

Wendelin KNOCH
Ruhr-Universität, Bochum

HANS URS VON BALTHASAR UND KARL RAHNER S.J. Ein vergleichender Blick auf Methode und Themen zweier herausragender Theologen des 20. Jahrhunderts

1. Zur Einführung

Angesichts des immensen Gesamtwerkes, das beide Theologen hinterlassen haben¹, könnte es als vermessen oder kurzsichtig, sicher aber als unbotmäßig verkürzend erscheinen, einen kompakten Vergleich der theologischen Positionen von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner, S. J. vorlegen zu wollen. Eine Ermutigung, dieses Wagnis dennoch einzugehen, bieten zahlreiche fundierte Studien und Aufsätze, die zu Recht herausgearbeitet haben, daß die zeitliche Distanz zu beiden Theologen markante Konvergenzen wie Dissenzen in ihren theologischen Grundpositionen erkennbar werden läßt². Deshalb kann eine aktuelle Bestandsaufnahme darauf verzichten, eifernde Polemik im Umgang beider Theologen miteinander³ wie auch die neuerer Stimmen⁴ in den Vordergrund zu stellen. Solche Zuspitzungen zielen nämlich, sofern sie die geistige Weite

¹ Dazu die Bibliographie: *Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925–1990*, neu bearbeitet und ergänzt von Cornelia Capol, Einsiedeln–Freiburg 1990; *Bibliographie Karl Rahner, 1924–1969*, hrsg. von Roman Bleistein und Elmar Klinger, Freiburg 1969; weitergeführt von R. Bleistein, Paul Imhof und Elisabeth Meuser; *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem Zweiten Vaticanum*, hrsg. von Elmar Klinger und Klaus Wittstadt, Freiburg 1984, S. 854–871.

² Zeugnisse dafür bei: Werner Löser, *Theologische Positionen Hans Urs von Balthasars im Blick auf Karl Rahner* (dig. ed.: http://www.kath.de/akademie/rahner/04Vortraege/inhalt-online/_loeser-posi.html); Herbert Vorgrimler, *Theologische Positionen Karl Rahners im Blick auf Hans Urs von Balthasar* (dig. ed.:); Michael Schulz, *Karl Rahner begegnen*, Augsburg 1999.

³ Siehe Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln–Trier 1987; dazu: Manfred Lochbrunner, *Analogia Caritatis*, Freiburg 1981, S. 113–132 (hier: S. 123–126).

⁴ Siehe Heinz-Jürgen Vogels, *Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?*, [in:] „Wort und Wahrheit“ 52 (1989), S. 21–62; ders., *Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zu Ende gedacht*, Bonn 2002.

und spirituelle Tiefe beider Theologen gebührend berücksichtigen, auf diejenigen Kernfelder theologisch-dogmatischer Reflexion, um deren Erhellung es Hans Urs von Balthasar und auch Karl Rahner je auf ihre Weise geht.

Einen hilfreichen Zugang zu einem wägenden Vergleich verschafft ein Blick auf die Biographien⁵ Lebensprägende Ereignisse lassen durchgängige Akzente verständlich werden, klären Charakterzüge und die in ihnen beschlossenen Gemeinsamkeiten wie Gegensätze und legen schließlich die Fundamente bloß, auf denen die theologischen Werke aufruhren.

2. Biographische Hinweise

Die Vita von Hans Urs von Balthasar, am 12. August 1912 in Luzern geboren und am 26. Juni 1988 in Basel verstorben, umgreift markante Prägungen: Zunächst das Studium der Germanistik, mit dem Doktorat abgeschlossen⁶, das Leben als Jesuit (1929–1949), das ihn im Verlauf seiner philosophischen und theologischen Studien unter anderem mit E. Przywara und H. de Lubac vertraut machte, die fruchtbare Begegnung mit Karl Barth⁷ und nicht zuletzt die Weggemeinschaft mit der Baseler Ärztin und Konvertitin Adrienne von Speyr, deren mystische Schauungen er in 60 Bänden in dem von ihm begründeten Johannesverlag edierte, und mit der er das Säkularinstitut „Johannesgemeinschaft“ gründete. Dessen geistlicher Leiter ist Hans Urs von Balthasar bis zu seinem Tode geblieben.

Damit sind spezifische Berufungen beschrieben: Hans Urs von Balthasar war „der geistliche Meister, der viele einzelne und nicht wenige Gemeinschaften, vor allem von Laien, diskret spirituell-seelsorglich begleitet hat; der Theologe, der allein in dem 15-bändigen, dreiteiligen Hauptwerk *Herrlichkeit, Theodramatik und Theologik*⁸ eine unvergleichliche Zusammenschau vielfältiger Gotteserfahrungen geschaffen hat; der Schriftsteller, dem ein seltenes »Charisma des Schreibens« (A. M. Haas) geschenkt war und dem alle Stilformen und Register der menschlichen Sprache zur Verfügung standen; der Übersetzer zahlreicher Werke aus dem Griechischen, Lateinischen, Spanischen, vor allem jedoch aus dem

⁵ Peter Henrici, *Balthasar, Hans Urs v.*, [in:] LThK³, Bd. 1, S. 1375–1378 (Lit.); Karl Lehmann, *Rahner, Karl*, [in:] LThK³, Bd. 8, S. 805–808 (Lit.).

⁶ Bereits hier werden theologische Perspektiven zur Deutung der neueren deutschen Literatur fruchtbar gemacht. Siehe: H. U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Zürich 1930.

⁷ Siehe: H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, Einsiedeln 1976.

⁸ Dazu: Roberto Vignolo, *H. U. von Balthasar: Estetica e singolarità*, Milano 1982.

Französischen, wobei hier stellvertretend nur Paul Claudel und Henri de Lubac genannt werden sollen; der Herausgeber und Verleger, der (...) in seinen Sammlungen unveräußerliche Kostbarkeiten eines geistigen Europas vergegenwärtigte und dem deutschen Publikum große Werke vor allem französischer Theologie und Spiritualität vermittelte: ein großer Brückenbauer zwischen deutscher und französischer Kultur⁹

Karl Rahner¹⁰, am 5. März 1904 in Freiburg (Breisgau) geboren, am 30. März 1984 in Innsbruck verstorben, ist Ostern 1922 als Novize in den Jesuitenorden eingetreten und hat im April 1924 die ihn bindenden Gelübde abgelegt¹¹. Seine philosophischen Studien führten ihn in den Hörerkreis von Martin Heidegger und boten ihm unter anderem den Raum für kritische Auseinandersetzungen mit J. Maréchal und E. Przywara¹². Seit seiner Habilitation 1937 als Hochschullehrer tätig, unterbrochen nur 1938 bis 1945 durch die Repressalien des Naziregimes, hat Karl Rahner auch nach seiner Emeritierung in Münster 1971 noch seine rege Vortrags- und Publikationstätigkeit fast bis zu seinem Tode unermüdlich weitergeführt. Bereits 1939 hatte Karl Rahner mit Hans Urs von Balthasar den Plan einer wissenschaftlichen katholischen Dogmatik skizziert, „der zeigt, daß seinen Einzelarbeiten eine systematische Grundkonzeption zugrundeliegt“¹³. Hans Urs von Balthasar selbst hat diesen Entwurf als Rahners kategorischen Ruf „nach einer Theologie des Lebens Jesu und der ganzen Heilsgeschichte auf ihn hin und sogar der Kirchengeschichte“ interpretiert¹⁴. Leben und Werk Karl Rahners bezeugen, daß ihm das Charisma des theologischen Lehrers gegeben war. Er hat alle, die sich Theologen nennen, bis zuletzt an die Notwendigkeit erinnert, die Analogizität des Denkens und Redens über Gott zu beachten¹⁵ – eine bleibend gültige Mahnung zu demütigem Dienst an der unverfügbaren göttlichen Wahrheit. Er

⁹ H. U. von Balthasar, *Gestalt und Werk*, hrsg. von Karl Lehmann und Walter Kasper, Köln 1989, S. 10; dazu auch Karl Josef Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz–Wien 1992, S. 19–28. Ebd. weist Wallner auch auf die Bedeutung Adriennes von Speyr und ihrer „inspirativen Mystik“ (S. 25) für von Balthasar in prägnanter Skizzierung hin (siehe S. 25–27).

