

# Liebe und Erkenntnis

Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasars

von Jörg Disse

Von Goethe, der bekanntlich einen nicht geringen Einfluß auf Hans Urs von Balthasar ausgeübt hat, stammt der Satz: »Man lernt nichts kennen als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß die Liebe, ja Leidenschaft sein«. Das hiermit angesprochene Verhältnis von Liebe und Erkenntnis, das im folgenden thematisiert werden soll, entspringt nicht müßigen Gelehrten Diskussionen philosophisch-theologischer Art, sondern trifft gerade aus der Sicht christlicher Reflexion ins Herz dessen, was unser Die-Welt-verstehen und In-der-Welt-sein wesentlich ausmacht. Dabei war sich Hans Urs von Balthasar der Bedeutung der Frage nach diesem Verhältnis wie nur wenige bewußt. Um die Tragweite dieser Thematik herauszustellen, beginne ich – gewissermaßen als Vorspann zu meinen Ausführungen zu Balthasar selbst – mit einer kurzen Darstellung des kleinen, immer noch bemerkenswerten und Balthasar bekannten Aufsatzes von Max Scheler aus dem Jahre 1916 mit eben dem Titel »Liebe und Erkenntnis«.<sup>1</sup>

## 1. Max Scheler

Scheler gelingt es in diesem Aufsatz, das Grundsätzliche des angesprochenen Verhältnisses ins Licht zu rücken, indem er auf allgemeinsten Ebene untersucht, wie sich Liebe und Erkenntnis im indischen und griechischen Denken zueinander verhalten, und wie das christliche Denken sich wesentlich davon abheben sollte.

Die indische Denkform ist, so Scheler, ausgerichtet auf das Nichtsein als dem höchsten Wert. Der Mensch soll sich aus dieser Welt herauslösen, um in das ganz Andere, in das gegenüber dieser Welt reine Nichtsein einzugehen, denn alle Weltinhalte sind nur das Korrelat unseres triebhaften Begehrens, und dieses Begehren gilt es zu überwinden, von diesem Begehren muß der Mensch erlöst werden bzw. sich selbst erlösen.<sup>2</sup> Die Erkenntnis ist dabei für das indische Denken das Mittel, durch das wir uns aus der Welt herauslösen können, sie bewirkt die Überwindung unserer begierdehaften Gebundenheit an die Weltwirklichkeit.<sup>3</sup> Die Liebe aber versteht das indische Denken nur als den Übergang, als

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Bern/München<sup>2</sup>1970, 5–28 (erstmalig veröffentlicht in: *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916). Vgl. H.U.v. Balthasars Scheler-Kapitel in: H.U.v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III, Salzburg 1939.

<sup>2</sup> M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis* (wie Anm. 1), 6.

<sup>3</sup> Ebd., 7.

die Tendenz und Bewegung der Überwindung von Begierde durch Erkenntnis. Ihr kommt nach Scheler keine Eigenständigkeit zu, sie ist kein ursprünglich positiver Akt des Geistes, sondern nur ein begleitendes Moment im Prozeß des Erkenntniswachstums selbst, sie ist höchstens die Folge wachsender Erkenntnis.<sup>4</sup>

Das Streben zum Nichtsein zeichnet sich weiter dadurch aus, daß es wesentlich ein Streben nach Vernichtung der eigenen Individualität ist. Mein Ich, mein individuelles Selbst muß überwunden werden, denn in ihm gründet all mein Begehren. Die Erkenntnis dient also wesentlich dazu, von sich selbst wegzukommen. Damit aber ist auch die Liebe letztlich immer nur Liebe um der eigenen Selbstvernichtung willen. Alles andere, all das, was mir in der Welt begegnet, wird nur aus dem Grund geliebt, weil es ein Nicht-Ich ist, das mir in meinem von mir Wegkommen dienlich ist. Ich liebe das Andere, das mir begegnet, nicht um seiner selbst willen, nicht weil es irgendein positives Sein oder einen positiven Wert hat. Das liebende Sichzubewegen auf den Anderen dient nur als Anlaß für die eigene Erlösung, als Anlaß zur eigenen Bekehrung. Die Liebe richtet sich somit gar nicht auf individuelle Personen als solche, vielmehr geht es um ein Durchschauen der Nichtigkeit aller individual-persönlichen Existenzform.<sup>5</sup>

Im Gegensatz zum indischen Denken strebt das griechische Denken ein positives Sein, eine positive Vollkommenheit als höchstes Ziel an. Diese Seinsbejahung ist, so Scheler, seit Platon ein Grundgedanke aller europäischen Religion und Spekulation.<sup>6</sup> Die höchste Erkenntnis ist die Erkenntnis des ›ontos on‹, des seiend Seienden, des Seienden im höchsten Sinne, einer letztlich alle Denkinhalte enthaltenden Fülle und nicht die Erkenntnis eines Nichts. In Umkehrung zum indischen Denken findet hier eine Bewegung von Nichtsein zu Sein statt. Auch die Liebe erweist sich im griechischen Denken primär als Hinwendung zu einem positiven Wert.<sup>7</sup>

Dennoch besteht nach Schelers Auffassung eine tiefe Gemeinschaft zwischen der indischen und der griechischen Konzeption, denn auch die griechische versteht die Liebe intellektualistisch als eine Bewegung des Erkenntnisfortschritts selbst, als den Übergang von einer ärmeren zu einer reicheren Erkenntnis, als Drang vom Nichtsein zum Sein, ein Drang, der zudem nur solange besteht, wie das vollkommene Sein noch nicht erreicht ist.<sup>8</sup> Wie in Platons ›Symposium‹ deutlich gemacht wird, können weder die Unwissenden noch die vollkommen Wissenden lieben. Der platonische Eros ist nur Weg, ist nur ein Streben nach der Idee, nach dem Wesenhaften, nach Erkenntnis. Bei Platon wird der Geist »von der Liebe zu immer gesteigerten Gestalten und Formen der Welt fortgezogen«, bis er »sich schließlich den ›Ideen‹, und unter ihnen der Idee der Ideen, der Idee des Schönguten selbst als des ›ontos on‹ bemächtigt – beginnend bei den schönen Pferden über schöne Leiber der Jünglinge und Knaben, über schöne Sitten und Einrichtungen hinweg zur puren Idee des Schönen selbst...«.<sup>9</sup> Die vollkommene Erkenntnis als solche aber ist über die Liebe hinaus, denn sie ist der vollendete Besitz dessen, was die Liebe

---

<sup>4</sup> Ebd., 7-8.

