Offenbares Geheimnis und Apokalypse

Das religionsphilosophische Erbe des Hans Urs von Balthasar (2. Teil)¹

Harald Seubert

III. Die symphonisch-eine Wahrheit. Zu Balthasars entfalteter Theologie

Wenn Eberhard Jüngels Schüler Volker Spangenberg als Resümee seiner, auch exegetisch motivierten, Studien zum Begriff der »Herrlichkeit« bei Balthasar festhält, dass der Aufschein (die »doxa«)² der Herrlichkeit unversehens zu einem Prädikat der Kirche zu werden drohe, dass die ästhetische Dimension Balthasar'scher Theologie davon lebe, dass das Wort zum Nicht-mehr-Wort überschritten und die Betrachtungsart nicht in die eschatologische Dimension überführt werde, so bezeugt sich darin nicht mehr als ein ärgerliches Nicht-Verständnis. Spangenberg suggeriert nämlich durch derartige resümierende »Thesen«, der Fortgang der »theologischen Ästhetik« zur »Theo-Dramatik« und zur »Theo-Logik« wäre nicht in sich zwingend. Wenn Balthasar selbst in dem späten »Durchblick« durch sein Werk den Zusammenhang als ein mögliches Weitergehen, ein Fortschreiten-Können begreift, so ist damit ganz im Gegenteil zu Spangenbergs Lesart eine Gnade des Fortdenkens angesprochen, die zur Nötigung wird – und keinesfalls ein adiaphoristisches Tun-oder-lassen-Können. Man muss auch an das wundervolle Bild vom Reliefcharakter der göttlichen Weltmitte denken, die immer wieder umschritten werden muss, »um bei jedem Schritt eine neue Sicht zu bieten und dabei immer das gleiche Gebilde zu bleiben«.³

Jene Theologie und Religionsphilosophie, die sich in Balthasars *Trilogie der Liebe* dokumentiert, ist demgemäß exponiert nicht als eine Phänomenologie, sondern als eine Morphologie. Was dieser *Ansatz* für die *Durchführung* bedeutet, sei verdeutlicht, indem zunächst der innere Aufriß (A) und sodann die trinitarische Implikation (B) der Balthasar'schen Denkart aufgewiesen wird.

Ad A)

1. 1958 notiert Balthasar: »Wo ist auch der Eros hingeraten in der Theologie und der Hoheliedkommentar, der zur Mitte der Theologie gehört?«⁴

¹ Der 1. Teil dieses Beitrags ist zu finden in: Edith Stein Jahrbuch (2000) 291–306.

² Volker Spangenberg, *Herrlichkeit*. Tübingen 1993, 254 f.

³ Balthasar, Rede bei der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck, zit. nach Guerriero, Balthasar, a.a.O., 419–425, hier insbes. 423. Vgl. für den Nachweis des Reliefbildes beim jungen Philologen Nietzsche: Manfred Riedel, Ein Seitenstück zur »Geburt der Tragödie«. Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie. In: Nietzsche-Studien 24 (1995) 45 ff.

⁴ Zit. nach P. Henrici, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar. 18 ff., hier 42.

Der ersehnte Eros konkretisiert sich in seinem Sinne *christologisch*. Die Leitfrage durch alles philosophische und theologische Denken ist:

Wo ist der, der eine solche Schönheit, ein so ungeheures Leben hervorgebracht hat? Wo ist der Vater des Seins?⁵

Auf diesen geheimen Brennpunkt hin deutet er die blinde Moira im griechischen Epos und die »Offenbarung der Tiefenwahrheit des Seins« in der attischen Tragödie, wobei es gegen und zugleich mit Nietzsche die *Bakchen* des Euripides sind, denen Balthasars Hauptaugenmerk gilt. Sie sind ihm »Tragödie kat exochen«, da in ihnen das Motiv der Todes-Verzweiflung kulminiert im Versuch der großen Tragiker, diesen Bann zu durchreißen. Die platonische Urstiftung der Metaphysik sieht Balthasars morphologischer Blick dann durch eine Zwiennatur gekennzeichnet – der eine Ausgangspunkt ist die eroshafte Sehnsucht, das Verlangen, das aus der Erinnerung an einen verlorenen Einheitssinn heraus dem ideenhaften Sein entgegenstrebt, jedoch sich immer wieder der Trennung (Chorismos) zwischen Idee und Sache ausgesetzt sieht. Es ist diese denkerische Grunderfahrung, der Platon mit der Maxime zu einer zweiten Meerfahrt Rechnung zu tragen suchte. In diesem Denkkontext hat das sokratische Ethos, die *A-topie* des Philosophen, von der jener Dialog spricht, der für Balthasars Platon-Deutung zentral ist, das *Symposion*.

Balthasar kennt aber einen zweiten platonischen Grundgedanken, die »heilige Sprache des Seins«⁶, die Aufschließung jenes Kosmos, zumal im *Timaios*, der Weltseele, Götter und Menschen umgreift. Dass die Verflechtung von gestalthafter Schönheit und Gedanken zu einer philosophischen Ästhetik unüberholbar bei Platon vorgeprägt sind, verdankt sich dieser Gedankenbahn. Sie wird bei Plotin vertieft, indem in seiner Seinslehre nicht zuerst Platons »zweite Fahrt« im Blick steht, sondern die Transparenz der Welt auf den ewigen sich denkenden Geist, »in welchem Noesis und Noema« eins sind.⁷ Und von diesem Herzstück aus ist allererst der weitere Gang der Metaphysik im Kontext einer Verbindung mit dem Herrlichkeits-Zeugnis des Neuen Testaments von Origenes bis Thomas zu verstehen.

Ist damit die Verortung der antiken Metaphysik in Balthasars großem »Exkurs« angegeben, so zeigt sich ihm in der Neuzeit, ausgehend von Thomas, ein anderes Grundproblem: das der Differenz zwischen Sein und Gott. Diese Differenz erkennt er als urbildhaftes Prototypen der »Ana-

⁵ Balthasar, Herrlichkeit III/1, Im Raum der Metaphysik. Altermum. Einsiedeln 1975, 195.

⁶ Ebd., 253. Eine philosophische Rezeption dieser Erwägungen hat noch nicht eingesetzt, obwohl sie in den Thematisierungen der vergangenen Metaphysik durch ihre – auch im Unterschied zu Heideggers Seinsgeschichte – auffallende Gerechtigkeit herausragen.

⁷ Vgl. Herrlichkeit III/1, 271. Siehe weiter Balthasar, Theodramatik, Bd. I, Prolegomena. Einsiedeln 1973, 121 ff., 230 ff. u. 470 ff. Grundlegend dazu Thomas Krenski, *Passio Caritatis*. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. Freiburg 1990, 228 ff.

logie«. Denn im Ur-Wunder der Seinserfahrung ist ein das Denken transzendierender Bezug auf Gott *im Denken* mit ausgesagt. Gleichwohl fällt Gott nicht mit dem Sein zusammen. Zwischen Gott und Sein wird vielmehr ein tiefer Bruch sichtbar, der zugleich der Grund der Welt ist.

