

Pastoral Affair“, 131–158). Die Idee zu ihm ging von dem späteren Kardinalstaatssekretär Pius' X., Kurienerzbischof Merry del Val, aus. Dieser schlug dem Erzbischof von Westminster, Kardinal Vaughan, einen entsprechenden Hirtenbrief vor, der in Absprache mit römischen Autoritäten zu verfassen sei. Tatsächlich waren es die Jesuiten Brandi, Chefredakteur der *Civiltà Cattolica*, und Hughes, die in den Ferien den „gemeinsamen Hirtenbrief des englischen Episkopats“ schrieben, wobei auch Martín noch Detailkorrekturen veranlaßte. Wie man die anderen Bischöfe außer Kardinal Vaughan zur Unterschrift brachte, dazu hatte wiederum Martín die Idee: der Hirtenbrief wurde im Vorhinein vom Papst approbiert, so daß die Bischöfe gar nicht anders konnten.

Besteht in diesen neuen Informationen der Wert der Publikation, so erscheint der Versuch einer verstehenden Deutung dieser Auseinandersetzungen im dritten Teil („Perceptions of the Mediterranean Mind“, 161–228) gewagt bis abenteuerlich. Vor allem auf Kulturanthropologen wie Gilmore gestützt, sieht der Autor Martín und die römischen Anti-Modernisten generell vor allem als Repräsentanten der „mediterranen Welt“, die um den Zentralbegriff der Familienzugehörigkeit einerseits, der (immer bedrohten und ständig zu verteidigenden) „Ehre“ und „Scham“ andererseits kreise. Ohne daß selbstverständlich bei ihm wie bei anderen kulturell-wertmäßige Prägungen dieser Art geleugnet werden können, versagt der Gegensatz von „mediterraner“ und „angelsächsischer“ (die demgegenüber ziemlich schemenhaft und vage bleibt) Mentalität als primäres Erklärungsmuster schon deshalb, weil die klassisch-ultramontane, anti-liberale und anti-modernistische Mentalität keineswegs nur von Südländern geprägt worden ist, sondern gerade auch von Deutschen, Franzosen und Engländern: man braucht nur auf Reisch, auf Senestrey und Manning während des 1. Vatikanums sowie auf die Rolle Pastors unter Pius X. in Rom zu verweisen! Auch sonst ist diese Darstellung nicht frei von Klischees. So sollen „Versöhnung und Kompromiß“ nicht zum Vokabular der mediterranen Welt gehören (204) – als wenn nicht das „Sich-arrangieren“ als Finden eines Modus vivendi auch in allem grundsätzlich Unüberbrückbaren immer schon als typisch italienische und römische Kunst gegolten und dann die andere, praktisch flexible Seite des römischen Intransigentismus gebildet hätte! Erst recht überschreiten folgende Spekulationen über den Zusammenhang von päpstlichem Festhalten am Kirchenstaat und mediterraner Mannesehre wohl das Maß an Phantasie, das für den Historiker zuträglich ist: ein Papst ohne weltliche Gewalt sei „a man without power, without honor, indeed to the Mediterranean mind no man at all, but a woman. Second, for the pope to have lost the patrimony (the „land“) was to have failed in his supreme charge of vigilance over the church (his „woman“). Third, these failures meant that the church itself had failed in its role as the foundation of divinely ordained social order“ (234). – Aber auch in diesem dritten Teil finden sich, gestützt vor allem auf die „Memorias“, wertvolle Erhellungen der biographischen Hintergründe Martíns, die ihn zu einer tragischen Persönlichkeit werden ließen (215 f.). Dazu gehört nicht zuletzt das Trauma der spanischen Niederlage im Krieg von 1898 gegen die USA, ein Krieg, der für den Ordensgeneral nach seinem eigenen Zeugnis einen schrecklichen inneren Zwiespalt bedeutete: persönlich mit seinem Heimatland mitfühlend, so sehr, daß er die Niederlage nur als Züchtigung Gottes empfinden konnte, sah er sich doch durch sein Amt zur Neutralität gezwungen (200 f.).

