

BENJAMIN DAHLKE

Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik

Von *der* katholischen Theologie zu sprechen, ist gegenwärtig geradezu unmöglich¹. Das gilt bereits in Bezug auf die Fundamentaltheologie und die Dogmatik, sind beide Disziplinen doch durch eine erhebliche Binnenpluralität gekennzeichnet². Verschiedene Ansätze stehen teilweise völlig unverbunden nebeneinander, und weil eine gemeinsame Sprache fehlt sowie unterschiedliche Rationalitätskonzepte vertreten werden, fällt die Kommunikation untereinander bisweilen schwer. Vor diesem Hintergrund stellt sich verschärft die Frage, worin eigentlich das die verschiedenen Richtungen Verbindende und sie als katholisch Ausweisende besteht. Hierüber wird in auffällig intensiver Weise seit den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts diskutiert³. Die bislang dominante Form der Theologie, diejenige der Neuscholastik, wurde damals nämlich als nicht mehr tragfähig wahrgenommen. Infolgedessen verschwand sie recht bald⁴. In dieser Situation galt es, das Fach gänzlich neu zu konzipieren, es zeitgemäß und kontextsensibel zu erneuern⁵.

Den vielleicht umfassendsten Versuch in diese Richtung hat Hans Urs von Balthasar (1905–1988) unternommen. Beharrlich arbeitete er an der von ihm selbst so genannten

1 Für die Durchsicht des Manuskripts und wichtige Anregungen gilt mein Dank Christian Albert, Prof. Jörg Ernesti und Sebastian Lang.

2 Einen Überblick zu den verschiedenen Richtungen bieten die beiden folgenden Sammelbände: *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, hg. v. Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN u. Roman A. SIEBENROCK, Paderborn u. a. 2010. – *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, hg. v. Francis SCHÜSSLER FIORENZA u. John P. GALVIN, Minneapolis (MN) 2011.

3 Überlegungen in diese Richtung finden sich bei Hans Urs von BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* (Kriterien 29), Einsiedeln 1972. – Bernard LONERGAN, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen* (QD 67), Freiburg i.Br. u. a. 1975. – Walter KASPER, Vorwort. Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der Systematischen Theologie, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 7–22.

4 Vgl. Michel FOURCADE, *Thomisme et antithomisme à l'heure de Vatican II*, in: *RThom* 108, 2008, 301–325.

5 Hierzu zählte auch eine zeitgemäße, weniger steife Ausdrucksweise. Für eine solche verwendete sich insbesondere Michel DE CERTEAU, *La misère de la théologie* [1973], in: DERS., *La faiblesse de croire* (Points Essais 504), Paris 2003, 251–259. – DERS., *L'étranger ou l'union dans la différence* (Points Essais 537), Paris 2005. – Was die theologischen Inhalte selbst betrifft, so sind zwei grundsätzlich-methodologische Werke zu nennen, nämlich Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, London 1972 und Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. u. a. 1976. In beiden Fällen wird der Anschluss an andere als scholastische Traditionen gesucht. Rahner und Lonergan lehnten den Thomismus zwar keineswegs ab, doch teilten sie die Auffassung, die Theologie müsse anders als bisher betrieben werden. Am klarsten formulierte es Lonergan (ebd., 281): »The era dominated by Scholasticism has ended. Catholic theology is being reconstructed«.

Trilogie. Sie besteht aus den jeweils mehrbändigen, in sich zwar eigenständigen, aber miteinander verknüpften Teilen von ›Herrlichkeit‹, ›Theodramatik‹ und ›Theologik‹⁶. In ihnen werden insbesondere fundamentaltheologische und im engeren Sinne dogmatische Fragestellungen behandelt, eher am Rande moraltheologische⁷. Um den christlichen Glauben seinem Gehalt nach zu erläutern, zieht Balthasar Texte aus Literatur und Philosophie heran, er setzt sich ebenso mit der Bibel, den Kirchenvätern, mittelalterlichen und neuzeitlichen Autoren wie mit Zeugnissen der Spiritualitätsgeschichte auseinander. Von der Fixierung auf die Hoch- und Barockscholastik, wie sie die Neuscholastik kennzeichnete, ist rein gar nichts zu spüren – in der Trilogie ist Thomas von Aquin (1225–1274) nur eine Stimme unter vielen⁸.

Was Balthasar motivierte, über Jahrzehnte hinweg an seinem monumentalen Projekt zu arbeiten, war das Bestreben, eine umfassende Alternative zur gängigen neuscholastischen Theologie zu schaffen. Bereits als Student war ihm klar, dass es einer tiefgreifenden theologischen Erneuerung bedurfte. In den 30er- bis 50er-Jahren legte er dann die Fundamente, auf denen schließlich die Trilogie aufruhete.

1. Neuscholastische Ausbildung

Balthasar entstammte einer alteingesessenen Luzerner Patrizierfamilie⁹. Nach der Schulzeit, die er in renommierten katholischen Internaten verbracht hatte, studierte er Germanistik und Philosophie in Zürich, Wien und Berlin. Frisch promoviert trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Da die Schweizer Jesuiten aus personellen und politischen Gründen über keine eigenen Ausbildungshäuser verfügten – erst im Jahr 1973 wurde der sog. Jesuitenparagraf, der die Tätigkeit des Ordens im Land unterbinden sollte, aus der Verfassung gestrichen –, ging Balthasar zunächst nach Pullach bei München, sodann nach Lyon. Hier wie dort lernte er das Philosophie wie Theologie umgreifende neuscholastische Sys-

6 Die Architektonik seines eigenen Werkes erläutert Hans Urs von BALTHASAR, Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in: IkaZ 18, 1989, 289–293. – Hilfreich ist in dieser Hinsicht ferner ein Vortrag, den Balthasar wenige Monate vor seinem Tod hielt. Er ist zugänglich unter dem Titel: Rückblick – 1988, in: DERS., Mein Werk. Durchblicke, Einsiedeln/Freiburg i.Br. 1990, 89–96.

7 Vgl. The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar (Cambridge Companions to Religion), hg. v. David MOSS u. Edward T. OAKES, Cambridge u.a. 2004. – Speziell zu den moraltheologischen Facetten der Trilogie siehe Christopher STECK, The Ethical Thought of Hans Urs von Balthasar, New York 2001.

8 Vgl. James J. BUCKLEY, Balthasar's use of the Theology of Aquinas, in: The Thomist 59, 1995, 517–545 bzw. Werner LÖSER, Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, Freiburg i.Br. u.a. 2005, 14: »Der Kreis der Gesprächspartner von Balthasars war groß. Man fragt sich, wie es überhaupt möglich war, dass ein Mensch mit so vielen anderen das Gespräch suchen und aufnehmen konnte«. – Anzumerken ist jedoch, dass Balthasar überaus häufig Thomas zitiert. Zu verweisen ist etwa auf: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln 1961: Ausweislich des Namensregisters (ebd., 659–664) werden Augustinus, Johannes, Paulus und Thomas von Aquin am häufigsten zitiert.

9 Noch immer fehlt eine zuverlässige Biographie. Eine Fülle von Informationen bietet Elio GUERRIERO, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg i.Br. 1993. – Indes ist eine gewisse hagiographische Tendenz nicht zu verkennen; kritische Töne fehlen. Nüchtern sind hingegen die diversen, ebenso biographischen wie theologiegeschichtlichen Studien von Manfred LOCHBRUNNER. Zu nennen ist hier etwa der Band: Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten, Würzburg 2009.

tem von Grund auf kennen¹⁰. Anfängen konnte er mit diesem kaum etwas – um es einmal vorsichtig zu formulieren. Auf seine Pullacher Studienjahre zurückschauend, bezeichnete Balthasar sich einmal als einen *in der Wüste der Neuscholastik Schmachtenden*¹¹. Das ist eine an Eindeutigkeit schwerlich zu überbietende Aussage. Auffällig an ihr ist insbesondere, dass Balthasar den Singular verwendet, denn die Neuscholastik war keine homogene Bewegung, sondern in verschiedene Strömungen aufgefächert; es existierten unterschiedliche Schulen, zwischen denen teils erhebliche Spannungen bestanden¹². Was speziell die Jesuiten betrifft, so wurden selbst an ihren Hochschulen unterschiedliche Spielformen des Thomismus gepflegt. Wussten sich einige Dozenten in besonderer Weise Luis de Molina (1535–1600) verpflichtet, folgten andere Francisco Suárez (1548–1617). Ungeachtet aller Nuancen und Spezifika war für eine gewisse Einheitlichkeit gesorgt, denn das kirchliche Lehramt nahm erheblichen Einfluss, indem es eine Art Normtheologie schuf. Es wurde der Eindruck vermittelt, als gebe es eine bestimmte Form des Denkens, die einzig und allein legitim und sachgemäß sei, um die Glaubensinhalte zu explizieren¹³. Begonnen hatte dies während des Pontifikates von Leo XIII. (1878–1903). Schon bald nach seiner Wahl legte der Papst die Enzyklika *Aeterni Patris* vor, in welcher er Thomas von Aquin zur Leitfigur erhob¹⁴. Das gab der Neuscholastik, die damals längst nicht flächendeckend verbreitet war und mancherorts auf erhebliche Vorbehalte stieß, deutlichen Auftrieb¹⁵. Andere Richtungen wurden zunehmend verdrängt. Noch einmal forciert wurde dieser Prozess im Gefolge der Modernismuskrise Anfang des 20. Jahrhunderts, zumal mit der Enzyklika *Pascendi*¹⁶. Bald darauf legte die vatikanische Studienkongregation eine The-

10 Näher zur Geschichte beider Studienhäuser und ihrem Profil siehe: Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in München und Pullach, hg. v. Julius OSWALD, Stuttgart 2000 bzw. Les jesuites à Lyon, hg. v. Étienne FOUILLOUX u. Bernard HOURS, Lyon 2005.

11 Hans Urs von BALTHASAR, Rechenschaft [1965], in: DERS., Mein Werk (wie Anm. 6), 37–73, hier: 70.

12 Vgl. Gerald McCool, Catholic Theology in the Nineteenth Century. The Quest for a Unitary Method (A Crossroad Book), New York 1977. – DERS., From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism, New York 1989. – DERS., The Neo-Thomists (Marquette Studies in Philosophy 3), Milwaukee (WI) 1994. – Ralph DEL COLLE, Neo-Scholasticism, in: The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology (Blackwell Companions to Religion), hg. v. David FERGUSON, Oxford u. a. 2010, 375–394.

