
 DOGMATIK

■ GRUBER FRANZ, *Von Gott reden in geschichtloser Zeit*. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung. Herder, Freiburg 1997. (459). Kart. DM 78,-.

„Theologie ist Arbeit an Geschichte. Von Anfang an ist sie ihr Horizont – und ihr Problem“ – so die Einführung in die Themenstellung auf der Rückseite des Buches, das eine überarbeitete Fassung von Grubers Habilitationsschrift ist. Diesem Problem „Geschichte“ widmet sich Gruber angesichts einer komplexen Problemkonstellation: die Gegenwartskultur wird zunehmend bestimmt von einem versiegenden Geschichtsbewußtsein; demgegenüber steigt die Relevanz mythischer und symbolischer Denkfiguren; für die Theologie des 20. Jahrhunderts ist jedoch „Geschichte“ ein Strukturprinzip von theoretisch-praktischer Bedeutung. Die zwischen Geschichtsverlust und Mythosergebenheit vermittelnde Lösung findet Gruber in der christlichen „Eschatologie“: sie ist Eingedenken der (Leidens-)Geschichte im Modus symbolischer Sprache. In der eschatologischen Symbolik bewahrt der Glaube seine praktisch wirksame Hoffnung. Das ist in aller Kürze das Projekt.

Die Antwort entfaltet der Autor in drei systematischen Schritten: nach einer kurzen Einleitung analysiert er in einem ersten Schritt die Semiotik geschichtlichen Sinns, liefert im zweiten Schritt eine Skizze zu einem Verständnis von Eschatologie und rekonstruiert auf dem so gewonnenen Grund eine theologisch verfertigte Symbolik der Hoffnung. Die Struktur von Geschichte-Eschatologie-Symbol ist somit für Gruber der Dreh- und Angelpunkt einer Theologie der Geschichte (17), entfaltet wird sie in metareflexiver und metasprachlicher Weise, das heißt die Arbeit ist Reflexion von theologischen und philosophischen Theorien und nicht ein objektsprachlicher Entwurf (24).

Ein solches Projekt, will es im Sinne intellektueller Redlichkeit verwirklicht sein, läßt sich somit nur unter Berücksichtigung von Literatur bewältigen. Ein Mangel an solcher Berücksichtigung kann Gruber wahrlich nicht vorgeworfen werden. Das Studium des Buches von Gruber ersetzt eine Bibliothek. Im ersten Teil behandelt er die Geschichtsphilosophien von Lübke (82ff), Luhmann (90ff), Baumgartner (100ff), Habermas (105ff), Rösen (114ff). Es wäre für den Leser allerdings angesichts der Fülle von Literatur mitunter hilfreich, nicht bloß auf die Darstellung, sondern auf den systematischen Ertrag der Diskussion

verwiesen zu sein. Explizit wird die theologische Perspektive im vierten Kapitel eingebracht: Der praktische Charakter der Theologie ist nur in Auseinandersetzung mit den Unabschließbarkeiten geschichtlichen Erfahrens zu gewinnen. Das Leiden wird als zentrale Systemstelle für theologische Geschichtsreflexion identifiziert: „Das Problem des Leidens ist der Schlüsselpunkt für die Frage nach der Offenheit und Unabgeschlossenheit von Geschichte“, mehr noch, „Das Leiden ist der Grund für die Frage nach Geschichte“ (303).

Im zweiten Teil wird diese theologische Perspektive auf Geschichte unter dem Stichwort „Eschatologie“ aufgearbeitet. Gruber legt darin nach und nach die Kernelemente der Eschatologie frei: Eschatologie verstanden als radikale Kritik von Geschichte und Welt (208ff; Barth) oder als Existential des Glaubensvollzugs (211ff; Bultmann) lassen Eschatologie als „die Form der Zeit von Gott her“ (210) verstehen. Systematisch privilegiert wird von Gruber der Entwurf Wolfhart Pannenberg (231ff). Die kritische Rückfrage betrifft die Rolle von Erfahrungen der Fragmentarität, der Unterbrechung, der Diskontinuität. Deshalb ist Gruber zufolge das hermeneutische Problem des „Verstehens von Geschichte“ in ein praktisches Problem eines „Lebens in Geschichte“ zu transformieren. Diese Transformationsleistung stellt den Kern dessen dar, was das systematisch Neue, das Spezifische von Grubers Arbeit ausmacht. Gruber macht klar, daß Eschatologie den Bezug auf konkrete Geschichten braucht; konkrete Geschichten wiederum brauchen den Halt in Hoffnung auf Heil: „Wenn die Rede von Geschichte nur möglich ist, wenn sie anamnetisch ist, dann kann sie nur Eschatologie sein. Dann ist das Eingedenken der Toten und der Opfer die Brücke zur Theologie“ (194). Die Analyse pragmatischer Ansätze (Moltmann, Metz, Befreiungstheologie) dient der Entfaltung dieser These. Doch Gruber will noch einen Schritt weitergehen aufgrund der kritischen Rückfrage: „Welches Verhältnis besteht zwischen geschichtlicher Praxis und eschatologischer Deutung von Welt?“ (323)

