

## „Wahrnehmung göttlichen Erscheinens“?

Rückfragen an Hans Urs von Balthasars theologische Ästhetik\*

*Abstract:* Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics has been studied mainly historically. Although highly acclaimed and widely estimated, its impact on discussions in the field of Systematics has been relatively small. Given the actual potential of Balthasar's approach it has to be asked why this be. In this article some obstacles, which hinder his theological aesthetics gaining more influence, are pointed out. In view of this, a way of how to proceed further on is proposed: to strictly historicize Balthasar's theological aesthetics in order to propel its impact on discussions to come.

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) hat ein imposantes Werk hinterlassen. In dessen Zentrum steht die sogenannte Trilogie, die die jeweils mehrbändigen Werke ‚Herrlichkeit‘, ‚Theodramatik‘ und ‚Theologik‘ umfasst. Hinzu kommen noch einige flankierende Aufsatzbände, die ‚Skizzen zur Theologie‘. Kurz vor seinem Tod hat Balthasar mit dem ‚Epilog‘ noch eine prägnante Zusammenfassung seiner Trilogie vorlegen können.<sup>1</sup>

Über lange Zeit hatte der theologische Betrieb nur beiläufig vom nahezu unablässig anschwellenden Œuvre Balthasars Notiz genommen. Inzwischen ist die Sekundärliteratur kaum mehr zu überblicken, und nahezu kein Aspekt scheint nicht wenigstens einmal beleuchtet worden zu sein. Unzählige Artikel, Monographien und Dissertationen sind erschienen, sowohl im deutschen Sprachraum als auch anderswo, verfasst von Autoren unterschiedlichster Konfession.<sup>2</sup> So erfreulich dies einerseits sein mag, so muss andererseits doch festgestellt werden, dass zwischen der historischen Erschließung, wie sie bisher dominiert, und der systematischen Applikation von Balthasars Werk ein

---

\* Vorliegender Artikel basiert auf einem Manuskript, das im Juli 2010 eigentlich im Rahmen einer Tagung über Balthasars theologische Ästhetik vorgetragen werden sollte. Leider wurde die Tagung abgesagt, weswegen der grundlegend überarbeitete Text nun hier präsentiert wird. Für wichtige Hinweise danke ich Prof. DDr. Jörg Ernesti (Brixen), Prof. Dr. Leonhard Hell (Mainz) und Dr. Thomas Möllenbeck (Paderborn). Hilfreich war auch der Austausch mit Dr. Mark McInroy (Cambridge), dessen Dissertation zu Balthasars Ästhetik wohl im Laufe des Jahres 2011 erscheinen soll.

<sup>1</sup> Zur Anlage der Trilogie siehe Hans Urs von BALTHASAR, Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in: lkaZ 18 (1989) 289–293.

<sup>2</sup> Vgl. Stefan HARTMANN, Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum, in: FKTh 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.

erhebliches Ungleichgewicht besteht. Peter Henrici, ein guter Kenner der Forschung, formuliert das so:

„Viel Kärnerarbeit ist für Balthasar schon geleistet worden, gute Kärnerarbeit, aber eben Kärnerarbeit, Auslegung des von Balthasar Gedachten und Geschriebenen, um es den Menschen und den Theologen unserer Zeit nahe zu bringen. Neben dieser umfangreichen und qualitativ hochstehenden Auslegungsarbeit – nicht zuletzt in den zahlreichen Balthasar-Dissertationen – sieht man jedoch kaum Ansätze zu einem kreativen Weiterdenken und Weiterführen des von Balthasar Gedachten und Angestoßenen.“<sup>3</sup>

Dieser Befund ist nicht nur ernüchternd, sondern geradezu beunruhigend; zumindest für diejenigen, die sich Balthasar verpflichtet wissen und sich von seinem Denken Anstöße für eine Erneuerung der Theologie, mittelbar vielleicht sogar für eine Erneuerung der Kirche erhoffen. So wichtig und unerlässlich Philologie und Auslegung auch sein mögen, so wenig kann sich die Beschäftigung mit dem Werk Balthasars in ihnen erschöpfen – nicht historische Monumentalisierung ist gefragt, sondern ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Urteilsbildung.

Wie Balthasars Werk insgesamt, so wird auch seine theologische Ästhetik, ‚Herrlichkeit‘ überschrieben, gegenwärtig eher historisch erschlossen als systematisch appliziert. Das soll zunächst gezeigt werden (1. Abschnitt), um sodann mögliche Gründe dafür zu benennen (2. Abschnitt). Abschließend wird ein Vorschlag gemacht, wie man weiter verfahren könnte (3. Abschnitt).

## 1. Problemanzeige: Monumentalisierung statt Applikation

Was Peter Henrici für Balthasars Werk allgemein formuliert hat, gilt im Speziellen für seine theologische Ästhetik. Ihr widmen sich zwar mehrere Sammelbände, zudem sind viele Artikel und Monographien geschrieben worden, nicht zu vergessen die zahlreichen Dissertationen.<sup>4</sup> Man wird dennoch kaum

---

<sup>3</sup> Peter HENRICI, Die Trilogie Hans Urs von Balthasars als Anregung für die katholische Theologie, in: Walter KASPER (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Mainz 2006 (FS Karl Lehmann), 339–349, 339. Ein wenig optimistischer, wenn auch nur mit Blick auf den englischsprachigen Raum, äußert sich übrigens Dutton KEARNEY, Von Balthasar as Transmodernist: Recent Works on Theological Aesthetics, in: Religion and the Arts 14 (2010) 332–340, 332 f.: „Von Balthasar’s work has now moved into its second stage of reception – the first stage being its translation followed by introductory summaries – and more and more scholars seek to apply his theoretical framework to the actual task of doing theology, philosophy, or aesthetics. Although the third stage – criticism and correctives – is most probably several decades away, there are some anticipatory forays being developed.“

<sup>4</sup> Einen Überblick bietet 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, 356 f., 362 f. Seither sind weitere Studien

behaupten können, dass Balthasars Werk einen nachhaltigen Einfluss auf den Diskurs des Faches hätte. Derzeit ist wohl ein Interesse an einer ästhetischen Theologie erkennbar, also an einem narrativ-metaphorischen Zugang zu Glaubensaussagen.<sup>5</sup> Zurückhaltung herrscht hingegen gegenüber einer theologischen Ästhetik, verstanden als Interpretation ästhetischer Gegenstände von einem explizit theologischen Standpunkt aus. Trotz des vielbeschworenen *iconic turn* scheint eine Schau der Gestalt, wie Balthasar sie entwarf, auf nur wenig Interesse zu stoßen.

