

oben auf der Seite über dem Text noch die Angabe des Titels und Autors des davorstehenden Beitrages weiter usw. R. KOLTERMANN S. J.

MÜLLER-GOLDKUHLE, PETER, *Die Theologie der Sünde in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 19). Essen: Ludgerus 1978. 327 S.

Angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten mit dem Sündenverständnis rückt M. das Sündenverständnis in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts in den Blickpunkt, weil es damals zu theologischen Neuaufbrüchen kam und weil dort die Wurzeln für die heutigen Entwicklungen liegen. In seiner Periodisierung hält er sich „trotz sachlicher Bedenken“ (6) an Scheffczyk und beginnt nach hamartologisch unfruchtbaren Präludien der „Aufklärungstheologie“ (Galura, Oberthür, Brenner) und des „Semirationalismus“ (Hermes, Günther) mit der unter „Theologie der Romantik“ rubrizierten Tübinger Schule, deren Neuaufbruch in der Sündentheologie an Anton Staudenmaier aufgezeigt wird, der nicht nur die Einheit der Sündenlehre heraushebt, sondern auch induktiv beim „Bewußtsein der Sünde“ einsetzt. Die Strömung der „Neuscholastik“ kommt in ihrem durchaus untypischen Vertreter Matthias Joseph Scheeben zur Sprache, zu dessen historischer Leistung die Wiedergewinnung eines systematischen hamartologischen Traktats in der Dogmatik gehört. Als Exponent des „Reformkatholizismus“ schließlich wird Herman Schell vorgestellt, dessen Sündenlehre schon Hans Rotter (ZkTh 89 [1967] 249–293 und 385–432) untersucht hatte. Von ihrem Schwerpunkt her ist die Arbeit an einer geduldrigen Vergewisserung der Sündenlehre bei Staudinger, Scheeben und Schell orientiert, während andere Theologen nur am Rande genannt werden. Zwar werden Verbindungslinien gezogen, doch ist die Untersuchung nicht vergleichend. Die detaillierte Darstellung bezieht auch den geistesgeschichtlichen Kontext ein, bleibt jedoch zurückhaltend in der systematischen Durchdringung. Das Kontrastbild eines wohl kaum belegbaren „Christentums ohne Sündenbegriff“ (3, 237), dessen Kronzeuge Teilhard de Chardin sein soll, bleibt zu schematisch als daß es diagnostischen Wert haben könnte. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts, insbesondere die Tübinger Schule, über die knappen Bemerkungen des Verf. hinaus (238–240) wichtige und noch unausgewertete Impulse auch für das nachfolgende Jahrhundert bereithält; die Hirscher-Renaissance ist nur ein Indiz dafür. Auch wenn mit dieser Arbeit und der begriffsgeschichtlichen Studie von Otto Mochti über das Sündenverständnis in der Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Das Wesen der Sünde, Regensburg 1981) zwei einander ergänzende Teiluntersuchungen zur Hamartologie des vergangenen Jahrhunderts vorliegen, bleibt noch viel zu tun. Eine künftige Gesamtdarstellung des Sündenverständnisses müßte – anders als die beiden Veröffentlichungen – sowohl Dogmatik als auch Moraltheologie im Blick haben und über die geisteswissenschaftliche Vernetzung hinaus auch die sozialgeschichtliche Dimension ins Auge fassen, d. h. konkret die Frage, inwieweit die soziale Situation Europas im 19. Jahrhundert als Problematik auch die Sündenlehre bestimmte und von ihr bearbeitet wurde.

M. SIEVERNICH S. J.

WÖRTHER, MATTHIAS, *G. K. Chesterton – Das unterhaltsame Dogma. Begriffe des Glaubens als Entdeckungskategorien* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie 242). Frankfurt – Bern: Peter Lang 1984. 336 S.

„... eine unerwartete kleine Vorschule für Hegelleser – ist Chesterton, einer der gescheiterten Männer, die je gelebt haben“ (E. Bloch, Subjekt-Objekt). In dieser Würzburger theologischen Dissertation soll GKC nicht als Einführung in Hegel, sondern als Vorbild gewinnender Glaubensverkündung dargestellt werden. Der Durchblick durch die Forschungsliteratur (hierzulande recht dürftig) ergibt, daß die Biographien einen „angemessenen Begriff der Existenz des Glaubens“ bei ihm vermissen lassen, während die Untersuchungen seiner glaubensphilosophischen Auffassungen an der umgekehrten Schwäche leiden (38). Außerhalb der Fachbemühung dürfte – anders als in den 30er

Jahren – seine theologische Seite weithin unbekannt sein; und wo sie es nicht ist, gilt er leicht als reaktionär und integralistisch und/oder nicht ganz ernst zu nehmen (weil „dogmatisch“ und/oder „paradoxal“): „the Charlie Chaplin of Theology“ (M. Mason).