<sup>5</sup> Ebd., 9-10.

<sup>6</sup> Ebd., 11.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., 12.

<sup>9</sup> Ebd.

anstrebt. So sind auch die Götter Griechenlands zwar Gegenstand der Liebe, aber nicht selbst liebend. Als bloßes Streben und Bedürfen aufgefaßt, muß die Liebe mit vollendeter Erkenntnis verschwinden.<sup>10</sup>

Scheler betont nun, daß weder das indische noch das griechische Modell den Maßstab für ein christliches Verständnis von Liebe abgeben kann. Das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis muß von der christlichen Offenbarung her grundlegend anders gedacht werden. Gerade in bezug auf diese Frage aber vermißt Scheler im christlichen Denken eine ausreichende theoretische Reflexion. Das christliche Denken habe im Grunde genommen lediglich die griechische Konzeption übernommen, so daß es zu einer »Disharmonie zwischen dem religiösen Bewußtsein und der mit ihm verknüpften Weltweisheit« gekommen sei.<sup>11</sup> Ein christliches Denken, das nicht nur griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten ist, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des Christlichen hervorgegangenes Gedankensystem, hat es genau besehen nie gegeben. Die einzige Ausnahme sieht Scheler in Augustinus:

»Nur bei Augustinus und seiner Schule finden wir starke Ansätze, eine unmittelbare Umsetzung des christlichen Erlebnisgehalts in philosophische Begriffe zu gewinnen – Ansätze, deren volles Gelingen aber immer wieder durch die tiefgehende Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus und durch den seinen spekulativen Willen noch überragenden autoritären Willen zur Einheit der kirchlichen Institution gehemmt war.«<sup>12</sup>

Was jedoch der christlichen Konzeption Schelers Auffassung nach fehlt, ist eine »Bewegungsumkehr der Liebe«,<sup>13</sup> die darin besteht,

»... daß nun nicht mehr das griechische Axiom gilt, es sei Liebe eine Bewegung des Niedrigen zum Höheren, des ›me on‹ zum ›ontos on‹ – also des Nichtseienden zum eigentlich Seienden –, des Menschen zum selbst nicht liebenden Gott, des Schlechten zum Besseren, sondern die liebevolle Herablassung des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder usw.«<sup>14</sup>

Die Bewegungsumkehr zeichnet sich aber auch dadurch aus, daß die Liebe nicht mehr der Erkenntnis untergeordnet wird. Während sie im griechischen und indischen Denken nur ein Moment des Erkenntnisprozesses ist, wird sie bei Augustinus »ausdrücklich zur ursprünglichsten Bewegungskraft des göttlichen wie menschlichen Geistes gemacht«.<sup>15</sup>

Ich möchte nun nicht Schelers eigene, sich an Augustinus anlehrende Auffassung weiter ausführen, zumal sie anthropologisch gesehen nicht unproblematisch ist, da Scheler die Liebe als ein von Wille und Vernunft völlig getrenntes Vermögen versteht. Es geht mir vielmehr darum, mit Schelers eben entfalteter Diagnose an Balthasar heranzutreten. Fällt auch Balthasars Denken unter das Verdikt einer in der christlichen Tradition wohl tatsächlich ungenügend bedachten Spezifität des christlichen Liebesverständnis-

---

<sup>10</sup> Ebd., 13.

<sup>11</sup> Ebd., 21.

<sup>12</sup> Ebd., 17–18.

<sup>13</sup> Ebd., 18.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

ses? Wie konzipiert Balthasar das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis? Mich vor allem auf die ersten beiden Bände der »Theologik« beziehend, möchte ich aufweisen, daß es gerade Balthasar in vielleicht seltener Weise gelungen ist, die Liebe zum Fundament einer christlichen Geistesmetaphysik zu machen. Auf zwei verschiedenen Ebenen geistlichen Seins soll dies dargelegt werden, nämlich einerseits mit Bezug auf Gott anhand der Trinitätslehre Balthasars, andererseits mit Bezug auf den Menschen am Beispiel seiner Erkenntnislehre. Die Analogie von Schöpfer und Geschöpf aber, die hiermit gesetzt wird, bringt die für Balthasar uneingeschränkte Geltung der Schelerschen Bewegungsumkehr zum Ausdruck.

## 2. Die Trinität als substantielle Liebe

Kennzeichnend für Balthasars Trinitätslehre ist die konsequente Auslegung der göttlichen Trinität als ein Geschehnis der Liebe. Balthasar macht wie kaum ein anderer ernst damit, daß das christliche Gottesverständnis recht verstanden nur in der inhaltlichen Auslegung und Bestimmung der die gesamte Botschaft des Neuen Testaments zusammenfassenden Aussage »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8,16) bestehen kann. Dabei entfaltet er seine Trinitätslehre in kritischer Auseinandersetzung mit der scholastischen Trinitätslehre, wie sie vor allem bei Augustinus, Anselm und Thomas von Aquin vorliegt. Ich beziehe mich im folgenden im wesentlichen auf Thomas von Aquin.

