

Heiligkeit und intellektuelles Leben

Von David L. Schindler

I.

Heiligkeit sollte als die innere Form des intellektuellen Lebens verstanden werden, und zwar derart, das sie sowohl die Methoden wie auch den Inhalt des modernen akademischen Lehrplanes prägt.

Diese These scheint auf den ersten Blick fast merkwürdig zu sein. Selbst wenn wir ihrer Geltung für das Theologiestudium zustimmen müßten – selbst dies könnte noch von vielen bestritten werden –, so können wir sicher nicht den Anspruch erheben, sie für das ganze Spektrum der modernen Wissenschaften gelten zu lassen. Hier entstehen mindestens drei Probleme: Heiligkeit ist etwas »subjektives« und kann so kaum etwas mit der »Objektivität« der verschiedenen Disziplinen zu tun haben; Heiligkeit bezieht sich auf *menschliche* Subjektivität und kann so nicht per se außermenschliche Subjekte oder Objekte betreffen. Drittens ist Heiligkeit ein Moment der übernatürlichen Ordnung und hat somit keinen direkten oder inneren Bezug zu den Subjekten und Objekten und ineins damit zu den Methoden und Inhalten der »natürlichen« Wissenschaften.

Eine Antwort auf diese Probleme macht eine christologische Reflexion notwendig, wie auch einen Analogiebegriff, der in Beziehung zur Christologie entwickelt wird. Das Herz des Themas ist eine Christologie, die in Jesu Rede vom »Abba« eine Offenbarung seiner selbst sieht. Als Sohn empfängt Jesus alles, was er ist, vom Vater. Gebet und Gehorsam, zusammengefaßt im christlichen *fiat*, sprechen das Tiefste in Jesus aus: diese Momente sind nicht so sehr moralische Handlungen als vielmehr die genaue *Form* seines Seins. Von hier aus sehen wir den Ineinsfall von Weg und Wahrheit in Jesus (»Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben«: Joh 14,6): Gebet und Gehorsam sind für Jesus nicht einfach subjektive Wege zum Vater; sie sind vielmehr sehr genau die objektive Wahrheit oder der Inhalt seiner Beziehung zum Vater.

Insgesamt ist das, was Jesus als fleischgewordenes Wort (insofern vom Vater, als *logos* seiner Liebe) wirklich ist, die Liebesbeziehung, die sich gerade in Gebet und Gehorsam ausspricht, in einem Wort im Dienst am Vater.¹

¹ Vgl. H.U. von Balthasar, *Christlicher Stand*. Einsiedeln 1977, S. 59-62.

Diese Beziehung der Liebe zwischen Jesus und dem Vater ist aber nicht exklusiv, sondern öffnet sich zur Welt, die der Vater in, mit und durch Jesus geschaffen hat. (»Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin«: Joh 17,21) Dies bedeutet, daß die ganze Schöpfung dynamisch von der Liebe her und auf die Liebe hin geordnet ist, die durch Gott in Jesus Christus offenbart worden ist – hingeordnet also auf Gebet, Gehorsam und Dienst am in Jesus inkarnierten Vater. Diese dynamische Ordnung wurde stark geschwächt, aber nicht dem Wesen nach zerstört durch die Sünde Adams. Alle geschaffenen Wesenheiten werden folglich dann am besten verstanden, wenn sie in diese Beziehung des Gebetes, des Gehorsams und des Dienstes an Gott in Christus hineingezogen², insofern sie dadurch in eine kosmische Liturgie aufgenommen werden.³

Gebet, Gehorsam und Dienst erhalten eindeutig ihre tiefste Bedeutung, wenn sie von *Christen* ausgeübt werden; sie sind in jedem Falle Tätigkeiten, die am ehesten *Menschen* mit ihren geistigen Fähigkeiten des Verstandes und der Freiheit zugeschrieben werden können. Allerdings: Da alles, nicht nur der Mensch, im Wort geschaffen ist (Joh 1,1-3; Kol 1,15-17), üben auch die nicht-menschlichen Seienden in einem wahren, analogen (nicht einfach »metaphorischen«) Sinne diese Aktivitäten aus, d.h. verbergen in den Tiefen ihres Seins jene relationalen Akte des Gehorsams und der Verherrlichung Gottes.⁴

2 Vgl. in diesem Zusammenhang von Balthasars Satz: »Das aber besagt, daß *seine Liebe die innere Form* der Abhängigkeit und Unterwerfung zu besitzen hat, eins sein muß mit der Verherrlichung des ewigen Urbilds in Gestalt *eines ehrfurchtsvollen Dienstes*« (*Christlicher Stand*, a.a.O., S. 52), und weiter: »Wenn dagegen auf Grund des Abstands der Kreatürlichkeit der Begriff der »Pflicht« in der Beziehung der Liebe sich einstellt, dann nur so, daß die ganze, ungeteilte Liebe für das Geschöpf den Charakter einer *Verherrlichung Gottes* im Dienste annimmt, der mit dem Wesen des Geschöpfes selbst notwendig mitgesetzt ist. Das Geschöpf ist, was immer es an sich selber sein mag, in den Dienst der Liebe genommen und eingestellt, und dies begründet seinen ursprünglichen Stand« (ebd., S. 53 vgl. allgemein S. 51-65 dieses Werkes). Von Balthasar bezieht sich hier natürlich direkt auf das menschliche Geschöpf. Daß diese Ausführungen in einem wahrhaft analogen Sinne für alle Schöpfung gilt, wird aus dem Folgenden deutlich werden.

3 Der Begriff »kosmische Liturgie« wurde von Balthasars gleichnamigen Buch entlehnt: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln³1988.

4 Was ich damit sagen möchte, ist, daß die volle Schönheit und Bedeutung von z.B. Ps 104, 27-30 (»Alle Wesen warten auf dich ... Verbirgst du dein Angesicht, so vergehen sie in Furcht; nimmst du ihnen den Odem, so schwinden sie hin und sinken zurück in den Staub. Du sendest deinen Geist aus, und sie werden geschaffen, und das Angesicht der Erde machest du neu. Jahwe sei Ehre in Ewigkeit!«) und Dan 3,52-90,57 (»Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn: Lobet ihn und erhebt ihn in Ewigkeit!«) nicht in den Blick kommen kann, wenn wir die ontologische und kosmologische Bedeutung der Verherrlichung Gottes außer acht lassen. Diese verweist uns in Wahrheit auf die Art und Weise, wie die Dinge grundsätzlich in der Welt existieren. In einem entscheidenden Sinn kann *die ganze Schöpfung*, nicht nur der Mensch (wenngleich er besonders) Gott loben, und sie vollzieht dieses Lob auch (vgl. z.B. E. Mersch, *Morale et Corps Mystique*. Brüssel⁴1955, S. 21-37). Von Balthasars *Theologik*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln 1985, ist hier für den Hintergrund besonders wichtig, obwohl der von uns vorgeschlagene Gesichtspunkt von zentraler Bedeutung für seine ganze Trilogie ist.

Mit einem Wort: Gebet und Gehorsam sind am ehesten christlich-anthropologische Vollzüge; aber es sind zugleich Vollzüge, die in einem wahrhaft analogen Sinne auch eine ontologische und kosmologische Bedeutung haben, nämlich da und insofern, als wir sie zu Recht als Geschenk verstehen, als geschaffen und erneuert in und durch die trinitarische Liebe Gottes in Jesus Christus.

