

Tübinger Schule? Tübinger Theologie als Zeitgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert¹

1. Die „Tübinger Schule“ als Problem der Universitätsgeschichte

Es ist noch nicht lange her, da wurde in Tübingen eines jener lokal- und universitätspolitischen Scharmützel ausgetragen, die sich mit den Folgen politischer und wissenschaftlicher Überzeugungen zu befassen haben. Seit 1966 gab es in Tübingen eine Karl-Adam-Straße: Adam konnte bis dato als einer der meistrezipierten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts gelten. 2009 und 2010 füllte Adam dann das lokalpolitische Sommerloch, als die Habilitationsschrift der Kollegin Lucia Scherzberg öffentlich rezipiert wurde.² Sie zeigte, dass Adam die nationalsozialistische Rassenideologie zum maßgeblichen Kontext seiner Dogmatik und Pastoraltheologie gewählt hatte. Journalisten, Stadträte und Leserbriefe forderten eine Umbenennung: Die Karl-Adam-Straße heißt seither Johannes-Reuchlin-Straße.³

Was daran für unser Thema relevant ist? Karl Adam stellte sich als maßgebliches Mitglied der sogenannten „Tübinger Schule“ in eine Reihe mit

¹ Vortrag zur Eröffnung der Tagung der Görres-Gesellschaft in Tübingen (2013). Die Vortragsform ist beibehalten. Angegeben sind nur unmittelbare Belege. Von dort her und von den Angaben zur Forschungsgeschichte erschließt sich die Geschichte der Debatte um die „Tübinger Schule“.

² Vgl. Scherzberg, Lucia, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001.

³ Vgl. Theologie als Ideologie: Karl Adam und die Nazis, in: Tagblatt Anzeiger, 17.6.2009. Ruscheinski, Willibald, Kirche soll von Karl Adam abrücken. Albert Bodenmiller fordert Bischof Gebhard Fürst auf, ihre NS-Verstrickung deutlicher aufzuarbeiten, in: Schwäbisches Tagblatt 20.7.2010. Lang, Hans Joachim, Übrigens: Wie lang noch Karl-Adam-Straße? In: Schwäbisches Tagblatt 9.10.2010. Zur Umbenennung des bisherigen Karl-Adam-Hauses in Stuttgart, Sitz der Katholischen Hochschulgemeinde und weiterer Einrichtungen der Diözese Rottenburg-Stuttgart, in Rupert-Mayer-Haus vgl. Ruscheinski, Willibald, Karl-Adam-Haus soll Eugen-Bolz-Haus werden. Albert Bodenmiller verlangt vom Bischof, ein nach dem jüdenfeindlichen Theologen benanntes Wohnheim umzubenennen, in: Schwäbisches Tagblatt 17.9.2010. Renz, Uwe, Zu Ehren des seligen Rupert Mayer. Bisheriges Karl-Adam-Haus trägt künftig den Namen des Jesuitenpaters. Pressemitteilung der Bischöflichen Pressestelle, 30.9.2010.

den Gründungsvätern der Fakultät; Tübingen sei in seiner Verbindung von historischer und spekulativer Theologie seit jeher der „vorgeschobenste Punkt des deutschen Katholizismus“.⁴ Und die maßgeblichen Verfechter einer solchen Schultradition haben diesen Anspruch nie bestritten.⁵ Können also die Charakteristika einer „Tübinger Schule“ sowohl auf die Frühphase des 19. als auch auf die katastrophische Mitte des 20. Jahrhunderts angewandt werden? Auch diejenige Theologie, die um das II. Vatikanische Konzil ringt, von dessen Vorfeld bis in den jüngsten Pontifikatswechsel hinein, musste sich mit solchen Kriterien noch in Verbindung bringen lassen. Dieser Anspruch entbirgt einen Strauß an Problemen: Kann überzeugend angegeben werden, welche Themen oder Optionen oder Methoden die Schule über einen so langen Zeitraum zusammengehalten haben sollen? Kirchenhistoriker unserer Fakultät blieben skeptisch und sprachen schließlich nur noch von „Tübinger Theologen und ihrer Theologie“⁶. Umso vehementer haben einige Systematiker den Schulbegriff verteidigt, aber auch vorrangig Vertreter ihrer eigenen Disziplin dazugezählt.⁷ Schließlich entbrannte ein Prioritätenstreit zwischen einer katholischen und einer evangelischen Tübinger Schule.⁸ Markenzeichen – und als ein solches beansprucht die „Tübinger Schule“ international ja zu gelten – zeichnen sich in der Regel durch einen höheren Wiedererkennungswert und eine einhelligere Zustimmung aus.

⁴ Adam, Karl, Die katholische Tübinger Schule. Zur 450-Jahr-Feier der Universität Tübingen, in: Hochland 24,2 (1927), 581-602. ND in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Dogmengeschichte der Gegenwart, hrsg. von Dr. Fritz Hofmann, Augsburg 1936, 389-412. Recherche und Kontext: Scherzberg, Kirchenreform, 42.

⁵ Seckler, Max, Art. „Tübinger Schule (TSch.) 1. Katholische TSch.“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, hrsg. von Walter Kasper u.a., Bd. 10, Freiburg – Basel – Wien 2001, ND 2006, 287-290; 289.

⁶ Vgl. Reinhardt, Rudolf, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Ders. (Hrsg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 16), Tübingen 1977, 1-42.

⁷ Zur Forschungsgeschichte ausführlich: Warthmann, Stefan, Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 75), Stuttgart 2011, 13-69 (Lit.).

⁸ Vgl. exemplarisch: Seckler, Max, Die Katholische Tübinger Schule – die „jüngste“ der Tübinger theologischen Schulen? Klärungen und Richtigstellungen zu ihren Anfängen und ihrer Begriffsgeschichte, in: Fuchs, Ottmar / Kessler, Michael (Hrsg.), Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 22), Tübingen 2005, 217-244. Köpf, Ulrich, Zur „Katholischen Tübinger Schule“, in: Blum, Matthias / Kampling, Rainer (Hrsg.), Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der Katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 79), Stuttgart 2012, 43-66.

Die Kriterien, die Max Seckler als später Hauptvertreter für Begriff und Sache postuliert, sind allerdings nicht leicht zu greifen: Ihm geht es um einen spezifischen a) Richtungs- und b) Qualitätsbegriff. Damit soll, etwas unverblümt, implizit und teils auch explizit gesagt sein: In Tübingen wird über die Anliegen der Theologie a) durchgängig in einer spezifischen Weise und b) durchgängig gescheiter geredet und geschrieben als anderswo. Für die inhaltliche Ausrichtung a) gelten insbesondere die frühen Publikationen Johann Sebastian von Dreys und Johann Adam Möhlers als Programmschriften.⁹ Ist das so, ist aber schwer einzusehen, warum thematisch ganz anders gelagerte Problemstellungen dieser Richtungsweisung folgen sollen. Den b) Qualitätsbegriff sichert Seckler durch eine „die kath. TSch. bes. kennzeichnende formale Trias“ ab: als „die entschieden erstrebte Verbindung v. strenger Wissenschaftlichkeit, prakt. Gegenwartsbezogenheit u. unbeirrbarer, wenn gleich selbständiger u. mündiger Kirchlichkeit“.¹⁰ Und da kann man dann zusehen, wie ob solcher Reklamationen die Kollegen und Kolleginnen anderer renommierter Fakultäten auf ihren Stühlen unruhig zu werden beginnen, denn selbstverständlich würden sie für ihr Theologietreiben ähnliche Ansprüche an sich selbst stellen.¹¹

Ich möchte mit Ihnen heute Abend eine andere Denkfigur erproben: Die Debatte um die „Tübinger Schule“ nämlich *nicht* zu führen, um überzeitliche Richtungs- und Qualitätsmerkmale zu generieren – für so etwas sind Historiker generell weniger disponiert. Sondern wir thematisieren ganz im Gegenteil dieses Theologietreiben und dessen öffentliche Wahrnehmung als einen je spezifischen Kommentar zur Zeitgeschichte. Das kann man nicht für eine ganze Fakultät und zwei Jahrhunderte unternehmen; so beschränke ich mich auf zwei Beispiele: die Gründungsphase mit Johann Sebastian Drey, dann den bereits erwähnten Karl Adam. Ich werde schließen mit einigen Thesen zur Position der Tübinger im Rahmen der Theologie- und Universitätsgeschichte.

