

IGNACIO MARÍA DÍAZ
AMORIS CENTRUM UBIQUE EST

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Unter Mitwirkung
der Professoren der Theologischen Fakultät
herausgegeben von

Thomas Böhm, Alexis Fritz, Ursula Nothelle-Wildfeuer
(federführend)

Band 204
Amoris centrum ubique est

IGNACIO MARÍA DÍAZ

Amoris centrum ubique est

Aufbau und Methode der Trilogie
Hans Urs von Balthasars

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' intertwined.

FREIBURG · BASEL · WIEN

D 25

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02812-0
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84811-7

Für Eduardo Graham
Non solum in memoriam
sed in intentionem.

„Auch verwundert es nicht, wenn oft in Skizzenbüchern
ein paar Themen wie fixe Ideen umkreist und von allen
Seiten her angegangen und versucht werden; eine gewisse
Faszination der unfaßbaren Mitte ist schuld an solcher

Wiederholung und Überschneidung.“

Hans Urs von Balthasar

Inhalt

Vorwort	11
Einführung	13
1. Die Trilogie Balthasars	13
2. Die Geburt der Trilogie	14
3. Der Aufbau und die Methode der Trilogie	20
Erster Teil: Aufbau der Trilogie	25
4. Die drei Transzendentalien	25
4.1. Die Wahl der Transzendentalien.	26
4.1.1. Trilogische Skizzen Balthasars im Vorfeld der Trilogie	26
4.1.2. Die Transzendentalien in den Quellen des Abendlandes	29
4.1.3. Die klassische Lehre der „communissima“ des Seins	39
4.2. Metaphysische Gründe der Reihenfolge der Transzendentalien	45
4.2.1. Die distinctio realis und die ontologische Differenz als Voraussetzungen einer Reihenfolge der Transzendentalien	46
4.2.2. Metaphysisch-phänomenologische Gründe der Reihenfolge	52
4.2.3. Das metaphysische Erwachen	60
4.3. Theologischer Grund für die Reihenfolge	71
4.3.1. Die alttestamentarische Form der Offenbarung	73
4.3.2. Die Transzendentalien vom Neuen Bund her betrachtet	84
4.3.3. Beschreibung der Glaubenserfahrung nach den Ignatianischen Exerzitien und im Leben Balthasars	100

5.	Die Teile des Triptychons.	110
5.1.	Eingangstür	110
5.1.1.	Das erste Wort	110
5.1.2.	Entscheidung für die Schönheit	120
5.1.3.	Interne Aufteilung der Ästhetik	128
5.2.	Der zentrale Teil der Trilogie	143
5.2.1.	Bedeutung der Dramatik	144
5.2.2.	Instrumental des Theaters	156
5.2.3.	Architektur der Dramatik	161
5.3.	Die Grundlagen in der Theologik	168
5.3.1.	Fragen der Logik	169
5.3.2.	Interne Teile der Logik	175
5.3.3.	Die Diskussion über das „System“	181
6.	Das Ganze und die Fragmente	194
6.1.	Die transzendente Einheit	194
6.1.1.	Musikalischer Stil und literarische Genres	195
6.1.2.	Die Frage nach der Gesamtheit eines Werkes	203
6.1.3.	„Durchblick“ der Trilogie	205
6.2.	Christologisch-trinitarische Einheit	211
6.2.1.	Universale concretum	212
6.2.2.	Die dramatische Einheit der Geschichte	219
6.2.3.	Die apokalyptische Perspektive	228
6.3.	Zirkularität der Teile	232
6.3.1.	Circumincessio der Transzendentalien	233
6.3.2.	Trinität und Struktur	244
6.3.3.	Das individuelle und universelle Sein.	252
	Zweiter Teil: Methode der Trilogie	261
7.	Die Denkform Balthasars	261
7.1.	Die Gestalt	262
7.1.1.	Die Wahrnehmung des Zentrums	262
7.1.2.	Prinzip der Unauflösbarkeit	270
7.1.3.	Dogmatischer Grund für die Einheit der Gestalt	273
7.2.	Katholische Integration der Polaritäten	276
7.2.1.	Weder Fragmentierung noch Integralismus	276