So komme ich zu meinem Vorschlag zurück, dessen Anliegen es ist zu betonen, daß Gott zu loben eine umfassende Aufgabe für Christen darstellt, umfassend in dem Sinne, daß nicht allein alle Zeit und auch alle Fähigkeiten eines Menschen, sein Verstand wie sein Wille, davon geprägt sein müssen. Gott verherrlichen ist eine Aufgabe, die sich nicht nur auf die Zeit bezieht, die man in der Universitätskirche oder im privaten Gebet verbringt oder auch auf den guten Willen zum angemessenen Umgang mit den Geschöpfen. Sie prägt auch den *logos* und infolgedessen die den Dingen inhaerierende »Logik«. Nur in dem Maße, wie wir dies erkennen, können wir mit vollem Ernst die Aufgabe ergreifen, »Gott in allen Dingen zu finden«.

Aber noch ist nicht geklärt, welches die wichtigsten Aspekte sind, die diese unsere These prägen und rechtfertigen. Zu Beginn möchte ich nur unterstreichen, daß einiges von ihr in *Lumen Gentium's* Ruf zu universaler Heiligkeit enthalten ist, wie auch in Papst Johannes Pauls II. Ruf nach einer »neuen Evangelisierung«, und, in unmittelbarer begrifflicher Nähe zu diesem Aufsatz, in Hans Urs von Balthasars Theologie der Sendung. Wenn wir nicht sehen, wie sehr Evangelisierung und Heiligkeit auf der inneren Form (*logos*: Logik) der Wirklichkeit beruhen und so die Ordnungen des Verstandes und des Willens betreffen (die Ordnungen der »Objektivität« und der »Subjektivität«), dann könnten wir Gefahr laufen, das tatsächliche Gewicht der Erneuerung zu verfehlen, zu der uns das Konzil und die Schreiben des jetzigen Pontifikates aufrufen.

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es also zu fragen, ob die katholischen Colleges und Universitäten bei ihrem Bemühen um die katholische Identität nicht vielleicht zu restriktiv gewesen sind. Es gibt Versuche, jene Identität durch die Schaffung einer bestimmten moralischen Umgebung, durch erhöhte soziale Sensibilität, durch Auswahl politischer Strategien und durch Treue zum Lehramt sicherzustellen. All dies sind keine trivialen Aspekte. Es fragt sich aber, ob sie von erstrangiger Bedeutung für eine Universität sind, oder genauer gesagt, ob auch nur ein einziger dieser Aspekte in einem wirklich christlichen (katholischen) Sinn praktiziert werden kann, wenn und insofern Heiligkeit, Christologie und Liturgie nicht als die inneren Konstituenten des Geistes und folglich auch der Ordnungen und Methoden (der »Logik«) des akademischen Lehrplanes angesehen werden.

II.

Ich will nun versuchen, in Begriffen Hans Urs von Balthasars (und Adrienne von Speyrs) Theologie der Sendung die zentralen Prinzipien zu erläutern, die das prägen und begründen, was wir bisher nur allzu schematisch formuliert haben. Diese Prinzipien betreffen, wie schon angedeutet, vor allem Christologie und Analogie. Der Schriftbeleg für das, was jetzt zu sagen ist, kann, *neben anderen*, in Kol 1,15-18 gesehen werden:

Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
 der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
 Denn in ihm wurde alles erschaffen
 im Himmel und auf Erden,
 das Sichtbare und das Unsichtbare,
 Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
 alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
 Er ist vor aller Schöpfung,
 in ihm hat alles Bestand.
 Er ist das Haupt des Leibes,
 der Leib aber ist die Kirche.
 Er ist der Ursprung,
 der Erstgeborene der Toten;
 so hat er in allem den Vorrang (vgl. auch Joh 1,1-4).

Beginnen wir mit einigen Sätzen von Balthasars: »Die Synthese ist schließlich überhaupt nicht abstrakt zu bewerkstelligen, durch Spekulation über das Verhältnis von Natur und Übernatur. Die Synthese ist letztlich ein Problem der Christologie. Denn in Christus, der Gott und Mensch ist, hat Gott sich der Welt geöffnet und in dieser absteigenden Bewegung den Sinn jedes Aufstiegs des Menschen zu ihm festgelegt. Christus ist das alleinige konkrete Maß zwischen Gott und Mensch, zwischen Gnade und Natur, zwischen Glaube und Vernunft – und Christus ist, obwohl er eine menschliche Natur hat, eine göttliche Person. Daran wird sich das Verhältnis entscheiden. Das Menschliche an ihm ist Ausdruck und Werkzeug des Göttlichen, und keineswegs das Göttliche Ausdruck und Werkzeug des Menschlichen. Das Menschliche ist in jeder Beziehung vollendet dadurch, daß es mit seiner gesamten aufsteigenden Tendenz restlos in den Dienst der Offenbarung Gottes, in die absteigende Tendenz seiner Gnade und Liebe sich gestellt sieht.«⁵

⁵ »Merkmale des Christlichen«, in: Ders., *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie, Bd. I. Einsiedeln ³1990, S. 172-195, hier S. 174.

In die dreifache restlose Offenheit der Liebe Christi, Marias und der Kirche als *fiat* formt sich die Sendung des Sohnes, »und in dieser die Sendung der Kirche, und in dieser die Sendung des Christen, und um des ganzen Planes willen die Gesamtstruktur der Schöpfung mit ihren unendlichen Einzelgestalten in Raum und Zeit. Von der Schöpfung her wachsen Formen der Natur empor, öffnen sich in Geist und Liebe zur Unendlichkeit der befruchtenden Gnade und erhalten von oben her ihre letzte, alles Naturhafte umschmelzende und neu polarisierende Gestalt. Urbild dieses Vorgangs ist die Weise, wie die Menschennatur Christi »ekstatisch« ist zu seiner Gottperson hin, ja geradezu von ihr her existiert, denn die Sendung des Vaters prägt nicht nur sein Erlöseramt und Erlöserschicksal bis ins einzelste, sondern die Wesenszüge seiner individuellen Einzelnatur. Er übernimmt eine menschliche Existenz, um sie Gott für alle Menschen und die Welt im ganzen zu opfern, in dieser Verflüssigung seiner selbst Gott und Welt zu einen und in der Auferstehung zugleich die geopfert eigene Natur (und damit die Welt) verklärt, verewigt aus des Vaters Hand zu empfangen und diese selbe Natur (und damit die Welt) ewig in des Vaters Hand zu legen.«⁶

Zwei Gesichtspunkte müssen hier im Zusammenhang mit von Balthasars Ausführungen beachtet werden. Sie betreffen nacheinander die Christologie und die Analogie.

Erstens wird die Unterschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus nicht zerstört durch die Einheit seiner göttlichen Person. Im Gegenteil, die Person Christi begründet die reale Einheit, die den Kontext bildet, innerhalb dessen die Unterscheidung begegnet. Die eigentliche Schwierigkeit ist, die Beziehung zum Vater zu erkennen, die Christi Person konstituiert (seine hypostatische Union). Mit anderen Worten, Christi menschliche Natur geht gerade in dem, was sie als unterscheidend menschlich ausweist, ganz auf im Dienst des Vaters. Kurz, die Integrität von Jesu menschlicher Natur, die immer aufrechterhalten werden muß (in den Worten des Konzils von Chalcedon: »*in duabus naturis inconfuse*«; »*nusquam sublata differentia naturarum propter unionem*«), realisiert sich nicht außerhalb, sondern innerhalb der Sendung in die Welt, die seinen Ausgang vom und Rückkehr zum Vater verlängert (»*indivise*«; »*in unam personam atque subsistentiam concurrentes*«; »*unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesus Christum*«). Es gibt keinen Aspekt der menschlichen Natur Jesu, der das ist, was er ist, unter Absehung von der völligen Durchdringung durch diese göttliche Beziehung des Dienstes am Vater. Wie von Balthasar mit einem Wort sagt: »Die Sendung, die Christus vom Vater empfängt, formt nicht nur sein Amt und seine Bestimmung als Erlöser, sondern auch die wesentlichen Züge seiner individuellen Natur.«

