



STEPHAN VAN ERP · TILBURG

## DIE KENOTISCHE FORM DER THEOLOGIE

*Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur*

In Abwandlung der ersten Worte des Johannes-Evangeliums formulierte Hans Urs von Balthasar folgende dichte Passage über das Wesen der Theologie: «Das Wort, das Gott ist, ist Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Das Wort, das unendlich ist, ist endlich geworden, ohne aufzuhören, unendlich zu sein. Das Wort, das Gott ist, hat einen Leib aus Fleisch angenommen, um Mensch zu sein. Es hat, weil es Wort ist und als Wort Fleisch annahm, zugleich einen Leib aus Buchstabe, Schrift, Begriff, Bild, Stimme und Verkündigung angenommen, weil sonst die Menschen entweder nicht verstanden hätten, dass das Wort wirklich *Fleisch* geworden ist, oder dass diese Gottperson, die Fleisch geworden ist, wirklich das *Wort* ist. Alle Probleme der Schrift müssen von der Christologie aus angegangen werden: der Buchstabe verhält sich zum Geist wie das Fleisch Christi (man weiß, was das bedeutet: die menschliche Natur) zu seiner göttlichen Natur und Person.»<sup>1</sup>

Von Balthasar bringt hier zum Ausdruck, dass das göttliche Wort zum Buchstaben oder Verständnis werden möchte, der Theologe mithin das Wort durch das Fleisch finden muss. Der Buchstabe ist die Brücke zum menschlichen Geist, und der menschliche Geist ermöglicht den Zugang zur Unendlichkeit des göttlichen Logos. Balthasar bekräftigt, dass der Theologe als Glaubender von Anfang an bereit ist, sich der unendlichen göttlichen Wahrheit zu öffnen, während er zugleich die Endlichkeit des Fleisches und des Buchstabens anerkennt.

In diesem Beitrag geht es mir darum zu zeigen, dass die paradoxe Bereitschaft, einerseits für die Wahrheit offen zu sein, so dass das göttliche Wort in menschlichen Worten vernommen werden kann, ohne andererseits zu beanspruchen, in einer Weise sprechen zu können, dass das Wort Gottes vernommen werden könnte, eine Form von Logik ist, die sich am besten als «kenotisch» umschreiben lässt: als Entleeren der Sprache der Theologie, was uns vor die Herausforderung stellt, die Tradition des Glaubens in engem Dialog mit der zeitgenössischen Kultur zu reformieren. Balthasars Theologie wird sich als guter Ausgangspunkt erweisen, um die reformierenden Kennzeichen einer Theologie der Kultur zu verstehen.

*STEPHAN VAN ERP, 1969 geb. in Tilburg (NL), Dr. theol., lehrt Fundamentaltheologie und Dogmatik an den Universitäten Tilburg, Nijmegen und Groningen; zugleich Senior Researcher am Heyendaal Institute for Interdisciplinary Research an der Radboud Universität Nijmegen; Studien in Oxford und am King's College, London. Über Hans Urs von Balthasar erschien zuletzt: *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasars Theological Aesthetics and the Foundations of Faith* (Louvain 2004).*

In diesem Beitrag werde ich zunächst Struktur (1), Logik (2) und die Grundlagen (3) von Balthasars kenotischer Theologie nachzeichnen. Danach werde ich unter Rückgriff auf den abschließenden Essay in *Herrlichkeit* (4) die positiven Aufgaben der Theologie skizzieren (5). Denn Balthasars theologische Ästhetik eröffnet die Möglichkeit, von einer theologischen Wende in der Moderne zu sprechen. Seine Ästhetik der Liebe und Erlösung unterscheidet sich nämlich deutlich von Kants und Nietzsches Ästhetik des Geschmacks und des Genusses (6). Schließlich möchte ich die Chancen kenotischen theologischen Denkens aufzeigen, um in einer Kultur, in der das Schweigen des Wortes absolut zu sein scheint, Glauben zu vermitteln.

## I. DIE FORM DER THEOLOGIE: STRUKTUR – LOGIK – GRUNDLAGEN

### 1. Das Wort und die Wörter: die Struktur der Theologie

Zwei Existenzen treffen nach Balthasar in der Theologie aufeinander: jene einer unendlichen Person, des Wortes, das Fleisch geworden ist und sich daher als Buchstabe und Inhalt gibt, und jene des Glaubenden, insofern der Glaube – als von der unendlichen Person geschenkte Gnade – die einzig mögliche angemessene Haltung ist, damit der Mensch dieser anderen Existenz begegnen kann. Für Balthasar ist der Glaube als Hingabe an das Unendliche das vom Menschen her mögliche Apriori, das Fleisch und den Buchstaben als Sprache des Unendlichen zu verstehen. Diese Hingabe besteht in dem absoluten Willen, Gott im Menschlichen zu begegnen, dem unendlichen Inhalt in endlichem Begriff, was für Balthasar der Haltung von «Anbetung» entspricht. Anbetung bedeutet, den unendlichen Inhalt zum Sinngrund der eigenen Existenz zu machen, was Balthasar «Heiligkeit» nennt, «nicht nur angesichts des Wortes zu leben, sondern vom Wort her zum Wort hin, kraft des Wortes für das Wort.»<sup>2</sup>

Glaube ist für Balthasar nicht nur ein Glaubensakt, sondern auch der Inhalt, auf den der Glaubensakt zielt. Diese Betonung der Einheit von *fides qua* und *fides quae* dient dazu, den Glaubensakt von allen anderen Handlungen des Menschen zu unterscheiden. Der Glaube ist eine Beziehung, die den Menschen in seiner ganzen Natur trifft und der es ihm dank der Gnade ermöglicht, auf den Anruf durch Gottes Offenbarung zu antworten. Für Balthasar findet sich eines der besten Beispiele der Einheit von Natur und Gnade oder Wissen und Glauben im Johannes-Evangelium. Obgleich Johannes von Zeichen spricht, an denen nur Gläubige die Wahrheit des Glaubens ablesen können, deuten diese Zeichen nicht nur auf eine andere Wirklichkeit hin, sondern offenbaren unmittelbar die Göttlichkeit Christi. Die Beziehung von Glauben und Wissen gewinnt eine gewisse Ambiguität im Evangelium nach Johannes. Manchmal geht der Glaube dem Wissen voraus (Joh 8,31–32 und 10,38), an anderen Stellen wiederum kehrt sich dieses Verhältnis um, so dass der Glaube aus dem Wissen hervorgeht (Joh 16,30 und 17,8).

Balthasar argumentiert, dass das Wissen, von dem die Bibel spricht, nicht einfach etwas ist, was dem Glauben vorausgeht. Die biblische Gnosis ist deshalb keine Art von Wissen im Sinne der *praeambula fidei*. Indem man die Gnosis vom christlichen Glaubensakt trennt und ihr einen eigenen Platz in der *analysis fidei* zuweist, wird man ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht gerecht. Nach Balthasar ist Theo-



logie keine rationale Erörterung des Glaubens, sondern vielmehr eine Analyse der Einheit von Glauben und Wissen. Er betont, dass die Formel *fides quaerens intellectum* nicht ganz der Weise entspricht, wie die Bibel von der Beziehung zwischen Glauben und Wissen spricht. Das Wissen des Glaubens ist keine bloß tastende Suche, meint keine lediglich ungesicherten Kenntnisse, sondern umfasst eine Art von Wissen, das seine Grundlage bereits in Form des Glaubens gefunden hat, die Balthasar mittels der Anbetung und Heiligkeit beschrieben hat. Der Suche nach rationalem Verständnis gebührt nichtsdestotrotz insofern ein rechtmäßiger Platz innerhalb des Glaubens, als der Glaube nach Evidenz sucht, die allein in Gott liegt.<sup>3</sup>

Anbetung und Heiligkeit sind die beiden Säulen, auf denen Balthasars Verständnis des christlichen Lebens und damit auch der Theologie ruht. Diese beiden Säulen kennzeichnen die Arbeit der kirchlichen Verkündigung und des kirchlichen Amtes des Theologen, etwa in Gestalt des Priestertums. Die Heiligkeit der Kirche und der Ämter ist gleichwohl kein Selbstzweck. Sie ist ein Mittel, das mit der Weltform gegeben ist, die sich jedoch überlebt, sobald sie ihren Zweck erfüllt hat. Demnach ist die Theologie selbst ein Amt, doch, so führt Balthasar aus, bedeutet dies nicht notwendigerweise direkten Gehorsam gegenüber dem göttlichen Wort. Sie entspricht der Entwicklung einer Theorie, einer Form der Kontemplation, die von Anbetung und Heiligkeit abgegrenzt werden kann, aber trotzdem auf diese beiden Säulen zielt, die der amtlichen Verkündigung zugrunde liegen. Die Theologie selbst ist auch eine Form von Verkündigung, sie ist «gleichzeitig Funktion, Korrektiv, Formbereitung der amtlichen Verkündigung»<sup>4</sup>. Wie die Sakramente und die amtliche Verkündigung ist die Theologie ein Mittel und eine Aufgabe, um dem unendlichen Reichtum göttlicher Wahrheit in der Endlichkeit zu begegnen. Der einzige und alleinige Maßstab der Theologie ist die Wahrheit, die Christus selbst ist.<sup>5</sup>

Bedeutet dies, dass Kontroversen und Diskussion unmöglich sind? Balthasar führt aus, dass es Streitgespräche gibt, weil die Theologie ein Kampf mit Worten ist, ein ständiges Abwägen von Postulaten und Positionen. Wenn überhaupt, dann wird die Theologie möglich und geformt durch Syllogismus, Widerrede, Deduktion. Jedoch ist eine theologische Disputation immer schon unterwegs entweder zum Glaubensakt oder zum Unglaubensakt. Um mit Balthasar zu sprechen: In Analogie zu den Worten Christi ist die Disputation in der Theologie immer schon Erlösungswort.<sup>6</sup> Kontroversen sind die Essenz und markieren zugleich die größte Ausgesetztheit der Theologie; sie sollten zu der Einsicht führen, dass es keinen definitiven Standpunkt geben kann, sondern dass die Theologie dem Wort der Erlösung unterworfen ist, das niemals in einer wissenschaftlichen oder rational begreiflichen Weise neutralisiert werden kann. Deshalb kann kein theologisches Wort jemals das letzte Wort sein.

