

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

Arbeiten – auf das Schott-Messbuch für die Wochentage verwiesen wird). Auf 61 ff. finden sich sodann die Beschreibung von „Anliegen“ und „Grundaussagen“ der Theologie Fortes sowie eine kurze Vorstellung seines Werkes.

Die beiden zentralen Kap. führen in die „Theologie der Geschichte“ Bruno Fortes und damit in seinen theologischen Ansatz (3. Kap., 71–136) bzw. in dessen Ausgestaltung als „Trinität als Geschichte“ (4. Kap., 137–189) ein. Die grundlegende geschichts-theologische Auseinandersetzung wird mit Augustinus, Joachim von Fiore und Karl Löwith geführt (73–79), wohingegen das fortesche Konzept an den Konzeptionen Hegels, Vicos, von Dreys, Schellings, Kierkegaards und Barths profiliert wird (80–105). Dabei folgt auf die Ablehnung der vernunfttheoretischen hegelschen Konzeption, welche für göttliche Transzendenz und Liebe keinen Raum lasse, die Herausstellung der geschichtlichen Offenheit auf Zukunft und Vorsehung bei Vico bzw. auf die Kritik an einer absoluten Freiheitskonzeption Schellings, welche die Begriffe des „Nichts“ und der „Verpflichtung“ in Gott eintrage, die Herausstellung der „Hermeneutik des Konkreten“ bei Kierkegaard. An diese beiden „Gegensatzpaare“ Hegel/Vico bzw. Schelling/Kierkegaard schließen sich nicht zufällig, sondern gewissermaßen als deren „Auflösung“, von Drey (an das Erste der „Paare“) und Barth (an deren Letzteres) an: Beide stellen die Nicht-Fassbarkeit der Offenbarung für den Menschen heraus; und beide nehmen den Ausgangspunkt radikal bei der Offenbarung. Damit hat B. – leider nur indirekt (intuitiv?) und nicht begrifflich-explicit – den systematischen Ort der forteschen Theologie angezeigt: Ablehnung jeder Identifizierung der Trinität mit logischer Notwendigkeit oder absoluter Freiheit (Hegel/Schelling) und Betonung der Konkretheit des Geschichtlichen und damit der hermeneutischen Erschließung desselben (Vico/Kierkegaard), woraus folgt, dass die Theologie nicht „transzendental“, sondern von der sich in der konkreten Geschichte ereignenden Offenbarung (von Gott her), d. h. „hermeneutisch“, ausgehen muss (von Drey/Barth).