⁹ Vgl. Kessler, Michael / Seckler, Max (Hrsgg.), Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das Studium der Theologie (Kontakte. Beiträge zum religiösen Zeitgespräch, Bd. 11), Tübingen 2003. Ders., Bandeinleitung, in: Drey, Johann Sebastian von, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System (Tübingen 1819) (Nachgelassene Schriften, Bd. 3), Tübingen 2007, 3*-234*. Holzem, Andreas, Weltversuchung und Heilsgewissheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner theologische Abhandlungen, Bd. 35), Altenberge 1995, 111-121. Kustermann, Abraham Peter (Hrsg.), Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1994.

¹⁰ Seckler, Art. „Tübinger Schule“, 289.

¹¹ Vgl. exemplarisch Köpf, Katholische Tübinger Schule, 65.

2. Theologie und Zeitgeschichte der Gründungsgeneration

Versucht man prominente Ansätze Tübinger Theologen als zeitgeschichtlichen Kommentar zu lesen, dann ist die darin angestrebte Systembildung nicht mehr Teil eines überzeitlichen Charakteristikums einer quasi ewig währenden Schule, sondern bleibt rückgebunden an die je konkrete historische Erfahrung. Der Dogmatiker Johann Sebastian Drey formulierte 1819 in seiner „Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie“, „schon der höhere Begriff der Geschichte“ nötige, „sie als das Streben und Weben eines einzigen Princip, *eines Geistes* anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten [...]. Alle großen Erscheinungen der Geschichte müssen so betrachtet werden.“ Ein solches „Princip“ der Geschichte akademisch zu rekonstruieren, das mache „den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System“ der Theologie aus. „Jede geschichtliche Auffassung [...] des Christentums aus einem anderen Princip [...] ist unchristlich und untheologisch.“¹²

Drey formulierte hier eine doppelte Einsicht: zunächst in das substanziell geschichtliche Wesen des Christentums, dann in dessen Begründung durch den in der christlichen Überlieferung prinzipiell wirkenden Geist Gottes. Dreys „Kurze Einleitung“ erweist sich, wo sie in diesem Sinne über Historische Theologie spricht, als sehr konkrete Antwort auf Geschichtserfahrung. Denn um und nach 1800 forderte die Zeitgeschichte selbst neue Begründungs-, im wahrsten Sinn Fundamentierungsformate für Theologie wie Kirche heraus. Das Christentum, und darin die Theologie, wurden geprägt von zwei wechselseitig aufeinander einwirkenden Krisen. Die Passagen der „Kurzen Einleitung“ zur Historischen Theologie sind auch als Kommentare zu diesen Krisen zu lesen: einer Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens (2.1), sowie einer Krise der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme (2.2).

2.1 Theologie in der Krise der Wissenskulturen

Die Neuorientierung der Theologie um 1800 wurde erzwungen durch eine Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens. Diese begann im 18. Jahrhundert schleichend als Wandel der Mentalitäten und brach eruptiv auf als die „brutale, willentliche Dechristianisie-

¹² Drey, Johann Sebastian, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System*, Tübingen 1819. ND hrsg. und eingel. von Franz Schupp, Darmstadt 1971. Erneuter Reprint in: Kessler / Seckler (Hrsg.), *Theologie*, 145-407. Im Folgenden wird aus der „Kurzen Einleitung“ unter Verweis auf die Paragraphennummern und die Seitenzahlen der Originalausgabe zitiert. Sie sind auch in Nachdruck und Reprint übereinstimmend nachzuverfolgen. Zitat hier: Drey, *Kurze Einleitung*, § 175, 118.

rung“ der Französischen Revolution.¹³ Diese war „der erste bewußt unternommene Versuch, die Welt von Grund auf zu verändern“ und „einen neuen Menschen zu schaffen“.¹⁴ In einer Mischung aus Rationalität, „heroischem Selbstverständnis“ und Gewalt richtete sich der Traum von der *tabula rasa* gezielt gegen die Idole der Verflechtung von Religion, Herrschaft und gesellschaftlichem Sinnsystem. Das waren kurze, heftige Wellen, aber sie brannten sich in das kollektive Gedächtnis Europas ein.

Im gleichen Atemzug reifte um 1800 der aufgeklärte Wandel der Wissenskultur aus: Für die Eliten strukturierte das religiöse Wissen nicht länger das Wissen überhaupt. Die Gebildeten ließen sich auf die transzendenten Erschließungsgrenzen naturwissenschaftlichen oder historischen Wissens nicht mehr verweisen. Wissen wurde zu einem sozialen Kapital und markierte Distinktion. Religiosität verlor den Status einer ‚letzten Bedeutung‘. Im Rahmen bürgerlicher Vergesellschaftung unverzichtbar, wurden ihre Haltungen und Handlungen dennoch aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden; sie verbanden sich zunehmend mit Familie und Privatheit. Dieses aufgeklärte Zivilisierungsmodell hatte die mit der Lebenswelt eng verflochtene ländliche Konfessionskultur als abergläubisch zu desavouieren begonnen, nachdem die Säkularisation mit Reichskirche und Klöstern deren kirchlichen und sozialen Rahmen beseitigt hatte. Staatsbürokratie und kirchliche Pastoralreform diffamierten den durch die Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit heraufgeführten Religiositätstypus als „Volksreligion“, um mit einem städtisch-bürgerlichen Deutungsmuster von „ziviler“ Gesellschaft „das Volk sittlich [zu...] bessern und [zu...] veredeln“.¹⁵ Dies markiert den wissenssoziologischen Riss, der an der Epochenschwelle um 1800 zwischen Eliten- und Breitenreligiosität aufklaffte: Die massiven Kämpfe um die Reformen des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg¹⁶, die Drey vor Augen gestan-

¹³ Vovelle, Michel, Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten, in: Berding, Helmut / François, Étienne / Ullmann, Hans-Peter (Hrsg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution, Frankfurt a. M. 1989, 452-473; 452. Vgl. auch: Ders., Die Französische Revolution. Soziale Bewegungen und Umbruch der Mentalitäten, Frankfurt a. M. 1985.

¹⁴ Vovelle, Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten (wie Anm. 4), S. 453.

¹⁵ Oswalt, Vadim, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810-1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 29), Leinfelden 2000, 133. Vgl. Holzem, Andreas, Säkularisation in Oberschwaben. Ein problemgeschichtlicher Aufriss, in: Blickle, Peter / Schlögl Rudolf (Hrsg.), Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur, Bd. 13), Epfendorf 2005, 261-299. Ders., „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002), 258-270.

¹⁶ Vgl. Holzem, Andreas, Art.: „Wessenberg, Ignaz Heinrich von“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35, Berlin – New York 2003, 662-667 (Lit.). Demnächst: Handschuh, Christian, Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwartsconstruction in der Katholischen Spätaufklärung (Contubernium. Beiträge zur Tübinger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 81), Stuttgart 2014.

den haben müssen, als er sich anschickte ein Theologiestudium zu skizzieren, verdeutlichen, dass nach 1800 die traditionellen Gewissheiten bei den einen dahin waren, wo die anderen sie so leidenschaftlich verteidigten, dass Militär zur Niederhaltung von Frömmigkeit gebraucht wurde.

