

Karl Adam und die Ambivalenz der Moderne

Lucia Scherzberg

Karl Adam (1876–1966) wird zu den bedeutendsten Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerechnet. Seine Werke erschienen in Traumauflagen und, in zahlreiche Sprachen übersetzt, auf nahezu dem ganzen Erdkreis. Er wurde in eine der Vorbereitungskommissionen für das Zweite Vatikanische Konzil berufen, konnte dies jedoch aus Alters- und Krankheitsgründen nicht mehr wahrnehmen. Noch vor seinem Tod im Jahre 1966 und bereits während des Konzils begann er, in Europa schon in Vergessenheit zu geraten – in den USA blieb sein Ansehen bis in die 1990er Jahre allerdings weitgehend ungebrochen.

Tatsächlich zählt noch die dritte Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche – um nur ein Beispiel herauszugreifen – Adam zu den Wegbereitern des Zweiten Vatikanischen Konzils, insofern seine Ekklesiologie in die Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* hineinwirke und seine Betonung der Menschlichkeit Jesu zu den entscheidenden Veränderungen in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts beigetragen habe.

„Sein Kirchentraktat (Kirche als Fortdauer der Menschwerdung Jesu) [...] wirkt über die Enz[yklika] *Mystici corporis* in die Dogmat[ische] Konst[itution] *Lumen gentium* hinein. Die Größe der Christologie A[dam]s liegt in der Herausarbeitung und Betonung der echten Menschheit Jesu u[nd] deren mittlerischer Erlösungsbedeutung. Sie markiert den christozentrischen Durchbruch in der kath[olischen] Theologie unseres Jahrhunderts.“¹

Meine eigenen Forschungen zu Karl Adam ergaben, dass der prominente Theologe bereits früh eine enthusiastische Begeisterung für den Nationalsozialismus und die Person Adolf Hitlers öffentlich zum Ausdruck brachte. In den Kriegsjahren trat er einer mehr oder

¹ H. Kreidler, Adam, Karl, in: LThK³ 1 (1993) 141–142.

weniger konspirativ agierenden Gruppe nationalsozialistischer Priester bei und passte die Grundpfeiler seiner Theologie – die Glaubensbegründung aus dem Erlebnis, die Rede von der Kirche als Gemeinschaft, die heldische, maskuline Jesusgestalt und die Verbundenheit von Natur und Gnade – an die NS-Ideologie an.²

Adams Biographie war geprägt von der sog. Modernismuskrise, die mit seiner Qualifikationszeit zusammenfiel. Sein Doktorvater Joseph Schnitzer und der Kirchengeschichtler Albert Ehrhard prägten seine an historischer Kritik orientierte dogmengeschichtliche Arbeit. Adam war immer bemüht, sich nicht gegen die kirchliche Lehre zu stellen, geriet aber dennoch mehrfach in Konflikt mit den kirchlichen Behörden. Zu Beginn und während des Ersten Weltkriegs entwickelte er eine offensichtliche Kriegsbegeisterung und eine große Empfänglichkeit für Max Schelers Interpretation des Krieges als Gesamterlebnis und als Förderer von Gemeinschaft und Liebe. Dies und die Konflikte aufgrund seiner historischen Arbeit führten zu einer Wende in seinem theologischen Zugriff. „Erlebnis“ und „Irrationalismus“, „Wesensschau“ aus dem Inneren der Kirche und des Glaubens, nicht nüchterne historische Analyse, die Kirche als (hierarchische) Gemeinschaft und die Projektion eines soldatischen Männlichkeitsideals auf Jesus standen nun auf Adams Programm. Der Zuwendung zu einem verbrecherischen Regime folgte nach 1945 keine Besinnung oder Einsicht, sondern eisernes Schweigen und kein irgendwie erkennbares Bedauern. Im Gegenteil, der Professor konnte seine Karriere ungehindert fortsetzen und zum Teil eines geschichtsteologischen Narrativs vom Zweiten Vatikanischen Konzil und seinen Wegbereitern werden.

Im Folgenden werde ich aufzeigen, wie Karl Adam selbst die „Moderne“ einschätzte, und der Frage nachgehen, ob seine Theologie tatsächlich „modern“ genannt werden kann.

² L. Scherzberg, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe (Edition Universität), Darmstadt 2001; *dies.*, Karl Adam und der Nationalsozialismus. (Theologie.Geschichte Beiheft, Bd. 3), Saarbrücken 2011, auch unter http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/issue/view/7/showToc.

1. Karl Adams Diagnosen der „Moderne“

Adam beurteilte in seinen Schriften die Moderne häufig nur en passant. Im Folgenden werden seine Diagnosen sowie die Wertungen, die er damit verband, betrachtet und die wesentlichen theologischen Gedanken, die er zeitgleich entwickelte, erläutert.

In einer Primizpredigt im August 1910 befasste Adam sich mit dem Thema „Der Priester und die Moderne“.³ Als Charakteristika der Moderne nannte er Diesseitskultur, Individualismus und Persönlichkeitskult und „soziale Neigungen“. Mit Letzterem dürften die soziale Frage, Sozialpolitik und soziale Arbeit und möglicherweise auch der Sozialismus umschrieben worden sein. Alle drei Elemente seien Kulturideale der Gegenwart. Für alle stellte er eine relative Berechtigung, aber auch ihre Problematik heraus. Besonders interessant erscheint, dass dem modernen Individualismus seiner Einschätzung nach ein „berechtigter, wahrer Kern“ zugestanden werden müsse. Denn auch die kirchliche Erziehung habe als Ziel die Selbstständigkeit der Gläubigen und vor allem eine freie Entscheidung zum Glauben. Die recht verstandene Freiheit der Persönlichkeit sei eine Freiheit zu Gott. Hinsichtlich der „sozialen Tendenzen“ spricht Adam vom Priestertum als Caritas und dem notwendig öffentlichen Charakter von Wohlfahrtstätigkeit. Von Erlebnis oder von Kirche als Gemeinschaft ist trotz der Thematisierung des Sozialen nicht die Rede, wohl aber von einer – wenn auch eingeschränkten – Wertschätzung von Individualismus und Freiheit.

Mitten im Ersten Weltkrieg, im Jahr 1915, hielt Adam drei Vorträge mit dem Titel „Pfingst-Gedanken“ vor der Jugendabteilung des Katholischen Frauenbundes in München. Die Vorträge waren trinitarisch aufgebaut und behandelten Gott als Ziel unseres Lebens, Jesus Christus als den Weg zu diesem Ziel und den Heiligen Geist als Wegbegleiter und Unterstützer. Auf die Katechismusfrage „Wozu sind wir auf Erden?“, die Adam allerdings im Singular formulierte, folgt eine Beschreibung der modernen Kultur und ihrer Wurzeln als

³ K. Adam, *Der Priester und die Moderne*. Festpredigt anlässlich der Primiz des H.H. Manfred Berger, Kempten, in: Diözesanarchiv Rottenburg (DAR), NL Karl Adam, N 67, Nr. 7.

„Evangelium der Diesseitskultur“⁴, das sich entweder als Sinnenkult, als Persönlichkeitskult oder als Dienst am Mitmenschen oder der Menschheit entfalte. Auf den ersten Blick erscheint der Befund dem von 1910 zu gleichen, doch ist hier „Diesseitskultur“ der übergeordnete Begriff und der Kult der Sinne wird eigens genannt. Dem gläubigen Menschen könne dies nicht ausreichen, nicht einmal der Dienst an der Menschheit. Das von Natur aus vorhandene „Unendlichkeitsverlangen“ benötige anderes und mehr. Wille und Selbst der einzelnen Person forderten den Glauben an etwas Überirdisches, absolut Wertvolles und Ewiges, sprich Gott. „So zwingt mich denn mein Wille zum Leben Gott zu bejahen.“⁵ Die Begründung für den Glauben erfolgt also in Orientierung am Individuum und seinen subjektiven, aber angeborenen Bedürfnissen, vermischt mit einer starken Prise Voluntarismus in quasi Nietzscheanischer Diktion. Glauben ist der Ausdruck des „Willens zum Leben“. Dies führt dann geradewegs zur Katechismusantwort „[I]ch bin auf Erden um Gott zu dienen und dadurch selig zu werden“⁶.

