

# Spiritualität und der “wissenschaftliche” Charakter der Theologie bei Hans Urs von Balthasar

Jacques Servais

*Università Gregoriana (Roma)*

## 1. Objektivismus contra Subjektivismus

Eine der tragischen Konsequenzen der Wissenschaftsrevolution war, dass *Wissenschaft* und damit auch *Erkenntnis* immer mehr mit den Methoden der Mathematik und Naturwissenschaft identifiziert wurden. Eine Erkenntnis des Objektes der Untersuchung kann nur gewonnen werden, wenn der Untersuchende seine Distanz wahrt und alle persönlichen Vorannahmen, die er bezüglich des Objektes haben könnte, unterdrückt. Dieses Wissenschaftskonzept begann langsam, sich über seine ursprünglichen Grenzen auszubreiten, und wurde schließlich auch als Paradigma der so genannten Geisteswissenschaften, wie Psychologie, Geschichte, Soziologie usw. akzeptiert. Ich muß wohl kaum erwähnen, dass die Herkunft der historisch-kritischen Methode in der Theologie ihren Platz in diesem Kontext findet.

Das Werk von Husserl, Heidegger und Gadamer hat diesem Verständnis von Erkenntnis einen heftigen Schlag versetzt<sup>1</sup>. V. a. Gadamer hat durch seine Weiterentwicklung der Heideggerschen Idee des “hermeneutischen Zirkels” die bedeutende Rolle der Vorurteile für die Erkenntnis aufgezeigt<sup>2</sup>. Mit dieser Kritik ist jedoch eine neue Gefahr entstanden. Während die Moderne den Objektivismus als Modell der Erkenntnis aufrecht erhielt, betrachtet die Postmoderne Erkenntnis – von der sie nicht im Singular sprechen will, sondern statt dessen vorzieht, “Erkenntnisse” im Plural zu verwenden – als bloße subjektive Konstruktion aus der Projektion praktischer Interes-

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Belgrad 1935, Haag 1954; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960. Man kann sagen, dass diese drei Denker die Linie des deutschen Idealismus zur ihrer logischen Konklusion geführt haben.

<sup>2</sup> *Wahrheit und Methode*.



sen und Ziele. Sie wird jedoch weniger als Projektion des individuellen Subjekts, als vielmehr des gemeinschaftlichen Subjektes betrachtet, wie einer bestimmten Kultur, ethnischen Gruppe, Religion oder historischen Epoche. Die postmoderne Ablehnung von "Erkenntnis" im Singular zugunsten von "Erkenntnissen" im Plural kommt in gewisser Weise der Ablehnung einer universal gültigen Wahrheit gleich: Wenn alles als Erkenntnis, und damit als Wahrheit, gilt, dann gibt es weder Erkenntnis noch Wahrheit<sup>3</sup>. In der Theologie hat die Reaktion gegen den Objektivismus der historisch-kritischen Methode und den wissenschaftlichen Rationalismus im Allgemeinen in manchen Fällen zu der Tendenz geführt, die postmoderne Ablehnung einer universell gültigen Wahrheit zu übernehmen<sup>4</sup>.

Zweifellos kann vieles an dem, was wir hier als Charakteristika der Moderne und Postmoderne vorgetragen haben, kritisiert werden. Sicher wäre eine differenziertere Darstellung möglich, und wir müßten auch die Ausnahmen vermerken. Aber wir glauben, dass unsere Darstellung als ein Überblick über die allgemeinen Tendenzen dieser Epochen zutreffend ist. Mit diesem größeren Kontext im Hintergrund kommen wir nun zu unserem Hauptthema: Spiritualität und Theologie.



## 2. Die Antwort der Theologie



Der christliche Theologe kann die postmoderne Auffassung und ihre effektive Ablehnung der Existenz einer universellen Wahrheit, und damit die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, nicht akzeptieren. Schließlich ist der neutestamentliche Glaube eine Form von Erkenntnis, wie von Johannes und Paulus mehr als deutlich gemacht wird. Dieser Glaube darf auch nicht als eine minderwertige Form der Erkenntnis oder als bloße Meinung im Sinne der platonischen *pistis* verstanden werden. Christlicher Glaube gründet auf dem Zeugnis von Gott selbst, und deswegen ist er jeder bloß menschlichen Erkenntnis sogar überlegen. In diesem Zusammenhang müssen wir Jesu Anspruch, «die Wahrheit» zu sein (Joh 14,6), sehen. Er ist die Wahrheit, weil er das endgültige Zeugnis, die definitive Offenbarung der Trinität ist.

<sup>3</sup> Siehe auch die Aussagen von Johannes Paul II. zu den Herausforderungen der Postmoderne in *Fides et Ratio*, § 91.

<sup>4</sup> Wenn es sich auch um ein ausgezeichnetes Buch handelt, so scheint J. Milbanks berühmtes Werk *Theology and Social Theory* (Oxford 1990) bezeichnend für diese Tendenz zu sein. Siehe auch die vorsichtigen Bemerkungen von Francisco Xavier Martinez zu Milbank in *Beyond Secular Reason: Some Contemporary Challenges for the Life and Thought of the Church*, in International Catholic Review. Communio 31 (2004) 557-586.





Aber die Glaubenserkenntnis wird nicht dadurch gewonnen, dass der Christ dem Objekt des Glaubens gegenüber, nämlich Jesus Christus als der definitiven Offenbarung des dreieinen Gottes, neutral bleibt – nicht einmal aus „methodologischen“ Gründen. Dies wird immer wieder von Jesus bestätigt. Denen, die sich nicht zur Nachfolge verpflichten wollen, sagt er: «Ihr kennt mich nicht» (vgl. Joh 8,19). Aber für die, die sich für Jesus entschieden haben, ist das anders: Denen, die ihn lieben, offenbart er sich (Joh 14,21) und wohnt in ihnen (Joh 14,23). Die, die an ihn glauben und «in seinem Wort bleiben», werden die Wahrheit erkennen (Joh 8,31f.). So hält das Subjekt sein eigenes Urteil nicht zurück und kann es auch gar nicht, wenn das Objekt des Glaubens verständlich werden soll. Wirkliche Erkenntnis des Glaubensobjekts kann nur erlangt werden, wenn das Subjekt eine positive Haltung zum Objekt entwickelt. In gewissem Sinn können wir daher sagen – wir werden dies später genauer erklären –, dass das Subjekt selbst zur Verständlichkeit des Glaubensobjekts beiträgt. Dies bedeutet für die christliche Theologie, dass sie nicht nur den Subjektivismus der Postmoderne ablehnen muß, sondern genau so auch den Objektivismus der Moderne.

