

1996

# Erlöstes und Unerlöstes Paradox oder Balthasars Leiden um das "tiefliegende Wahre"

Johann G. Roten

University of Dayton, [jroten1@udayton.edu](mailto:jroten1@udayton.edu)

Follow this and additional works at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies)

---

### Recommended Citation

Roten, Johann G. (1996) "Erlöstes und Unerlöstes Paradox oder Balthasars Leiden um das "tiefliegende Wahre", *Marian Library Studies*: Vol. 25, Article 2, Pages 3-90.

Available at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies/vol25/iss1/2](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol25/iss1/2)

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact [frice1@udayton.edu](mailto:frice1@udayton.edu).

Johann G. ROTEN, S.M.

# ERLÖSTES UND UNERLÖSTES PARADOX

oder Balthasars Leiden um das "tiefliegende Wahre"



Marian Library Studies

New Series 25: 3-89

1996-97

University of Dayton

Dayton, Ohio

# ERLÖSTES UND UNERLÖSTES PARADOX ODER BALTHASARS LEIDEN UM DAS "TIEFLIEGENDE WAHRE"

INHALTSVERZEICHNIS	5
ABKÜRZUNGEN	7
EINFÜHRUNG: Balthasars Leiden um das "tiefliegende Wahre"	9
*I. Das unerlöste Paradox	13
1. Die Denkform der Paradoxalität	13
2. Das Paradox bei H. de Lubac	18
3. Das unerlöste Paradox	22
.1 Die drei Grunderfahrungen des Widerspruchs	24
.2 Der natürliche (vorchristliche) Mensch und seine widersprüchliche Natur	26
1) Geist und Leib	27
2) Mann und Frau	29
3) Individuum und Gemeinschaft	31
.3 Wer bin ich?	34
II. Die fliehenden Pole	36
1. Die Grundfigur des Dualen	37
.1 Mythos	37
.2 Philosophie	39
.3 Lebensweisheit	42
2. Die verschiedenen Spielformen des Dualen	44
.1 Der Osten oder der Westen	47
.2 Das kosmologische oder das anthropologische Weltbild	50
.3 Wissen oder Tun	55
.4 Transzendenz oder Immanenz	59
.5 Ausbruch oder Durchbruch	63
.6 Entfremdung oder Bescheidung	66

\* Diese Einteilung (I, II, III) entspricht den Kapiteln VI, VII und VIII, die den zweiten Teil (Die fliehenden Pole) der Gesamtarbeit ausmachen. Siehe die Darstellung der Gesamtübersicht in MLSt, n.s. 24, 1992-95, ss. 177 u.f.

III. Das erlöste Paradox	72
1. Die Endlichkeit zwischen Positivität und Negativität	74
2. Das "Unendliche" im Endlichen	76
3. Das Gesetz der Umkehrung	77
4. Das Paradox in der Umkehrung	79
.1 Das Heil als Paradox	80
.2 Erlöstes Paradox	83
5. Erlöstes Paradox im Vollzug	86

## ABKÜRZUNGEN

Albus II	Albus, M., Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, in: Herder Korrespondenz 30, 1976, 72-82.
Apo I	Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 1: Der deutsche Idealismus, A. Pustet, Salzburg 1937, 734 S.
Apo II	Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 2: Im Zeichen Nietzsches, A. Pustet, Salzburg 1939, 419 S.
Apo III	Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 3: Die Vergöttlichung des Todes, A. Pustet, Salzburg 1939, 459 S.
BG	Das betrachtende Gebet, Johannes Verlag Einsiedeln, 1955, 292 S. – 4. Auflage 1977.
ChA	Der Christ und die Angst, Johannes Verlag Einsiedeln, 1951, 96 S. – 6. Auflage 1989.
ChM	Christlich meditieren, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1984, 92 S.
DK	Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet, Johannes Verlag Einsiedeln, 1977, 95 S. – 3. Auflage 1979.
GeP	Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der phil. Fak. I der Universität Zürich, Selbstverlag des Verfassers, Zürich 1930, 219. S.
GiF	Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963, 357 S.
GiL	Glaubhaft ist nur Liebe, Johannes Verlag Einsiedeln, 1963, 102 S. – 4. Auflage 1985.
H III/I	Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/I: Im Raum der Metaphysik, Johannes Verlag Einsiedeln, 1965, 1000 S. – 2. Auflage 1975 in 2 Bänden: 1. Altertum, 1-370; 2. Neuzeit, 371-998.
H III/II,2	Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd III/II,2. Teil: Neuer Bund, Johannes Verlag Einsiedeln, 1969, 540 S. – 2. Auflage 1988.
HdL	Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk, Johannes Verlag Einsiedeln, 1976, 100 S.
HdW	Das Herz der Welt, Arche Verlag, Zürich 1945, 164 S. – 4. Auflage 1988, Schwabenverlag Ostfildern (mit neuem Vorwort).
K	Katholisch, Johannes Verlag Einsiedeln, 1975, 93 S. – 2. Auflage 1975.

- Kehl II Kehl, M., Hans Urs von Balthasar. Ein Portrait, in: In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, hrsg. zusammen mit W. Löser, Freiburg im Br. 1980, 13-60.
- KJH "Du Krönst das Jahr mit Deiner Huld". Radiopredigten, Johannes Verlag Einsiedeln, 1982, 292 S.
- KL Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Zweite, völlig veränderte und angereicherte Auflage. Johannes Verlag Einsiedeln, 1961, 691 S.
- Klar Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Herderbücherei Bd. 393, Freiburg 1971, 190 S. – 4. Auflage 1978, Johannes Verlag Einsiedeln.
- Löser II Löser, W., Im Geist des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Diss. Univ. Freiburg i. Br. 1975, Josef Knecht, Frankfurt 1976, 280 S.
- MP Mysterium Paschale, in: Mysterium Salutis, III/2, Benziger Verlag, Einsiedeln 1969, 133-327.
- Nklar Neue Klarstellungen, Johannes Verlag Einsiedeln, 1979, 175 S.
- PI Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Johannes Verlag Einsiedeln, 1974, 455 S.
- SC Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Johannes Verlag Einsiedeln, 1967, 480 S. – 2. Auflage 1988.
- SV Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Johannes Verlag Einsiedeln, 1960, 525 S. – 2. Auflage 1971.
- TD I Theodramatik I. Prolegomena, Johannes Verlag Einsiedeln, 1973, 622 S.
- TD II/1 Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 1. Teil: Der Mensch in Gott, Johannes Verlag Einsiedeln, 1976, 400 S.
- TL I Theologik I. Wahrheit der Welt, Johannes Verlag Einsiedeln, 1985, XX und 300 S
- TL II Theologik II. Wahrheit Gottes, Johannes Verlag Einsiedeln, 1985, 336 S.
- VC Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Johannes Verlag Einsiedeln, 1960<sup>2</sup>, 300 S.
- W Wahrheit. Bd. I: Wahrheit der Welt, Benziger Verlag, Einsiedeln 1947, 312 S.
- WiCh Wer ist ein Christ? Benziger Verlag, Einsiedeln 1965, 128 S.; Herderbücherei Bd. 335, Freiburg 1965. – 4. Auflage 1983, Johannes Verlag Einsiedeln.
- Wis Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Johannes Verlag Einsiedeln, 1972, 165 S.
- Wz Das Weizenkorn. Aphorismen, Räber Verlag, Luzern 1944, 136 S. – 3. Auflage 1989, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg.

## EINFÜHRUNG: BALTHASARS LEIDEN UM DAS "TIEFLIEGENDE WAHRE"

Wir begegnen in Hans Urs von Balthasar einer Persönlichkeit, die, aufs Ganze gesehen, von gewaltigen Kräften besessen und getrieben war. Kräfte, wie sie in einem Pulverfass stecken, und die nur deswegen nicht ohne weiteres als explosives Potential erfasst werden können, weil sie nach aussen hin durch einen Wall souveräner persönlicher Haltung und Fassung abgedeckt werden. Entgegen den Eindrücken, die eine bis auf wenige harte Einschnitte flach verlaufende Lebenslinie und ein über Jahrzehnte scheinbar ereignisloses Gelehrten-dasein suggerieren, birgt die Biografie Balthasars Zünd- und Spaltstoff genug, um ein getriebenes, vielleicht sogar ein gespaltenes Wesen keimen und ausarten zu lassen. Balthasar ist keine Persönlichkeit von fader Glätte und eintönig dahinplätschernder Alltäglichkeit. Man darf sich ihn nicht als einen seit jeher und immerzu in unschuldigem Einerlei aufgehobenen Menschen vorstellen. Da ist bei Balthasar der geistige Machtinstinkt, die titanische Gebärde, der gargantueske Hunger nach Synthese, eine gewisse erbliche Vorbelastung als Baumeister geistiger Welten und die geheime Versuchung der Identität nach deutsch-prometheischem Muster.

Und da ist neben der zentrifugalen Kraft – sie gleichsam aufhebend und umfunktionierend – der Gegendruck, eine zentripetale Energie, die den Menschen Balthasar presst, bricht und als Sendung austeilt. Das gewaltige schriftstellerische Werk, das Balthasar zu Ehre des Geistes errichten wollte, wird am Ende zum Ausdruck einer Doppelsendung, in der nach mir und dir nicht mehr unterschieden wird. Höchster Stolz und Auszeichnung sind für Balthasar nicht der Umfang und die Originalität einer umfassenden Systematik, sondern die oft in pflichttreuer Schreibarbeit bereitwillig verfassten Auftragschriften für alle möglichen guten Zwecke. Ähnlich verhält es sich mit den Denkkonturen Balthasars. Wer – wie er – das Ganze in Händen haben will, dem kann unversehens zustossen, dass er mit leeren Händen dasteht. Und wer dazu das Ganze und das Konkrete zugleich fassen will, der läuft Gefahr, dass beide unter der Hand wie fliehende Kräfte auseinanderstieben. Kann ferner die Bejahung zur dominanten Geisteshaltung werden, wenn nicht gleichzeitig oder vorausgehend ein starker Gegendruck aus der Verneinung her kommt?

Wenn wir die Summe aus den balthasarschen Wasserzeichen als Sendung, Verdankung und Bejahung identifizieren können<sup>1</sup>, dann ist damit in erster Linie das Fazit einer geistigen Entwicklung und Reifung gemeint. Sie sind die Frucht einer buchstäblich zu verstehenden Erlösung. In der Sendung wird der titanische Geist Balthasars eingefangen und geschirrt. Er wird in Dienst genommen und durch diesen Dienst von der eigenen Ohnmacht erlöst. Die prometheische Geste des All-Baumeisters verwandelt sich in der Verdankung zur hinweisenden Gebärde auf den Allesge-

<sup>1</sup> J. Roten, Im Zeichen der Ellipse, Marian Library Studies (Dayton) 24 (1992-95), 140-176.

ber und Schöpfer jeden grossen Werkes. Die Bejahung endlich ist die einzige tragfähige und verbindende Brücke zwischen den Widersprüchen und Gegensätzen der geistigen Wirklichkeiten. Dabei kann das Bild von der Brücke noch einmal in die Irre leiten. Die Brücke bringt zwei Unvereinbarkeiten einander näher, ohne diese jedoch zu überwinden. In der Bejahung hingegen werden sie unterfangen und im grösseren Ganzen aufgefangen: Bejahung ist das Bekenntnis zu diesem vom diskursiven Geist nicht erfassbaren grösseren Ganzen.

Die so für den Leser aufgefrischte Entwicklung der balthasarschen Geistesbiographie kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Duale tief in Balthasars Denkstrukturen eingelassen ist. Zuerst wohl als eine allgemeine Veranlagung des an der abendländischen Kultur geschulten Geistes, dessen Geschichte ein fortwährendes Oszillieren zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen darstellt. Darüber hinaus reflektiert sich im Dualen das ebenso starke geistige Bedürfnis, nichts von der zu erkennenden Wirklichkeit preiszugeben und auszulassen, selbst dort nicht, wo diese Wirklichkeiten gegeneinander stehen oder sich scheinbar gegenseitig ausschliessen. Die dialektische Färbung des balthasarschen Denkens reicht unseres Erachtens bis hinein in den existentiellen Bereich, dorthin, wo der Gegensatz zur Spannung und die intellektuelle Herausforderung zur persönlichen Zerreissprobe werden kann. Sendung, Verdankung und Bejahung sind nicht Gebilde des selbstherrlichen Verstandes. Sie weisen tiefer, bis zu den dunkel-lebendigen Quellen unserer Geschöpflichkeit. Diese und der immerzu versuchte Selbststand des Menschen liegen miteinander im Hader, der auch in der Erlösung fortbesteht und bis zuletzt ausgetragen werden muss. Das Zeichen des Dualen lässt sich auch hier nicht verwischen. Es tritt um so kräftiger hervor, je stärker die Persönlichkeit ist. Balthasars Denkstrukturen sind so geprägt, aber auch sein sprachliches Formulieren, das spontane Lebensgefühl und der Erfahrungshorizont artikulieren sich am Dualen und übersteigen es unermüdlich in immer neuen Herausforderungen der gebrochen erscheinenden Wirklichkeit.

Diese natürlich-spontane Verfassung Balthasars am Werke nachzuweisen, ist das unmittelbare Ziel der folgenden Seiten. Wir bewegen uns dabei in einer Zone des Ueberganges und der unterschwellig treibenden Kräfte, deren Wirk- und Zeugungskraft gewissermassen am negativen Relief der herauszutreibenden Gestalt ablesbar sind. Wir haben das weite Werk nach diesem Wirklichkeitsbefund abgesucht und kommen zu dem Schluss, dass die Wirklichkeit, von der aus Balthasar denkt und die er übersteigend bedenkt, eine duale Verfassung aufweist. Wir können dieses Bedenken getrost als Leiden um das "tiefliedend Wahre" bezeichnen, denn Balthasars Denken lebt in einer ständigen "Erwartung der Synthese", wie nur ein Denken es kann, das auf die Fülle unermüdlich ausgerichtet bleibt. Leiden auch deshalb, weil es im Bewusstsein lebt, dass, je höher die Wahrheit, desto grösser auch das Paradox sein wird. In diesem Prozess erfährt das Denken einerseits eine besondere Dynamisierung, doch erahnt es ebenfalls, dass sein Höhepunkt nur im mystischen Leben erreicht werden kann. Wer sich auf das Leiden um das "tiefliedend Wahre" einlässt,



dem ist zudem ein Leben in der Schwebе beschert. Nichts darf ausgelassen, nichts darf vereinseitigt werden, zugleich ist der Blick auf das Ganze zu richten und durch es bestimmen zu lassen. Das Leiden um das 'tiefliedend Wahre' ist so mit einem Aufenthalt an unbequemem Standort verbunden, der weder persönlich befriedigt und sichert, noch festes Besitzrecht und Machtstellung gegenüber der Wirklichkeit einträgt. Der Weg zum "tiefliedend Wahren" ist ein fortwährendes Springen über den eigenen Schatten, er ist gebunden an die Verpflichtung zur Selbstaufgabe, ein sowohl diskursiv wie existentiell an Sendung, Verdankung und Bejahung artikuliertes Messen und Gemessenwerden von der Wirklichkeit. Diese Ueberlegungen zur dual dialektisch-paradoxalen Wirklichkeitsbetrachtung sind nicht auf einzelne und vom Ganzen des Werkes abgetrennte Kapitel des balthasarschen Denkens beschränkt, sie sind im Gegenteil überall anwesend: als Grundbefindlichkeiten des menschlichen Wirklichkeitsverständnisses, aber auch als Einteilungsprinzipien gegenüber Natur und Uebernatur. Wir werden deshalb versuchen, dem Paradoxon auf allen Etagen des balthasarschen Denkens und Werkens nachzugehen, um seine jeweilige Ausformung und die daraus erwachsenden Konsequenzen nachzuzeichnen.

Es soll vorerst die Tragik der menschlichen Bruchstückhaftigkeit und Unvollendbarkeit vor Augen geführt werden, um dann in der Folge die allmähliche Konzentration zur Ellipse umso dramatischer und eindrücklicher vor Augen führen zu können. Im Symbol der Ellipse ist ein Programm angekündigt, das über Zerbrochenheit und Unvollendung hinausweist. Es deutet an, dass unser Geist unterhalb jeder Dialektik bereits bejaht. Und indem wir hier auf die Paradoxalität eintreten, beschreiten wir auch den obligaten Weg vom unerlösten Verstehen über das erlösende Gehorchen zum erlösten Gehorchen-Verstehen. Daher das Unterscheiden nach unerlöstem und erlöstem Paradox im ersten und dritten Kapitel. Das Zwischenstück ist sowohl ein geschichtsträchtiger Beleg für das unerlöste Paradox, wie auch in anderer Hinsicht die negative Bedingung zur Notwendigkeit des erlösten Paradoxes. Im Begriff des Paradoxen wird das durchgehend anwesende Leiden um das tieferliegende Wahre aufgefangen. Nach de Lubac ist nicht nur der Mensch ein lebendiges Paradox, das Evangelium voller Paradoxe und, für die Kirchenväter, das Ereignis der Menschwerdung – "selbst das Wort selber ist paradox"<sup>2</sup>. Seit S. Francks "Paradoxa" (Ulm 1534) spricht man von Paradox, wenn ein Satz einer gängigen Meinung (Doxa) widerspricht, und von dieser im Unterschied zur Antinomie nicht nur als Widerspruch, sondern verschärft als Widersinn zu scheinbar Evidentem angesehen wird.

Aber schon bei den Vorsokratikern ist das Paradox als rhetorisches Stilmittel beliebt. Heute hat der Begriff in der Grundlagenlehre der exakten Wissenschaften einen Stamplatz. Die grösste Verwendung findet der Ausdruck aber auf jenen Wis-

<sup>2</sup> Henri de Lubac, Glaubensparadoxe, Johannes Verlag Einsiedeln, 1972, 8.

sensgebieten, die mit den Aporien des menschlichen Denkens an vorderster Front konfrontiert sind: in Philosophie und Theologie. Christliche Theologie spricht in Paradoxien, wenn es um Fragen der Inkarnation und der Gnadenlehre geht. Aufschlussreich ist die Bemerkung Vorgrimlers, dass "in der evangelischen Theologie ... Paradoxilität weithin die Denkform schlechthin" ist<sup>3</sup>. Versteht man unter Paradoxie alles, was sich nicht in den Kategorien des "common sense" unterbringen lässt, so gibt es neben dem offensichtlich Falschen auch das "tiefliegende Wahre". Die Wahrheit wird nach Schopenhauer meist als paradox oder trivial verschrien. Sie kann nur kurze Siegesfeste feiern<sup>4</sup>. Die Philosophiegeschichte ist reich besetzt mit Sätzen, die als Kurzformeln paradoxalen Charakter haben. Es sei an den Homo-Mensura-Satz des Protagoras erinnert; an Aristoteles Satz, dass die Wirklichkeit früher ist als die Möglichkeit; an die eigentliche Realität der Ideen bei Platon, usw. Im Auge zu behalten ist auch die Feststellung, dass ein paradoxer Satz einer gängigen Erwartung widerspricht, also gewissermassen einen Ueberraschungseffekt beinhaltet, etwa im Sinne der ciceronischen Paradoxie-Definition... "mirabilia contraque opinionem omnium"<sup>5</sup>. Die Denkform des Paradoxes ist hier nicht zuletzt ein bewusst oder unbewusst didaktisches Hilfsmittel, um den Menschen zum balthasarschen "Verwundern" aufzufordern.

Inwieweit ist Balthasars Denken von der Denkform des Paradoxes gekennzeichnet? Welchen Stellenwert hat die Paradoxalität im Kontext des Werkes? Wir können diesen Fragen nicht im einzelnen nachgehen, aber ebenso wenig dürfen wir ihnen ausweichen, denn sie legen sich jedem Balthasar-Leser quer und aufdringlich über den Weg. Wer sich wie Balthasar immer in engstem Schulterschluss mit dem Analogiedenken befindet, der wird zuerst und immer wieder an den paradoxen Charakter des Menschen und der Wirklichkeit stossen. Wer in Analogie denkt, der will vom Ganzen und zum Ganzen hin denken. Die unmittelbarste Feststellung des so ungeschützt Denkenden ist die des Nie-ganz-Aufgehens. Wer es darauf abgesehen hat, alle Dimensionen der Wirklichkeit in eine ursprüngliche Synthese zu überführen, der wird seinen Geist lange an der sperrenden Wirklichkeit wundreiben. Ja, selbst das Analogiedenken kann den Menschen nicht von sich selber erlösen, weil Denken allein keine erlösende Zauberkraft besitzt.

Die ganze Wirklichkeit kann nicht anders als paradox bezeichnet werden. Je nach dem besonderen Blick ist das Paradox unerlöst, oder aber erlöst. Die Demarkationslinie zwischen den beiden Welten kann nur durch die Inkarnation Gottes überwunden und im Analogiedenken in etwa denkerisch nachvollzogen werden. Bevor wir diesen diskursiven Vollzug bei Balthasar aufzeigen, geht es darum die Bestandesauf-

<sup>3</sup> LThK, VIII, 75.

<sup>4</sup> vgl. A. Schopenhauer, Vorrede zur 1. Auflage von "Welt als Wille und Vorstellung", 1819.

<sup>5</sup> vgl. dazu RGG, V, 1901, 100r.

nahme der Wirklichkeit zu machen. Es wird sich vor allem die unerlöste Wirklichkeit als Paradox weisen, da der Mensch mit seiner Widersprüchlichkeit hier hilflos allein ist. Das erlöste Paradox wird den Widerspruch nicht einfach auflösen. Er wird in eine neue Dimension enthoben, wo er für das glaubende Auge die durch den Verstand nie einfassbaren Konturen des Mysteriums annimmt. Der Brückenschlag zwischen unerlöstem und erlöstem Paradox kann an einem Axiom der Hochscholastik veranschaulicht werden, in dem ausgesagt ist, dass "jenes Wesen, das das vollkommene Gut anstrebt, obschon es dazu fremder Hilfe bedarf, adeliger ist, als das Wesen, das ein nur unvollkommenes Gutes aus eigenen Kräften zu erreichen vermag". Das bedeutet: es macht gerade den einmaligen Adel der Natur des Menschen aus, dass er mit allem, was er ist und kann, auf das über-natürliche Gute, auf "die personale, heilsschaffende Begegnung mit dem dreifaltigen Gott hinstrebt, ohne sie aus eigener, natürlicher Kraft erreichen oder auch nur fördern zu können"<sup>6</sup>.

## I. DAS UNERLÖSTE PARADOX

Balthasars Verständnis von Paradoxalität beginnt mit dem "unerlösten Paradox". Es wird der folgende Abschnitt auch die willkommene Gelegenheit sein zu zeigen, dass unerlöste Paradoxalität faktisch und notwendig in ein polares Denken auseinanderbricht, das nur im dritten, verbindenden Weg wieder eingefasst werden kann. Vorerst geht es jedoch um einen grundsätzlichen Einblick in die Denkform der Paradoxalität.

### 1. Die Denkform der Paradoxalität

Das Bedeutungsspektrum der Paradoxalität ist breit. Nach Joest herrscht vom Altertum bis zur Barockzeit die praelogische Bedeutung vor. Der Paradox ist etwas, das "der allgemeinen Meinung und Erwartung zuwiderläuft, sich aber dennoch als zutreffend bzw. wirklich erweist"<sup>7</sup>. Danach und bis in die Gegenwart ist die logisch akzentuierte Bedeutung vorherrschend, wonach das Paradox "eine speziell denkanstössige Behauptung (ist, JR), die den Forderungen der Logik widerspricht oder zu widersprechen scheint. Vorausgesetzt ist..., dass es sich jedenfalls der Intention nach um eine sinnvolle Behauptung handelt, die in derjenigen Wirklichkeit, von der die Rede ist, ihren ganz bestimmten Grund hat"<sup>8</sup>. Innerhalb des logischen Paradoxon geziemt es sich nach scheinbarem oder nicht auflösbarem Widerspruch zu fahnden, auch "synthetisierbares" und "nicht-synthetisierbares" Paradoxon genannt. Wo das

<sup>6</sup> Kehl II, 41.

<sup>7</sup> W. Joest, *Dogma und Denkstrukturen*, Göttingen 1963, 117.

<sup>8</sup> ebd; vgl. auch K. Schilder, *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon*, Kampen 1933.

Paradox synthetisierbar ist, ist die Möglichkeit gegeben "den in der paradoxen Formulierung enthaltenen Anstoss auf dem Wege einer logischen Synthese durch begriffliche Differenzierung usw. zu beseitigen"<sup>9</sup>. Im anderen Fall kann nur von einer logisch gebrochenen Form die Rede sein. Die logisch gebrochene Form ist als Kontradiktion einzustufen, d.h. als Gegenüber von These und Antithese. Das Verständnis der Kontradiktion enthält zwei Erklärungsvarianten: die Antinomie und die Polarität. Die Antinomie arbeitet mit einem negativen Vorverständnis von Kontradiktion und schliesst deshalb auf Unhaltbarkeit der Aussage. Anders liegen die Verhältnisse bei der Polarität. Die Grenze der Logik wird positiv interpretiert: "In der Polarität gelten These und Antithese der Antinomie als Korrelation. Der Gegensatz ist jetzt zum Gegenteil geworden"<sup>10</sup>. Es muss eine strenge Trennung zwischen der Paradoxie im logischen Sinn und der Paradoxie als Antinomie vorgenommen werden. Die Paradoxien sind entweder komplementär oder supplementär. Entsprechend lassen sich komplementäre und supplementäre Dialektiken unterscheiden. Es besteht also ein enges Verhältnis zwischen Paradoxie und Dialektik. In der Komplementarität finden wir die Auffassung von Wechselbeziehungen, Korrelationen und Polaritäten. Die supplementäre Dialektik kennt keine umkehrbaren Gleichungen, da sie in eine bestimmte Richtung weisen (z.B. die Höherstellung eines der Pole). Der Begriff der Dialektik ist vieldeutiger als jener der Paradoxalität, so dass gesagt werden kann: "Ein Paradox ist immer eine dialektische Aussage, aber nicht jede dialektische Aussage ist ein Paradox"<sup>11</sup>. Schroer findet weiter, dass supplementäre Paradoxien durch die Kombination zweier Aspekte entstehen und auf eine Aequivokation zurückgehen und, hermeneutisch gesehen, eine "dialektische Analogie" bedeuten<sup>12</sup>.

Es wird nicht manche Erörterung zum Paradoxon geben, die ohne Kierkegaard und seinen Beitrag zur Frage auskommen könnte. Zudem sind die Verbindungen zwischen Kierkegaard und Balthasar offensichtlich genug, um auch für des letzteren Auffassung vom Paradox etwas abzuwerfen. Wichtiger als eine eingehende Kategorisierung ist die Leidenschaftlichkeit mit der Kierkegaard nach dem Paradox denkt: "Das Paradox ist das eigentliche Pathos des intellektuellen Lebens, und wie nur grosse Seelen Leidenschaften ausgesetzt sind, so sind nur grosse Denker dem ausgesetzt, was ich Paradoxe nenne, welche nichts anderes sind als unvollendete grandiose 'Gedanken'"<sup>13</sup>. Es werden hier zwei Motive angeschlagen, die für das paradoxe Denken Kierkegaards massgebend sind: die Betonung der Leidenschaft und der Begriff der Unvollendetheit. Die Grunddialektik Kierkegaards zwischen existentiell

<sup>9</sup> Joest, 119.

<sup>10</sup> H. Schroer, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag der theologischen Logik, Göttingen 1960, 35.

<sup>11</sup> Schroer, 46, Anm. 58.

<sup>12</sup> Schroer, 50/51; 199.

<sup>13</sup> Schroer, 69.

ken und abstraktem System kommt so zum Ausdruck, und wird in der Anwendung auf das Christentum noch verschärft: "Die Idee der Philosophie ist die der Mediation, die des Christentums das Paradox"<sup>14</sup>. Wechselbegriffe für Kierkegaard sind "paradox" und "absurd"; erwähnt wird "Inkommensurabilität", doch hat das Paradox ebenfalls die Konnotation des Wunders, die "Möglichkeit des Aergernisses" oder das "Zeichen des Widerspruchs". Ein weiteres Äquivalent für "paradox" ist "dialektisch"<sup>15</sup>. Inhaltlich bezieht sich das Paradox bei Kierkegaard auf den Menschen, auf Christus, das Sündenbewusstsein und das Leiden. Für das anthropologische Paradox ist entscheidend, dass die ewige Wahrheit und der existierende Geist zusammengesetzt werden, worin der "Widerspruch gegen jedes System begründet liegt, weil in ihm der existierende Denker nicht vorkommt"<sup>16</sup>. Das christologische Paradox hat absoluten Charakter, weil hier das Eintreten des Ewigen in die Zeit in der Person des Menschen, der zugleich Gott ist, vor sich geht. Für Kierkegaard ist in diesem absoluten Paradox die Schwelle des noch Synthetisierbaren überschritten. "Der Glaube löst den Denk Widerspruch nicht auf, sondern er hält ihn aus"<sup>17</sup>. Bei Kierkegaard wird die Denkform der Paradoxie in den Dienst der Theologie gestellt. Seine Dialektik ist ein paradigmatischer Versuch und hat vorwiegend komplementären Charakter.

Eine prinzipiell positive Anwendung findet der Paradoxie-Begriff beim Barth der zweiten Periode (zweiter Römerbriefkommentar). Kierkegaard darf betreffs der Denkform der Paradoxalität als eigentlicher Lehrmeister Barths betrachtet werden. Der Einfluss Kierkegaards ist aber nicht uneingeschränkt. Barth denkt im Unterschied zu Kierkegaard konsequent von der Auferstehung her, und betrachtet dessen Standpunkt auch sonst für relativierbar<sup>18</sup>. Die Inhalte barthschen Paradoxiedenken reichen vom Paradox der Offenbarung über das Verhältnis von "Deus revelatus" und "Deus absconditus" bis zum Paradox des Daseins. Wie sehr der Gebrauch des Wortes hinter der anvisierten Sache zurücktritt, zeigt die reichliche Verwendung von Äquivalenten wie "wunderlich", "unerhört", "ineffabile", "Geheimnis", "unmöglich", "das Absurde", "das Unanschauliche". Mehr denn eine Denktechnik ist das Paradox das "letzte verzweifelte menschliche Redewerkzeug"<sup>19</sup>. "Die absolute Relativierung aller Begriffe ist hier vollendet durchgeführt. Am schlagendsten am Begriff der Religion, die ja gerade als die sublimste Form der Gottlosigkeit entlarvt werden soll", so kann mit Schroer zusammen die Haltung Barths veranschlagt werden<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> ebd.

<sup>15</sup> Schroer, 81.

<sup>16</sup> Schroer, 71.

<sup>17</sup> Joest, 122.

<sup>18</sup> Schroer, 140.

<sup>19</sup> Römerbrief II, 319.

<sup>20</sup> Schroer, 139.

Nach Joest hat sich die Stellung Barths im Verlaufe der Zeit offenbar etwas geändert<sup>21</sup>. Er selber ladet 1932 ein, von dem Begriff der Paradoxalität sparsameren Gebrauch zu machen<sup>22</sup>. Gesichert bleibt jedoch auch die Feststellung Barths, dass die "sturmfreie Synthese jenseits von Satz und Gegensatz, Frage und Gegenfrage, das im Himmel gesprochene Ja und Amen zu unserem Argumentieren" dem Theologisieren auf dieser Erde notwendig vorenthalten bleibt<sup>23</sup>.

Diese kurzen Streifzüge durch das Stammland der Paradoxalität, d.h. durch die protestantische Theologie – wobei noch auf Namen wie Vogel, Althaus, Gogarten und vor allen Dingen Tillich und Bultmann hingewiesen werden kann – haben einen doppelten Zweck verfolgt: sie sollten einige begriffliche Prolegomena beibringen und im weiteren ein Hinweis auf die gewisse Konsonanz – "cum grano salis" – zwischen Kierkegaard, Barth und Balthasar sein. Wir wollen von dem gewonnenen Standpunkt her auch die Frage nach der Begriffsbestimmung des Paradox in der Philosophie aufwerfen. Das Paradox kann hier mehr im Sinn der Dialektik aufgefasst werden, wobei im Vordergrund, wie bei Guardini<sup>24</sup> der Gegensatz steht: "Das eigentümliche Verhältnis, in dem jeweils zwei Momente einander ausschliessen, und doch wieder verbunden sind, ja, ... einander geradezu voraussetzen; dieses Verhältnis, das innerhalb der jeweiligen quantitativen, qualitativen und gestaltmässigen Bestimmtheiten auftritt, nenne ich Gegensatz"<sup>25</sup>.

Schäfer hat den Akzent anders gesetzt. Er unterstreicht den dynamischen Charakter des Paradox:

Ein Ereignis ... heisst immer dann und nur dann ein "Paradox", wenn das von ihm betroffene System D (= "Doxa") durch das Auftreten dieses Faktors komplexer, differenzierter, gehaltvoller, reicher, beweglicher, offener wird .. P (= "Paradox") macht D also nicht berechenbarer, handlicher, sondern erweitert es, lädt es auf, macht es konfliktträchtiger, risikoreicher, reizvoller. Paradoxien steigern das Niveau und die Intensität der Beziehungen und Prozesse in einem System und zwischen Systemen und Umwelt... Durch P wird D ... etwas, was jetzt von einer Vergangenheit her in eine unbekannte Zukunft übergeht... Ein System bekommt durch das Paradox die Chance, sich zu kritisieren, zu verjüngen, zu überschreiten. Es kann sich erneuern<sup>26</sup>.

Diese extensive Verwendung des Begriffs Paradox erfolgt u.a. im Sinne einer Abgrenzung von der Dialektik, indem nicht die Umkehrung der Begriffe, ihre gegen-

<sup>21</sup> Joest, 122, Anm. 23.

<sup>22</sup> KD I, 1, 132.

<sup>23</sup> Zwischen den Zeiten, 1926, 19f., zit. nach Joest, 123.

<sup>24</sup> HdL, 80.

<sup>25</sup> Romano Guardini, Angefochtene Zuversicht. Romano Guardini-Lesebuch (hrsg. von I. Klimmer), Mainz 1985, 27.