72.2.	Zirkularität um das Geheimnis der Liebe	290
72.3.	Eschatologische Integration	294
73.	Methode und Nachfolge	304
73.1.	Der christologische Weg	305
73.2.	Dramatisches Paradox der Kirche.	312
73.3.	Pneumatologische Entsprechungen.	319
8.	Die Analogie	329
8.1.	Vertikale Bewegung	331
8.1.1.	Systeme der Univozität.	331
8.1.2.	Gestalt der Analogie	342
8.1.3.	Präpositionen der Differenz	348
8.2.	Dialog zwischen zwei Ufern	356
8.2.1.	Ökumenischer Dialog über die Analogie.	357
8.2.2.	Biblisch-dogmatische Lösung der Aporie	365
8.2.3.	Primat der Katalogie	375
8.3.	Dramatische Aussage	382
8.3.1.	Analogie der Freiheit.	384
8.3.2.	Christologisch-trinitarische Analogie.	398
8.3.3.	Die Verklärung der Logik	405
9.	Zwischen Erde und Himmel.	413
9.1.	Dramatische Grundsätze.	414
9.1.1.	Bühnenöffnung	414
9.1.2.	Die Frage nach dem Pathos	426
9.1.3.	Unterscheidung der Tragödie	437
9.2.	Stellvertretung und Einbeziehung in die dramatische Figur	446
9.2.1.	Christologische Stellvertretung	446
9.2.2.	Marianische Einbeziehung in die Handlung	453
9.2.3.	Eucharistie und Gemeinschaft der Heiligen	456
9.3.	Dilatation zu den Extremen hin.	463
9.3.1.	Das unmögliche untere Ende	465
9.3.2.	Theosis und Analogie.	478
9.3.3.	Gegenseitigkeit zwischen Himmel und Erde.	485

Inhalt

Schlusswort	493
10. Polaritäten und Liebe	493
11. Anwesenheiten und Abwesenheiten	498
12. Theologie „im saeculum“	502
 Abkürzungen	 509
 Literaturverzeichnis	 512
Werke von Hans Urs von Balthasar	512
Andere Literatur	518

Vorwort

Die vorliegende Dissertation wurde am 4. November 2025 an der Theologischen Fakultät der Universidad Católica Argentina verteidigt. Betreut wurde die Arbeit von Prof. Dr. Carlos María Galli (Universidad Católica Argentina) und Prof. Dr. Helmut Hopping (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). Beiden danke ich herzlich für die kontinuierliche Begleitung meines Promotionsprojekts, für ihre wissenschaftliche Unterstützung sowie für ihre wertvollen Hinweise, Korrekturen und Anregungen.

Die Dissertation ist das Ergebnis einer zweijährigen Forschungsphase an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg sowie eines Forschungsaufenthalts im Balthasar-Archiv in Basel. Für die Möglichkeit, dort zu arbeiten, danke ich besonders Frau Claudia Müller und Juan Manuel Sara für ihre freundliche Unterstützung und ihre hilfsbereite Begleitung meiner Forschungen.

Der Forschungsaufenthalt in Freiburg wurde durch ein Stipendium des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland ermöglicht. Dafür danke ich dem Kuratorium, insbesondere Prof. Dr. Margit Eckholt. Der Balthasar Stiftung und der Erzbischof Hermann Stiftung Freiburg danke ich für die großzügige Unterstützung bei der Veröffentlichung dieser Arbeit.

Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Freiburger Theologische Studien* des Herder-Verlags danke ich Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer.

Dankbar erinnere ich mich auch an den wissenschaftlichen Austausch mit meinen Freiburger Doktorandenkollegen Peter Morgalla, Elia Corbognani und David Schilling. Ihre kritischen Rückmeldungen, anregenden Gespräche und ihre freundschaftliche Unterstützung haben diese Arbeit in vielfacher Hinsicht bereichert.

Vorwort

Allen Genannten danke ich herzlich für ihre wohlwollende Begleitung und Unterstützung meiner wissenschaftlichen Arbeit.