Dieser Ansatz eröffnet sodann zwei interessante Korollare: Einerseits gelangt Forte von der Kritik an der Verengung des zweideutigen „*revelatio*“-Begriffs (im Sinne von „Entbergen“ bei gleichzeitigem Sich-„Verbergen“) bei Hegel (Reduktion auf den „Offenbarungs“-Begriff als reiner „Entbergung“) über die Wort-Schweigens-Dialektik der göttlichen Offenbarung im Sohn zu Dionysios Areopagita (105–112), woraus sich wiederum der Dialog mit Martin Heideggers Überwindung der metaphysischen und transzendentalen Fragestellung und mit dessen Konzept des Zuhörens auf die „Gabe des sich-hingebenden Seins“ ergibt (113). Die Deutung des geschichtlichen Ereignisses als „Er-gebnis“ (114) avanciert demzufolge zu einem bedeutenden Grundkonzept Fortes. Andererseits macht die Interpretation der christologischen Ambivalenzformeln von Chalcedon den ekstatischen Charakter des christologisch-revelatorischen Geheimnisses deutlich (116–121) und führt zur Auseinandersetzung mit den „ek-statischen“ Konzeptionen Rahners und Lévinas' (121–126). Auf diesen Seiten wird die Grundkonzeption Fortes, welche bereits im Vorhergehenden hinter den Ausführungen B.s vermutet werden konnte, deutlich: die Ablehnung des transzendentalen Ansatzes als Erbe des „abendländischen Imperialismus der Subjektivität“ (126), einer Subjektivität, welche – theologisch gesehen – die „Aufmerksamkeit“ zu sehr „auf den ‚Hörer des Wortes‘ gerichtet [hat] zu Lasten des Wortes selbst“ (123). Forte sucht dagegen – stets in der Darstellung B.s – den Ausweg mit Lévinas in der „Wiederentdeckung der Alterität und ihrer Transzendenz“ (124). Diese „Flucht“ über die radikale Alterität in die Objektivität real-faktischen Geschehens der Offenbarung als einer gänzlich von Gott herkommenen Handlung beinhaltet zunächst eine Reihe von Vorteilen und konstruktiven Gedanken für die Theologie. Deren theologisch-konzeptioneller Ausführung scheint alles Übrige des Bds. gewidmet zu sein: zunächst die noch im dritten Kap. angesprochenen Aspekte der Wahrung der Undurchdringbarkeit des letzten Geheimnisses der Trinität (126f.), die trinitarische Rückbindung der Schöpfung (128), die Neuprofilierung der Eschatologie (129–132) und eine Neubewertung des Osterereignisses (132). Die bedeutendste Konsequenz zieht indes die Trinitätstheologie aus dem forteschen Ansatz (4. Kap.). Hier bestätigt Forte seine Ablehnung des transzendentaltheologischen Ansatzes durch das Missverständnis des rahnerschen Axioms der Äquivalenz von ökonomischer und immanenter Trinität „und umgekehrt“ (140f.): „[D]ie Liebe Gottes kann ihrer

Offenbarungsgeschichte nicht untergeordnet werden. Wenn es so wäre und sich die immanente Trinität in der Ökonomie der Heilsgeschichte völlig widerspiegelte, würde Gottes Unsagbarkeit nicht bewahrt und es gäbe für eine göttliche Transzendenz keinen Raum mehr: Gott wäre in der Geschichte dieser Welt endgültig eingeschlossen“ (141). Wie dieser Ansatz dann bei Forte konsequent auf die Trinitätstheologie ausbreitet ist, analysiert B. im Anschluss und beschließt dies mit der „Gegenprobe“ seiner Analysen anhand der „trinitarischen Mariologie“ und der „trinitarischen Betrachtung der Schönheit“ im 5. Kap. („Das Ganze im Fragment“, 191–216).

Statt diesen Ausführungen im Einzelnen nachzugehen, sollen einige systematische Bemerkungen an dieser Stelle Berücksichtigung finden. Der Ansatz beim „Faktischen“ der Offenbarung verweist die Theologie an ihre Fundamente in den geschichtlichen Ereignissen im Neuen Testament zurück und bindet auf diese Weise die Systematik wieder enger an die Ergebnisse der Exegese. Zudem wird so die Konkretheit der christlichen Botschaft zum Ausdruck gebracht, was sich insbesondere für die Trinitätstheologie von großem Vorteil erweist, welche ansonsten – gerade im „postmodernen“ Diskurs – gefährdet ist, der Diskreditierung als philosophische Spekulation bzw. als „Hellenisierung“ des Christentums ausgesetzt zu sein. Diese Aufmerksamkeit für die theologische Argumentationslage in der „Postmoderne“ zeichnet den fortischen Ansatz zweifelsohne aus. Indem er auf Vico rekurriert, macht er einen Denker der abendländischen Tradition für die Theologie fruchtbar, welcher aus dem „herrschenden Muster“ neuzeitlich-moderner Denkentwicklung aussert und daher bislang noch nahezu unbeachtet geblieben ist. Insofern kommt der „trinitarischen Theologie der Geschichte“ Bruno Fortes durchaus eigenständiges theologisches Gewicht zu.

