

Offenbares Geheimnis und Apokalypse

Das religionsphilosophische Erbe des Hans Urs von Balthasar

Harald Senbert

In den *Fünf großen Oden* von Paul Claudel, die Hans Urs von Balthasar kongenial ins Deutsche übertrug, heißt es: »Mir auch wurden alle Formen der Natur anvertraut, damit ich sie alle im Geiste sammle, mich einer jeden zur Einsicht aller andern bedienend.«¹ Kaum ein anderes Wort spiegelt das denkerische Grundanliegen des phänomenologischen Morphologen und Pneumatikers Balthasar besser. Dieser vorgezeichneten Spur will ich in vier Gängen folgen.

Von der biographischen Außenseite (I) her, der Grunderfahrung der Einsamkeit in der Kirche, nähere ich mich zunächst dem Anfang des Denkwegs, der *Apokalypse der deutschen Seele*, die es als Deutung der geistigen Situation der Zwischenkriegszeit zu verstehen gilt (II). Dann komme ich auf Balthasars vollendete Theologie, die symphonische Entfaltung der einen Wahrheit in der *Trilogie der Liebe*, zu sprechen (III), die zeitparallel zum zweiten Vatikanischen Konzil, doch fern von dessen Öffentlichkeit entstand. Am Ende versuche ich den *Sach- und Zeit-Ort* dieser Theologie zu bestimmen (IV): zur Forderung, dass theologisches und philosophisches Denken nicht bloß Reflexion und schon gar nicht bloß Narration sein kann, sondern in allem ernststen Wissen um seine Endlichkeit dem Engelsgesang nahekomen muss.

I. Einsamkeit in der Kirche: der schmerzliche Leitakkord der Biographie

1974 publizierte Balthasar einen Aufsatz mit dem Titel *Einsamkeit in der Kirche*, in dem es heißt: »Es kann sein, dass der Einzelne heute die kirchliche Einsamkeit in einer ihm unheimlichen Weise, die er nicht für möglich gehalten hätte, zu spüren bekommt.«² Zweifelsohne: diese Einsamkeit hat Balthasar während seiner Lebenszeit in höchst unterschiedlicher Weise erfahren. Am bittersten vielleicht nach dem Austritt aus dem Jesuitenorden in den Fünfzigerjahren, zu Beginn der Gründungsphase seiner Johannesbruderschaft. »Ich weiß nicht, wohin«³, so bringt er seinerzeit Desorientierung und geistliche Heimatlosigkeit zur Sprache. Einsamkeitsweckendes Unverständnis prägt indes noch jene zahlreichen Nachrufe auf

¹ Paul Claudel, *Fünf Große Oden*. Übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1964, 110.

² Sonderdruck, Einsiedeln 1973.

³ Vgl. dazu Thomas Krenski, Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama. Mainz 1995, 138 ff. Vgl. dazu den Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu, nachgedruckt in: Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie. Freiburg 1993, 402 ff.

Balthasar, welche die Symbiose mit Adrienne von Speyr, ohne die die *Gestalt* des zutiefst morphologischen Denkers Balthasar doch nicht denkbar wäre, auslöschen möchten. Und Einsamkeit hatte der zu gewärtigen, der mehr als zwanzig Jahre vor dem Konzil aufbrach und zur »Schleifung der Bastionen« rief: hin zu einer Welthaftigkeit der Kirche, die nicht länger im machtgeschützten Garten ihren Ort haben dürfe, sondern der Welt strahlen und von ihr verzehrt werden sollte. Dieses *In-der-Welt-sein* der Kirche bedeutet zugleich die (Selbst-)Unterscheidung des Gottesvolks von der Welt. Mithin ist seine »Schleifung der Bastionen« keinesfalls mit einem billigen »aggiornamento« zu verwechseln.⁴ Aus solchen Gründen darf es nicht wundernehmen, dass Balthasar unter umgekehrten Vorzeichen auch in Konzilszeiten einsam blieb: Kein Konzilsvater und als Konservativer gebrandmarkt, schuf er in einer durch Krankheit und Schwäche überschatteten Wüstenzeit eine Theologie, die weit ins Morgen führt. Vor allem in der sowohl seelsorgerlichen wie zurechtweisenden Insistenz seiner »Klarstellungen«⁵ hat Balthasar nachdrücklich auf den transzendenten, der Ewigkeit in der Zeit verpflichteten Rang der Kirche aufmerksam gemacht. Immer hielt Balthasar daran fest, dass die Einheit der Katholischen Kirche eine Einheit ihrer pneumatischen Wahrheit, ihres Wesenscharakters als »Mysterium Salutis« und ihrer körperschaftlich institutionellen Form zugleich sein müsse. Tödlich für die Katholizität sei es, diesen Zusammenhang aufzulösen, notiert er in einer »Durchsicht« durch sein Werk 1975.⁶

Für Balthasar nun expliziert sich das skizzierte ekklesiologische Ideal in einem spezifizierten Grundverhältnis: Dem reinen Urbild einer *marianischen Kirche* einerseits, die – wie Maria und an ihrer statt – unter dem Kreuz steht und pneumatisch auf Christus verweist, korrespondiert eine *petrinische Kirche* andererseits, die in aufopferndem Dienst die pneumatische Identität zu wahren hat.

Wir nähern uns dem Kern dieser kirchlichen Doppelgestalt und Balthasars Ort innerhalb ihrer, wenn wir einer letzten Einsamkeit nachgehen: jener, die seine Abschiedsbriefe durchstimmt, geschrieben, nachdem er von seiner Ernennung zu Kardinalswürden erfuhr. So sehr er selbst der petrinischen Kirche zu dienen suchte, wollte und konnte er doch deren Purpurwürde nicht tragen. Der Papst aus Polen hatte allerdings auch gute Gründe gehabt, sie Balthasar Ende der Achtzigerjahre bereits zum zweiten Mal anzutragen: Er verstand dessen Anliegen nur allzu genau, er löste ihn aus seiner langjährigen Isolation und machte unter anderem den

⁴ Vgl. Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln 1967; dazu Joseph Kardinal Ratzingers Homilie bei der Aussegnung H.U. von Balthasars, in: Karl Lehmann/Walter Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar. *Gestalt und Werk*. Köln 1989, 349 ff.

⁵ Vgl. *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*. Einsiedeln 1978. Ferner: *Neue Klarstellungen*. Einsiedeln 1979.

⁶ Vgl. Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965 u. ders., *Cordula oder der Ernstfall*. A.a.O., 20 ff. S. auch: *Wer ist die Kirche?* In: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*. Bd. II, Einsiedeln 1961, 148 ff. Vgl. Balthasar, *Mein Werk*. *Durchblicke*. Einsiedeln 1990, 86.

Balthasar'schen Gedanken vom »Schmerz Gottes angesichts der Welt« sich zu eigen. Balthasar durfte ihm die Regeln der Johannesbruderschaft vorlegen, was er als Höhepunkt seiner geistlichen Existenz verstand. Ein Kongress zu Leben und Werk Adriennes, der unter päpstlicher Schirmherrschaft 1985 in Rom stattfand, kam hinzu.

