

Antisemitismus und „Liberaler Katholizismus“

1. „Liberale“ und „ultramontane“ Katholiken

Obwohl man die beiden „Idealtypen“ gerne einander gegenüberstellt, entstammen ultramontane¹ und liberale Katholiken² historisch-genetisch gesehen derselben Wurzel. Der erste „liberale Katholik“, Hugo Félicité Robert de Lamennais, war ein glühender Vorkämpfer für den päpstlichen Primat; liberal wurde er durch sein Eintreten für Parlamentarismus und die Verkündung der neuen Allianz von Kirche und Freiheit, die an die Stelle der Allianz von Thron und Altar treten sollte. Papst Gregor XVI. ist ihm hierin bekanntlich nicht gefolgt, und Lamennais' Weg führte dann aus der Kirche hinaus. Ein in unserem Kontext wichtigeres Beispiel ist Ignaz von Döllinger, der sich „vom ultramontanen zum liberalen Döllinger“ entwickelte.³ Liberale Katholiken sind damit eigentlich Post-Ultramontane, die sich einer Verschärfung des Ultramontanismus verweigerten, sei es nun innerkirchlich, sei es in gesellschaftlicher Hinsicht. Döllinger hatte vor 1848 als bekennender Ultramontaner für die Freiheit der Kirche vom Staatskirchentum gekämpft; nach 1848 missfiel ihm der wachsende kirchliche und theologische Zentralismus, der sich für ihn in der römischen Förderung der Neuscholastik ausdrückte und dann im Unfehlbarkeitsdogma aufgipfelte. Er sah die Kirche, die ihn exkommunizierte, in Gegnerschaft zu den neuzeitlichen Erfordernissen, völlig befangen in ihrem Ideal der Mittelalterlichkeit. Seine bekannte Münchner Akademierede über „Die Juden in Europa“ von 1881 ist deshalb nicht nur als Eintreten gegen den wachsenden Antisemitismus seiner Zeit zu sehen, sondern zugleich als eine Decouvrierung der radikal-ultramontanen Mittelalterlichkeit, die sich für ihn auch im Gottesmordvorwurf an die Juden, den Ritualmordlegenden und anderen Polemiken äußerte.⁴

Doch warum interessieren hier überhaupt die „liberalen Katholiken“? Olaf Blaschke⁵ macht die Gegenprobe zu seiner These „ultramontan gleich antisemitisch“ bei den „Kulturkatholiken“, zu denen er neben den liberalen Katholiken vor allem die Altkatholiken sowie die Reformkatholiken und Modernisten nach 1900 rechnet.⁶

Ziel der so genannten Reformkatholiken war es, vor dem Hintergrund der Debatte um die katholische „Inferiorität“, den Katholizismus in Deutschland gesellschaftlich neu zu positionieren, und zwar durch den Erweis seiner Modernitätsfähigkeit im Bereich der Wissenschaft, der Klerusbildung, der Literatur und Politik. Dies bedingte etwa Kritik an der engen

Verflechtung von katholischer Kirche und Zentrumspartei, aber auch am ultramontanen Geschichtsbild: Das Mittelalter als christliche Idealzeit wurde verabschiedet, die katholische Aufklärung rehabilitiert, konfessionell-historische Polemik nicht mehr goutiert. Dem ultramontanen Kulturpessimismus wurde etwa von Herman Schell die Parole „Church and age unite“ des „Amerikanisten“ John Ireland entgegengehalten.⁷ In diesem Kontext finden sich gerade bei dem Würzburger Theologen Schell außergewöhnlich judenfreundliche Bemerkungen. Hermann Sinsheimer, der spätere Mitarbeiter des Simplizissimus, berichtet etwa von einem Spaziergang mit Schell zu Studienzeiten:

Als er hörte, daß ich Jude sei, sprach er von den Juden so, wie wenn er vorhätte, demnächst selber einer zu werden. Nie wieder habe ich so über sie sprechen hören wie damals durch diesen kleinen Mann in seiner großen Güte.⁸

Bei all dem sollte man allerdings die genannte gemeinsame Wurzel von Kulturkatholiken und ultramontanen Katholiken nicht vergessen. Wenn die Kulturkatholiken ein ultramontanes „dualistisches Paradigma“ von Kirche und Welt überwinden wollten und die Kirche nicht mehr als Gegengesellschaft verstanden, wie Blaschke richtig betont, übten sie immer auch ein Stück Selbstkritik. Eine Zusammenschau der genannten Gruppen als Kulturkatholiken ist zwar grundsätzlich legitim, doch sollte man stets bedenken, dass die Reformkatholiken der Jahrhundertwende teils ängstliche Distanz zu den Altkatholiken hielten. Schließlich wollten sie ja innerhalb des katholischen Milieus, dem sie entstammten und das sich nach 1900 zusehends intern pluralisierte, Gehör finden.

Die Sache hat freilich eine Kehrseite: Blaschke konstatiert die bewusste Absetzung der Altkatholiken vom radikal-ultramontanen Antisemitismus. Ihre nationale Haltung machte sie aber seit dem ausgehenden Kaiserreich anfällig für den modernen Rassenantisemitismus und schließlich den Nationalsozialismus, wie überhaupt der kaiserzeitliche Antiultramontanismus in beständiger Gefahr stand, in ein völkisches Fahrwasser zu geraten. In diese Richtung weisen auch die Studien von Haustein⁹ und Schlossmacher¹⁰. Ähnliches sieht Blaschke nun bei den Reformkatholiken. Viele von ihnen hätten „eine Schwäche für innovative Denker mit Tendenz zum Völkischen, Germanischen und Rassistischen, für Gobineau und Langbehn, Lagarde und Chamberlain“¹¹ gezeigt. In ihrer größeren Offenheit für die „Welt“ seien sie zugleich anfälliger für den Zeitgeist und damit auch für den Rassenantisemitismus gewesen. Prüfen wir ein wenig diese These.