¹⁰ Eine abgerundete Darstellung und Würdigung der Stationen von Leben und Werk Karl Rahners bietet: K. Rahner, *Bilder eines Lebens*, hrsg. von Paul Imhof und Hubert Biallowons, Freiburg 1985.

¹¹ Karl H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994, S. 61.

¹² Vgl. Emerich Coreth, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, StZ 212 (1994), S. 525–536.

¹³ K. Lehmann, *Rahner, Karl*, [in:] LThK³, Bd. 8, S. 806.

¹⁴ Karl H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, S. 178.

¹⁵ *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Karl Lehmann, München–Zürich 1984, S. 105 ff.

war ebenso ein Lehrer des geistlichen Lebens¹⁶. Karl Rahner nahm die Grenze menschlicher Einsichten angesichts der Selbstgabe Gottes in Jesus Christus ernst. Es sind seine geistlichen Texte, die in die Mitte seines Werkes hineinführen. Karl Rahner war Lehrer für die Kirche, als Konzilsberater der Kardinäle König und Döpfner einflußreich tätig, stets in die Zukunft schauend, ökumenisches Engagement nachhaltig einfordernd¹⁷

3. Theologische Schwerpunkte und Akzente

3.1 Ausgangspunkte: „Transzendentaler Vorgriff“ vs. „Schau der Gestalt“

Nicht von ungefähr hat der jetzige Papst, noch als Kardinal Joseph Ratzinger, im vergangenen Jahr, an den zwanzigjährigen Todestag von Karl Rahner erinnernd, in einem Interview festgestellt: Der Wille Karl Rahners, „im Dogma der Kirche zu bleiben – also den Glauben der Kirche auszulegen und nicht umzulegen oder umzubiegen – ist unbestritten... Die Liebe zur Kirche, der Wille Jesuit zu sein und im ursprünglichen Sinn des Wortes in der Gesellschaft in der Gesellschaft Jesu zu stehen, zu leben und zu denken und so der Kirche zu dienen, (ist für Karl Rahner) das eigentlich Bestimmende gewesen“¹⁸. Damit ist auch die Ebene genannt, auf der die Auseinandersetzung zwischen Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner der Sache angemessen zu führen ist. „In der Auseinandersetzung zwischen Balthasar und Rahner erleben wir (nämlich) ein zeitgenössisches Kapitel mit der neuzeitlichen, säkularisierten Denksituation. Es geht bei den beiden »Altmeistern« der deutschsprachigen Theologie nicht um kleinkarierte Rechthaberei, sondern um eine Lebensfrage des heutigen Christentums. Wie kann es in der Nachneuzeit sein unterscheidend Christliches erkennen, bewahren und fördern?“¹⁹ Beide Theologen stellen sich dieser Frage auf je eigene Weise, setzen deshalb gemeinsame Schwerpunkte und zugleich divergierende Akzente.

Hans Urs von Balthasar betont, daß unser Alltag beweist: Sein und Liebe klingen unlösbar zusammen, und deshalb eröffnen sie auch den Weg zur Transzendenz, zum Überstieg des Menschen hin zu Gott. Dieser immanente Denkansatz gründet in der Erfahrung, wie von

¹⁶ Siehe Anm. 8.

¹⁷ Vgl. Wendelin Knoch, *Nachruf auf Karl Rahner*, „Pastoralblatt“ 6 (1984), S. 186–188.

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Gespräch mit „Radio Stephansdom“*, KNA.NET, 1.4. 2004, S. 1 (unter der Überschrift: Ratzinger: Man muß Rahner in der Ganzheit seines Wollens begreifen).

¹⁹ M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis...*, S. 114.

Balthasar wörtlich schreibt, daß der Mensch „nur im Dialog mit seinem Nächsten (existiert). Ein Kind wird durch die Liebe, das Lächeln seiner Mutter, ins Bewußtsein gerufen. In dieser Begegnung eröffnet sich ihm der Horizont des gesamten unendlichen Seins und zeigt ihm vier Dinge: Erstens daß es »eins« ist in der Liebe mit seiner Mutter, obwohl ihr gegenübergestellt, also daß alles Sein »eins« ist. Zweitens daß diese Liebe »gut« ist: Also alles Sein »gut« ist. Drittens daß diese Liebe »wahr« ist, also alles Sein »wahr« ist. Viertens daß diese Liebe »Freude« weckt, also alles Sein »schön« ist.“²⁰ Durch diese Kundgabe hindurch erfaßt das Kind die Mutter nicht nur als bloße Erscheinung, sondern „an sich“. Dieses Wahrnehmen weist theologischem Denken den Weg zu Gott: Dem zwischenmenschlichen Dialog entspricht, daß Gott „am Anfang war“, wie es der Johannes-Prolog sagt²¹. Freilich besitzt der Mensch die sich ihm hier erschließende Fülle nur „im Fragment“²².

Karl Rahner hält fest: Das, was den Menschen auszeichnet, ist sein Geist, und in ihm erweist sich seine Gottebenbildlichkeit; denn „Gott ist Geist“²³. Im Vorgriff auf das Sein als Ganzes gehören Sein und Geist unlösbar zusammen. Karl Rahner verdeutlicht diesen transzendentalen Denkansatz bereits in seiner als philosophische Dissertation verfaßten Untersuchung „Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin“²⁴. Er verdeutlicht, daß das menschliche Vermögen der Einsicht, der *intellectus agens*, das ihm unmittelbar Zugängliche als begrenzt und eingeengt wahrnimmt, dabei aber zugleich apriorisch verwiesen ist auf eine allem kategorialen Erkennen vorausgehende und dieses erst ermöglichende transzendente Seinserfassung²⁵. Karl Rahner nennt „dieses übergreifende Erfassen der weiteren Möglichkeit, durch das die in der Sinnlichkeit in concrectione gehabte Form als begrenzte erfaßt und so abstrahiert wird“, Vorgriff²⁶. Das Woraufhin dieses Vorgriffs freilich ist in der Weise der menschlichen Erkenntnis nicht anschaulich; „aber in diesem Worauf des Vorgriffs ... enthüllt sich doch auch ein Gegenstand ...: das absolute Sein, Gott“²⁷.

²⁰ Hans Urs von Balthasar, *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln–Freiburg 1990, S. 92.

²¹ Ebd., S. 93.

²² Siehe: Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment; Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

²³ Vgl. 2 Kor 3, 17.

²⁴ Karl Rahner, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939; überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz, 3. Auflage (unveränderter Nachdruck der 2. Auflage), München 1957.

²⁵ Vgl. ebd. S. 153.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 189. Von Balthasar hat diesen Ansatz kritischer Reflexion unterzogen. Vgl. dazu: M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis...*, S. 115–117.