Bei der für Balthasar nur umso schmerzhafteren Koinzidenz zweier in existentiellern Sinne gleichermaßen berechtigter Positionen wird man seinen Kirchenbegriff ganz zur Kenntlichkeit kommen sehen: Balthasar unternahm seinem Selbstverständnis nach nichts anderes als das Band zwischen den Polen der petrinischen und der marianischen Dimension der endlichen Kirche Christi zu schlingen. Dieses einigende Band zur Geltung zu bringen ist Sache einer *johanneisch-paulinischen* Kirche, wobei Balthasar das visiologisch johanneische Moment immer eher Adrienne von Speyr und das paulinische Moment sich selbst zugewiesen hatte.⁷ Was bedeutet dieser scheinbar dritte Kirchenbegriff? Zuerst paulinisch ist die Spannung zwischen »Gesetz« und »Evangelium«. Johanneisch *und* paulinisch ist der Gestus einer Nachtwache im Zeichen des Kreuzes. Balthasar brachte diese biblische Explikation auf den Gedanken, dass das Band nur im Verschwinden dessen, der es bindet, zu winden sei. Der Nachfolger von Paulus und Johannes nimmt stellvertretend für Petrus unter dem Kreuz das Erbe der marianischen Kirche entgegen. Manches spricht gerade wegen dieser demütigen hermeneutischen Fassung dafür, diesen dritten Kirchenbegriff als lebendige *prophetische Gestalt* zu verstehen, gleichsam als Prototypen für die Kirche des 3. Jahrtausends.⁸

Schließlich: Balthasars gläubiges Ertragen der Einsamkeit *in* der Kirche ist auch im Zusammenhang des Wissens um die »Gottesfinsternis« und die Krisis der Theodizee angesichts der totalitären Erfahrung des 20. Jahrhunderts zu verstehen, – ohne dass diese Theologie doch je zeitgemäß geworden wäre. Balthasars Denken nimmt nicht den Weg einer Nötigung in den Atheismus, wie er sich in den späten Notaten von Dietrich Bonhoeffer andeutet. Für ihn bleiben vielmehr Negation und der Versuch, sie zu ertragen, in eine schwer errungene Balance gefügt: Vorgestalt einer Theologie der Wüstenzeit.

Hier mag es fällig sein, diese Grunderfahrungen an einigen biographischen Eckpunkten zu fixieren. Der im August 1905 geborene Balthasar stammte aus einem alten Luzerner Patriziergeschlecht. Eine musikalische und literarische Begabung und ausgreifende ästhetische Neigungen bestimmten seinen Studienweg. Das unbewusste Sich-Vorbereiten einer eigentlich christlichen Orientierung in säkularen Geistes- und Textwelten war ihm früh ein bestimmendes Thema. Die germanistische Dissertation

⁷ So Balthasar, *Mein Werk*, a.a.O., 75 ff.

⁸ E. Corecco, *Quando viene l'alba*. In: *Il giornale del popolo*. Lugano 29.6.1988; dazu auch: Guerriero, H.U. von Balthasar, a.a.O., 395 ff. Zu dieser Frage finden sich anregende Bemerkungen bei Joseph Kardinal Ratzinger, *Salz der Erde*. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart 1996.

»Geschichte des eschatologischen Problems in der deutschen Literatur« geht aus solchen Überlegungen hervor (1928). Sie sollte symbolische Bedeutung für den eigenen Weg gewinnen.

Den Exerzitien durch den Jesuiten Friedrich Kronseder folgte dann eine Berufungserfahrung, die Balthasar so umschrieben hat: »Es war weder die Theologie noch das Priestertum, was damals blitzartig vor meinen Geist trat; es war einzig und allein dies: Du hast nichts zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird dich in Dienst nehmen.«⁹ Die anschließenden theologischen Studien führen bereits nachhaltig vor Augen, wie auf die Begeisterung der Berufung Dürreperioden folgen können. Pullach, der Ort des philosophischen Studiums, brachte ihn allerdings in die Nähe von Erich Przywara, einem Mentor, der Balthasars Zeugnis zufolge alles verstand – auch ohne Worte. Das theologische Kolleg in Lyon (Fourvière) brachte den Kontakt mit Henri de Lubac. Sprechend scheint die Anekdote, dass Balthasar in der Pullacher Zeit nächtens verbissen die *Apokalypse der deutschen Seele* schrieb, während er in Lyon mit zugestopften Ohren die Väter las. Er wurde auf eigenen Wegen ein großer theologischer Neuerer – außerhalb der universitären Scholastik, namentlich als Studentenseelsorger in Basel.

Die entscheidende Zäsur setzt, man weiß es, die Begegnung mit Adrienne von Speyr, in zweiter Ehe mit dem Baseler Historiker Werner Kaegi verheiratet. Die Begegnung führte zu einer Symbiose, die so weit ging, dass Balthasar sein Werk nur aus dem Geist der Visionen, Stigmata, Leiden und pneumatischen Gaben Adriennes verstanden wissen wollte. Einer jeden »Privatoffenbarung« haftet selbstredend immer etwas hoch Problematisches an. Treffender aber als in dem symbiotischen Sinnbild drückt sich die Wirklichkeit dieser Beziehung vielleicht in Balthasars schönem Sinnbild von den beiden Hälften des Mondes aus – entspricht es doch der marianischen und johanneischen Doppelgestalt der Balthasar'schen Ekklesiologie. Im Sinn dieses Bildes wäre Adriennes visiologisches Erbe ohne Balthasars kongeniale Mitwirkung nicht oder doch nicht in der Gestalt denkbar, in der es auf uns gekommen ist: Er wusste das Geschaute zu denken, ohne es doch kritisch zu unterhöhlen. Auch muss man Christoph Schönborns Hinweis Rechnung tragen, dass Balthasar Theologie und Spiritualität auf so einzigartige Weise zu verbinden gesucht habe gerade dank seines theologischen Gesprächs mit großen Frauengestalten – von Therese von Lisieux bis hin zu Adrienne.¹⁰

Das Leben mit Adrienne bedeutete späterhin Mühsal. Balthasar kopierte tausende von Seiten ihrer Diktate und nach 1950, als die Schau versiegte, blieb die Sorge um eine zunehmend Hinfällige. Ihrer Erblindung folgte ein quälendes Krebsleiden. Daneben ist es schlechterdings nicht

⁹ Balthasar, *Por qué me hice Sacerdote*. In: J. u. R.M. Sans Vila (Hg.), *Por qué me hice Sacerdote*. Salamanca 1959, 31, hier zit. nach Henrici, *Erster Blick*. In: Lehmann/Kasper (Hg.), *Hans Urs von Balthasar*, a.a.O., 23. Dieser Aufsatz ist für Balthasars Lebensgeschichte grundlegend.