2. Anfälliger für Völkisches und Rassistisches?

Franz Xaver Kraus über Paul de Lagarde und Adolf von Harnack

Als Musterbeispiel völkischer Anfälligkeit gilt bei Blaschke der Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus, der deutsche Liberalkatholik par excellence. Kraus hat in seinen Spektatorbriefen den Ultramontanismus als verwerfliche Verbindung von Kirche und Politik kritisiert. Gleich im dritten Spektatorbrief von 1895 kam dabei auch das Problem des Antisemitismus zur Sprache, konkret die antisemitische Agitation der Christlich-Sozialen Partei Karl Luegers in Österreich. Kraus fand diese Bewegung „so widerwärtig als möglich“; sie musste ihm als exemplarisch für die gefährliche Verbindung von Kirche und Demokratie bzw. als Populismus erscheinen. Vor diesem Hintergrund hat Christoph Weber schon 1983 die These aufgestellt, dass „ultramontane Theologen sehr häufig antisemitisch, und liberale Katholiken nie antisemitisch waren“.¹² Nun unterhielt Kraus tatsächlich auch Kontakte zu einem „Vorläufer“ völkischer Religiosität.¹³ Bei einem Erholungsaufenthalt in Davos hatte er Paul de Lagarde 1872 persönlich kennen gelernt¹⁴ und stand in Freiburg in loser Verbindung mit dem Lagarde- und Gobineau-Propagator Ludwig Schemann, ohne allerdings dessen Gobineau-Gesellschaft beizutreten. Schauen wir uns deshalb Kraus' Sicht von Lagarde etwas näher an.¹⁵

In seinen *Centenarabetrachtungen*, einer religiösen Bestandsaufnahme zur Jahrhundertwende von 1901,¹⁶ stellte Kraus Lagarde neben Schleiermacher, Kierkegaard und Harnack als wichtigsten Zeugen für die Entwicklung des protestantischen Nordens dar. Dabei ging es allerdings nicht um dessen völkisches oder antisemitisches Gedankengut; Kraus hob vielmehr darauf ab, dass Lagarde sich ihm gegenüber oft als „Erzketzer“ bezeichnet habe, dabei doch eine der gottesfürchtigsten Naturen gewesen sei, denen er auf Erden begegnet sei. Lagardes Innerlichkeit, sein Ideal der Wissenschaftlichkeit und seine Diagnose des Protestantismus standen im Vordergrund des Interesses, und Kraus offenbarte an dieser Stelle keine völkische Infektion. Antijudaistische Töne finden sich dagegen bei seiner Betrachtung des prominenten Kulturprotestanten Adolf von Harnack und dessen bekannten Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“¹⁷. Kraus sah sich hier veranlasst, Harnack – trotz dogmatischer Vorbehalte gegen seine defiziente Christologie – für viele Gedanken „herzlich die Hand zu drücken“. Er zitierte dabei zustimmend Harnacks Deutung der Tempelreinigung Jesu:

In dieser Tempelreinigung wandte er sich nicht gegen die politische Obrigkeit, sondern gegen die, welche sich obrigkeitliche Rechte über die Seelen angemaßt hatten. In jedem Volk etabliert sich neben der befugten Obrigkeit eine unberufene, oder vielmehr zwei unberufene. Das ist die politische Kirche, und das sind die politischen Parteien. Die politische Kirche will herrschen, sie will die Seelen und die Leiber, die Gewissen und die Güter. Dasselbe wollen die politischen Par-

teien, und indem ihre Führer sich zu Leitern des Volkes aufwerfen, entwickeln sie einen Terrorismus, der oft schlimmer ist als der Schrecken königlicher Despoten. So war es auch in Palästina zur Zeit Jesu. Die Priester und die Pharisäer hielten das Volk in Banden und mordeten ihm die Seele.¹⁸

Harnack wandte diese Erkenntnis auch gegen die Theokratie des Papstes, und man erkennt deutlich, wie Kraus durch Harnack seine Kritik am politischen Katholizismus und sein Ideal des religiösen Katholizismus bestätigt sieht. Für Kraus und Harnack (wie natürlich auch für Lagarde) hat in diesem Punkt vor allem Paulus das Evangelium der Freiheit richtig verstanden: Hohepriester und Pharisäer müssen als Negativfolie herhalten.¹⁹

