

dargestellt (57), ist aber eine Reflexion ESs auf Husserls geistlichen Weg, anlässlich seines Todes. H. Conrad-Martius ist nicht zum Protestantismus konvertiert (59), sondern entstammte einem protestantischen Elternhaus, schloss sich aber einer evang.-freikirchl. Pfingstgemeinde an. ES konnte selbstverständlich nicht Vorlesungen bei Schleiermacher (180) hören, sondern bei Scheler. – Lesenswert sind dann die Unterkapitel zu Steins Leben als „Unbeschuhte Karmelitin“ (88–115), in denen ESs Alltag in den Klöstern in Köln und Echt kenntnisreich bis zu ESs Ermordung in Auschwitz beschrieben wird. ESs Mit-Novizinnen werden holzschnittartig portraitiert. Man vermisst biographische Informationen zum Ordensprovinzial P. Theodor a Sancto Francisco (Rauch), der ES ausdrücklich zum wissenschaftlichen Arbeiten aufgefordert hatte. F lässt ESs Forschungen über Dionysius Areopagita (ESGA 17) leider völlig unbeachtet, die zwischen ihre Studien über Teresa (Seelenburg) und Johannes (Kreuzeswissenschaft) fielen (114). – Im dritten Kapitel geht es um „Grundinhalte der mystischen Philosophie ESs“ (116–156). Was F näher unter „mystischer Philosophie“ versteht, wird nicht thematisiert. Er konzentriert sich auf christologische Aussagen ESs („Menschwerdung Christi“, 116–126), wobei leider ESs „Theologische Anthropologie“ (ESGA 15, 2005) nicht einbezogen wurde, und auf ESs „spirituelle Anthropologie“ (127–156, darin das Unterkapitel „Zur Spiritualität der Frau“). Eine „Phänomenologie der Gotteserkenntnis“, wie sie ES in ihrer Beschäftigung mit der mystischen Theologie des Dionysius erarbeitete, wird ausgelassen. P. Hirschberg SJ hatte ES in diesem Zusammenhang empfohlen, eine Phänomenologie des karmelitanischen Ordenslebens zu schreiben (Br. 702), was ein wichtiger biographischer Hinweis gerade für das vierte Kapitel gewesen wäre. Die Bedeutung Christi läge für ES zunächst im Kreuzestod, aber auch in seiner Mittlerschaft als dem, der zum inneren Leben führt, und dem der Mensch ähnlich werden solle. Seltsamerweise wird das Ostergeheimnis von F nicht auf die Auferstehung Christi bezogen (120), sondern allein auf die Karfreitagserfahrung des Leidens und Sterbens. ESs Deutung der sanjuanistischen Dunklen Nacht als Fortsetzung der Leiden Christi durch seine Nachfolger wird von F „einerseits als originell und andererseits als ganz in der teresianisch-sanjuanistischen Tradition stehend“ bezeichnet (120). Auch hier hätte man sich eine gründlichere Analyse gewünscht. Im Unterkapitel über die Seele (129–134) fehlt wieder eine Begründung der Literatur-Auswahl, z. B. wird *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8) ganz ausgelassen. ESs

