

# Hans Urs von Balthasars »Apokalypse der deutschen Seele«

Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie

Von Alois M. Haas

»Alles, was gut und schön ist, gehört uns.«  
(Justin, *Apog.* II, 13)

»Unser Denken und Lieben sollte wie Röntgenstrahlen durch das Fleisch der Dinge dringen und das göttliche Gebein in ihnen bloßlegen. Darum muß jeder Denker ein religiöser Mensch sein.«  
(H. U. v. Balthasar, *Das Weizenkorn*, S. 29)

Hans Urs von Balthasar war keineswegs dafür bekannt, daß er autobiographische Details auszubreiten liebte. Er war sparsam im Umgang mit solchen Informationen, die er angesichts der dem Christen aufgetragenen Sendung, die in jedem Fall ein unaufhebbares »Übergewicht« gegenüber aller Psychologie darstellte, nach Möglichkeit relativierte.<sup>1</sup> Gleichwohl liebte er es bisweilen im privaten Gespräch, leicht ironisch darauf hinzuweisen, daß er von Hause aus und im zünftigen Sinne eigentlich Germanist und nicht Theologe sei. Die Pointe dieser Selbsttortung lag wohl darin, daß es die Theologie war, die dann seine wissenschaftliche und kulturelle Schriftstellerei innerlich und äußerlich bestimmen sollte. Als zünftiger Germanist und Philologe wurde er Theologe aus Berufung und Sendung. Damit ist eine Spannung benannt, die nicht nur die theologischen Hervorbringungen von Balthasars prägen sollte, sondern vor allem auch die germanistischen.<sup>2</sup> Denn das »Übergewicht der Sendung«, von dem Balthasar in seinem *Kleinen Lageplan zu meinen Büchern 1955*<sup>3</sup> sprach, macht sich vor allem auch – und schon sehr früh – in seinen spezifisch germanistischen Arbeiten geltend. Man darf von einem eigentlichen theologischen Apriori sprechen, das alle germa-

---

1 H. U. von Balthasar, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, in: Schweizer Rundschau 55 (1955), S. 212-225, hier S. 219. Für manchen, der mit von Balthasar persönlich zu tun hatte, mag seine kompromißlose Ausrichtung an dem, was er Sendung nannte – und das damit gegebene Desinteresse an Psychologischem im weitesten Sinn –, irritierend vorgekommen sein. Ich fand diese Haltung immer in höchstem Maße erfrischend und läuternd.

2 Wobei man von solchen eigentlich nur inklusiv sprechen dürfte. Gleichwohl ist das germanistische Erkenntnisinteresse bei Balthasar in doppelter Weise immer spürbar: als Sachinteresse an normalerweise germanistischen Gegenständen (der Dichtung) und als begleitendes methodologisches Interesse an germanistischer Forschung (die er immer bei gegebener Gelegenheit beizog).

3 Vgl. a.a.O.

nistisch oder allgemein literarisch-philologisch orientierten Arbeiten Balthasars imprägnierte.<sup>4</sup> Weit entfernt davon, daß dieses theologische Apriori Balthasar zu einem fehlorientierten Germanisten machen könnte, bezeugt es ihn um so inständiger als interdisziplinär orientierten Theologen, dem in Kunst, Philosophie und Theologie eigentlich nichts fremd ist, der – im Blick auf das *Renouveau catholique* Frankreichs<sup>5</sup> – den deutschen und protestantischen, das Ästhetische und Ethisch-Religiöse »tragizistisch« zerreißenen Kierkegaardianern zuruft: »Ist denn die *Tatsache*, daß die große Kunst christlich ist, ein – Problem?«<sup>6</sup> Die in diesem Satz optimistisch ausgesprochene Annahme einer fundamentalen Christlichkeit auch und gerade großer Dichtung dürfte heute beispielsweise von einer Realisationstheorie, wie sie Dorothee Sölle mit dem Anspruch vertritt, daß »das ›was uns unbedingt angeht‹ . . . sich in der *reinen Profanität* der künstlerischen Gestalt« realisiert und »verbirgt« und daß die Theologie die Aufgabe hat, »dieses *Verborgene* zu entdecken«,<sup>7</sup> kaum mehr uneingeschränkte Anerkennung finden.<sup>8</sup> Die Bedingungen, unter denen heute noch von denen, die es wissen wollen, ein

---

4 Dieser Sachverhalt wäre eigens zu interpretieren. Im Grunde nämlich vergewaltigt dieses theologische Apriori die Dichtung keinesfalls: Die ihren Inhalt repräsentierende Form kann in dieser Sicht gleichzeitig in ihrer (allem historisch Gegebenen aufgeprägten) Vorläufigkeit und auf anderes nicht reduzierbaren Endgültigkeit, kurz in ihrer unhinterfragbaren Vergänglichkeit, gesehen und gedeutet werden. Das aber ist genauestens der kinematographische Bildcharakter aller »Mythen«!

5 Dazu gehören vor allem auch Balthasars auf die französische Literatur ausgreifenden Arbeiten. Vgl. die Hinweise bei H. U. von Balthasar, *Reichenschaft* 1965. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars zusammengestellt von B. Widmer. Einsiedeln o. J. (1965), und: Hans Urs von Balthasar, *Bibliographie 1925-1975*. Zusammengestellt bis 1965 von B. Widmer, überarbeitet und ergänzt von C. Capol. Einsiedeln 1975 (Hinweise auf diese Bibliographie mit Buchstaben A-H und Nummer). Hier: A 20 (die Monographie über Bernanos); D 3-5, 7, 9, 10, 11, 14, 17, 18, 21, 23-28, 32-35, 39, 40, 42-46, 62, 66 (Übersetzungen von Bernanos, Péguy, Claudel u. a.). Diese Vermittlung des französischen zum deutschen Sprachraum hin, die Balthasar im literarischen und theologischen Bereich unverdrossen geleistet hat, ist noch keineswegs zur Kenntnis genommen.