Thomas von Aquin knüpft an die psychologische Trinitätslehre von Augustinus an, die das innergöttliche Leben in Analogie zum menschlichen Geist zu verstehen versucht, und identifiziert den Sohn mit der Tätigkeit des Verstehens und den Heiligen Geist mit der des Wollens, genauer gesagt: Gott ist wesentlich Geist, der Sohn aber ist ein Ausfluß des göttlichen Verstandes, der Heilige Geist ein Ausfluß des göttlichen Wollens. Es kann in Gott als Geist nur diese zwei Hervorgänge geben. Der Sohn als Verstehen aber ist Weisheit und Wort, der Heilige Geist als Wollen hingegen die Liebe.<sup>16</sup> Zugleich hiermit wird auf der Ebene der innergöttlichen Tätigkeiten oder Hervorgänge die Liebe der Erkenntnis in gewisser Hinsicht untergeordnet. Den antiken Vorrang der Erkenntnis vor dem Wollen behauptet Thomas von Aquin zunächst auf anthropologischer Ebene. Erstens kann der Mensch im Unterschied zum triebhaften Streben nicht wollen, ohne daß der Verstand ihm einen Wollensgegenstand vorlegt. Erst durch den Verstand wird der Wille überhaupt zu einem freien und höheren Vermögen des Menschen. Zweitens liegt die höchste Tätigkeit des Menschen nicht im Wollen, denn das Wollen ist ein Streben in Richtung auf etwas noch nicht Erlangtes, sondern im Erkennen als ein Ruhem im Besitz des Erstrebten.<sup>17</sup> Dieser Vorrang des Erkennens geht nun auch in Thomas' Trinitätslehre ein, und zwar in dem Sinne, daß er die Ordnung der innertrinitarischen Hervorgänge, die Vorordnung des Sohnes gegenüber dem Geist durch den Vorrang der Erkenntnis gegenüber dem Willen er-

<sup>16</sup> *Th. v. Aquin*, S.th. I. 27.

<sup>17</sup> Vgl. *Th. v. Aquin*, S.th. I. 82. 3. Hiermit ist nicht gesagt, daß der Wille aus der »visio beatifica« als dem Ziel aller menschlichen Tätigkeit völlig herausfällt, denn »ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem«, dennoch gilt: »essentia beatitudinis in actu intellectus consistit« (*Th. v. Aquin*, S.th. I-II. 3.4).

klärt. Daß logisch zuerst der Sohn, das Wort aus Gott hervorgeht, und erst danach der Heilige Geist, die Liebe aus Vater und Sohn, ist nach Thomas' Auffassung u.a. deshalb notwendig, weil wir etwas nur lieben, wenn wir es aufgrund unseres Verstandes vorher erkannt haben.<sup>18</sup>

Balthasar nun lehnt nicht die Zuordnung von Verstand und Sohn bzw. Heiliger Geist und Wille ab. Man kann das Verfahren der sogenannten Appropriation, der besonderen Zueignung von Eigenschaften an die einzelnen göttlichen Personen nicht vermeiden.<sup>19</sup> Die Weisheit etwa wird bereits biblisch (1 Kor 1.30) insbesondere dem Sohn zugeschrieben. Worauf es Balthasar jedoch ankommt, ist, daß auch für das innertrinitarische Geschehnis, auch für die Hervorgänge von Sohn und Heiligem Geist in Gott letztlich das eine, in jeder Person identische Wesen Gottes entscheidend ist, und nicht die Eigenschaft, die einer Person besonders zugeeignet wird, da jede dieser Zueignungen immer auch Gott im ganzen zuzuschreiben ist. Die Weisheit wird zwar insbesondere dem Sohn zugeordnet, zugleich aber sind sowohl Vater, Sohn als auch Geist weise; dem Vater wird die Schöpfung der Welt zugesprochen, doch auch der Logos erschafft, und der Geist wird mit Recht »Spiritus Creator« genannt. Dies gilt auch für die Liebe. Die Liebe mag zwar insbesondere dem Heiligen Geist zugeeignet werden, wesentlich ist jedoch, daß die innertrinitarischen Hervorgänge aufgrund des einen Wesens Gottes insgesamt gesehen ein Geschehnis der Liebe sind.<sup>20</sup>

Der ganze dreieinige Gott ist zwar auch für Thomas seinem Wesen nach verströmende Güte und damit auch Liebe, erst der Heilige Geist aber ist *tätiges* Sich-Lieben Gottes und nicht auch schon der Sohn. Mit der scholastischen Bezeichnung der Hervorgänge durch die Eigentümlichkeit der göttlichen Personen werden für Balthasar die trinitätstheologisch falschen Weichen gestellt, indem Gottes Wesen und das innertrinitarische Geschehnis voneinander getrennt werden. Der Auffassung, die Liebe trete erst mit dem Heiligen Geist im göttlichen Geschehnis hervor, werde erst mit ihm tätig,<sup>21</sup> hält er rhetorisch die Frage entgegen: »Kann man, wenn gesagt wird, der Vater liefere seinen Sohn aus Liebe der Welt aus (Joh 3.16), annehmen, er habe den ›Sohn seiner Liebe‹ (Kol 1. 13) nicht aus Liebe (sondern durch einen Erkenntnisakt) hervorgebracht (...)?«<sup>22</sup> Anders gesagt: Die ökonomische Auslieferung des Sohnes an die Welt aus Liebe muß eine, wie es heißt, »innertrinitarische Resonanz« haben.<sup>23</sup> Also bereits die Zeugung des Sohnes durch den Vater ist als ein Akt göttlicher Liebe, als eine Offenbarung »des ewigen Umsonst der Liebe des Vaters« zu verstehen.<sup>24</sup> D.h. das alle Hervorgänge charakterisierende, innertrinitarische Liebesgeschehnis ist das Wesen Gottes selbst. Es gibt kein zu den innertrinita-

<sup>18</sup> *Th.v. Aquin*, S.th. I, 36, 2.

<sup>19</sup> *H.U.v. Balthasar*, Theologik I, Einsiedeln 1985, 124-125.

<sup>20</sup> Vgl. die Enzyklika »Dominum et vivificantem« (1986): »Gott ist in seinem innersten Leben ›Liebe‹, wesenhafte Liebe, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist« (DH 4780).

<sup>21</sup> *H.U.v. Balthasar*, Theologik III, Einsiedeln 1987, 148 ff.

<sup>22</sup> *H.U.v. Balthasar*, Theologik II, Einsiedeln, 1985, 149.

<sup>23</sup> *Ebd.*, 127.

<sup>24</sup> *Ebd.*, 130. Vgl. die Parallele zu Bonaventura in: *M. Bieler*, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf, Freiburg 1991, 183 ff.

rischen Hervorgängen noch hinzukommendes, unbewegliches Wesen Gottes.<sup>25</sup> Es gibt kein Wesen Gottes neben seinen Tätigkeiten. Seine Tätigkeiten *sind* sein Wesen. In diesem Sinne sind die Hervorgänge aufgrund des einen Wesens Gottes als ein Geschehnis der Liebe anzusehen.

