

Das Gespräch zwischen Ferdinand Ulrich und Hans Urs von Balthasar

Krisztina Franciska Jakab

(PhD-Studentin an der Katholischen Universität Péter Pázmány, Budapest)

I. Ein diskret enthüllender Blick

Die Wahrheit ist symphonisch – fällt uns sofort ein, wenn wir an den Schweizer Theologen und Literaturwissenschaftler Hans Urs von Balthasar (1905-1988) denken.¹ Wohin auch immer man in seinem literarischen Werk blickt, es beeindruckt, wie seine weiten Räume, ihre Ecken und Winkel, auch Ort lebendiger Dialoge sind und wie sie zu den unermesslichen Höhen des christlichen Glaubens erheben. Vor den objektiven Aspekten der Konsonanz finden wir ihre personale Voraussetzung: Hans Urs von Balthasars ursprüngliche Offenheit für den Dialog mit zeitgenössischen Theologen, Philosophen, Schriftstellern und Dichtern, sein unermüdliches Interesse an den großen Gestalten der alten christlichen Tradition und an den Denkern, Wissenschaftlern, Künstlern, und im Besonderen an den Heiligen der ihre eigene Vernichtung riskierenden abendländischen Geistesgeschichte. Unter den Monographien, die versuchen, sein Leben und sein Denken darzustellen, finden wir Bücher, die ganz oder teilweise eine Einführung in die „Dialoge“ des Schweizer Theologen sind. So widmet Elio Guerriero ein Kapitel den Kirchenvätern, gefolgt von einem Kapitel über Karl Barth und Adrienne von Speyr. Bevor er auf die Hauptthemen der *Trilogie* eingeht, schildert er auch die Einsichten, die er aus seinem „Dialog“ mit George Bernanos, der heiligen Teresa von Lisieux und der heiligen Elisabeth von Dijon gewonnen hat. Thomas Krenski beleuchtet, wie ein bestimmtes Thema mit dem Dialog zusammenhängt, den er mit einer bestimmten Person führt: Rudolf Allers, Erich Przywara, Paul Claudel, Henri de Lubac, Adrienne von Speyr und Robert Rast spielen die Hauptrollen. Werner Löser skizziert in seinem Büchlein über Balthasar vierundzwanzig Dialoge, um einen Eindruck von dieser faszinierenden Sinfonie zu vermitteln. Manfred Lochbrunner zeichnet fünf doppelte Porträts des Verhältnisses des Basler Theologen zu seinen Philosophenfreunden: Josef Pieper, Romano Guardini, Joseph Bernhart, Alois Dempf und Gustav Siewerth dienen als Spiegel, welche Balthasars Leben und Denken sowie die gegenseitige Bestimmung dieser beiden beleuchten.²

Aus diesem äußerst dichten und bunten Beziehungsnetz möchten wir einen Dialog, die Freundschaft zwischen dem Basler Theologen und dem Regensburger Philosophen Ferdinand Ulrich (1931-2020) hervorheben, der in der Forschung zu seinem Werk und seiner Wirkung bislang wenig Beachtung gefunden hat. Mehrere Wissenschaftler haben seine entscheidende Bedeutung für die Theologie Balthasars hervorgehoben (J. Disse, S. Oster, D. C. Schindler), aber nicht versucht, auf die Grundlagen einzugehen. Es gibt auch Ansätze, die auf das Thema im Rahmen ihrer eigenen Reflexion verweisen (E. Tourpe, P. Ide, M. de la Tour)

¹ HANS URS VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.

² ELIO GUERRIERO: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993 (übers. von Carl Franz Müller); THOMAS KRENSKI: *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995; auf Ungarisch: Krisztus minden felől, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2006 (übers. von Tibor Görföl); WERNER LÖSER SJ: *Kleine Einführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005; MANFRED LOCHBRUNNER: *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophen-Freunde*, Echter Verlag GmbH, 2005.

oder das Thema ziemlich kurz skizzieren (M. Bieler, R. Carelli, J. Betz, B. Vass), sich aber damit begnügen, die relevanten Aspekte aus ihrer eigenen Sicht zu diskutieren. Die inspirierende Präsenz Ulrichs in den Überlegungen Balthasars lässt sich zudem oft nur durch das Lesen zwischen den Zeilen erkennen. Diese Tatsache macht es für uns alle besonders schwierig zu ihr durchzudringen.

Es gibt zwar einige Schlüsselstellen, an denen sich der Schweizer Theologe ausdrücklich auf einen Gedanken seines Freundes, einen persönlichen Brief oder ein kürzeres oder längeres Werk bezieht³, aber es sind nur wenige. Der Einfluss Ulrichs auf das geistige Gesamtwerk ist daher nicht auffallend, aber dennoch entscheidend, da er von grundlegender Natur ist. Eine Klärung der Rolle des Regensburger Philosophen würde nicht nur helfen, Balthasar genauer zu verstehen, sondern wäre auch wegweisend für die Deutung der eigentlichen christlichen Seinserfahrung, und für die Entwicklung einer ursprünglicheren und originären christlichen Metaphysik.

Im ersten Teil des vorliegenden Ansatzes versuchen wir, die Frage zu beantworten, warum ihr Dialog einzigartig ist. Wir reflektieren einige Aussagen Balthasars, in denen er Ulrich explizit erwähnt. Wir werden zunächst die Rolle der übernatürlichen Offenbarung als theologische Voraussetzung oder Apriori im philosophischen Denken diskutieren. In einem zweiten Schritt werden wir über das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Reflexion nachdenken, wie es sich im Dialog zwischen Ulrich und Balthasar konkretisiert.

1. Ein Blick auf den geistigen Werdegang des Regensburger Philosophen

Ferdinand Ulrich wurde 1931 in Odrau, nahe der Ostgrenze der heutigen Tschechischen Republik, als einziges Kind seiner Eltern geboren. Er studierte zunächst Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Fundamentaltheologie an der Hochschule für Philosophie und Theologie in Freising, dann setzte er sein Studium an der Ludwig-Maximilians-Universität in München fort. Seine philosophische Dissertation schrieb er bei Alois Dempf über das Verhältnis der Begriffe Substanz und Materie in der Philosophie von Thomas von Aquin, Duns Scotus und Francisco Suárez (1955).⁴

Er habilitierte sich 1959 bei Pater Beda Thum OSB in Salzburg. Ulrich interpretierte das erste Kapitel von Thomas von Aquins *De veritate* und entwickelte eine ontologisch begründete Anthropologie, die zusammen mit seiner bereits 1954 privat herausgegebenen ontolo-

³ *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik* I, 59-60; III/1/1, 36-37; III/1/2, 950-953, 956-957; *Theodramatik* II/1, 233, 251; II/2, 475; III, 146; IV, 74, 221-222, 361; *Theologik* II, 111, 163, 166-167, 205, 252, 279; III, 207k, 209-210; *Epilog*, 38-39, 59, 64, 70, 72, 95-96. Balthasar widmet Ulrich den vierten Band der Aufsatzreihe *Skizzen zur Theologie* mit dem Titel *Pneuma und Institution*.

⁴ *Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffes bei Thomas von Aquin, J. Duns Scotus und Fr. Suarez?* (Manuskript, München 1955), vorhanden in der Bayerischen Staatsbibliothek.

gischen Erstlingsschrift *Sein und Wesen* von Hans Urs von Balthasar 1961 im Johannes Verlag unter dem Titel *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* veröffentlicht wurde.⁵ Ulrichs Grundintention war es, die Seinsauslegung Thomas von Aquins im Rahmen des Entwurfs einer Anthropologie weiterzudenken, wobei die letzte auf Christologie und Trinitologie stets transparent ist.

Ab 1960 war Ulrich als Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule in Regensburg tätig, welche im Jahr 1967 in die Universität eingegliedert wurde. Bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1996 hatte er dort den Lehrstuhl für Philosophie inne. Darüber hinaus unterrichtete er regelmäßig an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in Pullach, später in München, sowie an der Casa Balthasar in Rom.

Nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes entwickelte sich eine lebenslange Freundschaft zwischen dem Basler Theologen und dem wesentlich jüngeren Regensburger Philosophen. Balthasars Ansichten über Aufgaben christlicher Philosophie, über Möglichkeit, Notwendigkeit, Freiheit und Seinsteilhabe die bereits in den 1930er und 1940er Jahren unter dem Einfluss seines Pullacher Meisters Erich Przywara formuliert worden waren, reiften im Dialog mit Ulrich weiter und führten zu einer Ausgestaltung dieser in der Trilogie. Die in seinen Studien der Germanistik und dann der Philosophie und Theologie geborenen Ideen, die er in seinen frühen Werken *Sein als Werden* (1931), *Geeinte Zwienatur* (1939) und *Wahrheit der Welt* (1947) skizzierte, kristallisierten sich im Verlauf eines jahrzehntelangen Dialogs mit Ulrich heraus.

Balthasar erkannte von Beginn ihrer Freundschaft an die besondere Begabung seines Freundes und seinen tiefen Glauben. Er ermutigte ihn immer wieder, seine Intuitionen und Gedanken zu entfalten. Die Werke Ulrichs wurden in der Reihe *Kriterien, Horizonte und Betten heute* im Johannes Verlag veröffentlicht. In seinen Werken reflektierte er beispielsweise über das Verhältnis von Menschwerdung und Atheismus sowie über die Struktur des Kindsseins, zu der auch die ontologisch begründete Analyse der Beziehung zwischen Mann und Frau gehört. Er hat auch über die christliche Form der Verwirklichung der Freiheit nachgedacht, sowohl im Zusammenhang mit der Tradition und den ontologischen Wurzeln dieses Prozesses als auch im Zusammenhang mit der evolutionistischen Ideologie. Ulrich widmete sich auch dem Thema Gebet als geschöpflicher Grundakt, das nach Balthasar über Jahrhunderte hinweg auf eine Behandlung gewartet hatte. Seit der Jahrtausendwende sind dank der Redaktionsarbeit von Stefan Oster SDB und dem evangelischen Theologen und Philosophen Martin Bieler seine größeren Studien in der *Schriftenreihe* erschienen, bisher in sechs Bänden. Das wohl bemerkenswerteste Werk ist *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, das auf über 800 Seiten die divergent verlaufenden Wege des abendländischen Denkens im Licht des Gleichnisses vom verlorenen Sohn neu interpretiert und anlässlich des

⁵ *Sein und Wesen. Spekulative Entfaltung einer anthropologischen Ontologie* (Manuskript, München 1954); *Versuch einer spekulativen Entfaltung des Menschenwesens in der Seinsteilhabe* (Manuskript, Salzburg 1958). Letztere ist in der Bibliothek der Universität Salzburg verfügbar.

ehundertsten Geburtstag von Hans Urs von Balthasar erschienen ist.⁶ Das im Jahr 2017 in Passau eingerichtete Ferdinand-Ulrich-Archiv umfasst zudem seine übrigen, bislang unveröffentlichten Reflexionen, Kommentare und Korrespondenzen.