Im zweiten Vortrag erscheint dann zum ersten Mal das Bild eines maskulinen, heroischen Jesus. Adam will den Blick der jungen Frauen auf die Menschheit Jesu richten, weil die Gottheit Jesu niemals mit menschlichen Worten erfasst, sondern nur verehrt werden könne. Wie von sich selbst fordere Jesus von seinen Jüngern unbedingte Unterordnung unter den Willen des Vaters und Hintanstellung aller Rücksichtnahme auf irdische Verhältnisse. „Immer wieder bricht dieses Heroische, Gewaltige, Rücksichtslose seiner Gottesfreude durch.“⁷

Die voluntaristische Färbung der Ausführungen zeigt sich in der Betonung des Willens Jesu, der von Adam als besonders maskulin bezeichnet wird: „Etwas ungewöhnlich *Willenskräftiges, Starkes, Männliches* bestimmt so das innere Wesen der Menschheit Jesu. Selbst in seinen Worten bricht dieses Männliche durch. Man spricht nicht mit Unrecht von einem besonderen *Stil* Jesu.“⁸ Jesus dürfe deshalb nicht als „Schäfernatur“ oder „Schwärmer“ beschrieben wer-

⁴ K. Adam, Pflingstgedanken. Drei Vorträge, München 1915, 4.

⁵ Ebd., 11.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 17.

⁸ Ebd., 18.

den, sondern als Ausbund von Wille und Kraft. Gleichzeitig seien ihm aber Zartheit und Sensibilität nicht fremd gewesen.⁹

Nach dem Krieg, im Jahr 1921, identifizierte Adam den „modernen Menschen“ als Kind der Aufklärung. Im Bild einer alles aufwühlenden und unterspülenden Flut deutete er die Aufklärung als „zersetzend“.

„Die ganze Aufklärung trägt bis zur Gegenwart diesen blutleeren, unfruchtbaren, sterilen Zug des rein Kritischen an sich. Aus dieser Verselbständigung, Absolutierung des rein kritischen Denkens ergab sich von selbst, daß all jene Erkenntnisse, Erlebnisse, Erfahrungen, die sich nicht restlos in reinliche Denkformen auffangen und bis in ihre letzten Elemente zergliedern lassen, die vielmehr etwas *Irrationales* enthalten oder gar mit dem Anspruch auf *metaphysische* Ursprünge oder *übernatürliche* Zusammenhänge auftreten, grundsätzlich aus dem Bereich der neuen Wissenschaft *ausgeschlossen* sind.“¹⁰

Sie habe an die Stelle einer ganzheitlichen Vernunft die Vorherrschaft des Verstandes, der Intellektualität, gesetzt. Dieser Verstand unterwerfe die gesamte Wirklichkeit einer analysierenden, säuberlich zerteilenden, kritischen Sichtweise. Die Vernunft dagegen binde alle „Seelenvermögen“ (Wille und Gemüt) zu einer Einheit zusammen und stelle die Verbindung des Einzelnen zur Gemeinschaft her und richte den Blick auf das Ganze. „Diese tieferen Zusammenhänge sind einmal die Naturbezogenheit unseres Ichs *zur menschlichen Gemeinschaft*. Die Gemeinschaft ist der Mutterboden, aus dem der einzelne seine Kraft saugt, aus der er sie immer wieder auffrischt, und ohne die er ent wurzelt wird und abstirbt.“¹¹

Aus der Vorherrschaft des Verstandes resultiere eine Spezialisierung im Sinne von Arbeitsteilung. Adam bezog diese im genannten Beitrag auf die Wissenschaft, weil er vor einer Gruppe des Akademikerverbandes sprach. Zwischen den akademischen Disziplinen sei keine Gemeinsamkeit mehr zu erkennen, vor allem keine Grundlage

⁹ Ebd., 19.

¹⁰ K. Adam, Der moderne Mensch und der katholische Glaube, in: ders. (Hg.), Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze, Rottenburg 1923, 143–165.

¹¹ Ebd., 144.

mehr für ein gemeinsames Weltbild. Dieses aber sei die Voraussetzung für eine Volksgemeinschaft und besonders für die Größe eines Volkes.

„So erweist sich die Hochschule [...] nicht nur nicht gewillt, sie ist auch positiv *unfähig*, ein *einheitliches Weltbild* zu schaffen. Bedenkt man nun, daß es gerade die Weltanschauung ist, welche ein Volk groß und stark macht, ja welche eine Volksgemeinschaft erst ermöglicht, welche die Massen erst zum Organismus gestaltet, zu einer *lebendigen Einheit*, – so muß man sagen, unsere Hochschulen sind nicht gemeinschaftsbildend, sondern *gemeinschaftshemmend*.“¹²

Von der vorsichtig positiven Einschätzung gewisser Elemente der Moderne ist hier nichts mehr zu merken; alles, was von der Aufklärung herkommt, wird negativ konnotiert. Erkennbar wird dies vor allem an den wertenden Adjektiven, die Adam verwendet: Die Aufklärung und ihre Folgen, also die Moderne, seien zersetzend, kalt, lebensfremd und unfruchtbar, die Spezialisierung zerklüftend, absondernd, die Moderne überhaupt religionslos und unsozial. Letzteres steht im deutlichen Gegensatz zu seiner Einschätzung vor und während des Krieges. Das Wort „sozial“ gewinnt eine neue Bedeutung: d. h. wird nicht mehr auf die „sozialen Neigungen“, die soziale Frage u.ä. bezogen, sondern auf die „Volksgemeinschaft“. Unsozial ist nun, was der Volksgemeinschaft abträglich ist.

In diese Zeit fiel Adams Wende im theologischen Zugang – in seiner Antrittsvorlesung in Tübingen im Jahr 1919 begründete er den Glauben im (enthusiastischen) Erlebnis, das nicht mehr beim einzelnen Ich ansetzt, sondern sich kollektiv im Pfingsterlebnis des Jüngerkreises ausdrückt. Irrationalismus und Intuition spielen die entscheidende Rolle in dieser theologischen Figur und werden letztlich mit dem Übernatürlichen gleichgesetzt.¹³

1924 im Wesen des Katholizismus griff der Tübinger Theologe zeitlich und rhetorisch noch weiter aus: Nun sichtete er die Wurzeln der religionslosen Moderne bereits in der Reformation, im „Los von

¹² Ebd., 148.

¹³ K. Adam, Theologischer Glaube und Theologie, in: ders. (Hg.), Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze, Rottenburg 1923, 17–43.

der Kirche“ im 16. Jahrhundert, das über das „Los von Christus“ der Aufklärer zum „Los von Gott“ in der Religionskritik des 19. Jahrhundert geführt habe – ein katholisches Stereotyp dieser Zeit. Das Wesen dieser Moderne sei Entwurzelung: Abtrennung des Geistes vom Absoluten im autonomen Menschen, Abtrennung von der Volksgemeinschaft im einsamen autonomen Menschen. Das Zerreißen der kirchlichen Gemeinschaft führte zu Verwerfungen in der Volksgemeinschaft – ein Argumentationsmuster, das sich zeitgleich auch bei anderen späteren nationalsozialistischen Priestern findet.¹⁴ Zur Individualisierung und Atomisierung trete noch die Furcht vor dem Objekt bzw. dem Objektiven. Diese Krankheitsdiagnosen beziehen sich auf den „modernen Menschen“, den Adam von dem Heilmittel des Katholizismus überzeugen will, weniger auf die zeitgenössische Gegenwart. Diese sieht Adam bereits von neuen Kräften und Überzeugungen geprägt. Unter den Menschen sei, angestoßen durch den Weltkrieg, ein neues Gespür für die Seins- und Schicksalsgemeinschaft entstanden sowie für die solidarische Haftpflicht des einen für den anderen in der Gemeinschaft.