¹⁰ Christoph Schönborn, *Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Ökumene*. In: Lehmann/Kasper (Hg.), *Hans Urs von Balthasar*, a.a.O., 334 ff.

verständlich, wie das eigene Werk entstehen konnte: die Johannesbruderschaft, der Johannesverlag, die Zeitschrift »Communio«, ferner 85 Buchtitel, mehr als 500 Aufsätze und Abhandlungen, gut 100 Übersetzungen.

II. Anfänge: Der Doppelakkord – Apokalyptik der eigenen Zeit und ewige Väterweisheit

1. Apokalyptik und geistige Situation der Zeit

1. In ihren rechten Proportionen lässt sich Balthasars Gedankenlandschaft erst erkennen, wenn wir auf seine philosophischen und theologischen Anfänge zurückgehen. Sie sind durch ein doppeltes Initium gekennzeichnet: die *Apokalypse der deutschen Seele* und die Patristik-Studien. Es ist unangemessen, dass der »Apokalypse« in Zeiten, in denen eine ernsthafte denkerische Beschäftigung mit Balthasar wieder einsetzt, eine so marginale Rolle zuerkannt wird. Die Lebenszäsur, die er selbst im Rückblick markiert hatte, gibt dafür jedenfalls keinen wirklichen Anhalt. Sie suggeriert lediglich, es sei um 1960 – noch vor dem Konzil – »zu eine(m) Innehalten, eine(r) Besinnung« gekommen, die erstmals die Frage aufgebracht habe, was »denn diese katholische Altstadt der Welt noch an wahrhaft Anziehendem, ja Lebensnotwendigem zu bieten« hätte.¹¹ Da Balthasar die *Schleifung der Bastionen* ausdrücklich vor diesem Einschnitt datiert, wird man ihn auch nicht überbewerten dürfen. Er bezeichnet wohl eher eine Akzentverlagerung denn eine Umpolung.

Es bleibt aber die Schwierigkeit, dass Balthasar in späten Jahren nur sehr sporadisch auf das gewichtige Frühwerk zu sprechen kam. Es habe die Sinnlinien deutschen Geistes bis zu dem Punkt verfolgt, an dem sie auf den christlichen Weg stießen und mit ihm divergierten, heißt es da. Der Kenner von Balthasars Denkweg wird aus solchen und ähnlichen Hinweisen unschwer ein gewichtiges Motiv herausspüren können: die Frage nach der Apokatastasis, die sich in der Theo-Dramatik und der *Theologie der drei Tage* in dem großen Denkbild begründete, dass das Kreuz recht eigentlich am Ausgang der Hölle aufgerichtet worden sein müsse, da das Heilshandeln doch darin gipfle, dass Christus in die Hölle hinabgestiegen sei.

Man muss sich zudem inne sein, dass das Apokalypsenbuch bereits von den Zeugen seines erstmaligen Erscheinens mit sehr ambivalenten Urteilen zur Kenntnis genommen wurde. Ein so scharfsichtiger, in seinem Sprachverständnis deutlich von Karl Kraus geprägter Geist wie Theodor Haecker scheiterte ganz und gar an ihm, was sich in einer eleganten und grundsätzlichen Polemik in den *Tag- und Nachtbüchern* manifestiert: »Der Vergleich Georges mit Isaias, jawohl Isaias, ist eine schauerliche Blasphemie; nein wäre es, wenn der Mann dieses Niveau erreichte; aber er tut es nicht. So ist es Gewäsch. Es ist nicht einmal ›Literatur‹, die ein Gefühl für Qualität voraussetzt. Aber das gerade fehlt ihm. Er kann keinen

¹¹ So Balthasars Dankrede b. d. Verleihung des Mozart-Preises, hier zit. nach Guerriero, 421.

›Satz‹ schreiben.«¹² Der junge Existenzphilosoph Otto Friedrich Bollnow war daher einer der wenigen, die 1937/38 das Karat der Arbeit erkannten. Der Sache nach rückte er Balthasars Unterfangen in die Nähe der Methode *katholischer Weltanschauung* im Sinne Guardinis, die bei Balthasar freilich eine spezifisch ignatianische Dimension entfaltete. Bollnow hält seinerzeit fest: »Es handelt sich um eine groß angelegte und mit eindringlichen Interpretationen bis ins Einzelne durchgeführte Auseinandersetzung des katholischen Standpunkts mit der gesamten Geschichte des Immanenzgedankens, das heißt den Bestrebungen, die Welt und das Leben unter Vermeidung transzendenter Setzungen rein aus sich selbst zu verstehen.« Und schließlich kursierten Abschriften des Buches in katholischen Studentengemeinden der frühen DDR – in Leipzig ist die Bedeutung der durch Werner Becker vermittelten Rezeption im Kreis junger Bloch-Schüler besonders nachhaltig bezeugt.¹³

Indes, die *Apokalypse der deutschen Seele* führt ungleich weiter, als die späten Selbstzeugnisse zu verstehen geben. Derjenige, der dieses monumentalische Werk Ende der Dreißigerjahre schreibt und 1947 stark gestrafft neu herausgibt, verständigt sich darüber, dass er über ein zum Ende kommendes Geistes-Äon nachsinnt und er weiß ebenso darum, dass sein Nachdenken dieser Vergangenheitsgestalt ganz und gar verpflichtet bleibt, also keinesfalls zu neuen Ufern aufzubrechen imstande ist. »Apokalypsis« – »revelatio«, das Offenbarwerden methodisch einzuholen, bedeutet eine Spurensuche, den Versuch, vorfindlichen Geistesgestalten letzte Haltungen abzulesen.¹⁴

Auch die rein geistesgeschichtliche Blickrichtung auf Gegenwartsphänomene wirkt zeitverhaftet; sie ist dem George-Kreis tief verpflichtet. Entscheidender scheint, dass schon im Erstling eine morphologische Denkart Gestalt gewann, die Formen und Figuren zu lesen versuchte, sich dabei aber immer inne war, dass diese im Fluss begriffen seien und dass der Denkende selbst im gleichen Strom treibe. Deshalb ist dem Wort von der »Apokalypse« bei Balthasar ein Doppelsinn eigen. Es ist nicht nur Deutungs-, es ist auch Existenzkategorie:

(Die lebende Seele) kann die Gestalt, die vor ihr steht, zurücktauchen in den schöpferischen Vorgang, der sie emporhob, die starren Bildchen magisch in lebendigen Ablauf verwandeln, sie kann auch an diese mythischen Formungen ihrer eigenen Apokalypse das Leben zurückgeben, das sie gebar. Das ist dann kein ästhetisches Beschauen von Gefügen, sondern selber erneute, wiederholte und vertiefte Apokalypse der Seele.¹⁵

¹² Vgl. Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher. Frankfurt/Main 1975, 240.

¹³ Diesen Hinweis verdanke ich Manfred Riedel.