Wie wird nun die innertrinitarische Liebe näher gekennzeichnet? Was ist hier Liebe? Die Grundlage für Balthasars Liebesverständnis ist das Kreuz Jesu Christi. Vom Kreuz Jesu Christi her aber ist die Liebe als ein Akt der Hingabe, als ein radikales Für-den-Anderen-sein zu verstehen. Auch die Trinität versucht Balthasar konsequent von diesem Liebesverständnis her zu denken. Der ökonomische Auftrag des Sohnes, »die bis ans Ende gehende Liebe des Vaters zu offenbaren«, läßt den Rückschluß auf die immanente Trinität zu, daß die Vaterschaft Gottes gegenüber seinem Sohn nur die Hingabe all dessen sein kann, »was der Vater ist, somit der ganzen Gottheit...«.<sup>26</sup> »Was der Vater, den Sohn zeugend, diesem schenkt, ist die vollkommene unteilbare Gottheit«.<sup>27</sup> Balthasar geht hier so weit, die Hingabe des Vaters als einen Akt der Verschenkung zu verstehen, bei dem der Vater seine Gottheit nur noch »als verschenkte besitzt«.<sup>28</sup> Daß er diesbezüglich den Begriff der Kenosis verwendet, also gelegentlich mit Bulgakow von einer innertrinitarischen Kenosis die Rede ist,<sup>29</sup> ist m.E. eine eher mißverständliche Wortwahl, denn gemeint ist eigentlich, daß der Vater sich im Akt der Zeugung in dem Sinne rückhaltlos verschenkt, daß er als der, der sich je schon weggegeben hat, er selbst ist.<sup>30</sup> Der Vater ist reine »Selbstübergabe«,<sup>31</sup> bzw. »Totalhingabe«,<sup>32</sup> rückhaltlose Hingabe an das reale Du des Sohnes als das wahrhaft Andere gegenüber dem Vater, jedoch nicht so, daß er dabei seine eigene Gottheit aufgeben würde. In seiner ganzen Dialektik sieht der Sachverhalt für Balthasar wie folgt aus: »Man kann zwar abschützend sagen, der Vater habe zeugend ›seine Substanz dem Sohn nicht so übergeben, daß er sie dabei nicht selbst behalten hätte‹ (DS 805), aber das Gegenteil ist ebenso wahr: daß er nämlich nur so der ewige Vater bleibt, weil er ewig all das Seine, die Gottheit inbegriffen, dem Sohn übergeben hat.«<sup>33</sup> Balthasar betont hier zwar den zweiten Aspekt, dennoch gilt ebensowohl, daß der Vater sich noch »selbst behält«. Er verliert nicht sich selbst, sondern ist er selbst, ist Gott im rückhaltlosen Weggeben seiner Gottheit an den Sohn. Das Selbstsein des Vaters besteht mit anderen Worten in der Dynamik des Seins für den Anderen.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 126.

<sup>26</sup> H.U.v. Balthasar, Theodramatik II.1. Einsiedeln 1976, 475.

<sup>27</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 126.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 163 oder H.U.v. Balthasar, Theodramatik III, Einsiedeln 1980, 300 ff.

<sup>30</sup> Vgl. diesbezüglich Th. Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Einsiedeln 1990, 140–141.

<sup>31</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 127.

<sup>32</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik III (wie Anm. 21), 145.

<sup>33</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 126.

<sup>34</sup> Als ein Mißverständnis erscheint mir die Auslegung der Selbsthingabe bei Balthasar durch J. Werbick, »Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie«, in: ThQ 4 (1996) 225–240. Ich würde zwar zustimmen, daß Balthasar sein Hingabeverständnis (im Hinblick etwa auf Theodramatik IV, 221–222) bis zu »schwer erträglichen Metaphern« steigert (228), wenn Werbick jedoch die Selbsthingabe des Vaters an den Sohn als ein reines »Gottleerwerden«, als pure »Gottlosigkeit des Vaters« auslegt, mit anderen Worten als nicht weiter spezifi-

Diese interpersonale Hingabe beschränkt sich nicht auf das Verhältnis von Vater und Sohn, sondern zeichnet das gesamttrinitarische Geschehnis aus. Der Vater übergibt dem Sohn sich selbst als Hingabe, so daß der Sohn »in der Gabe den Geber« empfängt,<sup>35</sup> ebenso aber empfängt der Geist im zweiten Hervorgang die Gabe des gemeinsamen Gebens von Vater und Sohn. Vater, Sohn und Geist zeichnen sich durch dieselbe selbstlose Hingabe aus,

»... da der Sohn anders als in der Selbstenteignung dem Vater gar nicht gleichwesentlich sein könnte und da ihr ›Wir‹, der Geist, ebenfalls nur Gott sein kann, wenn er diese im Vater und im Sohn identische Selbstenteignung ›personal‹ besiegelt, indem er nichts ›für sich‹ sein will, sondern (wie seine Offenbarung in der Welt zeigt) reine Kundgabe und Verschenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn (Joh 14.26, 16. 13–15).«<sup>36</sup>

Hiermit aber wird deutlich, daß Balthasar das griechische Liebesverständnis auf innertrinitarischer Ebene grundsätzlich überwindet. Liebe ist kein Akt des Strebens vom Nichtsein zum Sein, vom Niederen zum Höheren, bzw. keine Bewegung der Besitzergreifung von etwas, was einem fehlt, oder – da dies innerhalb der Trinität ohnehin nicht denkbar ist –, kein Akt des vollendeten Selbstbesitzes. Die Bewegung der Liebe zielt nicht auf Selbstbesitz, ist nicht primär ein Akt der Rückwendung auf sich selbst im Sinne einer Selbstvervollkommnung oder eines Genusses der eigenen Vollkommenheit, sondern ein Akt der Selbstverschenkung, ein Akt des Seins für den Anderen, so daß der Sichverschenkende erst in der vollkommenen Selbstübergabe an den Anderen vollkommen er selbst ist. Die trinitarischen Hervorgänge sind nicht um der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe willen, wie vom augustinischen Modell her argumentiert werden könnte, sie sind nicht darum, weil der Geist in einen Gegensatz zu sich selbst treten muß, um Geist zu sein,<sup>37</sup> sondern sie sind, so Balthasar, als ein »Akt unvordenklicher Liebe« zu verstehen,<sup>38</sup> durch die der Vater »seit ewig sein Ganzes übergibt«.<sup>39</sup> Die von Scheler geforderte Bewegungsumkehr der Liebe ist also im wesentlichen gewährleistet, zwar in-

