

JÖRG NIES · FREIBURG IM BREISGAU

KOMMUNIKATION DER VERLORENHEIT

Hans Urs von Balthasars «Die Gottesfrage des heutigen Menschen»

Eine Theologie, die auf die *Zeichen der Zeit* achten will und auf Verständlichkeit in der gegenwärtigen Gesellschaft zielt, sieht sich häufig vor einem zweifachen Dilemma. Einerseits ist es keineswegs einfach, die eigene Zeit und die Situation der Menschen einzufangen, andererseits sind der Theologie durch ihr jüdisch-christliches Proprium Antworten aufgegeben, welche sich in einer säkularisierten Umwelt nur schwer vermitteln lassen. Sie sieht sich folglich der Gefahr ausgesetzt, in ein ständiges Changieren zwischen zwei Welten – der genuin theologischen und der vermeintlich weltlichen – und der damit verbundenen Übervorteilung der einen Seite zu Lasten der anderen zu geraten. Doch wie ist diese Schwierigkeit zu bewältigen? Wie kann eine Theologie zeitgemäß sein, ohne die eigene Zeit chamäleonhaft zu verdoppeln?

Im Rückblick auf das 20. Jahrhundert lassen sich beeindruckende Versuche finden, dieses Problem zu überwinden. Eine herausragende und eigenständige Position nimmt hierbei Hans Urs von Balthasar ein, der seine Theologie im Dialog mit der zeitgenössischen Kunst entwickelt hat. Allerdings ist sein komplexer Ansatz nicht immer einfach zu fassen. Als eine erste Annäherung an seine Theologie bietet sich die Lektüre eines neu aufgelegten und aus seinem Nachlass erweiterten Buches an: «Die Gottesfrage des heutigen Menschen».¹ Innerhalb des Gesamtwerkes Balthasars handelt es sich um eine aus mehreren Vorträgen erwachsene Frühschrift, die erstmals 1956 erschienen ist. Zu diesem Zeitpunkt lassen sich aber schon deutlich Balthasars Stil und Methodik erkennen, darüber hinaus ist sein Verhältnis zur Moderne sehr prägnant zu fassen.

Der Entstehungskontext des Buches kann als eine Zeit des innerkirchlichen Übergangs beschrieben werden. Die Neuscholastik war in den Nachkriegsjahren bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil zwar noch die vorherrschende theologische Richtung, doch sah sie sich immer stärker neuauftretenden Bewegungen gegenüber.² Eine Schwierigkeit bestand nun darin sich eigenständig zu artikulieren und dennoch nicht den Verdacht falscher kirchenpolitischer Intentionen auf sich zu ziehen, die häufig kirchliche Reglementierungen zur Folge hatten. Balthasar selbst hatte hinsichtlich der vorausgegangenen Publikation «Schleifung der Bastionen», dessen Titel das Verständnis einer programmhaften Ansage evoziert, keinen unum-

JÖRG NIES, geb. 1984, Studium der kath. Theologie in Frankfurt (Sankt Georgen), London (Heythrop College) und derzeit Freiburg.

strittenen Status inne.³ Wird auf diesem Hintergrund «Die Gottesfrage des heutigen Menschen» gelesen, erstaunt es zunächst nicht, dass Balthasar bei seinen Überlegungen mit den Bereichen der Wissenschaft, der Religion und des Christentums einen hohen Ton anschlägt. Es handelt sich in den jeweiligen Beziehungen um spannungsreiche Verhältnisse, da «der moderne Mensch aber die wache Forderung spürt, Wissenschaft nicht abzulösen von Weltanschauung und Religion [...] vom tragenden und rechtfertigenden Ursprungsgrund menschlichen Handelns und Entscheidens.» (17)

1. Geschichtsphilosophische Vergewisserungen

Im ersten Teil des Buches stellt Balthasar das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion in den Mittelpunkt. Seine geschichts- und religionsphilosophischen Reflexionen gehen von der These aus: «Was sich in den großen Phasen der Menschheitsentwicklung vornehmlich wandelt, ist des Menschen Verhältnis zur Natur. Man kann das Entwicklungsgesetz im Großen nach dem Drei-Stadien-Gesetz Auguste Comtes beschreiben, vorausgesetzt, dass man dessen oberflächlich-positivistische Darstellung durch Comte selbst fallen und die Verschiebung der Phasen innerhalb der umgreifenden Idee der *Humanitas perennis* vor sich gehen lässt.» (20) Demnach lassen sich die Epochen der Weltgeschichte in drei Phasen einteilen, in welchen sich (1) ein religiös-magisches Verständnis des Kosmos durch (2) eine spätere philosophisch-kosmologische Sicht schließlich in (3) eine technisch-anthropologische Perspektive wandelt. Diese These wird in den Schlussfolgerungen kritisch geprüft und anhand zahlreicher Beispiele aus dem Gebiet der Geschichte und Kultur immer wieder verifiziert.