¹⁴ Vgl. Krenski, Hans Urs von Balthasar. A.a.O., 166 ff.; ferner M. Greiner, Die Johannesgemeinschaft. Ein Gespräch mit Cornelia Capol und Martha Gisi. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 133 ff.; ferner W. Gut, Zum Gedenken. In: Hans Urs von Balthasar. Gedenkschrift der Akademischen Arbeitsgemeinschaft der römisch-katholischen Kirche. Basel 1989, 33 ff.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg 1947, 17. Diese Prolegomena gelten ursprünglich für das Gesamtwerk der *Apokalypse der deutschen Seele*. Erstausgabe Salzburg/Leipzig 1939.

Jener Vorwurf, der seit dem Ende des Ersten Weltkriegs die Krise von Husserls eidetischer Phänomenologie augenfällig werden ließ, dass nur »aisthetisch«, in zeitenthobenen, starren Gestalten gesehen würde, da es doch gelte, im Sinne einer »Phänomenologie und Hermeneutik« des Lebens als Da-Sein der Zeitlichkeit Rechnung zu tragen, scheint Balthasar sehr bewusst zu sein und er bewegt sich doch zugleich jenseits derartiger Frontstellungen. In diesem Sinn möchten wir es verstehen, dass Balthasars »Apokalypse« eine Fülle von Einsichten enthält, die für die Zeit der Niederschrift ans Visionäre grenzen. Man erinnere sich daran, dass er Schelers, Heideggers und Rilkes Umkreisungen der Endlichkeit nebeneinander rückte, lange ehe Heidegger in einer tiefen Krise seines eigenen Denkens – 1946 – dem unbelebten Numinosen von Puppe, Kind und Engel aus Rilkes *Duineser Elegien* eminente seinserschließende Kraft ablas. Man denke auch an die höchst sprechende Barth-Deutung, die Barth in einen überraschenden Interpretationshorizont rückte. So verstand Balthasar Barths seinerzeit noch ganz im Flusse befindliche Dogmatik als »Dionysos-Theologie«: als Auflösung des Idealismus im Namen einer »zweigliedrigen Dialektik«, »welche in der Unmöglichkeit, die höhere Synthesis zu erreichen, die ausgezeichnet kreatürliche Bewegung des endlichen Denkens sein sollte«. ¹⁶

Im nämlichen Sinn bemerkt er beim Studium bereits der ersten Fassung des Barth'schen Römerbrief-Kommentars: »So gibt es gleichsam nur ein Herüber- und Hinüberzucken des Offenbarungsgeschehens, wie zwischen Teil und Gegenteil. Der Mensch als *ganzer* ist in diesem Geschehen nur die »Antithesis«.« ¹⁷ Und deshalb projizierte er Barth auf Schelling. Zwei Dialektiken, eine existentielle, die sich überschreitet und eine ideale, die gleichfalls über sich hinausweist, stehen sich gegenüber. Warum? Da Barth das »Futurum resurrectionis« nicht als zeitlich ausstehend denke, sondern, wie Balthasars eindringende Interpretation zeigt, in wahren Sinne ur-geschichtlich. Man mag auch die in der Philosophiegeschichtsschreibung bis heute nicht eingeholte, von Heidegger aber ähnlich akzentuierte Gewichtung Schelers hervorheben. Die »Phänomenologie« ist Balthasar nicht zuerst von Husserl, sondern von Schelers tragisch zerspaltenem Denken einer »Zwischenzone« her bedeutsam, das sich zum einen in der Spannung zwischen Subjekt und Objekt hält, die im Scheler'schen Gedanken des »An-sich-für-mich« kulminiert, und zum anderen im vitalen Eros, der bei Scheler nahe an die sakramentale reine Gottesliebe heranrückt.

2. Zu derart klaren Blickeröffnungen kann es nur kommen, da Balthasar eine starke interpretative Klammer in seine Methodenlehre eingezeichnet

¹⁶ Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele Bd. III, Die Vergöttlichung des Todes. A.a.O., 346f. Das ingeniose Frühwerk von Balthasar hat bislang noch nicht die Würdigung gefunden, die ihm gebührte. Vgl. die Studie A.M. Haas, Hans Urs von Balthasars »Apokalypse der deutschen Seele«. Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 62ff.

¹⁷ Balthasar, Apokalypse, Bd. III, 347 u. f.

hat. Sie ist nach außen durch die Trias »Mythus« – »Utopie« – »Kairos« zu umschreiben.

Der »Kairos« ist allerdings der exklusive Schlüssel in das Innere des Gefüges. Ist doch der Kairos für Balthasar die Mitte, »in der sich absteigende Geschichte Gottes und aufsteigende Geschichte des Menschen, Offenbarung und Utopie begegnen«.¹⁸ Kairoschaft ereignet sich mithin die apokalyptische Enthüllung, die Balthasar scharf gegen jede zeitgemäße Rede von »christlicher Weltanschauung« oder »katholischer Philosophie« absetzt. Mit Scheler und Heidegger weiß er darum, dass keine Philosophie christlich sein kann, da philosophische Reflexion immer auf das Wesen endlichen Seins bezogen ist. Er artikuliert von hier her aber auch umgekehrt, dass jede Philosophie christlich sein müsse, insofern sie auf die Exzentrizität der Endlichkeit treffe – und eben damit auf den Kairos. Dass die denkerische Endlichkeitseinsicht kreuzesförmig verfasst ist, dies bedeutet dann untrennbar beides: zetematische Denkerfahrung *und* asketische »Imitatio Christi«. Ersteres spricht er mit einem Bonaventura-Zitat aus: »Denn wenn im Kreise der Mittelpunkt verloren ist, so kann er anders nicht wiedergefunden werden als durch zwei sich rechtwinklig schneidende Linien.« Als Verweis auf letzteres hat man das daneben gerückte Wort aus dem Epheserbrief und aus Origenes' Epheser-Kommentar zu verstehen: »Dass ihr erstarket, um mit allen Heiligen zu fassen, welches die Breite und die Länge ist, die Höhe und die Tiefe.« »Wer Christo mitgekreuzigt ist und mit Ihm mitausgespannt, der ist es, der die Breite und die Länge, die Höhe und die Tiefe begreift.«¹⁹

Balthasar macht nun im einzelnen zwei Gestaltreihen durchsichtig: Die erste, die Grundgestalt des Idealismus, steht unter dem Zeichen des »gefesselten Prometheus«, die zweite unter dem des Dionysos. Der prometheische Weg führt nur negativ in die Apokalyptik, insofern prometheisches Ideendenken eine Mitte zu gewinnen sucht, die nicht welthaft ist, »sondern absolute höhere Mitte zwischen Gott und Welt«.²⁰ Prometheisch im eminenten Sinn sind die Versuche, das Systemdenken des Idealismus zu transzendieren, ausgehend von Schelling, besiegelt in der frühen Romantik und bei Hölderlin im dichterischen Gedanken der ekzentrischen Lebensbahn des Menschen entfaltet. In dieses Feld gehört auch Balthasars bemerkenswerte Schiller-Deutung, welche die »Nänie« ins Zentrum rückt. Deren Grundton kann Balthasar allerdings auch in Schillers späten Dramen durchgehend wiederfinden, das Tragisch-Werden des Guten und Schönen, das sterben muss, den Blendwerkcharakter der Freiheit, die Tragödie der Idee. Das Panorama mündet dann in einen Blick auf die »Götterdämmerung« des Prometheischen in Hebbels Pan-Tragismus, den man mit Nietzsche wohl als seine halb-philosophische, drastische Gestalt des Tragischen begreifen kann und – vor allem in Wagners Musikdramen.