<sup>26</sup> K. Schäfer, Paradox, In: HPhG (Studienausgabe) IV, 1054f., zit. nach M. Figura, Der Anruf der Gnade. Ueber die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Johannes Verlag Einsiedeln, 1979, 120.

seitige Bedingtheit, sondern die Gleichzeitigkeit von "Für" und "Gegen" betont wird. De Lubac, dessen formaler Begriff von Paradox mit dem von Schäfer übereingeht, verankert im Paradox die Suche nach der Synthese, jedoch nicht im Sinn der Dialektik durch Aufhebung von These und Antithese oder gar als Neubeginn des dialektischen Prozesses. Das Paradox ist die Rückseite, wovon die Synthese die Vorderseite ist. Aber diese Vorderseite wird uns nie fassbar. Der wunderbare Teppich, zu dessen Gewebe wir alle durch unsere Existenz beitragen, kann einstweilen nicht mit einem einzigen Blick überschaut werden. In den Tatsachen wie im Geist kann die Synthese immer erst gesucht werden. Solange wir leben, müssen wir notwendig suchen. Das Paradox ist die Suche oder, entsprechend, die Erwartung der Synthese. Der vorläufige Ausdruck einer immer unvollständigen Sicht, aber auf die Fülle hin ausgerichtet.

Als lächelnder Bruder der Dialektik, den Dingen näher, bescheidener, weniger angepasst und weniger eilig als diese, bringt das Paradox seiner grossen Schwester, neben der es auf jeder Stufe wieder auftaucht, stets in Erinnerung, dass sie trotz ihrer notwendigen Bewegung nicht wirklich vorangekommen ist. Wie die alten Lehrer in einem etwas verschiedenen Sinn vom ewigen Leben selber sagen: wir werden darin ewig "von Anfang zu Anfang fortschreiten" müssen<sup>27</sup>.

Das Paradox ist nicht auf den Rang einer Denktechnik herabzumindern. Es begegnet in der Wirklichkeit all-überall. So ist z.B. die Synthese des All nicht vollzogen. Jede neue Wahrheit eröffnet dem Paradox ein neues Betätigungsfeld. In dieser Art positiv aufgefasst, ist das Paradox für de Lubac gleichbedeutend mit "Sachlichkeit". Die Gegenwart des Paradox ist nicht auf die materielle und prädikamentale Ebene beschränkt. "Im Masse als das Leben sich erhöht und sich verinnerlicht, gewinnt das Paradox an Boden. Beherrschend schon im rein menschlichen Feld, ist sein erwähltes Reich das Leben des Geistes. Das mystische Leben ist sein Höhepunkt"<sup>28</sup>. Nachdem wir so einige formale Aspekte des Paradoxie-Denkens de Lubacs angezeigt haben, möchten wir im nächsten Abschnitt noch weiter ausgreifen. Es geht dabei darum, das Paradox bei de Lubac im Verständnis und aus der Perspektive Balthasars darzulegen. Balthasar weiss sich hier mit de Lubac eines Sinnes: "Die grundlegende Einsicht, die für de Lubac und auch für Balthasar die befreiende Lösung bedeutete und fortan ihr gesamtes Denken über das Verhältnis Gott-Mensch, Gnade-Natur, Glaube-Vernunft, Heilschöpfung bestimmte, ist die in das "Paradox des Menschen"<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Henri de Lubac, Glaubensparadoxe, Johannes Verlag Einsiedeln, 1972. 7.

<sup>28</sup> ebd., 8.

<sup>29</sup> Kehl II, 40.

## 2. Das Paradox bei Henri de Lubac

De Lubac, der grosse Sichter, Sammler, aber auch Seher, wird hin und wieder zu den unpersönlichen Theologen gezählt, vorallem deswegen, weil er je nach der geschichtlichen Stunde Vergessenes in Erinnerung rufen und Verdrehtes wieder zurechtrücken musste. Einer genaueren Kenntnis des Werkes vermag nicht zu entgehen, wie radikal und mutig neu sein Werk ist, zu einer Zeit vorab, über die E. Gilson wie folgt befindet: "Man fabriziert einen Thomismus für den Gebrauch der Schulen, eine Art platten Rationalismus, der zu jenem Deismus passt, wie ihn im Grunde die meisten zu lehren wünschen"<sup>30</sup>. Zu den persönlichen Äusserungen de Lubacs über das Paradox gehören die beiden Notizbücher "Paradoxes" und "Nouveaux Paradoxes", die, obwohl erst 1945 resp. 1954 erschienen, bereits zur Zeit des Philosophiestudiums in Jersey (1920-1923) niedergeschrieben wurden. Ähnliche Gedanken finden sich auch in "Sur les chemins de Dieu" wieder, das 1956 für gottsuchende Intellektuelle verfasst wurde. Wir erwähnen diese Schriften de Lubacs, weil in ihnen als ungeschützter Kern eine der Grundintuitionen seines Denkens ausgelegt wird, die wir als Grundmuster für die Auffassung vom Menschen bei Balthasar wiederfinden.

Des Menschen Verfassung ist nicht "konstitutive Einfalt" und deshalb von allem Anfang an vorgegeben. Sein Wesen ist, ganz im Gegenteil, nach scheinbar einander widerstrebenden Prinzipien auseinandergefaltet, und es braucht ein scharfes Auge, um hinter der Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit die Einheit und das Gemeinsame zu entdecken. Aus diesen Voraussetzungen kann paradoxes Denken und Verstehen einer zutiefst paradoxen Wirklichkeit entstehen. Nicht um Dialektik geht es de Lubac, denn "unterhalb aller Dialektik... bejaht unser Geist bereits"<sup>31</sup>. Als Denkmethode wird Dialektik von de Lubac zwar bejaht, nicht aber als Weg, im Sinn einer Lebensphilosophie, denn "die von ihr gesetzten Begriffswesen haben 'kein Innen', sind nur 'Termini', die auf alle andern, mit denen sie in der Reihe stehen, hin relativ sind; es sei denn man erkenne hinter der Begriffsdialektik die alles vorantreibende 'inquiétude' der Seele auf Gott hin"<sup>32</sup>. Die allem begrifflichen Nachvollziehen vorausliegende Bejahung bestimmt den Charakter des Paradoxons. Wir finden sie in der augustinischen Unruhe, wir treffen sie wiederum im "desiderium naturale" des Thomas. De Lubacs unbeirrbares Bemühen um Teilhard de Chardin, seine Versuche, den Wissenschaftler und Mystiker katholisch zu erklären, hängen sehr eng zusammen mit der eigenen Besessenheit vom "Voraus" Gottes in jedem menschlichen Bemühen. "In seinem ausführlichen Kommentar zum Hymnus Teilhards auf das "Ewig Weibliche", worin der Aufstieg des weiblichen Prinzips von der Matrix-Materia über die natürlich fruchtbare Frau (und alle Vorläufigkeiten des

<sup>30</sup> HdL, 10/11.

<sup>31</sup> HdL, 77.

<sup>32</sup> HdL, 78.



Geschlechtlichen) bis zur Fruchtbarkeit der Jungfrau Maria aus Gott besungen wird, findet de Lubac seine eigene Problematik wieder: Natur als wesentliche Sehnsucht und Transzendenz kraft der Hinordnung auf ein ihr transzendentes, sich einzig erfüllendes Prinzip<sup>33</sup>. Die wesenhafte Sehnsucht, in der Natur begründet, und das transzendente Prinzip, aus dem die Erfüllung geschenkt wird, sind als solche nicht das ganze Paradoxon. Der Schlussstein der menschlich so verfassten Wirklichkeit ist vielmehr die Möglichkeit des ersten aus dem zweiten – und teilweise auch umgekehrt! – d.h. die fruchtbare Verwiesenheit auf eine breite geheimnisvolle Anwesenheit. Das “desiderium naturale” ist wie eine “ursprüngliche Nötigung” zur Transzendenz, die jedoch die “Geheimnis-Gegenwart eines absoluten Seins” voraussetzt. Die so verstandene “intelligentia fidei” des Augustinus ist nach Balthasar auch die bewegende Kraft im Deuten de Lubacs. Von diesem absoluten Sein sagt er, dass es nur angebetet werden kann<sup>34</sup>, weil es als “Ur-phänomen” nur personal zu verstehen ist, in de Lubacs Worten: “Das Sein ist der andere”<sup>35</sup>. “Alles Gesetz weist auf ein Gutes, und das Gute weist auf den Guten. Dieser muss sich selbst offenbaren, damit der Mensch an ihm teilbekomme, einzig der Gott der Bibel ist – allen philosophischen und religiösen Göttern gegenüber – der lebendige Gott”<sup>36</sup>. Die augustinische Dynamik bei de Lubac hungert mit unruhigem Herzen nach dem geoffenbarten Gott der Bibel, weil einzig hier das menschliche Paradox auch menschenwürdig ausgestanden werden kann. Und so führt denn letztlich die paradoxe menschliche Natur zur Anbetung des personalen Absoluten. Die Anbetung kann den Menschen auf eine doppelte Erfahrung hin öffnen: in ihr ruht die Seele im besitzlosen Besitz des Je-Grösseren, und darin liegt auch der Unterschied zwischen unerlöstem und erlöstem Paradox. Für den Christen gilt: “Die Hauptanstrengung besteht darin, das Christliche in seiner Fülle wiederzufinden... Wie Gott selbst ist es immerfort da, in unteilbarer Ganzheit, wir aber sind mehr oder minder abwesend. Es entgeht uns in dem Mass, als wir es zu besitzen meinen”<sup>37</sup>. Für Balthasar – wie vor ihm für de Lubac – ist der einzig mögliche Ort christlicher Daseinsbewältigung – die Schwebe.

Die Weltverfassung, wonach in den “geschichtlichen Formen das lebendige Geheimnis sich ausdrückt”, sie aber jeweils auch stets übersteigt, prägt gezwungenermassen die Denkform und äussert sich im begrifflichen Bereich in den entgegengesetzten Aussagen. De Lubac weist darauf hin, dass jeweils beide berechtigt sind, sich nicht eigentlich widersprechen, “sondern gemeinsam über sich hinaus auf das Phänomen weisen, das sowohl unter wie über ihnen liegt”<sup>38</sup>. De Lubac meint vom

<sup>33</sup> HdL, 74.

<sup>34</sup> HdL, 79.

<sup>35</sup> HdL, 80.

<sup>36</sup> ebd.

<sup>37</sup> s. “Paradoxes” (1946), 58.

<sup>38</sup> HdL, 80.

Paradox, dass es der Herrschaft der Logik entgeht, aber nicht gegen ihre Gesetze verstösst. Ins Positive gewendet, haftet dem Paradoxen ein "dauernder Wohlgeschmack" an, weil es die Wahrheit im Zustand "ihrer ursprünglichen Frische" aussagt<sup>39</sup>. Viele begriffliche Gegensatzpaare dienen so zur Erhaltung der Wahrheit in ursprünglicher Frische: die Gleichzeitigkeit von "Schon" (eschatologische Gegenwart) und "Noch-nicht" (Apokalypse); von Sein und Begriff, Existenz und Ratio; von geschichtlicher Kontinuität des Christentums und dessen immerwährender Neuheit – von sakral und profan<sup>40</sup>.

Von daher mag auch das Wort von einer eigentlichen Spannungseinheit geprägt werden, die sich nicht auf lose und unverbindliche Wortpaare beschränkt, sondern zurückverweist auf die Konstitution des Denkens, vorweg der christlichen Reflexion, und der in ihr anwesenden Momente des "Intellektuellen" und "Mystischen". Hier und dort – aber ebenfalls für das Verhältnis von Philosophie und Poesie, für die spirituelle und philosophische Befassung mit Gott – gilt die tiefere Zusammengehörigkeit alles Gegensätzlichen, die an jeder Spannung nur neu erprobt und nachgewiesen wird.

Für den Theologen insbesondere bedeutet das nicht eine Dichotomie der verschiedenen Verstehensweisen: "Das Urwissen (die "Sicherheit" des "Ur-glaubens") kann nur in reflexiven Begriffen zu sich kommen, die, als zwar gültig, aber niemals hinreichend, immer wieder kritisiert, relativiert, analogisiert werden müssen..., jedoch zur Durchführung dieser Kritik stets der Ausrichtung an der Urgewissheit bedürfen, die je über den Begriff hinaus ist"<sup>41</sup>. Recht und Notwendigkeit der negativen Theologie sind somit bestätigt, doch soll sie recht eingeordnet werden, ausserhalb allen philosophischen und theologischen Begriffspositivismus zumal, und im Respekt der jeder "positio" bereits einwohnenden "eminentia". Sie weist der Kirche den Weg und wird u.a. "alle Logisierung des lebendigen Bewusstseins von Gott" (Hegel) zum vornherein vereiteln oder wieder aufsprengen. Noch einmal: ist für de Lubac das absolute Wissen von Gott ein Widerspruch in sich, so ist ebenfalls unverzeihlicher Trugschluss, den "Dynamismus des im Innersten unausrottbar unruhigen Herzens" bereits als Schau des absoluten Seins darstellen zu wollen. Er muss sich für de Lubac "immerfort notwendig in rationalen Vorstellungen und Begriffen, Schlüssen, Beweisformen, Systemen äussern..., um sich selbst reflexiv seinen vorgegebenen Gehalt klarzumachen, den es doch in diesen Formen nie auszuschöpfen und einzuholen vermag"<sup>42</sup>. Ein weiteres Mal muss an diesem Punkt vermittelt werden, damit das Paradox in seiner ganzen fruchtbaren Spannung zum Tragen kommt. Die "habituelle Sehnsucht zum Absoluten hin" und ihre notwendige Einverleibung in rational-

<sup>39</sup> s. "Nouveaux Paradoxes" (1955), 143, 153.

<sup>40</sup> vgl. dazu "Nouveaux Paradoxes" (1955), 153, 82, 102f., 99, 169f.

<sup>41</sup> HdL, 78.

<sup>42</sup> HdL, 76/77.

existentiale Vorstellungen bedürfen jenes Grundes, der tragfähig und lebendig, dem menschlichen Verfügen entzogen ist: "Wir besitzen ein Vermögen der Bejahung..., die unser Vorstellungs- und sogar unser Argumentierungsvermögen übersteigt"<sup>43</sup>.

In der Bejahung finden sich Balthasar und de Lubac. Balthasar, dessen Darstellung des organischen Lebenswerkes de Lubacs wir hier gefolgt sind, macht aus der Bejahung den Schlüssel und Angelpunkt jeder theoretischen (reflexiven) und praktischen christlichen Daseinsbewältigung. Wo de Lubac in etwa beim paradoxalen Charakter des menschlichen Denkens sich aufhält, da vereinnahmt Balthasar die ganze "conditio humana" und bezeichnet sie mit dem Stirnmal des Paradoxen. Aber nicht allein die Nähe des Deutens beider Theologen, sondern auch die Richtung der gegenseitigen Beeinflussung tritt in aller Klarheit vor den aufmerksamen Blick. Der Hang zum Humanismus – der nicht zuletzt im zögernden Bewusstsein des ins Uferlose ausgebreiteten Reichtums menschlicher und göttlicher Wahrheit seinen Brennpunkt findet – hat Balthasar in die Nähe de Lubacs geführt. Ein Hang allerdings, der sich im Bekenntnis zur humanistischen Theologie gefestigt hat. Die verwandte Art lässt deshalb auf Balthasar anwenden, was Gilson in einem weiteren Brief über de Lubac zu sagen hatte:

Sie sind ein Theologe grossen Formates, aber ebenso ein Humanist aus der grossen Tradition der humanistischen Theologen. Diese lieben zumeist die Scholastiker nicht sonderlich, und die Scholastiker wiederum hassen sie fast immer. Warum? Zum Teil scheint mir, weil diese nur einfache univoke Sätze vertreten oder solche, die es zu sein scheinen. Jene dagegen interessieren sich mehr für die Wahrheit, die der Satz zu formulieren versucht und die immer teilweise entgleitet. Dann verstehen die andern nicht mehr recht, werden unruhig, und da sie nicht sicher sein können, dass, was ihnen entgeht, nicht falsch ist, verurteilen sie grundsätzlich, weil das sicherer ist<sup>44</sup>.

Denker und Theologen humanistischer Prägung entwickeln ein spontanes Empfinden für das Paradoxe des Menschlichen. Sie sind deshalb oft auch existentiell interessierter an dessen "Lösung". Eine "Lösung", die sich denkerisch an die Analogie klammert, im Konkreten die Bejahung sucht und sie nach drei Richtungen hin durchhält: gegenüber beiden Polen des Gegensatzes, aber auch in der Situation der Spannung und Schweben selber. Die grosse Scholastik wurde von de Lubac nicht links liegen gelassen. Er bezieht aus ihr den Eckstein seines Denkens. Ein gleiches kann über Balthasar selber gesagt werden, von dem wir die folgende abschliessende Bemerkung beziehen: "de Lubac hatte den Mut (JR) ... aus den Texten des Aquinaten wirklich das herauszulesen, was er mit Evidenz darin stehen sah: das Paradox der geistigen Kreatur, die aus ihrem innersten Wesensbestand über sich hinaus auf ein ihr unerreichbares, nur aus Gnaden geschenktes Ziel angelegt ist"<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> HdL, 77.

<sup>44</sup> HdL, 11.

<sup>45</sup> HdL, 10.

### 3. Das unerlöste Paradox

Wenn im Verlauf der Ueberlegungen zum Paradoxon nach "unerlöst" und "erlöst" unterschieden wurde, dann soll damit der Vorentscheid in einer weltanschaulichen Frage angedeutet werden. Die landläufige Anthropologie geht immer vom Menschen an sich aus; sie gebärdet sich, als ob es den christlich nicht "vorbelasteten" Menschen in Wirklichkeit noch gäbe. Nach Balthasar hat die "Achsenzeit" ein solches Denken für immer verunmöglicht, so dass keine Lehre vom Menschen ohne das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und die Erlösung des Menschen auch nur denkbar ist. Wo trotzdem der Mensch im Gegensatz dazu oder doch zumindest ausserhalb jedes heilsgeschichtlichen Zusammenhanges zu denken versucht wird, da gehen die Wirklichkeitsbezüge verloren, der Mensch steht im "U-topos", und alle theoretischen und praktischen Konsequenzen sind mit dem Stempel einer tiefen Tragik gezeichnet, selbst wenn die Verknüpfung mit Verschuldung und Verurteilung keineswegs gegeben ist. Vielleicht wird auf diesem Hintergrund auch unmittelbarer verständlich, warum das Paradox durch alle Linien weltanschaulicher Demarkation hindurchläuft, und auch noch im christlichen Bereich gegenwärtig ist. Im christlichen Stand vor Gott wird das Paradox noch gewissermassen potenziert, es ist erlöst. Das Paradox ist dann nicht länger eine in kühnem Fluge beheimatete Dialektik, sondern die in unbegreiflichem Wunder aufgefangene und verwandelte Unvollendbarkeit des Menschen, eine in den Seinskomparativ umgekrempelte Dialektik.

Bevor wir uns etwas eingehender mit dem unerlösten Paradox befassen, möchten wir kurz einen Vorgeschmack des "erlösten Paradox" vermitteln. Es soll anhand einiger Texte Balthasars geschehen, die aus den früheren Jahren stammen. Sie wollen keine Systematik vermitteln, sondern einzig die Abgrenzung zum unerlösten Paradox hin erleichtern.

Das Schlüsselwort des erlösten Paradox scheint dabei "Geheimnis" zu heissen: "Es ist sehr leicht, den Christen perplexen Fragen zu stellen, weil die Mysterien von aussen nur als Paradoxe erscheinen; und sehr schwer, sie auf dieser Ebene zu lösen. (Der Versuch führt oft zu falscher Apologetik.) Vor allem andern gilt es hier, im Frager den elementaren Sinn für Geheimnis und Ehrfurcht zu wecken"<sup>46</sup>. Das solchermassen angesprochene Mysterium birgt in seinem Kern die vielleicht tiefste Wirklichkeit jeder Paradoxalität: die Ungeheuerlichkeit des harmonischen Ineinander von Natur und Uebernatur:

Wenn auch das Wort von der Harmonie zwischen Natur und Gnade gegenüber den Irrlehren seine Berechtigung hat, so darf darob doch nicht die Ungeheuerlichkeit des Paradoxes übersehen werden, die darin liegt, dass dieses ins Leibliche, Triebhafte und Erdhafte versenkte Leben zum Träger und Ausdruck göttlichen Lebens auserkoren worden ist. Es ist, als würde ein Eichbaum in einem Blumentopf gepflanzt. Die

<sup>46</sup> W, 43.

organische "Erhöhung" der Natur zur "Uebernatur" hat doch stets ihr Gegenstück in einer Art ekstatischer Sprengung<sup>47</sup>.

Nicht allein die Proportionen der Wirklichkeit und die Beziehung zwischen den Welten, in denen der Mensch lebt, weisen eine paradoxe Verfassung auf. Der Umgang Gottes mit dem Menschen scheint ähnliche Spielregeln zu befolgen: "Nichts spielt in Gottes Erziehungskunst eine grössere Rolle als der Uebergang in den Gegensatz. Sobald wir etwas halbwegs gelernt und begriffen: husch aus dem warmen ins kalte Bad! Damit wir uns darin nicht festsetzen, sondern gelenkig bleiben, und weil wahre Einsicht nicht im Begreifen, sondern in der grösseren Bereitschaft und im tieferen Gehorsam beruht"<sup>48</sup>. Betrachten wir den erlösten Menschen an sich selber, so kommen wir nicht umhin von einer wundersam paradoxen Verfassung zu sprechen. Niemand ist dem Menschen näher und intimer als der sogenannte Ganz-Andere, der ferne Gott, denn:

Vollendete (intuitive) Selbsterkenntnis wäre Erkenntnis des eigenen Aus-Gott-seins, und so indirekte Intuition Gottes. Vollendete Selbstliebe wäre Liebe dieses Aus-Gott-seins, dieser Geschenkhafteit des eigenen Seins, und so indirekte Gottesliebe, um so näher ist sie der Gottesliebe, und diese hebt jene nicht auf. Das ist in Hinblick auf das Sein gesagt, ohne Vorentscheid über die praktische Erziehung zur Liebe Gottes, die natürlich nicht durch Introversion erreichbar ist, sondern nur durch den "Sprung aus sich selbst"<sup>49</sup>.

Der Sprung aus sich selbst, wie übrigens die Introversion, ist auch im unerlösten Paradox bekannt. Das Paradox hat dabei allerdings nicht die Bedeutung einer ins Jemehr des Mysteriums eingebundenen positiven Dynamik, sondern die Ausdruckskraft eines stummen Schreis, hochaufgeregter und wirbelnder Armstümpfe, und im besten Falle eignet ihm das rätselhafte Lächeln der "Mona Lisa". Balthasar hat das unerlöste Paradox im Menschen der griechischen Tragödie paradigmatisch verankert. Von sich selber weiss der antike Mensch: "Die Wesenslinien des Daseins sind nicht nur unvollendbar, sie überkreuzen sich und machen das Dasein zum Widerspruch"<sup>50</sup>. Wo immer Balthasar vom Menschen nicht in seiner Eigentlichkeit, sondern im vorchristlich-lapsarischen Zustand spricht, da finden wir Anklänge an das Existenzverständnis der griechischen Tragödie. Nicht etwa die abschätzende Geste gegenüber dem Leichtgewicht Mensch! Der Mensch steht hinaus in den "Raum des Götterschicksals", aber nicht gestossen oder gelähmt, sondern frei und handelnd. In der Gleichzeitigkeit dieses doppelten Geschickes liegt der Ursprung aller menschlichen Tragik. "Die Existenz ist tragisch, weil ihre Wesenslinien nicht ausziehbar sind. Im Herausstehen des Menschen in den göttlichen Raum werden ihm Güter ansichtig,

<sup>47</sup> W, 90.

<sup>48</sup> W, 136.

<sup>49</sup> W, 15.

<sup>50</sup> SC, 349.

die bejaht und geliebt werden wollen und sich doch entziehen”<sup>51</sup>. Das menschliche Paradox, wie es von der griechischen Tragödie aufgezeigt ist, hebt die Existenz aus der “Sphäre des Dumpf-Natürlichen” heraus und transzendiert sie in einen durch die Götter bestimmten Schicksalsraum, so “dass sie gerade so in eine äusserste, irdisch gar nicht aufzunehmende Dunkelheit gerät, aber zu Ehren der Götter sich vor ihrer eigenen Tragik nicht drückt, sondern sie als ihre unbegreifliche, vielleicht selbst die Götter noch übersteigende Grösse bejaht”<sup>52</sup>.

Die Ausführung dieses Umrisses des vorchristlichen Menschen soll uns den paradoxalen Charakter des den Schatten des Endlichen nicht überspringen könnenden Menschen etwas eingehender vorführen. Es wird dabei darum gehen, bei der Positivität der konkreten menschlichen Verfassung anzuheben, insofern als das Dasein nicht gesichtslos ist, sondern greifbare “Wesenslinien” aufweist, die den Menschen zum “Vollgewicht seiner sterblichen Einmaligkeit” drängen und berechtigen. Allerdings, die Wesenslinien überkreuzen sich, und der Widerspruch schlägt in Tragik um, die sich wesentlich als Unvollendbarkeit entpuppt. Damit ist das Paradoxon aber nur in die eine Richtung gezeichnet: von der Wesenslinie des Menschen her, hin zu dem Punkt, an dem die Linie am eigenen Widerspruch zerbricht. An diesem Zerbrehen bricht ein Schrei aus, der in seiner tragischen Unerlöstheit die Bedingung zur Möglichkeit von Erlösung, wenn nicht schafft, so doch andeutet und negativ belegt. Der natürliche Mensch bereits ist für Balthasar ein zugleich heroischer und schüchterner Ruf nach der Aufhebung des Paradoxon und nach persönlicher Erlösung.

Im Folgenden geht es darum den natürlichen Menschen in seiner widersprüchlichen Natur darzustellen. Wir wollen zuerst auf drei Grunderfahrungen des Widerspruches eingehen, um dann in einem weiteren Schritt die Widersprüchlichkeit des “vorchristlichen” Menschen in einigen seiner Aspekte abzuleuchten.

### *1 Die drei Grunderfahrungen des Widerspruches*

Die menschlichen Grunderfahrungen im “unerlösten Paradox” hat Balthasar zu verschiedenen Malen charakterisiert<sup>53</sup>. Aus dem erlebenden Feststellen, nicht das Absolute, Eine, Ganze und Ununterschiedene zu sein, wächst die Sehnsucht – als Ergänzung zur ersten Erfahrung – der Beschränkung zu entinnen hin auf das Absolute, Eine, Ganze und Ununterschiedene. In dieser Doppelerfahrung verbirgt sich der nur zu verständliche Trugschluss, der Mensch sei Göttliches vom Göttlichen, er verhalte sich zum Ganzen wie der Teil, wie der Funke zum Feuer.

Unter den möglichen Wegen, die der Mensch auf der Fahrt zurück in diese seine Urwirklichkeit beschreiten mag, erwähnt Balthasar mit Vorliebe drei. Jeder ist von

<sup>51</sup> SC, 349, s. dort z.B. das Schicksal von Admet und Alkestis.

<sup>52</sup> SC, 353.

<sup>53</sup> PI, 27/28.

einer vorausgehenden Bewusstwerdung und von nachfolgender Tatumsetzung gekennzeichnet. Aus dem Bedürfnis den Widerspruch zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen zu bezwingen, findet er Erklärungen wie die simple Negation, die Verschuldung und die Gleichzeitigkeit. (1) In der ersten Lösung wird die Vorstellung von Einem (Gott) und Nichteinem (Mensch) in den Bereich des Scheines verwiesen: Ich bin im Grunde das Eine und nicht das Einzelne. Die Ambition des Menschen besteht in der Selbsterlösung vom Schein. (2) Eine existentielle Wendung nimmt der Widerspruch im menschlichen Wirklichkeitsverständnis in der zweiten Lösung, wo das Anderssein als Schuld veranschlagt wird und als Strafvollzug das Herausfallen aus dem Einen gilt. Die Rückkehr in die Einheit kann nur in der sühnenden Reinigung erwirkt werden. (3) Der Widerspruch wird scheinbar aufgelöst im dritten Weg. Es wird nämlich simultan gesetzt, der Selbststand des Einzelnen als Einzelner und seine Integration im Ganzen. Das Wissen um ein Aufgehobensein und das entsprechende existentielle Verhalten sind hier Zugang zum Heil. Dass jeder der drei Wege ein Holzweg ist, liegt im Grunde an der Problemstellung als solcher. Ist die Gleichzeitigkeit, so fragt Balthasar, als Widerspruch aufzufassen? Ist das Zueinander der "gegensatzlosen Einheit (Gott) und eines ihr trotzdem Entgegengesetzten, weil mit ihr nicht Identischen (Ich, Welt)"<sup>54</sup> existentiell undurchführbar, weil reflexiv nicht zu bewältigen? Im ganzen Werk Balthasars begegnen wir dem intensiven Gespräch des Autors mit den Platzhaltern des entweder dualistischen oder dialektischen Wirklichkeitsverständnisses. Die Ausweglosigkeit des einzelnen Versuches zeigt sich im ersten Fall an der faktischen Tilgung des Einzelnen und billigt damit die Verneinung jeder echten Geschichtlichkeit. Die zweite Erklärung durch schuldhaftes Herausfallen aus der Einheit erstickt im Widerspruch vom im vornherein gesetzten freien Anderssein zum ununterschiedenen Einen. Im dritten Weg fallen Bewegung und Zielstrebigkeit zum vorneherein in sich zusammen, da der Unterschied von Einheit und Vielheit nur scheinbar gesetzt ist. Balthasar hat es nicht der Mühe wert gehalten, diese drei Versuche, das unerlöste Paradox zu überwinden, unter die üblichen Ismen einzureihen. Unsicher jedoch lassen sich hier alle jene Strömungen einbringen, die entweder den Widerspruch in eine Identitätsphilosophie hineinzwängen oder ihn zum dialektischen System hochstilisieren. Unsicher auch finden sich hier die von Balthasar als "nachchristliche" Masslosigkeiten des Menschen bezeichneten Haltungen der "gnostischen Eskalation" und aller möglichen "Titanismen" wieder<sup>55</sup>.

Wir haben die so erwähnten Grunderfahrungen des Widerspruches dem "unerlösten Paradox" allgemein zugeordnet. Balthasar hat in der Theodramatik den "Sinnentwurf des Menschseins" nach drei Richtungen hin veranschaulicht: "Solche Entwürfe sind entweder (1) vorchristlich oder (2) christlich oder (3) nachchristlich"<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> PI, 29.

<sup>55</sup> TD II/1, 382f.

<sup>56</sup> TD II/1, 315.

Während der christliche Sinnentwurf uns in diesem Zusammenhang noch nicht zu interessieren braucht, kann "unerlöstes Paradox" auch im nachchristlichen und nicht nur erwartungsgemäss im vorchristlichen Sinnentwurf anwesend sein. Nachchristlich steht für Philosophien und Ideologien, die als "gnostische Verzerrung" oder "leidenschaftliche Negation" ihre trotz allem christliche Prägung leugnen und dadurch ihre Unerlöstheit gleichsam schuldhaft verursachen. Sie sind wie ein erzwingener Rückfall in den vorchristlichen Sinnentwurf. In der Grunderfahrung deken sie sich mit den oben gemachten Feststellungen, während die ihr zugrunde liegende Naturverfassung allen drei Entwürfen gemeinsam ist. Wir beschränken uns deshalb im folgenden auf den "vorchristlichen" Menschen, weil an ihm die Natur am ursprünglichsten nachgewiesen werden kann.

## *.2 Der natürliche (vorchristliche) Mensch und seine widersprüchliche Natur*

In Anlehnung an Przywara zeichnet Balthasar den vorschristlichen Menschen nach drei Konstanten, die an wesenhaften Knotenpunkten die polare Struktur des Menschen aufzeigen und gleichzeitig auf das Jenseitige der Polarität hinweisen. Denn, der Mensch ist "immerfort am Ueberschreiten der Grenze, aber gerade so durch die Grenze am genauesten definiert, die ihm zudem in alle drei Bereiche brutal, ohne Rücksicht auf seine dreifache Transzendenz, vom Tod vorgehalten wird"<sup>57</sup>. Diese drei Konstanten oder Bereiche sind Geist und Leib, Mann und Frau, Individuum und Gemeinschaft. Wir stellen sie im weiteren mit der Absicht dar, den Widerspruch und damit die Unvollendbarkeit der natürlich menschlichen Verfassung zu spiegeln.

An diesen drei Wesenskonstanten verdichtet sich noch das Rätsel des Menschen, anstatt es zu lichten. Das unerlöste Paradox verfestigt sich, diesmal nicht allein als allenfalls subjektive Lebenserfahrung. Es kommt nun dazu, als Bestätigung und Grundlegung, die Verankerung der Gestimmtheit in der grundsätzlichen Bestimmung durch die menschliche Natur.

Zugleich aber macht Balthasar darauf aufmerksam, dass die Paradoxalität nicht allein der Natur abgesehen ist. Es gibt im Menschen, neben der natürlichen Polarität von Geist und Leib, Frau und Mann, Gesellschaft und Individuum, den "unnatürlichen Riss": "Man kann zunächst den im Menschen bestehenden Dualismus unbefangen als Merkmal seiner Würde beschreiben"<sup>58</sup>. Der Ueberstieg seiner selbst und die Annäherung und Verwandtschaft mit dem Göttlichen, wie sie der griechischen Antike und noch den Vätern<sup>59</sup> eine Selbstverständlichkeit waren, können trotz aller Grösse die Elendigkeit und Zerrissenheit von Wollen und Sollen, von Kön-

<sup>57</sup> TD II/1, 325.

<sup>58</sup> TD II/1, 328.

<sup>59</sup> ebd.



nen und Mögen, mit einem paulinischen Wort von "Geist" und "Fleisch" nicht leugnen. Solche Zerrissenheit geht für Balthasar "mitten durch den Geist hindurch"<sup>60</sup>. Damit kommen menschliches Unvermögen und Schuldigwerden vor den Blick, und mit ihnen die Bestätigung dafür, dass eigentliche Anthropologie nur im "dramatischen" Vollzug des Menschseins denkbar ist. Das Unerlöste im Paradox hat hier eine neue, existentielle Mitte erreicht.

Wir können uns aber nicht auf die Darstellung der menschlichen Konstanten einlassen, ohne zuerst die dritte und tiefste Schicht menschlichen Paradoxes zu erwähnen. Bei jeder der anthropologischen Spannungen taucht wie ein quer über alles sich legender Schatten der Tod auf. Er ist jene letzte Grenze, der tiefste Widerspruch, vor dem jeder Versuch der Ueberbrückung der Polarität, jeder Wille zur Tat und alle Sehnsucht nach Versöhnung der Gegensätze wie ein eitles Spiel und sinnloses Tun sich ausnehmen. Somit ist Unerlöstheit nicht mehr nur existentielle Mitte menschlicher Verstrickung in ihre eigene Widersprüchlichkeit, sondern zutiefst naturhaft-existentielle Verunmöglichung jeder Erlösung. Denn: "... welchen Sinn hätte es, etwas 'Unsterbliches' in einer sterblichen Materie ausprägen zu wollen? In diese Situation jedoch ist der Mensch gestellt, und deshalb bleibt er ... offene Frage, die keine andere Antwort erhält als diejenige Christi"<sup>61</sup>. Oder wie Balthasar an anderer Stelle bemerkt: "Der Tod bleibt in allen drei anthropologischen Spannungen ... das grosse, zu allem querliegende Fragezeichen, das Symptom dafür, dass es sich nicht nur um eine naturhafte Spannung, sondern um einen Riss handelt, der aus den kosmisch-anthropologischen Beständen allein unheilbar bleibt"<sup>62</sup>.

