

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

in der Kirche, die geistgewirkte Einbeziehung der Kirche und ihrer Glieder in die Nachfolge Christi sowie Schrift und Tradition.

Mit dem Erscheinen Christi als des Hauptes der Geschichte – und damit sind wir beim zweiten Aspekt – tritt zunächst die Geschöpflichkeit seiner Glieder hervor. Balthasar reflektiert die ihr eigene Spannung als jene zwischen dem umgreifenden Erwähltsein in Christus und der Verwirklichung ihres Geschaffenseins. Sie manifestiert sich in der Kirche in der Einheit und der Differenz von Weltstand und Erwählungsstand, in der vorchristlichen Geschichte als Fragwürdigkeit ihres letzten Sinnes und in der biblischen Heilserwartung als sprunghaft voranschreitende Einübung Israels in den Selbstempfang von Gott her, wobei der in ihr liegende Verheißungscharakter erst aus der Perspektive der Erfüllung in Christus erfassbar wird. Damit stellt sich aber die Frage, ob Israels Profangeschichte einen Bezug zu der in Christus erreichten Fülle hat. Balthasar formuliert seine Antwort in Abgrenzung zu Hegel und Löwith dergestalt, dass „jene ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘, die Gott zunächst am Exempel Israels vornimmt, sich ... der allgemeinen ‚Entwicklung‘ *als eines Vehikels* ... *bedient*, um ihre ganz anderen Ziele zu erreichen“ (99). Da die Geschichte Israels auf den für alle Völker bedeutsamen Kairos der Menschwerdung zuläuft, verbürgt sie „die letzte Untrennbarkeit von Heils- und Weltgeschichte“ (101). Durch das Eintreten Christi in sie ist alle Geschichte sakral geprägt. Dies bezeugt die Gegenwart der Kirche in ihr. Sie steht in einer echten Schicksalsgemeinschaft mit der Welt und ist gerade so der Ort aller Entscheidung für Gott. Deshalb stellt nach Balthasar Christi Ringen um seine Braut „die letzte Wahrheit der Geschichte“ (110) dar. Ihre endgültige, von der geschichtlichen und geschichtsbildenden Gnade Christi ausgezeitige Gestalt wird erst eschatologisch offenbar.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

♦ Hosselmann, Roland: *Wende zur kulturellen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 40). Lit-Verlag, Münster 2004 (358).

Beim Asmussen-Symposium der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg 1998

und in seinem Gefolge stellte sich die Frage nach der evangelisch-lutherischen Verantwortbarkeit der Theologie bzw. Ekklesiologie des späteren Asmussen, die ekklesiologisch-ökumenisch als sehr fruchtbar erachtet wurde, katholischerseits vor allem von J. Außermaier, evangelisch-lutherischerseits von J. Pihkala. Die 2004 publizierte Dissertation von R. Hosselmann über Asmussens „Wende zur kulturellen Ontologie“ muss man als einen hervorragenden Beitrag zu dieser Frage erachten. Allerdings führt sie in puncto evangelischer Verantwortbarkeit der Position des späteren Asmussen nicht in die Richtung, die Außermaier (den Hosselmann für den „gegenwärtig wohl bedeutendsten Asmussen-Forscher im katholischen Bereich“ hält, 320) schon in seiner Habilitationsschrift „Konkretion und Gestalt“, mit der sich Hosselmann intensiv auseinandersetzt, erhoffte. Er kommt zu dem Ergebnis: Asmussens „Spätwerk war tatsächlich nach Gesinnung und Inhalt in jeder Hinsicht offen für ausgesprochen römisch-katholische Theologoumena. Freilich ist die evangelisch-lutherische Identität, die Außermaier bei Asmussen schlichtweg voraussetzt, aus evangelischer Sicht gerade das Problem“ (321). Ehe ich auf diese Quintessenz der Arbeit Hosselmanns zurückkomme, sei ein Blick auf Ihren Aufbau und Gang gerichtet.

„Die kontroverstheologische bedeutsame Wende, die Asmussen während des Kirchenkampfes im Übergang von einem aktualistischen zu einem kulturell-ontologischen Verständnis des Christusgeschehens vollzogen hat, bildet den Angelpunkt dieser Untersuchung“ (21). Hosselmann untersucht diese „Wende“ in dreifacher Hinsicht, nämlich in biografisch-zeitgeschichtlicher, in systematischer und in kontroverstheologischer Perspektive:

Im biografisch-zeitgeschichtlichen Teil I (24–91) wird zwischen der Zeit vor und nach 1945 unterschieden. Die Ausführungen sind durchwegs aufschlussreich und bestens dokumentiert. Als schwerwiegend zeigt sich schon hier das Zerwürfnis mit Karl Barth.

Im systematischen Teil II (92–218) geht es zunächst um den „Tatbestand der Wende“. Diesen zeigt Hosselmann als unbestreitbar auf und widerspricht in diesem Punkt sowohl Außermaier als auch Pihkala (vgl. 105). Allerdings hat Asmussen selbst, wie auch Hosselmann darstellt (vgl. 90f.), seine späteren Positionen zwar als ein über Barmen [Barmer Theologische Erklärung 1934, Anm. d. Red.] Hinaus, aber nicht