1800 (Kirchengeschichte 4/1), Freiburg i.Br. 1933, VI.

25 VEIT, Kirche (wie Anm. 23), 87: *Gegenwärtig erleben wir sogar, wie unter der Ausprägung des nationalen Gedankens zur Staatsdoktrin des Nationalismus der Religionsbegriff verengt wird. Aus dieser Mentalität, die das eigene Volk zum auserwählten stempelt und der Jugend den Primat des Nationalen einhämmert, entstehen die Kriege. In kluger und eindringlicher Weise stellte die Kirche ihren Gläubigen den berechtigten Nationalismus vor Augen: die Liebe zur Muttersprache, zum Volksstamm und zur heimischen Sitte sowie den Dank gegen Gott für die völkischen Vorzüge, und verwirft dagegen den fanatischen Nationalismus, der mit der Verachtung und dem Haß anderer Völker eine Quelle dauernder Gefahr für die Ruhe der Welt bildet und die übernationale Sendung des Christentums mißachtet.*

26 Ebd., 89.

27 Ebd., 90.

28 Ebd., 90.

29 Ludwig Andreas VEIT, Der stiftsmäßige deutsche Adel, 30, zit. nach Chr. WÜRTZ, Die Priesterausbildung in der Erzdiözese Freiburg während des Dritten Reichs, Universität Freiburg i.Br., Theologische Fakultät, Zulassungsarbeit, 2004, 93. Vgl. Joseph SAUER, Tagebuch 3. Juni 1935. UAF Nachlass Sauer C 67–35, 61: *Veits Antrittsvorlesung, sehr eigenartig, auf Blut- und Bodentheorie eingestellt, sehr prononciert, Ton der eines Vortrages im Schulungslager. – Die Situation wird immer unerträglicher; die Anpöbelung der Kirche immer gemeiner, zynischer, offener; dazu diese unseligen Devisenschiebungsprozesse gegen Ordensleute. – Zur Anpassungsfähigkeit Veits*

schönes Beispiel dafür dar, wie ein antiliberal-ultramontanes Geschichtsbild in die Nähe des Nationalsozialismus führen konnte. Freilich entfaltete auch er eine katholisch-apologetische Seite: Sein Buch *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Deutschen Mittelalter* kam 1936 auf den Partei-Index, weil es den germanischen Volkscharakter relativierte. In Vorlesungen soll Veit allerdings gesagt haben: *Wenn die Nazis all das wüßten, was ich weiß, würden sie noch viel mehr gegen die Kirche polemisieren.*³⁰

Nachdem der Name Martin Heidegger gefallen ist, möchte ich nur kurz darauf hinweisen, dass der Impetus seiner Existenzphilosophie wohl nicht ohne seine »modernistische« Abwendung von der traditionellen katholischen Metaphysik verständlich ist. Auch Heidegger führte gewissermaßen eine post-katholische Existenz, die Hugo Ott ausgeleuchtet hat und die seine Anfälligkeit für die neuen Ganzheitsversprechen des Nationalsozialismus mit begründet haben mag.

4. Antimodernismus und nationalsozialistische Affinität?

Von der Theologie zum Nationalsozialismus können viele Brücken führen, sogar von der strengen Kirchlichkeit her. Neben den oben genannten Mischformen von vitalistischem Postmodernismus und Ultramontanismus gibt es gewissermaßen auch »reinerassige« Ultramontane, die ihren Zugang zum Nationalsozialismus fanden. Als wenig prominentes, aber typisches Beispiel möchte ich zunächst den Freiburger Kirchenrechtler Nikolaus Hilling anführen, der ganz auf den CIC von 1917 eingeschworen war. Hilling wurde zum Wintersemester 1933/34 von Martin Heidegger nach der neuen autoritären Universitätsverfassung als Dekan eingesetzt und genoss nicht ohne Grund das Vertrauen Heideggers. Der theologisch-fachlich konservative Schüler von Franz Xaver Heiner hatte das Reichskonkordat freudig begrüßt³¹ und wollte nun auch in der theologischen Lehre zeitgemäße Akzente setzen. In einem Bericht über *Unterrichtsfragen* in der Fakultät im Dezember 1933 hob er nach der *materiellen Seite* vor allem die kirchliche und religiöse Heimatkunde, den *Gedanken der autoritären Führung in Kirche, Staat und Gemeinde, die korporative Organisation und die Probleme der Eugenik* hervor³². Der nationalsozialistische Autoritätsbegriff hatte es dem ganz vom Kirchenbild der *societas perfecta* her denkenden Hilling also besonders angetan. Aufgrund seiner eigenwilligen Amtsführung brachte er seine Kollegen jedoch bald gegen sich auf und musste abtreten.

Im Freiburger Kontext darf auch daran erinnert werden, dass es gerade der neuscholastisch durchgebildete Germaniker-Bischof Conrad Gröber war, der sich große Hoffnungen auf eine Verständigung mit dem Nationalsozialismus machte – wohl nach dem Vorbild der Eintracht von Kirche und Faschismus in Italien. Doch auch hier gibt es natürlich das Gegenbeispiel: Der schärfste NS-Gegner im Episkopat war Bischof Kon-

vgl. auch Joseph SAUER, Ludwig Andreas Veit, in: FDA 66, 1938, V–X, hier: IX: *In den letzten Jahren wandte sich Veit mit besonderer Vorliebe zwei zeitgemäßen Gebieten zu, der religiösen Volkskunde und dem Problem des Judentums in der Geschichte der abendländischen Völker.*

30 WÜRTZ, Priesterausbildung (wie Anm. 29), 93f.

31 Vgl. Remigius BÄUMER, Die theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich, in: FDA 103, 1983, 265–289, hier: 282. – Zur Haltung Hillings vgl. auch Thomas HOEREN, Kirchenrecht im Nationalsozialismus. Am Beispiel des »Archiv für katholisches Kirchenrecht«, in: Kirchliche Zeitgeschichte 6, 1993, 281–289.

