

Der Verf. hat seiner Aufsatzsammlung den Leitbegriff „Literaturtheologie“ vorangestellt, welchen er von Alois M. Haas, dem Zürcher Germanisten, übernommen hat. Haas hatte ihn herangezogen, um die in von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ vorliegenden Studien zu kennzeichnen. Er hatte sie in den 30er-Jahren abgefasst und in ihnen nachgestaltet, was er als Philosoph und Theologe aus den Werken der Dichter und der Denker vernommen hatte. K. erläutert im ersten der Aufsätze genauer, was er unter „Literaturtheologie“ versteht – „Dass alles Geschriebene sich der Theologie nähert – Was ist Literaturtheologie?“ Dabei setzt er sich von dem Aufsatz ab, den Karl-Josef Kuschel unter dem Titel „Theologen und ihre Dichter“ (ThQ 172, 1992, 98–116) veröffentlicht hatte und in dem er auch auf von Balthasars Theologie eingegangen war. Dort hatte er von Balthasar abgesprochen, sich ernsthaft auf einen Dialog mit dem, was die Dichter im Sinn haben, eingelassen zu haben. Dass von Balthasar seine Philosophie und seine Theologie jedoch in einem grundlegenden Sinne aus dem Dialog mit den Dichtern gestaltet hat, kennzeichnet die Eigenart seines Denkens treffend. In welchem Maße und in welche Richtungen hinein es zutrifft: Dies darzulegen ist der Sinn der im vorliegenden Bd. gesammelten Aufsätze. Es zeigt sich dabei, dass von Balthasar – auch als Philosoph und Theologe – Germanist geblieben ist.

Dieses Buch, das einen Autor verrät, der „mit Leib und Seele“ bei seiner Sache ist, lässt mehr als viele andere Bücher über von Balthasar erkennen, wie dessen Denken lebensmäßig „verortet“ war. Das persönliche Profil des großen hinter uns liegenden Jahrhunderts tritt hinter seinen Büchern lebendig hervor. W. LÖSER S. J.

SCHUMACHER, THOMAS, *Perichorein*. Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologik. München: GGP media on demand 2007. 386 S., ISBN 978-3-936909-07-4.

Thomas Schumacher (= T. S.) befasste sich in seiner 1997 erschienenen philosophischen Dissertation mit trinitarischen Ansätzen bei Nikolaus von Kues (1401–1464). Cusanus widersetzt sich einer statischen Systematisierung und drängt stattdessen zur Verflüssigung begrifflicher Schemata hin zur Dynamik des Mit-Denkens als lebendiges Ereignis. Insofern lässt sich die nun vorgelegte theologische Doktorarbeit von T. S. in diesen Duktus einordnen: Theologik, wie sie Hans Urs von Balthasar (1905–1988) versteht, kann richtig nur als ein „perichorein“, ein Mit-Vollziehen des göttlichen Tanzes von Vater, Sohn und Geist erschlossen werden: „Das Geheimnis ‚widersteht jeder glatten Aufarbeitung‘ und jeder ‚geradlinigen Bewältigung‘ durch das Denken, das stets auf eine ‚kreisende Bewegung‘ verwiesen und dem jeder abschließende Zugriff verwehrt bleibt“ (119). Balthasar ist metaphysischer Dramaturg: Er bringt ein ganzes kosmisches Theater zur Aufführung und zeigt so die den Menschen in seinem Wesen treffende Präsenz göttlicher Freiheit. T. S. verfolgt diese anthropo-theologische Grundhandlung in vier Großkap.: 1. Theo-Logik, 2. Trinitarische Reflexion, 3. Ökonomische Explikation und 4. Ergebnis und kritische Würdigung.