Aufsatz „Natur, Freiheit und Gnade“ wird noch mit dem falschen Titel (ontische Struktur der Person) zitiert, der auf eine Vertauschung von Mappen im Archiv zurückzuführen ist. Im Kapitel „Spiritualität der Frau“ werden neuere Veröffentlichungen nicht wahrgenommen (Westerhorstmann, 2004, Bingelli, 2000 u. a.), so dass eine Einordnung in feministische Theologie und Gender-Diskussion leider ausfallen. – Das vierte Kapitel behandelt „Karmelitanische Grundzüge der mystischen Philosophie ESs“ (157–181). Die „Spiritualität des Loslassens“ (157–169) sei in der Tradition des Karmel die „Nacht“-Erfahrung, dann aber auch die Verwirklichung des Glaubens in den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, und die Hingabe als Freiheit des „Nichtshabens und Nichtsseins“. Die „Mystik der Hingabe“ (170–175) werde im „Karmel als konkretem Rahmen des Seinsvollzuges“ (176–179) in den Gelübden verwirklicht, die ES auf originelle Weise als Abbild der Dreieinigkeit in ihrer Meditationsschrift *Die hl. Drei Könige* interpretiere (175). Auch hier verlässt der Autor die Ebene der Darstellung nicht, um einen möglichen Forschungsgewinn zu konkretisieren. Die These des Autors, dass ES nicht nur über Mystik schrieb, sondern selbst zur Mystikerin wurde (180), ist fragwürdig, da weder Zeugnisse von ES selbst noch von Mitschwestern für mystische Erfahrungen vorliegen. Die „abschließenden Bemerkungen“ (180f.) fassen gerade nicht einen Forschungsgewinn zusammen, sondern geben seit langem bekannte Allgemeinplätze wieder. – Im Anhang unter 5. „Edith Stein in der literarischen Tradition der unbeschuhten Karmelittinnen“ (182–225) werden ESs Schriften seit dem Eintritt in den Karmel aufgelistet, ohne dass eine Analyse oder Systematisierung vorgenommen wird. Die „Geistlichen Schriften“ ESs (ESGA 20/2007, ESGA 19/2009), die F noch nicht kennen konnte, werden in Zukunft maßgeblich für ein Werk über die Spiritualität des Karmel sein, das die Vorarbeiten dieses Bandes vertiefen könnte.

München

Beate Beckmann-Zöllner

Stolt, Peter: *Liberaler Protestantismus in Hamburg 1870–1970 im Spiegel der Hauptkirche St. Katharinen* (=Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 25), Hamburg, Verein für Hamburgische Geschichte, 2006, 373 S., Abb., ISBN 3-935413-11-4.

Der frühere Hauptpastor an St. Katharinen hat die überwiegend dem liberalen Protestantismus geneigte Kirchlichkeit dieser Hamburger Hauptkirche in vielen Details über ein

Jahrhundert verfolgt. Stolt zeichnet die Gemeindegeschichte von Katharinen ein in Entwicklungen, Entscheidungen und Debatten im Hamburg der Kaiserzeit, der Weimarer Republik, der NS-Zeit und der Nachkriegsgeschichte und beleuchtet damit weit mehr als innergemeindliche Vorgänge einer hanseatischen Großstadtkirche.

Hamburg ist in diesem Zeitraum kaum weniger als Berlin Schmelztiegel und Brennpunkt für urbane, gesellschaftliche, politische und vor allem kirchliche Trends und Entwicklungen des späten 19. und 20. Jahrhunderts. Diese reich bebilderte und mit Faksimile-Abdrucken von zeitgenössischen Dokumenten versehene, mit vielen Hintergrundinformationen angereicherte Studie über St. Katharinen kann als Paradigma der urbanen Kirchlichkeit jener Zeit gelten.

Solchen Anspruch stellt d. Verf. nicht nur implizit und beiläufig. Ursprünglich als Gemeindechronik angelegt, entwickelt sich als ein „leitendes und sich durchziehendes Thema“ der Monographie „das des protestantischen Liberalismus, der sich in Katharinen exemplarisch spiegelt“ (11) und sich in Auseinandersetzung mit der konservativen Kirchlichkeit profiliert und in ihr produktiv wird. Im komplementären Antagonismus, der sich konkret auch zur „positiveren“ Kirchlichkeit der benachbarten Hauptkirche St. Jacobi entwickelte, gewann St. Katharinen nicht nur ein bis heute nachwirkendes besonderes Profil unter den Hamburger Hauptkirchen. Mehr noch liegt darin – wie das Nachwort d. Verf.'s bündelt – für konservative und liberale Kirchlichkeit Chance und Aufgabe, als „Geschwisterpaar ... Nähe und Distanz zur Moderne in all ihren Chancen und Gefährdungen auszuloten“ (335). An den mit Gespür für Details beschriebenen konkreten Spannungspotentialen gewinnt diese Chronik ihren heuristischen Wert weit über den Hamburger Kontext hinaus.