6 *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, a.a.O., S. 222.

7 D. Sölle, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. Darmstadt/Neuwied 1973 (es ist typisch für den Dilettantismus in der heutigen Literaturtheologie, daß ein so grundsätzlich gemeintes Werk die Balthasarsche *Apokalypse* nicht einmal kennt); dies., *Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur*, in: *Almanach für Literatur und Theologie* 4. Wuppertal-Barmen 1970, S. 206: Wegleitend bei diesen Thesen ist ein weithin säkularisierter Begriff von »Theologie« (»Theologische Begriffe sind solche, die den Menschen in seiner Totalität aussprechen und die ihn auf sein ewiges, d. h. authentisches Leben beziehen«), verbunden mit einem absurden »Entdecken der nichtreligiösen Interpretation, das die Theologie leisten soll«.

8 Der Grund liegt ganz schlicht darin, daß Balthasar die ganze Fülle der Mythenbildungen von Dichtung, Philosophie und Theologie auf eine explizit christliche Mythik hin konvergieren läßt, während die Tendenz der heutigen Literaturtheologie deutlich auf eine philosophische Vermittlung zwischen Religion und Literatur hin tendiert. Aber auch bei den Literaten dürfte Balthasar wenig Chancen haben, akzeptiert zu werden. Karl August Horst (Kritischer Führer durch die deutsche Literatur der Gegenwart, Roman – Lyrik – Essay. München 1962, S. 456) diagnostiziert

Bezug zwischen (»autonomer«)<sup>9</sup> Literatur und Religion (Christentum) anerkannt wird, hat Walter Jens in Fortführung und Variation der Sölleschen Thesen und ins Angesicht von Karl Barths Kunstfeindlichkeit folgendermaßen dogmatisch festgehalten: »So ganz, scheint es, geht es ohne sie (= die Kunst) offenbar doch nicht – und, in der Tat, es geht *wirklich* nicht ohne sie, wenn Theologie erfahren möchte, wie sich nicht nur der Christ, sondern, im weiteren Sinn, der *homo religiosus*, der Mensch mit seinem ›Ewigkeitsbezug‹ in der profanen, mündigen, gottlosen, aber auf den verborgenen Gott angewiesenen Welt ausnimmt: in seiner Angst und Endlichkeit, seiner Schuld und Tragik, seiner Sünde und Skepsis. Nur in der Kunst, der Literatur voran, wird in nichtreligiöser Rede mit Hilfe einer *theologia concretissima* mitten im Profanen das ›Andere‹ sichtbar; scheint Verborgenes auf, das dem Menschen Authentizität gibt; deutet sich, wie immer verrätselt, die Totalität des Menschsein (sic!) an; gerät, im Augenblick des Gelingens, ein ›Unbedingtes‹ hinter dem Vermittelten, ein ›letzter Grund‹, ein metaphysischer, Sinn gebender Faktor ins Blickfeld, der den beschriebenen Fakten ihren Stellenwert gibt: ihre Signifikanz im Plan eines zeichenhaft evozierten Gesamt.«<sup>10</sup> Solcher säkularistisch aufgeweichter, begrifflich und inhaltlich verwaschener Orts- und Sinnbestimmung des Bezugs von Theologie und Literatur, die letztlich diese doch zur *ancilla* jener macht, hätte von Balthasar sicherlich aufs klarste widersprochen. Für ihn war *theologia* in einem ganz anderen Sinn *concretissima*: Christentum war ihm nie Angelegenheit einer verklausulierten, in die Fakten- und Lebenswelt einverborgenen, »autonomen«, »mündigen« oder sonstwie säkularisierten Anonymität, sondern immer konkret die Sache entweder einer Glaubenseröffnung oder einer Verweigerung dieses Glaubens. Diese thematisch artikulierte Christlichkeit, die sich mit einem verblasenen Absoluten, das uns »unbedingt« »angeht«,<sup>11</sup> niemals zufrieden geben wird, sondern sich kompromißlos auf die in Jesus Christus geschehene, unaufhebbar thematische, von Sünde und Schuld erlösende Offenbarung stützt, ist – ganz abgesehen einmal von der Problematik um die grundsätzli-

---

»verständnisvolle Intoleranz in den Essays von Urs von Balthasar. Echte Integrierung kommt auf diesem Wege nicht zustande, weil die Phänomene zwar eingekreist, aber nicht assimiliert werden.« Diesen Eindruck dürfte er an Balthasars Essay *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien/München 1956) gewonnen haben, den er in der Neuen Zürcher Zeitung höchst ungnädig rezensierte.

9 Gemeint ist die *ästhetische* Identität von Literatur, wie sie für moderne Erzeugnisse von Literatur als grundlegend zu gelten hat. Vgl. D. Mieth, Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz ›literaturtheologischer‹ Methoden, in: W. Jens/H. Küng/K. J. Kuschel, *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*. München 1986, S. 164-177.

10 W. Jens, *Theologie und Literatur: Gegenseitige Herausforderung*, in: ebd., S. 39-56, hier S. 52.

11 Vgl. These 6 von D. Sölle, a.a.O., S. 207.

che Frage, ob Christliches sich nur in der expliziten Berufung auf das Heilsereignis in Jesus Christus, sondern auch implizit und verborgen literarisch dokumentieren läßt – letztlich das entscheidende Schibboleth einer christlichen Literatur und Literaturtheologie,<sup>12</sup> die diesen Namen tragen und verdienen wollen. Damit ist kein Wort gesagt gegen eine auf verborgene, aber erschließbare Christlichkeit von Literatur abzielende »Literaturtheologie«<sup>13</sup>. Im Gegenteil, eine solche wird erst ermöglicht durch eine explizite Christlichkeit, die um ihren eigenen Charakter weiß und die auch fähig ist, dessen Grundoptionen und Zielvorstellungen angemessen zu umschreiben und gegebenenfalls – über das historische Phänomen einer thematisch »christlichen« Dichtung hinaus – wahrzunehmen.

