

## ZWISCHEN VÄTERN UND MODERNE

Hans Urs von Balthasar und sein «ressourcement»<sup>1</sup>

### 1. Einführung

In der umfangreichen Balthasar-Forschung spielen sowohl Patristik als auch Moderne eine eher marginale und von Ambivalenzen geprägte Rolle. Unter den Stichwörtern «Kirchenväter» und «Väterinspiration» ließe sich durch die Beiträge von Werner Löser und Charles Kannengiesser die allgemein bekannte Ansicht bekräftigen, dass Balthasar im deutschsprachigen Raum der Theologe des 20. Jh. schlechthin war, der die Theologie der griechischen Kirchenväter in den modernen systematischen Diskurs eingebracht und fruchtbar gemacht hat. Vor allem die Monographie über Maximus Confessor bleibt ein Referenzpunkt und wird als Emblem für die tiefe Verankerung Balthasars im (ostkirchlichen) patristischen Denken immer wieder angeführt. Löser nennt den patristisch inspirierten Ansatz Balthasars eine «theologische Phänomenologie»<sup>2</sup>, Kannengießer spricht davon, dass nur aufgrund des «Studiums der patristischen Strukturen» Balthasar einen «Denkstil» entfalten konnte, der ihm erlaubte, «den Herausforderungen der Moderne zu begegnen, anstatt sich von ihr abzuwenden».<sup>3</sup> Eine andere Meinung vertritt hingegen der US-amerikanische Patrologe Brian Daley: Balthasars patristische Lektüre sei willkürlich und eklektisch, er könne nicht als Theologe im Geiste der Väter gelten.<sup>4</sup> Eine Mittelposition zwischen diesen Interpretationslinien nimmt Deirdre Carabine an, die zwar von einem Einfluss bestimmter patristischer Ansätze auf das Denken Balthasars spricht, zugleich aber die Eigenständigkeit dieses Denkens als «eine Antwort auf die theologischen Probleme von heute»<sup>5</sup> betont.

Unter dem Stichwort «Moderne» ist erst im letzten Jahrzehnt die Aufmerksamkeit auf Balthasars Werk größer geworden. Die unterschiedlichen Reakti-

IOAN MOGA, geb. 1979 ist seit 2017 Ass.-Prof. für Orthodoxe Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

onen, die die Monographie Paul Silas Petersons<sup>6</sup> zur vermeintlichen ideologischen Befangenheit Balthasars vor allem in seiner *Apokalypse der deutschen Seele* ausgelöst hat, haben u.a. gezeigt, dass die Balthasar-Forschung bisher stark im Bereich der Systematik angesiedelt war und eine zeitgeschichtliche Kontextualisierung nur mühsam mitzuvollziehen bereit wäre.

Peterson hat bereits in einem Aufsatz im Jahr 2011 die Ambivalenz dieser frühen Phase betont und von einer «antimodernen Moderne» bei Balthasar der 1930er Jahre gesprochen.<sup>7</sup> «Modern», weil die Geschichtlichkeit der Glaubensentfaltung bejaht werde; «antimodern», weil seine literarisch-geschichtliche «Apokalypse» mit einer «rassistischen Ideologie»<sup>8</sup> markiert sei.

Wenn man das ganze Werk Balthasars in Betracht zieht und den Begriff «moderne Theologie» mit der normativen Konnotation einer den Fragestellungen der säkularen Gesellschaft offenen Theologie besetzt, dann galt Balthasar lange Zeit als ein vorkonziliarer progressiver Denker (*Schleifung der Bastionen*, 1952), der nach dem Konzil allmählich zu einem «konservativen Theologen»<sup>9</sup> und radikalen Zeitkritiker wurde, weswegen auch sein Werk «ein Fremdkörper in der progressiven katholischen Theologie geblieben»<sup>10</sup> ist. An dieser klassischen Beurteilung hat sich inzwischen etwas verändert. Die evangelische Theologin Esther-Maria Wedler<sup>11</sup> hat im Jahre 2009 versucht, diesem Vorurteil zu widersprechen und Balthasar, vor allem aufgrund seiner Theozästhetik und Theodramatik, als einen «dezidiert modernen Theologen»<sup>12</sup> zu deuten. Ihr Fazit fällt folgendermaßen aus: «Balthasars Theologie ist tief in Problemstellungen der Moderne verankert und will einer dezidiert modernen Theologie den Weg bereiten. Seine Theologie leitet sich aus der Kritik an der Moderne her und ist zugleich der wegweisende Versuch, ein neues Verhältnis zur Moderne zu formulieren [...]»<sup>13</sup>

Diese Erkenntnis mag dazu führen, dass heutzutage katholische Theologinnen und Theologen wie Carolyn Chau Balthasars «Vision von einer Zeugnis ablegenden Kirche»<sup>14</sup> im säkularen Zeitalter sogar mit Charles Taylors Ansatz vergleichen. Beide Ansätze, Taylors und Balthasars, wären für ein christliches Zeugnis in der modernen Welt in ihrer inspirativen, visionären Kraft komplementär.<sup>15</sup> Interessanterweise spielt bei Chau nicht nur das späte Werk Balthasars eine Rolle, sondern auch der Aufsatz «Patristik, Scholastik und wir» aus dem Jahr 1939.

Balthasar scheint also, sowohl in der Frage seiner Väterlektüre, als auch in seiner Haltung zur Moderne, entgegengesetzte Interpretationen zuzulassen. Liegt es an der Monumentalität und der Komplexität oder am antinomischen Charakter seines Werkes? Oder an seiner lebenslangen Kritik aller Arten von «innerkirchlichen Trends»<sup>16</sup>?