Wenn wir uns nun zweitens den geschaffenen Seienden zuwenden, müssen wir natürlich zunächst ihren unendlichen Abstand zu Jesus Christus herausstellen (vgl. die *maior dissimilitudo* des Vierten Laterankonzils). Jesus ist göttlich durch die Natur seiner Person; die geschaffenen Dinge tragen von Natur aus keine Göttlichkeit oder ein Streben nach Göttlichkeit in sich. Zugleich, und dies macht es besonders schwierig, wissen wir durch die Schrifttexte wie auch durch die zitierten Texte von Balthasars, daß dieser unendliche Abstand zwischen Jesus Christus und der restlichen Schöpfung bereits in einem entscheidenden Sinn durch Christus überbrückt worden ist. Alle Dinge im Himmel und auf Erden sind *in Christus* geschaffen worden, *durch Christus* und *für Christus*: Die Formen der Natur haben sich entwickelt und geöffnet im Geist und in der Liebe für die Gnade, indem sie ihre letzte Form von oben empfangen, so daß alles Natürliche neu gestaltet, neu entworfen und neu orientiert worden ist.

Es gibt also etwas, das wirklich der Sendung Christi analog ist, der Sendung, die mit seiner Person identisch ist, und das die ganze Schöpfung durchklingt. Das Urbild der sich der Gnade öffnenden Natur, der Neugestaltung der Natur, ihres Neuentwurfes und ihrer Neuorientierung, findet sich »in der Art, wie Christi menschliche Natur sich ausstreckt – ästhetisch – in Beziehung zu seiner göttlichen Person« zu der Sendung, die er vom Vater empfängt. Da die menschliche Natur Jesu immer schon im Dienst des Vaters steht (als Ausdruck und Instrument), ist alle Schöpfung schon immer »eingeschwungen« in den Dienst (»Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt«: Röm 8,22) des Vaters in und durch Jesus Christus.

Zusammenfassend können wir sagen: In Jesus Christus hat Gott menschliche Natur und damit zugleich in einem gewissen Sinne *alle* Natur angenommen.⁷ Von Anfang an findet die Natur ihre Integrität und Freiheit (ihre »legitime Autonomie«) im Gehorsam: in einer *Beziehung des Dienstes zum Vater*, und damit in Liebe. Die Konsequenz ist eine zweifache: Natur impliziert den Gedanken einer Ganzheit oder Integrität, die ihr entspricht; und doch wird diese Ganzheit immer und überall (*de facto*) verwirklicht innerhalb einer inneren Orientierung auf die Gnadenordnung, einer inneren Ausrichtung auf den trinitarischen Gott, der sich in Jesus Christus durch Maria und die Kirche im Heiligen Geist offenbart hat.

7 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt, Nr. 50: »Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet nicht nur die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit mit Gott, sondern gewissermaßen alles dessen, was ›Fleisch‹ ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt. Die Menschwerdung hat also auch ihre kosmische Bedeutung und Dimension. Indem der ›Erstgeborene der ganzen Schöpfung‹ in diesem individuellen Menschen Christus Fleisch annimmt, vereinigt er sich gleichsam mit der ganzen Wirklichkeit des Menschen, der auch ›Fleisch‹ ist, und dadurch mit allem ›Fleisch‹, mit der ganzen Schöpfung.«

So enthüllt jedes geschaffene Seiende in seinen Tiefen ein Verlangen nach und eine Bewegung zu Gott. In diesem Sinne deutet sie Gott an. Drei Erläuterungen sind notwendig, um hier Mißverständnisse auszuschließen.

Erstens: Dieses »Andeuten« oder »Abbilden« geschieht natürlich entsprechend der verschiedenen Stufen oder Arten der geschaffenen Seienden. Menschen mit ihren geistig-personalen Fähigkeiten von Intellekt und Willen spiegeln Gott am ehesten wieder; aber dies schließt überhaupt nicht das Faktum aus, daß die Schöpfung insgesamt (einschließlich beispielsweise der nicht-lebendigen Dinge) schon Spuren Gottes enthüllt, in einem wahrhaft analogen Sinn.⁸ Was dies genauerhin bedeutet, werden wir später behandeln.

Zweitens muß dieses »Abbilden« immer innerhalb einer doppelten (paradoxen) Spannung situiert werden, die niemals aufgegeben werden darf: Die Natur, die schon jetzt zum Dienst gerufen ist, hat nichtsdestotrotz diesen Ruf noch nicht realisiert (d.h. die Gnade der Schöpfung bedarf immer der Gnade der Erlösung). Und diese Spannung zwischen »Schon jetzt« und »Noch nicht« wird ihrerseits verstärkt durch die Sünde, die die Orientierung der Natur auf Gott hin verdunkelt, indem sie sie in eine Gegenrichtung zieht: die innere Anlage zum Gehorsam – zu einer Beziehung des Dienstes am Vater und deshalb zur Liebe – ist nun, als Folge der Sünde Adams, stark geschwächt durch einen Wurf in die entgegengesetzte Richtung, den Ungehorsam.

III.

Die Analogie, die ich im Lichte der Christologie von Balthasars vorschlagen möchte, ist somit eine doppelte. Erstens: Die gesamte Schöpfung spiegelt Gott nicht durch ihre eigenen Kraft, sondern einzig und allein durch die Gnadentat Gottes in Jesus Christus, nicht durch den abstrakten Gott des »Theismus«, sondern den konkreten trinitarischen Gott Jesu Christi wider.⁹ Die gesamte Schöpfung findet ihr Urbild – ihr »erstes Analogat« – für ihre Natur in Jesu eigener menschlicher Natur, in der Weise, daß die Natur »sich ekstatisch ausstreckt« in Richtung auf die Sendung, die sie vom Vater empfängt. Zweitens ist dieses »Abbilden« Gottes, das ganz fundamental in Sendung – in Gehorsam und Dienst – besteht, am vollkom-

8 Vgl. für ihre Teilhabe an der gegenseitigen Durchdringung und Interpretation (*circuminessio*) des Schönen, Wahren und Guten H.U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. I, a.a.O.

9 Vgl. dazu z.B. H.U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*. Einsiedeln 1985, S. 27-57.

mensten im Menschen verwirklicht, was keineswegs eine *proportionale* Enthüllung im untermenschlichen Seienden ausschließt.

Die erste Analogie beschreibt die Beziehung zwischen dem, was man Analogie des Glaubens auf der einen Seite und Analogie des Seins auf der anderen Seite nennen könnte. Wieder ist die Relation begründet in der Gnade: durch den freien Akt Gottes in Jesus Christus. Die zweite Analogie vollzieht sich innerhalb der Analogie des Seins, d.h. als ein Ausdruck der Analogie des Seins.

Es bleibt uns noch, nun genauer zu beschreiben, was es bedeutet zu sagen, daß die menschliche Natur und in einem proportionalen Verhältnis die gesamte Natur¹⁰ ihre tiefste Bedeutung erhält durch das Dienstverhältnis zum Vater. Die einfachste und direkteste Antwort wäre die Feststellung, daß Liebe der Sinn des Seins ist. Aber im Lichte des Gesagten ist natürlich das eigentliche Problem, daß der Liebe eine Form (*Gestalt*) gegeben worden ist. Der Sinn der Liebe ist *geformt* in der Christologie und in eins damit in der Analogie des Werdens¹¹ im Lichte dieser Christologie.