2. Offenbarung als theologische Voraussetzung für philosophische Reflexion

Auf den Seiten von *Unser Auftrag* skizziert Balthasar die Grundlinien seines eigenen geistigen Werdegangs. Er hebt auch die Rolle von Ulrich hervor, der zuletzt und am deutlichsten erwähnt wird:

„Przywaras Einfluss auf meine ersten philosophischen Versuche ist evident, auch wenn ich später von seiner Neigung zu einer extremen negativen Theologie abrückte und ihn auf meine Sicht hin umzudeuten versuchte. [...] Beeindruckt von Przywaras dialektischer Deutung von Thomas' Realdistinktion, konnte ich den Zugang zu meinem späteren Freund Gustav Siewerth (der freilich bitter gegen Przywara polemisiert hat) und noch später zu Ferdinand Ulrich finden, deren Sicht ich bis zum Schlussteil von «Herrlichkeit» III/1, ja bis zur «Theodramatik» so vieles verdanke. Beide, vor allem der letzte, haben mir den Blick in eine Totalität der Geistesgeschichte des Abendlandes und die christlich-theologischen Voraussetzungen für die neuere Philosophiegeschichte eröffnet.“⁷

Der Basler Theologe legt zunächst Zeugnis ab von einer Sichtweise, die „vor allem“ die Sichtweise Ulrichs ist und die er selbst sich durch ihn hat aneignen können. Zu bemerken ist, dass formale Aspekte in den Vordergrund treten: Unter dem Einfluss des Regensburger Philosophen werden für Balthasar geistesgeschichtliche Zusammenhänge bzw. Strukturen und christlich-theologische Voraussetzungen moderner Philosophien wahrnehmbar. Zweifellos wurde er durch Erich Przywara in sein christliches Denken eingeführt. Ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre spielte jedoch die Freundschaft mit dem Freiburger Thomasgelehrten Gustav Siewerth bis zu dessen unerwartetem Tod im Jahr 1963 eine entscheidende Rolle. Die Intuitionen Ulrichs wirkten seit den 1960er Jahren sowohl entlang des spekulativen Hori-

⁶ *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* [Schriften I], Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1998; im Folgenden als: HA. Englische Übersetzung: *Homo Abyssus. The Drama of the Question of Being*, Humanum Academic Press, Washington D.C. 2018 (übers. D. C. Schindler); *Leben in der Einheit von Leben und Tod* [Schriften II] Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999. *Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens* [Schriften III], ²2002. *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort* [Schriften IV], 2003. *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie* [Schriften V], 2006. *Virginitas foecunda. Krippe und Kreuz. Fruchtbare Jungfräulichkeit* [Schriften VI], 2021.

⁷ HANS URS VON BALTHASAR: *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²2004, 39-40.

zonts von Przywara (*analogia entis*) als auch entlang der Thomas-Interpretation und deren Spekulationsschwerpunkte von Siewerth (z. B. Sein als Akt) weiter.⁸

Werfen wir einen Blick auf die Bände der Theologischen Ästhetik III/1. Balthasar bewegt sich im weitestmöglichen Horizont der geistigen Schöpfungen des Menschen, die die Schönheit reflektieren, und enthüllt so das Panorama der metaphysischen und theologischen Wahrnehmung der Schönheit/Herrlichkeit und das geistesgeschichtliche Panorama der Begegnung beider (1965). Es war sicherlich der Pullacher Meister, der ihn zu den tieferen spirituellen Dimensionen des Christentums führte, die weit über die neuscholastische Metaphysik und Theologie hinausgehen und die es uns ermöglichen, einen Dialog von der Antike bis zur Moderne zu führen. Nicht zufällig übt sich Balthasar in der ersten Einheit (*Grundlagen*) in der „Kunst der Aufsprengung“⁹, indem er den Mythos und die altgriechische Literatur beleuchtet, und nicht zufällig widmet er sich dann in der zentralen Einheit (*Auswirkungen*) unermüdlich einer erstaunlichen Vielzahl von Heiligen, Ordensgründern, Mystikern, Philosophen, Schriftstellern und Dichtern. Es ist auch festzuhalten, dass Przywaras *Analogia entis* (1932), die Balthasar leidenschaftlich und eingehend studierte, für ihn von entscheidender Bedeutung gewesen sein muss. Durch eine eigentümlich dialektische Neuinterpretation des metaphysischen Axioms Thomas' und dessen geistesgeschichtliche Erforschung machte Przywara ihm die paradigmatische Bedeutung der *analogia entis* in der katholischen Philosophie und Theologie klar. Das spekulative Denken des Pullacher Meisters in strukturellen Rhythmen mag ihn dazu geführt haben, in einem Feld gegenseitiger Spannung der Polaritäten sowohl Thomas von Aquins grundlegendes Axiom über die reale Differenz von Sein und Wesen, die sogenannte Realunterscheidung, als auch die transzendentalen Eigenschaften des Seins zum Ausdruck zu bringen: das Eine, das Schöne, das Gute und das Wahre.¹⁰

Was aber in den Bänden der Theologischen Ästhetik III/1 formal die Handschrift Ulrichs erkennen lässt und was wir bereits aus der zweiten Hälfte der Formulierung erraten können, bezieht sich auf die theologischen Voraussetzungen der neuzeitlichen Philosophien. Die beiden Bände des ersten Teils werden von einem Hinweis auf den *Homo abyssus* und einer Paraphrase Balthasars, einer theologischen „Transposition“ seiner Hauptaussagen, eingeraht.¹¹ Das Thema der in Christus kulminierenden übernatürlichen Offenbarung als theolo-

⁸ Mehr zu Siewerth, Ulrich und Balthasar siehe: MARTIN BIELER, *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg–Basel–Wien 1991, 261–266. BÁLINT VASS: *Die geschichtliche Bewertung des endlichen Seins in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Dissertation: Ludwig-Maximilians-Universität, München 2009, L'Harmattan, Budapest 2010, 99–104; JAKAB KRISZTINA FRANCISKA, *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus c. művében* [Leere-doch-Fülle. Die Seinserfahrung und das theologische Apriori in Ferdinand Ulrichs „Homo abyssus“], Lizentiatsarbeit, PPKE HTK Budapest, 2009, 7–9.

⁹ HANS URS VON BALTHASAR: *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit* (1946) [Studienausgabe 4], Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1998, 23: „Kunst der Aufsprengung“. Im Folgenden als: KathPhil. Bei beiden Denkern ist wahre christliche Philosophie von 2Kor 10,5 inspiriert: „[wir] nehmen gefangen alles Denken [πᾶν νόημα – von Balthasar übersetzt als «Denk-Systeme»] in den Gehorsam gegen Christus“ – Siehe bei Ulrich: HA 5–6.

¹⁰ Zu Przywaras und Ulrichs Interpretation der *analogia entis* und ihrem Einfluss auf die *Theologik* siehe: JOHN BETZ: „The *Analogia Entis* in Erich Przywara and Ferdinand Ulrich: Toward a More Catholic Metaphysics“, in *Communio: International Catholic Review* 46 (2019/1), 109–133.

¹¹ KathPhil 23: „Kunst der klärenden Transposition“.

gisches Apriori nimmt nicht nur in der abschließenden Diskussion der dritten Einheit (*Vermächtnis und christlicher Auftrag*) ein eigenes Kapitel ein, sondern ist auch das organisierende Prinzip des Materials der zentralen Einheit (*Auswirkungen*): von der Zeit der Kirchenväter bis zu Thomas von Aquin, von der neuzeitlichen Grundposition über die antike Vermittlung bis zu den wissenschaftlich-ästhetischen Haltungen, die sich in der Metaphysik des Geistes widerspiegeln. Dies bezieht sich aber nicht nur auf theologisches Apriori im engeren Sinne. Der Ansatz von Ulrich und Balthasar kann auch hier eher als eine Konvergenz der eigenen Orientierungen gesehen werden. Das heißt, was für den Ansatz des jungen Germanisten Balthasar von Anfang an charakteristisch ist, wird durch Ulrichs Einsichten eine kristallisierte Form annehmen. Die Tiefe des gesamten geistesgeschichtlichen Panoramas als bewegtes Lichtbild wird durch das Bemühen des Basler Theologen, die letzten Entscheidungen wahrnehmbar zu machen, bespielt. Beide sind davon überzeugt, dass es sich bei diesen Entscheidungen im Wesentlichen um ethische und existenzielle Gründe handelt, die den Weg des Denkens vorbestimmen. So formuliert er es in der Einleitung zu seinem Werk, unmittelbar nach dem Hinweis auf Ulrichs *Homo Abyssus*:

„Die hier entrollte Geschichte wird somit als die Geschichte einer dauernden untergründigen Entscheidung dargestellt werden, die an bestimmten Stellen unausweichlich in die Sichtbarkeit tritt. [...] Der freie denkende Geist ist es, der Geschichte macht, und seine Tiefenentscheidungen rollen und hallen durch die Jahrhunderte fort. So ist die Geschichte die Apokalypse (das heißt Eröffnung) der Geistentscheidung für oder wider Gott.“¹²

Werfen wir nun einen Blick auf die Entwicklung des Apriori-Themas bei dem Regensburger Philosophen. Während der Arbeit an *Homo abyssus* (1954-1958) reifte Ulrichs Einsicht in die theologischen Voraussetzungen des neuzeitlichen Seinsbegriffs und die sich daraus ergebenden Ontologien. Insbesondere wies er auf eine doppelte Gefahr der Interpretation der Prinzipien von Sein und Wesen (Thomas von Aquin) und des Verhältnisses von Sein und Seiendem, d.h. der ontologischen Differenz (Heidegger) hin. Diese Gefahr bezeichnet er einerseits als „transzendente Kontinuität“ und andererseits als „metaphysische Projektion“. Als Kontinuität in dem Sinne, dass ein bestimmter Denker die reale Differenz der Prinzipien letztlich auflöst; als Projektion in dem Sinne, dass der so neutralisierte Seinsbegriff in seiner Eindeutigkeit (*ens qua ens*) und/oder als eigenständige Realität gesetzt („Seinsschwebe“) in der Weise eines spekulativen Apriori sowohl das Bedenken des Horizonts des absoluten Seins als auch die Wahrnehmung die Selbstoffenbarung Gottes bestimmt. Aus diesem Grund können viele neuzeitliche Versuche von Ulrich als sich entlang pseudo-theologischer Apriori bewegende Spekulationen betrachtet werden, die, wenn auch in implizit, aber letztendlich die Wahrheiten der Trinitologie missbrauchen.¹³

¹² HANS URS VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, Teil 1: Altertum, Johannes Verlag Einsiedeln, 1965, 39.

¹³ HA 134-147, insbesondere das Kapitel „Über die verborgene Entfaltung der modernen Metaphysik“. Balthasar war sich vermutlich schon durch Przywara des pseudotheologischen Charakters der modernen Philosophien bewusst (vgl. KathPhil 39-43). In *Homo abyssus* hat Ulrich die ontologischen Strukturen nachgezeichnet, in denen sich dies realisiert und spürbar wird: HA 1-6.

Übersetzt in das Sprachspiel der theologischen Ästhetik Balthasars heißt das: Anstatt ein transparentes Medium für die göttliche Herrlichkeit zu sein, das die ursprüngliche Differenz zwischen beiden bewahrt (Transzendentalität), während sich letztere in ersterer zu manifestieren vermag (Immanenz), nimmt die weltliche, metaphysische Schönheit die Herrlichkeit auf und löscht sie aus, und in der Philosophie des Geistes verzerrt sie sie zudem in die Herrlichkeit des menschlichen, geschaffenen Geistes. Diese Gefahr, so sind Balthasar und Ulrich überzeugt, kann nur dadurch abgewendet werden, dass man das metaphysische Staunen in die Sphäre des genuin theologischen Apriori der Liebe einbringt und es durch die „Gnanglanz des Umsonstgeschenkten“ erstrahlen lässt.¹⁴ Balthasar paraphrasiert die Intuition des Regensburger Philosophen für diese Transparenz folgendermaßen: „das [Sein] lichtet nur, indem es nichtet, das den Glanz des Göttlichen nur vermittelt, indem es vorausweist auf die äußerste Demut des Kreuzes“. In der Leichtigkeit des Wortspiels steckt paradoxerweise eine ergreifende Bedeutung. Der Basler Theologe fasst deren Relevanz für seinen eigenen Auftrag so zusammen:

„Wäre dem so, dann müsste allerdings eine metaphysische Geschichte der Ästhetik ein Ort immerwährender fruchtbarster theologischer Entscheidungen sein, weil das Sein im ganzen in seiner nicht festzulegenden Transparenz, je nach der Beleuchtung, die der Mensch ihm gibt, auf Gott hin oder auf das Nichts hin durchzeigt. Auf das Nichts überall dort, wo der Mensch es von seiner transzendentalen Vernunft her zu meistern meint: dann rühmen die Himmel des Menschen Ehre, und die Herrlichkeit, die sie zu preisen schienen, erlischt. [...] Wo das Sein aber wissenschaftlich-neutral (als der trivial allbekannte Begriff) gefasst wird, ist in der Tiefe die Entscheidung bereits gefallen: zum Nichts.“¹⁵

Wenn wir versuchen, Balthasars Zeugnis über den Einfluss Ulrichs auf ihn in den Bänden der Theologischen Ästhetik III/1 inhaltlich zu erhellen, genügt es an dieser Stelle einen Blick auf die Paraphrase des Schlüsselgedankens des *Homo abyssus* aus der dritten Einheit seines Werkes zu werfen:

„Es waltet also im Wirklichen ein Geheimnis jenseits von Fülle und Armut, das sich durch jedes der beiden zwar richtig und doch nur unzureichend ausdrückt. [...] Gottes geschenktes Sein ist Fülle and Armut zugleich: Fülle als Sein ohne Grenze, Armut in Gott selber urbildlich, weil er kein An-sich-halten kennt, Armut im hingeschenkten Seinsakt, der *als* Geschenkte wehrlos (weil auch hier nicht an sich haltend) den endlichen Wesen sich ausliefert.“¹⁶

¹⁴ TE III/1, Teil 1, 39.

