

## Um den Stellenwert der Spiritualität im Gesamt der Theologie

Wer sich ernsthaft mit Theologie beschäftigt, weiß, daß ein wichtiges Bemühen in ihr darum geht, den einzelnen Traktaten — der Lehre von Christus, vom Dreieinigen Gott, von den Sakramenten usw. — ihren genuinen Platz in der Gesamtsystematik der Wissenschaft von der Offenbarung anzugeben<sup>1</sup>. Wie bestimmd für den einzelnen Traktat dieser sein „theologischer Ort“ sein kann, zeigt sich z. B. bei den in unsrigen Tagen viel verhandelten Fragen der Mariologie. Es ist eigentlich falsch, hier von dogmatischem Minimalismus oder Maximalismus zu sprechen. K. Rahner zeigte noch kürzlich, „daß, nüchtern gesehen, die sachlichen Meinungsverschiedenheiten in diesen Fragen unter den Katholiken wohl nicht so groß sind, wie vielleicht eine affektgeladene Beurteilung auf beiden Seiten zuerst meinen könnte“<sup>2</sup>. „Nicht so sehr in der dogmatisch auszusagenden Sache selbst“, sondern „in der Mentalität“<sup>3</sup> sind die Differenzen zu suchen, die sich bei der bekannten Abstimmung vom 29. Oktober 1963 auf dem Konzil offenbarten: mit 17 Stimmen Mehrheit wurde beschlossen, die Mariologie nicht in einem eigenen Schema zu behandeln, sondern „die Lehre über Maria in das Lehrdekret über die Kirche“ einzugliedern<sup>4</sup>. Ganz offensichtlich war es für die Kirchenversammlung von hoher Bedeutung, an welcher „systematischen“ Stelle — bei aller sachlichen Übereinstimmung — die Botschaft von der Gottesmutter zur Sprache kommen soll.

Etwas Entsprechendes ist nun auch von der „Spiritualität“ zu sagen. Auch für sie muß man den genuinen „Ort“ im Gesamtaufbau der Theologie suchen; und je nachdem, wo man diesen Ort findet, gewinnt die Spiritualität — bei gleichbleibenden dogmatischen Grundaussagen — ein anderes Gesicht. Schon die vieldeutigen Namen für das Gemeinte: Spiritualität, Aszese und Mystik, Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben usw., lassen dies ahnen. Die bisherigen Versuche lassen sich etwas vereinfacht wohl auf zwei Richtungen zurückführen. A. Tanquerey z. B. spricht in seinem „Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie“<sup>5</sup>, der mit seinen vielen Übersetzungen unter ähnlichen Büchern der letzten hundert Jahre wohl die höchste Auflage erreicht hat, von der *Dogmatik* als Glaubenslehre, von der *Moral* als Lebensantwort auf diese Lehre und von der *Aszetik* dann als der vollkommeneren Antwort auf das Liebesangebot Gottes; diese vollkommene Antwort, die sich nicht mit dem bloß Gebotenen begnügen möchte, wird durch die *Mystik* bis zur eingegossenen Beschauung weitergeführt: Aszese und Mystik oder Spiritualität wird somit als eine Intensivierung des moralischen Lebens aufgefaßt. Auch moderne Autoren denken ähnlich; z. B. R. Hofmann<sup>6</sup> oder Kolping in seiner letzten Auflage der Einführung in die Katholische Theologie (1963): „Die Vielfältigkeit des mensch-

<sup>1</sup> Die Geschichte dieser Bemühungen ist fast ebenso alt wie die Systematische Theologie; im Mittelalter nannte man solche Einleitungen „Accessus“, Zugang zum Autor oder zum Stoff.

<sup>2</sup> Zur konziliaren Mariologie, StdZt 174 (1964) 92.

<sup>3</sup> Ebda., 98. <sup>4</sup> Ebda., 87.