---

zierten »Selbstverlust« (seiner Göttlichkeit) (230), so kann ich ihm hierin aufgrund u.a. des obigen Zitats (Theologik II, 126) nicht folgen. Gerade im Weggeben seiner Göttlichkeit an den Sohn ist der Vater *göttlich*. Es ist bei Balthasar die Rede von einer »göttlichen Gott-losigkeit« des Vaters und nicht einfach nur von einer »Gott-losigkeit« als solcher (Theodramatik III, 301). Es geht ihm um das Selbstsein in der Selbstlosigkeit und nicht um die Selbstlosigkeit als reinen Selbstverlust. Wenn es in Theodramatik III, 300 heißt, Gott habe sich »restlos seiner Gottheit enteignet«, er »teile« sie nicht mit dem Sohn, so ist dies m.E. nicht in dem Sinne gemeint, daß es, wie Werbick meint, kein »Anteilgeben und Teilhaben« geben soll (231), sondern daß für Balthasar der Vater nicht teilweise Anteil gibt, sondern ohne Einschränkungen. Er gibt dem Sohn ohne Einschränkungen Anteil an seiner ganzen Gottheit. Die Selbstweggabe ist also sehr wohl zugleich eine »Selbst-Mit-Teilung« (ebd.), vorausgesetzt nur, daß »Teilung« hier keine Teilhabe nur an einem »Teil« seiner Göttlichkeit bedeutet. Es wäre wirklich bedenklich, wenn Balthasar die Selbstaufgabe im Sinne der Auslegung Werbicks verstanden hätte. Auch wenn er sie so nicht verstanden hat, ist Balthasars Auffassung m.E. allerdings noch korrekturbedürftig, was aber im Hinblick auf das Thema vorliegenden Aufsatzes hier nicht ausgeführt zu werden braucht (vgl. transponiert auf die Frage der fundamentaltheologischen Erblickungslehre Balthasars meinen Aufsatz, »›Christus in mir‹. Die Selbstmitteilung Gottes als apologetisches Problem«, in: TThZ 2 (1996) 111 ff.).

<sup>35</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 208.

<sup>36</sup> H.U.v. Balthasar, Theodramatik III (wie Anm. 29), 308.

<sup>37</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 120.

<sup>38</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik III (wie Anm. 21), 145.

<sup>39</sup> Ebd.

nertrinitarisch nicht im Sinne einer Herablassung, weil die drei göttlichen Personen als strikt gleichrangig anzusehen sind, eine Liebe, die aber in der Wendung Gottes nach außen in Schöpfung und Erlösung zur Hingabe im Sinne einer selbstlos absteigenden statt einer selbstbezogen aufsteigenden Bewegung wird.

Das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis schließlich wird durch Balthasars Ansatz praktisch umgekehrt. Die Liebe ist hier nicht mehr ein Moment im Erkenntnisprozeß bzw. als der Erkenntnis untergeordnet anzusehen, »in Gott gibt es kein Übergewicht der Erkenntnis über der Liebe«, wie es bei Adrienne von Speyr – von Balthasar zitiert – heißt,<sup>40</sup> sondern die Liebe bezeichnet das allumfassende Wesen Gottes, das umgekehrt »alle seine übrigen göttlichen Eigenschaften, die Erkenntnis, die Allwissenheit und die Weisheit« in sich eingeschlossen enthält.<sup>41</sup> Die Liebe ist damit zwar nie ohne Erkenntnis, aber sie ist in gewisser Hinsicht zugleich umfassender als die Erkenntnis, sie ist die Voraussetzung aller Wahrheit, so wie die elterliche Liebe die Voraussetzung für das Ins-Verstehen-Kommen des Kindes ist.<sup>42</sup> Im Gegensatz zum von Scheler her gedachten indisch-griechischen Denken erweist sich also bei Balthasar die Erkenntnis als ein Moment der Liebe.

### 3. Liebe und menschlicher Erkenntnisakt

Dieses Verhältnis von Liebe und Erkenntnis widerspiegelt sich auf anthropologischer Ebene in Balthasars erkenntnistheoretischen Ausführungen im ersten Band der »Theologik«. Er beschreibt dort den Vorgang menschlichen Erkennens vor allem in Anlehnung an die aristotelisch-thomanische Erkenntnistheorie, wobei ich mich auf einen ganz bestimmten Aspekt seiner Erkenntnislehre beschränken werde.

Jedem spontanen Erkenntnisakt voraus geht, so Balthasar, eine radikale Rezeptivität, eine radikale Aufnahmebereitschaft des erkennenden Subjekts gegenüber der zu erkennenden Gegenstandswelt. Mit Rezeptivität aber meint Balthasar nicht nur die Fähigkeit, die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes in sich aufzunehmen, sondern mehr noch ein heideggerisches In-die-Welt-der-Gegenstände-Hineingestelltsein noch vor aller spontanen, freiwilligen Zuwendung zu den Dingen. Das erkennende Subjekt befindet sich immer schon »mitten in einem Stimmengewirr von sich äußernden und ihre Wahrheit anbietenden Objekten« vor.<sup>43</sup> Die Dinge »haben je schon über das Subjekt verfügt«. <sup>44</sup> Das erkennende Subjekt erfährt sich als durch die Welt zunächst »vollkommen expropriert«. <sup>45</sup> Doch auch dann, wenn die spontane Erkenntnis tätig wird, d.h. wenn die Vielfalt der auf das Subjekt einströmenden Sinneseindrücke durch das Urteilsvermögen geordnet

<sup>40</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 149 Anm. 19.