Ich werde versuchen, einige Querverbindungen zwischen dem patristisch ambivalenten Ansatz Balthasars und seiner modernen (oder eben doch anti-modernen) Einstellung herzustellen. Dabei schweben im Hintergrund zwei Fragestellungen:

Einerseits der Anspruch Henri de Lubacs und teilweise auch Hans Urs von Balthasars, dass eine neue Inspiration aus den altkirchlichen und patristischen Quellen für die Theologie befreiend, erneuernd und weltoffen wirkt; d.h. der Anspruch, wonach *ressourcement* moderne-fördernd sei.

Andererseits die Einsicht, die in der heutigen orthodox-theologischen Diskussion immer mehr hervorgehoben wird<sup>17</sup>, dass eine programmatische, neopatristische Theologie auf Dauer nicht moderne-tauglich sein kann. Gerade im orthodoxen Bereich war der – auch in den 1930er Jahren entstandene – Ruf «zurück zu den Vätern», wofür paradigmatisch Georges Florovskys Ansatz steht, nicht nur eine Kampfansage an die westliche, neuscholastische Entfremdung der orthodoxen Schultheologie, sondern sie wurde, von einigen Florovsky-Schülern und z.T. immer noch bis heute, als ein Rezept gegen jegliches *aggiornamento* der Theologie verstanden.

Damit ist die Intention verbunden, im Kontext der Zwischenkriegszeit nicht nur verschiedene Ansätze im Verhältnis zur Moderne, sondern auch unterschiedliche *ressourcement*-Verständnisse auszudifferenzieren. Meine These ist, dass Balthasar einen eigenen, modernen (weil väter-kritischen), wenn auch problematischen (weil von Stereotypen geprägten) *ressourcement*-Ansatz vertritt.

Um dies zu veranschaulichen, möchte ich zwei Aspekte behandeln: Zunächst das Verhältnis Balthasars zu Henri de Lubac und zur sog. «nouvelle théologie»<sup>18</sup>; sodann die Reflexionen Balthasars – Ende der 1930er Jahre – über die Moderne als Epoche der Theologiegeschichte und über die Verbindung zwischen Patristik und Moderne. Am Rande soll auch die Ost-West-Problematik, die mit dieser Fragestellung in dieser frühen Phase des Schrifttums Balthasars verknüpft ist, kurz angesprochen werden.

## 2. Hans Urs von Balthasar und das französische *Ressourcement*

Die Begegnung Hans Urs von Balthasars mit der Theologie der Kirchenväter fand in einem entscheidenden Moment seiner theologischen Entwicklung statt. Der junge Jesuit erlebte die zweijährige Ausbildung in der Hochschule für Philosophie in Pullach bei München (1931–1933) als einen enttäuschenden Weg durch die «Wüste der Neuscholastik»<sup>19</sup>. Der Grund dieser Enttäuschung sollte vor dem Hintergrund des bisherigen Bildungsweges Balthasars verstanden werden: erstens sein Studium der Germanistik, wodurch ein be-

sonderer Zugang zur Welt der Theologie vorhanden war. Zweitens die sich während der Studienzeit in Pullach entfaltende Freundschaft mit Erich Przywara («der größte Geist, dem ich begegnen durfte»<sup>20</sup>), der Balthasar ermutigte, «die Schulphilosophie in Gelassenheit zu lernen»<sup>21</sup> und seinen theologischen Horizont durch unmittelbares Befassen mit den Werken Augustins, Thomas aber auch der modernen Philosophie – wie z. B. Heidegger – zu erweitern.<sup>22</sup> Balthasar betonte auch später den starken Einfluss Przywaras auf seine theologische Entwicklung.

Die Fortsetzung der Ausbildung in der ebenfalls ordenseigenen Stätte Lyon-Fourvière (1933–1937) bedeutete keine grundlegende Verbesserung, sondern trug für ihn den Charakter eines «verbissenen Ringens mit der Trostlosigkeit der Theologie, dem, was die Menschen aus der Herrlichkeit der Offenbarung gemacht haben»<sup>23</sup>.

Der theologische Trost dieser Jahre war die Begegnung mit Henri de Lubac, der zwar an der Universität in Lyon lehrte, aber seit 1934 im Jesuitenkolleg Fourvière wohnte. Um ihn herum sammelte sich eine Gruppe von jungen Jesuiten (Jean Daniélou, Henri Bouillard, Gaston Fessard), die in der von ihm erschlossenen Theologie der Kirchenväter (vor allem Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor) Antworten auf die damalige Krise der Kirche zu finden hofften. Die Entdeckung der kirchenväterlichen Theologie hatte also den Wert einer schöpferischen Kompensation. Mehr noch, diese Zeit der intensiven Beschäftigung mit den Vätern stellt nach Meinung vieler Balthasar-Forscher, wie etwa Kevin Mongrain, «die wichtigste intellektuelle Bildungserfahrung in Balthasars Leben»<sup>24</sup> dar. In einem 1965 verfassten Rückblick auf diese Zeit schreibt Balthasar selbst:

Eines war uns – denn wir waren eine schöne, entschlossene, gefährdete Gruppe – von vornherein klar: es galt die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde [...]; denn Patristik hieß für uns: Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat.<sup>25</sup>

Hinter diesem Gedanken steckt das Grundprogramm Lubacs: Erneuerung ja, aber aus der Tradition der Kirche heraus. Das 1938 erschienene Werk Lubacs *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* ist eine Art Programmschrift für eine ganze theologische Generation geworden, welche das Denken der Väter für die Erneuerung des Lebens der Kirche fruchtbar machen wollte. In Lubac gewann Balthasar einen «Meister und Freund»<sup>26</sup> und einen «großen Anreger»<sup>27</sup>; aber auch Lubac erkannte schon damals in dem jungen Jesuiten ein «Genie»<sup>28</sup>.