Ignacio María Díaz

Juli 2026

Buenos Aires, Argentinien

Einführung

1. Die Trilogie Balthasars

Der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar, geboren 1905 in Luzern und gestorben 1988 in Basel, verbrachte etwa drei Jahrzehnte mit der Abfassung seiner großen Trilogie: von den späten 1950er Jahren, als er mit der Planung begann, bis 1987, dem Jahr der Veröffentlichung des abschließenden Epilogs des Werks. Die drei Teile der Trilogie (mit Ausnahme des *Epilogs*) sind:

- Herrlichkeit:
 - H I: Schau der Gestalt
 - H II: Fächer der Stile
 - H II/1: Klerikale Stile
 - H II/2: Laikale Stile
 - H III:
 - H III/1: Im Raum der Metaphysik
 - H III/1,1: Altertum
 - H III/1,2: Neuzeit
 - H III/2: Theologie
 - H III/2,1: Alter Bund
 - H III/2,2: Neuer Bund
- Theodramatik:
 - TD I: Prolegomena
 - TD II: Die Personen des Spiels
 - TD II/1: Der Mensch in Gott
 - TD II/2: Die Personen in Christus
 - TD III: Die Handlung
 - TD IV: Das Endspiel
- Theologik:
 - TL I: Wahrheit der Welt (1947)
 - TL II: Wahrheit Gottes
 - TL III: Der Geist der Wahrheit

Jeder Teil der Trilogie basiert auf jeweils einer der drei Transzendentalien des Seins, die analog betrachtet werden, d. h. als eine Eigenschaft des Seins des Geschöpfs und als eine Eigenschaft des Seins Gottes:

- *Herrlichkeit*: die Schönheit der Kreatur und die Herrlichkeit Gottes.
- *Theodramatik*: die Gutheit der geschaffen-geschöpflichen Wirklichkeit und die Gutheit Gottes.
- *Theologik*: die Wahrheit der Welt und die Wahrheit Gottes.

So stellt es Balthasar in einem zusammenfassenden Absatz am Ende der Trilogie dar:

„Die ganze Trilogie ist von Anfang an nach den transzendentalen Bestimmungen des Seins gegliedert worden, und zwar je im Hinblick auf das analoge Verhältnis ihrer Geltung und Gestalt im weltlichen und im göttlichen Sein: so entsprechen sich in der Ästhetik weltliche ‚Schönheit‘ und göttliche ‚Herrlichkeit‘; in der Dramatik weltlich-endliche und göttlich-unendliche Freiheit. Hier in der theologischen Logik wird entsprechend über das Verhältnis zwischen der Struktur geschöpflicher und göttlicher Wahrheit nachzudenken sein.“¹

Das Ziel meiner Doktorarbeit ist es, herauszufinden, welche Philosophie und Theologie dieser Form des Werks zugrunde liegen. Insbesondere werde ich den Aufbau der Trilogie, den ich als die „äußere Form“ des Werks bezeichne, und die Methode der Trilogie, d. h. ihre „innere Form“, untersuchen.

2. Die Geburt der Trilogie

Schon in seiner frühen Kindheit und Jugend zeigte Hans Urs von Balthasar eine besondere Neigung zur Musik. Später studierte er Germanistik in Zürich, Wien (wo er Rudolf Allers kennenlernte)

¹ TL IV VII.

und Berlin (wo er bei Romano Guardini studierte). Nach seinem Eintritt in den Jesuitenorden 1930 studierte er Philosophie bei Erich Przywara und die Kirchenväter bei Henri de Lubac.

Das Trilogie-Projekt entstand etwa in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre. Zu dieser Zeit lebte er in Basel und arbeitete in der geistlichen Begleitung der Johannes-Gemeinschaft (die er 1940 mit Adrienne von Speyr gegründet hatte, mit der er fortan eine theologische Zusammenarbeit pflegte). Er leitete den Johannes Verlag, übersetzte klassische und zeitgenössische Texte und veröffentlichte Artikel und Bücher. Zu diesem Zeitpunkt hatte er bereits Werke publiziert, die später zu Klassikern der Theologie des 20. Jahrhunderts werden sollten: *Theologie der Geschichte*, *Schleifung der Bastionen*, *Das betrachtende Gebet*.

In diesen Jahren öffnet sich die Geschichte des Denkens vor seinen Augen, unendlich, und dehnt sich mit mächtiger Anziehungskraft in jeden Winkel aus, allumfassend. Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Worte aus den *Weltaltern* könnten diesem Balthasar auf den Lippen gelegen haben: „O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!“² Doch in seinem Innern stehen Neigung und Liebe zu kulturellen Meisterwerken in Spannung. Auch auf ihn lassen sich Hölderlins Verse anwenden: „Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn / Zu euch, Vergangene! Die zu lieb mir sind.“³ Die Gegenwart ist in ihren Grundfesten erschüttert, die Zukunftsaussichten sind ungewiss. Die beiden Weltkriege haben verheerende Schäden angerichtet und die Menschen in Unruhe versetzt. Die Kirche ringt um den richtigen Ton im Dialog mit der Welt. Sich der Vergangenheit zuzuwenden und dort zu verweilen: eine Flucht. Balthasar hingegen fühlt sich seiner Gegenwart und seiner Zukunft verpflichtet: eine Sendung.