Um das zu belegen, mögen einige wenige Hinweise genügen. Hingewiesen sei zunächst auf Alex Stocks Projekt einer poetischen Dogmatik.<sup>6</sup> Der emeritierte Kölner Systematiker zieht in insgesamt sieben Bänden Werke der Kunst, Zeugnisse der Frömmigkeit, liturgische und literarische Texte heran, um die Christologie und die Gotteslehre zu rekonstruieren. Zentrale Bedeutung erhält dabei der Begriff der Gestalt. Die schon in sich kunstvolle Anordnung des Materials zielt auf die Schaffung eines Erfahrungsraumes, in welchem die Offenbarung aufzuscheinen vermag.<sup>7</sup> Wie Stock selbst über die ‚*Poetische Dogmatik*‘ schreibt, ist sie systematisch systemlos:

---

erschieden, beispielsweise die 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.

<sup>5</sup> Folgt man Stefan ORTH, *Vielschichtige Beziehungen. Theologie und Ästhetik*, in: *IkaZ* 35 (2006) 463–479, 464, dann kann die Auseinandersetzung mit der Ästhetik als eines der wichtigsten Kennzeichen der Theologie am Beginn des 21. Jahrhunderts gelten. Zu verweisen ist etwa auf Reinhard HOEPS (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. 1, Paderborn u. a. 2007, Peter HOFMANN / Andreas MATENA (Hg.), *Christusbild. Icon + Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes*, Paderborn u. a. 2010 (ikon) sowie auf die Beiträge in *MJTh* 22 (2010). Siehe zudem Gerhard LARCHER, *Subjekt – Kunst – Geschichte. Chancen einer Annäherung von Fundamentaltheologie und Ästhetik*, in: Klaus MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 299–321.

<sup>6</sup> Vgl. Alex STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie*, 4 Bde., Paderborn u. a. 1995–2001; DERS., *Poetische Dogmatik. Gotteslehre*, 3 Bde., Paderborn u. a. 2004–2007. Die Gesamtanlage erläutert Stock in seinem Aufsatz: *Demonstratio catholica. Notizen zu einer poetischen Dogmatik*, in: Andreas R. BATLOGG u. a. (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*, Freiburg i. Br. u. a. 2004 (FS Karl Heinz Neufeld), 328–337. Näher zu Stocks Projekt siehe Helmut HOPING, *Das Leben Christi im Raum von Liturgie und Kunst. Zur ‚Poetischen Dogmatik‘ von Alex Stock*, in: *IkaZ* 33 (2004) 67–72, sowie Dominik TERSTRIEB, *‚Katholische‘ Poietheologie. Die Poetische Dogmatik von Alex Stock im Rückspiegel*, in: *StZ* Bd. 225 (2007) 134–138.

<sup>7</sup> Vgl. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 1 (s. Anm. 6) 9: „Vollständigkeit ist nicht angestrebt, wohl aber die Evidenz einer einleuchtenden Gestalt. Sie ergibt sich nicht deduktiv aus einem zugrundegelegten Prinzip, das in einem logisch und terminologisch konsistenten Diskurs organisch entwickelt wird, wie es eine unter der Herausforderung philosophischen Systemdenkens arbeitende Dogmatik tut und zu tun verpflichtet ist. Sie ergibt sich auch nicht als historisches Kontinuum, das von einem angenommenen Anfang (z. B. im Neuen Testament) durch die Zeit bis in die Gegenwart läuft, wie es bewährte dogmengeschichtliche Methode ist. Sie ergibt sich im Lauf des Verfahrens einer Konfiguration von Fundstü-

„Ihr fehlt der eine Grundgedanke, aus dem sich alles ableiten läßt. Die Fülle, die sie bieten mag, ist nicht die von Konsequenzen. Sie verfährt nicht deduktiv, sondern induktiv. Sie hat es primär nicht mit der Logik wahrer Sätze zu tun, sondern dem Sammeln und Sichten bemerkenswerter Dinge (Geschichten, Lieder, Bilder usw.).“<sup>8</sup>

Obwohl die Parallelen zu Balthasar offenkundig sind, weil auch er dem Gestaltbegriff zentrale Bedeutung einräumt, rekurriert Stock nicht etwa auf ‚Herrlichkeit‘, sondern auf Autoren wie beispielsweise Walter Benjamin. Er grenzt sich sogar ausdrücklich (und polemisch) gegen Balthasar ab.<sup>9</sup>

Stocks ‚*Poetische Dogmatik*‘ stellt nur einen von vielen Versuchen dar, Theologie und ästhetische Gegenstände miteinander in Beziehung zu setzen. Viele weitere, untereinander recht verschiedene wären zu nennen, und auch bei ihnen wird Balthasar nicht rezipiert.<sup>10</sup> Selbst in der stark theologisch aufgeschlossenen französischen Phänomenologie hat ‚Herrlichkeit‘ bislang keine nähere Beachtung gefunden.<sup>11</sup> Ein leicht anderes Bild ergibt sich, blickt man in die USA: Richard R. Viladesau, an der Fordham University in New York

---

cken zu einer anschaulichen Gesamtgestalt. Dies könnte man, im Anschluß an das im griechischen Wort ‚idea‘ liegende Anschauungsmoment ‚Idee‘ nennen. ‚Idee‘ meint so keine begrifflich zusammenfaßbare oder logisch explizierbare Konzeption, sondern eine Konstellation von Elementen, die zusammentreten wie die Sterne zu einem Sternbild, das in den sternübersäten Himmel der Tradition ohne Zwang und ohne Willkür angezeichnet wird. Einleuchtend ist es nur durch seine Gestalt.“

<sup>8</sup> STOCK, *Demonstratio* (s. Anm. 6) 335.

