

Auf der Suche nach Theologien im Anschluss an das Lebenszeugnis von Johann Gruber

1 Eine paradoxe Ausgangssituation

Vom Priester und promovierten Historiker Johann Gruber liegen keine explizit theologischen Schriften vor.¹ Dieser Umstand muss weder bedeuten, dass es solche nicht gab, noch dass dadurch das Interesse, Grubers Lebenszeugnis im Lichte verschiedener Theologien zu reflektieren, nicht vorhanden wäre, ganz im Gegenteil.² Macht man sich die Mühe, Artikel der *Theologisch-Praktischen Quartalsschrift* aus den Jahren 1910 bis 1914, also den theologischen Studienjahren Grubers, zu sichten, so gewinnt die Leserin/der Leser einen Eindruck von jener Theologie,³ die *neuscholastisch* dem Neuen der Moderne zwar rigoros zu trotzen wusste,⁴ allerdings kaum dazu beitrug, auf die (gesellschafts-)politischen Umbrüche der Zeit theologisch differenziert reagieren zu können. Auch wenn dies Spekulation bleiben muss, so ist denkbar, dass das Doktoratsstudium der Geschichte an der Universität Wien Johann Grubers Theologie nicht ‚unversehrt‘ ließ.

Der dürftige Befund in Sachen Grubers expliziter Theologie legt die Ausgangsfrage nahe, weshalb überhaupt nach diesem Fehlenden gesucht werde, geben doch seine pädagogisch-kommunikativen Qualitäten und die nicht zuletzt damit in Zusammenhang stehenden Konflikte mit kirchlicher wie politischer Obrigkeit historisch hinreichend Auskunft über den Priester Johann Gruber. Interessiert darüber hinaus die *Theologie* Grubers, so ist damit die Frage nach der Bedeutsamkeit von Theologie

1 Helmut Wagner, Dr. Johann Gruber: Priester – Lehrer – Patriot (1889 – 1944). Nonkonformität und ihre Folgen in der Zeit des Nationalsozialismus, Linz 2011, 318: „Es gibt weder Manuskripte von Predigten noch andere Veröffentlichungen, die Schlüsse auf seine Theologie zulassen.“

2 Christoph Freudenthaler hat in mehreren seiner Überlegungen auf die Theologie von Johann Baptist Metz Bezug genommen; dessen Theodizee-Sensibilität wie auch dessen Überlegungen zur Compassion wurden bereits fruchtbar gemacht. Helmut Wagner hat in seiner herausragenden Arbeit (vgl. Anm. 1) gleichfalls knappe Überlegungen zu Grubers Theologie angestellt. Auch Bischof Manfred Scheuer hat sich theologisch zu Gruber geäußert. Immer wieder fand in Bezug auf Grubers Lebens- und Glaubenszeugnis die Kategorie des Märtyrers Anwendung.

3 Vgl. dazu ausführlich: Wagner (Anm. 1), 49–71.

4 Theologiegeschichtlich eindrücklich dargelegt u. a. von Johannes Singer, Neuscholastik – eine Erinnerung, in: ThPQ 152 (2004), 75–85; aus kirchengeschichtlicher Perspektive aufschlussreich: Claus Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg im Breisgau 2007.

aufgeworfen:⁵ Was darf von ihr erhofft werden, das die Geschichtswissenschaften nicht thematisieren?⁶ Der Theologie als Reflexionswissenschaft geht es darum, den christlich *informierten* – d. h. den eine partikulare historische Form angenommen habenden – Glauben denkend verantworten zu können.⁷ Solch denkerische Verantwortung, welche die Breite des Glaubens mit seinen stärker individuell-emotionalen Erfahrungsmomenten wie mit seiner Einbettung in historisch gewachsene kollektive Identitäten thematisiert, bleibt immer auf den Kontext je *gegenwärtiger* Plausibilitätsstrukturen bezogen. Das verabsolutiert den gegenwärtigen Kontext freilich nicht, muss er doch einerseits mit (dem Gewicht) der Tradition als auch andererseits mit der eschatologischen Unabschließbarkeit in Spannung gehalten werden.⁸ Damit ist die Frage nach der Theologie Johann Grubers zwar einerseits mit dessen Geschichte gewordenem Leben aufs Engste verbunden, andererseits aber und explizit theologisch gesprochen gerade *noch nicht Geschichte*, denn das Lebenszeugnis Grubers berührt ganz offensichtlich auch (junge) Menschen *heute*.