Daher hatte Theologie nach 1800 vor allem zwei Aufgaben zu bewältigen: Sie hatte sich einerseits mit der massiven Bestreitung des Christentums und seiner Vergesellschaftung auseinander zu setzen, die zunächst in den Dechristianisierungswellen des Jahres II und dann als Revolutionsexport in den Napoleonischen Kriegen und der Säkularisation der Reichskirche von 1803/06 lag¹⁷; sie hatte also das Christentum in seinem Verhältnis zur „Welt“ neu zu positionieren. Andererseits war die existentielle Bedeutung des Christlichen als eine solche zu erweisen, die nicht mehr im reichspolitischen Weltbezug des Christen wurzelte, sondern in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf. Nur von hier her konnte das Christentum, das in seiner Identitätsbildung und Praxis so plural geworden war, als bleibend innerlich zusammengehörig aufgewiesen werden.

Macht man sich diese Voraussetzungen klar, dann sind die Anfänge der Tübinger eine zeitgeschichtlich ganz durchtränkte Theologie. Erstens, als Kommentar zur Französischen Revolution, hält Drey fest: „Indessen fand der Geist des Christentums [...] einen andern Geist in der Welt vor; er konnte daher nicht aus sich herausstreben, ohne auf diesen, und zwar feindlich zu stoßen; [...] darum erscheint die Geschichte des Christentums gleich am Anfänge [...] als die Geschichte des Kampfes zweyer Zeitgeister um die Herrschaft über die Welt. Darum ist auch diese Geschichte, obschon in ihrem Princip rein christlich, doch in ihren Erscheinungen aus zwey Elementen zusammengesetzt.“¹⁸ Was dem Christentum aktuell widerfahren ist, habe schon die Struktur seines Anfangs geprägt; das Christentum verhalte sich in dualer Abgrenzung und Entgegensetzung zur Welt und schreibe eine stete Geschichte der Krise. Dieses Moment bei Drey ist neu: Frühneuzeitliche Universalentwürfe stellten die Kirche nicht der Welt, sondern der Häresie gegenüber.¹⁹ Hier lässt Drey

¹⁷ Vgl. Decot, Rolf, Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 55), Mainz 2002. Himmelein, Volker / Rudolf, Hans Ulrich (Hrsg.), Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803, Bd. 2.1/2: Aufsätze, Ostfildern 2003. Decot, Rolf (Hrsg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 65), Mainz 2005.

¹⁸ Drey, Kurze Einleitung, § 176, 118f.

¹⁹ Vgl. Holzem, Andreas, „Wie falsch Luthers vnnd seines anhangs Meynung sei...“. Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther, in: Schwerhoff, Gerd / Piltz, Eric (Hrsg.), Religiöse Devianz. Praktiken und Diskurse im konfessionel-

einen spannungsreichen Trost- und Hoffnungsentwurf entstehen: Schon immer stand in dieser Perspektive die innere Entwicklung des Christentums der „Reaction der Welt“ gegenüber, jenem „Widerstand, den sie dem Eindringen und der Verbreitung des Christentums entgegen gesetzt hat.“²⁰ Und gerade weil in solchen Zeiten der Krise die Mittel des Glaubens stets als so unzulänglich erscheinen, sei aus der Geschichte des Überwindens der Welt „von jeher ein Beweis geführt worden für das Mitwirken einer höhern Kraft und Schicksalsbestimmung zu Gunsten des Christentums.“²¹

Zweitens soll im Studium der Theologie der Kern des menschlichen Selbstvollzugs auch dort noch aufgewiesen werden, wo kirchliche Vollzüge in eine unverbindliche private Bürgerreligiosität und eine als veräußerlicht verrufene Massenreligiosität auseinander zu fallen drohten. Das Wissen um den Gegenstand der Theologie, sei „mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch“ und steige aus diesem auf als „nothwendige Form des menschlichen Wissens überhaupt“²². Wo aktuell mit Reichskirche und katholischer Aufklärung der Reichsklöster die institutionellen Stützmittel und Vollzüge der christlichen Wissenskultur wegfallen, soll der menschliche Geist zu ihrem neuen Garanten werden. „In der Theologie kommt zur Verhandlung, was den Menschen unbedingt angeht“²³, und zwar durch Theologie als Prozess der klärenden Bewusstwerdung des einzelnen wie der Kirche als ganzer: Der menschliche Geist wird so zur Wurzel und zum Spiegel der Religionsgeschichte erklärt, Christentum und Theologie als aufgipfelnder Sonderfall des Wissens zur „höchsten Konkretion der Wahrheit aller Religion“²⁴ in der nachrevolutionären Konkurrenz der Sinnsysteme fortentwickelt. Diese Theologie trug dem Umbruch der Wissenskultur und der Pluralisierung der Religiosität Rechnung, ja bezog sie fordernd in ihren Selbstvollzug ein. Sie setzte damit auch eine neue Bestimmung von Kirche: Wenn das Wissen um den Gegenstand der Theologie der Urgedanke des Menschen ist, dann ist die Personalisierung des Verhältnisses zu Gott die pastorale Aufgabe eines nachrevolutionären Christentums. Erst aus der Individualisierung kann neue Vergemeinschaftung als Kirche erwachsen, denn die Kirche selbst kann auf ihren eigenen institutionellen Charakter nicht mehr vertrauen. Genau dies war nach 1800 der Punkt ihrer größten Schwäche geworden.

len Zeitalter, Dresden 2013 [im Druck].

²⁰ Drey, Kurze Einleitung, § 178, 120.

²¹ Ebd., § 182, 123.

²² Ebd, Vorrede, V. Vgl. Seckler, Max, Zum Verständnis der Einleitungsschrift Johann Sebastian Dreys von 1819, in: Kessler / Ders. (Hrsg.), Theologie, 85-143; 100-103.

²³ Seckler, Einleitungsschrift, 102f.

²⁴ Ebd., 106-108.

2.2 Theologie in der Krise der Ordnungssysteme

Die frühe Tübinger Theologie hatte es nicht nur mit dem Funktionswandel des Christentums als sozialem Sinnsystem zu tun, sondern auch mit ihrer institutionellen Neubegründung. Konfessionsterritorien vor 1800 koordinierten Religion und Kirche eng mit Vollzügen von Herrschaft und Gesellschaft; eine „symbiotische“, vielleicht besser synergetische „Konkurrenz“ hat Rudolf Schlögl das jüngst genannt.²⁵ Aber nach dem Wiener Kongress 1815 hatte sich das Verhältnis der Theologie zu Staat und Gesellschaft ebenso gewandelt wie dasjenige zur institutionell stark geschwächten Kirche. Theologie konnte sich in nun konfessionell inhomogenen Staaten nicht mehr zur Mitte des öffentlichen Selbstverständnisses erklären. Weil der Staat Theologie und Kirche in den Gestaltungsanspruch seiner „Religions-Polizey“²⁶ einbezog, ohne ihr seinerseits eine Zielbestimmung für Staat und Gesellschaft zuzugestehen, benötigte die Theologie eine neue Theorie ihres Gemeinwesenbezuges.

Hier liegt der Ansatzpunkt für eine Revision der Theologie *als* Reform der Kirche und Gesellschaft gleichermaßen.²⁷ Unter den Bedingungen der nachrevolutionären Moderne müsse die Kirche noch einmal von vorn beginnen, werde auf urchristliche Anfänge auch des Staat-Kirche-Verhältnisses zurückgeworfen. An ihrem Gestaltungsanspruch für Gottesdienst, Moral und Sitten lässt Drey keinen Zweifel, weil „allein die Belebung des Glaubens und der Liebe [...] in jenen wichtigsten Angelegenheiten eine Verbesserung von Grund aus zu bewirken“ vermöge.²⁸ Aber nicht mehr den Konfessionsstaat, sondern die Reich-Gottes-Idee bestimmt er zur zentralen alt-neuen Ordnungsfigur für Theologie und Christentum. Die Abfolge von Leiden und Tätigsein ist für Drey geradezu ein Geschichte gliederndes Epochenschema aus der Frühgeschichte des Christentums²⁹; diese „Centralidee des N.T.“ als unableitbare „höchste Idee des Christentums“ müsse gleichzeitig als „wahre Vernunftidee“

²⁵ Schlögl, Rudolf, *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M. 2013, 28-36.