<sup>9</sup> Vgl. STOCK, *Poetische Dogmatik*. Gotteslehre, Bd. 3 (s. Anm. 6) 11.

<sup>10</sup> Vgl. David BROWN, *Tradition and Imagination. Revelation and Change*, Oxford u. a. 1999; Rolf KÜHN, *Herrlichkeit der Offenbarung und Verklärung Christi. Hinführung zu einem christlichen Ästhetikbegriff*, in: *IkaZ* 37 (2008) 38–54; Jean-Pierre WILS, *Das Bild Gottes in der Moderne: Eine fundamental-ästhetische Studie*, in: Eckhard LEUSCHNER / Mark R. HESSLINGER (Hg.), *Das Bild Gottes in Judentum, Christentum und Islam*, Petersburg 2009, 236–258. Skeptisch gegenüber Balthasar äußert sich aus protestantischer Sicht William A. DYRNESS, *The Arts*, in: John WEBSTER u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford u. a. 2007, 561–579, 570f. Eine Ausnahme ist insofern Jörg SPLETT, ‚Bild des Unsichtbaren‘. Zu einer christlichen Ikonologie im Anschluß an Hans Urs von Balthasar, in: *IkaZ* 35 (2006) 444–462.

<sup>11</sup> Vgl. Jean GREISCH, *Eine phänomenologische Wende der Theologie?*, in: KASPER (Hg.), *Logik der Liebe* (s. Anm. 3) 371–385; László TENGELYI, *An der Grenze von Phänomenologie und Theologie. Neuere Bestrebungen in Frankreich*, in: Thomas SÖDING / Klaus HELD (Hg.), *Phänomenologie und Theologie*, Freiburg i. Br. u. a. 2009 (QD 227), 133–151. Zu beachten ist auch die Einschätzung von Jean-Luc MARION, *Das Phänomen Christi*, in: Magnus STRIET / Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 49–53, 50 Anm. 3: „Es wäre falsch, aus H. U. von Balthasar einen Philosophen oder gar einen Phänomenologen machen zu wollen.“ Eine Ausnahme stellt der französische Theologe Jean-Yves LACOSTE dar, der sein Denken im engen Gespräch mit Balthasars Ästhetik entwickelt hat. Einschlägig ist z. B. sein Artikel: *Du phénomène à la figure. Pour réintroduire à ‚La Gloire et la Croix‘*, in: *RThom* 94 (1986) 606–616.

lehrender Systematiker, hat in jüngerer Zeit mehrere Monographien vorgelegt, in denen er ausgehend von klassischer europäischer Kunst eine *theologia crucis* entwirft.<sup>12</sup> Die theoretischen Grundlagen hierfür hat er in einer im Jahr 1999 publizierten Studie dargelegt.<sup>13</sup> In Auseinandersetzung mit Balthasar kombiniert er eine ästhetische Theologie, also einen narrativ-metaphorischen Zugang zu Glaubensaussagen, mit einer theologischen Ästhetik, verstanden als Interpretation ästhetischer Gegenstände von einem explizit theologischen Standpunkt aus. Seine Ästhetik schließt eine das Sinnliche berücksichtigende Erkenntnislehre ebenso ein wie eine Theologie des Schönen und eine theologische Reflexion der Kunst.<sup>14</sup> Viladesau hat dabei den Anspruch, einen eigenständigen Entwurf vorzulegen, wobei er auf eine Vielzahl an Autoren rekurriert, unter ihnen auch Balthasar, dem er sich in besonderer Weise verpflichtet weiß, ohne aber dessen Ansatz einfach zu übernehmen.<sup>15</sup>

Sieht man einmal von Viladesau ab, dessen Einfluss allerdings eher gering zu veranschlagen ist, spielt ‚*Herrlichkeit*‘ im derzeitigen theologischen Diskurs keine signifikante Rolle. Stattdessen dominiert – um mit Peter Henrici zu sprechen – die Balthasar-Philologie.

## 2. Plädoyer für eine konsequente Historisierung von Balthasars Denken

Obwohl ein historischer Zugang zweifellos vorherrscht, wäre sogar zu überlegen, ob Balthasars Werk einschließlich der Ästhetik nicht noch zu wenig historisiert ist, ob nicht noch weitaus mehr Philologie betrieben werden müsste. Wenn ein Werk wie ‚*Herrlichkeit*‘ im systematisch-theologischen Diskurs der Gegenwart keine sonderliche Rolle spielt, kann dies nicht einfach auf Ignoranz oder gar auf kirchen- bzw. theologiepolitische Ränke zurückgeführt werden. Es gibt dafür Gründe, die im Ansatz Balthasars selbst zu suchen sind: Zum einen ist er im Kontext der Ablösung von der Neuscholastik zu sehen, zum anderen vermag er die historisch-kritische Exegese nur unzureichend zu integrieren, und zum dritten ist er an kulturelle Voraussetzungen gebunden, die heute so nicht mehr gegeben sind.

---

<sup>12</sup> Vgl. Richard R. VILADESAU, *The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, New York u. a. 2006; DERS., *The Triumph of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Renaissance to the Counter-Reformation*, New York u. a. 2008.

<sup>13</sup> Vgl. Richard R. VILADESAU, *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art*, Oxford u. a. 1999.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 23 f. Siehe aber auch ebd. 11: „Theological aesthetics will consider God, religion, and theology in relation to sensible knowledge (sensation, imagination, and feeling), the beautiful, and the arts.“

<sup>15</sup> Siehe etwa ebd. 25–37.