Hier haben wir bereits im Kern Balthasars Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Spiritualität und dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie. Aber es bedarf der genaueren Erklärung und Rechtfertigung. Außerdem fehlt in dem bisher Gesagten der pneumatologische und ekklesiologische Kontext. Für Balthasar ist dieser aber essentiell. Wir wollen uns deshalb nun Balthasars Texten zuwenden.

### 3. Christlicher Glaube, christliche Erkenntnis

#### 3.1. Der Gegensatz von Glaube und Wissen

Das Erste, was man über Balthasars Position zum Verhältnis von Spiritualität und Theologie sagen kann – eine Haltung, die zumindest in ihren Grundzügen wohlbekannt (und vielleicht gerade deshalb unbekannt) ist –, ist, dass sie zusammengehören. Aber Balthasar weiß natürlich, dass die Tatsachen dem Ideal nicht immer gerecht werden konnten, und er hat an verschiedenen Stellen die Geschichte der Trennung von Spiritualität und Theologie nachgezeichnet<sup>5</sup>. Wir wollen diese Geschichte hier nicht wieder-

<sup>5</sup> Vgl., z.B. *Theologie und Heiligkeit*<sup>1</sup>, in Wort und Wahrheit 3 (1948) 881-896; *Theologie und Heiligkeit*<sup>2</sup>, in *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 195-225; *Spiritualität*, *ibid.*, 226-244. *Einfaltungen: Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln-Trier 1987, 15-42. Dieses Thema wurde vom A. bereits in einem anderen Artikel behandelt: «Weisheit, Wissen und Freude»: Zur Überwindung einer verhängnisvollen Diastase, in *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, hrsg. von M. Striet und J.-H. Tück, Freiburg-im-Breisgau 2005, 320-348.



rholen. Es genüge, festzustellen, dass diese Trennung die Fähigkeit der katholischen Theologie, auf die geistigen Umbrüche der Moderne und Postmoderne angemessen zu antworten, geschwächt hat und immer noch schwächt. Die Folgen der Trennung von Spiritualität und Theologie im katholischen Denken wurden durch den Eintritt der Kräfte, die von der Wissenschaftsrevolution und der postmodernen Wende losgelassen wurden, noch verschärft.

Im Titel dieses Vortrags versprachen wir, Theologie nicht im Allgemeinen zu behandeln, sondern mit besonderem Fokus auf ihre wissenschaftliche Natur. Wenn Balthasar von der Theologie als "Wissenschaft" spricht, ist klar, dass er nicht "Wissenschaft" im modernen Sinn meint, d.h. er will nicht eine objektivistische Konzeption von Theologie als sein Ideal darstellen. Wenn es völlig unmöglich wäre, in Anbetracht der hermeneutischen Situation heute "Wissenschaft" anders als im modernen Sinn zu verstehen, wäre es nicht unvorstellbar, dass Balthasar auf diesen Begriff ganz verzichten würde. Und doch scheint es so, als ob wir die Bedeutung von "Wissenschaft" immer noch anders denken können. Aber trotzdem war Balthasar nicht ganz glücklich mit dem aristotelischen Konzept von Wissenschaft, das die Hochscholastik durchdrungen hatte. Er befürchtete, dass die Weisheitsdimension der Theologie durch die fortwährenden Versuche, sie in eine Art aristotelischer Epistämä zu verwandeln, gefährdet wäre<sup>6</sup>. Weil Balthasar sich sowohl von einer objektivistischen als auch aggressiv aristotelischen Konzeption von Wissenschaft distanziert, glauben wir, dass er den Begriff v. a. deshalb beibehält, weil er bekräftigen will, dass christliche Theologie, gerade weil sie auf christlichem Glauben basiert, deshalb nicht auf bloßer Meinung oder Hypothese gründet, sondern auf authentischer Erkenntnis<sup>7</sup>.

Nun weiß jeder gute Historiker der westlichen Geistesgeschichte, dass es nicht unproblematisch ist, von Glaube als Wissen zu sprechen. Der Geistesgeschichtler ist sich des Widerstreits zwischen den beiden nur zu genau bewusst. Wir haben bereits Platos Verständnis der *pistis* als Meinung erwähnt. Plato verortete *pistis* im Reich der *doxa* oder Erscheinungen. Über diesem Reich der Erscheinungen schwebten die Himmel der epistämä. Die ganze Aufgabe des Philosophen war nach Plato, von der Unsicherheit der *doxa* zur Sicherheit der epistämä aufzusteigen<sup>8</sup>. Sie werden sich auch an Kants berühmte Erklärung in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erinnern, dass es das Ziel seines Werkes sei, das Wissen aufzuheben, um zum Gla-

<sup>6</sup> Vgl. *Spiritualität*, 229.

<sup>7</sup> Vgl. *Einfaltungen*, 47-55; *Herrlichkeit* I, Einsiedeln 1961, 134.

<sup>8</sup> *Pol.* 508d-517d.



ben Platz zu bekommen<sup>9</sup>. Nach Kant war es Hegels titanisches Projekt, diese Lücke zu füllen. Mit dem Zauberstab der Vernunft wollte er den christlichen Glauben in Wissen umwandeln. Er lotete sogar die Tiefen der Heiligen Trinität aus, so dass am Ende alles der Erleuchtung durch das Konzept erlag. In Reaktion dazu machte sich der Christ Kierkegaard daran, den Glauben angesichts der unmöglichen Hybris der Hegelschen Erkenntnis zu rehabilitieren.