Diese Argumentationslinie ließ sich auch völkisch und rassistisch zuspitzen. Bei Kraus geschah dies noch nicht. Im *Neuen Jahrhundert*, dem Organ der deutschen Modernisten, polemisierte 1911 allerdings ein Karl Heltau (ein Pseudonym?) gegen „jene semito-romanische Rechtskasuistik und Dogmatik, die seine [Christi] antihierarchische Befreiungstat in einen Völkerknebelungsakt verwandelte“. Der jesuitische „Kadavergehorsam“ und der völkerfeindliche „Panultramontanismus“ missachteten die Rassen. Das führe zum „Völkerchaos“ und sei kulturfeindlich. Kultur sei nur durch „Blutmischung“ übertragbar.²⁰ Solche rassistischen Zuspitzungen konnten allerdings unter den Reformkatholiken vor 1914 nicht zum common sense werden, wie auch Blaschke feststellt. Es bleibt jedoch die ironische Pointe, dass der Ultramontanismus, von dessen Antisemitismus man sich abgewandt hatte, nun seinerseits in eine „jüdische“ Ecke gestellt wurde. Dafür entwickelten ultramontane Denker auch schnell eine feine Witterung. Der Dominikanerpater Albert Maria Weiß²¹ etwa, der zugleich ein Musterbeispiel für den „gut-katholischen“ antikapitalistisch-antimodernen Antisemitismus ist, setzte sich schon 1897 kritisch mit einer obskuren französischen Schrift (von Sar Péladan²²) auseinander, welche die Kirche von der „unseligen semitischen Schnur“ abschneiden wollte. Solche Tendenzen lehnte Weiß aus dogmatischer Überzeugung scharf ab und brandmarkte sie, indem er selbst ihre Konsequenz formulierte:

Ohne Antisemitismus bis aufs Messer kein Katholizismus der Zukunft!²³

Paul Wilhelm Keppler

Doch stimmt überhaupt die Annahme, dass die „Ultramontanen“ für den völkischen Zeitgeist nicht anfällig waren? Für den analogen Bereich des konservativen Luthertums hat Friedrich Wilhelm Graf festgehalten, dass sich Reinhold Seeberg, der Berliner Gegner Harnacks, für den moderneren Theologen hielt, weil er sich, anders als Harnack, biologistische und sozialdarwinistische Denkmuster zu eigen machte und diese mit seiner konventionellen Dogmatik verband.²⁴ Ähnliches lässt sich tatsächlich für keinen

katholisch-neuscholastischen Dogmatiker vor 1914 feststellen. Am ehesten kommt noch der Tübinger bzw. Freiburger Exeget und Homiletiker Paul Wilhelm Keppler in Frage, der 1898 Bischof von Rottenburg wurde.²⁵ Keppler brachte ein gewisses radikal-ultramontanes Erbe von seinem geistlichen Onkel und Erzieher mit, der in den Kreis um den Rottenburger Regens Joseph Mast gehörte. Kirchenpolitisch bewegte sich Keppler aber auch zeitweise im Fahrwasser des „liberalen Katholiken“ Franz Xaver Kraus, an den er sich in Freiburg anschloss. Keppler begeisterte sich für Gobineau, wohl vor allem für dessen „Renaissance“, und wurde Mitglied der Freiburger Gobineau-Gesellschaft von Ludwig Schemann, der ihm auch Paul de Lagarde nahebrachte. Früher als andere Katholiken entdeckte Keppler auch den Rembrandtdeutschen Julius Langbehn für sich, mit dem ihn schließlich ein enges persönliches Verhältnis verband. Aus Langbehns Kulturkritik speiste sich auch Keplers antimodernistische Wirksamkeit, die er als Bischof mit seiner berühmten Rede „Über wahre und falsche Reform“ von 1902 eröffnete (gegen die „Margarinekatholiken“). Wie steht es aber mit Keplers Antisemitismus? Als Professor unternahm Keppler *Wanderfahrten und Wallfahrten in den Orient*, die er in einem 1894 erschienenen Band verewigte, der bis 1922 in zehn Auflagen und 24 000 Exemplaren erschien. Keplers Bericht über die Jerusalemer Juden ist der Forschung seit langem wohlbekannt:

Kaum sollte man glauben, daß das Stammesbrüder jenes entarteten Teils des Judentums sind, der außerhalb Palästinas den Christenvölkern wie ein Pfahl im Fleische sitzt, der ihnen das Blut aussaugt, sie knechtet mit den goldenen Ketten der Millionen und mit den Rohrzeptern giftgetränkter Federn, die öffentlichen Brunnen der Bildung und Moral durch Einwerfen ekliger und eitriger Stoffe vergiftet. Dem Judentum Jerusalems gegenüber stimmt sich die Antipathie in Mitleid und Erbarmen um.²⁶

Keppler gibt sich dann ergriffen von der freitagabendlichen Liturgie an der Klagemauer, die er ausführlich schildert und schließt:

Wem dringt das nicht zu Herzen? ... Mögen das Schuldbekentnis und die Abbitte, die in dieser Liturgie liegen, zum Himmel dringen und die Fluchwolke durchbrechen, die über dem Volke liegt. Möge die Sehnsucht und der Hoffnungsschrei, womit sie schließt [„Möge Friede einkehren in Sion – Und der Zweig aufsprossen zu Jerusalem.“] von diesem Grabe des Tempels und des Alten Bundes den Weg finden zu dem einzigen Grabe, das Wiege des Lebens ist: zum Grab auf Golgatha.²⁷

In der Substanz haben wir hier alte ultramontane Schemata, die bei Keppler aber insgesamt in neuer rhetorischer Ästhetisierung und Einbettung in die Zivilisationskritik Langbehnscher Provenienz geboten werden.