<sup>41</sup> Ebd., 150. Balthasar kehrt gewissermaßen den Satz Gregors des Großen: *Amor ipse notitia est* um. Vgl. hierzu A.M. Haas, »Intellektualität und mystische Spiritualität«, in: *ders.*, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. 1996, 95–96.

<sup>42</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik II (wie Anm. 22), 150.

<sup>43</sup> H.U.v. Balthasar, Theologik I (wie Anm. 19), 67.

<sup>44</sup> Ebd., 65.

<sup>45</sup> Ebd., 66.



werden. geht es nicht darum, das rezeptiv erfaßte Material einem vorgegebenen Denkraster des menschlichen Verstandes anzupassen, im Sinne einer »Projektion der Erkenntnisstruktur in das Sein«,<sup>46</sup> sondern das spontane Erkennen fällt seine Urteile dieser rezeptiven Haltung gemäß, macht sich die Rezeptivität zur Aufgabe, wird zur, wie es bei Balthasar heißt, spontanen Rezeptivität.<sup>47</sup> Die Grundhaltung des erkennenden Subjekts ist für Balthasar in jeder Hinsicht die »volle, indifferente Aufnahmebereitschaft, die zunächst nichts wünscht, als das Phänomen so rein wie möglich aufzunehmen und zu reproduzieren«. <sup>48</sup> Nur »sofern die Spontaneität der Erkenntnis ganz im Dienste der Rezeptivität steht (intellectus agens als Werkzeug des intellectus passibilis, der einsichtnehmenden Vernunft) ist die Erkenntnis der Wahrheit (...) gleichbedeutend mit strengster Objektivität«. <sup>49</sup>

Aufgrund dieser Rezeptivität aber, die gerade nicht als eine Unvollkommenheit des menschlichen Geistes angesehen werden darf,<sup>50</sup> ist unsere Erkenntnishaltung als eine Haltung »der Hingabe, nicht der interessierten Bemächtigung« zu verstehen.<sup>51</sup> »Nicht Beherrschung sondern Dienst ist der Erkenntnis das erste«. <sup>52</sup> Sofern »das Subjekt vom Ursprung her dieser Hingabe überantwortet ist und sie in jedem Akte der Erkenntnis ausübt und damit gültigspricht, wird die seinshafte Wurzel der Hingabe sichtbar, die im bewußten und freien Nachvollzug zur geistigen Liebe sich veredelt.«<sup>53</sup> Dem menschlichen Erkennen liegt somit immer schon ein Moment der Hingabe zugrunde, das von ihm ergriffen und zur bewußten Liebe erhoben werden soll. Kognitive Hingabe ist zwar nicht wie die trinitarische aktive Selbstversenkung im Sinne einer Selbstmitteilung des Subjekts an das Objekt, sondern der Wille, das Objekt, so wie es an sich ist, in sich aufzunehmen.<sup>54</sup> Sie ist auch nicht, wie in Gott, ständiger Besitz der Wahrheit in dieser Hingabe, sondern »Bereitschaft zu deren jeweils neuem Empfang«. <sup>55</sup> Dennoch ist die kognitive Hingabe selbstvergessener Dienst am Objekt, d.h. es geht dem rezeptiv eingestellten Subjekt nicht um die Bereicherung seiner eigenen Subjektivität, sondern um die Erkenntnis der objektiven Wahrheit um ihrer selbst willen. So wie der Vater reines Für-den-Sohn-sein ist, so ist in diesem Sinne auch das erkennende Subjekt reines Für-den-Gegenstand-sein. Liebe kann entweder selbstlose Mitteilung des Eigenen oder selbstlose

---

<sup>46</sup> Ebd., 50.

<sup>47</sup> Wobei gegen diese Ausführungen Balthasars einzuwenden ist, daß die Frage der Existenz oder Nichtexistenz einer apriorischen Erkenntnisstruktur zunächst unabhängig ist von der Frage einer rezeptiven Haltung des Erkennenden. Auch im Rahmen eines vorgegebenen Erkenntnisrahmens, eines epistemologischen Apriori ist eine rezeptive Erkenntnishaltung denkbar.

<sup>48</sup> Ebd., 74.

<sup>49</sup> Ebd., 73.

<sup>50</sup> Ebd., 39.

<sup>51</sup> Ebd., 68.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd., 77.

<sup>54</sup> Es ist natürlich problematisch, ohne weiteres von der Erreichbarkeit eines Ansichseins der Dinge unabhängig von der hermeneutischen Situiertheit des erkennenden Subjekts auszugehen. Balthasars Aussagen behalten aber auch im Rahmen eines hermeneutischen Ansatzes in dem Sinne ihre Berechtigung, daß es bei aller Situiertheit (auf die sich Balthasar selbst in Theologik I, 200 ff. paradoxerweise sehr weitgehend einläßt) dem Erkenntnisgegenstand gegenüber dennoch mehr oder weniger angemessene Erkenntnishaltungen gibt.

<sup>55</sup> Ebd., 47.

Aufnahme des Anders in sich selbst sein.<sup>56</sup> Daß bei Balthasar seltsam anthropomorphisch auch von einer Hingabe des Objekts an das Subjekt die Rede sein kann,<sup>57</sup> ist ein problematischer Aspekt, den ich hier unberücksichtigt lassen möchte.

Näher bestimmt wird das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe mit Bezug auf Balthasars Wahrheitsverständnis. Unverzichtbarer Ausgangspunkt allen Wahrheitsverständnisses ist für Balthasar der sogenannt korrespondenztheoretische Ansatz, d.h. die Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit selbst, etwa im Sinne der Wahrheitsdefinition des Thomas von Aquin: ›veritas est adaequatio rei et intellectus‹. Wahrheit besteht jedoch zugleich in wesentlich mehr als nur einer wie auch immer gearteten Übereinstimmung zwischen Aussage und Wirklichkeit, Aussage und Sein. Wahrheit ist ursprünglicher noch ein von aller Aussage unabhängiges Sichzeigen von Sein. In einer gewissen Nähe zu Heidegger definiert Balthasar Wahrheit primär als »Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit (a-letheia) des Seins«.<sup>58</sup> Wahrheit als Unverborgenheit aber besagt bei Heidegger, daß uns vor jeder Übereinstimmung einer Aussage mit dem Sein, das Sein selbst, wie es an sich ist, auf vorsprachliche Weise erschlossen ist: »Die Satz Wahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit *von Seiendem* gewurzelt.«<sup>59</sup> Zwar ist für Balthasar entgegen Heidegger die Aussage für den Wahrheitsvollzug unverzichtbar,<sup>60</sup> dennoch bleibt die Aussage hinter der vorsprachlich, der vorprädikativ erschlossenen Wahrheit stets zurück. D.h. in jeder Wahrheitserschließung liegt im Verhältnis zur wahren Aussage, die über den Gegenstand gemacht wird, ein Je-Mehr, das jeder begrifflichen Festlegung entgeht.<sup>61</sup> Wahrheit ist nicht nur im Bereich theologischer, sondern auch profaner Wahrheit stets ein alle Begreifbarkeit übersteigendes Geheimnis. Die Wirklichkeit ist, so Balthasar, »nicht nur faktisch, sondern wesenhaft und notwendig immer reicher (...) als jedes sie erkennende Wissen«.<sup>62</sup>