Um mit Hölderlins Versen fortzufahren:

² Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter: Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813* (München: Biederstein Verlag / Leibniz Verlag, 1946), 218.

³ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. Band II: Gedichte nach 1800* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1951), 149.

„Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
Zum Opfermahl und Thal und Ströme sinde
Weitoffen um prophetische Berge.“⁴

Es ist nicht leicht, seine Gefühle gegenüber den jüngsten historischen Ereignissen zu ergründen, da er in seinen Werken selten darauf Bezug nimmt, geschweige denn auf seine Erfahrungen mit denselben. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die Widmung des Buches *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, das gleich besprochen werden soll und das den Ausgangspunkt der Trilogie bildet:

„Hätte nicht die Scheu mich abgehalten, so hätte ich diese Seiten den Märtyrern der Einheit widmen wollen, dem erlauchten Heer der Gedeimigten unserer furchtbaren Zeit: den Gefolterten, Vergasteten, Vivisezierten, in geschlossenen Viehwagen winters Erfrorenen, von den Stiefeln der Partei ins Antlitz Getretenen: den geflissentlich Vergessenen, die vergeblich alles gegeben haben. O Haupt voll Blut und Wunden!“⁵

Jean-Marie Lustiger, ein Kardinal jüdischer Herkunft aus Paris, beschreibt diese Zeilen mit diesen Worten:

„In jenen Jahren, da das verdoppelte Vergessen der europäischen Völker und das verdoppelte Schweigen der Überlebenden wuchsen, erschien mir diese Widmung, sogar in der Strenge ihres Stils, durch das, was sie sagte und verschwieg, endlich als ein Zeichen wirklicher Anerkennung, nicht als ein nutzloses Bemitleiden, das wir nicht forderten, sondern als Teilhabe eines Sohns des christlichen Europa an der unheilbaren Wunde, die der Menschheit zugefügt wurde.“⁶

Die Gräueltaten, die Balthasar aufzählt, zeigen, wie nahe die Menschheit der schlimmsten Barbarei ist: der Selbstzerstörung. Und

⁴ Ebd.: 150.

⁵ *Gottesfrage*, 1.

⁶ Jean-Marie Lustiger, „Es ist unsere Pflicht, zu berichten“ in Adam Bujak, *Auschwitz: Birkenau* (Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1989), 28.

das Schmerzliche ist, dass all dies vergebens erlitten zu sein scheint. Nur Blut und Wunden bleiben. Was kann man also tun angesichts all dessen, was geschehen ist? In die Vergangenheit der großen Werke des Denkens und der Kultur zurückzukehren und dort zu verweilen, ist keine Option. Zudem sind nach dem Sturm der Unmenschlichkeit, der durch die Geschichte fegte, nur Ruinen dieser Vergangenheit übriggeblieben. Was kann man mit ihnen tun?

In diesem Kontext erschien *Die Gottesfrage für den modernen Menschen* im Jahr 1956. Das Ziel des Buches, wie Balthasar selbst ein Jahrzehnt später beschreibt, ist, „diesem modernen Menschen seine besondere religiöse Situation zu erklären, in Abgrenzung gegen frühere.“⁷ Mit „religiöser Situation“ meint er die vitale Haltung des Menschen gegenüber Gott, seine Art, sich ihm gegenüber zu positionieren. Diese Fragestellung war bereits Gegenstand seiner Ende der 1920er Jahre verfassten Dissertation *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* im Fach Germanistik. Ein Jahrzehnt später wurde der Inhalt dieses Textes auf drei umfangreiche Bände erweitert: *Apokalypse der deutschen Seele*. Hier beschrieb Balthasar insbesondere die Position der „deutschen Seele“ (d. h. der deutschen Philosophie und Theologie der Moderne) gegenüber Gott, also die religiöse oder antireligiöse Haltung, vom Idealismus über Heidegger und Rilke bis hin zu Nietzsche.