32 ÜAF, Protokollbuch 14. Dezember 1933. B 59–162, 260.

rad von Preysing, ein neuscholastisch geschulter, naturrechtlich denkender Freund Pacellis.

5. Rache für den Antimodernismus

Nicht nur Kirchenreform sollte mit Hilfe des Nationalsozialismus geschehen, sondern auch Rache für den Antimodernismus genommen werden. Prominent in dieser Hinsicht ist der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle, der mit Hilfe des Nationalsozialismus erfolgreich die Auflösung der Innsbrucker Jesuitenfakultät betrieb³³. Denn von dort aus waren vor 1914 die vergifteten Pfeile ins Reich geschossen worden, denen etwa der junge Dogmenhistoriker Franz Wieland erlegen war³⁴. Weiter als Merkle ging der aus der Kirche ausgetretene Dogmenhistoriker Hugo Koch, der sich als Apologet Rosenbergs betätigte und an einem Handbuch zur Romfrage mitarbeitete. Zusammen mit Joseph Schnitzer wollte Koch in vom Amt Rosenberg finanzierten dogmenhistorischen Schriften die Unwahrhaftigkeit der dogmatischen Grundlage des Katholizismus erweisen. Das jüngere Antimodernismus-Opfer Friedrich Heiler, der Schnitzer und Koch zeitweilig verbunden war, distanzierte sich noch rechtzeitig von diesen Unternehmungen³⁵.

Aber auch hier gibt es Gegenbeispiele. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer, dem ich meine Dissertation gewidmet habe, war der wichtigste Schüler von Franz Xaver Kraus und ein Freund von Hügels, Bremonds und Tyrrells. Nach 1907 bzw. 1910 war er entsprechend desillusioniert, was die konkrete Kirche anging. Im Jahr 1935 versuchte er allerdings die Berufung des Euthanasie-freundlichen Paderborner Moraltheologen Joseph Mayer nach Freiburg zu verhindern. Mayer war den NS-Behörden natürlich sehr angenehm. In diesem Zusammenhang kam es zu einem denkwürdigen Wortwechsel zwischen Sauer und dem Vizekanzler der Universität Freiburg, dem Pädagogen Georg Stieler: *Stieler, der zugegen, bemerkte da, man müsse eben versuchen, Rom klar zu machen, daß es falsch orientiert sei über Mayer, so wie es seiner Zeit bei [Herman] Schell auch der Fall gewesen. Dagegen äußerte ich, daß in solchen Fragen Rom gewöhnlich sehr gut orientiert sei und sein Urteil durchweg auf Grund der Lektüre der Schriften eines Mannes sich bilde und unerschütterlich in diesem Urteil bleibe, so viel einer nachher auch zurücknehmen wolle*³⁶. Sauer wandte sich also gegen diese Vereinnahmung von

33 Vgl. Klaus WITTSTADT, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg während der Zeit des Dritten Reiches, in: Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift, hg. v. Peter BAUMGART (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 6), Neustadt an der Aisch 1982, 399–435, hier: 410–412.

34 Vgl. dazu demnächst eine umfassende Studie von Judith Schepers; vorläufig: Judith SCHEPERS, Widerspruch und Wissenschaft. Die ungleichen Brüder Wieland im Visier kirchlicher Zensur (1909–1911), in: RJKG 25, 2006, 271–290.

35 Dazu die Münsteraner Diplomarbeit von Gregor Klapczynski vgl.: Gregor KLAPCZYNSKI, Das »Wesen des Katholizismus«. Oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt. Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940), in: RJKG 25, 2006, 251–269.

36 Joseph SAUER, Tagebuch 21. Januar 1935. UAF, Nachlass Sauer C 67–35, 28. Vgl. Claus ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus, Paderborn/München 1999, 384. – Zur Euthanasie-Problematik vgl. Ingrid RICHTER, Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene, Paderborn 2001, sowie M. BERGER, Art. Mayer, Joseph, in: BBKL 23, 2004, 956–966.

Reformtheologen wie Schell und ihrer »Fälle« durch eine nationalsozialistische Kirchenpolitik. Sein eigener antirömischer Affekt war seit dem Tode Pius' X. rasch geschwunden und machte unter den neuen Bedingungen einer umfassenden kirchlichen Resolidarisierung Platz. Alte innerkirchliche Rechnungen mit Hilfe des Nationalsozialismus zu begleichen war also zumindest Sauers Sache nicht.

Resümee

Eine historische Tiefensicht, welche die Situation zwischen 1933 und 1945 mit dem Rekurs auf die Modernismuskrise erklären will, kann also durchaus im konkreten Fall zu einem angemessenen historischen Verständnis führen. Problematisch bleiben aber alle Teleologien und quasi-automatischen »Affinitäten«. Wer es wollte, konnte seine jeweilige Brücke zum Nationalsozialismus bauen, sei es von modernistischen, postmodernistischen oder von antimodernistischen Positionen her. Niemand musste aber über diese Brücken gehen. Am gravierendsten bleiben insgesamt wohl die moralischen Folgen des Antimodernismus hinsichtlich der daraus folgenden kirchlichen Entsolidarisierung einzelner Theologen und ihrer Verirrung in den Nationalsozialismus hinein. Diese Folgen müssen wenigstens partiell in den Preis eingerechnet werden, den die katholische Kirche für die antimodernistische Repression unter Pius X. gezahlt hat.