Man bemerkt sofort, dass Balthasar Heideggers »ontologische Differenz« zwischen Sein und Seiendem aufnimmt, dass er sie aber wiederholend neu denkt. Die Differenz zu erkennen und offenzuhalten, dies ist im Gang der Überlieferung zwei Denkern geglückt: Thomas von Aquin und Heidegger. Wenn einzig bei Thomas der theologische Ursinn dieses Gedankens erkannt sei, so seien bei Heidegger die sachlichen Folgerungen für das Denken gezogen: seine Nötigung, sich hinter das Seinsgeschehen zurückzunehmen.

Der Idealismus nähert sich diesen Sphären nicht. Eben von hier her ist es zu verstehen, dass in der großen Trilogie den neuzeitlichen Systemformen eine so harsche Abgrenzung zugebracht ist und auch der Schwebeszustand, in dem sich die Kant'sche Metaphysik hält, nicht hinreichend Beachtung findet. Signifikant dafür ist es, dass Balthasar den Kant'schen Topos der »Erhabenheit« als eine gestalt- und weltlose Größe deutet. Gerade darin manifestiert sich für ihn eine volle Differenz zu dem eigenen Unterfangen. So wird Balthasar davon ausgegangen sein, dass von einer am Geschmacksurteil orientierten Ästhetik, deren Absolutpunkt die Erhabenheit ist, keine Brücke zum Drama von Leben und – im Spezifischen – christlicher Existenz führt.

2. Sehr spezifisch also setzt sich Balthasar den Wegen der Metaphysik aus, um sie von der Liebe her neu zu durchdenken. Der Übergang von der *Theophanie* in der »Ästhetik« zur *Theodramatik* war ihm dabei besonders wichtig. Erkannte er doch hier den Schritt vom Vorschein zum Zentrum der Theologie. Denkerisch und dichterisch gleichermaßen bemerkenswert ist es nun, wie der Morphologe Balthasar das Wesen des Dramatischen in seinen Gedankengang einbezieht. Die griechische Tragödie ist für ihn Teil realer Gegenwart des Gottesgeschehens, das Welt-Theater des späten Mittelalters und der Barockzeit hingegen erkennt er als vergangen. Das Gottes-Drama kann mithin nicht nach ihrem Bilde zuerst verständlich gemacht werden. Doch Balthasar hat nicht nur das attische Drama, er hat auch die Rückbeziehung des Theaters auf sich selbst und das Fraglichwerden der Rollen im Sinn. Es ist vor allem Luigi Pirandello, dem sich sein Rollen-Begriff verdankt. Balthasar führt dessen spielhafte Anihilationen bis ins Äußerste weiter und dringt damit zu einer neuen Gestaltwerdung hindurch: »Persona« erweist sich bei ihm zwar als Maske. Doch ist dies keinesfalls so zu verstehen, wie es Marxismus oder Psychoanalyse wollen: als ablegbares Ingrediens, das der Wesensnatur des Menschen nichts hinzufügt. Vielmehr wird das rollenhafte Personsein bei Balthasar als singuläres endliches Du und Ich in seiner Transzendenz auf das göttliche Sein aufgefasst – nicht in einem dialektischen, aber in einem dialogischen Sinn. Von dieser Zwiesprache kann das Drama allererst seinen Ausgang nehmen, ein Drama, das tragische Momente im Sinne der Grie-

chen hat. Man weiß, dass Balthasar diese Dramatik im Lichte der nachgerade depressiven Stigmatisierung der Adrienne von Speyr während der drei Tage zwischen Karfreitag und Ostermorgen nur allzu drastisch vor Augen hatte.⁸ Da es sich auf die drei Tage konzentriert, hat das theologische Welt drama notwendig eine verdichtete Zeitgestalt: Es ist nicht in epische Formen übersetzbar. Streng genommen verdichten sich die drei Tage in einer hieratischen Inkubation – auch dies ein Motiv mit langer Urgeschichte in den antiken Mysterien. Das Drama zwischen Gott und Mensch erreicht seine »Akme« am Karsamstag,

da die perverse endliche Freiheit all ihre Schuld auf Gott und den einzigen Angeklagten und Sündenbock wirft, und Gott sich nicht nur in der Menschheit Christi, sondern in dessen trinitarischer Sendung ganz davon treffen lässt.⁹

Indem Jesus Christus sich – in mystischer »Communio« mit den Menschen aller Zeiten – am Karsamstag erniedrigt, erweist er sich als Herr des Seins.

Man wird unschwer erkennen können, dass sich Balthasars Christologie von hier her erschließt. Christi Gottesbewusstsein nämlich ist für ihn ein eminentes Wissen Jesu um seine Sendung. Derart entsteht erst der Raum für Gebet und die Lehre des historischen Jesus. Wie wir gleich in einem zweiten Durchgang durch Balthasars *Trilogie der Liebe* erkennen werden, ist Christus dabei aber ganz von seinem Hervorgang aus dem Vater und seinem dauernden Geliebtwerden durch ihn bezeugt. Die ökonomische Trinität entspricht der immanenten. Dies freilich ist nur möglich, da sie in jener ihren Grund hat.

Die Insistenz auf der innertrinitarischen Aseität bedeutet allerdings keinesfalls, dass die Kenosis- und Leidensdimension der Christologie verschwiegen werden soll. Sie gehört ihr in Unterschiedenheit *und* Untrennbarkeit zu. Balthasar betont sie überdies in einer bei einem katholischen Theologen höchst seltenen expliziten »theologia crucis«, gewiss einem Erbe der Frühzeit des »Apokalypsen«-Buches. Durch sie kann der unheimliche Hall-Raum der Angst Christi angesichts des Sterbens beachtet werden. Es ist gerade die Angst, die alles Sterben aufschließt, indem sie auf die »Wider-Natürlichkeit« und Absurdität des Todes, seine Sünden-Natur verweist. So läuft das Theo-Drama nicht auf einen Heroismus Jesu zu. Es dringt tiefer. Da im Sinne der Trias vom Schönen – Guten – Wahren¹⁰, an deren Leitfaden sich Balthasars Trilogie orientiert, die Theo-Dramatik als Entfaltung des Guten erscheint, erweist sich diese Tiefen-

⁸ Vgl. dazu Balthasar, *Mysterium Paschale*. In: Feiner/Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. III/2, Einsiedeln u.a. 1969, 133–326. Als Separatdruck unter dem Titel: Balthasar, *Theologie der drei Tage*. Hier nach Neudruck, Freiburg 1990. Siehe auch die Einführung in die italienische Ausgabe v. Giuseppe Ruggieri, *Teologia dei tre giorni*. Brescia 1990, 5 ff.

⁹ Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, Die Handlung. Einsiedeln 1980, 312.