3. Weiterwirken nach 1918?

Die Sinnspitze von Olaf Blaschkes Arbeit liegt in der These, dass katholischer Milieu-Egoismus und Konsens-Antisemitismus zu den Vorbedingungen für die Shoa gehörten. Aus der Kontinuität von Milieu und Mentalität erklärt er „die teilnahmslose Teilnahme auch der katholischen Deutschen an der Judenverfolgung“²⁸ nach 1933. Ein schlagender Beleg für den Konsens-Antisemitismus ist etwa der Antisemitismus-Artikel des Jesuiten Gustav Gundlach im *Lexikon für Theologie und Kirche* von 1930, der noch einmal den verbotenen, weil un- und widerchristlichen rassistischen Antisemitismus vom erlaubten „staatspolitisch orientierten“ unterschied, insofern dieser den

tatsächlich-schädlichen Einfluß des jüdischen Volksteils auf den Gebieten des Wirtschafts- und Parteiwesens, des Theaters, Kinos und der Presse, der Wissenschaft und Kunst (liberal-libertinistische Tendenzen) mit sittlichen und rechtlichen Mitteln bekämpft.

Ausnahmegesetze gegen Juden lehnte Gundlach jedoch ab.²⁹ Doch sind solche Positionen ausreichend für die Kontinuitätsthese und zur Erklärung der „teilnahmslosen Teilnahme“ bzw. der Tatenlosigkeit angesichts der Judenverfolgung? Blaschke hat zum einen die Zeit von 1918 bis 1933³⁰ nicht in gleicher Weise untersucht wie das Kaiserreich. So kommt etwa die Bedeutung des Jahres 1918 auch für die Stimmungslagen im deutschen Katholizismus bei ihm nicht genügend zur Geltung. Am Beispiel der kirchenhistorischen Lehrbücher lässt sich für diese Zeit deutlich zeigen, wie angesichts von Niederlage und Revolution der ältere ultramontane Antiliberalismus mit dem Kulturpessimismus enttäuschter Kulturkatholiken zusammenfloss.³¹ Die *longue durée* ultramontaner Mentalität allein machte es also nicht aus. Zudem lässt sich die tatsächliche Wirkung von Mentalitäten, die sich in Druckwerken niederschlagen, wohl nur in concreto, das heißt biographisch kontrollieren. Dazu sollen nun zwei Anläufe genommen werden: zum einen mit Joseph Sauer, dem „Erben“ von Franz Xaver Kraus, und zum anderen mit dem Rheinischen Reformkreis, dem „Fortsetzer“ modernistischer Anliegen nach 1930.

Der „Kraus-Erbe“ Joseph Sauer

Das Beispiel des Freiburger Kirchenhistorikers Joseph Sauer (1872–1949)³² führt uns in interessante ultramontan-liberale Gemengelagen hinein:

Der Bauernsohn Sauer brachte aus seiner mittelbadischen Heimat einige „ultramontane“, vor allem antikapitalistisch geprägte, antisemitische Stereotypen mit, die er zeitlebens nicht ablegte. An den Lenderschen Anstalten in Sasbach wie auch auf dem Gymnasium in Rastatt wuchs Sauer in einer spirituell ultramontanen, aber politisch stark nationalen Atmosphäre auf, die ihn

zumal gegen den populistischen badischen Zentrumsführer Theodor Wacker einnahm. Seine universitäre Prägung erhielt er durch den „liberalen Katholiken“ Kraus, als dessen legitimen Erben er sich nach 1901 zu etablieren suchte. In Freiburg wohnte Sauer sogar zeitweise bei dem Gobineau-Propagator Ludwig Schemann, was strengkirchliche Kreise skandalisierten, und nahm sehr früh rassistische Stereotypen in seine Forschung auf. Zugleich bewegte er sich in einer besseren, auch jüdisch geprägten Gesellschaft, wo der Antisemitismus tabu war.³³ Gleichzeitig distanzierte er sich von anderen „Kraus-Erben“, die für seinen Geschmack zu stark in ein ideologisch-anti-ultramontanes Fahrwasser gerieten. Erst die Jahre nach 1918 brachten beim Nationalisten Sauer eine kulturpessimistische Wende, die sich in vereinzelt, deshalb nicht weniger unerträglichen antisemitischen brieflichen Äußerungen niederschlug:

Am Mark des deutschen Volkes haben sich die Blutsauger festgebissen, die von selber nicht weichen werden. Das Mittelalter hat von Zeit zu Zeit ... alle fünfzig Jahre einmal alles, was an Juden innerhalb eines Gemeinwesens hauste, totgeschlagen oder ins Wasser geworfen. Wir verstehen heute diese nüchterne Praxis, die wir solange als Gipfel der Barbarei anzusehen gewöhnt waren, in einem Zeitalter, das sich mit seinem Humanitätskult immer zu brüsten pflegte und doch tollste Inhumanität erzeugte. – Im allgemeinen steckt noch viel Kraft und Gesundheit im Volke ... Es braucht heute nur ein Führer aufzustehen, der das Zeug dazu hat und weiß, was er will, und er wird das Volk mit sich reißen.³⁴

Dennoch war Sauer als Rektor der Universität Freiburg 1933 zum Universitätsstreik bereit, um so gegen die Beurlaubung der jüdischen Dozenten und Assistenten zu protestieren.³⁵ Zum Boykott jüdischer Geschäfte Ende März 1933 vermerkte er:

Wie kommt doch die Bestien-Natur immer im Menschen wieder durch. Man schämt sich, Deutscher zu sein, vor dem Ausland.³⁶

Seine Kommentare zu den Ereignissen von 1938 waren noch deutlicher:

Man hörte dann auch, daß überall, wo Juden saßen, die Geschäfte gesprengt und ausgeraubt, die Synagoge zerstört und die männlichen Juden gewaltsam weggeführt worden seien. Heute im 20. Jahrhundert! Das deutsche Volk, oder die es mißleiten, ist für alle Zukunft geschändet und entehrt. Ein wahrer Dies ater!³⁷

Obwohl Sauer auch Anlaufstelle für verzweifelte Verfolgte war, blieb es dann doch vor allem bei einer eigentümlichen Resignation und dem Rückzug in die „positive Arbeit“ angesichts der Brutalität des Regimes. Diese Passivität war aber wohl nicht das Ergebnis der Gleichgültigkeit aufgrund einer tief-sitzenden ultramontan-antisemitischen Mentalität, sondern in seinem Falle die *analoge* Anwendung einer Verhaltensweise, die er auf dem wissenschaftlichen Gebiet schon ab 1907 gegenüber den subjektiv ähnlich unabänderlichen antimodernistischen Maßnahmen der kirchlichen Autorität eingeschlagen hatte.

Der Rheinische Reformkreis – die „Fortsetzer“ des Modernismus

Als bewusste Erben der liberalen Katholiken, Reformkatholiken und Modernisten vor 1914 verstanden sich die Mitglieder des Rheinischen Reformkreises³⁸, der – die Vor- und Nachgeschichte eingeschlossen – von der Weimarer Zeit bis nach dem Zweiten Vatikanum aktiv war. Um einen Kern von ca. zehn Klerikern versammelten sich zeitweise bis zu 100 weitere Geistliche und Laien zu Treffen und brieflichem Austausch (vor allem in den Jahren 1942 bis 1955). Ein prominentes Mitglied des Kreises, Kaplan Josef Thomé – bekannt als kritischer Katholik der Konzilszeit und letzter deutscher Autor auf dem Index der verbotenen Bücher – trat 1926 auf einer Kölner Kundgebung gegen den Antisemitismus auf, relativierte dabei aber nur eingeschränkt das wirkliche Bestehen einer „Judenfrage“ und betonte, dass diese auch Ergebnis christlicher Repression gewesen sei.³⁹ Thomés theologisches Denken war im Übrigen ganz vom Gegensatz Gesetzesreligion–Gnadenreligion geprägt, ein Grundansatz, den er auch nach 1945 als Gründungsmitglied der Gesellschaft für christlich-jüdische Verständigung in Aachen nicht aufgab. Doch wie sah es dazwischen aus? Die „Richtlinien“ des Reformkreises von 1942, geprägt von Thomé und dem Duisburger Geistlichen Studienrat Oskar Schroeder, offenbarten eine eigenartige „Vermittlungstheologie“, die ein romantisches Frömmigkeitsideal deutscher Innerlichkeit aus dem 19. Jahrhundert mit den unvermeidlichen vitalistischen und gemeinschaftsideologischen Neuansätzen des 20. Jahrhunderts in einer leicht völkisch-nationalen Zuspitzung bot. Nach 1945 fallengelassen wurde folgender Punkt, der das Anliegen auch antijudaistisch zuspitzte:

Weil wir in der Botschaft Jesus [sic] einen wesentlichen Fortschritt über die alttestamentliche (auch die prophetische) Religionsstufe, ja deren Überwindung sehen, wollen wir uns hellsehtig machen gegen jeden Rückfall in den Geist der Synagoge, mag sich dieser in einer einseitigen Gottesidee, in der gesetzhaften Auffassung von Religion und Ethik, in der Vertragsfrömmigkeit, in der Abwertung der aktiven Tugenden, in der Erstarrung der Liturgie, im Pharisäismus der Gesinnung gegenüber Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften oder in den theokratischen Ansprüchen des Kirchenregimentes kundtun.⁴⁰

Man erkennt leicht die liberalkatholische Argumentationsstruktur von vor 1914 wieder. Thomé war darüber hinaus der Meinung, dass etwa der jüdische Messias-Begriff nur aus dem Judentum zu verstehen und daher „heute“, also 1942, nicht mehr brauchbar sei.⁴¹ In den Jahren 1943/44 hatte Oskar Schroeder Kontakte zum „Institut für die Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“⁴² der Thüringischen evangelischen Landeskirche in Eisenach; dessen germanisch purgierte deutsche Auswahlbibel setzte er im Religionsunterricht für Primaner ein. Schroeder wurde dafür vom Münsterschen Bischof von Galen zur Rechenschaft gezogen. Er verteidigte sich mit dem Hinweis, dass es im Moment

unmöglich sei, ein katholisches Neues Testament im Buchhandel zu erhalten. Er habe die Schüler darauf hingewiesen, dass die NT-Ausgabe von allen jüdischen Bezügen gereinigt sei; trotzdem stünden hinter ihr achtenswerte protestantische Exegeten wie Walter Grundmann. Von Galen erregte sich im weiteren Fortgang des Gesprächs mit Schroeder dann auch weniger über die antijüdische Expurgation als über den liberalen Geist Harnacks, der durch die Übersetzung wehe.⁴³