Entsprechend arbeitete Adam im „Wesen des Katholizismus“ heraus, dass die Kirche wesentlich Gemeinschaft sei, bevor noch die einzelnen Jünger zum Glauben kamen. In einem überbordenden Siegkatholizismus wird die katholische Kirche als alleinseligmachende Antwort auf die Fragen und Nöte des modernen Menschen präsentiert. Erlebnis und Gemeinschaft gehen eine Synthese im kollektiven Erlebnis der Jünger ein sowie in der „persönlichen Fühlungnahme“ des Gläubigen mit Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Über den Graben der historischen Differenz schaffe diese eine Art ästhetische Realpräsenz – „wie am ersten Tag“.

„Noch heute ist es so wie am ersten Tag. [...] Sie [die Kirche; LS] kann in einem vollen, wahren Sinn sagen, daß sie diesen Jesus selbst gesehen, daß sie selbst unter Seinem Kreuz stand und Sein Wort vom Osterfrieden hörte. Sie bringt mich also in innigste historische Beziehung zu Jesus. Sie tötet die Zeit an seinem Bild, und sie stellt eine religiöse Fühlungnahme mit ihm her.“¹⁵

¹⁴ R. Kleine, Erlösung, München 1929.

¹⁵ K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Augsburg 1924, 50.

Das 1933 erschienene Buch „Jesus Christus“ ging auf Vorlesungen Adams bei den Salzburger Hochschulwochen 1931 zurück. Die Schwierigkeiten des zeitgenössischen europäischen Menschen, auch des Christen, Gottheit und Menschheit Jesu glaubend zu erfassen, führte Adam aus, seien auf das „verbogene“ Denken der Europäer zurückzuführen. Verbogen meint atheistisch und naturalistisch. Natur und Übernatur würden nicht mehr in Verbindung betrachtet, sondern radikal getrennt, die Natur sei „laiisiert“ worden¹⁶ und der autonome Mensch erscheint jetzt nicht nur als einsam, sondern als hochmütig und selbstherrlich. Dabei müsse der Naturalismus und Rationalismus als engstirnig, das Aufklärertum als seicht betrachtet werden.

„Was vor allem not tut, ist vielmehr eine ganz neue Einstellung gegenüber dem Überirdischen und Übernatürlichen. [...] Es gilt, sich zunächst von den zeitbedingten Vorurteilen des abendländischen Denkens zu reinigen, von diesem Geist hochmütiger Autonomie und Selbstherrlichkeit, von diesem engstirnigen Rationalismus und seichem Aufklärertum, von diesem rein materialistischen Denken.“¹⁷

Diese Grundhaltung müsse überwunden und der Geist geöffnet werden, um Glaubenschwierigkeiten abzubauen und das Christusgeheimnis zu erkennen. Anders als die „zersetzende“ historische Kritik glauben mache, sei der historische Jesus vom Christus des Kerygmas nicht zu unterscheiden – denn dieser ganzheitliche Christus „lebte und wirkte in der Geschichte“ und zwar „existentiell aufreißend und fortreibend“¹⁸. Für das Christentum wesentlich seien die eschatologische Ausrichtung, die Sakramentalität und der „soziologische“ Charakter.¹⁹ Letzteres bezog Adam vor allem auf den Gemeinschaftsgedanken, weniger auf die Kirche als Organisation oder Institution. Nach diesen langen Ausführungen über die Notwendigkeit, an die Gottheit Jesu zu glauben, wendet sich Adam dann aber der Menschlichkeit Jesu zu, die er im Rahmen eines soldatischen heroischen Männlichkeitsideals breit entfaltet.

¹⁶ K. Adam, *Jesus Christus*, Augsburg² 1933, 30.

¹⁷ Ebd., 31.

¹⁸ Ebd., 27.

¹⁹ Ebd., 22–26.

„Mit dieser äußeren Wohlgestalt verband sich der Eindruck des Gesunden, Kraftbeschwingten, Disziplinierten in der Erscheinung Jesu. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien muss Jesus ein überaus leistungsfähiger, abgehärteter und kerngesunder Mann gewesen sein.“²⁰

Oder:

„Was ihnen [den Evangelisten; LS] an der menschlichen Wesensart Jesu vor allem auffiel und was sie immer wieder unterstreichen, ist die ungeheure Zielklarheit Seines Denkens und die davon getragene Straffheit, Geschlossenheit Seines Wollens. Wollte man das Unmögliche versuchen und Jesu geistige Art auf einen letzten Ausdruck bringen, so müsste man wohl diese resolute, zielharte Männlichkeit nennen, mit der Er seine Aufgaben sieht und bejaht und bis zum Äussersten, bis zum Verströmen Seines Blutes durchführt.“²¹

Unmittelbar nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten, fügte Adam seiner Diagnose der Moderne noch einen Kommentar über das politische System der Weimarer Republik hinzu. Neben der „Blutleere“ und „Sterilität“ der Aufklärung²² trat die Darstellung eines uneinigen durch „Parteihader, das anonyme [...] Getriebe der Parlamentsbeschlüsse“ und die „Frostigkeit des rein politischen Denkens“²³ gespaltenen Volkes. In einem Vorher-Nachher-Vergleich stellte Adam diesem negativen Befund die „nationale Revolution“ gegenüber, deren „stürmische Wellengänge“²⁴ die Rückkehr zum deutschen Volkstum bedeutete. Er schilderte diesen Auf- und Umbruch analog zum sog. Augusterlebnis von 1914 als Massen- und Einheitserlebnis, als Erkenntnis einer übergreifenden Einheit, die auf Volkszugehörigkeit und Gemeinsamkeit des „Blutes“ beruhe. Bereits in dieser Formulierung sind jüdische Deutsche aus der Volkszugehörigkeit ausgegrenzt. Für die Darstellung der Person und der

²⁰ Ebd., 107.

²¹ Ebd., 111.

²² K. Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: ThQ 114 (1933) 40–63.

²³ Ebd., 41.

²⁴ Ebd., 40.

Rolle Adolf Hitlers verwendete Adam eine sakralisierte pseudo-messianische Sprache.