Wir können uns jetzt nicht in alle Fragen, die diese geschichtliche Zusammenfassung aufwirft, vertiefen, so interessant sie auch sein mögen. Bei der Betrachtung dieser Zusammenfassung muß zugegeben werden, dass die Bedeutung von "Glaube" und "Erkenntnis" oder "Wissen" nicht von der Zeit der Griechen bis zur Moderne unverändert geblieben ist. Trotzdem gibt es eine Familienähnlichkeit zwischen z. B. Hegels Verständnis und Platons. Jedenfalls war unsere Absicht hinter dieser Erinnerung an die Positionen dieser verschiedenen Denker einfach die, die Tatsache anzuerkennen, dass die Einheit von Glaube und Wissen nicht allgemein als selbstverständlich betrachtet wird. Es ist typisch für das westliche Denken, sie in Gegensatz zueinander zu stellen.

### 3.2. Die Einheit von Glaube und Wissen im Alten Testament und im Christentum



Und doch stellt uns Balthasar vor die unwiderlegbare Tatsache, dass in der Bibel Glaube und Wissen als Einheit verstanden werden. Wenn man einmal über eine gewisse oberflächliche Lektüre der Heiligen Schrift hinauskommt, wird diese Einheit ziemlich offensichtlich. Um von vornherein jedes Missverständnis zu vermeiden, sollten wir klarstellen, dass natürlich die Erkenntnis, von der Balthasar im Zusammenhang mit Glaube spricht, nicht die direkte Erkenntnis des Wesens Gottes meint, die nur in der *visio beatifica* erlangt werden kann, sondern es ist *quaedam inchoatio visionis*<sup>10</sup>. Aber selbst wenn man Erkenntnis so versteht, droht noch Gefahr. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, die Balthasar zwar nicht vorbehaltlos billigen würde, sollte uns trotzdem wachsam machen, damit wir nicht zulassen, dass der Glaube vom Wissen verschluckt wird, so dass Glaube etwas «immer schon Gewusstes», Kategorisiertes und Dominiertes wird. Balthasar stellt fest, dass das Alte und Neue Testament nicht davor zurückschrecken, Glaube und Wissen zu vereinen, außer «unter einer Bedingung freilich, die eine antignostische Bedingung ist: dass das steigende "Wissen" den Glauben nicht schwäche, sondern im Gegenteil stärke. Es kommt nicht in Frage, dass ein Glaubender

<sup>9</sup> B, xxx. Kant spricht in diesem Zusammenhang nicht ausschließlich vom religiösen Glauben, aber nichtsdestoweniger geht er von einem Gegensatz zwischen Glaube und Erkenntnis aus.

<sup>10</sup> Vgl. *Herrlichkeit* I, 157.





hienieden je über die Glaubenshaltung hinaus wachse, kann er doch durch tieferes Erkennen Gottes und seiner Offenbarung in Christus nur desto tiefer in den Glauben hineinwachsen»<sup>11</sup>. Sicher müssen wir auch Paulus' Aussage, «die Erkenntnis bläht auf» (1 Kor 8, 1), in diesem Sinn begreifen.

Diese Vorbehalte weisen darauf hin, dass in der Einheit von Glaube und Wissen, wenn sie richtig verstanden wird, eine zirkuläre Beziehung bestehen muß, oder wie Balthasar sagt, «eine Zirkuminzession»<sup>12</sup>: Der Glaube führt zum Wissen, und das Wissen führt zurück zum Glauben. Diese Vorstellung von der Einheit von Glaube und Wissen ist schon im Alten Testament zu finden. In diesem Zusammenhang erinnert uns Balthasar daran, dass in der Bibel das Verb «erkennen» oft die geschlechtliche Vereinigung bezeichnet: «Adam erkannte Eva, seine Frau» (Gen 4,1)<sup>13</sup>. Diese Vereinigung ist, richtig verstanden, eine der «gegenseitige[n] Ganzhingabe von einer geistigen Lebensverbundenheit, einem endgültigen Bund und Zusammengehören her, Hingabe, die nun auch Getrenntheit der Lieber überbrückt und eine unübersehbare Verheißung für die Zukunft einschließt»<sup>14</sup>. Dies ist die Vereinigung, die JHWH mit Israel sucht, der Bund selbst. Die Vereinigung des Volkes mit JHWH, zumindest wie sie in den großen Persönlichkeiten Abraham, Moses und den Propheten realisiert wird, bringt Gotteserkenntnis, aber auch die Überzeugung von seiner überragenden Verlässlichkeit in allem, was er über sich sagt, und in seiner Treue zum Bund<sup>15</sup>. Hier stellt Balthasar fest, dass Glaube im Alten Testament als das «rechte Gesamtverhalten des Menschen» mit dem Konzept der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes assoziiert wird und dieses in einer höchst unkomplizierten Weise mit einschließt<sup>16</sup>. Balthasar hebt Verse aus den Psalmen als Illustration dieser Einheit von Glaube und Wissen hervor. Er schreibt: «Der Glaube, den [die Psalmen] im Sinne des Durchhaltens und Ausharrens fordern, stützt sich auf eine mit Gewissheit antizipierte Erfahrungserkenntnis der Treue und Gerechtigkeit Gottes, und kann insofern schon als ein Wissen bezeichnet werden»<sup>17</sup>. Man kann leicht Beispiele dafür finden. In Ps 140 lesen wir: «Ich weiß, Jahwe vertritt des Elenden Sache, des Armen Recht». In Ps 56 heißt es: «Ich weiß, dass Gott mir zur

<sup>11</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>13</sup> *Einfaltungen*, 48.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 15-17, 48-51; *Herrlichkeit* I, 123-124.

<sup>16</sup> *Herrlichkeit* I, 123.

<sup>17</sup> *Ibid.*



Seite steht». Und in Ps 119 lesen wir: «Ich weiß, dass deine Gerichte gerecht sind und dass du mich in Treuen gedemütigt hast»<sup>18</sup>.

