

Apokalypse des heiteren Lebens

Untersuchung zu Spiel und Heiterkeit im Werk Hans Urs von Balthasars
im Anschluss an das Denken Friedrich Nietzsches

von Ivo Frankenreiter

Im Anschluss an Heraklit gelangt Nietzsche über die Einsicht in die Perspektivität aller Wahrheit zur Vorstellung der Welt als transzendenzloses Spiel, dessen Widersprüche in „großer Gesundheit“ heiter gelebt werden können bzw. sollen. Hiervon durch die Auseinandersetzungen v. a. der *Apokalypse der deutschen Seele* geprägt, zielt auch Balthasar auf ein Ideal gelingenden und heiteren Lebens, wobei er Nietzsches letztlich unlebbarer Transzendenzlosigkeit die Welt als Drama vor und mit Gott entgegenstellt, worin die Ausrichtung auf diesen die notwendige Voraussetzung wahrer Heiterkeit bildet.

Einleitung

Das Spiel: Selbstzweck und Transzendenzbezug:

„αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληΐη“¹

Ausgehend von Heraklits Fragment B 52 zieht sich der Spielbegriff als Bild für die Situation des Menschen in der Welt durch die Geschichte des abendländischen Denkens. Das unschuldige Treiben als reine Freude am eigenen Vollzug, ohne Rechenschaft schuldig oder äußeren Zwecken untergeordnet zu sein, scheint eine umfassend positive Konnotation zu wecken, die den Wunsch nahelegt, auch die Welt als einen ebensolchen Raum zu sehen und eine entsprechende Gesamtdeutung zu eröffnen, wobei in der Beziehung des Einzelnen zum Ganzen auch die religiöse Dimension immer schon mitschwingt. Unter den Denkern, für die das Spiel als selbstzwecklicher Raum zur wesentlichen Deutungskategorie wird – exemplarisch genannt seien Nikolaus von Kues (1401–1464), Friedrich Schiller (1759–1805) und Hugo Rahner SJ (1900–1968) – kommt Friedrich Nietzsche (1844–1900) eine besondere Stellung zu. An Heraklit anknüpfend werden hier Spiel und Tanz zum Sinnbild eines von transzendenten Bedingungen losgelösten Lebens und erhalten so eine stark antireligiöse Stoßrichtung.

Diese Provokation nimmt – neben anderen – der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar (1905–1988) auf. Als Ergänzung zur philosophischen Tradition greift er die Akzentuierung des Spiels als Schauspiel auf, wie sie sich in der Tradition des *Weltthea-*

¹ „Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!“ (*Herakleitos*, Fragmente, in: H. Diels; W. Kranz [Hgg.], *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels, Bd. I, Hildesheim 1898, 150–182, hier: 162).

ters, beispielsweise bei Pedro Calderón de la Barca (1600–1681) und Hugo von Hofmannsthal (1874–1929), findet. Übertragen in die systematische Theologie eröffnet sie die Perspektive, den Lauf der Welt mitsamt ihrer Heilsgeschichte als Drama vor und mit Gott zu verstehen und auf dieser Basis auch dem Spielbegriff Nietzsches gegenüber treten zu können. Die These des vorliegenden Beitrags lautet daher: Balthasar schließt sich Nietzsches Grundgedanken der Heiterkeit als Ziel und Merkmal einer richtigen Verortung des Menschen in der Welt an; dessen damit verbundener Negierung aller Transzendenz stellt er jedoch ein dezidiert christliches Verständnis gegenüber, das Gott gerade zur notwendigen ermöglichenden Voraussetzung eines Lebens in Heiterkeit macht.

Nach einer kurzen Vorbemerkung sollen dafür zunächst Balthasars Nietzscheinterpretation und dessen Konzeption des Lebens als Spiel betrachtet werden, die Balthasar jedoch als letztlich unhaltbar ablehnt. Im zweiten Teil soll aufgezeigt werden, wie Balthasar an Nietzsche anknüpfend seine eigene Deutung entfaltet, die zur Theodramatik führt. Davon ausgehend rückt der Einfluss Nietzsches auf Balthasars gesamtes Denken in den Blick, was am Bild der Heiterkeit der Heiligen verdeutlicht wird, die einlösen soll, was bei Nietzsche im Widerspruch endete.

Vorbemerkung zu Balthasars Nietzsche-Interpretation und ihrer Methode

Bevor die inhaltliche Seite in den Blick genommen wird, scheint es angebracht, kurz auf die formale Art und Weise des Umgangs Balthasars mit Nietzsche einzugehen.² Die beiden großen, sich ergänzenden Bauteile sind die aus der Dissertation hervorgegangenen Bände der „Apokalypse der deutschen Seele“³ und die drei im Rahmen der *Sammlung Klosterberg* unter Pseudonym (Hans Werner) herausgegebenen Zusammenstellungen „Vom vornehmen Menschen“, „Vergeblichkeit“ und „Über gut und böse“⁴. Beide machen zwei grundlegende Dinge deutlich: zum einen Balthasars umfangreiche und intensive Beschäftigung mit dem gesamten Werk Nietzsches, die auch Briefe, Tagebucheinträge und Fragmente in das Gesamtbild zu integrieren bemüht ist; zum anderen zeigt sich die in Anspruch genommene Freiheit im Umgang mit all diesen Texten, die stark mit dem erklärten Ziel der *Apokalypse* verbunden ist, Nietzsche auf seine letzten Haltungen hin zu untersuchen; es geht darum, nicht nur die von Nietzsche vorgezeichneten Bewegungen mit zu vollziehen, sondern durch diese hindurch auch den eigentlichen Kern des Denkens anzuzielen.⁵ Daher wird verständlich, dass Balthasar weder dem ursprünglichen Kontext der entnommenen Zitate noch der zeitlichen Einordnung der Texte in die Chronologie des

² Für einen ausführlichen Überblick über Balthasars Beschäftigung mit Nietzsche und ihre Hintergründe vgl. J. Gesthuisen, Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur „Apokalypse der deutschen Seele“, Rom 1986, 7–44.

³ H. U. von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, 3 Bde. (Studienausgabe 3, I-III), Einsiedeln – Freiburg i. Br. ¹1998; ²1998; ³1998.

⁴ F. Nietzsche, Anthologien. Vom vornehmen Menschen. Vergeblichkeit. Von Gut und Böse, Auswahl H. Werner, Nachwort H. U. von Balthasar, Neuausgabe und Vorwort von A. M. Haas (Studienausgabe 5), Freiburg i. Br. 2000; erstmals erschienen 1942.

⁵ Zum Programm der Apokalypse vgl. den folgenden Abschnitt.

Werkes Nietzsches allzu große Beachtung zu schenken scheint.⁶ Damit gab er Anlass zu heftigen Diskussionen über die Angemessenheit dieses Vorgehens: angegriffen als selektives Vorgehen zur christlichen Vereinnahmung Nietzsches – verteidigt als Methode echter, existenzieller Auseinandersetzung Balthasars mit dem ebenso existenziellen Denken Nietzsches.⁷ Da der Fokus im Folgenden auf dem Denken Balthasars und seiner Auslegung Nietzsches liegt, werden die Aussagen über Nietzsche nicht eigens an dessen Schriften überprüft. Ebenso wird darauf verzichtet, bei Belegstellen im Werk Balthasars auch auf die dort – zahlreich – zitierten Stellen aus dem Œuvre Nietzsches zu verweisen. Da kein Urteil darüber gefällt werden soll, inwiefern die Interpretation Balthasars tatsächlich den wahren Sinn Nietzsches trifft, werden die Quelltexte selbst also weitestgehend ausgeklammert.

1. Das Spiel in der Nietzsche-Interpretation Hans Urs von Balthasars

1.1 Die Auseinandersetzung mit Nietzsche in der ‚Apokalypse der deutschen Seele‘ und der ‚Sammlung Klosterberg‘

Nietzsche kommt eine Schlüsselfunktion in Balthasars Auseinandersetzung mit der Moderne zu.⁸ Zusammen mit Søren Kierkegaard (1813–1855) markiert er in der *Apokalypse* den Niedergang des Idealismus.⁹ Dessen Fokussierung auf den Begriff sei durch eine dreistufige Dialektik gekennzeichnet: Im Durchgang durch die Antithese werde diese in die Synthese integriert und somit die Perspektivität und Einseitigkeit der These wirklich überwunden.¹⁰ Damit eröffne sich im Fortschritt des Denkens ein tatsächlicher Zugang zum Absoluten – der Balthasar zufolge jedoch letztlich an der Lebensferne des Begriffs-

⁶ Balthasar selbst schreibt im Nachwort zur Sammlung ‚Vergeblichkeit‘ über seine Methode: „Das Unsystematische dieses Denkens kam einer solchen Methode in günstigster Weise entgegen. Denn weil es bei Nietzsche nicht um einen Aufbau des Denkens geht, worin die Wahrheit eines Satzes von der genauen Stelle abhängt, die er im Gesamtgebäude des Systems innehat und also von Beziehung und Abstand zu andern Sätzen, vielmehr jedes Fragment Ausdruck und Darstellung des Ganzen ist oder besser der immer gleich bleibenden formalen Haltung hinter allen Formeln, so konnte diese Einheit von den verschiedensten Zugängen her wiedergefunden werden, so wie sich mehrere Querschnitte durch eine Kugel im Mittelpunkt schneiden“ (*Nietzsche*, Anthologien [wie Anm. 4], 199).

⁷ Exemplarisch für die Kritik sei verwiesen auf P. Köster, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: W. Müller-Lauter; V. Gerhardt (Hgg.), *Aufnahme und Auseinandersetzung. Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert. Internationale Nietzsche-Tagung Reimsburg 1980* (Nietzsche-Studien 10/11; 1981/1982), Berlin – New York 1982, 615–685, hier: 629 f. und J.-C. Wolf, Balthasar und Nietzsche, in: B. Hallensleben; G. Vergauwen (Hgg.), *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ – neu gelesen* (Studia Oecumenica Friburgensia), Fribourg 2006, 179–213, hier: 181 f., 199–203; für die Verteidigung auf A. M. Haas, Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf, Wald 2003, 48–54; *Ders.*, Hans Urs von Balthasars Nietzschebild. Eine Problemskizze, in: W. Kasper (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Ostfildern 2006, 146–162, hier: 148–150 und *Gesthuisen*, Nietzsche-Bild [wie Anm. 2], 85–88, 165 f.

⁸ Vgl. allg. zur Funktion Nietzsches bei Balthasar: *Gesthuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 167–183.

⁹ Vgl. ebd., 112 f. sowie Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 5–10.