Man hat im Nachhinein diese ganze Generation von französischen Theologen als «nouvelle théologie» bezeichnet, wobei diese Bezeichnung in den

1940er Jahren von ihren Kritikern als Diffamierung eingeführt wurde.<sup>29</sup> Zu dieser Generation gehörten nicht nur Henri de Lubac, sondern auch die Dominikaner Yves Congar, Marie-Dominique Chenu und Henri-Marie Féret. In der Ansicht des Belgiers Jürgen Mettepenningen, seien diese Dominikaner die Vertreter der «ersten Phase» der «nouvelle théologie» gewesen, erst dann wären die Jesuiten Lubac, Henri Bouillard und Jean Daniélou zu erwähnen.<sup>30</sup>

Lubac selbst ging es nicht um die Einführung einer «neuen Theologie», sondern um eine patristisch inspirierte Neubesinnung auf die Konstanten jeder christlichen Theologie, worunter u. a. folgende zu zählen wären: eine positive Betonung der Geschichtlichkeit der Menschwerdung bzw. der Kirche; eine erweiterte Auslegung der Hl. Schrift im Sinne des alexandrinischen mehrfachen Schriftsinns; eine besondere Akzentsetzung auf die Katholizität der Kirche, als Ausdruck für die Sendung der Kirche in der ganzen Welt; eine Verabschiedung des statischen Offenbarungsbegriffs der Neuscholastik.<sup>31</sup> Alle diese Schwerpunkte der so genannten «nouvelle théologie» finden sich bei Hans Urs von Balthasar wieder.

Dennoch, bei genauerem Betrachten werden Unterschiede zwischen dem *ressourcement*-Ansatz der französischsprachigen Gruppe um Henri de Lubac (aus der bereits während des Zweiten Weltkriegs das Projekt *Sources Chrétiennes* entstand) und dem theologischen Programm Balthasars sichtbar. Denn bei Lubac sind die Kirchenväter, wie er in seiner «Einleitung» zum Werk «Katholizismus» sagt, «Väter im Glauben», die auch «noch die Kirche unserer Tage zu nähren vermögen»<sup>32</sup>. De Lubac ist kein kritischer Väterinterpret, sondern ein Schüler, der den ganzen, vergessenen Schatz der Patristik ans Tageslicht bringen will: er sucht die großen Konstanten der kirchlichen Tradition, sucht das Gemeinsame und ist der «tiefen Einheit bewusst», die diejenigen teilen, die «der einen Kirche treu geblieben sind».<sup>33</sup> Balthasar hat hier einen anderen Zugang, von dem noch die Rede sein wird.

Hier ist sich die Balthasar-Forschung uneinig. Während Rudolf Voderholzer Balthasar als den deutschen Ableger der «nouvelle théologie» verstehen will<sup>34</sup>, unterstreicht Edward Oakes in einem Beitrag aus dem Jahr 2012 die Unterschiede zwischen der Perspektive Lubacs und derjenigen Balthasars.<sup>35</sup>

Diese Ambivalenz der Verhältnisbestimmung Balthasars zur «nouvelle théologie» hat gewiss nicht nur mit der späteren Entwicklung des Schrifttums Balthasars zu tun, sondern bereits mit dem eigenen Selbstverständnis, das er bereits Ende der 1930er Jahre, nach der Rückkehr aus Frankreich, in Aufsätzen zu skizzieren beginnt. Dafür steht paradigmatisch der Aufsatz «Patristik, Scholastik und wir» aus dem Jahr 1939.<sup>36</sup>

### 3. *Moderne als Antwort auf Patristik und Scholastik*

Darin entdecken wir einen Balthasar, der sich mit einem *ressourcement* als theologisches Programm in der Moderne nicht zufriedengeben will. Balthasar geht vom zeitgenössischen allgemeinen Phänomen einer raschen «Liquidierung» «der geistigen und kulturellen Traditionen des abendländischen Raumes» (65) aus und kritisiert dabei das «Anliegen des gegenwärtigen deutschen Katholizismus» (67), diese Krise durch eine Flucht in die «Welt der Kirchenväter [...], der unverfälschten Quellen» (66) zu lösen, in Form einer «fast romantischen Sehnsucht» nach einem «verlorenen Paradies» (67). Zu diesem vermeintlichen Paradies würde in erster Linie das östliche Christentum gehören, in dem «wie durch ein Wunder der Zeitlosigkeit» der «Geist der Patristik mehr oder weniger unverändert» (67) erhalten geblieben sei. Charakteristisch dafür wären: die «griechisch-byzantinisch-russische Liturgie» als Antwort auf «die volksfremde Liturgie des Westens und deren stilllose Surrogate», die «griechisch-patristische ‹Gnosis›» als Antwort auf «die säkularisierte ‹Ratio› des scholastischen Abendlandes» und schließlich die «östliche liturgisch-existentielle Mystik» als Antwort auf «die ‹Überbetonung› der hierarchischen Beamtenkirche» (67).