## I

Hans Urs von Balthasar hat sich in seiner theologischen Arbeit in mehreren Ansätzen immer wieder implizit oder explizit mit »Literaturtheologie« befaßt. Dabei hat er sich – bei seinen weitgespannten, insbesondere die französische (und auch englische) Literatur der Moderne umfassenden Interessen – auf die deutsche Literatur nie eingeschränkt. Man wird daher seine germanistischen Intentionen einbefaßt sehen müssen in eine Grundabsicht, Literatur als solche für theologisch relevant zu halten. Gegenüber der heutigen Diskussion um Literaturtheologie ist zunächst darauf hinzuweisen, daß dieser Versuch nichts Usurpatorisches oder unangemessen Missionarisches hat,<sup>14</sup> sondern schlicht eine gebotene Ausweitung der Wahrnehmungsbreite der theologischen Forschung besagt. Daß Literatur zu einem *locus theologicus* werden kann, ist christlich gesehen kein Phänomen der »Heimholung« oder »Taufe« im Sinne einer Vereinnahmung, sondern ganz einfach ein (oft weithin vergessenes) Datum der christlichen Wahrnehmungspflicht. Der Christ hat alles, was ihm kulturell begegnet, ohne Rücksicht auf eigene oder fremde Empfindlichkeiten einzusehen: »Prüft alles; was gut ist, behaltet« (1 Thess 5,21).

Gerade bei von Balthasar ist aber seine Beschäftigung mit Literatur nun nicht unter einen bloßen christlichen Pflichtaspekt zu rücken; hohe musische

12 In der vorsichtigen Fassung, wie D. Mieth, a. a. O., ihn anwendet, ist der Begriff unverdächtig. Ich würde noch weiter gehen als Mieth und durchaus akzeptieren wollen, daß Theologie der Literatur »wertend« gegenübertritt, nur soll sie das in voller Sachkenntnis und in abstrichloser Anerkennung der künstlerischen Qualität eines literarischen Werks tun. »Werten« ist ja nicht identisch mit einem Vorgehen, das »religiöse Freiheit« vergewaltigt; im Gegenteil, eine theologische Bewertung eines literarischen Mythos müßte dessen Herkunft aus der subjektiven Freiheit seines Schöpfers gerade erst deutlich machen, um dieses Produkt verstehen und damit »werten« zu können.

13 Vgl. ebd.

14 Wie es die Diskussionen (vgl. W. Jens u. a., a. a. O., S. 178) um D. Mieths Thesen als Befürchtung aussprechen.

Empfindsamkeit und künstlerische Befähigung prädestinierten ihn zu einem sachgemäßen und kongenialen Umgang mit Dichtung (Musik und bildender Kunst). Wenn man so will, so gehörte seine ästhetische Sensibilität zu seiner Sendung – eine Kombination, die ihn sowohl den Theologen wie Literaten und Philologen suspekt machen mußte, sofern sie seine Arbeiten überhaupt wahrnahmen. Und in der Tat ist die Vermutung, daß Balthasar mit seinen Studien zur Literatur von den Philologen kaum wahrgenommen wurde, zutreffend. In den in den 60er und 70er Jahren – mit wichtigen Vorgängern in den 50er Jahren – anhebenden Methodendiskussionen wurde sein Name nie genannt. Allenfalls griffen einzelne Altgermanisten – F. Ohly und seine Schule, M. Wehrli, K. Ruh, W. Haug – punktuell auf die *Herrlichkeit* zurück. Daß aber in diesem weitverzweigten Werk eine vollumfängliche Literaturtheologie mit allem methodologischen Zubehör und entsprechenden Fallstudien vorliegt, müßte gelegentlich Thema einer intensiven Untersuchung werden. Im Moment können nur ein paar (ganz provisorisch gedachte) Indizien auf Balthasars Tätigkeit als Germanist mit theologischer Absicht gegeben werden.

Wenn ich recht sehe, so sind es – grob vereinfacht – drei Gesichtspunkte, unter denen sich von Balthasar mit Literatur befaßt hat. Der erste ist ein eschatologischer,<sup>15</sup> der zweite ein transzendental ästhetischer<sup>16</sup> und der dritte ein theodramatischer<sup>17</sup>; dem ersten sei im folgenden ohne Rücksicht auf die Vielschichtigkeit der methodologischen und inhaltlichen Problematik gewissermaßen kursorisch und unerlaubt eklektisch nachgegangen.

## II

Sowohl vom Methodischen wie vom Gewicht der inhaltlichen Durchführung her imponiert das aus der bei Robert Faesi<sup>18</sup> verfaßten und 1929 vorgelegten

15 Er soll in den folgenden Ausführungen thematisiert werden. Zum Thema vgl. jetzt H. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988, S. 14, Anm. 17, der von Balthasar vorhält, die Chance »nicht genutzt« zu haben, eine eigentlich thematisch orientierte Analyse der »deutschen Apokalypse« zu schreiben, »obwohl er eine Fülle an Material verarbeitet und wichtige Einsichten vermittelt«. Uns liegt an den »wichtigen Einsichten«!

16 Hier wäre ausführlich einzugehen auf von Balthasars *Herrlichkeit*. *Eine theologische Ästhetik*, drei in fünf Bänden. Einsiedeln 1961/62/65/66/69, wo weniger der Fluß der literarischen Mythenbildung als deren »Gestalt« im Vordergrund steht.