## 2.1 Die Ablösung von der Neuscholastik

Zwar wurde bereits viel zu Balthasars Ästhetik publiziert, doch ist sie in einer Hinsicht noch kaum erforscht. Sie wurde bisher nicht vor dem Hintergrund der Ablösung von der Neuscholastik untersucht. Die Neuscholastik avancierte mit massiver Stützung römischer Kreise bis hin zu den Päpsten im Verlauf des 19. Jahrhunderts zur führenden Richtung innerhalb der katholischen Theologie.<sup>16</sup> Gegen die ‚Wende zum Subjekt‘ wurde in epistemologischer Hinsicht ein massiver Realismus gestellt, verbunden mit einer dezidiert anti-historistischen Ausrichtung. Die Glaubensinhalte sollten dem historisch kontextualisierten Subjekt entzogen werden, um deren inhaltliche Neufassung zu vermeiden. Dies führte zu einem Offenbarungsverständnis, das man als instruktionstheoretisch bezeichnen kann (Max Seckler).<sup>17</sup> Das bedeutet: Vermittelt der Offenbarung setzt Gott den Menschen über ihm bislang verborgene, zumindest dunkle Wahrheiten in Kenntnis, zumal über das Ziel, auf das hin er geschaffen ist, nämlich die *visio essentiae divinae*.<sup>18</sup> Vom Menschen werden all die Wahrheiten nicht eigentlich erschlossen, sie werden ihm durch die Autorität der Kirche verbürgt und brauchen somit nur entgegengenommen werden. Von einer produktiven Beteiligung des Menschen wurde so weit als möglich abgesehen.

Um die Verengungen, die der Neuscholastik eigen waren, zu überwinden, wurden zwei unterschiedliche Strategien gewählt. So wurde versucht, das Subjekt dem Objekt der Erkenntnis gegenüber stark zu machen. Dies geschah im Transzendentalthomismus, wie ihn etwa Joseph Maréchal (1878–1944) und in seinem Gefolge Karl Rahner (1904–1984) entwickelten.<sup>19</sup> Ein anderer Versuch, über die Neuscholastik hinauszugehen, bestand darin, das zu erken-

---

<sup>16</sup> Noch immer fehlen differenzierte, auch die Vorzüge berücksichtigende Gesamtdarstellungen der Neuscholastik. Wohl gibt es eine ganze Reihe an fundierten Einzelstudien, doch steht eine Synthese aus. Einen knappen, freilich ausschließlich die englischsprachige Forschung berücksichtigenden Überblick bietet Ralph DEL COLLE, Neo-Scholasticism, in: David FERGUSSON (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Oxford u. a. 2010 (Blackwell Companions to Religion), 375–394. Ergänzend dazu siehe Peter WALTER, Neuscholastik / Neuthomismus, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7, 779–782, und Brian J. SHANLEY, *The Thomist Tradition*, Dordrecht u. a. 2002 (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion; 2), 1–20.

<sup>17</sup> Vgl. Max SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, in: HfTh<sup>2</sup> 2 (2000) 41–61.

<sup>18</sup> Exemplarisch dafür sind Reginaldus GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Bd. 1, Rom <sup>3</sup>1925, 56–72 (Definitio et divisio Revelationis) und Joseph POHLE (bearb. von Josef GUMMERSBACH), *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn <sup>10</sup>1952, 33–41.

<sup>19</sup> Vgl. Norbert FISCHER (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg i. Br. u. a. 2005 (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; 8). Siehe zudem Thomas SHEEHAN, *Rahner's Transcendental Project*, in: Declan MARMION / Mary E. HINES (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge u. a. 2005 (Cambridge Companions to Religion), 29–42.

nende Objekt auf neue Weise zu fassen, also nicht mehr als eine Ansammlung wahrer Sätze. Stattdessen wurde die Offenbarung als Geschichte verstanden, als Abfolge von Begebenheiten, in denen Gott das Heil des Menschen wirkt. Vordenker dieser heilsgeschichtlichen Richtung, die im Übrigen bisher kaum erforscht ist, war im deutschen Sprachraum Gottlieb Söhngen (1892–1971). Balthasar berief sich ausdrücklich auf Söhngens methodologische Überlegungen, als er selbst versuchte, eine neue theologische Denkform fern der Neuscholastik zu gewinnen.<sup>20</sup> Es ging ihm um eine Theologie, die beim Konkreten ansetzt statt beim Abstrakten, und dieses Konkrete, das freilich zugleich das Allgemeine ist, ist Gottes Offenbarung in Jesus Christus.<sup>21</sup> Was das bedeutet, hat Balthasar im ersten Band von ‚*Herrlichkeit*‘ ausgeführt, welcher ‚Schau der Gestalt‘ überschrieben ist.<sup>22</sup> Bereits dieser Titel ist programmatisch, geht es doch nicht um die bloß analytische Kenntnisaufnahme eines propositionalen Gehaltes, sondern um die synthetische Wahrnehmung eines mehrdimensionalen Sinngefüges.<sup>23</sup> Von hier aus erschließt sich das theologische System, dessen Aufriss in ‚*Herrlichkeit*‘ wie folgt skizziert wird:

„Eine ‚theologische Ästhetik‘ müsste, um im rechten Gleichgewicht zu stehen, von einer ‚theologischen Dramatik‘ und einer ‚theologischen Logik‘ fortgesetzt werden. Wenn die erste vornehmlich die Wahrnehmung göttlichen Erscheinens zum Gegenstand hat, so hätte die ‚Dramatik‘ vornehmlich den Inhalt dieser Wahrnehmung, das göttliche *Handeln* mit dem Menschen, die ‚Logik‘ aber die göttliche (genauer: gottmenschliche und darin immer schon theologische!) *Aussageweise* dieses Handelns zum Gegenstand. Dann erst erschiene das Pulchrum an seiner Stelle im ganzen Ordnungsgefüge: als die Weise, wie das Bonum Gottes sich schenkt und als Verum von ihm ausgesagt und vom Menschen verstanden wird.“<sup>24</sup>

Mit beeindruckender Konsequenz und Disziplin hat Balthasar seit Beginn der sechziger Jahre daran gearbeitet, dieses System auszuführen. Berücksichtigt

---

<sup>20</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 407–409. Näher zu den sachlichen Konvergenzen zwischen Söhngen und Balthasar siehe meinen im Sommer 2011 erscheinenden Beitrag: Karl Barth und die Erneuerung der katholischen Theologie, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (2010).

<sup>21</sup> Ausführlich dazu Benjamin DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Tübingen 2010 (BHTh 152), 158–223.