Hieraus entwickelt Balthasar die Struktur der Theologie. Er unterscheidet zwischen der generellen oder formalen und der besonderen oder materiellen Struktur der Theologie. Die generelle Struktur des theologischen Denkens meint ihre Richtung vom endlichen Wort Richtung fleischgewordener Unendlichkeit. Das bedeutet nicht, dass die endlichen Worte am Schluss ausgestrichen werden, aber sie werden über sich hinausgeführt. In der Fleischwerdung wurden die Gesetze der endlichen Sprache und des Denkens unendlich wahr und es war unmöglich, sie in einzelne Gesetze oder Wörter zu zerteilen. Die Grundlage der Theologie ist deshalb

weder eine historische noch eine philosophisch-existenziale, sondern die Menschwerdung, die, obwohl niemals a-historisch, nicht auf das rein Geschichtliche reduziert werden kann. Balthasars Verständnis von Theologie ist katholisch und universell, «das heißt alle Wahrheit vorstellend, in sich ziehend [...] oder sich selber zu aller Wahrheit aufschließend, entgrenzend, durch einen Tod hindurch in himmlische Wahrheit auferstehend.»<sup>7</sup> Theologisches Wissen wird demnach ausgebildet durch einen suchenden und nach Maßgabe der Gnade findenden Glauben, der, obwohl er von Kontroversen und Endlichkeit gekennzeichnet ist, sich stets messen lassen sollte an der Anbetung und Heiligkeit. Dies nennt Balthasar ein «katholisches Verständnis», das sich von einem aristotelischen oder platonischen Begriffsverständnis insofern unterscheidet, als es nicht nur eine Einladung ist, alles in einer vagen oder gar erbaulichen Unendlichkeit aufgehen zu lassen, sondern das ständige Gestelltsein unseres Denkens in eine Entscheidung für das Wort Gottes. Dies ist die Gestalt der Heiligen Schrift selbst. Wie wollte die Theologie, so fragt er rhetorisch, ihr entrinnen?

## 2. Kata-logische Analogie: Die trinitarische Logik der Theologie

Im zweiten Teil der *Theologik* argumentiert Balthasar: «Theologie, in der die Logik Gottes zur bestimmenden Form geschöpflicher Logik wird, kann nicht anders als trinitarisch sein.»<sup>8</sup> Seine Überzeugung, dass die innertrinitarischen Bewegungen die Grundlage der Differenz zwischen Gott und der Schöpfung sowie für sämtliche Differenzen in der Welt bilden, mag für manche der schwierigste und unzugänglichste Teil seiner Theologie sein.<sup>9</sup> Es ist offensichtlich, dass Balthasar, obwohl er dem Ansatz seines philosophischen Lehrers Erich Przywara folgt und der Analogie des 4. Laterankonzils zustimmt (*quia inter creatorum et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*)<sup>10</sup>, ihr eine kata-logische Grundlage verleiht, damit er die Analogie des Seins mit der Analogie des Glaubens versöhnen kann. Die kata-logische Idee des von der Trinität zur Welt absteigenden Weges durch Christus ist eine notwendige Bedingung für jede, notwendig analoge Aussage.<sup>11</sup> Aber das löst für Balthasar nicht das Problem der Analogie, weil sie immer noch nicht die Möglichkeit des adäquaten Ausdrucks der göttlich-dreieinigen Logik im menschwerdenden Logos innerhalb der Welt berücksichtigt.<sup>12</sup> Deshalb muss es eine Analogie oder ein Symbol der Menschwerdung geben, damit die Offenbarung gesehen oder vernommen werden kann. Wie könnte dies sonst der Fall sein, wenn die Welt selbst nicht gestaltet wäre durch die kata-logische trinitarische Offenbarung in der Welt? Deshalb ist es angemessen, Balthasars Idee der geschöpflichen Logik, obgleich notwendigerweise analog in ihrer Natur, als *katalogia trinitatis* zu beschreiben: als abwärts gerichtete Bewegung, ge-formt durch die Menschwerdung.

Im dritten Teil seiner Trilogie *Theologik* versucht Balthasar, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die göttliche Wahrheit innerhalb der Strukturen der geschöpflichen Wahrheit sich einbergen und in einer Vielfalt von Formen ausdrücken kann.<sup>13</sup> Die Öffnung der Welt gegenüber Gottes Offenbarung bedeutet, dass sie die göttliche Selbstoffenbarung in Christus erfahren kann. Es gibt jedoch nichts in der Welt, so Balthasar, von dem aus diese Offenbarung in Christus gedacht werden kann. Selbst in Christus, in dem Gott seine Nähe zur Menschheit ausdrückt, offen-



bart er sich immer noch als der Ganz-Andere. Christus, der Mittler, ist in der Theologie Balthasars – anders als bei Karl Rahner – nicht in jedem transzendentalen Erlebnis eingeschlossen. Im Gegenteil, die Ähnlichkeit von Gott und Mensch offenbart sich nur durch den freien Akt der göttlichen Offenbarung.

Doch Wissen von diesem Offenbarungsakt ist möglich und hat den Glauben zur Grundlage: «So wird Jesu ganzes Menschsein zu einer Selbstaussage und Selbsthingabe Gottes, die sowohl im Reden [...] wie im überlegenen Schweigen, im Wirken wie im Leiden Jesu so einmalig ist, dass an seiner Hoheit (erscheinenden Herrlichkeit) und vollkommenen Dienstbarkeit [...] die Wahrheit seines ganzes Seins abgelesen werden kann mit einer Gewissheit, die den Glauben nicht aus-, sondern einschließt»<sup>14</sup>. Nach Balthasar offenbart sich im Sohn die Wahrheit als Ausdruck des Vaters und wird als solche erklärt durch den Heiligen Geist. Da der Sohn der volle Ausdruck dieser Beziehungen in Gott ist, kann die Menschlichkeit, in der er dies ausdrückt, nichts anderes als das Abbild oder «Gleichbild» des dreieinigen Gottes sein. Denn Jesus wäre nicht das perfekte Gleichbild und hätte nicht solche Ähnlichkeit mit Gott, wenn er nicht zugleich das perfekte Abbild der innertrinitarischen Bewegungen wäre. Dies ist der Grund, weshalb Balthasar argumentiert, dass es ein Abbild der Trinität in der Welt geben müsse, in dem der sich selbst offenbarende Logos seinen Ausdruck findet.

Gott hat sich in der Welt in Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbart. Im ersten Brief an die Korinther heißt es: «Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes.» Dies ist der Grund, so Balthasar, weshalb es möglich ist, eine gewisse Kenntnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als göttliche Personen zu erlangen, aber nur durch die Gestalt Jesu Christi. Im Johannes-Evangelium heißt es: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich» (Joh 14,6). Deshalb können wir nur aufgrund der ökonomischen Trinität etwas über die immanente Trinität erfahren und darüber Aussagen treffen. Balthasar weist jedoch darauf hin – dadurch bewahrt er die substantielle Einheit Gottes –, dass Gott diese Ökonomie für seine Selbstverwirklichung nicht braucht, sondern unendlich vollkommen in sich ist. Dass Gottes einziges Wesen in drei Hypostasen lebt, hat «mit Kontingenz nichts zu tun, ist im Gegenteil der höchste Ausdruck der grenzenlosen Fülle des göttlichen Seins»<sup>15</sup>. Obwohl die immanente Trinität die kata-logische Grundlage für Balthasars Verständnis der Theologie bildet, besteht sein eigentliches Anliegen darin, die Möglichkeit von analogen Aussagen über die Wirklichkeit Gottes aufzuweisen. Im zweiten Teil der *Theologik* zeigt seine Sprache ein ausgeprägteres Bewusstsein für die Bedeutung des Analogiebegriffs.

Dies zeigt sich besonders deutlich darin, dass Balthasar sich auf die «Grammatik» bezieht, die Jesus benutzt, um zu sagen, wer er ist, d.h. die Parabel. Jesus geht davon aus, dass seine Zuhörer ein religiöses und moralisches Verständnis besitzen. Er richtet sich an Menschen, weil sie nach Gottes Ebenbild geschaffen wurden. Deshalb sind die Menschen in der Lage, die göttliche Logik zu verstehen. Gleichwohl können sie die göttliche Logik nicht verstehen ohne die Klärung, die das Leben Jesu dazu beigetragen hat. Sie ist Voraussetzung nicht nur für den Dialog in der Welt, sondern

auch für den Dialog zwischen Gott und Mensch. Der Heilige Geist vervollständigt die Natur, und zwar nicht nur von oben, sondern auch von unten und von innen heraus. Für Balthasar bedeutet christliche «Theorie» deshalb ein Verständnis der «Praxis» von Gott im Leben Jesu Christi, impliziert in der Parabel. In diesem Sinne ist die *analogia linguae* identisch mit der *analogia entis*, denn die göttliche Logik findet ihre Vollendung im Leben Christi. Aus diesem Grund, so Balthasar, besitze die Struktur der menschlichen «Grammatik», d.h. der menschlichen Natur, eine eigene innere, abwärts gerichtete trinitarische Bewegung.