## 1) Geist und Leib

In einer meisterhaften Kurzauffassung vorwiegend deutschsprachiger Anthropologie in der Wende vom Vitalismus zur Existenzphilosophie<sup>63</sup>, die u.a. vom Biologischen her argumentiert, zeigt Balthasar, "dass das biologisch Negative, die Unangepasstheit und Hilflosigkeit des Menschen der notwendige Ausdruck des Positiven ist; 'der Mensch muss die Gefahr seines Wesens auf sich nehmen' (Gehlen)"<sup>64</sup>. Die Gefahr des menschlichen Wesens liegt zuerst einmal in der Grenzsituation Leib-Seele.

"Die Spannung von Leib und Geist offenbart sich in der gegenläufigen Richtung beider Pole, in der beide einander zunächst nur als Einheit zu umfassen scheinen"<sup>65</sup>. Die Gegenläufigkeit und damit die Spannung zwischen den Polen liegt einerseits in der Erdbundenheit des menschlichen Geistes, nicht allein in seiner instrumentellen

<sup>60</sup> TD II/1, 329.

<sup>61</sup> TD II/1, 334.

<sup>62</sup> TD II/1, 361.

<sup>63</sup> Erwähnt sind M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen, J. v. Vexküll, H. E. Hengstenberg.

<sup>64</sup> TD II/1, 311.

<sup>65</sup> TD II/1, 325.

Funktion, sondern ebenfalls als Rekapitulation einer langen Evolutionskette aus dem Materiellen. In dieser Weise rekapituliert für Thomas "das menschliche Embryo die aufsteigenden kosmischen substantiellen Formen", und das moderne evolutionistische Weltbild die menschliche Form als "das Endprodukt der – in geheimnisvollen, nie wirklich erklärten Sprüngen, Makromutationen – auseinander hervorgehenden Lebensformen"<sup>66</sup>. Demgegenüber steht die Reflexion, die in einer solchen Distanz zu ihrer Herkunft steht, "dass sie den zu ihrem Vollzug vorausgesetzten Unterbau bis auf den Grund modifiziert, ja zum Werkzeug depotenziert"<sup>67</sup>.

Nachdem Balthasar die Lösung des Idealismus (der Geist als Voraussetzung seiner Realisationen und somit des kosmischen Werdens) als "vereinfachende Sicht" abgelehnt hat, und dargelegt hat wie Edgar Dacqué in eine gefährliche Nähe zum "platonisch-gnostisch-origenistischen Mythos vom Herabfall der 'Seelen' in die Materie" gerät, beginnt er seine eigene Argumentation bei der Bezeichnung des Menschen als Grenze. Indem Menschsein als "Grenzphänomen" bezeichnet wird, ist Positives und Negatives ausgesagt. Positiv gedeutet kommt dem Menschen eine Vermittlerrolle zu. Indem er aus zwei Welten zusammengemischt ist, kann er zwischen beiden – dynamisch auf- und absteigend – vermitteln. Als Kronzeuge dieser Sicht steht Gregor von Nyssa<sup>68</sup>, während bei Platon und ausdrücklicher bei Plotin der Mensch weitgehend ein "'Zwischending' (metaxy) zwischen zwei Gebieten bedeuten kann: ein Niemandsland"<sup>69</sup>. Dem "Vollender des Kosmos" steht die "Mesa Taxis" gegenüber, die negative Auslegung der Grenzstellung, wo die Seele unfähig ist, die beiden Naturen des Intelligenten und Sensiblen mit Genauigkeit zu bezeichnen.

Es geht im Verhältnis von Leib und Seele letztlich darum zu wissen, ob diese Pole miteinander verbunden werden können, oder ob sie unüberspringbar gegensätzlich sind? Dass der Mensch eine "Art naturhafter Synthese der Welten sein und erwirken" kann, kommt bei Thomas zur Ansicht. Nach diesem hat "jede Wesensstufe einen gewissen Anteil an der nächsthöheren und nächsttieferen"<sup>70</sup>. In diese Linie schreiben sich ebenfalls der Kusaner und Ficino ein. Sind die beiden Pole von Leib und Seele aber unversöhnbar entgegengesetzt, dann ist der Mensch gezwungen "zwischen Oben und Unten" eine freie Entscheidung zu treffen. Mit Berufung auf Gregor von Nyssa (auch Origenes liegt auf dieser Linie) übernimmt Balthasar allerdings hier den Gegensatz Leib-Seele in einem Vorgriff auf die dadurch bedingte moralische Entscheidung des Menschen. Die Tugend besteht in der Abkehr der Seele von der körperlich-verweslichen Wirklichkeit und in der Anhänglichkeit an das Göttliche, zu dem sie eine Verwandtschaft aufweist. Zu diesem Punkt wendet Balthasar

<sup>66</sup> TD II/1, 326.

<sup>67</sup> TD II/1, 326, vgl. vorab A. Gehlen.

<sup>68</sup> TD II/1, 329, Anm. 9, 11, 12.

<sup>69</sup> TD II/1, 329.

<sup>70</sup> CG II, 68 zit. nach TD II/1, 330.

jedoch ein, dass "die Seele, die zu wählen hat ... ohne den physiologischen Untertan" – wie Gregor von Nyssa weiss – den höheren Wert gar nicht zu wählen vermag. Balthasar gibt deshalb der einzig möglichen Lösung den Vorzug, jener, die auf die Ganzheitlichkeit des Menschen jenseits der Grenzsituation Leib-Seele abzielt. Doch geht es ihm nicht darum eine heile und schöne Gestalt um den Preis der Wirklichkeit einzuhandeln, wohl wissend, dass die sich höchstens als leere Larve entpuppen müsste. Der Mensch kann sich nicht von der Verantwortung entbinden, ein geistig-leibliches Wesen im Vollsinn des Wortes zu werden. Auf dem Spiele steht nicht eine glatte, äusserliche Versöhnung zweier Wesenskomponenten; das Verhältnis Leib-Seele muss sich in der Auseinandersetzung von Relativ-Absolut lösen, "auf das Vorziehen entweder Gottes vor der Welt oder der Welt vor Gott"<sup>71</sup>.

"Die Radikalität der Entscheidung zum Absoluten verbietet ihm (dem Menschen, JR) gerade, einen seiner Pole absolut zu sehen; er wird auf die aristotelische "Mitte, das 'meson' zurückverwiesen"<sup>72</sup>. Nur diese Mitte führt sowohl an reiner Vergeistigung, das "Gott-gleich-sein-Wollen", wie auch an reiner Versinnlichung, von Epikur bis Feuerbach, vorbei zu jenem Punkt, wo das einseitig "Platonische" in das ergänzend "Aristotelische" umschlägt: "die Welt der Ideen muss von innen 'versittlicht' werden"<sup>73</sup>. Die Mitte, von der hier die Rede ist, kann kein idyllischer Ruheort für den geschundenen Menschen sein. Wenn darum Balthasar der Auffassung ist, mit der nachgezeichneten "Lösung" der Leib-Geist-Spannung einen Blick auf die Synthese und das Ideal eröffnet zu haben, betont er doch anderseits, dass "die Einheit der gegenläufigen Bewegungen ... nur als eine dramatische Auseinandersetzung erfolgen" kann. Und so ist der Mensch, aufgrund seiner Leib-Geistigkeit in den dramatischen Bezug hineingenommen, er wird "dramatis persona". Aber selbst an dieser Stelle kann Balthasar nicht umhin, die aristotelische Mitte als aufgeschobene Vollendung zu verstehen und für den Menschen "ein reales Urbild als Lebensraum" zu postulieren, das "beide Bewegungen ohne Hybris und Abfall ganz vollziehen"<sup>74</sup> kann.

## 2) Mann und Frau

Das zweite Spannungspaar menschlicher Widersprüchlichkeit und Unvollendbarkeit nimmt auf die geschlechtliche Differenz Bezug, weist damit aber auch schon auf den breiteren Rahmen der Mitmenschlichkeit im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hin. Mit dem Bedenken des Gegenübers von Mann und Frau heben übrigens auch immer wieder Balthasars Ueberlegungen zur Mariologie an. Wir beschränken uns in diesem Zusammenhang auf jene Aspekte, die das "unerlöste

<sup>71</sup> TD II/1, 332.

<sup>72</sup> ebd.

<sup>73</sup> TD II/1, 333.

<sup>74</sup> ebd.

Paradox" herausstreichen und die Widersprüchlichkeit und Unvollendbarkeit des Menschen geltend machen. Vorweg sei festgehalten, dass für Balthasar die Spannung im Geschlechtlichen akuter ist als in den beiden anderen Polaritäten. Auf noch dramatischere Art wird sich weisen, "dass sich in der kosmisch-hyperkosmischen Situation der menschlichen Geschlechtlichkeit nicht nur eine Spannung, sondern ein Riss anzeigt"<sup>75</sup>.

Balthasar stützt sich auf die Schöpfungsberichte der Bibel, um die Geschlechterdifferenz zu veranschaulichen. Er tut es nicht ohne bestimmte Absicht: "Es gibt hier kein 'universale ante rem', wie alle Theorien von einem unsexuellen oder bisexuellen (androgynen) Urmenschen es möchten. Der Mensch ist, in der vollendeten Schöpfung, 'duale Einheit', zwei verschiedene, voneinander untrennbare Realitäten, deren eine die Fülle der andern ist, beide auf eine unabsehbare endgültige Einheit hingeordnet"<sup>76</sup>. Auf diesem Hintergrund kann ein Begriff eingeführt werden, der für Balthasar in der Polarität Mann-Frau Schlüsselwert hat: das Gegenüber. Im Gegenüber ist die Unüberwindbarkeit der Geschlechterdifferenz enthalten. Nicht allein aufgrund der Freiheit, die jeden Uebergreif vom Ich zum Du vereitelt; auch nicht in der zum vornherein zum Scheitern verurteilten Sublimierung der Differenz durch die gemeinsame Geistnatur, sondern erstlich und letztlich aufgrund der "Verleiblichung dieser Unzulänglichkeit in der diversen und komplementären Konstitution der Geschlechter"<sup>77</sup>. So ist es die notwendige Diversität der Komplementarität welche das Gegenüber fundiert.

Wir gehen hier nicht auf die kosmischen Abbilder der Mann-Frau-Beziehung, wie wir sie im "hieros gamos" und andern Spielarten, die das weltliche Sein als männlich-weiblichen Grundrhythmus auszulegen versuchen, ein. Ebenso wenig ergiebig ist jeder metaphysische Erklärungsversuch. Er kann für Balthasar nur entweder zur Vergeschlechtlichung des "Theion", oder aber zur Verwischung des Menschseins durch seine Identifizierung mit dem Kosmischen führen. Daher der Rückgriff auf die Genesis, die den Raum frei gibt für eine "Phänomenologie des Geschlechtlichen". Die Schöpfungsberichte sind von einer christlichen Deutung noch fern, es wird in ihnen "viel Sagengut der Menschheit, von mythischen Vereinseitigungen gereinigt, eingetragen"<sup>78</sup>. Balthasar nimmt die Geschlechtlichkeit der ersten Menschen ernst. Nach ihm geben beide Berichte ein gemeinsames Zeugnis für die "duale Existenz des Menschen". Gegen Barth, für den die Gottebenbildlichkeit im "Gegenüber von Mann und Frau" aufgeht, hält Balthasar mit Przywara an einer Auseinanderhaltung von Gottesbildlichkeit und Geschlechtlichkeit fest. Für letzteren ist das Gottesbild des Menschen in einem "In-Ueber" – Verhältnis zur Geschlechtlichkeit. Soweit der erste

<sup>75</sup> TD II/1, 337.

<sup>76</sup> TD II/1, 335.

<sup>77</sup> ebd.

<sup>78</sup> TD II/1, 337.

Schöpfungsbericht, in dem Balthasar keine "Problematik der Doppelgeschlechtlichkeit" sehen kann. Im zweiten Bericht steht die Erschaffung der Frau aus dem Mann im Vordergrund, nachdem der "Primat des Mannes" und das "Nicht-Gut-Sein" dieser Einsamkeit festgestellt sind. Dazu bemerkt Balthasar: "Im Für-Einander beider, deren jeder durch Gott geschaffen und auf den andern angewiesen ist, auch wenn der eine aus dem andern "genommen" ist, wird die (bleibende) Priorität in eine Aequalität übergeführt"<sup>79</sup>. An dieser Stelle gesteht Balthasar, dass die dergestalt gezeichnete "duale Existenz" des Menschen "so schwer darzuleben" sein dürfte, dass erst deren Antitypus (Christus-Kirche) "volles Licht" auf die zweigeschlechtliche Wirklichkeit des Menschen werfen kann.

Wir begnügen uns hier mit der Feststellung, dass "die Mitte des Menschlichen ... aus sich selbst nicht konstruierbar" ist, und die Frage nach dem in der Geschlechtlichkeit sich offenbarenden menschlichen Paradox wie eine "offene Wunde" klappt. Darum schliesst Balthasar für den vorchristlich-natürlichen Menschen, dass ein "letztes unauflösbares Zwischen" bestehen bleibt: "Einbettung menschlicher Geschlechtlichkeit ins Kosmisch-Göttliche, das ... bis zuoberst deren Projektion und Bestätigung darstellt – oder Herauslösung des Geisthaften als des eigentlichen "theion" aus dem innerkosmisch-geschlechtlichen, wobei dieses um des Geistigen willen aszetisch unterdrückt oder als minderwertig oder dämonisch abgewertet zu werden droht"<sup>80</sup>. Mit einer Anspielung auf Feuerbach meint Balthasar anderweitig: "Geben zwei Rätsel (Adam und Eva, JR), die sich ineinander spiegeln, einander die Lösung? Wer vermittelt denn eigentlich zwischen zwei menschlichen Freiheiten, deren schöpferische Entscheidungskapazität sich doch keineswegs mit dem Entschluss erschöpft, einander anzugehören?"<sup>81</sup>. Wir müssen uns mit dieser Frage vorläufig zufrieden geben und das Rätsel als unerlöstes Paradox weitertragen, auf der Suche nach Schmelztiegeln, um es aufzubrechen.

### 3) Individuum und Gemeinschaft

Sie ist von allen drei Spannungen die unproblematischste, weil der Verweiskarakter beider Enden am eindeutigsten auf das "tertium quid", das "Umgreifende", deutet. Das ist bereits mit einem Vorblick auf den "christlichen Ueberstieg" bemerkt, auf das Individuum als "ewige Person" und die Einbettung des Gemeinschaftlichen im "mystischen Leib".

Die vorchristliche Anthropologie verleiht dem Gemeinschafts-Pol vorerst eine gewisse Priorität, die zum Teil eine Frage der noch nicht voll entfalteten Reflexion über die Individualität sein mag, zum Teil auch auf den damaligen Stand der "Zivilisation" zurückgeführt werden muss. Innerhalb der Spannung Individuum-Gemein-

<sup>79</sup> TD II/1, 341/342.

<sup>80</sup> TD II/1, 350.

<sup>81</sup> PI, 17.

schaft ist "die Gemeinschaft ein das Individuum (als *zoon politikon*) Bergend-Einbettendes, das ein aller Fragwürdigkeit des konkreten Zustandes eines Reiches oder einer Polis als Rahmen überhaupt nicht hinterfragbar ist und als dieser Rahmen sich auch unmittelbar einfügt in den kosmisch-göttlichen Rahmen im Ganzen"<sup>82</sup>. Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft kann in diesem Denkhorizont als "organisches Zueinander" geortet werden, obwohl die zwei gegenläufigen Bewegungen "beide solche des Individuums zur Gemeinschaft sind". Zunächst geht es für das Individuum darum, "über die Beschränkung der Individualität hinauszuwachsen. Das Gut der entgrenzten Freiheit erkaufte sich durch den Gehorsam gegenüber den Gesetzen, ja durch den Vorzug des Allgemeinen (*bonum commune*) vor dem Eigenen (so in der Vaterlandsliebe, der Aufopferung des eigenen Lebens für das Gemeinwohl)"<sup>83</sup>. Das ist die eine Bewegung, in der das Individuum sich gleichsam entschert und in blindem Drang und mit vorläufiger Ungewissheit an die Unbestimmtheit des Allgemeinen überantwortet. Dieses Einfügen verleiht ihm den Status der "Gemeinschaftshaltigkeit" und damit das Gut der entgrenzten Freiheit. Darüber hinaus partizipiert der Einzelne am "theios nomos", insofern – nach Heraklit – die Gemeinschaft selber "von ihm lebt und genährt wird".

Mit dem "theios nomos" ist ein Stichwort gefallen, das wie ein Scheitel und Fluchtpunkt von Individuum und Gemeinschaft gedacht werden muss und im letzten deren einzige Versöhnung darstellt. In der vorchristlichen Welt hatte, wie Balthasar darlegt, der "theios nomos" seinen Vertreter im "Gross-Ich" des Herrschers; der König wird zum konkreten Vermittler zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit, in einem Mass, dass "in ihm und allein in ihm ... (die JR) Individualität (sich) in ihrer Fülle, das heisst Gemeinschaftshaltigkeit dar"<sup>84</sup>. In diesem "Gross-Ich" ist menschliches und göttliches Recht eingebunden, erhält ersteres in letzterem letzte Gültigkeit. Die Entwicklung der Mentalität führt dann bei Plato dahin, dass der Herrscher nicht mehr das Göttliche verbürgende Gestalt, sondern kontemplativer Philosophenkönig ist, "weil das Göttliche nicht mehr 'spricht', sondern nur noch 'beobachtet' wird"<sup>85</sup>. Wichtig für uns ist der Sinn dieser Demarche bei Balthasar, vornehmlich der Hinweis, dass abgesehen von ihrem gegenläufigen Bezug, sowohl Individuum und Gemeinschaft über sich hinausweisen und letzte Legimitation für beide in einem übergreifenden Dritten liegt. Es zeichnet sich so in der Tat, wie anfangs bemerkt, eine gewisse Lösung des Paradoxon an. Sie geht jedoch auf Kosten einer allzu oberflächlichen Betrachtung des Personhaften im Bezug von Individuum und Gemeinschaft. In diesem Zug ist zu vergegenwärtigen:

Jeder Mensch ist ein vollkommenes Glied der Gattung Mensch ... er verwirklicht den ganzen Begriff des Menschseins, und zu diesem Begriff gehört, dass jeder, der

<sup>82</sup> TD II/1, 351.

<sup>83</sup> TD II/1, 353.

<sup>84</sup> ebd.

<sup>85</sup> TD II/1, 354.

daran teilhat, ihn als Individuum in der Ausschliessung aller andern verwirklicht. Es gehört ferner zum Begriff Mensch, dass jeder Mensch selbstbewusst und frei sei, das aber heisst, dass jeder für sich etwas sei, was jegliche Gemeinschaft ausschliesst. Der Begriff fasst also Gemeinsames zusammen, das zugleich sich gegenseitig Ausschlissendes ist<sup>86</sup>.

Wir rühren mit dieser Feststellung an das tiefere Paradoxon im Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Am Beispiel der Bewusstseinsanalyse<sup>87</sup> – hier auf die Mitmenschlichkeit besehen – kann es Balthasar als “Für-einander-Sein von Für-sich-Seienden” veranschlagen. Damit wird ausgedrückt, nicht allein im dialogalen Spiegel des Gattungsbegriffes, sondern im existentiellen Vollzug je jeder Subjektivität, dass Ich erst im Horizont des Du Wirklichkeit wird: “Als Ich erfährt sich das freie Selbstbewusstsein erst, wenn es in Wort, Gebärde, Lächeln, Geborgenheit oder wie immer – sich als Du angesprochen und behandelt versteht, somit als eingelassen in die ihm entsprechende Gemeinschaft”<sup>88</sup>. In der konkreten, unbewusst oder bewusst gemachten Erfahrung seines “responsorischen Charakters” (E. Brunner), liegt auf einem tieferen Bewusstseinsgrund die Einsicht in die eigene Verfassung als Geschenkt-Sein. Und so wird der Kreis zum “theios nomos” schliessbar, denn “im Umfängen und Behalten und Seindürfen des geschenkten Seins bin ich frei Ich-Selbst und verdanke mich zunächst keinem andern als dem unendlichen Sein selber”<sup>89</sup>. In diesem Zusammenhang, wenn die Beziehung Ich-Du grundsätzlich als “wir” oder Mitwelt verstanden wird (Plessner), wird auch dem Verhältnis vom Einzelnen und Staat eine neue Dimension zugelegt. “Dieser erscheint nun nicht mehr als ein bloss nachträglich zu den Individuen hinzutretendes und ihre Autonomie beschränkendes ‘geringeres’ Uebel, sondern als etwas, dessen Umrisse jeder Einzelne schon in sich trägt und das er bejahen muss, wenn er sich selber bejaht”<sup>90</sup>.

Nach Balthasar ist diese letzte Spannung, die das unerlöste Paradox des natürlichen Menschen ausmacht, überwindbar, wie anfangs angedeutet. Doch zeigt gerade das Wie des Ueberwindens die besondere Form des Paradoxes an. In sozialer Hinsicht ist der Mensch als Einzelner und als Gattungsbegriff sich selber gewissermassen zum vornherein entzogen. Es liesse sich, pointiert formuliert, von einem positiven Paradox sprechen, dessen Paradoxalität eben im Verneinen des je schon naturgemäss Bejahten bestehen müsste. Die Möglichkeit dazu ist dem Menschen gegeben, umso mehr, je weniger er sich auf eigentliches Menschsein einlässt. Indirekt wird damit der Hinweis bestätigt, dass die Rede vom unerlösten Paradox für Balthasar auf der Ebene der gelebten und erduldeten Spannung ausgehend angelegt sein muss, will der Mensch sich nicht in ein blosses Spannungsfeld verflüchtigen.

<sup>86</sup> TD II/1, 355.

<sup>87</sup> TD II/1, 177f.

<sup>88</sup> TD II/1, 357.

<sup>89</sup> TD II/1, 358.

<sup>90</sup> TD II/1, 359.

### .3 Wer bin ich?

“Nicht die Sphinxfrage ‘Wer ist der Mensch’, sondern die Frage: ‘Wer bin ich’ muss, gewollt oder ungewollt, vorgängig oder im Verlauf des Lebensspiels, vom Spieler beantwortet werden”<sup>91</sup>.

Zu verschiedenen Malen wurde daran erinnert, dass Balthasars Interesse und Aufmerksamkeit dem konkreten Menschen und nicht dessen Abstraktion gilt. Nun kann aber der konkrete Mensch vor lauter Beteuerungen, sich in seiner erdhaften Existenz erfassen zu wollen, dennoch zu guter letzt in Luft sich auflösen. Das zu verhindern, schickt sich Balthasar immer wieder an, die Frage “Wer ist der Mensch” auf seine erste und unmittelbare Dimension zurückzuführen: “Wer bin ich?” Eine doppelte – wenn auch nicht immer so direkt ausgesprochene Absicht mag damit verbunden sein: (1) Es wird der Bezug zum “Lebensspiel” hergestellt und als Notwendigkeit aufgezeigt, womit dann auch die dramatische Anthropologie eingelöst werden kann; (2) darüber hinaus bereitet die Frage nach dem Ich als Ichsein das Vorverständnis jenes anderen als “concretissimum ens”, Jesus Christus, vor. Auf welcher Ebene des “unerlösten Paradox” siedelt sich die Frage “Wer bin ich?” an? Von der Erfahrung der menschlichen Liebe herkommend, fragt Balthasar: “Warum bin ich gerade ich?” und drückt die innere Gestimmtheit des so Fragenden wie folgt aus: “Und nun hat es sich eben so getroffen, dass ... dieses Ich entstand, das nicht bloss Ich sagt – wie das jedes Ich dauernd tut – sondern dass ich bin, dass Ich zu sein verurteilt ist, in einem lebenslänglichen Gefängnis, das zwar viele Fenster zu vielen Leuten und Dingen und Aufgaben und weltverändernden Plänen hin hat, aber durch keines dieser aus sich selber herauskriechen kann – *in una nocte oscura*”<sup>92</sup>. So die unreflektierte Selbsterfahrung des Ich. Was kann die Reflexion über diese Vorbefindlichkeit aussagen?

Die Befragung der anthropologischen Wissenschaften als erster Ansatz, um das Ich zu orten, führt bei Balthasar schliesslich zu dem von Haecker geprägten Vergleich des spiegelverdrehten Bildes Gottes. Während Gott alles erschafft und nichts voraussetzt, setzt der Mensch den ganzen Kosmos voraus, ohne ihn erschaffen zu haben. Die Selbstidentifikation ist damit jedoch nicht gewonnen. Indem sie von neuem entschwindet, dämmert dem Menschen gleichzeitig, dass “für das Ich keine Weltflucht, keine Konzentration auf den blossen Ich-Punkt möglich ist, denn dieser bleibt ohne die odysseische Ausfahrt in die Fülle der gestalteten und zu gestaltenden Welt schlechterdings leer”<sup>93</sup>. Allerdings dürfte diese Ausfahrt nicht in die Versuchung ausarten (Hegel), das “empirische Ich in einem ungreifbaren Punkt mit dem absoluten Ich zu identifizieren”<sup>94</sup>. Die Frage nach dem Ich würde so nur im Rachen

<sup>91</sup> TD I, 117.

<sup>92</sup> PI, 18.

<sup>93</sup> PI, 19.

<sup>94</sup> ebd.



des Moloch "universales Subjekt" verschwinden, nicht aber beantwortet werden. So bleibt dem menschlichen Diskurs wiederum nur der Hinweis auf die "unfassliche Spannung im Mittelpunkt des Menschen". Der Geist, das Selbstbewusstsein mithin, ist zugleich Aktualität und Potentialität: in sich verwirklicht und sich im andern verwirklichend. Pascal hatte für diese Verfassung den Ausdruck von der Chimäre gebraucht: "Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige!"<sup>95</sup>. Balthasar nimmt die Bezeichnung auf: "Dieses Paradox stempelt den Menschen durch die ganze Philosophiegeschichte hindurch zur Chimäre. Sein Ichsagen wird immer zugleich von den anthropologischen Wissenschaften hinterfragt und ist doch in der Selbstevidenz des 'Ichselbstseins' nicht hinterfragbar, es ist ein allen Stürmen preisgegebenes, zitterndes und doch unauslöschliches Windlicht"<sup>96</sup>.

War bei der Frage nach dem Menschen allgemein die Antwort in gleicher Allgemeinheit paradox, so wird in der vom Subjekt an sich selber gestellten Werfrage das Paradox ein erlebtes und erfahrenes, namentlich im Betroffen-Sein, weder schlechthin ein Fall von menschlicher Natur noch mit ihr identisch zu sein, sondern als Subjekt an dieser paradoxen Natur zu partizipieren. Für Balthasar liegt in dieser Befindlichkeit eingeschlossen das Vorwissen darüber, dass – welche Antwort auch immer – nur verwischte Spuren von sich selbst ausgemacht werden können. Und so folgert das Ich: "Ich werde das muntere Maskentreiben, das heute von neuem so im Schwunge ist, nicht mitmachen, wo man sich diese oder jene fertiggekaufte oder selbstfabrizierte Definition des Menschen verbindet, heute die, morgen jene"<sup>97</sup>. In anderer Hinsicht dürfte das Ich aber nicht dem Zauber eines intellektuellen Heroismus des alten Lessing zum Opfer fallen und vor der inneren Unvollendbarkeit des Menschen resignierend bekennen, das Suchen dem Finden vorziehen zu wollen. Das Finden ist und bleibt dem Menschen aufgegeben, weil er selber zuletzt ein Vorgefundenes ist. Entlang dieser Argumentationskette führt Balthasar zur Antwort, indem er – für unseren Zusammenhang – auf Lubacs Buch über Natur und Uebernatur hinweist. Dies näher zu erörtern, setzt einen neuen Kontext in unseren Ueberlegungen voraus. Der gegenwärtige Stand unserer Problematik muss auf die Frage, "Wer bin ich?" in Selbstgenügsamkeit und mit Thomas antworten: "... quia particularium non est scientia nec definitio"<sup>98</sup>.

So zeigt sich am Schluss dieses Abschnittes, dass die Problemstellung der Vorsokratiker mitnichten geschichtlich getilgt wurde. Der natürliche Mensch, handle es sich um seinen vorchristlichen Stand oder aber um die nicht mitvollzogene qualitativ neue Geschichtlichkeit in Christus, lebt weiterhin in der steten Gefahr, das Parado-

<sup>95</sup> Pascal, *Pensées* (éd. Chev.), 438.

<sup>96</sup> PI, 20.

<sup>97</sup> PI, 21.

<sup>98</sup> STh I, 9, 44, 3.

xon seiner Verfassung entweder an die reine Identität oder die reine Nichtidentität zu verlieren. Identität oder Dialektik, so heissen die beiden Zauberformeln – innerhalb der beiden gibt es eine ganze Menge von Spielformen und Schattierungen kleineren Formates – mit denen der Mensch seine eigene Widersprüchlichkeit zu bezwingen versucht. Balthasar hat diese Lösungen zurückgewiesen. Er hält gegen jede Versuchung zur Identität die "Positivität des Endlichen"; das Ausweichen in die Dialektik versucht er mit dem "Gesetz der Umkehrung" zu überwinden. Doch kommt auch er nicht umhin, den in Widersprüchlichkeit gefangenen Menschen der Unvollendbarkeit zu überführen. Der nächste Abschnitt soll darauf eingehen und dabei aufzeigen, wie sehr das "unerlöste Paradox" als Prinzip und Richtmass menschlicher Existenzführung letztlich in eine tragische Sackgasse führt.

## II. DIE FLIEHENDEN POLE

Wir haben dieses verhältnismässig breit angelegte Kapitel unter das Titelbild der fliehenden Pole gestellt, um damit die Vorstellung von Dynamik und Geschichtlichkeit einerseits, von diskursiv-existentieller Spannung und potentieller Tragik andererseits zu wecken und beschwören. Das vorausgehende Kapitel hatte sich auf einen mehr wesenhaft bedingten Zugang zur Wirklichkeit konzentriert, indem es sich um die Aufhellung der Paradoxalität allgemein bemühte und diese auf die naturhafte Grundverfassung des Menschen applizierte. Da Geschichte immer wieder vom Menschen gemacht wird, liegt der konkrete Niederschlag dieser Grundverfassung in Zeit und Raum auf der Hand. Die Paradoxalität wird geschichtsmächtig und entpuppt sich in der Dualität, wobei hier nicht im Einzelnen abgeklärt werden kann, ob es sich um klar auszumachende geschichtliche Formen handelt, oder doch eher um in etwa vereinfachende Kategorien der Geschichtsinterpretation. Beide Möglichkeiten müssen im Auge behalten werden.

In der Grundfigur und den verschiedenen Spielformen des Dualen haben wir versucht die paradoxe Grundbefindlichkeit im Denken Balthasars auf die Horizonte zu bringen, um darzulegen, wie im Werk unseres Autors das ganze Spektrum der Geschichte seit seinen Anfängen im Mythos bis hin zur Beschreibung der in der Gegenwart wirksamen Kräfte einem geheimen Gesetz der fliehenden Pole gehorcht. Der ganze Bogen kann aber auch in andere Richtungen geschlagen werden, so z.B. durch alle drei Hauptformen der Lebensbewältigung (Mythos, Philosophie und Lebensweisheit), durch alle zeitlichen Aspekte des Werkes Balthasars, d.h. von der Zeit der Abfassung seiner Dissertation bis in die Schlussbände der systematischen Theologie, und er kann auch am Beispiel einer breiten Streuung verschiedenster Geistesvertreter und ideologischer Strömungen aufgezeigt werden. Was wir als Grundfigur des Dualen bezeichnen, soll veranschaulichen wie der ganze Geisteshorizont des Menschen – vom natürlich religiösen Empfinden über die mit den alleinigen

Verstandeskräften zu bewältigende Wirklichkeit bis hin zu den Mitteln der konkreten Lebensführung – nach dem Einteilungsprinzip des Dualen geortet werden kann. Die im nächsten Abschnitt ausgeführten Spielformen zeigen Nüancen und Variationen, vor allem um die Allgegenwart dieses Themas im Werk Balthasars zu veranschaulichen. Bei der Auswahl der verschiedenen Darstellungsebenen haben wir zudem dem Bedürfnis gehorcht, einmal mehr zu zeigen, welch breiten Fächer des Wissens und Denkens das balthasarsche Werk umfasst, und mithin wie gross das menschliche Verdienst des in die Sendung gepressten, in Verdankung und Bejahung lebenden Autors im Grunde ist. In diesen Zusammenhängen kommt die reine Tragik Balthasars so recht zur Geltung. Kraft der in Verdankung und Bejahung getragenen Sendung vermag Balthasar die gebrochen-unvollendete Wirklichkeit zu verdanken und bejahen: die Dualität als Paradoxalität, die fliehenden Pole als Ellipse, das unerlöste Paradox in der paradoxen Erlösung.

Das folgende Kapitel nimmt eine strategische Stellung zwischen Unerlöstheit und Erlösung ein. Indem die Unerlöstheit an den verschiedensten Formen des Dualen vorgeführt wird, wird auch bereits der darin eingefangene Schrei nach Erlösung hörbar. Die Lebenslinien des Menschen in Zeit und Raum, in Natur und Geschichte werden nach ihrer grundsätzlichen Bewegungsrichtung ausgezogen, bis an den Punkt, wo sie abbricht und zu ihrer Ergänzung auf eine gegenläufige Bewegung angewiesen ist. Dieser Vorgang ist keine nur abstrakte Möglichkeit. Er ereignet sich im Vollzug der Menschheitsgeschichte. Unerlöstes Paradox ist gelebte Wirklichkeit. So wird auch Erlösung am Menschen und in seinem Leben sich vollziehen müssen.