Balthasar zeigt schlüssig auf, warum dem heutigen Menschen die Denk- und Wertevorstellungen vergangener Epochen nicht mehr erschließbar sind. Die Moderne sei nicht mehr bereit, Denkvorgaben zu teilen, die ihr durch ihre eigenen Methoden, vornehmlich jene der modernen Wissenschaft, nicht zugänglich sind. Die Veränderungen lassen sich anhand der Philosophiegeschichte und deren Entwicklung erkennen. Signifikant ist das sich wandelnde Verhältnis des Menschen zur Natur, das weitreichende Folgen mit sich bringt. So ist hier der Grund zu suchen, weshalb das System des deutschen Idealismus letztlich nicht mehr nachvollzogen werden kann; diese philosophische Richtung ist, wenn auch auf eine großartige Weise, ein letztes Aufbäumen und eine gipfelnde Zusammenschau der zu Ende gehenden Epoche. Man steht an der Schwelle, in der eine kosmologische Sichtweise, die in der pantheistischen Absolutsetzung besteht, in eine anthropologische übergeht. Es handelt sich um «die Wende zur Zentrierung der Philosophie im Menschen.» (47) Da die Prämissen der Gegenwart aber andere sind, ist es nur folgerichtig, dass die überkommenen Ergebnisse einer vergangenen Denkstruktur verworfen werden. Die Konsequenzen sind gravierend. Die metaphysische Behauptung des Menschen geht verloren und er findet sich in einer geistigen Obdachlosigkeit vor, in der er sich einzig auf sich selbst zurückgeworfen sieht. Die Anthropologie wird zum Ausgangspunkt jeden Denkens – zur Leitwissenschaft.

Balthasar sieht aber eine, wenn auch nicht unmittelbar einsehbare, letzte Verwiesenheit auf Gott, da der Mensch nur seine Überforderung und Verlorenheit angesichts der Welt und seiner selbst erkennen könne. «Diese Not wird ihn beten

lehren und ihn Ausschau halten lassen nach Gott. Gerade weil er zum technischen Menschen herangereift ist und kein anderes Haus mehr hat als seine eigene Zerbrechlichkeit, ist er zum religiösen Menschen schlechthin prädestiniert.» (42) Die Verantwortung, die durch die zunehmende Macht über die Natur entstand, «ist so lastend, aber auch so gedacht, dass er sie nicht allein tragen kann; weil er sie aber nicht mehr mit der Natur zusammen teilen kann, bleibt ihm nichts übrig, als sie mit dem Schöpfer zu teilen: im Gebet, in der hingeebenen Föhlung mit ihm, der aber kein Stück Natur ist und ihm keine fertigen Rezepte verabreicht, die ihn seiner frei entscheidenden Verantwortung enthöben.» (44)

Diese eigentliche Ausrichtung des Menschen ist jedoch eine philosophische Überlegung, ein Ausblick. Balthasar weiß sehr wohl, dass sich die Moderne tatsächlich gänzlich anders entwickelt hat. So konstatiert er: «Nun wird das Christentum ins Gespräch kommen müssen mit einer Weltanschauung, die nicht mehr in ihren Spitzen, wie die bisherigen großen Religionen, weltabgewandt ins Absolute strebt, sondern in einer sturen Perspektive von unten bei der reinen Diesseitigkeit verharrt.» (67) Die massive Veränderung, die mit der anthropologisch-technischen Epoche einhergeht, birgt in sich eine doppelte Dimension: «Der aufgezeigte Wandel der Stellung des Menschen im Kosmos fällt historisch zusammen mit einer in der Menschheit bisher unerhörten Erschütterung des religiösen Bewusstseins.» (92) Die Kritik des religiösen Empfindens bezieht sich aber wesentlich nur auf die Aspekte, die sein Verhältnis zur Natur betreffen. Ein im Kosmos erkennbarer Gott gilt als mythisch-unaufgeklärter Rest eines überkommenen Weltbildes. Die Vorbehalte betreffen somit vornehmlich eine *natürliche* Religion. «Dennoch ist hinter dieser Krise natürlicher Religion etwas verborgen, was zumindest als Vorraussetzung für ein endgültiges Verhältnis der Menschheit zu Gott, wenn nicht schon als ein innerer Bestandteil eines solchen gelten muss: die welthistorische Erreichung einer Unmittelbarkeit des Menschheitsbewusstseins (und darin des Bewusstseins jedes Einzelnen) zur religiösen Frage.» (106) An diesem Punkt gilt es nun anzusetzen: «Die Einheit des Menschheitsbewusstseins kann sich im Religiösen nicht anders herstellen denn als eine nach oben, zu Gott hin offene Frage.» (114)