²⁶ Vgl. paradigmatisch: Dipper, Christof, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: Schieder, Wolfgang (Hrsg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte* (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11), Göttingen 1986, 73-96. Reinhardt, Rudolf, „Revision“ und „Reform“. Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat, in: Kustermann (Hrsg.), *Revision*, 47-59; 52f. Harskamp, Anton van, „Revision“! – Welche Revision? Ideologiekritisches zum theologischen Projekt Dreys, in: Kustermann (Hrsg.), *Revision*, 60-91; 72-77.

²⁷ Vgl. Kustermann, Abraham Peter, „... ein prüfendes Nachdenken unter den Theologen zu veranlassen“. Dreys Veranlassung, die Drey-Forschung und ein Nachdenken unter Theologen. Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), *Revision*, 23-45; 24.

²⁸ Drey, *Kurze Einleitung*, § 185, 124.

²⁹ Vgl. ebd., § 178, 120.

identifiziert werden.³⁰ Das Reich Gottes als Zentralnarrativ für das Christentum gab auch dem Geschichtsprozess insgesamt Richtung und Ziel.³¹

Für einen Historiker prospektiv sind die sich daran knüpfenden Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte des Christentums, in denen Drey eine Gesellschaftsgeschichte der christlichen Religion andeutet – nicht durchführt, aber um ihre Notwendigkeit weiß.³² Auch darin steckt zentral die Umbruchserfahrung: Die Zeitgeschichte ist Abbruch und Neufundierung des christlichen Einflusses auf die Gesellschaft zugleich – unter gewandelten und darum nicht im engen Sinne restaurativen Vorzeichen. Die Reich-Gottes-Idee macht es verzichtbar, Christentum und Theologie den Ordnungssystemen von Staat und Gesellschaft korporativ beizugesellen; dem entsprechend betont Drey in der „Kurzen Einleitung“ „die wesentliche [auch kritische] Verschiedenheit der Kirche vom Staat“³³. Gleichzeitig gibt die Reich-Gottes-Idee der Theologie ein Bemessungskriterium der historischen Erscheinungsform von Kirche an die Hand.³⁴

Zusammenfassend: Aus einer geschichtlichen Kontextualisierung heraus wird hier vorgeschlagen, vor allem die frühe Theologie Dreys als eine erfahrungsbezogene Theologie der Krise zu lesen. Sie antwortete auf zwei grundlegende Strukturkrisen: die Krise und Pluralisierung der religiösen Wissenskulturen sowie den Zerfall der Institutionenbindung der Theologie und die Separierung ehemals verflochtener Ordnungssysteme menschlichen Lebens. Ihre Antwortversuche waren in ihren prospektiven Impulsen konsequent auf die Bedingungen der heraufziehenden Moderne bezogen und schreiben sich in Einzelementen heutigen Theologietreibens fruchtbar fort. Gerade ihre Erfahrungsgebundenheit aber verlangt auch ihre Historisierung. Das meint nicht Verabschiedung, aber den Verzicht auf Verabsolutierungen, die diesen zutiefst zeitgebundenen Entwürfen einen quasi kanonischen Status für die Programmatik von Schulbildungen zuschreiben.³⁵

³⁰ Ebd., § 60, 38; § 65, 41. Vgl. Seckler, Einleitungsschrift, 115f. und 119f. Harskamp, Revision, 78-84; 79.

³¹ Vgl. Hammerstein, Notker, Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands?, in: Klüeting, Harm (Hrsg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 15), Hamburg 1993, 142-162; 150-155.

³² Vgl. Drey, Kurze Einleitung, §§ 186-188, 125-127; § 196, 133.

³³ Harskamp, Revision, 66f.

³⁴ Vgl. ebd., 82f.

³⁵ Vgl. Kustermann, Nachdenken, 32.

3. Zeitgeschichte und Theologie bei Karl Adam

Was machte nun Karl Adam in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eigentlich anders als die zu diesem Zeitpunkt bereits heroisierten Gründungsväter der Fakultät? Meine These ist – mit Klaus Scholder und Lucia Scherzberg –, dass Adam *wie diese* die zeitgeschichtliche Erfahrung als wesentlich für die Aufgaben der Theologie wertete. Aber *anders als diese* wies er diesem Kontext eine Art Offenbarungsstatus zu, um aus den Prinzipien historischen Geschehens auch Prinzipien theologischen Nachdenkens zu gewinnen. Dafür gab es zwei Hauptpunkte: den Ersten Weltkrieg, dann Aufstieg und Katastrophe des Nationalsozialismus.

3.1 Die Krise des Ersten Weltkrieges

Die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts löste ein breites Spektrum von Deutungen und Erfahrungen aus – reich an kulturellen und politischen Konsequenzen. Bei den Katholiken regte sich nach 1918 ein neues Hochgefühl: Gebildete und Konvertiten sahen sich in ihrer Ablehnung des Liberalismus, Subjektivismus und Säkularismus der modernen Kultur bestätigt. Max Schelers Kriegsschriften schwärmten vom „Gesamterlebnis“ des Weltkrieges als „Förderer von Gemeinschaft und Liebe“.³⁶ Man ersehnte das „Organische“, das unmittelbar aus der Lebensgemeinschaftlichkeit hervorwuchs und nicht künstlichen sozialen oder politischen Ordnungsstrategien folgte (Demokratie!). „Lebensvolle Gemeinschaft“ galt als „Prinzip christlicher Lebenskunst“: Ganzheit, Geschlossenheit, Einfachheit, verbunden mit Liebe und Begeisterung. Man glaubte in der Kirche einen neuen Wirklichkeitssinn entfalten zu können: In ihrer Objektivität verbinden sich gemeinschaftsbildend Natur und Übernatur, um den säkularen Subjektivismus des bürgerlichen 19. Jahrhunderts zu überwinden.³⁷

Hier reihte sich Adam ein. Seine religiöse Kriegsdeutung beschwor den „von Gottes treuer Hand“ behüteten „deutsche[n] Genius“, wesensverwandt mit der unbedingten Hingabe Jesu an den Willen Gottes: In dem, was Jesus „herb und streng fordert, [...] bricht dieses Heroische, Gewaltige, Rücksichtslose seiner Gottesrede durch.“ – „Jesus war keine Schä-

³⁶ Max Scheler, „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg“ (1915) „Krieg und Aufbau“ (1916); Recherche und Kontext: Scherzberg, Kirchenreform, 89.

³⁷ Vgl. Angenendt, Arnold, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Quaestiones disputatae, Bd. 189), Freiburg – Basel – Wien 2001, 28-75.

fernatur, Jesus war kein Schwärmer. Jesus war ein Feuerbrand im Dienste des Vaters.“³⁸

1924 erschien in Auseinandersetzung mit dem, was auch Adam die „Tübinger Schule“ nannte, sein erster Bestseller unter dem Titel „Das Wesen des Katholizismus“. Auch Adam leitet dessen Zug zum Objektiven aus „der unmittelbaren erschütternden Wahrnehmung der entsetzlichen Folgen des Weltkrieges“ her: Vom „ungeheuren Zusammenbruch von glänzenden Staaten und Kulturen“ und den „auf der Wastatt des Weltkriegs herumliegenden Trümmern einstiger politischer und wirtschaftlicher Herrlichkeit „wendet sich der Blick wie von selbst zu jener weltumspannenden Gemeinschaft, die sich wie ein hochragender ungebrochener Fels mitten aus dem Trümmerfeld erhebt, unberührt vom Wetterschlag, die allein von allen irdischen politischen, wirtschaftlichen und religiösen Gebilden keinen Zusammenbruch erlitten hat, sondern jung ist wie am ersten Tag.“³⁹