¹⁸ Ebd., 394.

¹⁹ Mit Nachweisen bei Balthasar aufgeführt ebd.

²⁰ So Balthasar, Apokalypse, Bd. III, 435. Vgl. auch die Auseinandersetzung mit Scheler, ebd., 84 ff.

Die grundlegende Differenz der prometheischen Orientierung zur dionysischen Gegen-Welt, deren bestimmende Gestalt Balthasar in Nietzsche erkennt und die er den Denkweg der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmen sieht, ist in einer dichten Gedankenführung erkennbar, die dem gestalthaften Phänomen in der Folge Goethes unmittelbar ihren Sinn abzulesen weiß. Balthasar unternimmt es, dem Verhältnis von Dionysos und dem Gekreuzigten, dessen Problem Nietzsches letzte Wahnsinnszettel unverhüllt aufwerfen, nachzudenken. Und er versteht es als jenes

unheimliche »mysterium iniquitatis« (...) Denn es geht um die Begegnung von Dionysos (dem immanenten Gott) und Christus (als Erscheinung des Transzendenten). Aber Dionysos selbst ist nichts als die wahre Immanenz des transzendenten Gottes in der Welt. Die *wahre*: denn hier eben liegt das »Geheimnis der Bosheit« verborgen, daß diese Immanenz mißdeutet werden kann.²¹

Dies schließt die für eine christliche Auffassung ungeheuerere Provokation in sich, dass Dionysos selbst als Gekreuzigter gedacht werden muss, anders gesagt: dass er in sich selbst seine Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit zur Darstellung bringt und sie nicht – wie Prometheus – nur übersteigt.²² Indem Balthasar bis in jene Verständigungssphäre vordringt, wird er Nietzsche in tiefem Sinne gerecht und übt doch zugleich eine tiefdringende und radikale Nietzsche-Kritik. Gegen die vordergründigen, zeitgemäßen und umso wirkmächtigeren Missdeutungen (zum Beispiel bei Bertram und Baeumler) sieht er den *Zusammenhang* der beiden Grundlehren Nietzsches, des Gedankens der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« und der Lehre des »Willens zur Macht«. Und er begreift Nietzsches Denken als tragisches Spiel, nicht als bloßen Heroismus: »In seinen reinsten Ausgestaltungen begriff der (sc. dionysische Denker) seine letzte Aufgabe: auch noch, wie Nietzsche sagte, den Helden in sich zu überwinden, den Krampf einer absoluten Tragik zu lösen in den »Über-Helden« und in das »Kind.«²³ In dieser vollendeten Gestalt, die sich aus Nietzsches Denken mitteilt, ist Dionysos in Christus gespiegelt, ist die Dionysos-Erfahrung nicht von der Christus-Erfahrung zu trennen – und gerade so kann die volle seinshafte Differenz zwischen beiden erhellt werden. Balthasar versucht zudem ein »Geistergespräch« zwischen Nietzsche und Dostojewskij, um die christliche Gegenstimme *als Position* an diesem äußersten Entscheidungspunkt zu markieren. Doch eben das ist sie, wie die großen tektonischen Selbstbesinnungen des »Apokalypsen«-Buches zeigen, nicht. Sie weist alle Positionen in ihren Grund und auf ihre Grenze. Der christ-

²¹ Ebd., 422f. Dass Balthasar hier den Hinweisen auf Nietzsches Wahnsinnszetteln, die in Hölderlins großen Hymnen präfiguriert sind, nachgeht u. Dionysos und Christus zusammenzudenken sucht, lässt sich anhand seiner großen Nietzsche-Deutung erkennen, besonders im Abschnitt »Gericht über Nietzsche und Erfassung der Notwendigkeit«. In: Apokalypse, Bd. II, Im Zeichen Nietzsches, a.a.O., 349 ff. bzw. 387 ff.

²² Die radikale Versenkung in immanente Denkweisen wäre mit Paul Tillichs Dämonologie zu vergleichen, die allerdings viel stärker an politischen Oberflächenphänomenen haften blieb.

²³ Balthasar, Apokalypse, Bd. III, 435.

liche Blick kann deshalb in strengem Betracht nicht mehr Auffassung sein.

3. Es bleiben die beiden anderen großen Klammern *Mythus* und *Utopie* zu bedenken. *Mythus* ist bei Balthasar, in Anlehnung an Ernst Bertram, ein Methodenbegriff für die Morphologie im Streit liegender Weltanschauungen, denen der Rang von Epochensignaturen zukommt. Der *Mythus* ist die Vertiefung des Kairos in der langen Dauer der Zeit. Dieser Mythos-Begriff hat durchaus einen platonischen Rechtsgrund in sich.

Gleichwohl bleibt einem heutigen Verständnis die spätrömantische Vorstellung des Entwurfs einer positiven Mythologie notwendig fremd. Derlei scheint allzu nahe an Bertrams fehlgehender und Balthasars Ergebnissen diametral entgegengesetzter Nietzsche-Deutung oder gar an Rosenbergs atheistischem »Mythus des 20. Jahrhunderts« gebaut zu sein. Dass der Geschichtsphilosoph zugleich Mythologe sein solle, dies wird nach den schmerzlichen Ernüchterungen des 20. Jahrhunderts niemand mehr wünschen wollen. Wohl dagegen mag man erwarten, dass Geschichtsphilosophie gegen ihre idealistischen Varianten in eminentem Sinn Endlichkeits-Denken sei. Und dass in sie das Bild von Klees »Angelus novus« eingehe, der nach vorne weggerissen wird, da er doch Andenken üben müsste.

Und wie kommt die Utopie in diese Gedankenkonstellation? Sie erschließt sich bei Balthasar von ihrer, in utopischen Entwürfen grundsätzlich nicht bedachten Mitte her: Dies ist der eschatologisch apokalyptische Augenblick einer großen, universalisierbaren Selbstbegegnung; so wie der junge Ernst Bloch der ersten Fassung von *Geist der Utopie* sie formulierte, mit dem Balthasar hier ein tiefdringendes Denkgespräch führt. In der Selbstbegegnung steht der unerträgliche Augenblick in seiner schlechten Unmittelbarkeit im Widerstreit »mit der Vollendung der Welt, der Geburt Gottes«, der, wie Balthasar in seiner Bloch-Deutung sagt, »wir selbst als unser Ziel sind«.²⁴

Dass Bloch in einer originär und authentisch jüdischen Denkerfahrung, im Wissen um die Unvordenklichkeit des »Bereschith«, des Anfangs der Selbstkundgabe Gottes, Utopie und Apokalyptik zusammenführt, macht ihn zu einem wesentlichen zeitgenössischen Gesprächspartner für Balthasar. Nicht um sittliche Selbstgewissheit nämlich geht es in Blochs Frühwerk, der ersten Fassung von *Geist der Utopie*, sondern um den »der Verzweiflung abgerungenen Glaubensakt, der sich gegen den Alptraum ewiger Vernichtung lediglich an das Bekenntnis hält, dass die Hoffnung »uns nicht zuschanden werden lässt«.²⁵ Und noch mehr: Bloch weiß im Grunde, wie Balthasar früh sieht und wie als Korrektur seiner späteren, im Zuge sozialistischer Realitäten unternommenen Denkgänge zu erinnern bleibt, dass das Utopische seine Wahrheit nur in einem »schwachen

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. und 213 ff.

