

Ansätze (beim Subjekt bzw. bei der Sozialität), auch konfessionell unterschiedliche Theologien (katholisch, orthodox, reformiert) und schließlich die ganze Spannweite der Spiritualität zwischen Mystik und Politik miteinander vermitteln. Ich wüßte nicht, wie man überzeugender die Relevanz des unverkürzten und authentischen Trinitätsglaubens der Kirche heute aufweisen könnte. Insofern zeigt sich der von A. gewählte Ansatz der wechselseitigen Korrelation von Rekonstruktion und Relevanz als äußerst furchtbar für die heutige Glaubensverkündigung der Kirche, und zwar keineswegs nur im Bereich der Trinitätstheologie.

M. KEHL S. J.

KNAPP, MARKUS, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt*. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (Bonner Dogmatische Studien 15). Würzburg: Echter 1993. 736 S.

Diese in Würzburg angenommene Habilitationsschrift von Markus Knapp greift ein außerordentlich komplexes und aktuelles Thema der gegenwärtigen Theologie auf: Wie läßt sich im Horizont einer „postmodernen“ Selbstreflexion der Neuzeit und des dabei aller utopischen Gehalte entkleideten Zukunftsverständnisses, aber auch angesichts des möglichen katastrophalen Scheiterns menschlicher Geschichte überhaupt, eine christliche Eschatologie argumentativ vertreten, die die geschichtstranszendente Vollendung der Geschichte durch Gott mit dem geschichtsverändernden Handeln des Menschen vermitteln will? Der Bogen wird weit gespannt, um eine Antwort auf diese Lebensfrage der Eschatologie heute sowohl biblisch wie auch theologiegeschichtlich, philosophisch und theologisch zu fundieren.

Als Leitfaden für die Suche nach einem theologisch sachgerechten Zukunftsverständnis wird der Begriff des Reiches bzw. der Herrschaft Gottes gewählt (43 ff.). Er bietet dem Autor u. a. die Chance, die im heutigen Kontext gestellte Frage nach der Zukunft rückzukoppeln an den Ursprung des christlichen Glaubens in der Verkündigung Jesu. Um andererseits die Zukunftsperspektiven der Moderne angesichts der Krise des neuzeitlichen Fortschrittsprojektes etwas differenzierter in den Blick zu bekommen, wird auf die von J. Habermas konzipierte Theorie des kommunikativen Handelns zurückgegriffen; sie soll der Theologie helfen, ihre Perspektive einer eschatologischen Zukunft im heutigen Problemkontext zu verorten. – Zur Durchführung dieses anspruchsvollen Programms entwirft der Verf. in der Einführung zunächst einmal sehr übersichtlich und kompakt den *Problemhorizont*, in dem heute die (philosophische und theologische) Frage nach der Zukunft der Geschichte gestellt wird. Im *ersten Teil* (47–270) wird dann in exegetisch-bibeltheologischer Perspektive die Königsherrschaft Gottes im AT, in der zwischentestamentarischen Zeit, in der Verkündigung Jesu und schließlich in der durch Tod und Auferstehung Jesu verwandelten Verkündigungssituation der jungen Kirche zum Thema gemacht. Aufgrund seiner detaillierten Darlegungen, die den neuesten Stand exegetischer Forschung widerspiegeln, kann der Verf. die Bedeutung der ntl. Basileia-Botschaft für die christliche Eschatologie darin erkennen, daß sie den Zugang zum Verständnis der christlichen Botschaft als Verheißung eines umfassenden Heils eröffnet, das alle Wirklichkeitsdimensionen erfaßt und auf ihr eschatologisches Ziel hin ausrichtet.

Im *zweiten Teil* geht der Autor der Frage nach, welche Bedeutung der Basileia-Botschaft in der *Geschichte* von Kirche und Theologie zukommt und welche Wandlungen des Basileiaverständnisses dabei zu beobachten sind (271–498). Dabei werden für die einzelnen Epochen der Kirchen- und Theologieggeschichte – jeweils nach einer sehr erhellenden Darlegung des Problemkontextes – je drei Vertreter behandelt: Für die Zeit der Alten Kirche Irenäus von Lyon, Origenes und Augustinus (273–312), für das Mittelalter Joachim von Fiore, Bonaventura und Thomas (321–348), für das Reformationszeitalter Luther, Calvin und die katholische Reform (349–407) sowie für die Neuzeit Schleiermacher und Ritschl, die katholische Theologie des 19. Jh.s sowie Neuansätze der Reich-Gottes-Theologie im 20. Jh. bei Barth, Tillich, Moltmann, Pannenberg im evangelischen Raum und die diesbezüglichen Auswirkungen des 2. Vatikanums auf die katholische Theologie (408–495). Bei diesem theologiegeschichtlichen Durchblick zei-

gen sich verschiedene Tendenzen, die bei einer systematischen Aneignung der Basileia-Botschaft nach K. beachtet werden müssen: eine Tendenz zur Verinnerlichung, ein spannungsvolles Verhältnis zur Christologie, eine relativ geringe Bedeutung der Wirklichkeit des Kreuzes, ein ungeklärtes Verhältnis zur innergeschichtlichen Fortschrittodynamik sowie eine wechselhafte Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Basileia-Wirklichkeit.