Das Buch beginnt mit einem Dialog zwischen Religion (als formalem Prinzip) und den Wissenschaften, der Anthropologie und der Philosophie. Das Christentum steht am Ende.⁸ Das liegt daran, dass das Buch einem Frage-und-Antwort-Modell folgt. Allerdings nicht ganz wie in der mittelalterlichen *quaestio*, wo Frage und Antwort innerhalb derselben Weltanschauung liegen. Es ist vielmehr ein Kontrast zwischen zwei unterschiedlichen Weltanschauungen. Der „heutige Mensch“ fragt nach Gott, und die Theologie antwortet.

Ein aufmerksamer Leser des Werkes Balthasars kann spüren, dass ein solches Programm, so legitim und fruchtbar es auch sein

⁷ *Werk*, 67.

⁸ Daher lautete der Titel in der ersten englischen Ausgabe *Science, religion, and christianity*: Hans Urs von Balthasar, *Science, religion, and christianity* (London: Burns Oates and Washbourne, 1958).

mag, nicht ganz mit dem Rest seines Werkes übereinstimmt. Tatsächlich ist die Wirkung des Buches nicht die erwartete. Der junge Joseph Ratzinger beschreibt: „Auf das Ganze gesehen, bleibt Balthasars Buch bewusst Fragment.“⁹ Das Buch ist ein Teil ohne das Ganze. Für einen Autor wie Balthasar, der so sehr auf formale Genauigkeit bedacht ist, kann ein solches Urteil nicht unbemerkt bleiben. Und er selbst gestand 1965, dass die Ergebnisse des Buches eine Enttäuschung waren: „Das Ergebnis enttäuschte mich.“¹⁰

Der Grund für diese Enttäuschung lässt sich aus Balthasars späteren theologischen Entscheidungen ableiten. In seinem Buch von 1956 geht der Schweizer Theologe vom heutigen Menschen aus (betrachtet aus der Perspektive von Wissenschaft, Philosophie und Kunst) und versucht, ihm den christlichen Gott näherzubringen. Die Methode ist legitim, aber begrenzt. Sie entspricht dem, was später in *Glaubhaft ist nur Liebe* (einem kleinen Buch, auf das im Laufe der Dissertation immer wieder zurückgekommen werden wird) als „anthropologische Reduktion“ bezeichnet wird: Gott aus dem Menschen, seinen Fragen, seinen Sehnsüchten und seiner religiösen Situation zu erklären. Doch Balthasars Gesamtwerk zufolge ist dies nicht der eigentliche Anfang der Theologie. Was zuerst kommt, ist Gott selbst und seine Liebe: „Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh 4,19). Der Mensch steht vor Gott, weil Gott zuerst vor ihm steht. Gott ist es, der dem Menschen entgegenkommt, und seine Stellung zur Welt ist letztlich für den Menschen heute (wie für den Menschen von gestern und morgen) relevant. In diesem Sinne erweist sich das Schema, nach dem der Mensch Fragen stellt und Gott sie beantwortet, als grundlegend unzureichend. Es stimmt nicht, dass Gott nur die Antwort ist. Auch er fragt. Er ist es sogar, der zuerst fragt: „Wo bist du?“ (Gen 3,9), fragt Gott Adam im Garten Eden. „Wo ist Abel, dein Bruder?“ (Gen 4,9), fragt er den Brudermörder Kain. Und er beharrt: „Was hast du getan? Das Blut

⁹ Joseph Ratzinger, „Der moderne Mensch und die Religion. Rezension zu: Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*“ in *Gesammelte Schriften. Band 3/1: Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 2020), 185.

¹⁰ *Werk*, 68.

deines Bruders erhebt seine Stimme und schreit zu mir vom Erdboden“ (Gen 4,10). Und mit diesen Fragen beginnt eine Geschichte, die, wie zu zeigen sein wird, noch nicht abgeschlossen ist.

Daher ist es notwendig, die Perspektive zu ändern und den Ausgangspunkt umzukehren. Er liegt nicht im Menschen von heute. Dieser mag in jedem Fall der Empfänger von Gottes zuvorkommender Hinwendung zu ihm sein: Das Zentrum, sagt Balthasar in *Glaubhaft ist nur Liebe*, „kann nur in der von Gott her ergehenden Offenbarung selbst liegen, die ihre eigene sammelnde Mitte mit sich bringt“.¹¹ Der Ursprung ist Gott selbst, und das Erste ist seine Stellung vor den Menschen, die sich offenbarte, „als die Zeit erfüllt war“ (Gal 4,4).