13 Völlig zu Recht meint Clemens SEDMAK, Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung (QD 204), Freiburg i. Br. u. a. 2003, 364, angesichts der klaren Präferenz für den Thomismus lasse sich schwerlich der Eindruck abweisen, es gebe im 19. und 20. Jahrhundert keine spezielle Philosophie des kirchlichen Lehramtes. – Siehe hierzu auch Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution ›Deus scientiarum Dominus‹ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. u. a. 2010. – Wie breit und buntgefächert die scholastische Tradition aber tatsächlich ist, wird herausgestellt von Marcia L. COLISH, Remapping Scholasticism (The Étienne Gilson Series 21), Toronto 2003. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Frank Rexrodt.

14 Vgl. ASS 12, 1879, 97–115. – Wichtige Passagen sind zu finden in DH 3135–3140.

15 Vgl. Ulrich G. LEINSLER, Einführung in die scholastische Theologie (UTB 1865), Paderborn u. a. 1995, 336–342.

16 Vgl. ASS 40, 1907, 593–650, hier: 640f.: *Primo igitur ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur. – Utique, si quid a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum; si quidcum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile; id nullo pacto in animo esse aetati nostrae ad imitandum proponi* [so Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Aeterni Patris*]. *Quod rei caput est, philosophiam scholasticam quum sequendam praescribimus,*

senreihe zur thomistischen Philosophie vor, die sämtliche Dozenten unbedingt zu beachten hatten¹⁷. Im *Codex Iuris Canonici*, der im Jahr 1917 erschien, wurde Thomas von Aquin als essentieller Orientierungspunkt für Philosophie und Theologie vorgestellt¹⁸. Wortwörtlich griff die Enzyklika *Humani Generis* den entsprechenden Kanon auf – auf sie wird noch einzugehen sein¹⁹. Ganz auf der in den genannten römischen Dokumenten zum Ausdruck kommenden Linie lagen schließlich jene von kurialen Kreisen vorbereiteten Schemata eines Dekrets zur Priesterausbildung. Die Schemata sollten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eigentlich bloß zur schnellen Abstimmung vorgelegt werden²⁰. Unter den Konzilsteilnehmern formierte sich jedoch entschiedener und breiter Widerspruch. Zwar wurde im letztlich verabschiedeten Dekret *Optatam totius* kein grundsätzlicher Bruch mit dem Thomismus vollzogen, sondern eher die Abkehr von einer bestimmten autoritären Form, mit Thomas umzugehen; allerdings war der Monopolanspruch der Neuscholastik unweigerlich aufgebrochen – Thomas wurde lediglich als Lehrmeister (*magister*) bezeichnet, mit dessen Hilfe die Heilsgeheimnisse tiefer durchdrungen werden könnten²¹.

*eam praecipue intelligimus, quae a sancto Thoma Aquinate est tradita; de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et qua sit opus instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus. Episcoporum erit, sicubi in Seminariis neglecta haec fuerint, ea ut in posterum custodiantur urgere atque exigere. Eadem religiosorum Ordinum moderatoribus praecipimus. Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. Hoc ita posito philosophiae fundamento, theologicum aedificium extruatur diligentissime. – Theologiae studium, Venerabiles Fratres, quanta potestis ope provehite, ut clerici e seminariis egredientes praeclara illius existimatione magnoque amore imbuantur, illudque semper pro deliciis habeant. Nam in magna et multiplici disciplinarum copia quae menti veritatis cupidiae obicitur, neminem latet sacram Theologiam ita principem sibi locum vindicare, ut vetus sapientium effatum sit, ceteris scientiis et artibus officium incumbere, ut ei inserviant ac velut ancillarum move famulatur [so Papst Leo XIII. in seinem Apostolischen Schreiben *In magna* vom 10.12.1889]. – Zum Hintergrund siehe Claus ARNOLD, Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907), in: ThPh 80, 2005, 201–224. – DERS., Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i.Br. u.a. 2007.*

17 Vgl. AAS 6, 1914, 383–386. – Die Thesen sind wieder abgedruckt in: DH 3601–3624. – Über die Frage, welchen Verbindlichkeitsgrad die Äußerung hatte, gab es bereits früh Diskussionen. Siehe hierzu die einführenden Anmerkungen zu den genannten Denzinger-Nummern.

18 Vgl. CIC/1917 can. 1366 § 2: *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.*

19 Vgl. AAS 42, 1950, 561–578, hier: 573 mit Zitat von CIC/1917 can. 1366 § 2. Diese Passage findet sich auch in DH 3894.

20 Hierzu wie zum Folgenden siehe Joseph A. KOMONCHAK, Thomism and the Second Vatican Council, in: *Continuity and Plurality in Catholic Theology* (FS Gerald McCool), hg. v. Anthony J. CERNERA, Fairfield (CT) 1998, 53–73. – Brian J. SHANLEY, Twentieth-Century Thomism, in: DERS., *The Thomist Tradition* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion), Dordrecht 2002, 1–20. – Alois GREILER, Das Konzil und die Seminare. Die Ausbildung der Priester in der Dynamik des Zweiten Vatikanums (ANL 48), Leuven u.a. 2003. – Ottmar FUCHS/Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, hg. v. Bernd J. HILBERATH u. Peter HÜNERMANN, Freiburg i.Br. u.a. 2005, 315–489, hier: 345–368, 428–430.

21 Diese Funktionszuweisung begegnet in Nr. 16 von *Optatam totius*. Der genaue Wortlaut findet sich in: LThK².E 2, 342–345.

Es waren nicht zuletzt Angehörige der Gesellschaft Jesu, die zu den entschiedensten Befürwortern der Neuscholastik gezählt und dabei mitgeholfen hatten, sie durchzusetzen – erinnert sei nur an Matteo Liberatore (1810–1892), Joseph Kleutgen (1811–1883) und Franz Ehrle (1845–1934)²². Aber vielleicht gerade weil das Philosophie und Theologie umgreifende Lehrsystem bei den Jesuiten so rigide durchgeführt wurde, regten sich insbesondere unter ihnen gegenläufige Tendenzen²³. So trat Henri de Lubac (1895–1991) für eine stärker historisch informierte statt rein spekulativ-metaphysisch ausgerichtete Thomas-Deutung ein; Erich Przywara (1889–1972) wandte sich entschlossen dem neuzeitlichen Denken zu²⁴. Beide begleiteten Balthasar während seiner Studienzeit, und es ist wohl keine Übertreibung, sie als seine Mentoren zu bezeichnen. In einem Interview gegen Ende seines Lebens hat Balthasar jedenfalls herausgestellt, welche große Bedeutung sie für ihn hatten:

In der Philosophie war Erich Przywara ein ausgezeichnete und unerbittliche Mentor; er zwang einen, die Schulphilosophie in Gelassenheit zu lernen und darüber hinaus sich (wie er es tat) mit allem Modernen zu befassen, Augustin und Thomas mit Hegel, mit Scheler, mit Heidegger zu konfrontieren. Später, als ich in Lyon in die Theologie kam, begegnete man einem neuen Dualismus: in den Vorlesungen war von einer 'nouvelle théologie' überhaupt keine Rede [...], aber zum Glück und zum Trost wohnte Henri de Lubac im Haus, der uns über den Schulstoff hinaus auf die Kirchenväter verwies und uns allen seine eigenen Aufzeichnungen und Exzerpte großzügig auslieh²⁵.

Auffälligerweise lernte Balthasar die theologischen Neuaufbrüche jenseits des vorgeschriebenen Curriculums kennen – der Lehrbetrieb war ansonsten von der Neuscholastik geprägt.

Der aus Oberschlesien stammende Przywara war eigentlich Redakteur der »Stimmen der Zeit«, einer von den Jesuiten getragenen Zeitschrift mit Sitz in München, die sich an gebildete katholische Kreise wandte. Er schrieb aber nicht nur Artikel, sondern legte ständig neue Bücher vor. Im eigentlichen Sinne war er darum kein Journalist, zumal er sich bevorzugt mit theologischen und religionsphilosophischen Fragestellungen befasste. Dabei war Przywara ziemlich unkonventionell und schwer zu greifen. Er jonglierte mehr mit der Tradition entlehnten Denkfiguren und Termini, als dass er eine klar neuscholastische Position bezogen hätte. Seiner Überzeugung nach bestand das Problem der verschiedenen wieder auf das Denken des Mittelalters zurückgreifenden Strömungen darin, lediglich zu tradieren statt eigenständig und produktiv zu denken²⁶. Kommunikationsfähig wie Przywara war, hielt er unermüdlich Vorträge und suchte ohne alle Berührungs-

22 Vgl. Peter HENRICI, Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen, zwei Pioniere der Neuscholastik, in: Gr 91, 2010, 768–789. – Peter GANGL, Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika *Aeterni Patris* (Studien und Quellen zur neueren Theologiegeschichte 1), Regensburg 2006.

23 Vgl. Karl Heinz NEUFELD, Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hg. v. Michael SIEVERNICH u. Günter SWITEK, Freiburg i.Br. u.a. 1990, 425–443.

24 Vgl. Jean-Pierre WAGNER, Henri de Lubac (Initiations aux théologiens), Paris 2001. – Thomas F. O'MEARA, Erich Przywara, S.J. His Theology and His World, Notre Dame (IN) 2002.

25 Hans URS VON BALTHASAR, Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola (Neue Kriterien 3), Freiburg i.Br. 2001, 11. Das Interview ist auf Italienisch erstmals im Jahr 1985 erschienen.