Von Balthasar hat die theologische Potenz Karl Rahners stets anerkannt²⁸, zugleich aber auch die Trennlinien deutlich markiert. „Unsere Ausgangspositionen waren eigentlich immer verschieden. Rahner hat Kant, oder wenn sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflöslich einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt ..., mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zurande kommt ... Gewiss ist es ein schweres Problem, nun diesen Gestaltbegriff in die Theologie einzuführen. Ich habe es versucht. Ich habe versucht, das Christentum oder die Gestalt Christi zunächst als Gestalt zu sehen; und mit Christus zusammen seine Kirche“²⁹ Damit hat von Balthasar bereits jene zentralen Glaubenswahrheiten benannt, in denen die unterscheidenden Akzentsetzungen beider Theologen markant faßbar werden: Im Blick auf den Menschen (Anthropologie), im Verständnis Jesu Christi (Christologie) und im Andenken des „mysterium trinitatis“ (Gotteslehre).

3.2 Die Anthropologie

Von Balthasar verschweigt nicht, was ihn bereits als Student tief geprägt hat: Positiv der von dem Arzt, Psychiater, Philosophen und Theologen Rudolf Allers geschulte Blick auf „die mitmenschliche Liebe als das objektive Medium menschlicher Existenz“ und damit „die Wende vom Ich weg zur Wirklichkeit voller Du“³⁰ Fremd ist ihm dagegen das scholastische Denken, das ihm in neuscholastischem Gewand begegnet: „Später, in München, wurde Peter Lippert ein Tröster des in der Wüste der Neuscholastik Schmachtenden, und Erich Przywara ein unvergeßlicher Wegweiser“, schreibt von Balthasar wörtlich³¹. Seine geistige und geistliche Ausrichtung führt Schweizer Theologen, wie bereits erwähnt³², über die Wegbegleitung durch Adrienne von Speyr aus dem Jesuitenorden hin zur Gründung eines eigenen Säkularinstituts. „Adrienne von Speyr war es, die den erfüllenden Weg von Ignatius zu Johannes wies, und damit den Grund zum meisten legte, was seit 1940 von mir veröffentlicht wurde. Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch zu trennen, zwei Hälften eines Ganzen, das als Mitte eine einzige

²⁸ M. Lochbrunner (*Analogia Caritatis...*, S. 119) zitiert von Balthasars Urteil über K. Rahner: „Hier kann einer Theologie Die Denkmethode ist eine unbedingt mitnehmende. Mitgenommen wird vor allem das Schulbuch, der Schulmeister und Scholastiker“, in: *Größe und Last der Theologie heute*, WW 10 (1955), S. 531–533 (hier S.533).

²⁹ Hans Urs von Balthasar, *Geist und Feuer*, HK 30 (1976), S.75f.

³⁰ H. U. von Balthasar, *Mein Werk...*, S.70.

³¹ Ebd.

³² S. o. unter Abschnitt 2.

Gründung hat”³³. Hier bringt von Balthasar seine Anthropologie zur Geltung, die er für sich als einzig annehmbare Alternative ansah gegenüber jener Menschensicht, die er seit Jugend- und Studientagen bereits in der Musik wie auch in Philosophie und Dichtung präsent sah³⁴. Die Selbstüberhöhung des sich autonom setzenden Subjekts in der neuzeitlichen, zumal der idealistischen Philosophie lehnt von Balthasar zeit seines Lebens ab. Solches „pantheistisches Identitätsdenken” charakterisiert er mit kritischen Worten: „Die Welt ist ein unendlicher Prozeß, der sich dem Göttlichen nähert. Der Mensch ist seine Spitze. Aber über dem Prozedieren ist das Ziel verlorengegangen. Schon Lessing setzt das Schreiten über das Ankommen. Wer aber schreitet, wenn nicht das Absolute, Gott selber? Die Entpersönlichung der Menschen ist ihre Gottwerdung”³⁵. Die eigene Anthropologie von Balthasars schöpft aus anderen Quellen. Für ihn waren es nicht die philosophischen Reflexionen, sondern die „geistlichen Übungen”, die Exerzitien des Ignatius, an denen er im Jahr 1929 teilnahm, in denen er seine eigene Berufung erfuhr. In ihnen fand er auch die dem Menschen einzig gebührende Haltung Gott gegenüber: die Haltung der Verfügbarkeit, des Gehorsams. Und diese Erkenntnis leuchtet sich ihm zur philosophischen Einsicht, die Sein als Liebe begreift³⁶. Der Schlüssel zum Verständnis des Menschen liegt also nicht in diesem selbst. „Das Sein der Welt und des Menschen könnte schwerlich auf Liebe hingedeutet werden, wenn das Ganze der Wirklichkeit am Ende nicht mehr wäre als die Summe dessen, was die Menschen aus eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen werden hervorgebracht haben. Nur wenn ein ganz anderer, der selbst Liebe ist, seine Liebe in der Welt so wirksam werden ließe, daß eben dadurch alle Werte eine Umwertung erführen, könnte der Satz, das Sein und die Liebe seien koextensiv, wahr sein. Das tatsächliche Eintreten der genannten Bedingungen kann nicht nur nicht durch den Menschen herbeigeführt werden, es kann nicht einmal erwartet werden. Es kann nur als das gänzlich Unerwartete auf ihn zukommen und erweist sich allerdings darin dann als das einzig Rettende und Heilende”³⁷. An dieser Stelle öffnet sich für von Balthasar die Anthropologie notwendigerweise hin auf die Christologie. „Das Ereignis, in dem all das geschieht, ist die Menschwerdung, das Kreuz und die Auferweckung Christi. Nur die ab-

³³ H. U. von Balthasar, *Mein Werk...*, S. 71.

³⁴ W. L ö s e r, *Theologische Positionen...*, dig. ed.

³⁵ H. U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Zürich 1930, S. 7 f.; zitiert nach: W. L ö s e r, *Theologische Positionen...*, dig. ed.

³⁶ Vgl. H. U. von Balthasar, *Gestalt und Werk*, hier: W. L ö s e r, *Die ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars*, ebd. S. 152–174.

³⁷ W. L ö s e r, *Theologische Positionen...*, dig. ed.

steigende Liebe Gottes kann die Situation der Welt und der Menschen so verändern, daß sie in all ihrer Endlichkeit und Heillosigkeit bejahbar und liebenswert werden. Die Wahrheit des Satzes, das Sein und die Liebe seien koextensiv, ist nach allem Gesagten eine strikt theologische. Sie ruht auf einem Faktum auf: Daß Gottes Liebe sich in Christus an der Welt wirksam erweist³⁸ – Wir können festhalten: „Nicht der Aufstieg des religiösen Menschen zum absoluten Einem, sondern der Abstieg des trinitarischen Gottes der Liebe zum Menschen ist der Ausgangspunkt der Theologie von Balthasars. Die diesem Ereignis korrespondierende Haltung des Menschen ist die (marianische) Haltung der Disponibilität, die (ignatianische) Haltung der *indifferentia*, Gehorsam, »liebendes Einverstanden-Sein«. Liebe kann als solche nur »ankommen«, wo sich ein Raum der offenen Erwartung darbietet, in dem sie sich dann ausbreiten kann. Das ist bereits so zwischen menschlichen Personen, die einander in Liebe begegnen wollen; es gilt aber erst recht im Verhältnis des Menschen zu Gott. Das absolute Du, das auf den Menschen trifft, ist der Jemand, der als solcher konstituiert wird durch die Liebe selbst. So öffnet sich für Balthasar schließlich von hierher der Blick auf den dreifaltigen Gott³⁹“

Karl Rahner gründet seine Anthropologie gleichsam „von unten“ her, indem er beim Menschen selbst ansetzt, um das zu ergründen, was einzig den Menschen auszeichnet: Er vermag es, das Gotteswort, das im Menschenwort ergeht und darin präsent ist (in der Heiligen Schrift), als solches zu erkennen und anzunehmen. Diese Einsicht macht begreiflich, daß es der Geist ist, der den Menschen als Person ausweist. In ihm liegen „Erkenntnis und Wille, Vernunft und Freiheit“⁴⁰ Als geistbegabte Person ist der Mensch „Hörer des Wortes“, wie Karl Rahner 1937 sein religionsphilosophisches Grundlagenwerk betitelt hat. Die Geistbegabung, so führt der Jesuit darin aus, erweist den Menschen „als ein Wesen unendlicher Offenheit, ... der Transzendenz ..., (das) beim Erkennen immer schon über das einzelne Begegnende hinaus ist, weil es sonst das Begegnende nicht einordnen und nicht die Begriffe »alles« und nicht »das Ganze« bilden könnte“⁴¹.