¹⁵ Ebd. 38-39. Das Wortspiel selbst ist wohl eine Schöpfung Balthasars, in der er eine christliche Transposition des Heideggerschen Grundansatzes versucht, obschon auch Ulrich gerne mit den Möglichkeiten der Verbildung spielt. Der Regensburger Philosoph verwendet in der HA in diesem Zusammenhang die Formen: „durchnichtet“, „vernichtet“ – siehe dazu beispielsweise: HA 49-52.

¹⁶ TE III/1, Teil 2, 955-956.

Inhaltlich fügt Ulrich dem ursprünglich ästhetischen Ansatz Balthasars der Betrachtung nach wechselseitigen Polaritäten zwei weitere Schritte hinzu. Erstens öffnet er, dem thomasischen Axiom der Schöpfung als Kommunikation des Seins folgend (*creare* als *dare esse*), die metaphysischen Prinzipien und universalen Eigenschaften des Seins für die zwischenmenschliche Dimension des Schenkens. Dies ermöglicht eine immer positivere Bewertung der *analogia entis* und ihrer positiven Aspekte in den Bänden der theologischen Dramatik und Logik – im Gegensatz zu Przywaras später, allzu apophatischer Ausrichtung. Im zweiten Schritt erfolgt eine Erweiterung der Deutung der Kommunikation des Seins als Gabe durch das offenbarungstheologische Paradigma der christlichen Kenosis, insbesondere auf Ulrichs Impuls. Christus macht die *analogia entis* persönlich gegenwärtig, indem er durch seine göttliche Person deren ganze Breite umfasst: von der analogen Verwirklichung des endlichen Seins über die Seinsebenen der geschaffenen Wesen bis hin zum Absoluten Sein selbst, ohne deren Differenz in seiner gottmenschlichen Wirklichkeit aufzuheben. Die Gleichursprünglichkeit von Armut und Reichtum, wie sie in der Verwirklichung der christologischen Kenosis waltet, kommt sowohl in der Ontologie als auch in der Trinitologie zur Geltung. Dies soll im zweiten Teil unseres Beitrags beleuchtet werden.¹⁷

3. Das Zusammenspiel zwischen Philosophie und Theologie im Kontext des Dialogs zwischen Ferdinand Ulrich und Hans Urs von Balthasar

Der Klappentext des frühen metaphysischen Meisterwerks *Homo abyssus* von Ulrich stellt nichts anderes als eine Bewertung Balthasars dar. Es handelt sich um einen Auszug aus einem persönlichen Brief, den er am 28. Mai 1962 an Ulrich schrieb. Sein Grundgedanke lässt sich aber auch auf das Gesamtwerk des Regensburger Philosophen anwenden:

„Ulrichs Philosophie hat mit allen großen schöpferischen Leistungen dies gemein, dass sie in untrennbarer Einheit mit allen anderen großen Intuitionen Aug in Aug steht: sie spricht ebenso unmittelbar mit Thomas wie mit Schelling und Hegel wie mit Heidegger. Sie hat zudem vor allen mir bekannten ontologischen Entwürfen dies voraus, dass sie Aug in Aug steht zu den innersten Mysterien der christlichen Offenbarung steht, sie öffnet, ohne den streng-philosophischen Raum zu verlassen, und damit den heillosen Dualismus zwischen Philosophie und Theologie glücklicher als vielleicht je bisher überwindet.“¹⁸

Balthasar sieht die dualistische Auffassung der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie als hoffnungslos an, aber Ulrichs Denken ist eine beispiellose Überwindung dieser unfruchtbaren Trennung. Wenn wir einen etymologischen Ansatz wählen, deutet das von dem

¹⁷ Siehe: *Epilog*, 69-70, und bei Ulrich: HA 231-234.

¹⁸ STEFAN OSTER: „Thinking Love At The Heart Of Things. The Metaphysics of Being as Love in the Work of Ferdinand Ulrich“, in *Communio: International Catholic Review* 37 (2010/4) 660–700. Siehe: erste Fußnote.

Basler Theologen verwendete Adjektiv „heillos“ darauf hin, dass eine inhärente Einheit und Integrität auf dem Spiel steht. Warum ist es notwendig, über das dualistische Modell der Beziehung zwischen diesen beiden Disziplinen hinauszugehen? Die Antwort ist im weiteren Kontext des Verhältnisses von natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu suchen, wie es der Schweizer Theologe selbst 1946 tat, als er über die aktuellen Aufgaben einer ausdrücklich katholischen Philosophie im Kontext der Debatten schrieb, die sich um die *Nouvelle Théologie* entwickelten. Einerseits hielt er es für notwendig, in Übereinstimmung mit der Lehre der Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils zwischen zwei Wissensordnungen zu unterscheiden und dieser Unterscheidung entsprechend zwei Wissenschaften mit eigenem Gegenstand und eigener Forschungsmethode zu setzen.¹⁹ Andererseits warnt er vor einer Fehlinterpretation der Autonomie dieser beiden, die im Menschen selbst die Möglichkeit sieht, die durch strikte Differenzierung entstandene Distanz zu überbrücken. Nach dieser Auffassung ist es die eigene intellektuelle Leistung des Menschen, die die genaue Abgrenzung und Definition der Grenzen und der klar getrennten Kompetenzen der beiden Disziplinen oder Fachgebiete gewährleistet. Dies könnte letztlich dazu führen, dass der Mensch sich selbst zum Maßgeber des Ortes der Offenbarung aufschwingt.²⁰ Balthasar war der Überzeugung, dass philosophisches und theologisches Denken eine relative Autonomie haben. Es ist nicht ausreichend, sie zu unterscheiden, aber es ist ebenso wichtig, sich die gemeinsame Schnittmenge ihrer Themenbereiche, die ganze Breite und den Reichtum der Realität der geschaffenen Seins vor Augen zu halten. Beide Wissenschaften dienen der Reflexion über die geschaffene Welt und über die tatsächliche und konkrete Form der Wirklichkeit, der der Mensch täglich begegnet. Die philosophische und die theologische Reflexion in diesem Zwischenbereich sind und werden in ihrer unendlichen Suche nach den unzähligen Wahrheiten der Ordnung der Natur mit einem unendlichen Staunen gegenseitig voneinander abhängig sein. Sie sind dazu bestimmt, sich gegenseitig zu beleuchten und beschenken.

Hinter der Überzeugung des Schweizer Theologen verbirgt sich die Einsicht, dass die geschaffene Ordnung einen Zusammenhang in sich bergen kann, der sich dem denkenden Geiste nur im Lichte der Offenbarung erschließt, obwohl er ihm ganz eigen ist. Balthasar führt dies auf die Möglichkeit zurück, dass der konkrete Vollzug des Denkens prinzipiell durch persönliche Sünde geschwächt werden kann und oft tatsächlich geschwächt wird. Die Entdeckung dieser Wahrheiten und die Erschließung dieser in den Raum der christlichen Offenbarung bilden das Medium für die Entstehung und das Leben einer originär christlichen Philosophie.²¹ Einerseits kann also die Ordnung der Natur selbst ihren eigenen Reichtum

¹⁹ DH 3015–3016: „duplex ordo cognitionis“, „proprio objecto, propria methodo“. Siehe auch: KathPhil 7-9 und 13-14.

²⁰ Fünfzehn Jahre später erörtert Balthasar in seiner theologischen ars poetica *Glaubhaft ist nur Liebe* ausführlich die erwähnte Gefahr des katholischen theologischen Denkens und fasst sie unter dem Begriff „anthropologischer Reduktion“ zusammen: HANS URS VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ⁶2000, 19-32.

²¹ *Glaubhaft ist nur Liebe*, 92–97. *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1985, XI-XIII und XV. Im Folgenden als: TL I. Siehe auch: PUSKÁS ATTILA: „Filozófia és teológia párbeszéde Hans Urs von Balthasar gondolkodásában [Der Dialog zwischen Philosophie und Theologie im Denken Hans Urs von Balthasars]“, in *Communio: Nemzetközi Katolikus Folyóirat*, XXVI (2018/3-4), 47-66, insbesondere: 59-64.

verlieren, wenn sie sich von der christlichen Offenbarung völlig abgrenzen oder ihre Möglichkeit negieren will. In diesem Zusammenhang kann diese Hoffnungslosigkeit auch die Unfruchtbarkeit der Reflexion bedeuten. Andererseits, „ohne Philosophie keine Theologie“²², lautet Balthasars zugespitzte und herausfordernde Maxime: ohne menschliches Denken, das fähig ist, die letzten Fragen immer wieder zu stellen, keine menschliche Antwort auf die Selbsterschließung Gottes gegeben werden kann. Letztere ist und wird also, so gesehen, gleichermaßen auf die erstere angewiesen sein.

Nach Balthasar kann die Einheit der beiden Erkenntnisordnungen und die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des philosophischen und theologischen Forschens sowie die Integrität ihrer Wechselbeziehung dadurch gewährleistet werden, dass der Anfang und das ständige Element beider geistlicher Aktivitäten eine Kraft geistiger Natur ist, ein Eros, auf dessen Wirkungsfeld der jeweilige Denker eine Entscheidung trifft, die er verantworten muss. Diese Antwort ist nach Balthasar die Selbsthingabe, die den Einsatz der ganzen Persönlichkeit erfordert.²³ Die Spekulationen des Philosophen und des Theologen zielen auf einen einzigen letzten Horizont/Weisheit ab, der als absolut und/oder persönlich erfahren wird, unabhängig davon, wo er sich bewegt: auf den Bahnen der geschaffenen menschlichen Vernunft oder auf den übernatürlichen Bahnen der Gnade.²⁴

In seinem frühen Hauptwerk *Homo abyssus* erhellt Ferdinand Ulrich durch einen kreisenden, sich wiederholenden Denkstil Zusammenhänge, deren schöpfungstheologische, christologische und trinitologische Relevanz unbestreitbar ist. Die Fähigkeit und geistlicher Sensibilität dazu sind jedoch gegeben, da sich die Vernunft nicht durch spekulative Entscheidungen dem Wort der übernatürlichen Offenbarung entzieht. Dieses würde eine Selbstoffenbarung des dreieinen Gottes, der sich offenbaren will, sei es durch die Schöpfung oder durch den Erlösungsakt, von vornherein verunmöglichen.²⁵ Die Besonderheit und gleichzeitig auch Herausforderung seines Stils besteht darin, dass er die Versuchung des Denkens thematisiert,

²² TL I, VII.

²³ KathPhil 16-19.

²⁴ Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Verständnis des Basler Theologen, siehe auch: KathPhil 13-39; *Epilog*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1987, 35-37; MANFRED LOCHBRUNNER: *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde*, besonders: 189-226; PETER HENRICI: „Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars“, in *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2008, 75-100; GIANLUCA FALCONI: *Metafisica della soglia: sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2008; MARTIN BIELER: „Meta-anthropology and Christology. On the Philosophy of Hans Urs von Balthasar“, in *Communio: International Catholic Review* 20 (1993/1) 129-46; PUSKÁS ATTILA: „Filozófia és teológia párbeszéde Hans Urs von Balthasar gondolkodásában [Der Dialog zwischen Philosophie und Theologie im Denken Hans Urs von Balthasars]“, in *Communio: Nemzetközi Katolikus Folyóirat*, XXVI (2018/3-4), 47-66.