¹⁰ Vgl. Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 217.

systems scheitern muss. Um diese zu überwinden, stellen Kierkegaard und Nietzsche die Existenz ins Zentrum. Daraus ergebe sich eine zweistufige Dialektik, da jene ihr Negatives nicht integrieren könne, die Trennung aber durch das Leben selbst als Leben in und mit diesem Widerspruch durchschreite und überwinde.¹¹ Beide Denker stehen dabei für unterschiedliche Auslegungen der Existenz: Kierkegaard rücke den Geist, Nietzsche das Leben selbst ins Zentrum.¹² Beide Wege zeigen sich dabei eng verschlungen, weshalb ihre Offenbarung nicht isoliert, sondern nur in der dialogischen Konfrontation mit dem jeweils anderen möglich sei.¹³ Es bestehe jedoch ein fundamentaler Unterschied, da sich Kierkegaards Geist aus seinem Widerspruch heraus auf Gott öffne, während sich Nietzsches Leben in reiner Immanenz verschließe.¹⁴

Diesen „Zweikampf“¹⁵ sieht Balthasar zugleich als Präfiguration der weiteren Geistesgeschichte, der dann auch der zweite und dritte Band der *Apokalypse* entsprechen.¹⁶ Die Zeit von Nietzsche bis zum ersten Weltkrieg sei durch die Hervorhebung des Lebens gekennzeichnet, stehe also „[i]m Zeichen Nietzsches“¹⁷. Den Höhepunkt bildet in der Nachzeichnung Balthasars – gleichsam anachronistisch – jedoch Nietzsche selbst, jetzt in direkter Konfrontation mit Dostojewskij (1821–1881) – wiederum also soll die dialogische Aufbereitung den Kern enthüllen.¹⁸ Nach dem Krieg beginne die Epoche des Geistes, deren Höhepunkt und damit zugleich Endpunkt der untersuchten Entwicklung die Theologie Karl Barths (1886–1968) darstellt.¹⁹ Nietzsche verkörpert für Balthasar somit die Philosophie des rein immanenten Lebens, im Gegensatz zum abstrakten Begriff einerseits und der sich im Geist auf das Transzendente hin öffnenden Existenz andererseits.

Den Boden dieser Untersuchungen bildet Balthasars Programm, die Geistesgeschichte der deutschen Moderne anhand ihrer zentralen Figuren aufzuzeigen.²⁰ Diese sollen dafür auf ihre *letzten Haltungen* hin geprüft werden, die sie in der Konfrontation mit ihrem *ewigen Schicksal* einnehmen. Da sich die Selbstausslegung des Geistes im Verhältnis zur eigenen Grenze aufgrund ihrer notwendigen Begrenztheit durch die Spannung von *Haben und Nichthaben* nur in Bildern äußern könne, wird der *Mythus* zu einem zentralen Interpretationsbegriff Balthasars. So wird *Prometheus* zum Sinnbild der Selbsterhebung des Idealismus, während sich das Bemühen der Lebensphilosophie in der Gestalt des *zerris-*

¹¹ Vgl. Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 217.

¹² Vgl. ebd., 11–15.

¹³ Vgl. *Gesthuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 109, sowie die Struktur der Auseinandersetzung in der Apokalypse selbst: Balthasar, *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 695–733.

¹⁴ Vgl. die Gegenüberstellung bei *Gesthuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 147 f., 163–165.

¹⁵ So die Überschrift über diesen Teil, s. Balthasar, *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 695.

¹⁶ Vgl. Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 11–15.

¹⁷ Balthasar wählt diese Bezeichnung als Untertitel des zweiten Bandes der Apokalypse. Eingereiht in diese Phase werden beispielsweise Henri Bergson (1859–1941), Stefan George (1868–1933) und Hugo von Hofmannsthal (1874–1929).

¹⁸ Vgl. den einleitenden Abschnitt hierzu: Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 202–217.

¹⁹ Neben diesem reiht Balthasar hier auch Edmund Husserl (1859–1938) und Martin Heidegger (1889–1976) ein.

²⁰ Vgl. für diesen Abschnitt die Einleitung zur Apokalypse: Balthasar, *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 4–16; zum Allgemeinen, das sich nur im Konkreten zeigt, bes. ebd., 4 f.

senen und gekreuzigten Dionysos veranschaulicht findet.²¹ Da beide Versuche verkörpern, die Konfrontation des Menschen mit seinem Letzten von ihm allein ausgehend zu lösen, steht ihnen gegenüber *Christus* als Mythos des christlichen Lebens, das sich im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit wahrhaft auf Gott hin öffnet. Seine Ablösung am Ende des Mittelalters bildet den Anfangspunkt der *Apokalypse* – die Wiederentdeckung bei Karl Barth ihr Ende.²²

Die Umsetzung des Ansatzes wird in Bezug auf Nietzsche durch die Nachworte Balthasars in den Anthologien der *Sammlung Klosterberg* deutlich.²³ Untersucht wird nicht allein das inhaltliche Werk des Autors als dessen gleichsam *offizielle* Sicht auf sich selbst und die Welt. Balthasar will tiefer gehen. Daher zielt er auf den *Vorgang* ab, der sich in Leben und Schaffen vollzieht und in dem sich Haltungen auch äußern können, ohne vom Autor intendiert oder ihm bewusst sein zu müssen. Im Nachwort zur *Sammlung Vergeblichkeit* schließt er:

„Daß sie [die Anthologien; I.F.] wie von selbst immer wieder in den verborgenen Hintergrund des Religiösen führen, ist sachlich bedingt und keineswegs der einseitigen Absicht des Bearbeiters zuzuschreiben. Denn alle psychologischen, kulturellen und ethischen Untersuchungen Nietzsches sind nur der Vordergrund des steten, in leidenschaftlicher Haßliebe ausgefochtenen Kampfes um das letzte Geheimnis des Seins, um das Absolute, um Gott. In diesem Kampfe aber wird unabweisbar deutlich, daß Nietzsche nicht der einsame Kämpfer ist, für den er sich ausgibt, sondern daß da ein unsichtbarer Gegenspieler steht, der ihn in Atem, außer Atem hält und der die monologische ‚Situation‘ des Einsamen je in einen dialogischen ‚Vorgang‘ verwandelt. Auf diesen, so wiederholen wir, kommt es allein an. [...] Er [Nietzsche; I. F.] ist der Wegweiser, der die Straßen nicht geht, die er zeigt. Aber so weit ist er dem Höheren über ihm fügsam geworden, daß er gestreckten Armes von sich weg auf Zeit, Zukunft und Ewigkeit zu deuten vermag.“²⁴

Diese letzte Ebene ist es also, in der Balthasar bei Nietzsche den entscheidenden performativen Widerspruch und damit das Scheitern der rein immanenten Lebensphilosophie aufzuweisen unternimmt.

1.2 Nietzsches Konzeption des Lebens als Spiel

Gegen den Idealismus: Perspektivität aller Wahrheit

Nietzsches Grundaussage in diesem Punkt sieht Balthasar in der notwendigen Perspektivität und Endlichkeit aller dem Menschen zugänglichen Wahrheit.²⁵ Wahrheit enthalte immer auch die Lüge, ja sei geradezu auf sie gegründet.²⁶ Damit wende sich Nietzsche

²¹ Vgl. zur Gegenüberstellung der Gestalten auch *Gestuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 71–79.

²² Vgl. den Rückblick in *Balthasar*, Apokalypse III (wie Anm. 3), 441.

²³ Vgl. *Nietzsche*, Anthologien (wie Anm. 4), 196–200, 283–289; nach Lochbrunner zeigt sich besonders hier die positive Bewertung Nietzsches: *M. Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg 2002, 15–18.

²⁴ *Nietzsche*, Anthologien (wie Anm. 4), 200.

²⁵ Vgl. für den gesamten Abschnitt *Balthasar*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 217–228.

²⁶ Vgl. ebd., 219.

gegen den Anspruch der idealistischen Dialektik, die das Negative der Antithese zwar ebenfalls als unverzichtbaren Bestandteil ansehe, es dann aber in der gewonnenen Synthese tatsächlich zu überwinden und aufzuheben glaube, letztlich also ins Positive überführe. Stattdessen bleibe die Negativität der Lüge erhalten. Die Wahrheit trage ihren Widerspruch also immer in sich in Gestalt der nicht zu überwindenden Perspektivität ohne die Möglichkeit zu objektiver Erkenntnis.²⁷

Zur Veranschaulichung dient Balthasar das Bild von Punkt und Umkreis: Ein Punkt – selbst ja ausdehnungslos – werde erst durch den um ihn gezogenen Kreis erkennbar. Wo liegt dann aber die Wahrheit? Liege sie im Punkt selbst, so sei der Umkreis bloßer Schein, womit aber die Grundlage unserer Erkenntnis des Punktes zum Schein, zur Lüge erklärt werde: die Lüge als Voraussetzung der Wahrheit. Liege sie dagegen im Umkreis, so werde damit der Punkt als Ursprung zur Unwahrheit erklärt: wiederum die Lüge als Voraussetzung der Wahrheit. Den idealistischen Gedanken, der Punkt nehme den Umkreis in seine Wahrheit hinein, lehne Nietzsche aufgrund des dann fehlenden eindeutigen Ausgangspunktes der Wahrheitsbewegung ab. In keinem Fall sei reine, objektive Wahrheit erreichbar.²⁸

Übertragen auf die Frage eines wahren Grundes und seiner Form bzw. Auslegung bedeutet dies: Jede Aussage mit Wahrheitsanspruch gehe von einem Subjekt – dem Punkt oder Grund – aus. Die Auslegung dieser Aussage solle über ihre objektive Wahrheit urteilen. Die Form könne die Wahrheit des Grundes aber nicht in dieser Weise in Frage stellen, ohne sich selbst, als aus einem solchen Grund Hervorgegangenes, im selben Maß in Frage zu stellen. Das bedeutet also: Da jede Auslegung ihre subjektive Herkunft zur Voraussetzung habe, müsste entweder dieser selbst die Wahrheit zugesprochen werden, oder aber die Auslegung trage die Lüge immer schon in sich, ohne sie in Wahrheit hinein überwinden zu können. Da also keine Wahrheit der Auslegung die begrenzte Perspektive ihres Ursprungs überwinden könne, bleibe als Wahrheit nur der jeweilige Grund in seiner Endlichkeit. Durch ihren Ausgang beim einzelnen Menschen bleibe somit alle Wahrheit notwendig perspektivisch bedingt. Möglich sei daher lediglich eine quantitative Erweiterung durch eine interpersonale Vermehrung der Blickwinkel. Ein echter, qualitativer Fortschritt hin zur absoluten Wahrheit des Idealismus bleibe hingegen grundsätzlich ausgeschlossen.

Man könnte Nietzsche an dieser Stelle entgegenhalten, seine Feststellung der Perspektivität beanspruche selbst die Wahrheit, die damit für unmöglich erklärt werde, und er verfange sich somit im performativen Widerspruch. Dieser Einwand werde jedoch dadurch eingeholt, dass Nietzsche selbst genau auf diese Existenz im Widerspruch abziele unter Verweis auf die zugrundeliegende Kraft des Lebens selbst, das eben diesen in sich trage: Das Wesentliche sei eben das Leben in seinen Gegensätzlichkeiten – „das Treiben und Scheinen des Grundes“²⁹ –, nicht die klärende Auslegung desselben.³⁰ Nietz-

²⁷ Vgl. Balthasar, Apokalypse II (wie Anm. 3), 220 f.

²⁸ Vgl. ebd., 218f.

²⁹ Ebd., 219.