Adam verknüpfte die Kriegserfahrung so mit der Gemeinschaftsideologie, dass beides den Begriff der Kirche neu bestimmte. Er verabschiedete die ultramontane *societas perfecta*. Diese beschrieb Kirche nur als hierarchisch geordnete Institution; Zeitgenossen und Theologehistoriker betrachteten Adams Buch hingegen als den – an Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler anknüpfenden – programmatischen Ausdruck des erstarkten katholischen Selbstbewusstseins schlechthin in den 1920er Jahren. Bis 1957 erschienen 13 Auflagen und Übersetzungen in nicht weniger als 12 Sprachen.⁴⁰ Mit der Methode der „Wesensschau“, die gegen den „kalten Sinn für die Wirklichkeit“ nur der im Herzen beteiligte und „selber in den katholischen Lebensstrom eingetaucht[e] [...] lebendige gläubige Katholik zu geben“ vermöge sollte, jenseits der konkreten Erscheinung, die in der Kirche wirksame Gemeinschaftsidee freigelegt werden: die Kirche als fortgesetzte Inkarnation des Gottessohnes und des Reiches Gottes: „Sie ist sich bewußt, die Erscheinung des im Gottesreich hereinbrechenden Neuen, Übernatürlichen, Göttlichen zu sein, die Erscheinung des Heiligen.“⁴¹ Sie ist das Objektive schlechthin, nun nicht mehr, wie bei Drey und Möhler, in den philosophischen Denkfiguren des Idealismus rekonstruiert, sondern denen der Phänomenologie. Hier

³⁸ Karl Adam, „Pfingstgedanken“ (1915) und „Der Kampf für deutsches Wesen. Vor den Zöglingen des k. bayr. Kadettenkorps“ (1917); Recherche und Kontext: Scherzberg, Kirchenreform, 158-161.

³⁹ Adam, Karl, Das Wesen des Katholizismus (Aus Gottesreich. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung), Augsburg 1924, 5. Zitiert wird zukünftig nach dieser 1. Auflage aus der Konviktsbibliothek des Wilhelmsstifts Tübingen. Vgl. Angenendt, Liturgik, 47f.

⁴⁰ Vgl. Scherzberg, Kirchenreform, 43.

⁴¹ Adam, Wesen, 3 und 12; vgl. Scherzberg, Kirchenreform, 190-202.

spricht sich die Autorität Christi selbst aus; ihr zu gehorchen lasse engherzigen Subjektivismus „bereitwillig ausgeweitet zum großen Ich der Kirche“ erscheinen, weil „jede rein menschliche Herrschaft“, sei sie „Tyranis eines einzelnen“ oder „Despotie einer Gemeinschaft“, notwendig Gewaltherrschaft impliziere: „Nur in der Theokratie ist der Mensch vom Menschen frei.“ Das sei „nicht feig und schwach“ – so das diskursiv wirksame antikatholische Vorurteil –, „sondern stark und opferbereit, männlich und stolz [...]. In dieser Treue rinnt das Edelblut des Glaubens.“⁴² Diese Autorität überwindet den Individualismus und die „autoritätsfreie, rein auf sich selbst gestellte Vernunftmoral“ der Aufklärung: „Aller Subjektivismus und Libertinismus, aller Zweifel und Skeptizismus ist dahin, wo die Kirche zu dem Gewissen spricht. Daher das Einheitliche, Geschlossene, Starke, Zielsichere der katholischen Lebensführung.“⁴³ Damit stellte Adam einen Gegenentwurf nicht nur zum ultramontanen Institutionalismus vor, sondern auch zu den Sozialformen des katholischen Milieus⁴⁴: Kirche sei der aus tausenden von Individualitäten zusammengefügte *unus et totus homo* und als solcher eine „Seins- und Schicksalsgemeinschaft“⁴⁵. Entsprechend begeistert wurde das Buch von denen rezipiert, die der Liturgischen Bewegung nahe standen.⁴⁶

Neben den ekklesiologischen Entwurf stellte Adam einen christologischen. In „Christus unser Bruder“, erstmals 1926, und in „Jesus Christus“, erstmals 1933 erschienen, beide bis 1950 in acht Auflagen und erneut zahlreichen Übersetzungen gedruckt, wickelte er den süßlichen, blassen Pastell-Jesus der spätnazarenischen Gebetszettel des 19. Jahrhunderts umstandslos ab. Dagegen stellte er einen Kämpfer für das Reich Gottes. Walter Kasper fasst zusammen, was zeitgenössisch Begeisterung auslöste: Insbesondere die Menschheit Jesu sei „packend, ja plastisch“ beschrieben. „Jesu herbe Männlichkeit“, sein „heroisch heldische[r] Charakter. Diese konkrete Christologie erfüllte Adams Hörer oft mit geradezu religiöser Andacht.“⁴⁷

Das „Gottheitliche“ sei „nur der goldene Hintergrund“ und „das ruhende Moment im Bilde Jesu“; das „Menschheitliche“ hingegen das „Zündende“ und „Unglaubliche“. „Das Herbe, Heroische liegt in einem [...] ehrlichen, starken Wollen dessen, was Gott will.“ Das sei „in seinem inneren Wesen etwas, das ‚Gewalt braucht‘.“ Als totales religionsgeschichtliches

⁴² Adam, *Wesen*, 25f.

⁴³ Ebd., 141.

⁴⁴ Vgl. Scherzberg, *Kirchenreform*, 44.

⁴⁵ Adam, *Wesen*, 29f.; vgl. Scherzberg, *Kirchenreform*, 192f.

⁴⁶ Vgl. Angenendt, *Liturgik*, 44-46, 83.

⁴⁷ Kasper, Walter, Nekrolog auf Karl Adam in der *Tübinger Theologischen Quartalschrift* (1976); *Recherche und Kontext*: Scherzberg, *Kirchenreform*, 44.

Novum fand das Göttliche im menschlichen Inkarnat besonderen Ausdruck: „ein überaus leistungsfähiger, abgehärteter und kerngesunder Mann“, der wirkte durch die „ungeheure Zielklarheit seines Denkens“ und die „Straffheit, Geschlossenheit seines Wollens.“ Bis ans Kreuz erweise sich eine „resolute, zielharte Männlichkeit“ und das „menschgewordene Heldentum“ dessen der sich „bis zum letzten Tropfen Blutes [...] dem Willen des Vaters weihend“ zur Disposition stellte⁴⁸; das war unmittelbares Zitat der Selbstopfer-Sprache aus den Predigten des Ersten Weltkriegs. Lucia Scherzberg hat auf die kulturgeschichtlichen Implikationen dieser Inkarnationschristologie aufmerksam gemacht: Adam will eine Kirche der „Starken und Gesunden“, erfolgreich gegen das zeitgenössische Zerrbild einer „morbide[n] Religion der Schwachen, die aus dem Ressentiment entstanden ist.“⁴⁹

Theologie als Zeitgeschichte: Diese drei Hauptwerke erschienen vor 1933. Darum ist es schlechterdings falsch zu behaupten, die gesamte Theologie Karl Adams werde durch seine spätere Bindung an den Nationalsozialismus desavouiert. Dieses vorschnelle Urteil bestimmte vor allem die oben skizzierte öffentliche Aufregtheit. Doch der ursprüngliche zeitgeschichtliche Entdeckungs- und frühe Rezeptionzusammenhang dieser Anschauungen über Kirche, Christus und Gegenwartskultur waren der Erste Weltkrieg und dessen kulturpolitische Folgen für die Weimarer Republik. Aber wie schon bei Johann Sebastian Drey ergab die zeitgeschichtliche Einbettung keine überzeitliche Kriteriologie einer Schule, sondern ein vom Zeitgeschehen her bedingtes und dieses kommentierendes Theologietreiben.

3.2 Die Krise der Kirche im Nationalsozialismus

Zweitens reagierte Adam dann schließlich spontan auf die sogenannte Machtergreifung Hitlers. Sein Artikel „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum“ erschien im ersten Heft der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1933. Das allbekannte Zitat zu Hitler: „Ein solcher Mensch, der ganz und gar Volk und nichts als Volk war, ein Volkskanzler, mußte kommen, wenn anders das deutsche Volk im 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.“ Man muss genau hinhören: Das sind Anklänge an die Gottesknechtslieder der Passionsliturgie! „Und nun steht er vor uns als

⁴⁸ Vgl. Adam, Karl, Christus unser Bruder (Seele-Bücherei zur Auferbauung gesunden Christenlebens, Bd. 6), Regensburg 1926. Ders., Jesus der Christus, Augsburg 1933. Recherche und Kontext: Scherzberg, Kirchenreform, 222-239, dort die Einzelnachweise.

