WERNER LÖSER SJ

„PRÜFET ALLES UND BEHALTET DAS GUTE“

Von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ als geschichtstheologisches Werk

Aus den 30-er Jahren des letzten Jahrhunderts stammen die drei umfangreichen Bände, die Hans Urs von Balthasar unter dem zusammenfassenden Titel „Apokalypse der deutschen Seele“[1] veröffentlicht hat. Auf mehr als 1600 Seiten hat der Verfasser seine „Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen“ entwickelt. Als er, inzwischen 80-jährig, auf seine frühen Jahre zurückschaute, erwähnte er auch dieses Werk, *„worin versucht wird, die großen deutschen Dichter und Philosophen (von Lessing, Herder, Kant, Goethe, Schiller, den idealistischen Philosophen, zur zentralen Gestalt Nietzsches, flankiert von Kierkegaard und von Dostojewski, über die Lebensphilosophen bis hin zu Scheler, Karl Barth und Bloch) auf die letzte Haltung ihres Herzens hin abzuhorchen – daher das Wort Apokalypse“*.[2] Diese knappe Kennzeichnung könnte denken lassen, es handele sich in der „Apokalypse“ um eine, freilich unter der durchgehenden Frage nach der jeweiligen Letzthaltung zusammengestellte lockere Sammlung einzelner Studien. Was sich auf den ersten Blick so darstellen könnte, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als eine vorläufige, der Ergänzung und Vertiefung fähige und bedürftige Deutung. In Wahrheit ist die „Apokalypse“ ein sich freilich aus Einzelstudien aufbauendes Werk mit einer ihm eine innere Stimmigkeit verleihenden Struktur und einer eigenen Thematik, die man am richtigsten dem Feld der Geschichtstheologie zuordnet.

Standortbestimmung – Standortbewährung

Die Arbeit an der „Apokalypse“ fiel in die Zeit, in der katholische Theologen Weichen für ihre Denkwege neu stellten und in der auch von Balthasar, daran aufmerksam teilnehmend, seine eigenen Positionen bezog. Was sich ihm in solchen Zusammenhängen als zukunftsweisend zeigte, bestimmte fortan sein Denken. Das kommt in seinen damaligen Veröffentlichungen zum Ausdruck und verbindet sie untereinander, auch wenn sie sich nur wenig zu berühren scheinen, da sie unterschiedlichen Bereichen angehören.

1929 bis 1931 hatte der junge von Balthasar, inzwischen Mitglied der Gesellschaft Jesu, in Feldkirch sein Noviziat gemacht. Es schlossen sich zwei Jahre des Philosophiestudiums in Pullach bei München an. Wie er immer wieder betonen sollte, waren

---

[1] Bd. I: Der deutsche Idealismus, Salzburg: Pustet 1937. 3. Aufl. (= Studienausgabe Hans Urs von Balthasar 3 I), Einsiedeln: Johannesverlag 1998; Bd. II: Im Zeichen Nietzsches, ebd. 1939. 2. Aufl. (=Studienausgabe 3 II), 1998; Bd. III: Die Vergöttlichung des Todes, ebd. 1939. 3. Aufl. (= Studienausgabe 3 III), 1998.

[2] Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola (= Neue Kriterien 3), Johannes-Verlag Einsiedeln 2001, 11

in diesen Jahren für ihn die Gespräche mit Erich Przywara wichtig. Er übernahm dessen Einsichten zur Metaphysik des weltlichen Seins, die als Lehre von der „Analogie des Seins" bekannt wurden. Gegen Ende dieser Studienjahre veröffentliche von Balthasar einen kurzen Aufsatz „Die Metaphysik Erich Przywaras"[3]. In ihm kommt der für sein künftiges philosophisches und theologisches Denken ganz und gar entscheidende Ertrag der Gespräche mit Przywara zur Sprache. Gegen Ende finden sich die Sätze, in denen dieser Ertrag prägnant formuliert erscheint: *„Nur Gott ist das Sein. Das Geschöpf am Rande des Nichts ist vor ihm nur in analogem Sinn als Sein zu bezeichnen. Und wenn sein Dynamismus von Möglichkeit zu Wirklichkeit, von Nichts zu Sein es in ihm selbst zu analogem Sein macht, so ist diese innergeschöpfliche Analogie das direkte Sinnbild seines Verhältnisses zu Gott; es verhält sich zu ihm wie das Nichts zum Sein. >Das inner-geschöpftliche ´ist´ ... ist so sehr innerlich (im Wesen des ´Werdens´) ein ´ist´ im ´nicht´..., dass es zwischen-gott-geschöpf-lich sich als ´Nichts´ zum ´Schöpfer aus dem Nichts´ verhält<."*[4] In solch einer Lehre von der Seinsanalogie werden Gott und Welt und Mensch so aufeinander bezogen, dass einerseits Gott alles in allem ist und doch – andererseits – die Schöpfung nicht nichts ist, sondern etwas, dem Eigenstand und Eigenwert zukommen, weil Gott ihr in sich den Raum eigener Freiheit einzuräumen beschlossen hat.

1933 bis 1937 hat von Balthasar in Lyon-Fourvière sein Theologiestudium gemacht. Dort wurde vor allem anderen wichtig, was an Anregungen von Henri de Lubac SJ ausging und im Kreis begabter Mitstudenten besprochen und innerlich angeeignet wurde: es handelte sich zum einen um eine neue Aufmerksamkeit für die Theologie der Kirchenväter, zum anderen um die Bemühungen, die einer Neufassung der Grundlagen der katholischen Theologie galten. Gemeint ist hier vor allem der Versuch, die neuscholastische Lehre von der natürlichen Vollendbarkeit des Menschen zu überwinden und durch die schon in der alten Theologie, zumal bei Thomas von Aquin sich findende Auffassung zu ersetzen, der Mensch sei von Natur aus auf die Begegnung mit dem Gott des Evangeliums angelegt. Henri de Lubac war spätestens seit den 20- Jahren mit P. Auguste Valensin und anderen darüber im Gespräch gewesen. Der Impuls zu der angedeuteten Umorientierung in den Ansätzen der katholischen Theologie war von Maurice Blondel ausgegangen, der in seinen Werken „Action" und „Lettres" von der Ausrichtung des Menschen auf die Begegnung mit Gott gesprochen hatte, die aber doch tatsächlich nur würde zustande kommen können, wenn Gott sich dem Menschen in freier Gnade zuwendete. In welchem Maße diese Fragen Henri de Lubac und seine Schüler im Lyon der frühen 30-er Jahre umtrieben, lässt ein Blick in de Lubacs Buch „Meine Schriften im Rückblick"[5] erkennen. Als Kostprobe sei ein Stück aus einem Brief de Lubacs an Maurice Blondel vom 3. April 1932 zitiert: *„Kein kirchliches Dokument verpflichtet zum Glauben an den realisierbaren Stand einer >reinen Natur<, in dem der Mensch eine bloß natürliche Schicksalsbestimmung gehabt hätte. Ein solcher Stand wäre, so*

---

[3] in: Schweizer Rundschau 33, 1933, 489-499

[4] 497 f.