<sup>22</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln 1961. Grundlinien werden bereits deutlich in dem unmittelbar zuvor veröffentlichten Artikel: Offenbarung und Schönheit, in: DERS., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 100–134.

<sup>23</sup> Kaum verhohlene Kritik an der Neuscholastik äußert BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 22) 131–133, 140.

<sup>24</sup> BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 22) 11.

man die Genese seines Werks, so stellt es einen Versuch dar, die Neuscholastik zu überwinden. Das gilt in besonderer Weise für die in ‚*Herrlichkeit*‘ skizzierte theologische Ästhetik, welche gegen das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis der Neuscholastik herausstellt, dass Gottes Selbstmitteilung im Modus der Geschichte erfolgt ist: in der Geschichte des Volkes Israels<sup>25</sup> und in derjenigen Jesu Christi<sup>26</sup>, welche die Geschichte der Kirche einschließt<sup>27</sup>. Gegenüber einem rein satzhaften Verständnis wird das Gestalt-hafte der Offenbarung betont.

## 2.2 Das Problem der historisch-kritischen Exegese

Balthasars Ästhetik wurde allerdings von der rasanten Entwicklung der katholischen Theologie überholt. Parallel zum Verschwinden der Neuscholastik setzte sich die zuvor nicht sonderlich goutierte historisch-kritische Exegese durch. Vorsichtig durch die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) gestattet, avancierte sie in kürzester Zeit zu *der* Methode biblischer Forschung.<sup>28</sup> Das führte zu massiven, teils bis heute noch nicht gelösten Spannungen zwischen der Dogmatik und der Exegese.<sup>29</sup> Entscheidend daran ist, dass der in der Exegese nun favorisierte produktionsästhetische, an den Entstehungsbedingungen der Texte interessierte Ansatz das eher rezeptionsästhetische Konzept Balthasars konterkarierte – eine theologische Ästhetik, wie sie in

---

<sup>25</sup> Vgl. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3/2,1, Einsiedeln 1967.

<sup>26</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3/2,2, Einsiedeln 1969.

<sup>27</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2, Einsiedeln 1962; DERS., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3/1, Einsiedeln 1965.

<sup>28</sup> Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II*, in: Hubert WOLF (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn u. a. 1999 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums; 3), 39–70; Karl HAUSBERGER, *Dem Licht den Rücken gekehrt. Zu den antimodernistischen Rahmenbedingungen der katholischen Exegese zwischen 1870 und 1943*, in: Johannes FRÜHWALD-KÖNIG u. a. (Hg.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte*, Regensburg 2001 (FS Georg Schmuttermayr), 427–440. Speziell zur nachkonziliaren Entwicklung siehe Pierre GIBERT, *Exégèse et théologie. Relecture d’une expérience*, in: Dominique AVON / Michel FOURCADE (Hg.), *Un nouvel âge de la théologie? 1965–1980*, Paris 2009 (Collection Signes des Temps), 249–255.

<sup>29</sup> Vgl. Thomas SÖDING, *Exegese und Theologie: Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive*, in: ThRv 99 (2003) 3–20; Ulrich BUSSE (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. u. a. 2005 (QD 215); Carsten CLAUSSEN (Hg.), *Exegese und Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2010 (BThSt 107); Klaus MÜLLER, *Dogmatik und Exegese*, in: WuA(M) 51 (2010) 101 f. – Praktisch zeitgleich mit Balthasar problematisierte Karl Rahner das Verhältnis beider Disziplinen: *Exegese und Dogmatik*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln u. a. 1962, 82–111.

*Herrlichkeit* entworfen wird, vermag die historisch-kritische Exegese nur unzureichend zu integrieren.

Jedes Objekt wird von einem Subjekt erschlossen, egal wie man den epistemischen Status von Objekten auch auffassen mag. Daran schließt sich die Frage an, welche Stellung dem Subjekt zugemessen wird: ob es bloß passiv ist oder aber eine mehr aktive Rolle spielt.<sup>30</sup> Balthasar bezieht in dieser Hinsicht insofern klar Position, als er die Beteiligung des Subjekts im Akt der Erschließung eines Objekts ziemlich gering veranschlagt, wiewohl er sie nicht ausschließt. So reflektiert Balthasar im ersten Band von ‚*Herrlichkeit*‘ zunächst auf die Möglichkeit, Offenbarung wahrzunehmen, und erst im Anschluss daran erläutert er, was sich eigentlich darbietet, wahrgenommen zu werden.<sup>31</sup> Um mit Balthasar zu sprechen: Auf die als „Erblickungslehre“ bezeichnete Fundamentaltheologie folgt die „Entrückungslehre“, die Dogmatik im engeren Sinne.<sup>32</sup> Begründet ist diese Anlage darin, dass der die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus wahrnehmende Mensch in Bewegung auf Gott hin gebracht wird.

Balthasar berücksichtigt die subjektive Komponente bei der Erschließung des Objekts also durchaus. Trotzdem kann gefragt werden, ob er sie nicht zu gering veranschlagt. Das lässt sich anhand seines Gestaltbegriffs zeigen. Allgemein gesprochen ist eine Gestalt die Einheit von Form und Inhalt, d. h. ein Inhalt kann nicht von der Form abstrahiert werden, in der er auftritt.<sup>33</sup> Das unterscheidet die Gestalt vom Zeichen, denn dieses weist von sich weg auf das, was es bezeichnet. Balthasar versteht die Bibel als eine so umschriebene Gestalt.<sup>34</sup> Insofern sich ihre Form und ihr Inhalt seiner Auffassung nach nicht voneinander trennen lassen, ist sie nicht irgendein Dokument, wird in ihr doch Gott dem Menschen zugänglich.<sup>35</sup> Aufgrund der von Balthasar ange-

---

<sup>30</sup> In dieser Hinsicht gibt es in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion unterschiedliche Auffassungen. Einen Überblick bietet Michael G. F. MARTIN, Perception, in: Frank JACKSON / Michael SMITH (Hg.), The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy, Oxford u. a. 2005, 701–738.

<sup>31</sup> Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 22) 121–410 (Die subjektive Evidenz) bzw. ebd. 411–657 (Die objektive Evidenz).

