

Insgesamt läuft Kämpchens Plädoyer für den franziskanischen Geist nämlich darauf hinaus, die eigene Religion in ihrer Eigenart zu schätzen und keine Überreligion zu bilden.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

THEOLOGIE

♦ Fresacher, Bernhard: *Kommunikation. Verheißung und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2006. Kart. (413) Euro 36,00 (D).

Thema der vorliegenden Studie – es handelt sich um eine überarbeitete Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät Luzern – ist der Begriff Kommunikation, der seit dem II. Vatikanum zu einem theologischen Leitbegriff aufgestiegen ist. Doch für den Autor wird mit ihm „zu sorglos“ (23) umgegangen. Die Gründe und Kriterien für diese Problemsicht, die der Autor vor allem aus dem Blickwinkel der Luhmannschen System- und Kommunikationstheorie gewinnt, werden allerdings erst in der zweiten Hälfte der Studie auf den Tisch gelegt. Das ist durchaus eine geschickte Darstellungsstrategie, wird doch über den gesamten rekonstruktiven Teil der Arbeit aus einer Perspektive heraus geschrieben, den der mit Luhmanns Theorie unvertraute Leser nicht zur Verfügung hat, und der Autor befindet sich in der feinen Position der Beobachtung der Beobachtung, der Kommunikation der Kommunikation. Man erinnert sich manchmal an das beliebte Kinderspiel: „Ich sehe was, was du nicht siehst!“ Aber eben nur so wird der blinde Fleck der Kommunikation selbst sichtbar, und eben so verfährt auch wissenschaftliche Kritik.

Der Aufbau der Arbeit hat eine klare Struktur. Nach einer Problemeinführung analysiert Fresacher in gekonnter Balance von Detailgenauigkeit und Überblick den Kommunikationsbegriff des 2. Vatikanischen Konzils, dessen Neuheit in der Aufmerksamkeit der Form der Kommunikation liegt: nämlich Partizipation und Dialog (47) zu fördern. Darauf folgen drei Analysen fundamentaltheologischer Ansätze, die sich den Kommunikationsbegriff auf je unterschiedliche Weise zunutze gemacht haben: Der interaktionistische Ansatz von H. Peukert und E. Arens (95), der ikonische Ansatz von H. Verwey (127–168) und der kulturalistische Ansatz von G. Lindbeck (169–212). Das sechste

Kapitel beschreibt verschiedene Theorien der Kommunikation, im siebten Kapitel erfolgt die Darstellung der Luhmannschen Kommunikationstheorie. Die letzten beiden Kapitel schließlich formulieren fundamentaltheologische Konsequenzen aus diesem Untersuchungsgang.

Das zentrale Ergebnis Fresachers lautet – in grober Reduktion gesagt: Die fundamentaltheologischen Theorien operieren allesamt mit unterschiedlichen Bedeutungen von Kommunikation, alle jedoch verstehen Kommunikation als „Orientierungsmöglichkeiten“ (213), d.h. als Problemlösungskategorie. Kommunikation (des Glaubens/der Theologie) ist eine Form, mit welcher Transformationen (der Gesellschaft, des Subjekts, der Kultur) möglich werden, sei es als Subversion (Peukert/Arens), als Ikonomismus (Verwey) oder als ideosynkratischer Sinn einer Lebensform (Lindbeck). Doch diese Konzepte verfangen sich allesamt im unüberwindbaren Paradox der Kommunikation selbst: Die Kommunikation des Glaubens im Kontext der Moderne kann nicht auf eine einzige letzte grundlegende Form zurückgeführt werden (z.B. auf solidarische Praxis oder auf das letzte Wort Gottes oder auf einen Gemeinschaftssinn christlicher Gemeinden), weil die Kommunikation selbst niemals auf ihren Gegenstand stößt. Kommunikation ist eine Form, die sich selbst einschließt. D.h. nur in Form einer Kommunikation kann wiederum nur über Kommunikation gesprochen werden. Der Sinn von Kommunikation entzieht sich damit permanent, kein Konsens, kein Bild, keine soziale Lebensform kann über den Sinn der Kommunikation verfügen. Darum ist Kommunikation keine kontrollierbare Voraussetzung des Glaubens, und der Glaube kann in einer solchen kulturellen Situation auch nicht mehr besser oder schlechter vermittelt werden.

Die theologische Konsequenz liegt für den Autor darin, was es heißt, wenn sich die Theologie bewusst wird, in einer solchen kulturellen Situation zu existieren (310f.). Die Lösung Fresachers: Theologie schaut auf den Pluralismus der Kommunikationsformen und stellt die Paradoxie der Kommunikation in den Mittelpunkt theologischer Aufmerksamkeit.