[5] in deutscher Übersetzung: Einsiedeln: Johannes-Verlag 1996

meint man, unlösbar mit dem Glauben an die Ungeschuldetheit des Übernatürlichen verbunden. Nun aber scheint mir diese Verbindung nicht so unauflösbar zu sein. Wird nämlich die Möglichkeit der reinen Natur verneint, so ist man nicht deshalb schon zur Aussage verpflichtet: >Weil Gott die menschliche Natur erschaffen hat, ist er es dieser Natur (oder sich selber) schuldig, ihr ein übernatürliches Ziel zu gewähren<, wenn es auch der Wahrheit entspricht zu sagen: >Weil Gott der menschlichen Natur ein übernatürliches Ziel gewähren will, deshalb erschafft er sie<".[6] Was in diesem Brief de Lubacs an Maurice Blondel schon früh dargelegt ist, ist nichts weniger als der Kerngedanke der späteren Bücher zum Geheimnis des Übernatürlichen – das Buch „Surnaturel. Études historiques" (1946) und das Doppelbuch „Augustinisme et théologie moderne"/„Le mystère du surnaturel"(1965). Man weiß, dass sich die Überzeugungen, die in diesen Werken dargelegt sind, nur gegen Widerstände Gehör verschafften.

Von Balthasar war während seiner theologischen Studien nicht nur ein Zeuge der Bemühungen seines Lehrers, er schaltete sich in die Gespräche, die es mit ihm und in seiner Nähe gab, entschieden ein. Er erlebte das, was er so wahrnahm und sich aneignete, als eine theologisch-heilsgeschichtliche Weiterführung und Vertiefung der Lehre von der Seinsanalogie. Diese Lehre und die Lehre von der natürlichen Ausrichtung des Menschen auf seine Vollendung in der Begegnung mit dem sich ihm zuwendenden Gott fügten sich zu einer komplexen theologischen Überzeugung zusammen und machten fortan das Grundgerüst seines theologischen Denkens aus. Pullach und Lyon, Przywara und de Lubac, analogia entis und tendentia naturalis in gratiam – dies alles mit-, ja ineinander gefügt kennzeichnet die philosophische und mehr noch theologische Grundüberzeugung, die sich von Balthasar in der Mitte der 30-er Jahre angeeignet hatte.

Der Standpunkt war damit bestimmt, nun galt es, ihn der Bewährung auszusetzen. Dies war umso wichtiger, als ja die Doppellehre von der Seinsanalogie und von der gnadenhaften Ausrichtung des Menschen zunächst noch durch ein hohes Maß an Abstraktion gekennzeichnet ist. Man kann mehr oder wenige alle Texte, die von Balthasar in den 30-er Jahren (und darüber hinaus) geschrieben hat – kürzere oder längere -, als Zeugnisse des Bemühens lesen, diese Formeln als die Wasserzeichen von Wirklichkeit zu erweisen. Er hat es im Bewusstsein getan, dass die übliche Philosophie/Theologie dies zu wenig im Sinn gehabt hat. So hat er einmal beklagt, dass die Scholastik wohl von der Realdistinktion von Sein und Wesen gewusst habe, aber „*leider hat sich die Scholastik damit begnügt, diesen trockenen Satz in seiner vollen Abstraktheit zu belassen, anstatt ihn durch alle Grundverfassungen (transcendentalia) und Grundformen (Sein-Leben-Fühlen-Denken und Wollen) hindurchzuverfolgen.*"[7] Und so zeichnet er immer wieder Phänomene aus dem Bereich menschlicher Erfahrung nach, in denen die innerweltliche Analogie als Spannung, die nach Lösung sucht, die aber ihrerseits nur als biblisch-christlich gegebene „stimmig" ist, erfahrbar ist. Die Beschreibung der beiden Lebensvollzüge des „Verstehens" und des

---

[6] ebd. 47

[7] Verstehen oder gehorchen?, in: Stimmen der Zeit 69, 1938, 73-85, hier: 82 f.

„Gehorchens“, die gespannt zusammengehören und so über sich hinausweisen, bis sie im Leben und Leiden Jesu Christi in eine gottgegebene innere Einheit finden und so den Horizont des menschlichen Handelns bilden, ist ein Beispiel dafür.[8] Ein anderes Beispiel ist von Balthasars Betrachtung des menschlichen Lebens, das sich nur in der Perspektive der Annahme seiner Hinfälligkeit, ja Sterblichkeit als fruchtbar erweist und gerade so über sich hinaus auf den verweist, dem der Vater das österliche Leben aus dem gehorsam angenommenen Tod zukommen lässt und der die, die sich im anschließen, daran teilhaben läßt. Sie liegt in der kleinen Studie „Philosophie und Theologie des Lebens“[9] vor. Ein drittes „Phänomen“, das von Balthasar damals durchleuchtet hat, ist die Liebe – als „Eros und Caritas“[10]. Eros meint zunächst die menschliche Geschlechtskraft, ist dann aber sogleich auch *„dieser allmenschliche Drang, seine enge, egoistische Sphäre zu sprengen und zu überfliegen, für irgend etwas Größeres als er selbst ist, sich hinzugeben, sich und seine eigene Armut zu vergessen in der Verschenkung an irgendein erhabenes, lockendes, hinreißendes Wesen oder Ziel“.*[11] Eros ist schließlich eine Chiffre für das religiöse Streben des Menschen ins Unendliche. So stellt sich die Frage: *„Wenn wir Eros in dieser ganzen Vielfalt ins Auge fassen, müssen wir dann nicht denen Recht geben, die eine andere Liebe als überflüssig erklären?“*[12] Aber es gab damals in der protestantischen Theologie eine entgegengesetzte Einschätzung des Eros – bei Anders Nygren, Emil Brunner, u.a.. Eros gilt hier als sündig.[13] Und der Gott, zu dem sich der Eros der Welt emporsehnt, ist ein souveräner, freier Gott. Beides führt zu der Folgerung: *„So kann uns nur eines erretten: nicht Eros, die sündige Liebe in all ihren tausend Gestalten, sondern Caritas, die göttliche Liebe zur sündigen Welt.“*[14] Die der Analogia-entis-Lehre und der Lehre von der Tendentia naturalis in gratiam entsprechende Antwort auf dieses Dilemma ist das Miteinander von Eros und Agape. Eros ist „Bild und Gleichnis“ der Agape Gottes. *„Wie das Geschöpf als ganzes Bild und Gleichnis ist, so ist auch seine ganze Liebe nur Bild und Gleichnis. Sie wird also dann am wahrsten sein, wenn sie sich selbst als Bild und Gleichnis, und nicht als göttlich versteht.*“[15] Dieses Bild- und Gleichnis-Sein wirkt sich in allen Formen des Eros aus. Auch in einer sündigen Welt bleiben diese Verhältnisse bestehen; *„denn solange das Sein des Geschöpfs nicht selbst zerstört und aufgehoben wird, ist auch das Bild und Gleichnis des Gottes, der wesenhaft Liebe ist, ist also der tiefste Eros in ihm nicht pervertiert.*“[16] Eros wird durch Agape vollendet. Diese Vollendung des Eros besteht darin, dass er sich in die absteigende Bewegung der Agape