Der Umstand, dass das Leben des Priesters Johann Gruber nicht durch dessen eigene theologische Schriften kommentiert wird, tut der ‚Faszination Gruber‘ keinen Abbruch, sondern befördert auf eigentümliche Weise eine denkende Suchbewegung aus der Historie in die (Theologie der) Gegenwart hinein:⁹ Welche (religiöse) Überzeugung hat diesen Priester in je unterschiedlichen Kontexten so auftreten und handeln lassen? Keine bis dato vorliegenden Dokumente Grubers können darüber *theologisch* Auskunft geben. Dies also ist die paradoxe Ausgangssituation: Die historische und pädagogisch-didaktische Beschäftigung mit Gruber wirft Fragen nach seiner Theologie auf,¹⁰ die aufgrund der (bis dato fehlen-

5 Im Hintergrund steht hier die weitreichende Frage nach dem, wie Theologie verstanden wird. Für den Versuch, Theologie einem nichtwissenschaftlichen Publikum zugänglich zu machen, vgl. u. a. Andreas Telser, „Ich möchte nicht in einer Welt ohne Kathedralen leben ...“ Systematisch-theologische Überlegungen zur erweiterten Nutzung von Kirchen(räumen), in: Severin Lederhilger / Ewald Volgger (Hg.), *Contra Spem Sperare. Aspekte der Hoffnung*, Regensburg 2015, 351–376, bes. 356–360. Für die zeitgleiche Schwierigkeit, Theologie als Wissenschaft verständlich zu machen, vgl. u. a.: Andreas Telser, *The other way around ... Anstrengungen, die Wissenschaftlichkeit der Theologie „von außen“ zugänglich zu machen*, in: *ET Studies* 7 (2016), 27–42.

6 Eine ähnlich komplexe Frage schließt sich an die Verhältnisbestimmung von Geschichtswissenschaft und Theologie an; dazu aus kirchengeschichtlicher Perspektive: Claus Arnold, *Theologie als Wissenschaft. Anmerkungen eines Kirchenhistorikers*, in: Christoph Böttigheimer / René Dausner (Hg.), *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 2016, 99–106.

7 Vgl. u. a. die griffige Formulierung Ingolf U. Dalferths, *Theologie sei „denkende Verantwortung des christlichen Glaubens“; ders., Religion als Privatsache?*, in: *ThPQ* 149 (2001), 284–297, hier: 293.

8 Für eine Erläuterung dessen, was in der Theologie (nicht erst seit Johann Baptist Metz) „eschatologischer Vorbehalt“ genannt wird, vgl. Christian Stoll, *Der eschatologische Vorbehalt. Zum dialektischen Ursprung einer theologischen Denkfigur*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 45 (2016), 539–559.

9 Keinesfalls darf dies als ein Zurücklassen oder Abschließen von Geschichte (und nicht nur von Geschichtlichkeit) verstanden werden. Für eine aktualisierte geschichtstheologische Auseinandersetzung vgl. u. a.: Sebastian Pittl, *Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría*, Regensburg 2018.

10 Solche Fragen können freilich nur unter der Prämisse aufgeworfen werden, dass die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit von Theologie unter Beweis gestellt werden kann. Vgl. dazu pointiert: Clemens Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003, 9–46, bes. 39–46.

den und vielleicht nie vorhanden gewesenen) theologischen Schriften Grubers nur *auf Umwegen* einer Beantwortung zugeführt werden können.

Interessiert aber Grubers Glaube (und seine damit zusammenhängende Theologie) *heute*, so geschieht dies im Kontext einer stark veränderten ‚Glaubenslandschaft‘, welche zu analysieren nicht zuletzt für die Soziologie von Bedeutung ist, gehört doch der (in sich mindestens widersprüchliche) Befund der Säkularisierung¹¹ zu den zentralen Kennzeichen moderner (europäischer) Gesellschaften. Soll nun die Sensibilität für ein *mögliches* Glaubensinteresse von postsäkularen¹² Zeitgenossinnen und -genossen mit der spezifischen Fragestellung nach der *fehlenden* Theologie Grubers kreativ verbunden werden, dann legen sich dafür die Überlegungen des in Paris lehrenden Jesuiten Christoph Theobald nahe.¹³ Dies erfolgt in zwei Schritten: Zuerst ist zu klären, wie in einem postsäkularen Kontext Glaube existenziell bedeutungsvoll zur Sprache gebracht und zugleich kritisch mit dem ‚traditionellen‘ biblisch-theologischen Verständnis abgeglichen werden kann. Im zweiten Schritt soll mit Christoph Theobald ein Denk- bzw. Reflexionsrahmen für eine Theologie bar jeder theologischen Schreibfähigkeit – wie es für Johann Gruber zutrifft – eröffnet werden. Außen vor bleiben werden dabei historische ‚Seitenblicke‘ auf dessen Leben; Kennerinnen und Kennern seiner Biografie wird es nicht schwerfallen, beim Lesen dieses Textes Verbindungen zu Episoden in Grubers Leben herzustellen.

