

Hans Urs von Balthasar-Stiftung – „Hans Urs von Balthasar AKTUELL“
Universität Luzern, Neues Unigebäude, CH-6006 Luzern, Froburgstr. 3, HS 07/E 404
Montag, 17. Oktober 2011, 20.00-21.00 Uhr

Prof. Dr. Hans Christian Schmidbaur

Balthasars Trinitätslehre – heilsgeschichtliche Theologie aus Theodramatik, oder nur schöne „Theogrammatik“?

Drei verschiedene Projekte zu einer Neubegründung heilsgeschichtlicher Trinitätstheologie und einer vernünftigen Rede über den Gott der Offenbarung in heutiger Zeit im Widerstreit

Es war bereits in den Fünfziger Jahren, als drei junge, talentierte Theologen – in Innsbruck der Jesuit Karl Rahner, in Freising an der dortigen theologischen Hochschule der junge Dogmatiker und Fundamentaltheologe Joseph Ratzinger, und in Basel Hans Urs von Balthasar – die immer mehr gegen die Insuffizienz der damals noch vorherrschenden und aufs rein Theoretische beschränkten neuscholastischen „Traktatentheologie“ aufbekehrten und auf verschiedenen Wegen auf Abhilfe sann.

Nach zwei schrecklichen Weltkriegen, die die europäischen Völker an den Rand des nahen Untergangs geführt hatten; gegenüber zwei widerstreitenden Weltanschauungen, die das einstmalige christliche Abendland in zwei Blöcke spalteten; und im Hinblick auf den Zeitgeist der „Moderne“, der im Denken der Menschen immer mehr und unaufhaltsam Gestalt annahm und Fragen aufwarf, auf die die traditionelle Theologie kaum noch Antworten geben konnte, schien es nicht nur höchste Zeit geworden zu sein, sich die Frage zu stellen: „*Auf welche Weise, zu welchem Zweck, und zu welchem Ende machen wir überhaupt Theologie?*“; sondern darüber hinaus auch noch einen neuen methodischen Ansatz zu entwerfen, der den Menschen der Gegenwart den Reichtum des christlichen Glaubens, seines Gottesbildes und seiner Botschaft erneut erschließen und wieder wirklich zugänglich machen könnte.

Zu den „drängenden Erfordernissen der Zeit“ gehörte somit nicht nur die längst überfällige Verlebendigung und Erneuerung eines schon seit langem erstarrten Modells theologischer Lehre und Forschung im Innern, sondern auch eine neue Vorgehens- und Umgangsweise mit der modernen Wissenschaft und den vielfältigen Weltanschauungen der Gegenwart draußen, welche das seit dem Pontifikat Pius' IX. immer mehr ins rein Defensive abgerutschte Erscheinungsbild der Kirche veränderte und sowohl Theologen, als auch kirchlichen Verkündern und normalen Gläubigen Argumente und Einsichten vermitteln würde, mit denen sie in einen konstruktiven Dialog mit der Welt von heute eintreten, und gegen die vielfältigen Infragestellungen des christlichen Glaubens bestehen konnten.

Egal ob es nun um dialektischen Materialismus, französischen Existentialismus, den darwinistischen Evolutionismus, oder das derzeit ebenso berüchtigte „freudianische Menschenbild“ ging – Christentum und Kirche würden nur dann weiter Einfluss auf das Denken der Menschen nehmen, oder wiedergewinnen können, wenn es zukünftig sowohl in Dogma, als auch in Lehre und Verkündigung gelänge, den Inhalt und die Bedeutung des Glaubens positiv und in seiner ganzen Bandbreite zu vermitteln, anstatt – wie bisher leider zu oft geschehen – die Lehren von Marx, Engels, Darwin, Freud, Sartre, oder vieler anderer nur zu verurteilen, mit „Anathemen“ zu belegen, oder nur als für „mit dem Glauben unvereinbar“ zu erklären.

Denn von einer richtigen Rede über Gott in Forschung, Lehre und Verkündigung hängt nicht nur das Gottesbild der Menschen ab – es ergeben sich aus ihr auch immer ein Menschen- und ein Weltbild, und eine Vorstellung von Hoffnung und von Heil, die wiederum im konkreten

Leben und Handeln fortwirken. – Bis hinauf zu den höchsten Geheimnissen des innergöttlichen Lebens sind ihre Inhalte nie nur bloße Spekulation und abstrakte Theorie, oder um ihrer selbst willen da – sie wurden vielmehr alle von Gott her um des Menschen willen offenbart, und haben somit immer auch eine anthropologische Dimension und eine ethische und spirituelle Relevanz, welche der Theologie aufzudecken und einsichtig zu machen aufgegeben sind. – Gerade „zu diesem Zweck und zu diesem Ende“ machen wir wissenschaftliche Theologie!