2. Atheismus – eine «Zwangmaßnahme der Vorsehung»?

Nachdem Balthasar die Vorraussetzungen der Moderne aufgezeigt hat, geht er im zweiten Teil des Buches dazu über, die Rolle der Religion und des Christentums zu reflektieren. Er verknüpft zwei Motive, in denen zunächst die «Verborgenheit Gottes in unserer Zeit» (136ff.) näher betrachtet wird, dann aber «die christliche Idee des je größeren Gottes» (144ff.) in Bezug zur Ausgangslage gesetzt wird. Aus dieser Kombination lässt sich eine neue Blickrichtung gewinnen. «So betrachtet könnte das erschreckende Phänomen des modernen Atheismus unter anderem eine Zwangmaßnahme der Vorsehung sein, die Menschheit und insbesondere die Christenheit zu einem größeren Denken über Gott zurückzubringen.» (143) Die Situation des modernen Menschen ist keine einfach abzulehnende Gegenposition, sondern muss richtig verstanden werden. Balthasar erinnert an die Konsequenz der vorausgegangenen Überlegungen: «Dem modernen Menschen ist das Schreckliche zugestoßen, dass ihm Gott in der Natur gestorben ist.» (149) Auf die Einsamkeit und

Verlassenheit, die durch den Verlust einer bisher prägenden Sichtweise entstehen, muss eine adäquate Antwort gefunden werden. Ein Dialog wird nur entstehen können, wenn die Situation des Anderen nachvollzogen wird. «Es geht ja auch gar nicht darum, ihn [den modernen Menschen] in eine Diskussion zu verwickeln oder überhaupt ihn, den Schweigenden, zum Reden zu bringen. Die Frage ist eher, ob der Christ diesem Schweigen gewachsen ist.» (165)

Um dieses Schweigen in seiner Form und Motivation verstehen zu können, geht Balthasar genauer auf die moderne Literatur ein.⁴ Diese sieht er – wie alle Kunst – als Sensorium und Indikator für das Empfinden und Denken einer Epoche an. Für ihn sind es in der eigenen Zeitgenossenschaft die Schriftsteller, die pointiert die Haltung einer ganzen Generation widerzuspiegeln vermögen. Es ist die damalige Avantgarde, Vertreter des Existentialismus, die er besonders in den Blick nimmt. Deren Werke interpretiert er aber nicht isoliert, sondern sieht sie in das Geflecht einer Entwicklung eingebunden (vgl. 175–188). So findet sich in der Moderne die spezifische Fortschreibung und Verengung einer Tradition, welche innerhalb der Großthematik des Bösen und der Schuld zu verorten ist. Der Mensch, der sich als schuldig erfährt, rebelliert gegen seine Lage und klagt Gott an. Dieser Themenkomplex, der bereits auf Shakespeare eine besondere Anziehungskraft ausübte und in der Literatur einen zunehmend größeren Raum einnimmt, bekommt – durch Dostojewski und Kafka modifiziert, durch Oscar Wilde und Thomas Mann verschärft – im Bewusstsein des modernen Menschen eine neue Konnotation.⁵ Diese neuartige Sichtweise wird in den Schriften Jean-Paul Sartres deutlich. Bei ihm richtet sich nicht nur die Verstrickung in Schuld und Leid gegen Gott, sondern ebenso die positiven Empfindungen: «In Sartres *«Nausée»*, seinem Ekel und Überdruß am Guten und an der Liebe, spricht sich in einer eindeutigen, wenn auch katastrophischen Form die Erfahrung der Transzendenz des Menschen im anthropologischen Zeitalter aus.» (184) Für Balthasar wird hier der Mensch, welcher sich in der Moderne in einer ausweglosen Lage der Verzweiflung und Vereinsamung findet, radikal ins Wort gefasst.

Sartres Einschätzung der Situation des Menschen nimmt Balthasar auf, doch zieht er unterschiedliche Schlussfolgerungen. Er verweist auf die ermöglichte freie Hinwendung zu Gott, nicht auf die Abkehr von diesem, wie sie der Schriftsteller ausführt. Diese vollzieht sich jedoch in einer nicht gekannten Weise neu, denn die Kategorien des Ekels und des Überdrußes setzen keinen Unterschied mehr zwischen Gut und Böse: «Kraft dieses Ekels übersteigt man diese Bahnen, schafft den Abstand der Indifferenz, in dem endlich alles, das Gute wie das Böse, frei und daher menschenwürdig getan wird.» (185)

In einer anderen Gestalt und in verschiedenen Kontexten entstanden, aber im Kern auf die gleiche Ausgangslage zurückzuverfolgen, sieht Balthasar eine weitere große Entwicklung seiner Zeit: «Das Gott zur Ideologie des kosmologischen Zeitalters gehört, dass das Christentum mitsamt seinem Stifter eine gefährliche, hassenswerte Stümperei sei, die dem Menschen seine heute erreichte Reife missgönnt und vorenthält: das verbindet die Existentialisten und die Marxisten zu einer gemeinsamen anthropologischen Front.» (ebd.)