1. Theo-Logik: Ausgangspunkt: Die transzendentalen Bestimmungen des Seins – „pulchrum“ – ‚bonum‘ – ‚verum“ – verweisen auf die Wirklichkeit Gottes (13); Balthasar modifiziert damit die (neu-)scholastisch gängige Einteilung. „Mit seiner Option für das ‚pulchrum‘ trägt Balthasar zudem dem metaphysischen Grundproblem einer Verhältnisbestimmung von Meta-Ontik und Meta-Noetik im Ansatz Rechnung, indem er die Phänomenalität als Grundlage für Evidenz bereits in seiner Grundoption verankert“ (13). Die Beziehung der Transzendentalien zueinander ist perichoretisch angelegt. Damit ist die philosophische Fragestellung eröffnet: Balthasar gibt Hegel gegenüber Kant den Vorzug (23), womit eine Ästhetik des Geistes ins Leben gerufen wird. Und diese Geistmetaphysik, scheint es, bezeugt die Entsprechung („Konvergenz“) von Pneumatologik und Christologik: „Das Wahrheitsgeschehen entfaltet sich daher entlang der Dimensionen des Geistigen: des Bewusstseins und der Freiheit: Wahrheit ereignet sich personal“ (29f.). Der von Christus verheißene Geist der Wahrheit entbietet für alle Menschen das Denken und damit auch Lieben der Wahrheit, die im Letzten personal und in sich dialogisch, Dreigespräch (Trinität) ist. Die Theologie vollendet die Philosophie insofern, als sie einen konkreten Adressaten für die menschlichen Fragen anbietet



kann: den biblischen Gott (50–63), ausgelegt durch den Herrn: „Jesus Christus ist im Pneuma der ‚Ausleger des Vaters‘“ (93).

2. Trinitarische Reflexion: Pneumatologik und Christologik bezeichnen in ihrem Zusammenspiel die Weise, wie es um die Stellung des Menschen im Kosmos bestellt ist: „Diese ‚echte‘ Theodramatik läßt sich genau daran festmachen, daß Gott selbst innerhalb des Weltgeschehens auftritt“ (137). „Jesus Christus als der Gottmensch stellt in seiner hypostatischen Union den Modus dar, auf welche Weise Gott sich in das Weltspiel einläßt“ (138). Es handelt sich um eine eschatologische Dramatik, die von Jesus vollzogen wurde und so den Blick in das göttliche Leben selbst erschließt: „In systematischer Perspektive entspricht die Differenzierung von ‚immanenter Trinität‘ und ‚ökonomischer Trinität‘ der Unterscheidung von Gott selbst (in sich) und Gott hinsichtlich seines inkarnatorisch-theodramatischen Verhältnisses zur Welt, worin er seinerseits kein anderer als er selbst ist“ (152). Im Blick auf die Sendung des Sohnes spricht Balthasar von „einer innertrinitarischen Kenose“; er „statuiert damit das theologische Paradigma der ‚Einexistenz des Begrenzten im Unbegrenzten‘. Er bezeichnet dies in theodramatischer Perspektive als ‚Umlegung‘ (Inversion) der immanenten Dimension der Trinität in die ökonomische Dimension“ (167). Die Welt hat so Anteil am dreifaltigen Leben: „Das eine Gottsein ist den Hypostasen koextensiv: Das Gottsein selbst ist trinitarisch“ (199); „Im ‚oszillierenden Geschehen‘ der gegenseitigen kenotischen Selbsthingabe von Vater und Sohn erblickt Balthasar die ‚absolute Flüssigkeit der Liebe‘ des einen Gottseins im Sinne des wechselseitigen ‚Ineinanders‘ (Perichorese). [...] Der Geist als der Dritte ‚entsteigt der Gegenseitigkeit‘, dem ‚Über-schwingen‘ der Liebe von Vater und Sohn als das dieser Liebe selbst ‚Unfaßbare, Ungreifbare und doch zugleich vollkommen Freigegebene‘ und diese Liebe überhöhend Vollendende“ (213f.).