Hiermit nun hängt zusammen, daß für Balthasar auch auf der Ebene des Menschen die Liebe die Erkenntnis umfaßt und nicht umgekehrt. Denn erst durch die liebende Zuwendung zum Gegenstand erfasse ich das Je-Mehr an Wahrheit gegenüber jeder meiner Aussagen über einen Gegenstand. Ohne dieses Je-Mehr aber erschließe ich nicht die Wahrheit in ihrem vollen Umfang. Balthasar drückt dies wie folgt aus: »Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-was-man-schon-weiß (...); sie ist das im Seienden, was es nie zum bloßen Faktum werden läßt, und das in der Erkenntnis, was sie nicht in sich selber zu ruhen erlaubt...«<sup>63</sup> Darüberhinaus aber ist Erkenntnis überhaupt nur möglich, wenn sie in einem Akt liebender Zuwendung gründet, denn auch die Aussagen selbst können nur dann wahr sein, wenn ihnen eine selbstlose Zuwendung

---

<sup>56</sup> Ebd., 132.

<sup>57</sup> Ebd., 118.

<sup>58</sup> Ebd., 28.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M. 1949, 11.

<sup>60</sup> H.U.v. Balthasar, *Theologik I* (wie Anm. 19), 33.

<sup>61</sup> Ebd., 31.

<sup>62</sup> Ebd., 86.

<sup>63</sup> Ebd., 118.

zum Erkenntnisgegenstand voraufgeht. Ohne eine solche Zuwendung würde sich mir der Gegenstand nicht so erschließen, wie er an sich ist. Die durch Liebe erschlossene Wahrheit ist nicht nur umfassender als alle Aussagenwahrheit, die Liebe steht auch am Ursprung aller Wahrheitsbewegung überhaupt.<sup>64</sup> Sie ist zugleich umfassender und ursprünglicher als das rein begriffliche Erkennen. Auch hier gilt somit: Die Erkenntnis ist ein Moment der hingebenden Liebe und nicht umgekehrt, wie im indischen oder im griechischen Denken.

Die kognitive Hinwendung zum Objekt, wie Balthasar sie skizziert, unterscheidet sich schließlich noch in einem weiteren, wichtigen Punkt von der indisch-griechischen Erkenntnisauffassung. Die der Erkenntnis untergeordnete Liebe gilt im indischen Denken wie gesehen nicht dem Individuum als Individuum, sondern dient letztlich nur der Einsicht in die Wertlosigkeit alles Individuellen. Das andere Individuum wird nur insofern geliebt, als diese Liebe der Loslösung von der eigenen Individualität und paradoxerweise die Einsicht in die Wertlosigkeit von Individualität überhaupt fördert. In genau die entgegengesetzte Richtung aber weist Balthasars Ansatz durch seine im ersten Band der »Theologik« vorgenommene Unterscheidung zwischen begrifflichem und gestaltenlesendem Denken.<sup>65</sup>

Ein rein auf der Ebene von aussagbaren Wahrheiten operierendes Erkennen geht rein begrifflich vor. Begriffe aber sind allgemein, sind Einheiten, die stets von mehr als einem Gegenstand ausgesagt werden können. Begriffliches Erkennen läßt damit den Gegenstand immer als einen »Fall von...« erscheinen, als ein Exemplar unter vielen anderen. Indem ich dieses Pferd unter die allgemeine Bestimmung »Pferd« subsumiere, betrachte ich es als ein Exemplar der Gattung Pferd, d.h. was den Erkenntnisgegenstand in seiner konkreten Einmaligkeit ausmacht, ist für diese Art von Erkennen nicht von Belang. Die Gebundenheit der menschlichen Vernunft an das Begrifflich-Allgemeine ist natürlich unabwendbar, wir können ihr nicht ausweichen. Dennoch gibt Balthasar sich mit der Ebene rein begrifflichen Erkennens nicht zufrieden. Daß Wahrheitserschließung immer ein Je-Mehr gegenüber all dem, was wir an Wahrheit aussagen können, bedeutet, heißt für ihn auch, daß das menschliche Erkennen letztlich auf die unverwechselbare Identität der Dinge, auf ihre alle Begrifflichkeit übersteigende, jeweilige Individualität oder Einmaligkeit ausgerichtet sein soll. Es genügt nicht die Dinge lediglich »als einen ›Fall von‹, eine mit andern Wesen ohne jeden Verlust auswechselbare Größe« anzusehen.<sup>66</sup> Gestaltenlesendes Denken betrachtet das einzelne Phänomen gerade nicht – wie das rein begriffliche – nur als Paradigma eines allgemeinen Gesetzes, sondern auch im Hinblick auf das, was es in seiner konkreten Ganzheit einmalig macht.

Wenn man sich etwa den Sinngehalt einer Symphonie Mozarts aneignet und dann versucht, diesen Sinngehalt in Worten zu umschreiben, weiß man,

»... daß dieser Versuch mehr ein Spiel als ein Ernst ist, und daß eine endgültige Umsetzung in Begriffe wesenhaft unmöglich bleibt. Ja, diese Begriffe werden für den, der den Ausdruck unmit-

<sup>64</sup> Ebd., 131.