Kein anderer als Thomas von Aquin (1225-74) – obwohl er bis heute vielfach nicht so eingeschätzt wird - hatte darauf bereits zu Anfang seiner Gotteslehre in der „*Summa*“ aufmerksam gemacht: Die Trinität, so schreibt er dort, sei „*vor allem deshalb geoffenbart worden, damit wir richtig denken über das Heil des Menschengeschlechts, dass sich durch den menschengewordenen Sohn und die Gabe des Heiligen Geistes vollendet.*“¹

Kann daran gemessen ein verschulter Neothomismus, der die Gotteslehre zuerst in zwei separate Traktate „*De Deo uno*“ und „*De Deo trino*“ aufteilt, dann der der Maxime folgt: „*opera ad extra sunt una*“, und anschließend die Trinitätslehre gänzlich auf ein göttliches „Innenleben“ reduziert, dessen Natur, Vermögen und Eigenschaften man vorwiegend mit Hilfe metaphysischer Spekulation, einem philosophisch definierten Personbegriff, und den daraus sich ergebenden Deduktionen beschreibt, wirklich den Anspruch erheben, die Inhalte und Botschaft der historischen Selbstkundgabe Gottes in Wort, Zeichen und Tat ausreichend wiedergeben zu können, und auch den Reichtum der gesamten theologischen Tradition mitsamt ihrer biblisch-heilsgeschichtlichen Theologie und ihrem Bewusstsein von der anthropologischen und soteriologischen Relevanz der Lehre vom dreifaltigen Gott bewahrt zu haben?

Alle drei – Rahner, Ratzinger und Balthasar – stellten diese Frage und kamen zu dem bitteren Schluss, dass zumindest innerhalb der zu ihrer Zeit praktizierten und gelehrten Theologie der Trinitätslehre diese soteriologische und anthropologische Relevanz schon seit langem abhanden gekommen war, und dass die sog. „immanente Trinität“ in der Gotteslehre schon lange in die Rolle eines mehr oder minder isolierten „Sondertraktates“ geraten war, dessen Bezug zu den anderen Traktaten wie Schöpfungslehre, Christologie, Soteriologie und Gnadenlehre kaum mehr ersichtlich wurde.

Es war J. Ratzinger, der dieses Grunddilemma der abendländischen Gotteslehre und die Erfahrung ihres Ungenügens, welche er mit Rahner und Balthasar teilte, 1973 in einem seinem seither viel zitierten „*Bonmot*“ zusammengefasst hat. In „*Dogma und Verkündigung*“ schreibt er: Die „*Ausklammerung der Wir-Realität Gottes aus der christlichen Frömmigkeit ... war eine der folgenschwersten Entwicklungen der abendländischen Kirche, die sowohl den Kirchenbegriff grundlegend beeinflusst hat, wie auch das Verständnis der Person, die nun in das individualistisch verengte ‚Ich und Du‘ abgedrängt wurde, das in dieser Verengung letztlich doch gerade auch das Du verliert.* – *Es war in der Tat die Folge der Trinitätslehre Augustins, dass die Personen Gottes gänzlich ins Innere Gottes eingeschlossen wurden, Gott nach außen hin zum reinen Ich wurde und dass so die ganze Wir-Dimension ihren Ort in der Theologie verloren hat.*“²

Mit Hilfe einer thomistisch simplifizierten Deutung des thomasischen Lehrsatzes „*opera ad extra sunt una*“ war man in der Schultheologie ab Kardinal Kajetan, der die postreformatorischen Ausgaben der *Summa* überarbeiten und in Traktate mit neuen „Kapitelüberschriften“ aufteilen ließ, in der Tat dazu übergegangen, die Themen und Inhalte der „heilsökonomischen Traktate“ gänzlich ohne Rückgriff auf die Trinitätslehre abzuhandeln

¹ Thomas von Aquin, STh I q.32 a.1 ad 3.