Karl Rahner sieht also den Menschen dadurch bestimmt, daß er sich in seiner Geistbegabtheit nicht gleichsam einschließt, sondern sich als geöff-

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ H. Vorgrimler, *Theologische Positionen Karl Rahners...*, dig. ed.; vgl. Josef Speck, *Karl Rahners theologische Anthropologie*, München 1967, bes. S. 88–178.

⁴¹ Ebd.; siehe dazu: Klaus P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974; zur Kontroverse mit H. Urs von Balthasar, ebd. S. 252–257 (Die »innerste Mitte« des Menschen als Geheimnis der Gnade).

net erfährt, hin zu einem umfassenden und unendlichen Horizont. Dieser umschreibt aber nicht nur eine namenlos-leere Transzendenz, sondern erschließt sich selbst als das heilige, namenlose Geheimnis Gottes. Dieses Erkennenkönnen des Menschen kann deshalb nicht bloß „natural“ seiner Existenz zugehören, „denn kein Erkennen kann geschehen, ohne daß im Erkennenden etwas Verwandtes zum Erkannten existierte“⁴². Karl Rahner nennt diese dem Menschen von Gott gegebene Fähigkeit „übernatürliches Existential“. Hier verbindet sich die Gnade Gottes mit der menschlichen Freiheit, indem sie diese entschränkt. Dem Menschen ist also die Erfahrung der Gnade zutiefst innerlich zu eigen; Anthropologie öffnet sich hin zu dem sich selbst offenbarenden Gott. „Anthropologisch betrachtet ist »Gnade« keine dinghafte Realität im Menschen, sondern eine Bestimmung des geistigen Subjekts, das durch die Gnade in die Unmittelbarkeit zu Gott selbst gelangt. Nur so, wenn Gnade vom Subjekt her begriffen wird, wird diese nicht mythologisch oder verdinglicht verstanden. Das »Objektivste« der Heilswirklichkeit, Gott und seine Gnade, erscheint zugleich als das Subjektivste des Menschen“⁴³. Damit steht für Rahner fest, daß Anthropologie sich erst von der Christologie her, die Schöpfungswirklichkeit einbeziehend, in ihrer eigentlichen Tiefe erschließt und über diese dann schließlich zurücklenkt zur Trinitätslehre.

3.3 Christologie

Hans Urs von Balthasar hat stets kritisch auf den anthropologischen Ansatz der Rahnerschen Christologie geschaut, ja Rahner ausdrücklich eine „defiziente Christologie“ zugeschrieben⁴⁴. Sein eigener Blick auf Christus kommt „von oben“ her, aus dem inneren Geheimnis Gottes. Christologie und Trinitätslehre sind für ihn in einzigartiger Weise verschränkt⁴⁵. Die Inkarnation des Logos bis hin zu seiner Lebenshingabe

⁴² H. Vorgrimler, *Theologische Positionen...*, dig. ed.

⁴³ K. Lehmann, *Rahner, Karl*, [in:] LThK³, Bd. 8, S.807.

⁴⁴ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3, Einsiedeln 1980, S. 253–262 (hier S. 260), und zwar mit Verweis auf: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, S. 128. Hier schreibt Rahner wörtlich: „Im Zusammenhang mit der später zu entwickelnden Christologie wird sich überdies noch zeigen müssen, daß die Schöpfung als Wirkursächlichkeit – d.h. als freie Setzung des Anderen als solchen durch Gott –, als die Voraussetzung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung und als deren defizienter, wenn auch für sich allein denkbarer Modus zu denken ist. Es kann bei der Christologie noch deutlicher gemacht werden, daß diese Selbstmitteilung Gottes an das Nicht-Göttliche die effiziente Verursachung eines von Gott verschiedenen Anderen als Bedingung impliziert und als eine Modalität oder ein defizienter Modus jener absoluten, ungeheuren Möglichkeit Gottes zu denken ist, die darin liegt, daß er – die Agape in Person, das absolut in sich selbst selbige und vollendete Subjekt – sich gerade darum an ein anderes selber mitteilen kann“.

⁴⁵ Zum Folgenden siehe: Hanspeter Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Bern–Frankfurt 1975.

kann nur verstanden werden, wenn man das innertrinitarische Verhältnis des Sohnes zu „Vater“ und den „Geist“ seit Ewigkeit als ihre Voraussetzung erkennt⁴⁶. In enger Anlehnung und eigengeprägter Ausdeutung der Aussagen der heiligen Schrift ist für von Balthasar der Neue Bund gleichsam die Bühne, auf der die Herrlichkeit des Sohnes ebenso aufstrahlt wie die Dramatik der göttlichen, sich entäußernden Liebe, – bis zum Kreuzestod und dem Abstieg des Karsamstags⁴⁷ Menschheitsgeschichte oder Philosophie geben dafür keine Deutungshilfen. Die Wucht der hereinbrechenden Präsenz Gottes⁴⁸ konfrontiert den Menschen mit dem göttlichen Willen und fordert als Antwort Gehorsam, wie die Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu im Jordan bezeugt⁴⁹. Im Abstieg Jesu in die Fluten des Jordan deutet sich bereits der Tod an, der sein persönliches „Lösegeld für viele“ (Mk 10, 45) ist. Hier wird deutlich: Im Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater findet die Christologie Balthasars ihre Mitte. Der Tod Jesu am Kreuz ist die Erfüllung aller Wege zum Himmel, da Gott selbst hier einsam dem Zorn Gottes standhält⁵⁰. Wörtlich schreibt von Balthasar: „Damit wird zwar die Kenose – als Preisgabe der »Gottgestalt« – zum unterscheidenden Akt der Liebe des Sohnes, der sein Gezeugt-Sein (und damit seine Abhängigkeit) vom Vater übergehen läßt in die Ausdrucksform des geschöpflichen Gehorsams, doch bleibt in diesem Akt die ganze Trinität engagiert, der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende“⁵¹. Dieses Handeln des dreifaltigen Gottes in der Passion bestätigt auch der Karsamstag, in den der Karfreitag mündet: der Abstieg des Gekreuzigten als uneingeschränktes Tot-Sein Gottes zum Tod als Sünde schlechthin, der *descensus* zur Hölle. Dieser endet freilich konsequent ebenso in trinitarischer Dimension: Die Auferweckung des Sohnes ist Akt des Vaters. Von Balthasar faßt zusammen: „Was Gottes Herrlichkeit in ihrer (guten) Wahrheit ist, das sollte in Jesus Christus, zuletzt in seinem absoluten Kreuzes- und Höllengehorsam offenbar werden. Aus der einzigartigen Wucht dieses Geschehens soll der einzig-

⁴⁶ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III/2, Zweiter Teil: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969.