## **1. Die Grundfigur des Dualen**

### *.1 Mythos*

“Wird alles Höchste menschlichen Daseins letztlich im Bilde kund”, dann müssen über diesem Abschnitt die Bilder des Prometheus und des Dionysos stehen. Wir wollen damit den unbedingt positiven Grundton im Darzulegenden vorwegnehmen, so, wie Balthasar den Mythos verstanden wissen will. Mythos ist geschichtlich nicht designierbarer, jedoch bleibender “Ort des Einblickes” an den die ursprüngliche, religiöse Seinsherrlichkeit gebunden ist. So müssen auch die Bilder des “Prometheus” und des “Dionysos” an den Begriff des Mythos gebunden bleiben, so wie ihn Balthasar etwa am Beispiel Homers umschrieben hat: “In Homer geht die Differenz elementar auf zwischen den Selbstlichtenden (Göttern) und den im Licht Stehenden (Menschen); die Selbstlichtenden sind zugleich erhaben-gelassen und vorleuchtend-anteilmend, die Belichteten sind desto mehr sie selbst (Helden) je mehr sie betend-vertrauend hinausstehen (eksistent) ins Götterlicht”<sup>99</sup>. Prometheus und Dio-

<sup>99</sup> H III/I, 2, 996.

nysos versuchen auf ihre Art die "Ex-sistenz" des "Gott-Menschen" zu verwirklichen, im einen Fall, indem er aus dem "betend-vertrauenden" Verhältnis, aus dem Belichtetsein durch fremdes Licht aussteigt, oder aber in der gegenläufigen Bewegung sich selbst transzendiert, als Gott des Taumels.

Die Prinzipien des Dionysos und des Prometheus sind von Balthasar benützt worden, um weite Strecken deutscher Geistesgeschichte überschaubar zu machen. Die tiefsten Wahrheitsbestrebungen einer geistesgeschichtlichen Epoche sollten in einem Mythos zusammengefasst werden. "Was für den deutschen Idealismus Dialektik besagt, das wird lebendig fassbar am Mythos des Prometheus; was der Lebensphilosophie die Grundbewegung des Lebens, das spricht der Dionysosmythos aus"<sup>100</sup>. Die beiden Bilder sind voller Nüancen<sup>101</sup>. Vertreter des ersteren sind etwa Kant, Hegel, Wagner und Kierkegaard<sup>102</sup>; zu den dionysischen Gestalten zählt Balthasar vor allen Dingen Nietzsche, aber auch Bergson und Scheler<sup>103</sup>. Prometheus ist "schöpferische Negation als dynamische Weltmitte zwischen 'Hen' und 'Pan'", der sich zum Weltдемиурgen ernennt und so mit Goethe Zeus entgegenhalten darf: "Ich habe sie geformt nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich sei, / Zu leiden, weinen, zu geniessen und zu freuen sich / Und dein nicht zu achten, / Wie ich!"<sup>104</sup>. Im Dionysos-Mythos nimmt die umgekehrte Bewegung überhand: Der Fortschritt im Unendlichen bis zur "mystischen Identität meines Willens mit dem Schöpferwillen"<sup>105</sup>. Der Taumel-Gott ist ein Gott des Ueberschreitens, dessen "Grundgesetz das Zerbrechenmüssen jeder sich schliessenden Gestalt". Den tragischen Rausch des Unvermögens, in dem aber auch wie ein entferntes Erinnern an das betende Vertrauen mitschwingt, hat Rilke ausgesagt: "Ich kreise um Gott, um den uralten Turm, / und ich kreise jahrtausendelang; / und ich weiss noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm / oder ein grosser Gesang"<sup>106</sup>.

Die beiden Mythen enthalten bereits in sich die Strafe für den kecken Griff nach dem Feuer der Götter und das wilde Zerreißen des widersprüchlichen Daseins. Der dreiste Feuer-Dieb wird in Ketten gelegt und endgültig an den Felsen der Endlichkeit geschmiedet; der im Taumel die Matrix der Endlichkeit Zerreisende wird zuletzt selber von den Mänaden zerrissen. In der Strafe liegt das eigentliche Lehrstück, der Hinweis darauf, dass der Mensch nur im Lichte der Götter ein eigentlich Belichteter sein kann. Wo dieses Verständnis fehlt, da muss mit notwendiger Konse-

<sup>100</sup> Apo I, 58.

<sup>101</sup> zum Prometheus-Prinzip vgl. Apo I, 139f.; zum dionysischen Prinzip vgl. Apo II, 3f.

<sup>102</sup> Apo I, 91f.

<sup>103</sup> Philosophie und Theologie des Lebens, in: Das Problem des Lebens in der Forschung, Schweizerische Hochschulzeitung 1, Zürich 1938, 46-52.

<sup>104</sup> Apo I, 147/148.

<sup>105</sup> vgl. Apo II, 60.

<sup>106</sup> zit. nach Apo II, 15.

quenz das Absolute als das "Schweigen jenseits aller weltlichen Worte" gedacht werden. Und dann heisst es von neuem die Wege des Prometheus und des Dionysos zu beschreiten, die Wege, "auf denen der Mensch, der sehr wohl weiss, dass diese vergängliche und insofern trügerische Welt nicht die Wahrheit sein kann, sich aufmacht um auf steilen, das Flüchtig-Vielfältige hinter sich lassenden Pfaden nach dem Unsagbaren zu streben, in heroischer Aszese und mystischer Versenkung, die ihn die Kerkermauern seines zu engen Ich – vielleicht augenblickshaft, vielleicht endgültig – sprengen lässt"<sup>107</sup>.

Die "heroische Askese" (Prometheus) und die "mystische Versenkung" (Dionysos) sind vielleicht moderne (Fehl-) Haltungen im Gebet, sie sind jedoch nur späte Spiegelungen immer aktueller Mythen. In diesen lassen sie sich klären und orten und über die Mauer des Schweigens hinausführen. Gleichzeitig sind sie aber auch Ringe in der Kette endlosen Wiederholens derselben tragischen Lebensentwürfe. Das ändert nicht, wo der probende Geist das Bild mit dem Begriff vertauscht und der Mythos zur Philosophie wird.

## *.2 Philosophie*

Dort, wo die Philosophie anhebt, da wird den Göttern der Mantel der Wahrheit, Gutheit und Schönheit von der Schulter genommen und dem unpersönlichen Absoluten umgehängt. Doch mit dem Absoluten tritt unmittelbar auch dessen Zweiteilung auf den Plan. Für diese stehen zwei altbekannte Namen: Heraklit und Parmenides. Balthasar charakterisiert Heraklit mit einer seiner eigenen extremen Formulierungen: " 'Die Welt ist ein hingeschütteter Kehrlichthau' und gerade dieser Kehrlichthau, gerade diese fürchterliche Unordnung, dieses Ineinanderschlagen der Extreme: gerade das, sagt er, ist die Vorsehung"<sup>108</sup>. Für Parmenides sind der Kehrlichthau und die Gegensätze nicht wirklich. Vielmehr ist nur Eines, und das ist das Sein und Gott. Heraklit und Parmenid stehen für die zwei immer alten und neuen Gesichter der Philosophie. Noch einmal gerafft über Heraklit und Parmenid: "Der Erste sagt: Die Welt, wie sie nun einmal ist, ist Gott, sie ist jedenfalls von Gott verantwortet, er ist der sich auspendelnde Sinn all dieses Unsinnns. Der Zweite sagt: Welt, die von Gott unterschieden gedacht wird, ist in der Wirklichkeit gar nicht, deshalb ist sie sinnlos. Sinn beginnt erst, wo wir jenseits der Unterschiede im Urgrund der Dinge sind. Gott geht in der Welt auf, die Welt geht in Gott auf. Die Kugel des Seins ist rund, was könnte aus ihr herausfallen?"<sup>109</sup>.

Für den in Ganzheiten denkenden Balthasar liegt hier die These, der "terminus a quo", vielleicht die geheime Sehnsucht des natürlichen Geistes, die Referenz, an

<sup>107</sup> ChM, 7.

<sup>108</sup> Klar, 33.

<sup>109</sup> Klar, 34.

der es sich zu orientieren gilt, um davon wegzukommen, ohne jedoch das Sternbild von der Kugel je ganz aus dem Kopf schlagen zu können. Darum tauchen an Balthasars Seite in Abständen die grossen Enkel und Urenkel des Parmenides auf: Plato, Plotin, das arabische Mittelalter, schliesslich Hegel, der den umfassenden Griff des Parmenides diesmal mit Menschenhand zu verwirklichen sucht, und als "letzter noch einmal alles im absoluten Wissen zusammengeschlossen hat"<sup>110</sup>. Die Gemeinsamkeit zu Marx wird sich im Totalitarismus erschöpfen, alles andere ist parallele Gegensätzlichkeit. Es gibt aber auch die andere Seele in Balthasars Brust, jene der "klammern-den Organe", die Einsicht Heraklits, das Schwergewicht der Erde, die Unveräusserlichkeit der Individualität. Er wird sich aus innerer Notwendigkeit auf die Seite jener stellen müssen, die die Antithese zu Parmenid und Hegel verkörpern. Ein kurzes, aber zustimmendes Nicken für seine kopernikanische Tat in die Richtung von Marx; ein heimliches Vibrato in der Stimme, wenn es um die ungleichen, geistigen Schicksalsgenossen Nietzsche und Kierkegaard geht; die tiefe innere Teilnahme an der Tragik der säkularisierten jüdischen Dynamik bis in die Gegenwart. Doch Zustimmung, Mitfühlen und viszerale Sympathie lösen sich wieder auf in einem verzichtenden Besinnen. Im selben Zug muss aber auch die Antithese überwunden werden, und Balthasars eigentliches und unüberbietbares Bekenntnis gehört endgültig den grossen Einsammlern und Vereinigern. Nicht umsonst sind Wörter wie "konkret", "Sym-bol" und "Syn-These" Markenzeichen für Balthasars Denken. Balthasar stellt sich in eine Reihe mit Aristoteles und Thomas, immer um die Offenheit des Ganzen besorgt. Vielleicht am kennzeichnendsten für sein umgreifendes Einordnen und Nichtsauslassen ist die christologische Schlussformel des Maximus Confessor, deren "magische" Kraft in der "Synthese" und nicht in der Vermittlung liegt. Noch in den letzten Jahren hat Balthasar die Ueberwindung des Dualen an der triadischen Struktur weltlicher Wirklichkeit gleichsam als Vorübung zur trinitarischen Logik vorgeführt. "Im Realen ist die Differenz, das 'Andere meiner Selbst' immer schon von einem Dritten überholt, innerhalb dessen ich dieses Anderssein allererst feststellen kann. Die Gegensätze sind ja nicht indifferent, sondern je füreinander anders"<sup>111</sup>.

Doch geht es im Augenblick darum, von These und Antithese zu sprechen, die sich da auszeugen, wo der Mensch seine Wesenslinien über die naturgegebene Grenze der Vollendbarkeit hinausverlängern will. Es ist bedeutsam, dass diese monomani-sche Veranlagung des menschlichen Geistes, das "Entweder-Oder", das ist, was sie im Grunde nicht sein will. These oder Antithese wollen unter je verschiedenen Vorzeichen den Menschen in seiner Ganzheit setzen. Da diese Ganzheit jedoch als radikaler Selbststand verstanden wird – selbst dort, wo der Mensch scheinbar von einer übergeordneten Entität aufgesogen wird – entsprechen These sowohl wie Antithese

<sup>110</sup> ebd.

<sup>111</sup> TL II, 33.

einer grundsätzlichen Verneinung. Jeder der beiden Hauptwege, die in der Folge von Parmenid und Heraklit die menschliche Daseinsbewältigung orchestrieren sollten, trägt den Stempel des Geistes, dem die Setzung seiner selbst nur dann gelingt, wenn er sich früher oder später "entsetzt", d.h. im Nein trennt und aus-oder abgrenzend den "Restbestand" seiner Vollendung schützend umhegt. Damit liegt über jedem dieser Wege ein Flimmern von Illusion, sie gleichen einer vielleicht unbewussten oder uneingestandenem Spiegelfechterei. Dort, wo "Identität" gesetzt wird, verneint der Mensch die "Differenz"; wer sich in die "Differenz" einigelt, der hat den relativen Charakter seines Wesens aufzugeben versucht. Wo von einem Denken – wie dem Balthasars – behauptet wird, dass sein ganzes Sinnen und Trachten auf das Konkrete, das Ganze und die Bejahung angelegt ist, da mag es nicht ohne Bedeutung sein, die Komponenten des Umfassenden, den Preis des Konkreten und den Inhalt der Bejahung im Detail zu kennen.

An verschiedenen Stellen in seinem Werk hat Balthasar Varianten und Abwandlungen der zwei grundlegenden Daseinsentwürfe des Menschen vorgelegt. Ob hüben oder drüben angesiedelt, sie lassen sich alle an ihrer Einseitigkeit erkennen, hier Ausbruch in die Identität, dort Durchbruch der Differenz. Die Standorte können wechseln und bald eine umgreifende Weltanschauung aus der Vogelperspektive zum Gegenstand haben, bald aus der Froschperspektive den spezifischen Punkt des menschlichen Verhaltens unter die Lupe nehmen. Manchmal entzündet sich an der Antithese eine neue Zweiteilung der Wege. Einzelne Gestalten stehen wie Identifikationsfiguren vor gewissen Daseinsdeutungen, während andererseits geschichtliche Gestalten eine ganze Epoche prägen können.

Um wesentliche Charakterzüge der beiden philosophischen Grundhaltungen herauszustreichen, wollen wir zwei konkrete Formen vorstellen. Beide können in den weiteren Zusammenhang der Loslösung des abendländischen Denkens von der Seinsmetaphysik gestellt werden. Die erste Gestalt steht am Anfang dieses Prozesses, während die zweite beinahe an dessen Ende auftaucht. In mancher Hinsicht sind diese beiden Formen nicht typische Vertreter des entweder parmenidischen oder heraklitischen Stammbaumes. Das Augenmerk muss deshalb auf den jeweiligen Grundvollzug des Denkens gerichtet bleiben.

Wir finden so am Anfang des Holzweges der Metaphysik den Altmeister des Dualismus, Descartes, der jedoch, weil er die radikale Zweiteilung der Wirklichkeit vornimmt, bereits auch die Identitätsphilosophie mitgetauft hat. Umgekehrt will Schelling die gewaltsame Identität von Subjekt und Objekt dekretieren, dabei mehr denn je den unterschwelligen Dualismus unterstreichend. Descartes vollzieht die Zweiteilung der Welt in jene der Naturwissenschaften (Materie, Ausdehnung, das Aussen) und die der Metaphysik (das Innen), welche sich um den Brennpunkt "Ich denke – ich bin" kristallisiert. Für Balthasar ist im Cogito kein Schluss gegeben, sondern eine psychologisch-spekulative Intuition. Sicher ist, dass "die (se, JR) Einschränkung der Philosophie auf den Geistpunkt zu einer unvermeidlichen Identität

führt”<sup>112</sup>. Diese Formel ist nicht eigentlich überholbar, obwohl das “Quasi-Absolute von Seinbewusstsein” sich selber, infolge u.a. des radikalen Zweifels von Allem, nicht begründen kann. Wissen ist mehr als Zweifel. Das Wissen um diese höhere Vollkommenheit führt schliesslich zur Gottesidee, die wie “die Erkennungs-marke des Künstlers in seinem Werk” ist. Das Streben nach mehr (zweifeln-wissen) ist notwendig in einem unüberholbaren und absoluten Mehr eingelassen. “Von diesem Schwergewicht im Cogito her hellt sich nun alles Dunkel in der Mitwelt auf: von Gott her strömt das Licht auch ihres Seins und damit ihrer Wahrheit aus”<sup>113</sup>. An dieser präzisen Stelle geht Balthasar mit Descartes hart ins Gericht. Die Gottunmittelbarkeit führt zu einem Ausfall, der sich durch die ganze Geistphilosophie auswirkt. “Der absolute Primat des augustinisch-(newmannschen) “Gott und Seele” heisst nun aber, dass mir einzig an Gott als dem “Andern” gleichzeitig das Sein, das Gutsein und das Du aufgeht, somit kein Weg über das Weltsein und das mitmenschliche Du zu Gott führt”<sup>114</sup>. Descartes weist die Besonderheit auf, dass aus seinem prometheischen Gebaren letztlich Identitätsphilosophie entsteht. Es ist seiner radikalen Trennung von Subjekt und Objekt zu verdanken, dass Schelling am Ende des Holzwegs der Metaphysik das Objekt ganz in die Abhängigkeit des Subjekts überführen kann. Schelling hatte sich zum Ziel gesetzt, die “objektive Metaphysik” (durch ihren für Schelling letzten Vertreter Spinoza) in die Identitätsphilosophie (Idealismus) aufzuheben. Wo bei Spinoza das Subjekt im Objekt untergeht, da setzt Schelling den Identitätspunkt – in dem Subjekt und Objekt koinzidieren – “als Zusammenfall zweier Letzthaltungen, bei dem freilich das Ich das entscheidende Wort hat (denn das Ich ist die Identität von S und O)”<sup>115</sup>. Nach Schelling besteht das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit. Es ist nicht “be-dingt”, d.h. ist keine Sache und seinem Sein nach kein Objekt. “Objektcharakter” hat der Mensch allenfalls da, wo er sich selbst in der Urtat sieht und dabei als Selbst (Objekt) weiss.

### *.3 Lebensweisheit*

Breiter in der Interpretation, allgemeiner auch weil verallgemeinernd, dabei näher bei der praktischen Daseinsbewältigung, bringt Balthasar die beiden ungleichen Denkwege der “Prometheus-Dionysos” und “Heraklit-Parmenides” in der Form von zwei Heilswegen von neuem ins Gespräch. Die Heilsentwürfe, die der Mensch mit eigener Hand entwirft, mögen formal auf ein “Ganz-Sein-können” angelegt sein, sie sind inhaltlich nicht zu füllen, weil der “Widerspruch unaufhörlich im Kern des heilsbegehrenden Menschen selber wurzelt”<sup>116</sup>. Darum bleibt dem Men-

<sup>112</sup> H III/I, 2, 790.

<sup>113</sup> H III/I, 2, 796.

<sup>114</sup> H III/I, 2, 798.

<sup>115</sup> H III/I, 2, 892.

<sup>116</sup> GiF, 72.



schen schliesslich die Wahl, entweder die Ungereimtheiten seiner Existenz als blossen Schein hinter sich zu lassen, oder ihnen den unerbittlichen Kampf anzusagen, in der Hoffnung, dass der dabei untergehende Held die höchste Verwirklichung von Daseinsbewältigung ist.

Im Kielwasser des Parmenides schwimmt so das Lebensprojekt des "Scheins". Die Grundüberlegung ist bekannt: da nur die Einheit das wahre Seiende sein kann, ist alle in der Welt vorhandene Vielheit im Widerspruch dazu und ein Abfall davon. Die Vielheit kann nur unwahres Sein bedeuten; sie ist Schein. Das Leben aber bestätigt in aller Aufdringlichkeit das bedrohliche Durcheinander, von dem der Mensch zermalmt und aufgerieben wird. Es gibt keinen Halt, alles ist Umtrieb von einem "ach so schönen Augenblick" zum nächsten. "Der Erlösungsweg fordert den innern Verzicht auf die weltlichen Differenzen, theoretisch im Akt des Durchschauens aller auf den identischen göttlichen Grund hin, praktisch im Akt der Absage auf die Befriedigung durch ein endliches, partikuläres Sein"<sup>117</sup>. In dieser Wirklichkeitsschau hat es nur mehr Raum für Identität, alles andere – Liebe, Mitleid und Treue – sind Abarten und haben höchstens, als Differenz, symbolischen Wert. Die Reinform dieses Erlösungsweges sieht Balthasar in der indischen Kultur verwirklicht. "Welche Grundstimmung diesem Weg innewohnt, zeigen die Sinnsprüche des buddhistischen Dhannaprada: "Des Daseins Strom mit Macht hemme; / Banne aus dem Herzen alle Lust. / Wer des Geschaffenen Ende kennt, / Der schaut des Ungeschaffenen Reich. / ... Zerbrochen sind die Balken dein, / Des Hauses Zinnen sind zerstört. / Das Herz, dem Irdischen entflohen, / Hat alles Wollens End' erreicht /"<sup>118</sup>. Die Anstrengung ist auf die Hemmung des Lebens gerichtet, doch darf der Verzicht auf Lust nicht allein als heroische Tat, er muss auch als Vorkehrung gegen Leiden und Schmerz verstanden werden. Flucht ist die moralisch wertvolle Tat, denn ist der Sprung aus dem Geschaffenen geglückt, hat im Schauen des ungeschaffenen Reiches auch alles Wollen ein Ende. Der griechische Weg des Scheins ist dem indischen gegenüber insofern realistischer, als er die Widersprüchlichkeiten des Daseins nicht kurzerhand aufhebt, sondern das "Verhältnis zwischen vergänglicher und ewiger Existenz in einer wunderbaren Schwebe" verharren lässt. Ueber allen Mischformen thront die Kühnheit des Geistes, der "die Totalität der Welt und ihrer Gesetze in die Schranken fordert, um sie aus höchster Freiheit zu negieren"<sup>119</sup>.

Dagegen steht der Weg des tragischen Kampfes. Hier wird die Wirklichkeit der Welt nicht geleugnet. Im Namen des an sich Unleugbaren, spricht der Realist ein dezidiertes Ja zur widersprüchlichen Endlichkeit. Dazu gehören der Schmerz und die Leiden am Dasein, und dieses Dasein ist der Mensch selber, "dies Unvergleichliche

<sup>117</sup> GiF, 75.

<sup>118</sup> Albus II, 74.

<sup>119</sup> GiF, 75.

an Ausgesetztsein zwischen allen Abgründen." Balthasar bezieht das Material zur Beschreibung dieses Typus nicht aus den modernen Existentialismen, eher schon aus der griechischen Tragödie, vorallem jedoch aus der germanischen Heroenwelt. Der Weg des tragischen Kampfes ist kein degradierendes Geworfensein und kein entwürdigender Nihilismus. Ihm liegt ein stolzes Bekenntnis zur menschlichen Grösse zugrunde, die im Untergang nicht geschmälert, sondern vollendet wird: "Mag sie angesichts des Untergangs sinnlos erscheinen, sie erhält darin ihren Ewigkeitsglanz". Doch nicht das Ergebnis des Kampfes ist ausschlaggebend, etwa die errungene Freiheit oder das eroberte Land; der Sinn des Agons liegt im Kampf selber, im Durchstoss, in jenem vernichtend-erfüllenden Augenblick, wo "Untergang" und "Aufgang" ineins fallen. Der "Polemos emphilos" gehört zu den Weltbildern eines Heraklit und Empedokles. Er ist den parsischen und manichäisch-katharischen Dualismen, selbst dem Markionismus, nicht fern. Den Unterschied zum "Weg des Scheins" sieht Balthasar in folgendem: "Im Gegensatz zum Weg des Scheins, der ursprünglich das Leiden ausrotten will und sich deshalb an die Annihilierung des 'Durstes', der Konkupiszenz macht, verliert der Weg des tragischen Kampfes nie die Fühlung mit der geschichtlichen Wirklichkeit; er verspricht keine Schweben im leeren Raum, sondern lässt den Fuss, der an den Stein stösst, immer versichert sein, an das wahrhaft Wirkliche zu stossen und daran teilzunehmen"<sup>120</sup>.

Die beiden Heilswege, von denen gilt, dass sie Auswege und Holzwege sind, wurden hier allzu glatt und breit ausgezogen. Sie treten "nur selten in Reinheit und getrennt auf; meist doch in einer Verbindung, in der zwar die Anteile verschieden sein können, aber keiner ganz fehlt"<sup>121</sup>. Einige dieser Spielformen wollen wir im weiteren Verlauf darlegen.

## 2. Die verschiedenen Spielformen des Dualen

Die Bezeichnung "Spielformen" muss in erster Linie im Umfeld von Abwandlungen und darf erst im zweiten Durchgang als Variationen verstanden werden. Die Beispiele dualer "Welteinteilung", die wir im folgenden vorzulegen gedenken, sind Abwandlungen des Prometheus- und Dionysosthemas. Dasselbe Grundschema soll an verschiedene Artikulationen der weltlichen und menschlichen Wirklichkeit angelegt werden, um so die Eigenheit des Grundschemas, gleichzeitig aber auch die jeweilige Besonderheit der Wirklichkeitsbetrachtung herauszustellen. Es geht vorwiegend um formale Uebereinstimmungen, so dass nicht jede einzelne Spielform ein fliehender Pol des unerlösten Paradoxes ist, wenngleich der Grossteil sich auch inhaltlich damit deckt. Wir möchten die aufzuzählenden Spielformen des Dualen im Sinn der umgestürzten Pyramide darstellen, vom Umfassenderen und Allgemeinen zum Parti-

<sup>120</sup> GiF, 79.

<sup>121</sup> GiF, 80.

kulären und Punktuellen absteigend. Die vielleicht breiteste Fläche weist der Dualismus auf, der sich an weltanschaulich-geographischen Unterschieden misst: das Denken des Ostens gegen jenes des Westens. An zweiter Stelle erwähnen wir einen längsorientierten Dualismus, zwei Weltbilder, wovon das eine am Kosmos, das andere am Menschen sich kristallisiert. Die Kreise sollen darauf immer enger gezogen werden. An der menschlichen Person wird sich der Gegensatz einer auf den Geist und das Wissen oder aber auf den Willen und das Tun gestützten menschlichen Verfassung weisen. Stellt man die Person in den konkreten Lebensbezug, so zeigen die fliehenden Pole entweder in Richtung Immanenz oder Transzendenz. Verdichtet und partikularisiert man das menschliche Dasein um einen weiteren Kreis und misst es am Tun, so finden wir auf einer Seite den "Willen zur Macht" und auf der anderen das Entgleiten in die Ohnmacht. Messen wir den Menschen gar an einem so winzigen und trotzdem alle grosse Problematik bereits in sich haltenden Punkt wie das Verhalten, dann fällt auf, dass sich des Menschen Selbstverständnis entweder mit der Rolle der Bescheidung, oder aber mit jener der Entfremdung identifiziert. Diese Kreise sollen sich nicht überschneiden; sie fallen konzentrisch ineinander, wobei die Stringenz dort noch höher ist, wo es um verschiedene Aspekte des Menschenbildes geht.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen diese dualen Realitätszeichnungen, weil sie nicht mit einem bestimmten Moment oder Thema in Balthasars Werk koinzidieren, sondern sowohl zeitlich wie kontextuell über das ganze Schaffen Balthasars verteilt sind. Sie reichen, wie z.T. bereits aufgezeigt wurde, von der Zeit der *Apokalypse der deutschen Seele* bis in den zweiten Band der *Theologik*. Beeindruckend ist ferner die Streuweite dieser Denkform Balthasars. Sie liesse sich auch an zahlreichen anderen als den hier festgehaltenen Zusammenhängen aufweisen<sup>122</sup>. Fragt man nach der obersten Richtschnur und dem werkgeschichtlichen Brennpunkt dieser Denkform, so darf man wohl ohne Zögern auf Balthasars Dissertation über die Geschichte des eschatologischen Problems<sup>123</sup> hinweisen. Hiezu einige Erläuterungen, die den genetisch-inhaltlichen Standpunkt der dualen Denkweise vorweg etwas aufhellen möchten.

Balthasars wichtigste Denkkategorien zur Einordnung geschichtlicher Daten und Fakten liegen bereits anlässlich der Redaktion seiner Dissertation über die "Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur"<sup>124</sup> vor. Was hier vom Blickwinkel der "Eschatologie" ausgesagt wird, lässt sich auswei-

<sup>122</sup> vgl. z.B. die Scheidung in "Integralismus" und "Progressismus", u.a. im Artikel "Integralismus", in: Wort und Wahrheit 18, 1963, 740; ebenfalls "Christlicher Humanismus", in: Gloria Dei, 4/1, 1949/50, 37.

<sup>123</sup> vgl. auch VC, 274.

<sup>124</sup> Eine Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der phil. Fak. I der Universität Zürich, erschienen im Selbstverlag des Verfassers (Zürich 1930, 219 S.).

ten und verallgemeinern. Balthasar unterscheidet einen "axiologischen" und einen "teleologischen" Standpunkt der Geschichtsbetrachtung. In der Axiologie verhält sich der Geist als "seiender", der in ein direktes Verhältnis zum Ewigen tritt, wobei Besitz, Nichtbesitz oder eine "paradoxe Spannung" beider das Verhältnis charakterisiert. In der Auffassung von der teleologischen Eschatologie ist der Geist ein werdender und unternimmt als solcher den Versuch, den "Ausstand" zu beheben. Die Mischform aus Axiologie und Teleologie verbindet beide Eschatologien zu einer "dialektischen, unlösbaren Zweiheit"<sup>125</sup>.

Ausgehend von dieser Kategorienbestimmung, unterscheidet Balthasar eine Entweder-Oder-Typologie, wie sie entweder im Christentum oder aber im Idealismus zur Prägung kommt. Im Christentum geht Eschatologie "von der Spannung der Axiologie aus und schreitet zur spannungslösenden Teleologie vor". Während die Spannungslösung im Christentum nur transzendental gewonnen werden kann, schaltet die Form des Idealismus diese Perspektive aus. Sie "setzt mit der Teleologie ein, wird aber auf die Axiologie, das unmittelbare 'Haben des Ewigen' zurückgeworfen"<sup>126</sup>. Balthasar wendet diese Typologie auf das Verlaufsschema der Eschatologie-Problementwicklung an:

Aus der Einheit der mittelalterlich-christlichen Eschatologie werden fortlaufend einzelne Stücke herausgebrochen, bis endlich der Hauptpfeiler, die Transzendenz, stürzt. An ihre Stelle tritt als einzig möglicher Ersatz der Fortschrittsglaube, welcher den einheitlichen Fundamentalgedanken der ganzen Epoche von Leibniz bis Nietzsche bildet, die im Idealismus ihren Höhepunkt findet. Im 19. Jhd. wird die innere Unhaltbarkeit der idealistischen Eschatologie aufgedeckt. Kierkegaard und Nietzsche stellen eine neue Alternative auf<sup>127</sup>.

Besinnt man sich darauf, dass Balthasar zeit seines Schaffens mit dem Problem der Eschatologie und deren Verwirklichung zugleich agonal und kontemplativ Umgang pflegte, so ist umso aufschlussreicher, wie er die einzelnen deutschen Geistesgrößen dieser Epoche ortet und einstuft. Die "Transzendenz des teleologischen Endpunktes" war für das Christentum des Mittelalters die Möglichkeit, "die Spannungen des axiologischen Verhältnisses", das sich in der paradoxen christlichen Forderung, "zu besitzen als besäße man nicht" verdichtet, zu lösen. Dieses "transzendente System" wird nacheinander durch die 'neuplatonisch-gnostischen Evolutions- und Apokatastasisideen, Joachim von Flores' "Immanentisierung des jenseitigen Reiches", die "spiritualistischen und individualistischen Tendenzen" der Reformation, endlich die "Forderung nach der logischen Durchdringbarkeit der Welt" im mathematischen Denken, zum Einsturz gebracht. Von da an gilt: "An die Stelle des

<sup>125</sup> Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs von Balthasar, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1938, 452.

<sup>126</sup> GeP, 4.

<sup>127</sup> ebd.

plötzlich 'wie der Dieb in der Nacht' einbrechenden Gerichtes tritt die endlose Zeit ein als Entwicklung ... Damit ist die Dialektik von Spannung (Axiologie) und Lösung (Teleologie) im unendlich fernen und deshalb dem Werden entrückten 'Augenblick' (Axiologie) geworden. Der Besitz wird ausserhalb des Prozesses verlegt ..."<sup>128</sup>. Kant und Schiller, Herder und Goethe, Schelling und Novalis, Schopenhauer und Hegel ringen fortan mit dem Problem des Verhältnisses von unendlicher Annäherung und Vollendung im (zeitlosen) Augenblick. Und Balthasar zieht abschliessend Fazit: "Das eschatologische Ziel stand für das Mittelalter als transzendente Zukunft vor der Wirklichkeit, für den Idealismus wird es zur paradoxen Einheit von zeitlich unendlicher Ferne (Utopie) und überzeitlicher Nähe (Augenblick als Ewigkeit)"<sup>129</sup>.

### *.1 Der Osten oder der Westen*

Im Zusammenhang mit der Glaubenserfahrung können wir bei Balthasar das typische östliche Schauen vom typisch westlichen Hören unterscheiden. Andererseits weist die Gegenüberstellung von Buddhismus und Marxismus auf eine besondere Ausprägung des Ost-West-Verhältnisses hin. Hier geht es uns jedoch um die Differenz zwischen Osten und Westen, wie sie sich am theologischen Denken verfestigt. Wir treten damit letztlich auf eine patristische Thematik ein, ohne uns jedoch mit einzelnen Fragen zu befassen. Es geht Balthasar um zwei verschiedene Weltbilder und um die farbliche Grundierung ihrer jeweiligen Eigenheit. Diese so zart und durchsichtig auszuführen, dass der Blick durch alle Gestalten und Ereignisse hindurch zum Seinsgrund durchdringt, ist der Genius des Ostens. Die Grundierung so farbig-froh und wohltemperiert zu halten, dass das Weltgeschehen darauf umso eindringlicher und profilierter hervortritt, darin hat sich vor allem der Westen hervorgetan.

Balthasar hat die Unterschiede zwischen Ost und West am Beispiel und Bemühen des Maximus um die Synthese beider gezeigt. Die Verschiedenheit von theologischem Stil und politischem Ringen zwischen Ost- und Westrom entzündet sich letztlich an einem viel tiefer liegenden Gegensatz. Der Osten ist der Mutterboden natürlicher Religiösität, so dass man versucht ist, der Wortoffenbarung der Bibel die östliche Naturoffenbarung entgegenzuhalten. Balthasar stattet diese Religiosität mit uns bereits bekannten Zügen aus: "Als der elementare Religionsversuch des Menschen zu Gott hin ist sie primär ein Weg des Welt-Entsagens – denn dieses vergängliche, zeiträumliche, schicksalsverfallene Dasein ist sicher nicht Gott! – ein Weg der Entformung, um in formlosem Zustand das unendlich Absolute zu finden. Welt ist, mit Gott verglichen, Unwirklichkeit, ist Abgesunkensein von der ewigen Einheit"<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> GeP, 5.

<sup>129</sup> GeP, 9; vgl. auch "Eschatologie. Die Theologie der Letzten Dinge, in: Theologie Heute. Hrsg. von L. Reinisch, Verlag C. H. Beck, München 1959, 131-140.

<sup>130</sup> KL, 36.