³⁰ Vgl. ebd., 217 und 267; *Gestuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 114 f.

sches Relativierung des formalen³¹ Widerspruchs mit dem Verweis auf das Leben selbst enthält *in nuce* bereits den Gang seiner von Balthasar inszenierten Auseinandersetzung mit Kierkegaard und ihrem Finale mit Dostojewskij: Nietzsche beruft sich auf jeder Stufe auf die Kraft des Lebens, wohingegen die Frage an ihn jeweils die nach der tatsächlichen Existenz *in* diesem Widerspruch, nach der existenziellen Umsetzung als der *Lebbarkeit* seines Ansatzes bleibt.³² Könne Nietzsche im Letzten seines Lebens die Widersprüche der anderen Ebenen integrieren, so trage er den Sieg davon. Erweise sich der existenzielle Anspruch, die eigene Perspektivität selbst zu relativieren, als stärker, so sei seine Existenz in diesem Punkt als gescheitert anzusehen.³³

Gegen eine letzte Teleologie:

Der Kampf um die Lebensform als Übertrag der Perspektivität³⁴

Indem Nietzsche seine Ansicht der Wahrheit auf das Leben und dessen Deutung überträgt, geht daraus die Ablehnung eines möglichen übergeordneten Sinnzusammenhanges hervor. Ein solcher objektiver Maßstab würde die einzelnen Momente des Lebens bewertbar machen und so gerade der Erkenntnis der unhintergehbaren Perspektivität widersprechen. Um das Leben in der Freiheit seiner eigenen Kraft durch alles Werden und Vergehen hindurch zu erhalten, dürfe diesem kein externer Zweck aufgezwungen werden.³⁵ Wie es also oben in Bezug auf die formale Perspektivität keinen übergeordneten Maßstab gab, um ein letztes Urteil über die Wahrheit von Aussagen zu fällen, so gebe es in Bezug auf das Leben keine Instanz, von der aus seine moralische Güte letztgültig beurteilt werden könnte. Ohne eine externe Bewertung als *gut* oder *böse* bleibe für das Leben nur sein eigener Vollzug als Güte.³⁶ Der letzte Zweck des Lebens könne nur in der Kraft des Existenzvollzuges selbst liegen, womit nach außen hin ein Raum der Zwecklosigkeit entstehe: reiner Selbstzweck, Spiel.³⁷

³¹ Mit Balthasar wird der Begriff des *Formalen* vom Verfasser nicht in einem strikt aussagenlogischen Sinne gebraucht, sondern meint als Gegenbegriff zu *innerlich* oder *existenziell* eine oberflächlichere Ebene von Aussagen der Lebensinterpretation gegenüber derjenigen des echten, tieferen Existenzvollzuges.

³² Vgl. bes. die „Waffengänge“ zwischen Nietzsche und Kierkegaard (*Balthasar*, Apokalypse I [wie Anm. 3], 717–733) sowie das extensiv vorbereitete Urteil über Nietzsche (*Ders.*, Apokalypse II [wie Anm. 3], 387–398).

³³ Vgl. das Zwischenfazit zu Nietzsche und Dostojewski: Ebd., 333–342, bes. 342.

³⁴ Der Gedanke, die Ablehnung objektiver Moral in die Begründung der Welt als Spiel einzuordnen, findet sich in dieser Klarheit bei *M. Thurner*, „Die Welt ein Spiel“. Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme), in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 192–210, hier: 193–205. Bei Balthasar bleibt diese Verbindung weniger explizit, ist jedoch zweifellos vorhanden: vgl. bes. *Balthasar*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 296–302 sowie insgesamt die Sammlung „Über gut und böse“ (*Nietzsche*, Anthologien [wie Anm. 4], 203–289).

³⁵ Vgl. *Thurner*, „Die Welt ein Spiel“ (wie Anm. 34), 194–199.

³⁶ Vgl. *Balthasar*, Apokalypse I (wie Anm. 3), 714 f.; *Ders.*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 258–263, 296 f.; zur Überwindung äußerer Grenzen durch das Leben vgl. auch: *Gesthuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 124.

³⁷ Vgl. *Balthasar*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 258; *Thurner*, „Die Welt ein Spiel“ (wie Anm. 34), 199–205. Wenn der in der vorliegenden Studie beschriebene Dreischritt der Argumentation vom Wahrheitsbegriff über die Transzendenzlosigkeit auf das Leben als Spiel zielt, so ist damit eine etwas andere Bewegung beschrieben, als dies bei Thurner der Fall ist, wo der Ansatz beim spielenden Kind selbst gewählt wird. Daraus wird ersichtlich, warum der Kern des Scheiterns Nietzsches in der falschen Annahme gesehen wird, für den Spielgedanken die Transzendenz negieren zu müssen: vgl. *M. Thurner*, „Die Welt ein Spiel“. Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme), 2. Teil, in: Edith Stein Jahrbuch 9 (2003) 177–197, hier: 194.

In konsequenter Weiterführung seiner Einsicht in die Perspektivität gelangt Nietzsche also von der Ablehnung absoluter Wahrheit zur Verneinung absoluter Güte. Im ersten Fall wird damit der je eigene Wahrheitsbezug des Einzelnen aufgewertet, im zweiten das ganze Leben in seinem Vollzug: im Werden und Vergehen sowie im Schaffen und Zerstören. Das spielende Kind des Heraklit kann so zum Sinnbild des Lebens werden, da es an jedem Aspekt seines Spiels unschuldige Freude empfindet, selbst an der Zerstörung des zuvor im Spiel Geschaffenen. Eine Bewertung als gut oder böse ist hinfällig, solange der Akt der frei schaffenden Macht des Lebens selbst entspringt.

Nietzsches existenzieller Kampf um die Bejahung der Existenz: Heiterkeit

Was bedeutet diese abstrakte Bejahung des Lebens als Gesamtvollzug für ihre Umsetzung in Bezug auf die eigene Existenz? Der konkrete Mensch bejaht sein Leben. Er littene Zerstörung des eigenen Lebens gleichermaßen positiv zu bewerten, erscheint dagegen problematisch. Sieht sich der Mensch mit Nietzsche jedoch als Teil des kosmischen Spiels an – innerhalb dessen es, wie oben gezeigt wurde, keine äußere Wertung des Werdens und Vergehens gibt – so kann er sich in die Notwendigkeit dieses Ablaufs fügen: Er bejaht das Leben in all seinen Formen, indem auch das eigene Leid als unschuldiges Spiel des Kindes angesehen wird, das erschafft und zerstört, ohne damit einem Zweck oder Urteil unterworfen zu sein.³⁸ Nietzsches Schlüsselbegriff für diese Bejahung der Notwendigkeit ist sein „*amor fati*“³⁹: Der Mensch kann ihr nicht entkommen, sein Leid darin bleibt echtes Leid; er kann sich lediglich vergeblich dagegen auflehnen oder lernen, sein Los zu lieben und es mit der Leichtigkeit des „Was liegt an mir!“⁴⁰ *heroisch* zu ertragen.

Damit sind die Bausteine gewonnen, die Nietzsche für sein Konzept einer gelungenen Existenz benötigt: Ohne einen Weg aus der Perspektivität der Wahrheit gibt es keinen Zugang zu einem idealistischen absoluten Wissen, das als Lebensziel in Frage käme. In einer Welt ohne übergeordnete Teleologie gibt kein externer Zweck den Maßstab für ein gutes Leben. So auf sich zurückgeworfen findet sich der Mensch als Teil des großen Werdens und Vergehens vor, dem er sich nicht entziehen kann. Gelingt es ihm aber, diesen Zustand⁴¹ zu lieben, als heldenhafte Indifferenz auch eigenem Leid gegenüber, so kann die eigene Existenz insgesamt positiv gesehen werden. Das Leben, das auch die Krankheit als eigenen, wenn auch schmerzhaften, Vollzug bejaht, gewinnt so den Status

³⁸ Vgl. die Aussagen zur „Krankheit“ bei Nietzsche: bes. *Balthasar*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 240 f.; 252–254.

³⁹ *Nietzsche*, Anthologien (wie Anm. 4), 155. Eng verbunden mit dieser Bejahung ist auch seine Lehre von der „ewigen Wiederkehr“ als Tiefendimension des sonst bedeutungslosen Augenblicks: vgl. *Balthasar*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 298.

⁴⁰ Ebd., 263.

⁴¹ Die mit dem Begriffspaar Situation/Zustand verbundene Auseinandersetzung spielt zwar im Zweikampf Nietzsche/Dostojewskij selbst eine zentrale Rolle; für das auf Nietzsche begrenzte Ergebnis Balthasars kann sie jedoch ausgeklammert werden.

der „große[n] Gesundheit“⁴². Aus dieser Haltung heraus bejaht der Mensch sein gesamtes Leben in existenzieller Heiterkeit. Er gewinnt darin die Selbstzweckhaftigkeit des kosmischen Spiels: Durch die Negierung jeder transzendenten Größe kann das rein immanente Dasein zu einem in sich ruhenden und gelingenden Lebensvollzug werden. Der innere Widerspruch des eigenen Vergehens verliert seine negative Bewertung durch die Bejahung seiner Notwendigkeit: Es bleibt das heroische, heitere Leben.⁴³

1.3 Nietzsches Scheitern am existenziellen Widerspruch⁴⁴

Es wurde deutlich, wie Nietzsche in seiner eigenen Konzeption zum Ergebnis eines trotz innerer Widersprüche heiteren – und somit guten – Lebens gelangt. Will Balthasar dieses nun auf sein tatsächliches Gelingen hin überprüfen, so genügt nicht die Suche nach formalen Widersprüchen in Nietzsches eigenen Darstellungen. Es gilt, ganz im Sinne der *Apokalypse*, dessen tatsächliche *letzte Haltung* offenzulegen. Dort muss sich zeigen, ob Nietzsche sein Ziel erreichen kann: Kann er auf der Basis seiner Theorie ein rein immanentes Leben in *Heiterkeit* und *großer Gesundheit* führen?

Ein erster, formaler, Widerspruch werde am Ende des Duells zwischen Nietzsche und Kierkegaard erkennbar: Es sei das Problem der Existenz als Zeichen, um die sich beide Denker als Antwort auf die geistesgeschichtliche Situation ihrer Zeit leidenschaftlich bemühen.⁴⁵ Das jeweilige Leben solle zeichenhafte Umsetzung der eigenen Überzeugung sein. Diese spiele sich jedoch in einer Tiefe der Person ab, die von außen immer unterschiedlich interpretiert werden könne.⁴⁶ Grund dafür sei die Ambivalenz, die sich daraus ergebe, dass auch die Selbstausslegung einer Biografie nur eine Auslegung unter mehreren möglichen sei. Um diesem Problem entgegenzutreten, werde die eigene Existenz zunehmend inszeniert, also zum Mythos gemacht. Werde jedoch auf diesem Wege eine einheitliche Deutung herbeigeführt, gerate sie in Widerspruch: Das Leben, das eindeutige Zeichen sein wolle, könne dies nur sein, indem für äußere Betrachter an die Position der Existenz deren Mythos gestellt werde. So könne letztlich doch lediglich das Bemühen um Umsetzung vorgeführt werden. Für die Frage nach der tatsächlichen Lebbarkeit der Überzeugung, nach dem letzten Grund der Seele, könne eine solche Existenz weder eine

⁴² Ebd., 240; für das Motiv des Übermenschen als Sinnbild dieser Überwindung vgl. Balthasar, *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 707; *Gestuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 137 f.