Zwei scheinbar unverbundene Bewegungen des 20. Jahrhunderts sind nur unterschiedliche Ausprägungen eines Empfindens, das in der Zusammenschau in seiner

ganzen Tragweite ersichtlich wird: «So liegen Ost und West weit voneinander und doch nah beisammen: «L'enfer c'est les autres», sagt Sartre, weil das einsame Ich die Liebe nur als das Unerträglich empfinden kann, weil es sich in ihnen in einer endlos gespiegelten Einsamkeit wiederfindet. «L'enfer c'est les autres», sagen auch Dostojewski, Leskow, Berdjajew, weil die Liebe zwingt, bis zuletzt ihre Seele für die verlorenen Brüder einzusetzen. So aber wird die ganz neu aufgebrochene Frage der menschlichen Verlorenheit doch etwas ernsthafter, als es anfänglich scheinen mochte.» (187)

3. Verlorenheit – ein Gespräch mit der Hölle

Die angeführten Positionen zeigen eine Tendenz, die man als einen «Drang zur Hölle» (188) auffassen könnte. Dieser besteht bei Sartre in der Egalisierung von Gut und Böse, ist aber derart verstellt, dass es einer tieferen Reflexion bedarf, um an die Wurzel der dahinter liegenden menschlichen Regung zu gelangen. Im Kern handelt es sich nämlich um die Solidarität mit dem Anderen, den Brüdern, die nicht verloren sein sollen;⁶ ihnen soll Gerechtigkeit widerfahren, die in dieser Welt nicht zu finden ist. Wer sich aber verloren sieht, der lässt sich auf kein Argumentieren ein: «Mit der Hölle, dem Hades, gibt es letztlich kein Gespräch.» (199) Doch wie dann weitermachen? Wo ansetzen, wenn Negativität radikal gedacht wird? Wie soll es hier noch ein Gespräch geben?

Balthasar setzt direkt am Tiefpunkt der Ausweglosigkeit an: «Wenn es überhaupt eine Kommunikation geben soll – und es gibt sie christlich nur in dem Punkt des Abstiegs Jesu Christi in das Reich der Verlorenheit –, dann ausschließlich eine dialektische: in der Form der Teilhabe oder Übernahme.» (199f.)⁷ Dieser Ansatz verändert aber die Methode der Theologie. Die Anfrage wird durch die Aneignung der Gegenposition eine *existentiellere*. Der moderne Mensch erfährt sich in seiner Situation nicht länger als der von Gott entfernte, sondern gerade hierin in einem Geheimnis umfassen. Innerhalb der christlichen Dichtung seiner Zeit ist für Balthasar dieser Wandel der Sichtweise bereits erkennbar. In der Tragödie *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* von Charles Péguy wird ein neuermöglichtes Verständnis anschaulich.⁸ Die Protagonistin weiß sich in ihrer Verzweiflung in Gott selbst aufgehoben. «Nur eine letzte Gewissheit rettet sie aus dieser furchtbaren Not: die Gewissheit, in ihrer Revolte gegen die Verlorenheit unversehens auf eine innerste Stelle im Herzen Gottes gestoßen zu sein.» (201)

Der moderne Mensch wird in seiner Ausweglosigkeit so ernst genommen, dass dieses Erleben aufgrund der fundamentalen Bedeutung in Gott selbst gesucht – und gefunden wird. Es ist der Tod Christi und sein Abstieg ins Reich des Todes, der diese Erfahrung in Gott selbst eingetragen hat. In der Trinität ist das Gefühl der Gottverlassenheit eingeholt.

Balthasar denkt hier einen zentralen Aspekt des christlichen Glaubens konsequent und radikal. Die in der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche überlieferten Geheimnisse können dabei durch die Situation des heutigen Menschen in ihrer Tiefe neu ausgelotet werden. Es gilt nur das vermeintlich Bekannte neu zu bedenken, denn es war bisher ein «Mangel der westlichen Theologie, dass sie nicht ernstlich genug erwägt, *wovon* uns Gott erlöst hat.» (194)