Das Neue Testament stellt die Einheit von Glaube und Wissen ähnlich dar wie das Alte Testament. Obwohl – wie oben angemerkt – v. a. Paulus und Johannes diese Einheit betonen, ist zu beobachten, dass sie auch den anderen Autoren des Neuen Testaments nicht fremd ist. Sie sprechen ohne weiteres von „Wissen“, wo die nicht-biblische Tradition eher von „Glauben“ sprechen würde. So sagt bei Matthäus Jesus zu seinen Jüngern, dass es ihnen gegeben ist, «die Geheimnisse des Himmelreiches zu kennen» (Mt 13,11; vgl. Mk 4,11; Lk 13,11). Und bei Lukas betont Jesus, dass «niemand weiß, wer der Sohn ist, als nur der Vater, und niemand, wer der Vater ist, als nur der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will» (Lk 10,22; vgl. Mt 11,27). Der zweite Petrusbrief ist voller Hinweise auf die Erkenntnis des Glaubens. Wir wollen hier nur einige Beispiele nennen. Im dritten Vers des Briefes sagt der Autor seinen Lesern, dass uns durch unsere „Erkenntnis“ Christi alles geschenkt wurde, «was für unser Leben und unsere Frömmigkeit gut ist». Und im zweiten Kapitel wird behauptet, dass die Gemeinde der Korruption der Welt entronnen war «durch die Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus» (2 Petr 2,20). Der Autor schließt seinen Brief mit dem Wunsch: «Wachset vielmehr in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn» (2 Petr 3,18).

Und wie sieht es bei Paulus und Johannes aus? Von Paulus schreibt Balthasar: «[K]einer redet unbefangener dort von „Wissen“, wo es um „Glaubensgeheimnisse“ geht»<sup>19</sup>. Aber Paulus erkennt, dass nicht er allein die Erkenntnis hat, die vom Glauben kommt. Seine Gemeinde hat sie ebenfalls: «[S]ie wissen, was Paulus ihnen als sichere Wahrheit verkündet hat, sie wissen aber auch, was der Geist an ihnen an Glaubenswissen erschließt»<sup>20</sup>. In Bezug auf die Erkenntnis, die durch den Geist gegeben wird, stellt Balthasar fest, dass sie für Paulus die gleiche Gewissheit hat wie die christliche Hoffnung und dass diese Gewissheit «nicht in der eigenen Evidenz des menschlichen Verstandes, sondern in der kundgetanen Evidenz der göttlichen Wahrheit beruht»<sup>21</sup>. Gerade weil diese Gewissheit auf dem Erweis der göttlichen Wahrheit beruht, fügt Balthasar hinzu, dass sie «nicht im Erfasst-haben, sondern im Erfasst-worden-sein»

---

<sup>18</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>19</sup> *Herrlichkeit* I, 126.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*



besteht<sup>22</sup>. Wir könnten eine lange Liste von Passagen zusammenstellen, in denen Paulus Glaube als Erkenntnis darstellt; sie werden Ihnen alle bekannt sein. Wir wollen deshalb nur zwei der eindrucksvollsten Stellen herausgreifen, z. B. aus 2 Kor: «Denn Gott, der da sprach: "Aus Finsternis soll Licht aufleuchten", er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit erstrahle die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi ist» (2 Kor 4,6). Und aus dem Brief an die Römer: «Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen ja, dass Christus, nachdem er von den Toten auferweckt ist, nicht mehr stirbt» (Röm 6, 8-9).

Balthasar beginnt seine Betrachtung der Einheit von Glaube und Wissen bei Johannes mit der Rolle, die das "Zeichen" (*shmeia*) im Vierten Evangelium spielt. Der Glaube kann seine Richtigkeit aus den Zeichen ablesen, die Jesus vollbringt. Aber noch wichtiger für Johannes ist, dass «diese Zeichen so sehr die unmittelbare Epiphanie der Sache selbst, des Gottseins Christi, [sind,] dass der vom *shmeion* erwirkte Glaube für ihn einer "Schau" der Herrlichkeit Christi und Gottes in Christo gleichkommt»<sup>23</sup>. Im Johannesevangelium lässt jedoch diese Schau den Glauben nicht hinter sich, sondern vertieft ihn vielmehr. Wegen ihrer komplementären Beziehung werden Glaube und Wissen oft nebeneinander gestellt, so wenn Johannes Petrus sagen lässt: «Wir glauben und wissen, dass du der Heilige Gottes bist» (Joh 6,69). Der Glaube kann den Weg zur Erkenntnis eröffnen: «Jesus sprach zu den Juden, die an ihn geglaubt hatten, "Wenn ihr in meinem Wort bleibt... werdet ihr die Wahrheit kennen"» (Joh 8,31-32). Aber der Glaube kann auch aus dem Wissen hervorgehen, «was ebenso sinnvoll scheint; denn das Wissen um Christi Gottheit gebiert die Haltung der anbetenden Hinnahme von allem, was von ihm ausgeht»<sup>24</sup>: «Jetzt wissen wir, dass du alles weißt,... darum glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist» (Joh 16,30).

Unser kurzer Blick auf die Heilige Schrift zeigt, dass sie offensichtlich eine Doktrin der Einheit von Glaube und Wissen enthält. Es ist zwar eine gewisse Unterscheidung zwischen den beiden möglich, aber ihr lebendiges Ineinander macht es unmöglich, sie zu trennen, und das ist zu einem solchen Grad wahr, dass man sogar das eine durch das andere ersetzen kann. Wir würden tatsächlich das Risiko eingehen, die Schrift zu

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, 127. Es geht hier nicht darum, die postmoderne Position zu übernehmen, dass jede Forderung nach Erkenntnis als Erkenntnis zählt. In der Mitte zwischen dem modernen Wunsch nach einem univoklen Begriff der Erkenntnis und dem postmodernen Wunsch nach einem equivoklen Begriff von Erkenntnis würde Balthasar von einem analogen Begriff der Erkenntnis sprechen.