⁴³ Bemerkenswerterweise schlägt Nietzsche von dieser Heiterkeit des Helden aus die Brücke zur Person Jesu: vgl. Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 263 f.

⁴⁴ Das Ziel dieses Abschnitts kann keine eigene Diskussion der Frage sein, ob Nietzsches Ansatz tatsächlich an seiner existenziellen Umsetzung scheitert. Im Fokus steht allein das Urteil Balthasars in der „Apokalypse der deutschen Seele“. Ebenso wenig kann es geleistet werden, dieses in all seinen einzelnen Argumentationsschritten nachzuzeichnen, wie es sich durch die inszenierten Zweikämpfe Nietzsche/Kierkegaard und Nietzsche/Dostojewskij hindurch entwickelt – immer im Versuch, vom *Formaleren* hin zum *Innerlicheren* zu gelangen. Daher sollen hier lediglich die Kernelemente dargestellt werden, die Balthasar zu seinem Ergebnis führen, Nietzsches Existenz als in diesem Punkt gescheitert anzusehen.

⁴⁵ Vgl. für den gesamten Absatz: Balthasar, *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 728–734; klarer: *Gestuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 155–159.

⁴⁶ Vgl. die gegenseitigen „Entlarvungen“ Nietzsches und Kierkegaards, die zu keinem eindeutigen Ergebnis führen können: Balthasar, *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 720 f.

positive noch eine negative Antwort liefern. Wenn Balthasar daher im zweiten Band der *Apokalypse* Nietzsche auf Dostojewskij prallen lässt, dann mit dem Ziel, gerade von dieser Offenheit aus doch noch tiefer in die Person eindringen zu können.⁴⁷

Warum also scheitert Nietzsche nach Ansicht Balthasars? Der bloße Hinweis auf den Widerspruch kann nicht genügen, da jener diesen selbst proklamiert. Die Frage ist also, ob Nietzsches Denken in einen Widerspruch führt, den er im tatsächlichen Leben nicht einholen kann. Diesen „tötende[n] Widerspruch“⁴⁸ erkennt Balthasar zwischen der Passivität des *amor fati* und der geforderten Aktivität des schaffenden Geistes: Die Aufforderung zur Kraft, die sich im unschuldigen Vollzug jenseits der Moral bewege, ob sie erschaffe oder zerstöre, stehe unversöhnlich neben derjenigen zum heroischen Ertragen, das die Bejahung der kosmischen Notwendigkeit für den einzelnen Menschen bedeute.⁴⁹ Vor diesem Hintergrund sei es Nietzsche unmöglich, dem konkreten Leben eine echte Sinn-dimension beizumessen: Werde das Werden und Vergehen der Welt bejaht – ohne jede Teleologie –, dann könne sich das Leben darin auch nicht durch eigene Leistung Bedeutung beimessen. Die sinnstiftende Bejahung könne daher als „das heroische ‚Trotzdem‘“⁵⁰ nur das Aushalten dieser Leere, niemals aber die Leere selbst betreffen.⁵¹

Hier entscheidet sich Balthasars Urteil, das der „offizielle[n] [...] Selbstausslegung“⁵² Nietzsches ihren entlarvten, tieferen Sinn entgegenhält: Die Widersprüche, die sich aus der geforderten Sichtweise auf sich und die Welt sowohl in Bezug auf das Denken als auch auf den Lebensvollzug selbst ergeben, lassen sich nicht theoretisch lösen. Dass Nietzsche in der Praxis aber nicht bei der Lähmung stehenbleibe, zeige sein Streben nach Freiheit und Leben sowie seine dialogische Öffnung auf ein Anderes.⁵³ Der performative Widerspruch, an dem Nietzsche letztlich scheitere, entstehe, da er in der praktischen Umsetzung eine Haltung beanspruche, die sich nicht aus seiner theoretischen Grundlegung ergeben könne. Wollte Nietzsche den Widerspruch lösen, müsste er deren Öffnung auf

⁴⁷ Vgl. *Ders.*, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 12 f. und 207.

⁴⁸ Vgl. ebd., 391.

⁴⁹ Dass Nietzsche tatsächlich nicht beide Pole zugleich wollen könne, werde auch mit Blick auf den Intellekt deutlich, vgl. ebd., 391 f.: „Wir dürfen, sagt Nietzsche, uns ‚unsern Intellekt‘ nicht ‚mit einem widerspruchsvollen Charakter behaftet denken: einmal eingerichtet auf das perspektivische Sehen, [...] andererseits zugleich mit einem Vermögen, eben dieses perspektivische Sehen als perspektivisches, die Erscheinung als Erscheinung zu begreifen. [...] Ein Glaube, [...] mit dieser Einsicht angeschaut, ist nicht mehr Glaube, ist als Glaube aufgelöst. Kurz, wir dürfen uns unsern Intellekt nicht dergestalt widerspruchsvoll denken, daß er ein Glaube ist und zugleich ein Wissen um diesen Glauben als Glauben‘. Aber gerade dieser Widerspruch liegt an der Grundlage selbst des ganzen Tuns Nietzsches, ja der Begriff des Perspektivischen setzt ein übersteigendes mögliches Wissen um andere Perspektiven voraus. Nietzsches eigentlicher Widerspruch liegt also nicht in dem eben von ihm zurückgewiesenen Widerspruch einer Selbstkritik des Intellekts (denn diesen betätigt er fortwährend und erweist ihn so als Tatsache), sondern darin, daß er als Tatsache leugnet, was er in seinem Tun voraussetzt. Darum ist dieser entscheidende Widerspruch auch nicht mehr fruchtbar, sondern leer, und wo Nietzsche an ihn stößt, da versinkt sein Denken ins Haltlose, Öde und Entmutigende.“ (Balthasar zitiert aus der Naumann-Ausgabe: *F. Nietzsche*, *Nachgelassene Werke*. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit [1882/83–1888], Nietzsches Werke XIII, Leipzig 1903, 49).

⁵⁰ *Balthasar*, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 367.

⁵¹ Vgl. ebd., 366–368, 391.

⁵² Ebd., 390.

⁵³ Vgl. ebd., 358–363.

die religiöse Dimension hin eingestehen, was ihm aber durch die Entscheidung zur reinen Immanenz unmöglich sei.⁵⁴ Dies wird ebenfalls deutlich, wenn die Ablehnung der Transzendenz mit der Perspektivität aller weltlichen Wahrheit in Verbindung gesetzt wird: Wird für die Ablehnung letzter Ernst beansprucht, widerspricht sie der Endlichkeit menschlicher Sichtweisen; wird sie nicht absolut gesetzt, müsste sie sich zur Möglichkeit des Transzendenten öffnen.⁵⁵

Solange Nietzsche seinen Prämissen treu bleibe, könne der Weg nur in die Sinnlosigkeit führen, die er jedoch auch selbst nicht als Existenz führen wolle und könne.⁵⁶ Daher kommt Balthasar zu dem Schluss, „daß er, wie jener Sohn im Evangelium, mit dem Nein auf den Lippen das Ja tut.“⁵⁷

Zusammenfassung: Das Nietzsche-Bild Balthasars

Gegen die Möglichkeit zum absoluten Wissen des Idealismus stelle Nietzsche die notwendige Perspektivität aller Wahrheit. Dass somit nichts Weltliches absolute Geltung beanspruchen könne, werde auch auf Fragen der Moral übertragen. Aus dieser Kombination heraus werde es möglich, die Welt als kosmisches Spiel anzusehen. Bejahe der Mensch sich selbst in diesem Spiel, könne er ein heiteres und somit gelungenes Leben führen. Durch seine rein immanente Weltdeutung scheitere Nietzsche jedoch am existenziellen Widerspruch zwischen der Bejahung der leeren Notwendigkeit und dem Streben nach eigenem schöpferischen und auf Sinn ausgerichteten Lebensvollzug. Er stehe damit paradigmatisch für das Aufbrechen aller Ansätze, die auf Basis einer Ablehnung der Transzendenz ein in sich geschlossenes Leben als sinnvoll und gelungen zu entwerfen versuchen.⁵⁸

⁵⁴ Vgl. ebd., 392–395.

⁵⁵ Vgl. ebd., 441 f.

⁵⁶ Vgl. neben den Motiven der „ewigen Wiederkehr“ (Anm. 39) und des „Übermenschen“ (Anm. 42) bes. Balthasar, Apokalypse II (wie Anm. 3), 392–395; daneben auch die gesammelten Stellen in *Nietzsche*, Anthologien (wie Anm. 4), 172–182.

⁵⁷ Balthasar, Apokalypse III (wie Anm. 3), 8.

⁵⁸ Vgl. *Ders.*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 393–395. Es wäre möglicherweise eine eigene Untersuchung wert, ob bzw. inwiefern Balthasar Nietzsche hier eine existenziell gewendete Form des kosmologischen Gottesbeweises entgegenhält: Das Streben, dem das einzelne Endliche nicht genügt und auch nicht genügen kann, verlangt von sich aus nach dem Unendlichen als dem Darüber-Hinaus – die gesetzte Beschränkung auf Immanenz würde somit widersprüchlich.

2. Weiterführung des Unternehmens im theologischen Denken Balthasars

2.1 Anknüpfend an Nietzsche

Inhaltliche Füllung der „formal-religiösen“⁵⁹ Grundstruktur

Wenn sich die Überlegungen nun dem eigentlich theologischen Denken Hans Urs von Balthasars zuwenden, dann steht an der Schwelle die Frage, inwiefern die betrachtete Auseinandersetzung mit Nietzsche eine Hilfe beim Verständnis von dessen Ansatz und Zielsetzung darstellt. Als ein grundlegender Aspekt erscheint die Anerkennung, die Balthasar Nietzsches Reflexion entgegenbringt.⁶⁰ Das Bemühen um deren existenzielle Umsetzung in ein richtig geführtes, *wahres* Leben, das falsche Absolutsetzungen als solche entlarvt, bleibt auch bei ihm erhalten: Da es innerweltlich kein Letztes gibt, darf auch nichts davon mit absolutem Ernst betrachtet werden.⁶¹ An dieser Stelle unterstellt Balthasar jedoch eine eigentlich religiöse Grundstruktur, in der Nietzsches rein immanenter Mensch in Widerspruch gerät: Aus ihr folge die Offenheit zur Transzendenz, die jedoch geleugnet werde. Die Vergeblichkeit der Situation des Menschen bei Nietzsche zeige sich auch in dessen Ausrichtung auf den Übermenschen: Ihn herbeizuführen, sei Sinn und Ziel des Lebens; da er jedoch ein rein abstraktes Bild für die Selbstüberwindung des Lebens darstelle, sei er als Konkretes nie erreichbar – der Mensch befinde sich letztlich also in einer Bewegung ewigen Transzendierens auf eine tatsächlich leere, unmögliche Transzendenz hin.⁶² Durch die Ablehnung echter Transzendenz bleibe Nietzsche somit nur die immanente und daher schon in sich gebrochene Transzendenz.⁶³

„Nietzsche schildert einmal zwei Knaben, die einen Bach überqueren: der eine hüpf mit leichten Zehen von Stein zu Stein und achtet nicht darauf, daß jeder gleich hinter ihm einsinkt. Der andere zögert und will auf den gleitenden Tritten festen Fuß fassen, er verliert das Gleichgewicht und fällt ins Wasser. Der ‚transzendierende‘ Nietzsche benützt Lüge und Widerspruch der Moral und der Psychologie nur als augenblicklichen Tritt – genug wenn sie ihm diesen Dienst leisten. Der auf der ‚Lüge‘ und der ‚Scheinbarkeit‘ beharrende Nietzsche versinkt mit seiner ganzen entlarvenden Wissenschaft in die Tiefe der Flachheit, der Entzaubung, des bodenlosen Rasonierens. Das Auseinanderbrechen des Ziels in ein unanschaulich-transzendentes: den Übermenschen, und ein positivistisch-immanentes: den guten Europäer, ist nur das Zeichen dieser grundlegenden Zweideutigkeit. Darin liegt der noch tiefere

⁵⁹ Ebd., 393.