Den Ausgang zu weiterführenden Überlegungen nimmt Balthasar bei den Kirchenvätern, allen voran Augustinus und Origenes. Und erneut ist ihm, wie bereits in der Analyse der Gegenwart, auch im theologischen Bereich der Brückenschlag zwischen Ost und West wichtig. Die östliche Theologie hat die Bedeutung des Höllenabstiegs Christi in ihrer Tradition stärker bewahrt. Die Frage ist ihr präsent geblieben, was die Anwesenheit Gottes im *Reich des Todes* bedeuten könnte. Welche Konsequenzen ergeben sich aber für das Gottesbild? Wie kann so Trinität gedacht werden? Das sind nur flüchtige Andeutungen, die am Beginn eines langen Denkprozesses stehen. Daneben macht aber eine Tradition, die in der westlichen Kirche beheimatet ist, darauf aufmerksam, dass Gott trotz der Offenbarung und Anteilhabe an seinem Wesen zuletzt nicht rein intellektuell einzuholen, sondern seine Abgründigkeit nur noch in der Mystik *nachzuvollziehen* ist. Die Krisen, die Erfahrung der Verlassenheit und des Verlorenenseins haben auf vielfältige Weise im Leben der Heiligen Spuren hinterlassen, in denen sie Gott erkennen, und gerade in dieser Erfahrung selbst konnten sie in die Beziehung zwischen Vater und Sohn eintreten. Es sind die daraus erwachsenden «Geschenke an Nachfolge, die der zum Hades absteigende Herr seiner Kirche macht: die nachchristlichen, neutestamentlichen Erfahrungen dunkler Nächte.» (196) Es ist eine «Karsamstagsnachfolge» (197), die sich im täglichen Leben zu bewähren hat. Der Betende sieht sich der Herausforderung gegenüber, die Einsamkeit, das Schweigen Gottes und die gefühlte Leere auszuhalten. Wie schwer die empfundene Gottverlassenheit wiegen kann, dass sie bis an den Rand des Wahnsinns führen kann, das haben viele Heilige erlebt. Doch in der dunklen Nacht der Gottesferne hat der Mensch Anteil am Karsamstag, einem Ort in Gott selbst.⁹ Diese Dimension ist unauslotbar und muss in aller Radikalität verstanden werden. Karsamstag kann nur sein, «wo der Tod wirklich herrscht und nicht im voraus durch Glaube, Liebe, Hoffnung überwunden ist, wo die *poena damni* alle einbegreift: die Unmöglichkeit, Gott zu schauen, nach Gott Ausschau zu halten, die Augen zu Gott hin aufzuschlagen.» (172)

Damit ist eine Mahnung für jeden Christen, und für Theologen im Besonderen, verbunden. Von Gott und dem Glauben ist nicht leichtfertig zu reden. Es gilt sich vor einem Sophismus zu hüten, der leichtfertig auf die Erlösung und die Hoffnung des Glaubens verweist. Die christliche Botschaft bewegt sich an den Grenzen der Vernunft, des Denkbaren. Gott bleibt unergründlich. Balthasar erinnert generalbassartig immer wieder an die Tradition einer negativen Theologie: *Si comprehendis, non est Deus*. Angesichts der Größe Gottes kann der Mensch nicht nur die immer größere Unähnlichkeit feststellen, sondern sein Denken und Sprechen wird nur ein Stammeln am Abgrund des Schweigens sein können.

Doch diese Grenze ist für Balthasar zugleich der Beginn der spezifisch christlichen Nachfolge, die sich auf die Mitmenschen ausstreckt, gerade in seiner Zeit: «Eine andere Lösung für die quälende Frage des Verlorengehens der Brüder ist dem Glauben nicht angeboten als seine eigene Verlorenheit an die Abgründe Gottes, in der einzigen Gebärde, in der der Mensch dem Rhythmus dieser Abgründe angeglichen werden kann und durch Gnade mitzuströmen beginnt mit der hingegebenen Liebe ohne Grenzen und Enden.» (207)

Die Extremposition der Moderne erlebt der Christ demnach ebenso, doch sieht er in ihr Gott gegenwärtig. Auf diesem Hintergrund wird der andere zum Bruder,

dessen Situation nicht länger fremd ist. Damit ist nach Balthasar «die Weltstunde angebrochen, in der die Bruderliebe als Frage und als Wirklichkeit die Christen und Nichtchristen eint. Und so ist sie auch die Stunde, in der eingesehen werden muss, dass die christliche Liebe in ihrem Innersten das «Christentum» übersteigt: in den Raum der Welt hinein. Ja, dass diese Überstiegsbewegung das Wesen des Christentums ausmacht.» (210) Es ist die Aufgabe der Nächstenliebe, die an den Christen von heute in ganz besonderer Weise ergeht. Sie vollzieht sich aber – bewusst oder unbewusst – immer in einer Form, die über sie selbst hinausweist, denn die «Liebe liebt ihn [den Anderen] zuletzt um Gottes willen.» (214)¹⁰ Für Balthasar steht fest: «Ein Endliches kann nur offen auf dieses Absolute hin geliebt werden, sonst gar nicht.» (215) Mit einem Gedanken Martin Bubers, den er christlich weiterführt, macht Balthasar auf eine Dimension aufmerksam, die der Mensch in seinem Alltag erfährt. Im Endlichen, in der Verlorenheit und Einsamkeit, ergeht an den Einzelnen ein Ruf, eine Orientierung und Motivation. «[E]s gibt in den anscheinend «natürlichen» Situationen noch etwas anderes: einen Anruf. Und zwar einen immerwährenden Anruf, aber verkörpert, Fleisch geworden, in der alltäglichen Situation.» (222) In diesen Aussagen gründet dann aber zugleich ein ekklesiologischer Wesenszug: «Indem die Kirche hinausgeht, kehrt die Welt heim.» (223f.) Dieser Welt muss sich der Christ stellen, sieht er vielleicht auch mit Wehmut auf die vergangene Epoche zurück, auf den Schatz, den die letzten Jahrhunderte in sich bargen, der in dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur bestand. Den Verlust, der aus der Veränderung resultiert, führt Balthasar in einer längeren Variation vor Augen, in welcher er sich größtenteils auf «das Kosmosgefühl des Dichters» (240) Paul Claudel bezieht (vgl. 233–241).