2 Glauben und Glaubensverständnis heute

Der „Papa-Gruber-Kreis“, die „Plattform Johann Gruber“ sowie die daraus entstandenen bewusstseinsbildenden Veranstaltungen, Publikationen, Kunstprojekte, Vermittlungs- und Bildungsaktivitäten sprechen eine eindeutige Sprache: Die Person Johann Gruber und seine Geschichte faszinieren heute noch und – dies ist entscheidend! – verbinden Menschen über Weltanschauungsgrenzen hinweg. Im Rahmen der Katholischen Kirche scheint jenseits der juristischen Frage nach Schuld und Unschuld Grubers eine gewisse Ratlosigkeit darüber zu bestehen, welchen theologischen Reim man sich auf

11 Vgl. für eine übersichtliche Darlegung gegenwärtiger soziologischer Theoriebildungen im Bereich der Säkularisierung: Karl Gabriel, Der aktuelle Diskurs über Säkularität und Moderne in der Soziologie, in: ders. / Christoph Horn (Hg.), Säkularität und Moderne, München 2016, 78–96.

12 In den Begriff „postsäkular“ sind anspruchsvolle Überlegungen eingelagert. Nicht nur gilt, „dass sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet und dass die Gesellschaft bis auf weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnet“ (Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005, 116), sondern mehr noch, dass die Säkularisierungsfolgen, welche die Gefahr einer „entgleisenden Modernisierung“ einschließen, unter Beteiligung der Religionsgemeinschaften und ihrer Theologien kreativ zu bearbeiten seien (vgl. dazu auch: Hans-Joachim Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007, 15 f.). Wie fundamental dies gerade auch für eine postsäkulare Philosophie sein kann, belegt Habermas' jüngste monumentale Studie: Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt am Main 2019.

13 Die Theologie Theobalds nimmt dabei Bezug auf die Situation des laizistischen Frankreich. Nimmt man die religionssoziologische Kategorie der Pfadabhängigkeit des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft ernst, so bedeutet dies, dass die Reichweite von Theobalds Theologie begrenzt ist und die österreichische Situation (von Säkularisierung) noch eines kontextgenaue(re)n theologischen Entwurfs harret. Vgl. dazu u. a.: Julian Aichholzer / Christian Friesl / Sanja Hajdinjak / Silvia Kritzinger (Hg.), Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018, Wien 2019, bes. 89–133.

einen Priester machen soll, dessen Dienst Helmut Wagner folgendermaßen gekennzeichnet hat: „Die Messen sind kurz, Frömmigkeit ist kein ausgeprägtes äußeres Verhaltensmerkmal. Sein priesterliches Herz ist nicht so sehr bei der Liturgie, sondern bei der sozialen und bildungsmäßigen Förderung von Waisenkindern.“¹⁴

Um die Frage zu klären, worin die *theologische* Bedeutung dessen liegen könnte, was Grubers praktizierte Mitmenschlichkeit unter höchst ambivalenten Lagerbedingungen ausgemacht hat – und es ist gerade diese *Humanität*, die dafür verantwortlich ist, dass Gruber so breites Interesse genießt – muss weiter ausgeholt werden.

Vor dem Hintergrund einer säkularisierten, d. h. laizistischen Gesellschaft unterzieht Christoph Theobald den theologischen Glaubensbegriff einer grundlegenden Kritik.¹⁵ Diese Kritik geht im Wesentlichen dahin, die *christliche Form* des Glauben als in einem allen Menschen eigenen, sogenannten „Lebensglauben“¹⁶ grundgelegt bzw. als damit verbunden zu denken.

„Wir können nicht leben, ohne dem Leben zu trauen. Das ist ein notwendiger und zugleich schwierig durchzuhaltender Akt in einer Gesellschaft, in der die Einzelnen zwischen auferlegter Selbstverwirklichung und dem Bewusstsein von Bedrohung immer unsicherer werden. Jeder – das gilt für die gesamte Gesellschaft – weiß, dass das Vertrauen in das Leben ein Akt ist, den keiner an der Stelle eines anderen setzen kann und der zugleich durch die Präsenz anderer erst möglich wird, zunächst der Eltern oder derjenigen, die ihre Stelle einnehmen, dann auch der vielen Übersetzer (*passEUR*), die uns in den entscheidenden Momenten unseres Lebens Mut machen, zu einem neuen Ufer überzusetzen. Wir sind wirklich zur Freiheit gezeugt durch andere Freiheiten, ohne dass uns damit die Verantwortung für unsere eigene, je neu zu treffende Entscheidung, dem Leben zu trauen, abgenommen wäre.“¹⁷

Egal welche Sozialisation – ob religiös oder nicht – Menschen erfahren haben, sie bedürfen immer wieder „der vielen Übersetzer (*passEUR*), die [...] in den entscheidenden Momenten [des] Lebens Mut machen“;¹⁸ nicht nur im existenziell-privaten Bereich, sondern immer auch vor einem spezifischen

14 Wagner, Gruber (Anm. 1), 318. Bei Christoph Freudenthaler liest sich das so: „... dass Gruber sehr wohl ein außerordentlicher Priester gewesen ist: Nicht die gefalteten, sondern die sorgenden Hände für Menschen, die am Rande standen ... charakterisieren das priesterliche Leben Dr. Grubers.“ (Christoph Freudenthaler, Papa Gruber: Priester und Pädagoge, in: Thomas Schlager-Weidinger (Hg.), Dr. Johann Gruber – Christ und Märtyrer, Linz 2009, 38).