<sup>32</sup> BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 22) 118. Eingebettet ist dies in ebd. 110–120.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 144. Soweit zu sehen, ist Balthasars Gestalt-Begriff noch zu wenig erschlossen und in Bezug zur sonstigen Verwendung gesetzt. Einen Überblick zur Begriffsgeschichte bietet Dagmar BUCHWALD, Gestalt, in: Karlheinz BARCK u. a. (Hg.), Ästhetische Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart / Weimar 2001, 820–862. Wichtige Hinweise finden sich auch in der Studie von Stephan VAN ERP, The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith, Leuven 2004 (Studies in Philosophical Theology; 25), 133 f.

<sup>34</sup> Zum Folgenden siehe BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 22) 164–183 (Das Zeugnis Gottes in der Geschichte) sowie ebd. 506–535 (Die Vermittlung der Schrift).

<sup>35</sup> Bezüglich der Bibel erklärt BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 22) 165: „Das Entscheidende ist, dass diese Gestalt sich selber als die Offenbarung der inneren Tiefe Gottes ausgibt,

nommenen engen Verknüpfung von Form und Inhalt gerät aber aus dem Blick, dass die Bibel nicht nur Gottes Selbstbezeugung erschließt, sondern selbst Zeugnis ist, und zwar das Glaubenszeugnis derjenigen, die sie verfasst haben – die Gestalt ist gestaltet, von bestimmten Menschen mit bestimmten Sichtweisen. An ebendiesen Hintergründen ist die historisch-kritische Exegese interessiert. Aus der Sicht einer theologischen Ästhetik sind sie hingegen insofern unerheblich, als es um das geschichtlich vermittelte Heil geht, nicht um die Geschichte selbst.<sup>36</sup> Deshalb verwundert nicht, dass Balthasar zeit- lebens ein distanzierendes, streckenweise sogar ein stark gespanntes Verhältnis zur historisch-kritisch betriebenen Exegese hatte.<sup>37</sup> Im ersten, grundlegenden Band von ‚*Herrlichkeit*‘ erklärt er beispielsweise, dass die Unauflösbarkeit der Gestalt das erste ist, ihre Mitbedingtheit durch viele Voraussetzungen das zweite. Wenn man sie aber erklärungs halber in die Unterstufen und Hilfst- eile auflöse, sei das ein Zeichen dafür, ihrer überhaupt nie ansichtig geworden zu sein.<sup>38</sup> Eben weil die historisch-kritische Exegese dies nach Ansicht Balthasars nicht beachtet, kritisiert er sie.<sup>39</sup> Anstatt zu ‚zerlegen‘ und ‚zersä- gen‘ müsse es um die ‚ästhetische Kontemplation‘ gehen, „die in der Anschau- ung der Gestalt ruht und verharret, die die Natur oder die Kunst zur Anschau- ung vorlegt.“<sup>40</sup> Es bleibt die Frage, ob das nicht doch den Aspekt des Subjektiven unterschätzt.

Unbeschadet dessen können auch Rückfragen an die damalige historisch- kritisch vorgehende Exegese gestellt werden. Trotz der wissenschaftstheo- retisch an sich selbstverständlichen Begrenzungen der von ihnen gewählten Methoden tendierten viele Exegeten im 20. Jahrhundert mitunter dazu, mit ihrer Auslegung selbst Dogmatik zu betreiben.<sup>41</sup> Dass der Jesus der Geschich-

---

und zwar wesentlich nicht durch behauptende Worte, die ihr möglicherweise von nachträg- lich sie vergötternden Jüngern angedichtet und in den Mund gelegt werden konnten, sondern durch die Figur ihrer Existenz selbst, durch die lückenlose gegenseitige Reflektierung zwi- schen Wort und Existenz und darin, tiefer, durch die unabweisbare und doch unauflösbare Einheit des aktiv-passiven Zeugnisses: Zeugnis des Sohnes für den Vater, und darin des Va- ters für den Sohn.“

<sup>36</sup> Das gilt trotz BALTHASAR, *Herrlichkeit* (s. Anm. 26) 296–359.

<sup>37</sup> Vgl. Benjamin DAHLKE, „Gott ist sein eigener Exeget“. Hans Urs von Balthasar und die historisch-kritische Methode, in: *ThGl* 96 (2006) 191–202.

<sup>38</sup> Vgl. BALTHASAR, *Herrlichkeit* (s. Anm. 22) 23 f.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 28 f. Siehe auch ebd. 70–74.

<sup>40</sup> Ebd. 29.

<sup>41</sup> Theoretische Überlegungen zur Methode der Exegese finden sich bei Jens SCHRÖTER, *Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Ge- schichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften*, in: *ThLZ* 128 (2003) 855–866. Zu verweisen ist ferner auf Jörg FREY, *Der historische Jesus und der Chris- tus der Evangelien*, in: Jens SCHRÖTER / Ralph BRÜCKER (Hg.), *Der historische Jesus. Ten- denzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin / New York 2002 (BZNW 114), 273–336.

te ein völlig anderer ist als der Christus des Glaubens, ist eine systematische Prämisse, kein aus den Quellen zu erhebender Befund.<sup>42</sup> Hier dürfte Balthasar Richtiges gesehen haben, und deshalb lohnt sich die Beschäftigung mit seiner Schrifthermeneutik. Vorsicht ist allerdings gegenüber solchen Versuchen angebracht, sein Verständnis von Bibel und Exegese als Idealbild darzustellen und es dem ‚modernen‘ Umgang mit beidem kontrastierend entgegenzuhalten.<sup>43</sup> Was angesichts des vielfältigen Unbehagens gegenüber der historisch-kritisch betriebenen Exegese psychologisch vielleicht nachvollziehbar ist, führt in der Sache nicht weiter; es führt eher zu theologie- und kirchenpolitischen Polarisierungen. Angezeigter wäre die Selbstverständigung der Exegete: inwieweit sie wirklich nur produktionsästhetisch verfährt oder ob sie stillschweigend nicht doch normative Ansprüche formuliert, die systematische Überzeugungen der Gegenwart widerspiegeln.<sup>44</sup> Sicherlich lohnte es, wenn Dogmatik und Exegese hierüber vermehrt ins Gespräch kämen.