Der Sinn der Liebe ist in der Christologie offenbar geworden. Mit anderen Worten, die Form der Liebe ist uns gegeben in der Person Jesu Christi, des Sohnes und Wortes (*logos*) des Vaters. Aber in einem katholischen Verständnis ist es nicht genug, dies zu sagen, da die Bedeutung Christi im Glaubensbekenntnis entfaltet wird und weil es, wie das Credo verdeutlicht, keine Christologie ohne Trinitätstheologie auf der einen Seite und Mariologie, Ekklesiologie, Pneumatologie und Sakramentenlehre auf der anderen Seite geben kann. Genauer muß man dann festhalten, daß die Form der Liebe entfaltet wird in allen Hauptlehren der Kirche.¹² Sie ist offenbart in der Person Jesu Christi, derart, daß in der Heilsordnung von vorneherein die Trinität, Maria und die Kirche impliziert sind.

Natürlich können wir hier auch nicht andeutungsweise die Breite dessen entfalten, was Sinn der Liebe heißt. Es wird deshalb genügen, darauf hinzuweisen, wie die in diesen Lehren geoffenbarte Liebe durch einen be-

10 Die Konvergenz allen Seins *durch den Menschen* auf Gott hin und ihre Implikationen für unser Weltverständnis im allgemeinen wird behandelt z.B. von J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*. New York 1975, Kap. 7 pass. Vgl. den folgenden eindrücklichen Text von Maximus Confessor: »Indem der Mensch durch Liebe die geschaffene Natur mit der ungeschaffenen vereinigt ..., zeigt der Mensch das Ganze als eines ... durch die Macht der Gnade (*charis*). Er sieht alle Dinge in Gott, zunächst als durch Gott ins Sein kommend und dann als zu Gott, dem Ziel aller bewegten Geschöpfe und dem sicheren, unveränderlichen Grund ihres Seins sich erhebend. Er ist das Ziel aller Regel und allen Gesetzes, jeden Wortes und Geistes und jeder Natur, das unendliche und absolut freie Ziel aller Seienden« (*Ambigua*, PG 91,1307c-1308c).

11 »Werden« ist hier seinerseits in einem wahrhaft analogen und nicht einfach gefolgerten oder abgeleiteten Sinne zu begreifen. Dieser Punkt ist natürlich schwierig.

12 Vgl. in diesem Zusammenhang H.U. von Balthasar, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*. Freiburg/Basel/Wien 1989, und J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968.

stimmten Sinn von Gemeinschaft gekennzeichnet ist (wobei Unterschiedenheit nicht etwa als der Einheit entgegengesetzt, sondern unmittelbar als auf sie bezogen geoffenbart ist: die unendliche Distanz zwischen den göttlichen Personen ist gleichzeitig mit ihrer unendlichen Einheit) sowie durch einen bestimmten Sinn von Person, welcher charakterisiert ist durch *agape* (Selbstmitteilung) und *kenosis* (Selbstentäußerung) wie auch durch die Rezeptivität des *fiat*.

Zusammengefaßt gibt es für ein katholisches Verständnis keine Christologie, die von den anderen Hauptlehren der Kirche losgelöst ist. Das impliziert im Zusammenhang unserer Überlegungen zwei Dinge: erstens, daß die volle und wirkliche Form der Liebe – als Gemeinschaft und Person – nur vom Inneren dieser Lehren her gesehen werden kann, nur in gleichzeitiger Beziehung zu Jesus Christus und der Trinität, Maria und der Kirche; und zweitens, daß diese Lehren (in verschiedenen – analogen – Weisen) die Form der Liebe offenbaren: sie besteht in Selbstlosigkeit, Sendung, Dienst, »Gehorsam« und Verherrlichung.

Aber wir kommen nun zu dem zweiten schwierigen Punkt. Wir haben gesagt, daß Liebe der Sinn des Seins und daß die Form der Liebe in der Christologie gegeben ist¹³ und des weiteren in der *Analogie des Seins*, die im Lichte dieser Christologie entwickelt wird. Was dies bedeutet, können wir nun besser verstehen: Christus, Maria und die Kirche sind »Bilder« allen geschaffenen Seins. Das ist verblüffend: Der tiefste Sinn des Seins wird im »Abbilden« der relationalen Tätigkeiten gefunden, die Gemeinschaft und Person in ihrem christlichen Sein konstituieren, d.h. in Aktivitäten analog der *agape*, der *kenosis* und des *fiat*.

Es ist unerlässlich, sich die erwähnte doppelte Analogie ins Gedächtnis zu rufen. »Natur« (geschaffenes Sein) »bildet« »Gnade« »ab« nur dank Gottes völlig freier Tat in Jesus Christus, und nicht kraft ihrer eigenen Fähigkeiten; und die sich daraus ergebende Ähnlichkeit zwischen »Natur« und »Gnade« fällt zusammen mit ihrer unendlichen Unähnlichkeit (vgl. die *maior dissimilitudo* des Vierten Laterankonzils). Darüber hinaus gibt es einen analogen Sinn der Ähnlichkeit, welcher zugleich die jeweils größte

13 Wenn wir der Linie unseres Gedankengangs folgen, müssen wir sorgfältig von Balthasars Betonung der »Formlosigkeit« von Christi Liebe beachten, welche sich v.a. in der *kenosis* am Kreuz und in seinem Abstieg zur Hölle offenbart. Von Balthasar warnt uns eindringlich davor, diese Wahrheit ohne weiteres als Ausgangspunkt unserer allgemeinen Weltdeutung zu betrachten. Das Ärgernis des Kreuzes darf nicht beseitigt (vgl. Gal 5,11), das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht werden (vgl. 1 Kor 1,17); vgl. H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. III/2. Zürich u.a. 1969, S. 133-326, S. 159-184. Hier wird das Problem ausführlich behandelt. Für die Ziele unseres Aufsatzes wird es genügen, darauf hinzuweisen, daß das Bemühen, dieses Thema mit ganzem Ernst aufzugreifen, von Balthasar nicht daran hinderte, Form (Gestalt) und Liebe-als-Form zum Zentrum seiner theologischen Ästhetik zu machen. Aber dies würde noch eine gründlichere Durchdringung erfordern.

re Unähnlichkeit impliziert, zwischen den verschiedenen Stufen des Seins (tot, belebt, vegetativ, wahrnehmend, rational-menschlich): Indem man sich von den höheren zu den niederen Stufen des Seins bewegt, stellt man fest, daß das »Bild« der Liebe mit den jeweiligen relationalen Tätigkeiten des Dienstes proportional immer schwächer wird. Nicht zuletzt gibt es auch noch die Wirkungen der Erbsünde: Keine Wirklichkeit im Kosmos wurde nicht in irgendeinem Sinne durch Adams Sünde aus der Bahn geworfen, in dem genauen Sinne des von der in Jesus Christus offenbarten Liebe Gottes *Abgewendetseins*. Die Fähigkeit zu Gehorsam und Dienst wurde dadurch geschwächt und verdunkelt.

Mit diesen Überlegungen vor Augen kehren wir zurück zu unserem Vorschlag, demzufolge der Sinn des Seins auf dem Wege der Analogie gefunden werden sollte, nicht in einem abstrakten Gott des »(Mono-)theismus«, sondern im konkreten trinitarischen Gott, dessen Form in Jesus Christus offenbart ist, und damit zugleich in Maria und der Kirche. Der Sinn des Seins wird somit gefunden in einer Liebe, die die personal-göttliche Liebe abbildet, die in Jesus Fleisch angenommen hat durch das *fiat* Marias. Aber diese Überlegung bewegt sich noch auf der Ebene eines allgemeinen Prinzips: Wie spricht sich dieses Prinzip konkret in unserem Verständnis des Kosmos aus?