<sup>65</sup> Ebd., 154. Vgl. hierzu ausführlicher *J. Disse*, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie* Hans Urs von Balthasars, Wien 1996, 148 ff.

<sup>66</sup> *H.U.v. Balthasar*, *Theologik I* (wie Anm. 19), 81.

telbar verstanden hat, nur wie hilflose Zeichen erscheinen, wie Plattheiten, verglichen mit der unvergleichlichen Einmaligkeit des Kunstwerks. Begriffe passen ja immer auch auf andere Dinge, hier aber hat sich ein Ding in seiner unverwechselbaren, singulären Bedeutung offenbart.«<sup>67</sup>

Jeder Gegenstand besitzt eine Intimität oder Einmaligkeit, eine singuläre Bedeutung, die zwar begrifflich nicht direkt bezeichnenbar ist, die aber dennoch über Begriffe erschlossen, bzw. angenähert werden kann. Man kann etwa einen Schriftsteller typologisch einzureihen versuchen, d.h. ihn als einen »Fall von...« verstehen lernen, man kann sein Werk aber auch auf das Individuelle, auf das Einmalige seiner Aussage hin deuten.<sup>68</sup> Ebenso wäre es, so Balthasar, »durchaus möglich (wenn auch vielleicht nicht lohnend), die Geschichte eines bestimmten Moleküls, einer bestimmten Pflanze, eines bestimmten Tieres zu beschreiben; diese Geschichte würde ein Stück Wahrheit enthalten, die sich aus keiner allgemeinen und abstrakten Gesetzmäßigkeit apriori ableiten ließe.«<sup>69</sup>

Diese Aufmerksamkeit für den Gegenstand als solchen in seiner Einmaligkeit, in seiner Unverwechselbarkeit, kann natürlich in der auf universale Überprüfbarkeit und auf Erkenntnisnutzen ausgerichteten Naturwissenschaft und Technik nur eine untergeordnete Rolle spielen. Für ein umfassendes, verantwortungsbewußtes Gesamtverhalten gegenüber der Schöpfung jedoch erscheint der gestaltenlesende Blick für das Einzelne als Einzelnes als ein gerade den naturwissenschaftlich-technischen Exzessen gegenüber, wie sie uns heute begegnen, wichtiges Korrektiv. Nicht nur im Verhältnis zum Mitmenschen darf die Liebe nicht einem wie auch immer gearteten reinen Erkenntniswillen untergeordnet werden, sondern dies gilt auch im Verhältnis zur Schöpfung überhaupt. Entgegen dem indischen Denken bildet die Liebe zum singulären Gegenstand als solchem von Balthasar her gesehen das höchste Moment im menschlichen Erkennen.

Scheler erwähnt am Ende seines Aufsatzes eine merkwürdige Auffassung Augustinus', darnach Augustinus z.B. den Pflanzen eine Tendenz zugesprochen haben soll, vom Menschen erkannt zu werden und in diesem Erkenntwerden gleichsam »erlöst« zu werden.<sup>70</sup> Erlöst werden sollen die Dinge allerdings bei Augustinus von ihrer partikularen, in sich geschlossenen Existenz, um gewissermaßen zur reinen, allgemeinen Idee befreit zu werden. Auch Balthasar vertritt in der »Theologik« die recht seltsam anmutende Auffassung, die Dinge seien auf die menschliche Erkenntnis angewiesen, um in ihrer Wahrheit sein zu können.<sup>71</sup> Er aber versteht eine solche »Erlösung«, wenn man seine Ausführungen genau betrachtet, im genau umgekehrten Sinne: Der Gegenstand wird davon erlöst, nur ein »Fall von...« zu sein. Erlöst ist er als in seiner Singularität erkannt und geachtet. Ohne meinerseits dieser Erlösungsfunktion menschlichen Erkennens mehr als eine höchst vage, spekulative Bedeutung zusprechen zu wollen, deutet dieser Gegensatz doch an, wie tiefgreifend Balthasar die von Scheler angesprochene Bewegungsumkehr auch gegenüber dem griechischen Denken verwirklicht hat, denn in Augustinus' Auffassung widerspiegelt sich

<sup>67</sup> Ebd., 154.

<sup>68</sup> Die Nähe zur Hermeneutik Schleiermachers ist unüberschbar. Vgl. J. Disse, *Metaphysik der Singularität*, 133 ff.

<sup>69</sup> H.U.v. Balthasar, *Theologik I* (wie Anm. 19), 203.

<sup>70</sup> M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis* (wie Anm. 1), 28.

<sup>71</sup> Vgl. H.U.v. Balthasar, *Theologik I* (wie Anm. 19), 58 ff., 76 ff.

der auch im griechisch-antiken Denken gegebene Vorrang des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen, die religiöse Richtung griechisch-antiken Erkennens auf das Allgemeine als Erlösung vom Individuellen, als Erlösung vom Einzeldasein in der Sinnenwelt.

Mit diesen Ausführungen ist, wie ich hoffe, trotz aller Vagheit, die Balthasars Ausführungen – insbesondere den ersten Band der »Theologik« – oft anhaftet, deutlich geworden, wie grundsätzlich sein Denken als ein Ausdruck der von Scheler geforderten Bewegungsumkehr anzusehen ist. Die Liebe ist kein selbstbezogenes Streben nach dem, was man nicht besitzt, wie das Streben zur Fülle des Seins im griechischen bzw. zum Nichtsein im indischen Denken, sondern selbstlose Hingabe, etwa im Sinne eines innertrinitarischen Verschenkens des eigenen Seins, einer Herablassung Gottes zum Geschöpf in Schöpfung und Erlösung oder als ein reines Sein-für-das-Sein-des-Erkenntnisgegenstandes im menschlichen Erkenntnisakt. Die Liebe ist zudem nicht mehr ein Moment der Erkenntnis, sondern die Erkenntnis als von der Liebe umfaßt zu verstehen. Liebe aber zielt letztlich immer auf den singulären Gegenstand in seiner Singularität, womit sich die Bewegungsumkehr insbesondere als eine Umkehr der indischen Abwendung vom Individuellen bzw. des griechisch-antiken Aufstiegs vom Besonderen zum Allgemeinen erweist.