Dieser Nostalgie nach einer Erneuerung aus den Quellen des christlichen Ostens erteilt Balthasar eine partielle Absage. Er sei sich zwar der Notwendigkeit einer ständigen Rückschau nach der Tradition bewusst, dennoch möchte er damit nicht eine Superiorität der kirchenväterlichen Theologie – und damit der vermeintlichen «unverfälschten Quellen» – gegenüber der Scholastik bzw. der Moderne postulieren.

Durch die Unterscheidung von drei Epochen der Theologiegeschichte (Patristik, Scholastik und Moderne) versucht Balthasar eine historische Gesamtschau im Sinne eines organischen Wachstums zu skizzieren, wobei die Echtheit jeder Epoche im Maß ihrer Verwirklichung des «Grundgesetzes des Christlichen» (67;76) liege. Balthasar definiert dieses christliche «Strukturgesetz, wie es uns im Evangelium entgegentritt» (68) sowohl christologisch als auch ekklesiologisch im Sinne der grundlegenden Nichtidentität zwischen Schöpfer und Geschöpf, denn «nur wo Nichtidentität ist, ist Liebe möglich» (71). Przywaras *analogia entis* ist hier klar präsent, ohne erwähnt zu werden. Die zentrale Folge daraus ist für Balthasar, dass die Kirche in ihrer Nichtidentität mit Jesus Christus und «in ihrer Sendung an die Welt grundlegend selbst ein Stück Welt» (77) sei. Was ihr besonders zukommt, ist der Mitvollzug des Abstiegsweges Jesu Christi in die Welt; als solche ist die Kirche «grundlegend der gehorchende Mitvollzug der Abstiegsbewegung Christi in die Welt hinein, bis ins unterscheidend ‹Naturhafte› von Kreuz und Tod – und in dieser Abstiegsbewegung der Ort der Erscheinung des Göttlichen, der Ort der höchsten Einigung von Gott und Geschöpf.» (77)

Als in die Welt Gesandte erfährt die Kirche eine doppelte Artikulation: sie ist «von oben her gestiftete, übernatürliche Gemeinschaft» und zugleich «eine echt natürliche, echt menschliche und echt sichtbare Gesellschaft» (77). Das Wesen der Kirche bestehe demnach weder allein in einer liturgisch-sakramentalen, sichtbar-symbolischen Gestalt (die ostkirchlich betonte himmlische Dimension der Kirche), noch in einer rein aktiven Gesellschaft (irdische Dimension der Kirche), sondern aus beiden zusammen als Artikulationen der einen Sendung.

Nachdem er dieses «Grundgesetz» formuliert hat, wendet es Balthasar in den drei Epochen der Theologiegeschichte an. Diese wird in Form eines biographischen Lebenswegs der Kirche verstanden, wobei die Patristik «alle Tugenden der Jugend» (85) aufweist. Die Stärken der patristischen Theologie wären: eine ständige Inspiration aus der Hl. Schrift, das Herausarbeiten der christlichen Theologie von einer «lebendig-instinktiven Orthodoxie» (84) zu einer *auch* rational erklärbaren Lehre, die Einheit von Leben und Lehre und nicht zuletzt die Widerlegung der Häresien. Zugleich aber wohnt der patristischen Theologie die Gefahr «einer unbewussten Veräußerung des ursprünglichen Offenbarungsgutes» inne. Damit gemeint ist eine neuplatonisch gefärbte «Gefahrenzone» (85), welche in den Tiefen des altkirchlichen Denkens liegen soll. Die Konsequenzen dieser «hypnotisierenden Kraft» (87) des Neuplatonismus auf die ostkirchliche Patristik seien vielfältig.

Um jedoch dem harnackschen Enthellenisierungsdiktat zu entfliehen, versucht Balthasar eine Mittelposition einzunehmen: die Beziehung zwischen dem christlichen Gehalt und der neuplatonisch-hellenistischen Gestalt in der griechischen Patristik sei als ein «labiles und schwer festzulegendes Symbolverhältnis» (89) kritisch zu bewerten, sie könne und dürfe jedoch als Ganze nicht in Frage gestellt werden. Die Wiederentdeckung der patristischen Tradition darf aus seiner Sicht nicht zu einer Rückkehr zu manchen «spiritualistischen» bzw. «supranaturalistischen» Tendenzen der Kirchenväter führen: «Nichts aber wäre gefährvoller, als von unserem völlig verschiedenen Standort aus eine reine, vorbehaltlose Rückkehr zum patristischen Platonismus zu fordern.» (91)

Die Scholastik – als zweite Epoche der christlichen Geistesgeschichte – wird von Balthasar als «Klärung von Grundstrukturen» verstanden, «die im Bereiche der Patristik, aus einem gewissen Mangel an Material, nicht zur vollen Durchsichtigkeit gelangen konnten» (92). Der Scholastik gelinge, vor allem in der Gnadenlehre, eine viel positivere Interpretation des Heils als «Krönung der ›Naturhaftigkeit‹ der Natur» (93). Wenn auch im Falle der Scholastik eine inhärente, der patristischen Theologie entgegengesetzte Gefahr bestehe, nämlich die des Naturalismus und der Zerreißung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Zone (vgl. 94), sei ihr Beitrag nach Balthasar unverzichtbar.