² J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Theologie, in: ders., Dogma und Verkündigung, Erichewel-Verlag München 3/1977, S. 201-219, hier S. 219.

und sich in ihnen auf die Ergebnisse der sog. „allgemeine Gotteslehre“ zu beschränken: Da es sich hier um „*opera ad extra*“ handle, - so sagte man - die angeblich „*una*“ seien – d.h. direkt von der göttlichen Natur ausgehen ohne Rücksicht auf die „Dreiheit“ der Personen – könne man sich im Folgenden darauf beschränken, nur noch undifferenziert von einer „Menschwerdung Gottes“ zu reden, von allgemein „göttlichem Wirken“, und von „göttlichen“ Gaben, Gnaden und Wirkungen im Allgemeinen, und könne auch in den jeweiligen Traktaten die komplizierte Unterscheidung und Differenzierung zwischen Vater, Sohn und Geist getrost außer Acht lassen: Sie seien – so hieß es - im Letzten ja doch von allen drei göttlichen Personen gemeinsam bewirkt – lediglich auf eine „immanent-trinitarisch verschiedene Weise“, die jedoch „nach Außen hin“ gar keine Relevanz besitze.

Auch wenn man mit einer solchen Verallgemeinerung in einigen Fällen sowohl den guten Intentionen, als auch dem tatsächlichen Reflexionsniveau vieler traditioneller Autoren bis hinauf zur Barockscholastik und dem frühen 20. Jahrhundert unrecht tut, genügt doch schon ein erster Blick auf die rationalistische Theologie der Aufklärung, des Idealismus, oder die sog. „liberale Theologie“ des 19. Jahrhunderts, dass der Trinitätsglaube und das Bewusstsein für die sich aus ihr ergebenden spirituellen Reichtümer den betreffenden Theologen de facto fast völlig abhanden gekommen war. - Die Trinität war damit auch im Verständnis und im Sprechen über das göttliche Sein so gut wie „in Vergessenheit“ geraten: Auch wenn der Traktat „*De Deo trino*“ im Lehrbetrieb selbstverständlich weiter „doziert“ wurde – man begriff in ihm jedoch das göttliche Sein schon lange nicht mehr als lebendigen Akt und als eine „*communio personarum*“, die sich als Leben, Liebe und in einem gegenseitigen Austausch vollzieht, sondern beschrieb und definierte allein nach den Kategorien der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre, wie das göttliche Sein in sich sei, was in ihm geschieht, und was von ihm ausgehen oder bewirkt werden könne:

Er sei als absolutes Sein eine „*una essentia trium personarum*“ und ein in sich unveränderlicher „*actus purus*“, dem essentielle Attribute zugeschrieben werden können und in dem sich unveränderliche, innere „Hervorgänge“ vollziehen, die auch „nach außen hin“ veränderliche Wirkungen haben könnten. – Aus einem einst noch lebendigen Gottesbild war so ein mehr oder minder statisches System aus Strukturen und Zusammenhängen geworden, das mittels metaphysischer Spekulation auch das „transzendente Innenleben“ Gottes genauso bestimmen und festlegen zu können glaubte wie die Strukturen der kategorialen Außenwelt.

Schon früh waren Rahner, Ratzinger und Balthasar, die während ihrer Ausbildung alle drei mit diesen Modellen einer zweigestuften Gotteslehre von – wie Rahner später sagen würde - „metaphysischem Ein-Gott-Traktat“ und „heilsökonomisch abgetrenntem, immanentistischen Trinitätstraktat“³ konfrontiert wurden, die schwerwiegenden Folgen eines derart verkürzten „Schulthomismus“ bewusst geworden:

Wie sollte, und wie könnte man aber ein lebendiges Verständnis vom Absoluten, die „Wir-Dimension“ Gottes, und mit ihr auch den soteriologischen und anthropologischen Reichtum der Trinitätslehre zurückgewinnen? – An diesem Punkt gingen die Ideen und Sichtweisen besonders Ratzingers und Rahners bereits signifikant auseinander: Ratzinger wandte sich bald den vielversprechenden Ideen des sog. „dialogischen Personalismus“ zu, die ab der Jahrhundertwende zuerst von den jüdischen Philosophen Friedrich Ebner, Martin Buber und Fritz Rosenzweig entwickelt worden waren, und die zu einer Überwindung des autonomen Subjektsdenkens der Aufklärung aufriefen.

Ihnen, die bereits einen dynamisch-dialogischen Geistbegriff und ein relationales Personverständnis im Hinblick auf den Menschen hervorgebracht hatten („Das Ich wird am Du“), entnahm er entscheidende Impulse und brachte deren Einsichten in einigen bald

³ K. Rahner, Schriften zur Theologie Bd. IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 5/1967, S. 103-133.

Aufsehen erregenden Artikeln zur Erneuerung des Personbegriffs in der Trinitätslehre und in die christliche Anthropologie ein. Damit gelang nicht nur eine Wiederentdeckung verlorener Reichtümer der patristischen und mittelalterlichen Tradition, sondern auch eine Neubelebung der trinitarischen Anthropologie Augustins und neue Ansätze für einen konstruktiven Dialog mit der Psychologie, Soziologie und Pädagogik der Moderne.