²⁵ Zur Beziehung zwischen theologischem und philosophischem Denken: FERDINAND ULRICH: „Das Problem einer Metaphysik in der Wiederholung“, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 5/6 (1961/62) 263-298, besonders: „Das theologische Apriori der »Metaphysik der Wiederholung«“, 293-298; DAVID CHRISTOPHER SCHINDLER: „Metaphysics as Praeparatio Evangelica“, in *A Companion to Ferdinand Ulrich's Homo Abyssus*, Humanum Academic Press, Washington D.C. 2019, 89-112; MARTIN BIELER: „Ferdinand Ulrich's »Metaphysics as reenactment«“, in *Communio: International Catholic Review* 46 (2019/1) 41-72; GÁBOR MAZGON: *Máriában olvasni az Írást. Ferdinand Ulrich biblikus ontológiája és ontologikus exegézise* [Die Schrift lesen in Maria. Die biblische Ontologie und ontologische Exegese von Ferdinand Ulrich], Dissertation (PPKE HTK), Budapest 2020, besonders Abschnitt 3. und 4: 72-228. K. F. JAKAB: *Teljes üresség* [Leere-doch-Fülle], 126-152.

seine eigenen spekulativen Entscheidungen ständig reflektiert und andere Autoren mit diesem enthüllenden Blick liest und erklärt.²⁶ Die eigentliche Versuchung in seiner Konzeption besteht in der „Hypostasierung“ und „Essentialisierung“ des Seins, d.h. in der Auffassung, dass es sich um eine selbständige Realität oder einen bloßen Begriff handelt, der von den existierenden Wesen unabhängig ist. In diesem verwirrten geistigen Milieu sind die lebendigen Strahlen der Selbstoffenbarung Gottes von Brüchen betroffen, die nicht nur für die theologische, sondern auch für die philosophische Reflexion fatal sein können. Nicht nur die *analogia entis*, sondern auch die *imago Trinitatis*, d. h. die Eigenschaften, die Aspekte und ihre Zusammenhänge auf der Ebene des geschaffenen Seins, die einigermaßen auf die Dreifaltigkeit hinweisen, können nicht mehr wahrgenommen werden. Diese zu erspüren, stand von Anfang an im Vordergrund der intellektuellen Bemühungen Balthasars. Der Salesianer-Theologe Roberto Carelli drückt es in seiner Monographie über Balthasars Theologie der Beziehung zwischen Mann und Frau so aus: Ulrichs Denkstil ist für Balthasar von großer Bedeutung, weil seine Intuitionen und Konzepte des Mysteriums der Trinität die transparentesten und kühnsten Annäherungen an das Geheimnis der Trinität in der zeitgenössischen Philosophie sind.²⁷ Ulrich selbst beschreibt sein eigenes Bemühen in der Einleitung seines ontologischen Hauptwerks kurz und bündig wie folgt:

„Wir dimensionieren deshalb unsere Aussagen in der Übernatürlichen Offenbarung *nicht*, um einer pseudotheologischen Überformung der Metaphysik das Wort zu reden, sondern dadurch den freien Selbststand der Philosophie aus dem Sein als Sein zu begründen, das heißt um die Theologumena, von denen die neuzeitliche Metaphysik durchsetzt ist, zu enthüllen; denn sie haben zur Auslöschung des überwesenhaften Seinsdenkens geführt und zur Vollendung dieses Prozesses durch Hegel. [...] Der Überstieg der Vernunft aus dem Seienden ins Sein ist je neu erweckt durch die sich ereignende Bereitung der Natur auf die Gnade hin, die nicht in der verabsolutierten Inkarnation des göttlichen Logos, das heißt in einer schlechthin gewesenen Übereinkunft und Aufhebung der Natur durch die Gnade aufgeht, genauso wie das Sein «aus den Prinzipien des Wesens resultiert» (Thomas), aber darin seine Überwesenhaftigkeit enthüllt.“²⁸

Im Folgenden soll die bisher diskutierte Frage auch aus der Perspektive des Lehramtes kurz beleuchtet werden. Papst Johannes Paul II. macht in Punkt 73 seines Enzyklika *Fides et ratio* eine überraschende Bemerkung. Der Heilige Vater beruft sich auf die Analogie der

²⁶ STEFAN OSTER: „Of the Love that is »For Nothing«: In Honor of Ferdinand Ulrich“, in *Communio: International Catholic Review* 47 (Fall 2020), 571-571. Zu Beginn seiner Laudatio zitiert Bischof Oster aus einem Brief von Hans Urs von Balthasar an Ulrich: „Wir werden lernen müssen, Sie auszuhalten.“ – Hier ist anzumerken, dass Ulrichs enthüllender Blick der sehr frühen Sichtweise ähnlich ist, die der Schweizer Theologe bereits im Rahmen seiner Dissertation im Bereich der Germanistik (1930) präsentiert hat und die in seinen späteren Überarbeitungen während seiner Noviziat als Jesuiten (1937-1939) entscheidend blieb. Ulrichs Grundhaltung hat Ähnlichkeiten mit der Weise, wie der junge Balthasar auf den Seiten der *Apokalypse der deutschen Seele* das Verhältnis der deutschen Schriftsteller und Dichter zu den letzten Fragen auslotet.

²⁷ ROBERTO CARELLI: *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007, 178; siehe auch: 185–186; 188–189.

²⁸ HA 3.

Kreisbewegung, um die richtige Beziehung zwischen theologischem und philosophischem Denken zu veranschaulichen. Der erste Brennpunkt dieser Bewegung ist das „in der Geschichte geoffenbarte Wort Gottes“, der zweite die „menschliche Suche nach der Wahrheit, das heißt das unter Respektierung der ihm eigenen Gesetze entwickelte Philosophieren“ ist. In seiner Vision wird die elliptische Bahn der christlichen Reflexion in einzigartiger Weise durch ein doppeltes Zentrum konstituiert. Dabei wirken das Licht der Vernunft und das Licht der Gnade gemeinsam und in einem gemeinsamen Raum, der menschlichen Geschichte. So wollte der Heilige Vater in *Fides et ratio* über die Intention der Konstitution *Dei Filius* hinausgehend nicht nur zwischen den beiden Bereichen unterscheiden, sondern auch das zu erleuchten, wie Glaube und Vernunft „sich gegenseitig stützen“ (DH 3019). Er versucht auch zu zeigen, wie sie zusammenspielen. Papst Johannes Paul II. stellt zwar fest, dass der menschliche Verstand, der seinen Glauben zu verstehen sucht, auf seinem Weg die korrigierende Rolle des Lichts des Glaubens erfährt, aber das ist nicht der Hauptpunkt seiner Botschaft. Der negative Aspekt wird sofort durch den positiven ergänzt, wenn er es so ausdrückt: „sie [die Vernunft] wird sogar angespornt, Wege zu erforschen, von denen sie von sich aus nicht einmal vermutet hätte, sie je einschlagen zu können. Aus diesem Verhältnis zum Wort Gottes in Form der Kreisbewegung geht die Philosophie bereichert hervor, weil die Vernunft neue und unerwartete Horizonte entdeckt.“²⁹

Wie ersichtlich ist, skizziert der Heilige Vater zudem die Möglichkeit eines ausdrücklich christlichen philosophischen Denkens. Die menschliche Rationalität ist demnach imstande, unter der Wirkung des Lichts des Glaubens neue Horizonte zu eröffnen. Dabei kann sie über die korrigierende Funktion des Lichts des Glaubens hinaus auch eine heuristische Rolle spielen. Im Licht der Gnade verwirklichen sich einerseits die eigenen Möglichkeiten und andererseits eröffnen sich „unerwartete Horizonte“. Ulrichs Denkstil, das kreisende Denken und die Metaphysik der Wiederholung von geistigen Entscheidungen, kann als eine Form der Verwirklichung dieser Horizonterweiterung gesehen werden. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Horizonte jenseits der Hoffnung der menschlichen Vernunft zur durch die Gnade wiederhergestellten Natur oder zur Gnade im engeren Sinne gehören? Wahrscheinlich zur beidem.

Über die Möglichkeit, dass philosophisches Denken ein neues Licht auf theologische Wahrheiten werfen kann, schreibt auch Balthasar beispielsweise im *Epilog*. Der christliche Glaube ist dazu aufgerufen, die philosophische Grundfrage, warum es etwas gibt und nicht nichts, lebendig zu halten. Zudem können die transzendentalen Eigenschaften des Daseins, die sich für den Blick, der das geschaffene Dasein betrachtet, ergeben, auch Licht auf christliche Geheimnisse werfen. Zudem sind die Transzendentalien nach Ansicht des Schweizer Theologen am besten für diese Aufgabe geeignet.³⁰

Es lohnt sich abschließend, das wesentliche Spezifikum dieser „elliptischen Reflexion“, d.h. die gegenseitige Bestimmung ihrer Brennpunkte, auf der Ebene des Dialogs zwischen

²⁹ Heiliger PAPST JOHANNES PAUL II: *Enzyklika Fides et ratio über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, nr. 73. Quelle: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

³⁰ *Epilog*, 36-37: „Unsere Trilogie [...] ist auf dieser gegenseitigen Erleuchtung aufgebaut.“

den beiden christlichen Denkern zu bedenken. Das „gestaltlesende Denken“, um mit Jörg Disse zu sprechen, hat auch Ulrichs Denkstil seit den 1960er Jahren geprägt. In dieser Hinsicht herrscht unter denjenigen, die mit ihrem geistigen Erbe eng vertraut sind, weitgehend Einigkeit.³¹ Es ist deutlicher denn je, dass wir mit einer Interaktion auf der Ebene des Dialogs zwischen Ulrich und Balthasar rechnen müssen. Daher können wir mit der Grundthese von Roberto Carelli grundsätzlich zustimmen: „Ulrich ist der bestmögliche philosophische Rahmen für Balthasar (*sponda filosofica*), Balthasar die theologische Perspektive (*sfondo teologico*) von Ulrichs Denken“. Im Lichte dieser Wechselseitigkeit und offensichtlich seiner eigenen Erfahrung als Leser zieht Carelli auch eine überraschende hermeneutische Schlussfolgerung: „Ulrich lesend verstehen wir Balthasar, Balthasar lesend verstehen wir Ulrich.“ In der Interpretation des Salesianer-Theologen ist ihr Werk von der „Logik einer einzigen Sendung“ durchdrungen.³² Die grundlegenden Aspekte dieses spirituellen Auftrages werden jedoch im zweiten Teil unserer Studie skizziert.

In seiner Studie über die gestaltende Kraft des Denkens von Balthasar berichtet der evangelische Theologe und Philosoph Martin Bieler eine persönlichen Erinnerung. Er betont, dass vor allem der Basler Theologe Ulrich hochschätzte, aber nicht ohne Grund. In einem ihrer Gespräche erklärte Balthasar seine Begeisterung mit der folgenden Aussage. Bei jedem Gedanken, den er für originell hielt, musste er gleichzeitig einsehen, dass Ulrich ihn schon vor ihm formuliert und sogar weitergedacht und die Schlussfolgerungen früher gezogen hatte.³³ Später, während seiner Doktorarbeit, konnte auch Martin Bieler persönlich die Fähigkeit des Regensburger Philosophen erfahren, unerhörte menschliche Tiefen mit den erstaunlichen Höhen der Trinität spekulativ zu verbinden. Seinen diskret enthüllenden Blick zu ertragen, war wohl auch eine Aufgabe für Balthasar selbst.