Patristik und Scholastik stehen also komplementär zueinander, wie These und Antithese. Als dritte, krönende Etappe und damit als Synthese wird das neue Paradigma der christlichen Theologie im 20. Jahrhundert herausgearbeitet, nämlich «das Gesetz der Moderne» (96). Wie im Titel signalisiert, geht es Balthasar um das «wir», um eine theologische Aufgabenstellung der zeitgenössischen Theologie, in der er selber seine Rolle sieht. Moderne ist für Balthasar eine theologische Potenz, ein theologisches Versprechen, ja, ein theologisches Programm; Patristik und Scholastik sind die notwendigen Kontrastfolien. Als Synthese bringe die Moderne inhaltlich nichts Neues gegenüber Patristik bzw. Scholastik, sondern nur «ein Zueinanderführen von bereits Angelegtem» (100), nicht zuletzt durch die Befreiung des Christlichen von den letzten «platonisch-hellenistischen Rückständen der Scholastik» (96).

Balthasar unterscheidet zwei bedeutende Schwerpunkte der christlichen Moderne: Einerseits die «fortschreitende Entdeckung und Wertung des Konkreten, Einmaligen und Geschichtlichen» (96) und die damit verbundene Aufwertung der Weltlichkeit der Welt: hier erwähnt er als begleitende Entartungsformen des «Trieb[es] ins Individuelle» den «Empirismus, Rationalismus, Deismus, Materialismus und Historismus» (97). Andererseits sieht er eine zweite Linie, die bereits mit Scotus ansetzt, und die er die «fortschreitende Betonung des Personalen» (97) im christlichen Denken nennt.

Beide Linien – volle Bejahung der menschlichen Natur und der Geschichtlichkeit und Einsicht des Personalen (wie z.B. im Verständnis der Offenbarung als «personale Selbsterschließung der göttlichen Majestät» [98]) – bilden für Balthasar das apotheotische Ende einer theologie- und ideengeschichtlichen Entwicklung. Um die Moderne hervorzuheben, muss Balthasar vor allem die Patristik als Gegenpol ausbauen: während in der Patristik nur vom «Ablegen der geschaffenen Natur» und vom «Aufstieg zum Nicht-mehr-Menschlichen» (101) die Rede sei, bestünde die Chance in der Moderne darin, «volle Transzendenz und volle Immanenz des Christlichen gegenüber der Natur» (100) stärker zu erkennen, und damit Gott als Gott und die Welt als Welt verstehen zu können: «In diese so sehr weltliche, Gott so unähnliche Welt tritt Gott ein und nimmt sie, gerade in dieser Weltlichkeit und Unähnlichkeit, in Beschlag. Gerade was sie unterscheidet [...] wird von Gott als Ort seiner Menschwerdung ausgesucht.» (98)

Moderne bedeutet Erfüllung von Patristik und Scholastik; was in der Patristik Weltabkehr ist, wird in der Moderne zur subjektiven Annahme eines Sendungsauftrags. Das Himmlisch-Liturgische ist nicht mehr nur eschatologisch gerichtet, sondern in die Welt hinein wirksam. – Wir sehen hier denselben Topos einer zwar organischen, aber korrekturoffenen Entwicklung. Interessanterweise ist für Balthasar mit der Moderne der teleologische Schluss

erreicht. Er zelebriert diese innertheologisch verstandene Moderne, ignoriert aber alle anderen Zeitphänomene, die nicht ins Bild passen.

#### 4. Warnung vor «rückgewandten Vereinseitigungen»

Balthasars Verhältnisbestimmung von Patristik und Moderne aus dem Jahr 1939 ist mehr als nur eine Selbstverortung in einer innerdeutschen, theologischen Ausrichtungsdebatte. Seine Warnung vor «rückgewandten Vereinseitigungen» (103) wie etwa ein enthusiastisches *ressourcement* der Vätertheologie oder eine rigide Neuscholastik, offenbart eine bereits in dieser frühen Phase klar formulierte, balthasarsche Konstante: der Blick auf das Ganze, auf den «Gesamtsinn des Christlichen» (103) ist entscheidend und für den Weg der Theologie in der Moderne richtungsgebend.

Dennoch lohnt sich am Rande zu fragen, welche deutsche Autoren Balthasar wohl gemeint haben kann, wenn er von den patristischen und ostkirchlichen «Anliegen des gegenwärtigen deutschen Katholizismus» sprach. Dies kann herausgefunden werden, wenn man etwa die Aufsätze aus den «Stimmen der Zeit» jener Jahre durchblättert. Autoren wie Bernhard Schultze (1902–1990) oder Max Pribilla (1874–1954) vertraten eine solche pro-ostkirchliche Richtung. Hinzu kamen weitere Stimmen: der Würzburger Professor Georg Wunderle (1881–1950) etwa, der in der wissenschaftlichen Reihe «Das östliche Christentum» der «Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Ostkirche» zwischen 1936–1939 zehn Bände zu Themen ostkirchlicher Mystik und Spiritualitätsgeschichte veröffentlichte.<sup>37</sup> Aber auch russische Religionsphilosophen wie Nikolaj Berdjajew fanden durch ihre zahlreichen Veröffentlichungen in dieser Zeit ein interessiertes Publikum. Seine Werke wurden in «Hochland» diskutiert und von Karl Muth positiv rezipiert. Balthasar muss Berdjajews Werke bereits aus seinen germanistischen Studien gekannt haben: Jonathan King und Michael Shea haben Berdjajews Eschatologie als wichtige Inspirationsquelle für Balthasars Dissertation herausgearbeitet.<sup>38</sup>

Es gab also in dieser Zeit durchaus eine Nische im deutschsprachigen Katholizismus, in der die Beschäftigung mit der Welt der Ostkirche eine Priorität darstellte. Diese könnte Balthasar mit seiner Kritik gemeint haben.