¹⁰ Vgl. zu diesen Topoi, die an die Transzendentalien der mittelalterl. Philosophie anschließen: Henrici, *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*. In: Lehmann/Kasper (Hg.), *Hans Urs von Balthasar*, a.a.O., 237 ff.

Dimension als *Tragödie des Guten* und zugleich als deren Rückführung in den Glaubensgrund, von dem die Theologie auszugehen hat.

Im Gottesdrama kann der Mensch nicht Zuschauer sein. Er ist seinem Wesen nach Mitspieler und Erleidender zugleich. Adrienne von Speyr und mit ihr Balthasar mögen dies erfahren haben, als sich nach Adriennes Konversion die Zeichen der Angst und Verzweiflung immer wieder bis ins Pathologische steigerten.

Es sind einige eng miteinander verwobene Implikationen, die von diesem Grundgefüge auf die »Theo-Logik« hinüberweisen. *Einmal* lebt das Theodrama von einem Neben- und Gegeneinander zweier Freiheiten, der endlichen und der unendlichen. Wenn Balthasar von mehrfacher Freiheit, keineswegs aber von mehrfacher Wahrheit spricht, so begreift er Freiheit nicht als Absolutum, das das denkende Subjekt setzte. Der Begriff endlicher Freiheit ist sehr viel nüchterner gefasst. In ihn mögen auch Elemente der Staatslehre des alten Reiches oder der »Freien eidgenössischen Bürgerschaften« eingegangen sein. Freiheit ist in diesem Sinne eingeräumte, ermöglichte Freiheit. Gerade ein solcher Freiheitssinn aber ist es, der dann in der »Theo-Logik«, der Frage danach, wie sich »das unendliche Wort in einem endlichen ausdrücken« könne, zum Leitfaden wird.¹¹

Die unendliche Freiheit entlässt im Sinne Balthasar'scher Theologie liebend die endliche aus sich. Deshalb kann »Wahrheit als Freiheit« im Zusammenhang der Theo-Logik in einer Phänomenologie des Wahrnehmungs- und Erkenntnisaktes expliziert werden, die sich ihrerseits der Gestaltschau verdankt. Im Erkennen erschließt sich ein Objekt in Freiheit dem Erkennenden: Es fällt ihm gewissermaßen in die Sinne, und er hat nun die Freiheit, es bei sich anzunehmen.

Mit keinem Seienden wird man fertig, und wäre es die kleinste Mücke, der unscheinbarste Stein. Es hat eine geheime Öffnung, durch die ihm immer neue Vorräte an Sinn und Bedeutung vom Ewigen her zufließen.¹²

Balthasar deutet in diesem Zusammenhang das Subjekt-Objekt-Verhältnis neu und er denkt im Zeichen der Wahrheit zugleich darüber hinaus. Denn Subjekt und Objekt erschließen sich erst, indem sie einander im Wahrheitsgeschehen entgegnen und begegnen. Auch dieser strukturelle Zug ist in einiger Nähe zu Heidegger zu sehen. Allerdings geht für Balthasar, anders als für Heidegger, die Enthülltheit und Herrlichkeit der Wahrheit immer schon ihrer Entzogenheit voraus. In diesem Richtungssinn erschließt sich ihm die griechische Urbedeutung von *Aletheia* als Un-Verborgenheit, gerade diametral entgegengesetzt zu Heideggers Auslegung. Man wird deshalb sagen können, dass kein Balthasar'sches Lehrstück so konsequent phänomenbezogen ist wie das spekulative Kernmoment

¹¹ So Balthasars Formulierung in der letzten »Durchsicht« durch sein Werk und zugleich seiner letzten größeren öffentl. Ansprache, vgl. Guerriero, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 425 ff.

¹² Balthasar, Theo-Logik Bd. 1, Wahrheit der Welt. Einsiedeln ²1985, 113.

seiner Theologie, das Wahrheitsdenken. So geht der Blick von der Mitte, der Explikation der Wahrheit als Freiheit, zurück zur *Wahrheit als Natur*. Die Evidenz für diesen Verständigungssinn entnimmt Balthasar sprecherweise nicht einem griechischen, sondern einem hebräischen Zeugnis. Das hebräische Wort für Wahrheit *emeth* bedeutet Beständigkeit, Verlässlichkeit eines nächsten Seienden. Und ebenso wird sich *Wahrheit als Natur* auch erschließen, in sorgsamer Enthüllung des einzelnen Seienden, das – wie in einer fernen Erinnerung an den Goethe'schen Symbolbegriff – sich selbst genügt und zugleich – wie in einer Anspielung auf den griechischen Symbolbegriff, der im Symbol beides geltend macht, den Unterpand- und den Zerbrochenheitscharakter – über sich hinausweist auf eine Grenze, an die Subjekt und Objekt gleichermaßen treffen. Damit sind wir an die Pforte des dritten Wahrheitsverständnisses gelangt, das die *Wahrheit als Geheimnis* zu verstehen gibt. »Denn nur wo Geheimnis ist, ist Tiefe und ist Anlass zur Verehrung.«¹³ Balthasars Augenmerk gilt zuerst dem *Logos* des Geheimnisses. Und auf diese Weise gewinnt eine Logos-Lehre Gestalt, die dem platonischen Ideendenken folgend eine Logik des Aufstiegs und eine Logik des Abstiegs kennt. Erstgenannte macht die *Methode* des in Rede stehenden Erwägungsganges ausdrücklich. Diese ist in wahrstem Wortsinn *analogisch* und *dialogisch*. Die starke Profilierung des Gesprächs, auch über das Gottes-Drama hinaus, ist offenkundig gegen die Planheiten einer neuzeitlichen Dialektik gerichtet, die ihren Ursprung aus dem Gespräch vergessen hat.

Der Dialektik tritt nun die Analogie zur Seite. Sie lebt gemäß der Tradition des Analogiebegriffs von Ähnlichkeiten bei einer »maior dissimilitudo«. Eben diese *größere Unähnlichkeit* weist in die Dialogik und wird Richtzeichen dafür, auf welche Weise der theologische Logos aus der Dialogik zu entwickeln ist. Der theologische Logos wird im Sinne der größeren Unähnlichkeit schweigen müssen. Diese Nötigung zur negativen Theologie indes verdankt sich dem Übersein Gottes gegenüber der Welt. Das Schweigen als Mündungspunkt des Logos von Gott ist deshalb nicht mit dem Schweigen der negativen Theologie zu verwechseln. Schweigen ist vielmehr die einzig angemessene Antwort auf ein »Überwort«. Angesichts eines »Übermaß(es) des Geschenkten« verschlägt es die Stimme.¹⁴ In späteren Jahren hat Balthasar wohl mit Eckhart und dem Cusaner jenes Phänomen als »Einfältigkeit« begriffen, als das *Implexe*, das in der Mitte christlicher Theologie zur Geltung kommt, der doch die symphonisch Niederschlag findende und zugleich *Eines* bleibende Wahrheit aufgegeben ist. Es ist sehr im Unterschied zu dem »krampfhaft(e)n mechanische(n) Zusammenhalten einer disparaten Menge von Einzelwahrheiten und Einzeltraditionen«¹⁵, das mit dem Schlagwort des »Integralismus« bezeichnet zu werden pflege, »die gelöste Kunst, durch alle

¹³ Ebd., 359.