³¹ „In der Tat ist es ganz offensichtlich [...], dass der Schlüssel zu Ulrichs Ontologie trinitarisch ist; das Thema der Endlichkeit wird aus einer ekklesiologischen Perspektive heraus konzipiert; die Anthropologie wird von der Logik der evangelischen Räte befruchtet; die Philosophie des Gebets kann als Antwort auf das Thema der Sehnsucht gesehen werden; und das Interesse an der Erfahrung des Kindes findet sein Urbild in der Eucharistie. Was Ulrich explizit darlegt, wird von Balthasar ohne Zögern angeeignet.“ – R. CARELLI: i.m., 180. Jacques Servais, Gábor Mazgon, Stefan Oster, Martin Bieler, Emmanuel Tourpe, D. C. Schindler sind sich einig, dass die Dynamik der Ausprägung von Wirkungen reziprok ist. Siehe auch: JACQUES SERVAIS, „Balthasar: Proponent and Beneficiary of the Thought of Ferdinand Ulrich“, in *Communio: International Catholic Review* 49 (2022/1) 182-217, besonders 214-217.

³² R. CARELLI, 177 und 205.

³³ MARTIN BIELER: „How Balthasar Shaped My Mind“, in *How Balthasar Changed My Mind. Fifteen Scholars Reflect on the Meaning of Balthasar for Their Own Work* (ed. Rodney A. Howsare & Larry S. Chapp), The Crossroad Publishing Company, New York 2008, 26-40.

II. Von frühen Konvergenzen zur positiven Gestalt der Analogia entis

Im ersten Teil unseren Ansatzes haben wir gesehen, wie der Schweizer Theologe und der Regensburger Philosoph über die Bedeutung der übernatürlichen Offenbarung als theologisches Apriori für die philosophische Reflexion nachdenken. Dann haben wir auch einen Einblick erfahren, wie sie die Möglichkeit des Zusammenspiels von philosophischem und theologischem Denken sehen. Im Folgenden werden wir unsere Aufmerksamkeit auf den inhaltliche Momente und Zusammenhänge fokussieren. Zunächst betrachten wir das Thema aus einer philosophischen Perspektive. Wir werden zeigen, wie Ferdinand Ulrich und Hans Urs von Balthasar sich dem Objekt der christlichen Metaphysik genähert haben und wie sie über den Prozess der metaphysischen Erkenntnis dachten. Dann wenden wir uns dem fundamentalen Axiom von Thomas von Aquin zu, dem realen Unterschied zwischen Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*).

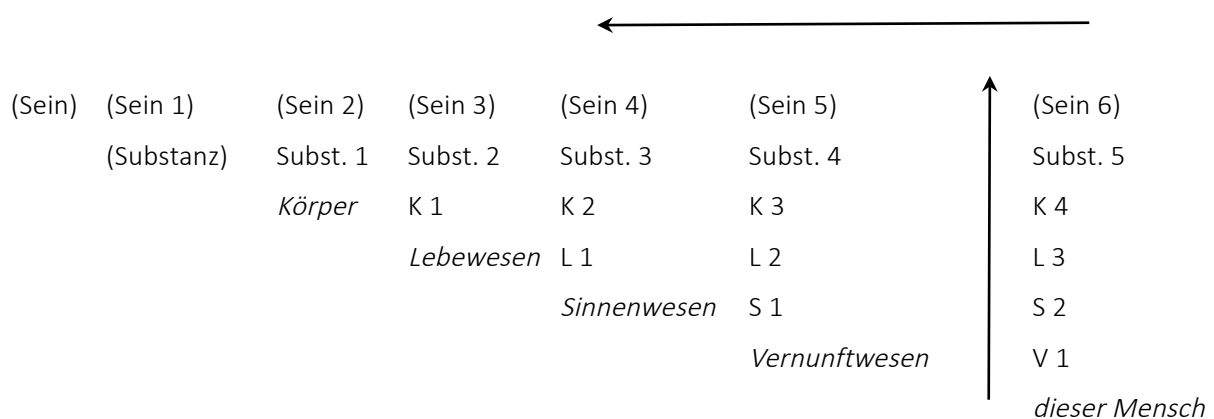
1. Der eigentliche Objekt christlicher Metaphysik

Balthasars früheste Ansichten zum eigentlichen Thema der Metaphysik finden sich in *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung*, die entstand im Anschluss an die erweiterte Ausgabe seiner Dissertation (1939-1941) als philosophisches Resümee oder Einführung in das Werk.³⁴ Ulrichs früheste Konzeption der Spekulation als kreisendes Denken, eine Selbigekeit von „Excessus“ und „Exinanitio“ (1954-1958), kristallisierte sich in dem bereits erwähnten metaphysischen Hauptwerk *Homo abyssus* (1961) heraus. Die Einsichten der beiden jungen christlichen Denker konvergieren sehr stark. Betrachten wir zunächst die Position des Schweizer Theologen.

Im ersten Kapitel von *Geeinte Zwienatur* weist der junge Balthasar darauf hin, dass im Schema des porphyrischen Baumes, der sich mit einer umgekehrten Dynamik von den Blättern zu den Wurzeln, d.h. von der Substanz zum Individuum, entfaltet, das noch nicht Gewusste auf den nächsten abstrakten Gattungsbegriff (*genus proximum*) bezogen wird, der als bereits gewusst angenommen ist. Dieses Schema bleibt jedoch letztlich auf der Ebene der

³⁴ Jörg Disse entdeckte Balthasars 160-seitiges unvollendetes Manuskript 1991. Der ursprüngliche Untertitel „Erfahrung des Seins“ ist durchgestrichen. Im Rahmen seiner Habilitationsschrift, die er einer Bewertung der Philosophie Balthasars mit dem Schwerpunkt auf Fragen der Individualität und Singularität widmet, analysiert er auch ausführlich die frühen Einsichten, die sich in *Geeinte Zwienatur* äußern, sowie eine Anfang 1933 am Ende des Pullacher Philosophiestudiums verfasste Abschlussarbeit mit dem Titel *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie* – siehe: JÖRG DISSE: *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Passagen Verlag, Wien 1996. Balthasars philosophische Erstlingsschrift im Folgenden: GZ.

Abstraktion stecken. In einer kritischen Auseinandersetzung mit diesem Ansatz argumentiert Balthasar ausführlich, dass das einzigartige, partielle und konkrete Sein, insofern es ein Zweig desselben als absolut und allgemein postulierten Seins ist, gerade in seiner einzigartigen, partiellen und konkreten Qualität Gegenstand der Metaphysik sein muss.³⁵ Die Individualität ist in der porphyrianischen Auffassung nichts anderes als „eine an letzter Stelle zu einer «fertigen» abstrakten Natur hinzugefügte, konkretisierende Beschaffenheit“.³⁶ In seinem eigenen Modell jedoch ist jedes konkrete Wesen zunächst und radikal mit der Qualität der Individualität durchdrungen:



Seine Erklärung des Modells wirft nicht nur Licht auf Balthasars Verständnis des eigentlichen Objekts der Metaphysik, sondern auch darauf, wie man es erkennen kann:

„«Sein 5» und «Sein 6» fallen zusammen, «Sein 4» ist das konkrete Sein des Tieres, «Sein 3» der Pflanze (die selbst in der Art von «Sein 6» individualisiert zu denken sind), «Sein 2» der anorganischen Welt. «Sein 1» und Sein überhaupt sind uns nur in diesen analogen Formen und durch sie hindurch zugänglich. Wie ich «Sein 6» nur dann sehe, wenn ich die letzte Kolonne des Schemas von unter her durchschaue, denn «Sein 6» ist eben diese ganze Kolonne als Einzige und untrennbare Einheit, so sehe ich auch «Sein überhaupt» metaphysisch (und nicht erkenntnistheoretisch) nur im Durchblick von Sein 6 → Sein 5 etc. Die Zugänge zu jeder Seinsqualität und schließlich zur Qualität von (weltlichem) Sein überhaupt ergeben sich nur durch die jeweiligen Stufen der Wesensbestimmungen jeder Seinsart hindurch, die in der Welt empirisch begegnen.“³⁷

Metaphysische Erkenntnis des Seins sei daher nur in der Existenz des Seienden möglich, folgert der Schweizer Theologe. Die Destillation des Seins in Begriffe reduziert die metaphysische Erkenntnis auf ein abstraktes Spiel von Klassifikationen. Die Definition *homo est animal rationale* bestimmt das Wesen des Menschen indirekt, in Bezug auf einen zuvor festgelegten Gattungsbegriff. Der durch Abstraktion gewonnene Endhorizont, das *ens*, von dem

³⁵ GZ 18.

³⁶ GZ 20.

³⁷ GZ 20.

Thomas von Aquin behauptet, es trete als erstes und als *quasi notissimum*, d.h. als das Selbstverständliche³⁸ in das Blickfeld der menschlichen Vernunft, ist letztlich neutral gegenüber und distanziert von partiellen Seinsebenen. Das Licht des geschaffenen Intellekts kann also weder das Sein des Seienden noch das Sein im Allgemeinen durchdringen.³⁹

Der junge Balthasar erklärt diese Fehlorientierung der Reflexion damit, dass in der scholastischen Ontologie die Materie das Prinzip der Individualität war. Die Unterscheidung zwischen dem Sein als spezifischem Gegenstand der Metaphysik und dem Seienden als spezifischem Gegenstand der Wissenschaften fiel mit der Behauptung des Gegensatzes zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen Geist und Materie zusammen. Dies hatte seiner Ansicht nach zur Folge, dass sich die Metaphysik von der Untersuchung der sich konkret manifestierenden Seinsformen entfernte. Die ausschließliche Betonung des Abstrakten und Allgemeinen in der klassischen Metaphysik, die noch den Ansatz der scholastischen Philosophie durchdrang und bestimmte, bewegte sich allmählich zum Gegenpol des Partikularen, des Besonderen und Partiellen, dank der christlichen Offenbarung und Erfahrung des Seins, des persönlichen und konkreten Seins Gottes, d. h. eines theologischen Apriori.

Der Schweizer Theologe bezieht sich in seiner Argumentation mehrfach auf den Doctor Angelicus, indem er zum Beispiel darauf hinweist, dass die bloße allgemeine Erkenntnis von ihm als eher unvollkommen angesehen wurde. Der Aquinate weist auch darauf hin, dass die menschliche Erkenntnis, insofern sie an Gottes Schöpfungsakt teilhat, nicht nach bloßer Allgemeinheit streben darf, sondern in der Spannung zwischen Anschauung und Begriff bleiben muss. Auf diese Weise ist sie in der Lage, die Individualität und Singularität des konkreten Wesens zu erkennen, in ähnlicher Form wie es auch Gott vermag.⁴⁰

Das Objekt der Metaphysik ist für den jungen Balthasar also nicht nur die abstrakte Substanzform und ihre akzidentiellen Bestimmungen. Sofern es das Sein darstellt, fällt das gesamte konkrete Seiende, genauer gesagt jedes konkrete Seiende, in den Bereich der Metaphysik. Ihre Einzigartigkeit und ihre Unwiederholbarkeit hängen paradoxerweise auch mit ihrer Sein zusammen, und in dieser Hinsicht sind sie ebenso begrifflich unerschöpflich. „Das Individuelle nimmt prinzipiell den gleichen Platz in der Metaphysik ein wie das Allgemeine“ – schließt er.⁴¹ Balthasar will die Unterordnung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Universellen und dem Partikularen nicht umkehren. Er zieht eine Art Nebeneinanderstellung vor, indem er für die Gleichwertigkeit der beiden Prinzipien argumentiert. Aus dieser Perspektive steht die Metaphysik in der Tat in Opposition zu den Naturwissenschaften, insofern diese auf die Erforschung allgemeiner Gesetze abzielen. Der Schweizer Germanist zieht es vor, erstere mit der Kunst zu verbinden und die Grunderfahrung beider in der totalen Öffnung des Subjekts auf den Gegenstand und den Sein des Gegenstandes zu entdecken. In der Analyse der klassischen Seins-Erfahrung im zweiten Kapitel des Werkes erhält dieses Nebeneinander eine neue Bedeutung im Sinne der Einzigartigkeit: Das Individuelle

³⁸ *Comm. in Met.* 1, l. 2; *De Ver.* q. 1, 1; *STh* I, q. 5, a. 2. Vgl. HA 9.

³⁹ GZ 21.

⁴⁰ GZ 17; 22; 24.