Wie im Folgenden nun darzustellen ist, wählte K. Rahner in der Frage nach einer möglichen Wiederbelebung der Trinitätslehre an dieser entscheidenden Stelle den genau umgekehrten Weg: Bei ihm kommt es nicht zu einer Hinkehr zum dialogisch-relationalen Denken, sondern zur Übertragung des modernen autonomen Subjektbegriffs auf die christliche Gotteslehre.

K. Rahner kritisiert die „Trinitätsvergessenheit“, von der die rezente Theologie faktisch befallen sei, und die in einer spekulativ abgehobenen und methodisch komplett isolierten Trinitätstheologie zum Ausdruck komme, in seinen *Schriften zur Theologie* karikierend als eine „splendid isolation“⁴, die um des Glaubens und der Menschen willen unbedingt aufzuheben sei, und die er mittels seines spekulativen Neuansatzes in der heilsgeschichtlichen Dogmatik *Mysterium Salutis* zu überwinden versuchte.⁵

Unterzieht man jedoch die Methodik und die konkrete Umsetzung seines Modells in *Mysterium Salutis* einer systematischen Analyse, wird sofort sichtbar, dass Rahners Projekt in Wahrheit gar nicht auf eine Rückgewinnung der spirituell-soteriologischen Aspekte des christlichen Gottesbildes abzielt, sondern vielmehr auf eine rein spekulativ-wissenschaftliche Neubegründung der Trinitätstheologie, die dem Anspruch einer „vernünftigen Rede über Gott in der akademischen Welt von heute“ genüge tun, und vor allem den Vorgaben und Prämissen der Transzendentalphilosophie entsprechen sollte.

In *Mysterium Salutis*⁶ ruft Rahner deshalb auch dezidiert dazu auf, die gesamte „klassisch-scholastische“ Terminologie, welche das Absolute noch mit den Kategorien von Wesen, Substanz, Akzidens, Subsistenz, Person und Relationen beschreibt, endgültig hinter sich zu lassen und fortan – wie es z.B. auch schon vorher K. Barth und die Theologen des Idealismus vorgeschlagen hatten – Gott ab jetzt „neuzeitlich“ als „absoluten Geist“ und als ein „geistiges Subjekt“ zu begreifen, das in sich nur noch drei „distinkte Subsistenzweisen“ anstatt von Personen besitzt, und das sich deshalb gegenüber Welt und Mensch in seiner Selbstoffenbarung immer nur als das Offenbare könne, was es auch in sich ist.

Rahner hat die zentrale Grundeinsicht, die aus dieser seiner Neubegründung der Trinitätslehre in *Mysterium Salutis* resultiert, in einer Formel zum Ausdruck gebracht, die fortan Geschichte machen sollte: „*Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt*“⁷. – Gerade weil dieser Satz bis heute von vielen immer wieder begeistert rezipiert und als flammender Appell zur Wiederbelebung einer genuin heilsgeschichtlichen Theologie, zur „Überwindung des scholastischen Substanzdenkens“, oder zur Wiederentdeckung der soteriologischen Relevanz der Trinitätslehre gedeutet wird, muss immer wieder darauf verwiesen werden, dass Rahner diese Formel keineswegs nur mit der an sich einfachen Einsicht begründet, dass wir von einer „immanenten“ Trinität überhaupt nur wissen und sinnvoll reden können, wenn es auch eine „ökonomische“ Trinität gab, und wenn wir dieses Phänomen auch als reale Selbstoffenbarung Gottes annehmen, anstatt sie modalistisch zu deuten und damit zu relativieren.

⁴ Vgl. K. Rahner, Bemerkungen zum Dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘, in: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 5/1967, S. 103-133, hier S. 108f.

⁵ Vgl. K. Rahner, Der dreifaltige Gott als Urgrund der Heilsgeschichte, in *MySal* II, S. 317-401, hier 319f.

⁶ Ebd. S. 317-397.

⁷ Ebd. S. 328; *Schriften* IV, S. 115.

Blickt man jedoch auf den Gesamtkontext und vor allem auf die Begründung, die Rahner im Text für das bis heute umstrittene „und umgekehrt“ anführt, wird sofort deutlich, dass es keineswegs biblische oder heilsgeschichtliche Gründe sind, die Rahner zu dieser Formel gebracht haben, sondern vielmehr das Subjektsdenken der Transzendentalphilosophie als übergeordneter Prämisse für das Gottesverständnis, das er ohne Wenn und Aber übernimmt: Die biblisch berichtete Heilsgeschichte und alle ihre Aussagen müssten demnach als drei verschiedene „Erscheinungs-, oder Subsistenzweisen“ der historischen „Selbstoffenbarung“ eines „absoluten Subjekts“ gedeutet werden.