17 Zu konzentrieren hätte sich diese Untersuchung insbesondere auf *Theodramatik I: Prolegomena*. Einsiedeln 1973, wo die Allegorie von der Welt als Schauspiel, womit die *Apokalypse* schließt, entfaltet wird.

18 »Robert Faesi (\*10. 4. 1883 Zürich, † 18. 9. 1972 Zollikon bei Zürich). F. studierte Germanistik, wurde 1911 Privatdozent an der Univ. Zürich und war dort 1922-53 Prof. – F., in dessen Werk sich die wissenschaftliche Kenntnis literarischer Formen und Traditionen dokumentiert, widmete sich mit Vorliebe der Schweizer Vergangenheit, wobei ihm die Verbindung von Fiktion und geschichtlichen Fakten zu anekdotischer Plastizität gelang.« (M. Brauneck (Hrsg.), *Autorenlexikon*. Reinbek 1984, S. 158). Für diesen und andere Hinweise danke ich Frau Josiane

Zürcher Dissertation<sup>19</sup> erwachsene, dreibändige Werk *Die Apokalypse der deutschen Seele* (Salzburg/Leipzig 1937/1939; Bd. I 1947 in Heidelberg neu aufgelegt unter dem Titel *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*). Die wenigen, die das Werk lasen – die meisten allerdings resignierten nach der Lektüre von Band I –, bescheinigten von Balthasar hohe Könnerschaft in der Deutung schwieriger literarisch-philosophischer Sachverhalte (besonders des deutschen Idealismus, des neuzeitlichen Immanenzgedankens in Dichtung und Philosophie) und anerkannten (positiv) den Schwierigkeitsgrad der Lektüre<sup>20</sup>; so sein Lehrer Faesi in einer Besprechung von 1937: »Balthasars Werk ist eines, das hohe Ansprüche stellt, aber auch hohe Ansprüche befriedigt.«<sup>21</sup> In der Germanistik hatte das Werk kaum einen Widerhall – sieht man ab von der Besprechung Faesis und der vorsichtigen Werner Milchs, der sich kritisch zur Methode und zur Goethedeutung Balthasars äußert. Bekannt ist Theodor Haeckers Aufschrei in seinen *Tag- und Nachtbüchern*: »Die Apokalypse der deutschen Seele« ist peinlicher noch als die Suhle Sörgels, denn sie stellt ganz andere Präntionen! 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 ›Satz‹ schreiben.«<sup>22</sup>

---

Aepli. Faesi galt gegenüber Emil Ermatinger als der den Studenten gegenüber liberalere Geist. Ein besonderes Interesse an Literaturtheologie bezeugte er nicht. Vgl. immerhin: Der Heilige in der modernen Dichtung, in: *Zeitschrift für Deutschkunde* 40 (1926), S. 34-49, und sein religionskritisches Gedicht ›Logen, Gogen: Zeitgemäße Theologen‹, in: R. Faesi, *Ungereimte Welt gereimt*. Zürich 1946, S. 57f.

19 Hans Urs Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Diss. Zürich 1930.

20 An Besprechungen der *Apokalypse der deutschen Seele* sind mir die folgenden bekannt geworden (Dr. Niklaus Largier danke ich für Recherchierarbeit): *Ärzteblatt für Süddeutschland* 5 (1938), S. 54 (M. Schmaus); *Archives de Philosophie* 15, Suppl. 54; *Blätter für deutsche Philosophie* 13 (1939/40), S. 336 (H. Richtscheidt); *Chronik des Wiener Goethevereins* 43 (1938), S. 48 (W. Milch); *Die Literatur* 40 (1937/38), S. 183f. (O. F. Bollnow); *Die Literatur* 41 (1938/39), S. 761-763 (O. F. Bollnow); *Hochland* 36 (1939) Bd. 2, S. 158-162 (K. Thieme); *Kölnische Volkszeitung* 16. April 1939; *Scholastik* 16 (1941), S. 79-82 (A. Delp); *Schönere Zukunft* 12 (Wien 1936/37), S. 1173 (L. Gläser); eine Selbstanzeige durch H. U. von Balthasar erfolgte in *Schönere Zukunft* 14 (Wien 1938), S. 57-59; *Seele* 19 (1937), S. 238; *Theol. Literaturblatt* 60 (1939), S. 270 (R. Jelke); *Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft* 1 (1938), S. 378 (F. Knorr). Eine einfühlsam verständige Besprechung erfolgte von einem Josef Lesser vermutlich in der Tageszeitung ›Vaterland‹, 1939 oder 1940. Die Dissertation wurde wenigstens von Th. Spoerri, *Die Götter des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum in der Kultur unserer Zeit*. Berlin 1932, S. 130, zur Kenntnis genommen.

21 *Apokalypse der deutschen Seele*, besprochen von R. Faesi. *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 1382, 1. August 1937. In Nr. 63, 13. Januar 1942, erfolgte von einem O. B. unter demselben Titel nochmals eine Besprechung des Werks. Ich danke dem Archiv der Neuen Zürcher Zeitung für die Identifikationen dieser Besprechungen.