Balthasar gelangt aber nicht zu einer pessimistischen Sicht, die dem vergangenen Zeitalter nachtrauert. Vielmehr betont er die Möglichkeiten, die sich durch die Moderne ergeben. Sein (Neu-)Ansatz besteht darin, die Tradition mit der Gegenwart und die Gegenwart mit der Tradition in ein neues Licht zu stellen, denn die eine erschließt sich nur durch die andere. So wird am Ende der Epoche diese selbst erst in ihrer Größe erkennbar: «Ja, das Welt- und Menschenbild des anthropologischen Zeitalters erschließt dem Hörer des Wortes eine immer schon vorhandene Analogie genauer und entsprechender.» (242)¹¹ In der Moderne zeigt sich eine neu erlangte Freiheit, die den Menschen direkter auf Gott verweist, denn «[d]ie Natur transzendiert sich in den Menschen. Der Mensch aber ist Geist nur, indem er die Welt, die er ist, deren Inbegriff er darstellt, wiederum transzendiert zu Gott. Er ist frei als Frage zu Gott: diese Frage ist Inbegriff der «natürlichen» Religion.» (245) Damit ist aber der Grund beschrieben auf dem das göttliche Erlösungswerk neu und tiefer ersichtlich werden kann: Es ist das Wesen der göttlichen Wirklichkeit, dass sie fassbar wird und sich zugleich entzieht. Die Möglichkeit Gott in unserer Zeit zu erkennen, ist daher nicht schlechter als zu aller Zeit, im Gegenteil, denn der Mensch ist Gott gegenüber nun freier und unverstellter denn je. Pointiert hält Balthasar daher fest, dass die anthropologische Epoche so unter neuen Vorzeichen in einer alten Tradition steht: «Damit ist Dionysius, der von dem heutigen Geschlecht mit einem «Pseudo-» Angeprangerte und Abgetane, nochmals zum heimlichen Vater einer Ewe geworden: da ihm alles Wesen der Welt mit dem Menschen mitten inne zu einer strömenden Offenbarung jenes Gottes wird, der in aller Wirklichkeit sich offenbart und verbirgt als der über alle Wirklichkeit unbegreiflich Erhabene.» (250)

IV. Konsequenzen

Blickt man auf «Die Gottesfrage des heutigen Menschen», so wird wohl zu allererst die souveräne und kreative Art auffallen, mit der Balthasar ins Gespräch mit der Moderne tritt. Es sind die großen Themen seines Œuvres, die bereits angespielt, in ihrer ganzen Bedeutung und Differenzierung aber erst in den folgenden Schriften entfaltet werden. So bleibt bemerkenswert, wie er durch geschichtsphilosophische Überlegungen seine eigene Zeit deutet; wie er dem heutigen Menschen durch die Rezeption der Gegenwartsliteratur tiefer begegnen will, dessen Grundempfinden aufnimmt und hinsichtlich der Aufgabe einer Theologie reflektiert.¹² Dann hat er aber auch den Mut, die Kunst zwar ernst zu nehmen, jedoch auf Überzeichnungen und Schwierigkeiten aufmerksam zu machen. So bedarf es der Werke der östlichen Schriftsteller, um den französischen Existentialismus in einen weiteren Horizont zu stellen. Schließlich ist es die christliche Literatur, die ein neues Licht auf die beschriebene Situation des Menschen zu werfen vermag. Die Analyse und Diagnose der Gegenwart, die Schlüsse und Konsequenzen, die Balthasar zieht, sind beeindruckend und geben bleibend zu denken auf. Man mag in seinen Einschätzungen mitunter einen apologetischen und kategorisierenden Ton heraushören, doch fernab jeglicher Polemik wird man feststellen, dass es sich dabei nicht um eine billige Abwehr oder gar eine vorschnelle Verurteilung handelt. Vielmehr bemüht er sich aufrichtig den Menschen in seiner Situation zu verstehen. Durch die existentielle Bedeutung der Verzweiflung des Menschen lässt er das Christentum angefragt sein und denkt theologische Ansätze neu, geleitet von der Frage: «[I]st dieses Potential des Leidens fühlbar in den Erscheinungsformen der heutigen Christenheit, an denen der Unglaube in seiner Not das glaubhafte Zeugnis vom immer größeren Gott müsste ablesen können?» (152) Balthasar findet den Ort der Verzweiflung in Gott selbst.¹³ Er fragt nach der Bedeutung des Karsamstages und der Aussage des *descensus ad inferos* und entwickelt hieraus eine Theologie.¹⁴ Eine Theologie, die aber in der Gottverlassenheit ihren Ausgang nimmt, wird immer eine leidempfindliche sein, die den Menschen in seiner konkreten Gestalt ernst zu nehmen sucht.