Kritische Anfragen ergeben sich dann – stets auf der Grundlage der Darstellung B.s –, wenn die Konzepte der trinitarischen Liebe und des ökonomischen *revelatio*-Ereignisses gegen spezifisch neuzeitliche Topoi subjektiver Freiheit und Identität ausgespielt zu werden scheinen. Ist Geschichte nur Ereignis und Geschehen, nicht aber Freiheit und Entscheidung? Während im Zentrum von B.s Darstellung der fortischen Geschichtstheologie die Konzepte „Ereignis“ und „Liebe“ stehen, wird der Freiheitsbegriff an keiner Stelle eigens begrifflich profiliert bzw. systematisch eingesetzt. So dient das Adjektiv „frei“ (bzw. das Substantiv „Freiheit“) meist als Attribut für „liebervoll“ oder „unbedingt“ (etwa 82f., 128, 133, 168, 173); ferner wird der Freiheitsbegriff gegen Hegel gewandt, ohne dass dem hegelschen Verständnis von „Freiheit“ selbst nachgegangen würde. Zudem genügt B. dadurch, dass er den schellingschen Freiheitsbegriff mit absoluter Verpflichtung ineins setzt, dessen – in dieser Weise relativ einfache – Widerlegung. Durch diese Methode wird keine der vielen Möglichkeiten genutzt, den Freiheitsbegriff systematisch zu behandeln. So ist es immerhin bezeichnend, dass die signifikanteste Aussage zur „Freiheit“ in einer Fußnote über Anselm von Canterbury gemacht wird (99). Weiterhin weist ein Kasper-Zitat auf die Freiheit als essentiellen Zielpunkt der Liebe hin (168).

Möglicherweise ist es der Abneigung gegen die neuzeitliche Subjektivität und deren Freiheit geschuldet, dass auch keine anthropologische Entfaltung des doch so wichtigen Begriffs der „Personalität“ stattfindet. Gerade im Konzept einer trinitarischen Geschichtstheologie müsste der Personbegriff eine systematische Betrachtung erfahren. Stattdessen insistiert B. auf der fortischen Akzentuierung der „re-velatio“ gegen einen hegelianisch gefärbten „Offenbarungs“-Begriff (69, 101, 105–107) und auf der Widerlegung des zweiten Teils des rahnerschen Äquivalenzaxioms von ökonomischer und immanenter Trinität („und umgekehrt“, 139–142). Da es sich bei beiden Konzeptionen nicht um originäre Ergebnisse fortischen Denkens handelt, sondern wohl auch von Forte selbst eher zur Illustrierung und Akzentuierung seiner „trinitarischen Geschichtstheologie“ herangezogen werden, wirkt deren Betonung bei gleichzeitiger Unterbelichtung anderer Aspekte des fortischen Denkens im systematischen Gesamtzusammenhang etwas abundant.

Bruno Fortes Anliegen ist: „Welt und Geschichte sind also Ereignis der Selbstmitteilung Gottes“ (22). In diesem Sinn fasst B. zusammen: „Also keine bloße Verkettung von Ereignissen, sondern vielmehr ihre Auslegung, ihre Annahme, ihr Verständnis und ihre Verbindung mit dem göttlichen Geheimnis, das bildet – Bruno Forte zufolge – den tiefs-

ten Sinn der Geschichte. Es geht also darum, sich der objektiven Taten subjektiv bewusst zu werden, das konkrete, historische Tatsächliche ins personale, geschichtliche Erleben zu verwandeln und dadurch das handelnde und gegenwärtige Dasein Gottes zu erkennen“ (162). Diesen Aspekt für das systematische theologische Denken neu akzentuiert und mit der Trinitätstheologie innerlich-konzeptionell verbunden zu haben, dies ist das Verdienst Bruno Fortes. Dass diese Leistung nunmehr für das deutschsprachige Denken erschlossen und diesem nahegebracht wurde, verdanken wir indes B. Seine Darstellungsweise und Argumentation sind eingängig und flüssig, wenn auch nicht frei von Wiederholungen und Abundanzen. Insgesamt hätte man sich eine systematisch profilierte und konzeptionell schärfere Darlegung wie auch ein Personenregister gewünscht, was aber nichts an B.s Verdienst schmälert, die deutschsprachige Theologie für die theologischen Entwicklungen in Europa bzw. speziell in Italien geöffnet zu haben.