KL. SCHATZ S. J.

KARL RAHNER. THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ZEITFRAGEN IM KATHOLISCHEN DEUTSCHEN RAUM (1943). Hrsg. *Hubert Wolf*. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 198 S.

Anfang 1943 lagen bereits viele deutsche Städte in Schutt und Asche. Die bis dahin größte Katastrophe des Krieges, Stalingrad, sollte nur Anfangspunkt von noch größerem Leid sein. Millionen Deutsche ahnten, viele wußten bereits, was sich hinter den Drahtverhau der Konzentrationslager abspielte. Hunderttausende von Jugendlichen wurden an den Fronten rücksichtslos geopfert. Doch inmitten dieser Umwälzungen liefen viele Prozesse, auch in der Kirche, „normal“ weiter. So wandte sich am 18. Januar des Jahres der Freiburger Erzbischof Dr. Conrad Gröber mit einem 17-Punkte-Memorandum an die deutschen Diözesanbischöfe. Darin bekundet er seine Sorge um die Zukunft

der Kirche. Er beklagt eine Spaltung des Klerus durch die stärker werdende liturgische Bewegung und einen zunehmenden Antiintellektualismus in der Theologie. Dieser äußere sich u. a. in verkündigungstheologischen, mystischen, gnostischen und historistischen Tendenzen und gehe einher mit einer Vernachlässigung der scholastischen Methode. Entgegenzutreten sei der historisch philologischen Vorgehensweise in der östlichen Patristik und Mediävistik, der ökumenischen Bewegung, der Entwicklung eines „organologischen Kirchenbegriffs“, der Betonung des Priestertums aller Gläubigen und neuer Formen der Feier des Meßopfers (Tendenzen zur Einführung der deutschen Sprache, aktiver Partizipation der Laien usw.), insbesondere im Zusammenhang mit der Bezeichnung desselben als eucharistischen Mahls (21–27). Die Reaktionen der Amtskollegen waren verschieden. Papst Pius XII. stellte, ähnlich Bischof Buchberger von Regensburg (35), die Frage, ob es sich hier wirklich um die brennendsten Probleme der Kirche in Deutschland handle (17), eine seltsame Reaktion angesichts der Tatsache, daß Gröber sich bei seinem Vorstoß auf Ermahnungen des Heiligen Stuhls an die Deutsche Bischofskonferenz berufen konnte (60–62). Andere begrüßten Gröbers Vorstoß (etwa Bischof Ehrenfried von Würzburg; 35 f.), wieder andere nahmen ihn zum Anlaß, eigene, Gröber widersprechende Reformvorstellungen zu formulieren (Paderborn, Mainz, Rheinland; 37–62). Der Erzbischof von Wien, Kardinal Innitzer, beauftragte seinen Seelsorgeamtsleiter, Domkapitular Karl Rudolf mit der Erstellung eines Gutachtens bezüglich der Anfragen Gröbers. Rudolf konnte dazu auf eine Gruppe fähiger Theologen zurückgreifen, die Gröber freilich als „Wiener Aktivisten“ zu seinen Gegnern zählte. Zu dieser Gruppe gehörte neben einigen „anderen hervorragende[n] Patres S. J.“ (Rudolf) auch der damals 39 Jahre alte Dogmatik-Dozent Karl Rahner (63).