⁴⁷ Siehe dazu: James Naduvilekut, *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien 1967.

⁴⁸ Siehe ebd., S. 24; Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln–Freiburg 1993, S. 321.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 322.

⁵⁰ Vgl. ebd. S. 323.

⁵¹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III/2, Zweiter Teil: *Neuer Bund...*, S. 198; zitiert E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, S. 323 f.

artige Glanz der göttlichen Liebes-Majestät aufleuchten“⁵². Diese Herrlichkeit des Sohnes als Erscheinung der freien Erniedrigung in die Unfreiheit, vollendet im Kreuz, ist die Offenbarung der Liebe des Vaters, – fast eine „Entösterlichung“ der biblischen Passionsüberlieferung⁵³. So ist vorbereitet, was von Balthasar mit dem zweiten Teil der Theodramatik seiner Christologie noch ergänzend einfügt⁵⁴. Weil die endliche Freiheit des Menschen sich gegen die sie als gut bewahrende ewige Freiheit gestellt hat und weil damit in das Leben des Menschen Schmerz an die Stelle von Freude, Ungerechtigkeit an die Stelle der Gerechtigkeit getreten sind, führt dieses Gegeneinander der Freiheiten zum Drama, das auf der Weltbühne spielt.

In ihm findet auch die Frage ihre Antwort: „Wer ist Christus?“ Die Annahme der Sendung durch den Vater schließt das Wollen des Sohnes in freiem Gehorsam ein. Nach innen ist diese Sendung begründet in dem ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, „nach außen“ gibt die Sendung einer Werdegeschichte im Leben Jesu Raum. So gelingt die Begründung eines doppelten Bewußtseins Jesu, wie es das Dogma von Chalcedon fordert, im Ernstnehmen der „analogia entis“: „Die Sendung, deren Jesus sich bewußt ist, ist die Sendung des einzigen Sohnes – Der Mensch Jesus weiß, daß, was er in Freiheit tut, das Tun des Sohnes Gottes ist“⁵⁵. Damit ist die Verschiedenheit der Naturen ebenso gewahrt wie die Rückbindung der Sendung des Sohnes, die sich am Karsamstag erfüllt, an den Vater, bei dem er (seit Ewigkeit) seine Gottgestalt hinterlegt hat. „Diese »unendliche Entfernung« des Sohnes vom Vater ist aufgrund der ersten Kenose möglich, der ewigen Selbsthingabe des Vaters an den Sohn, der Diastase innerhalb des ewigen Wesens des Gottes zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist“⁵⁶. So vertieft sich schließlich die Christologie von Balthasar hin zur Soteriologie und ist sie rückgebunden an die Trinität: Die christologische Handlung geht hervor „aus einer primären Kenose, einer trinitarischen Diastase der Liebe“⁵⁷.

Um die Christologie Karl Rahners nicht zu verkürzen, ist der von ihm auch in fundamental-dogmatischen Beiträgen⁵⁸ angesprochene pasto-

⁵² H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* [...]. *Neuer Bund*..., S. 224, zitiert nach: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*..., S. 325.

⁵³ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*..., S. 326.

⁵⁴ Zum Folgenden: H. U. von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*, zweiter Teil: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.

⁵⁵ Ebd. S. 208; zitiert E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*..., S. 341.

⁵⁶ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*..., S. 341.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ K. Rahner, *Jesus Christus*, [in:] *Sacramentum Mundi*, Bd. 2, Freiburg 1967, S. 920–954 (Lit. S. 955–957), hier: S. 927.

raltheologische „Sitz im Leben“ der Aussagen über Jesus Christus ebensowenig auszublenden wie deren soteriologischer Impuls. Nüchtern stellt Karl Rahner dazu fest: „Die Christologie muß von vornherein eine Soteriologie sein. Damit ist natürlich einfach gegeben, daß wir durchaus berechtigt sind, vom Neuen Testament oder von anderen, mehr spekulativen Aspekten her, eine Formulierung des Wesens und des Sinnes Jesu zu versuchen, die von vornherein eine soteriologische Aussage ist und gleichzeitig im Grunde genommen das »Wesen« Jesu Christi richtig orthodox aussagt“⁵⁹ Von Jesus Christus zu sprechen, bedeutet für Rahner also nicht als erstes ein Sich-Versenken in die Ewigkeit Gottes. „Die vordringlichste Aufgabe einer Christologie von heute besteht darin, das Dogma der Kirche – »Gott ist Mensch (geworden), und dieser menschengewordene Gott ist der konkrete Jesus Christus« – so zu formulieren, daß das in diesen Sätzen wirklich Gemeinte verständlich wird und jeder Schein einer heute nicht mehr nachvollziehbaren Mythologie ausgeschlossen wird“⁶⁰ Desweiteren erinnert Karl Rahner daran, daß der Begriff „Erlösung“ zu Recht auf die Befreiung von Sünde und Schuld des Menschen bezogen wird. Sie geschieht „durch Jesus Christus“, durch „seinen Tod und seine Auferstehung“. Dieses unbezweifelbare Bekenntnis gehört für den Jesuiten in die Mitte des christlichen Glaubens⁶¹. Das soteriologische Bekenntnis darf aber nicht zu einer Verzerrung des Gottesbildes führen. „Überall dort, wo zunächst einmal ein zürnender Gott konzipiert wird, der gleichsam von Jesus her mühsam umgestimmt werden muß, liegt eine letztlich unchristliche, vulgäre Vorstellung von Erlösung vor, die nicht stimmt. Damit wird in keiner Weise geleugnet, daß der heilige Gott die Sünde absolut ablehnt und in diesem Sinn dem Sünder »zürnt«. Nur ist diese Ablehnung immer schon koexistent in Gott mit dem Willen zu vergeben und die Sünde des Menschen zu überwinden. Das Kreuz, die Wirklichkeit Christi, seine Liebe, sein Glaube, seine Hoffnung, seine Ergebung in die Unbegreiflichkeit Gottes sind aber die Wirkungen einer erlösenden Liebe Gottes, die selbst keine Ursache außer sich hat. So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab. Nicht dadurch, daß der Sohn sich dahingab, hat ein zürnender Gott mühsam seine Meinung über die Welt geändert“⁶². Ein Nachdenken über „Erlösung“ erreicht erst in dem erweiterten Horizont der Frage „Erlösung wohin?“ seine ursprüngliche Tiefe⁶³ Der Blick auf Jesus Christus muß immer den Blick auf den Men-

⁵⁹ K. R a h n e r, *Wissenschaft und christlicher Glaube. Schriften zur Theologie* 15, Zürich–Einsiedeln–Köln 1983, S. 231–234 („Transzendente Christologie“), hier: S. 231.

⁶⁰ K. R a h n e r, *Jesus Christus...*, S. 927.

⁶¹ Vgl. K. R a h n e r, *Wissenschaft und christlicher Glaube...*, S. 244.

⁶² Ebd., S. 245.