⁴⁹ Ebd., 238.

der, den die Stimmen unserer Dichter und Weisen gerufen, als der Befreier des deutschen Genius, der die Binden von unseren Augen nahm und uns durch alle politischen, wirtschaftlichen, konfessionellen Hüllen hindurch wieder das eine Wesenhafte sehen und lieben ließ: unsere bluthafte Einheit, unser deutsches Selbst, den *homo Germanus*.“⁵⁰

1934 hielt er anlässlich der 1900-Jahr-Feier der Welterlösung einen öffentlichen Vortrag in Stuttgart. 10.000 Katholiken hörten ein „positives, klares, deutliches Ja zu jenem Tiefsten und Eigentlichstem, was die neue Bewegung treibt, zu jenen sittlichen Energien, die wir nicht anders denn als christliche Energien ansprechen können.“⁵¹ Tübinger Theologie war hier nicht nur ein Kommentar zur Zeitgeschichte, sondern direkt deren Teil. Es galt die eigentlich gut scholastische Lehre von Natur und Übernatur – die Natur, das kreatürliche Sein und seine Existenzbedingungen werden durch die Übernatur, also die Wirkung der göttlichen Gnade, gereinigt, zum Guten befreit und auf Gott und die Erlösung hin ausgerichtet – es galt diesen Topos so zu reformulieren, dass die Natur ganz mit dem nationalen und rassischen Identitätspotential der NS-Bewegung aufgeladen werden konnte; Natur – das waren Volkstum und Blut. Der Begriff der „Volksgemeinschaft“, der in den 1920er Jahren in der Liturgischen und Jugendbewegung, schließlich im neu ausgerichteten Volksvereins für das katholische Deutschland Karriere gemacht hatte, wurde umstandslos mit der Machtergreifung identifiziert. Die heldische Inkarnationschristologie, die aus der männlichkeitsfixierten Verarbeitung des Ersten Weltkriegs stammte, konnte dergestalt zur Übernatur erklärt werden, dass gerade die Orientierung am heroischen Gottessohn und am volkhaften Gemeinschaftsideal die Tauglichkeit des Katholischen als religiöser Deutung der NS-Diktatur sicherte, als wahre, wenn auch derzeit noch deutschvölkisch angefochtene.⁵² Damit verband Adam eine strikte Verurteilung der völkisch-germanischen Ersatzreligion: Christentum und Nationalsozialismus einen den deutschen Genius; die völkische Blutreligion zerstört diese Verbindung. Als NS-Medien genau diese Entgegensetzung propagandistisch ausschlachten, stürmten NS-begeisterte Studenten, von denen es in Tübingen sehr viele gab, die Vorlesung Adams; sie veranstalteten eine nächtliche Schießerei vor seinem Haus, um Anlass für eine Schutzhaft für das „schwarze Mistvieh“ zu schaffen. Diese Ereignisse

⁵⁰ Adam, Karl, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 114 (1933), 40-63. Vgl. Burkard, Dominik, Die Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultät, in: Wiesing, Urban u.a. (Hrsg.), Die Universität Tübingen im Nationalsozialismus (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 73), Stuttgart 2010, 119-175, 135f.

⁵¹ Adam, Karl, Christus und das deutsche Volk, in: Deutsches Volksblatt 86 (1934), Heft 18, 23.1.1934, 5. Vgl. Scherzberg, Kirchenreform, 240-244. Burkard, Entwicklung, 136.

⁵² Vgl. Scherzberg, Kirchenreform, 98-117, 245-247.

sollten nach 1945 das Selbst- und Fremdbild Adams ins Recht setzen. Er habe den christlichen Erlösungsglauben gegen das ‚deutsche Antichristentum‘ verteidigt.

Karl Adam identifizierte und problematisierte zwei Theologoumena, die sich dem herrschenden Zeitgeist besonders schlecht fügten: Erstens stand die Erbsünden- und Sündenlehre der Kirche und die damit verbundene Praxis demütiger Entschuldung gegen das Selbstbewusstsein eines in einem vermeintlichen geschichtlichen Urmoment wiedererwachten deutschen Menschen. Und zweitens rieb sich die schlichte Tatsache, dass sein heroischer Jesus ein Jude war, am allgegenwärtigen Antisemitismus. Für die Art, in der Adam diese Passungsschwierigkeiten bearbeitete, gibt es zwei Programmtexte: 1939 den Vortrag über „Die geistige Lage des deutschen Katholizismus“ und 1943/44 einen umfänglichen Aufsatz über „Jesus Christus und wir Deutsche“, der in zwei aufeinanderfolgenden Teilen in der prominenten Zeitschrift „Wissenschaft und Weisheit“ erschien, dem theologischen Organ der deutschen Dominikaner.

Erstens also: Die Wiederentdeckung der Kirche als Gemeinschaft des Volkes Gottes hatte sich im Jahre 1924 noch gegen die einseitige neoultramontane Ideologie der *societas perfecta* gerichtet. Nun aber galt es die Kirche pastoral auf eine Betreuung von NS-Sympathisanten zuzurüsten – gegen die Völkischen im Sinne Rosenbergs. Adam löste mit einer Rede, die er 1939 in Aachen hielt, viel Erregung und Widerspruch aus, insbesondere, nach dem Massensterben der katholischen Laienverbände im sogenannten „Kirchenkampf“, unter einigen deutschen Bischöfen:⁵³ „Wo stehen wir deutsche Katholiken? Wir stehen in einem geistigen Raum, der nicht schärfer umrissen [...] werden kann, als wenn man ihn als nationalsozialistische Weltanschauung bezeichnet. Sie ist die geistige Luft, die wir täglich atmen“ und die „den ganzen Menschen beansprucht“ um ihn „voll heißen Lebenswillens und Leidenschaft, voll schöpferischer Fruchtbarkeit“ zu durchdringen.⁵⁴ Anders als im Aufsatz über „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum“, der Anfang 1933 erschienen war, war hier die Zeit der Illusionen erfahrungsgesättigt vorbei. Im Dezember 1939 hingegen kommentierte Adam mit diesem Vortrag mindes-

⁵³ Zu dessen Lage und – kontroverser – Haltung zur Kirchen- und Menschenrechtspolitik des Regimes vgl. Leugers, Antonia, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941–1945, Frankfurt a. M. 1996 (faktisch eine Geschichte der Deutschen Bischofskonferenz im Dritten Reich).

⁵⁴ Adam, Karl, Die geistige Lage des deutschen Katholizismus. Vortragsmanuskript. Typoskript in: Diözesanarchiv Rottenburg (DAR) N 67 Nr. 32, 2. Die folgenden Zitate ebd., 3, 7, 9, 17, 24.

tens indirekt auch den Beginn des Zweiten Weltkriegs, den Hitler mit seinem Einmarsch in Polen mutwillig vom Zaun gebrochen hatte.