M. KRIENKE

ROBBEN, ANDREAS, *Märtyrer*. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 45). Würzburg: Echter 2007. 291 S., ISBN 978-3-429-02926-5.

„Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Märtyrerkirche geworden.“ Dieses Zitat von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994 steht am Beginn der Untersuchung des Osnabrücker Priesters Andreas Robben (= R.) über die Theologie des Martyriums bei Erik Peterson (= P.). Zentraler Bezugspunkt dieser bis 2006 unter Leitung von Werner Löser SJ an der Hochschule St. Georgen angefertigten dogmatischen Dissertation ist eine Reihe von Vorträgen, die der 1930 zur katholischen Kirche konvertierte Peterson 1935/36 auf Einladung des Katholischen Akademikerverbandes deutschlandweit gehalten hatte; sie wurden nach ihrer zunächst separaten Veröffentlichung im Bändchen „Zeuge der Wahrheit“ (bei Hegner) 1937 gesammelt und fanden 1951 Eingang in die „Theologischen Traktate“, die wiederum seit 1994 als Bd. 1 der Echter-Werkedition „Ausgewählte Schriften“ (= AS) Petersons erhältlich sind.

Die Bedeutung von P.s theologisch hochkonzentriertem Märtyrer-Traktat ist zwar der Forschung bis dato durchaus nicht ganz verborgen geblieben, allerdings wurde er noch nicht Gegenstand einer eigenen, ausführlichen Untersuchung. Dass R. sich dieser nicht einfachen Aufgabe mit offenkundiger Begeisterung angenommen hat, ist ihm sehr zu danken, und nicht weniger, dass er dazu die neuen Chancen ergriffen wie auch Mühen nicht gescheut hat, die sich mit der inzwischen vollständigen Edition der exegetischen Vorlesungen P.s aus seiner Zeit als Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät in Bonn (1924–1929) für die P.-Interpretation ergeben (Röm 1997; Joh 2003, Offb 2004, Lk 2005 sowie – nach Fertigstellung der Diss. von R. – 1 Kor 2006): Diese Vorlesungen mit ihren vielfach ins Dogmatische reichenden Erläuterungen waren der reiche Mutterboden für viele der sehr verdichteten Traktatveröffentlichungen P.s und sind darum sehr hilfreich zur Erschließung eines weiteren exegetischen wie theologischen Kontextes. Für die Märtyrerrhetik insbesondere von Bedeutung ist hier die erstmals 1926/7 gehaltene Vorlesung über die Johannes-Apokalypse (vgl. dazu R.: S. 25).

Die Untersuchung von R. startet mit gut 50seitigen Prolegomena, in denen das innerlich wie äußerlich bewegte P.-Leben (1890–1960) geschildert wird und einige theologisch-hermeneutische Voraussetzungen insbesondere im Blick auf die zentrale Rolle der Eschatologie bei P. geklärt werden, bevor der Weg nach einem Seitenblick auf Kierkegaards Gleichzeitigkeitsbegriff mit Darlegungen zum frühchristlichen Märtyrerbegriff anhand der Studie von Hans v. Campenhausen (1936, 2. Aufl. 1964) zum ersten Hauptteil der Arbeit überleitet.

Dieser Teil I bildet das Herzstück der Arbeit (57–156). Unter der Voraussetzung, dass „Zeuge der Wahrheit“ ein Titel ist, der zuerst Jesus Christus selbst gebührt (vgl. Joh 18,37), ist das erste Kap. christologischer Natur: R. geht dabei zu Recht aus vom Zeugnis, das Jesus Christus vor Pilatus abgelegt hat (Joh 18, vgl. 58ff.), um dann in einem kühnen christodramatischen Bogen aus den exegetischen Vorlesungen P.s Aussagen über Christus von der Präexistenz (Joh 1,1) bis zu seiner Wiederkunft zu versammeln.