### 3. Kenotische Ontologie: Die Grundlage der Theologie

Der Schlüsselbegriff zum Verständnis von Balthasars komplexer Grundlegung des menschlichen Wissens von Gott als abwärts gerichteter Bewegung ist «kenosis», der Akt göttlicher Selbstentäußerung.<sup>16</sup> Balthasar unterscheidet drei Formen von Kenosis, von denen die erste, die innertrinitarische, die wichtigste ist.<sup>17</sup> Wenn die Menschwerdung die Grundlage aller (theologischen) Analogien in der Welt ist, muss es schon Freiheit in Gott geben und deshalb eine Differenz innerhalb der göttlichen Trinität.<sup>18</sup> Diese Differenz in Gott ist jedoch gleichzeitig aufgehoben in absoluter Einheit. Diese paradoxe Einheit ist das Urbild der Nicht-Identität und gleichzeitigen Untrennbarkeit von Sein und Essenz. Dieser Zusammenhalt von Einheit und Differenz im Sein ist eine analoge Repräsentation dessen, was Gott ist. In Gott gibt es kein statisches Sein, sondern Tun, und als solches bildet es eine Voraussetzung für alles «Werden» in der Welt.<sup>19</sup>

Balthasar stellt auch die Frage, warum sich die Absolutheit Gottes in der Welt auf keine andere Weise widerspiegelt als in Form der Trinität. Die drei Transzendentalien des «Einen», «Wahren» und «Guten» könnten den drei göttlichen Hypostasen zugeordnet werden: das «Höchst-Eine» dem Vater, der Ursprung der Personen ist, das «Höchst-Wahre» dem Sohn, der als Wort aus dem Vater stammt, das «Höchst-Gute» dem Heiligen Geist, der als Liebe und Gabe aus beiden stammt.<sup>20</sup> Trotz allem sollte man ein wenig Vorsicht walten lassen, wenn die Transzendentalien den drei göttlichen Personen zugeordnet werden.<sup>21</sup> Balthasar widersetzt sich einer transzendentalen Theorie der Aneignung und betont, dass man der göttlichen Wirklichkeit nicht einfach weltliche Kategorien überstülpen dürfe. Doch sollten die Transzendentalien im hypostatischen Geschehen verankert werden. Der Kern dieses Geschehens ist die Liebe, die sich in der innertrinitarischen Kenosis ausdrückt und die das Eine, Wahre und Gute in allen Personen der Trinität darstellt.<sup>22</sup>

Die zweite Kenosis ist in der Schöpfung begründet. Die Tatsache, dass Gott in drei Hypostasen lebt, hat nichts mit Kontingenz zu tun, sondern ist vielmehr Ausdruck der Fülle des göttlichen Seins, während das weltliche Sein naturgemäß beschränkt ist. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass Gott absolut und souverän ist und dass er die Welt keineswegs für seine Existenz braucht, was die Kluft zwischen Gott und Mensch noch zu vertiefen scheint. Auf der anderen Seite überbrückt die Offenbarung der Trinität diesen Abgrund auf gewisse Weise. Wenn es so etwas wie Differenz in der göttlichen Identität selbst gibt, die sowohl Urbild des Vaters und Urbild aller Dinge in der Schöpfung ist, wenn sie darüber hinaus den Heiligen Geist umfasst, der die Liebe zwischen den göttlichen Personen ist, dann lässt sich die Tat-



sache, dass die Schöpfung von Gott verschieden ist, als positive Beziehung zu Gott definieren. Doch nach Balthasar schlägt diese Beziehung in dem Moment ins Negative um, wenn die menschliche Freiheit an eine abstrakte Idee von Autonomie appelliert, statt sich Gottes Ur-Kenosis innerhalb der geschöpflichen verdankt zu wissen. Aus dieser Form des Widerstandes gegen den freien Akt der göttlichen Liebe, Menschen die Freiheit in der Welt zu geben, besteht das Wesen der Sünde.<sup>23</sup>

Die dritte Kenosis, die Balthasar unterscheidet, ist in der Menschwerdung begründet. Der Kulminationspunkt dieser letzten Kenosis ist der Tod Christi am Kreuz<sup>24</sup>. Die letzte Konfrontation zwischen Mensch und Gott findet statt, wenn sich der Sohn am Kreuz opfert. Das ist der entscheidende Berührungspunkt zwischen Gottes Liebe und der menschlichen Sünde. Balthasar zufolge sind hier wiederum alle drei trinitarischen Personen eingebunden. «Damit wird zwar die Kenose – als Preisgabe der ‹Gottgestalt› – zum unterscheidenden Akt der Liebe des Sohnes, der sein Gezeugtsein (und damit seine Abhängigkeit) vom Vater übergehen lässt in die Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams, doch bleibt in diesem Akt die ganze Trinität engagiert, der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende.»<sup>25</sup> Es ist wichtig festzuhalten, dass Balthasar hier von einer Kenosis spricht, die vom Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist herrührt. Er verleiht dem Geist eine führende Rolle in der Menschwerdung, denn er vermittelt dem Sohn den Willen des Vaters, dem er folgen soll, während der Sohn dem Vater im Geiste gehorcht. Dies könnte irreführend klingen, wenn man meint, dass der Sohn nur dem Geist untergeordnet ist, denn der Heilige Geist ist ja auch sein Geist der Liebe für den Vater. Deshalb ist der Geist der Geist Christi und zugleich Mittler des Willens, der von außen zu Christus kommt.<sup>26</sup>

Für Balthasar ist der Mensch gewordene Sohn bestimmt vom Geist, der als Mittler des väterlichen Willens gilt. Christus fügte sich dem Willen des Vaters in der ersten innertrinitarischen Kenosis und erlaubt dem Geist, den der Vater in der zweiten Kenosis verfügbar machte, über ihn Macht zu haben als «Herrschaft» des Willens des Vaters. Er tut dies, um dem Geist, der in aller Fülle in ihm ist, zu erlauben, am Ende seines Auftrags in Tod und Auferstehung von ihm zu gehen, was die dritte Kenosis ausmacht.<sup>27</sup> Nur auf diese Weise, durch Christus, kann der Geist inspirierend in der Welt wirken und ermöglicht es dem menschlichen Denken, die Wahrheit Gottes zu erkennen.<sup>28</sup>

## II. THEOLOGIE DER KULTUR: ÄSTHETIK – ERLÖSUNG – KENOSIS

### 4. Metaphysik der Schönheit: Die theologische Wende als Kritik der Moderne

Am Ende seiner großartigen Übersicht in *Herrlichkeit* III,1 über die Geschichte der Metaphysik und der Ästhetik sind Balthasars Schlussfolgerungen bezüglich des modernen Verständnisses der Wahrheit pessimistisch: «[A]us dem Sein strahlt nichts mehr; das Schöne, aus der Transzendentalität vertrieben, ist ins Innerweltliche eingeschränkt, wo nur von Eindeutigkeit umgriffene Spannungen und Widersprüche zu bändigen sind»<sup>29</sup>. In diesem Abschnitt werde ich einen der visionärsten und erhabensten theologischen Essays des 20. Jahrhunderts kommentieren, in dem Balthasar

die grundlegenden und zukünftigen Aufgaben einer Theologie der göttlichen Liebe definiert.

In einer düsteren, der Postmoderne vorgreifenden Vision beklagt Balthasar, dass die moderne Ästhetik nur mehr Fragmente wahrnehmen könne, die sich nicht mehr zu einem Ganzen zusammenfügen lassen. Doch er gibt zu, dass eine fragmentarische Perspektive auf die Wahrheit auch echte Erkenntnisse über das Ganze ermögliche, denn in ihrer absteigenden Bewegung kann die göttliche Offenbarung «sich des Weltlich-Fragmentarischen bedienen, um darin anzuschauen, ja sich darin auszusprechen.»<sup>30</sup> In seiner theologischen Ästhetik hat sich Balthasar deshalb die Aufgabe gestellt, den positiven Inhalt der Theologie auszudrücken. Theologische Reflexion sollte immer dem ursprünglichen Moment des Staunens gerecht werden, der durch die Schönheit des Seins hervorgerufen wird, welches seine Inspiration und sein Ziel sei.

Um das ursprüngliche Erlebnis von Schönheit zu veranschaulichen, bezieht sich Balthasar auf die Worte aus dem Matthäusevangelium: «Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen» (Mt 18,3). Wie das *id quo maius cogitari non potest* des Glaubens, betrachtet er dies als eine Tautologie und als Ausdruck einer ersten, jedoch ultimativen Erfahrung, dass die Existenz sowohl herrlich wie auch evident sei. Die ursprüngliche Erfahrung des unverständlichen Lichts der Gnade, beschrieben aus der Perspektive eines Kindes, das noch nicht in Pflichten eingebunden ist, weder Mangel noch Schuld noch Tod kennt, zeigt Existenz als eine Einladung, als Objekt der Liebe an ihr teilzuhaben.