---

[8] Ebd.

[9] In: Schweizerische Hochschulzeitung 1, 1938, 46-52

[10] In. Seele 21, 1939,154-157

[11] ebd. 154

[12] ebd. 154

[13] zum ganzen vgl. von Balthasar, Eros und Agape, in: Stimmen der Zeit 69, 1939,398-403

[14] ebd. 155

[15] ebd. 155

[16] ebd. 156

Gottes hineinnehmen lässt. *„Das ist das Paradox des Christentums, dass in der demütigen Abstiegsbewegung Gottes die sehnsüchtige Aufstiegsbewegung der Kreatur selbst vollendet wird, - aber nur in dem Maße, als sie die erstere annimmt.“*[17]

Hans Urs von Balthasar hat in den Jahren seiner philosophischen und theologischen Studien die Grundlagen für sein weiteres Arbeiten gelegt und sie durch konkrete phänomenologische Erörterungen über die eine oder andere Dimension des menschlichen Daseins entfaltet, geprüft, erhärtet, vertieft. Dann hat er diesen Bereich überschritten und das schon Eingesehene und Vertretene auch auf anderen Gebieten zum Zuge gebracht.

Die Apokalypse der deutschen Seele

Von Balthasar hat die „Apokalypse der deutschen Seele“, wie sie seit 1939 abgeschlossen vorliegt, in den Lyoner Jahren abzufassen begonnen, um sie nach 1937 in München, wo er der Redaktion der „Stimmen der Zeit“ zugeschrieben war, zuendezubringen. Doch fing er in Lyon nicht beim Punkt Null an. Er hatte ja schon einige Jahre zuvor in Zürich seine Dissertation „Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur“ vorgelegt.[18] Diese Abhandlung war bereits eine Darstellung der Letzthaltungen neuerer deutscher Dichter und Denker gewesen. Die Perspektive, in der sie angeschaut und beschrieben wurden, war in vorläufiger Weise bereits diejenige gewesen, die dann in der „Apokalypse“ erneut, nun aber in voller Bewusstheit und in alle Richtungen hinein durchdacht, zum Zuge kommen sollte. Das bedeutet: auch schon die Dissertation hatte eine innere Struktur, die sich aus einer leitenden Einsicht ergeben hatte. Sie kommt in diesem Text zur Sprache: *„Die ideelle Struktur der historischen Problementwicklung zeigt folgende Kurve: Aus der Einheit der mittelalterlich-christlichen Eschatologie werden fortlaufend einzelne Stücke heraus-gebrochen, bis endlich der Hauptpfeiler, die Transzendenz, stürzt. An ihre Stelle tritt als einzig möglicher Ersatz der Fortschrittsglaube, welcher den einheitlichen Fundamental-gedanken der ganzen Epoche von Leibniz bis Nietzsche bildet, die im Idealismus ihren Höhepunkt findet. Im 19. Jahrhundert wird die innere Unhaltbarkeit der idealistischen Eschatologie aufgedeckt. Kierkegaard und Nietzsche stellen eine neue Alternative auf, das 20. Jahrhundert bildet zunächst die Bausteine für ein neues System, das die Gegenwart auszubauen beginnt.*“[19] Unter diesem gedanklichen Bogen hat von Balthasar die erinnernden Deutungen ungezählter Gestalten der deutschen Geistesgeschichte ausgebreitet. Eine ordnende Mitte im Fluß der Darlegungen ergab sich aus der schroffen Gegenüberstellung von Nietzsche und Kierkegaard, „dem Antichristen“ und dem „letzten Christen“. Der eine steht für Christus, der andere für Dionysos. *„Das Ringen Kierkegaards und Nietzsches ist die eigentliche Krisis des*

---

[17] ebd. 157

[18] Zürich: Selbstverlag des Verf. 1930, 2. Aufl. (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar 2), Einsiedeln: Johannes-Verlag 1998

[19] Geschichte…, 4

Jahrhunderts und wohl der Mythos, an dem es für spätere kenntlich sein wird.“[20] Die Option für diese Schwerpunktbildung stammte zweifellos aus den Anregun-gen, die von Balthasar als junger Student 1927 – es war für ihn die Zeit der Weichen-stellungen, der Grundausrichtungen - in Berlin aus Romano Guardinis Vorlesungen über Sören Kierkegaard erhalten hat. Damals hörte er auch zum ersten Mal etwas über die Verwandtschaft und den Gegensatz zwischen Kierkegaard und Nietzsche. Guardini hat damals solche Sätze geschrieben – und zuvor sicherlich gesprochen: *„Bei ihm, Nietzsche, wie bei Kierkegaard wird der Kampf am Christlichen ausgetragen. Wenn ich recht sehe, finden sich für alle wichtigen Begriffe Kierkegaards parallele bei Nietzsche, nur dass sie einander antivalent sind. Die beiden stehen wie in unterirdischer Kommunikation. Unterirdisch, denn soviel ich weiß, hat Nietzsche Kierkegaard nicht gekannt, und hätte jedenfalls wider ihn gestanden... Wo der eine Ja spricht, spricht der andere Nein. Aber es sind nicht absolute, sondern polare Stellungnahmen. Beide waren Menschen, die mit ihrer Existenz dachten, und von Anlage her stand Kierkegaard am Rande des gleichen Abgrundes, der Nietzsche am Ende verschlungen hat.*“[21] Denken mit der Existenz – aus diesem Motiv wurde bei von Balthasar das Interesse an den „letzten Haltungen“, das ihn bei seinen germanistisch-philosophischen Studien leitete.