⁶⁰ Zur Wichtigkeit der Auseinandersetzung des jungen Balthasar mit Nietzsche vgl. *Lochbrunner*, Balthasar als Autor (wie Anm. 23), 15–18.

⁶¹ Vgl. unten S. 179f.

⁶² Vgl. *Balthasar*, Apokalypse I (wie Anm. 3), 714–717; *Ders.*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 265; *Gesthuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 131, 136 und 147 f.

⁶³ Vgl. das Bild vom „Kreuz“ des Dionysos: *Balthasar*, Apokalypse II (wie Anm. 3), 12. *Gesthuisen*, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 132–136 deutet diese Ambivalenz des Übermenschen als Rückfall in die Geschichtsdeutung des Idealismus.

Bruch zwischen Anerkennung des Transzendenzcharakters des Seins überhaupt und seiner Verweigerung andererseits.“⁶⁴

Im performativen Widerspruch werde also erkennbar, dass Nietzsches existenzielle Haltung eine religiöse Grundstruktur besitze, die er aber aufgrund seiner Ablehnung nicht mit einem Inhalt füllen könne, welcher der tatsächlichen Situation des Menschen in der Welt gerecht werden könnte.⁶⁵ Für seinen Ansatz zur Lösung dieses Problems wählt Balthasar ebenfalls eine Form des Spielgedankens. Er greift den alten Topos des Welttheaters auf, um durch ihn ein Verständnis für den Menschen, seine Welt und letztlich auch – bei aller notwendigen und bleibenden Beschränkung – für Gott zu gewinnen.

Balthasars Spielbegriff zwischen Theater, Drama, Rolle und Ernst

„Das Wort, das gleichzeitig die ungeheure Pracht der steigenden Welt-Brandung und die fallende Leere ihres hohlen Schaumes festhält, dieses Wort heißt: Spiel. Denn ‚Spiel‘ sagt, daß die Tragödie der Welt, bis hinab in ihre Höllen, doch umklammert ist von einem schauenden, wägenden Blick, daß sie ‚Spiel vor ...‘ ist und so nicht ein Absolutes. ‚Spiel‘ sagt weiter, daß die Welt das ist, was Nietzsche in ihr sah: das schwerelose Gleichgewicht von Kräften, ein Tanz von Wellen, die in allem Bäumen ein Geheimnis der Lust verbergen, etwas, was in allem pathetischen Gebaren zu Tanz und Torheit wirbt. Und ‚Spiel‘ sagt endlich, daß es ein Geheimnis der Gemeinschaft, des Gesprächs und des Reigens ist, in das wir hineingenommen sind ohne mögliches Entrinnen.“⁶⁶

Dieses Zitat deutet die Tragweite an, die der unterschiedliche Spielbegriff beider Denker für ihren Ansatz entfaltet. Nietzsche hat einen Raum der Zwecklosigkeit bzw. der Selbstzwecklichkeit vor Augen, der durch keine äußere Instanz bestimmt wird – vergleichbar einem Tanz, dem spielenden Kind oder einem Spiel der Natur.⁶⁷ Auf das Leben angewandt, geht dieses Verständnis mit der Ablehnung alles Transzendenten einher. Balthasar hingegen bezieht – anknüpfend an die biblische Tradition, bspw. 1 Kor 4,9⁶⁸ – Rahmen und Betrachter mit ein, denen für Zweck und Gelingen des Spiels entscheidende Bedeutung zukommt: das Spiel als Schauspiel.

Der Gedanke, das Weltgeschehen als großes Theaterspiel zu betrachten, reicht zurück bis in die griechische Antike.⁶⁹ Der Mensch sah sich als Teil eines von göttlichen Kräften beherrschten Prozesses. Das letztlich Entscheidende seines Lebens war somit immer ein ihm Überlegenes. Kurzfristig konnte er zwar versuchen, sich dagegen aufzulehnen; am Ende blieb ihm jedoch nur, sich in diese Notwendigkeit zu fügen. In der Tragödie auf die

⁶⁴ Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 266.

⁶⁵ Dieser Schluss kann als Fazit der Auseinandersetzung Balthasars mit Nietzsche durch die unterschiedlichen Teile der *Apokalypse* hindurch angesehen werden: vgl. ebd., 396–398.

⁶⁶ Balthasar, *Apokalypse III* (wie Anm. 3), 442.

⁶⁷ Vgl. dazu das Bild des tanzenden Zarathustra: ebd., *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 706 f.; *Ders.*, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 337.

⁶⁸ Vgl. *H. U. von Balthasar*, *Christ und Theater / Statt einer Einleitung*, in: *Ders.*; M. Züfle (Hgg.), *Der Christ auf der Bühne (Offene Wege)*, Einsiedeln 1967, 7–31: 8, 18 sowie 22–26.

⁶⁹ Für die Aussagen zum antiken Theater vgl. ebd., 10–13.

Bühne gebracht, konnte dieses Weltverständnis anschaulich gemacht werden. Lässt sich der Zuschauer vom Helden und dessen Ringen unterhalten, so soll er daraus auch einen besseren und leichteren Blick auf sein eigenes Leben gewinnen können. Diese Funktion der Veranschaulichung des existenziellen Dramas veranlasst Balthasar dazu, im griechischen Theater den eigentlich geeigneteren Anknüpfungspunkt für die christliche Theologie zu sehen, der jedoch weitestgehend der Verbindung mit der Philosophie zum Opfer fiel.⁷⁰ Vermittelt über die Autoren des christlich geprägten *Welttheaters* wählt Balthasar daher diesen Rahmen, um daraus ein begriffliches Instrumentarium zum Verständnis der christlichen Heilsgeschichte und Weltsicht zu gewinnen: sein Unternehmen der *Theodramatik*.⁷¹

Hier genügt es zunächst, einige zentrale Aspekte zu beleuchten, die sich aus der Betrachtung des Theaters ergeben.⁷² Deren weiterer Entfaltung im Denken Balthasars werden sich die folgenden Abschnitte widmen.

Vieles dreht sich um die beiden Begriffspaare *Spiel/Ernst* und *Freiheit/Notwendigkeit*.⁷³ Der Autor verfasst das Drama.⁷⁴ Der Schauspieler bekommt vom Spielleiter seine Rolle zugewiesen. Dadurch betritt er einen Raum des Spiels, der nach außen hin durch einen Charakter der Selbstzwecklichkeit gekennzeichnet ist. Innerhalb dieses Spiels zählt für den Mimen jedoch der entscheidende Ernst seiner Rolle: Maßstab für seine Güte ist nicht, wen er verkörpert – sei es König oder Bettler –, sondern wie er diese Gestalt ausfüllt.⁷⁵ Auch wenn die Zuteilung somit gewissermaßen durch äußere Notwendigkeit erfolgt: Seine tatsächliche Leistung steht in der Verantwortung des Schauspielers selbst. Lehnt er sich aber gegen seine Rolle auf, so bringt er sich und das ganze Stück in Gefahr.⁷⁶

Darin sieht Balthasar bereits zentrale Momente christlicher Weltsicht erfasst und auf die Heilsgeschichte anwendbar: Gott als Autor und Leiter bereitet in der Schöpfung die Bühne; er teilt den Menschen ihre Rollen zu und gibt ihnen die Freiheit, sich im Spiel zu bewegen. Indem der Mensch die Zuweisung annimmt und sich nach dem Willen des Urhebers ausrichtet, wird er zur Person.⁷⁷ Anstatt sich um eine möglichst gute Umsetzung

⁷⁰ Vgl. *Th. Krenski*, Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama, Mainz 1995, 60.

⁷¹ Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theodramatik, 4 Bde., Einsiedeln ²2009; 1976, ¹1998; 1980; 1983, I, 113–118, 147–160 und 230–238.

⁷² Als knappen Einstieg in weitere Konzepte der inhaltlichen Dimension der balthasarschen Theologie – zum Beispiel das innergöttliche Ur drama oder die Trias der Produktion und Realisation – vgl. *M. Bieler*, Das erste Spiel der Liebe. Zur Trinitätstheologie H. U. von Balthasars, in: V. Kapp; H. Kiesel; K. Lubbers (Hgg.), Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar (Schriften zur Literaturwissenschaft 14), Berlin 2000, 43–69, bes. 56–60.

⁷³ Vgl. *Balthasar*, Christ und Theater (wie Anm. 68), 24 f.

⁷⁴ Für die grundsätzliche Anwendung des Theatergedankens auf das christliche Weltbild vgl. *Krenski*, Balthasar (wie Anm. 70), 62–65; *Balthasar*, Theodramatik I (wie Anm. 71), 141.

⁷⁵ Vgl. *Balthasar*, Christ und Theater (wie Anm. 68), 13.

⁷⁶ Vgl. *Krenski*, Balthasar (wie Anm. 70), 66 und 80. Besonders anschaulich wird diese Gefahr bei Luigi Pirandello „Sechs Personen suchen einen Autor“, vgl. ebd., 63–65; *S. Grätzel*, Der philosophische Hintergrund von Balthasars *Theodramatik*, in: V. Kapp; H. Kiesel; K. Lubbers (Hgg.), Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar (Schriften zur Literaturwissenschaft 14), Berlin 2000, 33–42; 38; *Balthasar*, Theodramatik I (wie Anm. 71), 226–229.