In sechs Kapiteln wird das Profil der Kirchengeschichte von St. Katharinen entfaltet. Einleitend werden die „Rahmenbedingungen“ (15–99) für die Geschichte der Kaiserzeit skizziert. Nach dem Stadtbrand von 1842 gab es zunächst auch in dem am Hafen gelegenen Kirchspiel von St. Katharinen viele Arbeiterwohnungen – daneben aber etablierte sich ein wohlhabendes liberales Bürgertum von Grundeigentümern, Kaufleuten und Notabeln und ein Mittelstand von Erwerbstätigen in Handel, Gewerbe und Verkehr. Das aufstrebende Bürgertum trachtete nach Möglichkeiten der politischen Partizipation, die sich auch auf kirchliche Verhältnisse erstreckten. Die „Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staat“ von 1870 ließ dem Senat der Staat weitgehende kirch-

liche Rechte, etwa die Wahlen der Hauptpastoren betreffend und schuf enge Verbindungen zwischen hanseatischer Obrigkeit und kirchlichem Leben. Auswirkungen auf das Gemeindeleben an St. Katharinen – der nach St. Michaelis und St. Petri mit 1400 Plätzen drittgrößten Kirche Hamburgs – hatten zudem städtebauliche Entscheidungen und Trends: Das gehobene Bürgertum verlagerte seinen Lebensmittelpunkt zum Ende des 19. Jahrhunderts aus der südlichen Altstadt Hamburgs in die Alsterstadtteile Harvestehude oder Uhlenhorst. Zudem verlor das Katharinen-Kirchspiel 1888 durch den Neubau der Speicherstadt am nördlichen Rand des Hamburger Hafenbeckens eine große Zahl an Gemeindegliedern: Durch die Umsiedlung von rund 20000 Menschen in der südlichen Altstadt Hamburgs sank die Bevölkerungszahl „von etwa 25000 im Jahre 1876 auf 5000 Einwohner im Jahre 1900“ (20).

Im 2. Kapitel des Buches (107–144) wird das liberale theologische Profil von St. Katharinen an exemplarischen Konflikten deutlich. Zudem werden Biographien von liberalen (Haupt-)Pastoren nachgezeichnet. Das dritte Kapitel (145–176) zeichnet die Vorgänge um die 1887 vorgenommene Erweiterung des Kirchspiels um das Arbeiterviertel Hammerbrook nach, die für die Gemeindeglieder eine erhebliche Herausforderung darstellte, zumal zwischen St. Katharinen und den vormals zu St. Georg gehörenden Straßenzügen einige Kilometer Entfernung liegen. Den hier wohnenden Arbeiterfamilien sollte sich nach dem Willen des Kirchenrates der liberale Hauptpastor Wilhelm Heydorn (1873–1958) zuwenden, dem ein eigenes Kapitel (IV.) gewidmet ist. Er wurde 1912 gegen erhebliche positivkirchliche Widerstände zum Hauptpastor berufen und 1920 wegen Verstößen gegen die kirchliche Ordnung suspendiert. Insbesondere dieses mit Faksimile-Abdrucken von Heydorns Erklärungen und Thesen versehene Kapitel vermittelt lebendige Einblicke in die Auseinandersetzungen zwischen liberaler und konservativ-positiver Theologie, die weit über Hamburg hinaus wirkten und mit den „Fällen“ von Carl Jatho (1851–1913) in Köln und Gottfried Traub (1869–1956) in Dortmund vergleichbar sind.

Während diese Vorgänge eingehend referiert werden, hätte man sich zur Weimarer Republik und insbesondere zur NS-Zeit (V., 213–275) detailliertere Einblicke gewünscht, die infolge der schmalen Quellenlage nicht gegeben werden können. In der Weimarer Zeit bestimmten eine durch Inflation und wirtschaftliche Depression bedingte Spardiskussion, die gegen die Theologie Karl Barths gewandte spürbare Hinwendung zum posi-

ven Luthertum und Debatten um den Bischofstitel die Szenerie; dieser wurde aber erst im Juni 1933 für Simon Schöffel (1880–1959) eingeführt, der bereits im Jahr darauf durch Franz Tügel (1888–1946) abgelöst wurde. Katharinen zählte in der NS-Zeit nicht zu den Bekenntnisgemeinden; im Mai 1934 gehörten dem Kirchenvorstand sechs von zwölf Mitgliedern zu den „Deutschen Christen“. Der 1929 berufene Hauptpastor Joachim Karl J. Dubbels (1876–1942) suchte trotz Reserven gegenüber der NS-Herrschaft Differenzen nicht öffentlich auszutragen und trat an der Jahreswende 1934/35 aus der Bekennenden Kirche wieder aus.