Das Bewusstsein, dass Liebe, die so erfahren wird, sich von der Liebe Gottes unterscheidet, folgt erst in einem zweiten Schritt. Es ist die Aufgabe der Theologie, diese Differenz zu benennen, indem sie sie auf das ursprüngliche Erleben zurückführt: Sein bedeutet, geliebt zu werden, nur um festzustellen, dass kein Versuch des menschlichen Geistes, diese Liebe wiederherzustellen, die gleiche Notwendigkeit und das Staunen erfahren wird wie in ihrer Urform.

Wie lautet Balthasars Lösung des Problems in der theologischen Ästhetik, die einerseits das ursprüngliche und wunderbare Erfahren des Lichtes der Gnade reflektieren soll, während sie sich andererseits der Tatsache bewusst sein sollte, dass sie, basierend auf der Erfahrung von weltlicher Schönheit, niemals in der Lage sein wird, diese Erfahrung aktiv wiederzubeleben? Um dieses Problem zu lösen, macht Balthasar – deutlich unter dem Einfluss von Heideggers seinerzeit vorherrschenden Metaphysik des Seins<sup>31</sup> – Gebrauch vom ontologischen Diskurs, um eine vierfache Unterscheidung zu beschreiben: Nach der ersten Erfahrung des Geworfenseins in die Existenz (1) wird ein Wesen wirklich, indem es am Seinsakt teilnimmt (2). Daraus folgt wiederum, dass die Seinsfülle nur im Seienden zur Wirklichkeit kommt und dass das Sein angewiesen ist auf Daseiendes (3)<sup>32</sup>. Durch das Verständnis der Schönheit in und von der Welt wird man folglich zu der Erkenntnis gelangen, dass dem Sein die Verantwortung für die Wesensgestalten der Weltwesen nicht anzulasten ist; genauso wenig kann der menschliche Geist die wirkliche Welt rekonstruieren, weil er Teil dieser Welt ist. Mit Bezug auf Kant erklärt Balthasar, dass nicht nur «Verstandesbegriffe [...] ohne Anschauung leer» sind, sondern auch die Fülle des Seins leer bleibt. Selbst wenn die Totalität des Seins rekonstruiert werden könnte, würde sie sich deshalb trotz allem konfrontiert finden mit der



unübersteigbaren Fülle der Herrlichkeit (4), die nur einen Widerschein im Schönen findet<sup>33</sup>.

Um diesen Widerschein der Herrlichkeit in weltlicher Schönheit zu beschreiben und nachdem er erklärt hat, wieso das überwältigende Staunen über die Tatsache des Seins selbst nicht daraus resultieren kann, das Sein zu betrachten, weist Balthasar den modernen ästhetischen Begriff der «Expression» zurück. Der Begriff «Expression» setze einen Plan voraus und den Entschluss, sich auszudrücken; beides seien Kategorien des menschlichen Geistes, die jedoch nicht auf die Fülle des Seins angewendet werden sollten, die Balthasar vielmehr durch «Gleichgültigkeit», das Antonym von Planen und Entscheiden, charakterisiert sieht<sup>34</sup>. ««Ausdruck» bleibt innerweltlich eine Kategorie des «Schönen», dessen Strahlkraft und Zaubermacht uns leicht das Wort «herrlich» auf die Lippen legt, das aber das darin wesende «Herrschaftliche» und «Hehre» doch nur in uneigentlichem Sinne beanspruchen kann»<sup>35</sup>. Balthasar macht geltend, dass man, um die Freiheit nicht-subsistierender Wesen zu verstehen, diese Freiheit in einer ultimativen und subsistierenden Freiheit des absoluten Seins grundlegen muss, die Gott ist; seine Werke können nicht mit Begriffen wie Expression oder in Form eines anderen mit Kausalität oder Notwendigkeit verbundenen Konzepts gefasst werden.

Um daher die Unverständlichkeit und Freiheit des Seins in seiner Herrlichkeit und Souveränität zu verstehen, muss man hinaus gehen über die reale Unterscheidung von Sein und Seiendem, die unmittelbar ins Blickfeld rückt, wenn man die Schönheit der Welt betrachtet. Balthasar glaubt, dass ein Wendepunkt in der modernen Metaphysik notwendig sei, der sich am besten als *theologische Wende* beschreiben lässt. Die spekulative Wahrnehmung der Herrlichkeit in der Theologie lenkt den Blick des Menschen von der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade und von den tatsächlichen Gegebenheiten des Seins hin zur Erlösung. Es ist die einzige mögliche Perspektive, um aus der kreisförmigen Polarität von Sein und Seiendem auszurechnen, in der jedes Wesen unendlich abhängig von dem anderen ist und ebenso gut nicht existieren könnte. Hier findet Balthasars theologische Konstruktion der Analogie ihren stärksten Ausdruck. Der Unterschied zwischen Gott und Sein darf nicht in pantheistischer oder theophanischer Weise in Form einer Korrespondenz zwischen zwei Dingen, die sich graduell unterscheiden, erklärt werden, sondern als Präsenz des freien göttlichen Aktes in der Welt<sup>36</sup>. Gott offenbart sich nicht in der transzendentalen Offenheit des Seins, sondern ist vielmehr frei gegenwärtig im Sein als Ganzem. Diese Idee der Analogie hat weit reichende Implikationen für eine theologische Ästhetik. Die Schönheit Gottes kann sowohl in der Natur als auch in Kunstwerken gefunden werden, aber sie kann immer nur als solche erkannt werden durch Offenbarung und nicht durch angenehme sinnliche Erfahrungen oder scheinbar Bedeutungsloses.

Balthasar präsentiert so eine theologisch verankerte Metaphysik als positiven methodologischen Ausgangspunkt seiner theologischen Ästhetik, ja im Grunde genommen aller Theologie. Ihr Gegenstand ist nicht primär die Schönheit in der Welt und auch nicht die Schönheit der gesamten Welt, sondern die Herrlichkeit Gottes. Endliche Schönheit kann nur als Ähnlichkeit und Abbild der Unendlichen Herrlichkeit betrachtet werden, wenn sich das endliche Subjekt eine Entfernung von sich selbst gestattet. Der Gedanke der Kenosis formuliert die aufmerksame Erkennt-

nis in der «Dunkelheit des Seins» der Grenzen des Seins, an dem sie teilhat, und des Gottes, der, völlig verschieden vom Sein selbst, sich selbst offenbart als Fülle der Möglichkeiten, die von Ihm als Geschenk und Liebe ausgehen. Deshalb ist der Ausgangspunkt von Balthasars theologischer Ästhetik das Licht der Gnade, das sich in der ur-ontologischen Differenz offenbart; diese Differenz tritt zutage in der Erfahrung des Geworfen-Seins in das von Gottes Liebe fortschreitende Sein. Diese fortschreitende Bewegung bestimmt die historischen Ereignisse zwischen Gott und Mensch und darf nicht interpretiert werden, wie Hegel dies getan hat, als die Notwendigkeit, aus der inneren Dialektik des absoluten Geistes auszuberechnen, um die Dynamik in den Heiligen Schriften wiederzufinden. Auch sollte diese Bewegung nicht mit dem Ereignis des Schicksals des Seins gleichgesetzt werden, wie es Heidegger getan hat. Stattdessen eröffnete die Begrenzung des Seins die Möglichkeit, die absolute und souveräne Freiheit Gottes in der kenotischen Bewegung des Ergriffenseins, die auf einer vorhergehenden Bewegung der göttlichen Kenosis basiert, zu begreifen<sup>37</sup>. Es ist deshalb unmöglich, Balthasars Arbeiten als eine fundamentale ontologische Reduktion zu charakterisieren<sup>38</sup>. In Balthasars Theologie ist das metaphysische Konzept Gottes vollendet und gesichert in der Offenbarung der trinitarischen Liebe. Er versucht also – wenn auch vor den historischen Ereignissen der Schöpfung und Rettung und daher notwendigerweise unverstehbar – durch Analogie die innertrinitarische Kenosis zu begreifen, um die ästhetische Ergriffenheit als Folge der Wahrnehmung von Herrlichkeit zu verstehen.<sup>39</sup>

Balthasar beschreibt die Tatsache, dass die innerweltliche Ergriffenheit durch das Licht der Gnade auf die innertrinitarischen kenotischen Bewegungen in Gott hindeuten, wie folgt: «Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung, seiner dreipersönlichen Hingabe; von ihr her wird auch geschöpfliche Person nicht mehr primär als In-Sich-Stehen zu beschreiben sein, sondern tiefer (falls sie nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist) als «Auf-sich-Zurückkommen (*reflexio completa*) aus dem je schon Entäußertsein» und «Aus-sich-Herausstehen als sich hingebendes, auswortendes Innen»<sup>40</sup>. Man muss anmerken, dass Balthasar hier nicht nur die göttliche Ur-Kenosis zum Grund der nachfolgenden Kenoses in der Schöpfung und Menschwerdung macht (und in manchen seiner Analysen die Kenosis in der Reue), sondern er macht sie auch zum Grund der Ergriffenheit des menschlichen Subjekts. Diese Ergriffenheit, die dem Ausgießen der göttlichen Liebe folgt, deutet hin auf das Versprechen, das letztlich in der immanenten Trinität eingelöst wird. Denn in der innertrinitarischen Bewegung fällt die Selbsthingabe Gottes mit Gottes unendlichem Selbstbesitz zusammen. Aber um dies noch einmal zu betonen: Dieser Selbstbesitz kann nur analogisch verstanden werden als kenotische Selbstaufgabe, die die Bedeutung der göttlichen Liebe in der Welt aufs Wahrhafteste offenbart: die absolute Freiheit, eine Beziehung zu schaffen, die von Distanz und – gerade wegen ihrer Distanz – von unendlicher Intimität und Nähe bestimmt ist. Die Distanz innerhalb der Trinität sollte interpretiert werden als die Distanz der unendlichen Liebe und Selbsthingabe, die die Existenz des Seins begründet und den Christen dazu aufruft, alles in Christus zu erneuern.