<sup>5</sup> Deutsche Ausgabe, Paris - Tournai - Rom 1931; vgl. GuL 2 (1927) 185—187; der verschiedene Reflexionsgrad, Aszese oder Aszetik, interessiert uns hier nicht.

<sup>6</sup> Vgl. GuL 37 (1964) 157.

lichen Lebens begünstigt gerade in der Moraltheologie eine Entfaltung eigener Teildisziplinen (dritten Grades), der *Kasuistik* . . ., der *Aszetik* als Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben, der *Mystik* als Lehre von der Erfahrung und Praxis des Gnadenlebens, der *christlichen Soziallehre* . . .“.

Stärker dogmatisch ausgerichtete Theologen, wie Gardeil oder Garrigou-Lagrange und deren Schulen<sup>7</sup>, sind mit dieser Eingliederung der Spiritualität in die Moral nicht einverstanden. Für sie ist, wie Garrigou-Lagrange schreibt, „die lehrhafte Mystik . . . die letzte Krönung der gesamten erworbenen theologischen Wissenschaft“; sie vollendet das Zentralanliegen der Dogmatik durch die Lehre, wie „die Seele durch Übung der Tugend und Folgsamkeit gegen den Heiligen Geist nicht nur dazu gelangt, die geoffenbarten Geheimnisse zu glauben, sondern sie zu verkosten . . .“.

Der Unterschied dieser beiden Grundtendenzen ist nicht nur von wissenschaftstheoretischen Bedeutung. Auf den ersten Blick könnte man zwar meinen, daß es gleichgültig sei, wo man von Spiritualität spricht; ja man könnte nicht ohne Grund zeigen, daß die zweite Richtung bei begrifflich genauer Fassung sich der ersteren sehr stark annähern müßte. Doch auf die „Mentalität“, die sich in dieser „Orts“-anweisung äußert, kommt es an. Wie gebieterisch diese Frage oder das, was mit ihr angezielt wird, heute dem Theologen sich aufdrängt und wie notwendig und auch für unser tägliches geistliches Leben fruchtbbringend sie sein kann, mag ein Blick in zwei bedeutende theologische Neuerscheinungen lehren. Beide scheinen — was symptomatisch für die moderne Spiritualität ist — sich in Bereichen zu bewegen, die, wenigstens nach der eben skizzierten ersten Grundtendenz, nicht zur Spiritualität gehören, aber beide führen nicht nur in sie hinein, sondern stehen von der ersten Seite an mitten in ihren Fragebereichen.

1. Henri de Lubac SJ hat mit der vierbändigen „*Exégèse médiévale*<sup>8</sup>“ seinem zentralen theologischen Anliegen<sup>9</sup> einen an Material und ideengeschichtlichen Durchblicken überreichen Ausdruck verliehen<sup>10</sup>.

Band I, 1 ist eine großangelegte Einführung in die Problematik: Der geistliche Sinn der Heiligen Schrift ist der Quell, aus dem die junge Christenheit ihr dogmatisches und spirituelles Selbstbewußtsein schöpfte. An der Formel von den vier Schriftsinnen kann man die um die Heilige Schrift kreisende ganzheitliche Auffassung der ersten anderthalb Jahrtausende des Christentums ablesen. In die Sprache unserer Zeit übersetzt — mit einigen leichten Verschiebungen — meint nämlich das

<sup>7</sup> Vgl. GuL, Registerband unter den beiden Namen; ferner unter den Stichworten Aszetik, Mystik, *Theologia spiritualis*; die Zitate stammen aus *Garrigou-Lagrange, Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens*; vgl. GuL 27 (1954) 391.

<sup>8</sup> *Henri de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris, Aubier 1959—1964. 712, 562, 566 S.

<sup>9</sup> Schon in „*Katholizismus als Gemeinschaft*“ (Einsiedeln 1943) 145—188, besonders aber in seinem Origenesbuch „*Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*“ (Paris 1950), woraus das Schlußkapitel in die Übersetzung einiger seiner Aufsätze „*Der geistige Sinn der Schrift*“ (Einsiedeln 1952), aufgenommen wurde. Aber auch für die Studie „*Surnaturel*“ (Paris 1946) und das Werk „*Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*“ (Paris 1940<sup>1</sup>) ist die Frage nach dem Schriftverständnis und der Exegese der Väter ein Schlüssel zur Problematik.