15 Diese Kritik erfasst selbst auch das Konzil und sein spätes Dokument Dei Verbum: „Auf dieser vertikalen Achse nun liegt der tiefste Grund für den Plausibilitätsmangel und die kulturelle Unverständlichkeit der katholischen Gestalt des Glaubens, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil zeichnet.“ (Christoph Theobald, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Reinhard Freiter / Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 81–108, hier: 99).

16 Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg im Breisgau 2018, 288.

17 Theobald, Augenblick (Anm. 14), 104.

18 Ebd.

gesellschaftspolitischen Horizont.¹⁹ Aufgrund der dokumentierten Zeugnisse sowie der bleibenden Faszination mit der Person Gruber scheint die Bezeichnung als *paqueur*, als Übersetzer, wie auch als *pasteur* (Hirte)²⁰ für Gruber mehr als angemessen. Am Rand schierer Verzweiflung und im Angesicht des Todes setzt Gruber mutig über (*paqueur*) zu den noch verbleibenden, mehr als bescheidenen Überlebensgründen: Das Schlürfen der sogenannten Gruber-Suppe ist die Zehrung beim Über-Setzen. Sie stärkt nicht nur die ausgezehrteten Körper, sondern gibt (letzte) Kraft, um der Resignation und dem Verlust des Lebensglaubens zu wehren. Es ist der Hunger, der den Häftlingen den Lebensglauben und damit ihre Seele aufzu(fr)essen droht. So nährt der Übersetzer Gruber den geschwächten, angeschlagenen, mit Füßen getretenen ‚Lebensglauben‘ der Mithäftlinge. Dennoch war er nicht der einzige Übersetzer – es ist davon auszugehen, dass auch für Gruber andere Häftlinge Übersetzer waren.

Theologisch gilt es die Frage zu bearbeiten, wie sich dieser universale ‚Lebensglaube‘ (auch „Jedermanns‘ Glaube“ genannt)²¹ zum christlichen verhält. Der christliche, im Evangelium wurzelnde Glaube muss existenziell mit dem Lebensglauben verbunden sein und bleiben, denn nur in dieser Verbundenheit kann er sich *bewähren* – im Sinne seiner Glaubwürdigkeit. Zugleich muss einsehbar sein, weshalb die ‚Verwurzelung‘ des Lebensglaubens (als Verbundenheit mit ihm) im am εὐαγγέλιον²² orientierten christlichen Glauben berechtigt ist. Denn der Wahnwitz, in einer grauvollen Welt an einer *guten* Botschaft festzuhalten und ihr zu trauen, ist offensichtlich – selbst wenn die Alternative dazu einzig der zynische Blick auf diese Welt sein kann. Grauvoll ist diese Welt keinesfalls nur beim Blick in die Lager gestern wie heute – sie ist auch nie *nur* grauvoll. Ohne den Boten, der das εὐαγγέλιον (und von ihm ausgehend) ‚über-setzt‘, gibt’s keine noch so gute Botschaft! Das Gutsein dieser Botschaft hängt damit wesentlich am (Zeugnis des)²³ Boten, an den Übersetzerinnen und Übersetzern. Dies gilt bis (und vielleicht besonders) heute. Das anspruchsvolle Unterfangen ‚Lebensglaube‘ in einer weltanschaulich so plural gewordenen Welt anhand ganz unterschiedlicher Ereignisse mit den biblischen Glaubensereignissen (kreativ-interpretatorisch) zusammenzuführen, kann hier nicht weiter ausgeführt werden.²⁴

Theologisch entscheidend ist die bleibende Bedeutung des ‚Lebensglaubens‘: Der christliche Glaube ersetzt diesen ‚Lebensglauben‘ nicht, sondern kann ihn interpretatorisch abpuffern, d. h., ihm eine *konkrete* Sprache und Bilder geben. Mit Blick auf Johann Gruber ist diese unterscheidbare Verbindung zwischen ‚Lebensglauben‘ und christlichem Glauben der Garant dafür, Gruber nicht zum Schmiermit-

19 Vgl. zur Bedeutung eines Horizonts angesichts stark individualisierter Gesellschaften vgl. u. a.: Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995.

20 Vgl. Christoph Theobald, *Jesus – das Evangelium Gottes*, in: *Pastoraltheologische Informationen (PThI)* 32/2 (2012), 91–99, hier: 96.

21 Theobald, *Christentum* (Anm. 15), 84 f.

22 Evangelium: εὐαγγέλιον = euangelion = gute Botschaft oder Nachricht.

23 Vgl. für eine aktuelle an der Theologie Hansjürgen Verweyens orientierte Theologie des Zeugnisses: Ansgar Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg im Breisgau 2011, 415–425.