verfälschen, wenn wir zu sehr auf einer klaren Unterscheidung zwischen Glaube und Wissen bestehen würden. Gerade wegen der engen Verbindung der Erkenntnis mit dem Glauben könnte die Frage auftauchen, und zwar v. a. bei denen, die immer noch von dem modernen Konzept der Erkenntnis fasziniert sind, ob man dieses biblische Verständnis von "Erkenntnis" legitimerweise überhaupt als "Erkenntnis" bezeichnen kann. Wir brauchen hier nicht eine lange Diskussion anzufangen, um seine Legitimität zu bestätigen. Man muss nur daran denken, dass der Ausdruck «im biblischen Sinn erkennen» als Hinweis auf die geschlechtliche Vereinigung noch in vielen europäischen Sprachen gebräuchlich ist. Und viele würden intuitiv begreifen, dass diese Art der Erkenntnis tatsächlich als eine Form von "Erkenntnis" zählt. In diesem Kontext hat Erkenntnis nichts mit dem objektivierenden Blick der modernen Wissenschaft zu tun, aber alles mit einem personalen, beziehungsorientierten Verhalten<sup>25</sup>.

Balthasar zeigt, dass in der alten Kirche die großen Alexandriner, Origenes und Klemens, beispielhaft das biblische Verständnis von der Einheit von Glauben und Wissen bewahrt haben. Ihre Unterscheidung zwischen "Pistiker" und "Gnostiker" darf nicht als eine Unterscheidung zwischen einfachen Gläubigen und einer auserwählten Gruppe erleuchteter Intellektueller missverstanden werden<sup>26</sup>. Statt dessen ist es eine Unterscheidung zwischen denen, deren Glaube mechanisch und äußerlich ist, und denen, die energisch danach streben, sich innerlich anzueignen, was sie glauben. «Klemens wie Origenes sehen den vollkommenen Christen als Gnostiker, der seinen Glauben in evangelischen Sinn innerlich "versteht". Dieses Verständnis ist kein Luxus für intellektuell Begabte, sondern entspricht einer im Glaubensakt objektiv liegenden Forderung»<sup>27</sup>. Klemens vergleicht die Untrennbarkeit von Glaube und Wissen mit der von Vater und Sohn in der Trinität: «Es gibt keine Gnosis ohne Pistis, wie keine Pistis ohne Gnosis, denn auch der Vater ist nicht ohne den Sohn»<sup>28</sup>.

Wir behaupten, dass die Theologie für Balthasar ihren "wissenschaftlichen" Charakter v. a. ihrer Grundlegung in einem Wissen zu verdanken hat, das sowohl aus dem Glauben kommt, als auch in gewisser Hinsicht Glaube ist. Wir betonen nochmals, dass dieses Wissen nicht ein direktes Sehen des göttlichen Wesens ist, sondern eine

---

<sup>25</sup> Es kann angenommen werden, dass Kierkegaard nicht den hegelianischen Begriff von Erkenntnis angenommen hat, sondern zum biblischen Begriff zurückgekehrt ist. Seine Verteidigung des christlichen Glaubens kann sehr unterschiedlich gesehen werden.

<sup>26</sup> *Herrlichkeit* I, 129.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Stromata* V, 1, 3; I, 326, 8f.; vgl. *Herrlichkeit* I, 130.



indirekte und anfanghafte Erkenntnis dieses Wesens ist. Der Glaube und das Wissen, von denen wir sprechen, beziehen sich eben nicht zuerst auf das Subjekt, sondern das Objekt. Es stimmt, dass es eine *gegenseitige* Unterwerfung von Subjekt und Objekt gibt, insofern Gott sich selbst dem Menschen offenbart und der Mensch sich der Offenbarung öffnet. Aber Gott ergreift die Initiative und bleibt der Mittelpunkt. Wir können sagen, fast ohne zu übertreiben, dass die Tatsache, dass der Mensch sich selbst in Gottes Selbstoffenbarung kennen lernt, ein bloßes Nebenprodukt dieser Offenbarung ist<sup>29</sup>. Weil Gott das Formalobjekt der Erkenntnis und des Glaubens ist, die die Wissenschaftlichkeit der Theologie begründen, folgt daraus, dass immer Gott selbst die Form und den Inhalt dessen, was erkannt und geglaubt wird, bestimmt. Der Theologe seinerseits muß die Proportionen seines eigenen Denkens den Proportionen seines Formalobjektes, wie sie von Gott bestimmt werden, anpassen<sup>30</sup>. Diese Fähigkeit des Theologen, oder jedes Gläubigen, sich so anzupassen, wird ebenfalls von Gott gewährt. Diese Fähigkeit, die eine *a priori* Einstellung des Subjektes zum Objekt wird, ist nichts anderes als das, was die Tradition *lumen fidei* nannte<sup>31</sup>.

#### 4. Theologie und Spiritualität

Wir wenden uns jetzt dem anderen Thema, das wir für unseren Vortrag angekündigt haben, zu, nämlich der Spiritualität. Balthasars Verständnis von Spiritualität wurde bereits in dem angedeutet, was wir soeben über Glaube und Wissen sagten, auch wenn wir nicht direkt darauf aufmerksam gemacht haben. Wie die meisten Theologen in der großen Hauptströmung der katholischen Tradition geht Balthasar davon aus, dass der Mensch von Natur aus für das Übernatürliche offen ist. Obwohl die Gna-

<sup>29</sup> In diesem Zusammenhang bemerkt Balthasar einige Unterschiede zwischen seiner Theologie und der von Rahner. Vgl. Balthasar's remarks at a symposium on his thought in the United States: *Current Trends in Catholic Theology and the Responsibility of the Christian*, in *International Catholic Review*. Communio 5 (1978) 78-81: «My main argument – not only against Rahner but against the entire transcendental school which already existed before him and spread alongside him – is this: It might be true that from the very beginning man was created to be disposed towards God's revelation, so that with God's grace even the sinner can accept all revelation. *Gratia supponit naturam*. But when God sends his own living Word to his creatures, he does so not to instruct them about the mysteries of the world, nor primarily to fulfill their deepest needs and yearnings. Rather he communicates and actively demonstrates such un-heard-of things that man feels not satisfied but awestruck by a love which he never could have hoped to experience. For who would have dared describe God as love, without having first received the revelation of the Trinity in the acceptance of the cross by the Son?» (The article only exists in English. There is no German translation).