<sup>10</sup> Vgl. den ausgezeichneten Buchbericht des evangelischen Theologen H. Kapp, *Die Bibel in der mittelalterlichen Kirche*, Theol. Runds. N. F. 29 (1963) 301—334; über De Lubac, 312—314; entsprechende katholische Würdigungen in Deutschland sind uns, außer gelegentlichen Bemerkungen bei Kleinadam und Balthasar, nicht bekannt geworden.

Distichon, um das de Lubac seine Untersuchung gliedert (*Litera gesta docet, quid credas Allegoria, Moralis quid agas, quo tendas Anagogia*) die Gesamtheit des Christentums: Litera = der Wortlaut der Heiligen Schrift und das geschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes; Allegoria = das dogmatische Verständnis der Heilstatsachen; Moralis = deren existentielle Verwirklichung im kirchlichen und persönlichen Leben (Luthers „*Quid ad me?*“); Anagogia = eschatologisch-spiritueller Ausblick auf die Erfüllung in Gott. De Lubac geht dem Sinn, den Differenzierungen und dem Ursprung (Origenes) dieser Schrift-„Exegese“ nach und zeigt im letzten Kapitel, daß das Verhältnis von Altem und Neuem Testament den Schlüssel zum Verständnis bietet. Das Alte Testament wurde weniger als ein religiöses Dokument einer Entwicklung der Verheißenungen Gottes auf die Fülle der Zeiten hin, denn als typische Vorherbildung und Prophezeiung der Inkarnation Gottes in Jesus Christus angesehen. Jesus Christus ist der Punkt, wo alles mündet: „Die ganze Schrift ist ein Buch, und dies eine Buch ist Christus; denn die ganze göttliche Schrift spricht von Christus und die ganze göttliche Schrift erfüllt sich in Christus“ (Hugo v. St. V.).

Der zweite Teil läßt dann den Reichtum dieser „Exegese“ vor unsren Augen erstehen, ein Reichtum, aus dem Glaube, Wissenschaft, Kultur, Spiritualität und das ganze menschliche Leben sich ihre Schätze entleihen. Das Alte Testament muß überschritten werden zu seiner eigentlichen Wahrheit, zu Jesus Christus, doch Er, das menschgewordene Wort Gottes, ist unüberschreitbar, kann und muß zwar immer tiefer verstanden und persönlicher angeeignet und in der eschatologisch-kosmologischen Bedeutung erschlossen werden, darf aber niemals nur Durchgang zu einem höheren Ziel bilden. In diesem Einschärfen von Tod und Auferstehung des Herrn als Anfang und Ende aller Schriftdeutung zeigt sich der Unterschied zu jeder nicht-christlichen Exegese. Im Verständnis des „Geistes“ dieser geschichtlichen Tatsachen fanden die Väter den Glauben in seiner dogmatischen Fülle. Und dieser Glaube war keine dogmatische Lehre, sondern in ihm ist „die Schrift ganz und gar das Wort Gottes *an uns*, dieses Wort Gottes, das sich an jeden einzelnen *hic et nunc* und ebenso an die ganze Kirche wendet und jedem das sagt, was er für sein Leben bedarf“ (566 mit Gregor dem Großen). Das ist, wie de Lubac es nennt, „La tropologie mystique“, die innere Ergriffenheit vom Wort Gottes, aus der „quotidie — täglich“, wie eine Kapitelüberschrift heißt, das christliche Leben wachsen muß. Das letzte Kapitel „Anagogie et eschatologie“ bringt noch klarer die spirituelle Ausrichtung dieser Exegese zum Vorschein. Im Blick auf Jesus Christus und das Gotteswort der Schrift liegt immer auch schon die Schau (*Contemplatio*) auf die Vollendung der Offenbarung verborgen, also die sehnsuchtsvolle Erwartung des eschatologischen Heils und zugleich der beglückende Besitz dieses Heils in der Gnade Jesu Christi. „Die konkrete — man würde heute sagen ‚existentielle‘ — Anagogie ist somit, als Gipfel einer Pyramide, das Zusammenstreben — man muß sogar sagen das Zusammenfließen — vom Verstehen der Heiligen Schrift und von mystischer Schau“ (636).