Wie das Verhältnis von Dogmatik und Exegese bestimmt werden muss, ist nun sicherlich eine wichtige Frage. Für die Kirche und damit auch für die Theologie ungleich drängender ist in der heutigen Zeit jedoch eine andere, nämlich die, wie der Glaube weitergegeben werden kann. Ein dritter Grund dafür, dass Balthasars Ästhetik derzeit mehr historisch monumentalisiert statt systematisch appliziert wird, ist ihre Bindung an kulturelle Voraussetzungen, die in dieser Weise heute nicht mehr gegeben sind.

---

<sup>42</sup> Lohnend ist in dieser Hinsicht die Beschäftigung mit Larry W. HURTADO, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, MI / Cambridge 2005. Hurtado beansprucht gerade mit den Mitteln historisch-kritischer Exegese die schon sehr frühe, ihn Gott gleichstellende Verehrung Jesu belegen zu können. Siehe außerdem Martin LAUBE, *Theologische Selbstklärung angesichts des Historismus. Zur theologischen Funktion der Frage nach dem historischen Jesus*, in: *KuD* 54 (2008) 114–137.

<sup>43</sup> Exemplarisch dafür ist Bevil BRAMWELL, *Hans Urs von Balthasar's Theology of Scripture*, in: *NBl* 86 (2005) 308–322.

<sup>44</sup> Hilfreich sind hier die Einsichten von Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 5/3, Hamburg 1984, 185: „Sobald nun aber die Religion nicht bloß Lesen und Wiederholen der Sprüche ist, sobald das sogenannte Erklären anfängt, Schließen, Exegesieren, was die Worte der Bibel zu bedeuten haben, so tritt der Mensch ins Rasonnieren, Reflektieren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, wie er sich in seinem Denken verhalte, ob sein Denken richtig ist oder nicht. Es hilft nichts, zu sagen, diese Gedanken seien auf die Bibel gegründet. Sobald sie nicht mehr bloß die Worte der Bibel sind, ist diesem Inhalt eine Form, bestimmter eine logische Form gegeben. Oder es werden bei ihnen gewisse Voraussetzungen gemacht, und mit diesen wird an die Erklärung herangegangen. Sie sind das Bleibende für die Erklärung; man bringt Vorstellungen, Grundsätze mit, die das Erklären leiten.“ Zu beachten ist auch Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon / Zürich 1938, 139f. In methodologischer Hinsicht hilfreich sind auch die grundlegenden Überlegungen des Philosophen Jonathan GORMAN, *Historical Judgement. The Limits of Historiographical Choice*, Montreal u. a. 2008.

### 2.3 Unterschiedliche kulturelle Voraussetzungen

Von einem allzu schematischen Paradigma wie dem der Säkularisierung hat man inzwischen zwar Abstand genommen.<sup>45</sup> Das Evangelium in einer mitunter überkomplexen Wirklichkeit zu verkündigen, ist damit aber noch nicht einfacher geworden. So spielt sich das Leben gerade junger Menschen zunehmend im Virtuellen ab. In Foren wie *Facebook* sind Texte unwichtiger als Bilder. Angesichts dessen, was als *iconic turn* bezeichnet wird, müsste eine theologische Ästhetik eigentlich Potential haben. Sie ist allerdings an die Voraussetzungen eines kulturell aufgeschlossenen bildungsbürgerlichen Milieus gebunden und damit an Voraussetzungen, die mit der heutigen Wirklichkeit kaum etwas zu tun haben. In der Sekundärliteratur wird das Problem zumeist nur angedeutet.<sup>46</sup> Klarer äußert sich in dieser Hinsicht George Pattison: Folgt man dem Oxforder Theologen, dann ist gerade nicht die Zeit für eine theologische Ästhetik. Pattison, der sich ausdrücklich auf ‚*Herrlichkeit*‘ bezieht, begründet dies mit der derzeitigen gesamt-kulturellen Situation, ohne allerdings in eine abgehoben-elitäre Gesellschaftskritik zu verfallen.<sup>47</sup> Tatsächlich mangelt es nicht an solchen *hommes des lettres*, die darauf aufmerksam machen, wie wenig wir den großen Texten noch gewachsen sind – man denke nur an George Steiner oder Botho Strauß.<sup>48</sup> Balthasar scheint insofern aus einer ganz anderen Welt als der unseren, von *Twitter* geprägten zu kommen. Deswegen war er sich im Übrigen selbst bewusst. Bereits im Jahr 1961 sah er mögliche Grenzen des von ihm gewählten Ansatzes:

„Unser Facettenauge passt für das Zersplitterte, das Quantitative; wir sind Analytiker der Welt und auch der Seele und können keine Ganzheit mehr sehen. Darum ist Psychologie (das, was man heute darunter versteht) an die Stelle von

---

<sup>45</sup> Vgl. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (MA) / London 2007; Jürgen HABERMAS / Eduardo MENDIETA, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft, in: *DZPh* 58 (2010) 3–16; Christian DEMAND, Säkularisierung als Mythos, in: *Merkur* 64 (2010) 726–733.

<sup>46</sup> Zu nennen ist hier etwa Oliver DAVIES, *The Theological Aesthetics*, in: Edward T. OAKES / David MOSS (Hg.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge u. a. 2004 (*Cambridge Companions to Religion*), 131–142.

<sup>47</sup> Vgl. George PATTISON, *Is the Time Right for a Theological Aesthetics?*, in: Oleg V. BYCHKOV / James FODOR (Hg.), *Theological Aesthetics after von Balthasar*, Aldershot / Burlington (VT) 2008, 107–114, 114: „For all the ferment of the last generation of theological scholars, it is perhaps not yet time for a theological aesthetics. The place of our theological reflection is still – even in the midst of the affluence manifested in our ‚culture industry‘ – more truly describable as poverty-stricken, and we will have to spend more time among the ashes if we are, once more, to give birth to diamonds.“

<sup>48</sup> Exemplarisch dafür ist etwa George STEINER, *Der Garten des Archimedes*, München 1997 (Edition Akzente); DERS., *Die Dissidenten des Buches*, in: DERS., *Die Logokraten*, München 2009 (Edition Akzente), 84–109; Botho STRAUSS, *Vom Aufenthalt*, München 2009, 108f., 112, 205f.