In seiner Kritik der modernen Metaphysik lehnt Balthasar die Trennung von Theologie und Philosophie ebenso ab wie die zwischen Glauben und Vernunft. Der Aufstieg des modernen Subjekts markiert für ihn nicht so sehr den Eintritt eines

Konkurrenten zum Göttlichen als vielmehr das Vergessen oder die Verdrängung der Herrlichkeit. Die Ergebnisse der modernen Metaphysik gefährden den eigentlichen Grund der Theologie: das Wort Gottes nämlich, das die Grundlage dafür bildet, dass das Sein Gnade ist, und das der Ursprung des *Seindürfens* ist<sup>41</sup>. Deshalb besteht das Problem der Moderne, so Balthasar, nicht so sehr im Kampf der Titanen, zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit, sondern in der Fokussierung auf den nihilistischen Bereich des Seins, in dem dieser Kampf ausgefochten wird. Das Vermächtnis der Moderne ist eine ruhmlose Metaphysik und das Ende der Theologie<sup>42</sup>.

##### 5. Konstruktive Tradition: die positiven Aufgaben der modernen Theologie

Wie nun soll die Theologie diese Krise überwinden?<sup>43</sup> Balthasars eigene Einteilung der Aufgaben der Theologie – *Offenbarung und Geschichte*, *Offenbarung und Verkündigung*, *Offenbarung und Tradition* – gibt die Struktur der Antwort auf diese Frage vor<sup>44</sup>. Um die erste Aufgabe – das Verständnis der Offenbarung in der Geschichte – zu behandeln, definiert er den christlichen Beitrag zur Metaphysik auf zweifache Weise: Zunächst muss der christliche Theologe, der den Glauben zu verstehen sucht, zugeben, dass der Grund des Seins nicht in dieser Welt gefunden werden kann, also dort, wo der Philosoph und der Wissenschaftler irrtümlicherweise annehmen, ihn zu finden. Zweitens ist der christliche Theologe der «Hüter der Herrlichkeit», der Beschützer des metaphysischen Staunens, das der Ursprungspunkt für die Theologie ist, aber auch für die Philosophie und Wissenschaft, auch wenn die beiden letzteren Disziplinen Gefahr laufen, das Licht der Gnade in eine kosmologische Bewunderung der Existenz als solcher zu verwandeln. Diese Bewunderung, so argumentiert Balthasar, ist jedoch nicht Liebe, denn «Liebe liebt das Sein a priori, denn sie weiß, dass keine Wissenschaft je dem Grund seines Überhaupt-Seins auf die Spur kommen wird. (...) Sie empfängt es als freies Geschenk und antwortet mit freiem Dank. Hier webt das Licht, aus dem mit den «heiligen Ursprungsworten» alle echten Bilder und Chiffren und damit alle ursprungsnahe Kunst ausgegangen sind»<sup>45</sup>.

Balthasars Kritik an der modernen Wissenschaft und Philosophie gilt auch für einen bestimmten Zweig der Ästhetischen Theologie. Scharf weist Balthasar ein auf der Schönheit der Welt basierendes Verständnis Gottes als Schöpfer zurück und bezeichnet diese Sichtweise als «geschmacklos». Wenn man sie im Lichte des Leidens betrachtet oder als Theorie zur Rechtfertigung der ewigen Verdammnis benutzt, ist eine solche ästhetische Theologie für Balthasar vollkommen inakzeptabel. Nicht die Fülle des Seins, sondern seine Armut ist der ultimative Test für die Theologie, denn, so argumentiert er, das Licht der Herrlichkeit schein gewöhnlich in der Dunkelheit; diese sei der bevorzugte Ort der Offenbarung und weniger der ästhetischen Kontemplation.

Damit geht er die zweite Aufgabe der Theologie an: die Beziehung zwischen Offenbarung und Verkündigung. Balthasars Theologie der Schönheit kann als Theologie des Engagements beschrieben werden. Seine theologische Ästhetik, die die Analogie des Seins betont, verwirft eine unvoreingenommene ästhetische Kontemplation, die zu einer Verherrlichung der weltlichen Schönheit führt, und lässt

eine tiefe Beschäftigung mit der Welt und der Freiheit des Menschen erkennen. Deshalb – und dies ist für manche Kritiker vielleicht überraschend – kann man sagen, dass seine Analyse der Moderne sich der Interpretation seiner Theologie als ästhetischer Überhöhung des christlichen Glaubens verweigert. Er beschreibt den Grundzug des christlichen Lebens und der christlichen Haltung als den Auftrag, seinen Nächsten zu lieben, was in seinen Augen nur als die kenotische Arbeit eines selbstlosen Selbst verstanden werden kann, die der Ergriffenheit durch die Herrlichkeit Gottes folgt<sup>46</sup>. Deshalb definiert er die Praxis der christlichen Mission in Form von Anbetung und Gehorsam. Diese Beschreibung findet ihren theoretischen Hintergrund in seinem Entwurf der Metaphysik der Heiligen, die sich durch die Selbstlosigkeit im Leben der Heiligen auszeichnet. Hier wird deutlich, dass Balthasars theologische Ästhetik in die Praxis der Kirche eingebettet ist. Gleichzeitig jedoch ist die Theologie auch eine Kirchenpraxis. Aus der Idee der Mission folgt für die Theologie eine «kniende Haltung», ein spirituelles Verständnis, das sich nicht mit dem Selbst beschäftigt, sondern mit dem Dienst des Selbst an dem, was jenseits des Verständnisses liegt, durch den freien und verantwortungsvollen Akt, sein Leben anderen zu geben<sup>47</sup>.

Indem er darauf hinweist, dass die Offenbarung ein Geschenk, die christliche Antwort auf die Offenbarung Anbetung und Gehorsam seien, und er damit den Glauben als einen vor allem rezeptiven Akt vorstellt, geht Balthasar die dritte Aufgabe der Theologie, die Beziehung zwischen Offenbarung und Tradition, nicht vollständig an. In seiner Auseinandersetzung mit nominalistischen und scholastischen Denkrichtungen, mit modernen wissenschaftlichen und subjektivistischen Herangehensweisen und durch das erneute Einführen von mystischen Elementen in die Theologie über die Ästhetik interpretiert er das ganze Unterfangen der theologischen Ästhetik anhand eines Verständnisses von Wahrnehmung und Ergriffen-Sein. Das Ergebnis ist eine passive, kontemplative Sicht des Glaubens und der Theologie. «Glaube ist immer Gehorsam, auch wenn er nach Einsicht sucht, niemals Erlaubnis zu menschlicher Neugier. Und manche Frage, die menschliche Neugier stellt, auf die sie unbedingt in der Offenbarung nach Antwort sucht, wird von dieser nicht anders erwidert, als indem sie sie als ganze abweist und als falsch und unzuständig entlarvt.»<sup>48</sup>

Darüber hinaus blendet seine Sicht der Ästhetik den Gedanken der Kreativität aus und konzentriert sich vollkommen auf die Inspiration. Statt Handlung und Kontemplation einander gegenüberzustellen, stellt Balthasar Handlungen wie Anbetung und Gehorsam in den Mittelpunkt der Kontemplation<sup>49</sup>. Vielleicht wollte er die Theologie davor bewahren, zum Moralismus zu degenerieren, allerdings hat sein Ansatz eine Art von Theologie zur Folge, die den Anfang und das Ende der Erlösungsgeschichte als Gestalt von Herrlichkeit beschreibt, jedoch nicht thematisiert, was dazwischen geschieht. Dies hat unweigerlich Folgen für Balthasars Sicht auf die Tradition. Statt die Vielfalt der Tradition in den Blick zu nehmen, konzentriert er sich auf die Historizität der Tradition und ihre Empfänglichkeit gegenüber der göttlichen Gnade. Die Folge ist eine ästhetische, vielleicht sogar übermäßig ästhetische Auslegung der Schrift, von Christus und der Tradition als Gestalten, ohne die Verschiedenheit innerhalb dieser aufeinanderfolgenden Gestalten oder die Pluralität der Rezeption zu berücksichtigen. Balthasar interpretiert die Idee der Gestalt als Viel-



falt in der Einheit aus der Perspektive des Beobachters, der – ergriffen vom Glanz der Herrlichkeit – vielmehr Einheit als Pluralität sehen sollte. Obwohl eine Glaubenserfahrung nicht nur die Gemeinschaft betreffen sollte, kann zugleich kein christlicher Gläubiger eine isolierte Wahrnehmung der Herrlichkeit haben. Alle Glaubenswahrnehmungen müssen innerhalb des Rahmens der Tradition begriffen werden, da sich die Tradition durch eine Vielfalt an Wahrnehmungen konstituiert. Diese Vielfalt bildet die historische Dynamik der Tradition. Dieser Prozess der Tradition speist sich durch eine permanente interne Debatte, die aufgrund der unterschiedlichen Wahrnehmungen der offenbaren Gestalten nicht geklärt werden kann. Darüber hinaus sind Christen und christliche Gemeinschaften Teilhaber an einer größeren Kultur, die ihre Wahrnehmungen beeinflusst.