26 Vgl. Erich PRZYWARA, Die Problematik der Neuscholastik, in: KantSt 33, 1928, 73–98.

ängste das Gespräch. Beispielsweise traf er, was damals ziemlich ungewöhnlich war und von konservativer Seite kritisch beäugt wurde, mit zwei führenden evangelischen Theologen zusammen: Paul Tillich (1886–1965) und Karl Barth (1886–1968)²⁷. Für Balthasar eröffnete der umtriebige Mitbruder eine ganz andere, weniger enge Welt. Er vermittelte ihm eine Weite und Frische, die er während des Philosophiestudiums im südlich von München gelegenen Pullach in dieser Weise nicht erfuhr. Keineswegs verwunderlich befasste er sich in seiner Lizenziatsarbeit mit der Metaphysik Przywaras statt mit derjenigen von Thomas von Aquin oder seinen barockscholastischen Kommentatoren²⁸. Zeitlebens blieb Balthasar ihm verpflichtet, obgleich sich ihr Verhältnis über weite Strecken höchst schwierig gestalten sollte²⁹. Ohnehin lockerte sich der Kontakt zu Przywara, als er nach Lyon wechselte, um dort Theologie zu studieren. Für die Entwicklung von Balthasars eigener Position waren die Jahre, die er an der Ordenshochschule Fourvière verbrachte, von entscheidender Bedeutung. Zwar wurde auch hier im Sinne der Neuscholastik gelehrt, doch herrschte gleichzeitig ein erhebliches Interesse an der Patristik. Befördert wurde dies zumal durch Victor Fontoynt (1880–1958), der von 1932 bis 1942 als Studienpräfekt der Hochschule fungierte³⁰. Der breit interessierte Gräzist initiierte etwa die Reihe *Sources Chrétiennes*, in der patristische Texte samt Übersetzung ediert wurden³¹. Eine weitere prägende Gestalt war Henri de Lubac. Eigentlich Professor am Institut Catholique, wohnte er in Fourvière. Bereitwillig stellte er interessierten Kommilitonen seine Unterlagen zu Verfügung. Ausgestattet mit seinen Exzerpten zog sich eine kleine Gruppe junger Jesuiten, zu denen auch Balthasar zählte, in die Bibliothek zurück, um Texte der Kirchenväter zu lesen³². Nicht dass die Neuscholastik als solche in Frage gestellt worden wäre; doch ging es darum, die Tradition in ihrer ganzen Fülle wahrzunehmen, weit über die damalige Verengung auf das Erbe der Scholastik hinaus³³. Überhaupt nahm Balthasar von seinem Studium in Lyon ein Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der Offenbarung und des Versuchs, sie begrifflich zu fassen, mit³⁴.

27 Vgl. Thomas F. O'MEARA, Paul Tillich and Erich Przywara at Davos, in: Gr 87, 2006, 227–238. – Benjamin DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (BHT 152), Tübingen 2010.

28 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Die Metaphysik Erich Przywaras, in: Schweizerische Rundschau 33, 1933, 489–499.

29 Ausführlich zum wechselhaften Verhältnis beider siehe Eva-Maria FABER, Kunder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes. Hans Urs von Balthasar und Erich Przywara, in: Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, hg. v. Magnus STRIET u. Jan-Heiner TÜCK, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 384–409. – Manfred LOCHBRUNNER, Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 8), 17–146.

30 Vgl. Étienne FOULLIOUX, Deux écoles françaises de théologie au XX siècle: Le Saulchoir et Fourvière, in: Gr 92, 2011, 768–780.

31 Näher hierzu siehe Michel FÉDOU, ›Sources chrétiennes‹. Patristique et renaissance de la théologie, in: Gr 92, 2011, 781–796.

32 Vgl. von BALTHASAR, Prüfet alles (wie Anm. 25), 11f.

33 Ohne dabei direkt auf Balthasar Bezug zu nehmen, formuliert dies Christopher RUDDY, Ressourcement and the Enduring Legacy of Post-Tridentine Theology, in: Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology, hg. v. Gabriel FLYNN u. Paul D. MURRAY, Oxford u. a. 2012, 185–201.

34 Vgl. Rudolf VODERHOLZER, Die Bedeutung der so genannten ›Nouvelle Théologie‹ (insbesondere Henri de Lubacs) für die Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch (Festschrift Karl LEHMANN), hg. v. Walter KASPER, Mainz 2006, 204–228, v. a. 205–212. – Es ist dabei keineswegs so, als hätte sich Balthasar vorbehaltlos die Positionen Lubacs zu Eigen gemacht. Hierauf wird hingewiesen von Edward

Indes beschäftigte er sich nicht allein mit der altchristlichen Literatur. Einer gewissen Fixierung auf die Kirchenväter stand er vielmehr zurückhaltend gegenüber – den Rekurs auf die angeblich so heile und lichte Welt der Patristik tat er als *eine fast romantische Sehnsucht* ab³⁵. Er wies demgegenüber auf die Chancen hin, die sich in der Gegenwart bieten – Balthasar lag jede Form von Moderneschelte fern³⁶. Seiner Auffassung nach ist es nämlich der Auftrag der Kirche, bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit den Glauben zu verkünden³⁷. Überdies sah er gerade in der Moderne neue Möglichkeiten für das Christentum gegeben. Entsprechend wendete er viel Zeit und Mühe auf, um das Denken der Gegenwart tiefer kennenzulernen³⁸. Das Thema seiner Dissertation wieder aufnehmend, arbeitete er parallel zu seinen Studien und später dann, während er für die »Stimmen der Zeit« tätig war und im selben Haus wie Erich Przywara logierte, an einer umfassenden geistesgeschichtlichen Abhandlung. In gedruckter Form sollte sie schließlich drei Bände mit gut 1.600 Seiten umfassen: *Die Apokalypse der deutschen Seele*³⁹. Unternommen wird nichts weniger als eine Gesamtinterpretation der jüngeren Geistesgeschichte. Neben den Systementwürfen des deutschen Idealismus werden die Lebensphilosophie des 19. Jahr-

T. OAKES, Balthasar and *Ressourcement*. An Ambiguous Relationship, in: FLYNN/MURRAY, *Ressourcement* (wie Anm. 33), 278–288.

35 Hans Urs von BALTHASAR, Patristik, Scholastik und wir, in: *Theologie der Zeit* 3, 1939, 65–104, hier: 67. – Warum die Rückwendung zu einer bestimmten Form des Denkens schon im Grundsatz unmöglich ist und es vielmehr darauf ankommt, die sich in der Gegenwart bietenden Möglichkeiten konsequent zu ergreifen, begründet Balthasar (ebd., 83f.) wie folgt: *Das Rad der Geschichte läßt sich nicht rückwärts drehen. Was dem Jüngling vollendet ansteht, das ziert den Mann nicht mehr. Hier gilt es einzusehen, daß die Kirche, wie jedes irdische Wesen, durch eine wechselnde Reihe qualitativ verschiedener Augenblicke und Situationen hindurchgeführt wird, deren jeweilige ›Wahrheit‹ einmalig ist und nur analog mit den anderen übereinkommt. In diese Analogie ist auch die Philosophia und Theologia perennis hineingestellt: sie wandelt sich, um lebendig zu bleiben, in der gleichen Weise, wie die Entelechie jedes Lebendigen sich wandeln und entwickeln muß, um sich selbst, ihrer Idee und ihrem Wesen treu zu bleiben.*

36 Vgl. von BALTHASAR, Patristik (wie Anm. 35), 96–99. – DERS., Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit [1946] (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar 4), Freiburg i. Br. 1998. – Siehe außerdem Alois M. HAAS, »Christianisierung alles Geistigen«. Hans Urs von Balthasars stille Provokation, in: STRIET/TÜCK, *Die Kunst Gottes verstehen* (wie Anm. 29), 7–27.

37 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Kleiner Lageplan zu meinen Büchern [1955], in: DERS., *Mein Werk* (wie Anm. 6), 15–36, hier: 33: *Die zur Welt hin gesendete Kirche ist es der Welt schuldig, eine geistige Sprache zu finden, die von der Zeit grundsätzlich verstanden werden kann. Sie muß im Gespräch stehen mit dem Denken der Zeit, jeder Zeit.* – Balthasar hat diesen Anspruch selbst einzulösen gesucht, beispielsweise in: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956. Diese Monographie ist erneut zugänglich als Bd. 7 der Studienausgabe Hans Urs von BALTHASAR, erschienen in Freiburg i. Br. 2009.

38 Als seine grundsätzliche, in den Studienjahren gereifte *Überzeugung* formulierte von BALTHASAR, *Prüfet alles* (wie Anm. 25), 13, *daß die katholische Kirche, um der modernen Welt ihr Bestes mitteilen zu können, ihr nicht als Fremde und Feindin begegnen, sie vielmehr ›unterwandern‹ sollte, um das in den neuen Systemen Gültige zu assimilieren; nicht äußerlich, sondern eigentlich so, daß sie durch all dies Neue an Schätze erinnert wird, die in ihr selber lagen, die sie aber entweder vergessen oder noch gar nicht entdeckt hat.*

39 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, 3 Bde., Salzburg/Leipzig 1937–1939. – Inzwischen liegt eine von Druckfehlern bereinigte seitenidentische Neuauflage vor, erschienen als Bd. 3, I–III der Studienausgabe Hans Urs von BALTHASAR in Freiburg i. Br. 1998. – Näher zur komplexen Anlage und zur Gedankenführung des Werkes siehe DAHLKE, *Die katholische Rezeption* (wie Anm. 27), 137–157.

hundreds und die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts behandelt. Balthasar legt dabei dar, warum die verschiedenen Modelle der menschlichen Existenz allesamt fehlgehen; wieso sie das Wesen des Menschen verfehlen. Damit ist die Voraussetzung dafür geschaffen, dass das in der Moderne in die Defensive geratene christliche Existenzverständnis erneut Relevanz gewinnt. Stößt der Mensch mit seinen Möglichkeiten an eine Grenze, kommt Gott wieder ins Spiel, denn weil er der Unendliche ist, kann der Mensch nur endlich sein. Sich selbst zu verstehen, ist folglich erst angesichts Gottes möglich. Mehr noch: Angesichts Gottes weicht das Streben nach der eigenen Voll-Endung dem Bewusstsein der Un-Vollendbarkeit der Existenz im Endlichen. Je fraglicher dem Menschen seine Selbstdeutungen werden, die ja immer an die Zerrissenheit und Abgründigkeit seines Selbst gebunden sind, desto offener wird er für ein Deutungsangebot sein, welches für sich reklamiert, eine Deutung von jenseits seiner selbst zu bieten – das trifft auf das sich an Jesus Christus orientierende Existenzverständnis ja zu.