Von Balthasars Dissertation führte über die Darstellung des Nietzsche-Kierkegaard-Gegensatzes nur sporadisch hinaus. Theologen, die in eine neue Zukunft hätten führen können, kamen kaum mehr zu Wort. Die Namen Troeltsch, Brunner, Barth fallen einige Male, aber sie finden keine ausgiebige Beachtung. Anderes wäre am Ende der 20-er Jahre auch kaum möglich gewesen.

Die derart anfänglich geordnete Masse an Stoff zum eschatologischen Denken in der Neuzeit lag schriftlich – in der Form der Dissertation – und in von Balthasars Gedächtnis vor, als in seinem Nachdenken das Projekt einer Weiterführung und klärenden Vertiefung Gestalt anzunehmen begann. Dies war der Fall, als sich von Balthasars eigene Grundlagen weitgehend gefestigt hatten. Und so galt es, die Letzthaltungen der großen Deutschen der neueren Zeit ausdrücklich ins Licht der Einsichten über die Analogia entis und die Tendentia naturalis in gratiam zu rücken, dies in der Hoffnung, so ihres tiefsten Sinnes ansichtig zu werden. Im neuerlichen, solcherart gelenkten Durchdenken der Stoffe ergab sich die neue innere Gestalt der „Apokalypse“. Sie ist nun ein Werk „aus einem Guß“, auch wenn nicht jede der Einzelstudien in jeder Hinsicht der Kritik standzuhalten vermag.

Gegen Ende des letzten Bandes findet sich ein Text, der, in manchem an den Programmtext aus der Dissertation erinnernd, gleichzeitig aber über ihn wesentlich hinausgehend, das die Einzelstudien zusammenhaltende eine Thema der „Apokalypse“ darstellt: *„...dies war das Geheimnis des Ratschlusses Gottes*: *>Die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und dann alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus als dem Haupte zusammenzufassen.< (Eph 1,10). In diese Zusammenfassung Christi mündet so die bunte Problematik dieser Studien und rundet sich eben damit zu ihrem Ausgangspunkt. Denn von*

---

[20] ebd. 31

[21] Guardini, Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards, in: Hochland 24, 1927, Heft 2, 12- 33, hier: 23

der >Auflösung der eschatologischen Einheit< waren wir ausgegangen: Vollendung des Einzelnen, Vollendung der Gemeinschaft und Vollendung der Natur hatten ihren Konvergenzpunkt in der Parusie Christi. Aber das Mittelalter glaubte diese Vollendung nur als ein Theologumenon, keine umfassende philosophische Einsicht ergänzte diesen Glauben. Weder eine Geschichtsphilosophie im ganzen, noch eine geschichtshafte Ontologie, keine Todeslehre und keine existentielle Wahrheitslehre gaben der christlichen Letzthaltung ihre weltliche und menschliche Basis und Breite. Wir kehren also doch nicht zum Ausgang zurück, vielmehr ist es der Ausgang, der mit uns weitergeschritten ist, sich stromhaft ausgebreitet und die Erfahrungen von Jahrhunderten gesammelt hat. Wir sagen nicht, dass das Christliche dadurch >an Boden gewonnen habe<. Denn auch hier hält sich das Paradox noch weiterhin durch: Das Christliche >gewinnt< nur, indem es >verliert<, es keimt im Innern nur, indem es im Sichtbaren stirbt. Und selbst dies innere Keimen ist kein >Sieg<, sondern der Einzug der Glorie Gottes im ausgeräumten Raume, und nur so: Vergöttlichung des Todes.“[22]

Die große Linie, die das Gesamtwerk zusammenhält, ist somit erkennbar. Für das systematische Konzept, das sie bestimmt, ist der Wendepunkt von besonderer Bedeutung, der durch den Einstieg in die Darstellung der Theologie Karl Barths gegeben ist.[23] Welche Schritte setzte von Balthasar vorher? Er begann mit einer kurzen Erinnerung an die Eschatologie des Mittelalters. Das Eschaton galt, weil von Gott gegeben, als ein einheitliches und unverfügbares. Zwischen der Geschichte der Menschen und diesem Eschaton lag ein Sprung, auf den die weltgeschichtlichen Linien zulaufen. Der Punkt dieses Sprunges war Zentrum der individuellen, der allgemeinen und der Natur-Eschatologie. In ihm trafen die Linien der horizontalen Geschichte wie des vertikalen Strebens aufeinander. Die Einheit des eschatologischen Punktes ergab sich aus dem bewegten Ineinander der verschiedenen Linien. „*Und doch führt dies ganze Gewebe schnell zum Dunkel eines unerforschlichen Ratschlusses, als dem keinem Geschöpf je verliehenen Schlüssel aller Eschata*“.[24] In dieses Grundschema schrieb sich eine Fülle von verschiedenenartigen Einzelgestalten ein. Zweierlei Gefahr wohnte dieser Eschatologie inne: die chiliastische, wie sie Joachim von Fiori in deutlichster Ausprägung vorgelegt hat, sowie die neuplatonisch-gnostische, bei der das Unchristliche in der „*Zerstörung der Vollendungstranszendenz durch eine aus den >Bedürfnissen< der Seele aufgebaute, stufenweise aufsteigende Läuterung durch alle kosmischen Sphären bis zur Rückkehr ins göttliche >Pleroma<*“[25] liegt. Diese eschatologische Einheit zerbrach in der Zeit des Humanismus und der Reformation, des Barock und der Aufklärung. Die nun folgenden Jahrhunderte lebten aus einem sich vom christlichen tief unterscheidenden eschatologischen Horizont. Die große Phase bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts stand vorwiegend unter dem Leitbild des „Prometheus“. Das Prometheus-Prinzip meint die Letzthaltung des Menschen, „*die sich als der glorreiche und zugleich tötende Mittelpunkt*

---

[22] Apokalypse 3, 441 f.