Die Enttäuschung über das bewusste Fragment (um die Beschreibung Ratzingers zu verwenden) von *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* behindert die Arbeit des Autors nicht. Der Drang zum Schreiben ist noch vorhanden, latent. Und der neue Ansatz braucht einen Kanal.

In diesem Kontext entstand die Trilogie, die drei Jahrzehnte nach ihrer Entstehung schließlich sechzehn Bände umfassen sollte:

„Der Gedanke tauchte auf, das Uneinholbare des Christlichen, für den heutigen Menschen so gut wie für den gestrigen, in einem einigermaßen abrundenden Bild vorzustellen. So reifte der Plan einer Trilogie, die ich auf keinen Fall vollenden werde, weil deren erster Teil, die *Theologische Ästhetik*, selbst schon vier starke Bände beansprucht, hinter denen die theologische *Dramatik* und *Logik* gewiß umsonst auf mich warten werden. Ein Werk von langem Atem sollte wenigstens die Ästhetik werden, um etwas Einheitlicheres darzubieten als die Üblichen ‚vereinigten Nipp-sachen‘ eines Teams unter den tarnenden Titeln ‚Dogmatik‘ oder ‚Theologisches Lexikon‘ oder ‚Festschrift‘ ... Denn leider ergeben ja hundert Anläufe noch keinen Sprung und hundert Einzel-formen keinen gültigen Prägestock“.¹²

¹¹ *Glaubhaft*, 98.

¹² *Werk*, 68.

Ein ästhetischer, dramatischer und logischer Ansatz, der die unüberwindliche Einzigartigkeit des Christentums aufzeigt und gleichermaßen für den Menschen von gestern, heute und morgen gelten soll: Der Plan ist nicht ohne Ambition. Balthasar will einen Sprung nach vorne machen und nicht nur einer von denen sein, die Karriere machen. Aber er will auch seinen eigenen Weg als Schriftsteller und Theologe überschreiten: Schluss mit einseitigen Reisen in die Vergangenheit oder hin zu einem etwas diffusen und abstrakten „modernen Menschen“, Schluss mit kurzen Schritten; Schluss mit Präambeln. Das Neue hat die Dimension eines Werkes „von langem Atem“.¹³ Es passt nicht in eine kurze Zusammenfassung, eine Themensammlung oder ein Handbuch; es muss durch seine eigenen Beweise überzeugend sein und die nötige Länge erhalten, um die Richtigkeit seines Ausdrucks zu gewährleisten.

3. Der Aufbau und die Methode der Trilogie

Wie gesagt entspricht die Struktur (äußere Form) der klassischen aristotelischen und mittelalterlichen Lehre von den Transzendentalien des Seins. Allerdings führt Balthasar drei Operationen durch: 1) Er lässt die Transzendentalien von res und aliquid beiseite (das unum erscheint im *Epilog*); 2) Er schließt die Schönheit als eine der Transzendentalien des Seins auf unbestreitbare Weise ein, unabhängig von der Güte (wie es in der Tradition des Dionysius der Fall war) und der Wahrheit (wie es in der Tradition des Thomas von Aquin der Fall war); und 3) Er gibt dem System eine neue Reihenfolge, die er als „unthomistische“ bezeichnet.¹⁴

Die Gründe dafür, mit der Schönheit zu beginnen, die Gabe des Guten in den Mittelpunkt zu stellen und mit der Wahrheit zu enden, sind gleichzeitig philosophisch und theologisch. In beiden Fällen entspricht dies einer balthasarianischen Haltung, die auf das Pathos der Phänomenologie antwortet.

¹³ Ebd.

¹⁴ *Auftrag*, 93.

Beginnen wir mit der philosophischen Seite. Zuallererst manifestiert sich das Sein. Es ist ein Phänomen und zeigt sich. Das ist es, was Schönheit bedeutet: die Erscheinung des Seins, die denjenigen, der sie wahrnimmt, in ihre „Bezauberung“ zieht. Nun ist das, was erscheint, kein unbewegliches und neutrales Bild, sondern ein Gut, das aus freien Stücken gegeben wird und das darum bittet, auch aus freien Stücken angenommen zu werden. Dies ist das Gute. Und indem es erscheint und sich selbst gibt, sagt das Wesen zu sich selbst: Sein Name ist Gabe, Gnade, Liebe. Dieser Name – nämlich, „Liebe“ – ist die Wahrheit des Seins.