Mit weiteren, sich im Bereich der Ostkirchen betätigenden Autoren, wie Julius Tyciak (1903–1973), der 1937 ein Buch über die «Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit» veröffentlicht hatte, setzte sich Balthasar in einem weiteren Artikel desselben Jahres 1939 auseinander, der den Titel «Wendung nach Osten»<sup>39</sup> trägt. Dieselbe Warnung vor einer neuplatonischen Prägung der zwei Grundkomponenten ostkirchlicher Religiosität (nämlich spiritualistische

Gnosis und symbolische Liturgie) sprach Balthasar auch im Rahmen dieses Aufsatzes aus. Dabei unterstrich er hier eine erstrebenswerte Synthese zwischen ost- und westkirchlicher Religiosität.

Die beiden Artikel stehen in enger Verbindung zueinander: denn mit Patristik meint Balthasar in diesem Zusammenhang die griechische Patristik; diese wiederum steht für ihn für die gesamte, auch zeitgenössische ostkirchliche Spiritualität. Deshalb sei – so Balthasar – seine ein Jahr zuvor veröffentlichte Origenes-Textauswahl<sup>40</sup> «eine Art Schlüssel für die gesamte Geistigkeit des Ostens», weil «das Alexandrinische» nach wie vor die «herrschende religiöse Denkform des Ostens»<sup>41</sup> sei. Balthasar zieht eine Linie von Origenes und Evagrius bis zur Theologie der Slawophilen und sieht die ganze östliche Theologie und Spiritualität von zwei neuplatonischen Tendenzen geprägt: von einer spiritualistischen Gnosis und einer symbolischen, kosmischen Liturgie.<sup>42</sup> Von diesen zwei könne nur «der kosmische Sakramentalismus»<sup>43</sup> (d.h. die Ikonen- und Sakramententheologie) positiv in eine ost-westliche Synthese aufgenommen werden. Warum? Eine überraschende Antwort findet sich am Ende des Artikels «Wendung nach Osten»: der «kosmische Sakramentalismus» der Ostkirche böte eine Entsprechung zum «zentralen Begriff des «mythischen Denkens», das «den Kern des Religiösen im heutigen Deutschland»<sup>44</sup> ausmache. Deutscher Mythosbegriff stünde mit dem ostkirchlichen Mysteriums-begriff in «fruchtbarer Nähe».<sup>45</sup>

Darin zeigt sich, wie stark die theologiegeschichtlichen Stereotypen, die Balthasar in der Beurteilung der Patristik und der Ostkirche insgesamt verwendete, mit der zeitgeschichtlichen Befangenheit verwoben waren. Gegen die theologische Faszination für die Welt der Ostkirche und der griechischen Patristik plädierte Balthasar für eine «religiöse Mission»<sup>46</sup> der westlichen Theologie im Osten, nämlich: «die Erlösung der östlichen Religiosität von ihrem Abgleiten aus dem Symbolischen ins Gnostische und Weltflüchtige».<sup>47</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen: aus Frankreich zurückgekehrt, wo er Origenes, den Nyssener und Maximus den Bekenner durch Vermittlung Lubacs entdeckt hatte, dockt Balthasar im deutschsprachigen Raum an das ausgeprägte Interesse für die ostkirchliche Mystik und Liturgie, für Ikonen und russische Orthodoxie an. Dem begegnet er kritisch, indem er die Welt der Ostkirche auf die griechische Patristik zurückführt und auf die neuplatonischen Grundschwächen beider hinweist. Kritik der Patristik ist zugleich Ostkirchenkritik und umgekehrt. Befreiung aus der Neuscholastik darf nicht zu einem unkritischen Rückfall in eine idealisierte Patristik und/oder Ostkirchenspiritualität führen. Um dies herauszustellen, bedient sich Balthasar derselben Reduktion (griechische Patristik entspreche heutiger ostkirchlicher Religiosität), die auch Harnack in seinen Vorlesungen zum Wesen des Christentums vollzogen hatte.

## 5. Ausblick

Balthasars *ressourcement* unterscheidet sich sowohl vom Ansatz Lubacs als auch vom in derselben Zeit entstandenen, neopatristischen Ansatz der orthodoxen Theologie in einem wichtigen Punkt: die Patristik ist zwar eine Inspirationsquelle, die Kriterienlogik steht aber bei ihm im Voraus fest. Hierzu liefert u.a. Przywara das Instrumentarium. Im Vergleich mit de Lubac, für den die Väter die Garanten einer anti-individualistischen, anti-partikularistischen kirchlichen Weite, einer wiederzuentdeckenden personalen *Communio* sein sollen, sucht Balthasar bei den Vätern nicht ein Paradigma, das in die moderne Kulturwelt zu übertragen wäre, sondern er hat eine klare, fast axiomatische Vision vom Profil einer modernen Theologie (siehe seine Rede vom «Grundgesetz des Christlichen»), die die Väterzeit übersteigt. Die Väter sind dabei eine, aber nicht die einzige Andockstelle; zugleich bilden sie auch das Kontrastprogramm. Die Väterzeit hat «naiv» gelebt, was die Moderne selbstreflektiert verwirklicht.<sup>48</sup>