Von Balthasar gibt uns eine grundsätzliche Antwort auf diese Frage, wenn er in seiner Reflexion auf den (»rational«-philosophischen) Sinn des Kosmos vor allem Analogien aus den Bereichen des Schönen und der Person heranzieht. Diese Ordnungen haben einen gemeinsamen Sinngrund in der Liebe¹⁴ und lassen sich in Begriffen des »Wunders des anderen« formulieren: die Gabe eines an den anderen und seiner höchsten »natürlichen« Ebene (menschliches Sein) erhält seine primäre Bedeutung von der Mutter-Kind-Beziehung. Die erste Erfahrung, die das Kind mit dem Sein macht, liegt in der Begegnung mit dem Lächeln seiner Mutter.¹⁵ Hierin liegt das Geschenk der Liebe, welches das Kind ganz unbewußt empfängt und das mit der Zeit das Kind zur Antwort befreit: Es lächelt zurück. Dieser Rhythmus des Gebens und der Rezeptivität, d.h. dieser auf den anderen zentrierte Rhythmus von Dienst und Herrlichkeit (Verherrlichung), den man auf der Ebene des Menschseins findet, gibt uns eine Analogie, mit deren Hilfe wir uns allen Ebenen des Seins nähern können.

Wir können hier keinesfalls versuchen, detailliert zu entfalten, was dies, besonders auf der Ebene des untermenschlichen Seins, bedeutet.¹⁶ Es wird

14 Zur Konvergenz der Faszination des Schönen und der Person vgl. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, a.a.O., S. 35 (und S. 33-35).

15 Zur Entfaltung dieses Gedankens vgl. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III,2: *Im Raum der Metaphysik*, Teil II: *Neuzeit*. Einsiedeln 1965, S. 943-983, außerdem: »Bewegung zu Gott«, in: *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie, Bd. III. Einsiedeln 1967, S. 13-50.

16 Zum tieferen Verständnis ist hier von Balthasars *Theologik*, Bd. I, a.a.O., unerlässlich.

z.B. ausreichen, einfach den Gegensatz zwischen der antiken, etwa aristotelischen und der modernen, beispielsweise Baconschen Naturbetrachtung in Erinnerung zu rufen. Für die alte Sichtweise handelt die Natur eher wie ein Organismus, für die moderne eher wie eine Maschine. Der Unterschied zwischen beiden liegt in einem verschiedenen Sinn von Relation und Selbstbezug. Für das alte Verständnis handelt die Natur von innen heraus; sie ordnet sich selbst in Begriffen von Ursachen, Wirksamkeit, Form, Finalität; und ihre Einheit ist mehr als die Summe ihrer Teile. Für eine moderne Sicht ist die Natur dagegen eine Funktion von Kräften, die von außen einwirken, von externen Ursachen, und ihre Einheit ist exakt die Summe ihrer Teile.

Dazu könnte noch wesentlich mehr gesagt werden. Ich möchte nur vorschlagen, zwei verschiedene Naturdeutungen (Deutungen der subhumanen Welt) in Beziehung zu setzen zu von Balthasars Anspielung auf Schönheit und Person. Die organische Deutung der natürlichen Welt unterstützt diese Anregung eindeutig in einer Weise, wie es die mechanistische nicht kann. Eine organische Interpretation impliziert einen Sinn von Spontaneität, Relation, Interiorität, Finalität, und zwar gerade in der Bedeutung von Objektivität (Geben) und Subjektivität (Empfangen) in unserem Naturverständnis, das sich (in wahrhafter Analogie) gut zusammenfügt mit dem, was wir für die Ebene des Personalen gesagt haben.¹⁷

Es versteht sich von selbst, daß dieses organische Verständnis der natürlichen Welt von innen heraus entwickelt werden muß: in Begriffen, die der natürlichen Welt, wie wir sie beobachten, angemessen sind. Ein solches Verständnis kann nicht einfach aus der Offenbarung »abgeleitet« oder »entnommen« werden. Gerade dies ist gemeint, wenn wir von einer Beziehung der *Analogie* (Ähnlichkeit bei jeweils größerer Unähnlichkeit) zwischen den Ordnungen des Organischen und des Personalen sprechen. Im Grunde geht es einfach darum, daß in unserem christologischen Glauben bereits so etwas wie die *Wahrheit eines organischen Weltverständnisses* antizipiert ist.¹⁸ Als Christen sind wir jedenfalls an ein solches verwiesen.

17 Vgl. im Zusammenhang mit der vorgeschlagenen Analogie zwischen dem antiken Naturverständnis und dem christlichen Personverständnis die interessanten Ausführungen des hl. Bonaventura in *Quaestiones Disputatae de Trinitate*: »Wiederum schließt die Unendlichkeit des göttlichen Seins eine dreifache Kausalität nicht aus: Wirkursächlichkeit, Formursächlichkeit und Zielursächlichkeit. Ebenso wenig impliziert die Unendlichkeit in Gott andere Weisen der Kausalität. Wenn deshalb diese drei Arten von Kausalität existieren können, dann können auch die drei göttlichen Personen gemeinsam existieren, insbesondere da es einen gegenseitigen Austausch zwischen ihnen gibt im Blick auf die Appropriation von Macht, Weisheit und Güte, die den drei Personen und den drei Arten von Kausalität entsprechen« (Q. IV, A. II,8).

18 Vgl. Kol 1,15-18. Die Vorwegnahme einer bestimmten Wahrheit im Frageprozeß verletzt nicht die Integrität dieses Prozesses, gerade auch dann nicht, wenn man »kritisch« und »wissenschaftlich« denkt. Dies zeigt u.a. das wichtige *Ceuvre* von Michael Polanyi, vgl. z.B. *Personal Knowledge*. Chicago 1964.

IV.

Überblicken wir nun unseren Gedankengang. Unsere These war, daß Heiligkeit zutiefst nicht nur die Methode, sondern auch die grundlegenden Inhalte unseres geistigen Lebens prägt. Was Heiligkeit bedeutet, dürfte hinreichend klar geworden sein: Der universale Ruf zur Heiligkeit, den das Zweite Vatikanische Konzil aussprach (*Lumen Gentium* 5), besteht in der Vervollkommnung der Liebe (vgl. *Christifideles Laici* 16). Aber die Relevanz dieses Rufes für das geistige Leben wird vielleicht nur dann offenbar, wenn wir – möglicherweise in unserer Zeit am tiefsten bei von Balthasar und von Speyr ausgesprochen – erkennen, daß Liebe eine Gestalt hat, oder besser: eine Gestalt ist: die Form der Liebe, die durch Gott in Jesus und Maria offenbart worden ist.¹⁹ Die Form der Liebe zeigt dann kraft der Analogie²⁰ nicht nur den prinzipiellen Weg (subjektive Dynamik oder »Methode«), sondern auch die höchst grundlegende Wahrheit (den objektiven »Inhalt«) allen geschaffenen Seins. (Christus ist als Weg und Wahrheit der Erstgeborene der ganzen Schöpfung; alle Dinge im Himmel und auf Erden sind in, mit und für ihn erschaffen.)