22 Frankfurt a. M. 1975, S. 240; Haecker bezieht sich auf eine Stelle in *Apokalypse* III, S. 47f.

Otto Friedrich Bollnow, von dem zwei sehr positive Besprechungen über das ganze Werk vorliegen, charakterisiert den Inhalt des Werkes folgendermaßen: »Es handelt sich um eine großangelegte 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 ihnen selbst zu verstehen.«<sup>23</sup> Dagegen reibt sich Karl Thieme schon beim Titel an dem »für den Freund sauberen Denkens sehr schwer erträgliche(n) Schillern des Sprachgebrauchs, das sich durch die ganzen sechzehnhundert Seiten des Gesamtwerks fortsetzt, eine Fülle von Äquivokationen bewirkt und es durchwegs maßlos erschwert festzustellen, was der Verfasser eigentlich sagen will.«<sup>24</sup>

Es bleibt – trotz dieser mehr oder weniger aphoristischen Stellungnahmen – schließlich doch bei einer mageren Ausbeute: Balthasars »umfangreichem Erstling« war keine Rezeption beschieden, die der Absicht der Studien auf gleichem Niveau entsprochen hätte, die, »auch wenn sie die Bedingtheit sachlicher, fast unbeteiligter Darstellung nicht verlassen, dennoch geradewegs hinzielt auf Forderung und Ermöglichung unbedingter Entscheidung.«<sup>25</sup> Und in der Tat, damit ist etwas vom methodisch Entscheidenden – das uns hier einzig interessieren soll – in den Blick gerückt: Das theologische Apriori – das die Rezensenten den »katholischen Standpunkt«<sup>26</sup> von Balthasars nannten – ist das Befragungsmuster selbst, unter dem hier literarische, philosophische und religiös geprägte Texte abgehandelt und interpretiert werden, und – mehr noch – die Insinuation an den Leser, in den vorgestellten literarischen, philosophischen und theologischen Positionen der Letzthaltung sich mit einer Frage an sich selbst konfrontiert zu sehen, die sich wesentlich nicht unterscheidet von der Frage, die an die Texte selbst gestellt wurde. Darin bezeugt sich ein genuin jesuitisches Motiv der ignatianischen *Exerzitien*, das alle Betrachtung der Welt- und Menschheitsdaten einmünden läßt in eine Entscheidungshilfe für das Je-Mehr Gottes, dem gerade wegen seiner Transzendenz die Ehre vor allem gelassen werden muß. Das Vehikel dieser Wahl ist die Entscheidung, die im Durchstoßen durch den Reichtum der menschlichen Bilderwelt zu einer »Letzthaltung« findet, die eigentlich nur ratifiziert, wozu die Schöpfung und der in ihr gegenwärtige Mensch »disponiert« sind, nämlich derart, »daß der einzige Grund, das eine oder andere zu begehren oder zu behalten, sei der ausschließliche Dienst, die Ehre und

---

23 A.a.O., S. 761f.

24 A.a.O., S. 158.

25 Vorwort zu *Prometheus*, V.

26 O.F. Bollnow, a.a.O.

Glorie Seiner Göttlichen Majestät.«<sup>27</sup> Eine ignatianische Ästhetik zeigt sich hiermit schon in der Zielabsicht des Werkes – *mutatis mutandis* eine Haltung, die den Barockjesuiten und ihren ästhetisch-literarischen Produktionen schon nicht fremd war. Der Zeitpunkt des Erscheinens – kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in ideologisch düsterer Zeit – war für das *Opus magnum* des jungen Jesuiten aber nicht günstig. Die Entscheidungen waren so gefallen, daß die Deutschen ihre »Seele« nicht mehr zu »retten«<sup>28</sup> vermochten.

### III

Hätte man Geduld und Besinnung genug gehabt, die *Apokalypse der deutschen Seele* gründlich zu lesen, wäre deren ideologiekritische Tendenz aus christlichem Geist vielleicht klarer, als es tatsächlich der Fall war, zutage getreten. Allerdings gibt es Schranken im Werk selber, die es einer unmittelbar zeitkritisch interessierten Lektüre entziehen. Wenn sich Balthasar auf die »mythische Darstellung«<sup>29</sup> der Georgeschule<sup>30</sup> beruft, so schließt er sich einer Interpretationsweise an, die im Rückgriff auf geistesgeschichtlich eingestellte Problemgeschichte dem Verdacht anheimfällt, »die zeitlose Menschlichkeit schicksalhafter Grenzsituationen . . . zum ausschließlichen Thema der Literatur« zu erklären und die »große Dichtung als zeitloses Gespräch der Menschheitsführer . . . von der nichts besagenden geschichtlichen Tradition«<sup>31</sup> abzuheben. Auf der anderen Seite aber ist Balthasars Betonung dessen, was die geistesgeschichtliche Schule als ›Geist‹ bezeichnet, in Richtung auf einen ›konkreten Geist‹ in Rechnung zu stellen. Eschatologie ist ihm »das Wissen vom Stehen des konkreten Geistes vor seinem eigenen . . . Letzten«.<sup>32</sup> Deshalb – um dieser Konkretheit der Person willen – zieht er dem Begriff ›Geist‹ den der ›Seele‹ vor, der »allerkonkreteste personale Wirklichkeit« meint, Seele im Sinne von ›Seelen retten‹ (4).<sup>33</sup> Nun ist gerade

27 Ignatius von Loyola. Die Exerzitien, Übertragen von H. U. von Balthasar. Einsiedeln <sup>9</sup>1986, S. 11 (die 16. Bemerkung). Vgl. dazu *Kleiner Lageplan*, a.a.O., S. 213.

28 *Prometheus*, S. 4.

29 Ebd., S. 15.

30 Ebd., S. 16.

31 P. G. Völker, Die inhumane Praxis einer bürgerlichen Wissenschaft, in: M. L. Gansberg/P. G. Völker, Methodenkritik der Germanistik, Materialistische Literaturtheorie und bürgerliche Praxis. Stuttgart <sup>2</sup>1971, S. 63. Das Völkersche Klischee kann auf Balthasar kaum angewandt werden, wenn man bedenkt, wie bei ihm konkrete Kriegspoese eigens behandelt wird und wie ideologiekritisch orientiert seine Studien letztlich sind.