⁷⁷ Vgl. *Krenski*, Balthasar (wie Anm. 70), 65; allgemeiner zu Balthasars Verwendung des Rollenbegriffs: *Th. Krenski*, Im Kleid steckt die ganze Anthropologie, in: P. Reifenberg; A. E. v. Hooff (Hgg.), Gott für die

ihres Parts zu bemühen, nutzen die Menschen ihre Freiheit jedoch, um sich gegen ihn aufzulehnen: Das gesamte Drama droht zu scheitern.⁷⁸ Um dem entgegenzuwirken, betritt Gott selbst die Bühne, um die trotzbaren Menschen zur Umkehr zu bewegen.⁷⁹ Zwar bleibt dem freien Menschen die Möglichkeit grundsätzlicher Ablehnung – das Nein zu Gott, das Selbstverdammung bedeutet – erhalten. Da Christus in der Verlassenheit des Kreuzes jedoch auch die größte Gottesferne noch umfängt, begegnet dem Menschen selbst dort, wo er sich ganz allein glaubt, noch Gott und es besteht die begründete Hoffnung, dass unter diesen Umständen kein Mensch seine Ablehnung aufrechterhalten wird.⁸⁰

Perspektivität und Endlichkeit weltlicher Wahrheit

Der Mensch erfährt sein Leben als dramatisches Geschehen, in das er sich nicht selbst gesetzt hat, in dem er sich vielmehr in einer bestimmten Position vorfindet. In dieser Perspektive kommt ihm der höchste Ernst des guten Schauspielers zu. Die Art und Weise, wie er sein Leben führt, bestimmt seine Existenz und deren Deutung. Zugleich ist sein Dasein dabei durch die Herkunft von Gott her auf diesen hin relativiert, sodass keinem seiner Aspekte tatsächliche Letztbedeutung zuzumessen ist.⁸¹

An dieser Stelle wird die Nähe zu Nietzsches Begriff der Perspektivität der Wahrheit deutlich: Alle – für Balthasar: weltliche – Wahrheit entspringt einem selbst wiederum bedingten Teil der Welt, weshalb ein unbedingter Ernst keinem dieser Aspekte angemessen sein kann.⁸² Daher teilt Balthasar Nietzsches Kritik am Idealismus als dem Versuch des Denkens, sich selbst absolut zu setzen. Wenn das endliche Denken sich bei jenem jedoch gegenüber der Transzendenz verschließe, begehe es letztlich den gleichen Fehler: Es nehme sich selbst zu Ernst.⁸³ Die Einsicht in die Perspektivität aller weltlichen Wahrheit begründet somit die Beurteilung beider Bewegungen als analoge Formen einer „Selbstvergottung“⁸⁴ des Menschen: derjenigen des *prometheischen* Denkens im Idealismus, derjenigen des *dionysischen* Lebens bei Nietzsche.⁸⁵ Den Widersprüchen beider Versuche

Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel, Mainz 2001, 332–350. Zur Dimension der *sozialen*, eingeschränkten, *Rolle* als Gegenbegriff zur wahren und umfassenden *Sendung* vgl. Balthasar, Christ und Theater (wie Anm. 68), 20 f.; ausführlicher bei B. Quash, The theo-drama, in: E. T. Oakes (Hg.), The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, Cambridge u. a. 2004, 143–157.

⁷⁸ Vgl. Krenski, Balthasar (wie Anm. 70), 79 f.

⁷⁹ Vgl. ebd., 66.

⁸⁰ Vgl. Krenski, Balthasar (wie Anm. 70), 82 f.; Balthasar, Apokalypse III (wie Anm. 3), 446.

⁸¹ Vgl. Balthasar, Apokalypse II (wie Anm. 3), 217; Gesthuisen, Nietzsche-Bild (wie Anm. 2), 179.

⁸² Vgl. den expliziten Verweis auf Nietzsche in H. U. von Balthasar, Theologie, 3 Bde., Einsiedeln 1985; 1985; 1987, I, 207–211.

⁸³ Vgl. S. Grätzel, Wahrheit und Spiel, in: Reifenberg; Hooff, Gott für die Welt (wie Anm. 77), 385–394: 394; Balthasar, Apokalypse III (wie Anm. 3), 441.

⁸⁴ Vgl. ebd., 390 f.

⁸⁵ Vgl. Balthasar, Apokalypse II (wie Anm. 3), 11; Ders., Theologie I (wie Anm. 82), 404. Grätzel, Wahrheit und Spiel (wie Anm. 83), 385–394, bes. 394 erkennt mit Balthasar in beiden Formen Fälle einer Versachlichung des Menschen, verbunden mit einer Illusion von Machbarkeit, in der sich der Mensch als Autor mit seinem Werk zu identifizieren versucht, um sich über seinen eigenen, uneinholbaren Ursprung hinwegzutäuschen.

entgeht der Mensch, wenn er die eigene Endlichkeit akzeptiert und den vollen, entscheidenden Ernst nur dem zuerkennt, dem er allein angemessen ist: dem Göttlichen als dem ihn Transzendierenden.⁸⁶

Indem Balthasar die Perspektivität als Ergänzungsbedürftigkeit anders als Nietzsche also konsequent zu Ende denkt, geht diese einher mit der Annahme der Dramatik menschlicher Existenz, die sich in der Breite unterschiedlicher Lebenssituationen als unvollkommen und auf das Transzendente verwiesen erfährt. Demnach ist die ihn übersteigende Wahrheit vom Menschen in Existenz und Bedeutung anzuerkennen, ohne dass er sich von sich aus zu ihr erheben könnte. Sein Ringen um das eigene Leben wird so als bleibende Aufgabe des Menschen offenbar.

2.2 Theodramatik als Verbindung von existenzieller Auseinandersetzung und Öffnung zu Gott

Dramatische Existenz vor dem dramatischen Gott

Bei richtigem Verständnis weltlicher Wahrheit zeigt sich also die dramatische Grundstruktur des menschlichen Lebens. Aus dieser Einsicht heraus erscheint es als fruchtbar, es mit den Kategorien des Theaters zu deuten. Sofern davon auch seine Öffnung zum Transzendenten, seine Gottesbeziehung, betroffen ist, wird hier ein erster Aspekt der Nähe von Theater und Theologie deutlich.⁸⁷ Einen zweiten stellt das Theater seinerseits bereit, indem es Kernthemen des christlichen Glaubens thematisiert: beispielsweise die Opferung bzw. Hingabe der Iphigenie bei Euripides oder die enttäuschte Liebe des Vaters in Shakespeares *King Lear*.⁸⁸ Den dritten und entscheidenden Aspekt liefert Balthasar die dramatische Struktur der Heilsgeschichte selbst, sowohl im Leben und Leiden Jesu als auch im gesamten Bemühen Gottes um den Menschen, von der Schöpfung bis zum Gericht.⁸⁹ Daraus gewinnt er die prinzipielle Berechtigung für sein *theodramatisches* Programm, aus den Kategorien des Theaters ein begriffliches Instrumentarium zu entwickeln und auf die Fragen der Theologie anzuwenden. Im Kern steht das Drama der Konfrontation von unbedingter Freiheit Gottes und bedingter Freiheit des Menschen.⁹⁰ Wird auch diese als echte Freiheit gesehen, dann besteht die grundsätzliche Möglichkeit der Abkehr von Gott, womit für das gesamte Spiel seines Heilsplans die prinzipielle Möglichkeit des Scheiterns besteht. In Tod und Auferstehung Christi wird jedoch selbst die größte Gottesferne des Menschen noch von ihm umfassen, sodass der tatsächlich realen Gefahr doch

⁸⁶ In der weiteren Entfaltung seines eigenen Wahrheitsverständnisses unterscheidet Balthasar zwischen der bloßen Richtigkeit eines Sachverhalts einerseits und der Wahrheit andererseits, die erst durch einen Akt des Sich-Anvertrauens durch den Menschen konstituiert werde; vgl. dazu: *Grätzel*, Wahrheit und Spiel (wie Anm. 83), 387.

⁸⁷ Vgl. *Grätzel*, Hintergrund (wie Anm. 76), 39 f.

⁸⁸ Thomas Krenski zeigt anhand dieser beiden Beispiele die Prä- und Postfiguration christlicher Kernelemente im Theater: *Th. Krenski*, „In seinen spielenden ‚Bildern‘ das mitspielende Urbild“. Ein Einblick in die theodramatische Werkstatt Hans Urs von Balthasars, in: *Aufgang* 3 (2006) 368–387, hier: 372–386.

⁸⁹ Vgl. *Balthasar*, Theodramatik I (wie Anm. 71), 113–116.

⁹⁰ Vgl. *Ders.*, Theodramatik II/1, 206–219 (wie Anm. 71).

die begründete Hoffnung im Vertrauen auf Gott entgegensteht. Diese bis zum Ende unlösbare Spannung ist maßgeblich für die Dramatik der Welt.⁹¹

Die Bedeutung dieser Struktur wird klarer, wenn die Gegenseite in den Blick genommen wird: das Auflehnen des Menschen gegen Dramatik und Endlichkeit seiner Existenz – *Prometheus*.⁹² Die Grundbewegung dieser Geisteshaltung erkennt Balthasar im Missverständnis der endlichen Freiheit. Als bedingte müsste sie sich eigentlich als von Gott als dem Transzendenten her geschenkt betrachten.⁹³ Stattdessen versucht sie, von sich aus ihre Bedingtheit zu überwinden: Im Streben nach völliger Autonomie wird diese geradezu zum Zwang, in dem der Mensch zwischen Vergeblichkeit und letztem Ernst seines Vorhabens zerrissen wird.⁹⁴ So stößt der prometheische Versuch, sich durch die eigene Leistung des *absoluten Wissens* zu erlösen, schließlich an seine Grenze. Hier tritt als letztes Aufbäumen *Dionysos* auf den Plan: Der freie Wille, der sich und sein Schaffen absolut setzt, um die Ablehnung des ihn Übersteigenden aufrechtzuerhalten.⁹⁵ In beiden Fällen wird der Versuch, die eigene, im letzten unverfügbare Dramatik zu überwinden, erkaufte durch die Aufgabe der eigentlichen Weite menschlicher Existenz: Im Versuch, die eigene Begrenztheit zu überwinden, reduziert sich der Mensch auf sein Werk und macht sich somit letztlich zur bloßen Sache.⁹⁶

Der Mensch kann seinem eigenen Wesen also nur gerecht werden, wenn er seine Beschränktheit annimmt und in und mit ihr akzeptiert, dass er verwiesen ist auf das, was ihn fundamental übersteigt. In dieser Wahrheit tritt seine dialogische Veranlagung hervor, wie sie sich besonders in den großen Fragen nach Ursprung, Ziel und Sinn seiner Existenz zeigt, an denen selbst Nietzsches gottlose Immanenz auf ein angesprochenes Gegenüber hin aufbricht.⁹⁷ Als echte Fragen werden diese gleichsam zu Kronzeugen der Dramatik des Lebens. In ihrer grundlegenden Bedeutung lassen sie das ganze Leben als Drama vor Gott erscheinen.⁹⁸

Als solches ist es aber schließlich doch Spiel: Mag auch der immanente Zusammenhang durch den Ernst des guten Schauspielers geprägt sein – in letzter Perspektive ist jeder Aspekt auf Gott hin relativiert. Durch die Anerkennung der echten Dramatik wäre es ein fundamentales Missverständnis, in dieser Relativierung eine Verharmlosung innerweltlichen Leids zu sehen. Im Vertrauen auf Gott als den Urheber des Spiels überwiegt jedoch die Hoffnung, da auch hier die Einsicht gültig bleibt, dass nichts Immanentes finale Bedeutung und damit absoluten Ernst für sich beanspruchen dürfte. Ist die Welt im

⁹¹ „Nochmals meldet sich angesichts dieser Möglichkeit der Gedanke einer Tragödie, für den Menschen nicht nur, sondern für Gott selbst.“, s. Balthasar, *Theodramatik IV* (wie Anm. 71), 272.