⁴¹ GZ 24.

und das Partielle werden zu den Polen, die die spezifische Qualität der Totalität des Seins liefern und tragen. Das „Primat“ von Individualität und Partikularität wird also relativ früh artikuliert.⁴²

Wie wir sehen, erhebt Balthasar das Singuläre und Einzigartige nicht nur in den gleichen Rang wie das Universelle, sondern stellt es auch in den Mittelpunkt der Metaphysik und betrachtet es später als die dringendste Frage der christlichen Philosophie.⁴³ Die Metaphysik ist in der Tat die Betrachtung des Singulären, die Rückkehr des aus dem Sein herausgehobenen Intellekts zum konkreten Seienden: die Suche nach der ontologischen Struktur des endlichen Existierenden, seinen konstituierenden Prinzipien, die in immer neuen, unerschöpflichen Zusammenhängen erscheinen. Mit diesem Ansatz wird das Axiom des Thomas von Aquin, die Realdifferenz, phänomenologisch erschlossen und zur paradigmatischen Differenz hinter allen metaphysischen Polaritäten zurückinterpretiert. Der Hauptteil seiner Überlegungen besteht in der Auswertung der Seinserfahrungen, die sich in den entscheidenden Strömungen und Gestalten der Philosophiegeschichte nachzeichnen lassen, einerseits im wechselseitigen System der Pole von Sein (Akt) und Wesen, andererseits im System der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Polen der Transzendenz (GZ 27-47; 56-77) und der Immanenz (GZ 47-57; 78-89).⁴⁴

Wie bei Balthasar gravitiert Ulrichs *Homo abyssus* von Anfang an und immer wieder im konkreten Medium des konkret existierenden Seienden zum weitesten und begrifflich unerschöpflichen Horizont der Seins. In der Gegenwart jenes *ens*, das nach Thomas von Aquin nur die konkrete Substanz als *esse habens* sein kann, d.h. das Seiende, das den Seinsakt als sein eigenes verwirklicht.⁴⁵ Paradoxaer Weise vollzieht sich die Fragestellung nach dem Sein des Seienden unablässig auf dem Weg des Seienden, d.h. einerseits dehnt sie sich durch ihre intellektuelle Bewegung ins Sein aus (*excessus*), und andererseits kehrt sie, sofern sie spekulativ ihrer transzendentalen Bewegung folgt, in den Bereich des Seienden zurück (*exinanitio*). Ulrich verdeutlicht diese paradoxe Dynamik durch die Analogie der Kreisbewegung: Es handelt sich nicht um zwei aufeinanderfolgende spekulative Phasen, sondern um die Kreisbewegung von spekulativen Akten, die sich gleichzeitig ineinander vollziehen. Die Vernunft kreist um das begrifflich nicht fixierbare, unerschöpfliche „Mitte“ des Seins, ihre Kreisbahn aber führt immer wieder durch die Seienden, und so stellt der „Radius“ ihrer Kreisbewegung die

⁴² GZ 25. Vgl. J. DISSE, 133-164. Balthasar formuliert seine frühe Einsicht im Zusammenhang mit der polaren Struktur des Einen als Transzendente neu. Der Grundgedanke des Aquinaten bezüglich des nicht subsistierenden Seins (De Pot. q. 1, a. 1), auf dessen Bedeutung Ulrich verwiesen hat, wird ein organischer Teil seiner Argumentation in seiner theologische Dramatik: *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 59-60. Im Folgenden: TD IV.

⁴³ HANS URS VON BALTHASAR: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* [erste Erscheinung: Benziger, Einsiedeln 1963], Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1990, 203-209; TD IV, 59-71.

⁴⁴ Im nächsten Unterabschnitt des 2. Kapitels von *Geeinte Zwienatur*, das er nicht abgeschlossen hat, analysiert er die klassischen metaphysischen Grundbegriffe in der Absicht, sie für die christliche Erfahrung des Seins zu öffnen. Auch das dritte Kapitel, welches den transzendentalen Eigenschaften des Seins gewidmet war, konnte nicht fertiggestellt werden.

⁴⁵ *Comm. in. Met.* 12, l. 1, nr. 4.

ontologische Differenz dar, aber ihre Bewegung endet nie in einem einzigen monotonen, d.h. einem zu sich selbst zurückkehrenden Kreis.⁴⁶

Den Beginn des metaphysischen Aktes des Denkens über das Sein beleuchtet Ulrich mit dem Begriff „Krisis des Seins“. Daraus lässt sich ahnen, dass er nicht nur den abstrakt-unterscheidenden, primär logischen Akt der Urteilsbildung meint, sondern auch das selbstbestimmende und gestaltende Vermögen des Willens, den Akt der Entscheidung, ganz abgesehen von den theologischen Konnotationen. Der junge Ulrich erweitert den „vertikalen“ Horizont des Axioms des Aquinaten von der realen Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia*, wie es schon Balthasar getan hatte, und stellt es in das Licht der Differenz zwischen dem Sein als dem vollkommensten und vollständigsten Akt und dem bereits existierenden konkreten Substanz. Seine Definition lautet:

„Wir nennen den «Anfang» der spekulativen Entfaltung der Differenz von Sein und Seiendem: Krisis des Seins, sofern in ihr die selbige Verwendung von Sein und «Nichts» in der konkreten Substanz, die diese Bewegung immer schon als positive Setzung durch Gott überholt hat, zur Entscheidung kommt.“⁴⁷

In Ulrichs Auffassung der „Krisis des Seins“ ist das Sein sowohl der objektive als auch der subjektive „Träger“ dieses nicht rein logischen Aktes. Im Zuge der Krisis des Seins wird im objektiven Sinne das entschieden (*genitivus objectivus*), was im subjektiven Sinne durch das Werden des konkreten Seienden bereits entschieden ist (*genitivus subjectivus*). Ulrich will sich damit vom Ansatz Hegels und Heideggers absetzen. In Thomas von Aquin findet der junge Regensburger Philosoph die Einsicht, die der selbige Verwendung von Sein und „Nichts“ einen Sinn gibt und den Geist aus dem Labyrinth des Selbstwiderspruchs herausführt. Der Doctor Angelicus formuliert es so: „Verbi gratia esse significat aliquid simplex et completum, sed non subsistens“ (*De Pot.* q. 1, a. 1). Der Akt des Seins bedeutet etwas Einfaches und Vollkommenes, das jedoch nicht an sich selbst existiert. Es ist also die konkrete Substanz, die ein selbständigen subsistierenden Sein hat. Im Lichte der konkreten Substanz ist das Sein als Sein auch „Nichts“. Bei Ulrich bezeichnet die Verwendung von Anführungszeichen die Abwesenheit von Substantialität im Akt des Seins und in diesem Sinne sein Nichts. Das theologische Apriori dieser spekulativen Entscheidung kommt auch im positiven Setzungsakt Gottes zum Ausdruck, der die Dimensionen des „gegebenen Seins“ und des „substanzlosen Seins“ nicht trennen lässt. Der Regensburger Philosoph will also den Horizont des Seins als Sein als reine Vermittlung interpretieren, als ontologisches Geschehen der freien und verschwenderischen Seinsgabe aus *ipsum esse subsistens*, dessen letzte Zielrichtung das Sein der konkreten und selbständigen Substanz selbst ist. Das Sein *an sich* kann nicht als Bild der Güte Gottes betrachtet werden. Vielmehr ist es das an sich nicht subsistierende Sein, das als untrennbare Einheit mit den Seienden betrachtet werden muss. Seine Einfachheit und Vollständigkeit bringen seinen Reichtum zum Ausdruck, während die Tatsache, dass es ihn an sich nicht existiert, auf seine völlige Armut hinweist.

⁴⁶ HA 7-19.

⁴⁷ HA 49.

Die Einsicht des Aquinaten macht Ulrich zum Paradigma seines eigenen kreisenden Seinsdenkens. Er erklärt den metaphysischen Unterschied zwischen *esse* und *essentia*, Form und Materie, Substanz und Akzidenz und den Unterschied zwischen den spekulativen Modellen von Partizipation und Kausalität von diesem Ausgangspunkt aus: vom Ursprung der Differenz zwischen Akt und Subsistenz. Wir stimmen mit Martin Bieler überein, dass dies der originellste Beitrag Ulrichs zur Philosophie ist. Er öffnet die Metaphysik zur Anthropologie, die spekulative Philosophie zur dialogischen Philosophie. In seinem Ansatz ist der andere Mensch für den geschaffenen Geist das ausgezeichnete Wesen mit einem eigenständigen Sein, in dessen Gegenwart die Dimensionen der Seinsgabe spürbar werden.⁴⁸

Fasst man die frühen Konvergenzen von Balthasar und Ulrich zusammen, so kann man feststellen, dass sie von ähnlichen Intuitionen über den Gegenstand der Metaphysik und den Vollzug des metaphysischen Erkennens inspiriert sind.⁴⁹ Im Zentrum ihrer Reflexion steht das konkrete *esse habens* und der Mensch, der seinen eigenen Seinsakt maßgebenderweise verwirklicht. Die „vertikalen“ (vom konkreten Menschen als Individuum hin zum „Sein 6“) und „horizontalen“ Orientierungen des Balthasarschen Modells („Sein 5/6“ hin zum „Sein als Sein“) sowie die Realunterscheidung betrachtet im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz entsprechen den spekulativen Grundrissen, die Ulrichs kreisendes Seinsdenken bestimmen. Beide erweitern den ursprünglichen Horizont der Realunterscheidung. Sie versuchen ihre phänomenologische Neuinterpretation im Kontext einer kritischen Auseinandersetzung mit Heideggers ontologischer Differenz, eine Neuauslegung, die offen ist für die Differenz zwischen dem Schöpfer und der geschaffenen Welt, d.h. für die schöpfungstheologische Differenz. Beide entfalten das Phänomen des endlichen und kontingenten Seienden und des endlichen Geistes als komplexe Schnittpunkte asymmetrischer Pol-Paare, die sich gegenseitig bedingen, aber nicht aufeinander reduzierbar sind.⁵⁰ Für den jungen Balthasar ist also die phänomenologische Neuinterpretation der Realdifferenz der Schlüssel zur Verwirklichung seiner grundlegenden Intention der Integration. In den Jahrzehnten der Entstehung der *Trilogie* hat er sich aus demselben Grund mehr mit der Frage der Transzendentalien und ihrer polaren Struktur beschäftigt.

⁴⁸ MARTIN BIELER: „Analogia Entis as an Expression of Love according to Ferdinand Ulrich“, in *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* (ed. Thomas Joseph White O.P.) William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2011, 314-337, im Besonderen: 314-321. STEFAN OSTER: *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 2004, 209-249. MARINE DE LA TOUR: *Gabe im Anfang. Grundzüge zur metaphysischen Denken von Ferdinand Ulrich*, Münchener Philosophische Studien, Kohlhammer, 2016, im Besonderen: 31-58.

⁴⁹ Daher ihr Interesse am paradigmatischen Sein des Kindes und seiner „apriorischen“ Seinserfahrung. F. ULRICH: *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, im Besonderen: 47-111; HA 406-409; H. U. VON BALTHASAR: *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1998, im Besonderen: 16-33.

⁵⁰ D. C. SCHINDLER: 74-95. PUSKÁS ATTILA: „Hans Urs von Balthasar filozófiai gondolkodásának sajátosságai. Kísérlet egy keresztény teológiai metafizika felvázolására [Die Grundzüge des philosophischen Denkens von Hans Urs von Balthasar. Versuch eine christlich-theologische Metaphysik zu skizzieren]“, in *Hit és gondolkodás. Tanulmányok Mezei Balázs közzétételére* [Glaube und Denken. Festschrift für Balázs Mezei], l'Harmattan, Budapest 2021, 325-340, im Besonderen: 330-334.