Von hier aus können wir zu der theologischen Betrachtung der Reihenfolge übergehen. Auch hier ist das Pathos phänomenologisch. Der erste Punkt ist die Erscheinung Gottes und seine Herrlichkeit. Gott zeigt sich, offenbart sich, entschleierte sich dem Blick des Gläubigen. Aber sein Erscheinen ist kein in sich selbst geschlossenes Ziel: Was sich offenbart, ist eine Gestalt, die sich frei einlässt und die von demjenigen, der sie wahrnimmt, eine ebenso freie Einlassung verlangt. Und es ist diese Erscheinung und dieses Handeln in der Geschichte, in der Gott seine Wahrheit spricht, seine Logik zum Ausdruck bringt. Es gibt also keine abstrakte Wahrheit über Gott, etwas, das als Ergebnis von Spekulationen über ihn gesagt werden kann. Die Wahrheit hingegen ist das, was sich in der konkreten Geschichte offenbart.

In dem oben zitierten Absatz kann man sehen, dass das Kommen und Gehen der Transzendentalien zwischen Gott und dem geschaffenen Sein als „analoges Verhältnis“ beschrieben wird. Es ist eine vertikal-synchrone Bewegung. Vertikal, weil sie in biblisch-dramatischen Kategorien die Pole von Himmel und Erde artikuliert. Synchron, denn da es sich um eine Methode handelt, taucht sie während der gesamten diachronen Reise auf, und weil sie die Teile innerhalb eines Ganzen vereint, verleiht sie diesem eine gemeinsame Logik.

Die vertikale Bewegung der Trilogie antwortet auf das Prinzip der Analogie. Nach der Lehre des Vierten Laterankonzils besteht dieses in dem folgenden Vergleich: „Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DH 806). Die Analogie, von der wir hier sprechen, ist also eine Beziehung zwischen dem Pol des Göttlichen und dem Pol des Geschaffenen, eine

Beziehung der „Ähnlichkeit, die nicht größer sein kann als die Unähnlichkeit, die zwischen ihnen festzustellen ist“.

Wie alle polaren Bewegungen ist auch diese bidirektional:

- 1) Aufwärtsbewegung (ana-logisch): analogia entis: religiös-spekulativer Eros
- 2) Abwärtsbewegung (kata-logisch): analogia fidei: göttliche Eros-Agape

Die analogia entis (Analogie des Seins) besteht in der Aufwärtsbewegung (ana-logisch) vom Sein zu Gott: die Schönheit des Seins, seine Güte, Wahrheit und Einheit verweisen auf eine vollkommeneren Schönheit, Güte, Wahrheit und Einheit in Gott. Wenn der Mensch die transzendentalen Eigenschaften des Seins kennt, weiß er etwas über das Wesen Gottes. Der philosophisch-theologische Eros (wie er von Platon und in der auf Augustinus und Dionysius zurückgehenden Tradition verstanden wird) ist der Name der Liebe, die diesem Aufstieg entspricht. Auf der anderen Seite gibt es die analogia fidei (Analogie des Glaubens), die die absteigende (kata-logische) Bewegung von Gott zum Sein darstellt. Sie fällt mit dem Fall der göttlichen Offenbarung zusammen: Gott offenbart sich im Sein und in seinen Transzendentalien, sowohl durch den Schöpfungsakt als auch in der Heilsökonomie. Hier ist der Name der Liebe – auch mit Dionysius gesagt – göttlicher Eros: göttliche Ekstase, die mit seiner Agape zusammenfällt.

Wenn nun die Analogie ein Aufstieg vom Menschen zu Gott ist, wie hoch kann dieser „Aufstieg“ (subida, mit Johannes vom Kreuz gesagt) sein? Wie erscheint die Lehre von der Einfügung des Geschöpfes in das trinitarische Leben, die theosis der griechischen Väter, bei Balthasar? Welche Rolle spielt die Analogie dabei? Und wenn die Analogie auch ein Abstieg Gottes zum Menschen ist, bis zu welchen Extremen geht diese Kenose? Kann Gott dorthin hinabsteigen, wo Analogie unmöglich scheint und wo nur reiner Widerspruch herrschen kann, nämlich in die Hölle? Gibt es eine Grenze für den Akt der Vernichtung, oder besser gesagt, überwindet die Liebe jede Art von Endlichkeit?