Da es aber unter dieser Voraussetzung – so Rahner weiter - drei „selbständige Bewusstseins- und Aktzentren“ in Gott gar nicht geben könne⁸, sei auch von einer weiteren Beibehaltung des Personbegriffs in der spekulativen Trinitätslehre abzuraten, da sie leider ebendies suggeriere: Da zudem durch dasselbe Subjektsdenken, das uns sowohl Gott, als auch den Menschen als „autonome Subjekte“ begreifen lässt, auch der Personbegriff vollkommen „individualistisch“ geworden sei, würde seine weitere Beibehaltung in der Trinitätslehre heute zwangsläufig zu einem spekulativen Tritheismus führen.⁹ – Der Personbegriff sei deshalb in der Gotteslehre zu eliminieren und durch die Formel „distinkte Subsistenzweise“ zu ersetzen. – Nur auf diesem Wege könnte heute noch die Einheit und Einzigkeit des göttlichen Subjekts als zwingende Voraussetzung für einen heute noch begründbaren, spirituellen Monotheismus aufrecht erhalten werden.

Nimmt man diesen Ansatz ernst und führt eine Analyse des von Rahner präsentierten Modells zu ihren letzten Konsequenzen, die Rahner selbst nicht immer nennt, dann muss man leider zu dem Schluss kommen, dass nach Rahner die immanente Trinität aus einem absoluten Subjekt mit drei „Seinsweisen“ besteht, die selber gar keine eigenständigen „Bewusstseine“ mehr sein können, weil sie zusammen nur ein „einziges reales Bewusstsein“ haben; und dass es in der ökonomischen Trinität – wenn man zumindest dort den Personbegriff noch weiter anzuwenden bereit ist – ein absolutes Subjekt gibt, das gar keine Person; und drei Personen, die gar keine Subjekte mehr sind. – Zitate, die in seinem 80-seitigen Text direkt oder indirekt zu diesem, oder ähnlichen aporetischen Schlüssen führen müssen, gibt es bei Rahner zuhauf und sie wurden auch schon von vielen Kritikern explizit nachgewiesen.¹⁰

Es muss nicht eigens gesagt werden, dass Rahner mit diesem seinem 1967 präsentierten Neuentwurf von Trinitätslehre, in dem er sich u.a. sogar explizit auf Thomas von Aquin zur Rechtfertigung seiner eigenen Position beruft¹¹, nicht nur eine heftige Diskussion ausgelöst hat, die – wie das 2003 erschienene Großwerk zu spekulativer Trinitätstheologie von Thomas Schärfl aufweist¹² – bis zum heutigen Tage kontrovers andauert – er hat auch eine Grundsatzdebatte darüber hervorgerufen, wie weit spekulative Theologie in ihrer Erforschung und Erklärung eines unergründlichen Mysteriums überhaupt legitimerweise vordringen darf, und ob es überhaupt dem besondern Gegenstand ihrer Forschung – Gott! – angemessen sei, und im Bereich der Wissenschaft als legitim betrachtet werden könne, die historisch-biblischen Befunde seiner göttlichen Selbstoffenbarung und dessen Inhalte so weit in das „Korsett“ eines übergeordneten philosophischen „Deutungsmusters“ zu pressen, wie es Rahner im Falle seiner mehr oder minder bedingungs- und kritiklosen Übernahme des

⁸ MySal II, S. 387.

⁹ Vgl. ebd. S. 342.

¹⁰ Vgl. H. Chr. Schmidbaur, Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin (MThSt Bd. 52), EOS-Verlag St.Otilien 1995, S. 537-544; Th. Schärfl, Theogrammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Ratio fidei 18), Pustet-Verlag Regensburg 2003, S. 26f.

¹¹ MySal II, S. 390 u.ö..

¹² Th. Schärfl, Theogrammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Ratio fidei 18), Pustet-Verlag Regensburg 2003, S. 27.

autonomen Subjektsbegriffs und des neuzeitlichen „Subjektsdenkens“ als neuem und universalem Deutungsparadigma sowohl für Gott, als auch für den Menschen getan hat.