2. Das positive Gesicht der Analogie entis

Die Einsichten des Thomas von Aquin, insbesondere die Realunterscheidung zwischen Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*), sind, wie wir gesehen haben, für Ulrich und Balthasar durchgängig inspirierend. Die von Erich Przywara geprägte Interpretation des jungen Schweizer Theologen wird jedoch in seinem Dialog mit Gustav Siewerth und später mit Ferdinand Ulrich neugestaltet und kristallisiert. Eliecer Pérez Haro hält in seiner Monographie über Balthasars Philosophie den Denkansatz von Gustav Siewerth und Ferdinand Ulrich für so einflussreich, dass er von einem „ersten“ und einem „zweiten“ Balthasar spricht. Seiner Ansicht nach stellt der „erste“, Przywara folgend, das Wesen (So-Sein) über das Sein (Da-Sein), und mit letzterem meint er den einfachen Akt des Vorhandenseins. Der „Zweite“ hingegen erhebt das Sein über die Wesen, indem er es als eine reale Wirklichkeitsfülle interpretiert. Haro ist überzeugt, dass dies die zuvor bei Balthasar postulierte Asymmetrie umkehrt und eine radikale Veränderung darstellt. Wir sind jedoch der Überzeugung, dass diese Umkehrung eher einen Wandel in der Begriffsbildung des Basler Theologen mit sich bringt als in seiner metaphysischen Grundhaltung, und zwar weniger radikal als Haro setzt. Wir halten es daher nicht für gerechtfertigt, Balthasars intellektuellen Werdegang in zwei unterschiedliche Phasen zu unterteilen. Wir halten es für wahrscheinlicher, dass Balthasar in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre von Gustav Siewerth und, durch dessen Vermittlung, von zeitgenössischen französischen Thomasinterpreten wie Hans André neue Impulse für eine differenziertere Entwicklung seines ursprünglichen Denkens erhielt. Ab den 1960er Jahren rückten die Intuitionen Ulrichs in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit und inspirierten ihn über die Jahrzehnte der *Trilogie* hinweg weiter.

Übrigens hatte sich Balthasar die Auffassung von Przywara noch nicht ganz zu eigen gemacht, als er während seiner Jahre als Jesuitennovize die *Geeinte Zwienatur* und später die *Wahrheit der Welt* schrieb. In letzterer, die den Höhepunkt seines philosophischen Frühwerks darstellt, präsentiert er bereits eine Konzeption des Daseins als unerschöpfliche Fülle, aus der das konkrete Seiende als Mysterium hervorgeht – im Gegensatz zur *existentia*, die als bloße Faktizität verstanden wird.⁵¹ Seit den 1950er Jahren distanziert sich Balthasar ausdrücklich von der späte spekulative Haltung Przywaras, die von der apophatischen theologischen Tradition allzu negativ gefärbt war und notwendigerweise in der größere Dissimilitudo (*maior dissimilitudo*) das letzte Wort hatte.⁵² Im Verlauf seines Gesamtwerkes vollzieht der Schweizer Theologe eine deutliche Bewegung hin zu einer Betrachtung des Seins als Aktfülle. Dabei lässt sich eine ausdrückliche Beeinflussung durch das Denken Ulrichs feststellen, wel-

⁵¹ Zum Beispiel: TL I, 216-219. Balthasar selbst spricht wie Ulrich von einer Art metaphysischer Bewegung zwischen den „Polen“ der realen Differenz („innerseinschaftliche Bewegung“), von der aus er auch auf das Phänomen der ontologischen Zeit übergeht: vgl. HA 169-185.

⁵² ELIECER PÉREZ HARO: *El Misterio del Ser. Una Meditación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Santandreu Editor, Barcelona 1994, 117, 110-111; D. C. SCHINDLER, 78-79; J. BETZ: „The Analogia Entis in Erich Przywara and Ferdinand Ulrich“, 117-118. EMMANUEL TOURPE argumentiert, dass der Reifungsprozess sowohl durch Siewerth als auch durch Ulrich durch die Philosophie und Thomas-Interpretation von Maurice Blondel inspiriert worden sein könnte: *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Lessius 2010, 75-86.

ches den Fokus auf die nicht subsistierende Gestalt dieses Aktes lenkt. Um ein klareres Bild davon zu bekommen, wie dieser Einfluss wirkt, lohnt es sich, den ersten Band des ersten Teils der *Theologischen Ästhetik* erneut zu lesen. Wodurch ist die Denkweise Ulrichs gekennzeichnet? In der Einleitung des Bandes stellt der Basler Theologe die folgende Frage:

„Und könnte es nicht sein (wie Ferdinand Ulrich es zu erwiesen sucht), dass das Endgeheimnis der Kenosis Gottes in Christo analogisch angelegt ist im metaphysischen Geheimnis des Seins: das lichtet nur, indem es nichtet, das den Glanz des Göttlichen nur vermittelt, indem es vorausweist auf die äußerste Demut des Kreuzes?“⁵³

Dieser ausdrückliche Hinweis genügt uns. In einem ästhetischen Kontext also regte Ulrich den Basler Theologen zu einer positiven, christozentrischen und kenotischen Interpretation der *Analogia entis* an. Was ist diese besondere Positivität und was bedeutet sie? Wir haben gesehen, wie Ulrich den Unterschied zwischen Sein und Seiendem im Lichte der Intuition des Aquinaten als den Unterschied zwischen Akt und Substanz entwickelt. Man könnte sagen, dass das Sein „nichts“ ist, weil es nicht aus sich selbst heraus existiert, sondern in dieser Hinsicht auf konkrete Wesen verwiesen ist. Einerseits ist es, weil es reine Aktualität, Vollkommenheit und Vollständigkeit ist, metaphysisch reich. Andererseits ist es, indem es „sich“ ganz verschenkt, in dem „seine“ Substanzlosigkeit aufscheint, auch metaphysisch arm. Wir stimmen mit Roberto Carelli überein, der darauf hinweist, dass die christliche und kenotische Interpretation des Verhältnisses von Reichtum und Armut einer der originellsten Kerne von Ulrichs Denken ist.⁵⁴ Balthasars Grundthese, dass „die weltliche Realdistinktion [...] das strukturelle Abbild des dreieinigen Seins“ ist⁵⁵, wird durch das Motiv von Reichtum und Armut erhellt, das Ulrich philosophisch betrachtet und beleuchtet.

Balthasar setzt also Ulrichs Intuitionen in einen ästhetischen Kontext, um über das Verhältnis von geschaffener, weltlicher Schönheit und göttlicher Herrlichkeit nachzudenken. Ulrichs Ansatz setzt sich maximal in seiner Grundprämisse durch: Die göttliche Herrlichkeit kann nur dann durch das weltliche Sein hindurchscheinen, wenn dessen Schönheit, d.h. das Strahlen (*splendor*) seiner Proportionen (*form*), von innen herkommend, dieses zugleich durchnichtet, mutatis mutandis auch „sich selbst“, bzw. das Seiende, transparent macht. Und in der Tat wird die *imago Trinitatis* von dem Schweizer Theologen in einem ersten Schritt entlang des Paradigmas des nichtsubsistierenden Seinsaktes konzipiert. Das kenotische Verhältnis des weltlichen, geschaffenen Seins zu den Seienden, das uns nur das Christusereignis als Ganzes erahnen lässt, erhellt in einem zweiten Schritt die positive „Selbstentäußerung“ des inneren Lebens Gottes. Und das kann nichts anderes sein als die kenotische Selbsthingabe des göttlichen Wesens in den göttlichen Prozessionen.⁵⁶ Balthasar sucht also im Anschluss an Ulrich nach der Gleichursprünglichkeit von Reichtum und Armut im Innenle-

⁵³ TE III/1/1, 38.

⁵⁴ R. CARELLI, 185-186.

⁵⁵ TD IV, 65.

⁵⁶ *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 163. In Folgendem: TL II.

ben Gottes einerseits und in seinem geschenkten Sein andererseits sowie in der Art und Weise, wie jedes Wesen sein eigenes Sein verwirklicht. So schreibt er über letzteres:

„Hier erscheint, durch die größere Unähnlichkeit des endlichen und unendlichen Seien-
den hindurch, das positive Gesicht der Analogia Entis, das das Endliche zu Schatte, Spur,
Gleichnis, Bild des Unendlichen macht. Gerade nicht so, dass das Endliche «zuerst» als
«geschlossenes» Wesen oder Subjekt sich konstituierte (durch Einfangen und Aufspei-
chern der Parzelle von Wirklichkeit, die es vom endlichen strömenden Sein in sich auf-
fangen kann), um «sodann» (und vielleicht gar zum Runden der eigenen Vollkommen-
heit) das Überfließende weiterzugeben. Vielmehr so, dass das Endliche, sofern es Subjekt
ist, sich bereits durch Seinlassen des Seins zu einem solchen konstituiert, kraft einer Eks-
tasis aus dem geschlossenen Eigenen, durch Enteignung und Armut also dazu befähigt,
die unendliche Armut des Seinsfülle und darin des nichtansichhaltenden Gottes erken-
nend und bejahend zu bergen.“⁵⁷

Ulrichs spätere Überlegungen werden Balthasar immer weitere Gelegenheiten bieten, weitere philosophische Polaritäten zu finden und sie als hermeneutische Schlüssel in ver-
schiedenen Bereichen des theologischen *Dramatik* zu verwenden. Seine Vision trägt vor al-
lem in den trinitarischen Überlegungen Früchte, wo er die Einheit und Vielfältigkeit des im-
manenten Wesens Gottes in der gleichursprüngliche Verwirklichung von Subjektivität und
Relationalität, von Hingabe und Annahme, von Sein und Seinlassen, von Trennung und Prä-
senz, von Leben und Tod thematisiert.⁵⁸ Roberto Carelli bringt es auf den Punkt, wenn er
über den inspirierenden Dialog der beiden sagt: „So wie Ulrich nicht zögert, in einem philo-
sophischen Kontext von «Kenosis» zu sprechen, so zögert Balthasar nicht, in einem theologi-
schen Kontext so etwas wie «Schmerz» von Gott zu äußern; aber dies ist möglich in der Kraft
des absolut positiven Zeichens, mit dem diese Worte auf trinitarischer Ebene verstanden
werden.“⁵⁹ So fügen sich die Grundmotive der ontologischen, christologischen und trinitari-
schen Reflexion in ihrem Dialog zusammen.

3. Das nichtsubsistierende Sein im Lichte der Inkarnation des Wortes

Der Basler Theologe verfasste, wie schon in seiner Jugend mit der erweiterten germanisti-
schen Doktorarbeit und der *Geeinten Zwiennatur*, nach seinem theologischen Hauptwerk eine
philosophische Zusammenfassung mit dem Titel *Epilog*. Er versuchte, die Frage nach der Be-
ziehung zwischen philosophischem und theologischem Denken, nach der Kontinuität und

⁵⁷ TE III/1/2, 956-957. Der Begriff „Seinlassen“ ist auch ein zentraler Ausdruck des *Homo abyssus* als Antwort auf die Herausforderung der Heideggerschen „Gelassenheit“: HA 31, 95, 311-12, 369-70, 387, 397 usw.

⁵⁸ TD II/1, 236, 251; TD II/2, 475; TD IV, 74; 221-222.