Die Arbeit entfaltet (nach der allgemeinen bio-bibliographischen Einleitung) Chestertons Beitrag in drei Hauptteilen. Zuerst geht es um *Lebensgeschichte als Schuldbekennnis – die Entdeckungen der Konversion*. Als Mensch seiner Zeit, durch eine tiefe (verspätete) Jugendkrise hindurch, findet GKC zum katholischen Glauben und zugleich zur Möglichkeit einer so persönlichen wie überprivat gültigen „lebensgeschichtlichen Theologie“ (wie J. B. Metz sie fordert), in der Erlebnisse zu Erfahrungen, diese zu Begriffen und zum Inbegriff des Lebens aus der Sicht des Autors führen (Sinn), welcher zugleich für andere Bedeutung gewinnt. Stichworte der Analyse: Periodisierung, Abenteuer- und Detektiv-Metaphern, Entdeckung von Welt und Leben (Kindheit), Solipsismus des Bösen, rettender Neugewinn des Sinnes für die Realität. – Der zweite Teil gilt den theologischen Werken, vor allem ‚Orthodoxy‘ und ‚The everlasting man‘, unter dem Titel *Humor im Dogma – Orthodoxie der Häretiker und Häresie der Orthodoxen*. Mit ersterer, also dem ideologischen Dogmatismus zeitgenössischer Denkmoden, befassen sich die 18 Essays von ‚Haeretics‘: zu Ästhetizismus, Naturalismus, Evolutionismus, Szientismus ... Das positive Fundament dieser Attacken stellt dann ‚Orthodoxy‘ vor. Dabei ist zuerst der Ernst von Entscheidung überhaupt zu rechtfertigen. Man kann nicht alles haben wollen, und Resultat einer Wahl ist schon die Schöpfung als solche: geschichtlich, statt eines unzeitlich umfassenden Systems. Chesterton hat einige Mühe gehabt, seine Freunde und Feinde davon zu überzeugen, er meine es – bei all seinen Scherzen – mit dem Glauben ernst. Nur jenseits von Rationalismus und Liberalismus wird Freiheit möglich. Die Schwerpunkte seines Bekenntnisses liegen in den dogmatischen Themen Erbsünde, Schöpfung, Inkarnation und Trinität. Sein Bild für die Glaubensbotschaft ist (Petri) Schlüssel; der (sein Bart) hat 1. eine bestimmte Gestalt, 2. natürlich nicht nach unserem Entwurf, 3. – angesichts des komplizierten Schlosses Welt(geschichte) – nicht so schlicht, wie man sich vielleicht wünschte (wenn simpel, müßte es schon ein Brecheisen sein). – Teil III zeigt die kerygmatische Bedeutung des erzählenden Werkes: *Glaubensbegriff und Literatur – Eine Pädagogik der Entdeckung*. Glaubensvermittlung meint nicht Popularisierung und Verwässerung, sondern „die Inkarnation einer Erkenntnis in einem ihrer Entstehung fremden Raum“ (257). Ob das „in long sentences or short jokes“ geschehe, sei eine Frage wie die Wahl, „to tell the truth in French or German“, verteidigt sich GKC. Verf. greift ‚The man who was Thursday‘ und ‚Manalive‘ (Menschenskind) heraus, den ersten Roman für die Frage „Glaube und Erfahrung“ (gegen den Alptraum des Solipsismus aus universalem Verdacht), den zweiten für das Bekenntnisproblem (die Einheit von Lehre und Leben; so wird ein akademischer Pessimist durch Todesdrohung zur Vernunft gebracht). Um rettenden Realitätsinn geht es auch in den Erzählungen über Gabriel Gale, ‚the poet and the lunatics‘. Den Schluß bildet ein Blick auf die Father-Brown-Geschichten, eine Botschaft von der Rationalität des Glaubens.

Die Arbeit vergegenwärtigt überzeugend, wie Chesterton aus seiner Lebensgeschichte heraus die christlichen Glaubenslehren als Handlungsentwurf geglückten Lebens und welterschließende Perspektive bezeugt, auf unterhaltsame Weise den Leser zu einer Verifikation einladend. Eine gewisse Unklarheit findet Rez. in den Aussagen zu Philosophie, Glaube, Theologie (bes. 177, 178, 190). Diese Begriffe sind ja nicht bloß nicht synonym, sondern auch je für sich nicht univok. Und es ist auch nicht ausgemacht, daß GKC stets aus der gleichen Perspektive spricht, statt einmal als philosophierender Christ (oder christlicher Philosoph), dann nicht einmal philosophierend, sondern schlicht als Vertreter des Common sense (ob dank des Glaubens oder nicht), anderwärts in bewußtem Glaubenszeugnis, schließlich als (Amateur-)Theologe. Dem genauer nachzugehen, wäre vermutlich nicht bloß „akademisch“ von Nutzen. Damit kämen dann wohl auch die Grenzen von Subjekt-Orientierung und Lebens-Relevanz zur Sprache, also des Narrativen überhaupt (Dux – 213, A 585 – bezeichnenderweise entwirft seine funktionale Religionslehre ausgesprochen als nach-theistisch). Ist wirklich die persönliche Lebensgeschichte nicht bloß „der Ort“, sondern auch „das Prinzip der Glaubenzustimmung“ (190)? Und wie weit trägt im Ernst der Vergleich mit Experi-

ment und Hypothese (192)? Beides nicht bloß an sich gefragt, sondern gerade auch im Blick auf GKC. Doch unabhängig davon: die sympathisch beteiligte Untersuchung dient einem angemessenen Verständnis des Menschen Chesterton und seines Werks und ist zugleich ein anregender Beitrag zur Frage narrativer Theologie. J. SPLETT

SCHWALBACH, BRUNO, *Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur.*

Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches. Karlsruhe: Badenia 1986. 288 S. (mit Reg.).