Im *dritten (systematischen) Teil* erläutert K. zunächst die von Habermas konzipierte Theorie des kommunikativen Handelns; er sieht ihre Funktion mit Habermas darin, als normativer Maßstab einer kritischen Gesellschaftstheorie die Potentiale und Gefährdungen der Moderne erkennen zu helfen (501–550). Danach vergewissert K. sich der philosophischen Grundlagen dieser Theorie des kommunikativen Handelns, erläutert ihre Beurteilung der Religion und fragt schließlich nach der Situation der Theologie im Hinblick auf sie (550–582). Dabei stellt sich K. (wohl schärfer als manche anderen Theologen, die an Habermas anknüpfen) insbesondere dem Problem, wie Theologie möglich bleiben soll „unter den Prämissen nach-metaphysischen Denkens“, so wie Habermas es für allein noch verantwortbar hält. Um die Theologie innerhalb des „linguistic turn“ gegenwärtiger Philosophie nicht „sprachlos“ werden zu lassen, unternimmt K. (im Anschluß an G. Ebeling und R. Schaeffler) eine Analyse des Gebetes als eines eigenen genuinen „Sprechaktes“, in dem der Mensch seine Welterfahrung vor Gott bringt und sie von daher sich im ganzen neu erschließen läßt – eben im Horizont der Verheißung einer universalen Versöhnung (575). Durch den Rückgang auf diesen „wahrhaftigkeitsanalogen Geltungsanspruch“ des Glaubens kann der mit der Glaubensbotschaft verbundene „soteriologische Geltungsanspruch“ in der Tat als ein universaler Geltungsanspruch verstehbar gemacht werden; und zugleich kann aufgewiesen werden, inwiefern man ihm nur im Glauben gerecht werden kann (570).

K. möchte dann in einem weiteren Schritt zeigen, daß das mit der Basileia-Botschaft angesagte eschatologische Heilsgeschehen „konstitutiv ist für genau den Erfahrungszusammenhang, der den soteriologischen Geltungsanspruch zu stützen vermag“ (581). Zu diesem Zweck erläutert er in einer systematischen Zusammenschau die verschiedenen Aspekte des Basileia-Geschehens (die souveräne Initiative Gottes, die Gegenwart der Basileia-Wirklichkeit, ihr Verhältnis zur Geschichte, die eschatologische Spannung, die Vollendung der Basileia) und fragt dabei jeweils, inwieweit der sich damit konstituierende *Erfahrungszusammenhang* von Heil eingeholt werden kann von der Theorie des kommunikativen Handelns (583–664). Der „Überschuß“ der Basileia-Wirklichkeit zeigt sich schließlich darin, daß die Idee einer unversehrten Intersubjektivität nur von der Voraussetzung einer umfassenden Solidarität mit allem Lebendigen her konsistent entwickelt werden kann; und diese Voraussetzung ist nur theologisch zu denken, indem Gott verstanden wird als „Agape-Geschehen“ (648), das ungeteilte Solidarität im Sinne einer vorbehaltlosen Selbstüberschreitung auf die anderen hin begründet und unterfängt. So erweist sich schließlich das Kommen der Gottesherrschaft als ein solches Agape-Geschehen, das der Mensch zwar nicht von sich aus vollenden, in das er sich aber hineinstellen kann, indem er sich um ein „uneingeschränkt kommunikatives Wirklichkeitsverhältnis“ bemüht (626).

Abschließend greift K. die in der Einführung aufgeworfene Problematik wieder auf: Denn die Frage nach der Zukunft muß von diesem Ansatz her auch angesichts einer drohenden universalen Katastrophe offengehalten werden. Unter Rückgriff auf v. Balthasars „Theologie des Karsamstag“ verdeutlicht er: Das von Gott her sich ereignende Agape-Geschehen vermag „in ohnmächtiger Liebe auch hinauszusteigen in den Abgrund der gescheiterten Geschichte, um sich so im stummen Dabeisein mit seiner zerstörten Schöpfung zu solidarisieren“ (676). Das läßt sich nach K. zwar nicht im Sinne einer eschatologischen Allversöhnungslehre ausdeuten, aber eben doch so, daß Gott auch angesichts eines vom Menschen selbst verschuldeten katastrophischen Endes der Geschichte noch ein Grund der Hoffnung sein kann.