¹⁴ Ebd., 98.

¹⁵ Balthasar, *Mein Werk*, a.a.O., 85.

Fragmente der ausgeworteten und dargelebten Wahrheit hindurch immer das Ganze anzuvisieren«. ¹⁶

Wenn das *Nicht-mehr-Wort*, in das Balthasars Theologie nach der Bemerkung von Spangenberg verweist, derart ausgezeichnet ist, so wird sich eine Theologie, die darum bekümmert ist, Gottes Wort zu Ehren zu bringen, kaum begründet gegen ihn stellen können. Dies ist noch mehr der Fall, wenn wir im Verhältnis von Theo-Logik und Dialogik ein exakt umgekehrtes Verhältnis als in der jüngsten Version der Dialogphilosophie, bei Levinas, erkennen – sehr im Unterschied übrigens zu Buber oder Rosenzweig. Es ist nicht das Antlitz des anderen, in dem sich Gott zeigt – und diese Levinas'sche Konstellation schließt immer den Gedanken ein, dass er sich nur dort zeige. Vielmehr kann sich dieses Antlitz und mit ihm die Umwelt als Mitwelt erst aus dem innertrinitarischen Mysterium erschließen.

Wie das Korrelat zu den erörterten Theoriestücken, der *Kata-Logos* oder die *Logik des Abstiegs*, verdeutlicht, ist das trinitarische Mysterium nur die eine Grenze. Die andere Grenze liegt in der *Inkarnation*. Denn dass der göttliche Logos Fleisch (*caro peccati*) wurde und sich im Fleisch manifestierte, bedeutet in jedem Fall eine Dämpfung endlichen spekulativen Nachdenkens. Das »factum est« entzieht sich der metaphorischen wie der metaphysischen Verständigung. Es ist auch nicht in der Analogie zu fassen. Und dann bleibt nur zu sagen, nirgends habe man Gott weniger vermutet als im Fleisch.

3. Im Sinn eines sachgemäßen Verständnisses der Theo-Logik sollen zwei ihrer Momente besondere Hervorhebung finden:

Zum ersten: Der Problemzusammenhang des Verhältnisses von Glauben und Wissen verschiebt sich bei Balthasar so, dass er in der Theo-Logik zugleich über die Heilige Schrift und über das reflexive theologische Wort nachsinnt. Diese Verflechtung ist möglich nur dadurch, dass als Fleischwerdung des Wortes Gottes Jesus Christus selbst verstanden wird. Es ist dieser Durchbruch, den Balthasar in Barths *Kirchlicher Dogmatik* erkennt und von dem her für ihn Barths Begriff der »*analogia fidei*« erst einen tiefen Sinn gewinnt. Die *analogia fidei* war es bekanntlich, die Barth gegen die von Przywara wieder erinnerte »*analogia entis*« stellte, für ihn »die Erfindung des Antichrist«. Ganz im Gegensatz dazu sah Barth in der *analogia fidei* die Offenbarung als einzigen Erkenntnisgrund theologischen Redens von Gott. Balthasar aber fand dadurch, dass die *analogia fidei* auf Christus als den leibhaften Bezug zwischen Gott und Welt konkretisiert wurde, gerade Przywaras ursprüngliches Anliegen gerettet, dass die geschöpfliche Wirklichkeit, der *differente Zusammenhang* von Gottes Sein und Sein des Seienden nicht übergangen wer-

¹⁶ Ebd., vgl. auch ders., Der antirömische Affekt, a.a.O., 1–25 u. ders., Integralismus heute. In: *Diakonia* 19 (1988) 221–229.

den dürfe.¹⁷ Gewiss, Barth selbst formuliert in seiner Kirchlichen Dogmatik:

Weil aber der Sohn inmitten seiner Geschöpfe selbst Mensch wird, darum hat die Schöpfung von vornherein eine Wesensbeziehung zu ihm, so wie er eine Wesensbeziehung zur Schöpfung hat.¹⁸

Doch Balthasar erweiterte diesen Gedanken und spitzte ihn zu. Im Wissen um die »größere Unähnlichkeit« hält er fest, dass man auch die seinshaften Kontinuitäten des geschöpflichen Lebens neu gewahren müsse. Die Richtung ist durch das johanneische »verbum caro factum est« angezeigt. Daraus folgt: Die Heilige Schrift ist das eine Wort Gottes, vom Heiligen Geist anvertraut. Diese beiden zusammengehörigen Momente einer Wesensbestimmung sind sorgsam zu bedenken und *morphologisch* zu veranschaulichen. Der Sohn legt nämlich nicht sich selbst aus, sondern den Vater. Der Heilige Geist aber legt den Sohn aus. Dies ist nach Balthasar das weltbestimmende Geschehen der vierzig Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt: Es ist die innere Geschichte der Urstiftung der Kirche.

Derjenige, der von reformatorischem Zeugnis kommend sich mit dieser Auffassung kritisch auseinandersetzt, mag sagen, dass Balthasar der Interpretenrolle der Kirche eine Notwendigkeit zuerkenne, die sich vor die *urstiftende Dignität* des Wortes Gottes zu schieben drohe. Ehe man leichtfertig so spricht, sollte man sich zweierlei fragen; einmal, was der »Interpres« ist, und zum anderen, was hier Kirche heißt. In der Theologie von Balthasar rücken beide Verständigungen eng zusammen. »Interpres« ist der, der dazwischen spricht, um den Sinn eines Wortes verständlicher zu machen. Er schweigt aber, sofern er das Wort erschlossen hat.¹⁹

Recht verstanden wird man also kaum behaupten können, dass die Interpretenrolle der Kirche eine Entkräftung des Ausgangs vom Wort Gottes bedeute. Dessen Dignität ist nachdrücklich darin manifest, dass Balthasar noch in seinen letzten Veröffentlichungen den »Logos« des Gotteswortes als einzigen, eigentlichen Theo-Logen begriff. Und diese Würde bekräftigt sich im Letzten auch darin, dass Balthasar das Wesen von Wort und Sprache aus dem Wesen des göttlichen Wortes entfaltet. Es ist die Sprache Gottes, die zum kritischen Instrument werden kann, um alle menschliche Sprache, auch alles Denken, ihres Ungenügens zu überführen. Balthasar greift die einer Objektivierung geschuldete Verarmung heraus, die sich in sprachanalytischem Sprachumgang, ausgehend von

¹⁷ Zu Przywaras Begriff der »analogia entis« vgl. ders., *Analogia Entis*, Bd. 1, *Metaphysik*. Einsiedeln 1961; B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie*. Düsseldorf 1969 sowie aus philosophischer Sicht Rudolph Berlinger, *Abconditum sub contrario*. Philosophische Bemerkungen zur Methode E. Przywaras. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 62 (1953) 86 ff. Barths Verdikt, das zudem aussagt, dass man wegen der *analogia entis* nicht katholisch werden könne, findet sich in KD I,1, Zürich 1931, VIII f.