Was Balthasar in der *Apokalypse der deutschen Seele* entwirft, ist denkbar weit von der Neuscholastik entfernt. Er traute ihr offenbar nicht zu, eine Antwort auf die Fraglichkeit, die der moderne Mensch angesichts seiner eigenen Existenz erfährt, zu geben. Offenbar hatte die Theologie keinerlei relevanten Beitrag zu leisten, zumindest nicht in ihrer überkommenen Form. Teils fremde Einschätzungen referierend, teils eigene Auffassungen zum Ausdruck bringend, schreibt Balthasar in einem Aufsatz aus dem Jahr 1939:

Die Verleiblichung der Kirche in den Räumen der weltlichen Kultur erscheint fast als ein progressiver Abfall von ihrem lebendigen Wesen. Wenn wir etwa die Periode der sogenannten Renaissance- und Barockscholastik betrachten, so mag sie uns fast wie ein epigonenhaftes Verfallsprodukt der mittelalterlichen Hochscholastik erscheinen, und dem Denken des 19. und 20. Jahrhunderts werden wir, in Vogel- und nicht in Froschperspektive gesehen, gewiß noch weniger schöpferische Kraft zugestehen. Aber ist nicht die Scholastik selbst schon ein Irrweg gewesen, mit ihrer ›Rationalisierung‹ des Dogmas, ihren dialektischen Spitzfindigkeiten und seiner allzu naiven Verwendung weltlicher Denkformen? Viele sagen es heute rund heraus, viel mehr noch denken es still oder halbblaut. Wir sind müde geworden dieses ›reinen Denkens‹, wir haben auch keine Zeit mehr dazu. Könnte man den vielgepriesenen ›Dom der philosophia perennis‹ noch mit ein paar Blicken umfassen, wie seine Brüder, die steinernen Dome, denen wir wohl auf einer Autotour eine freundliche halbe Stunde schenken! Aber der fordert Jahre von uns – wer kann sich das heute leisten? Ganz abgesehen von dem Latein, das uns immer peinvoller wird. Und so lassen wir uns gerne überzeugen, daß die Scholastik nicht nur unmodern und unpraktisch ist, sondern mehr oder weniger Schuld an der heutigen Situation trägt⁴⁰.

Die Klage über die starre, kaum gegenwartsnahe Theologie begegnet noch in einigen weiteren Publikationen Balthasars⁴¹. Vor dem Hintergrund des darin zum Ausdruck kom-

40 VON BALTHASAR, *Patristik* (wie Anm. 35), 66.

41 Siehe etwa den Artikel: Es stellt sich vor: Hans Urs von Balthasar [1945], in: DERS., *Mein Werk* (wie Anm. 6), 9–14, hier: 13. – DERS., *Theologie und Heiligkeit*. Zur Revision der Scholastik, in: *Frankfurter Hefte* 4, 1949, 311–323, hier: 317. – Mit Blick auf die Kirche schreibt er in der erstmals im Jahr 1952 erschienenen Programmschrift: *Schleifung der Bastionen*. Von der Kirche in dieser Zeit (*Christ heute*, II. Reihe, 9), Trier 1989, 7f.: *Vielleicht hat sie nach der Reformation allzulang in ihrer Gegenreform die alten gedanklichen Rahmen des Mittelalters weitertradiert; wir erkennen es an der geringen Hilfe, die wir erhalten, wenn wir in unserer Not uns an die Barocktheologie wenden: ihre Verwandtschaft mit ihrer eigenen Vergangenheit springt in die Augen, ihre Verwandtschaft mit ihrer Zukunft nicht. Und während das 19. Jahrhundert zu*

menden Unbehagens erklärt sich, wieso er alles daran setzte, eine neuartige Theologie zu entwickeln.

2. Der Versuch, innerscholastisch eine Alternative zur üblichen Theologie zu gewinnen

Kaum mit dem Studium fertig und zum Priester geweiht, suchte Balthasar, eine theologische Alternative zur gängigen Neuscholastik zu eröffnen. Im Spätsommer 1939 traf er sich mit seinem Mitbruder Karl Rahner (1904–1984) in Innsbruck, um ein sich von den damals verwendeten Dogmatiken unterscheidendes Handbuch zu planen⁴². Dessen Kennzeichen sollte eine stärkere heilsgeschichtliche Ausrichtung sein⁴³. Ausgeführt wurde dies aber nicht, denn im Spätherbst 1941 sagte Balthasar seine Beteiligung mit Verweis auf Arbeitsüberlastung und die Einbeziehung ihm nicht genehmer Mitarbeiter ab. Mag beides auch eine Rolle gespielt haben, so wird es doch nicht der eigentliche Grund gewesen sein. Balthasar ließ nämlich unerwähnt, dass er bereits einen für ihn vielversprechenden Weg gefunden hatte, die katholische Theologie zu erneuern: In der Zwischenzeit hatte er einen regen Austausch mit Karl Barth begonnen. Der Schweizer Reformierte war schlagartig bekannt geworden, als er Anfang der 20er-Jahre eine Erklärung des paulinischen Römerbriefs veröffentlichte, die durchaus als Kampfansage an die damals dominierende Liberale Theologie gemeint war⁴⁴. In kurzer Zeit wurde aus dem Pfarrer einer ländlichen Arbeitergemeinde ein gefragter Universitätsprofessor. Als solcher ging er dazu über, seine eigene Position zu entfalten, statt bloß eine ihm nicht genehme zu kritisieren. Vor diesem Hintergrund ist insbesondere seine monumentale *Kirchliche Dogmatik* zu verstehen⁴⁵.

Wenn sich Balthasar eingehend mit Barth befasste und seine theologische Entwicklung aufmerksam verfolgte, dann nicht etwa aus einem bloß historischen Interesse heraus. Er erhoffte sich vielmehr Anstöße für eine neue Form von Theologie. Näherhin suchte

den äußern Entdeckungen von Ländern und Zeiten hinzu die innere Bereicherung der Historie brachte, vor allem die ungeheure Fülle der Denkformen Asiens, und während Paläontologie und Naturwissenschaften die Horizonte nochmals und ins Ungemessene weiteten, blieben die meisten Vertreter der Kirche in ihre eigene Tradition versenkt, restaurierten sie am Ende des Jahrhunderts mit großem Nachdruck noch einmal, ohne sich um die Weitung des Blickfelds zu kümmern.

42 Zum Folgenden siehe Andreas R. BATLOGG, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius, in: STRIET/TÜCK, *Die Kunst Gottes verstehen* (wie Anm. 29), 410–446, hier: 424–430. – Manfred LOCHBRUNNER, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 147–258, hier: 153–163.

43 Viele Jahre später publizierte Karl RAHNER den damals gemeinsam mit Balthasar erstellten Entwurf: Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln u. a. 1954, 9–47. – Hierauf aufbauend erschien das als heilsgeschichtliche Dogmatik titulierte Sammelwerk ›Mysterium Salutis‹, dessen erster Band – also MySal 1, 1965 – im Übrigen Balthasar gewidmet ist.

44 Vgl. Karl BARTH, *Der Römerbrief*, München 1922. – Zum Hintergrund siehe Dirk-Martin GRUBE, *God or the Subject? Karl Barth's Critique of the ›Turn to the Subject‹*, in: NZStH 50, 2007, 308–324 und Christian LINK, *Karl Barths Römerbrief (1921) als theologisches Signal*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 23, 2007, 135–152.

45 Siehe hierzu im Detail die Rekonstruktion von Bruce McCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936*, Oxford 1995. Eine deutsche Übersetzung der Studie erschien in Zürich 2006.

er nach Wegen, das Zwei-Stockwerk-Denken, wie es ihm in seinem Studium begegnet war, zu überwinden. Gemeint ist damit ein Denken, für das die Unterscheidung zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Bereich konstitutiv ist. Wie dieses in der frühen Neuzeit entstanden war und wie es sich als Reaktion auf den im Zuge der Aufklärung salonfähig gewordenen Atheismus noch einmal verschärfte, hatte Lubac bereits seit langem umgetrieben⁴⁶. Eine Lösung des grundsätzlichen Problems, auf das er durch seinen Mentor aufmerksam gemacht worden war, schien Barth zu versprechen. Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang eine im Jahr 1938 erschienene Miszelle in den »Stimmen der Zeit«⁴⁷. Mit Blick auf den unmittelbar zuvor erschienenen zweiten und abschließenden Teilband der Prolegomena der *Kirchlichen Dogmatik* meinte Balthasar, eine entscheidende Wende in Barths theologischer Entwicklung feststellen zu können⁴⁸. Aufgrund der Einsicht, dass die Offenbarung bereits durch Jesus Christus erfolgt ist, sei es gar nicht mehr erforderlich, so wie insbesondere im *Römerbrief* den fundamentalen Gegensatz von Gott und Mensch herauszustellen⁴⁹. Nun könne ihr Zueinander angenommen werden. Für Balthasar war dieser Gedanke von erheblicher Bedeutung, weil er sich auf die Probleme der katholischen Gnadenlehre übertragen ließ. Es ist gar nicht erforderlich, Gnade und Natur voneinander zu scheiden, wenn beides schon in Jesus Christus gegeben ist. Konstruktionspunkt kann folglich nicht die Natur sein, so dass die Gnade als Übernatur erscheinen muss. Vielmehr ist von Jesus Christus auszugehen, in dem beides miteinander verbunden und doch bleibend unterschieden ist. Balthasar führt dies im dritten, im Folgejahr erschienenen Band der *Apokalypse der deutschen Seele* weiter⁵⁰. Freilich handelte es sich noch immer mehr um Andeutungen als um ein ausgefaltetes Konzept. Doch hatte Balthasar die Richtung entdeckt, in die er gehen würde: Er wollte die Problemstellung, für die ihn Lubac sensibilisiert hatte, unter Rückgriff auf die Überlegungen Barths einer Lösung zuführen.

Von hier aus erklärt sich auch, wieso sich Balthasar nach Beginn des Zweiten Weltkriegs dafür entschied, Studentenpfarrer in Basel zu werden statt das andere Angebot seiner Oberen anzunehmen und als Professor nach Rom zu gehen, wo er zudem ein ökumenisches Institut hätte aufbauen können – Barth lehrte seit seiner zwangsweisen Verweisung aus Hitlerdeutschland an der Basler Universität und schrieb an der *Kirchliche[n] Dogmatik*. Schon bald nachdem Balthasar in die Schweiz umgezogen war, kontaktierte

46 Vgl. Georges CHANTRAINE, La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac, in: NRTh 119, 1997, 218–235.

47 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Die Krisis der protestantischen Theologie, in: StZ 134, 1938, 200f. – Welchem Genre der Beitrag zuzuordnen ist, lässt sich nur schwer entscheiden, denn teils handelt es sich um eine Rezension, teils wird über die seit einigen Jahren innerhalb der Dialektischen Theologie geführte Debatte um die Bedeutung der natürlichen Theologie informiert, und teils wird Barths theologische Entwicklung vorgestellt. Ausführlich hierzu siehe Benjamin DAHLKE, Das Zerbrechen der Dialektischen Theologie in katholischer Sicht, in: Cath(M) 64, 2010, 67–78.