Vor diesem Horizont postuliert Adam ein „besonderes deutsches Ethos“, das aus den „Wesentiefen“ seiner „besonderen Berufung und seines Aufgabenkreises im Weltganzen“ hervorgehe: „frische Initiative und Wagemut, zähe Beharrlichkeit und Schaffensdrang, Gemeinschaftssinn und Einsatzbereitschaft, [...] Pflege eines herben und entschlossenen Mannestums. Eine Ethik, die diese im deutschen Blut liegenden, vom deutschen Raum geforderten Eigenschaften übersähe und etwa im Namen des Christentums nur auf passive und weibliche Tugenden den Akzent legte, begäbe sich von vornherein eines wirksamen, erzieherischen Einflusses. Sie wäre wurzellos in der deutschen Seele.“ Seine Kritik gilt einer Gehorsams- und Unterwerfungspastoral, die die Überwindung der Sünde in den Mittelpunkt stelle, stattdessen die im heroischen Christus erwirkte Erlösung jedoch nicht hinreichend bespreche: „In einer Zeit, da das heldische Ideal, das Ideal des aufrechten tapferen Mannestums, mit geradezu leidenschaftlicher Inbrunst gepflegt wird, werden gekrümmte Rücken und verdrehte Augen die christliche Frömmigkeit nur auf das Unheilvollste diskreditieren können.“ Die Lehre von der Erbsünde sei „die Botschaft vom gebrochenen, verbogenen, dekadenten Menschen, Frohbotschaft nicht an die Gesunden, sondern an die Lebensschwachen, an die Enterbten, an das Herdenmenschentum.“ Der Katholizismus müsse für den „starken, schöpferischen Menschen der Gegenwart [...] wesenhafter, innerlicher, positiver werden“ – und das hieß in den konkreten Empfehlungen: deutscher, der NS-Kultur assimilierter, waffenfähiger: „Wir müssen katholisch sein bis zur letzten Faser unseres Herzens, aber wir müssen auch, um des Katholischen willen – deutsch sein bis aufs Mark.“

Der Vortrag fiel, wie gesagt, in die Eröffnungsphase des Zweiten Weltkriegs. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Hitler immer wieder auf seine vermeintlichen Erfolge verwiesen, die Revision von Versailles, den scheuen Respekt der Appeasement-Politiker, die Durchsetzung gegen vermeintliche Staats- und Volksfeinde, die martialisch-glanzvolle Präsentation des Regimes bei den Olympischen Spielen, Österreich und die Sudetengebiete ‚heim im Reich‘ und nun Siegesmeldungen von allen Fronten – noch. Im Gegenzug war die katholische Zentrumspartei längst Geschichte, das katholische Vereinswesen ebenso überrannt wie die Bekenntnisschule, der Rottenburger Bischof Sproll saß verbannt im Exil, weil er sich geweigert hatte, ein Plebiszit zugunsten des Anschlusses Österreichs mit einem erneuten Plebiszit für Hitler zu verbinden.⁵⁵ Nicht wenige deutsche

⁵⁵ Vgl. Sproll, Stephan, „Ich bin der Bischof von Rottenburg und bleibe der Bischof von

Katholiken verloren zu diesem Zeitpunkt ihr Vertrauen in die geistliche Führung durch die deutschen Bischöfe in zwei Richtungen: entweder, indem sie deren taktierende Zurückhaltung gegenüber dem Regime beklagten und sich mit ihrer Gesinnungstreue im Stich gelassen fühlten, oder aber indem sie der Propaganda erlagen und nicht länger eine konfessionell begründete Abseits-Stellung halten wollten. Auf diese Klientel, die endlich auch als Katholiken vorbehaltlos begeistert sein wollte von den „Wesentiefen“ der NS-„Weltanschauung“, zielte Adams Vorstoß, das sünden- und opferbewusste lateinisch-römische Christentum deutsch zu frisieren. „Hier ist der Punkt, wo der deutsche Katholizismus stille stehen und sich besinnen muß, [weil] unsere Frömmigkeit vielfach mehr um das Negative im Christentum, um die Sünde, als um das Positive, um unsere Erlösung schwingt. [...] Nur aus dieser Positivität, aus dieser unbändigen Lebenszuversicht in Christus Jesus, kann jener aufrechte, beschwingte, strahlende Mensch geboren werden, den wir brauchen, und der allein der Gegenwart etwas zu sagen und zu geben hat.“⁵⁶ Schlimmer hätte Adam die demokratiebewussten Märtyrer des württembergischen Katholizismus, Matthias Erzberger und Eugen Bolz, nicht ins Unrecht setzen können.⁵⁷ Und eben auch seinen eigenen Bischof, der seit 1938 im Exil festsaß.

Im Hinblick auf die zweite Passungsschwierigkeit, das offenkundige Jude-sein Jesu, und durchaus im Zusammenhang mit der soeben besprochenen ersten, hat Adam dann noch 1943/44 seine heldische Christologie zugespitzt. Er „verwebt sie mit einem biologistischen Antisemitismus zu einem bizarren Muster“ und nutzt das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariens, um in einer kruden, pseudohistorischen Argumentation nachzuweisen, dass schon Maria nicht wirklich Jüdin gewesen und daher von ihren rassebiologischen Anlagen her frei von deren negativen Eigenschaften

Rottenburg.“ Das Leben von Joannes Baptista Sproll, Ostfildern 2009, 378-561. Burkard, Dominik, Joannes Baptista Sproll. Bischof im Widerstand, Stuttgart 2013, 95-144. Ders., „... ohne Angst und Menschenfurcht...“ Bischof Sproll – Bewusster Provokateur oder Märtyrer wider Willen? In: Um seines Gewissens willen. Bischof Joannes Baptista Sproll zum 60. Todestag, hrsg. vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 2010, 23-46. Scherzberg, Lucia, „Das hinter der NS-Bewegung stehende neue Lebens- und Weltgefühl ... sah er nicht.“ Karl Adam über Bischof Joannes Baptista Sproll, in: ebd., 47-62.

⁵⁶ Adam, Lage, 16.

⁵⁷ Vgl. Dowe, Christopher, Matthias Erzberger. Ein Leben für die Demokratie, Stuttgart 2011. Palmer, Christoph E. / Schnabel, Thomas (Hrsg.), Matthias Erzberger (1875–1921). Patriot und Visionär, Stuttgart – Leipzig 2007. Gawatz, Andreas, „Kutten und Kirchen haben uns zusammengeführt.“ Matthias Erzberger und die Formierung des modernen politischen Katholizismus, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 23 (2004), 157-173. Sailer, Joachim, Eugen Bolz und die Krise des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik, Tübingen 1994. Köhler, Joachim (Hrsg.), Christentum und Politik. Dokumente des Widerstandes. Zum 40. Jahrestag der Hinrichtung des Zentrumspolitikers Eugen Bolz am 23. Januar 1945, Sigmaringen 1985.

ten gewesen sei. Darum konnte er um so mehr Jesus zum Typus des „idealistischen Heißsporns“ aus Galiläa stilisieren, dem es in heldenhafter Freiheit um den wahren Gott ging, scharf abgegrenzt von den schon damals „phantasielosen, engstirnigen, konservativen und materialistischen ‚Vollblutjuden‘ Judäas“.⁵⁸ Was schon für die Weimarer Jahre galt, wurde nun vor dem alles beherrschenden Horizont der nationalsozialistischen Diktatur zum drängenden Anliegen theologischer Zeitgenossenschaft.

Vergleicht man nun die Verhältnisbestimmung von Theologie und Zeitgeschichte bei Johann Sebastian Drey hier und Karl Adam dort, fällt als Gemeinsamkeit auf: Die Konzepte beanspruchen in einem hohen Maß, Antworten auf gegenwartsnahe Probleme der Plausibilisierung von Glauben und religiöser Praxis zu geben. Es ist daher in einer an der Akteursperspektive interessierten historischen Perspektivierung methodisch inadäquat, dieses gemeinsame Merkmal in die Überzeitlichkeit einer Schule dauernder Prinzipien zu überführen. Vergleichbar an Drey und Adam ist zweitens: Beide Konfigurationen lassen sich als Koordinierungskrisen des religiösen und des soziokulturellen Wissens sowie der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme beschreiben. Es ist aber erneut inadäquat, diese konkreten Kriseninterventionen als sich selbstläufig fortschreibendes Richtungs- und Qualitätsmerkmal zu lesen, trotz aller Anknüpfungen Adams an die Ekklesiologie bei Drey und dessen Schüler Johann Adam Möhler.