Darin liegt m.E. der Unterschied zum französischen *ressourcement*. Der Aufsatz «Patristik, Scholastik und wir» ist dafür paradigmatisch, aber auch die Maximus-Monographie oder seine Evagrius-Interpretation können dafür als Beispiele genommen werden. Henri de Lubac wusste das wohl, deshalb schrieb er 1975, dass zwischen Balthasar und den Kirchenvätern keine Schüler-Meister-Beziehung vorherrsche, sondern eine Art Konnaturalität.<sup>49</sup>

Gerade deshalb hat die heutige Patrologie nach wie vor Schwierigkeiten mit der balthasarschen Lektüre der Kirchenväter. Der schon erwähnte Brian Daley schreibt:

Yet Balthazar's treatment of the Church Fathers remains unsatisfactory from a number of points of view [...]. His reading of the Fathers, is puzzling eclectic [...]. The most serious criticism to be made of his treatment of the Fathers, however, seems to me to be its lack of a sense of historical context: a curious failing in someone who lays such theoretical emphasis on the positive value of the finite, on inner-worldly reality [...]. With the exceptions of his book on Maximus and his chapter on Dionysius, Balthazar's treatment of patristic authors are generally not essays one would recommend to those who seek a deeper acquaintance *with the authors themselves*.<sup>50</sup>

Doch gerade das macht Balthasar, bereits in seinen frühen Aufsätzen, zu einem gewissermaßen modernen Theologen. *Ressourcement* ist für ihn nur ein Teilprogramm, und ist damit befreit vom Autoritätsduktus des *argumentum patristicum*, das selbst in der französischen *nouvelle théologie* eine wichtige Rolle spielt: Balthasar hingegen will «eine tiefe und mutige Auseinandersetzung mit den Quellen vollziehen»<sup>51</sup>. Seine Quellen sind aber nicht nur die patristischen Monumente der Tradition, sondern auch die zeitgenössische Dichtung, die Weltliteratur, die Philosophie und vor allem die Mystik.

Durch diesen selbstbewussten Pluralismus der Quellen, der von der offenbarungstheologischen Schwerkraft einer Theologie im Geiste der Väter sich befreit hat, ohne sie zu negieren, ist Balthasar bereits in seiner frühen Phase ein moderner Theologe.

## Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Aufsatz gibt im Wesentlichen einen gleichnamigen Vortrag wieder, der am 24.5.2019 im Rahmen der internationalen und interdisziplinären Tagung «Die Ambivalenz der Moderne. Modernediskurse in der katholischen Reformtheologie der Zwischenkriegszeit» an der Universität Wien gehalten wurde.
- 2 Werner Löser, *Im Geiste des Origenes: Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt/M. 1976, 9.
- 3 Charles KANNENGIESSER, *In der Schule der Väter. Balthasars Beschäftigung mit der patristischen Theologie*, in: Karl LEHMANN – Walter KASPER (Hg.), *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, Köln 1989, 78–84, hier: 82.
- 4 Vgl. Brian E. DALEY, *Balthasar's Reading of the Church Fathers*, in: Edward T. OAKES – David MOSS (Hg.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004, 187–206.
- 5 Deirdre CARABINE, *The Fathers: The Church's Intimate, Youthful Diary*, in: Bede MCGREGOR – Thomas NORRIS (Hg.), *The Beauty of Christ. An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1994, 90.
- 6 Paul Silas PETERSON, *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formation*, Berlin und Boston 2015. Vgl. u.a. folgende Rezensionen zu diesem Buch: Jonathan S. KING, in: *Modern Theology* 33 (2017) 308–311; Raymond GAWRONSKY, in: *Journal of Jesuit Studies* 3 (2016) 685–687; Friedrich Wilhelm GRAF, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 22 (2015) 148–150; Manfred LOCHBRUNNER, in: *Theologie und Philosophie* 91 (2016) 300–303.
- 7 Vgl. Paul Silas PETERSON, *Fortschritt und Untergang: Die antimoderne Moderne in Hans Urs von Balthasars frühen Schriften*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 24 (2011) 225–247.
- 8 Ebd., 247.
- 9 John RICHES, *Hans Urs von Balthasar*, in: David F. FORD, *Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts*, aus dem Englischen übersetzt von Christoph Schwöbel, Paderborn u.a. 1993, 223.
- 10 Ebd.
- 11 Esther-Maria WEDLER, *Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne*, Würzburg 2009.
- 12 Ebd., 333.
- 13 Ebd., 338.
- 14 Carolyn CHAU, *Solidarity with the World. Charles Taylor and Hans Urs von Balthasar on Faith, Modernity, and Catholic Mission*, Oregon 2016, 154.
- 15 Vgl. ebd., 189–206.
- 16 Thomas KRENSKI, *Intransitive Kirchenkritik. Hans Urs von Balthasars Ekklesiologie als epochale Kirchenkritik*, in: Mariano DELGADO – Gotthard FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. Bd. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Fribourg 2005, 440.
- 17 Vgl. Pantelis KALAITZIDIS, *Theological, Historical, and Cultural Reasons for Anti-Ecumenical Movements in Eastern Orthodoxy*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos u. a. 2014, 134–152. Pantelis KALAITZIDIS, *From the «Return to the Fathers» to the Need for a Modern Orthodox Theology*, in: SVTQ 54 (2010) 5–36. Paul L. GAVRILYUK, *Florovsky's Neopatristic Synthesis and the future ways of Orthodox Theology*, in: George E. DEMACOPOULOS – Aristotle PAPANIKOLAOU (Hg.), *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013, 110–124.
- 18 Vgl. diesbezüglich auch meine Ausführungen: Ioan MOGA, *Kirche als Braut Christi zwischen Kreuz und Parusie. Die Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars aus orthodoxer Sicht*, Berlin 2010, 207–215.
- 19 Hans Urs von BALTHASAR, *Mein Werk – Durchblicke*, Freiburg 1990, 70.
- 20 Ebd., 10.
- 21 Hans Urs von BALTHASAR, *Prüfet alles – das Gute behaltet*, Ostfildern 1986, 9.