48 Vgl. von BALTHASAR, Die Krisis (wie Anm. 47) mit Bezug auf Karl BARTH, Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zollikon 1938.

49 Vgl. von BALTHASAR, Die Krisis (wie Anm. 47), 200: *Galt früher die Verlorenheit der Welt als ›Hölle‹, aus der der ›Weg‹ und die ›Bewegung‹ der Dialektik uns je erlöste, so wird nun die Wirklichkeit von Hölle auf den einzigen Punkt von Christi Kreuzesverlassenheit verlegt, während wir dämmernde, schlafende Menschen, eben wegen unserer Relativität, gar nicht abnen können, was ›Hölle‹ ist. Insofern wird in Barths neuer Phase die Heilsökonomie noch weit unbedingter ›Monolog‹ Gottes: nicht mehr als das Dia der Dialektik von Gott und Welt, sondern als das Dia des Dialogs von Vater und (höllisch verlorenem) Sohn, in welchem Dialog die Welt stumm umschlossen ist.*

50 Vgl. von BALTHASAR, Apokalypse der deutschen Seele (wie Anm. 39), Bd. 3, 333–338.

er den Reformierten und ersuchte ihn um ein Treffen. Worüber sie miteinander sprachen, erhellt ein mehrseitiger Brief, den Balthasar im Nachgang schrieb:

Es hat mir seit Jahren eine Aussprache mit Ihnen vorgeschwebt, denn der ›Gespräche, die ich mit Ihnen gehalten habe, sind unzählige. Ich sagte Ihnen schon, wie sehr ich von dem Schulbetrieb, den ich in Seminarien mitmachen musste, abgestossen worden bin, obwohl ich mir klar machte, dass unter den gegebenen Umständen hier nicht viel zu ändern sei. Immer hatte ich ausgeblickt nach einer Dogmatik, die nicht nur ein ödes Schema und eine Sammlung rationalisierter Thesen enthielte, sondern auch in der Form und im Ton etwas von der Form und dem Ton der Offenbarung selbst spüren liesse. Es ist eben bei uns der vorläufig un behebbare Misstand [sic!] vorhanden, dass die theologische Ausbildung zugleich eine praktische Propädeutik und eine ernsthaftige Theologie sein will; dass sie – eigentlich seit der Scholastik – einen Kompromiss darstellt zwischen Wissenschaft und ›Schule‹ und die erstere dabei notwendig sehr zu kurz kommt. Ihr gewaltiges Werk ist für mich eine Quelle grösster Freude gewesen, weil sie [sic!] zum erstenmal das Ideal verwirklicht, das mir vorschwebte. Ich hatte selbst im Sinn, eine grössere katholische Dogmatik zu schreiben und alle meine Publikationen waren als eine Vorübung zu dieser gemeint. Aber die gewaltige Leistung, die Sie uns geschenkt haben, macht sehr vieles, das ich darstellen wollte, eigentlich schon überflüssig⁵¹.

Wie dieser Briefausschnitt deutlich macht, war es die Unzufriedenheit mit der Neuscholastik, deretwegen Balthasar den Kontakt zu Barth suchte. Er erschloss ihm eine Alternative zur gängigen, deduktiv verfahrenen Weise des Denkens. Hierbei hatte Balthasar die *Kirchliche Dogmatik* im Blick. Mit grösster Begeisterung las er insbesondere den im Jahr 1940 erschienenen ersten Teilband der Gotteslehre⁵². An diesem beeindruckte ihn, dass der Gedanke der Personalität und damit der Freiheit Gottes im Zentrum steht⁵³. Dies kam seinen eigenen theologischen Intuitionen nahe. Offenbar weil die *Kirchliche Dogmatik* eine neue katholische Dogmatik gleichsam überflüssig machte, insofern sie die neuartige, richtungsweisende Denkfigur enthielt, nach der Balthasar schon lange gesucht hatte, sagte er seine Beteiligung am zunächst gemeinsam mit Rahner angestrebten Projekt eines Dogmatikhandbuchs ab. Um Impulse für die Erneuerung der Theologie zu gewinnen, setzte er sich fortan eingehend mit Barth auseinander. So hatte er bereits im Sommer damit begonnen, eine umfangreiche Abhandlung zu schreiben⁵⁴. Als sie abgeschlossen war, zögerten seine Oberen jedoch, eine Druckerlaubnis zu erteilen. Sie schreckten hiervor zurück, weil im Jahr 1942 mehrere Werke durchaus renommierter Theologen auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden waren. Für die Autoren – die beiden Dominikaner

51 Der hier zitierte Brief findet sich im Basler Karl Barth-Archiv (KBA) unter der Signatur 9340.234 (Hans Urs von Balthasar an Karl Barth, Brief vom 4.5.1940). Abgedruckt ist er auch bei Manfred LOCHBRUNNER, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 259–403, hier: 269–279.

52 Vgl. Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon/Zürich 1940, 495–764 (§ 31). Die Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit). Dieser Paragraph beeindruckte Balthasar sehr. Hierauf wird hingewiesen von Werner LÖSER, *Der herrliche Gott. Hans Urs von Balthasars ›theologische Ästhetik‹*, in: Rainer KAMPLING (Hg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn u. a. 2008, 269–293, hier: 272–274.

53 Vgl. KBA (wie Anm. 51) 9340.234 (Hans Urs von Balthasar an Karl Barth, Brief vom 4.5.1940).

54 Zum Folgenden siehe Hans-Anton DREWES, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch, in: STRIET/TÜCK, *Die Kunst Gottes verstehen* (wie Anm. 29), 367–383, hier: 370f. – Manfred LOCHBRUNNER, *Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese*, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 405–447.

Marie-Dominique Chenu (1895–1990) und Louis Charlier (1898–1981) sowie den Weltpriester René Draguet (1896–1980) – waren damit teils einschneidende persönliche Konsequenzen verbunden⁵⁵. In diesem aufgeheizten Klima wollten die Schweizer Jesuiten begrifflicherweise nicht riskieren, dass einer der Ihren in Konflikt mit römischen Stellen geriet. Nach einigem Hin und Her gestatteten sie Balthasar immerhin die Veröffentlichung in Form einzelner Faszikel. Das galt offenbar als weniger verhänglich als eine Monographie. So erschienen in den Jahren 1944 und 1945 in der Zeitschrift »Divus Thomas« zwei Artikel über Barths theologische Prinzipienlehre⁵⁶. Weitere durfte Balthasar aber nicht publizieren – aller Wahrscheinlichkeit nach hielten seine Oberen einen ursprünglich geplanten Artikel über die Gotteserkenntnis letztlich doch für zu heikel⁵⁷.

Auf die beiden genannten Artikel braucht an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Es mag genügen festzuhalten, dass Balthasar versuchte, theologische Problemstellungen innerhalb des durch die Neuscholastik vorgegebenen Rahmens zu lösen. Wohl äußerte er sich kritisch gegenüber einigen der damals wohl bedeutendsten Lehrbuchautoren, namentlich gegenüber Joseph Pohle (1852–1922), Bernhard Bartmann (1860–1938) und Ludwig Lercher (1864–1937), die allesamt strikt Natur und Übernatur voneinander schieden⁵⁸. Um einen genuin theologischen Naturbegriff zu erlangen, bezieht er sich jedoch ebenfalls auf Vertreter der Scholastik, und zwar auf den spanischen Jesuiten Juan Martínez de Ripalda (1594–1648) sowie den Mainzer Dogmatiker Johann Baptist Heinrich (1816–1891)⁵⁹. Balthasar wollte die Schwachstellen der Schultheologie vorerst noch mithilfe der scholastischen Tradition beheben. Wenige Jahre später sollte er zu der Überzeugung gelangt sein, dass der insgesamt doch stark philosophisch orientierte Thomismus als solcher das Problem ist. Der Fehler war also systemischer Art. Als Balthasar die beiden Artikel in *Divus Thomas* publizierte, war er noch nicht so weit, diesen weitgehenden Schluss zu ziehen. So ist nicht recht ersichtlich, welche Lösung er präferiert. Von daher verwundert kaum, wieso seine Überlegungen praktisch folgenlos blieben; eine Rezeption fand nicht statt. Das mag zwar ganz im Sinne seiner Oberen gewesen sein, aber nicht im Sinne von Balthasar. Offensichtlich bedurfte es eines erneuten Versuchs. Allerdings musste dieser unter noch einmal verschärften Bedingungen erfolgen.

55 Vgl. Robert GUELLUY, Les antécédents de l'encyclique »Humani Generis« dans les sanctions romaines de 1942. Chenu, Charlier, Draguet, in: RHE 86, 1986, 421–497. – Ward DE PRIL, Historical-critical Thomas research and the debate on the »scientific« nature of theology in the 1930s, in: CrStor 32, 2011, 527–561.

56 Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: DT 22, 1944, 171–216. – DERS., Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: DT 23, 1945, 3–56.

57 Vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption (wie Anm. 27), 169.

58 Vgl. VON BALTHASAR, Analogie und Natur (wie Anm. 56), 12, mit Zitaten aus Joseph POHLE, Natur und Übernatur, in: Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete, hg. v. Gerhard ESSER u. Joseph MAUSBACH, Bd. 1, Kempten 1911, 315–476, hier: 318. – Ebd., 12, mit Zitat aus Bernhard BARTMANN, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Freiburg i. Br. ^{4/5}1921, 3. – Ebd., 10f., mit Zitaten aus Ludwig LERCHER, Institutiones Theologiae dogmaticae in usum scholarum, Bd. 2, Innsbruck ³1940, 344.

59 Siehe zum einen VON BALTHASAR, Analogie und Natur (wie Anm. 56), 15 mit Bezug auf Juan Martínez de RIPALDA, De ente supernaturali. Disputationes in universam theologiam, Bd. 1, Bordeaux 1634. – Zum anderen ebd., 11f., Anm. 1, 15 jeweils mit Bezug auf Johann Baptist HEINRICH, Dogmatische Theologie, Bd. 5, Mainz ²1888, 368ff.