24 Vgl. dazu u. a.: Theobald, *Christentum* (Anm. 15), 89–101.

tel im Laufwerk einer „McKinsey-Theologie“²⁵ machen zu können. Einer Theologie also, der es um die *Besonderung* des christlichen Glaubens, bisweilen unter Aufrufen der Kategorien Heilige/r oder Märtyrer/Märtyrerin, geht.²⁶ Was damit gemeint ist, lässt sich anhand einer Dorothy Day²⁷ zugeschriebenen Aussage verdeutlichen: „*Don't trivialize me by trying to make me a saint!*“ Die Anstößigkeit Grubers ginge so verloren.

Den Menschen im Lager Gusen war Johann Gruber Übersetzer im ‚Lebensglauben‘. Dafür musste, ja konnte die Vokabel Gott nicht immer oder nicht immer explizit verwendet werden.²⁸ Unter Verwendung des von Christoph Theobald vorgeschlagenen Glaubensverständnisses fällt interessantes Licht auf Grubers *Glaubenshandeln*:²⁹ Mit diesem hält er Menschen am Leben.

3 Theologie(n) Grubers – auch ohne nachweisbare Texte?

Auf der Suche nach einem „zeitgemäßen Glaubensverständnis in Europa“³⁰ erinnert Christoph Theobald zuerst daran, dass Jesus weder Schriftgelehrter war, noch selbst etwas geschrieben hat³¹, was Fragen nach den theologischen Konsequenzen dieses Sachverhalts aufwirft. Es liegt daher nahe, Johann Grubers fehlende theologische Schreibtätigkeit als in gewisser Weise *strukturnalog* zu behandeln. Eine solche Argumentation verfolgt das Ziel, Denkräume zu eröffnen, in denen Theologien Johann Grubers – in kritischem Abgleich mit seiner Biografie – entworfen werden können. Das Fehlen einer verschriftlichten Theologie Grubers muss demnach nicht (theologisch) sprachlos machen. Denn das Interesse an (seiner) Theologie(n) speist sich nicht zuletzt aus der Erwartung, das Lebenszeugnis Grubers, in dem seine (implizit bleibende) Theologie ihren verkörperten Ausdruck gefunden hat, könnte für junge

25 Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg im Breisgau 2012, 75 ff. Gegen eine McKinsey-Theologie formuliert Höhn anschaulich das Bildwort vom „Licht der Welt“ (Mt 5,13–16): „Wer direkt in eine Lichtquelle schaut, wird entweder geblendet oder muss die Augen zukneifen – und sieht nichts! Erst wenn man eine Lichtquelle dazu nutzt, etwas auszuleuchten oder anzustrahlen, erfüllt sie einen wohltuenden Zweck. Ansonsten bleibt sie ein folgenloser Selbstzweck. Wenn Christen etwas ausstrahlen, dann rücken sie ihre Umwelt in ein anderes, besseres Licht. Sie machen das Beste an den anderen sichtbar – nicht an sich selbst!“ (Ebd., 72.)

26 Damit ist angedeutet, dass eine mögliche Kanonisierung Grubers seiner ‚produktiven‘ Anstößigkeit den Stachel ziehen könnte.

27 Day war die Begründerin des Catholic Worker Movement. Vgl. dazu: Monika Schmacher-Bauer, *Genossin in Christus „Your fellow worker in Christ, D.D.“. Eine ekklesiologische Studie zu Leben und Werk der amerikanischen Journalistin und Sozialaktivistin Dorothy Day (1897 – 1980)*, Wien 2016.

28 Theobald meint resümierend nach der Erläuterung der Erzählung von der blutflüssigen Frau (Mk 5,21–43): „Es fällt schließlich auf, dass die Vokabel ‚Gott‘ in [dieser] Episode und in allen ähnlichen Szenen nicht vorkommt. [...] In der Heilserzählung ist es [das Wort Gott; A. T.] jedenfalls nicht vorausgesetzt; was den elementaren Charakter des ‚Glaubens‘ derer unterstreicht, die Jesus nicht als Jünger/innen nachfolgen.“ (Theobald, *Christentum* [Anm. 15], 92 f.)

29 Vgl. dazu u. a.: Matthias Möhring-Hesse, *Von Gott reden – wann und wo? Situationen christlichen Bekennens in modernen Gesellschaften*, in: *Diakonia* 31 (2000), 60–65.

30 Theobald hat diese Überlegungen im Rahmen der Joseph-Ratzinger-Gastprofessur 2015 an der Universität Regensburg erstmals vorgetragen.