„Ein solcher Mensch, der ganz und gar Volk und nichts als Volk war, ein Volkskanzler, mußte kommen, wenn anders das deutsche Volk in seinem Innersten berührt und zu neuem Lebenswillen erweckt werden sollte. Und er kam, Adolf Hitler. Aus dem Süden, aus dem katholischen Süden kam er, aber wir kannten ihn nicht. Denn durch Not und Gefahr war er gegangen und gewaltige Blöcke deutschen Ingrimms hatte er gegen die geschleudert, die wir bislang unsere Führer genannt hatten. So züngelte der Haß um sein Bild und entstellte es. Aber es kam die Stunde, da wir ihn sahen und erkannten. [...] Es ist etwas Großes um dieses Massenerlebnis unserer volkshaften Einheit und bluthaften Verbundenheit.“²⁵

Theologisch, wenn man dies noch so nennen kann, suchte Adam nun nach den Verbindungen von Christentum und Volkstum, genauer katholischem Christentum und deutschem Volkstum, und fand sie in der positiven katholischen Einstellung zu allem Natürlichen, auch zur menschlichen Natur. Scheinbar traditionell sprach er von dem Verhältnis von Natur und Gnade, in dem die Gnade auf der Natur aufbaue und diese in die Übernatur erhebe, nicht zerstöre. Die katholische Kirche stehe mit ihrem Verständnis der Erbsünde dem positiven, auf die natürlichen Kräfte vertrauenden nationalsozialistischen Menschenbild sehr viel näher als die reformatorische Lehre von der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur.²⁶ Adam behauptete, dass es legitim sei, „die Reinheit und Frische des deutschen Blutes zu wahren und durch Gesetze zu sichern“.²⁷

1935 im Vortrag „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit“, der sich ausdrücklich an „Fernstehende“ richtete, bezeichnete Adam sich und seine Hörer(innen) als „moderne Menschen“ oder als „wir Heutige“²⁸. Als solche lebten alle noch unter den bekannten Folgen der Aufklärungszeit, verurteilten unter dem Eindruck einer neuen Zeit aber deren sterilen rationalistischen Geist. Allerdings sei die Gegen-

²⁵ Ebd., 41f.

²⁶ Ebd., 49–51.

²⁷ Ebd., 60.

²⁸ K. Adam, Jesus Christus und der Geist unserer Zeit. Ein Vortrag von Karl Adam, Augsburg 1935, 14.

wart auch von einem idealistischen Monismus geprägt, der Gott rein immanent, als Ausdruck des Seelentums, und Jesus als Verkünder des „Himmelreiches in uns“ und der Identität von Gott und Mensch verstehe. Gemeint ist hier Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“, ohne dass er ausdrücklich genannt wird. Adam verband diese Aussage mit der Kritik an früheren, von ihm als monistisch bezeichneten Positionen, die Jesus als empfindsam oder als besonderen Repräsentanten der Innerlichkeit und nicht als Kämpfer oder Herrennatur zeichneten. Merkwürdigerweise werde dies gerade dort verkündet, wo das Ideal des starken, gesunden und kraftvollen Menschen hochgehalten werde und verwirklicht werden solle.²⁹

Trotz der Spätwirkungen der Aufklärung sei das kritische Denken endlich von einer anti-intellektualistischen Gegenbewegung an den Rand gedrängt worden zugunsten eines „blutvollen Lebens“, einer Vitalität, die aus den Gründen des Volkstums stamme und eine Ganzheit von Leben und Geist (*bios* und *logos*) propagiere. Entsprechend müsse auch Jesus Christus verstanden werden, der nicht zur Leibfeindlichkeit, sondern zur Einheit von Geist und Leib aufrufe, nicht zu einer ungesunden Askese, wohl aber zu „straffer Disziplinierung“³⁰. Das Christentum sei keine aus dem Ressentiment geborene Religion, es vertrete keine sklavische, sondern eine heldische Haltung. Es dürfe nicht als Bewegung gegen „gesunde, stolze Herrenmenschen“ angesehen werden, nicht „als eine Art Wärme- und Krankenstube für die Schwachen, sozusagen ein himmlisches Invalidenheim“³¹, sondern als Ausdruck von Kampf, Tat, Heroismus, Spannung und Männlichkeit.³² Der gesunde, tapfere, starke, disziplinierte Mensch sei die Voraussetzung für das übernatürliche Gnadenwirken. Die menschliche Natur bleibe in ihrem Kern von den schädigenden Wirkungen der Erbsünde verschont;³³ die Zerstörung beziehe sich nur auf das Verhältnis der Natur zur Übernatur. Der Christ gehe innerlich in das Helldentum Christi ein, christliches Leben sei „die heroische Nachfolge eines heroischen Lebens und Sterbens“³⁴.

²⁹ Ebd., 16–17.

³⁰ Ebd., 28.

³¹ Ebd., 31.

³² Ebd., 32.

³³ Ebd., 40.

³⁴ Ebd., 45.

Das Thema der Erbsünde griff Adam 1939, nach den ersten deutschen Erfolgen im „Blitzkrieg“, in seinem nur teilweise veröffentlichten Aachener Vortrag, der eine große Kontroverse auslöste, wiederum auf. Hier bemühte er den ursprünglich auf die Kriegserfahrung des Ersten Weltkriegs zurückgeführten Topos von der solidarischen Haftpflicht innerhalb eines Volkes und der Zugehörigkeit zu einer Seins- und Schicksalsgemeinschaft, wendete ihn nun aber ins (Rassen-)Biologische. Für diejenigen, die vom „Mythos des Blutes“ wüssten, könne das Konzept der Erbsünde nicht unverständlich sein. Denn im Keimplasma würden nicht nur körperliche Merkmale an die nächste Generation weitergegeben, sondern auch „arteigenes Können und Versagen, arteigenes Schicksal und solidarische Haftpflicht“³⁵. Diese Vorüberlegungen gipfelten in den brieflichen Diskussionen zwischen dem Duderstädter Priester Richard Kleine und Karl Adam über die Charakterisierung der Juden als Prototypen der Erbsünder³⁶ und schließlich in der These von der Freiheit Mariens von der „jüdischen“ Erbsünde, d. h. der von Adam behaupteten besonderen Gottwidrigkeit der Juden. Der Tübinger veröffentlichte diese haarsträubende Auslegung mit Kleines Unterstützung in der franziskanischen Zeitschrift „Wissenschaft und Weisheit“ in zwei Teilen in den Jahrgängen 1943 und 1944.³⁷ Diese Konstruktion erschien ihm notwendig, um den Katholizismus vom Vorwurf der „Verjudung“ zu befreien – dem Vorwurf, dass die Gottessohnschaft die Ausgeburt der jüdischen Phantasie der Jünger gewesen sei und dass das Christentum aufgrund seiner Herkunft aus dem Judentum und der „rassischen“ Zugehörigkeit seines Stifters ohnehin als jüdisch zu brandmarken sei. Ohne dass er die historische Zugehörigkeit Jesu zum Judentum leugnete (anders als Richard Kleine), wollte Adam auf diesem Weg zeigen, dass Jesus letztlich nicht an der „jüdischen Natur“ partizipiere.

³⁵ K. Adam, Die geistige Lage des deutschen Katholizismus. Unv. Manuskript, in: DAR N 67, Nr. 32, 10.

³⁶ L. Scherzberg, Zwischen Partei und Kirche. Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland 1938–1944. Frankfurt/M. 2020, 269–272.

³⁷ K. Adam, Jesus, der Christus und wir Deutsche (I und II), in: WiWei 10 (1943) 73–103 und 11 (1944) 10–23.

2. Karl Adams Theologie im Licht von Theorien der Moderne

Adams Diagnose der Moderne fällt vernichtend aus, sodass es auf den ersten Blick scheint, als könne seine Theologie gar nicht als „modern“ bezeichnet werden. Deshalb soll ihre Entwicklung mit Hilfe zweier Theorien der Moderne betrachtet und analysiert werden – der modifizierten Modernisierungstheorie des Sozialgeschichtlers Detlev Peukert³⁸ und des Konzepts der Antinomien der Moderne des israelischen Soziologen Shmuel N. Eisenstadt. Die klassischen Modernisierungstheorien der 1950er und 1960er Jahre wurden vielfach kritisiert wegen ihres Moderne-Optimismus und ihrer Annahme einer Konvergenz von ökonomischer, politischer und kultureller Entwicklung.³⁹ In Peukerts Theorie ist diese Kritik aufgenommen und verarbeitet, sodass Widersprüche und Spannungen in den Modernisierungsprozessen sichtbar werden und gerade die Zeit der Weimarer Republik als Krise der klassischen Moderne erscheint.