Auch wenn der Titel des Gesamtwerks „*Mysterium salutis*“ und die Überschrift des von Rahner selbst verfassten Kapitels „*Der dreifaltige Gott als Urgrund der Heilsgeschichte*“ eigentlich auf das Gegenteil verweisen, hat der Autor mit seiner Transzendentaltheologie in Wahrheit doch nie die Absicht verfolgt, eine neue Methodik zu entwickeln, deren Gottes- und Menschenbild ab jetzt genuin biblisch, oder heilsgeschichtlich inspiriert sein würde – vielmehr hat er die einst von Descartes entworfene und dann von der Aufklärung, der Transzendentalphilosophie und dem Idealismus weiterentwickelte Idee eines autonomen Subjekts und eines *Cogito ergo sum* zunächst auf den Menschen, dann auf seine Gottesidee, und anschließend auch auf die Schriftauslegung übertragen. Erst in seinem 1976 vorgestellten „*Grundkurs des Glaubens*“ setzte Rahner dieses Grundmodell transzendentaler Aszendenztheologie bis zur letzten Konsequenz um.¹³

In ihm findet sich auch ein Zitat, das die wahre Grundoption Rahners für eine Theologie von morgen, seinen Umgang mit der Hl. Schrift, sowie seine Interpretation von Heilsgeschichte klar zum Ausdruck bringt, und mit dem vollkommen offensichtlich wird, dass sich sein Modell in Wahrheit nicht nur fundamental von dem der beiden anderen – Ratzinger und Balthasar – unterscheidet, sondern sogar diametral entgegengesetzt ist:

„Aber die Religion - so, wie wir sie kennen, - als Religion des Gebetes um Gottes Eingreifen, als Religion des Wunders, als Religion einer von anderer Geschichte abgehobenen Heilsgeschichte, als Religion, in der es im Unterschied zu anderen bestimmte Subjekte göttlicher Vollmacht geben soll, als Religion eines inspirierten Buches, das von Gott kommt. ... - eine solche Religion gibt doch innerhalb unserer Erfahrung gegebene Phänomene als bestimmte Objektivationen und Manifestationen Gottes an, so dass Gott gleichsam auf diese Weise innerhalb unserer kategorialen Erfahrungswelt an ganz bestimmten Punkten im Unterschied zu anderen erscheint. Eine solche Religion scheint mit unserem transzendentalen Ansatz, auf den wir auf der anderen Seite nicht verzichten können (!), wollen wir überhaupt heute noch von Gott reden (!), von vorneherein unvereinbar.“¹⁴

Es sind gerade dieser Schritt und die Folgen, die sich aus dieser Grundoption einer methodischen Überordnung der wissenschaftlichen Ratio und ihrer Prinzipien über das Mysterium der Transzendenz und den historischen Phänomenen und Zeugnissen seiner Selbsterschließung *als Mysterium* unausweichlich ergeben, welche Ratzinger - und viel mehr noch Balthasar - in ihren Modellen der Neubegründung einer Theologie von morgen niemals mitvollziehen wollten.

Sie stellen vielmehr die Frage: Ist es nicht dem Gegenstand der Forschung viel angemessener und auch der Glaubwürdigkeit der Theologie in den Augen der Menschen viel dienlicher, wenn gerade der Theologe die Selbstoffenbarung Gottes weiter als ein Mysterium begreift, das in seiner Größe und Erhabenheit jedem direkten Zugriff für immer entzogen bleibt, und das man die Zeichen, in denen es zu uns kommt und in denen es sich immer nur teilweise „entbirgt“, immer erst einmal stehen lassen, und in ihrer Fülle unberührt auf sich wirken lassen muss, anstatt sich ihrer sofort „intellektuell bemächtigen“ zu wollen?

Gerade weil der Mensch neben der reinen Ratio auch noch andere Vermögen der Wahrnehmung besitzt und neben einem letztlich nur spröden und abstrakten *esprit de géométrie* – wie B. Pascal sagte - auch noch einen viel weiter angelegten *esprit de finesse* in

¹³ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Verlag Herder Freiburg-Basel-Wien 1984.

¹⁴ Ebd. S. 89.

sich trägt, der sich auf das Gute, das Schöne und das Ästhetische im Phänomen bezieht, der seine „eigene Wahrheit des Herzens“ besitzt und dessen Wirklichkeitsbezug noch viele andere Dimensionen besitzt, die purer Spekulation und rationaler Theorie von Natur aus entzogen sind, sollte gerade Theologie eher darauf bedacht sein, sich in ihrer Rede über Gott auch dieser Vermögen zu bedienen und beim Hörer die Wahrnehmung und den Feinsinn dafür zu schärfen, anstatt sich primär um ihr eigenes, vorbehaltloses „Ankommen in der Moderne“, oder um die Akzeptanz ihrer Theorien in der stets skeptisch bleibenden Intellektualwelt zu sorgen.