Im 1. Teil des zweiten Bandes beschäftigt sich de Lubac ausführlich mit einigen Vertretern der mittelalterlichen Exegese; wenn hier auch moderne Kontroversen um den geistlichen Sinn der Schrift Ausgangspunkt gewesen sind, so dokumentiert doch gerade dieser Band die Selbstverständlichkeit, mit der man die Bibel geistlich zu verstehen suchte und dabei die gesamte Breite des Christentums fand.

Der letzte Teilband entwickelt, ausgehend von der abstrakt scheinenden Zahlen-symbolik, noch einmal den Sinn dieses altchristlichen Schriftverständnisses, grenzt es gegen viele Mißdeutungen ab und konfrontiert es mit der modernen Exegese. Dann wird der Faden der geschichtlichen Entwicklung wieder aufgenommen und bis zum

Zerfall und den Erneuerungsversuchen des späten Mittelalters weitergesponnen. Der Zerfall scheint nach de Lubac zwei Gründe zu haben: Das scholastische Zergliedern und Zerreden in Subtilitäten hinein, das den großen Zusammenhang, der letztlich Christus heißt, aus den Augen verlor, und eine buchstäbliche Exegese, die nicht mehr die geistigen Tiefen der Schrift erschloß, sondern die „vier Sinne“ grobsinnlich in die Geschichte hineininterpretierte; so mündete z. B. der anagogische Sinn nicht mehr wie bei Bernhard in die Hohelied-Mystik, sondern in die Naherwartung des geschichtlichen Reiches des Heiligen Geistes, wie z. B. bei Joachim von Fiore.

Das abschließende Kapitel ordnet noch einmal ausdrücklich die Spiritualität in dieses Gesamtgebäude der vier geistlichen Sinne ein. De Lubac geht der Entwicklung nach, in der die Spiritualität, die einmal der Höhepunkt der Schriftbetrachtung war, sich langsam von Exegese und Dogmatik scheidet. Der Einfluß des Ps. Dionysius und der „mystique speculative“ spielen dabei eine verhängnisvolle Rolle. Ein Durchblick durch die Geschichte der „Gottesgeburt im Herzen“ (dazu Bd. I, 558—566) bildet den Abschluß: „O ewiges Wort des Vaters, Sohn Gottes und Mariens, erneure in der Herzenstiefe das wunderbare Zeichen Deiner Geburt“ (Johannes XXIII.).

Man steht nach dem Studium dieser fast 1800 Seiten wie trunken da: Eine Fülle von theologischen und geschichtlichen Durchblicken, von geistvollen Deutungen und vornehmen Auseinandersetzungen mit modernen Autoren, belegt durch eine in dieser Breite einmalige Zitatentfülle, die nicht als Ballast mitgeschleppt wird, sondern in dem lebendigen, anschaulichen Stil als selbstverständlicher Besitz des Verfassers erscheint! Daß dieser Reichtum nicht aufgeschlüsselt wird — das Personenverzeichnis ist kein Ersatz dafür und die Kapitelüberschriften sind zu poetisch, um eindeutige Anhaltspunkte zu geben — ist wohl der größte Mangel der vier Bände. Darüber hinaus ist es auch nicht schwer, aus dem Mosaik der „*Exégèse médiévale*“ einzelne schadhaften Steine herauszuklauben. Die „Deutsche Mystik“ wird stiefmütterlich behandelt, was damit zusammenhängt, daß de Lubac die moderne deutschsprachige Literatur weniger berücksichtigt (vgl. über H. Schlier, II, 2, 164). Die ironischen Seiten über die moderne Exegese — „Wenn ein R. Bultmann uns als einen Programmypunkt der Entmythologisierung vorschlägt, das Bild einer Welt in drei Etagen abzubauen . . . , sind wir versucht ihm zu antworten: Das ist längst geschehen“ — und auch deren positive Würdigung könnten von den Bemühungen um die „Probleme alttestamentlicher Hermeneutik“ her neu geschrieben werden<sup>11</sup>.