32 *Prometheus*, S. 12 (im folgenden setze ich Hinweise auf diesen Band in Klammern zum zitierten Text).

33 Vgl. zum folgenden die vorzügliche Dissertation von Johannes Gesthuisen, Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur ›Apokalypse der deutschen Seele‹. Rom 1986, S. 45-108, hier S. 47.



dieses Allerkonkreteste des Personenkerns ein Verborgenes; es ist als Innen nach außen »verschleiert« (3). Seele steht »vor sich selber noch als vor einer verschlossenen Tür« (6). Der Terminus »Apokalypse« dient in diesem Zusammenhang als konkret chargierter Begriff für Eschatologie und intendiert im Sinne der Wortbedeutung »Enthüllung«, »Offenbarwerden«. *Apokalypse der deutschen Seele* besagt mithin die Bewegung auf den letzten Sinn zu, das Aufleuchten des ewigen Schicksals des Menschen, »Offenbarwerden als Vollendung und Wahrheit des Menschen« (12). Mit andern Worten: Der gigantische Versuch unternimmt es, in einer mehr oder weniger strukturierten Reihung monographischer Einzelanalysen zunächst den ganzen deutschen Idealismus (über Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jean Paul, Hegel), sodann – im zweiten Band – die Geschichte der Lebensphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mit Bergson und Klages, Hofmannsthal, George, Spitteler, Rilke und vielen anderen) – gipfelnd in einer Konfrontation zwischen Nietzsche und Dostojewskij – und schließlich – im Schlußband – die moderne Existenzphilosophie (viele Dichter, Scheler, Husserl, Heidegger, Rilke, K. Barth) Revue passieren zu lassen, allerdings nicht im Sinn einer unverbindlich gemeinten Darstellung, sondern im Sinn eines Gerichts, das im Aufweis des Scheiterns auch der letzten Möglichkeit eines Immanenzgedankens dessen endgültige Widerlegung oder Aufhebung intendiert. Im ganzen haben wir eigentlich ein Werk vor uns, das die Absicht verfolgt, das erkennende und dichtende Weltgestalten der Moderne analytisch auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen, das im Wesen des Menschen angelegte Transzendieren als eine Bewegung zu fassen, in der ein Transzendentes, auf das hin transzendiert wird, tatsächlich in den Blick kommt. Daß die Bilanz weithin eine negative oder doch widersprüchliche ist, konnte den jungen Jesuiten jedoch nicht beirren: Der Aufweis des Grundwiderspruchs in der Sinndeutung der Moderne zwischen »volle(r) Verklärung der Welt, der Vergottung der Erde« einerseits und dem »reine(n) Fallen, de(m) Weg ins Nichts und ins Gericht« andererseits signalisiert eine Grundwidersprüchlichkeit von »weltgeschichtlichen Dimensionen«, deren »Negativität« »die Positivität« ist.<sup>34</sup> Bild dafür ist das Kreuz, das alle Dialektik von Leben und Tod überholt hat. So finden alle Mythen der deutschen Geistesgeschichte ihre *reductio in crucem*:

»Die Ausdehnung des Daseins zwischen ›Leben‹ und ›Geist‹, zwischen ›Prometheus‹ und der ›Göttin Seele‹, zwischen existentialer und idealer Wahrheit, zwischen Erde und Himmel, diese Ausdehnung des Daseins, die ihm allererst seine Letzthaltung und seine volle Wahrheit gibt, diese Ausdehnung ist eine Kreuzigung. Der ›Widerspruch‹ der ganzen idealisti-

34 *Apokalypse*, III, S. 434.

schen Dialektik (I. Band) wie der ›Widerspruch‹ zwischen Natur und Geist (2. und 3. Band) ist mythisch und konkret das Sich-Kreuzen der Kreuzesbalcken. ›Denn wenn im Kreise der Mittelpunkt verloren ist‹, sagt Bonaventura, ›so kann er anders nicht wiedergefunden werden als durch zwei sich rechtwinklig schneidende Linien.‹ Und wenn der Epheserbrief die Weltdimensionen ausspannt: ›Daß ihr erstarket, um mit allen Heiligen zu fassen, welches die Breite und die Länge ist, die Höhe und die Tiefe‹, so wendet Origenes diese Dimensionen auf das Kreuz an: ›Wer Christo mitgekreuzigt ist und mit Ihm mitausgespannt, der ist es, der die Breite und die Länge, die Höhe und die Tiefe begreift.‹ Augustin folgt ihm darin. Christus gibt der Welt ihre Gestalt und ihr Gesetz, indem Er im Kreuze das lebt, was das Kreuz bildhaft ausdrückt. Hier finden deshalb auch der ›gefesselte Prometheus‹ und der ›gekreuzigte Dionysos‹ ihre Aufklärung.<sup>35</sup>

Damit wird das »aufklärerische« methodische Prinzip dieser Deutung der (idealistischen, lebensphilosophischen und existentialistischen) Erkenntnis- und Dichtungsmynthen deutlich: Es ist – in resoluter Abrückung von apologetischen Kampfstrategien – die Selbstentlarvung der Mythen im Licht des Mythos vom Kreuz:

»Es gilt darum, nach dieser Rückführung der entscheidenden Mythen der deutschen Geistesgeschichte auf den Mythos des Kreuzes, zu sehen, in welchem Sinne dieser Mythos die letzte Haltung des Menschen vorzeichnet. Denn es scheint ja nicht selbstverständlich, daß ein so ›zufälliger‹ geschichtlicher Vorgang wie die Kreuzigung eines ›Menschen‹ in einem Winkel des Römerreiches nicht nur den ganzen Gang der Welthistorie, sondern tiefer die Innerlichkeit jedes einzelnen Menschen, ja seine ganze ontologische Seinsstruktur im voraus bedinge und bestimme. Wenn sich das aber als richtig erwiese, so wäre eben jedes Sein und jedes mögliche Denken christlich . . .«<sup>36</sup>