Die Gegenkräfte dazu sind die Bibel, Hellas und Rom, wo das Weltgefüge in festen und unverrückbaren Positionen Gott und Welt im Gegenüber denkt. Im biblischen Christus wird dieses Gegenüber nicht aufgehoben, sondern überhöht. Hellas denkt in aristotelisch-stoischer Ehrfurcht die Einzelnatur als geschlossenes Sinnganzes und gleichzeitige "Epiphanie des weltimmanenten göttlichen Logos". Rom, "als Genius der Ordnung" trennt und scheidet, um zu klären und ordnen. Haben wir dort die asiatische Monas, so steht hier die Dyas Gott-Welt. Das religiöse Pathos Asiens ereifert sich an der "religiösen Sehnsucht der Heimkehr zu Gott". Im Westen regiert der Geist die Differenzen und bürgt sie in schwindelerregende Synthesen ein (vgl. Chalzedon, das "Unvermischte" der Christologie). Es stehen Mythos gegen Philosophie, östlich-unpersonales religiöses Denken gegen "biblisch-personales Offenbarungsdenken", der "Gegensatz von Naturreligion und Religion von Wort und Gnade"<sup>131</sup>.

In "Wendung nach Osten" hat Balthasar die alexandrinische Frömmigkeit auf den folgenden einprägsamen Nenner gebracht. Sie ist Transparenz, d.h.

das Grunderlebnis der restlosen Durchsichtigkeit der sinnlichen Welt auf die geistige hin und damit dasjenige eines radikalen Symbolismus. Alles Sinnliche ist "nur" Bild, Gleichnis, Rätsel, Hinweis, und wird dann verstanden, wenn sein inwendiger geistiger Sinn entziffert, sein "Schatz im Acker" ausgegraben, seine "kostbare Perle" herausgehoben ist, aber alles Sinnliche "ist" eben Bild und ist darum auch Offenbarung, Enthüllung, Apokalypse des Geistes (Wendung nach Osten, 37)<sup>132</sup>.

Der springende Punkt ist der Platz und die Dichte des Bildes. Ist es Spiegelbild, hinter das zurückzugreifen müßig ist, oder heisst es durch alle Bilder hindurch den reinen Geist jenseits der vorläufigen Gleichniswelt aufzuspüren? Origenes wird das letztere tun; "aber auch aufs Ganze östlicher Frömmigkeit gesehen, muss ein Uebergewicht der ... dem Neuplatonismus näheren Deutung vermerkt werden"<sup>133</sup>. Vergisst der Mensch des Ostens, dass er nicht allein "Gnade", sondern auch "Schwergewicht" (Simone Weil) ist, so drückt sich die Vergessenheit des westlichen Menschen gerade umgekehrt aus. Er wird die dumpfe Kreatürlichkeit und die undurchsichtige Gottheit betonen. Für ihn gibt es keine Transparenz, höchstens dicke Spiegelscheiben, hinter die der Mensch nicht zu greifen wagt. Darum bleibt seine Religion irdisch: in einer sichtbaren Kirche mit irdischen Massen und Gewichten, zusammen mit andern leibseelischen Gestalten und in rührigem Tun, um den schwachen göttlichen Funken in irdenen Gefässen zu schützen und hegen.

Der Osten misst sich an Johannes. Er steht für die Kirche der Schau. Der Westen richtet sich nach den Synoptikern und Paulus. Er verkörpert die Kirche des Hörens. Radikalisiert man diesen Dualismus, so ergeben sich auf jeder Seite gefähr-

<sup>131</sup> KL, 38.

<sup>132</sup> Wendung nach Osten, in: Stimmen der Zeit (München) 69, 1939, 37.

<sup>133</sup> ebd., 37.

liche Extremformen. "Die Ostkirche ist darum häretisch geworden, weil sie sich der Verabsolutierung der inneren Dynamik des Schauens überliess, die in ihrem Auftrieb zuletzt auf Identität mit Gott und auf Weltverneinung ausgeht. So tragen ihre grossen Systeme, dort wo sie christlich sind, die Neigung zur Form des "Zurückdenkens" von einer radikalen Systemform her, die als solche zu Gnosis und Pantheismus neigt"<sup>134</sup>. Der radikalisierte Westen hat zum Bildersturm geführt, aber auch zu all jenen Formen des Ikonoklasmus, an deren Ende eine absolute Prädestinationslehre steht. Dem Monophysitismus des Ostens entspricht im Westen der Pelagianismus; Identität und Theosis tragen hier die Namen Dialektik, Materialismus und Immanentismus. Das Hören der westlichen Kirche kann zum Aktualismus des reinen Wortes ausarten; der Dienst an der Welt mag am Ende nur noch "Aktivismus der reinen Tätigkeit" sein<sup>135</sup>.

Balthasar wäre nicht Balthasar, wenn er die fliehenden Pole nicht wieder einfangen und ihre Bewegung nach dem Vorbild des Maximus zu einer Synthese harmonisieren würde. Dem "Auftrieb zur Identität" müssen die Fussangeln der Distanz und der Kreatürlichkeit angelegt werden, dann erst kann positiv gewertet werden: "... wo also die grundlegende Form der Geschöpflichkeit und somit ein geistiger Ort des Hörens gewahrt wird, bleibt die östliche Form christlicher Frömmigkeit eine unverlierbare Gestalt im Raum der Kirche"<sup>136</sup>. Der Westen muss vom Osten den vertrauensvollen Blick und den Sinn für die vermittelnde Kraft des Bildes übernehmen. Dabei darf der westliche Mensch nie vergessen, dass er selber in seinem "Gottesdienst" eine solche Repräsentation ist, deswegen vorallem, weil seine Tat an der Welt die Frucht der Sendung bedeutet. Doch ist für Balthasar unabdingbar, dass die Vermittlung zwischen Osten und Westen nicht ohne mit sauberen Begriffen arbeitender Philosophie und Theologie geschehen kann. "Synthesen von Ost und West auf Grund blosser Verwandtschaft der "Spiritualitäten" und "Mystiken" waren damals schon nicht mehr zu bauen, um wieviel weniger heute! ... Darum sind auch jene Versuche als ungenügend zu bezeichnen, die Indien und Europa sich auf halbem Weg im byzantinischen Hesychasmus ... begegnen lassen wollen"<sup>137</sup>. Die Synthese wird nur nach dem Rezept des "Theologen der Synthese", d.h. Maximus Confessor, zu verwirklichen sein: "... die letzten höchsten Versöhnungen erreichen sich einzig auf dem Weg des klaren, unterscheidenden und entscheidenden Geistes. Die Kraft des Denkens ist die weltumgestaltende Macht"<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> SV, 494.

<sup>135</sup> vgl. dazu SV 495, ebenfalls PI, 108-113.

<sup>136</sup> SV, 495.

<sup>137</sup> KL, 46.

<sup>138</sup> KL, 47.

## *.2 Das kosmologische oder das anthropologische Weltbild*

Die neue Momentaufnahme des Dualen erfolgt unter der Veränderung der allgemeinen Richtung. Wurden bisher die Polaritäten gleichsam im Gegenüber gesetzt und geschah so der Vergleich von hüben nach drüben, so entwickelt sich nun die Spannung im Vergleich eines geschichtlichen Früher und Später. Der Bezugspunkt ist wiederum eschatologischer Art und die ganze Atmosphäre bleibt im Ursprung christlich. Das geschichtliche Früher, in dem die Väterzeit, das Mittelalter und die beginnende Renaissance erfasst werden, hatte für sich einen kosmisch-weltgeschichtlichen Einheitspunkt gewählt, während die Neuzeit seit der Aufklärung sich zum anthropologischen Zentrum bekennt. In beiden Fällen handelt es sich nach Balthasar um eine Reduktion, um die Einschränkung und Abgrenzung des Denkens auf den je einzigen Pol unter weitgehender Auslassung der Anliegen des artfremden Beziehungspunktes. In Wirklichkeit durchpulst das kosmologische und anthropologische Denken die Menschheitsgeschichte seit ihrer Frühzeit; sie verhalten sich zueinander wie Strähnen im Geflecht und Wellen auf dem Meer. In unserem Zusammenhang geht es um geschichtliche Gestalten und deren Wachtablösung.

Die Vätertheologie hat den Versuch unternommen, Kultur und Christentum, Geschichte und Offenbarung in ein "kosmologisches Vollendungsschema" einzuordnen. Die Aufgabe des Ordnen obliegt dabei dem Christlichen: "Sowohl als Einigung aller Fragmente, wie als Erlösung des Verstrickten und darin Umkehrung des Verkehrten war das Christliche glaubhaft zu machen"<sup>139</sup>. Das Kosmosbild gerinnt aber nicht zur festen Statik, es bleibt vor allem Geschichte und Drama (Manichäismus), ein- und ausgehende Natur von Eriugena über Thomas bis zu Schelling, durch die Weltzeit pilgerndes, abgesunkenes Gottesreich (Origenes und der Augustinus der "Confessiones"), *Materia*, die sich in der Dynamik des Logos zur Sophia (Solowiew) oder zum Omega (Teilhard) ausreift. "Das göttlich durchseelte antike Weltbild, mag es platonisch oder aristotelisch oder stoisch oder platonisch-proklisch angeschaut werden, schloss auf jeden Fall ein Gottesbild ein; es war Bild einer sakralen Welt, dem formal gesehen nur der Mittelpunkt fehlte"<sup>140</sup>.

Im Ereignis der Menschwerdung füllt sich das ausgesparte Zentrum von selbst. Das Erstaunen ist darum gering, wenn Boethius in der Philosophie christlichen Trost holt und Alkuin aus Sokrates einen Jünger Christi macht. Wenn Boethius den "Einen Logos" aus der kosmischen Herrlichkeit herausliest, dann wird in diesem Gelingen endgültig der Schutt des Heidentums weggeräumt und darunter Gott, der von Anfang der Welt ist, wieder sichtbar. Die Weisheitssehnsucht aller Völker ist in Erfüllung gegangen und kann deshalb ohne Zögern in dieses Pleroma eingeborgen werden: "der Erfüllungsschritt vom philosophischen zum christlich-theologischen

<sup>139</sup> GiL, 8; VC, 283f.

<sup>140</sup> GiL, 9.



Universum schenkt der von Gnade und Glaubenslicht erleuchteten und gestärkten Vernunft die höchste mögliche Einheitsschau, angesichts welcher die Frage nach einem gesonderten Einheitsprinzip der Offenbarung sich beinahe erübrigt<sup>141</sup>. Auf diesem Boden wachsen Weltanschauungen, wie wir sie im Spätmittelalter mit Kusanus und in den lebendigsten Kräften der Renaissance antreffen. Es war Kusanus ein Leichtes, in die über alles erhabene Gottheit neben der Dreifaltigkeit die Vielgötterei zu stellen, und die Inkarnation aus jeder echten prophetischen Religion abzuleiten. Alle Teilweisheit lässt sich für ihn "katholisch-einig" zentrieren. Dante und Petrarca, Lullus und Erasmus arbeiten nach derselben Methode.

Die Glaubwürdigkeit des Christentums in der Zeit wird jenseits der Vieldeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten der Gegenwart wiederum zurückgebunden in die gesamt menschheitliche Weisheitstradition. "Das philosophische Weltbild der Renaissance war das wiederbelebte antike, also religiös-mythische ... Ein belebter, durchgeistigter Kosmos steht überall als Hintergrund der christlichen Inkarnationslehre da, und so kann 'Religion überhaupt' auch einmal (wie in Boethius' *Consolatio*) für sich dargestellt werden, ohne für den wissenden Leser den Bezug auf die überlegene christliche Synthesis zu verlieren"<sup>142</sup>. In diesem Geist und aus dieser Kraft denken auch die Utopien<sup>143</sup>. Die kosmische Allinterpretation rettet sich durch den Humanismus bis zur Romantik hindurch, doch werden die grossen Versuche, unter dem Vorwand der Synthese von Philosophie und Theologie, von etwas "Zwitterhaftem" beherrscht. Etwa bei Leibniz: "Der kosmologische Hintergrund dient nicht mehr zur Verifizierung des Christlichen; er hat es ununterscheidbar in sich hinein absorbiert"<sup>144</sup>. Auf dem Hauptast haben zwei neue Triebe angesetzt: natürliche Religion löst sich von "positiver" Religion und gedeiht im Pietismus als "innere unmittelbare Geisterfahrung des Göttlichen". Der andere Zweig versucht den Gegensatz zwischen Vernunftreligion und positiver Religion aufzuheben: "Offenbarung ist dann Herausschälung der inneren Dimension des Menschen"; sie "gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, ... nur geschwinder und leichter"<sup>145</sup>.

Die eigentliche Klammer der kosmologischen Welt- und Gottesschau war die als selbstverständlich übernommene Identität von Philosophie und Theologie, die Vermischung der natürlichen Ordnung mit jener der Uebernatur. Dagegen stemmt sich die anthropologische Sicht der Dinge. Nicht mehr der Kosmos ist "Weltinbegriff", sondern der Mensch. "Er ist nicht nur Mikrokosmos, sondern, in der werdenden Naturwissenschaft, der Entwerfer von den Kosmosbildern, die er zugleich in seiner

<sup>141</sup> GiL, 10.

<sup>142</sup> GiL, 13.

<sup>143</sup> vgl. z.B. Thomas Moores "Utopia", 1516.

<sup>144</sup> GiL, 16.

<sup>145</sup> ebd.

Vernunft übersteigt”<sup>146</sup>. Es gibt auch über dieses Thema die verschiedensten Varianten und unterschiedliche geschichtliche Kristallisierungen. Um nur einige Namen zu mustern: Pascal und seine Chimäre “Mensch”; John Locke’s anthropologischer Gottesbeweis; der human-ethische Religionsbegriff von Spinoza über Mendelssohn bis zu Bergson. Am radikalsten und deshalb am ausgeprägtesten vollzieht sich das freiwillige Sich-Einsperren des Menschen im anthropologischen Elfenbeinturm bei Kant.

“In Kant vollendet sich die Reduktion insofern, als für den Menschen alles im strengen Sinn Wissbare sich auf die Synthese sinnlicher Anschauung und Begriff einschränkt, alle darüberhinaus in der ‘reinen Vernunft’ liegenden ‘Ideen’ sich als die ‘praktischen’ Bedingungen der Möglichkeit ethischen Handelns erweisen”<sup>147</sup>. Von neuem geht es darum, die erblickte Seinsdifferenz zu schliessen. Nicht mehr jedoch in einem forschenden Zugriff über die intermediären Stufen hinaus in die volle Identität hinein. Kant war im Gegenteil “von den unfasslichen Tiefen der Menschennatur” beeindruckt und verwundert, auch wenn es bei dieser Verwunderung um die moralische Anlage des Menschen ging und viele versucht sind als übernatürlich zu erklären, was in uns zum übersinnlichen Menschen gehört (vgl. Streit der Fakultäten I, Allgemeine Anmerkung). Ist Kant in verstehender Hinsicht eine klare Zäsur zu den vorausgehenden Philosophen, so wird er andererseits, im Bedeuten des menschlichen Handelns, auf “höchster Ebene zum Bindeglied von der Aufklärung zum Idealismus”<sup>148</sup>. Und das ist Kant seither immer geblieben: den Menschen ein strenger Lehrer zu ästhetisch-zynischer Erkenntnisbeschränkung; ihr gleichzeitiger Verführer zu enthemmter, titanischer Tat aus der Irrationalität.

Kant gibt den leibnizschen Parallelismus von Wissenschaft und Philosophie auf: die Metaphysik kann “nur die gemachten Wirklichkeitserfahrungen zergliedern, indem sie verworrene Erkenntnis analytisch (wir würden heute sagen: phänomenologisch) auflöst”<sup>149</sup>. Diese bescheidene Hofstatt der Metaphysik verunmöglicht die Erkenntnis Gottes nicht allzugleich. Sie muss für Kant aus dem Möglichkeitsbegriff gewonnen werden. Es ist unmöglich, dass nichts existiere, sonst müsste nämlich die Möglichkeit selbst aufgehoben sein. “Das aber, dessen Aufhebung jegliche Möglichkeit notwendig mitaufhobe, existiert notwendig”, womit der apriorische Gottesbeweis grundgelegt ist. Der Ort menschlicher Wahrheit für Kant ist das Zueinander von Sinneserfahrung, vermittelt durch die Kategorien von Raum und Zeit, und den entsprechenden Ordnungsfunktionen im Erkenntnisvermögen. Wenn aber einerseits die Erfahrung nur innerhalb des klärenden Verstandes eine solche ist, so erkennt andererseits die “Vernunft” des Verstandes die notwendige Begrenztheit solcher Erfassung und damit die Unmöglichkeit unbegrenzter Erkenntnis. Die Vernunft sieht

<sup>146</sup> GiL, 19.

<sup>147</sup> GiL, 20.

<sup>148</sup> H III/I, 2, 819.

<sup>149</sup> H III/I, 2, 824.

zwar die Problematik ihres eigenen Vorgehens, kann aus sich heraus jedoch keine Antwort finden. In der Sprache Kants: die Vernunft errichtet zwar "sichere Grundsätze", aber "immer nur indirekt" durch Beziehung der Verstandesbegriffe "auf etwas ganz zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung"<sup>150</sup>. Damit hat Kant, indem er wohl synthetische apriori Urteile des Verstandes, nicht aber synthetische Vernunfturteile apriori zulässt, die theoretische Metaphysik verunmöglicht. Die Vernunft selber wird dadurch in eine "schwebende und hybride" Lage versetzt: "einerseits muss die Vernunft, um überhaupt Vernunft zu sein, die Endlichkeit ihrer theoretischen Erkenntnis durchschauen, somit über sie hinausgehen; andererseits kann sie es als 'reine' Vernunft nicht, weil sie von Uebersinnlichem keine Erfahrung und damit keine Möglichkeit der Vergegenständlichung hat, sondern nur unverifizierbare 'Ideen'"<sup>151</sup>.

Diese unerquickliche Schwebelage wird für Kant zum Anlass, die theoretische Haltung des Menschen durch eine praktische zu ergänzen und übersteigen. "Was er begrifflich-beschaulich nicht erreichen kann – und doch dem Wesen der Vernunft nach erreichen muss – (soll er, JR) existentiell und handelnd im Wagnis und Selbsteinsatz ... erkämpfen"<sup>152</sup>. Was für die theoretische Vernunft undenkbar war, muss in der praktischen Vernunft vorausgesetzt werden. Damit ist wiederum nicht gemeint, dass die Unendlichkeit für die praktische Vernunft objekthaft geöffnet ist, nachdem sie der praktischen Vernunft verschlossen bleiben musste. Die praktische Vernunft kann ihre transzendenten Voraussetzungen nur "postulieren (weil nicht theoretisch erweisen) ..., und zwar einzig aus ihren eigenen Dimensionen heraus, wie sie in ihrer Selbstergreifung als absolutes Sollen sich ihr auf tun"<sup>153</sup>. Es ist die innere Erhabenheit des Menschen und nicht Gottes eigene Gegenwart, die in der praktischen Vernunft habhaft wird und zum negativen Durchstoss in das Unendliche wird. Gottes Anweisung erfolgt im ethischen Gesetz und im kategorischen Imperativ. Dieser Umstand veranlasst Balthasar, Kant unter die negativen Theologen aufzunehmen:

Wenn Erkennen Bewältigen ist, dann freilich bleibt Gott das definitionsgemäss nicht zu Bewältigende und damit Unerkennbare. Unter dieser Voraussetzung, die aber eine erhebliche Differenz schafft, lässt sich Kant unter die grossen Vertreter der negativen Theologie einreihen, ja er gelangt zu der genauen Formel Anselms (rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse), indem er sagt, dass die Vernunft die Unbedingtheit ihres praktischen Gesetzes "seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann, ... und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit (und darin das Zeichen Gottes), welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann"<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> H III/I, 2, 827.

<sup>151</sup> H III/I, 2, 828.

<sup>152</sup> ebd.

<sup>153</sup> H III/I, 2, 829.

<sup>154</sup> H III/I, 2, 830.

Die Postulate der praktischen Vernunft (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) sind transzendente, d.h. reine "Bedingungen der Möglichkeit" des ethischen Aktes. Auf diese Weise soll alles Psychologisieren verhütet werden.

Solchermassen bis ins Äusserste durchgehaltene Reduktion auf das erkennend-vernünftige Subjekt hat seine Folgen für die Metaphysik. Vernunftkenntnis wird in letzter Hinsicht normativ. Was in sie eindringt sind Phänomene, die es zu ordnen gilt nach einem umfassend entworfenen Kategorienplan. Die Frage nach dem Was und mithin nach dem Warum des Erscheinenden kann entfallen, denn die Metaphysik empfängt hier nicht mehr das Sein, womit auch alles Rätseln um die Seinsdifferenzen entfällt. Zudem: "Was der Mensch als Naturwesen lebt und erfährt, zum Beispiel in seiner Erfahrung der Aussenwelt, in seinem Umgang mit seinesgleichen, ist als solches nicht Gegenstand der Metaphysik, die erst dort beginnt, wo der transzendente Standpunkt bezogen wird"<sup>155</sup>. Dieses Auskehren alles Seienden macht für Balthasar "den Transzendentalismus zu einem reinen Formalismus"<sup>156</sup>.

Wir wollen die Strassen, die von Kant in die verschiedensten Richtungen verlaufen ("hier kreuzen sich alle Strassen der Neuzeit") nicht weiter ausziehen. Zu den breitesten aller Strassen, die von Kant ausgehen, gehört jene, die vom schleiermacherschen Gefühl bis hin zur bultmannschen Existenz führt; aber auch im katholischen Modernismus ist es am Ende des Menschen Existenz, die das Mass des Glaubens darstellt. Im Gegensatz zum Modernismus, aber ebenfalls von Kant herdenkend, verläuft die Linie Blondel, Maréchal und Rahner, "deren gewiss nicht modernistisches Denken zuletzt doch auf eine anthropologische Rechtfertigung der Offenbarung hinausmünden muss"<sup>157</sup>. Der Weg, der nach Balthasar "seither am meisten ernstgenommen zu werden" verdient, hängt am schlichten Ausspruch Feuerbachs, dass der Mensch nur "koexistierend" existiert. Von hier läuft die Entwicklung über Marx und die Sozialisten des 19. und 20. Jahrhundert bis zum Personalismus und dem "dialogischen Prinzip". Trotz aller Sympathie, die Balthasar diesem Prinzip entgegenbringt, wird auch hier die Reduktionsgefahr angezeigt: "Auch vom Dialogischen her lässt sich christliche Offenbarung nicht kategorial einordnen"<sup>158</sup>.

Mehr als anderswo sind zwischen Kosmologie und Anthropologie die Pole fliehend und kaum wie eherner Prinzipien, die hart aneinanderschlagen. Es sind zwei Gestalten, von denen die eine (Kosmologie) im Nebel zurückbleibt, während die andere (Anthropologie) den Ahasveruslauf angetreten hat. Die Abtrift der Anthropologie von der Kosmologie, das Auseinanderklaffen der beiden, bringt umso aufdringlicher zum Bewusstsein, dass der Einheitsspunkt weder auf der einen noch auf der

<sup>155</sup> H III/I, 2, 831.

<sup>156</sup> ebd.

<sup>157</sup> GiL, 25.

<sup>158</sup> GiL, 30.

anderen Seite liegen kann. Er ist nicht in der Kosmologie. Die Auflösung des gordischen Knotens zwischen Philosophie und Theologie war eine Notwendigkeit. Allerdings war er nicht zu durchhauen, so dass Vernunft und Glauben von da an auseinanderfielen. Aber gleicherweise muss die andere Seite gestützt werden: "Er kann nicht in der Anthropologie liegen, weil der Mensch kein Massstab für Gott ist, und des Menschen Antwort kein Massstab für das an ihn ergehende Wort"<sup>159</sup>. Weder Kosmos noch Mensch dürfen Gott selber unterschoben werden. Gott will sich dem Menschen selber auslegen. "Wenn er es tut, so ist eines von vornherein sicher: es wird darin nicht stehen, was der Mensch von sich aus – a priori oder a posteriori, leicht oder schwer, immer schon oder durch historische Evolution – über die Welt, über sich selber und über Gott herausgebracht haben könnte"<sup>160</sup>.

### *.3 Wissen oder Tun*

Die folgenden Ueberlegungen sind im Bereich des Anthropologischen beheimatet. Die anthropologische Reduktion ist vollzogen und so liegt die Bewältigung des Schicksals in den Händen des Menschen selber. Das Vorverständnis seiner eigenen geschichtlich-personalen Verfassung veranlasst den Menschen die effizientesten Mittel, über die er verfügt, einzusetzen. Von jeher hatte der Mensch seine geistige Kraft mit Stolz zu den privilegierten Eigenschaften gezählt, um dem Dasein Sinn zu geben und das Schicksal nach Möglichkeit zu zähmen. Die geschichtliche Erfahrung zeigt, dass Wissen Macht ist. Doch kann Macht in mancher Augen noch erfolgreicher und vor allem spektakulärer dank des Faustrechtes errungen werden. Theorie und Praxis ergänzen sich, sind aufeinander angewiesen, so hören wir. Wir sehen aber nicht selten wie beide einander den Rücken zukehren, oder in erbittertem Kampf übereinander herfallen. Die Enttäuschung an der jeweiligen Unvollendbarkeit des einen führt zur einseitigen Unabhängigkeitserklärung des anderen. Im Anschluss an die eben dargestellten geschichtlichen Gestalten wollen wir zwei weitere vorstellen, Dualismen im Längsschnitt auch sie und Paradigmata für bis in die Gegenwart weiterwirkende Denkformen und Handlungsanweisungen. Der Totalitarismus des Wissens bei Hegel soll jenem praxisbezogenen von Marx gegenübergestellt werden.

Die Denkwege von Fichte und Schelling verlaufen in entgegengesetzter Richtung zu jenem Hegels. Dieser beginnt dort, wo die beiden andern aufgehört hatten, d.h. bei der religiös-biblichen Einbettung ihres Denkens. So stösst Hegel schliesslich alles Religiöse ab, das nicht in seine Weltformel integriert werden kann. Diese Weltformel ist in den Dimensionen der "Totalität des absoluten Geistes selbst" gedacht. Von dem absoluten Geist sagt Balthasar: "Das absolute Denken strahlt (er, JR) aus, in einer nur mit Leibniz vergleichbaren Triumphalität; doch ist es jetzt nicht mehr Theodizee, sondern Noodizee"<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> GiL, 98.

<sup>160</sup> GiL, 32.

<sup>161</sup> H III/I, 2, 905.

Balthasar sieht die eigentliche Intuition Hegels im kusanischen "Non-Aliud", womit der Name Gottes gemeint ist. Der Bereich des Endlichen konstituiert sich im Zueinander der jeweils Anderen, denn das Selbstsein ist nur verständlich im Vergleich und beim Denken des Endlichen in der abhebenden Selbstreflexion. Der Horizont des Endlichen setzt das Absolute als Endpunkt in der Reihe der jeweils Anderen. Im Absoluten ist jeder Gegensatz notwendig aufgehoben und eingeschlossen. Im "Non-Aliud" ist auch notwendig alles Erkennen begründet: "Sofern aber die Bewegung, die je das Eine mit seinem Andern in eine umgreifende Einheit zusammenfasst, die Wahrheit und das Erkennen ist, muss notwendig alle Wahrheitserkenntnis im Non-Aliud, d.h. im absoluten Wissen wurzeln: davon ausgehen und dorthin zurückkehren"<sup>162</sup>. Solcherart ist das "Wissen Gottes" oder die Philosophie, in die "Vorstellung" (d.h. Glaube, Religion) und "Anschauung" (d.h. Kunst) eingelassen sind. Zu diesem Ergebnis gelangt Hegel durch die progressive Umformung der biblischen Offenbarung in den gott-weltlichen, absoluten Geist.

Wichtig zum Verständnis Hegels ist die Voraussetzung, dass alles Denken von der inhaltlich erfüllten Totalität des Geistes ausgeht und dahin zurückkehrt, handle es sich um Metaphysik, Logik, Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie oder Philosophiegeschichte: "Es gehört zu diesem Bewusstsein unüberholbarer Fülle, dass sie von allen Seiten her angenähert und nach allen Seiten hin entwickelt werden kann"<sup>163</sup>. In seinen Jugendschriften zur Theologie stellt Hegel Gott unter dem Zeichen der Liebe dar, als das "absolut Einende, das die Zweiheit (die vorausgesetzt ist) Aufhebende". Nur im Reich der Toten kann die Ganzheit ein anderes sein als die Teile, so ist auch die Welt nicht eine Emanation Gottes, sie ist "Teil der unendlichen Teilung", und die "Gegensätzlichkeit der Glieder" – wie im Weinstockgleichnis – hat nur Sinn vom Standpunkt des Einigenden; das "Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, dass es schon vereinigt worden ist". So wird letztlich bewusst, dass das "Auseinandergehen des Realen, dies Gesetztwerden des Mannigfaltigen" die Güte Gottes ist. Wie bei Hegel die Selbstentfaltung Gottes "Güte" ist, so ist seine Rückkehr, die das Partikuläre brechen und töten muss, das "Gericht"<sup>164</sup>. Im Uebergang zum Jenenser System ("Geist des Christentums", 1800) werden Christentum und Antike in einer Zusammenschau vereinigt. Unendliches Leben (Gott) und endliches Leben (Welt) erscheinen jetzt als "Geist" (schon im hohen Sinn der "lebendigen Einheit des Mannigfaltigen") und "als seine Gestalt", die nicht von "ihm getrennte, tote, blosse Vielheit" ist, in der vielmehr die "Einzelleben Organe" des unendlichen Lebens werden. Kann einer das All auf diese Art sehen, "so betet er Gott an"<sup>165</sup>. Das Geschick des Einzelnen – sein Sterben vorab – wird zum

<sup>162</sup> H III/I, 2, 906.

<sup>163</sup> H III/I, 2, 917.

<sup>164</sup> H III/I, 2, 907-910.

<sup>165</sup> H III/I, 2, 910.

“Schicksal” erhoben, willig zu erleiden und die Versöhnung mit der Gottheit in Liebe vorbereitend.

Die Allversöhnung von Allem mit Allem (insbesondere der griechische Genius und das Evangelium) führt bei Hegel an Grenzen gerade dort, wo es um die Integrierung des Religiösen geht. Der Stein des Anstosses “ist die souveräne, herrschaftliche, in freier Willkür handelnde, erwählende und verwerfende Erhabenheit Gottes über die Welt”...<sup>166</sup>. Sukzessive eliminiert Hegel das Jüdische (das Judentum), die Kirche und endlich Jesus Christus selber aus seinem System. Im Judentum sieht Hegel das “Prinzip der Entgegensetzung”, den Querschläger im Plan der Allversöhnung, der Gott und Welt auseinandertreibt. Die Kirche hält Hegel dafür verantwortlich, das in “Jesus aufleuchtende Ungegenständliche” vergottet zu haben, denselben Jesus mit dem Auferstehungsglauben ausgezeichnet und ihn dadurch in den Widerspruch mit sich selber getrieben zu haben, endlich als Kirche selber in den Legalismus des alten Bundes zurückgefallen zu sein. Ebenso erfolgt auch das Nein gegenüber Jesus Christus:

Das, was die Einigung hätte bewirken sollen, das Gottbewusstsein Jesu Christi, wird in der Zwei-Naturen-Lehre und im Auferstehungsdogma zu dem Störenden, in Ewigkeit Trennenden: statt transparent zu Gott zu verschwinden und einzig dem heiligen einenden Geist Platz zu machen, wird die vergängliche historische Gestalt Jesu verewigt und damit der absoluten Vernunft ein Riegel vorgeschoben, der sie hindert, jemals mit der Positivität Christi fertig zu werden<sup>167</sup>.

Hegel verwirft die Schale, d.h. den historischen Jesus und die historische Kirche, und behält den “Kern” zurück: die Einheit und gegenseitige Offenbarkeit von Gott und Mensch. “Philosophisch assimilierbar ist also gerade nicht das Historisch-Positive, sondern das Dogmatische: die Christologie als allgemeine Abschlussformel des Gott-Welt-Verhältnisses”<sup>168</sup>. An dieser Stelle kippt Offenbarung in Offenbarsein, Glaube in Wissen, “Heiliger Geist” in Weltgeist um: “Die geoffenbarte Religion ist die Offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriff angemessen; es ist nichts Geheimes mehr an Gott”<sup>169</sup>.

Mit Balthasar kann demnach geschlossen werden, “dass, wenn das absolute Denken im Menschen sich ereignet, die Achse des Seins durch ihn geht, sein Begriff die schlechthinige Totalität in sich fasst”<sup>170</sup>. In den Worten Hegels kann dieser Mensch “das Reich des reinen Gedankens”, “die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist”, “die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor

<sup>166</sup> H III/I, 2, 911.

<sup>167</sup> H III/I, 2, 915.

<sup>168</sup> ebd.

<sup>169</sup> G. W. F. Hegels Werke (vollst. Ausgabe in 18 Bänden, 1832-1840), XI, 44.

<sup>170</sup> H III/I, 2, 919.

der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist<sup>171</sup> bewerkstelligen, konzipieren und nachvollziehen.

Die Frage nach der Wirklichkeit dieser Begriffe ist bei Hegel (wie bei Schelling) deswegen unlösbar, weil das Sein nichts anderes als ein Begriff, zudem ein "Gegen- und Komplementärbegriff" zum Geist ist, und deshalb in der kantischen Kategorisierung von "Begriff" und "Anschauung" (d.h. von Allgemeinem und Besonderem) gedacht werden muss. Der Schluss auf Seinsvergessenheit liegt umso näher, als der "Mensch in seinem eigenen Denken den Gesamtbegriff der Wirklichkeit besitzt"<sup>172</sup>. Ein ähnliches Schicksal trifft damit auch den Einzelnen: "Wo (zudem) das Göttliche das Allgemeine geworden ist (und keine Erhabenheit mehr darüber hat), wird es unvermeidlich, dass das Einzelne, das zugunsten des Selbstbewusstseins des Geistes gesetzt worden ist, als Einzelnes ebenso zugunsten des Ganzen wieder aufgehoben wird: physisch durch den Tod, und 'aesthetisch durch die Selbstaufgabe in das Ganze hinein'<sup>173</sup>. Der Prozess der Seinsvergessenheit hat damit sein Ende erreicht: in Ermangelung des Seins ist jede Rede von Seinsdifferenz müßig geworden. Gleichzeitig ist es gelungen, von jenseits der Seinsdifferenzen das Absolute des Seins herüberzuholen und dem Geist einzuverleiben.