Doch man würde dem Werk de Lubacs mit solcher Kritik Unrecht tun. Sein Anliegen ist, etwas von der Einheit und Fülle des Schriftverständnisses des Mittelalters für unsere Zeit wiederzugewinnen. Einheit: „Das ganze Geheimnis aller heiligen Schriften, Christus und die Kirche“ (Augustinus); Fülle: Exegese, Dogmatik und Moral umfassend und in der Spiritualität gipflnd. De Lubac weiß natürlich, daß die konkreten Wege der Vergangenheit für uns ungangbar sind; aber der Geist dieses Schriftverständnisses ist unaufgebar, und in diesem Geist müssen wir auch heute mit Augustinus wissen: „Es gibt in der Schrift nichts, das nicht Christus hörbar macht, wenn überhaupt das Ohr hört.“

2. Als Versuch einer solch integralen und deshalb spirituellen Glaubenslehre für unsere Zeit muß Hans Urs von Balthasars auf drei Bände berechnete „Herrlichkeit“<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Vgl. den gleichnamigen Sammelband, München 1960, oder die Lebensarbeit Gerhard von Rads, die augenblicklich gerade von der Problematik des typologischen Schriftverständnisses her viel diskutiert wird.

<sup>12</sup> Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Johannes-Verlag Einsiedeln. 1. Band: *Schau der Gestalt*. (1961), 664 S., Ln. DM 37,—. 2. Band: *Fächer*

bewertet werden. Auch Balthasar steht wie manch anderer erschrocken vor dem Auseinanderbrechen des christlichen Lebens in eine wachsende Vielzahl von Einzeldisziplinen und Einzelauffassungen. Die Einheit, die er zurückerobern möchte, liegt aber nicht auf der Linie eines christlichen Universalismus in der Art Alberts des Großen, Nikolaus' von Kues oder Leibniz' — er war wohl der letzte aus dieser Reihe, obgleich auch die Wissensfülle Balthasars an einen solchen Universalismus gemahnt —, sie liegt in der spirituellen Vertiefung, die dem „Einfältigen“ (1 Kor 1, 23) leichter zugängig ist als dem gelehrten Wissen des Professors.

Der erste Band beschreibt die subjektive Seite des Christentums mit deren Verankerung im objektiven Glauben, also das, was im Christen, der sich gläubig der Offenbarung zuwendet, vor sich geht: die „*Schau der Gestalt*“. Der eigentliche Gehalt der Offenbarung steht nicht dem rechnenden, rationalen Verstand oder der vorwärtsstürmenden Tatkraft offen, er kann auch nicht blind — im Widerstand gegen die Sehnsucht des Menschen nach Verstehen — angenommen werden, sondern ist eine „Gestalt“, die der Gläubige schaut. Gestalt aber meint *geordnete Ganzheit mit einer Mitte*, die dem Ganzen seinen Sinn gibt. Diese Mitte ist Christus: „Das Christliche am Christen ist Christus selbst“ (602, nach Augustinus); Balthasar hat dem Herrn wunderbare Seiten seines Werkes gewidmet. Gestalt meint aber auch einen *Reichtum der Tiefe*: Die Lehre vom trinitarischen Leben Gottes ist so eng mit der Mitte der Glaubens-, „Gestalt“ verknüpft, daß sie nur als Hintergrund der Menschwerdungslehre aufleuchten kann; aber auch umgekehrt kann die Gestalt Jesu Christi niemals voll und rund erstellt werden, wenn sie nicht in ihrer trinitarischen Bezogenheit erkannt wird. Gestalt meint zuletzt *Uermittlung in den „Schauenden“ hinein*. Schrift, Kirche, Heilige, Sakamente usw. sind keine Barrieren zwischen Christus und dem Christen, sondern notwendige Entfaltungen, die die unmittelbare Begegnung mit Christus erst ermöglichen. Hier findet das Geheimnis des trinitarischen Lebens seinen welthaften-sakramentalen Niederschlag. Denn auch der Vater kann nur erblickt werden durch die Gestalt des Sohnes in der Liebe des Heiligen Geistes, ja er ist nur er selbst in der Selbstpreisgabe an den vermittelnden Logos und in dem einenden Band des Geistes. Ebenso ist auch der Zugang zum Menschgewordenen nur in den vermittelnden Gestalten von Schrift und Sakrament möglich, durch die der Herr sich aus tiefster Demut in die Breite des Raumes und die Dauer der Zeit einstiftet.