[23] Apokalypse 3, 316 f.

[24] Apokalypse 1, 23

[25] Apokalypse 1, 26

zwischen Gott und Welt verstand: als Vermittlung zwischen Gott-Alles zu Welt-Nichts und von Welt-Alles zu Gott-Nichts und in diesem doppelten διὰ als Ruhm und Schmerz der Dialektik."[26] Diese Dialektik entfaltete sich zunächst als reine Weltschau, vor allem im Werk Fichtes und Schellings, erfuhr im Werke anderer – besonders bei Novalis, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jean Paul und Hegel – eine wachsende Einbeziehung der konkreten Existenz. Hegels idealistischer Versuch, das Prometheus-Prinzip zuende zu denken, machte auch seine inneren Grenzen offenbar. Resignation und Ermüdung machten sich breit und bestimmten das Denken der Folgenden.

In dieser Situation traten Kierkegaard und Nietzsche auf. Innerhalb der neuzeitlichen Geschichte der Eschatologie bedeutete dies einen wichtigen Wendepunkt. Stellvertretend für die ganze Epoche fochten sie einen „Zweikampf" aus: aut Dionysos aut Christus. Mit ihnen war die Phase, die im Zeichen des Prometheus-Mythos gedacht hatte, am Ende. Die Zeit im Zeichen des Dionysos-Mythos begann. „Dionysos-Prinzip" bedeutet die Letzthaltung des Menschen, der im Ja zur Existenz im Widerspruch lebt. Das Grundwort lautet „Leben". Auch diese Phase gelangte an ihr inneres Ende – spätestens gegen Ende des Ersten Weltkriegs. Sollte dies bedeuten, dass sie nun von einer Phase der Eschatologie sollte abgelöst werden können, die nun wieder unter dem Zeichen Christi stünde? Von Balthasar meinte, diese Frage bejahen zu können. Karl Barth mit seinen vielbeachteten und einen gänzlichen Neuansatz anzielenden Einsprüchen gab ihm dazu den Anlaß. Mit dem Hinweis auf den Beginn dieser neuen Phase war das Ziel der „Apokalypse" erreicht. *„Der Einheitspunkt ist auf unendlichen Umwegen wiedergewonnen. Aber es ist nur formal der gleiche: der ungeheure Inhalt des durchlebten Zeitalters gibt der letzten, eschatologischen Haltung des heutigen Menschen einen Reichtum und eine Spannung, die wir an jenem Ausgang vergeblich suchen würden.*"[27] Schon früher, am Beginn des zweiten Bandes, hatte von Balthasar als Ziel der Studien in ähnlicher Weise formuliert: *„Mit dem Reichtum der Prometheus- und Dionysus-Welt beladen, werden wir versuchen müssen, jene eschatologische Einheit wiederzufinden, von deren Zertrümmerung wir zu Anfang ausgegangen waren. Sie wird freilich ein neues Gesicht tragen, diese Einheit, denn es gibt in der Geschichte kein Zurückschauen und kein Stehenbleiben. Von einem >Neuen Mittelalter< kann keine Rede sein, und lieber wollen wir zu sehnsüchtig als zu zweifelnd in die Zukunft geblickt haben.*"[28]

Karl Barths Beitrag bedeutete eine „Umkehrung" der Bewegungsrichtungen und entdeckte und vertrat so die befreiende Antwort auf die Denkversuche der modernen Geistesgeschichte. „Umkehrung" heißt bei von Balthasar das für die Gesamtarchitektur der „Apokalypse" entscheidende Motiv. Der Gang durch die Geschichte hatte gezeigt, dass der Mensch bei seinen Versuchen, die Wege seiner Selbstvollendung zu finden und zu gehen, immer wieder an unüberschreitbare Grenzen stößt. Daraus hatte sich für von Balthasar die Frage ergeben: „*Wenn (was dem Menschen immer wieder gegen alle angeborenen*

---

[26] Apokalypse 2, 5

[27] Apokalypse 3, 393 f.

[28] Apokalypse 2, 13

Denkgewohnheiten geht) das endliche Wesen so endlich wäre, dass es nicht einmal die Bedingungen der Möglichkeit seiner Voll-Endung in sich trüge? Wenn es diese Bedingungen auch nicht außerhalb oder oberhalb seiner in einer objektiven Werte- oder Ideenwelt zuhanden vorfände, sondern sie von einer absoluten Freiheit erbetteln müsste? Ja, wenn selbst dieses Betteln in keinem inneren, wesentlichen Zusammenhang mit ihrer schließlichen Erlangung stünde? Das hieße, dass mitten durch den scheinbar lückenlosen Prozeß der Enthüllung und Selbstverwirklichung der Seele ein absoluter Riß ginge, eine Diskontinuität, die von keiner objektiven Wissensbetrachtung überbrückt werden kann. Das hieße ferner, dass, wenn es dem Menschen gegeben ist, sich zu vollenden, ja noch mehr: wenn ihm überhaupt der Horizont einer möglichen Vollendung vorgegeben ist, dies nur von der vorgängigen Überbrückung des absoluten Risses her möglich sein kann, also von der absoluten Priorität der Freiheit Gottes her."[29] An die so bezeichnete Grenze führten die vorhergehenden Studien. Die *Aufstiegs*-bewegung des Menschen gelangt schließlich an den Endpunkt, *„wo das Transzendente gegen mich her, auf mich zu transzendiert, wo, mit Hegel zu sprechen, der Begriff >gegen mich übergreifend< wird und >ich mich< in dieser Transzendenz als endlich< anschaue.*"[30]