Wie differenziert das immer wieder in polemischer und moralisch zensierender Manier hochgespielte Thema der „deutschen Bischöfe im Dritten Reich“ anzupacken ist und wie wenig auch einfache Raster von „entschiedenerem“ bis zu „angepaßterem“ Verhalten sich zur Erfassung der Wirklichkeit eignen, zeigt wiederum diese Studie über einen Oberhirten, dessen zeitweise Bereitschaft zu einem Modus vivendi nicht wenige Kritik hervorgerufen hat. Der Verf. untersucht das Verhalten des Freiburger Metropoliten, wobei vor allem die archivalischen Quellen des Erzbischöflichen Diözesanarchivs Freiburg, aber auch – für die Sicht aus staatlichen und Parteistellen – des Badischen Generallandesarchivs Karlsruhe herangezogen werden. An den Haupttext schließt sich als Exkurs die Darstellung einiger Einzelereignisse als „Schlaglichter“ (176–190), ferner ein Text-Anhang (225–273) an.

Gr., dessen Einstellung gegenüber dem NS im März 1933 noch eher von Abwarten und Vorsicht bestimmt ist (26 f.), glaubte dann, wie besonders auf seiner Rede auf der Freiburger Diözesansynode vom 25.–28. 4. 1933 deutlich wird (35–38), es mit einer in Gärung befindlichen, jedoch zukunftssträchtigen Bewegung zu tun zu haben, bei der manches Turbulente als „Begleiterscheinung der Umwälzung“ zu relativieren sei. Bei seinen sehr weitgehenden Brückenschlägen, so insbesondere bei der Empfehlung der AKD (Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher) leitete ihn die Hoffnung auf Durchsetzung der „gemäßigten“ Kräfte in der Bewegung gegen die „kulturkämpferischen“ (53, 55, 192), aber auch – worin er übrigens mit Kardinal Bertram übereinstimmte – eine sehr pessimistische Meinung von der Standfestigkeit des katholischen Volkes (56). Ende 1933 schiebt er in einem bisher noch unbekanntem Text alle Schwierigkeiten darauf, daß der Führer nicht informiert wird (29). Auch nachdem 1935 durch beginnende Unterdrückung der katholischen Jugendorganisationen in Baden und staatliches Verbot der Verlesung seines Hirtenbriefes, der diese in Schutz nahm, seine Desillusionierung fortgeschritten war (65), leitete ihn noch außer nationaler Einstellung politische Naivität, so bei der fragwürdigen Erklärung zur Reichstagswahl am 29. 3. 1936 (81 f., 84 f.). – Trifft dies zu, so gehört zum Gesamtbild andererseits sowohl die Existenz einer innerkirchlichen Opposition unter Heinrich Mohr im Klerus, die stärker pro-nationalsozialistisch ausgerichtet war und in ihrem Kampf gegen den Erzbischof auch nicht vor Kollaboration mit NSDAP und Gestapo zurückschreckte (40 f., 90–104), wie auch die Tatsache, daß von NS-Seite alle Brückenbau-Versuche nicht nur nicht honoriert, sondern mit um so haßerfüllterer Polemik beantwortet wurden: denn der NS wollte, wie schon im Frühjahr 1933 deutlich wird, von vornherein nur das rückhaltlose und absolute Ja und keine noch so entgegenkommende Kooperation, die noch andere „partikularistische“ Ziele verfolgte. – Ist bei Gr. politische Illusionshaltung nicht zu bestreiten, und zwar deshalb, weil er im Grunde eine „apolitische Persönlichkeit“ war, der tragischerweise dennoch immer wieder politische Entscheidungen aberverlangt wurden (191), so zeigt der Verf. andererseits, daß der Erzbischof auch nicht einfach für die ganze NS-Zeit der „nachgiebigen“ Richtung zugeordnet werden kann. Er ist immerhin der erste der deutschen Bischöfe, der bei staatlichen Stellen gegen die „Euthanasie“ intervenierte (105 f.). Wesentlich mehr als Kardinal Bertram hat er sich für die Juden eingesetzt (114–19). Das Zeugnis der großen „Judenretterin“ Frau Dr. Gertrud Luckner, die in seinem Auftrag handelte und im KZ sich auf diesen Auftrag berief, sollte dort zu denken geben, wo man meint, das Engagement „einzelner“ gegen das angebliche Versagen „des“ Episkopats ausspielen zu können (119). Bezeichnend ist auch, daß Heydrich und Himmler Gr. 1941 als einen der schärfsten Gegner des NS im Episkopat einschätzten (137, 139, vgl. 144).