Denken« hat. Denn, »was zur Zeit des Idealismus noch nicht utopisch schien, die Verklärung der Materie, was selbst Hegel noch Ziel war: Entwicklung der Geschichte ins Übergeschichtliche, ist hier endgültig zerrissen in die Zentnerschwere einer allzu irdischen Erde und eines allzu unduldsamen Geistes, der an seinen Kerkerwänden sich zertobt«. ²⁶ Dies ist notwendiger- und schrecklicher Weise der Fall: Weil er um den kairoshaften Ursinn der »Utopie« weiß, ist der endliche Geist allzu unduldsam und sucht das Reich zu erzwingen. Man bemerkt spätestens an dieser Stelle, dass Balthasar in Auseinandersetzung mit Bloch die Hoffnung aus der jüdischen Diasporasituation denkt, für die er, der katholische Theologe, ein außergewöhnliches Verständnis bewahren sollte. Für den späteren Balthasar erhält sich diese Einsicht in einer Topologie der Hoffnung, die dem Wissen, einer spezifischen »docta ignorantia«, Ausdruck verleiht, dass die Hoffnung – im Zusammenhang eines gläubigen Ringens mit den eigenen Arkana – für den Christen am Ende des gläubigen Durchlebens der *Theologie der drei Tage* von Karfreitag bis Ostern wirklich wird, doch nie Angelpunkt eines theoretischen Nachsinnens über die Erlösung aus der drohenden Allvernichtung und -verwerfung sein darf. Auch im Sinn dieser Schwebe ist Balthasars spätes, heiter und doch keineswegs leichtthin ausgesprochenes Wort zu verstehen, vielleicht sei die Hölle leer, nachdem das Kreuz an ihrem Ausgang errichtet sei.

Ein Utopiebegriff, der sich nicht zuletzt der Zwiesprache mit Bloch verdankt, stößt auf ein weiteres Problem: Es ist nicht nur die »Augenblickshaftigkeit« des Utopischen zu akzentuieren, sondern auch dessen Genesis aus neuzeitlich sozialistischen Hoffnungen – in Abstoßung und Affinität. Neben der *Unduldsamkeit* des Geistes der Utopie ist mithin auch seine Nüchternheit, seine Teilhabe an den Verhaltenslehren der Kälten, dem Stoizismus, der im Weltbürgerkrieg einen Schritt beiseite tat und sich dem Streit der Meinungen entzog, zu erwägen. Bloch formuliert dies in einem von Balthasar zitierten Wort so: »Wir gehen auf der Schneide, wir leben im Abstand, gerade, eben merklich, überhaupt noch über dem völligen Fall gehalten.« ²⁷ Der Sozialismus, von dem der *Geist der Utopie* handelt, ist damit Volksbewegung, nicht anarchische Verschwörerallianz Einzelner, die bedingungslose und totale Opfer fordern würde. Dieser Sozialismus hat Zusätze des schwäbischen Pietismus und der Pilgerväterbewegung, messianischen Überschuss aus den Bauernkriegen und die Offenheit für die Ideen von 1789 aus dem deutschen Südwesten in sich aufgenommen – und er ist zugleich eine *Communio* der Erinnerung, in der das Andenken der Toten und Gescheiterten bewahrt wird. Deshalb bleibt er gegenüber der Geschichte, erst recht gegenüber der eigenen Zeit unterschwellige Ketzerbewegung, unsichtbare Kirche. Fragt man nach seinen Manifestationen, so wird man im Weltalter des Totalitären allenfalls auf einen »Sozialismus der Einzelnen« stoßen. Es ist nur folgerichtig,

²⁶ Ebd., 415.

²⁷ Balthasar, *Apokalypse*, Bd. III, 413.

wenn Balthasar diesen Sozialismus mit der sichtbaren universalen Kirche ins Gespräch bringt – an einem Entscheidungspunkt, an dem beide sich ganz als sie selbst erweisen *müssen*.

4. Damit sind wir an einem Punkt unserer Verständigung angelangt, an dem diese Erinnerung an Balthasars großartige frühe Apokalypse auf ihre Entsprechung zu seiner späteren entfalteten Theologie hin befragt werden kann. Man kann dieses Buch als Urszene zu Balthasars reifer Trilogie denken. Der Zusammenhang ist freilich alles andere als selbstverständlich: So sehr die morphologische Methode von Anfang an erkennbar ist, so fehlt doch noch der *eine* erschließende Logos. Und er *muss* fehlen. Allen Vorwürfen mangelnder Konsequenz, die man gegen Balthasar erheben kann, hat er sich selbst am nachhaltigsten ausgesetzt und auf die Unvollkommenheit seines Unterfangens fast überdeutlich hingewiesen: »Auch diese Perspektiven«, hält er fest, »sind der behandelten Epoche – vom Krieg bis etwa 1930 – entnommen, sie (...) wollen auch nicht an die Gegenwart heranzuführen«.²⁸

Damit aber geht einher, dass die Zentralstellung des Kreuzes einerseits nur via negationis aufgewiesen wird und dass andererseits die Ausschließlichkeit, in der sie als Signum der Endlichkeitserfahrung zur Geltung gebracht wird, in *theologischem* Betracht nicht vollends überzeugen wird. Offensichtlich muss Balthasar den frühen Text hinter sich lassen, um die Christologie in ihrer trinitarischen Urgestalt aufzuweisen. Aufleuchtende Momente einer Herrlichkeit, die zu schön ist für das Endliche, können daher erst später in eine entfaltete *Theologie der Herrlichkeit* vertieft werden, die Nietzsches Einsicht in das dionysische Welt-Spiel kann zum Anstoß tiefsten christlichen Nachsinnens über das Theo-Drama werden, ohne dass sie, wie in dem frühen Opus magnum, mit dem barocken Welttheater und seiner Nachahmung durch Hofmannsthal vermischt zu werden brauchte. Dies Vergessen bedeutet zugleich eine Beruhigung, wobei aber im Goetheschen Sinne Gestaltung und bewegte Umgestaltung weiter den Takt von Balthasars Methode angeben. Deutlicher als in den Anfängen wird dann Goethe als Leitstern dieser morphologischen Kunst erkennbar. Balthasars Abschied von den eigenen Anfängen hat mithin eine gute Berechtigung und ihm haftet ein tiefer Sinn an, wenn auch unbefriedigend bleibt, dass er von Balthasar selbst nie ins Einzelne gehend thematisiert wurde. Seine *Selbstbeschreibungen* können den Eindruck erwecken, man habe es bei seinem Erstling mit einem Traktat zu tun, wie es seinesgleichen viele in der katholischen Schriftstellerei der Zeit gab.