Diese „Gestalt“ des christlichen Glaubens ist *ein lebendiges Ganzes*, das sich jeder zergliedernden Analyse widersetzt, und birgt einen solchen Reichtum in sich, daß nur der ganze Mensch ihrer Ganzheit entgegentreten kann. Es ist nicht so, als ob man erst einige Aspekte und Bruchstücke des Glaubens „beweisen“ und von dort sich Schritt für Schritt in das Herz des Glaubens hineinarbeiten könnte — das Zeugnis des Vaters, der Geschichte, der Schrift, des Kosmos hat einen ganz andern Sinn —, jeder Teil an dieser „Gestalt“ läßt sich nur erfassen, wenn man die ganze „Gestalt“ begreift. Auch die „Geheimnisse“ des Glaubens sind kein dunkler Hintergrund, von dem sich das „Verständliche“ im Glauben hell absetzt, sondern alles durchdringende und auch alles zum Leuchten bringende Züge des einen Glaubens.

Dieser „objektiven Evidenz“ (413—657) entspricht im Christen die „subjektive Evidenz“ (123—410) des Glaubens, die „*Schau*“. Hier entwirft Balthasar seine Lehre

*der Stile*. (1962), 888 S., Ln. DM 58,—. „Ästhetik“ meint bei Balthasar, ähnlich wie in der mittelalterlichen Scholastik, deren Tradition bis in den deutschen Idealismus hineinreicht, nicht irgend eine subjektive Erfahrung im Sinn von „Über Geschmack läßt sich nicht disputieren“, sondern die letzte, intensive Begegnung mit dem Sein, in der alles Vorhergehende wie Metaphysik und Moral zusammengefaßt wird zur „*Schau der Gestalt*“.

von der Kontemplation, die im Ansatz schon in der „Wahrheit“ (1947) erkennbar war und deren schönste Frucht das Büchlein über „Das betrachtende Gebet“ (1959) bildet. „Schau“ ist für Balthasar ein ganzmenschlicher Begriff und umschließt immer schon die beiden Seiten von „Pistis“ und „Gnosis“, vom dunklen Jasagen und lichtem Verstehen, von zugendem Beginn und freudigem Besitz. Diese „biblische Einheit von Wissen (Sehen) und Glauben (Nichtsehen)“ (424) ist irgendwie Thema des ganzen Buches. In diese „Schau“ einbeschlossen ist das typisch ästhetische Element des *Hingerissenwerdens*, des Verzücktseins von der Schönheit der Gestalt, wie Balthasar in einer großartigen Exegese der Weihnachtspräfation zeigt (112 ff), und zu dieser „Schau“ gehört ebenso das Element der *Verantwortung* und der Freiheit, das im Licht der freien Selbsterschließung Gottes auf den Menschen zukommt und das Balthasar besonders an der Gestalt des Anselm von Canterbury beschreibt.