¹⁸ Barth, KD I,1, 124. Vgl. dazu Balthasar, Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln 1976, 110 ff.

¹⁹ Eine treffende Deutung d. Interpretenrolle findet sich bei Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*. In: ders., *Hermeneutik im Rückblick*. Ges. Werke, Bd. 10, Tübingen 1995, 148 ff.

Wittgenstein, zeige. Und er *decouvriert* auch Heideggers Sprechen als in anderer Weise verarmt, ist es doch in seine Rätselhaftigkeit verstrickt.

Die zweite Implikation der Theo-Logik lässt sich sehr viel einfacher umschreiben. Es ist eine Grunderfahrung der Kunst, die Balthasar nicht an einem dichterischen Wort zuerst aufging, wie vertraut er auch der Dichtung war, sondern an den Klangwelten Mozarts. Sie mögen ihm angezeigt haben²⁰, dass unter endlichen Bedingungen etwas sein kann, dessen Schönheit in irdischen Kategorien nicht fassbar ist. Von hier bekam das Nachdenken über den Logos und seine erscheinende Transzendenzkraft seine Richtung. Diese Mozarterfahrung war übrigens zugleich ein wichtiges persönliches Band zwischen Barth und Balthasar, deren Begegnung sich unter anderem in dem gemeinsamen Plan dokumentierte, der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Himmelfahrt Marias 1950 in Rom gemeinsam beizuwohnen. Er ist freilich nie verwirklicht worden.

Ad B) Es bleibt die Mitte der Trilogie anzugeben: der Ausgang von dem *unvordenklichen*, wohl aber in glaubender Versenkung in Schrift und Liturgie zu *schauenden* Verhältnis der immanenten Trinität. Diese ist zugleich in vollem Sinne Theologie des Kreuzes, denn Balthasar macht das Paradoxon namhaft, dass Christus im Durchgang durch den Tod dem Vater in völliger Liebeshingabe zugewandt sei ebenso wie der Vater ihm. Der Tod Jesu ist insofern ein trinitarisches Geschehen, und Trinität als gegenseitige wesensgleiche Liebeshingabe der göttlichen Personen zueinander ist vollendete Eucharistie.²¹ Das Paradoxon einer gegenseitigen Liebesverbundenheit in der Trennung lässt Balthasar stehen. Es ist gläubig zu ertragen. Es darf jedoch schlechterdings *nicht* in eine Dialektik, sei sie Hegel'scher, Kierkegaard'scher oder Barth'scher Provenienz, übersetzt werden. In diesem Geiste macht der konsequente Ausgang von der immanenten Trinität die ökonomische Trinität erst transparent. Das »descensus ad inferos« ist dann so zu verstehen, dass Christus, der Sohn, in den Zustand der Toten und der Sünde hineinversetzt wird. Er ist im *Scheol* nicht, wie dies die Ostkirche bekennt, einfachhin Sieger. Der nackte Gott begegnet in einer letzten äußersten Kenosis der nackten Sünde – stellvertretend für alle, doch in einer Dimension des Schmerzes, wie sie dem endlichen Menschen so nicht begegnet. Erst durch den Tod des lebendigen

²⁰ Vgl. dazu Krenski, Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama. A.a.O., 14 ff.; C. Dumont, Ein musikalisches Genie. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 223 ff.

²¹ Vgl. Balthasar, Theodramatik, Bd. IV, Das Endspiel. Einsiedeln 1949. Vgl. zu dem Verhältnis Adriennes und Balthasar: Balthasar, G. Chantraine und A. Scola (Hg.), Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27.–29. September 1985. Einsiedeln 1986 und J. G. Roten, Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch-anthropologische Dimensionen der gemeinsamen Sendung von Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 104 ff. Die biographische Problematik ist auch skizziert bei Krenski, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 123 ff.

trinitarischen Gottes in Christus verfinstert sich der Hades ganz. Dabei ist das stellvertretende Heilshandeln so zu denken, dass Christus den Sünder »unterfasst«, ein Grundwort aus Adriennes Visionen: Sein Licht umhüllt die Sündennacht.²²

Dies ist, wir wiederholen es, für Balthasar ein durch und durch trinitarisches Geschehen: Der Vater sendet den Sohn in diese Nacht im Sinne gegenseitiger immanent trinitarischer Selbsthingabe, »die durch nichts Ökonomisches zu steigern ist«²³, und der Geist verbindet beide *in der Trennung*. Balthasar unterscheidet zwar diese erste Kenosis von der zweiten im Karfreitagsereignis. Doch seine Denkart ist eigentlich darauf orientiert, die Unterscheidung als hilfswisen Gedanken zurückzunehmen. In die Orientierung des theologischen Denkens auf das trinitarische Kreuzesereignis kann Balthasar eben deshalb auch den Weg des Alten Bundes, der Schmerzen Gottes über sein Volk, in das nicht zeithafte innertrinitarische »Geschehen« hineinnehmen, ohne doch dadurch die Aseitität und Suisuffizienz immanenter Trinität außer Kraft zu setzen.

Dies wird allerdings in Christus allein wirklich. Denn im Sinn der trinitarischen Orientierung hat der Glaubende allein durch den gekreuzigten Christus Teil an der Herrlichkeit, an der Ur-Kenose. Der Tod enthüllt erst das Herz des Menschen, im Sinne der christlich verstandenen »a-letheia«. Freilich nicht der Tod in sich selbst, der Strafgericht bleibt, sondern der durch Christus *unterfasste*, natürliche Tod, der für den Menschen seinen Strafcharakter behält und gleichwohl »Ausdruck göttlichen Lebens ist und die Auferweckung vorweg in sich enthält«.²⁴ Dieser Gedanke lässt sich vortrefflich daran illustrieren, dass Balthasar die Bergpredigt (Mt 5) und die Eschatologie (Mt 25) *stricto sensu* zusammensah.

Man wird sich an dieser Stelle innewerden, dass der Zusammenhang des Balthasar'schen Denkgebäudes trinitarisch gefügt ist. Man wird zugleich gewahren, wie in der trinitarischen Kreuzestheologie der Begriff der Herrlichkeit zum Theo-Drama vertieft wird. Und man sieht, dass das Urgeheimnis der Trinität auf jeder Stufe des Nachdenkens schon die Frage nach dem Geist hervorruft. Er erschließt es und führt zugleich tiefer in das Geheimnis. Einerseits entsteht der Geist in der uneingegrenzten gegenseitigen Selbsthingabe von Vater und Sohn. Andererseits aber muss er ihr schon vorausgegangen sein.