Den Ruf zur Heiligkeit zu beachten hat infolgedessen schon durch sich selbst eine umfassende Bedeutung für den Geist. Wenn wir wirklich die Gesinnung Christi annehmen sollen (Phil 2,5; 1 Kor 2,16) und wirklich sagen sollen: »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), dann müssen wir es der Liebe Christi erlauben, nicht nur unseren Willen, sondern auch unseren Verstand und unsere Gedanken zu ergreifen (»Wir nehmen alles Denken gefangen, so daß es Christus gehorcht«: 2 Kor 10,5). Dies schließt keineswegs eine Verleugnung des *natürlichen* Selbstandes unseres Geistes oder der Dinge ein.²¹ Es geht hier einfach um jene Art der Autonomie, die den Kreaturen zukommt: Abhängigkeit und Unterwer-

19 Vgl. H.U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, a.a.O., S. 17-202.

20 Diese Analogie könnte man vielleicht am besten als katalogische Analogie beschreiben, weil der Vergleich oder die Proportion zwischen weltlichem und göttlichem Sein nur deshalb »von unten« geführt werden kann, da er zuvor durch Christi Abstieg »von oben« ermöglicht wurde (vgl. dazu z.B. den Text, der a.a.O. aus von Balthasars »Merkmale des Christlichen« zitiert wurde). Es ist wichtig festzuhalten, daß von Balthasars Analogiedenken nicht die aufsteigende Bewegung ausschließt (Ähnlichkeit – mit jeweils größerer Unähnlichkeit – »von unten«). Diese aufsteigende Bewegung muß einfach immer im Zusammenhang ihres theologischen Aprioris gedacht werden, eben Christi »Abwärtsbewegung«, die ihr immer vorangeht. Vgl. W. Treitler, *Wahre Grundlagen authentischer Theologie*, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*. Köln 1989, S. 175-190.

21 Wollte man dies leugnen, so würde man letzten Endes die Beziehung zwischen Göttlichkeit (göttlicher Natur) und Menschheit (menschlicher Natur) ablehnen, die das Konzil von Chalcedon gelehrt hat. Von Balthasars Verständnis der chalcedonischen Christologie (Jesu menschliche Natur bleibt unterscheidend menschlich gerade in ihrer völligen Konzentration auf den Dienst am Vater) wird angedeutet in dem oben zitierten Text aus »Merkmale des Christlichen«.

fung, folglich Gebet und gehorsamer Dienst. Die Aufgabe dieses Aufsatzes ist es, ein Gespür dafür zu vermitteln, wie radikal diese betende und gehorsame Form der Liebe sich in die Welt ausbreiten muß: Unser Ruf zur Heiligkeit ist erst dann verwirklicht, wenn wir helfen, Gottes Herrlichkeit bis in die letzte Faser des Geschaffenen hinein auszudehnen und sichtbar zu machen, indem wir in jedem ihrer Aspekte die ihr entsprechende, analoge Form der Liebe enthüllen.

Zwei Überlegungen von Balthasars können uns helfen, die allgemeine Bedeutung dieses Gedankens zusammenzufassen. Die erste bezieht sich auf den kritischen Zustand der westlichen Kultur, die zweite auf von Balthasars Theologie der Sendung. Im Epilog zu seiner großen Trilogie, die er kurz vor seinem Tode vollendete, nannte er die Seele der modernen westlichen Welt eine *anima technica vacua*.²² Was er damit meint und wie es seines Erachtens zu dieser Entwicklung gekommen ist, erläutert der folgende Text: »Wo aber dieses Verhältnis (von Natur und Gnade) ... zerrissen wird, dort wird das weltliche Sein notwendig unter das Vorzeichen des je größeren ›Wissens‹ gestellt und damit die immanenten Liebeskräfte der Welt von Wissenschaft, Technik, Kybernetik überwältigt und erstickt. Es entsteht eine Welt ohne Frauen, ohne Kinder, ohne Ehrfurcht vor der Armut- und Demutsgestalt der Liebe, eine Welt, in der alles auf Rendite und Machtgewinnung hinschaut, alles Interesselose aber und Umsonstige und Vergebliche verachtet, verfolgt und ausgelöscht, und sogar der Kunst Maske und Gesicht der Technik aufgestülpt wird.«²³

Es wird für unsere Zwecke genügen darauf hinzuweisen, daß von Balthasar erstens die gegenwärtigen Probleme der westlichen Kultur v.a. auf die Trennung von Natur und Gnade zurückführt, oder, um direkt die Begriffe dieses Aufsatzes zu verwenden, auf die Trennung unseres Verständnisses der geschaffenen Ordnung von der Liebe, deren Form durch Gott in Jesus Christus geoffenbart wurde. Dies ist ein schwieriger Punkt; die spezifischen Probleme, die er aufführt, können nicht voll verstanden werden, wenn man sie als eine Folge unverbundener Fragen auffaßt, von denen jede eine je individuelle, einfache Lösung erfordert. Im Gegenteil, sie werden nur dann richtig verstanden, wenn man sie in ihrer grundsätzlichen Einheit sieht. Diese wiederum besteht in ihrer allgemeinen Loslösung vom grundsätzlichen Zusammenhang der christologischen Liebe.

Zweitens muß noch einmal unterstrichen werden, daß von Balthasar diese Loslösung in analogen, nicht univoken Begriffen deutet.²⁴ Mit ande-

22 *Epilog*. Einsiedeln/Trier 1987, S. 8.

23 *Glaubhaft ist nur Liebe*, a.a.O., S. 94.

24 Es sind also nicht alle Fragen auf das christologische Problem zurückführbar. Wir sehen hier die kontroverstheologische Differenz zwischen einem wahrhaft katholischen Christo-

ren Worten, es ist ganz richtig zu sagen, daß diese Probleme ihre unmittelbare Quelle in der Trennung der Natur vom Kontext der allgemeinen anthropologischen oder kosmologischen Liebe haben, von der Liebe, wie sie sich in den Ordnungen des »weltlich« Schönen und der Person zeigen. Nach von Balthasar müssen wir ganz einfach erkennen, daß Liebe in diesem allgemeinen Sinn letzten Endes weder subjektiv (in bezug zur inneren Dynamik der Dinge) noch objektiv (in bezug auf die grundsätzliche Wahrheit der Dinge) *außerhalb* der Offenbarung von Gottes Liebe in Jesus und Maria aufrechterhalten werden kann.

Von Balthasars Deutung der Seele der gegenwärtigen westlichen Kultur als einer *anima technica vacua* ist keineswegs gemeint als Ablehnung sämtlichen »Wissens« der Wissenschaft oder Technologie. Diese werden zurückgewiesen nur, insofern sie mit den Begriffen einer *falsch verstandenen Autonomie* geformt und entwickelt worden sind. Diese falsche »Logik« oder Autonomie, die seit der Aufklärung vorherrscht, ist vielleicht am prägnantesten formuliert in Francis Bacons Diktum, demzufolge Wissen Macht ist und in dem damit verbundenen Vorverständnis der kosmischen Ordnung vom Modell der Maschine her.

Was hier bei von Balthasar besonders auffällt und für uns von größter Bedeutung ist, ist die Verbindung zwischen der »Logik« des »Ungehorsams« und des »Nicht-Dienstes«, wie sie Bacons Diktum andeutet, mit den großen Problemen, denen wir uns heute gegenübersehen: die Bedeutung der Frau (z.B. im Feminismus) wie auch der Kinder (z.B. bei Themen wie Abtreibung, Unreife, Vergnügungssucht), sowie der Konsumismus, Instrumentalismus und Aktivismus. Diese Fragen sind weder untereinander unverbunden noch primär moralischen Charakters. Im Gegenteil, sie haben dieselbe Wurzel: Es sind vor allem Probleme der typisch westlichen Art zu leben und zu denken, d.h. es sind wirklich »*onto-logische*« Probleme. Ihre Einheit besteht in dem fehlenden Sinn für das Sein als Geschenk, der überall zu beobachten ist.

Mit einem Wort: Die richtige Antwort auf die Krise der modernen Kultur – und hier befindet sich von Balthasar in voller Übereinstimmung mit Papst Johannes Pauls II. Ruf nach einer »neuen Evangelisierung« – kann nur in dem Versuch gefunden werden, die *anima technica vacua* des Westens umzuformen in eine *anima eucharistica-feminea-mariana*, in der vollen Bedeutung ihres analogen Sinnes in und für den Kosmos.