Der Reformkreis hätte 1944 die Möglichkeit gehabt, enger mit dem Eisenacher Institut zu kooperieren, was Schroeder aber verweigerte: Man könne sich mit den politischen, aber auch anderen Zielsetzungen des Instituts nicht völlig oder nur wenig identifizieren. Darüber war nun ein bekannter katholischer Universitäts-Theologe wenig entzückt, der dem Kreis nahe stand: der Tübinger Dogmatiker Karl Adam. Adam hat in Aufsätzen dieser Zeit bekanntlich betont, dass Christus nicht Jude, sondern Galiläer gewesen, und ohnehin durch die unbefleckte Empfängnis Mariens vom Judentum getrennt sei.⁴⁴ Er schrieb nun am 7. Mai 1944 an Thomé:

Lieber Freund! ... Die Erwiderung unseres Freundes Schr[öder] ist in ihrem ersten Teil, der von unserer unpolitischen, aber deutschen Einstellung spricht, ausgezeichnet. Seine Ablehnung der antijüdischen Bestrebungen bzw. des antijüdischen [Eisenacher] „Instituts“ ist aber doch wohl mißdeutbar. Wir berühren uns mit dem NS doch auch darin, daß wir als Christen das AT dem NT *nicht* gleich geordnet haben wollen – es ist ja nur umbra et figura – und daß wir deshalb, zumal in unserer Liturgie, „christlich“ beten wollen – nicht im Stil des AT. *Ihre* deutschen Psalmen z.B. atmen tausendmal mehr Christentum als die Psalmen unseres Breviers, zumal seitdem Pius 10. uns *alle* Psalmen zu „lesen“ aufgegeben hat. Ich vermeide es – um noch ein Beispiel zu bringen –, den Hochzeitsleuten Sara, Rebekka und andere jüdische Weiber als Vorbild christlichen Frauentums hinzustellen, wo wir doch eine heilige Elisabeth, eine heilige Hildegard etc. etc. haben! Warum sollen sich die deutschen Christen noch immer in der jüdischen Vorstellungswelt mit ihrer eudämonistischen Ethik, ihren Haßausbrüchen, ihren vorsintflutlichen Bildern und Wendungen bewegen, wo sie doch ein deutsches Herz und eine deutsche Zunge haben!⁴⁵

Zumindest das Beispiel Adam bestätigt auch für die Zeit nach 1933 die These, dass Reformtheologen anfälliger für rassistische Versuchungen waren als Neuscholastiker. Adam selbst erntete ja den Widerspruch des theologisch konservativen, inzwischen selig gesprochenen Berliner Dompropstes Bernhard Lichtenberg, dessen „Unzeitgemäßheit“ Adam im Gegenzug verhöhnte.⁴⁶ Im Reformkreis selbst war Adams extreme Art völkischer Inkulturationstheologie nicht mehrheitsfähig. Die Beschäftigung mit Judenverfolgung und -mord stand aber vor und nach 1945 nicht oben auf der intellektuellen Agenda des Kreises. Nur ein korrespondierendes Mitglied, der Allgäuer Dekan Anton Fischer, ein alter Schüler des Münchner Modernisten Joseph Schnitzer, kam wegen seines Einsatzes für Juden in ernste Schwierigkeiten.

4. Schlussthesen

1. Die Idealtypen ultramontaner und liberaler Katholizismus lassen sich historisch-genetisch letztlich nicht völlig voneinander trennen. Auch die liberalen und die Reform-Katholiken sind Post-Ultramontane. Problematisch wird die Lage, wenn diese ideologiekritischen Begriffe mit sozialhistorischen Kategorien wie dem „katholischen Milieu“ verknüpft und davon Homogenitätsbehauptungen im Hinblick auf einen katholischen Antisemitismus abgeleitet werden. Das dualistische Weltbild der radikalen Ultramontanen findet sich nach 1918 etwa im Rechtskatholizismus der *Action française* wieder,⁴⁷ während sich das deutsche katholische Milieu schon nach 1900 weltanschaulich ausdifferenziert hatte. Die Bilanz von Katholizismus und Antisemitismus bleibt freilich auch bei diesen Differenzierungen problematisch genug.⁴⁸

2. Neben einer limitierten Kritik am radikal-ultramontanen Antisemitismus und einer – allerdings keineswegs durchgängigen – größeren Offenheit für völkisches und rassistisches Gedankengut unterscheidet „liberale“ von „ultramontanen“ Theologen vor allem die Instrumentalisierung der Kritik an jüdischer „Gesetzlichkeit“ gegen den Juridismus und Traditionalismus der eigenen Kirche. Dieser primär innerkirchlichen Zielrichtung des liberalen Antijudaismus korrespondiert ein tiefes Desinteresse am Judentum, das erst in den 1950er Jahren wirklich weicht.

Anmerkungen

¹ Zum Ultramontanismus vgl. *Otto Weiß*, *Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. v. Manfred Weitrauff, Hubert Wolf u. Claus Arnold, Paderborn 2004; sowie demnächst einen von *Joachim Schmiedl* (Arbeitskreis für Katholizismusforschung) herausgegebenen Sammelband.

² Zusammenfassend *Herman H. Schwedt*, Art. Liberaler Katholizismus, in: *LThK*³ 6 (1997), 885–888.

³ *Herman H. Schwedt*, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Georg Denzler/Ernst L. Grasmück (Hgg.), *Geschichtlichkeit und Glaube (Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers)*, München 1990, 107–167.

⁴ *Franz X. Bischof*, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Münchener Kirchenhistorische Studien, 6)*, Stuttgart 1997, 474 f. (Lit.); *Jacques Kornberg*, Ignaz von Döllinger's Die Juden in Europa: A Catholic Polemic Against Antisemitism, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 6 (1999), 223–245.