Freilich wird man am Ende erkennen müssen, dass Balthasar das Ostergeschehen selbst eher *beschwiegen*, nicht aber *verschwiegen* hat. Wenn es darum geht, einen Zeugen vom Range Balthasars zu verstehen, kann es nicht bei der Konstatierung von Grenze oder Häresie sein Bewenden haben. Hier gilt noch mehr wie für die »Wahl« des philosophischen Stand-

²² Vgl. Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, a.a.O., 450 ff. Siehe auch Guerriero, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 334 ff. Zum Begriff des »Unterfassens« bei Adrienne von Speyr, *Johanneskommentar*, Bd. IV, *Geburt der Kirche*. A.a.O., 311 ff.

²³ Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, *Das Endspiel*. 239.

²⁴ *Theodramatik*, Bd. IV, 311 u. ö.

punktes, die – so Fichte in der Vorrede zur »Wissenschaftslehre nova methodo« – davon abhängt, was für ein Mensch man ist, dass sich in der Grenze des Gedankens eine unüberschreitbare Nemesis bezeugt. Balthasar *konnte* im allerletzten in seinem Denken nicht in die Gloriele eintreten, die das *End-Spiel*, als das er in sprechender Anspielung auf eine der dunkelsten und reduktionistischen Dichtungen jüngster Vergangenheit das trinitarische Geschehen verstand, am Ostermorgen aufhellt. Er bleibt mit seiner trinitarischen Karsamstagstheologie – jenseits des Zeitgemäßen – jüdischem Denken nahe und ist doch zugleich *ganz* der Denker der Kirche, der Herrlichkeit, des Aufscheins des Ewigen in der Zeit und damit der Aseität des sich den Menschen zuwendenden Gottes. Man mag sich daran erinnern, dass George Steiner die »reale Gegenwart« Gottes im *Erwartungszustand* des Karsamstags verortete und mit ihr alle eminente Kunst, die selbst die Gottes-Gegenwart aufschließt und zugleich auf ihre Deutung wartet.

Diese Kontinuität Alten und Neuen Bundes, die nur im Glauben bekundet werden kann, hat Balthasar so deutlich akzentuiert, um der Zeichenhaftigkeit des alten Israel gerecht zu werden.

IV. Gespräche. Zum Wesen von Balthasars Theologie

Um vertieft auf die eingangs behandelte Grunderfahrung, die Einsamkeit in der Kirche, zurückzukommen, sei zum Abschluss die Frage gestellt, wie ein religionsphilosophisches Denken verfasst sein müsste, das Balthasars Sache im Andenken an sein Denken gewinnt. Dabei fällt zunächst auf, dass seinem Denken jene Frage, die eine Religionsphilosophie als eigene Disziplin erst zu ermöglichen scheint, überhaupt nicht zum Thema werden muss: ob in ihr »Glauben und Wissen« in einer Fundamentalbesinnung auf beide, oder auf einem schwachen mittleren Weg aufeinander bezogen seien.²⁵

Theologie und Philosophie verweisen nach Balthasar deshalb untrennbar aufeinander, da die transzendente »conditio humana«, das auf die Präsenz Gottes in der Welt *und* die Differenz von Gott und Welt bezogene menschliche Leben, sich in vielen Gestalten zu erkennen gibt: in den Schönheiten von Kunstwerken oder von geheiligten Lebensweisen. All diese Phänomene können erst in ihrem Zusammenklang zeigen, »wie vielfältig, wie original und doch konvergierend man die lebendige, von Gott selbst gestaltete Mitte annähern und zugleich von innen her entfalten kann«.²⁶

Von diesem Ausgangspunkt aus nimmt Balthasar eine Position ein, die einzig ist und die wir durch eine bemerkenswerte sachliche Nähe verdeutlichen wollen. Mit der systematischen Frage gehen wir also zugleich

²⁵ Vgl. Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: IKZ Communio 6 (1987) 483 ff.

²⁶ Ich beziehe mich hier auf die »Rede an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises«, in: Guerriero, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 423.

den Spuren von Balthasars denkerischem Zeit-Ort nach und nehmen so von unerwarteter Seite sein Wort wieder auf, dass sich sein Denken wesentlich in Begegnungen vollzogen habe. Sachlich erschließend sind wohl nicht so sehr die Streitfälle mit Karl Rahner – bei aller hohen gegenseitigen Achtung. Beide *konnten* sich im Letzten nicht verstehen: Balthasars patristisch mystische Orientierung und der scholastische Kantianismus Rahners waren allzu unterschiedliche frühe Bezugsquellen. Und auch die Frage muss wohl offen bleiben, ob es mit Barth ein solches wirklich tiefdringendes Gespräch geben konnte oder ob da nicht im Baseler Rayon vor allem zwei ingeniiöse Mozartkenner zusammenkamen, die einander auch ohne Worte verständigen konnten. Durch Barth hindurch ist freilich in der Sache auf Erik Peterson verwiesen – und damit wieder einmal auf ein Gespräch, das ausdrücklich nie geführt wurde.

Es lassen sich kaum größere theologische Stilunterschiede denken, als sie zwischen Balthasar und Erik Peterson zu beobachten sind: hier die epigrammatische Kürze, dort eine episch vielstimmige Theologie. Und dennoch hält sich Balthasars Denken in bemerkenswerter sachlicher Nähe zu Petersons Traktat »Was ist Theologie?« Dieser Traktat richtet sich ähnlich konsequent, wie Petersons »Partherpfeil« (so bekanntlich Carl Schmitt) gegen die Möglichkeit einer »politischen Theologie« nach Christus zielte, gegen die Barth'sche dialektische Fragebewegung. Sie hatte sich in Barths Aufsatz *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* in der These kondensiert:

Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nichtkönnen, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.

Peterson wendet, wie in einer Abwandlung von Balthasars Barth-Auseinandersetzung aus der *Apokalypse der deutschen Seele* dagegen ein: »Das ist die Nemesis, die den Dialektiker erreicht, dass er vor lauter Ernstnehmen nicht zum Ernst kommt.«²⁷ Man mag hier auch daran denken, wie peinlich genau der reife Balthasar jeden Anklang an eine dialektische Denkart vermieden hat, die in der *Apokalypse* zwischen den Zeilen noch hindurchwuchert.

Balthasars Schau der Gestalt folgt anderen Gesetzen, einem Gehorsam und Aufenthalt in der Herrlichkeit der Offenbarung – Geboten, denen Peterson Wort für Wort zustimmen könnte:

²⁷ Erik Peterson, Was ist Theologie? In: ders., Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß. Würzburg 1994, 3 ff., Zitat 4. Der Grundtext Barths, auf den sich Peterson bezieht ist: Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. Einzeldruck, München 1924. Vgl. zur Aufschließung der Lebens- und Denkkontexte Petersons das klassisch gewordene Standardwerk: Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg u.a. 1992, insbes. 499 ff. Vgl. hierzu auch den wohl bedeutendsten Nachfolger dieser Denklinie aus jüdischer Sicht: Jacob Taubes, Die Politische Theologie des Paulus. München 1993. Hier sind nicht nur auf Carl Schmitt und Erik Peterson, sondern auch auf Balthasar wichtige Hinweise enthalten.