„Peukert hatte im fortschrittsskeptischen Jahrzehnt der achtziger Jahre seine Kritik an liberalen und einlinig-teleologisch auf Fortschritt ausgerichteten Modernisierungstheorien formuliert. Ihn interessierte die ‚Entkopplung von Moderne und Fortschritt‘, die Pathologien und Verwerfungen im Prozess der Rationalisierung und Weltbemächtigung durch Sozialingenieure, Bürokraten und Kapitalisten. Peukert schaffte hierbei einen Spagat, indem er die beiden zuvor in getrennte Lager sortierten Theoretiker Max Weber und Michel Foucault zusammendachte.“⁴⁰

Der Debatte um die Modernität des Nationalsozialismus war Peukert um Jahre voraus.⁴¹

³⁸ Zu Peukerts Leben und Werk und seine Bedeutung für die Entwicklung der Modernisierungstheorien s. R. Hachtmann/S. Reichardt, Detlev Peukert revisited: Überlegungen zu seiner historiographischen Einordnung, in: R. Hachtmann/S. Reichardt (Hg.), Detlev Peukert und die NS-Forschung (Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismusv.31), Göttingen 2015, 9–38.

³⁹ D. Pollack, Modernisierungstheorie – revised: Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften, in: Zeitschrift für Soziologie 45 (2016) 219–240.

⁴⁰ R. Hachtmann/S. Reichardt, Detlev Peukert revisited: Überlegungen zu seiner historiographischen Einordnung (s. Anm. 38), 21.

⁴¹ N. Wachsmann, Rewriting resistance and repression under the Nazi regime. Perspectives on the work of Detlev J.K. Peukert und F. Bajohr, Der Nationalsozia-

Eisenstadts Konzept der Antinomien der Moderne und der *multiple modernities* ist aus dem Unbehagen an den optimistischen Modernisierungstheorien entstanden und breit rezipiert und diskutiert worden.⁴² Der Reiz, diese beiden theoretischen Zugriffe auf Karl Adam und die durch ihn repräsentierte Reformtheologie anzuwenden, liegt darin, dass sich in ihnen sowohl die fruchtbare Ergänzung als auch die Spannung zwischen einer struktur- bzw. akteurszentrierten Perspektive, zwischen strukturellen „Gesetzmäßigkeiten“ und historischer Kontingenz spiegeln.

2.1 Weimar als Krise der klassischen Moderne (Detlev Peukert)

Unter „Moderne“ versteht Peukert die entfaltete Industriegesellschaft mit Arbeitsteilung, lohn- bzw. gehaltsabhängiger Beschäftigung eines großen Teils der Bevölkerung, die Disziplinierung der Arbeit durch industrielle Abläufe, eine weitreichende Verstädterung, gestiegene Bildungsmöglichkeiten und -ansprüche, die Veränderung der traditionellen Ästhetik, der beherrschende Einfluss der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften und der Technik, die ihrerseits eine Eigendynamik entwickelt, und nicht zuletzt das gleichzeitige Auftreten von Fortschritts- und Rationalisierungseuphorie und einer pointierten Gesellschafts- und Kulturkritik.⁴³

„Modernisierung“ bezeichnet die Entwicklung, die zu dieser Gesellschaft führte. Dieser Prozess verläuft nicht linear, sondern weist Brüche und Gegentendenzen auf, und er vollzog sich in mehreren Etappen. In Deutschland setzte sich die Industrialisierung ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ökonomisch durch; die Urbanisierung

lismus als „Krankengeschichte der Moderne“. Ein kritischer Blick zurück, beide in: R. Hachtmann/S. Reichardt (Hg.), Detlev Peukert und die NS-Forschung. (Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus 31), Göttingen 2015, 102–114.146–158.

⁴² M. Koenig, Shmuel Noah Eisenstadt: Kulturtheoretische Zivilisationsanalyse, in: S. Moebius/D. Quadflieg (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2011, 699–707; G. Bohmann/H.-J. Niedenzu, Multiple Modernities – Chancen und Grenzen eines Konzepts, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 38 (2013) 327–332, https://www.researchgate.net/publication/259590802_Multiple_Modernities_-_Chancen_und_Grenzen_eines_Konzepts.

⁴³ D. Peukert, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne. (Neue historische Bibliothek, 1282 = N.F., 282), Frankfurt/M. ¹⁴2016, 87f.

vollzog sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, die gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche um die Jahrhundertwende. Das bedeutet, dass zwischen den verschiedenen Bereichen ungleichzeitige Zustände herrschten. Wichtig wird für Peukert vor allem die Frage, wie mit den daraus entstandenen Spannungen umgegangen wurde.⁴⁴

Die 1890er Jahre und die Jahrhundertwende betrachtet er als „Schwellenzeit“, in der die industrielle und verstädterte Gesellschaft sich weitgehend durchgesetzt hat und in der bereits die Probleme auftreten, die das weitere 20. Jahrhundert prägen werden. Hier beginne die Phase der „klassischen Moderne“, die sich bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges entwickle, dann durch den Krieg und in der Weimarer Republik sich einerseits weiter ausgestalte, andererseits aber in die Krise gerate. Mit dem Krieg stagniere der wirtschaftliche Aufschwung und die damit verbundenen Möglichkeiten sozialer Verbesserungen.⁴⁵

Die 1920er Jahre, also der Zeitraum, der hier von besonderem Interesse ist, werden in Peukerts sozialgeschichtlicher Modernisierungstheorie also gerade als „Krise der klassischen Moderne“ und als Phase der breiten Entfaltung ihrer Widersprüche und Ambivalenzen betrachtet. Das bedeutet, dass gerade in dieser Zeit die Gleichzeitigkeit von Fortschrittsdenken, wissenschaftsorientierter Rationalisierung auf der einen und der Zivilisations- und Kulturkritik auf der anderen Seite, z. B. in der Form von Agrarromantik, Großstadtkritik oder des Versuchs einer Wiederherstellung traditioneller Geschlechterrollen besonders ausgeprägt war.⁴⁶

Folgende Punkte aus Peukerts Modernisierungstheorie sollen hier ebenfalls Anwendung finden: die Rationalisierung der Sexualität durch Aufklärung, Enttabuisierung, aber auch durch Bevölkerungspolitik und Eugenik, damit zusammenhängend die Entwicklung der Sozialpolitik in der Weimarer Republik und die Wende zu Sozialabbau und Selektion, das soldatische Männlichkeitsideal und die Ästhetik der Massen.

Der Bereich der Sexualität erlebte während der Zeit der Weimarer Republik eine Enttabuisierung mit Hilfe einer wissenschaftlichen

⁴⁴ Ebd., 88f.

⁴⁵ Ebd., 90f.166.

⁴⁶ Vgl. D. Peukert, Die Weimarer Republik (s. Anm. 43).

und auf „vernünftiges“ Handeln abzielenden Orientierung. Zum einen wurde durch die Hygienebewegung eine „natürliche“ Sexualität propagiert, die sich auf physiologische Daten und Analogien zu Tieren und Pflanzen stützte. Damit wurden eine gewisse Enttabuisierung und Aufklärung erreicht, aber auch das Ideal eines neuen Menschen vorgegeben, der durch biologisch rationales Verhalten geschaffen werden sollte.