Balthasar betrachtet die von Marx an Hegels Philosophie vollzogene Kopfstellung als eine "historisch notwendige Tat". Allerdings indem er beifügt: "Doch wie immer bei heftigen Negationen, bleibt das Nein aufs engste dem Abgelehnten verhaftet, was die von ihm ausgelöste und im Wesentlichen geformte Weltbewegung entscheidend geprägt hat"<sup>174</sup>.

Marx's Lebenswerk sollte die Selbstverwirklichung des Menschen im materiellen Geschichtsprozess und als Glied der Gesellschaft zeigen. Menschliche Wirklichkeit und konkrete Weltwirklichkeit prallen aufeinander. Der Horizont von Marx's Denken ist der Satz, "dass der Mensch sich selbst produziert, indem er sich in die Natur und so die Natur in sich einwirkt"<sup>175</sup>. Seinsvergessenheit und Weltgeist haben für Marx keine Relevanz. Sein Menschenbild ist geprägt vom konkreten Mitmenschen: "Von diesem her aber tönt jener Schrei der Not, der alle Gespinste des Idealismus zerreisst"<sup>176</sup>. In sozialer Not und im mitmenschlichen Leiden greift Marx auf die von Hegel vergessene Wirklichkeit zurück. Von diesem quasi-theologischen Apriori her formuliert er das angestrebte Ideal: "Das Ideal liegt vielmehr (d.h. nicht im Sinn eines Vulgärmarxismus als Verdikt auf Privateigentum ...) in einer solchen totalen Humanisierung der Natur, dass diese als der 'gegenständlich entfaltete Reichtum des

<sup>171</sup> Hegels Werke, III, 35/36.

<sup>172</sup> H III/I, 2, 920.

<sup>173</sup> ebd.

<sup>174</sup> H III/I, 2, 921.

<sup>175</sup> H III/I, 2, 924.

<sup>176</sup> H III/I, 2, 922.



menschlichen Wesens', ihm zurückkommend, erst seine fünf Sinne im vollmenschlichen Sinn, jenseits des 'unmittelbaren Genusses' und 'nicht nur im Sinne des Besitzens, des Habens' vollendet erschliesst'<sup>177</sup>. Aus Entäusserung und Entfremdung soll der Mensch, im langen Gang der Entwöhnung, zu sich finden und seiner habhaft werden.

Trotz dem gegenteiligen Anschein fehlt für Balthasar auch hier zuletzt der konkrete Mensch, d.h. das ganze Menschsein. Marx geht wohl von der Menschennot aus und versucht aus den Gründen ihrer Verursachung die Mittel zu ihrer Behebung zu gewinnen. Jedoch: "die Frage nach dem Warum-Ueberhaupt des Menschen, der Welt, des Seins bleibt dahinter vollkommen verschüttet"<sup>178</sup>. Indem der Blick auf die "materielle Produktion" eines verändert-verbesserten Geschichtsganges fixiert bleibt, kann und muss für Balthasar letztlich auch die Sorge um eben diesen konkreten Menschen angezweifelt werden. Balthasar argumentiert diesbezüglich in der bekannten Weise:

Wer ist schliesslich das Subjekt dieses realen, materiellen Prozesses? Kein unbewusst-bewusster absoluter Geist wie bei Hegel (als Relikt einer antik-christlichen Gottheit). Aber auch der Mensch nicht, der ja aus Not jenen Arbeitsprozess beginnt, der ihn in noch grössere Not hineinführt, als er Hegel entsagte; so wird die Sinnfrage im Ganzen nie mehr gestellt. Das Faktum, dass der Mensch ist, genügt. Dies Faktum selber erhellt kein Licht. So kann kein Prozess schliesslich nur eine absolute Notwendigkeit führen. Weder Gott noch Mensch, sondern die Logik der Sache, des Kapitals, dirigiert die Geschichte, ballt die titanischen Kräfte materieller Macht und lässt sie zuletzt zusammenstürzen. Das Material herrscht, keineswegs weil an der Basis ein philosophischer Atomismus stünde, sondern weil die Herabsetzung der Wirklichkeit zum Material des Geistes (in der Philosophie seit Descartes) als Tatsache hingenommen und durch keine Philosophie des Seins korrigiert wird. ... So wird eine Stunde weltgeschichtlichen Aufbruchs verpasst: von den Christen, die die Not nicht gesehen hatten, und von denen, die den Christen eine nötige Lektion erteilen wollten<sup>179</sup>.

So findet auch Marx, trotz seines titanischen Versuchs, die Philosophie Hegels auf den Kopf zu stellen, nicht zur Seinsbejahung zurück. Das Gewicht der voraufgehenden Denkgeschichte lastet zu schwer, um nicht wie Grundwasser weiterzuwirken. Schliesslich höhlt es auch Marx's Einsatz für den Menschen aus und subsumiert ihn von neuem unter den dialektischen Geistesprozess mit umgekehrten Vorzeichen.

#### *.4 Transzendenz oder Immanenz*

So verschieden und dennoch einander so ähnlich, möchte man Hegel und Marx charakterisieren. Die Verschiedenheit nimmt sich dabei belanglos aus im Vergleich zur Brisanz ihrer Gemeinsamkeit. Diese Gefahr haben zwei von den originellsten

<sup>177</sup> H III/I, 2, 925.

<sup>178</sup> H III/I, 2, 923.

<sup>179</sup> H III/I, 2, 927.

Denkern des 19. Jahrhunderts durchschaut und als Titanismus eines in sich selbst verstiegenen Geistes (Hegel), oder aber als dessen kläglich endenden Ikarusflug (Marx) entlarvt. Kierkegaard und Nietzsche haben die beiden aufs Korn genommen und sie unter die grossen Ismen relegiert. Es gilt für sie das Leben vor dem Zugriff des Historismus und des Sozialismus zu retten. Darin stimmen Kierkegaard und Nietzsche überein, auch über die Methode zum Teil, jedoch nicht über die Finalität und den Sinn des Lebens. Ja, es besteht eine eigentliche Antithese zwischen beiden. Sie ist in den zwei tiefeingeritzten Denkrillen zu orten, die seit Dionysos-Parmenides und Prometheus-Heraklit den Weltstoff durchziehen.

Auf die Antithese zwischen Kierkegaard und Nietzsche hatte Balthasar ein Wink Romano Guardinis aufmerksam gemacht<sup>180</sup>. Kierkegaard und Nietzsche verbindet ein gemeinsames Schicksal und der gemeinsame Wille gegen die Zeit. Im Denken beider ist Sokrates die zentrale Figur und Historismus und Sozialismus der Inbegriff aller Auflösung von Qualität in Quantität; beide sind sich im Grunde einig im Kampf gegen Hegel, und beide versahen sie das zeitgenössische Christentum mit Fragezeichen, so grosse Fragezeichen, dass der eine es als "Antichrist" brandmarkt (Kierkegaard), der andere als "Antichrist" sich ihm entgegenstellt (Nietzsche). Beide entdecken sie das Agonale, die Leidenschaft, eine aufs Höchste gesteigerte Lebensstimmung, die Gleichsetzung von Existieren und Spannung. Im Wagnis soll sich das Leben enthüllen, im Widerspruch zum Programm werden und im Subjekt zur Wahrheit gestalten. So ist der Ausgang und die erste Absicht gemeinsam: die Wiederherstellung des Lebens, seiner Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit, der konkrete Augenblick und der Wert der Sinnlichkeit, die Freiheit der Entscheidung und die Selbstwerdung des Menschen.

Aus diesen Gemeinsamkeiten entfaltet Balthasar, in souveränem Verteilen der Anteilscheine, die denkerischen Differenzen und Gegensätzlichkeiten beider Denker. Er zeigt auf, wie sie sich an der gemeinsamen Galionsfigur – an Sokrates – entzünden. Für Nietzsche ist Sokrates der letzte Mensch, das Ende der Unmittelbarkeit, Leben als Ueberwindung seiner selbst, Leben als Transzendenz. Anders verhält es sich bei Kierkegaard. Für ihn ist Sokrates die Vorstufe zum Christentum, der erste Mensch, die Enthüllung der Unmittelbarkeit als Zwiespalt, die Offenbarung der Existenz als Widerspruch, die dialektische Verfasstheit des Ich. "Mit dem Christentum ist für Nietzsche die grösste Entfernung vom 'Unmittelbaren', für Kierkegaard die tiefste Entfaltung der 'Existenz' gewonnen"<sup>181</sup>. Balthasar liest hier die antithetischen Grundformen im Denken der beiden ab: Dialektik für Kierkegaard, Transzendenz für Nietzsche. Bei beiden sieht Balthasar verwandtschaftliche Züge mit grossen Gestalten des Idealismus. Mit Hegel, im Falle Nietzsches; mit Kant, im Falle Kierke-

<sup>180</sup> GeP, 211, Anm. 11.

<sup>181</sup> GeP, 21.

gaards. Die Transzendenz bei Nietzsche wird als "Wille zur Macht" entdeckt: "Das Leben ist für Nietzsche unendliche, unmittelbare Kraft, die an ihren Schranken wächst, über sich hinausgeht"<sup>182</sup>. Im fortwährenden Abstoßen dessen, was sterben will, sieht Nietzsche das Leben. In ähnlicher Weise gibt es bei Hegel die "Unruhe des Lebens", d.h. die Transzendenz auf neue Widersprüche. Unabgeschlossen ist dieser Prozess für Hegel aber nur, solange es "noch Geist geben sollte". Bei Nietzsche wird Leben als Prozess verabsolutiert, denn für ihn ist nicht der Logos das Eine, das wird (Hegel), sondern "der unerschöpfte zeugende Lebenswille". Kierkegaard steht in der Nähe zu Kant. Wie das Selbst bei Kant in ein transzendentes und ein empirisches unterschieden wird, so liegt auch bei Kierkegaard die Dialektik am Grunde der Existenz. Der Zwiespalt im Menschen beruht auf dem heteroklitischen Charakter der Existenz: sie ist zusammengesetzt aus Unendlichkeit und Endlichkeit. Bei Kierkegaard wird der Zwiespalt, im Gegensatz zu Nietzsche, nicht im Aussen und gegen es, sondern als das "Hervortreten des notwendig inneren Zustandes" enthüllt.

Der Ausblick auf die letzten Dinge ist sowohl für Kierkegaard wie für Nietzsche nicht mehr mit einem idealistischen Wissen um das Ende verbunden: "Die Bewegung, die Richtung allein ist gegeben, das Ziel ruht in der Nacht eines unerforschlich Zukünftigen"<sup>183</sup>. Daher finden wir bei beiden ein gebrochenes Verhältnis zur Geschichte: blosse und reine Unmittelbarkeit bei Nietzsche, blosse und reine Immanenz bei Kierkegaard! Und zunächst einmal ein paradoxes Verhältnis, zugleich die Betonung von der Notwendigkeit der Bewegung und ihre grundsätzliche Ziellosigkeit. Im Versuch dieses erste Paradox zu überwinden und Sinn in die Geschichte hineinzutragen, legt sich Kierkegaard auf den zweiten, endgültigen Paradox fest, jenen des Christentums. Balthasars Auslegung dieses zweiten Paradoxes ist nicht unwichtig für sein eigenes Geschichtsempfinden, vorallem aber für das grundsätzliche Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Wahre Bedeutung erhält die Geschichte dadurch, dass in einem geschichtlichen Augenblick das Ewige historisch geworden ist, das Unendliche endlich, wobei die Möglichkeit der Aufhebung der Schuld gegeben wird. Der Einzelne, der selbst dialektisch ist, verhält sich jetzt zum Absoluten gerade dadurch, dass er sich zum Historischen bekennt. Dies ist freilich nur noch Sache des "Glaubens"<sup>184</sup>. Für Nietzsche zeugt diese Haltung von dem unsinnigen Wunsch, das "Fließende an einen Punkt" zu binden und das Unmittelbare völlig preiszugeben. Indem er sich an das Gebot der Unmittelbarkeit festklammert, bleibt er auch – mit dem Begriff des "Uebersmenschen" – in den Netzen des Idealismus gefangen. Der Sinn der Geschichte, d.h. letztlich das Gelingen der Transzendenz des Lebens, liegt in der "Geburt des Göttlichen" aus der Grösse eines Einzelnen. Ist das

<sup>182</sup> GeP, 22.

<sup>183</sup> GeP, 24.

<sup>184</sup> GeP, 25/26.

“Göttliche” auch mehr als der Einzelne, so ist es doch sein “Kind und Sohn”. Mit den Worten Balthasars: “Es gibt nur eine Eschatologie: die des Lebens, nur eine Bewegung: die Transzendenz, eine Verwandlung: die dionysische. In ihr sind das Endliche und Unendliche eins und nur Momente des Identischen”<sup>185</sup>.

Kierkegaard hält dieser Identität eine im Leiden geborene und ausgetragene Dialektik entgegen. Die ethische Bestimmung des Menschen ist es, in der “unaufheb-  
baren Spannung von Unendlichkeit und Endlichkeit zu stehen, ein Stehen im Leiden, das auch der Paradox des Christlichen nicht aufheben kann. Wo im Christentum zum Leiden, das sich zum “schuldhaften Leiden” potenziert, die Liebe hinzutritt, da handelt es sich für Kierkegaard “im wesentlichen (um) Leiden, Selbsthingabe, Untergang für den Geliebten”<sup>186</sup>. Das göttliche Vorbild dieser Liebe ist die Knechtgestalt Christi. Doch bleibt Immanenz im Christentum bestehen, womit das Leiden am verdeckten Ausblick auf die eschatologische Vollendung zur menschlichen Dauersituation wird. Einziger Lohn der Immanenz ist “Warten und Erwartung”. Damit rettet sich Kierkegaard aus dem Sog der Identitätsphilosophie. Gott ist der Undialektische über dem Menschen – in dialektischer Verfassung von Unendlichkeit und Endlichkeit. Wo Gott historisch wird, tritt er zwar in die Welt der Dialektik ein, doch wird damit der undialektische Gott nicht aufgehoben. Kierkegaard ist unermüdlich in der Versicherung, “zum Christentum gelange man nicht eher, als man sich zum überdialektischen Gott verhalte”<sup>187</sup>. So mündet sein Denken in jenen fruchtbaren Paradox, in dem Gott nie aufgehört hat zu leben, obwohl er sich in den Tod hineingeopfert hat. Gleicherweise kann der Einzelne nur dann eine neue Kreatur werden, wenn er untergeht “in der Selbstvernichtung vor Gott”. Wo für Nietzsche der utopische Glaube steht, da gibt es für Kierkegaard nur den absurden Glauben.

Wir sind dieser Denkstudie Balthasars nachgegangen, weil nicht verborgen werden kann, mit welcher inneren Beteiligung und Faszination unser Autor sich in die beiden Geistesrevolutionäre des 19. Jhd. hineinversetzt hat. Es ist dem erklärten Gegner der Identitätsphilosophie buchstäblich nachzufühlen, wie sehr er mitgeht, wo dem Einzelnen, der Unmittelbarkeit, dem Unabgeschlossenen (als Dialektik von Vollendung und Unvollendetsein) ins Recht geholfen wird. Und dazu bedarf es der aufbrechenden Kategorien des Absurden, Paradoxen und Utopischen; es wird nicht gehen ohne Leidenschaft und Pathos, Spannung und Schwierigkeit. Wohltuend wirkt die Rückbesinnung auf das “endgeschichtliche Pathos”, wenn eigentliche Eschatologie auch noch nicht ins Gesichtsfeld rückt, der Sinn für ein überindividuelles und religiöses Ziel fehlt und die Bedeutung der Gemeinschaft für diese “Einsamsten” nicht ins Gewicht fällt. Vorausgreifend auf spätere Topoi balthasarscher Theologie,

<sup>185</sup> GeP, 31.

<sup>186</sup> GeP, 28.

<sup>187</sup> GeP, 31.

möchte man hier bereits Ansätze zur Kenose, zur Gehorsamsmystik, zum "descensus ad inferos", zur durchlittenen Selbsthingabe und zum Witz im Aberwitz sehen. Nicht zuletzt möchte man in Kierkegaard und Nietzsche die beiden Seelen in Balthasars Brust vermuten, der ihm nur allzu bewusste "musikalisch-erotische" Drang nach Transzendenz und die gleichzeitige Wucht der Immanenz menschlicher Zwiespältigkeit. Das Fascinosum der Unmittelbarkeit (Nietzsche) wird bei Balthasar zuletzt in der theologischen Aesthetik Auferstehung feiern, während das Paradox des kierkegaardschen Christentums die Dramaturgie zum ganzen Heilsgeschehen Gottes am Menschen liefert, nicht allein im eigentlich "theodramatisch" verfassten Teil oder in dessen Kernstück, der Theologie vom Karsamstag. Hat Balthasar den Transzendentalismus Nietzsches abgelehnt, dann nicht zuletzt deswegen, weil der nur eine einzige Dimension der Wirklichkeit kennt, zum Unterschied etwa mit der gestuften Auffassung Kierkegaards. Wo nämlich menschliche Wirklichkeitsbewältigung auf ein einziges Stadium beschränkt bleibt, da wird sie notgedrungen "Wille zur Macht", Verlust an Immanenz und damit Erlösungsbedürftigkeit.

### *.5 Ausbruch oder Durchbruch*

Sieht man vom Christentum ab, dann gibt es für Balthasar auf die immer aktuelle Frage nach dem Sinn des Daseins in der Gegenwart nur zwei klar und eindeutig auszumachende Interpretationen. Die eine kristallisiert sich am Begriff der Religion. Balthasar identifiziert dabei Religion und Buddhismus, "weil er heute bei uns aktuell ist". Die zweite Antwort ist der ersten diametral entgegengesetzt: es handelt sich um den Marxismus. Im einen wie im anderen Gebaren sieht Balthasar typische Fluchthaltungen: "Entweder in eine vertikale Oben-Unten durch Evasion, durch Versenkung, oder nach vorn in ein kommendes messianisches Reich. Marxismus ist säkularisiertes Judentum. Während alle Formen der Religion, z.B. der Buddhismus, als Ueberbleibsel von heidnischen Religionen letztlich evasiv sind"<sup>188</sup>. Für Balthasar ist diese Zweiteilung der noch möglichen Weltbilder nicht ein abstrakt-aesthetisches Unterfangen. Er glaubt darin im Gegenteil das "jetzt konkret bestehende theoretisch-praktische Zueinander von Mensch und Natur" aufzufangen. Es handelt sich um zwei weitere Versuche des Menschen, diesmal in der Gegenwart, ohne aus der Gegenwart zu sein, die "Bedingungen seiner Möglichkeit" fest in den Griff zu nehmen. Ein weiterer Teufelskreis wird so gezeichnet, Sinnbild der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt, denn der Mensch hat scheinbar vergessen, dass er "bedingter Mensch" ist. Wir versuchen hier die beiden kurz zu skizzieren<sup>189</sup>.

Die ideologische Gestalt des Buddhismus oder Neo-Buddhismus ist in der Geistesfamilie der Parmenides, Platon und Plotin zuhause. Sie liegt wie diese quer zur

<sup>188</sup> Albus II, 77.

<sup>189</sup> Wis, 147f.; Die drei Gestalten der Hoffnung, in: Schweizer Rundschau 71, 1971, 2-10.

Horizontalen, weil nur der Widerspruch den Widerspruch wiederum aufheben kann. Möge der Widerspruch nun westlich-prometheisch sein, oder das sinnlos sich drehende Rad des "Sansara" verkörpern, die Lösung bestand hier seit eh und je in der Auffahrt der Philosophie, im gewaltsamen Aufreißen des Schein zum Sein. "Der ferne Osten hat diese Lösung, auch nach dem Untergang des Platonismus, in Brahmanismus und Buddhismus als stets aktuell angeboten"<sup>190</sup>. Das religiöse Urerlebnis suggeriert die Kluft zwischen uns und unserem Grund, die Entfremdung und deshalb Unfreiheit und die Zerstreuung der Einheit. Die Schlussfolgerung lautet darum auf "Maya" (Schein) und "Sansara" (Werden ohne Sein). Die Erlösung vermag nur über die "Met'hodos" erreicht zu werden, durch das Folgen (Met') auf dem Weg eines Weisen (Hodos), der ein "Weg der Weisung" (dhamma-pada) ist. Dieser Weg wird radikalisiert, d.h. er stellt in sich selbst eine (quasi) absolute Forderung für eine (quasi) absolute Garantie dar. "Das Ziel kann nur die Berührung, das Begegnen, das Eintreten in die Sphäre des Absoluten, des Ursprungs, der Nichtfremde, der Heimat sein, die Aufhebung der Zweiheit. Verabsolutiert in Shankaras Vedantismus des 'advaitya': der 'Nichtzweiheit', oder in anderen ... Formen des Ineinsfalls zwischen dem Innersten des Menschen (ob Atman oder Purusha oder wie immer bezeichnet) mit dem Letztumgreifenden (Brahman)"<sup>191</sup>. Nun ist diese Methode nur soweit schlüssig, als sie Widerspruch gegen Widerspruch stellt, d.h. auf Distanz geht, in die Evasion stürzt: "Freiheit gibt es nur im Sprung aus dem Kreis heraus, in der Negation der Verfallenheit an die 'Bedürfnisse', in der Negation der Differenzen als 'Schein'"<sup>192</sup>. Das Modell der Evasion kann und wird als östliche Idee in eine westliche Technik verwandelt, so dass die mystische Versenkung in der Droge eine billige Ersatzform findet. Balthasar geht noch einen Schritt weiter: "Die Gleichwertigkeit zwischen buddhistisch-eckhartischer und drogenerzeugter Mystik wird ernsthaft diskutiert, und auch ihre Manipulierbarkeit (Ekstase, die ich in der Hand behalte und reguliere) wird erwogen, womit sie dem marxistischen Leistungsprinzip offen die Stirn bietet"<sup>193</sup>. In der verlängerten Perspektive dieser Weltsicht steht ebenfalls die "antitechnische Jugendbewegung", deren Abstinenz und Emigration gegenüber der Konsumgesellschaft zuletzt in Rebellion und Anarchie gegen diese ausarten müssen.

Der "Buddhismus" ist eine Alpha-Religion, weil er zum Ursprung zurückgewendet ist, jedoch in gewissem Sinn auch prometheisch: "der Buddhist und der Drogenschlucker erobern sich die Erfahrung des Absoluten durch eine psychologische oder chemikalische Technik"<sup>194</sup>. Für den Buddhisten ist das "Göttliche die Nicht-welt", er gibt seine Freiheit preis, um sich mit diesem zu vereinen. Er kommt darum nicht

<sup>190</sup> Wis, 156.

<sup>191</sup> Nklar, 87.

<sup>192</sup> Wis, 156.

<sup>193</sup> Wis, 157.

<sup>194</sup> Warum Christsein aktuell ist, in: Katholische Frauenbildung (Essen) 74, 1973, 325.

herum, da der Freiheitskern des Menschen, der in der Materie gefangen ist, daraus befreit werden muss. Es geht Balthasar demzufolge um weit mehr als nur um eine esoterische Reminiszenz wirklichkeitsfremder und (westlich) kulturfeindlicher Ideologie. Es handelt sich um eine der beiden dominanten Kulturströmungen des Westens, die, im Westen seit je zuhause, gleichsam im Gurugewand dahin zurückkehrt, um alle Kräfte der Resignation zu Paaren zu treiben und, einer blinden Schafherde gleich, schliesslich über den Abgrund hinaus ins Nichts zu stossen.

Ist der Buddhismus oder Neo-Buddhismus im wahrsten Sinne des Wortes ein Ausbruch, dann darf man die Spielform des Marxismus, um die es hier geht, parallel einen Durchbruch nennen. Im Wort "Durchbruch" liegt eine Verurteilung der Evasion und der verantwortungslosen Flucht aus der Zweiheit in die hypothetische Einheit. Was im Buddhismus als regressive Haltung und trotz der schönen Ausbruchsgestalt nach oben doch eher eine Rückkehr zu den "Müttern" bedeutet, das soll im Gegenpart "positiver Humanismus" heissen, verwirklicht in einem "nach vorwärts drängenden Pragmatismus", begründet – wie wir sahen – in dem absoluten Wissen Hegels, das nun in absolutes Tun umgewandelt wird. Marxismus ist nur sein Aushängeschild. Dahinter steht nach Balthasar das Judentum in all seinen geschichtlichen Verwandlungen seit jener Zeit, wo es den Messias verworfen hatte: Die Vermengung und Verunklärung des alttestamentlichen Gottesbildes in den gnostisch gezeichneten Ausprägungen der Kabbala und des Chassidismus, die Aufgabe dieses Gottesbildes im 19. Jhd. zugunsten des blossen Dranges in die Zukunft und auf eine "übermenschliche Erfüllung" hin. Und hinfort gilt für Balthasar: "Die heute herrschenden Ideologien sind fast durchwegs jüdisch – von Marx (und den vielen jüdischen Marxisten) über Freud (und den vorwiegend jüdischen Freudianern bis zu Reich) zu Bloch, Marcuse und den jüdischen Führern der Frankfurter Schule, zu Wiener, dem Begründer der Kybernetik und dem vorwiegend jüdischen Soziologismus"<sup>195</sup>. Balthasar schliesst sich Taubes' Diagnose an: "Israel ist das unruhige Element in der Weltgeschichte, der Gärungsstoff, der erst eigentlich Geschichte schafft"<sup>196</sup>. Dieser Neo-Judaismus nimmt nach Balthasar "immer offener utopischen Charakter" an, und er zitiert zum Beleg Bloch (Prinzip Hoffnung), Scheler (Elementarer Drang), Freud (ursprüngliche Triebenergie) Bergson und Simmel (je neu überbordende Lebenskraft). Sie alle sind mit einem unüberbrückbaren Zwiespalt behaftet: auf der einen Seite steht das Gesetz als Unterpfand und Anspruch der völkischen Erwählung, auf der andern Seite die Prophetie einer messianischen Ueberwindung des Gesetzes. Das Gütezeichen dieser Ideologien ist die Dauerhaftigkeit seiner Provisorien, in deren Namen viele Träume geträumt, viel Ungemach gelitten, aber auch Ungerechtigkeit und Hass gepflegt werden. Balthasar scheut den Fingerzeig nicht: "Israel ist heute

<sup>195</sup> ebd.

<sup>196</sup> Wis, 159.

die treibende Kraft der modernen, zukunftsgerichteten Ideologien”<sup>197</sup>. Der Marxismus und Neo-Judaismus gehören zu den “Omega-Religionen”, die zum Endpunkt hin ausgerichtet sind. Das Absolute ist gesichtslos und abwesend auf unendliche Zeit. Sein Name ist das “Noch-Nicht der Welt”. Aus der Entfremdung heraus und in Selbstbestimmung wird der Mensch es schaffen. Balthasar ist besorgt über den Einfluss dieser Weltanschauung, die dem wahren Christentum oft zum Verwechseln ähnlich sieht. “Das sagt nur nochmals deutlicher, wie sehr das Christentum durch diesen einzigen ernstzunehmenden Partner heute herausgefordert wird. Mit Antisemitismus ist gegen ihn nichts mehr auszurichten. Die Herausforderung ist anzunehmen und ehrlich durchzutragen”<sup>198</sup>.

Die Gemeinsamkeit der beiden Denkformen fängt damit an, dass sie beide heute oft “mitten durch die Seele des einzelnen hindurchgehen” und so eine Zerissenheit zwischen weltflüchtiger, zen-buddhistischer Versenkung in ein vorweltliches Abso-lutes und zukunftsgerichteter marxistischer Hoffnung auf Veränderung aller gesellschaftlichen Zustände auslöst<sup>199</sup>. In beiden Fällen ist weder die bestehende Welt noch die Gegenwart akzeptabel. Daher beim Buddhist die Flucht aus der konkreten Weltverantwortung in ein Ewig-Präsentisches. Der “Marxist” ist darauf bedacht, die Zukunft herstellend in die Gegenwart hereinzuholen und verpasst so die je faktische Gegenwart. Hüben und drüben wird die Gegenwart verneint und die weltliche Welt mit einer destruktiven Gesinnung angegangen. Am schwersten wiegt der Verlust der Mitte jeder menschlichen Berufung. Weil wir es im Buddhismus mit einer “personlosen, atheistischen Religion” und im Marxismus und Positivismus mit einer “Irreligion” zu tun haben, darum ist auch in beiden Formen die “Ueberantwortung des Ich an Gott” verloren gegangen<sup>200</sup>.

## *.6 Entfremdung und Bescheidung*

Noch bleibt ein Kreis des Paradoxalen zu ziehen, den Balthasar den modernen Verhaltenswissenschaften nachempfiehlt. Psychologie und Soziologie sind der Stoff, aus denen unser Autor neue Varianten der alten “Prosopon”-Form herausbildet. Das Umfeld heisst Drama und Repräsentation, der Angelpunkt ist das “Ich” des Menschen und die leitende Frage lautet “Wer bin ich”? Wir sind bereits einmal auf das “Gnothi sauton” gestossen und konnten dabei auf dessen amphibolischen Charakter verweisen. Es ziemt dem Menschen, sein eigenes Mass aus der Unvollendbarkeit und Beschränktheit seines Wesens zu beziehen und darum in Bescheidenheit die rechten Verhältnisse der Wirklichkeit zu respektieren. Im delphischen Orakelspruch steckt

<sup>197</sup> Warum Christsein aktuell ist, a.a.O., 325.

<sup>198</sup> Wis, 160.

<sup>199</sup> Warum Christsein aktuell ist, a.a.O., 325.

<sup>200</sup> TL I, xx.



eine Ermahnung, die vor allem der Stoa als Leitbild dient. Die Frage nach dem Menschen bescheidet sich hier auf die verschreckte Einsicht, ein "herumgestossenes und zerbrechliches Gefäss" zu sein; er ist es umso mehr als diese Masse vom Absoluten her entworfen sind. Aber gerade in der Besinnung auf den Bezugspunkt im Absoluten lässt sich die Wesensfrage auch uminterpretieren. "In der Tat dringt von Platon her in Stoa und Neuplatonismus hinein die Mahnung, der Mensch soll aus seiner Vergesslichkeit und Verschüttung emportauchen um seines Adels, seiner Verwandtschaft mit den Göttern eingedenk zu sein"<sup>201</sup>. Stoa und Neuplatonismus kennen je beide Blickwinkel der Auslegung. Und doch kann im Hinblick auf das rechte ethisch-religiöse Verhalten eine je besondere Akzentuierung ausgemacht werden. "Die Stoa legt den Akzent auf die Ausgliederung der Einzelperson aus der Totalität ... auf die vernunftgemässe Ausführung der beschränkten, mir zugewiesenen Rolle, während der Neuplatonismus das Schwergewicht auf die Rückbesinnung zum Einen hin legt, bei welcher das äussere Rollenspiel ... zu einem beinahe wesenlosen Schattenspiel herabsinkt"<sup>202</sup>. Handelt es sich bei dieser Unterscheidung um den Schatten einer Nüance – nach Balthasars eigener Aussage – so kommt er dennoch nicht umhin, in einer über hundert Seiten starken Abhandlung, die Rolle als Bescheidung mit jener als Entfremdung zu polarisieren.

Wo der Mensch zur Bescheidung aufgerufen ist, da steht er in der Genealogie des gefesselten Prometheus und des dialektischen Heraklit. Er ist aus dem ganzen ausgegliedert. Balthasar illustriert dies an Epiktet<sup>203</sup> und am Wiederaufleben des stoischen Gedankengutes im Werke von J. G. Herder<sup>204</sup>, bevor er die Fäden weiterzieht bis in die Psychologie und Soziologie des 20. Jahrhunderts. Stoa ist die Kunst der Ausklammerung, des Weichens und Platzmachens, der Resignation und Bescheidung. Die menschliche Verhältnisseinheit ist der Teil. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, die Rolle des Teiles zu spielen. Das Stichwort dazu lautet auf Verschwinden, so wie der Teil vor dem Ganzen zu verschwinden hat. "Der göttliche Funken im Menschen muss sich bescheiden, eine eingeschränkte Rolle im grossen Weltchauspiel zu übernehmen, er soll versuchen, sie gut zu spielen, soll beizeiten abzutreten wissen, vor allem mit dem Vorgefundenen vorliebnehmen"<sup>205</sup>. Stoisch ist Herders menschliche Würde im freien Gehorsam, stoisch die Hinfälligkeit aller menschlichen Errungenschaften, stoisch auch die "Bescheidung, die vom Einzelnen, sofern er auf Erden ein Glied der Menschheit ist, gefordert wird"<sup>206</sup>.

Die Erwartungshaltung Balthasars gegenüber allem Psychologischen ist nicht übertrieben gross. Als "Logien" vermögen die Verhaltenswissenschaften nicht bis an

<sup>201</sup> TD I, 460.

<sup>202</sup> TD I, 462.

<sup>203</sup> TD I, 463-469.

<sup>204</sup> TD I, 469-474, vgl. dessen zentrales Werk "Ideen zur Geschichte der Menschheit, 1784-1791".

<sup>205</sup> TD I, 469.

<sup>206</sup> TD I, 471.

die "Besonderheit der Einzelperson" heranzureichen, auch wenn sie den Menschen als "Einzelnen mit seinen ganzen Eigenheiten und Absonderlichkeiten ernst zu nehmen" versuchen. So mag die Freude an der Auseinandersetzung den Nützlichkeitswert aufwiegen! Balthasar reiht S. Freud, C. G. Jung und A. Adler, die "Hauptvertreter der neueren Psychotherapie" unter den Titel "Rolle als Bescheidung" ein und erklärt sich dazu wie folgt: "... weil bei ihnen allen das 'Ich' auf einen Lebensgrund aufsitzt (und so oder anders auf ihn hingeordnet bleibt), der es bedingt und trägt, zu dem es sich, wie ausdrücklich bei Freud, als die 'Oberfläche' zur Tiefe, die 'Fassade' zum Gebäude verhält. Die drei grossen Schulhäupter werden deshalb, jeder auf seine Weise, das Sich-schicken in das, was man ist, empfehlen, die Eingliederung in das umgreifende Ganze als das Fernziel der Therapie betrachten"<sup>207</sup>. Die "höhere Harmonie des Ichs" kann bei Freud nur einem Euphemismus entsprechen: "Das 'arme Ich' ist unaufhebbar der Ort der Angst zwischen der Uebermacht der drei verbündeten Unheimlichen: Es, Ueber-Ich und Aussenwelt ..."<sup>208</sup>. Auch für Jung ist das Leben ein fragwürdiger Versuch; der Mensch ist Teil und begreift das Ganze nicht. Jungs letztes Wort wird deshalb auch die "Bescheidung" sein, die in der Einsicht besteht, "dass der Ausgriff auf die Totalität nie so gelingt, dass wir uns mit dieser, d.h. mit dem Göttlichen, identifizieren können"<sup>209</sup>. Bei Adler wird die "jüdische Grenze" besonders spürbar; er bleibt zuletzt im Widerspruch gefangen, dass der unstillbare "Drang nach oben" der Lebensdrang selber ist. Und vielleicht gerade deswegen muss feststehen: "Adlers Mensch muss sich bescheiden, in seiner sozialen Rolle aufzugehen"<sup>210</sup>.