Fresachers Arbeit ist scharfsinnig, an- und aufregend zugleich. Er bringt mit seiner Luhmannschen Kommunikationstheorie die derzeitigen fundamentaltheologischen Diskurse in Bewegung. Aber auch dem Rezensenten sei eine Rückfrage gestattet: Genügt es theologisch, der

Theologie den Spiegel vorzuhalten und ihr zu sagen, dass sie nicht sieht, was sie nicht sieht? Hier erscheint mir der Luhmannsche Blick fundamentaltheologisch ungenügend, weil sein Formalismus, sein „inhaltloser“ Meta-Standpunkt selbst gar keinen substanziellen Beitrag für fundamentaltheologische Ansätze leisten kann. Auch wenn fundamentale Theologie immer der Metakritik bedarf, kann sie und darf sie sich dem „Sprung“ aus der Beobachtung der Kommunikation in die intentionale Operation der theologischen Kommunikation nicht entziehen. So wichtig „Beobachter“ der theologischen Kommunikation sind, sie leben wie alle Beobachter von der Substanz jener, welche die „Sache des Glaubens“ (1 Petr 3,15) je neu zu sagen wagen. Darum ist der Streit in der Fundamentaltheologie nicht nur über die Form der Kommunikation zu führen, sondern auch über die Inhalte und Ansätze, welche die Theologie auch in Zukunft weitertreiben werden.

Linz

Franz Gruber

♦ von Balthasar, Hans Urs, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss / Kerygma und Gegenwart*. Mit einem editorischen Hinweis von Alois M. Haas. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 6. erw. Aufl. 2004. (128) Geb. Euro 16,50 (D)/CHF 22,50. ISBN 3-89411-067-8

Die „Ungeschichtlichkeit der Theologie Balthasars ist zu untersuchen“ (B. Hallensleben), nicht ihre Geschichtlichkeit! Dem schon klassischen und aus ganz unterschiedlichen Perspektiven formulierten Vorwurf an sein Denken steht das offensichtliche Interesse Balthasars an geschichtstheologischen Fragen – explizit in zwei Monographien, mehreren Aufsätzen und ganzen Passagen seiner Trilogie ausgeführt, implizit für weite Teile seines Werkes bestimmend – ebenso entgegen wie die Tatsache, dass sie bereits fünf Autoren (A. Peelman, M. Imperatori, E. Ade, St. Hartmann, B. Quash) zum Gegenstand umfangreicher Untersuchungen gemacht haben. Dieser widersprüchliche Befund wirft die Frage nach dem spezifischen Zugang Balthasars zum Problem einer Theologie der Geschichte auf. Ihn entfaltet er in seinen Kernpunkten in der vorliegenden Schrift. Sie erschien erstmals 1950, erhielt in der dritten Auflage von 1959 ihre zweite, maßgebliche Fassung und wurde in der nunmehrigen 6. Auflage um den Auf-

satz „Kerygma und Gegenwart“ aus dem Jahre 1961 und um einen editorischen Hinweis erweitert. Die Notwendigkeit der Überarbeitung des ursprünglichen Textes begründet Balthasar damit, dass dieser „den kreatürlichen Eigengehalt des von den christologischen Kategorien Durchformten mehr voraussetzte als aufwies, so dass die ... Zusammenschau einer aus Schöpfungs- und Erlösungsordnung sich rundenden Geschichtstheologie nicht hinreichend möglich war“ (Vorwort zur neuen Fassung). Dieser Aufgabe stellt sich insbesondere der in der neuen Fassung hinzugefügte vierte Abschnitt „Die Geschichte unter der Norm Christi“.

Geschichte als Frage des Menschen nach seinem Ganzsein bedarf eines sie einenden Gesamtsubjekts, „das zugleich eine allgemein normgebende Wesenheit ist“ (11). Dieses erkennt Balthasar in Jesus Christus. In ihm ist der „Logos ... selber Geschichte“, sodass „das Faktische mit dem Normativen ... ‚notwendig‘ zusammen[fällt]“ (20). Wie die Geschichte im Leben Christi zu ihrer Erfüllung gelangt, zeigt ein erster Problemkreis auf. Zu ihm gehören zum einen die Fragen nach der spezifischen Zeit Christi, d.h. nach seinem Selbstempfang vom Vater her, und nach der geistgewirkten Einbeziehung der geschöpflichen Zeit in seine Zeit und zum anderen jene des Einschlusses der Geschichte in das Leben Christi. Unter diesem Gesichtspunkt charakterisiert Balthasar Christus zunächst als Urbild und Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes und darüber hinaus als jenes Worumwillen der ganzen Geschichte, das sie von Ewigkeit her ermöglicht, sich ihr unterwirft, sie erlösend in sich einbirgt und so den Geschöpfen den Raum eröffnet, in dem „die tiefste Geschichte allererst möglich“ (54) ist. Die Gnade Christi ist daher in der Weise geschichtsbildend, dass „sie selbst das Maß und den Sinn der je jetzt vorgesehenen Geschichte in sich trägt und mitbringt“ (56).

Wie Christus die Norm der konkreten Geschichte ist und welche Folgen sich daraus für sie ergeben, ist Gegenstand des zweiten Problemkreises. Hinsichtlich des ersten Aspektes unterstreicht Balthasar die Notwendigkeit der Universalisierung Christi durch den Geist, die seine Gleichzeitigkeit mit den Jüngern und den Glaubenden aller Zeit gewährleistet. Zu ihren zentralen Momenten zählen die Offenbarung des Ewigkeitssinnes der geschichtlichen Existenz Christi in den 40 Tagen seines nachösterlichen Erscheinens, seine sakramentale Präsenz