Die Erwähnung der »Evangelisierung« führt uns zu einem zweiten zusammenfassenden Zitat von Balthasars, das sein Verständnis der Sendung

zentrismus (von Balthasar) und einem protestantischen Christozentrismus (Karl Barth). Die Hauptaspekte dieses Unterschiedes sind dargelegt bei H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln ⁴1976.

betrifft: »Der Geist gibt auf die brennenden Fragen der Zeit das Stich- und Lösungswort. Niemals in der Form einer abstrakten Abhandlung (...), fast stets in Gestalt einer neuen, konkreten, übernatürlichen Sendung, im Erschaffen eines Heiligen, der seiner Zeit die Botschaft des Himmels darlegt, die eben fällige Auslegung des Evangeliums, den dieser Zeit geschenkten Zugang zur allzeitlichen Wahrheit Christi. Wie soll Leben anders ausgelegt werden als durch Leben? Die Heiligen sind die lebendigste Tradition, diejenige auch, die in der Schrift immer gemeint ist, wenn von der Entfaltung der Reichtümer Christi, von der Anwendung seiner Norm auf die Geschichte gesprochen wird. Die Sendungen der Heiligen sind so sehr Antwort von oben auf die Fragen von unten, daß sie nicht selten zunächst als Unverständliche wirken, als Zeichen, denen im Namen aller Rechtdenkenden widersprochen werden muß, bis der »Beweis der Kraft« erbracht ist. Bernhard, Franziskus waren solche Beweise, und Ignatius und Teresa: sie alle wie feuerspeiende Berge Flüssig-Brennendes aus der innersten Tiefe der Offenbarung emporwerfend, aller waagrechten Tradition zum Trotz die senkrechte Gegenwart des lebendigen Kyrios jetzt und heute beweisend, unwiderleglich.«²⁵

In meiner ganzen Ausführung geht es mir einzig und allein darum, das Moment der Universalität in von Balthasars Verständnis des heiligen Lebens, der Sendung des Heiligen in und für unsere gebrochene Welt, zu erhellen. Warum wendet sich von Balthasar dem Leben der Heiligen zu, wenn er nach Antworten für die brennenden Fragen der Zeit sucht? Warum nicht zunächst bei Theologen, Philosophen und anderen Gelehrten nachfragen? Zumal es um Fragen geht, die Deutungen und Interpretationen geistiger Aktivitäten im allgemeinen erfordern? Von Balthasar sieht zuerst auf die Heiligen, nicht weil er die besondere Rolle des Geistes *nicht* zu würdigen wüßte, sondern weil für ihn Heiligkeit die ganze Welt des Geistes umfaßt. Er versteht Heiligkeit als die notwendige (wenn nicht sogar hinreichende) Bedingung für die Befreiung des Verstandes. Nur in der Liebe, im »Sich-verlieben« können wir wirklich die Bedeutung des Seins erkennen, die Liebe ist.²⁶

Natürlich muß immer wieder betont werden: Wenn wir von Balthasar richtig verstehen wollen, müssen wir dies analog verstehen. Von Balthasar verweist auf die Heiligen, weil sich in ihren Lebensgeschichten die Liebe Gottes, die in Jesus und Maria offenbart wurde, verkörpert. Hier vollzieht sich die Wahrheit des »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir«

25 H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*. Ein Grundriß. Neue Fassung. Einsiedeln 1959, S. 82.

26 Vgl. hierzu bes. von Balthasars wichtigen Aufsatz: »Theologie und Heiligkeit«, in: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie. Bd. I. Einsiedeln ³1990, S. 195-225.

(Gal 2,20). Aber – und auch hier ist Jesus das Vorbild – die Umgestaltung der menschlichen Natur, die sich in der Heiligung der Heiligen vollzieht (in ihrem »übernatürlich werden«), zerstört nicht den Eigenstand ihrer menschlichen Natur. Im Gegenteil, dadurch werden ihre tiefsten Dimensionen freigesetzt. Kurz: Indem die Heiligen in der Heiligkeit wachsen, stellen sie immer deutlicher den Sinn »*weltlicher*« Schönheit und *menschlicher* Personalität dar. In diesem Aufsatz habe ich nur versucht, auf einige der wichtigsten Implikationen dieser Wahrheit hinzuweisen und zwar primär von der »objektiven« Seite: Die Ordnung der Heiligkeit muß die *Objekte des Geistes* durchdringen.

V.

Natürlich ist es ein Problem von äußerster Komplexität festzustellen, was der Ruf zur Heiligkeit im Blick auf die ungeheure Vielfalt der »kritischen« Methoden und Wissenschaften der heutigen Universität impliziert. Dies setzt die Mitarbeit von katholischen Gelehrten voraus, die mit diesen Methoden und Disziplinen vertraut sind. Allerdings gibt es zwei Axiome klassischer christlicher Autoren, die uns helfen können, die Prinzipien zu finden, die zu dieser schwierigen und facettenreichen Reflexion erforderlich sind. Das erste Axiom stammt vom hl. Thomas von Aquin. Ihm kommt ein zentraler Ort im Denken Henri de Lubacs zu²⁷: »*Omnia cognoscenti cognoscunt implicite Deum in quodlibet cognito*« (»Alle erkennenden Wesen erkennen in allem, was sie erkennen, implizit Gott«).²⁸ Das zweite formulierte der hl. Bonaventura: »*Patet quomodo multiformis sapientia Dei, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura*« (»so wird deutlich, wie die vielfältige Weisheit Gottes, die uns leicht zugänglich durch die Hl. Schrift überliefert wurde, in jedem Akt des Wissens und in aller Natur verborgen ist«).²⁹

Es wäre nun hier sehr viel nachzudenken über den Unterschied zwischen Thomas' stärker »theistischen« und Bonaventuras biblischeren, d.h. christozentrischeren Formulierungen. Ich möchte lediglich die Aufmerksamkeit auf die radikale Theozentrik beider lenken. Beide wollen klar herausstellen, daß kein Akt des Verstandes, mag er auch noch so sorgfältig verpackt sein in welche Forschungsmethode auch immer, *einfach im Blick*

27 Vgl. dazu u.a. H. Kard. de Lubac, *Auf den Wegen Gottes*. Zweite deutsche Ausgabe nach der Übertragung von R. Scherer, überarbeitet von C. Capol. Einsiedeln 1992.

28 *De Veritate* XXII,2.