3. Ökonomische Explikation: Die Weltbühne ist der Ort göttlicher Epiphanie. Inkarnation, Pascha-Mysterium und Geistsendung bestimmen die Handlung (219). Ewigkeit und Zeit treffen im Christus-Ereignis zusammen, aber so, dass die Geschichtlichkeit nicht ihre Dramatik verliert: „Präexistenz und (inkarnatorische) Existenz des Sohnes sind einander inkommensurabel; beide bedeuten die Auslegung des einen Gottseins sui generis. [...] Das Theologoumenon von der Präexistenz steht im Dienst der Christologie, nicht der Mythologie“ (224). Die Halbgötter des Mythos werden und vergehen (in Rache und Schuld) und sind so selbst erlösungsbedürftig. Der biblische Gott, den Jesus auslegt, bleibt demgegenüber der in seiner Liebe souveräne Unwandelbare: „Dieser Mensch Jesus ist genau als Mensch d.h. qua Menschsein die Selbstentäußerung Gottes. Inkarnation bedeutet keine ‚Verwandlung‘ oder Transformation von Gottheit in Menschheit. Das konkrete Menschsein Jesu ist das, was ‚entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert‘. Der theodramatische Selbstvortrag bedeutet insofern in seiner inkarnatorischen Gestalt ‚kein Werden im innerweltlichen Sinn‘, ‚kein Entstehen dessen, was irgendwann nicht war‘. Auch an dieser Stelle ist aus kreatürlicher Perspektive die Analogie zu berücksichtigen“ (233). Analogie bedeutet Entsprechung (Konvergenz) von göttlicher und menschlicher Freiheit: „Balthasar kann Jesus Christus von hier aus in einem umfassenden Sinn als ‚konkret gewordene Analogia Entis‘ bezeichnen, worin zugleich eine Normativität Jesu Christi für Welt und Geschichte insgesamt grundgelegt ist“ (241). Der Kreis schließt sich: Der Schöpfer-Geist von Welt und Geschichte ist untrennbar mit dem Wirken des Logos verbunden: „Christologie ist daher nach Auffassung Balthasars per se als Geistchristologie zu verstehen“ (255). Das Pascha-Mysterium ist das Mysterium des Geistes: Der „Gang zum Kreuz“ (267), der „Gang zu den Toten“ (283) und der „Gang zum Vater“ (296) explizieren das Geheimnis dessen, was *creatio ex nihilo*, menschliche Freiheit, in letzter Tiefe meint: „Eschaton“ (307). „Im Eschaton der Verherrlichung des Sohnes beim Vater zeigt sich diese aus der gemeinsamen Menschennatur und gemeinsamer Geschichte resultierende mitmenschliche Dimension in das Gott-Mensch-Verhältnis als solches integriert“ (325). Die Vollendung der Schöpfung ist Gott selbst (334).

4. Ergebnis und kritische Würdigung: Balthasars Denken ist metaphysisch und dramaturgisch zugleich; es ist Seins-performance, nur im Mit-Vollzug erschließbar. Dem „perichorein“ der göttlichen Personen inhäriert – sofern der Mensch als Adressat erscheint – ein philosophischer, an das Denken gerichteter Anspruch: Die Dynamik ge-



schöpflischer Freiheit angesichts des – und hier grenzt sich Balthasar von Hegel ab (358) – freien Gottes. In diesem Ringen um eine dem Geheimnis Gottes angemessene Denkform bleibt Balthasars Interesse an einer historisch-kritischen Sichtung der Heiligen Schrift sekundär (358). Schönheit, Gutheit und Wahrheit (*pulchrum – bonum – verum*) aber hat es schon lange vor bestimmten biblischen Textzeugnissen gegeben. Und darin besteht ja gerade die Konvergenz von Pneumatologie und Christologie *pro nobis*: Das Pneuma und der Logos Gottes sind so alt wie die Bretter der Weltbühne selbst.

T. S. leistet mit vorliegender Dissertation einen weiteren, wichtigen Beitrag zur Erschließung der Ästhetik Balthasars, die ihre Stärke in der Erschließung gott-menschlicher Präsenzen entfaltet.