Balthasar, der vor seinem Wechsel in die Theologie Germanistik, Literatur- und Theaterwissenschaft studiert hatte, war sich wohl mehr als alle anderen der in diesem Bereich noch weithin unentdeckt liegenden Chancen und Möglichkeiten für eine reichere Theologie der Zukunft bewusst und wies immer wieder darauf hin, dass die Theologie in der Zukunft umso irrelevanter und abgelehnter werden würde, je weniger sie sich in der Vermittlung ihres Gottesbildes und ihrer Botschaften auch dieser Ebenen bedient: Wenn über das Unsagbare und Unfassbare Aussagen gemacht werden sollen, die „einleuchten“, dann gelingt das gerade nicht dadurch, dass man es „auf den Begriff bringt“, sondern nur, wenn man sich in seiner Beschreibung auch der Mittel der Kunst, der Musik, der Dichtung und allgemein des Ästhetischen bedient. - Nur so erwacht und entsteht auch im Hörer eine ebenso „symphonische“ Vorstellung und „Ahnung“ von jenem Unfassbaren, das man als solches gar nicht in Worte fassen kann, das aber dennoch im Hörer zu einer nachvollziehbaren „Anschauung“ gelangt.

Nur dann, wenn Verkündigung diese Weite besitzt und nicht vom übermächtigen „Systemdenken“ einfangen lässt – so Balthasar in Bezug auf Joseph Maréchal – behält sie auch ihren „übernatürlichen Strahl“ der „Licht in das Bewusstsein“ bringt und jene Sinne im Menschen anspricht, die auch im natürlichen Bereich auf das Übernatürliche ausgerichtet sind. Da dieser „Geist für das Höhere“ sowohl zu den Vermögen der Seele gehört, als auch aus der Hl. Schrift, der Literatur, der Poesie und der Kunst in vielen verschiedenen Schattierungen entgegenatmet, und darüber hinaus auch noch allen Menschen über die Grenzen von Vernunft, oder Unterschiede in der Sprache hinaus gemein ist, hätte die Theologie primär auf ihn als Ort und als Adressaten zu setzen und müsse wieder Wege finden, alle Sinne des Menschen anzusprechen und in ihrer Verkündigung auf eine „symphonische Vermittlung“ der „höheren Wahrheit Gottes“ zu bauen, die dann im Hörer, der einen ähnlichen Geist als Empfänger hat, wieder zu einer höheren Einheit der Anschauung zusammengefügt wird.¹⁵

Der große Basler Denker nannte diese Haltung „kniende Theologie“ – ein Denken und ein Vorgehen also, das sich stets der „Sonderstellung seines Gegenstandes bewusst ist und deshalb begreift, dass bloßer Intellekt und reine Ratio im Gegenüber zu IHM nie das Erste und das Letzte sein dürfen: Will Theologie wahre Theologie sein, dann können richtiges Denken und angemessenes Reden über Gott ebenso nur aus der Anbetung des Erhabenen und seiner Erscheinung entspringen - so wie sie am Ende auch wieder in einer alles Denken und Erkennen übersteigenden Gottesschau münden werden.¹⁶

Die andere Theologie nennt Balthasar hingegen „sitzende Theologie“: jene Haltung bloßer „Gescheitheit“, die sich primär um die eigene Wissenschaftlichkeit sorgt und stets um ihr Anerkanntsein in der allgemeinen Wissenschaftswelt buhlt, die aber dabei den „Sonderstatus“ ihres Gegenstandes immer mehr außer Acht zu lassen beginnt und glaubt, sich seiner mit allen

¹⁵ Vgl. S. Cichon-Brandmaier, Ökonomische und immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Verlag Pustet Regensburg 2008, S. 165-170.

¹⁶ Vgl. A. Strukelj, Kniende Theologie, EOS-Verlag St. Ottilien 2004.

Mitteln „bemächtigen“ zu können, um dessen Geheimnisse mit der Kraft der eigenen Vernunft so weit wie möglich zu „entschlüsseln“.

Es war vor allem jene Einsicht, aus der heraus sich Balthasar immer wieder gegen Rahner und sein Modell einer Neubegründung von Theologie und Trinitätslehre in der Neuzeit gewandt hat: Durch eine illegitime Unterordnung des übersteigenden Mysteriums heilsgeschichtlicher Selbstoffenbarung unter philosophische Kategorien als Preis für die Anerkennung in der modernen Wissenschaftswelt sei sie eine „sitzende Theologie“ geworden, die vom authentischen Mysterium Gottes und seiner Selbstkundgabe am Ende mehr preisgibt, als sie verkündet.