Karl Barth hat – als Antwort auf die neuere Geschichte des philosophischen und theologischen Denkens – die Umkehrung am gründlichsten vollzogen. Es ging ihm um eine rückhaltlose Anerkennung der Priorität des souveränen Gottes und seiner absteigenden Liebe. Dabei ging er freilich soweit, dass er der Aufstiegsbewegung des Menschen jede theologische Relevanz absprach, während von Balthasar im Sinne seines Denkens im Zeichen der „Analogia-entis- und Tendentia naturalis-Lehre" die Transzendenzbewegung des Menschen positiv einzubergen vermag – dies mit dem Ziel, die Unerzwingbarkeit der Gnadenordnung zu wahren. Damit ist das Anliegen ansichtig geworden, dem von Balthasars neues Durcharbeiten der neueren Geschichte der Eschatologie letztlich gegolten hatte: die Wege, die die Dichter und Denker, alle weltlichen Möglichkeiten ausschöpfen wollend, durchschritten hatten, so zu verstehen, dass sie nicht auf der eschatologischen „Verlustseite" zu verbuchen wären, sondern, weil sich (auch) in ihnen die vom Glauben an das Evangelium her anzunehmende, jedem Menschen mitgegebene Bestimmung zur Begegnung mit dem Gott der alles vollendenden Gnade auszudrücken vermochte. In diesem Sinne können sie der eschatologischen „Gewinnseite" zugerechnet werden – bei all dem Fragmentarischen, das ihnen anhaftet. Dass der moderne Mensch seine Lebensziele im Zeichen des Prometheus und im Zeichen des Dionysus zu erreichen versucht hat und versucht, ist in dieser Sicht in das Konzept von Eschatologie aufhebbar, das darum aus dem Glauben weiß, dass des Menschen Vollendung aus Gottes Gnade, die im Leben und Sterben und Auferwecktwerden Jesu Christi ihren Grund hat, stammt.

Doch welche Akzente trägt das Konzept, das die Engführungen Karl Barths zu überwinden bestimmt war? Wie lässt sich konkret dartun, dass die Intentionen der

---

[29] Apokalypse 3, 317 f.

[30] Apokalypse 3, 324

Prometheus- und Dionysus-Begeisterten als in das christliche Eschatologieverständnis aufgenommen verstanden werden können? Hier ist entscheidend, dass die „Apokalypse“ nicht mit der Darstellung der Eschatologie Karl Barths - in Zustimmung und Ablehnung – endet, sondern noch eine Ergänzung erfährt. Die letzten gut 20 Seiten des dritten Bandes stehen unter der Überschrift „Kairos“.[31] In ihnen werden die Formen möglicher Integration der Erträge der weltlichen Einsätze in das christliche Lebenskonzept andeutend skizziert. Am aufschlussreichsten erscheinen die Schlussbemerkungen, in denen überraschenderweise der Topos des „großen Welttheaters“ aufgerufen wird. Und da ist dann die Rede vom „Drama“ der Geschichte. Der Mensch ist in diesem Drama ein mit wahrer, wenn auch endlicher Freiheit ausgestatteter Partner Gottes. *„Spiel vor Gott sagt, dass Gott die Macht hat, frei Freiheit vor sich hinzustellen“*.[32] So kann das Spiel, das von Balthasar später „Theo-Drama“ nennen wird, in allem Ernst beginnen. Es bedeutet, *„dass alle Spieler, wo sie an die Grenzen des Spielens rühren, in der >Grenzsituation< nicht zu seinem Weltabgrund, sondern zum Meister des Spiels unmittelbar sind.“*[33] Leben im Zeichen des Prometheus und Leben im Zeichen des Dionysus – das wäre das Spiel, in dem sich die menschliche Natur nach dem ausstreckt, was seine Antwort schließlich nur so finden kann, dass es dem von Gott gewährten Leben begegnet und sich darin vollendet. Diese tiefste Dimension menschlichen Existierens aufzudecken, wäre der Sinn der Enthüllung, der „Apokalypse“. Was dabei zum Vorschein kommt, ist im Acker der Welt der Schatz, der nicht vergeht.

In der „Apokalypse der deutschen Seele“ hat von Balthasar in einem gewaltigen Rahmen seinen in Pullach und Lyon, im Gespräch mit Przywara und de Lubac gefundenen und geformten Standort zur Geltung gebracht und so bewährt – oder wenn man so will – „verifiziert“. Nicht Phänomene des menschlichen Existierens wie das Leben oder die Liebe werden hier durchleuchtet und enthüllt, sondern eine Geschichte: die Jahrhunderte währende Geschichte des Glaubens und Hoffens, des Denkens und Ringens des neuzeitlichen Menschen. Diese Geschichte lässt für den, der sie mit gläubigem Blick anschaut und aufdeckt, eine innere Gestalt erkennbar werden, die als ganze eine theologische Wahrheit enthält: dass des Menschen unruhig ist, bis es ruht in Gott, und dass Gott diese Ruhe dem auch gewährt, der sich ihr öffnet und überlässt. In diesem Sinne ist die „Apokalypse“ ein Werk zur Theologie der Geschichte.

Entstammt es einer Über-Systematisierung unterschiedlichster, in Wahrheit nicht zu ordnender Gegebenheiten? Ja, wenn der christliche Glaube an den Gott, der der Schöpfer und Erhalter und Vollender der Welt ist, grundlos und nichtig ist. Nein, wenn es auch nur wenige Menschen gibt, in denen dieser Glaube lebt. In ihnen darf eine große Hoffnung lebendig sein, dass zwischen all dem Kraut und Unkraut dieser Welt viel Weizen wächst. „Prüfet alles und behaltet das Gute!“ – dieses aufmunternde Wort des Paulus beschreibt die bis ins Äußerste gehende offene Haltung, die von Balthasar als Frucht seiner Erkundungen und Darstellung

---

[31] 422-449

[32] Apokalypse 3, 442

[33] ebd. 442; hier zeigt sich, dass die „Apokalypse“ als ein frühes Vorspiel zu der späten Trilogie, in deren Zentrum die „Theodramatik“ steht, gedeutet werden kann.

den Lesern seiner Studien mitteilen möchte – wie aus dem das Riesenopus zusammenfassenden Kurztext, der ebenfalls die Überschrift „Apokalypse der deutschen Seele“ trägt und in einer Wiener Zeitschrift publiziert wurde, hervorgeht.[34]

Parallelen im Umfeld

In den Jahren, in denen von Balthasar die „Apokalypse der deutschen Seele“ ausarbeitete, war er auch auf anderen Feldern tätig, wobei aber auffällt, dass es ihm auch dort in letzter Hinsicht um nichts anders ging, als in den schon vorgestellten größeren oder kleineren Schriften. Was er auf den anderen Feldern aufzuspüren beabsichtigte, war letztlich noch einmal das Stehen und Gehen des Menschen vor seinem Schöpfer. Sollte es sich auch dort zeigen, so könnte dies gleichfalls als Bewährung der skizzierten Grundpositionen verstanden werden. In dem Maße, als sich zeigen lässt, dass von Balthasar auch rechts und links von der „Apokalypse“ eben dies gesucht und gefunden hat, bestätigt sich der gewählte Ansatz der Deutung und Einordnung der „Apokalypse der deutschen Seele“.