Im Jahr 1946 hatte Henri de Lubac eine längst schon abgeschlossene, aufgrund der Kriegswirren jedoch unveröffentlicht gebliebene Studie vorgelegt: *Surnaturel*⁶⁰. In dieser problematisierte er die strikte Unterscheidung von Natur und Übernatur, wie sie in Bezug auf die Frage, auf welche Weise das Ziel zu verstehen ist, auf das der Mensch hin geschaffen ist, seit dem 16. Jahrhundert Einzug in die katholische Gnadendlehre gehalten hatte und ebenfalls für die Neuscholastik kennzeichnend war. *Surnaturel* löste eine Kontroverse erheblichen Ausmaßes aus, deren Ton zunehmend schärfer wurde. Bald verdichteten sich die Anzeichen dafür, dass eine Enzyklika erscheinen würde, welche sich gegen einige problematische Tendenzen innerhalb der Theologie richtete. In dieser Situation, im Juli 1950, schrieb Balthasar einen Brief an Lubac. Er bedauerte seinen einstigen Mentor, tröstete ihn aber gleichzeitig, indem er auf ein bald erscheinendes Buch verwies, das sich ganz seinen, also Lubacs, Anregungen verdanke⁶¹. Balthasar spielte hiermit zweifelsohne auf *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* an⁶². Wenn das Werk erst im Folgejahr gedruckt vorlag, dann offenbar, weil Balthasar die Situation nicht ganz geheuer war. Jedenfalls ließ er sich das bereits dem Verlag vorliegende Manuskript zurückschicken, um es noch einmal zu überarbeiten. Er fügte einige Zitate aus der vom 12. August 1950 datierenden Enzyklika *Humani Generis* ein, die selbstverständlich affirmativ sind. Hierbei handelt es sich zweifelsohne um eine den Umständen geschuldete Vorsichtsmaßnahme. Wie ratsam ein solches Vorgehen war, zeigte sich schon bald. Wer verdächtig war, mit dem katholischen Glauben unvereinbares neues Gedankengut vorzubringen, wer also eine *nouvelle théologie* vertrat, musste mit erheblichen Konsequenzen rechnen⁶³. Das betraf gerade der Hochschule Fourvière verbundene Theologen, unter ihnen Henri de Lubac. Sie wurden ihrer Aufgaben enthoben, versetzt, einer strengen Zensur unterworfen. Obwohl sich die Vorgänge wesentlich auf Frankreich und Belgien beschränkten, war es für Balthasar mehr als angezeigt, vorsichtig und zurückhaltend zu agieren. Das gilt umso mehr, als sein Barth-Buch tatsächlich subversiv ist.

60 Vgl. Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques* (Théologie 8), Paris 1946. – Vergleichsweise komprimiert präsentierte Lubac später seine Thesen in dem Artikel *Le mystère du surnaturel*, in: RSR 36, 1949, 80–121. – Zum historischen Hintergrund siehe die Beiträge von Étienne FOUILLOUX, *Henri de Lubac au moment de la publication de Surnaturel*, in: RThom 101, 2001, 13–30 und Brigitte CHOLVY, *Une controverse majeure. Henri de Lubac et le surnaturel*, in: Gr 92, 2011, 797–827.

61 Der ursprünglich auf Französisch geschriebene Brief ist abgedruckt bei GUERRIERO, Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 409f. (Hans Urs von Balthasar an Henri de Lubac, Brief vom Juli 1950). Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Ebd., 410, Anm. 3. – Was Balthasar von Lubacs Denken bleibend wichtig erschien, formulierte er in seinem Beitrag: *Wer ist der Mensch?* [1972], in: Hans Urs VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 13–25, hier: 22: Balthasar spricht von einem *philosophischen Rationalismus, der mit dem paduaner Avverroismus beginnt, von Cajetan in die Schultheologie eingeführt wird und im 19. und 20. Jahrhundert zu einem fast unentbehrlichen Requisit des Lehrbetriebs geworden ist. Erst hier nämlich taucht der Gedanke auf, der Mensch sei, wie alle übrigen Naturwesen im Kosmos, auf ein seiner ›Natur‹ entsprechendes natürliches Endziel hingebordnet, in dem er seine Erfüllung und Seligkeit finden muß, ansonsten er eine Fehlkonstruktion der Natur oder Vorsehung wäre.*

62 Hans Urs VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951.

63 Vgl. Agnès DESMAZIÈRES, *Le sens d'une soumission. La réception française de l'encyclique Humani generis (1950–1951)*, in: RThom 105, 2005, 273–306. – Joseph A. KOMONCHAK, *Humani Generis and Nouvelle Théologie*, in: FLYNN/MURRAY, *Ressourcement* (wie Anm. 33), 138–156. – Der ursprünglich pejorative Terminus *nouvelle théologie* bürgerte sich alsbald als allgemeine wertfreie Richtungsbezeichnung ein. Näher zur Begriffsgeschichte siehe Albert RAFFELT, *Nouvelle Théologie*, in: LThK³ 7, 935–937.

3. Denken jenseits des Thomismus

Im Jahr 1951 legte Balthasar eine knapp 400 Seiten zählende Monographie über das Denken des reformierten Theologen Karl Barth vor. Zunächst könnte man meinen, es handle sich um eine jener Einführungen, die man konsultiert, um sich ein unbekanntes und weitverzweigtes Werk zu erschließen. Diesem Genre ist *Karl Barth* in der Tat oftmals zugeordnet worden – brauchbare Literatur, die den Zweck einer Einführung hätte erfüllen können, war damals noch rar. Balthasar zielte aber keineswegs darauf, sich an der Barth-Forschung zu beteiligen, und ebenso wenig wollte er einen Beitrag zur Ökumene leisten oder das Problem des Übernatürlichen thematisieren, obwohl beide Aspekte zweifellos eine Rolle spielten. Er war vielmehr daran interessiert, eine neue Form der katholischen Theologie zu gewinnen. In *Karl Barth* werden also weniger theologische Inhalte verhandelt als Überlegungen zur theologischen Methodologie oder Prinzipienlehre angestellt. In dieser Hinsicht hat Balthasar durchaus etwas mit jenen Theologen gemein, deren Werke im Jahr 1942 indiziert worden waren; nur ging er wesentlich vorsichtiger als sie vor. Während Draguet, Charlier und Chenu recht unbefangen und mit kaum verkennbarem programmatischem Anspruch Überlegungen darüber angestellt hatten, wie die Theologie eigentlich betrieben werden müsse, kommt Balthasars Buch als Darstellung und Deutung des Denkens eines evangelisch-reformierten Theologen daher. Die eigentlichen Intentionen sind damit nicht sogleich offensichtlich. Letztlich zielt Balthasar aber auf dasselbe wie Draguet, Charlier und Chenu, ja er geht noch weit über sie hinaus, will er doch erheblich mehr als eine methodische Erneuerung der Theologie bewirken. Für ihn ist die scholastische Tradition als solche das Problem, nicht bloß eine bestimmte Art und Weise, Thomas zu lesen. Balthasar bricht im Grundsatz mit der Neuscholastik. Hierin besteht – um einmal ein großes Wort zu verwenden – das geradezu Revolutionäre von *Karl Barth*.

Bei der Lektüre des Barth-Buchs fallen die häufigen Bezüge, Anspielungen und Verweise auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) auf. Insbesondere die von Hegel dargelegte Selbstbewegung des Denkens ist für ein Verständnis des Werks von erheblicher Bedeutung⁶⁴. Das betrifft zumal den dialektischen Dreischritt von These, Antithese und Synthese. Die neuscholastische Form des Denkens wird also mit derjenigen Barths konfrontiert, um auf diese Weise zu einer völlig neuen Form katholischer Theologie zu gelangen. Als eine Einführung, die etwa Aufschluss über Barths theologische Entwicklung geben würde, wird man *Karl Barth* folglich nicht lesen können. Der Leser wird vielmehr in eine Denkbewegung hineingenommen, an deren Ende eine Theologie steht, die sich als genuin katholisch begreift, dabei aber nicht neuscholastisch ist.

Balthasar setzt bei seinen Überlegungen die Differenz von göttlicher Offenbarung und menschlichem Denken voraus. Obwohl Gott stets unbegreiflich ist, muss die Offenbarung vom Menschen erschlossen werden, weil sich ihm ansonsten gar nichts enthüllen würde. Nun ist die Erschließungstätigkeit aber immer vielfältig bedingt und an eine bestimmte Perspektive gebunden. Balthasar drückt das folgendermaßen aus:

Epochen der Geschichte und der Kultur sind durch gewisse, oft schärfer, oft schwächer gegeneinander abgegrenzte Denkstile und Denkformen gekennzeichnet, die zwar einerseits weitgehend neutral gegenüber dem ausgedrückten Inhalt sein können – so dass

64 Vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption (wie Anm. 27), 164f., 173–175, 193, 197, 204–207 jeweils mit Bezug auf VON BALTHASAR, Karl Barth (wie Anm. 62). – Überhaupt hat Balthasar sich intensiv mit dem aus Württemberg stammenden Philosophen befasst. Das zeigt Michael SCHULZ, Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: KASPER, Logik der Liebe (wie Anm. 34), 111–133.

der gleiche Inhalt an menschlichen Grunderkenntnissen (nennen wir ihn philosophia perennis) sich in diesen verschiedenen ›Sprachen‹ formulieren ließe –, die andererseits aber, wie Sprachen es eben zu tun pflegen, ihre eigenen Gesetze haben und den ausgedrückten Inhalt in fühlbarer Weise abschatten können. Weltliche Wahrheit ist geschaffen und besitzt, trotz aller Teilnahme an der Unveränderlichkeit des Ewigen, ihre geschichtliche Dimension, die ihre Fülle in einem Reichtum von Formen und Sprachen auslegt⁶⁵.

Wie Balthasar darlegt, stehen sich die Denkform der Neuscholastik und diejenige Barths diametral gegenüber⁶⁶. So denke man im Thomismus von unten her. Ausgehend von Erfahrung und Sinnlichkeit werden auf dem Wege der Abstraktion die Allgemeinbegriffe samt der darin liegenden Prinzipien erschlossen. Deshalb komme der Philosophie vor und innerhalb der Theologie entscheidende Bedeutung zu⁶⁷. Dabei drohe allerdings in Vergessenheit zu geraten, dass Gottes Offenbarung ganz konkret ist. Genau diesen Aspekt unterstreiche hingegen Barth. Er wähle als Ausgangspunkt Gottes Offenbarung in Jesus Christus und damit etwas höchst Konkretes, um von hier aus weiter zum Abstrakten zu schreiten⁶⁸. Doch hat auch das seine Schwierigkeit, wie Balthasar betont. So neige Barth dazu, die Anthropologie aus der Christologie abzuleiten – was es heißt, Mensch zu sein, lasse sich seiner Überzeugung nach nie unabhängig von Jesus Christus erläutern⁶⁹.