Balthasars theologischer Standpunkt des gläubigen, die Gestalt sehenden Beobachters erklärt weder die historische und kulturelle Dynamik der Tradition noch ihre innere Vielfalt. Stattdessen interpretiert Balthasar die Tradition als das Ergebnis der einen wahren Schau, die durch die göttliche Offenbarung erläutert wird. Die Theologie hat also Teil an dieser Schau innerhalb der Tradition und wird als verbale und intellektuelle Benennung dieser Schau definiert. Folglich sieht er die Kontinuität zwischen dem Grund des Glaubens und dem Grund der Theologie als selbstverständlich an und läuft damit Gefahr, beide zu verwechseln. Die Theologie jedoch sollte nicht eine Selbstbeschreibung des Glaubens sein, sondern die interne und externe Kommunikation der wahrgenommenen Gestalten des Glaubens und ihres Inhalts. Nur so kann sie der spezifischen Position einer Glaubensgemeinde in einem sich wandelnden kulturellen Kontext Rechnung tragen, um nicht nur die Besonderheit dieser Gemeinschaft zu verstehen oder zu betonen, sondern hoffentlich auch ihre innere Dynamik.

#### 6. Geläuterte Tradition: Der erhabene Geist der Theologie

Ausgehend von der Wahrnehmung der leibhaftigen Gegebenheit aller kreatürlichen Formen von Verständnis, Bildern, Schrift und so fort, könnte jeder Aspekt menschlicher Kreativität verstanden werden als Möglichkeit, durch die Gott sich offenbart. Hieraus folgt nicht automatisch, dass die menschliche Kreativität ein «definitiver» transzendentaler Grund ist, der eine mögliche Voraussetzung für Gott bietet, sich zu offenbaren; aber es bestätigt den Gedanken, dass Gott das Menschsein mit seiner Kontingenz und Sterblichkeit in den tatsächlichen Gestalten der Welt und im Fleisch kenotisch annimmt und dadurch verschiedene Wahrnehmungen dieses Ereignisses auslöst. Wenn in der Folge die Erlösung als das Schicksal allen Fleisches aufgefasst wird und damit auch als das Ziel des Glaubens und der Theologie, wie können dann fehlbare Gedanken erkannt werden? Anders herum, aus welchen Gründen könnte man sie verwerfen? Im kommenden Licht der Erlösung werden diese Fragen wichtig, denn statt theoretisch ihre bloße Kreatürlichkeit zu bestätigen und damit die Praktiken von Sünde und Leid zu bestätigen, soll die theologische Perspektive der Erlösung die Befreiung des Menschen aus seiner Situation beschreiben.

Die Offenbarung liegt der Theologie voraus. Gründete sich Offenbarung in menschlichem Handeln, wäre es unmöglich, die Tatsache zu erklären, dass Gott sich tatsächlich in menschlichen Vollzügen offenbart. Wenn Offenbarung jedoch als ein



reines Geschenk und menschliche Kreativität als reine Konstruktion verstanden würden, wäre es genauso unmöglich, die Beziehung zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Kreativität zu erklären. Die Theologie sollte deshalb die ästhetischen Fähigkeiten der Wahrnehmung des Ergriffen-Seins als Modi der Rezeption benennen und die Offenbarung als das Geschenk kreativer Gegenseitigkeit. Wenn also der Begriff der Offenbarung nicht beschränkt wird auf das Gesetz der Schöpfung, sondern auch das Ereignis der Erlösung miteinbezieht, dann bietet das Geschenk der Reziprozität die Möglichkeit, in diesen ästhetischen Akten vollzogen zu werden<sup>50</sup>. Die theologische Ästhetik erklärt die Fähigkeit des Menschen, die göttliche Offenbarung zu empfangen und auf sie zu reagieren in der Hoffnung, dass diese Antwort von Gott angenommen wird. Indem sie so die gegebene Möglichkeit einer göttlich-menschlichen Beziehung vorwegnimmt, hofft sie auf eine Antwort Gottes, die die Beziehung ein für allemal in dem erhabenen Ereignis – der rettenden Rückkehr zu Gott – wiederherstellen wird.

Das Erreichen der gegebenen Reziprozität sollte mit dem Bewusstsein ausgeführt werden, dass nichts sich selbst erlösen kann, und mit der Hoffnung, dass es nichts gibt, was nicht erlöst werden kann. Theologische Ästhetik definiert die immer schon angebrochene, aber noch nicht vollendete Wirklichkeit der Schöpfung und Erlösung durch das doppelte Ereignis der Entrückung: Zunächst bedeutet Ergriffenheit das Ur-Staunen des Daseins, was sowohl Dankbarkeit gegenüber der Möglichkeit des Seins hervorruft als auch die Bestätigung, dass es die Möglichkeit gibt. Es umfasst mit anderen Worten die erstaunliche Erfahrung, dass das menschliche Werden in Gottes Werden in der Geschichte gründet. Dies ist die Bedeutung des Prologs zum Johannesevangelium, wo geschrieben steht, dass das Licht Gottes das Licht der Menschen ist (Johannes 1,4). Zweitens sieht Ergriffenheit die Herrlichkeit Gottes in den unbeschreiblichen und überwältigenden Momenten von Faszination und Furcht. Dies ruft die Sehnsucht nach Erlösung hervor, die eine Sehnsucht ist, zur ursprünglichen Beziehung zu Gott zurückzukehren.

Diese beiden Momente des Ergriffenseins beschreiben den Glauben als die ekstatische Bewegung fort vom Selbst hin zur unendlichen Liebe des Göttlichen.<sup>51</sup> Das erhabene Ereignis der Schöpfung offenbart, dass Gottes Sein im Werden liegt, das das menschliche Werden begründet. Das erhabene Ereignis der Erlösung offenbart, dass das menschliche Werden in Gottes Werden aufgenommen wird. Den Menschen wurde die Freiheit gegeben, um auf diese Ereignisse mit Dankbarkeit und Vorfriede zu reagieren. Die Ergriffenheit spiegelt sich also wider in der katalogischen Gegebenheit, die eschatologische Vision des Menschen, der zu Gott zurückkehrt, herzustellen. Diese Rückkehr selbst kann man sich analog als den katalogischen Akt des Werdens Gottes vorstellen. Dies ist die wahre Bedeutung der katalogischen Analogie.

Das analogische freie Spiel der theologischen Konstruktion sollte sich nicht isolieren von den katalogischen und erhabenen Bewegungen von Schöpfung und Erlösung, die die oben beschriebene zweifache Ergriffenheit auslösen, und sie erst recht nicht verdrängen. Im Gegenteil, weltliche Schönheit und das Erhabene sind untrennbar miteinander verbunden, denn das doppelte Ereignis der Ergriffenheit erschafft die Freiheit des Menschen und setzt ihn als einen geschaffenen Ko-Schöpfer ein, der an der Arbeit der Erlösung mitwirkt. Hier findet sich die Kontinuität zwischen



Schönheit und Erhabenheit. Das Erhabene ist das göttliche Werden in der Welt als permanentes Geschenk der Freiheit an den Menschen, um die erhebende Rückkehr zum Göttlichen zu antizipieren. Das «Schöne» besitzt die doppelte Bedeutung, dieses Geschenk zu erleben und durch Imagination und Konstruktion darauf zu reagieren.

Deshalb findet die philosophische Trennung des Schönen vom Erhabenen, wie man sie in der modernen Ästhetik Kants und Nietzsches findet, in der theologischen Ästhetik wenig Anklang. In der Kantschen Ästhetik ist das Subjekt kein Mit-Schöpfer, sondern darauf beschränkt, über die Schönheit in der Schöpfung und den kreativen Entwurf der menschlichen Freiheit nachzusinnen. Die unvoreingenommene Betrachtung der Schönheit ist, trotz Kants Bemühungen in der *Kritik der Urteilskraft*, ihr eine gemeinschaftliche Qualität beizumessen, ein solipsistisches Ereignis; und die menschliche Kreativität wird in Kants Philosophie nicht vorausgesetzt, sondern ist eine rein subjektive Erkundung der Vorstellungskraft. Das Erhabene ist damit eine konturlose Begrenzung des Schönen; es beschränkt das Schöne auf einen endlichen Bereich und dient den Zwecken des moralisch Erhabenen.<sup>52</sup> Nietzsche macht das genaue Gegenteil, indem er jegliche subjektive Wahrnehmung im Erhabenen eliminiert und es von der Perspektive des Künstlers aus betrachtet.<sup>53</sup> Statt das Erhabene als ein formloses und unfassbares Ereignis zu denken, wie Kant dies tut, spricht Nietzsche vom Erhabenen als der idealen Qualität künstlerischer Formen und Stile. Das Erhabene brauche, so Nietzsche, nicht wahrgenommen zu werden, sondern es geschieht, wenn ein Kunstwerk sich selbst gebiert. Das Nietzscheanische Erhabene ist der einseitige Ausdruck des Willens zur Macht.