Wir kennen alle die mittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen. Zu Füßen des Kreuzes liegen die Knochen des toten Adam. Das kann ein Symbol für das Wesen der Theologie sein. Adam ist gestorben, und mit ihm ist die Zeit alles bloß menschlichen Fragens nach Gott und alles bloß menschlichen Redens von Gott vergangen. Gott *hat* geredet in seinem Sohn. Das ist es, was das Dogma sagt und wovon allein die Theologie lebt.²⁸

Dieser Peterson'sche Grundgedanke wird getragen durch die Maxime von der anzueignenden Gegebenheit des Dogmas, die nicht mit »Positivität«²⁹ zu verwechseln ist:

Doch Gott sei Dank, wir *brauchen* ja nicht zu wählen. Brauchen darum nicht zu wählen, weil es das Dogma *gibt*, auch wenn die Kirchen nichts mehr davon wissen und wenn menschlicher Unverstand gegen die Dogmen anrennt. (...) Die Theologie ist die *erste* Wissenschaft. Das ist nicht in der Weise menschlichen Hochmuts gesagt, sondern aus dem heraus, daß das Dogma alles menschliche Wissen subalterniert hat.³⁰

Balthasar seinerseits würde dem zustimmen: Man denke nur an den Bericht von seiner Berufung. Er würde aber entschiedener als Peterson in dem Dogma den herrlichen Aufschein der »Doxa« zur Geltung bringen. Die Berührungspunkte werden noch deutlicher sichtbar, wenn man sich Petersons Römerbriefvorlesung 1925 (und 1927/28) aussetzt, die er als protestantisches Fakultätsmitglied in Bonn, doch bereits auf dem Weg zur Konversion, gehalten hat. Das Kolleg hatte nur zwölf Hörer, darunter aber immerhin Ernst Käsemann im ersten Semester und Heinrich Schlier.³¹

Bestechend an dieser Exegese ist, dass sie vom Eschaton her denkt. Paulus akzentuiert nach Petersons Darlegung die jüdische Apokalyptik neu: Mit der Thronbesteigung Christi beginnt die letzte Zeit. Die Weltwirklichkeit hat sich von Grund auf geändert. Deshalb kann es seither auch keine politische Theologie mehr geben. Allerdings geht die derart neu gewordene Welt ihrer Vollendung erst noch entgegen. Alles, was ist, steht also unter *eschatologischem Vorbehalt*. Diesem eschatologischen Denken korrespondiert ebenso Balthasars wie Petersons Konsequenz, die für den liberalen nicht anders als für den aus der Lutherrenaissance herkommenden Protestantismus von höchster Explosionskraft sein musste: Die neue Wirklichkeit findet ihre ontologische Manifestation im Sakrament – und in einer Kirche, die auf das Sakrament gegründet ist. Die Kirchlichkeit der evangelischen Kirche war damit für Peterson, wie er dies seit 1923/24 ausdrückte, vehement in Frage gestellt. Dies hat soteriologische Konsequenzen. Mit der treffenden Formulierung von Ferdinand Hahn: »So werden Rechtfertigung und Glaube nicht im Sinn des heilstiftenden Zuspruchs verstanden, sondern als Ausdruck des Eingegli-

²⁸ Ebd., 16 f.

²⁹ Dies steht der Auffassung von der »Positivität« der Theologie entgegen, die mit bes. Wirkmächtigkeit Heidegger vertrat. Vgl. ders., *Phänomenologie und Theologie* (1927), in: Heidegger, *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt/Main 1976, 45 ff.

³⁰ Peterson, a.a.O., 16.

³¹ Vgl. zum folgenden Erik Peterson, *Der Brief an die Römer*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit v. Ferdinand Hahn, Würzburg 1997. Siehe zu den Hintergründen Hahns Einleitung, ebd., XIV ff.

dertseins in die eschatologisch-sakramentale Wirklichkeit.«³² Die in sakramentaler Konkretion erfahrbare Kirche ist für Peterson wie später für Balthasar die Antwort auf die Reflexion apokalyptischer Wirklichkeit. Eschatologische Scheidungsinstanz und mystischer Leib Christi, dessen Souveränität schier unendliche Vielheit zulässt, dies beides war für Balthasar und für Peterson die katholische Kirche. Am selben Punkt liegt allerdings auch die Sprengkraft in der Auseinandersetzung mit Karl Barth – über den Offenbarungsbegriff hinaus. Wenngleich sich Petersons »Römerbrief« nicht mit dem Barth'schen auseinandersetzt, so ist er in ihm doch allenthalben präsent. Wie? Die Inkarnation erkennt er als das »*admirabile commercium*«, das die schroffe Barth'sche Entgegensetzung »Gott ist Gott, und Mensch ist Mensch« bricht, der Peterson gar nicht widerspricht, ja die er sogar zu einem »gegenseitigen Vernichtungskrieg« zuspitzt: »Der Mensch will den Untergang Gottes (Kreuz Christi) und Gott will den Untergang des Menschen (Tod, Eschatologie).«³³ Dies bleibt eine Wahrheit – die ganze Wahrheit des Grundverhältnisses von Gott und Mensch ist es nicht.

Die *Entschiedenheit*, aus der Balthasars dogmatische Denkweise geschöpft war, kommt indes wohl aus einer klareren Quelle als bei Peterson, bei dem sich doch sehr vieles dem Staatsdenken Carl Schmitts verdankte. Balthasars Quelle dagegen ist, um am Ende doch von einem Arkanum zu sprechen, der Leitgedanke der ignatianischen Exerzitien, durch den Reichtum menschlicher Bilderwelten hindurchzustoßen zu einer Letzthaltung, die Gott allein die Ehre lässt, zum Wissen, »dass der einzige Grund, das eine oder andere zu begehren oder zu behalten, der ausschließliche Dienst (sei), die Ehre und Glorie Seiner Göttlichen Majestät.«³⁴

Von größtem Gewicht scheint es schließlich, dass wir uns mit einem Seitenblick auf Petersons Buch *Von den Engeln* noch vergewissern, dass für ihn, wie für Balthasar, der Ort der unlösbaren Verbindung von Heiligkeit und Theologie in ihrer Vollendung zu finden ist, in der sie, bei aller endlichen Unvollkommenheit im Einzelnen, die bleibt, beide in den Engelschor einstimmen. Balthasar formuliert: »Isangelos, engelgleich: ein Zauberwort der alten Christen. Sie neideten den Engeln ihre Fähigkeit, ständig im Licht des vollen Bewusstseins zu leben und keinen Tropfen der Gnade fallen zu lassen.«³⁵ Peterson scheint darauf zu antworten, die Theologie erreiche ihr Ziel, wenn sie »im Lobpreis mit den Engeln (...) wieder zum Worte zurückkehre(...), und das mystische Wort (...) zum Worte Gottes« wird.³⁶

³² Ebd., XIX.