Ein erstes Feld, das von Balthasars Interesse zur selben Zeit fand, in der er die „Apokalypse“ ausarbeitete, war die Theologie der Kirchenväter. Ein Buch, das geradezu als Parallele zur „Apokalypse“ gelesen werden kann, ist die Studie zu Gregor von Nyssas Theologie: „Présence et Pensée“[35], dessen Entwurf und Durchführung in die zweite Hälfte der 30-er Jahre gehört. In die gleiche Zeit fällt die Auswahl-Übersetzung der Gregorschen Auslegung des Hohen Liedes „Der versiegelte Quell“, der der Übersetzer eine ausführliche Einleitung beigeben hat, in der die wichtigsten Aussagen der größeren Studie erneut vorgetragen werden.[36]

„Présence et Pensée“ will keine Studie zu einem Einzelproblem aus der Gedankenwelt Gregors von Nyssa sein. Vielmehr wollte von Balthasar zu der Grundintuition vordringen, aus der sich Gregors Werk entfaltet. Die Absicht, die Welt der Gedanken Gregors nachzugestalten, hat freilich in „Présence et Pensée“ zu einer Strukturierung des Gedankenganges und zu Akzentsetzungen geführt, die von Balthasars eigene Anliegen und Einsichten sichtbar werden lassen. Das Buch umfasst drei Teile: Teil I: La philosophie du devenir et du désir; Teil II: La philosophie de l´image; Teil III : La philosophie de l´Amour. Teil I und II enthalten die Philosophie der unvollendbaren Bewegung des Aufstiegs des Menschen zu Gott. Teil III behandelt Gregors Theologie des Abstiegs Gottes zur Welt. Der Ausgangspunkt („le point de départ“, wie von Balthasar, J. Maréchals bekannten Ausdruck aufnehmend, formuliert) ist in den beiden ersten Teilen die gottsuchende Seele, im dritten Teil der den Menschen suchende Gott. *„Der Beitrag des Christentums zur Religionsphilosophie liegt in der vollständigen Umkehrung ihres Ausgangspunktes. Es geht nicht mehr darum zu wissen,*

---

[34] In : Schönere Zukunft 14, 1938, 57-59

[35] Paris: Beauchesne 1942; 2.Aufl. 1988

[36] Salzburg: Otto Müller 1939; 2. Aufl. (= Sigillum 3), Einsiedeln: Johannes-Verlag 1954, 3. Aufl. (=Christliche Meister 23), 1984

wie der Mensch sich Gott nähern kann, sondern zu lernen, wie Gott sich bereits uns genähert hat. Durch eine äußere historische Tatsache hindurch bringt das Christentum uns eine innere historische Tatsache bei: es ersetzt die Metaphysik durch die Metahistorie".[37] Die Philosophie des Werdens und die des Bildes, die sich aus ihren eigenen Möglichkeiten heraus nicht vollenden können, finden ihre Erfüllung, indem sie in der Theologie der Liebe „aufgehoben" werden. Das Mit- und Ineinander der unvollendbaren Aufstiegsbewegung des Menschen und der sie überwindenden und zu ihrer wahren Wirklichkeit bringenden Abstiegsbewegung Gottes ist der Grundgedanke der Hoheliedauslegung Gregors, die eben deshalb für von Balthasar das Zentrum und den Höhepunkt in Gregors Werk bedeutet. Es ist sicherlich kein Zufall, dass in „Présence et Pensée" auch das Motiv der „Umkehrung" vorkommt und dies an konzeptprägender Stelle. So heißt es am Beginn des III. Kapitels : *„Le christianisme apporte à la philosophie religieuse un renversement complet du point de départ*"[38]. Hier wird die Parallele zur „Apokalypse" besonders greifbar. Sofern bei Karl Barth die Naturordnung in ihrer theologischen Bedeutung unterbewertet wird, erscheint – der Sache nach und trotz der sonstigen Abstände – Gregor in von Balthasars Darstellung als katholisches Gegenbild zu dem protestantischen Systematiker Barth.

Die Studie „Présence et Pensée" ebenso wie die Einführung in die Hoheliedübersetzung sind erheblich differenzierter und materialreicher angelegt, als hier wiedergegeben werden kann. Auch die Einordnung der Auffassungen von Balthasars zu Gregor von Nyssa in die heutige Forschungslage könnte eingehender dargestellt werden, als es hier geschieht.[39] Doch dies ist offenkundig und auf dies kommt es hier allein an: in allem, was von Balthasar auch rechts und links von der „Apokalypse" erarbeitet hat, ist er allem anderen zuvor daran interessiert, das Grundgerüst seines philosophischen und theologischen Denkens aufzuspüren und einer bewährenden Verifikation zuzuführen. Und dazu gehören an wichtiger Stelle von Balthasars Kirchenväterstudien, für die hier exemplarisch die Gregor-von-Nyssa- Studie steht.

Ein zweites Feld, auf dem von Balthasar in den 30- er Jahren tätig war und seine philosophisch-theologischen Grundüberzeugungen zur Geltung brachte, war das Übersetzen und Deuten dichterischer Werke, unter denen die aus der Feder von Paul Claudel stammenden Texte den ersten Platz einnahmen. 1939 erschienen die „Fünf großen Oden"[40] und „Der seidene Schuh"[41], weitere Gedichte folgten in den frühen 40-er Jahren. Den Oden ist eine „Einführung" vorgelagert.[42] Dem „Seidenen Schuh" ist ein Nachwort beigegeben.[43] Diese deutenden Texte, die der Übersetzer verfasst hat, leuchten – wie es ja sachlich geboten ist –

---

[37] Présence …, 101 f.

[38] Présence …, 101; dann noch einmal 102

[39] vgl. dazu ausführlich Werner Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter (Frankfurter theol. Studien 23), Frankfurt. Knecht 1976, 100-118

[40] (= Zeugen des Wortes 16), Freiburg: Herder 1939, später weitere Auflagen

[41] Salzburg: Otto Müller 1939, später viele weitere Auflagen

[42] Fünf große Oden, a.a.O. 5-11

[43] Der Seidene Schuh, a.a.O. 425-465

die Motive und Dimensionen der Claudelschen Texte aus, die die tieferen Schichten des Gesagten dem Verstehen erschließen können. Vieles kommt so zur Sprache. Es ist hier nicht angezeigt, es nachzuzeichnen. Nur dies ist hier von Interesse, dass von Balthasar in Paul Claudels Gedichten und in seinem Drama das Zeugnis eines Menschen zu entdecken hilft, der an einem immer aufs höchste interessiert war: die Frage zu beantworten *„Wie ist es möglich, zugleich ganz weltlich und gottgehörig zu sein"*?[44] Die Antwort, die Claudel in seinen Texten gegeben hat, wird von seinem Interpreten als eine solche vorgestellt, die ein weiteres Mal die Wirklichkeit als eine solche vorstellt, deren formalste Linien der Doppellehre von der „Analogia-entis" und von der „Tendentia naturalis in gratiam" entsprechen. So bewährt sich ein weiteres Mal und nun auf einem der Kunst zuzuordnenden Feld, was von Balthasar sich in den schon erwähnten Gesprächen mit Przywara und de Lubac erworben hatte.