⁵ *Olaf Blaschke*, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 122), Göttingen 1997, ²1999. Vgl. zum Folgenden meine frühere (in diesem Beitrag erweiterte), durchaus nicht nur kritische Würdigung: *Claus Arnold*, Antisemitismus – Ultramontanismus – Kulturkatholizismus. Aus Anlaß einer Studie von Olaf Blaschke, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 18 (1999), 243–251. Blaschke repliziert in: *Olaf Blaschke*, *Die Anatomie des katholischen Antisemitismus. Eine Einladung zum internationalen Vergleich*, in: ders./Aram Mattioli (Hgg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000, 3–54, hier 26 f. Das Kompliment für den Theologen, der sich „auf sozialgeschichtliches Terrain“ vorwagt, gebe ich an den Sozialhistoriker, der sich auf theologiegeschichtliches Terrain vorwagt, gerne zurück. Niemand wäre auf den Gedanken gekommen, die These von einem

Zusammenhang zwischen der Unterstützung für die päpstliche Infallibilität und Antisemitismus zu bestreiten, wenn nicht Blaschke genau diesen Kurzschluss in seiner Arbeit immer wieder gezogen hätte; z. B.: „Mit dem tiefzintenden Antisemitismus korrespondiert, daß die meisten bayerischen Bischöfe spontan infallibilitätsgläubig-ultramontan wurden“ (*Blaschke*, *Katholizismus* (s. Anm. 5), 137). Blaschkes Kritik an diesem „verstümmelten“ Ultramontanismusbegriff fällt also auf ihn selbst zurück. Auf die Anfragen an seinen *undifferenzierten* Ultramontanismusbegriff gibt er dagegen keine Antwort. Vgl. ähnliche Kritikpunkte bei *Amin Owzar*, *Rez. Blaschke, Katholizismus, H-Soz-u-Kult*, Januar 2000, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=244>. Die verzerrte Wahrnehmung Blaschkes zeigt sich auch darin, dass er meine Formulierung vom „Schwarzbuch des Ultramontanismus“ als Kritik nimmt, was sie gerade nicht ist (*Blaschke*, *Anatomie* (s. Anm. 5), 4). „Schwarzbuch“ ist im übrigen kein Neologismus, wie Blaschke zu meinen scheint. – Zum Kontext: *Ulrich Sieg*, *Auf dem Weg zur „dichten Beschreibung“*. Neuere Literatur zur Geschichte des Antisemitismus im Kaiserreich, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 12 (2003), 329–342.

⁶ *Blaschke*, *Katholizismus* (s. Anm. 5), 161–172.

⁷ Vgl. *Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus um 1900*. Themenband *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 21 (2002), 1–239; zusammenfassend *Claus Arnold*, *Art. Reformkatholizismus*, in: *RGG*⁴ 7 (2004), 189 ff.

⁸ Zit. nach: *Blaschke*, *Katholizismus* (s. Anm. 5), 168.

⁹ *Jörg Hausteil*, *Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich*. „Das Neue Jahrhundert“ und die Krausgesellschaft (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 80), Göttingen 2001.

¹⁰ *Norbert Schlossmacher*, *Der Antultramontanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 21 (2002), 93–122.

¹¹ *Blaschke*, *Katholizismus* (s. Anm. 5), 167.

¹² *Christoph Weber* (Hg.), *Liberaler Katholizismus*. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 57), Tübingen 1983, 31.

¹³ Vgl. *Friedrich W. Graf*, *Art. Paul Anton de Lagarde*, in: *RGG*⁴ 5 (2002), 13f. – Demnächst: *Ulrich Sieg*, *Die Sakralisierung der Nation*. Paul de Lagarde und die nationale Politisierung religiöser Semantik, in: *Friedrich W. Graf* (Hg.), *Gemeinschaft, Gesellschaft und anarchische Subjektivität*. Protestantische Religionskultur vor dem Dritten Reich und Heute, München 2004, im Druck.

¹⁴ *Franz X. Kraus*, *Tagebücher*, hg. v. Hubert Schiel, Köln 1957, 315.

¹⁵ Von Kraus' Kontakt zu Paul de Lagarde hat Blaschke nur Kenntnis aus dritter Hand. Er zitiert (*Blaschke*, *Katholizismus* (s. Anm. 5), 337, Anm. 22): *Fritz Stern*, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Bern/Stuttgart 1963, 61. Hier wird Kraus in Fußnote 1 nach einer Arbeit über Lagarde und Chamberlain von 1940 mit Äußerungen über Lagarde zitiert, die letztlich aus Kraus' *Centenarabetrachtungen* stammen. Im Folgenden werden sie genauer interpretiert werden.

¹⁶ *Xenos* [Pseud. für Kraus], *Centenarabetrachtungen I–VI*, in: *Allgemeine Zeitung* 1901, Beilagen Nr. 1, 28, 29, 50, 75, 99, 100.

¹⁷ Zu Harnack zuletzt *Adolf von Harnack*, *Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft*, hg. v. Kurt Nowak u. a., Göttingen 2003.

¹⁸ *Xenos* [Kraus]. *Centenarabetrachtungen III*, Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 28, 4. Feb. 1901, 6.

¹⁹ Die negative Darstellung des Judentums im „Wesen des Christentums“ wurde schon 1901 von Leo Baeck kritisiert; vgl. *Wolfgang Henrichs*, *Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs*. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne, Köln 2000, 113f (Lit.); zu Harnack ebd., auch 375–381, 429–431 und passim (Reg.).