Seine Zerstörung erlebte St. Katharinen am 30. Juli 1943, als die von zwei Bomben getroffene Kirche nahezu vollständig ausbrannte. Auch nach 1945 (VI. Neubeginn, 277–336) zeigen die kirchlichen Debatten und Vorgänge in Hamburg viele Parallelen zu anderen urbanen Regionen Deutschlands. Durch die Neukonzeption der Ost-West-Straße und eine veränderte Bebauung verlor St. Katharinen seine Gemeindestruktur; gleichwohl begann 1950 die Wiederherstellung des Kirchengebäudes, die mit der Wiedereinweihung am 4. November 1956 längst nicht abgeschlossen war. Die Hauptkirche blieb dem theologischen Liberalismus verpflichtet und wurde später zur „Experimentierkirche“ in der Hamburger City, in der neue kirchliche Angebote probiert wurden.

Dass auch in Hamburg „die Anhänglichkeit an die Kirche“ nicht unbedeutend „an den Pastoren-Persönlichkeiten und ihrem Programm“ haftete (325), gilt insbesondere für Stolt selbst, der bis 1991 das Hauptpastorenamt an St. Katharinen versah und die Geschichte dieser Gemeinde nicht nur detailliert und einfühlend beschrieben, sondern neun Jahre lang wegweisend selbst gestaltet hat.

Aachen/Bonn

Uwe Rieske

*Trippen, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. I: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 94, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2003, 676 S., Geb., 3-506-79999-1.*

*Trippen, Norbert, Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 104, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2005, 587 S., Geb., 3-506-71345-0.*

Schon 1987 regte der damalige Kölner Kardinal Joseph Höffner an, Norbert Trippen möge eine Biographie seines Amtsvorgängers Josef Frings (1887–1978) verfassen. Der 1936 geborene Kölner Domkapitular Trippen erhielt die Erlaubnis, die bis dahin gesperrten Archivalien des Historischen Archivs des Erzbistums Köln zu benutzen.

Die mit zahlreichen Fotos gut illustrierte Biographie von Frings, der 1887 in einer großbürgerlichen Neusser Familie geboren wurde, umfasst die Zeitspanne vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland. Nach dem Theologiestudium in Innsbruck, Freiburg i. Br. und Bonn wurde Frings 1910 zum Priester geweiht. Weitere Studien in Rom und Freiburg schloss er mit der Promotion ab. Es folgten mehr als 25 Jahre in der Seelsorge. 1937 wurde Frings erstmals eine verantwortungsvolle Leitungsposition innerhalb des Bistums als Regens des Kölner Priesterseminars übertragen. Für die meisten dennoch überraschend fiel 1942 auf Frings die Wahl zum Nachfolger des 1941 verstorbenen Kölner Kardinals Josef Schulte. Als Kölner Erzbischof folgte Frings 1945 dem verstorbenen Breslauer Kardinal Adolf Bertram im Amt des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen, das er bis 1965 inne hatte. Zusammen mit dem Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing und dem Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen, die 1946 wegen ihrer widerständigen Haltung in der NS-Zeit durch die außergewöhnliche Kardinalserhebung persönlich geehrt wurden, erhielt der Kölner Erzbischof den für Köln üblichen Kardinalstitel infolge der Kriegszeit verspätet. In der Nachkriegszeit machte sich Frings gegenüber den Alliierten zum Anwalt der Bevölkerung sowie von Kriegsgefangenen und Verurteilten. Bei der Einrichtung der katholischen Hilfswerke „Misereor“ (1958) und der „Bischöflichen Aktion Adveniat“ (1961) war Frings maßgeblich beteiligt. Er unterstützte die Gründung des „Katholisch-Sozialen-Instituts der Erzdiözese Köln“ in Bad Honnef und die Einrichtung eines Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre in Bonn. Den konfessionellen Religionsunterricht in der Nordrhein-Westfälischen Landesverfassung setzte er in fast allen Schulformen durch. Weltkirchliche Akzente verlieh er seiner Amtszeit durch die Partnerschaft zwischen den Erzbistümern Tokyo und Köln (1954). Auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) führte Frings die deutschsprachige Bischofsgruppe an und suchte auf das Konzilsgeschehen Einfluss auszuüben, wobei er vom Bonner Theologieprofessor Josef Ratzinger und vom Kirchenhistoriker Hubert Jedin beraten wurde.