Diese Schau richtet sich auf das „Fleischgewordene“ Gottes, auf die Offenbarung; die „Conversio ad scripturam“, die Hinwendung zur Schrift und den objektiven, sinnlich gegebenen Daten der Offenbarung ist ein Unterscheidungsmerkmal der christlichen Kontemplation von jeder andern religiösen Versenkung. In ihr spricht sich auch das *ekstatische Element der Schau* aus, die den Gegenstand nicht in der eigenen Innerlichkeit versinken läßt, sondern in einer „Ekstasis der Liebe aus sich heraus“ - geht (209). Das andere Element der Schau, das *Bei-sich-bleiben* wird in dem zentralen Kapitel der „Glaubenserfahrung“ (211—410) beschrieben. Hier kann Balthasar auf die Tradition zurückgreifen, die bis in die Barockscholastik hinein ein erfahrendes Wissen als selbstverständlichen Bestandteil des Glaubens festgehalten hat. Aber diese „Erfahrung“ lebt aus der Spannung einer subjektiven Innerlichkeit, die doch ganz aus sich herausgehen muß und in der immer sichtbarer und reicher werdenden „Gestalt“ des Glaubens allein, in der Person Christi, ihre Evidenz findet. An dieser Stelle entwickelt Balthasar eine *Typologie der Gotteserfahrung*, angefangen von der Gotteserfahrung Jesu, über die Gotteserfahrung des Alten Bundes, bis zur Erfahrung der Kirche und des Christen. An dieser Stelle spricht er auch von den „geistlichen Sinnen“ und der kirchlichen Mystik, die nichts anderes ist als „das (besondere) Ausdrücklichwerden einer allgemeinen, sozusagen ‚normalen‘ Erfahrung des Christen, der ernsthaft seinen Glauben zu leben versucht“ (286), als „die Vertiefung und Verlebendigung des (lebendigen, Liebe und Hoffnung einschließenden) Glaubensaktes als die Entfaltung des lebendigen Gottesgeistes im Menschen“ (159). Auch die „dunkle Nacht“ der Mystik ist nur die gnadenhafte Intensivierung des „Bodenverlierens des Ich in der echten Liebe, jener beseligende Schauer der Selbstpreisgabe, die jeder Glaubende grundsätzlich zu erfahren gewillt ist, und den der Mystiker dann tatsächlich hinnieden schon erfährt: als Verlassen des eigenen Hauses in die dunkle Nacht“ (185—186). Von dieser Erfahrung des Glaubens her, die nicht um sich selbst kreist, sondern sich der „Gestalt“ der Offenbarung hingibt, und in der Gegenstand und Vollzug zwar zu unterscheiden, aber nie zu trennen sind (173), ist für Balthasar eine „bloße personale Mystik“ ebenso undenkenbar wie eine „bloß funktionelle Charismatik oder Prophetic“ (395); von hier aus wird auch deutlich, daß diese Glaubenserfahrung mit dem Gekreuzigten im Leid ihr Zerbrechen, ihr Dunkelwerden erfahren muß, um mit dem Auferstandenen in der eschatologischen Verheißung ihr volles Licht zu ersehnen.

Theologie aber ist aus dieser Sicht der Contemplatio nichts anderes als ein satzungsmäßiger Niederschlag und eine wissenschaftliche Differenzierung der „Schau der Gestalt“, und sie darf niemals ehrlich den Namen „Theologie“ tragen, wenn sie nicht durch das Medium der Schau hindurchgegangen ist.