Dafür daß Karl Rahner die Hauptarbeit an dem zwischen Januar und Juni 1943 entstehenden „Wiener Memorandum“ geleistet haben könnte, nennt *Hubert Wolf*, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Frankfurt am Main, der es in dem hier vorliegenden Band (81–190) erstmals ediert und mit Unterstützung seiner wissenschaftlichen Assistenten *Claus Arnold* und *Uwe Scharfenecker* sowie einer Reihe von studentischen Hilfskräften mit einer erstaunlichen Vielzahl aufschlußreicher Anmerkungen und Erläuterungen versehen hat, vier Gründe: 1) Rahner habe Mitte Juni 1943 einen Vortrag ähnlichen Titels gehalten („Theologische und philosophische Fragen und Aufgaben der Kirche in Deutschland“); 2) Herbert Vorgrimler, Schüler und Mitarbeiter Rahners, ein äußerst zuverlässiger Zeuge, habe ihn explizit als Verfasser genannt; 3) Rahner habe sich in einem Interview kurz vor seinem Tod 1984 selbst zur Verfärserschaft bekannt; 4) Übereinstimmungen zwischen dem im Memorandum sichtbar werdenden Meinungsbild und den Grundlinien der späteren Theologie Rahners seien offensichtlich (66 f.). Vor allem mit dem letzten Punkt scheint W. ins Schwarze getroffen zu haben, unabhängig von der Möglichkeit einer Beantwortung der Frage, ob Rahner im urheberrechtlichen Sinn als Autor des Memorandums gelten kann oder nicht. Rahners Bestreben sei die „Sicherung einer ‚wissenschaftlichen‘ Theologie, [d. h.] einer auf ‚scholastischer‘ Grundlage betriebenen philosophisch-spekulativen Dogmatik und einer rationalen christlichen Philosophie“ gewesen (67). Dem habe eine Abwertung „historisierender“ Fächer (Exegese und Kirchengeschichte) und eine Ablehnung damit einhergehender „irrationalistischer“ Haltungen entsprochen, die auf „kryptogame Häresie in der Kirche“ hinausliefen. Konkret nenne Rahner in diesem Zusammenhang die „Neomodernisten“ des Rheinischen Reformkreises“ (68 f.). Damit seien die Übereinstimmungen Rahners mit Gröber umrissen. Er erweise sich als durchaus konservativer Dogmatiker, zumal auch was seine „positive Nähe [...] zu Index, Präventivzensur und Codex Iuris Canonici“ angehe (73). Als grundlegend anders erweise sich dagegen seine Beurteilung einiger von Gröber erwähnter „Fehlentwicklungen“, etwa der „organologisch ekklesiologischen“ Lehre von der Kirche (*corpus mysticum christi*), vom Priestertum aller Gläubigen und der *participatio actuosa* an der Mahlgemeinschaft der Eucharistie. Rahner bezeichne diese Lehren unter Berufung auf seinen *sensus fidelium* ganz einfach als „richtig“. In gewisser Weise spiegele Rahner die Bedenken Gröbers wider. Er sehe dieselben Fakten, vor allem die Spannung zwischen Konservativen und Progressiven. Aber er beurteile sie im Unterschied zu Gröber positiv. Sein Mut als „Rufer in einer ‚winterlichen Kirche““ sei bereits spürbar, ebenso wie sein ernsthaftes Bemühen um eine Orts-