Diese Untersuchung besteht nicht nur durch die immense Belesenheit des Autors und seine synthetisch-systematische Argumentationskraft, die die verschiedensten Ansätze in ein fruchtbares, die Unterschiede nicht verwischendes Gespräch miteinander bringen kann und sich so im besten Sinn als „kommunikative Vernunft“ erweist. Dar-

über hinaus bietet dieses Buch einen ausgezeichneten, auf hohem Reflexionsniveau stehenden und doch verständlich geschriebenen Durchblick durch Geschichte und Gegenwart der Theologie unter dem biblischen Leitmotiv des Reiches Gottes und seiner Wirklichkeitsgestaltenden Kraft. Sowohl den inhaltlichen Optionen als auch dem methodischen Vermittlungsvorschlag K.'s (eben zwischen Theologie und einer Theorie des kommunikativen Handelns) kann ich nur voll zustimmen. Wenn das Buch nur nicht so dick wäre ... Man kann nur hoffen, daß sich davon nicht allzu viele abschrecken lassen. Es wäre zu schade für diese verlässliche und erhellende Untersuchung, die ein ausgezeichnetes Beispiel für moderne theologische Sprach- und Kommunikationskultur darstellt.

M. KEHL S. J.

FABER, EVA-MARIA, *Kirche zwischen Identität und Differenz*. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 9). Würzburg: Echter 1993. 449 S.

FABER, EVA-MARIA, *Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen*. Würzburg: Echter 1994. 166 S.

Mit zwei sehr beachtenswerten ekklesiologischen Werken tritt die Autorin, seit 1990 Assistentin bei Prof. Gisbert Greshake in Freiburg, an die Öffentlichkeit. Das zweite stellt eine überarbeitete, für einen größeren Leserkreis gedachte Fassung v. a. des 3. Teils des 1. Buches, also ihrer Dissertation dar. Unter dem erkenntnisleitenden Formalobjekt „Identität und Differenz“ werden zwei sehr verschiedene ekklesiologische Ansätze miteinander verglichen: Der von R. Guardini und der von E. Przywara. Was F. mit beiden Zentralbegriffen bezüglich des Kirchenverständnisses meint, beschreibt sie gleich am Anfang (4) sehr treffend: „Die ‚Kirche der Identität‘ ist jene Kirche, die von Harmonie geprägt ist, ein Symbol heilvoller Einheit und bergender Gottesnähe. Sie steht in innerer Einheit mit Christus und läßt das Reich Gottes im Vorschein schon Wirklichkeit werden.“ Bezüglich der Welt geht es dieser Kirche entweder um Integration oder leuchtenden Kontrast. „Der ‚Kirche der Differenz‘ hingegen wohnt eine dialektische Unruhe inne: Sie muß stets ihre eigene Differenz zu Christus bekennen und verbleibt in Differenz zum Reich Gottes, dem sie sich nicht graduell annähert, sondern von dem sie sich noch prinzipiell unterscheidet. Als Werkzeug des Heils verwirklicht sie dieses nicht schon, sondern erfährt gerade noch schmerzlicher, daß es noch aussteht. Unter den Bedingungen des Noch-nicht begegnet die Welt ihr als fremd und gar feindlich, obwohl sie andererseits auch selbst ein Stück Welt, nämlich unerlöste Welt ist; in ihr liegt ein Bruch; sie ist eine ‚durchkreuzte Kirche‘.“

Natürlich ist es Faber bewußt, daß (verstärkt nach dem 2. Vat. Konzil) jede Ekklesiologie die Kirche in der Spannung zwischen „Schon“ und „Noch-nicht“ (des Reiches Gottes), zwischen „Identität“ und „Differenz“ (zu Christus und seinem Heil), zwischen Ostern und Karfreitag konzipieren muß. Aber ihr scheint diese Spannung in der katholischen Ekklesiologie, gerade auch in der sich dieser Spannung bewußter gewordenen nachkonziliaren Zeit, doch weithin zugunsten einer stärkeren Betonung der Identität bei Hintansetzung der Differenz aufgelöst oder gemildert zu werden. Die konkrete heilsgeschichtliche Situation des von Sünde und Tod noch angefochtenen Wartens auf die vollendete Parusie („Zwischenzeit“ unter dem Kreuz) wird nach ihr im Feld der dogmatischen und pastoralen Ekklesiologie bereits zu sehr vom Vollendungsglanz des österlichen Herrn und seines vollendeten Sieges überstrahlt. Gleichsam als Modell dieses vorherrschenden Typs von Ekklesiologie wird R. Guardinis Kirchenkonzept (Kirche als „Symbol der Wahrheit“) vorgestellt (1. Teil). Genau im Gegensatz dazu steht E. Przywara mit seinem (von der „Analogia entis“ her geprägten) Verständnis der „Kirche des je größeren Gottes“ (2. Teil); es gilt der Verfasserin als heilsame prophetisch-kritische Korrektur an bestimmten Einseitigkeiten des modernen Kirchenbegriffs.

In gut lesbaren und außerordentlich präzisen, den jeweiligen Anliegen der beiden Theologen wirklich gerecht werdenden und sie zugleich konsequent unter dem leitenden Erkenntnisraster auslegenden Analysen werden diese beiden Kirchentheologien