Während die Neuscholastik also vom Abstrakten hin zum Konkreten gehe, verhalte es sich bei Barth genau umgekehrt. Die jeweiligen Denkformen stehen sich damit wie These und Antithese gegenüber. Im Sinne Hegels ist dieser Gegensatz aber gerade ein produktiver, denn aufgrund der in ihm angelegten Dialektik wird unweigerlich etwas Neues entstehen. Der Gegensatz von These und Antithese drängt hin zu einer Synthese, in welcher das Wesentliche von beidem aufgehoben ist. Tatsächlich zielt Balthasar auf nichts Geringeres als eine Neuerfindung der katholischen Theologie, d. h. auf die Gewinnung eines Denkens jenseits der Neuscholastik. Ihm schwebt eine Theologie vor, die sich auf ihre eigenen Prinzipien und genuine Methoden besinnt und darum beim unableitbaren Faktum der Offenbarung einsetzt⁷⁰. Das bedeutet näherhin eine Hinwendung zu Gottes konkreter Selbsterschließung, welche mit einer Abkehr vom metaphysisch orientierten Thomismus einhergeht. Balthasar zielt also auf eine an der Heilsgeschichte orientierte

65 VON BALTHASAR, Karl Barth (wie Anm. 62), 22. – Siehe außerdem ebd., 229, 263.

66 Vgl. ebd., 276f.: *Der besondere Denkstil des Thomas, mit seiner betonten Vorliebe für Induktion (jeweils aus dem Untern die Beispiele für das Obere ziehend und schließlich aus dem philosophischen Bereich die Erläuterungen für den theologischen nehmend) ist, wie ersichtlich, der besonderen, exklusiv theologischen Denkweise Barths schärfer als andere entgegengesetzt. So sehr sich Barth in der theologischen ›Rationalität‹ Anselms zuhause fühlen kann, so wenig vermag er es in der mehr philosophischen des hl. Thomas. – An anderen Stellen spricht Balthasar von Induktion (ebd., 276, 293) und Deduktion (ebd., 254, 313).*

67 Zum Folgenden siehe VON BALTHASAR, Karl Barth (wie Anm. 62), 273–278, v.a. 276f.

68 Vgl. ebd., 210.

69 Ebd., 251–259.

70 Vgl. ebd., 274–278: Indem er eine Formulierung des Ersten Vatikanischen Konzils aufgreift (DH 3019), plädiert Balthasar für eine Theologie, welche ihrer eigenen Prinzipien und Methode gewahr ist. Eine solche Theologie kann seiner Auffassung nach nichts anderes sein als eine *scientia de singularibus*. Hiermit wendet er sich explizit gegen Thomas von Aquin (S.th I q. 1 a. 2 arg. 2), der Gottes geschichtliche Heilstaten lediglich als Beispiele seiner überzeitlichen Weisheit betrachte. Von hier aus erklärt sich, dass Balthasar dem Nominalismus zumindest hinsichtlich seiner Intention positiv gegenüber steht.

und darum auch christozentrische Theologie. Wie eine solche aussehen könnte, erläutert er anhand des Natur-Gnade-Problems, wengleich mehr im Sinne einer Skizze⁷¹. Entscheidend ist insofern auch nicht, wie er das Verhältnis von Natur und Gnade nun genau bestimmt; wichtig ist stattdessen, dass er dies *anders* tut als in der Neuscholastik üblich. Balthasar sucht nach einer neuen Methodologie, und nur einschlussweise nach der unmittelbaren Lösung eines dogmatischen Problems.

4. Die endgültige Abkehr vom Thomismus

Zwei Jahre, nachdem *Karl Barth* erschienen war, also 1953, publizierte Balthasar einen Artikel, in dem er sich ausdrücklich auf den verfeimten Lubac stützt⁷². Mit Blick darauf, dass ›Natur‹ erst seit dem 16. Jahrhundert zu einem Gegenbegriff zum Übernatürlichen wurde und Thomas diesbezüglich anders dachte, erklärt er: *Henri de Lubac hat in seinem bahnbrechenden Werk ›Surnaturel‹ (1946) diesen Sachverhalt historisch bewiesen*⁷³. Auch die These, Thomas sei ein Denker im Übergang, insofern er ein harmonisches Verhältnis von Philosophie und Theologie unterstelle, statt das eine dem anderen vorzuordnen, wie es auf ganz unterschiedliche Weise in der Antike und in der Neuzeit geschehe, ist ganz offenkundig von seinem einstigen Mentor übernommen. Ebenso wie Lubac geht Balthasar in Bezug auf Thomas von Aquin von einer ›Übergänglichkeit‹ aus. Er historisiert stark, bettet sein Denken also in die Umstände und Voraussetzungen des 13. Jahrhunderts ein, die so ganz anders sind als diejenigen späterer Zeiten. Aufgrund dieser Kontextbezogenheit, die geradezu eine Kontextgebundenheit ist, weist Balthasar Thomas lediglich eine Bedeutung für die philosophische Propädeutik zu, d. h. hinsichtlich der Schulung des Denkvermögens⁷⁴. Damit insinuiert er, die eigentlichen Sachfragen sollten auf eine ganz andere Weise bearbeitet werden. Hinsichtlich der Fragen der Gegenwart sieht er im Thomismus keine wirkliche Hilfe. Die Differenzierung und Verselbstständigung der unterschiedlichen Wissensbereiche, wie sie für die Gegenwart kennzeichnend sei, erfordere eine Theologie, die genuin theologisch statt latent philosophisch ist. Entsprechend wird Balthasar später die Trilogie nicht mit einer abstrakt-philosophischen Darlegung des Seins und Daseins Gottes beginnen, sondern mit der Wahrnehmung des Erscheinens Gottes in Jesus Christus. Gerade an dieser Stelle tritt Balthasars Abkehr von der Neuscholastik deutlich hervor. Für deren Offenbarungsverständnis war ja charakteristisch, dass Gott den Menschen über ihm ansonsten nicht zugängliche ewige Wahrheiten in Kenntnis setzt⁷⁵. Somit stand das Worthafte im Vordergrund. Was Jesus Christus getan hat, wie

71 Vgl. ebd., 278–386, v.a. 335–386.

72 Vgl. Hans Urs von Balthasar, Thomas von Aquin im kirchlichen Denken heute, in: Gloria Dei 8, 1953, 65–76.

73 Ebd., 66.

74 Vgl. ebd., 70: *Wenn wir einmal absehen von allem, was Thomas für die philosophische Propädeutik, für die Schule im strikten Sinne bedeutet und was unschätzbar ist und unersetzlich bleibt (und darauf zielen ja vor allem die päpstlichen Empfehlungen der neueren Zeit, wie denn auch die meisten Lehrbücher des Neothomismus und der Neuscholastik überhaupt Schulbücher sind), so untersteht (um vom ersten zu reden) das Verständnis der historischen Gestalt Thomas' von Aquin zunächst dem allgemeinen Gesetz, daß es, um überzeitlich und gegenwartsnah zu sein, in den historischen Zusammenhängen gesehen sein will.*

75 Exemplarisch dafür ist etwa Reginaldus Garrigou-Lagrange, De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita, Bd. 1, Rom ³1925, 56–72 (Definitio et divisio Revelationis). Offenbarung wird (ebd., 58) wie folgt definiert: *Actio divina libera et essentialiter supernaturalis, qua Deus, ad perdu-*

er handelte und sich verhielt, spielte hingegen eine eher untergeordnete Rolle. Balthasar stellte demgegenüber heraus, dass sich Gott als ein ganz konkreter Mensch offenbart⁷⁶. Im Christentum geht es nicht um irgendwelche Abstrakta – so seine feste Überzeugung.

5. Worin besteht nun Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik?

Es dürfte klar sein, dass Hans Urs von Balthasar einen Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik geleistet hat; nur fragt sich, *wie* dieser genau zu bemessen ist. Eine Antwort zu geben fällt insofern schwer, als bislang unzureichend erforscht ist, warum und auf welche Weise die Neuscholastik Ende der 60er- und Anfang der 70er-Jahre recht zügig und praktisch flächendeckend verschwand. Ein nicht ganz unwichtiger Faktor dürfte hierbei das schon lange verbreitete, selten jedoch offen geäußerte Unbehagen ihr gegenüber gewesen sein. Allein im deutschen Sprachraum sind in diesem Zusammenhang etwa Romano Guardini (1885–1968), Gottlieb Söhngen (1892–1971) und Bernhard Welte (1906–1983) zu nennen. Sie lehnten den Thomismus keineswegs grundsätzlich ab, doch suchten sie den christlichen Glauben auf eine ganz andere Weise auszudrücken. Insofern war Hans Urs von Balthasar keinesfalls ein gänzlicher Außenseiter, als er eine Alternative zur damaligen Neuscholastik zu eröffnen unternahm. Wie Guardini rekurrierte er auf die Weltliteratur; wie Söhngen wollte er eine genuin theologische, weniger philosophische Theologie; wie Welte sich mit dem allem Seinsdenken ablehnend gegenüberstehenden Martin Heidegger (1889–1976) auseinandersetzte, beschäftigte sich Balthasar mit Karl Barth, einem Reformierten, um Impulse für eine Erneuerung der katholischen Theologie zu gewinnen. Nicht anders als die Genannten ist er außerdem erst spät zu einer theologisch prägenden Figur geworden. Wohl stieß *Karl Barth* auf erhebliches Interesse, wie die zahlreichen Rezensionen, wissenschaftliche Artikel und sogar Monographien belegen, die damals erschienen⁷⁷. Durchschlagender Erfolg war dem Buch aber trotzdem nicht beschieden, jedenfalls nicht in Bezug auf das eigentliche Anliegen, die Neuscholastik zu überwinden. Erst als sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, gleich in welcher Gestalt oder Brechung, ihre Dominanz verloren hatte, wurde Balthasar zu einer wichtigen

endum humanum genus ad finem supernaturalem qui in visione essentiae divinae consistit, nobis loquens per prophetas et novissime per Christum, sub quadam obscuritate manifestavit mysteria supernaturalia naturalesque religionis veritates, ita ut deinceps infallibiliter proponi possint ab Ecclesia sine ulla significationis mutatione, usque ad finem mundi. – Man wird das hier zum Ausdruck kommende Offenbarungsverständnis als instruktionstheoretisch bezeichnen können. Geprägt wurde dieser Begriff von Max SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh² 2, 2000, 41–61, hier: 42–48.