Diese Dimension hat Balthasar der Theologie eingeschrieben, doch wie wäre heute das Gespräch mit der Kunst zu führen? Eine unverwechselbare christliche Stimme innerhalb der Dichtung, wie sie in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu finden war, gibt es in dieser Form heute nicht mehr. Und auch dürfte es mit Anknüpfungspunkten in der aktuellen Gegenwartsliteratur nicht einfach bestellt sein. Finden sich in der großen Pluralität zwar immer wieder Autoren, die mit Traditionen um eine eigenständige Position ringen, doch scheint es häufig der Fall zu sein, dass religiös-existentielle Fragestellungen, nur noch andeutungsweise oder gar nicht vorhanden sind – ohne, dass sich ein explizites Vermissen feststellen lassen würde. Die radikale Anfrage an einen Gott wie sie zur Zeit der Existentialisten zu finden war, lässt sich heute nur in einer sehr reduzierten und ausdifferenzierten Form erkennen. Teilweise scheint es, als ob die großen Fragen wegbrechen würden.

Dass die Lage der Gegenwart aber nicht pessimistisch zu deuten ist, sondern gerade in ihr die Wirklichkeit Gottes zu finden und längst angebrochen ist, dafür steht Balthasar mit der *Gottesfrage* nicht zuletzt ein. Wenn der Christ nämlich Gottes Wort annimmt, hat er eine Gewissheit: «Jesus Christus als der Gottmensch ist, nach-

träglich und im Glauben betrachtet, die exakteste Verwirklichung dessen, was auf Grund der Menschheitsfrage von Gottes freier Gnade und Barmherzigkeit abschließend erwartet werden durfte.» (123) Hierin ist eine Zuversicht, die sich gerade im Anblick und Ausgang aller Probleme der Realität formuliert, begründet. Vielleicht bedarf es heute erneut singulärer Persönlichkeiten wie Hans Urs von Balthasar, die es verstehen, die eigene Gegenwart im Lichte Gottes zu deuten. Die Aufgabe bleibt bestehen: «So hat auch das Gottesbild unserer Zeit einen Stil, und der Christ müsste ihn erkennen und sich in ihm auszudrücken wissen. Und dies nicht eigentlich von außen, diplomatisch und apologetisch, sondern von innen: als das Kind dieser Zeit, das teilhat an der Lage, an Not und Reichtum der Epoche, und das dennoch aus dem Schatz der ihm anvertrauten Offenbarung Gottes «Neues und Altes» zu ziehen weiß (Mt 13,52), um sie zu deuten und sich und ihr zu helfen.» (136)

ANMERKUNGEN

¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, (1956) erw. Neuausgabe aus dem Nachl., hrsg. u. eingel. v. Alois M. HAAS (STUDIENAUSGABE 7), Freiburg 2009. (Zitate werden im Folgenden mit Seitenzahlen in Klammern angegeben.) Bzgl. der Einschätzung des Werkes vgl. bes. die Einleitung von Haas; Robert NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Rom 1997, 114–185; Peter HENRICI, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Freiburg 2008, 75–82.

² «So gewandelt und gestärkt ist die neuscholastische Theologie eigentlich die theologische Schule schlechthin bis heute geblieben.» Bernhard WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, (Erstpublikation 1954) in: DERS. *Gesammelte Schriften Bd. 4/3, Zur Vorgehensweise der Theologie und zur jüngeren Zeitgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 17–48, hier 37.

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in unserer Zeit*, Einsiedeln 1952/51989. Diesbzgl. merkte Balthasar rückblickend an: «Kirche im Gespräch mit der Welt war auch das Thema des Bändchens «Schleifung der Bastionen», dessen Titel vielleicht zu aufreizend klingt, weil der Inhalt kein anderer ist als die Behauptung, daß Kirche zur Welt hin unverschanzt bleiben soll.» Hans Urs von BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern* (1955), in: DERS., *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000, 38.

⁴ Vgl. zu dieser Vorgehensweise: Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen*, Würzburg 2007, 275–306; Thomas R. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, Hamburg 2007.

⁵ Anhand dieser Neuausrichtung verdeutlicht sich der Epochenwechsel. Der Rückgriff auf traditionelle Formen ist in seinem ganzen Umfang nicht mehr möglich: «Man ahnt daher, daß unsere Unfähigkeit, die Tragödie zu erneuern, ihre Ursachen im Kern unserer Modernität hat.» George STEINER, *Absolute Tragödie*, in: DERS., *Der Garten des Archimedes*, München/Wien 1997, 96–114, hier 107.