29 *De Reductione Artium ad Theologiam*, 26; zit. bei von Balthasar, *Theologik*, Bd. II, a.a.O., S. 178 Anm. 4.

auf Gott neutral bleiben kann. Gott ist immer irgendwie in jedem Erkenntnisakt »impliziert«, sowohl von der Seite des Subjekts (des Wissensk-aktes) wie auch der des Objekts (des Gewußten: der Natur). Jedes metho-dische Fragen wird deshalb notwendigerweise irgendwie von Gott *abstra-hieren*, und zwar im Sinne entweder einer *Offenheit* oder einer *Verschlos-senheit gegenüber Gott*.³⁰

Nach dem bereits Gesagten sollte es ausreichen anzudeuten, daß die Art der Abstraktion, die im Baconschen (und Cartesischen) Verständnis der Autonomie (von Geist und Natur: Subjekt und Objekt) impliziert ist, sich in falschem Sinne verschließt. Da nun dieser Sinn von Abstraktion und Verschließung die grundlegenden Voraussetzungen der modernen akade-mischen Disziplinen prägt, verkörpern und nähren diese Wissenschaften eine falsche Art der Abstraktion.³¹ Die Sinnspitze unseres Gedankengangs ist deshalb, daß wir im Namen des Rufes zur Heiligkeit uns der Umgestal-tung dieser modernen Abstraktionsweise widmen müssen, mit allem, was diese Veränderung in den Begriffen der einzelnen Methoden und Inhalte dieser modernen, nachaufklärerischen Wissenschaften implizieren mag.³²

Aber selbst damit haben wir noch nicht das Herz dessen erreicht, was das Verständnis des intellektuellen Lebens ausmacht. Denn hinter der Moderne des Westens liegt der »Scholastizismus« mit seinem eigentüm-lichen Verständnis des Lernens und des geistigen Lebens, der sich z.B. vom monastischen Denken unterscheidet.³³ Zum Zentrum des scholastischen

30 Was wir oben gesagt haben, sollte ausreichen, um anzudeuten, daß für von Balthasar die Art der Abstraktion, die jeder wissenschaftlichen Methode angemessen ist, in analogen Begriffen durchdacht werden muß. Dies erfordert einmal ein Verständnis jeder Disziplin als *innerlich*, für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus *aufgeschlossen*, und zwar sowohl was die Methode wie was den Inhalt betrifft. Es schließt zugleich aus, jenes Verständnis des »innerlich« *als nur abgeleitet oder gefolgert* zu deuten, so als ob man, nachdem man mit der Wahrheit Christi bewaffnet ist, die für jede Wissenschaft angebrachte Methode und den entsprechenden Inhalt *bestimmen* könnte. Vielmehr verlangt die christliche Form der Liebe nach einer analogen Beziehung, wobei die umfassende Deutung, die durch Christus (die christliche Offenbarung) begründet wurde, das Spezifische jeder geschaffenen Seinsform nicht verleugnet, sondern gerade fordert. So wird gerade die Vielfalt der wissenschaftlichen Metho-den und Inhalte freigesetzt. Unterschiedenheit kann somit nie Auseinanderfall bedeuten.

31 Hier sollten wir bedenken, wie sehr die Physik (z.B. in ihrem mechanistischen Verständnis, das u.a. Bacon und Descartes ausgeprägt haben) als paradigmatische Wissenschaft der west-lichen Moderne gedient hat, als Paradigma für alles authentische Wissen.

32 Es ist wichtig zu betonen, daß von Balthasar selbst keinesfalls die wichtigen Leistungen der Moderne ablehnt, wenn er einige ihrer grundsätzlichen ontologischen Prinzipien in Frage stellt. Tatsächlich macht Balthasar ja die Subjektivität (Interiorität) und die Geschichte, die auch zentrale Themen des modernen Denken sind, zu Grundpfeilern seiner Theologie und Philosophie. Es geht einfach nur darum, daß die Leistungen der »Moderne« sorgfältig durchgemustert werden müssen. Vgl. in diesem Zusammenhang von Balthasars hochdiffe-renzierte Ausführungen in: »Patristik, Scholastik und wir«, in: *Theologie der Zeit* (Wien) 3 (1939), S. 65-104.

33 Vgl. dazu das klassische Werk von J. Leclercq, *Wissenschaft und Gott verlangen*. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Aus dem Franz. übers. von J. und N. Stöber. Düsseldorf

Denkens, wie immer man es im einzelnen bestimmen mag, gehört ein bestimmtes Verständnis der Abstraktion: Des Wissens und der Natur als relativ zu Gott-in-Christus und somit auch zur Form der Liebe, die durch Gott in Christus offenbart worden ist (und in Maria und der Kirche). Was unser Vorschlag, den wir hier im Namen H.U. von Balthasars und Adrienne von Speyrs und im Grunde auch im Namen des Rufes zur Heiligkeit und zu einer neuen Evangelisierung vortragen, eigentlich meint, ist, daß wir, erneut mit Jean Leclercq, wenn auch durchaus in einem viel umfassenderen Rahmen, fragen müssen, ob und in welchem Sinn »die Liebe zum Lernen« und die »Sehnsucht nach Gott« sich gegenseitig bedingen.

Eines ist klar: Daß wir diese Frage stellen müssen, bedeutet nicht, daß die Antwort eindeutig oder leicht gefunden werden wird. Von Balthasars Absicht ist es nicht, alle genuinen Leistungen der Scholastik wie auch der spezifisch modernen Denkweisen, die von Gottes Liebesoffenbarung absehen, in Frage zu stellen. Es geht vielmehr darum zu bedenken, in welchem Maße diese Leistungen ihren jeweiligen Preis hatten. Kurz, die Intention von von Balthasars Werk ist es, weder die scholastischen und modernen Methoden abzulehnen noch sie einfach zu ersetzen.³⁴ Sein Werk läßt uns vielmehr ein, uns auf eine neue Weise der Integration zu besinnen, auf eine *neue Evangelisierung*, die fragt, ob wir nicht Geist und Form monastischen und patristischen Denkens auf signifikante Weise in die Universität zurückbringen sollten. Dies müßte gegründet sein auf eine Analogie des Seins, die ihre tragenden Kräfte aus der Liebe Jesu Christi bezieht.

So lautet unser übergeordneter Vorschlag: Die Hauptaufgabe der Katholischen Universität in der modernen Welt ist es, eine authentische Heiligkeit des intellektuellen Lebens zu pflegen, nicht nur in der Universitätskirche oder während der Meditation im Zimmer des einzelnen oder in moralisch-sozialen Aktionen für das öffentliche Leben. Sie muß auch in der »Logik« und den Methoden des akademischen Lehrplanes zu finden sein wie auch in den *Herzen* der Dozenten und Studenten.

Vor etwa 50 Jahren hat von Balthasar eine Formulierung geprägt, die die veränderte Sicht des Theologiestudiums in der Moderne zum Ausdruck bringt. Das Problem war, wie er sagte, daß die Theologie am Schreibtisch die kniende Theologie abgelöst hatte.³⁵ Das Ergebnis war ein Verlust an innerer Substanz der Theologie. Das Problem, dem wir uns

1963. Leclercq behandelt die Probleme, die sich bei der Definition der Scholastik stellen, auf den ersten Seiten seines Buches.

34 Vgl. Anm. 32.

35 Vgl. »Theologie und Heiligkeit«, a.a.O., bes. S. 206-209. Von Balthasar stellt heraus, wie sehr die Trennung von Theologie und Philosophie die Eigenart beider verändert und wie diese Trennung das Autonomieverständnis der Philosophie und der modernen Wissenschaften im Verhältnis zur Theologie geprägt hat.

heute in der Universität gegenübersehen, ist aus demselben Holz wie das, was von Balthasar direkt auf die Theologie bezog. Wenn der Sinn allen Seins in der Liebe zu finden ist – in analogen Formen des betenden und gehorsamen Dienstes –, dann setzt die Entdeckung dieses Sinnes voraus, daß wir beten und gehorchen, daß wir auf unsere Knie fallen. Nur aus einer »knienden« Haltung heraus können wir letzten Endes die den akademischen Lehrplan angemessene Form oder »Logik« finden.

Aber es wäre zu einfach zu sagen, es handele sich nur um ein Problem der Frömmigkeit. Es geht darüber hinaus auch um eine Befreiung des Geistes, so daß wir die tiefsten und stärksten Kräfte des Geistes entfalten können. Mit einem Wort: Die erste Aufgabe der Katholischen Universität in der modernen Welt ist die Heiligung der Intelligenz, insofern sie das Gebet zurück in das Wissen und das Wissen zurück in das Gebet bringt und so der ganzen Schöpfung hilft, Gott zu verherrlichen.