In diesen Zusammenhang gehört aber auch, dass die Leittitel der Theologie Balthasars, das *Wahre, Gute, Schöne*, die bei ihm derart viel zu denken geben und die ganz aus der Lebenswelt des Bürgertums geschöpft zu sein scheinen, von einem Denker erinnert werden, dessen Anfänge durch ein insistentes Nachdenken über das Zerbrechen dieser bürgerlichen Weltorientierung markiert sind.

²⁸ Ebd., 393.

Wenn man das Verhältnis der *Apokalypse* zu Balthasars späteren Arbeiten befragt, wird man eine tiefreichende Ambivalenz bemerken: Nicht alles hätte sich so entwickeln müssen. Wäre der Anfang nicht vergessen worden, so wäre die *Theologie der drei Tage* vielleicht in eine theologische Martyriologie, in die Ausmessung der ekstatischen Leere geistlicher Existenz, nicht in eine *Theo-Logik*, sondern in eine ausgreifende *negative Theologie* gemündet. Balthasar ist diesen Weg nicht gegangen, weil er die eigene Zeiterfahrung auf die ewige Wirklichkeit des christlichen Äons hin durchsichtig zu machen suchte. Dies wäre allerdings kaum möglich gewesen, wenn nicht gleichanfänglich mit der *Apokalypse* die Zuwendung zu den Kirchenvätern stattgehabt hätte.

2. Die Väter

Aus den Zeitläuften und zugleich gegen sie ist Balthasars frühe Hinwendung zur Patristik zu verstehen. Sie war ein aus den Schützengräben geborenes Unterfangen, in dem junge französische und junge deutsche katholische Theologie miteinander übereinkamen. Balthasar selbst wäre als Interpret der Patristik nicht denkbar ohne das Gespräch mit dem zeit lebens verehrten Freund und Lehrer Henri de Lubac.

Man wird vor allem Balthasars Zuwendung zu zweien der Väter hervorheben müssen: zu Origenes, dem er eine Anthologie mit dem Titel *Geist und Feuer* gewidmet hat und an Irenäus. Von Irenäus war die Methode einer Theologie der Demut zu erlernen, der sich Balthasars eigenes Nachdenken künftig verpflichtet wissen sollte und die erklärt, dass er sich so dezidiert als Nicht-Dialektiker verstehen konnte. Denn gegen die Gnosis weiß Irenäus darum, dass die Kundgabe christlichen Glaubens nicht spekulativ zu vervollkommen ist, sondern dass das Denken im Dienste der Offenbarungsmitteilung zu stehen hat. Dabei weist er zuallererst darauf hin, dass das Offenbarungsgeheimnis sich nicht in einem Denken mitteilt, das seinerseits als Geheimlehre verfasst ist, sondern dass es das *Hinsehen* ist, dem sich die offenbaren Geheimnisse erschließen: »Für uns bedeutet also Sehen einfachhin Offenbarung des Vaters im Sohn durch den Geist.« Dieses Sehen muss beharrlich sein. Es bleibt nicht im Augenblick gefangen, sondern lebt von der Rekapitulation, der Zusammenschau, die den Blick immer auf die Mitte geheimer Offenbarung, auf Christus, richtet. Was erschließt sich in dieser eminenten Hinsicht? Ein Kultus, der seine Physiognomie ausschließlich der Trinität verdankt und der deshalb zugleich bis in kosmische Dimensionen hineinreicht: Der Kult Gottes setzt sich nach Irenäus fort im Himmelskult und im Kult der Menschen.²⁹ Man wird erkennen, wie Bruch und Kontinuität bei Irenäus vorgeprägt sind in einem Heilsgeschehen, in welchem dem »Ordo Mortis« Raum ab-

²⁹ Vgl. Balthasar, Irenäus. *Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des 2. Jahrhunderts*. Basel 1943. Die Neuausgabe: Irenäus, *Gott in Fleisch und Blut. Durchblick in Texten*. Einsiedeln 1982. Ferner die Deutung in: ders., *Herrlichkeit*, Bd. 2, Fächer der Stile. Einsiedeln 1962, 33–100.

gewonnen wird für den »Ordo Resurrectionis«. In der Demütigung liegt eine Großartigkeit, die »all die leidlosen Schemen der Gnostiker« überstrahlt.³⁰ Und Irenäus öffnet sich diesem Grundanliegen noch in einer zweiten Hinsicht, indem er einen Leitgedanken aus dem *Timaios* aufnimmt und Gott als Schöpfer eines zeithaften Kunstwerks nach ewigem Abbild begreift: der Welt. Dieses Verständnis von Schöpfung und Heilshandeln Gottes schließt die soteriologische Dimension ein:

Die Sünde würde seine Kunst nur dann widerlegen, wenn Gott nicht machtvoll genug wäre, das Gefallene wieder aufzuheben und die Zeiten seines Verbanntseins zu erfüllen (adimplere).³¹

Es ist dieser nämliche Impuls, der Balthasar zu Maximus dem Bekenner weiterführt, dem Meister kosmischer Liturgie und der ihn nötigt, Dionysios Areopagita im Lichte der streng chalcedonensischen Auslegung von Maximus zu interpretieren. Gott bleibt für Dionysios welttranszendent, er bleibt »überlichtes Dunkel«, seine Mysterien bleiben in Schweigen gehüllt. Auch aller Teilhabe und Teilgabe an seinem Sein ist er transzendent. Von hier her bildet sich das Dasein des Gläubigen als »liturgischer Akt« und »entrückter Tanz« aus.³² Diese ek-statische Grundhaltung wird bei Maximus zum Goldgrund einer eher nüchternen Theologie, die nicht ekstatisch exzentrisch perspektiviert ist, sondern ganz aus ihrer Mitte lebt. Ein Adverb, *asynchytos* – *unvermischt*, bezeichnet diese Mitte, die in dem reinen Einklang der zwei Naturen Jesu Christi zur Erscheinung kommt. Von dieser zentralen Einsicht her wurde Maximus mehr noch als Irenäus, weil in explizitem Anschluss an die aristotelische *Physik*, zum Verteidiger der ersten Natur und ihrer Phänomenvielfalt. Und er verlängert die christologische Erfahrung sturm- und schmerzstillenden Friedens auch nach innen: in der Richtung auf eine *geistliche Asketik*, die die Seele zur Ruhe ruft, sodass sie zum Ort der Parusie Gottes werden kann.