⁵⁹ R. CARELLI, 186.

organischen Harmonie der beiden trotz ihrer Diskontinuität und realen Verschiedenheit anhand einer architektonischen Analogie zu erhellen. Die Diskontinuität dreier relativ getrennter und doch miteinander verbundener Bereiche: die äußere „Vorhalle“, die „Schwelle“ des Doms und der innere Raum um das „Heiligtum“ der christlichen Mysterien stellen die konkrete Art und Weise dar, wie das menschliche Fragen und Gottes selbstoffenbarende Antwort durch das Werk der Inkarnation und Erlösung organisch miteinander verbunden sein können. Das Paradigma des nicht subsistierenden Seins wird siebenmal ausdrücklich aufgegriffen. Der große Satz des Aquinaten, „esse [...] simplex et completum, sed non subsistens“ (De Pot. q. 1, a. 1), durchdringt und prägt den Inhalt der Haupteinheiten von *Schwelle* und *Dom*. Unter allen Werken Balthasars wird hier am häufigsten auf diesen spekulativen Schlüssel Ulrichs verwiesen. Wir können auch seine Paraphrase im geschichtstheologischen Sprachspiel unmittelbar nach dem Thomas-Zitat finden:

„Das Ganze der Wirklichkeit existiert nur je im Fragment eines endlichen Wesens, aber das Fragment existiert nicht, es sei denn durch das Ganze des Wirklichseins.“⁶⁰

Der Basler Theologe stellt fest, dass wir den Horizont der Seinsfülle nur als nicht subsistierende Fülle erfahren und begreifen können.⁶¹ Die Wahrnehmung und Behauptung der Differenz zwischen der Fülle des Aktes und der Substanz (d.h. durch sein eigenes Wesen begrenzten Seinsaktes) fängt den Intellekt einerseits in begrifflichen Grenzen ein, offenbart ihm aber zugleich einen geheimnisvollen Differenzhorizont, in dessen Rahmen die menschliche Reflexion selbst fähig wird, neues Licht auf die sich selbst offenbarende Antwort des sich entäußernden Gottes zu werfen. Balthasar beruft sich zu Beginn des Hauptteils *Dom* auf dieses Prinzip, um die Schöpfung, die Inkarnation des Wortes und die Beziehung zwischen beiden zu beleuchten. So reflektiert er:

„Wie kann Jesus Christus von sich sagen: «Ich bin die Wahrheit»? Nur indem alles weltliche Wahre in ihm «seinen Bestand hat» (Kol 1,17), was wiederum voraussetzt, dass die *analogia entis* in ihm personiert, er im endlichen Sein die adäquate Anzeige, Hingabe und Aussage Gottes ist. Um dieses Mysterium anzunähern, muss man zu denken versuchen: In Gott selbst ist die totale Epiphanie, Selbsthingabe und Selbstaussage Gottes des Vaters der als Gott mit ihm identische Sohn, in dem alles, auch jedes für Gott Mögliche, ausgesagt ist. Wenn nun Gott im Sohn (Kol 1,17) eine Fülle nichtgöttlicher Wesen frei hervorzubringen beschließt, kann sich im alles wesenhaft verwirklichenden Schöpfungsakt (*esse completum sed non subsistens*) der in Gott wesentlich «relative» und insofern «kenotische» Akt des Sohns als ein personaler (*esse completum subsistens*), aber in seiner Weise ebenfalls «kenotische» Akt einfügen, um von dort das Menschengleichbild (*homo ioma anthropon*, Phil 2,7) anzunehmen, diesen Menschen von seiner Wirklichkeit her personierend, dabei aber nicht etwa das «esse non subsistens» ersetzend, da er sonst die ganze Menschheit personiert hätte. Er erscheint somit in einem menschlichen Wesen, des-

⁶⁰ Epilog, 38.

⁶¹ Epilog, 72.

sen sinnliches Sich-zeigen er teilt, und dessen Wort, wenn er von Gott spricht, man ihm, wie einem sonstigen Menschen, glauben muss.“⁶²

Sein Ausgangspunkt ist, wie wir gesehen haben, ein Logion, mit dem er versucht, die trinitarischen Bedingungen des Logions zu begreifen und zu erhellen. Der Ansatz Bonaventuras, der im Wort den vollen Ausdruck des Vaters (*expressio, verum*) entdeckt, wird einerseits durch die anderen transzendentalen Eigenschaften des Seins ergänzt, andererseits durch die begrifflichen Möglichkeiten, die die Christologien des Neuen Testaments bieten: *Epiphanie* (Glanz der Schönheit/Herrlichkeit: Hebr 1,3) und *Selbsthingabe* (gut: Joh 10,18). So wirken die Transzendenten in der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater. Und deshalb kann das fleischgewordene Wort den Anspruch erheben, die Wahrheit zu sein, denn in seiner Inkarnation bleibt seine absolute Übereinstimmung mit dem Vater inmitten der Gegebenheiten der endlichen Daseinsweise erhalten. Die Analogie, die durch seine göttliche Person ermöglicht wird, ist sonnenklar. Doch Balthasar bleibt nicht dabei stehen. In einem zweiten Schritt versucht er, den gemeinsamen Schöpfungsakt im Kontext der ewigen Geburt so zu begreifen, um dass dabei eine Annäherung an das Geheimnis der Inkarnation geschieht. Dabei beruft er sich auf das Paradigma des Aquinaten. In seiner Deutung beschreibt das so verstandene *esse* den gemeinsamen Schöpfungsakt. Die erste Bedingung für die wirkliche Existenz und das wirkliche Anderssein des geschaffenen endlichen Seins ist, dass Gott den Akt des Seins vollständig gibt. Dies drückt sich darin aus, dass der Akt des Gegebenen „zwar“ einfach und vollständig, „zugleich“ aber nicht in sich selbst existiert, d.h. nicht dieselbe unendliche Subsistenz hat wie der Schöpfer: *esse completum sed non subsistens*. Im Anschluss an Ulrich spricht Balthasar in anderen Zusammenhängen immer wieder von „Trennung“, sowohl im Verhältnis zwischen Vater und Sohn als auch zwischen Schöpfer und Geschöpf.⁶³

Als zweite Bedingung spekuliert er über die Übereinstimmung oder den Zusammenhang zwischen dem gemeinsamen Akt und dem persönlichen Akt des Wortes, wobei letzterer primär in der Eigenschaft des *esse completum subsistens* verstanden wird. Eine weitere Bedingung für die Subsistenz und Selbstheit (*ens in se*) des endlichen Wesens des Geschöpfes besteht nach Ansicht des Basler Theologen darin, dass der Sohn im Akt des Seins gleichsam seine eigene trinitarische Eigenständigkeit hinzufügt, jene „relative“ Selbstheit (*ens ab alio*), kraft derer das Geschöpf seine eigene Subsistenz in und nach seinem eigenen endlichen Sein haben kann. An dieser Stelle kann festgestellt werden, dass Kenosis für Balthasar in erster Linie im Sinne von Relationalität verstanden wird: Relationalität bestimmt die Bedeutung des kenotischen Charakters. Auch wenn Balthasar hier nichts dazu sagt, folgt aus seinem Gedankengang organisch, dass auch die geschaffene Autonomie „relational“ und „kenotisch“ sein muss.⁶⁴

⁶² *Epilog*, 69-70.

⁶³ *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 302 (in Folgendem: TD III), TD IV 74; 221-222.

⁶⁴ Balthasar geht darauf näher ein, z.B. in der Erörterung der Freiheit des Menschen im Zusammenhang mit ihrem Gabecharakter: TD III, 125-135; 342-357. In der dialogischen Philosophie von Ferdinand Ulrich wird der

In der abschließenden Reflexion der Meditation führt uns derselbe spekulative Schwung weiter zum Geheimnis der Inkarnation des Wortes, ohne das Paradigma des Aquinaten aus den Augen zu verlieren. Wie ein musikalischer Auftakt hebt der Basler Theologe die wichtigste Konsequenz der Dimension des *esse completum non subsistens* hervor. Der Verlauf der Reflexion entfaltet sich dann in seinem Wirkungsfeld bis zur letzten Zeile des *Epilogs*. Wenn der Sohn Mensch wird, folgt er der „Kenosis“, dem Akt des geschenkten Seins an konkrete, endliche und individuelle Wesen. Er nimmt nicht deren Platz ein und überspringt ihn auch nicht. Das heißt, er nimmt nicht das abstrakte Wesen des Menschen, sondern eine konkrete und endliche menschliche Existenz in seiner eigenen göttlichen Person an.

Balthasar unterstreicht die reale Fähigkeit zur sinnlichen Äußerung gegenüber den doketischen und/oder gnostischen Missverständnissen. Diese ist bei Wesen geistiger Natur die Grundlage der ontologischen Wahrheit im Akt des Selbstausdrucks. Das ist der Grund, warum der Mensch in Jesus, wenn er das Wort spricht, seine Worte vor allem mit dem Vertrauen und damit der Überzeugungskraft des menschlichen Ausdrucks spricht. Das christologische Modell die „Logos-Sarx“ der alexandrinischen Schule und der ireneische Ausdruck der „Sarkosis“ verfehlen das geheimnisvolle Phänomen nicht, wenn sie den Begriff des Leibes in einem biblischen und ganzheitlichen Sinn verwenden und damit den endlichen, konkreten und kontingenten Menschen bezeichnen. Auch der konkrete Mensch ist durch das sich ständig verändernde Hier und Jetzt der Vergänglichkeit unterworfen. Balthasar gelingt diese Sicht „von unten“, indem er den Schöpfungs- und den Inkarnationsakt in enger Beziehung zueinander sieht und im Lichte des *esse completum non subsistens* interpretiert. Der Sohn, sich dem absolut freien und verschwenderischen Akt der Schöpfung als Seinsmitteilung frei einfügend, wird Mensch. In seiner göttlichen Person ist Jesus auch fähig, die Totalität der Wirklichkeit des endlichen Menschen, seine Geschichtlichkeit in einer sich selbst entäußern- den Weise zu verwirklichen, das heißt: zu leben. Zudem betont der Basler Theologe, wenn auch nicht am Ende dieser Passage, so doch kurz danach, dass die Wahrheit dieser endlichen Existenz notwendigerweise das Aufhören der Möglichkeit des sinnlichen Selbstausdrucks, also den Tod, impliziert. Entlang dieser Einsicht ist der positivste Sinn der Analogia entis in Balthasars Theologie zu spüren.

Wir haben nur versucht, den reichen Dialog zwischen Hans Urs von Balthasar und Ferdinand Ulrich zu skizzieren. Im ersten Teil unserer Studie haben wir formale Aspekte erörtert, während wir uns im zweiten Teil auf die inhaltliche Annäherung, insbesondere die der Schöpfungstheologie, konzentriert haben. Der Dialog zwischen Ulrich und Balthasar zeichnet sich durch ihre einzigartigen Persönlichkeiten und Sichtweisen aus. Eine genauere Betrachtung des Denkens des Regensburger Philosophen offenbart die Tiefen des Werkes des Basler Theologen und gibt ein klareres Bild von ihm. Ulrichs inspirierender Einfluss lässt sich in vielen Bereichen zu ermessen, wie etwa in der Struktur des kindlichen Wesens, im christlichen Verständnis des Denkens und der Freiheit, in der Frage der Kenosis, in der Existenz der Kir-

Begriff des Selbst als inhärentes Ich-Du-Verhältnis in einer weiteren Interpretation des Kierkegaardschen Selbstverständnisses formuliert: *Gegenwart der Freiheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 92-98.

che, im Verhältnis zwischen der Universalkirche und den Teilkirchen, in der christlichen Kontemplation, im Verständnis der Gotteserfahrung und in der Möglichkeit des Dialogs mit östlichen Religionsphilosophien, usw.

Wir stimmen mit Martin Bieler überein, der sagt, dass der Sauerteig von Ulrichs Denken die ganze *Trilogie* durchdringt, nicht nur TE III/1, TD I und TL II-III.⁶⁵ Doch so beweiskräftig diese eigentümlich prägende spekulative Präsenz auch sein mag, so komplex ist die Aufgabe, dafür eine angemessene Hermeneutik zu finden. Denn wenn zwei zumindest räumlich voneinander zu unterscheidende Kieferstämme in einem einzigen Feuer brennen, erfolgt eine allmähliche Auflösung ihrer Grenzen, bis diese im Prozess ihrer Vernichtung schließlich zusammenfallen. Ihre Glutnester sich vereinigen. Bei ihrer Entflammung, die zumindest zeitlich genau erfasst werden kann, springt eine Vielzahl von Funken aus der Flamme, die die Holz-scheite vereint. Die glühenden Bahnen sind unbestreitbar fragmentiert, doch ihr Weg zeugt von der vereinigenden Kraft der Flamme, von der glühenden, in unserem Fall eucharistischen und persönlichen Mitte, die ihr Ursprung ist. Welcher Betrachter kann mit absoluter Sicherheit verifizieren, von welchem Holzscheit ein Funken seinen Ursprung nahm? Ist es sinnvoll, die Frage so zu stellen, das heißt, ist es zweckmäßig, im überwältigenden Glanz des Phänomens nach dem „Urheber“ der jeweiligen Funken zu suchen?

⁶⁵ MARTIN BIELER: „Einleitung“, in *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1998, XIV.