⁶³ Ebd., S. 242.

schen einschließen. Dann gewinnt die Gestalt Jesu Christi, der „durch Kreuz und Auferstehung das eschatologische Heilsereignis und in diesem Sinn – weil das Kreuz nicht bloß passives Widerfahren, sondern seine Tat ist – der absolute Heilbringer (ist)“⁶⁴, ihre angemessene Kontur, wird sie zur Begründung einer anthropozentrisch gewendeten Theologie. Eine solche „transzendente Christologie“ verdeutlicht nämlich: Das vom Menschen möglicherweise zu erwartende Heilsereignis ist absolut und endgültig mit der Inkarnation gegeben und als hypostatische Union in Jesus Christus realisiert. Diese Einung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus setzt in Bezug auf die „menschliche Natur“ deren „potentia oboedientialis“ für eine solche mögliche Einigung mit der „göttlichen Natur“ voraus. „Im Wesen des Menschen selbst muß ... gelegen sein, daß es (sc. das Wesen) diese »potentia oboedientialis« selber ist“⁶⁵ – Mit dieser anthropozentrischen Rückbindung seiner christologischen Aussagen eröffnet Rahner zugleich einen Zugang zu deren spiritueller Auslotung: Dem „Für-uns“ der Inkarnation „als Mitte und irreversible Erscheinung der Vergöttlichung des kreatürlichen (materiellen) Geistes überhaupt“⁶⁶ korrespondiert das „propter nostram salutem“, von Karl Rahner in tiefgründigen Gebeten und Meditationen (u. a. über das „Herz Jesu“) ausgelotet⁶⁷

3.4 Gotteslehre

Schließlich vermag auch der Blick auf die Gotteslehre die divergierenden Ansätze beider Theologen gebündelt zu verdeutlichen. Wenn man die Gotteslehre von Balthasars würdigen will, ist als erstes an seine bereits genannte Einsicht zu erinnern: „Sein und Liebe sind koextensiv“⁶⁸.

Von Balthasar bindet diese Aussage an Jesus Christus. Denn in ihm erweist sich Gott als ewige Liebe, gibt Gott gleichsam den Blick auf seine wahre Göttlichkeit frei. Der Anspruch Jesu, den Gott Vater durch die Auferweckung des Sohnes bestätigt hat, läßt den „urchristliche[n] Kern der Dogmatik“ sichtbar werden: „Gott ist die Liebe: Die immanente Trinität ist in der ökonomischen offenbar geworden“⁶⁹ Das hat die Gotteslehre festzuhalten und zu bedenken – ein „imperativer Anspruch des Glaubens“⁷⁰, der von unserer Welterfahrung nicht eingelöst wird, sondern

⁶⁴ K. Rahner, *Jesus Christus...*, S. 933, 944–947.

⁶⁵ Ebd. S.930.

⁶⁶ Ebd. S. 943.

⁶⁷ Vgl. bes. K. Rahner, *Gebete des Lebens*, Freiburg 1984, S. 59–102 („Mit Christus“).

⁶⁸ H. U. von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, MySal 2, S. 17.

⁶⁹ H. U. von Balthasar, *Jesus für mich*, [in:] Heinrich Spaemann (Hrsg.) *Wer ist Jesus von Nazareth für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, München 1973, S. 17.

⁷⁰ W. Lochbrunner, *Analogia Caritatis...*, S. 130.

einzig durch das Handeln Gottes, „in der Hingabe seines Sohnes in Gottverlassenheit und Hölle hinein, dass die größtmögliche Vorstellung von Gott ist: Er ist (mit Hegel) Identität der Identität (Gott ist alles, er ist das Ewige Leben) und der Nichtidentität (Gott ist Tod, sofern er sich mit der Gottlosigkeit identifiziert hat), er ist so lebendig, (so sehr Liebe), dass er es sich leisten kann, tot zu sein“⁷¹. In der Auslegung des johanneischen „Gott ist Liebe“, entbirgt sich für von Balthasar in Jesus Christus dieser Gott als notwendig trinitarisch. „Wäre er nicht eine Liebe in sich, so bedürfte er der Welt, um ein liebender Gott sein zu können.“ Die Folge wäre dann unweigerlich Pantheismus. Stattdessen offenbart sich Gott in seiner dreifaltigen Liebe von Ewigkeit „als Liebender am Kreuze und in der Gottverlassenheit des Sohnes, also nicht durch einen triumphalen Erweis seiner Macht, sondern in schweigender, mitleidender Begleitung der Menschen, die er mit wirklicher Freiheit begabt hatte und deren Freiheit er nicht überspielen will“⁷². Bestärkt durch die Leidenserfahrung Adriennes von Speyr, sieht Balthasar in der Kreuzes»verlorenheit« des Sohnes die Wirklichkeit der immanenten Trinität aufleuchten. Dieses „Lassen“ nämlich ist die Tat Gottes, die enthüllt, „dass Jesus der Bruder aller »Gerirrteten« und Verirrten werden konnte, dass Gott als Allmacht die Liebe und als Liebe die Allmacht ist, und zwar in sich selbst, das heißt im Mysterium seiner Dreieinigkeit, dass allein die vollkommene Opposition innerhalb Gottes selbst – zwischen Bei-Gott-Sein und Gottverlassenheit erklären kann“⁷³. Mit diesem Zitat ist noch einmal deutlich ausgesprochen, was der Ausgangspunkt der Theologie von Balthasars ist: Der Abstieg des trinitarischen Gottes der Liebe zum Menschen. Das absolute Du, das auf den Menschen trifft, „ist nicht ein Jemand, dem die Eigenschaft zukommt, zu lieben, sondern der Jemand, der als solcher konstituiert wird durch die Liebe selbst. Der trinitarisch-personale Prozeß ist »die Liebe«. Und die ist weder als ein Abstraktum noch als ein Kollektiv, sondern als ein Unfaßlich-Personales: Der einzige Gott (Vater) schenkt mir (uns) seinen »einzigsten Sohn«, um mich (uns) mit seinem heiligen Leibesgeist innerlich zu erfüllen“⁷⁴.

Karl Rahner geht von Jesus Christus als dem menschengewordenen „Bruder“ aus, wenn er den durch ihn eröffneten Aufstieg des Menschen zu Gott ergründet. Das Gesamt der Heilsgeschichte bündelt sich in Christus, der sich in rückhaltloser Proexistenz (Heinz Schürmann) als „Diener aller“ erwiesen hat, bis zur bewußten Annahme des Todes „für uns“. Ge-

⁷¹ H. U. von Balthasar, *Jesus für mich...*, S. 17.

⁷² W. Löser, *Theologische Positionen...*, dig. ed.

⁷³ H. U. von Balthasar, *Warum ich noch ein Christ bin*, [in]: H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, *Zwei Plädoyers*, München 1971, S. 9–53 (hier S. 42).