²⁰ Zit. nach *Blaschke*, *Katholizismus* (s. Anm. 5), 168 f.

²¹ Über ihn *Otto Weiß*, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 2), Regensburg 1998, passim (Reg.).

²² Bei dem Autor handelt es sich um den Rosenkreuzer Josephin Péladan (1858–1918), der auch Erik Satie beeinflusste.

²³ *Albert M. Weiß*, *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1911, 236f (Nachdruck des Artikels „Die drohende Religionsdemokratie“ von 1897).

²⁴ *Friedrich W. Graf*, *Art. Reinhold Seeberg*, in: *Wolf-Dieter Hauschild* (Hg.), *Profile des Luthertums*. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, 617–676.

²⁵ Über ihn *Karl Hausberger*, *Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 21 (2002), 163–177; zum Kontext vgl. *Claus Arnold*, *Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900*. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: ebd., 219–239.

²⁶ *Paul W. von Keppler*, *Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient*, Freiburg i. Br. 1912, 334.

- ²⁷ Ebd., 336.
- ²⁸ *Blaschke*, Katholizismus (s. Anm. 5), 282.
- ²⁹ *Gustav Gundlach*, Art. Antisemitismus, in: LThK¹ 1 (1930), 504f.
- ³⁰ Dazu noch immer aufschlussreich: *Hermann Greive*, Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935, Heidelberg 1969.
- ³¹ Dazu *Hubert Wolf*, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: ders. (Hg.), Theologie für die Zeit? Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien (1870–1962) (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 3), Paderborn 1999, 71–93.
- ³² *Claus Arnold*, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (VKZG, B 86), Paderborn 1999.
- ³³ Vgl. *Claus Arnold*, Frauen und „Modernisten“. Ein Kreis um Augusta von Eichthal, in: *Hubert Wolf* (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2), Paderborn 1998, 241–266.
- ³⁴ Sauer an Sophie Gräfin Waldburg-Syrgenstein, 21. Dez. 1919. Nachlass Sophie Waldburg Syrgenstein, Fürstlich Waldburg-Zeil'sches Gesamtarchiv, Schloss Zeil bei Leutkirch.
- ³⁵ Sauer, Tagebuch 8. April 1933. Nachlass Sauer, Universitätsarchiv Freiburg i. Br. (NLS) C 67–32, 48.
- ³⁶ Sauer, Tagebuch 31. März 1933. NLS C 67–32, 43. Sauer setzte sich telefonisch auch mit seinem Heidelberger Rektorkollegen Willy Andreas in Verbindung, der aber „die Sache harmlos“ ansah; ebd.
- ³⁷ Sauer, Tagebuch 10. Nov. 1938. NLS C 67–36, 50f. [Brandstiftung und Sprengung der Synagoge in Freiburg].
- ³⁸ *Hubert Wolf/Claus Arnold* (Hgg.), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland, 2 Bde., Paderborn 2001.
- ³⁹ Vgl. *Greive*, Theologie (s. Anm. 30), 93, 251.
- ⁴⁰ *Wolf/Arnold*, Reformkreis (s. Anm. 38), Bd. 1, 126.
- ⁴¹ Ebd., 310.
- ⁴² Über das Institut zuletzt: *Susannah Heschel*, Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, in: Fritz Bauer Institut (Hg.), „Beseitigung des jüdischen Einflusses ...“. Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus (Jahrbuch 1998/99 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), Darmstadt 1999, 147–167.
- ⁴³ *Wolf/Arnold*, Reformkreis (s. Anm. 38), Bd. 2, 303–312. Vgl. dazu meine Einleitung in Bd. 1.
- ⁴⁴ Dazu zuletzt *Lucia Scherzberg*, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001. Vgl. *Claus Arnold*, Karl Adams Aachener Vortrag über die „Religiöse Situation des deutschen Katholizismus“ (1939) und sein Echo, in: Geschichte im Bistum Aachen 6 (2001/02), 253–275.
- ⁴⁵ *Wolf/Arnold*, Reformkreis (s. Anm. 38), Bd. 2, 75 ff.
- ⁴⁶ Vgl. *Kevin Spicer*, Last Years of a Resister in the Diocese of Berlin: Bernhard Lichtenberg's Conflict with Karl Adam and his Fateful Imprisonment, in: Church History 70 (2001), 248–270; *Scherzberg*, Kirchenreform (s. Anm. 44), 267–276.
- ⁴⁷ Zu der Einschätzung, dass der radikal-ultramontane Antisemitismus nach 1918 vor allem im integraltistisch-rechtskatholischen Teilmilieu als wesentlicher Bestandteil des Weltbildes weiter bestand, während er bei den mainstream-Katholiken eher akzidentell blieb, vgl. die Einschätzung von Urs Altermatt in: *Gisela Fleckenstein/Christian Schmidtman*, Katholischer Antisemitismus im europäischen Vergleich. Die Generaldebatte der 14. Tagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung am 25. November 2000 in Dortmund, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 49 (2001), 244–247. Vgl. *Urs Altermatt*, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld 1999.
- ⁴⁸ Zur Gesamtperspektive: *Wilhelm Damberg*, Christen und Juden in der Kirchengeschichte: Methoden, Perspektiven, Probleme, in: Peter Hünermann/Thomas Söding (Hgg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (Questiones disputatae, 200), Freiburg i. Br. 2003, 93–115.