Im dritten Teil schlägt darum Gruber nochmals eine Transformation: von der Pragmatik zur Symbolik, vor. Er will aufweisen, „daß symbolische Erfahrung alles andere ist als geschichtsabgewandt, im Gegenteil: Sie ist Einweisung in geschichtliches Handeln“ (311). Das Symbolische der eschatologischen Hoffnung ist theologisch und kulturell zu erschließen. Das kann nur im Rahmen einer Reflexion des Mythos geschehen, weil sich im *genus litterarium* des Mythos jenseitige Hoffnung mit dies-seitiger Erfahrung treffen. Der Mythos speichert und produziert Sinn.

Diese „Arbeit am Mythos“ aus theologischer Sicht und mit theologischem Instrumentarium diskutiert Gruber an Bultmann, Pannenberg, Metz, Weder, Dalferth, Schupp, Drewermann sowie an bibeltheologischen und religionspädagogischen Ansätzen. Wiederum – so wie im ersten Teil – erschiene es leserfreundlicher, ergebnissichernde Thesen zur Verfügung zu stellen, um den Leser im Wald der Literatur nicht ohne Landkarte zu lassen. Der Durchgang endet mit dem Vorschlag, den Mythos vom Symbol her aufzuheben, denn die Problematik des Mythos, seine Einschmelzung der Differenz von Gott-Welt; Subjekt-Gesellschaft; Mensch-Natur, Leid-Heil ...“ (395) kann durch eine Theorie des Symbols überwunden werden. Eben das leiste die christliche Eschatologie: „Sie ist Symbolik der Hoffnung, geschrieben mit der Semantik personaler, geschichtlich-universaler und kosmischer Symbole der Vollendung.“ (395)

Damit beginnt die Zeit der Ernte. Das neunte Kapitel (396ff) widmet sich der Theorieskizze einer Symbolik der Hoffnung, die Gruber auf dem Hintergrund der verarbeiteten Literatur konstruiert. Wenn man davon ausgeht, daß Glaube Hoffnung auf vollendete Versöhnung ist (396), kann der Begriff der Hoffnung im theologischen Diskurs nicht ohne den Begriff der Versöhnung konstruiert werden. Damit kann auch der von Gruber wiederholt eingeklagte Bezug zu Leid und erlittenem Unrecht in der theologischen Theorie hergestellt werden. Zugleich ist die – ebenfalls öfter angemahnte – Synthese von „Geschichte der Menschen“ und „Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen“ anzuzielen: „Eine Theologie, die sich der Handlungs- und Kommunikationstheorie verbunden weiß, hat die Aufgabe, die Symbolik jüdisch-christlichen Glaubens so zu artikulieren, daß in ihr der utopisch-kritische Charakter bewahrt bleibt und sie zugleich einweist in die glaubensbildende Kraft von Bildern der Erlösung“ (399). Konsequenterweise plädiert Gruber für eine kommunikative Theorie des Symbolischen (406). „Das Ziel der Geschichte ist kein Gegenstand empirischer Erfahrung. Von ihm zu reden ist nur möglich im Modus des Symbolischen“ (425). Eschatologische Rede ist wesentlich Rede vom gerechten Leben (415). Die Verklammerung von „Gerechtigkeit“ und „Versöhnung“ verhindert eine Reduktion von Theologie auf Sozialtheorie einerseits oder eine Reduktion von Theologie auf Utopie andererseits. „Eschatologische Symbole bringen zum Ausdruck, was weder Historik noch Mythos vermitteln können“ (424), nämlich eine Einweisung in die je konkrete Lebenswelt des Glaubens aufgrund der in ihnen gespeicherten Geschichtlichkeit. Die Symbole für die Klammer zwischen

Gerechtigkeit und Versöhnung sind die Symbole, die mit der Rede vom „Reich Gottes“ zusammenhängen (426) und handlungsanleitend wirken: „Das Grundproblem der Geschichte ist nicht ihr kontemplativer Sinn, sondern ihr praktischer Gestaltungsraum menschlicher Handlungen im Horizont der Zeit. Geschichte ist die historisch gewordene Gestalt menschlicher Beziehungen“ (434). Erzählbarkeit und Gestaltbarkeit von Geschichte sind konsequent zusammenzudenken. Darum ist im Symbol des trinitarischen Gottes die Höchstform von lebendiger Relationalität eingeschrieben: „Das Christentum hat der Welt ein Wort gegeben, worin es dieses verdichtete Bildnetz, bei aller Gefahr des Mißbrauchs, symbolisiert und zusammenfaßt. Es ist die ‚Liebe‘ – die abenteuerlichste und faszinierendste Bestimmung des Gottesnamens“ (435).