Bei der Untersuchung dieser Fragen wird eines der originellen Merkmale von Balthasar in der Begründung der Analogie selbst als

theologische Methode deutlich. Während Erich Przywara (Autor der *Analogia entis*, die die Diskussion mit Karl Barth auslöste und das Thema in die Theologie des 20. Jahrhunderts wieder einführte) auf der Ebene der Metaphysik und der Schöpfung bleibt, nimmt der Schweizer Theologe eine christologisch-trinitarische Reduktion (mit ihrer pneumatologischen Seite) der Analogie vor. Er postuliert Jesus Christus als die konkrete Analogie. Und von ihm aus denkt er über die Art und Weise nach, wie sich Gott und das Sein artikulieren.

Ich gab meiner Arbeit den Titel „*Amoris centrum ubique est*“. Der Titel greift eine alte lateinische Wendung aus dem Mittelalter auf, wonach „*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*“. Mehrere Jahrhunderte nach dem Mittelalter taucht der Satz „*Centrum est ubique*“ in der Geschichte der Philosophie wieder auf, und zwar auf den Lippen der Tiere in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. Sie rezitieren das folgende Gedicht:

„O Zarathustra; sagten darauf die Tiere, „solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber: das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht und kommt zurück.

Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins.

Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder, ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.

In jedem Nun beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit“.¹⁵

Der Ausdruck bezog sich in der Feder der Mittelalterlichen auf Gott: „*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique*“. Im Mund der Tiere Zarathustras bezeichnet er das Sein: „In jedem Nun beginnt das Sein [...]. Die Mitte ist überall.“

Ich habe mich entschlossen, diesen Satz wieder aufzugreifen und ihn umzuschreiben, indem ich (um Jorge Luis Borges' Begriff zu verwenden) einer alten Metapher eine neue Betonung gebe. Ich wende

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* in *Werke in drei Bänden. Zweiter Band* (München: Carl Hanser Verlag, 1955), 463.

ihn sowohl auf Gott als auch auf das geschaffene Wesen an, füge jedoch einen bestimmenden Faktor hinzu, sodass beide Pole (der theologische und der metaphysische Pol) synchron und analog aufrechterhalten werden können. Dieser Faktor ist die Liebe. Ich bin der Ansicht, dass die Balthasar-Trilogie, die Form der Balthasar-Trilogie, den Ausdruck dieses Axioms darstellt: Die Liebe, die das Zentrum ist, ist überall. Oder, um es auf Lateinisch auszudrücken, wie ich es im Titel meiner Dissertation angedeutet habe: *Amoris centrum ubique est*. Ich bin wiederum der Ansicht, dass die Theologie selbst dieses Axiom als ihr Grundgesetz haben sollte: Die Liebe muss in allen Teilen, Momenten, Methoden und Themen ihrer Arbeit präsent sein, weil die Liebe das letztendliche Objekt ihres Studiums und der primäre Grund für ihre Wissenschaft ist.

Der Ausdruck (*amoris centrum ubique est*: Das Zentrum der Liebe ist überall) bezieht sich also auf zwei Inhalte gleichzeitig. Einerseits auf die Trilogie: Die Liebe findet sich in allen Teilen des Werks und ist ihr vitales Zentrum und der letzte Grund für ihre Struktur und Methode. Zweitens und als logische Konsequenz des ersten Punktes bezieht sich der Ausdruck „*amoris centrum ubique est*“ auf die Theologie selbst, wie Balthasar sie versteht. Für den Schweizer Theologen stellt die in der Person des fleischgewordenen Sohnes Gottes offenbarte (daher Ästhetik), gegebene (daher Drama) und erklärte (daher Logik) Liebe das Kriterium der Legitimität und Wahrhaftigkeit jedes von Theologen gesprochenen Wortes über Gott dar; jeder Versuch, in das Geheimnis Gottes einzudringen, hat seinen Schlüssel, seine Algebra und seine Chiffre in dieser im ewigen Sohn des Vaters offenbarten, gegebenen und erklärten Liebe. Außerhalb dieser Liebe verfällt man in die Leere, denn „nur die Liebe“, nur die Liebe, „ist des Glaubens würdig“.