Daß Balthasar seine Theologie, oder sagen wir besser „Schau der Gestalt“ am breiten Material der Geistesgeschichte gewinnt, wird jeder wissen, der seine Bücher kennt. Schon im ersten Buch finden sich neben vielen eingestreuten (eher zu sehr als zu wenig in das Ganze der Darlegungen integrierten) Rück- und Vor-blicken längere Exkurse über Gestalten und Episoden der christlichen Geistesgeschichte. Der zweite Band macht sich eine „Typologie“ der christlichen Künster der „Herrlichkeit“ zum Thema; behandelt werden diejenigen, die nicht nur als Denker und Schriftsteller (also keine bildenden Künstler und Musiker) zur großen „Schau“ gelangt sind, sondern deren Einfluß zugleich auch für ihre Bedeutung spricht. Hervorhebung einzelner könnte hier nur auf die Kosten der vielen andern wichtigen Analysen gehen. Vielleicht ist manches zu bewußt eingeordnet in das historische „Gemälde“ vom Verlust der theologisch-ästhetischen Schau bei den Fachtheologen der letzten 600 Jahre und vom Zerbrechen der alten Einheit, was sich christlich gesehen am klarsten in der Reformation zeigt. Aber Balthasar besitzt die Gabe der „Gestaltenschau“, und die souveräne Beherrschung der Sekundärliteratur zeigt, daß er es sich bei diesen zwölf „Typen“ nicht leicht gemacht hat. Auch die Mannigfaltigkeit dieser „Schauungen“ auf die „Herrlichkeit“ des christlichen Glaubens läßt erkennen, daß hier liebenvoll auf die Einzelgestalt eingegangen und ihr kein vorgefertigtes Netz theologischer Begrifflichkeit übergeworfen wurde. Den Vorwurf, den man Balthasar auf Grund früherer Bücher gemacht hatte, daß er in Gefahr sei, seine eigene Theologie in die zu beschreibende Gestalt hineinzutragen, wird man an den zweiten Band der Ästhetik nicht mehr so leicht richten können.

Aber die Grundschatz, in der Balthasar auf die Gestalt des Glaubens blickt, bleibt die *Heilige Schrift*. Ihr „geistlicher, kontemplativer Sinn“ ist „norma normans für die ganze Gestalt der kirchlichen Dogmatik“ und Ästhetik (I, 569). Hier trifft Balthasar sich ganz mit dem Anliegen de Lubacs und gibt dessen geschichtlichen Forschungen eine noch betontere, noch gegenwartsbezogene theologische Ausdrücklichkeit. Er zeigt, daß schon in der Schrift selbst, in den Weisheitsbüchern (I, 40), bei Johannes (I, 466), auch im Hohenlied (I, 326) ein vom Geist getragener, kontemplativer Glaube sich in die Geistigkeit (was keine Abstraktion bedeutet I, 527) der Heilsgeschichte hinein versenkte (I, 40). Der Übergang vom Alten zum Neuen Testamente ist auch bei Balthasar die „Basis der Schriftauslegung“, weil hier „jene radikale Neuschöpfung alles Sinnes durch den Tod des Logos Gottes“ geschieht. Gerade die moderne Exegese kann ein Stimulus zum Eindringen in die Innerlichkeit der Offenbarung werden (I, 436). Gewiß muß der „geistliche, kontemplative Sinn der Heiligen Schrift“ für uns heute „eingeköpft sein in Philologie“ (I, 569); aber diese Philologie selbst entdeckt schon im Buchstaben der Schrift Tiefenschichten, Entwicklungen, theologische Reflexionen und Ausdeutungen, die der betenden Kontemplation den Zugang zum Reichtum der Gestalt eröffnen. Nur diese eine Forderung ist an sie zu stellen, daß sie in dieser Vielfalt immer wieder die Einheit der Gestalt sieht, die Jesus Christus ist: „Die Schrift muß von ihrer Einheit her ausgelegt werden“ (II, 42, Irenäus); und hierin sind die Väter, trotz ihrer mangelnden Kenntnisse des Buchstabens, den Modernen immer noch Vorbild.

Eines allerdings stört diese begeisternde Schau Balthasars; ebenso wie de Lubac macht er keinen Versuch, weder durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis noch durch einen Sachindex, dem armen Leser einen Wegweiser durch sein Werk zu geben. Vielleicht bietet der letzte Band noch Gelegenheit, diesem Mangel abzuhelpfen. Hier dürfte aber keine Flickarbeit geleistet werden.