⁹² Vgl. Grätzel, *Hintergrund* (wie Anm. 76), 34 f.

⁹³ Vgl. ebd., 39.

⁹⁴ Vgl. ebd., 36.

⁹⁵ Vgl. Balthasar, *Apokalypse I* (wie Anm. 3), 701 f.; Grätzel, *Wahrheit und Spiel* (wie Anm. 83), 393.

⁹⁶ Vgl. Balthasar, *Theodramatik I* (wie Anm. 71); Grätzel, *Wahrheit und Spiel* (wie Anm. 83), 393. Zum Scheitern von Prometheus und Dionysos und ihrem Münden in Christus vgl. Balthasar, *Apokalypse III* (wie Anm. 3), 435.

⁹⁷ Vgl. Balthasar, *Apokalypse II* (wie Anm. 3), 358–363; Gesthuisen, *Nietzsche-Bild* (wie Anm. 2), 163–165.

⁹⁸ Vgl. Grätzel, *Hintergrund* (wie Anm. 76), 33 f., 40.

Letzten Spiel vor Gott, so ist die angemessene Haltung des Menschen – bei unverminderter Anerkennung aller Dramatik der Welt – Heiterkeit!

Heiterkeit des Lebens durch den Bezug zu Gott

Die Einsicht in die Perspektivität der Wahrheit ist bei Nietzsche verbunden mit der Ablehnung aller transzendenten Rahmgebung der Welt. Ohne einen externen Maßstab dieser Art soll sich der Mensch der sinnstiftenden Kraft seines eigenen Willens bewusst werden und im *amor fati* das Leben mit allen Licht- und Schattenseiten bejahen. Kennzeichen des erfolgreichen Eintretens in diesen Zustand der *großen Gesundheit* ist die tanzende Heiterkeit, die der Mensch dem kosmischen Spiel, als dessen Teil er sich versteht, entgegenbringt.

Indem Balthasar den existenziellen Widerspruch Nietzsches – zerrissen zwischen eigenem Willen zur Macht und Annahme der äußeren Notwendigkeit: das Kreuz des Dionysos⁹⁹ – entlarvt, droht auch dessen Heiterkeit als Merkmal der richtigen Einstellung zum Leben zu scheitern. Hier wurde die Gegenposition Balthasars zu Nietzsche deutlich: Während Nietzsche in Gott das entscheidende Hindernis auf dem Weg zu einer Betrachtung des Lebens als Spiel sieht, der allen heiteren Tanz unterdrückt, wird er für Balthasar zur notwendigen Voraussetzung der Heiterkeit!¹⁰⁰ Gerade ausgehend von der Perspektivität wird die Bezogenheit auf das Transzendente zur einzigen Möglichkeit des Menschen zu einer richtigen Verortung in der Welt: Indem er seine Position als von Gott geschenkte und zugeteilte Rolle im großen Theater annimmt, wird bei vollem Einsatz dafür zugleich jene Distanz gegenüber sich selbst und der Welt möglich, die ihn im Vertrauen auf Gott heiter sein lässt. Nur in dieser Rückbindung an das Unbedingte entgeht der Mensch der Gefahr, von sich aus seine Bedingtheit überwinden zu wollen und einen Aspekt absolut zu setzen, der dann mit letztem Ernst zu verteidigen wäre – einem Ernst, der einem gelingenden, heiteren Leben immer im Weg stehen muss. Sowohl Prometheus als auch Dionysos werden so zu Belegen dafür, dass der Versuch der Selbstvergottung sich selbst zu ernst nimmt und somit die heitere Distanz unmöglich macht.¹⁰¹

⁹⁹ Vgl. Balthasar, Apokalypse II (wie Anm. 3), 11 f.

¹⁰⁰ Zum impliziten Charakter dieser Verknüpfung bei Balthasar, s. auch Anm. 101.

¹⁰¹ Der Übergang von perspektivischer Wahrheit und Welt drama vor Gott zur spielenden Heiterkeit aufgrund der Vorläufigkeit alles Endlichen scheint bei Balthasar selbst nirgends explizit zu werden. Wie hier gezeigt werden konnte, ergibt er sich jedoch als konsequente Verknüpfung der gegebenen Elemente. Er findet sich auch in der Interpretation Stefan Grätzels, der am Ende seines Aufsatzes „Wahrheit und Spiel“ formuliert: „Und greift man den Gedanken v. Balthasars vom Dionysos-Prinzip von der Machbarkeit des Lebens, das das Prometheus-Prinzip von der Machbarkeit des Geistes abgelöst hat, so zeigt sich, daß sowohl der Typus des Geist-Machers wie der Typus des Lebens-Machers eines gemeinsam haben, sie nehmen sich sehr ernst und wollen auch sehr ernst genommen werden. Doch hier gibt uns die Perspektive von v. Balthasars Theodramatik die Möglichkeit, zu sehen, was von diesem Ernstnehmen zu halten ist: denn ein sich auch noch so ernst nehmender, also sich sachlich verstehender Prometheus oder Dionysos bleibt Mythos. Er bleibt Mythos von der Sachlichkeit der Wahrheit, also der scheinbare Glaube, den Menschen allein über sein ‚Was‘ zu erfassen und zu verstehen. Doch gerade damit macht er sich lächerlich. Denn der Mythos von der Sachlichkeit der Wahrheit will natürlich kein Mythos sein. V. Balthasars Methode ist also nicht mehr und nicht weniger, als dieser scheinbar mythenlosen Sachlichkeit ihren Mythos zu zeigen, ihr also den Spiegel vorzuhalten. Damit wird aber gezeigt, daß auch sie Spiel sind.“, vgl. Grätzel, Wahrheit und Spiel (wie Anm. 83), 393 f.

2.3 Niederschlag im Gesamtwerk

Balthasars Antwort auf Nietzsche

Die wesentliche und direkte Auseinandersetzung Balthasars mit dem Denken Friedrich Nietzsches findet statt im Zuge seiner *Apokalypse der deutschen Seele*.¹⁰² Da dort jedoch die behandelten Autoren sowie die großen Bewegungen der deutschen Geistesgeschichte in der Moderne im Mittelpunkt stehen, findet die Frage, die sich aus der leer bleibenden formal-religiösen Grundstruktur Nietzsches ergibt, an dieser Stelle noch keine ausreichende und im eigentlichen Sinn theologische Antwort. In Bezug auf den Spielbegriff als Kategorie der Weltdeutung wird diese maßgeblich in der *Theodramatik* entfaltet. Durch die aufgewiesene enge Verbindung zum Wahrheitsverständnis erscheint auch die *Theologie* als Teil der Reaktion auf Nietzsche – besonders, da ihr erster Band „Die Wahrheit der Welt“¹⁰³ ursprünglich bereits 1947 und damit nur wenige Jahre nach der *Apokalypse* erschien. Ausgehend von der zentralen Rolle, die das Ästhetische bei Nietzsche einnimmt, wäre deren Einfluss auf die *Herrlichkeit* sicherlich ebenfalls eine eingehendere Untersuchung wert.¹⁰⁴ Sind somit bereits alle drei Pfeiler der großen Trilogie angesprochen, liegt es nahe, die Auswirkungen dieser Beschäftigung im gesamten Denken Balthasars zu vermuten.

Allerdings ist Balthasars Ausgangspunkt sicherlich deutlich weiter zu fassen. Dadurch erscheint der Einfluss Nietzsches zwar kleiner. Dafür tritt jedoch die gedankliche Nähe beider als Grund der intensiven Auseinandersetzung stärker hervor. Der Grundgedanke der Positivität des Endlichen steht bereits im Mittelpunkt seines frühesten noch zugänglichen Vortrags – „Kunst und Religion“ von 1927 – und stellt eine Frucht seiner Prägung durch Paul Claudel (1868–1955) und Erich Przywara SJ (1889–1972) dar.¹⁰⁵ Als weiterer Baustein kommen sicherlich die Erfahrungen aus der ignatianischen Spiritualität hinzu, besonders seine ebenfalls 1927 durchgeführten Großen Exerziten.¹⁰⁶ Die Auseinandersetzung mit Nietzsche erscheint so als ein prägendes Element am Beginn seines philosophisch-theologischen Schaffens. Dieses arbeitet sich jedoch nicht einfach an Nietzsche ab – dafür müssten sicherlich die direkten Verweise und Bezüge stärker und zahlreicher

¹⁰² Ihr Vorläufer, Balthasars Dissertation (*H. U. von Balthasar*, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur [Studienausgabe 2], Freiburg i. Br. 1998), kann außer Acht gelassen werden: vgl. *H. U. von Balthasar*; *A. Scola*, Prüfet alles, das Gute behaltet, Ostfildern 1986, 8 f.

¹⁰³ *Balthasar*, Theologie I (wie Anm. 82).

¹⁰⁴ Selbst – oder gerade – wenn ihm, ähnlich wie in der Theodramatik, nur selten explizite Beachtung geschenkt zu werden scheint (vgl. *Ders.*, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln 1961; 1962; 1965, 1967, 1969, III/1, 755–757), ist es doch zumindest bemerkenswert, dass gerade sein Name im Ausschreibungstext des Verlags fällt: vgl. *N. N.*, Hans Urs von Balthasar. *Herrlichkeit*, in: <http://www.johannes-verlag.de/0414.htm> (zuletzt besucht am 09.05.2014).

¹⁰⁵ Für weiterführende Hinweise zum Einfluss Claudels und Przywaras auf Balthasar vgl. *W. Löser*, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter (FTS 23), Frankfurt am Main 1976, 13–17.