Keine Frage: Die Arbeit, die Franz Gruber vorgelegt hat, ist theologische Spitzenklasse, zeugt von eigenständigem Geist und einer originellen und zugleich redlichen Weise, Theologie zu treiben, wie sie weitgehend ihresgleichen sucht. Das Projekt ist denn auch nicht bloß in dem angezielten dogmatischen Fachgebiet relevant, sondern greift auf die anderen Disziplinen über. Gruber geht über einen binnentheologischen Diskurs weit hinaus. Dies ist als entscheidendes Movens für den Innovationsgehalt in Grubers Projekt zu werten. An verschiedenen Punkten müßte dieses Projekt noch vertieft und weitergeführt werden. Zu berücksichtigen wäre ein inkarnationstheologischer Zugang, der Grubers Perspektive von der anderen Seite her beleuchtet: Die Geschichten und Erfahrungen der Menschen sind im Lichte der *histoire du Dieu* zu lesen. Könnte dann nicht die Rede von „Geschichte“ nicht noch strikter und strenger mit der Rede von „Erlösung“ und „Heil“ verknüpft werden? Bedenkenswert ist auch die Frage nach den pneumatologischen und ekklesiologischen Konsequenzen der Gruberschen Lesart von Geschichte. Eine weitere interessante „Andockstelle“ für den theologischen Diskurs ist die These Robert Schreiters, „Tradition als Aufeinanderfolge regionaler Theologien“ anzusehen, und damit „great tradition“ in eine Reihe von „little traditions“ aufzulösen (Abschied vom Gott der Europäer, Salzburg 1992, 148f). Sie verträgt sich gut mit Grubers Projekt, „die Geschichte“ in eine Reihe von Geschichten zu transformieren und damit eine Hermeneutik in heilsgeschichtlicher Absicht zu leisten. Heilsgeschichte ohne Heilsgeschichten ist leer, menschliche Erfahrungen ohne Eschatologie scheinen blind. Grubers Konzeption würde sich als Rahmen für die Entwicklung spezifischer Geschichts- und Traditionslesarten im Rahmen der Konstruktion regionaler Theologien eignen.



2 Neue Titel

in der Reihe „Konkrete Liturgie“



12 Kleinkinder-Gottesdienste

für jeden Monat des Jahres:

- für Kinder von 2-6 Jahren
- gemeinsam mit Eltern entwickelt und erprobt
- für eine Dauer von ca. 20 Minuten konzipiert
- Texte, Lieder, Spielszenen u.a. kindgerechte Elemente
- Lieder, Kopiervorlagen und andere Materialien im Anhang

Marina Gebhard

Kleinkinder-Gottesdienste

12 Modelle von Januar bis Dezember

Reihe: Konkrete Liturgie

111 Seiten, mit 12 s/w-Zeichng., 10 Lieder mit Noten, Bastel- und Kopiervorlagen, kart.

DM 24,80 / sFr 23.50 / öS 181,-
3-7917-1613-1



20 erprobte Modelle für Messfeiern mit Familien:

10 Familien-Gottesdienste zu ausgewählten Sonn- und Festtagen von Advent bis Pfingsten, 10 Familien-Gottesdienste zu ausgewählten Schrifttexten aus den vier Evangelien. **Alle Teile der Messfeier wurden vollständig ausgearbeitet.** Die Gottesdienste enthalten kindgerechte Elemente, gleichzeitig werden immer auch die Erwachsenen miteinbezogen.

Stefan Anzinger

Marcus Lautenbacher

Zwei mal zehn Familien-Gottesdienste

Reihe: Konkrete Liturgie

208 Seiten, kart.

DM 32,- / sFr 30,- / öS 234,-
ISBN 3-7917-1612-3



**Verlag
Friedrich Pustet
Regensburg**



Schließlich könnte Grubers Ansatz sinnvollerweise um eine systematische sprachphilosophisch-epistemologische Basis ergänzt werden. Hier bleibt Gruber in sprachphilosophischer Hinsicht die sorgsame Analyse eines Redens von Geschichte schuldig, wohl weil er die epistemologischen Voraussetzungen an Philosophen einarbeitet, aber nicht in systematisch-sprachphilosophischer Anstrengung reflektiert.

Fazit: Die Arbeit zeugt von beeindruckender Gründlichkeit. Und nicht nur hinsichtlich der Gründlichkeit ist diese Arbeit, wie hoffentlich deutlich geworden ist, beeindruckend.