<sup>30</sup> *Herrlichkeit* I, 158.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 164f.



dengabe des *lumen fidei* an den Menschen, das ihn mit den «Augen des Glaubens»<sup>32</sup> ausstattet, der menschlichen Natur keine Gewalt antut<sup>33</sup>, hängt ihr Erfolg von dem fortgesetzten Zusammenwirken des Menschen mit Gott ab, das ebenfalls nur mit Hilfe der Gnade geschehen kann. Wir haben bisher immer wieder von der vertrauensvollen Unterwerfung des Menschen unter Gott gesprochen, aber wir haben dieses Thema nicht weiterentwickelt. Diese vertrauensvolle Unterwerfung ist für Balthasar das Herz der Spiritualität. Dieses Verständnis von Spiritualität als wesenhaft theozentrisch, auf die Offenbarung ausgerichtet, wurde in der Theologie der Moderne zunehmend durch ein Konzept, das größtenteils anthropozentrisch und psychologisch war, ersetzt. Spiritualität beschäftigte sich immer mehr mit dem «Fortkommen des frommen gottseligen Ich» und immer weniger mit dem Nachdenken über die biblische Offenbarung<sup>34</sup>. Heute leiden wir immer noch an dieser einseitigen Konzeption von Spiritualität. Aber wie wir oben schon einmal sagten, wir wollen hier nicht die Geschichte dieses Problems untersuchen. Unser Fokus ist auf das gerichtet, was Balthasar als das richtige Verständnis von Spiritualität und ihres Verhältnisses zur Theologie als Wissenschaft begreift.

In seinem kleinen Buch *Einfaltungen* formuliert Balthasar grundlegende Definitionen von Theologie und Spiritualität. Während Theologie einfach als «Erkenntnis Gottes» definiert wird – und wir haben schon zu beschreiben versucht, was Balthasar in diesem Kontext unter «Erkenntnis» versteht –, wird Spiritualität als «anerkennende[s] Tun» definiert<sup>35</sup>. Damit Theologie weiterhin «strenge Wissenschaft» sein kann, muss sie organisch aus der persönlichen Unterwerfung des Theologen unter das göttliche Wort wachsen, weil Gott allein das göttliche Mysterium angemessen erhellen kann. «Gott wird nur durch Gott erkannt», sagt Karl Barth<sup>36</sup>. Das menschliche Wissen von Gott kann also nur dadurch gewonnen werden, dass er in die Teilhabe an dem Wissen, das Gott von sich hat, hineingenommen wird<sup>37</sup>. Aber das verlangt immer eine Antwort und Kooperation von Seiten des Menschen. Das göttliche Licht kann sich nur dann

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 168. Balthasar hat diesen Ausdruck sicher von Rousselot übernommen (*Les yeux de la foi*, in *Recherches de Science Religieuse* 1 [1910] 241-259, 444-475), der ihn wiederum von den Vätern übernommen hat.

<sup>33</sup> *Herrlichkeit* I, 157-158.

<sup>34</sup> *Einfaltungen*, 32-33. Es ist nicht gänzlich zu vereinen, dass Frömmigkeit, asketische Praktiken und Psychologie keine Bedeutung haben. Was wir aber bekräftigen wollen, ist, dass sie dazu beitragen, dass wir fähig werden, uns gegenüber dem göttlichen Wort zu öffnen.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 18-19.

<sup>36</sup> Vgl. *Kirchliche Dogmatik* II/1, *Die Leher von Gott*, Zollikon 1932-1970, § 27. Balthasar wiederholt gerne diesen Satz. Vgl., z.B. *Herrlichkeit* I, 173.

<sup>37</sup> *Herrlichkeit* I, 158.



in der theologischen Spekulation selbst erweisen und sie kontrollieren, «soweit der christliche Denker den Urakt des apriorischen Glaubens dauernd lebendig vollzieht: jene gehorsame Hingabe an das einstrahlende Licht, in der allein er glaubend, nicht schauend, an der Weisheit des offenbarenden Gottes teilbekommt»<sup>38</sup>.

Wir können nun eine Bemerkung erklären, die wir am Beginn dieses Vortrags gemacht haben. Wir sagten, dass das Subjekt selbst zur Begreifbarkeit des Glaubensobjektes beiträgt. Mit dieser Behauptung meinen wir nicht, dass das Subjekt selbst in einer kantischen oder postmodernen Weise dem Objekt seinen ganzen verstehbaren Inhalt aus seinen eigenen Tiefen heraus gewährt. Trotzdem ist das freie Zusammenwirken des Subjektes mit dem zuteil gewordenen Licht des Glaubens eine reale Bedingung für die Möglichkeit des Objektes, dem Subjekt in seiner ganzen Herrlichkeit zu erscheinen. Tatsächlich stellt das Objekt selbst diesen Anspruch an das Subjekt<sup>39</sup>. Außerdem kann die Hingabe des Subjekts an das Glaubensobjekt, wie Balthasar immer wieder betont, nicht eine ausschließlich intellektuelle sein, sondern ist eine Hingabe der ganzen Person<sup>40</sup>. Mit anderen Worten, es darf nicht nur eine «gedankliche Zustimmung» sein, selbst wenn es in manchen Fällen so anfängt, sondern eine «wirkliche Zustimmung», im Newmanschen Sinn dieser Begriffe<sup>41</sup>.