31 Vgl. Theobald, *Christentum* (Anm. 15), 51.

Menschen inspirativ sein, eine Verbindung zwischen ‚Lebensglauben‘ und christlichem Glauben zu versuchen und zu wagen.³²

Seitens der Theologie, so Theobald, hätte man sich trotz der intensiven Bemühungen des II. Vatikanischen Konzils in Sachen Glaubensverständnis viel zu sehr hinter „theologische[n] und dogmatische[n] Bezugspunkte[n]“³³ verschanzt.³⁴ Glaube könne theologisch zwar ‚definiert‘ werden, doch ist damit noch lange nicht die Frage berührt, was notwendig ist, damit Glaube überhaupt *entstehen* kann. Das ‚Zeugen‘ (Entstehen) von Glauben ist letztlich ein kontingentes, interpersonales Geschehnis. Dies ist in den neutestamentlichen Erzählungen von einem Zum-Glauben-Kommen zwar sichtbar, wurde jedoch so von einer Theologie überlagert, in der Jesus selbst gar nicht mehr als Glaubender gedacht werden konnte, nämlich als ein „Glaubende[r] [...], der unseren Glauben erzeugt.“³⁵

Folglich sind Christentum und christlicher Glaube als eine „*Lebensform* unter anderen, genauer als *Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt*“³⁶ zu verstehen.³⁷ Dieses Verständnis von Glauben als *Lebensform* lässt sich im gegenwärtigen (stark individualisierten) Kontext, so Theobald, anhand des „Stilbegriffs“³⁸ gut erläutern.³⁹ Dabei geht es nicht um eine Ästhetisierung des Glaubens, sondern anhand der *Figur* des Stils lassen sich Theobald zufolge drei Aspekte verdeutlichen: (1) der Stil bezeugt die *Einzigartigkeit* sowohl des Kunstwerks als auch die Ausdruckskraft des bzw. der Kunstschaffenden. Der Stil zeichnet damit für eine gewisse Unvergleichbarkeit verantwortlich. (2) Der Stil ist zugleich auf Seite der Rezipientin/des Rezipienten des Kunstwerks dafür verantwortlich, dass eine *Begegnung* durch die Form angenommen habende Wirklichkeit („Inhalt“) angestoßen wird, eine Bewegung, die wiederum *schöpferische Kräfte* in der Rezipientin/dem Rezipienten freizusetzen vermag. (3) All dies, so Theobald,

32 Wie existenziell und intellektuell anspruchsvoll dies geworden ist, davon zeugt eine Fülle von Literatur, die häufig unter dem Sammelbegriff „Spiritualität“ zu finden ist. Theologischerseits fällt auf, dass die scharfe Trennung von Theologie und Spiritualität mittlerweile problematisiert wird. Vgl. dazu schon vor mehr als 25 Jahren: Todd Breyfogle / Thomas Levergood, *Conversation with David Tracy*, in: *Cross Currents* 44 (1994), 293–315.

33 Theobald, *Christentum* (Anm. 15), 47.

34 Die Umstellung von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell hat dies nicht wirklich verändern können.

35 Theobald, *Christentum* (Anm. 15), 50.

36 Ebd., 53.

37 Vgl. die sprechende französische Formulierung: „Entrer dans une manière d’habiter le monde“ – in eine Art und Weise, die Welt zu bewohnen, einzutreten.

38 Hier im Rückgriff auf Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960. Ähnliche Überlegungen zur „Stilfrage“ in der Theologie sind zu finden bei: Hans-Joachim Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, 307–316. Bei Höhn spielt jedoch die Ästhetik eine zentral(er)e Rolle: „Denn Stil ist Vollzug und Ausdruck des Bemühens, ein eigener Mensch zu sein, eine unverwechselbare Umgangsform mit Gott und der Welt zu entwickeln.“ (310)

39 Da es sich beim christlichen Glauben (selbst vor dem Hintergrund einer individualisierten Gesellschaft) nicht um das handelt, was der Soziologe Ulrich Beck „Der eigene Gott“ (Frankfurt am Main, 2008) genannt hat, sondern um das In-Spannung-Halten eines objektiv Entzogenen, Nicht-Machbaren und eines subjektiv Anzueignenden, bedient sich Theobald des Stilbegriffs.

„vollzieht sich [...] *in der Welt*“⁴⁰ – und stiftet dabei eine *andere Welt*, die zu bewohnen (denk-)möglich wird. So verstanden steht ‚Stil‘ für eine „mehr oder weniger große *Konkordanz*, eventuell die Identität zwischen dem Inhalt und der Form“.⁴¹

Wird die Figur des Stils nun auf den Glauben angewandt, so bedeutet *Konkordanz*, also das (grobe) Übereinstimmen von *Inhalt* und *Form* das, was im Falle von Glauben tatsächlich großes Gewicht hat, nämlich *Glaubwürdigkeit*.⁴² Darüber hinaus hat der Stilbegriff noch eine wichtige heuristische Funktion, indem er die Wahrnehmung des „ästhetischen‘ Sinn[s] für die *Konkordanz* zwischen Inhalt und Form“⁴³ schärft.