Philosophie getreten. Darum trauen wir dem Menschen die Gestalt nicht mehr zu, weder metaphysisch noch ethisch. Aber in dieser wertlosen Offenheit liegt vielleicht doch, für einige wenigstens, der Weg wieder freier zur Urgestalt, die nicht Form unter Formen ist, sondern Form identisch mit Dasein, Form jenseits von offen und geschlossen, jenseits von Ich und Du (weil sie und sie allein beides umfängt), Form sogar jenseits von Autonomie und Heteronomie, weil sie Gott und Mensch in einer unvorstellbaren Intimität verbindet.“<sup>49</sup>

Wie Balthasar hier andeutet, ist seine Ästhetik kein Projekt für die breite Masse; geschrieben ist sie bloß „für einige“. Ähnlich illusionslos klingt, was er kurz vor seinem Tod schrieb, näherhin in der 1987 erschienenen Schrift ‚*Epilog*‘, die sein System knapp skizzieren will.<sup>50</sup> Gleich zu Beginn erwähnt Balthasar den damals besonders populären pastoral-pädagogischen Grundsatz, man solle die Menschen dort abholen, wo sie stehen. Er nimmt dabei auf eine aktuelle Statistik Bezug, wonach in den USA jeder siebzehnjährige Jugendliche zusammengenommen gut zwei volle Jahre seines bisherigen Lebens vor dem Fernseher zugebracht habe, merkt zudem an, dass es in Europa auch nicht wesentlich anders sei. Angesichts einer *anima technica vacua* wirft Balthasar die bange Frage auf, wo hier so etwas wie ein ‚Anknüpfungspunkt‘ für die Offenbarung liege. Ratlos gibt er sich selbst die Antwort, dass er es schlicht nicht wisse. Auf seinen ‚*Epilog*‘ beziehend fügt er immerhin noch dies an: „Mehr als eine ins Meer geworfene Flasche kann und will dieses kleine Stück nicht sein; daß sie irgendwo landet und einer sie findet, wäre ein Wunder. Aber zuweilen geschehen auch solche.“<sup>51</sup>

### 3. Perspektiven

Laut Peter Henrici dominiert derzeit die Balthasar-Philologie. Anstatt zu klären, welchen Beitrag sein Werk zur theologischen Urteilsbildung heute leisten kann, wird sie lediglich erforscht. Dieser Befund ist zwar grundsätzlich richtig, doch stellt sich die Frage, wie weiter zu verfahren ist. Eine Möglichkeit besteht darin, Balthasars Ästhetik völlig unabhängig von ihrem Entstehungskontext zu lesen. Das ist insofern legitim, als zwischen Genese und Geltung zu unterscheiden ist. Unter welchen Bedingungen und aufgrund welcher Einflüsse ein Gedanke möglicherweise entstanden ist, sagt überhaupt nichts über seine Wahrheit aus. Allerdings gibt es keine Geltung ohne Genese. Um einem Gedanken vollends gerecht zu werden, muss sein Entstehungskontext also sehr wohl berücksichtigt werden. Von daher wäre Balthasars Ästhetik vielleicht noch viel stärker zu historisieren, als dies ohnehin schon geschehen ist. Solange nicht geklärt ist, inwieweit ein Werk wie ‚*Herrlichkeit*‘ an die Neu-

<sup>49</sup> BALTHASAR, *Herrlichkeit* (s. Anm. 22) 22 f.

<sup>50</sup> Zum Folgenden vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln / Trier 1987, 8.

<sup>51</sup> Ebd. 8.

scholastik gebunden ist und inwieweit es wirklich über sie hinausweist, braucht man sich über den geringen Stellenwert, den es derzeit ganz offensichtlich hat, nicht verwundern. Deshalb ist eine Kontextualisierung keineswegs eine müßige Aufgabe, ganz im Gegenteil: Soll Balthasars Ästhetik eine systematisch wichtigere Rolle spielen als bisher, muss sie zunächst einmal theologiegeschichtlich eingeordnet werden; es gilt, sie zunächst zu historisieren, um sie sodann zu systematisieren. In diesem Zusammenhang ist leider anzumerken, dass eine historiographischen Ansprüchen genügende Werkbiographie Balthasars noch immer aussteht. Mehr als zwei Jahrzehnte nach seinem Tod wäre es langsam an der Zeit, eine solche für sein gedankenreiches Œuvre zu schreiben.<sup>52</sup> Von daher ist die Philologie vielleicht gerade das, was nun wichtig ist. In der ‚*Fröhlichen Wissenschaft*‘ richtet Friedrich Nietzsche jedenfalls ein ermutigendes Wort an die Vertreter dieser Disziplin:

„Dass es Bücher giebt, so werthvolle und königliche, dass ganze Gelehrten-Geschlechter gut verwendet sind, wenn durch ihre Mühe diese Bücher rein erhalten und verständlich erhalten werden, – diesen Glauben immer wieder zu befestigen ist die Philologie da. Sie setzt voraus, dass es an jenen seltenen Menschen nicht fehlt (wenn man sie gleich nicht sieht), die so werthvolle Bücher wirklich zu benutzen wissen: – es werden wohl die sein, welche selber solche Bücher machen oder machen könnten. Ich wollte sagen, die Philologie setzt einen vornehmen Glauben voraus, – dass zu Gunsten einiger Weniger, die immer ‚kommen werden‘ und nicht da sind, eine sehr grosse Menge von peinlicher, selbst unsauberer Arbeit voraus abzuthun sei: es ist Alles Arbeit in usum Delphinorum.“<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Wichtige Studien in diese Richtung unternimmt seit Jahren Manfred LOCHBRUNNER.

<sup>53</sup> Friedrich NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Fünfte Abteilung, Bd. 2 (1973) 458 f. (Zweites Buch, Nr. 102: Ein Wort für die Philologen).