Gegen das Modell von Rahner, das in Wahrheit gar nicht heilsgeschichtlich ansetzt, sondern mit einer Reflexion über das „vernünftige Reden von Gott in der modernen Wissenschaftswelt“ seinen Anfang nimmt und danach alles darauf abstimmt, stellte Balthasar deshalb ein „Gegenmodell“, das nicht nur hinsichtlich seines gewaltigen Umfangs mit Rahner konkurrieren kann, sondern auch hinsichtlich seines Gesamtaufbaus eine wirkliche Antithese darstellt: Seinem Grundprinzip „kniender Theologie“ folgend, setzt Balthasar mit der „Theoästhetik“ an, die das Phänomen eines historischen Sich-Zeigens und Sich-Erschließens Gottes erst einmal unberührt stehen lässt und mit allen Sinnen wahrzunehmen versucht; lässt darauf eine „Theodramatik“ folgen, die in Augenschein nimmt, wie und was Gott in Geschichte bewirkt; und leitet erst daraus eine „Theologik“ ab, die darüber reflektiert, welches theoretische Wissen von Gott sich aus dem Vorherigen ergibt und wie es im Hinblick auf das Übersteigende korrekt zu formulieren und stimmig zu definieren sein könne.

In seiner Theologie der „Herrlichkeit“ als dem Letztband der großen Quadriga wird beschrieben, wie sich einst eschatologisch das, was wir „jetzt nur im Stückwerk erkennen“ zu einer Größe und Glorie entfalten wird, die erneut und noch viel mehr als in der irdischen Theodramatik alles Erkennen und Begreifen übersteigt. – Nur so bleibe Theologie „Theologie vom Geheimnis als Geheimnis“ und damit wahre Theologie.

Man darf jedoch diese große balthasarianische „Quadriga“ nicht nur chronologisch deuten, wenn man ihr wahres Konzept begreifen will: Es geht in ihr nicht darum, wie der Mensch vom einfachen Schauen (Theo-Ästhetik) über ein Sich-Einbeziehen und „Mitspielen“ (Theo-Dramatik) am Ende zu immer mehr theologisch-abstrakter Erkenntnis über das Göttliche (Theo-Logik) gelangt, sodass man, wenn man einmal die „Theo-Logik“ erreicht hat, die anderen, vorherigen gar nicht mehr bräuchte, oder als „Vorstadien“ bereits überwunden hätte!

Balthasar geht es vielmehr um das gerade Gegenteil - das bleibende Neben- und Miteinander von allen dreien in der Theologie, welches alle Sinne, Möglichkeiten der Wahrnehmung und alle Dimensionen der menschlichen Existenz als Quellen der Gotteserkenntnis weiter umfasst, gegenwärtig hält und einbezieht: Nur so wird nämlich der Mensch auch „mit allen Sinnen“ glauben können und leben lernen, und sich am Ende auch als Ganzer in einer „Gloria“ vollenden dürfen, die keine „Logik“ mehr braucht, weil sie bereits volle „Anschauung“ geworden ist.

Balthasars Theologie als „kniende Theologie“ ist somit in erster Linie ein Bekenntnis zur bleibend größeren Wahrheit Gottes im Gegenüber zur kleineren „Wahrheit der Welt“ – in allen Bereichen und besonders in der wissenschaftlichen Theologie: Sie bewegt sich deshalb stets im Urmysterium der Differenz von absoluter und endlicher Freiheit, und im staunenden Anbeten einer unendlichen Liebe, die sich grundlos und aus freier Liebe zur Weltschöpfung und Erlösung entschlossen hat.

Obwohl die Theologien Karl Rahners und J. Ratzingers, und ihre Modelle von einer erneuerten Trinitätstheologie eigentlich nicht Gegenstand dieses heutigen Vortrages sein sollten, so war es dennoch nützlich, auf sie zu verweisen, weil sich nur in einem Vergleich der

umgesetzten Modelle die entscheidenden Unterschiede aufzeigen lassen, welche Rahners, Ratzingers und Balthasars Verständnis von Sinn und Aufgabe der Theologie am Ende fundamental voneinander trennen: Ebenso schnell, wie sie einst wie ein junges „Dreigestirn“ mit denselben ursprünglichen Intuitionen und mit demselben Gefühl von Ungenügen gegenüber der traditionellen Theologie zusammen am Theologenhimmel aufgestiegen waren, drifteten sie nämlich auch in der konkreten Umsetzung und in den tatsächlichen Konsequenzen immer weiter auseinander.