Weder Kants noch Nietzsches Vorstellungen des Erhabenen können auf eine theologische Ästhetik Anwendung finden, die die Reziprozität von Mensch und Gott betont. Indem das Erhabene entweder im subjektiven Erleben oder im Kunstwerk postuliert wird, geht die Dynamik zwischen der Objektivität des Geschenks und der Subjektivität des Ergriffenseins verloren, und damit auch jede mögliche Analogie von Schönheit.<sup>54</sup> Das Erhabene sollte stattdessen als das Werk des Geistes definiert werden, das das Werden Gottes in der Welt meint. Es ist die ästhetische Beschreibung der Verwandlung Christi, die in ästhetischen Akten der Wahrnehmung, Imagination und Konstruktion angekündigt wird. Diese «Vorankündigungen» sollten den Glanz des kenotischen Aktes widerspiegeln, der sie ins Leben gerufen hat.

Die Ästhetik ist eine theologische Herangehensweise zum Verständnis des Wirkens von Schöpfung und Erlösung. Der Gebrauch ästhetischer Terminologie dient nicht dazu, die philosophischen *praeambula fidei* der Theologie zu bilden, oder etwa die Entdeckung der Schönheit als transzendente Grund des Glaubens. Ebenso wenig dient ihr Gebrauch der Benennung der Idee des Erhabenen, um die Transzendenz Gottes zu verstehen. Die Begriffe des Schönen und des Erhabenen als Achsen von Balthasars theologischer Ästhetik müssen in ihrer Verflechtung verstanden werden; sie spiegeln das Wirken des kenotischen Geistes wider und antizipieren die Rückkehr zum Göttlichen<sup>55</sup>.

### 7. Kenotische Vernunft: Auf dem Weg zu einer Theologie der Kultur

Das primäre Ziel dieses Aufsatzes, die kenotische Form von Balthasars Theologie neu zu bewerten, wurde *en passant* bereits beantwortet. Balthasars Theologie ver-

sucht, über den kenotischen und erlösenden Akt, an dem sie teilhat, vernünftig nachzudenken. Auf diese Weise hat Balthasar grundlegende Perspektiven der gegenwärtigen Aufgabe der Theologie aufgezeigt, deren methodologische Haltung die Ausführung einer kenotischen Übereignung an zwei Bewegungen ist: Übereignung an die Kultur und an Christus.

Zunächst kommuniziert Theologie Glauben mit anderen. Während sie den göttlichen Geist widerspiegelt, der sich in der Welt entäußert, indem er etwas anderes wird und doch dasselbe bleibt, verrichtet die Theologie ihre Aufgabe ähnlich, denn sie überlässt sich einem breiten kulturellen Publikum von anderen – Gläubigen und Nicht-Gläubigen – und hört zugleich nicht auf, selbstbeschreibend zu sein. Sie liest die Schrift und interpretiert Tradition in und für die Kultur, zu der sie gehört. Wenn Theologie den kenotischen Geist widerspiegelt, dann muss sie in jeder Hinsicht anti-apologetisch sein. Sie sollte nicht ausschließlich auf ihren eigenen Standpunkt verweisen, sondern stattdessen bereit sein, «sich selbst zu entäußern», um so auf die Fragen und Anliegen der Kultur ihrer Zeit einzugehen. Die kenotische Motivation für diese Unterordnung unter die Kultur begründet die selbst-beschreibende Aufgabe der Theologie als eine, die ko-kreativ ist, und nicht bloß reagierend oder erklärend<sup>56</sup>. Obwohl der Stoff der Theologie teilweise aus ihrer eigenen Tradition besteht, muss sie sich irgendwann von ihr abwenden und versuchen zu verstehen, was es heißt, die gegebene Möglichkeit, wahrhaft menschlich zu werden, zu reflektieren. Dabei versucht sie, die treuen Empfindsamkeiten zu wecken, die für die Erneuerung der Tradition nötig sind.

Dies ist eine bedeutende Verbesserung gegenüber der Definition von Theologie als bloßem «Studium der Tradition», wenn auch diese Definition nicht unrichtig ist. Tradition ist mehr als nur der andauernde Kontext der biblischen Interpretation oder die Motivation hinter theologischen Studien. Tradition ist auch die gegebene Freiheit, die eigene Teilhabe im freien Akt der göttlichen Offenbarung fantasievoll zu erforschen. Dennoch macht sich die Theologie verdächtig, wenn sie sich mit Tradition beschäftigt, um so mehr, als traditionelle religiöse Doktrinen zeitgenössischen Beobachtern entweder obskur erscheinen oder nur dazu dienen, die Autorität der Kirche zu stützen. Die Geschichte der christlichen Theologie hat gezeigt, dass traditionelle Doktrinen anfällig sind für Manipulation und Missbrauch, und doch ist gerade dies einer der Gründe, weswegen die Theologie sie kritisch untersuchen muss. Der Inhalt der Tradition sollte nicht nur berechtigte Fragen über Unverständnis und Autorität zur Sprache bringen, sondern er verdient es auch, dass man ihm frei mit akademischer Neugier und Integrität begegnet – auch daher, weil er kulturell einige Präsenz besitzt.

Wenn auch die Präsenz der Tradition für andere weniger dringlich sein mag, sollten Theologen die akademische Freiheit genießen, neue Perspektiven zu erforschen oder sogar Möglichkeiten, ihre eigene Tradition zu dezentrieren. Auch die Tradition selbst ist und war schon immer eine Frage der Vielfalt. Und obwohl sie positiv anerkennen sollten, dass sie die Schüler dieser mannigfaltigen Tradition sind, so sollten sie sich ebenso erlauben, sich statt den herrschenden Strömungen der Tradition neuen Wahrnehmungen von Gegebenheit und Hoffnung zuzuwenden und damit der Möglichkeit andauernder Offenbarung zu öffnen. Genau das hat Balthasar getan, und sein größtes Vermächtnis ist die Wirkung einer originellen



Neu-Lektüre jener Pluralität von Ideen, die lange Zeit verborgen blieb. Wenn er auch von vielen als Restaurateur betrachtet wird und seine Schau von Gestalt auf Einheit ausgerichtet sein mag, nahm er eine pluralistische und anti-monolithische Haltung gegenüber der Tradition ein. Auf der Suche nach der ›Symphonie der Wahrheit‹ und in dem Verständnis von Tradition als einer katholischen Einheit von Unterschieden, die er als Summe theologischer Schichten ohne irgendwelche Ausnahmen behandelt, präsentierte Balthasar gewisse traditionelle Entwicklungen in einem neuen Licht<sup>57</sup>. Er ermöglichte die Einsicht, dass Tradition nicht Autorität ist, sondern die einladende Verfügbarkeit einer Geschichte von Ideen und Überzeugungen, weil sie Gestalten hervorgebracht hat, an denen alle frei und verantwortlich teilhaben können.

Diese Charakterisierung von Tradition als ›Einladung‹ verweigert sich dem Bedürfnis nach Dekonstruktion der Tradition als solcher und bietet die Möglichkeit, gewisse dominante Strömungen innerhalb der Tradition zu dezentrieren<sup>58</sup>. Die Theologie muss daher eine offene Kommunikation vermitteln und anregen, mit Raum für Benennungen neuer Wahrnehmungen und noch unerforschter Glaubensbilder. Daher verrichtet Theologie die Kommunikation des Glaubens mit anderen auf kenotische Weise, in Analogie zur Erfahrung der göttlichen Kommunikation: weg von sich selbst und hin zu einer Vielfalt von möglichen Antworten.

Zweitens nimmt die Theologie das Leben im kommenden Reich Gottes vorweg durch die Erhabenheit der erlösenden Himmelfahrt in Christus. Aus dieser Vorwegnahme folgt, dass jede vorgeschlagene Glaubenskonstruktion das Bewusstsein der Fehlbarkeit und Unbestimmtheit menschlicher Wahrnehmung und Imagination ausdrücken sollte. Fehlbarkeit charakterisiert alle theologischen Aussagen und schützt somit die Dynamik einer lebenden Tradition von freien und gleichen Menschen. Sie zeigt sogar auch, dass die in der ersten kenotischen Bewegung der Theologie beschriebene Kommunikation mit anderen die Vermittlung von Gottes Geschenk der Freiheit antizipiert – und somit auf gewisse Weise im Sinne Luthers ein ›Christus für andere‹ zu werden.

Die Unbestimmtheit der theologischen konstruktiven Imagination begründet die menschliche Sehnsucht nach Gott. Diese Sehnsucht drückt sich in anderen Worten aus als dem Wort, von dem es vermeintlich herrührt. Meistens finden diese Worte nicht zu ihrem Ursprung zurück. Daher stellt man sich die Sehnsucht nach dem Göttlichen in Form von menschlichen Unmöglichkeiten vor und sieht sie oft in Schuldgefühlen und Erfahrungen menschlicher Sünde und Leiden begründet. Die Theologie dient nicht dazu, diesen Erfahrungen etwas entgegenzustellen, indem man sich das Reich Gottes als Ideal vorstellt. Stattdessen muss die theologische Argumentation die Verantwortung übernehmen, die christliche Erzählung als Bestätigung des menschlichen Lebens in ihren weitreichendsten Konsequenzen zu präsentieren, ohne ihre Unmöglichkeiten zu ignorieren. Christus ist die Gestalt, in der diese Konsequenzen voll erfasst sind, und die theologische Vernunft ist dieser Gestalt letztlich untergeordnet, die Dunkelheit in Licht verwandelt und dadurch Menschen die Freiheit gibt, sich nach einer Welt zu sehnen, die eine ganz andere ist.