bestimmung der Kirche in der Welt als Antizipation des von Johannes XXIII. angeregten Aggiornamento (69f.). Diese Spannung zwischen konservativer Kirchentreue und weit über das kirchliche Milieu hinausreichendem intellektuellem Horizont habe Rahners theologisches Leben und Wirken bis zuletzt in Bann gehalten. Die Tendenz der Abwertung historisch exegetischer Fächer sei noch in der heute längst vergessenen Stellungnahme „Zur Neuordnung der theologischen Studien“ in: *StdZ* 181 (1968) 1–21 spürbar. Im „Fall Küng“ habe Rahner wie einst in der „Causa Hessen“ eindeutig „für die Kompetenzen des Lehramts“ Stellung bezogen (73f.). Ob aus bestimmten Neigungen, etwa zur zwanghaft anmutenden Sorge um klare Begrifflichkeit, zu schneidender Schärfe der Kritik an Gegnern bei gleichzeitiger Verschonung kritikwürdiger Arbeiten Nahestehender (etwa des Bruders Hugo) sowie dazu, den die eigene Arbeit relativierenden Kontext nahezu systematisch totzuschweigen, gewisse menschliche Schwächen („Arroganz des Theologieprofessors und hochgebildeten Jesuiten [...] Hybris“; 70f.) abgeleitet werden können, sei hier dahingestellt. Sie werfen jedoch in jedem Fall zusätzlich klärendes Licht auf eine ganze Reihe von Fragen. Daß z. B. Martin Honecker, ein ausgewiesener historisch arbeitender Mediävist, Rahners Dissertation in Philosophie ablehnte, ist vor dem eben umrissenen Hintergrund ebenso nachvollziehbar, wie Rahners Unverständnis darüber sich aus seinem mangelnden Verständnis der historisch philologischen Methode erklärt (70f.). Daß schließlich durch den enormen Einfluß, den Rahner später auf eine ganze Theologengeneration ausübte, der Blick auf den historischen Kontext seiner denkerischen Entwicklung etwas getrübt wurde, hängt offenbar ebenfalls mit diesem Mangel zusammen. Es wurde umgekehrt ja auch vielfach als positiv empfunden, daß Rahner weitgehend ohne die berüchtigten Fußnoten auskam. Hier im „Wiener Memorandum“ ist jener Kontext noch sichtbar, zwar größtenteils nur durch „name dropping“ (66). Aber die ausführlichen Erläuterungen in den Anmerkungen verschaffen einen ersten Zugang zu den im Detail noch weitgehend unerforschten theologischen und philosophischen Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, auf die Rahner oft nur im Vorübergehen Bezug nahm. Das Verdienst der oben (vgl. auch im Vorwort, 8f.) genannten Mitarbeiter des Herausgebers sei gerade in diesem Zusammenhang noch einmal erwähnt. Sollte diese Edition damit den Ansprüchen „offizieller“ Rahnerforschung trotzdem nicht genügen, muß das also nicht unbedingt gegen sie sprechen. Etwas abseits von jener leistet sie einen wertvollen Beitrag, Rahners Theologie in historischer Perspektive kennenzulernen, als in einer Tradition stehend, die sie deutend aktualisiert, aber eben nicht abgeschlossen oder ersetzt hat, in einer Welt, die, als dies geschah, ebenso in den Krisen ihrer Zeit zu versinken drohte wie heute. J. Lössl S. J.

HEINSOHN, GUNNAR, *Warum Auschwitz? Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt*. Hamburg: rogoro 1995. 221 S.

Warum Auschwitz? Weil Hitler das Trägervolk der „monotheistischen Ethik des Lebensschutzes“, die seine Lebensraumpläne behinderte, ausrotten wollte. Theologisch steht diese Ethik (H. zitiert vor allem Hos 6, 6 und Gen 22) gegen eine Naturreligion, die dem Stärkeren zu seinem „Recht“ verhelfen will und vor Menschophern nicht haltmacht. Das kulturgeschichtlich einzigartige jüdische Verbot der Kindesaussetzung verdeutlicht die alternative Ethik des Judentums. Hitler kannte den ethischen Kern des jüdischen Monotheismus und bekämpfte ihn bewußt: „Mit unserer Bewegung... beenden (wir) einen Irrweg der Menschheit. Die Tafeln vom Berge Sinai haben ihre Gültigkeit verloren. Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung“ (Hitler 1934, 135). „Das fünfte Gebot: Du sollst nicht töten, ist gar kein Gebot Gottes, sondern eine jüdische Erfindung“ (Hitler 1940, 157). „Der gleiche Jude, der damals das Christentum in die antike Welt eingeschmuggelt hat und diese wunderbare Sache (= die Antike) umgebracht hat, er hat nun wieder einen schwachen Punkt gefunden: Das angeschlagene Wissen unserer Mitwelt... In den Spalt des sozialen Gefüges hat er sich hineingezwängt, um ein paar Revolutionen in die Welt zu schleudern. Der Frieden kann nur kommen über eine natürliche Ordnung. Diese Ordnung setzt voraus, daß die Nationen sich so ineinanderfügen, daß die Befähigten führen. Durch das Judentum wird diese Ordnung zerstört“ (Hitler 1942, 163). Die großen „Megatöter“ der Weltgeschichte (Dschingis Khan, die Conquistado-