Die Soziologie steht dem Rollendenken noch näher als die Psychologie, obwohl ihr die Frage nach dem "Ich" noch weniger liegt. Balthasar beschränkt sich auf die eigentliche Rollensoziologie, wie sie sich etwa in den Namen R. Linton, R. Dahrendorf, H. Popitz, H. Plessner, J. Habermas, P. Berger und Th. Luckmann artikuliert. Ein besonderes Interesse erhält die Rollensoziologie durch ihre Nähe zum Theater und seinem Instrumentarium. Am fließenden und komplexen Rollenbegriff beschäftigt Balthasar in erster Linie Dahrendorfs Vergleich zwischen der Rolle des Schauspielers und der soziologischen Rollenbestimmung, der Umstand nämlich, dass der Schauspieler viele Rollen lernen und spielen muss, jedoch von ihnen nicht innerlich affiziert wird<sup>211</sup>. Balthasars Sympathie liegt bei jenen Soziologen, die die Grenzüberschreitung in die Philosophie wagen und von daher das Verhältnis von Mensch und Gesellschaft klären. Zwei Anthropologien lassen sich unterscheiden und stehen einander gegenüber: der kantische Ansatz mit Dahrendorf, nach dem der Einzelne zur

<sup>207</sup> TD I, 474/475.

<sup>208</sup> TD I, 482.

<sup>209</sup> TD I, 490.

<sup>210</sup> TD I, 499.

<sup>211</sup> TD I, 500.

Rückbesinnung auf seine autonome Statur gegenüber den gesellschaftlichen Ansprüchen aufgerufen ist. Ihm gegenüber steht der hegelianische Brennpunkt mit der Feststellung, dass der rollenlose Mensch nicht existiert und auch nicht existieren kann<sup>212</sup>. So stehen einander gegenüber "die monumentale Freiheit des Einzelnen gegen die Uebermacht des Verplantwerdens" einerseits und der Versuch dem notwendig in die Rolle entäusserten Menschen trotz allem das Selbstsein zu garantieren<sup>213</sup>. In kantischer Sicht gibt es den Menschen im Widerspruch der Tragik; nach hegelscher Auffassung befindet er sich seit je in einer "exzentrischen Positionalität" (i.e. der Mensch ist und hat soziale Rolle). Die Wahl steht offen zwischen Institutionalisierung oder Internalisierung, Objektivierung oder Subjektivierung. Die erste Alternative entspricht dem "Menschen in der Gesellschaft", während in der zweiten die "Gesellschaft im Menschen" Platz genommen hat. Aber nach P. Berger ist der Unterschied im Endeffekt nicht sehr gross: in beiden Fällen herrscht Zwang, so dass sich gewissermassen der Vergleich mit einem Puppentheater aufzwingt. Für Balthasar ist so hinreichend Grund gegeben, um auch die Soziologie, trotz Hegel und Internalisierung, in die Rolle der Bescheidung einzuweisen. Der Mensch spielt den ihm von der allgemeinen Spielregie angewiesenen Part, nicht mehr! Schlussfolgerung: "Nochmals wird die Rolle aus dem Ganzen (ausgespart, JR)"<sup>214</sup>. Diesmal ist das Ganze die "menschliche Sozialität".

Im polaren Verhältnis zur Rolle der Bescheidung beschreibt Balthasar die Rolle der Entfremdung. Nachdem der "Schlüssel zum Ganzen" in der als Element menschlichen Daseins notwendigen Bescheidung nicht zu finden war, soll sich "der Mensch deshalb nicht erkühnen und seine Einmaligkeit dort festmachen, wohin ihn ... religiöses Denken schon wies: in Gott? Aber wird, wenn der Mensch seinen Stand im Ewigen bezieht, ihm dann nicht alles weltliche Sein und Tun die Rolle, die er hienieden zu spielen hat, zu blosser Entfremdung"<sup>215</sup>? Es folgt auf den aktiven Menschen der Stoa ein kontemplativer Menschentyp. "Der späte Neuplatonismus sieht ihn wesentlich kontemplativ: in der Hinfälligkeit des Zeitlichen verankert er seine Identität und Würde im Rück- und Aufblick zum Göttlichen"<sup>216</sup>. Die Stoa hatte die Tuchfühlung mit Gott nicht verloren, doch stand das Göttliche gleichsam in ihrem Rücken. Der Neuplatoniker steht Auge in Auge zu ihm und bewegt sich auf es hin: "In der Einigung mit dem Einen hofft er seine Eigentlichkeit zu finden"<sup>217</sup>. Damit ist die "Rückwendung zum Wesen" vollzogen, so sehr, dass der Einzelne im "Einmalig-Einen seine Einmaligkeit" findet, ein Fund – wie Balthasar bemerkt, der "nur

<sup>212</sup> TD I, 501.

<sup>213</sup> TD I, 502.

<sup>214</sup> ebd.

<sup>215</sup> TD I, 11.

<sup>216</sup> TD I, 12.

<sup>217</sup> ebd.

zusammenfallen kann mit einem Verlust des individuellen Selbstseins”<sup>218</sup>. Zum Beleg spielt Balthasar nacheinander den Neuplatonismus von Proklos bis Eckhart durch, gefolgt von Fichte, Schelling und Hegel. Am Anfang der neuplatonischen Tradition steht Proklos, weil hier programmatisch formuliert wird, was in der Mystik bis über das Mittelalter hinaus in Blüte stehen sollte. Von Proklos stammt der plotinische Gedanke, dass die Eigentlichkeit des Hervorgebrachten im Hervorbringer ist und deshalb die “Rückkehr in die Ursache die Vollendung des Verursachten ist”. Scotus Eriugena orientiert sich an dieser Auffassung, ein gewisser Augustinus kann auch dahin interpretiert werden; der Gedanke zieht sich durch die ganze Scholastik hindurch. Das Sein hat in Gott ein “höheres, vornehmeres, erhabeneres, hervorragenderes, ausgezeichneteres” Sein als in sich selbst. Nachhaltigen Einfluss auf diese Auffassung in der Scholastik hat die arabische Philosophie gehabt. Für Averroes z.B. lebt der Einzelne nach dem Tode nicht als individuelle Substanz, sondern als “gemeinsamer Nous”, sofern dieser das einzelne Dasein einmal berührt hat. Und mit einem Seitenblick auf Thomas, der sich vorwiegend an Avicenna orientiert hatte, ist Balthasar die Bemerkung billig: “Es ist bekannt, welche Mühe Thomas hat, die Geistestätigkeit der vom Leib getrennten Seele zu begründen”<sup>219</sup> und dies, wenn schon sein Kampf für den Wert der Person nicht erst zu belegen ist. Meister Eckhart ringt um das Gegenteil. Für ihn kann es nur darum gehen, “die Differenz zwischen dem (‘idealen’) Sein der Kreatur in Gott und ihrem (‘realen’) In-Sich-Sein zum Verschwinden zu bringen”<sup>220</sup>. Die Vergleiche zwischen Eckhart und besonders der japanischen (zen-buddhistischen) mystischen Metaphysik dürfen und können nicht zur Vereinnahmung des ersteren durch die letztere führen. Andererseits verneint Balthasar nicht, dass “von Eckhart wie vom Zen-Buddhismus Wege zum deutschen Idealismus führen”<sup>221</sup>. Wir begnügen uns hier mit einer lapidaren Bemerkung zum Idealismus und seiner Art mit dem “Ich” zu Rande zu kommen – ohne auf Fichte, Schelling und Hegel im einzelnen einzugehen.

Von Fichte über Schelling zu Hegel begegnen wir – in verschiedenen Graden und Formen – derselben Tendenz, das empirisch-personale Ich im “Wesentlichen”, “Ideellen” aufgehen zu lassen, so dass auch hier von Entfremdung gesprochen werden muss ... Bei keinem der Idealisten geht es um eine Flucht aus der Welt, im Gegenteil um ihre Durchdringung und Bewältigung, wie sie konsequenter, ja titanischer wohl nie geplant worden ist. Um so denkwürdiger ist das Ergebnis: der dabei wie aus Versehen erlittene Verlust des Einzelnen als Person<sup>222</sup>.

Am Rande soll auch vermerkt sein, dass der Weg von Fichtes Begriff der “Gattung” (oder “Menschheit”) und Hegels allgemeinem Selbstbewusstsein, das sich über die

<sup>218</sup> ebd.

<sup>219</sup> TD I, 517.

<sup>220</sup> TD I, 517/518.

<sup>221</sup> TD I, 523.

<sup>222</sup> TD I, 525.

Dialektik von Freien und Sklaven oder von Herr und Knecht erhoben hat, konsequent zum Marxismus führt, wo das Schicksal des Einzelnen nur noch Material zur Konstruktion des "allgemeinen Individuums" wird<sup>223</sup>.

Die "Bescheidung" und "Entfremdung" verfehlen das Ziel, auf die Frage nach dem Einzelnen zu antworten. Beide Male muss das personale Ich sich aufgeben in "ein es umgreifendes Leben oder Wesen" hinein. Nun kann aber zwischen dem "Leben-Wesen" und dem Ich *hic et nunc* keine notwendige Verbindung aufgezeigt werden. Balthasar wird es im weiteren Verlauf der Theo-Dramatik unternehmen, zwischen den beiden Polen zu vermitteln. Diese Vermittlung kann vorchristlich weder durch die kollektive Persönlichkeit des Königs noch durch den persönlichen Schutzgeist in der Person des Genius oder Daimon bewerkstelligt werden. Aber ebenso wenig kann das "individuelle Gesetz" Simmels oder das "dialogische Prinzip" der Begegnungsphilosophie – obwohl von Balthasar hoch in Ehren gehalten! – die Lücke schliessen<sup>224</sup>. Die positive und letztgültige Antwort auf die Aufforderung des "Gnothi seauton" wird für Balthasar "einzig aus der Vertikalen der biblischen Offenbarung" erwartet werden können.

\* \* \*

Sozusagen autobiographische Züge trägt eine Stelle im "Herz der Welt", wo die Problematik der fliehenden Pole noch einmal in ihrem Unvollendbarkeits-Pathos beschwört wird, um dann endgültig aufgegeben und überstiegen zu werden. Dabei tritt offen zutage, dass sie je schon unterlaufen und innerlich überwunden sind im Gesetz der Umkehrung, nach dem der Mensch mit all seinen Denkrezepten zur Daseinserklärung und-bewältigung vergeblich Ausschau hält. In der poetisch-verschlüsselten Schilderung eines weltanschaulichen Werdeganges beschreibt Balthasar in "Herz der Welt" Stufen, in denen das polare Modell gesetzt und jeweils wieder überwunden wird. Es werden keine Namen genannt, weder Mythen noch geschichtliche Gestalten zitiert, doch ist es nur allzu leicht aus dem bisher Gesagten die Etiketten abzulösen und auf die erwähnten Haltungen aufzukleben. Zuerst wird der Adept der Weisheit in die verschiedenen Spielarten des Immanentismus eingeführt. Da ist der Weg des Ja: "Dich finden in allen Geschöpfen, denn alle spiegeln in ihrer Scherbe einen Abstrahl von deinem Licht". Da ist ebenfalls seine spiegelverkehrte Version, jene des Nein: "Alle Geschöpfe verlassen, weil ihre harten Grenzen dein unendlich flüssiges Wesen nicht fassen". Der dialektisch-idealistische Versuch über die beiden hinaus zu gelangen, und das endliche Mass auf die Ewigkeit auszudehnen, ist nicht weniger ein Misserfolg als die beiden ersten. "Aber ich erfuhr, dass diese Wege kein Weg sind. Das Ja ist ein Spruch und das Nein ist ein Wider-Spruch; beide

<sup>223</sup> vgl. TD I, 552.

<sup>224</sup> vgl. dazu TD I, 554-603.

verwirren sich durcheinander und führen zuletzt an den Abgrund, und der dritte Weg ist die Unmöglichkeit, hinüberzukommen''<sup>225</sup>.

In dieser Ratlosigkeit ob der Vielzahl der Wege und der ebenso grossen Zahl der Sackgassen, mit den geballten Fäusten gegen die Mauern der eigenen Unvollendbarkeit trommelnd, bietet sich dem enttäuschten Menschen die ganz andere Lösung an. Diesmal geht es nicht mehr um das Fertigwerden mit sich selber, mit den Geschöpfen und mit Gott, diesmal geht es um den Ausbruch aus dem Selbst, um den freiwilligen Absturz von allem fruchtlos-titanischen Bemühen und im Zerschlagen des Selbst um die Auflösung im Göttlichen. Welche Berücksichtigung in diesem Deuten liegen kann, hat Balthasar so geschildert:

Grosse Versuchung lag in solcher Rede, und lockend aus den Tiefen des Kraters schien eine goldene Lava, ein göttliches Leben zu winken. Gold von diesem Golde schien mir das Licht zu sein, das sagenhaft den fernen Schiffen zuweilen nachts aus den höchsten Grotten des Athos hervorbrach. Und der Taumel schien mir heilig, in dem sich Plotin und Al Hallaj und die Jünger des Bodhisattwa über die Schranken schlangen<sup>226</sup>.

Aber auch hier schärft die Versuchung zum Rausch und Taumel letztlich nur noch mehr die Klarsicht des Geistes. Die sich leidenschaftlich über die Schranken des "Scheins" hinausschwingenden Jünger des Einen und des Nirvana entpuppen sich als arme Gejagte ihrer "hohlen Sehnsucht".

Die arme-reiche Lösung bietet sich dem abermals verunsicherten Suchenden in den Bildern des Menschensohnes am Brunnen mit der Dirne und dem mit Speichel und Staub den Blindgeborenen heilenden Erlöser. In diesen Bildern steckt die Warnung vor der "Verführung des Geistes" und der Verachtung der Kleinsten. Am Ende des Weges tut sich darum ein neuer Weg auf. Er selber. "Vielmehr versagte jeder Weg, der nicht Du selber war. Alle irrten ab, die Dich nicht kannten, und keiner kannte Dich, der nicht in dir war. Nicht einmal die Strecke von mir bis zu Dir war gangbar, wenn sie nicht in Dir im voraus durchwandert wurde"<sup>227</sup>.

Den neuen Weg heisst es nun zu zeigen. Er ist steil und voller Paradoxe. Aber er ist zugleich das Höchste, was es zwischen Gott und Mensch je geben wird: "Erlöstes Paradox".

### III. DAS ERLÖSTE PARADOX

Dieser Abschnitt hat zugleich zusammenfassenden und nach vorwärts weisen- den Charakter. Er schwingt wiederum zurück ins Paradox, bis zu jenem Punkt, wo

<sup>225</sup> HdW, 154.

<sup>226</sup> ebd.

<sup>227</sup> HdW, 155.

die Wirklichkeit immer wieder in die fliehenden Pole auseinander zu brechen droht. Die Ueberwindung des eigenen Paradoxes gerät dem Menschen unter der Hand zur Tragik oder sie verbirgt sich ungelöst hinter dem trügerischen Schein der Überwindung. Das Paradox der Wirklichkeit muss hingenommen werden, doch nur das erlöste Paradox kann vom Menschen auch bejaht werden. Der Blick hält darum Ausschau, woher und wie die "conditio humana" ihre Vollendung empfangen kann. Kerker der Endlichkeit und zerbrochener Spiegel der Unendlichkeit ist diese Welt. Jedoch, "kostbar immer noch ist jeder einzelne Trümmer, aus jedem Fragment blitzt ein Strahl vom Geheimnis des Ursprungs, ein unendliches Gut ist ahnbar im endlichen Gut, ein Verheissen von Mehr, das Vielleicht einer Sprengung, ein Locken, so süß, dass vor jäher Lust die Pulse uns stocken, wenn es für Augenblicke sich preisgibt, der Hülle entledigt, unbekleidet vom Aschengewand der Gewohnheit offen und nackt sich hinstellt: ein Wunderbares, masslos beglückend"<sup>228</sup>. Die beglückende Erfahrung des Unendlichen entpuppt sich letztlich von neuem als naturale Taborstunde, während der wir in heroischem Klimmzug die Spitze unseres Bewusstseins erreicht haben – aber nicht mehr! Es folgt die Stunde der Ernüchterung und mit ihr erwacht der nagende Zweifel. War's etwas anderes als eine "Fata Morgana", mehr als ein blosses Vexierbild der Sehnsucht?! "Ungreifbar aber bleibt und immer geheimnisvoll der Fruchtkern der Lust; hascht einer danach, so fasst er's nicht; er hält den Apfel Adams in der Hand, nicht die unendliche Frucht vom Baume des Lebens. Traurig lächelnd entschlüpft das himmlische Bild, verlöscht, zerlöst sich in Dunst"<sup>229</sup>. Und der Mensch fällt zurück in seine ihm angestammte Paradoxalität, in die Erfahrung, nur Teil von einem Teil zu sein und weder durch Zerren noch Tränen den Kerker seiner Natur sprengen zu können. Vor allem liegt in dieser Erfahrung auch die preislose Erkenntnis, dass alles, was wir haben nur mitgeteilt ist. Dem Menschen ist wohl Hoffnung erlaubt und das rastlose Suchen, die Antwort und das Finden sind jedoch dem Gesetz der Mitteilung unterworfen. In diesem Verständnis erst ist der Blick angemessen geläutert und der Verstehenshorizont offen genug, um im Grunde des menschlichen Paradox das Wasserzeichen der Erlösung zu erkennen. Und es wird sich weisen, dass diese Erlösung nur möglich ist, wenn Gott selber sich ins Paradox veräussert. Die Bejahung des menschlichen Paradox geschieht im gläubigen Vertrauen auf dieses göttliche Paradox, das unsere menschliche Verfassung von allen Seiten umfängt und erlösend unterfasst.

Diese Gedankengänge sollen auf den folgenden Seiten ausgefaltet werden. Ein zentraler Punkt – die Umschlagstelle an der das menschliche Paradox zur Last der Gnade wird – ist dabei das Gesetz der Umkehrung. Nur wo die Uebernatur den Menschen wie eine knetbare Masse erfasst und ihm seine eigenste Form einprägt, da

<sup>228</sup> HdW, 9.

<sup>229</sup> HdW, 10.

wird erlöstes Paradox lebendige Realität. Einige Ueberlegungen zum Begriff der Endlichkeit sollen den Zugang dahin freilegen. Die Folgerungen aus dem Gesetz der Umkehr werden sodann an einigen Grundkonturen des erlöstes Paradoxes dargestellt. Es handelt sich dabei um Andeutungen, die "in nucleo" die wesentlichen Züge der balthasarschen Theologie enthalten.

## **1. Die Endlichkeit zwischen Positivität und Negativität**

Die Rede von der Endlichkeit muss der Ausgangspunkt für jede Philosophie und Theologie sein, die den Weg vom unerlöstes zum erlöstes Paradox aufzeigen will. Einen besinnlichen Halt machen vor der Endlichkeit bedeutet für den diskursiven Geist soviel wie eine Rückversicherung gegen eitle Verstiegtheit oder leichtfertiges Abtriften in existentielle Schwerelosigkeit. Die ganze Wirklichkeit kann nur im Kreis bewältigt werden, der von der Endlichkeit aus geschlagen wird und wieder zu ihr zurückführt. Endlichkeit ist nicht das schlechthinnige A und O der Wirklichkeit. Es soll aber jede tragfähige Aussage von der Wirklichkeit hier ihren Ausgang nehmen und an eben derselben Endlichkeit sich wiederum ausweisen müssen. An der Endlichkeit u.a. entzündet sich das menschliche Paradox, durch die Endlichkeit ebenfalls tritt die Erlösung des Paradoxes in die Welt, so selber das paradoxeste aller Rätsel aufgebend. Darum gilt es vorgänglich diese Endlichkeit zu orten.

Für die idealistische Philosophie war die Endlichkeit, mit verschiedener Konsequenz und in unterschiedlichen Schattierungen, immer als Vorläufigkeit gedacht und zur Aufhebung in die Unendlichkeit Gottes oder des Geistes vorbestimmt. Die ideengeschichtliche Rückkehr zur Endlichkeit setzt, wiederum nach je verschiedenen Interessenzentren aufgefächert, mit dem Materialismus, dem Historismus und dem Positivismus ein. Waren die genannten Strömungen unmittelbar aus dem Widerstand gegen Fichte, Schelling und Hegel erklärbar, so versucht die um die letzte Jahrhundertwende einsetzende Lebensphilosophie "dieser reinen Positivität der endlichen Dinge eine Art metaphysische Begründung" zu geben: Geistigkeit, Bewusstsein und Innerlichkeit entstehen und gedeihen, wo der unendliche Strom des Lebens am Hindernis gestaut, seine überschäumende Fülle in eine Gestalt giesst<sup>230</sup>. Geist ist das Ergebnis von Verendlichung. Daraus konnte die "heroische Endlichkeit" Nietzsches, die "Verendlichung des Göttlichen" bei Stefan George und das "Lebensgefühl der glorreichen und vergänglichen Endlichkeit" von R. M. Rilke werden<sup>231</sup>. Ein frühes und nicht eingepasstes Glied dieser Entwicklungskette, Kierkegaard, darf als grösster Gegner Hegels und als Inspirator der Existenzphilosophie

<sup>230</sup> vgl. dazu z.B. Klages und später Scheler.

<sup>231</sup> Nach der 9. Duineser-Elegie: "Uns, den Vergänglichen, trauen die Dinge ein Rettendes zu: weil wir zeitlicher, endlicher, nichtiger sind als das blosses Sein, können wir es begreifen und in Geist verwandeln".



nicht vergessen werden. Sein "Endlichkeitspathos" dient in erster Linie der religiös fundierten Positivität des Endlichen.

Balthasar fasst diese Entwicklung hin zu einer sich letztlich selbst einmauernden Endlichkeit in der Grundthese Heideggers zusammen:

Endlichkeit = Geist, Nichtigkeit = Sein. ... Das geistvolle Wortspiel "Lichtung des Seins" (im unaufhebbaren Doppelsinn von nichtender Verspärlichung und geistiger Erhellung) könnte also als das Schibbolath dieser ganzen Denkperiode im selben Masse gelten, als das Wortspiel Hegels "Aufhebung" (im unaufhebbaren Doppelsinn von Vernichtung und bewahrender Emporhebung des Endlichen) das Zauberwort des Idealismus war<sup>232</sup>.

Die Heideggersche Philosophie als jüngste Verdichtung der modernen Endlichkeitsphilosophie trägt nach Balthasar ein christenfeindliches Gesicht und verfolgt eigentliche Säkularisierung, d.h. das Bestreben, die Welt neuerdings in sich zu schliessen und absolut zu setzen: "Indem die Endlichkeit und das 'Nichten des Nichts' zur Voraussetzung der Vollkommenheit des weltlichen Geistes gemacht wird, zeigt sich seine absolute, einsame Autonomie: vom Nichts her, nicht von Gott her empfängt er seine Vollendung"<sup>233</sup>.

Solchermassen in die Positivität aufgehobener Endlichkeit steht ein diametral entgegengesetztes Konzept gegenüber: die negative Endlichkeit der Griechen, m.a.W. das im Allgemeinen und Wesenhaften verankerte Absolutheitsmoment. Der Personalität und Geschichtlichkeit werden in der grossen griechischen Philosophie das Wesen und der "Fluss der Zeit" entgegengehalten. Von Heraklit bis Plotin "erscheint so das griechische Denken als eine höchste Entfaltung der Sphäre des Allgemeinen und Wesenhaften, so sehr, dass das Wesen des Seins ganz in der Tendenz vom Partikulären weg und zum Universalen hin gesucht wird. Hinter dem Universalen, in der Verlängerung seiner Betrachtung, steht das Göttliche; hinter dem Partikulären das Nichtige"<sup>234</sup>.

Christliches Denken hält sich nach Balthasar in gleichem Abstand von griechischer Philosophie und modernem Existentialismus heideggerscher Prägung. "Gegenüber den Griechen muss es betonen, dass das Positive, Endliche, Einmalige und Geschichtliche ebenso ursprünglich zum Gegenstand der Philosophie gehört wie das Allgemeine und Zeitlose. Gegenüber Heidegger aber wird es daran festhalten, dass diese Endlichkeit und Zeitlichkeit das Weltsein nicht weniger geschöpfllich und gottabhängig sein lassen, wenn sie auch nicht als ein bloss Negatives angesehen werden dürfen"<sup>235</sup>. Oder an anderer Stelle: "Wir sagen gegen Heidegger: Endlichkeit ist als solche nicht gleichbedeutend mit Vollkommenheit. Darum ist ein Wesen nicht um so

<sup>232</sup> Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus, in: StdZ 70, 1939, 3.

<sup>233</sup> ebd., 6.

<sup>234</sup> ebd., 5.

<sup>235</sup> ebd., 6.

vollkommener, je endlicher es ist. Wohl aber sagen wir: Auch Endlichkeit als solche ist nicht gleichbedeutend mit Unvollkommenheit<sup>236</sup>. Im christlichen Denken erst tritt in aller Schärfe zutage, dass die Endlichkeit sowohl positiv wie negativ ist und es auch dauernd bleibt. So befindet Balthasar: "(Es) ist Pflicht einer christlichen Philosophie, neben der bleibenden Negativität der Endlichkeit auch deren Positivität denkend zu erwägen und in ihrer Systematik einen Platz dafür zu schaffen"<sup>237</sup>. Positivität und Negativität des Endlichen bestimmen sich letztlich aus ihrem Verhältnis zu Gott:

... es gibt schlechterdings keinen Fleck im endlichen Sein, der nicht, sofern er Sein ist, noch einen positiven Aspekt hätte und somit nicht ein Abglanz des göttlichen Seins wäre, es gibt aber auch schlechterdings keinen Fleck in ihm, der nicht, sofern es Nicht-Gott ist, noch einen negativen Aspekt hätte und somit vom Nichts nicht innerlich berührt wäre. Nichts in ihm ist reine Vollkommenheit, nichts ist reine Unvollkommenheit<sup>238</sup>.

Im letzten wird der Wert der Endlichkeit nur aus ihrer unlösbaren Verschränkung mit der Menschwerdung Christi bestimmt werden können. Dabei ist zu bedenken, dass in der Menschwerdung die einzelne, endliche Natur vergöttlicht wird, ja die Endlichkeit als mit der Göttlichkeit vereinbar erklärt und sanktioniert wird. "Von der Möglichkeit einer Vergöttlichung der endlichen Natur Christi fällt ein Licht auf die Personhaftigkeit aller endlichen Geister, d.h. auf die Tatsache, dass ihre Partikularität, ihr 'Dieses-und-nicht-jenes Sein', ihre sich ausschliessende Unvergleichlichkeit nicht auf eine bloss negative Eigenschaft des weltlichen Seins, nicht auf ihre wertlose Nichtigkeit zurückgeführt werden kann ...". Der einschränkend vorsichtige Schluss lautet: "Endlichkeit, lehrt also die Offenbarung in Christus, ist nicht ein rein Negatives"<sup>239</sup>. Vorsicht ist deshalb geboten, weil Sein und Wesen im Menschen nicht zusammenfallen, weil, nach bester thomasischer Tradition, das Geschöpf nicht sein Sein ist, weil, im Gegensatz zum göttlichen Sein, alles weltliche Sein durch eine grundlegende Nicht-identität, und das heisst Seinsschwäche, charakterisiert ist. Wir haben also diese doppelte, scheinbar widersprüchliche Wahrheit festzuhalten, meint Balthasar, dass das "Weltsein als Ganzes und bis in seine letzten Winkel hinein ein 'nichtiges' ist, weil es als Ganzes und bis in seine letzten Winkel ein nichtgöttliches ist, dass es aber auch als ganzes eben doch Sein ist und nicht Nichts"<sup>240</sup>.

## 2. Das "Unendliche" im Endlichen

Obwohl so die Endlichkeit nur im Abstieg des göttlichen Seins von ihrem fundamental "nichtigen" Charakter befreit werden kann, liegt Balthasars Sympathie, die

<sup>236</sup> ebd., 8.

<sup>237</sup> ebd.

<sup>238</sup> ebd., 7.

<sup>239</sup> ebd., 4/5.

<sup>240</sup> ebd., 7.

spontane und unreflektierte Hinwendung des Gefühls, auf der Seite der positiven Endlichkeit, bei den von der Offenbarung her in ihrer Positivität sichtbar gewordenen Aspekten der Personalität und Geschichtlichkeit. Insbesondere gegenüber dem heideggerischen Pathos einer in Angst, Sorge und Tod erfahrenen Endlichkeit hält Balthasar die Positivität des Endlichen hoch, so wie sie uns in den "seligen und erfüllenden Daseinserfahrungen" der Liebe, der Kunst, des sittlichen Tuns und im "Aufblick zu Gott" begegnen.

Die Frage nach dem Menschen, ein "unheimliches Thema", stellt Balthasar mit Vorliebe unter den delphischen Denkspruch: "Gnothi sauton, erkenne dich selbst" (vgl. z.B. den Vortrag vor der Katholischen Akademie in Bayern: "Wer ist der Mensch?")<sup>241</sup>. In seiner Deutung lautet diese Aufforderung: "Geh in dich, lass dir von Gott gesagt sein, dass du nur ein Mensch bist." Es liegt für Balthasar buchstäblich unter der Würde des Menschen in die Frage "Wer ist der Mensch?" nicht auch die andere, ergänzende "Wer ist Gott?" aufzunehmen. Allein kann der Mensch sein eigenes Rätsel nicht lösen, das soll die Fragerei zu Beginn des "Faust" zur Genüge beweisen: der Mensch endet in einer immer tieferen und auswegloseren Verstrickung, aus der keine Dialektik und keine schöpferische Negation ihn zu erretten vermögen. Der Mensch kann nicht auf ein wie immer angemessenes oder verliehenes Recht pochen, als sei ihm jemand die Auflösung seines Rätsels schuldig. "Vorgriff" nennt Balthasar dieses Bestreben, ein vermessener Griff zur Unzeit und deshalb ein Griff ins Leere. Die Zeit der Auflösung des Rätsels wird vorerst zum Prinzip Hoffnung, so wie G. Marcel es formuliert hat: "An der Wurzel der Hoffnung liegt etwas, was uns buchstäblich angeboten ist, und uns ist es gegeben, diese Hoffnung ebenso zu erwidern, wie wir Liebe erwidern"<sup>242</sup>. Doch muss diese Hoffnung Angebot bleiben; sie darf sich nicht unter der Hand als Erwartung und Anspruch entpuppen. Den besten Einstieg in die dem Menschen eigene Widersprüchlichkeit, ein wesentlich Rätselhafter zu sein und zu bleiben, sieht Balthasar deshalb in der Schaffung eines Raumes der Stille, in der eine wenn je gewährte Antwort sich hörbar machen kann: "das Oel einer letzten Gelassenheit, eines Sein-lassens in die Wunde der eigenen Fraglichkeit zu giessen, so schmerzlich diese auch brennen mag"<sup>243</sup>.

### 3. Das Gesetz der Umkehrung

Das Nur-Mensch-Sein richtet demnach die radikale Grenze auf, hinter welcher erst die versuchte Vollendung des Menschen liegt. Diese Einsicht dämmert dann, wenn ausgelotet wird, dass das "nur-Mensch-Sein" dem Menschen von den "Göttern" in Erinnerung gerufen wird. Liegt es nicht in der Macht der Götter, wenn sie

<sup>241</sup> vgl. PI, 14ff.; TD I, 459-462.

<sup>242</sup> G. Marcel, *Homo Viator*, 84 zit. nach PI, 15.

<sup>243</sup> PI, 16.

schon um die Grenzen wissen, von jenseits der Abschränkung die unvollendete Lebenslinie des Menschen auszuziehen? Balthasar hat diese Frage schon sehr früh in seinem Werk so formuliert:

Wenn (was dem Menschen immer wieder gegen alle angeborenen Denkgewohnheiten geht) das endliche Wesen so endlich wäre, dass es nicht einmal die Bedingungen der Möglichkeit seiner Voll-Endung in sich trüge? Wenn es diese Bedingungen auch nicht ausserhalb oder oberhalb seiner in einer objektiven Wert- oder Ideenwelt zuhanden vorfände, sondern sie von einer absoluten Freiheit erbetteln müsste? Ja, wenn selbst dieses Betteln in keinem inneren, wesentlichen Zusammenhang mit ihrer schliesslichen Erlangung stünde? Das hiesse, dass mitten durch den scheinbar lückenlosen Prozess der Enthüllung und Selbstverwirklichung der Seele ein absoluter Riss ginge, eine Diskontinuität, die von keiner objektiven Wissensbetrachtung überbrückt werden kann. Es hiesse ferner, dass, wenn es dem Menschen gegeben ist, sich zu vollenden, ja noch mehr: wenn ihm überhaupt der Horizont einer möglichen Vollendung vorgegeben ist, dies nur von der vorgängigen Ueberbrückung des absoluten Risses her möglich sein kann, also von der absoluten Priorität der Freiheit Gottes her<sup>244</sup>.

Damit ist formuliert, was in Anlehnung an Kierkegaard das *Gesetz der Umkehrung* genannt wird<sup>245</sup>. Balthasar hat den Gedanken der Umkehrung am eingehendsten in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth entfaltet<sup>246</sup>. Sie ist der Punkt, an dem Balthasar und Barth sich am besten verstehen: die Umkehrung der menschlichen Aufstiegsbewegung in eine göttliche Abstiegsbewegung, in einem radikalen Seitenwechsel des Prozesses der Bewegung. In die Worte der Theologie gefasst, heisst das: "Es geht um die rückhaltlose Anerkennung der Priorität des souveränen Gottes und seiner absteigenden Liebe"<sup>247</sup>. Ob dieses *Gesetz der Umkehrung* bereits im Natürlichen angelegt ist, wird die nähere Bekanntschaft mit Balthasars Philosophie zeigen müssen<sup>248</sup>, doch um mehr als Andeutungen und für den Menschen erwartungsfrohe Ahnung wird es im Grunde nicht gehen können. Die positive Antwort, die nicht mehr Antwort des Menschen auf eine an sich selbst gerichtete Frage ist, sondern Einbruch und Anruf von jenseits der Grenze, muss im Rahmen der Theologie erfolgen.