Wegen dieser doppelten ›Kapitulation‹ – gegenüber der Kultur und gegenüber Christus – schlage ich vor, Theologie als ›kenotische Argumentation‹ zu definieren<sup>59</sup>. Die Kunst der kenotischen Argumentation<sup>60</sup> findet ihren Grund im göttlichen Logos,

der progressiv in der Gegebenheit des Seins erscheint. Zugleich wird sie in der Hoffnung auf erhabene Erlösung antizipiert. Vorgegebenheit wie Hoffnung begründen daher die theologische Vernunft und stellen die Werkzeuge dar, die Schrift zu lesen und die Tradition für eine Vielzahl von Hörern zu deuten. Nur in diesem Geist von Vorgegebenheit und Hoffnung kann sich die Theologie am Logos der Moderne oder Postmoderne und am Diskurs anderer Disziplinen und den spezifischen Benennungen von Bedeutung im Leben von anderen beteiligen.

Die Theologie kann sich ihren Aufgaben nur kenotisch widmen, indem sie in Kommunikation mit anderen tritt. Diese Betätigung macht das Leben des Glaubens aus und führt nicht nur zur theologischen Beschreibung des Glaubensinhalts, sondern fördert auch mögliche Wege, Kultur und Tradition umzuwandeln, um neu am Geist von Vorgegebenheit und Hoffnung teilzuhaben. Und dennoch ist dieses Engagement paradoxerweise zugleich von einer Sehnsucht getragen, dass die Hoffnung durch etwas ganz und gar Unaussprechliches und noch Unverhofftes erfüllt wird.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> H.U. von Balthasar, *Der Ort der Theologie*, in: Id., *Verbum Caro*, [Skizzen zur Theologie I], Einsiedeln 1990<sup>3</sup> (Einsiedeln 1960), 159–171, 159 (orig.: *Der Ort der Theologie*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953) 325–332.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>3</sup> H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 128.

<sup>4</sup> *Der Ort der Theologie*, 162.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 165–166.

<sup>8</sup> H.U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 33.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 308; Cf. A.F. Franks, Trinitarian analogia entis in Hans Urs von Balthasar, in: *The Thomist* 62 (1998), 533–559, 534.

<sup>10</sup> DS 806; Cf. E. Przywara, *Analogia entis*, 251–254.

<sup>11</sup> Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, in: D. Schindler [ed.], *Hans Urs von Balthasar*, 169–182.

<sup>12</sup> *Theologik II*, 155.

<sup>13</sup> H.U. von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, viii; Cf. U.J. Plaga, «*Ich bin die Wahrheit*». *Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars*, Hamburg 1997, 253–258; W. Klaghofer–Treitler, *Karfreitag. Auseinandersetzungen mit Hans Urs von Balthasars Theologik*, [Salzburger Theologische Studien; Bd. 4], Innsbruck, etc. 1997; A. Nichols, o.p., *Say it is Pentecost. A Guide through Balthasars Logic*, Edinburgh 2001.

<sup>14</sup> H.U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln 1987, 70.

<sup>15</sup> *Theologik II*, 165.

<sup>16</sup> Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, 171–173; O. Davies, *A theology of compassion. Metaphysics of difference and the renewal of tradition*, London 2001, 220–221.

<sup>17</sup> Cf. G. De Schrijver, Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Einführung als Methode, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), 141–153, 142–143; G. Ward, Kenosis: Death, Discourse and Resurrection, in: L. Gardner, et. al., *Balthasar at the End of Modernity*, Edinburgh 1999, 15–68. Balthasar ist in seiner Behandlung des Themas

«Kenosis» nicht konsequent. In *Theodramatik* unterscheidet er zwischen den innertrinitarischen Kenoses und drei «ökonomischen» Kenoses: Schöpfung, Menschwerdung und Sühne. In *Theologik* ist letztere ein Teil der Menschwerdung. In *Theologie der drei Tage* und dem letzten Aufsatz von *Herrlichkeit III, 1* unterscheidet er außerdem eine Kenosis des menschlichen Subjekts.

<sup>18</sup> H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 2. Theologie, 2 Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 197.

<sup>19</sup> Cf. G. O'Hanlon, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990.

<sup>20</sup> *Herrlichkeit III, 2, 2*, 363.

<sup>21</sup> Karl Wallner interpretiert die Trinität als Strukturprinzip von Balthasars Trilogie, die auf den drei Transzendentalien basiert: K.J. Wallner, OCist, Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie Hans Urs von Balthasars?, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 532-546.

<sup>22</sup> *Theologik II*, 163.

<sup>23</sup> H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 306; Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, 172.

<sup>24</sup> *Herrlichkeit III, 2, 2*, 198.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> H.U. von Balthasar, Pneuma und Institution, in: Id., *Pneuma und Institution*, [Skizzen zur Theologie IV], Einsiedeln 1974, 201-235, 224.

<sup>27</sup> Cf. E. Oakes, *Pattern of redemption. The theology of Hans Urs von Balthasar*, New York 1994, 290.

<sup>28</sup> *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 19-20.

<sup>29</sup> Ibid 928.

<sup>30</sup> *Herrlichkeit III, 1*, 929-930.

<sup>31</sup> Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987<sup>5</sup>, 101, 121.

<sup>32</sup> Cf. Ein wichtiger Einfluss auf Balthasars Metaphysik: F. Ulrich, *Homo abyssus. Das Waqnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1998<sup>2</sup>, 46-60.

<sup>33</sup> *Herrlichkeit III, 1*, 945-947.

<sup>34</sup> Cf. O. Davies, The Theological Aesthetics, in: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004, 131-142.

<sup>35</sup> *Herrlichkeit III, 1*, 951-952.

<sup>36</sup> H.U. von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels: II, 2 Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 118-119.

<sup>37</sup> Cf. G. O'Hanlon, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990, 21ff.

<sup>38</sup> L. Roberts, A Critique of the Aesthetic Theology of Hans Urs von Balthasar, in: *The American Benedictine Review* 16 (1965), 486-504, 503; cf. L. Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, Washington 1987, 53-54.

<sup>39</sup> Cf. G. De Schrijver, Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Engführung als Methode, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), 141-153, 142-143.

<sup>40</sup> H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990, 33.

<sup>41</sup> *Herrlichkeit III, 1*, 963.

<sup>42</sup> C. O'Regan, Balthasar and Eckhart. Theological principles and catholicity, in: *The thomist* 60 (1966), 203-239, 207n6.

<sup>43</sup> G. Pattison, *The End of Theology – And the Task of Thinking about God*, London 1998, bes. 19-29.

<sup>44</sup> Der Ort der Theologie, 166-171.

<sup>45</sup> *Herrlichkeit III, 1*, 975

<sup>46</sup> Cf. O. Davies, *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*, London 2001, 32.

<sup>47</sup> H.U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: *Verbum Caro*, 195-225, 220.

<sup>48</sup> H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976<sup>4</sup>, 39.

<sup>49</sup> H.U. von Balthasar, Aktion und Kontemplation, in: *Verbum Caro*, 245-259, 257.

<sup>50</sup> Cf. C. Gunton, *Intellect and Action*, Edinburgh 2000, viii.

<sup>51</sup> 1Thess 4,16-18: «Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen. Dann werden wir immer beim Herrn sein. Tröstet also einander mit diesen Worten!»

<sup>52</sup> D.W. Crawford, Kant, in: B. Gaut, D. McIver Lopes [Hrsg.], *The Routledge Companion to Aesthetics*, London 2001, 51-64, 58-60. Cf. J. Milbank, Beauty and the soul, 4-7; zur gegenteiligen Position: C. Crockett, *A Theology of the Sublime*, London 2001.

<sup>53</sup> Cf. G. Agamben, *The Man without Content*, Stanford 1999, 1-7.

<sup>54</sup> C. Crockett, *A Theology of the Sublime*, 28-32.

<sup>55</sup> Cf. Balthasars Bewertung der Dichtung des Heiligen Johannes vom Kreuz in *Herrlichkeit II*, 483-484.

<sup>56</sup> Da sie sich durch die Analogie der göttlichen Kenosis konstituiert, gerät die Theologie nicht in die Gefahr «falscher Demut», vor der John Milbank gewarnt hat: «Eine Theologie, die sich in säkularer Vernunft verankert, leidet an zwei typischen Formen von Beschränkung. Entweder verbindet sie Wissen von Gott götzendienerisch mit einem bestimmten immanenten Wissensgebiet – «ultimative» kosmologische Gründe oder «ultimative» psychologische und subjektive Bedürfnisse. Oder aber sie beschränkt sich auf Andeutungen einer Erhabenheit jenseits der Darstellung und dient so dazu, die fragwürdige Idee eines autonomen weltlichen Bereichs, der für das rationale Verständnis völlig transparent ist, negativ zu bestätigen.» J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 1.

<sup>57</sup> Cf. C. O'Regan, Balthasar and Eckhart, 238-239.

<sup>58</sup> Cf. K.J. Vanhoozer, Scripture and tradition, in: Id. [ed.], *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003, 149-169.

<sup>59</sup> Cf. R.W. Jenson, Christ as Culture. Christ as Polity, in: *International Journal for Systematic Theology* 5 (2003), 323-329.

<sup>60</sup> Cf. S. van Erp, *The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, [Studies in Philosophical Theology, Vol. 25], Leuven 2004.