⁶ Genau in diesem Beweggrund liegt die Hoffnung auf die Allerlösung bei den griechischen Vätern begründet. Vgl. zur Bedeutung des Gedankens der Apokatastasis im Werk Balthasars: Michael GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 228–260.

⁷ Vgl. zu diesem Ansatz: Robert NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, 151–163; Die «Gottesfrage des heutigen Menschen» erfährt zudem Beachtung in: Markwart HERZOG, «*Descensus ad inferos*».

Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1997.

⁸ Neben Péguy wären hier noch Paul Claudel, Léon Bloy, Gertrud von Le Fort und Georges Bernanos zu nennen, die als christliche Schriftsteller eine herausragende Stellung im Dialog mit der eigenen Zeit einnehmen (vgl. 199ff.). Es ist aber Therese von Lisieux, die mit ihrem Leben unüberbietbar für die Liebe, die sich in der Verlassenheit bewährt einsteht: «Die Kühnheiten der kleinen Heiligen sind von den Dichtern, die ihre Botschaft auslegen, Péguy und Bernanos, nicht übertroffen worden.» (204)

⁹ Vgl. Xavier TILLIETTE, *Spekulativer Karsamstag und Abstieg zur Hölle*, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen*, 220–227; Unter vielerlei Bezugnahme auf das hier behandelte Buch ist besonders aufschlussreich: Thomas R. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, 363–389.

¹⁰ Hierin könnte auch der Grund für Balthasars Zurückhaltung hinsichtlich einer Neuauflage liegen: «Ein Buch hat es mir damals [als Student] besonders angetan, nämlich ›Die Gottesfrage des heutigen Menschen‹ aus dem Jahr 1956. Ich habe mit Hans Urs von Balthasar immer etwas gehadert, warum er dieses Buch nicht mehr herausgab. Noch einige Zeit vor dem Tod erklärte er mir, er würde dieses immer wieder verlangte Buch demnächst doch mit einem längeren Vorwort nochmals veröffentlichen. Er hat nicht gerne darüber gesprochen. Vermutlich war er der Überzeugung, seine Ausführungen über die Nächsten- und Gottesliebe sowie besonders ihre Identifizierung könnten angesichts mancher Moden, wie diese Identifizierung publizistisch vertreten worden ist, missbraucht werden.» Karl LEHMANN, *Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar*, in: Walter KASPER (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (FS Lehmann), Ostfildern 2006, 450–453, hier 451.

¹¹ Es gilt auf Gemeinsamkeiten mit Karl Rahner aufmerksam zu machen. Dieser wird länger zitiert (141–143) und in vielen Bereichen lässt sich ein ähnliches theologisches Grundanliegen feststellen. Dies ist noch relativ auffällig hinsichtlich der formelhaft gewordenen Bezeichnung des «Hörer[s] des Wortes» (107/242), welche bei beiden Theologen in Bezug auf den modernen Menschen eine besondere Gewichtung erfährt. Es wäre darüber hinaus zu prüfen, ob in dieser Phase eine inhaltliche Nähe – fernab der problematisierten Implikationen des Begriffes – zu dem Konzept des «anonymen Christen» besteht. Vgl. «Aber die Liebe des Bruders ist die Liebe Gottes in ihm, die er liebend begreift, ergreift, in sich walten lässt. Und diese Liebe anerkennen heißt, bewusst oder unbewusst anerkennen, dass Gottes Liebe Menschengestalt angenommen hat. Jesus Christus anerkennen, ob man seine Existenz kennt oder nicht.» (218) Zu dem nicht immer einfachen Verhältnis: Albert RAFFELT, *Balthasar – Rahner: eine «Vergegnung»?», in: Walter KASPER (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*, 484–505; Werner LÖSER, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 2005, 82–88.

¹² Den Dialog mit der Literatur suchte Balthasar bereits in vorausgehenden Publikationen intensiv, vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre der letzten Haltungen*, (1937–1939) unter Ltg. v. Alois M. HAAS (STUDIENAUSGABE 3,1–3), Freiburg 1998.

¹³ Vgl. die Forderung George Steiners: «Dort, wo Theologie und Metaphysik, ob sie nun einer jüdischen oder einer christlichen Quelle entspringen, versuchen, angesichts der schreienden Manifestationen und Provokationen des Inhumanen, des radikalen Verdammtheits, von denen unsere jüngste Geschichte durchdrungen ist, reif und selbstständig zu sein, müssen sie sich gegenüber der Hypothese der Verzweiflung öffnen.» George STEINER, *Absolute Tragödie*, 114.

¹⁴ Weiterführend: Juan M. SARA, *Descensus ad inferos. Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar*, in: *Communio. International Catholic Review* 23 (2005), 541–572.