Als orthographische (meist wohl computertechnisch, nachträglich entstandene) Corrigenda in dieser Arbeit wären zu nennen: „elkqesiv“ (189, Anm. 236), „Beutung“ (227), „eu0xaristei~n, eu0logei~n“ (268, Anm. 242), „φιλάμθρωπος“ (274, Anm. 266).

S. MÜLLER

BETTEGA, CRISTIANO, *Theologie der Geschichte*. Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; Band 50). Berlin/Münster: LIT 2007. 256 S., ISBN 978-3-8258-0353-7.

Kann die von dem italienischen Philosophen Giovambattista Vico formulierte Äquivalenz des Faktischen mit dem Wahren (*verum et factum convertuntur*) zum Ausgangspunkt einer theologischen Reflexion gemacht werden? So ungewöhnlich diese Frage in der deutschsprachigen Theologie klingen mag – der italienische Theologe Bruno Forte erkennt in dieser den Grundansatz seines mittlerweile in 28 Monographien explizierten Œuvres (61–68, leider gehen diese nicht auch vollständig aus dem Literaturverzeichnis hervor, 229 f.), welches nun durch die vorliegende Studie Cristiano Bettegas (= B.) dem transalpinen Denken als eine der ersten genuin „italienischen“ Theologien präsentiert wird. Wer an dieser Stelle Probleme mit dem Topos „italienische Theologie“ hat, sieht sich sogleich an das erste Kap. verwiesen, in welchem es um die „Verortung des Werkes von Bruno Forte in der italienischen Theologie der Gegenwart“ geht (27–53). Sich auf die Einschätzung namhafter aktueller Theologen Italiens stützend, führt B. aus, inwiefern man aufgrund der politischen Konstellation bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, wegen der kirchlichen und theologischen Lage jedoch sogar bis nach dem Zweiten Vatikanum überhaupt nicht von einer „italienischen Theologie“ sprechen kann. Interessant, leider auf nur gut zwei Seiten ausgeführt (40–42), ist die Einteilung der aktuellen Lage der italienischen Theologie in fünf Richtungen, innerhalb derer Bruno Fortes „Theologie als Geschichte“, die ihrerseits einige Ansätze italienischer Theologen des 20. Jhdts. zur Reflexion der Geschichte im theologischen Zusammenhang aufgreift (51 f.), einen eigenen Rang einnimmt. Dieses informative und die Lage der Theologie in Italien treu wiedergebende Kapitel stößt, v. a. mittels der Zitate in den Fußnoten, weiterführende systematische Fragestellungen an, die es leider nicht begrifflich einholt, wie beispielsweise die Frage nach dem Verhältnis der „Pluralität“ von Theologien zur „Universalität“ der Theologie und damit nach dem Verhältnis von Theologie zu Postmoderne und Pluralismus (44). Während diese Frage für die italienische Theologie, welche sich bislang am „Import“ von theologischen Texten ausgerichtet hatte, nun die Herausbildung eigener Ansätze mit sich bringt, richtet sie an die deutschsprachige Theologie den Appell, sich verstärkt neuen theologischen Ansätzen aus dem romanischen Sprachraum zu öffnen, die auf ganz andere Denker und Traditionen rekurrieren und somit auch hierzu neue Impulse zu geben vermögen.

Im Fall Bruno Fortes ist ein solcher „vergessener“ neuzeitlicher Denker Vico, wie B. im zweiten Teil, der „Hinführung zu Bruno Fortes Theologie“ (55–69) andeutet (57, vgl. 13). Einige überbordene Beschreibungen seiner neapolitanischen Heimat oder seines Werdeganges (ist für das theologische Profil eines Denkers der Hauptzeleberrant dessen Bischofsweihe essentiell und muss hierzu auf das „Wochenblatt von Chieti-Vasto“ verwiesen werden?, 60) sind möglicherweise als sprechender Ausdruck der der Konkretheit hingewandten Theologie Fortes zu werten (ein weiterer Beleg für diese „Konkretheit“ B.s findet sich auf 188, Anm. 156, wo – äußerst unüblich für wissenschaftliche