Das letzte mythische Bild, das von Balthasar für die sich selber offenbarende Dialektik des Weltgeschehens und -deutens findet, ist die Kategorie des Spiels, wie sie ihm der Barock und vor allem natürlich Hofmannsthal in der Allegorie des Welttheaters präsentieren: »Das Wort, das gleichzeitig die ungeheure Pracht der steigenden Welt-Brandung und die fallende Leere ihres hohlen Schaumes festhält, dieses Wort heißt: Spiel. Denn ›Spiel‹ sagt, daß die Tragödie der Welt, bis hinab in ihre Höllen, doch umklammert ist von einem schauenden, wägenden Blick, daß sie ›Spiel vor . . .‹ ist und so nicht ein Absolutes.«<sup>37</sup> Nach solcher barocker Relativierung aller Weltimmanenz ist dann – in einer mythischen Reprise von Hofmannsthals *Großem Welttheater* – der Weg frei für die große erlösende Geste des Engels hinauf zum

35 Ebd.

36 Ebd., S. 435.

37 Ebd., S. 442.

Weltenrichter: »Hinauf! Vor Meisters Angesicht!/Bereitet euch auf ungeheures Licht.«<sup>38</sup>

#### IV

Wer sich nicht die Mühe vergegenwärtigt, die zur Aufarbeitung und darstellerischen Bewältigung der modernen, mythischen Sinnangebote und deren intendierter Selbstentlarvung notwendig war, kann nicht ermessen, was für eine literargeschichtlich-philosophisch-theologische Leistung in diesem dreibändigen Erstlingswerk vor uns liegt. Ich bin überzeugt, daß die Stunde noch nicht gekommen ist, die eigentliche Tragweite dieses sowohl vom Methodischen wie Inhaltlichen her monumentalen und genialen Wurfs einzuschätzen. Sicherlich ist der Vorwurf schnell bei der Hand, wir hätten es hier mit einem letzten, wenn auch sehr respektablen Versuch zu tun, im Rückgriff auf barocke Deutungsprinzipien die Moderne und ihre emanzipatorische Dynamik christlich zu relativieren und damit einzubergen. Im Rahmen säkularer Denkstrukturen – denen sich die Christen aller Denominationen immer kleinmütiger beugen – hat das seine Richtigkeit. Im Kontext einer christlichen Gläubigkeit, die auf der universellen Gültigkeit ihrer Inhalte beharrt, ist die Pflicht, die denkerisch-dichterisch-theologischen Weltentwürfe – kongenial! – zu deuten und zu prüfen, eine unverzichtbar notwendige. Kein Christ ist davon zu dispensieren, falls er diesen Namen zu Recht tragen will. In solcher Hinsicht stellt sich von Balthasars Erstlingswerk als der sowohl methodisch wie inhaltlich eindruckliche und gelungene Versuch einer Bestandsaufnahme der eschatologischen Mythik des neuzeitlichen deutschen Geisteslebens dar, in dem dessen tiefste Intentionen gewissermaßen aus dem eigenen Material heraus den formalen Sinn einer letzten Option für oder gegen den christlichen Gott erhalten – unter der Voraussetzung, daß das Christliche das Unausweichliche schlechthin ist.

Von einer solchen Voraussetzung her ist es naturgemäß klar, daß das methodische Vehikel der Darstellung einer solchen Apokalypse (= einer Selbsteröffnung der darzustellenden Sachverhalte) nicht ein schlicht germanistisches oder philosophisches oder theologisches sein kann. Jedes Sich-Versteifen auf einen Methodenmonismus bedeutete eine Einengung der Perspektive. Aber auch ein additiv vorgehender Methodenpluralismus vermöchte das hochgesteckte Ziel einer selber mythisch gewordenen Selbsteröffnung der Mythen im Zugriff der Deutung nicht zu fassen. Die Summe philosophischer, künstlerischer und theologischer Deutungsansätze vermag das »verschleierte Innen« der »Seele« deshalb nicht zu erreichen, weil alle genannten Disziplinen »in ihrem Reden vom Letzten nicht eine direkte