¹⁰⁶ Vgl. *W. Löser*, Kleine Einführung zu Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 2005, 7 f.; ausführlicher zum ignatianischen Einfluss auf Balthasar: *Ders.*, Hans Urs von Balthasar und Ignatius von Loyola, in: Kasper, *Logik der Liebe* (wie Anm. 7), 94–110; für die Nähe der jesuitischen Spiritualität zur Spielthematik sei exemplarisch auf *S. Kiechle*, *Spielend leben*, Würzburg 2008 verwiesen.

sein –, bemüht sich aber um eine umfassende Reflexion von Gott, Welt und Mensch, die am Ende auch die Anfrage Nietzsches beantworten können soll, um mit Inhalt zu füllen, was am Ende der *Apokalypse* leer geblieben war.¹⁰⁷

Der Humor der Heiligen als Beispiel

Zur Unterstützung der These der grundlegenden Bedeutung, die das Streben nach einem positiven Verhältnis zur Welt und die Heiterkeit als Haltung des gelingenden Lebens einnehmen, kann Balthasars Vorstellung vom *Humor der Heiligen* aus der Streitschrift „Der Antirömische Affekt“ dienen.¹⁰⁸

Die hier relevante Stelle findet sich im dritten und letzten Teil des Buches im Zuge der Antwort auf die Frage, wie das Wunder der christlichen Liebe richtig zu leben sei. Der Abschnitt ist überschrieben mit „Das Katholische Und“¹⁰⁹ und will die integrative Kraft des wahrhaft Katholischen verdeutlichen – im Gegensatz zu den eingeschränkten, trennenden Perspektiven der unterschiedlichen Abweichungen davon. Die wesentlichen Gedanken darin erscheinen fast als Anwendung des oben entwickelten, beispielsweise die wirkliche Annahme der eigenen Perspektivität als Ablehnung der Häresien:

„Die Rechthaberei desjenigen, der sich selbst nicht loslassen kann, ist das Gegenteil dessen, der den Mut hat, sich für die Katholizität der Wahrheit zu entscheiden und den Schwerpunkt seiner Existenz in den konkreten Christus, den ‚Christus totus‘, wie ihn Augustin nennt, zu verlegen. Er hat das hoffnungslos Partielle seines eigenen geistigen Horizonts erkannt und gibt zu, daß er einer Ergänzung bedarf. [...] Immer, wenn etwas definiert werden mußte, ging es darum, das Ganze gegen die Verabsolutierung des Teils zu retten. Das Ganze, das man nur glauben und anbeten kann, gegen den Teil, den man angeblich versteht, überblickt, beherrscht.“¹¹⁰

Darin zeige sich die größere Freiheit, die der Katholik bereit sei, Gott zuzuerkennen. In Bezug auf die Praxis steige durch diese Weite zwar das Risiko für Fehlentwicklungen. An dieser Stelle treten jedoch die Heiligen auf den Plan, um ein Beispiel guter, katholischer, speziell durch Humor geprägter Lebensführung zu geben:

„Aber die Heiligen sind nie diese sauertöpfischen Tanten (zu denen man den Karl Barth, der Mozart verstanden und geliebt hat, nicht zählen darf), die aus Profession ‚übelnehmen‘, die, kurz gesagt, keinen Humor haben, wenn wir mit diesem Wort ein mit dem Katholischen untrennbar verbundenes, geheimnisvolles, aber unverkennbares Charisma bezeichnen dürfen, das allen ‚Progressisten‘ und allen ‚Integralisten‘ gleicherweise abgeht, den letztern oft noch mehr als den ersten. Aber beide sind Nörgler, hämische Satiriker, Meckerer, Kritikaster, bit-

¹⁰⁷ Für einen Einblick in die Bedeutung Nietzsches für die Theologie des 20. Jahrhunderts vgl. *Köster*, Nietzsche-Kritik (wie Anm. 7).

¹⁰⁸ H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren?*, Trier 1989; das Werk behandelt die richtige Verortung des Papstamtes in der Kirche als ein Teil des umfassenden Leibes Christi. Umso unvermittelter wirkt auf den ersten Blick die Ausführung über den Humor des Katholischen. Vor dem hier gewonnenen Hintergrund wird der innere Zusammenhang freilich deutlicher.

¹⁰⁹ Balthasar, *Der antirömische Affekt* (wie Anm. 108), 248–253.

¹¹⁰ Ebd., 249.

tere Verächter, Besserwisser, Pächter des unfehlbaren Urteils, sich selber legitimierende Propheten, kurz Fanatiker [...] Sie [die humorlosen Prinzipienreiter; I. F.] sind steif, während der Katholik geschmeidig, lenksam, nachgiebig ist, und zwar deshalb, weil seine Entschlossenheit nicht auf sich selbst und die eigene Meinung, sondern auf das Immer-Größere, auf Gott geht.“¹¹¹

Die Wahrheit, die im Umgang der Heiligen mit der Welt aufscheint, zeige sich also gerade in ihrer Heiterkeit. Humor wird so zum notwendigen Bestandteil einer richtigen, dem Wesen des Menschen angemessenen Verortung im Leben. Balthasar schließt daher:

„Das Buch über den Humor der Heiligen bleibt noch zu schreiben. Ein kurzes Kapitel daraus hat uns Goethe in seinem ‚Philipp Neri, der humoristische Heilige‘ geschenkt, zumal in dessen unverfrorenem Notenwechsel mit Klemens VIII. Aber welche Heiterkeit schon bei Irenäus, wenn er die schillernden Seifenblasen der gnostischen Weltsysteme aufsticht, bei Klemens von Alexandrien, wenn er mit diesen Systemen wie ein Jongleur mit Kugeln spielt; welche knabenhafte Abenteuerlust in Bonaventuras ‚Wanderkarte des Geistes zu Gott‘, wieviel blitzender Humor (während man solchen bei den feierlichen Reformatoren vergeblich sucht) bei Ignatius von Loyola und Teresa von Avila, und, näher bei uns, welche reizende malice bei der kleinen Therese, vom behaglichen Lachen Claudels (mitten in den Tränen der Leidenschaft) ganz zu schweigen, welche heitere grandezza bei Péguy, wenn er seine christliche Seele für alle heidnischen und jüdischen Werte öffnet und dann (in Ève) alle Schätze lächelnd an der Krippe niederlegt, welche liebevolle Nachsicht für die Mängel der Christen (die sie sich als lodernde Fackeln wünschte) bei Madeleine Delbrêl. Und mit gutem Gewissen darf ich für die Catholica einen Augenblick den Humor von C. S. Lewis (seine Märchen, schöner als die Brentanos) und den Ljeskows annectieren, für die das Leben mit all seinen Schrecken ein einziges paradoxes Wunder war, und ein anderer, Kierkegaard, blickt sehnsüchtig über die Grenzen seiner Schwermutsreligion in das katholische Paradies, wo man trotz allem Ernst immer ‚ein bißchen schelmisch‘ sein darf, wo ‚alles Kindliche in der zweiten Potenz wiederkommt, als gereifte Naivität, Einfalt, Staunen, Humor...‘ Péguy (in der ‚Note Conjointe‘) abschließende Kategorien sind die ‚morale souple‘ und die ‚morale raide‘: die biegsame, geschmeidige und die versteifte Haltung vor dem Leben, auch unter Christen. Für ihn hat die Souplesse nichts mit Laxismus zu tun, im Gegenteil, sie fordert den Menschen und seine Liebe viel tiefer ein als alle bequeme Versteifung.“¹¹²

Ergebnis: Das Bemühen um ein gelungenes Leben – Nietzsches Anfrage und Balthasars Antwort

Wird von diesen Aussagen aus der Blick zurück geworfen auf die vorangegangenen Schritte der Argumentation, so wird der basale Zusammenhang deutlich, der für Balthasar zwischen einem richtigen und angemessenen Verständnis der Welt in all ihren Aspekten und einem wahrhaft christlichen, ja sogar heiligen, Leben besteht, das sich in einer Haltung tiefster Heiterkeit äußert. Den Schlüssel dazu bietet Nietzsches Einsicht in die

¹¹¹ Ebd., 250 f.

¹¹² Balthasar, *Der antirömische Affekt* (wie Anm. 108), 252; für das Kierkegaard-Zitat wird verwiesen auf: S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, in zwei Bänden ausgew. u. übers. von Th. Haecker, Innsbruck 1923, II, 88.

Perspektivität aller Wahrheit der Welt. Auf dieser Grundlage kann keines ihrer Elemente absoluten Ernst für sich beanspruchen, was in allen Lagen die Möglichkeit für Leichtigkeit und Humor offenhält.

Im Gegensatz zu Nietzsche ist für Balthasar die bloße Interpersonalität als quantitative Vermehrung der Perspektiven jedoch nicht das Ende. In Gott als dem Absoluten erkennt der Mensch Ziel und Ursprung der Welt und richtet sich auf ihn aus. Auch wenn er – im Gegensatz zum Idealistisch-Prometheischen – nicht aus eigener Kraft bis zu diesem vordringen kann und somit in seiner Endlichkeit verhaftet bleibt, ist er dennoch kein bloßer Gefangener einer undurchsichtigen Notwendigkeit – in die sich das Denken der griechischen Antike zu fügen hatte. Im Vertrauen auf Gott wird die Perspektivität zwar nicht überwunden, sie weiß sich aber von ihm unterfangen und auf ihn hin relativiert.

Gegen jede absolut setzende Bewegung kommt mit Nietzsche somit keiner weltlichen Wahrheit letzter Ernst zu. Anders als dort bleibt die Stelle des Letzten bei Balthasar jedoch nicht einfach leer, sondern kann in der Beziehung zu Gott mit Bedeutung gefüllt werden. Der Mensch weiß sich zwar als Teil eines von ihm nicht umgreifbaren Prozesses der Weltgeschichte; er weiß jedoch zugleich, dass er darin kein verloren Umherirrender ist, wenn er auch die wirkliche Erfüllung seines Lebens – religiös: sein Heil – nicht auf sich allein gestellt herbeiführen muss und kann. Als von Gott geschaffener ist der Mensch zwar ein endlicher Teil der Welt, dessen Ziel jedoch in der Beziehung zu Gott die bloße Endlichkeit übersteigt. Die unendliche Wahrheit Gottes bricht somit ein in die endliche Wahrheit der Welt – und ermöglicht dem Menschen eine echte, existenzielle Heiterkeit.

Auch Hans Urs von Balthasar reiht sich also unter diejenigen ein, für deren Gesamtbild der Welt der Spielbegriff eine wesentliche Funktion übernimmt. Des Weiteren konnte aufgezeigt werden, wie das – zumindest unter anderem – aus der Auseinandersetzung mit Nietzsche gewonnene Ideal des heiteren Lebens das philosophische und theologische Denken Balthasars prägt und welche Schlüsselfunktion dabei dem Wahrheitskonzept zukommt. Alle drei Elemente laufen im (theo-)dramatischen Gott- und Weltverständnis zusammen. Daraus wurde deutlich, dass gerade und nur Gott als Urheber der Welt es Balthasar zufolge – trotz des in der Freiheit mitgesetzten Risikos für seinen Heilsplan – ermöglicht, jedem ihrer Aspekte gegenüber eine distanzierte Haltung einzunehmen, die sich durch Vertrauen auszeichnet, das die Spannung zwischen grundsätzlichem Humor und echtem doch zugleich relativem Ernst auszuhalten vermag. Wie eng die Momente Glaube, Drama und Heiterkeit im wahren christlichen Leben verbunden sind, zeigt sich für Balthasar an den großen Heiligen, die uns nicht zuletzt in diesem Aspekt als Vorbild dienen können und sollen.

Following Heraclitus and based upon his insight into the perspectivity of all truth, Nietzsche conceives the world as a game devoid of transcendence, whose contradictions can and shall be lived cheerful in “great health”. Imprinted hereof by his examinations in the “Apocalypse of the German Soul”, Balthasar too targets an ideal of successful and cheerful life. However, since Nietzsches conception of nontranscendence cannot be lived, Balthasar contrasts it with the world as a drama in front of and with God, in which the orientation towards Him constitutes the necessary prerequisite to true cheerfulness.