³³ Zitiert nach Nichtweiß, Erik Peterson, a.a.O., 650.

³⁴ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien. Übertr. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln ⁹1986, 11.

³⁵ Balthasar, Das Weizenkorn. Einsiedeln ³1989, 111.

³⁶ Hier zitiert nach Nichtweiß, Erik Peterson, a.a.O., 392.

Zum Ende

Es gab im 20. Jahrhundert immer wieder Denker, die den Prozess der »Querelle des anciens et des modernes« neu aufrollten und nicht von vornherein den Standpunkt der Moderni einnahmen, dem gegenüber das antike oder mittelalterliche Denken allenfalls noch archivalischen Wert hätte. Häufig vertieften sie den Grundsinn der neuzeitlichen Autonomie dahin, dass sie sich willentlich wieder unter ein Gesetz stellten, sei es das jüdische Gesetz bei Rosenzweig oder bei Leo Strauss oder sei es der christliche Blick bei Guardini.

Auch Balthasar gehört gerade in diesen Zusammenhang. Dies belegt vor allem anderen seine Trinitätstheologie. Sie erschließt ein Grundverhältnis, das weder reflexiv noch in anthropologischer Introspektion zu fassen ist, auch nicht als spekulatives oder allgemein ontologisches Universalkonzept wie bei Hegel und noch bei Peirce. Die Trinität bleibt demgegenüber für Balthasar Geheimnis des Glaubens, an dem – in einem noch tieferen Sinn als an der Staunen machenden fundamentalen Seinserfahrung – alles Denken anlanden und Anhalt finden kann. Gewiss, der Frage, wie eine solche Denkart zuzueignen ist, ist sie selbst nicht offen. Doch sogar eine nur historisch hermeneutische Rekonstruktion sollte imstande sein, den Richtungssinn der Verständigung gegenüber heutigem »Common sense« soweit umzudrehen, dass gefragt wird, was ein Denken *verliert*, das seine Autonomie nicht mehr auf einem Ankerpunkt, der spekulativ nicht einzuholen ist, einem Geheimnis des Glaubens und der Frömmigkeit gründet, so wie dies nicht nur für die mittelalterliche Philosophie, sondern auch für sokratisch-platonisches Denken selbstverständlich war. Auch Balthasars dezidiert nicht-apologetische Denkart erschließt sich von hier her, ebenso wie sein marianisch-johanneischer Kirchenbegriff.

Ein derartiges Denken *bleibt* eine Zumutung, zumal wenn es derart tief in der eigenen Sphäre lebt, dass es Vermittlungen nach außen nicht zulässt:

Hat es Sinn, diesem modernen Menschen seine besondere religiöse Situation zu erklären, in Abgrenzung gegen frühere? Vielleicht bis zu einem gewissen Grad, und ich habe den Versuch in »Die Gottesfrage des heutigen Menschen« unternommen; das Ergebnis enttäuschte mich; der Gedanke tauchte auf, das Uneinholbare des Christlichen für den heutigen Menschen so gut wie für den gestrigen, in einem einigermaßen abrundenden Bild vorzustellen.³⁷

Diesem sprechenden Zitat ließen sich übergenug andere an die Seite stellen: Balthasar, der zeitlebens dem symphonischen Einssein der katholischen, sprich umfassenden Wahrheit nachsann, verstand sein Denken sehr wohl als Beitrag und Vorbereitung zur Ökumene – nur, dass es den nicht zu ermäßigenden Anspruch enthält, diese gewissermaßen in ihrer Ewigkeitsgestalt und nicht, wie es in den Debatten des Tages selbstverständlich ist, einer ihrer relativen Zeitgestalten vor Augen zu führen. Die »Zumutung«, die übergroß zuweilen dort scheint, wo Balthasar sich ganz

³⁷ So Balthasar, *Mein Werk*, a.a.O., 61.

den Visionen der Adrienne von Speyr zur Verfügung stellt, muss als Gestus erst noch rezipiert werden. In einem vordergründigen Sinne kann sie diejenigen, die andere Wege gehen, entlasten, zugleich ihren Reflexionen die Selbstverständlichkeit und Routiniertheit nehmen und sie durch den fremden Blick befreien. Dies gilt etwa für den Versuch, nicht so sehr aus der Sphäre der Herrlichkeit heraus zu denken, als vielmehr die Kulturbedeutung von Christentum und Katholizität zu akzentuieren.

Weniger vordergründig genommen, lehrt Balthasar, wieviel sich denken lässt, wenn man sich der ungewohnten Sphäre, in der das Dogma gilt, aussetzt. Dies verdankt sich einer Denkart, die den Blick auf Überzeitliches verbindet mit einer bewegten Phänomenologie und Schau der Gestalt. Eine Verständigungsperspektive wird hier erkennbar, die in einer Krisis und äußersten Reduktion des Philosophierens auf Destruktion, semantische Klärung oder unendliches Überlieferungsgespräch nottun könnte. Auch zeigt sich Balthasars Verhältnis zu den Zeitfragen keinesfalls nur in schroffer Antithetik. Es lässt sich daneben immer wieder auch das Verhältnis kommunizierender Röhren erkennen. Alles dies ist freilich getragen von einem Ethos, das nicht trennbar ist vom tiefsten Glaubensgrund und das Balthasars asketische Öffentlichkeitsferne ebenso wie seine helvetische »Parrhesia« prägte.³⁸ Im letzten öffentlich vorgetragenen Text schloss er mit einem pointierten, schriftgetragenen Hinweis auf dieses Ethos. Christus »sendet seine Gläubigen hinaus in alle Welt wie Schafe unter die Wölfe. Bevor man sich mit der Welt auseinandersetzt, gilt es diesen Vergleich zu bedenken.«³⁹

Man wird bei all diesen Vergleichen in sachlicher Absicht, im Letzten auf Lebensform und Person Balthasars zurückverwiesen, die beides war – kindliche Einfalt in der Fülle des Gedankens und Fülle in der Einfalt: implexus *und* complexus.

³⁸ Der Gedanke der »Parrhesia« ist bekanntlich in der Spätphilosophie von Michel Foucault zentral. Vgl. dazu Foucault, *Diskurs und Wahrheit*. Berkeley-Vorlesungen, Berlin 1996 pass. u. d. Foucault-Monographie: Bernhard H.F. Taureck, Michel Foucault. Reinbek bei Hamburg 1997.

³⁹ Zitiert nach Guerriero, a.a.O., 431.