Indes, verborgener Zentralpunkt von Balthasars Patristik-Studien ist Origenes. Bei ihm und in seiner Folge in Gregors von Nyssa Bestimmung von Gott als der »unverhofften Schönheit« sieht er die eigenste Grunderfahrung vorgezeichnet, wonach die Schau der »herrlichen Gestalt« Ausgangspunkt aller Gotteserfahrung und alles Gottesdenkens sein müsse. Es ist das Grundmotiv einer »*ascensio in corde*«, eines theologischen Eros. Dieser Eros verweist in Nachbildung des philosophischen Eros im platonischen *Symposion* auf Erfüllung und Bedürftigkeit des strebenden Menschen.

Es ist unstrittig, dass sich die patristischen Quellen bei Balthasar zu einem eigenen theologischen Profil formen. Und nicht minder augenfällig

³⁰ Balthasar, Fächer der Stile, a.a.O., 68.

³¹ Ebd., 71.

³² Vgl. Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln 1961, 51. Dazu Jutta Konda, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars. Köln 1990.

ist, dass sich dieser eigene Gedankenzug zu zweierlei Grundformen ausprägt: zu einer kosmisch-liturgischen und einer asketischen Strömung.

Es gibt noch ein Drittes: die mystische Glaubenstendenz. Sie weist im Sinne Balthasars wohl am direktesten in die Gegenwart. In der mystischen Versenkung nämlich wird das jähe, krisishafte Aufleuchten des Gottesantlitzes evident. Was bei Adrienne von Speyr unmittelbar zu erfahren war, teilt sich in literarischen Zeugnissen als eine Heiligkeit mit, die bis zur panischen Angst reicht: Unter den Zeitgenossen waren es insbesondere Bernanos oder Péguy, von denen man dies erfahren konnte. Und beide wurden für Balthasar zur Herausforderung. Péguy's späte Dichtung nähert sich dem hebräischen *kabod*, der Einsicht in die Herrlichkeit Gottes, die sich nur via negationis – im »dunklen Lichte« der Einsamkeit und des Schmerzes Gottes – mitteilt, die nicht der Schöpfung zugewandt ist, sondern dem Verlust des Sohnes. Dadurch tritt, wie Péguy zu verstehen gibt, »Gott selbst in die Abhängigkeit dessen, den er gewinnen will.«³³

Wie in einem Brennglas schließlich teilt sich diese mystische Dimension über die Zeiten hinweg mit. Man denke an das Johannes vom Kreuz gewidmete Kapitel der *Fächer der Stile*:

... es ist nicht mehr ein kluges Zusammenbauen der via negativa mit der via positiva zu einer via eminentiae, sondern (wie in der ursprünglichen Rhythmik des Areopagiten, aber diesmal noch konsequenter, unerbittlicher) ein Allesgewinnen im Alles-Verlassen, ein Landen im Scheitern, ein Sprung auf festen Grund im Zerschneiden aller Leitersprossen.³⁴

Grundiert ist dieses Denk- und Glaubenswagnis von einer ganz eigentümlichen Wissensform:

Que bien sé yo la fonte	Wohl weiß ich den Quell,
que mana y corre	der entspringt und hinfließt
Aunque es de noche	Obgleich es Nacht ist. ³⁵

3. Theologie der Geschichte?

Zeitnähe und Zeitzentrierung, die beide Balthasars frühen Denkweg bestimmen, nötigen zu einer folgenreichen Marginalie: der Frage nach der theologischen Erschließbarkeit eines Sinns der Geschichte.

Die Arbeit am Frühwerk, dem »Apokalypsen«-Buch, war durch die Stiefeltritte der vorbeimarschierenden SA- und SS-Verbände gestört worden. Störung bedeutet hier eine grundlegende Irritation, einen Zweifel an der Möglichkeit eigenen Denkens.

Balthasar sah sich deshalb in diesem Feld seines Nachdenkens später zu einer Selbstkorrektur genötigt: Die reife Fassung seiner Geschichtstheologie ist eben nicht »Geschichtstheologie« überschrieben, wie der erste, skizzenhafte Grundriss aus dem Jahr 1950. Sie heißt *Das Ganze im Fragment* (1963). Diese folgenreiche Modifikation hat vor allem anderen eine

³³ So ein zentrales Zitat in: *Fächer der Stile*, a.a.O., 810.

³⁴ Balthasar, *Fächer der Stile*, a.a.O., 476.

³⁵ Zit. nach ebd., 477. Siehe auch die Juan de la Cruz-Auslegung ebd., pass.

christologische Bedeutung. Es lässt sich nicht sagen, dass die Wesensgesetze oder auch die Sinnleere der Geschichte in der Einmaligkeit des Christusgeschehens außer Kraft gesetzt werden. Die Verlaufsformen geschehender Geschichte sind jedoch sehr wohl der »christologischen Einmaligkeit eingeordnet und unterstellt und durch sie geregelt und geformt«.³⁶ Doch muss man gerade im Blick auf die Geschichte, wie in allem Analogiedenken, die »größere Unähnlichkeit« festhalten. Zum Grundproblem von Balthasars Geschichtstheologie wird daher ganz im augustinischen Sinn dies: das »Ewige in der Zeit« namhaft zu machen. Augustinus verdankt sich auch der Gedanke der Selbstmitteilung der Liebe inmitten der Zerstreuung in die Zeit, der »distentio« als der menschlichen Ursprungsvergessenheit. Dennoch berechtigt dieser Gedanke nicht zu der großartigen Analogie, die zeitparallel von Przywara gelehrt wurde und in der Dichtung der Gertrud von Le Fort nachschwingt: dass eine Sinndeutung der Geschichte dadurch möglich sei, dass verschiedene Weltepochen *in den Horizont* der Heilsgeschichte projiziert würden.

Umso mehr richtet sich Balthasars Interesse auf Kreuzungspunkte zwischen Heilszeit und historischer Zeit und umso mehr fragt er, wie Christi Gegenwart sich als »erwirkte Ewigkeit aus der Zeit«³⁷ manifestieren kann. Im Sinn der *Theologie der drei Tage* kann dies nicht anders als tragisch geschehen. Mit Augustin hieße dies, die Kirche als Vorgestalt des himmlischen Jerusalems zu verstehen, in der die Pilgerschaft zur Ewigkeit sich ereignen kann. Balthasar fügt dem analogen Klang indes noch einen anderen hinzu: die Bestimmung der Zeit der Kirche nicht als einer Zeit der Offenbarung, sondern als Zeit, »in der sich die unüberholbar vollendete Fülle« zeigt, in der die menschlichen Worte auf den göttlichen Logos hin gesprochen werden können. Der Akzent ist dabei deutlich genug auf das *Können* gelegt. Denn obgleich der Theologe Balthasar Geschichte immer auf ihre Vollendbarkeit in Gott hin denken muss, verbietet es sich für ihn, ein Geschichtsmodell zu entwerfen, sei es linear-utopisch oder zyklisch.

(Fortsetzung im nächsten Band)

³⁶ Balthasar, *Theologie der Geschichte*. Ein Grundriß. Einsiedeln ⁵1979, 16.

³⁷ Balthasar, *Das Ganze im Fragment*. Aspekte der Geschichtstheologie. Freiburg ²1990, 36.