Contributi



## 5. Die Heilsökonomie des Heiligen Geistes

In Balthasars Sicht besteht das Wesen der Spiritualität in der Zuwendung zu und dem Sich-Öffnen für den dreieinen Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Die Erleuchtung der Tiefen Christi ist v. a. ein Werk des Heiligen Geistes: «Er wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird» (Joh 16,14). Wir können dieses riesige Thema hier nicht genügend behandeln. Es

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*; vgl. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 38, 41; *Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit*, in *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz* 3 (1946-1947) 6; *From the Theology of God to Theology in the Church*, in *International Catholic Review. Communio* 9 (1982) 213. Balthasar unterstreicht die ontologische Grundlage dieser Idee in *Theologik* I, Einsiedeln 1985. Hier soll das betont werden, was Balthasar «die subjektive Evidenz» der Offenbarung nennt. Eine umfassendere Behandlung müsste auch die «die objektive Evidenz» in Betracht ziehen (vgl. *Herrlichkeit* I, 413-657).

<sup>40</sup> *Herrlichkeit* I, 125, 158, 159-160, 235f.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 160. Vgl. J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1903, 36-73. Dieses Thema wurde in einem anderen Artikel des A. behandelt: *L'atto di Fede del Credente secondo J.H. Newman*, in *Civiltà Cattolica* 1 (1988) 550-563.





wäre schon eine unmögliche Aufgabe für diesen kurzen Vortrag, nur zusammenzufassen, was allein Balthasar zu diesem Thema zu sagen hat. Wir müssten nicht nur alle seine verstreuten Bemerkungen zur Rolle der Geistes in der Offenbarung und dem Glaubensakt zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenzufügen. Wir müssten auch eine Kurzfassung des gewaltigen letzten Bandes der *Theologik*, *Der Geist der Wahrheit* präsentieren<sup>42</sup>. Wir können hier nur einige Details zusammentragen, die wir für wichtig halten.

Jesus Christus ist Gottes endgültige Offenbarung. Als wahrer Gott und wahrer Mensch kann allein er das Göttliche getreu ins Menschliche übersetzen<sup>43</sup>. Aber ohne die Gabe des Heiligen Geistes bleibt Jesu Übersetzung ein Geheimnis, das nicht einmal die wissenschaftlichsten Instrumente der biblischen Exegese zu entziffern uns helfen können. Der Geist in uns stattet uns mit dem Licht des Glaubens aus, um Jesu Taten und Worte zu verstehen<sup>44</sup>. Er stempelt die Wahrheit des Sohnes in unsere Herzen<sup>45</sup>. «Deshalb wurde mit Recht gesagt: «Eine Christologie lässt sich nie ohne *indirekte Pneumatologie* entwickeln, entsprechend aber auch keine Pneumatologie außer als Eingang in die Christologie und gleichsam von ihr gemessen»»<sup>46</sup>. So kann der Geist nie von Christus getrennt noch ihm entgegengesetzt werden<sup>47</sup>. Weil es außerdem der Geist ist, «der den lebendig Glaubenden aus der Äußerlichkeit der Taufkatechese in das innere Verständnis der “Tiefen der Gottheit” einführt, in die “Weisheit Gottes im Mysterion” (1 Kor 2,7), ist eine solche Theologie nichts anderes als die Mysterien-Dimension der objektiven kirchlichen Dogmatik überhaupt...»<sup>48</sup>.

Weil nun der göttliche Geist, der den Gläubigen gegeben wird, sich nicht mit unserem menschlichen Geist vermischt, sondern seine Alterität und Souveränität bewahrt, haben wir Gottes Offenbarung nie als einen Besitz zu unserer Verfügung<sup>49</sup>. Der Christ muss ständig danach streben, sich dem Geist zuzuwenden und darauf zu hören, was

---

<sup>42</sup> Einsiedeln 1987.

<sup>43</sup> *Gott ist sein eigener Exeget*, in Internationale Katolische Zeitschrift. Communio 1 (1986) 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 11-13.

<sup>45</sup> *Spiritualität*, 228.

<sup>46</sup> *Theologik* III, 22.

<sup>47</sup> Es muss erwähnt werden, dass Balthasar, wie auch sein Freund Henri de Lubac, sich völlig gegen den unwillentlichen Versuch Joachim von Fiore stellen, die Kirche des Geistes von der Kirche Christi zu trennen. Vgl. z.B., *Gott ist sein eigener Exeget*, 13; *Theologik* II, Einsiedeln 1985, 188-191.

<sup>48</sup> *Spiritualität*, 228.

<sup>49</sup> *Skizzen zur Theologie III: Creator Spiritus*, «Geist, Liebe, Betrachtung», Einsiedeln 1967, 161.



er den Kirchen sagt (Apk 2,7). Dieses Streben und alles, was es dem Gläubigen abverlangt, ist es, was Balthasar unter "Spiritualität" versteht. Hier sehen wir wieder, warum Spiritualität keine Sache der Psychologie sein kann. Stattdessen geht es immer darum, unseren Geist dem göttlichen Geist zuzuwenden. In summa, sagt Balthasar, muß der Gläubige die Haltung annehmen, die in Marias *fiat* zum Ausdruck kommt<sup>50</sup>. Nach Balthasar ist die «marianische Spiritualität» nicht nur eine unter vielen legitimen «Spiritualitäten», die den Christen zur Verfügung stehen<sup>51</sup>. Maria ist «das Ur- und Vorbild aller Glaubensantwort, darum ist sie die Relativierung und Liquidation (Verflüssigung) aller Sonderheiten in die eine Spiritualität der Braut-Kirche... Das Besondere Spiritualität Marias ist, von ihr her, der grundsätzliche Versicht auf eine besondere Spiritualität, die etwas anderes wäre als die Überschattung des Allerhöchsten und die Einwohnung des göttlichen Wortes»<sup>52</sup>.

Diese Überlegungen zeigen, dass die aktive Entwicklung von Konzepten und Errichtung von Systemen zweitrangig sind für eine Theologie, die im Balthasarschen Sinn des Begriffs "wissenschaftlich" sein will. Primär ist eine marianische Offenheit für den Geist. Wenn die Arbeit des Theologen nicht vom Geist getragen wird, dann fehlt ihr eine wesentliche Voraussetzung für Wissenschaftlichkeit.