Neben diesen Gemeinsamkeiten steht der alles entscheidende Unterschied, aus dem die Forschung Konsequenzen ziehen muss: Die frühen Tübinger gewinnen ihre Lösungen nicht aus den Systembedingungen ihres Problems. Sie amalgamieren die Wissenskrisen nicht dem Zeitgeist, und sie liefern Theologie und Kirche auch nicht dem ‚religionspolizeylichen‘ Bürokratismus des Staatskirchentums aus. Anders Adam, mindestens nach 1933, als er sich – gerade hier deutlich zu Unrecht – auf die Tübinger Anfänge beruft: Er entwickelt von der nationalsozialistischen Ideologie her, was gute Theologie und adäquate Pastoral ist. Genau dies ist sein Motiv, sich von der konkurrierend wabernden Religiosität der Völkischen abzusetzen. Diese Kontextualisierung ist wissenschaftsgeschichtlich valide unbeschadet der Tatsache, dass theologische Argumente und Ansichten auch jenseits ihres Kontextes eine Wirkungsgeschichte haben können. Aber trotz dieser Kontexte, ja an ihnen vorbei wird Adam hervorgehoben genannt im Lexikon für Theologie und Kirche von 2001/06, dessen Artikel „Tübinger Schule“ jene „entschieden erstrebte

⁵⁸ Adam, Karl, Jesus, der Christus, und wir Deutsche, in: Wissenschaft und Weisheit 19 (1943), 73-103; 11 (1944), 10-23. Recherche und Kontext: Scherzberg, Kirchenreform, 50.

Verbindung v. strenger Wissenschaftlichkeit, prakt. Gegenwartsbezogenheit u. unbeirrbarer, wenn gleich selbständiger u. mündiger Kirchlichkeit“ attestiert.⁵⁹ Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass die Christus-Phantasien Adams nach dem Zweiten Weltkrieg, und die Ekklesiologie Adams im Umfeld des II. Vatikanums erneut breit rezipiert wurden, nachdem die braune Soße einmal heruntergeschoben war.

4. Thesen zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte

These 1

Die überkommene affirmative Rede von einer „Tübinger Schule“ lässt sich nur schwierig mit den differenzierten theologie- und kulturhistorischen Einsichten in Einklang bringen, die wir über Tübinger Theologen und ihre Theologie mittlerweile besitzen. Die Kriterien decken a) das Befundspektrum nicht ab. Die Kriterien sind b) gegenüber anderen theologischen Institutionen und Denkrichtungen nicht trennscharf. Das sogenannte Richtungskriterium einer spezifischen Verbindung von historischem und spekulativem Denken trifft nur für eine bestimmte Gruppe von Tübinger Systematikern des 19. Jahrhunderts (und ihre emphatische Wiederaufnahme durch einige des 20., unter anderem Joseph Rupert Geiselman)⁶⁰ zu, nicht aber unbedingt für die eigenwillige Drey- und Möhler-Adaption Adams. Die Qualitätskriterien sind so allgemein, dass sie in positiver Hinsicht auch von anderen Theologen und Fakultäten beansprucht werden können – und dass sie in negativer Hinsicht selbst die theologischen Irrwege eines Adam noch abdecken. Zudem kann c) der differenzierte bis diffuse Begriffsgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert, den jüngst Stefan Warthmann in großer Genauigkeit erhoben hat, auch bei den Zeitgenossen keine einheitliche Vorstellung evoziert haben.⁶¹ Dazu kommt d) der von Ulrich Köpf immer wieder als unfruchtbar gekennzeichnete Streit um das konfessionell Diffundierende. Begriffe sind entweder trennscharf oder unnützlich. Im schlimmsten Fall sind sie in ihrem Kerngehalt vor allem Reklamationen eines stolzen Selbstbewusstseins.

These 2

Man kommt, so meine ich, den Spezifika des Tübinger Theologietreibens näher, wenn man einen engeren Konnex herstellt zwischen a) ihren Akteuren, b) deren Thesen, Methoden und Stilen und c) den Bedingungen

⁵⁹ Seckler, Art. „Tübinger Schule“, 289.

⁶⁰ Vgl. Burkard, *Entwicklung*, 160-168.

⁶¹ Vgl. Warthmann, *Katholische Tübinger Schule*, 71-567.

und Herausforderungen des zeitgeschichtlichen Umfeldes, und zwar nicht nur des theologischen, sondern auch des politischen und kulturellen Umfeldes. Es waren nicht nur Bücher und Zeitschriften, die eine intellektuelle Wirkungsgeschichte aus sich entließen. Sondern die Theologenausbildung erzeugte auch eine mentalitäts- und religiositätsgeschichtliche Szenerie, die wir in der Pfarrerschaft und in den Gemeinden deutlich identifizieren können. Dabei wäre erneut genau hinzuschauen: Es gab ja nicht nur die Antipoden einer römischen Theologie in Tübingen, sondern auch deren begeisterte Anhänger. Und Karl Adam steht keineswegs für die gesamte Tübinger Theologie der 1930er und 1940er Jahre, auch wenn er sich selbst als Vertreter der „Tübinger Schule“ par excellence begriff und Tübingen als den „vorgeschobenen Punkt des deutschen Katholizismus“.

These 3

Verfährt man so, zeigt sich nicht so sehr der systemische Charakter einer „Tübinger Schule“, sondern vor allem der seismographische Charakter der Tübinger Theologie. Dieser kann markant herauspräpariert werden, taugt aber nicht für Werbeschilder. Zwar zeigt sich: Theologie kann nicht getrieben werden an den Problemen vorbei, die die Zeitgeschichte für die Plausibilisierung des Glaubens und der kirchlichen Praxis bereithält. Aber wie diese Plausibilisierung jeweils erzeugt wird, ist von enormer Ambivalenz und Gegenläufigkeit. An der Haltung Carl Joseph Hefeles und Johann Evangelist Kuhns zu Ultramontanismus und päpstlicher Unfehlbarkeit könnte man das ebenso zeigen wie an Paul Wilhelm von Keppler und Wilhelm Koch in der Modernismus-Krise. Man könnte auch, was ja vielfach geschehen ist, die so unterschiedliche Mitgestaltung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils durch Joseph Ratzinger und Hans Küng in Betracht ziehen. Und schließlich wäre durch vergleichende Studien erst noch zu zeigen, ob eine solche seismographische Sensibilität nicht auch anderen Akteuren und Institutionen des theologischen Feldes ganz vergleichbar zukommt.

These 4

In alledem steckt ein Plädoyer für eine konsequente Gestaltung der Universitätsgeschichte als Diskursgeschichte – eine Geschichte des Wissens, die gleichzeitig eine Geschichte seiner gesellschaftlichen Wirkung ist. Bisher haben die Forschungen zur Tübinger Theologie tendenziell getrennt: auf der einen Seite eine reine Geistesgeschichte, die in systematisierender Absicht nach intertextuellen Bezügen von Gedankengebäuden sucht, auf der anderen Seite eine Universitäts- und Fakultätsgeschichte, die aus den Personal- und Sachakten des Universitätsarchivs Gruppen-

und Richtungskonflikte, politische Schach- und Winkelzüge, Verfahren und Prozeduren erhebt. Aber die akademischen Schriften sind, das hoffe ich gezeigt zu haben, unabhängig von sehr konkreten zeitgeschichtlichen Erfahrungen und Problemen nur halb erschlossen; und die akademischen Rankünen und Kabalen haben ihre Ursachen und finden ihren Niederschlag in akademischen Texten, die sehr absichtsvoll und für Zeitgenossen in der Regel transparent in aller theologischen Abstraktion die Zeitgeschichte zur Sprache bringen und als Kommentare zu ihr zu lesen sind – zumindest auch. Eine Geschichte des Wissens als Geschichte seiner gesellschaftlichen Wirkung zu beschreiben steht für viele Kapitel der Tübinger Theologiegeschichte noch aus.

Zum Schluss keine These, sondern eine bescheidene Anmerkung

Seit 14 Jahren bin ich akademischer Lehrer in Tübingen. Einer hiesigen Schule fühle ich mich nicht zugehörig. Nichtsdestoweniger bin ich dankbar, gerade hier Theologie treiben zu dürfen.