⁷⁴ H. U. von Balthasar, *Zugang zur Wirklichkeit Gottes...*, S. 36.

rade darin drückt sich die Würde des Menschen aus, der – noch vorgängig zu aller Sünde und Schuld – als Partner und Ebenbild von Gott geschaffen, in Jesus Christus zugleich als Adressat der Selbstmitteilung Gottes ausgewiesen ist. Auch Rahner verbindet Christus- und Trinitätsoffenbarung in enger Weise. Das Axiom Balthasars: „Die immanente Trinität ist in der ökonomischen offenbar geworden“⁷⁵ formuliert er aber unter gegenläufigem Akzent: „Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt“⁷⁶. Zur Erklärung setzt Rahner in der Einzigkeit Gottes an, um grundsätzlich jeden Verdacht von der Gotteslehre fernzuhalten, die christliche Grundwahrheit: „Deus unus est trinus“ werde hier faktisch hin zu einem Tritheismus aufgeweicht. Wörtlich schreibt er: „Das Christentum ist eine primär und nicht nur sekundär monotheistische Religion. Sie bekennt die Einzigkeit Gottes, des Gottes, den der Christ anbetet, von dem er sich geschaffen und ins Heil gerufen weiß, den er in absolutem Gehorsam, in Glaube, Hoffnung und Liebe anbetet. Nach Ausweis der Heiligen Schriften und nach dem Bekenntnis der Christenheit ist dieser Glaube an den einzigen Gott nicht nur irgendeine Lehre, die in der Vielfalt christlicher Glaubenssätze auch vorkommt, sondern das wirkliche Grunddogma des Christentums schlechthin“⁷⁷. Dieser Gott zeigt sich innerhalb der Heils- und Offenbarungsgeschichte als der Eine und Einzige und als solcher handelnd; ihm gilt deshalb auch das „Du“ des Gebetes. Umso wichtiger freilich ist die Klärung der Frage, was das unterscheidend christliche Bekenntnis zur Trinität Gottes in diesem streng monotheistischen Glauben einträgt. Rahner wählt zur Antwort den Weg theologischer Argumentation, freilich rückgebunden an Alltagserfahrungen. Deshalb problematisiert er als erstes den Personbegriff. „Wenn ein heutiger Mensch innerhalb und außerhalb des Christentums den Satz hört: In Gott sind drei Personen, dann denkt er sich unwillkürlich drei Subjekte, deren Subjektivität, Erkenntnis und Freiheit voneinander verschieden sind, und fragt sich dann in einer gewissen logischen Verwirrtheit, wie denn drei so verstandene Personen gleichzeitig ein und derselbe Gott sein könnten“⁷⁸. Zudem steht der trinitarische Personbegriff in der Gefahr, die Einzigkeit des göttlichen Wesens in den Hintergrund zu drängen, und zwar in der Vorstellung von den drei göttlichen Personen als „drei Wirklichkeiten...“

⁷⁵ S. o. Anm. 69.

⁷⁶ K. R a h n e r, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, *Schriften* IV, S. 115; ders., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 1. Abschnitt: *Methode und Struktur des Traktates „De Deo trino“*, *MySal*, 2, S. 318–347 (hier: S. 328).

⁷⁷ K. R a h n e r, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, *Schriften* 13, S. 129–147 (hier: 131 f.).

⁷⁸ Ebd., S. 135.

die solche gegenseitige Beziehungen haben, die in ihrer Verschiedenheit mindestens mitbegründet sind oder mitkonstituiert gedacht werden durch Momente, die in ihrer Wirklichkeit nach dem christlichen Trinitätsdogma gar nicht verschieden sind, sondern zum essentialen Bereich Gottes gehören, denen es in strenger Identität nur einmal gibt⁷⁹ Was daraus folgt, ist die Vorstellung, daß die „Personen“ einander erkennen, sich lieben oder miteinander sprechen⁸⁰. In streng theologischer Wendung spricht Rahner deshalb von den „drei distinkten Subsistenzweisen“⁸¹, eine abstrakte Rede, die er freilich konkretisiert im Verweis auf die Selbstoffenbarung Gottes als des dreifaltigen. „In der Offenbarungs- und Heilsgeschichte hat (der Christ) es mit dem unaussprechlichen Geheimnis des unumgreifbaren, ursprungslosen Gottes, Vater genannt, zu tun, der nicht in einer metaphysischen Ferne west und verbleibt, sondern bei aller seiner Unbegreiflichkeit und Souveränität und Freiheit sich selber der Kreatur mitteilen will als deren ewiges Leben in Wahrheit und Liebe. Dieser eine und unbegreifliche Gott ist in einer unüberholbaren Weise geschichtlich dem Menschen in Jesus Christus nahe, der nicht irgendein Prophet in einer immer offenen Reihe von Propheten ist, sondern die endgültige und unüberholbare Selbstzusage dieses einen Gottes in der Geschichte. Und dieser eine und selbe Gott teilt sich selber den Menschen als Heiliger Geist in der innersten Mitte der menschlichen Existenz zu dem Heil und der Vollendung mit, die Gott selbst ist.“⁸² Es ist die heilsökonomische Grundaussage des Neuen Testaments vom souveränen Vatergott, seiner Selbstmitteilung an die Geschichte einerseits und die Transzendentalität des Menschen andererseits, die in der trinitarischen Glaubensformel begrifflich eingefaßt ist⁸³. Als nicht von Gott selbst verschieden sind diese beiden Gegenwartsweisen Gottes ihm selbst immer und ewig zukommend und nicht etwa kreatürliche Erscheinungsformen. „Sie heißen dann, um diese Zugehörigkeit zu Gott an sich selbst deutlich zu machen, in der klassischen Trinitätslehre innergöttliche Hervorgänge. Dem ursprungslosen Gott (Vater genannt) kommt von Ewigkeit her die Möglichkeit einer geschichtlichen Selbstaussage zu und ebenso die Möglichkeit, sich als er selber in die innerste Mitte der geistigen Kreatur als deren Dynamik und Ziel einzustiften. Diese beiden ewigen Möglichkeiten, die reine Aktualität sind, sind Gott, sind voneinander zu unterscheiden und sind durch diese Unterschiedenheit auch vom ursprungslosen Gott zu unterscheiden“⁸⁴.

⁷⁹ Ebd., S. 136.

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ K. R a h n e r, *Der dreifaltige Gott...*, S. 389 ff.

⁸² K. R a h n e r, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes...*, S. 139 f.

⁸³ Vgl. ebd., S. 141.

⁸⁴ Ebd., S. 144 f.

Dennoch zerteilt Gottes trinitarisches Wirken nach außen seine Einheit nicht, und ebensowenig zwingt die heilsökonomische Selbstoffenbarung Gott unter die Bedingungen der Zeitlichkeit.

Eine solche theologische Sprache, die sich der Anstrengung des Begriffs stellt, kann nicht die Sprache des Gebetes sein, wie Rahner ausdrücklich festhält. Für sie nämlich gilt jene Unmittelbarkeit des Herzens, das mit dem Vater unser zum „Vater“ betet, der, wie Rahner schreibt, „in seinem Logos in der Geschichte, in seinem Geist und in uns selbst als er selber unsagbar nahe ist“⁸⁵.

4. Gegensätzliche Positionen und gemeinsames Vermächtnis

4.1 Gegensätzliche Positionen

Kommen wir nach diesem Gang durch drei zentrale Felder der dogmatischen Reflexion unserer beiden Theologen zu einem kurzen Resümee.

Es ist die Versuchung der Christenheit von Anfang an gewesen, im notwendigen Ringen um die Wahrheiten des Glaubens Grenzlinien so scharf zu ziehen, dass auch kirchenpolitische Konsequenzen unausweichlich erscheinen mußten. Wägende Rückschau – frei von aktuellen Emotionen – erkennt nicht nur in dieser Hinsicht manche Fehlstellen und unnötige Härten, wenn – entgegen der Weisungen des Augustinus – Wahrheitserkenntnis mit Lieblosigkeit verbunden war. Eine noch wichtigere Mahnung zu vorsichtigem Urteil ist die Maßgabe des IV. Laterankonzils. Das Konzil besteht nämlich auf der notwendigen Analogizität aller theologischen Aussagen (DH 806). Gott als „mysterium stricte dictum“, als „die Wahrheit“, fordert ein „Nach-Denken“, gibt damit notwendigerweise in theologischen Reflexionen unterschiedlichen Akzenten Raum. Und diese haben konkrete, auch biographische Wurzeln. Genau dies ist exemplarisch auch bei Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner abzulesen. Ihr Lebens- und Denkweg läßt sich einordnen in die beiden Wege theologischer Reflexion, welche die Theologie- und Dogmengeschichte seit der Frühzeit des Christentums begleiten, verbunden im Ringen um ein Erhelten des Mysterium Incarnationis, um die Wahrheit: „Das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). Die alexandrinische Deszendenzchristologie und die antiochenische Aszendenzchristologie klingen in vielfältiger Weise immer wieder auf; und ohne verkürzende Vereinnahmung darf im Blick auf unsere beiden bedeutenden Theologen des 20. Jahrhunderts festge-