In den Oden durchwandert Claudel die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Dimensionen. *„Als Werk und Bild des einen Schöpfers durchherrscht die ganze Welt das Grundgesetz der Analogie des Seins*."[45] Das Wasser in all seinen Metamorphosen ist das Symbol für die Welt, die aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist – so in der zweiten der Oden: „Der Geist und das Wasser". In dieser Welt lebt der christliche Mensch, versinnbildet in dem kleinen Mädchen, der Erscheinung der Gnade – so in der dritten Ode „Magnificat".

Im Nachwort zum „Seidenen Schuh" findet von Balthasar beim Versuch, die Intentionen Claudels deutlich werden zu lassen, Formulierungen, die die Nähe zu den Kerngedanken der „Apokalypse" sogleich zeigen. Über Claudel, der sich in seinem Drama ausspricht, heißt es: *„Claudel ist weltsüchtig, wie vor ihm Heiden, nicht Christen es waren. Und doch ist Claudel weltsüchtig, weil er Christ ist*."[46] Das Thema des „Seidenen Schuhs" ist die Liebe zwischen Don Rodrigo und Dona Proëza. Sie wird als eine ganz irdische Liebe gezeichnet. Und doch reicht sie so weit, dass ihr eine innerweltliche Erfüllung versagt bleibt. Von Balthasar schreibt dazu: *„Claudel weiß, dass dieses Problem ein religiöses ist und dass die Frage des Horizonts nur in Gott gelöst werden kann. Er weiß weiter, dass in die Lösung, durch alle Tode hindurch, die unverkürzte Fülle der Erde eingehen muß. Dieses doppelte Wissen bestimmt seinen Katholizismus. Denn nur der Katholizismus verbürgt beides zugleich. Kein weltlicher Wert darf aus Hochmut oder Ressentiment verachtet werden. Jedes Gut ist dem katholischen Menschen nötig, er kann sich nicht das kleinste Nein erlauben, wo er vor einem weltlichen Guten steht.*"[47] Das zweite Thema des „Seidenen Schuhs" ist die Welt, die zu gestalten dem Menschen aufgetragen ist. Don Rodrigo durcheilt die Welt, um diesen Auftrag zu erfüllen. Weltgestaltung führt nicht von dem, was der Mensch eigentlich zu tun hat, weg. Don Rodrigo und Dona Proëza, beide auf ihre Weise, erleben, dass die beiden Aufträge - Liebe und Welt – in der Endlichkeit der Welt und des menschlichen Lebens nicht zur Deckung kommen, bis dass sich ihr Kreuzpunkt dort zeigt, wo das Leben in christlicher

---

[44] Der Seidene Schuh, Nachwort, a.a.O. 434

[45] Einleitung zu den Oden,a.a.O. 7

[46] Nachwort zum „Seidenen Schuh", 428

[47] Nachwort, a.a.O. 432 f.

Perspektive übernommen wird. *„An diesem äußersten Horizont der Erde schneiden sich die Wege der beiden Liebenden, der Horizont ihrer Liebe ist der Horizont der Erde.“*[48] Die deutenden Hinweise von Balthasars finden dort ihre Abrundung, wo das Miteinander von Liebe und Welt, von Don Rodrigo und Dona Proëza sich abzeichnet. *„In beider Schicksal steckt so der Stachel jeder großen, leidenschaftlichen Liebe in dieser Welt. Aber sosehr er schmerzen mag, es ist nicht wahr, dass durch ihn die weltliche Liebe zerrissen und zurückgelassen wird als ein bloßes Mittel zu Gott hin. Im letzten Augenblick, da alles schon aufgegeben ist, braust die Erfüllung auch der irdischen Liebe herein, wie es die wundervoll, symbolische Szene …im vierten Tag zeigt.“*[49] Claudels Gedichte und sein Drama „Der seidene Schuh“ bieten eine Deutung des Ganzen von Mensch und Welt. Im Medium der Kunst sprechen sie aus, was von Balthasar in anderen Schriften im Blick auf die natürlichen Existenzvollzüge der Menschen sowie auf die sich in der Neuzeit aussprechenden und auswirkenden Letzthaltungen der Menschen und auf die von Theologen der alten Kirche reflektierten Weisen des geistlichen Lebens herausgearbeitet hat: dass der Mensch und die Welt auf die Begegnung mit einem gnädigen Gott ausgerichtet sind und dass sie in diese Begegnung mitnehmen dürfen, was immer sie auf ihren Wegen erdacht und erwirkt hatten und wahr und gut und schön ist.

Die „Apokalypse der deutschen Seele“ ist also mehr als eine äußere Zusammenstellung zahlreicher Studien zu den Letzthaltungen bedeutender Dichter und Denker. Diese Studien integrieren sich vielmehr zu einem Ganzen, das sich seinerseits aufs engste mit dem zusammenfügt, was von Balthasar auf den verschiedensten Feldern in den (gläubigen) Blick genommen hat: die Beziehungen von Gott und Welt im Zeichen der Lehre von der Seinsanalogie und der Lehre von der natürlichen Bestimmung des Menschen, der in der Begegnung mit der Gnade Gottes zu seiner Vollendung gelangen soll. Und es war ihm wichtig zu sehen und zu sagen, dass in diese Begegnung mitgebracht werden darf, was immer es an richtigen Einsätzen auf den Wegen des Lebens gegeben hat. „… das Gute behaltet“. In diesem Sinne ist die „Apokalypse der deutschen Seele“ ein geschichtstheologisches Werk, geschrieben von einem Menschen mit einer großen Hoffnung.

---

[48] Nachwort, a.a.O. 463

[49] Nachwort, a.a.O.464 f.