⁷⁶ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Gott redet als Mensch, in: DERS., *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Freiburg i. Br. ³1990, 73–99. Der Aufsatz erschien im Jahr 1958 zuerst auf Französisch. – Wenn Balthasar Offenbarungstheologie und Christologie verknüpft, indem er darlegt, dass sich der wahre Gott als wahrer Mensch zeigt, geht er weit über die später verabschiedete Konstitution *Dei Verbum* hinaus. In dieser heißt es, Gott offenbare sich in Wort *und* Tat (DH 4202). Sicherlich wird damit eine wichtige, zuvor vernachlässigte Dimension wiedergewonnen. Dies geschieht jedoch additiv, und es erfolgt kein Bezug zur Christologie, obwohl dieser eigentlich naheliegt. Zum Hintergrund der konziliaren Formulierung siehe Jared WICKS, Vatican II on Revelation – From behind the Scenes, in: TS 71, 2010, 637–650.

⁷⁷ Vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption (wie Anm. 27), 211–214.

Figur⁷⁸. Sein Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik dürfte insofern nicht allzu hoch anzusetzen sein, mag man ihn in einer stärker ideengeschichtlichen Rückschau auch als überaus gewichtig erachten. Ungleich wirkmächtiger war demgegenüber Karl Rahner. Schon die Auflagenstärke seiner Werke ist ein untrügliches Zeichen dafür, wie weit sein Einfluss reichte. Obwohl auch er mit der gängigen Lehrbuchtheologie unzufrieden war und Vorbehalte ihr gegenüber hatte, verblieb er bewusst in dem durch sie vorgegebenen Rahmen⁷⁹. Auf diese Weise avancierte er weit über den deutschen Sprachraum hinaus zu *dem* katholischen Theologen. Rahner gebrauchte nämlich die von allen Studenten, Dozenten und Priestern verstandene scholastische Terminologie, lotete Deutungsspielräume aus und weitete die Neuscholastik, indem er auf moderne Vorstellungen rekurrierte. Er weitete sie statt sie zu überwinden⁸⁰. Hans Urs von Balthasar hingegen fühlte sich weit aus weniger der Theologie verpflichtet, die er selbst hatte studieren müssen⁸¹. Von daher suchte er nach einer tragfähigen Alternative. Eine solche entwickelte er mittels der Auseinandersetzung mit Barth. Als er jedoch begann, seine Trilogie zu verfassen, nahm die Diskussion in der katholischen Theologie eine andere Richtung. Es fand ein Generationenwechsel statt, denn als eigentlich innovativ galten nicht mehr jene um die Jahrhundertwende, sondern die in der Zwischenkriegszeit geborenen Dogmatiker⁸². Eifrig rezipierten sie ebenso die lange Zeit verschmähte historisch-kritische Exegese wie die neuzeitliche

78 Vgl. Stefan HARTMANN, Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum, in: FoKTh 21, 2005, 48–57. – Manfred LOCHBRUNNER, Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: ThRv 101, 2005, 354–370, hier: 355: »Die Rezeption Balthasars ist vornehmlich von einer jüngeren Theologengeneration geleistet worden, während die damaligen zeitgenössischen Kollegen das Werk des Basler Gelehrten eher zögerlich und partiell zur Kenntnis genommen haben.«

79 Vgl. Fergus KERR, Twentieth-Century Catholic Theologians. From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism, Malden (MA) u. a. 2007, 87–104, 121–144.

80 Als dies bereits ungewöhnlich war, verwendete sich der Jesuit für Thomas. Siehe Karl RAHNER, Bekenntnis zu Thomas von Aquin, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Einsiedeln 1972, 11–20. – Noch aufschlussreicher ist ein Interview aus dem Jahr 1986. In diesem meinte Rahner, im Vergleich mit so manchem, was derzeit an den Fakultäten betrieben werde, würde er eine Theologie, wie er sie selbst während seines Studiums in Valkenburg kennengelernt hatte, doch bevorzugen. Er identifizierte sich in einer noch weiter zu präzisierenden Weise also bleibend mit der Neuscholastik. Siehe Karl H. NEUFELD, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 102.

81 Vgl. Bernard SESBOÜÉ, La genèse d'une œuvre ou comment sortir de la »néoscholastique«?, in: Balthasar, Rahner – Deux pensées en contraste (Theologia), hg. v. Henri J. GAGEY u. Vincent HOLZER, Paris 2005, 47–67, hier: 48: »L'un et le autre sont sortis de la néoscholastique mais selon des itinéraires complètement différents. Rahner a cherché à dominer la scolastique pour pouvoir ensuite s'en libérer, tandis que Balthasar n'y est pratiquement jamais entré. Rahner s'est fait lui-même à partir d'une formation classique, tandis que Balthasar s'est laissé fasciner par une série de maîtres.« – Ähnlich formuliert es LOCHBRUNNER, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 42), 163: »Karl Rahner hat sich als akademischer Lehrer vornehmlich in den Dienst der Schultheologie gestellt, während Balthasar als freier Schriftsteller seine theologische Summa in dem weiten Horizont der Kultur platziert hat.« – Nicht vergessen werden sollte freilich, dass Balthasar und Rahner durchaus dasselbe Ziel verfolgten. Beide wollten den Gottesgedanken im menschlichen Selbstvollzug verankern. Hierauf wird aufmerksam gemacht von Thomas MÖLLENBECK, Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Rahner, von Balthasar und Duns Scotus (PaThSt 53), Paderborn u. a. 2012.

82 Vgl. Joseph COMBLIN, Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII., in: BTZJ 2, 1969, 70–88, hier: 75–77.

Kritik der klassischen Metaphysik⁸³. Balthasar hingegen war diesbezüglich wesentlich zurückhaltender. Infolgedessen lag sein Werk quer zu bestimmenden Zeittendenzen der Nachkonzilszeit⁸⁴. Einst ein skeptisch beäugter Innovator, dessen Kirchlichkeit vielfach strittig war, galt Balthasar mit einem Mal als ein Konservativer, ja als ein Verfechter einer römischen Orthodoxie⁸⁵. Unterschätzt dies sicherlich das bleibend Kritische, teils Subversive, weil Dynamische seines Denkens, ist es wichtiger, noch einmal festzuhalten, was Balthasar dazu brachte, auf mehreren tausend Druckseiten ein komplexes Gedankengebäude zu schaffen, welches bis heute die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Sein Werk bleibt unverstanden, wenn es nicht als ein Versuch begriffen wird, eine dezidiert theologische, die Tradition ausschöpfende und ihre Fülle zugleich wahrende Alternative zur Neuscholastik zu eröffnen, um damit der Kirche in ihrer Glaubensverkündigung noch besser zu dienen. Inwieweit Balthasar aber nicht vielleicht doch dem verhaftet bleibt, wogegen er sich wendet, wäre zu klären⁸⁶. Eigens müsste zudem diskutiert werden, welche Relevanz sein Denken heute, da sich die Bedingungen und Voraussetzungen sowohl des kirchlichen Lebens als auch der Theologie noch einmal erheblich verändert haben, eigentlich besitzt⁸⁷. Balthasar selbst hätte wohl seine Schwierigkeiten damit, einen einzelnen theologischen Entwurf für sakrosankt zu erklären und ihn lediglich zu wiederholen.

83 Wenigstens in der Christologie verband sich die Metaphysikkritik mit einer bestimmten Form historisch-kritischer Exegese. Siehe hierzu Benjamin DAHLKE, Christologie jenseits der Metaphysik? Zur Diskussion in der neueren katholischen Theologie, in: *Cath(M)* 66, 2012, 62–78, hier: 73–76.

84 Vgl. Benjamin DAHLKE, »Gott ist sein eigener Exeget«. Hans Urs von Balthasar und die historisch-kritische Methode, in: *ThGl* 96, 2006, 191–202 bzw. Fergus KERR, Balthasar and metaphysics, in: MOSS/OAKES, *The Cambridge Companion* (wie Anm. 7), 224–238. – Bezugnehmend auf Balthasars metaphysische Prämissen spricht Kerr (ebd., 237) von einem »Heideggerian Thomism«. Balthasar ging also durchaus von der Ontologie aus, die ihm die Neuscholastik angeboten hatte, relativierte sie allerdings aufgrund seiner Nähe zu einer seinskzeptischen Position, wie Martin Heidegger sie formuliert hatte.

85 Mit Blick auf die 60er-, 70er- und 80er-Jahre schreibt Karl LEHMANN, Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar, in: KASPER, *Logik der Liebe* (wie Anm. 34), 450–453, hier: 450: »Zur damaligen Zeit galt Balthasar weithin noch als Außenseiter. Er war kein Schultheologe im üblichen Sinne des Wortes, der Theologie als Wissenschaft lehrte. Im Unterschied zu vielen strebte er nicht nach einem Professorentitel. Manche Berufungen lehnte er ab. Er galt eigentlich eher als Schriftsteller, wobei er sich – bei aller Differenz nicht ohne Seitenblick auf Kierkegaard – als eine merkwürdige Existenz vorkam. Viele konnten ihn deshalb nicht so recht orten. Mit Leib und Seele war er eigentlich immer nur Jesuit – und doch schon lange nicht mehr im Orden. Es gab auch lange Misstrauen ihm gegenüber. So hat ihn etwa kein Bischof unmittelbar als Konzilstheologe nach Rom mitgenommen, und er hat auch später niemals eine offizielle Berufung in eine der vielen Konzilskommissionen erfahren.«

86 Vgl. Benjamin DAHLKE, »Wahrnehmung göttlichen Erscheinens?« Rückfragen an Hans Urs von Balthasars theologische Ästhetik, in: *TTZ* 120, 2011, 269–282.

87 Überlegungen zu dieser Frage finden sich bei Jan-Heiner TüCK, Hans Urs von Balthasar – oder die Zukunft der Tradition. Editorial, in: *IkaZ* 34, 2005, 95–103. – DERS., Drama zwischen Gott und Mensch. Zur bleibenden Aktualität Hans Urs von Balthasars, in: *HerKorr* 59, 2005, 389–393. – Hansjürgen VERWEYEN, Die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für die Erneuerung der Fundamentaltheologie, in: KASPER, *Logik der Liebe* (wie Anm. 34), 386–400. – Bernhard KÖRNER, Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar. Fakten und offene Möglichkeiten, in: Ebd., 401–422.