⁸⁵ Ebd. S. 146 f.

halten werden, dass sich von hierher auch ihr Ansatz klärt. Was im Blick auf Hans Urs von Balthasar als „deszendenztheologischer Ansatz“ skizziert worden ist, kann in innerer Konsequenz all das aufnehmen, was wir nicht im einzelnen ansprechen konnten, was aber sein umfangreiches Werk akzentuiert und überreich füllt, zumal seine Sicht der Kirche⁸⁶ und „das Marianische“⁸⁷ als Inbegriff demütigen Gehorsams. Denn das in seinem Werk sich konzentrierende Denken hat einen metaphysischen Ansatz, der aus dem Zentrum der Gotteslehre her entwickelt ist, und „verdichtet sich zur Kurzformel: Sein als Liebe“⁸⁸. Von Balthasar ist zutiefst überzeugt: Nur ein An-Denken der immanenten Trinität läßt das Christusereignis in seiner „Herrlichkeit“ sowie in seiner dramatischen Dimension im Blick auf den Kreuzestod und die Verlorenheit des Karsamstags erkennbar und verstehbar werden. Diese Überzeugung begründet auch die – nach anfänglichem Miteinander – in der Sache durchgängige, zum Teil polemisch ausgetragene Auseinandersetzung mit Karl Rahner, bis hin zum Modalismusverdacht gegen seine Gotteslehre.

Karl Rahner dagegen war von der Überzeugung geprägt: Vom Menschen her läßt sich die Wirklichkeit Gottes in seiner immanenten Lebensfülle erahnen als die erfahrbare Wirklichkeit dessen, der – der Welt heilhaft zugewandt – Jesus von Nazareth trägt und in ihm sich selbst zum Vorschein bringt, sich offenbart als den Tod und die Sünde überwindende Liebe. So erscheint gerade die Einheit des Mysteriums als Offenbarung der Dreifaltigkeit und wird zur Begründung der Rede von den drei distinkten Subsistenzweisen. Karl Rahner, der neben der theologisch gebotenen Durchdringung der Glaubenswahrheiten stets auch den Glaubensvollzug selbst und seine Not im Blick hatte, konnte keinen Zugang zum Ansatz von Balthasars finden. Dessen Trinitätsaussagen sind für Rahner bis zuletzt mit dem Verdacht eines unterschwelligem Tritheismus und einer allzu sehr vom Gottesstandpunkt her operierenden Spekulation behaftet gewesen.

4.2. Gemeinsames Vermächtnis

In der gläubigen Tradition der Kirche verankertes, aus den Quellen von Schrift und Tradition schöpfendes theologisches Nachdenken darf „rechtgläubig“ darauf verweisen, daß „die Wahrheit“, die jenseits des Menschenwortes ist, nur erfahrbar wird im Hinhören auf das Wort

⁸⁶ Vgl. H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Einsiedeln ²1989, S. 111–123 (bes. II.: *Vom Mysterium der Kirche*).

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 153–187.

⁸⁸ W. Lochbrunner, *Analogia Caritatis...*, S. 112.

schlechthin, den Logos. Dieses Wort, das Fleisch geworden ist, ist die Mitte der Theologie, ganz gleich, ob sie das Mysterium der Erlösung „von oben“ oder „von unten“ her reflektiert. Die Erfahrung zum Teil schmerzlicher, aber legitimer Pluralität bleibt der Theologie (wie der Kirche insgesamt) deshalb nicht erspart. Karl Rahner hat diese innere Grenze menschlichen Theologietreibens noch kurz vor seinem Tode eindrucksvoll in Erinnerung gerufen: „(nämlich) daß alle theologischen Aussagen, wenn auch noch einmal in verschiedenster Weise und verschiedenem Grad, analoge Aussagen sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit für jede katholische Theologie, wird auf irgendeiner Seite jeder Theologie ausdrücklich gesagt, ist auch für einen Theologen seit Erich Przywara noch selbstverständlicher geworden. Aber ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen, und das Erschrecken über dieses Vergessen ist die Erfahrung, von der ich reden will“⁸⁹. Nämliches klingt bei von Balthasar auf, wenn er von „Katholizität“ spricht und dazu feststellt: „Ich glaube an die Katholizität deshalb, weil wir, wenigstens wir Christen, immer auf das Gleiche hinschauen, wenn wir auch immer nur partielle Blicke darauf werfen“⁹⁰. Beide Theologen bezeugen auf ihre Weise: Auch bleibende Widersprüche in der theologischen Ausdeutung relativieren das gemeinsam tragende Fundament des Glaubens nicht: daß das Bekenntnis zum „Logos incarnatus“ endgültig und unwiderruflich die Weltgeschichte als Heilsgeschichte qualifiziert. Vor allem aber lehren Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner gemeinsam, daß jede theologische Reflexion erst dann zu ihrem Ziel kommt, wenn sie im Glaubenden „ankommt“. Von Jesus Christus her und auf ihn hin bleibt christliches Leben in der Kirche mit dem Kreuz des Alltags lebbar; denn „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 14).

⁸⁹ K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, [in:] *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg–München–Zürich 1984, S. 105–119 (hier: S. 105 f.).

⁹⁰ H. U. von Balthasar, *Geist und Feuer*, HK 30 (1976), S. 76; zitiert nach: W. Lochbrunner, *Analogia Caritatis...*, S. 129; siehe auch: H. U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975.

HANS URS VON BALTHASAR I KARL RAHNER SJ

Spojrzenie porównawcze na metodę i tematy dwu wybitnych teologów XX wieku

Streszczenie

Biografie wymienionych w tytule teologów ukazują ich dorobek naukowy, jednocześnie pozwalają uchwycić w nim podstawę ich teologii i rozłożenie w niej akcentów. W życiu i twórczości Hansa Ursa von Balthasara ważną rolę odegrali tacy teologowie, jak Erich Przywara, Henri de Lubac, Karl Barth oraz Adrienne von Speyr. Z kolei w życie Karla Rahnera wpisała się wyraźnie osoba Martina Heideggera. Wspólną cechą von Balthasara i Rahnera było wytrwałe dążenie do Prawdy, choć zmierzali ku niej po różnych drogach. Główna linia podziału między nimi przebiega w ujmowaniu antropologii, chrystologii i w nauce o Bogu (*mysterium Trinitatis*). W głównych nurtach refleksji dogmatycznej obu teologów można zauważyć reminiscencje dwóch czołowych szkół starożytności chrześcijańskiej i dwóch różnych podejść do zagadnień chrystologicznych: u H. U. von Balthasara dominowała chrystologia „odgórna”, zstępująca, u K. Rahnera – „oddolna”, wstępująca. W ożywionej polemice obu wybitnych teologów nie brakło wzajemnych podejrzeń o błędy doktrynalne. Prezentowali oni pluralizm teologiczny w dochodzeniu do jednej prawdy o Bogu. Uważali jednak, że do wierzących należy docierać różnymi drogami refleksji teologicznej nawet wtedy, gdy ów pluralizm może być bolesny.