Eine weitere aus der Bevölkerungspolitik stammende Bemühung um Aufklärung stellte die Eugenik in den Mittelpunkt, zum einen aus der Sorge heraus, dass das deutsche Volk durch den Geburtenrückgang „aussterben“ könnte, zum anderen aus der Furcht, dass durch die sozialpolitischen Maßnahmen des Staates als „minderwertig“, „schwach“ oder „asozial“ betrachtete Bevölkerungsgruppen stark anwachsen würden. Eine „biologisch“ verstandene und begründete „Erbgutpflege“ wurde von allen politischen Richtungen innerhalb der Weimarer Republik gutgeheißen.⁴⁷

Die Sozialpolitik war ein wesentliches Element der Weimarer Republik, der Sozialstaat verfassungsmäßig garantiert. Reformimpulse und Erfolge aus der Zeit des Kaiserreichs wurden aufgenommen und weiterentwickelt, sei es in der Sozialversicherung, der Sozialarbeit und -pädagogik. Der Sozialstaat geriet jedoch durch die wirtschaftliche Krise, die Finanzreform und auch die konkrete, von Machbarkeitsdenken geprägten sozialen Maßnahmen an seine Grenzen. Im Zuge der Weltwirtschaftskrise kam es zu einem weitgehenden Abbau von Sozialleistungen, was die wirtschaftliche Not in der Bevölkerung steigerte und die Legitimationsprobleme des Staates verschärfte. Peukert stellt einen Paradigmenwechsel in der Sozialpolitik fest: Angesichts der mangelnden Finanzierbarkeit wurde nun unterschieden zwischen Gruppen von Menschen, die Förderung erhalten, und solchen, die sie nicht erhalten sollten, weil man sich keinen Erfolg davon versprach. Menschen wurden also danach klassifiziert, ob sie der Hilfe „wert“ seien. Das bedeutete, dass das Bedürftigkeitsprinzip durch ein Selektionsprinzip abgelöst wurde, das die „Unwerten“ oder „Minderwertigen“ ausschloss. Die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten ermöglichte schließlich die Verbindung dieses

⁴⁷ Ebd., 107–109.

Selektionsdenkens mit der Rassenbiologie und führte so zu einem Anspruch und einer Praxis von Auslese und „Ausmerzung“.⁴⁸

Veränderungen in den Rollen der Geschlechter erzeugten Irritationen. Eine Reaktion darauf war die Herausstellung des Zusammenhangs von Krieg und Männlichkeit, die vor allem zum Beginn und zum Ende der Weimarer Republik besonders virulent war. Ernst Jünger bezeichnete in seinen kriegs- und gewaltverherrlichenden Schriften der Nachkriegszeit die Kriegserfahrungen als überwältigendes Erlebnis von Männlichkeit. Dem entsprach die Renaissance von Kriegsliteratur in Verbindung mit einem soldatischen Männlichkeitsideal in den letzten Jahren der Republik, auch als Reaktion auf die Verfilmung von Remarques Roman „Im Westen nichts Neues“.⁴⁹

Die 1920er Jahre waren nach Peukert gekennzeichnet durch einen tiefgreifenden Wandel der Formen der Öffentlichkeit:⁵⁰ „Formierte Massen beherrschten das Bild: als Marschkolonnen, in der Inszenierung von Großkundgebungen, in sportlichen Großveranstaltungen, bei Massenspektakeln auf der Bühne, aber auch in der Serienproduktion und der seriellen Architektur des Neuen Bauens.“⁵¹

Standardisierung, Uniformierung und Rückführung auf die „reine“ Form oder massenhafte Vervielfältigungen von Formen waren die Ausdrucksmittel dieses Wandels. Dahinter stand die Betonung der Funktion oder der Wunsch nach einem Massenornament. Formierte Massen oder Massen als Ornamente wurden geradezu zu einem Erkennungsmerkmal totalitärer Parteien. Die Attraktivität dieser Inszenierungen führte dazu, dass diese Formen auch auf die Organisationen der bürgerlichen Mitte übergriffen. Vorbild war nicht zuletzt die Massenmobilisierung des Ersten Weltkriegs:⁵² „Das Lager wurde zur Lebensform, die Kolonne zur Bewegungsweise. Uniformierung und Militarisierung der politischen Strömungen überwucherten von den radikalen Rändern her auch die bisherige politische Mitte und wurden Anfang der dreißiger Jahre zur vorherrschenden Erscheinungsform der richtungsmäßig zerklüfteten politischen Kultur.“⁵³

⁴⁸ Ebd., 132–149, bes. 147–149.

⁴⁹ Ebd., 110f.175.

⁵⁰ Ebd., 163.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., 163–165.

⁵³ Ebd., 165.

Der Erste Weltkrieg erweist sich für Adams Einschätzung dessen, was er als „Moderne“ betrachtet, als Zäsur. Vor dem Krieg kann man eine vorsichtige Wertschätzung der Moderne erkennen, etwa wenn er der Betonung von Subjektivität und Individualität eine gewisse Berechtigung zugestand. Auch die Anstrengungen zur Lösung der sozialen Frage brachte er mit christlichen Grundeinstellungen in Verbindung und würdigte die Caritas als Kern des Priestertums. Mit der Anwendung historischer Kritik in der Dogmengeschichte trachtete er nach einer Verwissenschaftlichung der Theologie.

Während des Krieges strich er das Ungenügen der reinen Diesseitsorientierung heraus, blieb aber in einem an Subjektivität orientierten Denken zu Hause, das sich nun aber voluntaristisch äußerte. Auch erste Andeutungen einer maskulinisierten und heroisierten Deutung der Person Jesu lassen sich erkennen. Die historisch-kritische Arbeit wurde für den Privatdozenten zum wiederholten Male wegen einer drohenden kirchlichen Disziplinierung zum Problem.

Nach dem Krieg steigerte sich die kultur- und zivilisationskritische Haltung Adams immer mehr. Brüche, Spannungen, Ambivalenzen der Moderne kamen immer stärker zum Ausdruck. „Zersetzung“, „Vereinsamung“, „Sterilität des Verstandes“ sind nur einige Begriffe aus dem Repertoire der Kulturkritik. Die Gestalt Jesu entsprach immer mehr dem Männlichkeitsideal des soldatischen Nationalismus. Die Einstellung des Professors zum Sozialen wandelte sich zu einer exkludierenden Betonung des Sozialen als Volksgemeinschaft. Diese Sicht übertrug er auf die Kirche als Gemeinschaft, die Ähnlichkeit hat mit einer formierten und ornamentalisierten Masse. Letzteres trat bei Adam selbst aber nicht so stark in den Vordergrund wie etwa in der Liturgischen Bewegung.⁵⁴

Folgt man der Modernisierungstheorie Peukerts, war Adam ein typischer Protagonist der Krise der klassischen Moderne – er bewegte sich im Spannungsfeld von Modernisierung der Theologie durch wissenschaftlich-rationale Verfahren und der traditional orientierten kirchlichen Hierarchie, sowie eines an allgemeiner Wohlfahrt oder

⁵⁴ L. Scherzberg, Die katholische Liturgische Bewegung – ein Diskurs über Form, Stil und Gestalt, in: A. Leugers-Scherzberg/L. Scherzberg (Hg.), Diskurse über „Form“, „Gestalt“ und „Stil“ in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, Saarbrücken 2017, 221–257, Onlineversion: http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/1030, eingesehen am 9.4.2020.

tätiger Nächstenliebe ausgerichteten sozialen Engagements und einer zunehmend in Selektion, Ausgrenzung und schließlich Rassenideologie mündenden Politik, zwischen Fortschrittsbegeisterung und Kulturkritik.

2.2 Die Antinomien der Moderne (Shmuel N. Eisenstadt)

Eisenstadt unterscheidet zwei Perspektiven auf die Moderne, die zu einer entgegengesetzten Beurteilung führen.⁵⁵ Die optimistische Sichtweise betrachte die Moderne als progressive und emanzipatorische Kraft, die kulturkritische als eine ambivalente, moralisch zerstörerische Macht. Die Wurzeln der Destruktivität der Moderne lägen in der Technik, aber auch in einem ausufernden Egoismus und Hedonismus.