- 22 Balthasar verdankt Przywara grundlegende theologische Einsichten, vor allem aber das Prinzip der *analogia entis*, wodurch er die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf in ihrer Einheit und grundlegender Verschiedenheit auffasste. Der theologischen Philosophie Przywaras fühlte sich Balthasar lange Zeit verpflichtet, auch wenn später eine gegenseitige Distanzierung stattfand. Vgl. Thomas KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Main 1995, 34–54. Eva-Maria FABER, *Künder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes. Hans Urs von Balthasar und sein «Mentor» Erich Przywara*, in: Magnus STRIET – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. Br. 2005, 384–409.
- 23 Adrienne von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch, 2. Teil: Die Zeit der großen Diktate*, hg. und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Die Nachlasswerke, Bd. 9), Einsiedeln 1975, 195.
- 24 Kevin MONGRAIN, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenean Retrieval*, New York 2002, 3.
- 25 BALTHASAR, *Mein Werk* (s. Anm. 19), 37–38.
- 26 Hans Urs von BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 7.
- 27 BALTHASAR, *Prüfet alles* (s. Anm. 21), 9.
- 28 Vgl. Henri de LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 46. Zum theologischen Verhältnis zwischen Lubac und Balthasar vgl. Michael FIGURA, *Das Geheimnis des Übernatürlichen. Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac*, in: STRIET – TÜCK, *Kunst Gottes* (s. Anm. 22), 349–366.
- 29 Vgl. MOGA, *Kirche als Braut* (s. Anm. 18), 208.
- 30 Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London 2010, 31–36. 41–114.
- 31 Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Die Bedeutung der so genannten «Nouvelle Théologie» (insbesondere Henri de Lubacs) für die Theologie Hans Urs von Balthasars*, in: Walter KASPER (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (FS Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag), Ostfildern 2006, 210–212.
- 32 Henri de LUBAC, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1970, 19.
- 33 Ebd., 19–20.
- 34 Vgl. VODERHOLZER, *Die Bedeutung* (s. Anm. 31), 204–228.
- 35 Edward T. OAKES, *Balthasar and Ressourcement: An Ambiguous Relationship*, in: Gabriel FLYNN – Paul D. MURRAY (Hg.), *Ressourcement: A movement for renewed of twentieth-century catholic theology*, Oxford 2012, 278–288.
- 36 Hans Urs von BALTHASAR, *Patristik, Scholastik und wir*, in: *Theologie der Zeit. Theologische Beihefte zum Seelsorger 2 (1939) 65–107*. Zitate aus diesem Aufsatz werden im Folgenden in Klammern nachgewiesen. Vgl. diesbezüglich auch MOGA, *Kirche als Braut* (s. Anm. 18), 215–223.
- 37 Vgl. Gerd STRICKER – Peter MASER, *Theologische und kirchliche Osteuropaforschung*, in: *Osteuropa 30 (8–9/1980) 904–910*. Gregor HOHMANN, *Faszination Ostkirche. Von der «Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Ostkirche» zum «Ostkirchlichen Institut der Augustiner an der Universität Würzburg»*, in: *Die beiden Türme 48 (2012) 104–111*.
- 38 Vgl. Jonathan S. KING – Michael SHEA, *The Role of Nikolai Berdyaev in the Early Writings of Hans Urs von Balthasar: A Contribution to the Question of Balthasar's Appropriation of Sources*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 20 (2013) 226–257*.
- 39 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Wendung nach Osten*, in: *StZ 136 (1939) 32–46*.
- 40 ORIGENES, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1938.
- 41 BALTHASAR, *Wendung nach Osten* (s. Anm. 39), 34.
- 42 Vgl. MOGA, *Kirche als Braut* (s. Anm. 18), 224–226.
- 43 BALTHASAR, *Wendung nach Osten* (s. Anm. 39), 43.
- 44 Ebd.
- 45 Ebd.
- 46 Ebd., 45.
- 47 Ebd.
- 48 Hans Urs von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 16.
- 49 Henri de LUBAC, *Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*, in: *IKaZ 4 (1975) 400*.
- 50 DALEY, *Balthasar's Reading* (s. Anm. 4), 202.
- 51 Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln <sup>3</sup>1990, 224–225.

## Abstract

*Between the Fathers and Modernity: On Hans Urs von Balthasar's «Ressourcement».* The essay examines the profile of the early theology of Hans Urs von Balthasar in the tension between the French «ressourcement» movement and the theological understanding of modernity. The author emphasizes a sensitive difference between the approach of Henri de Lubac and the approach of Balthasar regarding the role of the (Greek) Fathers in the renewal of contemporary theology. The programmatic article «Patristik, Scholastik und wir» can be seen as a key of the modern-theological self-confidence of the early Hans Urs von Balthasar and at the same time as another type of «ressourcement».

*Keywords: Patristics – Modern Theology – Dogmatics – Interwar Period*