## 6. Theologie in der Kirche

Alles, was wir bisher gesagt haben, muss nun in einen kirchlichen Kontext gestellt werden. Dieser Kontext ist für Offenbarung und Glaube nicht nebensächlich und daher auch nicht für die Theologie. Von Anfang an war nicht das Individuum Gottes Partner in seiner Offenbarung und seinem Bund, sondern das Volk<sup>53</sup>. Abraham, Isaak, Jakob und Moses werden nicht als vereinzelte Individuen betrachtet, sondern als Führer und Vertreter des Volkes, das Gott auserwählt hat. Dieses Gemeinschaftssubjekt der Offenbarung setzt sich in der Kirche fort, die von den Aposteln gegründet wurde. Der einzelne Gläubige wird nur durch seine Teilnahme an der Kirche als Subjekt konstituiert<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> *Spiritualität*, 226f., 234f.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 234-235.

<sup>53</sup> *Einfaltungen*, 35.

<sup>54</sup> *Spiritualität*, 227.





Der Heilige Geist ist der Kirche nicht äußerlich. Im Gegenteil, genau in der Kirche konkretisiert sich das Wirken des Heiligen Geistes. Er schwebt nicht über ihrer historischen Realität, sondern belebt sie von innen. Innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft erfüllt der Geist seine Aufgabe als treuer Kommentator der Worte Jesu. Balthasar schreibt: «Die Auslegung des Geistes erfolgt innerhalb der von ihm aufgebauten und geschützten Strukturen: Kirche mit der ihr gehörenden Heiligen Schrift und Überlieferung, mit der sie kennzeichnenden Unterscheidung von „Hirt“ und „Herde“: Diese Elemente sind die Voraussetzung für ein immer neuen Tiefenblick der Heiligen, immer größerer Reinigung des genuine Christlichen von fremden Zutaten...»<sup>55</sup>. Obwohl der Geist sicher in einer sehr persönlichen Weise den einzelnen Theologen in seiner Arbeit anleitet, ist es wegen unserer Sündigkeit und der Begrenztheit unseres endlichen Wesens notwendig für uns, immer wieder die Richtung unseres Denkens unter Bezug auf die Heilige Schrift, die Tradition, Liturgie und das kirchliche Lehramt zu überprüfen. Der Geist ist den Mitgliedern der Kirche nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv gegenwärtig.

Dies könnte noch anders formuliert werden. Das Licht des Glaubens, das die reale Gegenwart des Geistes im Gläubigen ist, ist immer in Gefahr, von der mangelnden Kooperation des Einzelnen verdunkelt zu werden. Kein Gläubiger als Einzelner hat die Garantie, dass er nicht von der Wahrheit des Herrn abweichen wird. Dagegen hat die Kirche als Gemeinschaftssubjekt diese Garantie. Ihr wurde das Geschenk einer objektiven Heiligkeit gegeben, durch die das Licht Christi sie mit einer besonderen Reinheit durchleuchten kann. Deshalb muß der Theologe die Gemeinschaft mit der Kirche als notwendige Bedingung für die Wissenschaftlichkeit seiner Theologie betrachten. Die Freiheit, die er in seiner Forschung verlangt, muß deshalb als zweitrangig in Bezug auf diese Gemeinschaft gesehen werden. Andererseits kann der Theologe nicht jeder persönlichen Initiative im Bereich der Forschung oder seiner Beziehung zu Christus aufgeben. Die objektive Heiligkeit der Kirche ist kein Ersatz für eine solche persönliche Initiative. So autoritativ wie manche Texte der Tradition und des Lehramts auch sind, muß der Theologe über einen bloßen Kommentar dieser Texte hinausgehen. Das Risiko bei diesem Ansatz ist – wenn er in einer ausschließlichen Weise angewandt wird –, dass die Theologie aufhört, ein lebendiger Kontakt mit dem Wort zu sein und zu einer logischen, deduktiven (wir könnten sogar sagen, technologischen!) Übung degeneriert, für die kein Glaube notwendig ist<sup>56</sup>. Der Theologe muß sich, ohne die

---

<sup>55</sup> Gott ist sein eigener Exeget, 12.

<sup>56</sup> Vgl. Einfaltung, 32.



ehrwürdigen Texte der Tradition und des Lehramtes zu vernachlässigen, täglich durch demütiges Gebet in Gottes personales Wort vertiefen.

## 7. Schluss

Contributi

Wir haben am Anfang erwähnt, dass Balthasar nicht absolut darauf bestand, die Theologie als Wissenschaft zu verstehen. Mit Balthasar wären auch wir bereit, diese Beschreibung der Theologie aufzugeben, wenn sich zeigte, dass der Begriff "Wissenschaft" nicht von objektivistischen und rationalistischen Konzepten zu trennen wäre. Wesentlich ist, dass Theologie als wirkliche Erkenntnis verstanden wird und nicht als Ansammlung frommer Meinungen. Was wir in diesem Vortrag zeigen wollten, war, dass nach Balthasar diese Erkenntnis als intime Beziehung mit dem sich selbst offenbarenden Gott verstanden werden muss. Mit anderen Worten, sie muss innerhalb des Glaubens geschehen. Balthasar begreift Spiritualität als die Anstrengung, die der Mensch mit Hilfe der Gnade machen muss, um sich für Gottes Offenbarung zu öffnen. So verstanden, gibt es eine notwendige Verbindung zwischen Spiritualität und jeder Theologie, die sich als wirkliche Erkenntnis von Gottes Wort darstellen will. Spiritualität, wenn sie authentisch ist, fokussiert nicht auf den menschlichen Geist, sondern auf den göttlichen Geist, der dem Menschen die Fähigkeit gewährt, sich der Offenbarung in Jesus Christus zu öffnen und sie zu verstehen. Der Geist ist die Quelle sowohl des *lumen fidei* im Gläubigen, als auch der konkreten Strukturen der Kirche, die helfen, das *lumen fidei* objektiv auszurichten.

Wir hoffen, dass diese Überlegungen hilfreich dabei waren, die Beziehung zwischen Spiritualität und dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie in Balthasars Werk zu verstehen.