Sprache führen, sondern hinweisen und ›meinen‹.<sup>39</sup> Die gebotene Methode, die »Apokalypse« der »Seele« zu erreichen, ist daher »weder als philosophisches, theologisches oder literaturwissenschaftliches (Vorgehen) im eigentlichen Sinne« (7) anzusehen, sondern als ein mythisches, dessen Konvergenzpunkt »die geschichtlich konkrete Existenz« (9) ist. Der Ereigniszusammenhang, in dem sich die einzelnen Wissenschaftszweige treffen, ist ein Vorgang der gegenseitigen Überschreitung auf diesen Konvergenzpunkt hin: »Wie also Literaturwissenschaft für uns in Philosophie übersteigt, so diese wiederum in Kunst; beide aber (wie Theologie) auf die geschichtlich konkrete Existenz. Gerade dieser Transzendenzpunkt aller drei soll der geometrische Ort dieser Studien sein« (9). Philosophie, Dichtung und Theologie sind »Mittel« und »Werkzeuge der Selbstenthüllung der Seele« (4). Balthasars Methodenbewußtsein, das keinesfalls ein unentwickeltes ist, orientiert sich an Ernst Bertrams *Versuch einer Mythologie* am Beispiel Friedrich Nietzsches, der ihm um so unentbehrlicher ist, »als . . . Mythos, Bild und Spiegel zum einzig ›Objektiven‹ wird, das sich ein existierendes Subjekt zum Selbstverständnis hin vorhält, oder das zwischen zwei existentiell-dialogisch sich unterhaltende Subjekte (zuletzt Gott und Seele) als vermittelnd-›objektives‹ Medium tritt« (16). Der so erheblich gemachte Mythos »bleibt . . . zwischen Philosophie und Kunst, als wahrhaft objektiv gültiger, aber nicht in ›Begriff‹ klärbarer, er bleibt auch zwischen Philosophie, Kunst und Theologie als monologisches oder dialogisches Wesenswort der Seele« (16). Schon im Vorwort zu seiner Dissertation zeigt H. U. von Balthasar, daß er selber seinen Versuch, »eine Problemgeschichte der letzten Dinge als Mythengeschichte zu bieten« (3), als ›neuartig‹ und ›gewagt‹ erkennen muß. »Die Art, wie hier Philosophie und Theologie zur Erläuterung von Kunstwerken, und diese umgekehrt, ohne wesentliche Rücksicht auf ihre ästhetischen Qualitäten zu problemgeschichtlichen Untersuchungen herangezogen werden, mag befremden (sic! Gemeint ist: »befremden«) und der Erfolg solcher Methode wird ihre einzige Rechtfertigung sein« (Vorwort). Ja, er spricht sogar von »Methodensynkretismus«<sup>40</sup> – heute als interdisziplinäre Bemühung um eine sachgemäße Texterschließung längst ein Postulat auch philologischer Forschung! Mußte er 1945 in einer Selbstpräsentation noch einbekennen, daß seine Studien in der *Apokalypse der deutschen Seele*, »zum unüberwindlichen Befremden aller recht denkenden Fachleute, Dichtung, Philosophie und Theologie von Lessing bis heute in einer christlichen Gesamtdeutung darzustellen unternahmen«,<sup>41</sup> so dürfte er heute – wenn es denn den »Fachleuten«,

---

39 *Prometheus*, S. 7 (im folgenden hinter dem zitierten Text der Seitenverweis).

40 *Dissertation*, S. 211, Anm. 1.

41 »Es stellt sich vor«: Hans Urs von Balthasar, in: *Das neue Buch 7*. Luzern 1945, S. 43-46, hier: S. 44, zitiert bei J. Gesthuisen, a.a.O., S. 98, Anm. 109.

die dauernd davon reden, auch Ernst damit ist! – triumphierend darauf hinweisen, Interdisziplinarität geübt zu haben, als sie noch einen wissenschaftsgeschichtlichen Skandal darstellte. Der Triumph wäre billig, wenn Balthasar nicht längst recht bekommen hätte. Alle, die sich heute – in naiver Unmittelbarkeit – auf die Autonomie von Literatur und deren ihr eigene mythische Prägekraft versteifen, dürften das eigentlich nicht tun, ohne sich zuvor redlich mit Balthasars sowohl methodisch wie gehaltlich exemplarischem Werk auseinandergesetzt zu haben.

Obwohl sich Balthasar mit Recht von Philologie und Literaturwissenschaft methodisch absetzt, ist doch festzuhalten, daß er dieses wegleitende Werk nicht geschrieben hätte, wenn er nicht eine germanistische Ausbildung und Formung empfangen hätte. Die Feinstruktur seiner Analysen könnte das belegen. Wenn er die neuere deutsche Geistesgeschichte am Leitfaden ihrer Mythen »gleichsam in einem Bilderbuch«<sup>42</sup> darstellen möchte, so rekurriert er im Blick »auf den unteilbaren Strom von Bildern und Bildungen« (16) auf »die lebende Seele« (17), die »die Gestalt, die vor ihr steht, zurücktauchen (kann) 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« (17). »Menschlicher Geist vermag diesen Reichtum, wie Bergson es gerne ausführte, nicht anders als in kinematographischer Methode nachzuzeichnen« (16). Die »einzelnen Bilderchen des Filmstreifens« präsentieren dann, »was lebendige Bewegung war« (16). Angelegt ist in dieser Methodik, was Balthasars später unnachahmlicher Buchtitel als Fazit geschichtlicher Erfahrung intendiert: *Das Ganze im Fragment*.<sup>43</sup> Daß für eine solche Zielabsicht der Beitrag der Humanwissenschaften in ihrer Gesamtheit<sup>44</sup> gerade gut genug ist, versteht sich jetzt als ein gerechtfertigtes methodologisches Prinzip. Am einzelnen Bildchen – das in diesem geschichtlichen Zusammenhang nie zur festen »Gestalt« gerinnen darf – muß die Bemühung aller Philologien, Philosophien und Theologien gewissermaßen konzentrisch ansetzen, so daß das historisch Gewordene in den Ursprung, der es gebar, zurückversetzt und so erst sichtbar wird – einen Augenblick lang, der einlöst, was Nietzsche für die Geschichtsschreibung als lebendige Verbindung von Geschichte und Gegenwart for-

42 *Prometheus*, S. 16 (im folgenden Referenz in Klammer hinter dem Zitat).

43 *Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln 1963.

44 V. Kapp, Ästhetik und Dramatik, Zu den Prolegomena der »Theodramatik« von Hans Urs von Balthasar, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch – Görresgesellschaft, N.F., Bd. 15. Berlin 1974, S. 260-272, hier: S. 261, zitiert bei J. Gesthuisen, a.a.O., S. 98, Anm. 109.

derte:<sup>45</sup> die historische Gestalt im Spiegel ihrer eigenen Apokalypse – zum Letzten hin. Damit ist die Forderung Nietzsches gleichzeitig erfüllt und – christlich – brüskiert (in der Abweisung aller »Wiederkehr des Gleichen« und in der mythischen Anschaulichkeit des »Letzten«).

---

45 Vgl. K. Anglet, Zur Phantasmagorie der Tradition, Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung, Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten unzeitgemäßen Betrachtung. Würzburg 1989.