Die klassischen Vertreter der Soziologie wie Marx, Weber und Durkheim erkannten, Eisenstadt zufolge, diese Ambivalenz der Moderne. Mit dem Erstarren des Faschismus und des Kommunismus in den 1920er und 1930er Jahren habe sich diese Sichtweise noch verstärkt. Vor allem die Frankfurter Schule griff durch Horkheimer und Adorno diese Kritik der Moderne in der „Dialektik der Aufklärung“ auf, wandte sie aber, Eisenstadt zufolge, nur auf den Faschismus an.

In den Modernisierungstheorien nach dem Zweiten Weltkrieg in den 1950er und 1960er Jahren seien diese Erkenntnisse zugunsten der optimistischen Sichtweise in den Hintergrund getreten, die Widersprüche und Spannungen im Konzept der Moderne geglättet oder ignoriert oder vormodernen Restbeständen zugeschrieben worden. Dies gelte sowohl für Modernisierungskonzepte liberalen als auch sozialistischen bzw. kommunistischen Ursprungs. Charakteristisch für diese Theorien sei, eine Gleichheit der Modernisierungsprozesse auf der ganzen Welt anzunehmen, sobald bestimmte Vor-

⁵⁵ Zum Folgenden vgl. vor allem: S. N. Eisenstadt, Multiple modernities. Analyserahmen und Problemstellung, in: T. Bonacker/A. Reckwitz (Hg.), Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart, Frankfurt/Main 2007, 19–45. Vgl. auch Shmuel N. Eisenstadt, Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus; Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1188), Frankfurt/M. 1998.

bedingungen erfüllt seien. Für die strukturellen, institutionellen und kulturellen Dimensionen des Modernisierungsprozesses nahmen Modernisierungstheoretiker notwendige Konvergenzen an, z. B. dass mit einer bestimmten ökonomischen Entwicklung die Demokratisierung der Politik einhergehe.

Die Protestbewegungen der späten 1960er und 1970er Jahre richteten sich gegen dieses Konzept der Moderne als universale Erfüllung der Verheißung einer besseren Gesellschaft und rückten die Widersprüche und Spannungen, die unerfüllten Versprechen und den Preis einer ungehemmten Modernisierung für Natur, Kultur und Gesellschaft, d. h. die destruktiven Kräfte der Moderne, wieder in den Vordergrund. Auch die globale Ausbreitung der Moderne wurde als eine gewaltsame, von Krieg, Genozid und Vertreibung begleitete diagnostiziert. Für die optimistischen Modernisierungstheoretiker galten diese Formen der Gewalt als Relikte der Vormoderne, für die modernekritische Perspektive waren sie in der Ideologie der Moderne selbst enthalten. Für Eisenstadt ist die Ideologisierung von Gewalt, Terror und Krieg ein wesentlicher Bestandteil der Moderne, beginnend im Umfeld der Französischen Revolution, dann fortschreitend in nationalistischen, romantischen und kommunistischen Bewegungen. Sie begleitete die Entstehung der Nationalstaaten und der revolutionären Bewegungen und setzte sich im Kolonialismus, in der Entwicklung neuer Technologien der Kriegsführung und neuer Kommunikationsmedien fort. Auch der Massenmord an den Juden sei ein modernes Phänomen. „Der Holocaust, der mitten im Zentrum der Moderne stattfand, ist zum Symbol ihrer destruktiven Potentiale geworden, der Barbarei, die in ihrem Kern lauert, und die aktuellen ethnischen Auseinandersetzungen und Religionskriege mit ihren neuen Völkermorden sind ihre Fortsetzungen.“⁵⁶

Um zu verstehen, woher die Antinomien stammen, muss Eisenstadts Definition von Moderne im Rahmen seines Konzeptes der Vielfalt der Modernen betrachtet werden.

Die Moderne gilt ihm als eine neue Form der Kultur, ein neuer Typus der Zivilisation. Ihr Kern bestehe in der Herausbildung eines bestimmten Weltbildes, eines Musters zur Interpretation von

⁵⁶ S. N. Eisenstadt, *Multiple modernities*. Analyserahmen und Problemstellung (s. Anm. 55), 23f.

Mensch, Gesellschaft und Kosmos, eines kulturellen Programms. Dieses verbinde sich mit neuen institutionellen Formen. Kern des Programms sei „Öffnung“ und Ungewissheit. Beides rühre daher, dass es eine Vielfalt von Visionen und Modellen für die Beherrschung der Natur und die Gestaltung der Gesellschaft gebe und die Frage gestellt werden müsse, was davon wünschbar und/oder realisierbar sei. Die feste Zuschreibung sozialer Rollen löse sich auf, man könne sich zu größeren Kollektiven zugehörig fühlen als lokal vorhandenen. Darüber hinaus könne jegliche Interpretation oder Institution in Frage gestellt werden. Das kulturelle Programm der Moderne erscheint so als Bruch mit der Vergangenheit und als Offenheit und Machbarkeit der Zukunft durch menschliches Handeln.

Eisenstadt vertritt die These, dass das kulturelle Programm der Moderne sich aus einer der Kulturen der sog. Achsenzeit entwickelt hat, nämlich der christlich-europäischen. Als solches war es spezifisch europäisch, beanspruchte aber universale Geltung. Im Hintergrund des Interpretationsprogramms seien „mächtige Metaerzählungen“ weiterhin wirksam, die Eisenstadt als christliche, gnostische und chthonische klassifiziert. Prägend für die christliche Metaerzählung sei die Weltbejahung plus der Vision einer noch nicht verwirklichten eschatologischen Welt, für die gnostische die Überzeugung von einer verborgenen Bedeutung der Welt und für die chthonische die absolute Bejahung der Welt und der vitalen Kräfte. Dass alle diese Komponenten sich im kulturellen Programm der Moderne träfen, führe nicht zu ihrer Auflösung oder Verschmelzung, sondern sie blieben als Spannungen – Antinomien – bestehen. Als solche würden sie in das Programm der Moderne übernommen, z. B. als Spannung zwischen weltimmanenten und -transzendenten Visionen und Verheißungen, zwischen Vernunft und Glauben oder Offenbarung, zwischen Fortschrittsoptimismus und Traditionsverbundenheit usw.

Insbesondere äußerten sich die Spannungen in den Bemühungen, der Unsicherheit Herr zu werden. Eisenstadt benennt vier Bereiche, in denen sie wirksam werden:

Erstens das Verhältnis von Vernunft und Rationalität zu Emotionalität und Ästhetik. Letztere stehen im Zusammenhang mit vitalistischen Strömungen und der Suche nach kollektiven Identitäten. Verwirklicht sich die emotional-expressive Komponente des menschlichen Daseins besser in einer authentischen partikularen Gemeinschaft? Wer dies bejahe, richte sich gegen die Universalisie-

rung und Rationalisierung der Aufklärungsphilosophie, teile aber deren Verkündung eines autonomen Willens. Mit der Frage nach dem Ort der Vernunft ist die Frage nach der Begründung der Moral verbunden – in universalen Prinzipien der Vernunft, mit Hilfe einer instrumentellen Vernunft oder durch verschiedene Erfahrungen und Traditionen einer Gemeinschaft.

Zweitens kann die reflexive Autonomie des Subjekts verbunden mit der Beherrschung von Natur und Gesellschaft nicht nur zu Spannungen, sondern zur völligen Spaltung von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur führen und damit in die Entfremdung des Menschen von Natur und Gesellschaft und von der eigenen menschlichen Natur.