Diese Umkehr der Bewegungen hat Balthasar im Zusammenhang mit Gregor von Nyssas Lehre von der mystischen Gotteserkenntnis wie folgt umschrieben: "Nicht geht es mehr darum, zu fragen, wie die Seele zu Gott hinübergelangt (also um Philosophie), sondern darum, wie Gott es gemacht hat, um zur Seele zu gelangen (also um Theologie). Die Lösung für die philosophische Mystik von Plotin und Stoa,

<sup>244</sup> Apo III, 317.

<sup>245</sup> vgl. Apo II, 316-346 (insgesamt), hier auch "Patristik, Scholastik und wir", in: Theologie der Zeit (Wien) 3, 1939, 76.

<sup>246</sup> Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: Divus Thomas 22, 1944, 176.

<sup>247</sup> Löser II, 42.

<sup>248</sup> vgl. dazu: Dritter Teil: Das Aufspüren der Ellipse I (Kp. IX und X).

für Werdensphilosophie und Bildphilosophie bringt allein die Menschwerdung des Wortes"<sup>249</sup>. Die Anlage gewisser Werke Balthasars ist nach diesem Prinzip konzipiert. Besonders deutlich sind die beiden Bewegungen des Aufstiegs gefolgt vom Abstieg aus dem Plan der *Apokalypse* zu entnehmen. Auf die über 2 1/2 Bände ausgebreitete prometheische Bewegung des neuzeitlichen Menschen zum Absoluten hin folgt im dritten Band<sup>250</sup> die *Umkehrung*. So wird nämlich das Barth-Kapitel überschrieben, in dem auch der folgende Satz steht: "Von Dostojewski wie von Heidegger her wird so die absolute Grenze des Transzendierens kund, und damit der Ort, wo das Transzendente gegen mich her, auf mich zu transzendiert, wo, mit Hegel zu sprechen, der Begriff 'gegen mich übergreifend' wird und 'ich mich' in dieser Transzendenz 'als endlich' anschauet"<sup>251</sup>. Wie für massgebende Vertreter der Philosophiegeschichte, so Plato, die Gnosis, Scheler und Klages, aber auch für Aristoteles, der Geist im Menschen *thyraten*, d.h. von aussen und oben sich einsenkt<sup>252</sup>, so verhält es sich auch mit dem Gesetz der Umkehr: der Mensch kann die Sprengung seines Geistshorizontes nicht eigenhändig vornehmen. Sie ist nur durch den Ganz-Anderen bewirkbar<sup>253</sup>. Das Gesetz der Umkehrung nimmt den Menschen sodann höchst persönlich in Beschlag. Es ist dies eine Art Bumerang-Effekt, der ausgelöst wird durch die Umkehrung der Bewegungen. Wo der Aufstieg vom Abstieg gnädig aufgefangen und zurück zum Menschen mitgenommen wird, da ist es für den Menschen geziemend, sich der Begegnung mit dem Wort zu öffnen. Dies gilt bis hin in das praktisch-religiöse Verhalten des Christen. Die Weltzuwendung mit Gott im Rücken kann nicht Auskunft geben über das Christsein; Christsein kann nur in der Kehrtwendung zu Gott erfahren werden. "Wir müssen uns daher entschliessen – meint Balthasar – uns umzuwenden und das, was scheinbar hinter uns liegt, vor uns zu nehmen. Die Frage mitsamt dem Antwortversuch vor sich zu haben ist die rechte Stellung, denn die Antwort kommt uns notwendig von dorthier zu, von wo uns das Christsein selber geschenkt wird; aus Gottes lebendigem Wort"<sup>254</sup>.

#### 4. Das Paradox in der Umkehrung

Das Paradox des Menschen ist unlösbar mit dem göttlichen Paradox verhaftet. Nur wenn Gott sich selber in die Paradoxalität begibt, kann der Mensch auf Befreiung aus seinem eigenen unerlösten Paradox Aussicht haben. Die konkrete Form des göttlichen Paradox lässt sich vor allem in Christus ablesen, doch notwendig

<sup>249</sup> Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell*, Salzburg 1939, 20; vgl. auch Löser II, 111-113.

<sup>250</sup> Apo III, 316-346.

<sup>251</sup> zit. nach Löser II, 103, Anm. 16.

<sup>252</sup> PI, 19.

<sup>253</sup> GiL, 47.

<sup>254</sup> WiCh, 53.

auch an der Quelle, aus der Gottes Wort strömt, der Trinität, und in der Elongatur dieses Christus, die wir Kirche nennen. Solange Gott über dem Menschen in unzugänglicher Höhe stand, dachte der Mensch in irriger Weise, er müsse ihm dahin folgen; seitdem Gott sich die Menschengestalt anverleiht hat, weiss der Mensch, dass das Los der Endlichkeit göttliche Auszeichnung erfahren hat. Die Unendlichkeit ist der Endlichkeit auf immer unvermischt anverbunden, wie Balthasar schon früh auf prägnante Art aussagt:

Gott über uns: daher unser Drang, uns selbst zu verlieren, alles Menschliche verkohlen zu lassen. Christus in uns: daher unsere Gewissheit, im Unendlichen unser geliebtes Endliches wie eine Gnade zurückzuerhalten<sup>255</sup>.

Das wie eine Gnade zurückerhaltene Endliche ist vielleicht der adäquateste Ausdruck dessen, was wir auf Seiten des Menschen als erlöstes Paradox bezeichnen. Es ist aber gleichzeitig auch Verantwortung und Auftrag. Wir wollen im folgenden die Konturen des göttlichen Paradox und jene des menschlichen kurz anreissen, als auszuführendes Programm eher denn als ausgefeilte und bündige Abhandlung.

### *.1 Das Heil als Paradox*

Die Grösse und Last des Christentums liegt in seiner Unwahrscheinlichkeit. Die Wirklichkeit widerspricht dem Anschein und, was wir als wahren Schein zur Kenntnis nehmen, ist unendlich mehr. Daher die Grösse und die Last: die Endlichkeit schliesst einen unendlichen Adel ein, und doch widerfährt uns, was weiland Christophorus den Namen gab: im kleinen Kind ist uns der ausgewachsene Weltenherrscher aufgebürdet. Will man das Ereignis, das so am Grunde der Grösse und Last des Christentums liegt, in philosophische Kategorien aufnehmen, dann kann man mit Balthasar formulieren: "Somit bedient sich das absolute Sein, um sich in seiner unergründlichen personalen Tiefe kundzutun, der Weltgestalt in ihrer Doppelsprache: unaufhebbare Endlichkeit der Einzelgestalt und unbedingten transzendierenden Verweis dieser Einzelgestalt auf das Sein im Ganzen"<sup>256</sup>. Doch bleibt diese Sprache noch immer im Halbdunkel des gedanklichen Umkreisens und Verweisens der Wirklichkeit, selbst wenn damit die Runenzeichen des gottmenschlichen Verhältnisses korrekt wiedergegeben sind. Die eigentliche Wirklichkeit des Heiles wird nur im Paradox von gleichzeitiger abgründiger Dunkelheit und strahlendstem Lichte ansichtig, und nur in dieser scheinbaren schrillen Dissonanz kann die Menschwerdung Gottes in den menschlichen Verstehenshorizont eingeführt werden:

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.

<sup>255</sup> Wz, 19.

<sup>256</sup> H III/I, 32.

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<sup>257</sup>.

Der Doppelcharakter von Endlichkeit und Unendlichkeit in derselben Person, genauer von Gott und Mensch in einer Eigengestalt, charakterisiert auch die geschichtliche Gestalt des fleischgewordenen Wortes. Es ist Herr und Knecht zugleich, ein "stetes Ineinander": "Beim Dienen lässt er nie vergessen, dass er der Herr ist (so bei der Fusswaschung), als Herrscher nie, dass er es nur als Dienender ist. Man sieht unmittelbar hinein in sein göttliches Wesen, das zugleich letzte Selbständigkeit und letzte Abhängigkeit vom Vater ist. Und doch sieht man nicht nur das Unterscheidende der Person des Sohnes, sondern darin auch das allen Personen Gemeinsame der göttlichen Natur, denn der Sohn offenbart ja den Vater im Heiligen Geiste"<sup>258</sup>.

Die Existenz Christi ist die der unendlichen Person, sie ist Wort im Fleisch. In Welt und Endlichkeit lebt sie die Göttlichkeit und Unendlichkeit dar. Doch ist die primäre Tat Jesu nicht diese göttliche Herkulesleistung der ineins gepressten Aeonen. Die primäre Tat Jesu ist das Fiat, hierin höchstes göttliches Paradox: "Jesus gehorcht dem Geist, der doch auch von ihm ausgeht, so als sei er – und er ist es! – die reine Transparenz des väterlichen Willens. Das ist deshalb möglich, weil auch der göttliche autonome Wille des Sohnes immer schon reiner, spontaner Widerhall des väterlichen Willens war und bleibt"<sup>259</sup>.

Die Gestalt dieses Gehorsams, in dem sowohl das göttliche Paradox wie auch das erlöste Paradox begründet sind, hat Balthasar in seinem Christus-Hymnus mit erschütternden Worten anzudeuten versucht. Wir möchten hier einige Kostproben wiedergeben, die allmählich überleiten in den Schlussakkord des Christusgehorsams: sein Leiden, Sterben und Absteigen "ad inferos". Christus zeigt sich als Inbild der Ohnmacht. Sein Gehorsam besteht darin, der Welt ihren Willen zu belassen und in dieser Ohnmacht der Macht des Vaters ausgeliefert zu sein.

Es sollte der unbegreiflichste Tausch sein: dass aus dem äussersten Gegensatz die höchste Einigung sich ergäbe, in seiner letzten Schändung und Niederlage die Kraft seines höchsten Sieges sich erwiese. Denn seine Schwäche wäre bereits der Sieg seiner Liebe zum Vater und dessen Versöhnung, und als Tat seiner höchsten Stärke wäre diese Schwäche so gross, dass sie die erbärmliche Schwächlichkeit der Welt weit überholte und in sich unterfasste. Er allein wäre fortan das Mass und somit auch der Sinn aller Ohnmacht. So tief hinunter wollte er sinken, dass alles Fallen künftig ein Fallen in ihn hinein wäre. Und jedes Rinnsal der Bitterkeit und Verzweiflung ränne von nun an hinab in seinen untersten Abgrund<sup>260</sup>.

<sup>257</sup> VC, 159.

<sup>258</sup> Wz, 75.

<sup>259</sup> KJH, 41.

<sup>260</sup> HdW, 27.

Mit in das Paradox der Christologie gehört demnach das Paradox eines leidenden Gottessohnes, wo doch Gott in sich nicht leiden kann. Aber "Sohn Gottes" und "Jesus von Nazareth" auseinanderreißen, Aktion und Passion voneinander trennen, kann nur entweder in der Gnosis oder im Nestorianismus enden. Nach Balthasar kommt man um den Stein des Anstosses nicht herum, dass "einer aus der Dreieinigkeit" gelitten hat.

Man muss dazu stehen, und die Möglichkeit, dass der Sohn als Gott von seinem menschlichen Leiden "affiziert" wurde, liegt darin, dass die Geburt des Sohnes aus dem Vater ein so ungeheures, ewiges, je-jetzt erfolgendes Ereignis ist, das einerseits eine unendliche Differenz (in der Einheit der Gottheit) schafft, in der jede endliche Differenz, das heisst die Welt mit all ihren Leiden und Toden, ihren Raum hat, das andererseits im mit der Gottheit beschenkten Sohn eine so unendliche Dankbarkeit und Verfügbarkeit zum schenkenden Vater hin erzeugt, dass jede mögliche Tat und Passion, auch die Kreuzesverlassenheit, darin virtuell – vorweg eingeschlossen ist<sup>261</sup>.

Das Werk der Erlösung am Kreuz ist eine Tat der dreieinigen Liebe, und somit der höchste Beweis für den Gottesbegriff des Johannes, dass Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8,16). Der Sohn ist des Vaters Liebesgeschenk an die Welt, ein Liebesgeschenk das ebenso sehr Selbstangebot des Sohnes und Einverständnis des Geistes beider bedeutet, der Geist, der nach Balthasar die "erlösende Trennung" beider verkörpert, in der die Welt in die Liebe zurückgeholt wird. Hier wird ansichtig, dass Gott den Menschen nicht überspielt, wie etwa im "Einheitsweg" oder in der "tragischen Götterschlacht", sondern ihn auf je verschiedene Weise trinitarisch ernst nimmt: als Geschöpf, als Erlöser und in der Erlösung zu Erhaltender<sup>262</sup>. Dank der trinitarischen Explizierung des Gott-Mensch-Verhältnisses verliert die Härte des menschlichen Paradoxes von seiner schneidenden Schärfe; gleichzeitig aber wird das göttliche Paradox potenziert<sup>263</sup>. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit ist für unseren Verstand wohl unfassbar, da er, der Einzige, nur deshalb liebend und lebendig ist, weil sich in ihm "die Hypostasen des zeugenden Vaters, des gezeugten Sohnes und des aus beiden hervorgehenden Heiligen Geistes gegenüberstehen". Was für den Verstand unfassbar, das ist für das Herz des Menschen gleichzeitig überwältigend und stürzt es in einen Abgrund der Liebe. Der Preis, der dafür zu bezahlen war, ist das göttliche Paradox: "Es ist demnach überaus gut und in jeder Hinsicht positiv, dass in Gott selbst eine Andersheit existiert, kraft deren Gott allererst unendliches inneres Leben der Hingabe ist, und von da aus auch Freiheit, anderes als er selbst zu schaffen, das nun auch seine Gutheit des Andersseins von ihm her gewinnt"<sup>264</sup>. Aber selbst innerhalb des göttlichen Paradox gibt es für Balthasar noch eine mögliche Steigerung: das

<sup>261</sup> 'Der sich für uns dahingegeben hat' (Gal 2,20), in: Geist und Leben 6, 1980, 419.

<sup>262</sup> vgl. GiF, 91/92.

<sup>263</sup> PI, 33.

<sup>264</sup> ChM, 54.



trinitarische Ereignis im Herzen des Pascha-Mysteriums nennt er das "absolute Paradox"<sup>265</sup>.

Es kann nicht verwundern, dass die Kirche als in die Zeit ausgegossener Christus an der Paradoxalität nicht vorbeikommt. Auch hier ist das Paradox in der Gleichzeitigkeit des radikal Verschiedenen begründet, denn die Kirche ist zugleich Gestalt und Transzendenz dieser Gestalt: "ist sie doch wesenhaft als Mission dorthin unterwegs, wohin in Jesus Christus die Erlösung der Welt schon gelangt ist"<sup>266</sup>. Das Heil im Paradox auch an dieser Stelle – im Zeit und Raum durchziehenden Nachvollzug ihrer selbst! Kirche die unbefleckte Braut und im selben Atemzug immer in Gefahr zur "Hure" zu verkommen. Die Kirche erscheint als Paradox, weil die Fülle an sichtbaren Hilfen, die Gott in sie hineingelegt hat

nichts anderes enthalten und vermitteln wollen als die Nähe des unbegreiflichen Gottes und seiner Liebe ...: das Amt und den es bekleidenden Menschen, die heilige Schrift als fassbares Wort, die Sakramente als bestimmte Formen und Gefässe der Heilsbegegnungen von Mensch und Gott, die Tradition, um sich auch an der Vergangenheit ausrichten zu können, das Beispiel der Heiligen und aller lebendig glaubenden Mitchristen, die festgefügte Ordnung des Kirchenjahres, das den Glaubenden aufnimmt und sanft von Geheimnis zu Geheimnis führt ...<sup>267</sup>.

Aber alle diese Stützen und Geländer wollen nichts anderes als den Menschen zum "Absprung von allen Geländern zu erziehen und einzuüben"<sup>268</sup>. Das Leben im "erlösten Paradox" ist nicht eine Existenz in der ausweglosen Klemme. Der Mensch soll, in der Gnade des göttlichen Paradox und mit Glauben, über die Grenzen seiner Natur hinaus sich wagen und im Sprunge verharren und leben.

## .2 Erlöstes Paradox

Christliches Leben ist demnach das Sich-aufhalten im erlösten Paradox; dies kann aber nicht anders verstanden werden als ein ständiges Auf-dem-Sprung-Sein. Die Rückbesinnung auf sein Herkommen aus dem unerlösten Paradox soll dabei das Auge des Menschen reinigen, auf dass er die unfassbare Grösse der Erlösung nie verrate. Nicht umsonst lautet für den biblischen Menschen das Axiom aller Axiome: Ich bin nicht Gott. "Der erste Schritt heisst, in der Sprache der Psalmen: 'Auf die Knie, auf das Antlitz vor Jahwe: er hat uns gemacht' (95,6); 'Er ist Gott, er hat uns gemacht, und wir sind sein' (100,3), in der Sprache Augustinus: 'Zu Dir hin hast Du uns geschaffen', in der des Ignatius: "Der Mensch ist geschaffen, um Gott zu loben, zu verehren und ihm zu dienen, und so sein Heil zu finden"<sup>269</sup>. Wie angeführt, kann

<sup>265</sup> MP, 161.

<sup>266</sup> K, 85.

<sup>267</sup> ChA, 92.

<sup>268</sup> ebd. 92.

<sup>269</sup> PI, 26.

die Besinnung auf die wahren Verhältnisse zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen nur zur Haltung der ausgestreckten Hände führen, denn, wie wir wissen: "Die Vernunftnatur ragt dadurch über alles Geschaffene hinaus, dass sie fähig ist des höchsten Gutes durch Schau und Genuss der Gottheit, wenngleich zu dessen Erreichung die Gegebenheiten der eigenen Natur nicht genügen, sie vielmehr der Hilfe der göttlichen Gnade bedürftig ist"<sup>270</sup>.

Darum steht der Existenz der unendlichen Person jene andere gegenüber, die Balthasar mit diesen Worten beschreibt: "Die andere Existenz ist die des Glaubenden, insofern der Glaube (als von der unendlichen Person geschenkte Gnade) für die Menschen die einzige Adäquation zum Gottmenschen ist: Hingabe ins Unendliche, grundsätzlich unbeschränkte Hingabe ..."<sup>271</sup>. Wie sehr Hingabe aber jederzeit bereits Genommensein bedeutet, das weiss nur jener Mensch, der die Erfahrung scheinbarer Vergeblichkeit gemacht hat:

Wir können im Dasein einfach vollziehen, was wir im Wissen und Wollen schmerzlich vermissen. Hingabe möchten wir – und sind schon hingegeben. Wir suchen den, dem wir uns schenken könnten – und sind schon längst genommen. Und wenn das Herz sich zusammenschnürt im Erwägen der Vergeblichkeit alles Gelebten, dann ist es die Angst der Braut in der Hochzeitsnacht, wenn ihr der letzte Schleier geraubt wird<sup>272</sup>.

Im Herzen der erlösten Paradoxalität klingt demgemäss das Prinzip des Mariani-schen an, so wie es aus dem Wirklichkeitsgefüge der Ellipse aufscheint; Hingabe der Existenz, aus deren Gehorsamsgefälle wie sprühend-glitzernde Wassertropfen das Verstehen aufsteigt.

Der Mensch ist auf dem Sprung, in der Hingabe, wenn er im absoluten Willen und in der absoluten Erwartung lebt "im Menschlichen Gott zu begegnen, im endlichen Begriff dem unendlichen Inhalt". Der konkret gelebte Ausdruck der erwartungsvollen Hingabe ist die Anbetung. Da der Mensch eine geschaffene Person ist, "gibt es zwischen ihm und Gott keine Anbietung wie zwischen dem Teil und dem Ganzen, sondern nur die Anbetung dem gegenüber, der nicht Einer ist, sondern Alles, der aber mit einer so freien Liebe auf den Menschen zukommt, dass dieser sich ihrer mit keiner Technik bemächtigen kann, um mit ihr eins zu werden, sondern sich fassungslos von Gott fassen und gnadenhaft beschenken lassen muss mit dem ewigen Leben"<sup>273</sup>.

Hingabe bedeutet jedoch ein Weiteres. Sie darf sich nicht in lauter Verhaltens-einheiten atomisieren, sondern muss zu einer festgefügt und umgreifenden Haltung sich kristallisieren, so, dass Haltung mehr als Haltung besagt, dass Haltung zum das ganze Dasein durchwaltenden Existential sich durchsetzt. Sie ist es dann,

<sup>270</sup> s. Persönlichkeit und Form, in: Gloria Dei (Seckau) 7, 1952, 8.

<sup>271</sup> VC, 160.

<sup>272</sup> HdW, 14.

<sup>273</sup> PI, 37.

wenn in ihr der Wille durchschlägt, "diesen unendlichen Sinn (dem kein abschließendes Verstehen in dieser Zeit entsprechen kann) zum Sinngrund der eigenen Existenz zu machen (<Mir geschehe nach deinem Wort>)"<sup>274</sup>.

Das Leben im Sinngrund des Unendlichen bewahrt den Menschen nicht vor dem unbequemen Gefühl "ausgeheimatet aus der Welt und noch nicht eingeheimatet im Himmel zu sein"<sup>275</sup>. Es gehört wesentlich zum erlösten Paradox, dass der Christ mit Christus in die Zerreißprobe des Heiles gehen muss. So wie in der unverkürzten Menschheit die ganze Macht und Herrlichkeit Gottes für uns anwesend wird<sup>276</sup>, ebenso muss der Mensch seine Endlichkeit ins Unmass der Unendlichkeit hineinverfügen lassen. Das kann aber nur eines bedeuten: "Damit tritt das unbegreifliche Paradox des christlichen Lebens voll zutage: dass der Christ täglich sein Kreuz auf sich nehmen muss, um täglich neu mit dem gestorbenen Herrn aufzuerstehen"<sup>277</sup>. Das Kreuztragen ist für Balthasar ein Mysterium im Herzen Gottes und, weil es dort angesiedelt ist, ist es auch immer wieder christliche Dialektik von Kreuz und Freude<sup>278</sup>.

Das Schicksal und die Berufung des Christen, also nicht nur das Dasein schlechthin, sondern auch der Verzug und der persönliche Auftrag des vom Geist erfüllten Glaubenden, entfaltet sich für Balthasar in Kategorien des Paradoxen, in einem ständigen Spannungsungleichgewicht, das menschlich nur deshalb austragbar ist, weil es den Gesetzmässigkeiten der Heilsschwebe selber entspricht. Die Mündigkeit im Geist z.B. expliziert Balthasar an den folgenden einschränkenden Entschränkungen:

Wir sind mündig,

aber so, dass wir die "Freiheit zum Dienen, zum Kreuztragen und Sterben, ja zum immerwährenden Kindsein und damit zu einer wundersamen Unmündigkeit als höchstes Geschenk erhalten haben".

Wird sind gestärkt  
(in der Firmung) für  
den Kampf des Erwachsenen,

aber in der Sendung "hinaus wie ohnmächtige Schafe unter die übermächtigen Wölfe" gesandt.

Wir sind ermächtigt  
zum eigenen Wort an  
die Brüder,

aber das "Wort auf unseren Lippen bleibt immer im Dialog mit dem in uns flüsternden Geist".

<sup>274</sup> VC, 161.

<sup>275</sup> BG, 275.

<sup>276</sup> vgl. PM, 151.

<sup>277</sup> DK, 74.

<sup>278</sup> H III/II, 2, 501.

Und Balthasar unterstreicht diese Interdependenz des Auseinanderklaffenden noch mit der moralischen Aufforderung: "Aber aufgepasst!"<sup>279</sup>.

Die Kennzeichnung des Christlichen durch die Paradoxalität betrifft notwendig auch den Bereich des Handelns an der Welt. Es ist geprägt von Christi eigenem Handeln und darf deshalb an dessen Gesetzmässigkeiten teilhaben. Diese sind im Gleichnis vom Weizenkorn zusammengefasst<sup>280</sup>. Will man das Fazit aus diesem Leben aus dem Tod auf den christlichen Weltdienst anwenden, dann kann man mit Balthasar den Einsatz und den Preis wie folgt veranschlagen:

Und genau dies ist das christliche Paradox: Wer seine innere Haltung nach den Weisungen Jesu auf das ewige Reich hin ausrichtet, als ein Sanftmütiger, Barmherziger, Friedfertiger, Herzensreiner, ein nach Gottes Gerechtigkeit Dürstender, innerlich Demütiger und Armer, der vermag die Weltgeschichte tiefer und nachhaltiger zu verwandeln als die Machthaber, denen nichts wichtig ist als die Herrschaft. Von dem her, was auf Erden politisch, wirtschaftlich und sozial nicht hergestellt werden kann: vom Reich Gottes, nach dem wir gemäss Jesu Gebot allem zuvor zu streben haben (Mt 6,33), und von seiner Gerechtigkeit her, wird – gleichsam rückwirkend – alles gezeigt, was auf Erden wahrhaft gültigen Bestand und fördernde Macht hat<sup>281</sup>.

## 5. Erlöstes Paradox im Vollzug

Um diese Darstellung des erlösten Paradox zu runden, vor allem um das Verhältnis und den Austausch zwischen dem paradoxen Heil und dem paradoxen menschlichen Empfänger im Vollzug zu veranschaulichen, wollen wir die existentielle Entfaltung des erlösten Paradoxes näher auszuhellen versuchen. Wir berufen uns dabei auf eine Schilderung aus dem ChristusHymnus "Das Herz der Welt". Die Seele spricht zum Herrn und will ihm erklären, wie sie sich abnützt mit wenig Erfolg. Sie durchläuft dabei alle Stadien der Selbstausslegung, von den schönsten Absichtserklärungen bis hin zur hässlichsten Verzweiflung. Alle Variationen der halbherzigen und missverstandenen Hingabe werden durchgespielt, bis zu dem Augenblick, wo der Herr die Zügel an sich nimmt und der Seele die Paradoxalität ihres eigenen Heiles in Erinnerung ruft. Das Bühnenbild zu diesem wie zwei aufeinanderfolgende Monologe anmutenden Dialog lässt sich mit den folgenden Worten zeichnen: "Du bist im Kerker und ich bin im Kerker. Ich weiss, Herr, du bist um meinetwillen in deinem Kerker, und nur weil ich im meinigen bleibe, bleibst du im deinigen"<sup>282</sup>. Dieses Bühnenbild ist zusammengestückelt aus akkuraten Perspektiven und sträflicher Wirklichkeitsverzeichnung. Der Mensch im Kerker, das ist unerlöstes Paradox und

<sup>279</sup> vgl. 'Wir aber haben den Geist' (1Kor 2,16), in: Schweiz. Kirchenzeitung 136/22, 30. Mai 1968, 238, Sp. 1.

<sup>280</sup> vgl. Joh. 12,24.

<sup>281</sup> KJH, 66.

<sup>282</sup> HdW, 97.

deshalb akkurate Perspektive; Gott im Kerker, das ist göttliches Paradox und ebenfalls zutreffend beobachtet. Die Wirklichkeit ist aber sträflich verzeichnet, wo der Mensch vermeint, es hänge von seiner Anstrengung ab, dass Gott und Mensch im einen und demselben Verliess zusammentreffen. Ja, der Mensch sträubt und ziert sich lange, bevor er sich von Gott von sich selber befreien lässt.

Scheinbar geschieht alles im besten Einvernehmen mit Gott. Der gebührende Abstand bleibt gewahrt, ebenfalls die demutsvolle Haltung. Der Mensch steht zu seinem Unvermögen und bittet Gott darum, er möge ihm das Rückgrat stärken. Der Weg scheint klar ausgelegt, aber das Fleisch ist schwach: "Und darum rufe ich zu dir aus der Tiefe des Kerkers meines Nichtwollens: Mach, dass ich will!"<sup>283</sup>. Aber ist die Bitte um den Willen zur Tat ernst gemeint? Der Mensch liebt die Bitterkeit seiner Lust, er kann sich nicht entschliessen ihr zu entsagen. Die Seele ist zerrissen: Dein Wille geschehe – mein Wille geschehe. So flüchtet sich der Mensch in die Klage: "...ich bin einer der Halb-und-Halben, und wie mein Wille halb, so auch mein Gebet"<sup>284</sup>. Der Blick zurück in die eigene Vergangenheit lässt in der Seele Verbitterung hochkommen. Das schöne Bild des Ideals wird nun als eine "List des Lebens" gedeutet; es behält einen Teil seiner Schönheit dank seiner Unerreichbarkeit. Doch weder die grosse Wandlung noch die kleinen Schritte werden es nunmehr möglich machen. Aus der persönlichen Unangemessenheit wuchert die Verzweiflung, denn weder die Kenntnis des Weges, noch der Wille zur Wandlung, ebenso wenig das lockend-beschwörende Ideal können über die Schranken der eigenen Paradoxalität hinweghelfen.

Vor dieser Erfahrung der Grenze macht sich in der Seele Panikstimmung breit: "Mit diesen Schranken stiess ich an dich, den Unbedingten, und hier wurde nun alles schrecklich. Ich fühlte dein Unendliches, ich wusste, dass du's nicht lassen konntest, mich zur vollen Hingabe, zum Sprung in dein herrliches Licht aufzufordern"<sup>285</sup>.

Die typische Erfahrung der Grenze liegt hier, wo das Paradox in seiner Doppeldeutigkeit am eigenen Leib erfahren wird. Die Grenze ist zugleich Schranke und Schwelle. Die Einmauerung im Unvermögen und in der Resignation wird schliesslich von der Seele als Verwirrung und Selbstverstrickung erkannt:

Ich war in der Lüge verstrickt. Wenn ich mir sagte: ich kann, ich will, dann wusste ich, durch hundertfache Erfahrung gewitzigt: es stimmt nicht. Der Lehm reicht nicht aus für die Statue, die Du aus mir zu formen gedachtest. Aber wenn ich mir sagte: ich kann nicht, ich will nicht, dann war das Sünde, denn ich zieh dich der Lüge. Zwei Massstäbe hielt ich in der Hand, beide richtig, beide geeicht, aber sie widersprachen einander<sup>286</sup>.

<sup>283</sup> HdW, 98.

<sup>284</sup> HdW, 99.

<sup>285</sup> HdW, 100.

<sup>286</sup> HdW, 101.

Der Christ, so schliesst die Seele, bleibt "in einer schändlichen Halbheit gekreuzigt und (ist, JR) weder irdisch noch himmlisch"<sup>287</sup>. Damit stehen wir weiterhin im ungeschützten Niemandsland zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, an jenem Punkt, wo die unausgezogenen Wesenslinien des Menschen unversehens abbrechen und verzweifelt über sich hinausweisen. Doch noch einmal räsonniert die Seele, wohl nicht zu Unrecht, dass wir Menschen immer wieder versucht sind, Gott das Mass unserer Endlichkeit aufzuzwingen, anstatt das Mass seiner Unendlichkeit anzunehmen. Gibt es dazu eine willkommenere Gelegenheit als die Verordnungen und Gebote, die Gott selber dem Menschen als "Stufen der Vollkommenheit und Gehbehelf" an die Hand gegeben hat? Auf diese will die Seele sich endgültig einengen, die gemächliche Hütte im Talgrund dem sturmbedrohten Unterstand auf der Bergeshöhe vorziehend. Trotzig und vernünftig zugleich klingt die Selbstbescheidung der Seele.

Daran halte ich mich und bin fest gewillt, den unklaren formlosen Ruf darüber hinaus ins Unbestimmte geflissentlich zu überhören. Da ich ja nur ein Glied deiner Kirche bin, ist es billig, dass du von mir nur einen Teil, und nicht etwa das Ganze verlangst. An dir, aus den vielen Fragmenten der Menschen die Totalität des Gottesstaates zu bauen! Alle menschliche Vollendung liegt doch im Mass<sup>288</sup>.

Die Absicherung dieser Haltung durch die Vernunft liegt in unmittelbarer Reichweite. Wer sieht nicht, dass Gott dem Menschen gegenüber mit gebundenen Händen dasteht. Kann er dem Menschen das Ich abverlangen, wenn ihm nur dieses zu Leben, Lob und Liebe gegeben ist? Geschickt argumentiert deshalb die Seele: "Wie kann ich Dir meine Liebe schenken, dir mein Ich in Liebe darbieten, wenn ich dieses Ich nicht mehr habe, wenn ich enteignet bin meiner selbst – worauf doch dein Fordern im geheimen zu zielen scheint!"<sup>289</sup>. Soweit die Seele mit einem letzten Appell an Gott, voll tragisch-vernünftiger Diplomatie!

Wird Gott darauf eingehen? Er redet spät, erst nachdem der Mensch alle die Argumente verbraucht hat, mit denen er sich selber weis machen will, dass ihm im eigenen Kerker schliesslich am wohlsten ist. Doch während der Mensch redet, ist Gott nicht untätig gewesen. Er hat – scheinbar ohne Wissen der Seele – "zwischen der Mitternacht und dem Morgenfrost, da sie mich zum zweiten Verhöre schleppten" in ihrem Kerker gewelt, die Widerstände der Seele gleichsam unterwandert, so, dass er jetzt zur Seele sagen kann: "Unten, zuunterst in dir, in der lichtlosen Schmach deines Nichtkönnens und deiner Weigerung habe ich meine Wohnstatt gewählt"<sup>290</sup>. Plötzlich erscheint alles Taktieren der Seele wie eitle Spiegelfechtereie, müssiges Anstrengen auch das Ausholen zum grossen Wurf in die Kreismitte Gottes: "Ob du

<sup>287</sup> ebd.

<sup>288</sup> HdW, 102.

<sup>289</sup> HdW, 103.

<sup>290</sup> HdW, 104.

kannst, ob du nicht kannst, danach wird im Augenblick nicht gefragt. Einzig danach, dass ich konnte", sagt der Herr zur Seele. Und es folgen im Text Balthasars eine Reihe paradoxer Formulierungen, die so recht den Vollzug des erlösten Paradox auszuloten versuchen. Gott ist dem Menschen um Lichtjahre voraus und hat seine Umwandlung vollzogen, bevor der Mensch sich noch dazu entscheiden konnte: "Leise, ohne dass du es merktest, habe ich dich auseinandergefällt und dir so die Einheit geschenkt"<sup>291</sup>. Der Mensch muss losgetrennt werden von seinen falschen Konstruktionen, damit die göttliche Hand das menschliche Torso vollenden kann. Den Preis dafür gibt der Herr selber an: "Dein Kerker ist mein Kerker geworden, und meine Freiheit ist deine Freiheit geworden. Frage nicht, wie das zugeht, sondern freu dich und danke"<sup>292</sup>.

In diesem letzten Satz wird endlich göttliches Paradox und erlöstes Paradox des Menschen zum gemeinsamen Kerker, aber auch zur gemeinsamen Freiheit. Allerdings darf nie übersehen werden, dass diese Gemeinsamkeit von Gottes Gnaden ist und der Mensch dadurch zur Hingabe seiner selbst erlöst ist.

<sup>291</sup> ebd.

<sup>292</sup> ebd.