Gemäß dem II. Vatikanischen Konzil (und seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 12)⁴⁴ ist dem *gesamten Volk Gottes* durch das Wirken des Hl. Geistes ein ‚Sinn‘ (*sensus*), ein Spürsinn, dafür gegeben, „in unseren alltäglichen Begegnungen die Kohärenz dieses oder jenes Verhaltens, dieser oder jener Person [...] *unterscheiden* [zu können]“.⁴⁵ Dieser *geistgegebene* Sinn lässt die Glaubenden *Gottes Wort* dann in Menschenworten und Menschentaten erkennen, wenn in ihnen das εὐαγγέλιον und das, was es *bewirkt*, anklingt. Dieser ‚ästhetische‘ Sinn vermag nicht abstrakt über die Wahrheit des Glaubens *an sich* zu urteilen, sondern muss – ähnlich wie bei einem Kunstwerk – Bezug nehmen auf *konkrete* Personen, auf Zeugen und wie an ihnen eine Übereinstimmung von dem „was sie tun, sagen und sind, vielleicht besonders [...] ihre manchmal unentgeltliche – gnadenhafte – Anwesenheit und Gegenwart“⁴⁶ sichtbar und erlebbar wird.

Ein zentrales ‚Stilmerkmal‘ Jesu – in den neutestamentlichen Schriften gut *bezeugt* – ist die *Gastfreundschaft*.⁴⁷ Sie eröffnet einen (heiligen) ‚Raum‘ der Begegnung, der wesentlich durch „eine Lernfähigkeit oder Freiheit bzw. Loslassen von sich selbst“ gekennzeichnet ist; dies ermöglicht es, „für Jedermann da zu sein, hier und jetzt anwesend und gegenwärtig [...]“.⁴⁸ Interessanterweise versteht Theobald Jesu Gastfreundschaft als konstitutiv für jenen Raum, „in dem sich das Fehlen jeglichen Schreibens bei Jesus von Nazareth *und* die neutestamentliche Erfindung einer neuen Art und Weise zu schreiben verbinden“.⁴⁹

40 Theobald, Christentum (Anm. 15), 52.

41 Ebd., 53.

42 Ähnlich formuliert auch Hans-Joachim Höhn: „Wenn die Wirklichkeit Gottes als Ereignis unbedingter Zuwendung vergegenwärtigt werden soll, kann dies angemessen nur in der Tradition des Ineinsfalls von Vollzug und Gehalt solcher Zuwendung geschehen.“ (Hans-Joachim Höhn, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 299.)

43 Theobald, Christentum (Anm. 15), 57.

44 „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“ (LG 12)

45 Theobald, Christentum (Anm. 15), 57.

46 Ebd.

47 Vgl. dazu auch: Andreas Telsler, Zu(m) Gast in der Langen Nacht der Kirchen. Systematisch-theologische Reflexionen eines Experiments, in: ThPQ 167 (2019), 294–300.

48 Theobald, Christentum (Anm. 15), 60.

49 Ebd., 61.

Damit ist argumentativ ein Überstieg zur Suche nach (einer) Theologie(n) Johann Grubers geschaffen. Unabhängig davon, ob Jesus des Schreibens überhaupt kundig war oder nicht,⁵⁰ deutet Theobald sein fehlendes Bemühen um Verschriftlichung als Ausdruck dafür, „dass [Jesus] in der überaus kurzen Zeit öffentlicher Tätigkeit seiner [...] Anwesenheit an der Seite des Anderen absolute Priorität gibt“.⁵¹ Nicht-Verschriftlichung bekommt damit eine theologische und pastorale Qualität:

„Wenn Jesus die Frage nach seiner Identität aufschiebt und jeweils vor den Auswirkungen seiner Gegenwart und Anwesenheit zurücktritt und sich zurückzieht, dann öffnet er einen immer weiteren und tieferen Raum, *in dem andere ihn benennen und ‚identifizieren‘ und sich gerade so selbst in ihrer eigenen Einzigkeit ‚identifizieren‘ können*; dies ist der Lebensraum, *in dem die ‚geheimnisvolle‘ Identität des Nazareners sozusagen in sie ‚übergehen‘ und in ihnen Gestalt annehmen kann*.“⁵²

Behandelt man nun, wie oben vorgeschlagen, das Fehlen der Schreibfähigkeit Jesu als mit jener von Gruber strukturell vergleichbar⁵³, dann eröffnet sich damit ein *Interpretationsraum*. Beim ästhetischen Sinn, diesem besonderen ‚Spürsinn‘, geht es ja vorrangig nicht darum, die Konkordanz von Inhalt und Form bei Jesus, sondern bei allen weiteren geschichtlichen Zeugen (prüfend) wahrnehmen zu können.⁵⁴ Damit ist denkbar, die zeitgenössischen Gruber-Adepten sowie jene, denen der ‚Stil‘ Grubers eine *andere Welt* in dieser Welt eröffnet (hat), theologisch als „zu eigener Kreativität und *Formgebung* [befreit zu verstehen], so wie sich dies im ‚Übergang‘ vom ‚historischen Jesus‘ zur Schriftwerdung des in der Urgemeinde sich vollziehenden Begegnungsgeschehens dokumentiert findet.“⁵⁵ Kreativität und Formgebung von zu entwickelnden Theologien im Anschluss an das Lebenszeugnis Grubers werden so jenen überantwortet, die dessen Stil kennen und sich ihn angeeignet haben – wie auch Johann Gruber selbst dem Zeugnis Jesu in seiner Zeit und mit seinen Möglichkeiten einen einzigartigen Ausdruck („Stil“) verliehen hatte.