Drittens nennt Eisenstadt die Spannung von Autonomie und Kontrolle. Hier sei an Peukerts Analysen zum Zusammenhang von Rationalisierungen verschiedener Lebensbereiche und den damit verbundenen neu entstandenen Zwängen durch eine rationale Lebensführung erinnert. Eisenstadt sieht diese Problematik vor allem verbunden mit der Übertragung des kulturellen Programms der Moderne in eine technokratische oder moralische Ordnung.

Die vierte und vielleicht wichtigste Spannung besteht zwischen dem totalisierenden und pluralisierenden Verständnis von Mensch und Gesellschaft als zwei verschiedenen Wegen zur Gestaltung der Gesellschaft. Der totalisierende Weg, den Eisenstadt der Aufklärung und den revolutionären Bewegungen zuschreibt, hebe die Trennung von weltlich und transzendent auf, um in der Welt die utopische (eschatologische) Vision des Transzendenten zu verwirklichen. Dies könne die ganze Bandbreite von technokratischer bis zu totalitärer Herrschaft umfassen. Der Weg der Pluralität betone dagegen die Berechtigung verschiedener Interessen von Individuen und Kollektiven und die Vielfalt möglicher Modelle und Deutungen, was eine gute Gesellschaft ausmacht.

Das Konzept einer Vielfalt der Modernen beruht darauf, dass mit diesen Spannungen räumlich wie zeitlich betrachtet unterschiedlich umgegangen wird. Vor allem kommt es Eisenstadt darauf an, dass die verschiedenen Dimensionen – die strukturelle, institutionelle und kulturelle – nicht konvergieren müssen, es also keinen notwendigen Zusammenhang von bestimmten strukturellen, institutionellen und kulturellen Verhältnissen gibt. Die globale Expansion der Moderne sei zwar als einzigartig zu betrachten, doch führe sie zu ei-

ner Vielzahl moderner Gesellschaften, die ähnlich und verschieden seien. Ein Aufeinanderprallen traditional geprägter Teile der Gesellschaft mit dem kulturellen Programm der Moderne lasse sich nicht nur im Export der Moderne beobachten, sondern bereits in Europa. Auch dort fanden und finden Auseinandersetzungen zwischen dem rationalistischen Modell der Aufklärung und der Kritik dieses Modells im Namen von Emotionalität/Expressivität und authentischer Gemeinschaft statt. „Diese expressive Natur scheint sich in den authentischen Traditionen zu äußern, sodass sich Versuche einer Uminterpretation des universalistischen Modells ergeben, um die Moderne von der Verwestlichung zu lösen.“⁵⁷

Beleuchtet man Adams Theologie aus dieser Perspektive, lässt sich Ähnliches feststellen wie mit Hilfe des Peukertschen Modells. Die Ambivalenzen des kulturellen Programms der Moderne spiegeln sich in Adams Versuchen, eine zeitgemäße Theologie zu entwerfen.

Die Spannung von Glauben und Vernunft wird von ihm zugunsten der emotionalen Expressivität und eines starken Voluntarismus und Vitalismus scheinbar gelöst, wenn er das Glaubenserlebnis im Irrationalen verortet und damit der „modernen“ Vernunft gegenüberstellt, den „modernen“ Voluntarismus aber verstärkt. Das Glaubenserlebnis schildert Adam als kollektives in einer authentischen Gemeinschaft; im politischen Bereich übernimmt die Nation oder das Volk die Rolle dieser Gemeinschaft. Mit beiden Gemeinschaften sind exkludierende Tendenzen verbunden: Nur der katholische Christ kann wirklich das Wesen der Kirche verstehen; Juden und andere Ausgegrenzte und Nicht-Deutsche gehören nicht zur Volksgemeinschaft. Mit der Frage nach dem Ort der Vernunft ist die nach den Grundlagen der Moral gestellt; Adam verortet die Grundlagen eines deutschen Ethos in der deutschen, sprich nationalsozialistischen Weltanschauung, aus der „Eigenart des deutschen Raumes, des deutschen Blutes und des deutschen Schicksals“⁵⁸. Nicht die Orientierung an der Vernunft oder am Naturrecht ist für ihn leitend, am ehesten noch eine instrumentelle Vernunft, auf die Adam z. B. Gesetze zur „Reinerhaltung der Rasse“ zurückführt und für legitim erklärt.

⁵⁷ S. N. Eisenstadt, *Multiple modernities. Analyserahmen und Problemstellung* (s. Anm. 55).

⁵⁸ K. Adam, *Die geistige Lage des deutschen Katholizismus* (s. Anm. 35).

Die reflexive Autonomie als Bestandteil des kulturellen Programms der Moderne nimmt Adam sowohl für seine frühe als auch seine spätere wissenschaftliche Arbeit in Anspruch, insbesondere die Freiheit von der Bindung an das kirchliche Lehramt. Andererseits beklagt er die Spaltung von Natur und Übernatur, Geist und Leib, Klerikern und Laien innerhalb der Kirche und die Entfremdung der Menschen untereinander und von der „Volksgemeinschaft“.

Die Ambivalenz von Freiheit und Kontrolle kommt in seinem Lob der straffen Disziplinierung zum Ausdruck, ebenso in seiner Beschreibung des heroischen Jesus, der auch ein Musterbeispiel an Selbstkontrolle und Selbstdisziplin ist, gleichzeitig aber wiederum stark voluntaristisch geprägt ist. Totalisierend im Sinne Eisenstadts, d. h. einer Auflösung des eschatologischen Ziels in innerweltliche Erfüllung, ist Adams starke Betonung der Bejahung von Welt, Natur und Körperlichkeit durch das katholische Christentum, die Einstellung zur Sünde mit der Relativierung der Beschädigung der menschlichen Natur durch die Ursünde und die Vereinigung der (transzendenten) Gnade mit der konkreten (immanenten) „völkisch“ geprägten Natur des Menschen.

3. Fazit

Adams Theologie war modern, gerade auch in ihren antimodernen, vernunft- und zivilisationskritischen Elementen. Die Kritik der Aufklärung, der Vernunft und von Kultur, Gesellschaft und Kirche äußerte Adam unter Berufung auf Übernatürliches und Transzendentes, aber weniger unter Berufung auf traditionale oder religiöse Autoritäten, also eher auf dem Boden der Moderne stehend. Dies zeigen insbesondere sein voluntaristisches und vitalistisches Denken wie auch seine Ästhetisierung von Kirche und Theologie. Diese Theologie hatte mit Demokratie und Rechtsstaatlichkeit in Staat oder Kirche nichts gemein, wenn auch noch so oft von der Mündigkeit der Laien oder der Gemeinschaft der Kirche die Rede war. Gerade die Antinomien oder Ambivalenzen bzw. die Krise der Moderne spiegeln sich in Adams Wirken wider.

Es besteht durchaus die Gefahr, dass die antimodern-modernen Bestandteile von Adams Theologie unter postmodernen oder postkolonialen Vorzeichen wieder als salonfähig erscheinen, z. B. die Rol-

le der authentischen Gemeinschaft in der Ekklesiologie oder seine Methode der Kontextualisierung.⁵⁹

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und heute wäre Adam – auch wenn das nur Spekulation bleiben kann – wahrscheinlich eher in den Reihen derer zu finden, welche die „nachkonziliare Krise“ beschwören und heute das größte Problem in Gesellschaft und Kirche darin sehen, dass der Glaube nicht stark genug sei, oder die Kirche zu einem ästhetischen Kunstprodukt machen.

⁵⁹ S. beispielsweise *Denis Mpanga*, *Towards a Catholic theology in the African context. Insights and reservations from Karl Adam's theology* (Kommunikative Theologie – interdisziplinär), Wien 2017, bes. 187–189.208–226.252–253.