Innsbruck

Clemens Sedmak

ETHIK

■ PALAVER WOLFGANG, *Die mythischen Quellen des Politischen*. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie (Beiträge zur Friedensethik 27). Kohlhammer, Stuttgart 1998. (83). Kart. S 181,-.

Dieses schmale Bändchen stellt den Teildruck der Habilitationsschrift von P. dar. Soweit der Rezensent den Werkzusammenhang richtig einschätzt, handelt es sich bei dieser Druckausgabe sozusagen um die zusammenfassende, inhaltliche Klammer der mehr als zehnjährigen Beschäftigung P.'s mit Carl Schmitt, deren Detailausarbeitung sich überwiegend in etlichen Einzelstudien findet (zwei davon in der ThPQ 142 (1994) 225–233; 144 (1996) 152–167). So kann das zu besprechende Bändchen auch als Einführung oder als Zwischenresümee von P.'s Entwicklung einer grundlegenden These zur neuzeitlichen politisch-theologischen Ideengeschichte gelesen werden. Diese These steht in engem Zusammenhang mit der mimetischen Theorie des Literaturwissenschaftlers und Kulturanthropologen René Girard und mit dem interdisziplinären Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Im Wesentlichen wird in der vorliegenden Studie die Interpretationsleistung der Theorie Girards am widersprüchlichen und daher schwierig auf einen Nenner zu bringenden Werk Carl Schmitts erprobt. P.'s Interpretation kann sich dabei souverän mit der jüngsten systematischen Schmitt-Auslegung von Heinrich Meier messen und auf deren Simplifizierung hinweisen. Während Meier mit bloß formalen Kriterien (66) letztlich zu inhaltlich spärlichen und nicht überzeugenden Ergebnissen gelangt und wie die meisten

Schmitt-Interpretationen den ambivalenten Momenten in Schmitts Werk nicht gerecht zu werden vermag, argumentiert P. von dem inhaltlichen Standpunkt der Theorie Girards aus, vom dem aus die Widersprüchlichkeiten bei Schmitt als eine grundsätzliche Verwurzelung in einem heidnisch-mythischen Denken aufzuweisen sind und durchaus begreiflich werden. P. kann außerdem an seine umfassende Kenntnis der Schriften von Thomas Hobbes anknüpfen, wie er sie schon in seiner als Dissertation eingereichten Studie bewiesen hat. An Schmitt, der sich kritisch und ausführlich auf Hobbes bezogen hat, und an Hobbes und den Beziehungen zwischen beiden lassen sich bedeutende ideengeschichtliche Entwicklungslinien in Bezug auf grundsätzliche Zusammenhänge zwischen Theologie, Konfession und Staatstheorie aufzeigen. Ausdrücklich geht P. über eine bloße Interpretation der Texte Schmitts hinaus (70). Seine differenziertere Schmitt-Interpretation will letztendlich darauf hinweisen, daß gegenwärtige politische Theorien zu kurz greifen, wenn sie die Anliegen eines rechtsorientierten Denkens wie jenes eines Carl Schmitt bloß anfeinden (was nur Schmitts Freund-Feind-Theorie bestätigt, vgl. 71) und insgesamt verwerfen. Solche Theorien gleiten leicht über die Realität des Menschseins hinweg und führen zu neuen, subtileren Gewaltstrukturen. Als programmatische Klammer ist P.'s Zitierung des protestantischen Sozialethikers K.-M. Kodalle zu verstehen, der die Beschäftigung mit Schmitt als besonders heilsames „Purgatorium für eine jede politische Theologie“ empfiehlt (7.71).

Girard und Schmitt (und weitgehend auch Hobbes) stimmen in einem primär pessimistischen Menschenbild überein. Während aber für Schmitt die Freund-Feind-Unterscheidung ein unüberwindbares menschliches Existential darstellt, ist sie nach Girard der durch die Erlösung überwindbaren erbsündlichen Existenz des Menschen zuordenbar. P. setzt sich in dieser Hinsicht auch ausdrücklich von einer Distanz zur Erbsündenlehre der politischen Theorie von J.-B. Metz ab (57).

Das schlanke Format dieser Habilitationsveröffentlichung könnte die interessante Gesamthese P.'s vielleicht einem breiteren Publikum zugänglich machen. Es ist darüber hinaus nur zu empfehlen, auch den einen oder anderen damit in Zusammenhang stehenden Artikel von P. zu lesen, da dort m.E. erst so richtig das „Fleisch“ der Gesamthese spürbar wird (am meisten beeindruckt war der Rezensent von: P., *Hobbes and the Katéchon. The Secularization of Sacrificial Christianity*: Contagion 2 (1995). 57–74).

Linz

Ludwig Ecker