4 Resümee: Hunger essen Seele auf...

Theologie ist eine *kritische* Disziplin.⁵⁶ Was Menschen als Christinnen und Christen zu glauben wagen, das fordert ein mit der Vernunft abgestimmtes kritisches Nachdenken über eine (idealtypisch) konkordante *Lebenspraxis*, die eine ganz bestimmte Form annimmt und damit einen Stil ausprägt.

50 Vgl. dazu u. a.: Veronika Tropper, *Jesus Didáskalos: Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte*, Frankfurt am Main 2012.

51 Theobald, *Christentum* (Anm. 15), 61.

52 Ebd. (Hervorhebung A. T.).

53 Erinnert werden muss dabei, dass mit Analogie eine Verhältnisbestimmung gemeint ist, bei der die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit ist.

54 Vgl. Theobald, *Christentum* (Anm. 15), 66.

55 Ebd.

56 Vgl. programmatisch dazu: Franz Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg im Breisgau u. a. 1974.

Was die unterschiedlichen *christlichen* Stile verbindet, und was die christliche ‚Stilsicherheit‘ Johann Grubers ausmacht, das ist seine *anstößige* Unnachgiebigkeit, beim Wert des *anderen* Lebens Abstriche zu machen.⁵⁷ Wer heute über Gruber liest und sich auf die ganz unterschiedlichen Zeugnisse einlässt, wird sich gerade im Kontext postsäkularer Gesellschaften der Gruberschen Stilprägnanz nur schwer entziehen können. „*So könnte es gehen*“ – wenn ‚Lebensglaube‘ und christlicher Glaube miteinander in ein spannungsreiches Verhältnis gebracht werden wollen.

Theologien, die mit historisch geschulter Bezugnahme auf die Geschichte Johann Grubers entstehen *können*, werden intensiver als andere die theologische Dimension des hungernden, geschundenen Körpers im Lager zu reflektieren haben. Es ist davon auszugehen, dass solche Theologien ihren historischen wie geografischen Entstehungskontext wohl überschreiten müssen, und vor allem dort Fuß fassen, wo der Hunger – bisweilen intensiviert durch das System Lager – nicht nur den Körper, sondern auch den ‚Lebensglauben‘ (die ‚Seele‘) der Menschen aufzu(fr)essen droht. Der Hunger des anderen Menschen, so Emmanuel Lévinas, ist so basal, dass „nichts [ihn] zu betrügen vermag“.⁵⁸ Eine noch so dünne Gruber-Suppe – damals wie heute – schmeckt im Gegensatz dazu nach und stärkt mit *Wahrheit*. Ihre Zutaten unter ständigen Gefahren zu besorgen, sie zu kochen und zu verabreichen – basalen Hunger *auf diese Weise* zu stillen und dabei auch den ‚Lebensglauben‘ zu stärken –, das könnte ein mögliches ‚Stilmittel‘ Gruberscher Theologien sein. Deren traurige und globale Aktualität erhalten sie, da weder der Hunger noch die Lager⁵⁹ in absehbarer Zeit verschwinden werden.⁶⁰

57 Theologisch ist dies u. a. durch die „bevorzugte Option für die Armen“ markiert, die freilich (ex praxi!) nicht unumstritten ist. Für eine aktualisierte Lesart vgl. u. a.: Ansgar Kreuzer, Option für die Armen. Theologische Sensibilität für Ausgeschlossene, in: ders., Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg im Breisgau 2017, 144–162.

58 Emmanuel Lévinas, Eine Religion für Erwachsene, in: ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1992, 21–37, hier: 25.

59 Vgl. zu den sich verändernden Rahmenbedingungen von Lager im geopolitischen Kontext Benedikt Korf / Conrad Schetter (Hg.), Räume des Ausnahmezustands. Carl Schmitts Raumphilosophie, Frontiers und Ungoverned Territories, in: Peripherie 32 (2012), 147–170.

60 Vgl. dazu u. a.: Food and Agriculture Organization of the United Nations u. a. (Hg.), The State of Food Security and Nutrition in the World. Safeguarding Against Economic Slowdowns and Downturns, Rome 2019 (abrufbar unter: <http://www.fao.org/3/ca5162en/ca5162en.pdf> [11.05.2020]).