

Jeffrey Kay

Hans Urs von Balthasar – ein nachkritischer Theologe?

Am Nationalkongreß von 1979 der American Academy of Religion in New York fand eine Zusammenkunft des *Seminar on Dialectics* statt, um über das Werk von Robert Doran, «Subject and Psyche: Ricœur, Jung and the Search for Foundations»¹ zu diskutieren. Die Reihe der jährlichen Seminarien war von Studenten des Professors Bernard Lonergan begonnen worden, und Doran selbst ist stark von Lonergan beeinflusst. Im Lauf dieses Seminars sagte Doran, er habe in seinem Buch die Grundlagen für eine neue systematische Theologie, für eine poetische Theologie, vorgelegt. Der einzige Theologe, von dem er sich denken könne, daß er an einer solchen Theologie bereits zu arbeiten begonnen habe, sei Hans Urs von Balthasar. Überraschenderweise wird so von Balthasar in engen Zusammenhang mit Leuten wie Jung, Ricœur und Lonergan gebracht. Auf diesen Zusammenhang spielt auch Leo O'Donovan an, wenn er schreibt: «Darin, daß er auf die Symbolik und Ästhetik besonders achtet, steht von Balthasar meiner Meinung nach heutigen Formen kritischer Theologie in mancher Hinsicht näher, als man allgemein annimmt.»²

Der Umschwung, der im heutigen religiösen und theologischen Denken vor sich geht, wird von einem breiten soziologischen Phänomen begleitet, das oft analysiert worden ist³. Die Bewegung hat einen denkerischen Ausdruck erhalten in der Zeitschrift «Parabola, Myth und the Quest for Meaning», die von der Society for the Study of Myth and Tradition in New York herausgegeben wird und deren fünfter Band nun vorliegt. Dieser Wandel in der katholischen Theologie tritt darin gewichtig zutage, daß Bernard Lonergan nun in seinem Werk «Method in Theology»⁴ das Gefühl und die Symbolsprache als die Sprache des Gemütes wiederum stark betont, in schroffem Gegensatz zu seiner Betonung des intellektuellen Moments in «Insight»⁵.

Ein wichtiger Anstoß zu diesem Umschwung wurde von Paul Ricœur gegeben am Schluß seiner «Symbolik des Bösen»⁶: «Das Symbol gibt zu denken». Darin beschreibt er unsere jetzige Situation wie folgt: «Die historische Stunde der Philosophie des Symbols ist heute die der Vergessenheit und der Restauration. Vergessenheit der Hierophanien, Vergessenheit der Zeichen des Heiligen, Verlust des Menschen selbst, insofern er dem Heiligen gehört. Diese Vergessenheit, das wissen wir, ist das Widerspiel der gewaltigen Aufgabe, die Menschen zu ernähren, die Bedürfnisse zu befriedigen durch die Meisterung der Natur mittels einer planetarischen Technik. Gerade in der Epoche, in der unsere Sprache genauer zu werden trachtet, eindeutiger, technischer mit einem Wort, geeigneter für jene integralen Formalisierungen, die sich ausgerechnet symbolische Logik nennen, in dieser Epoche des rationalen Denkvollzugs wollen wir unsere Sprache wiederaufladen, wollen wir wieder ausgehen von der Fülle der Sprache.» «Jenseits der Wüste der Kritik wollen wir aufs neue angesprochen werden.»⁷

Die Kritik hat die Grundlage zu dieser Restauration gelegt durch ihre Entmythologisierung der heiligen Texte, d. h. dadurch, daß sie das Historische und das Pseudohistorische voneinander abgrenzt; indem sie den Mythos als Erklärung auflöste, schuf sie Raum für den Mythos als Zeichen⁸. Sie bahnte den Weg zu einer zweiten Naivität, einer vermittelten Unmittelbarkeit, die «das nachkritische Äquivalent der vorkritischen Hierophanie» ist. Diese Verknüpfung von Glauben und Kritik entmythologisiert zwar, aber entmythisiert nicht. Obschon Ricœur von C. G. Jung als einem der Entmythologisierer spricht, würde er wahrscheinlich in der folgenden Aussage Jungs das Wort «entmythologisieren» in «entmythisieren» umändern und ihr dann beipflichten: «Wie will man da die Gestalt Christi «entmythologisieren»? Ein solcher rationalistischer Versuch würde ja das ganze Geheimnis dieser Persönlichkeit herauslaugen, und was übrig bliebe, wäre nicht mehr die Geburt und das Schicksal eines Gottes in der Zeit, sondern ein historisch schlecht beglaubigter religiöser Lehrer, ein jüdischer Reformator, der hellenistisch gedeutet und mißverstanden wurde – etwa ein Pythagoras oder meinetwegen ein Buddha oder ein Mohammed, aber keinesfalls ein Sohn Gottes oder ein

menschgewordener Gott.»⁹ Jungs «Antwort auf Hiob» ist meiner Meinung nach ein ausgezeichnetes Beispiel für das, was Ricœur unter «zweiter Naivität» versteht, und weist eine tiefe Verwandtschaft auf mit der naiven, kindlichen Art, mit der von Balthasar mit Bibeltexten umgeht und sie anscheinend wörtlich nimmt.

Was von Balthasar bei Bultmann und vielen heutigen «liberalen» Theologen vermißt, läßt sich treffend formulieren als Unfähigkeit, «entmythologisieren» und «entmythisieren» auseinanderzuhalten. Sie sind nicht imstande, über die Wüste der Kritik hinaus zu dieser zweiten Naivität überzugehen. Sie gehen beständig darauf aus, den christlichen Mythos zu interpretieren, indem sie ihn begrifflich erklären, so daß man dann nicht mehr ersieht, daß der bekennende Christ gegenüber dem «anonymen Christen» etwas Bedeutsames voraushat. Manche «Liberalen» neigen unabsichtlich zu dem hin, was Ricœur und von Balthasar als verkürzende Interpretationen bezeichnen, welche die symbolische Grundlage wegerklären. «Diese Interpretationen werden gern so ausgedrückt: Dieses oder jenes Symbol schien auf einem bloß erahnten oder vorweggenommenen Bezugsfeld etwas ganz Neues sagen zu wollen; wenn man alles reiflich überlegt, bedeutet das Symbol aber schließlich nur eine bestimmte Wunschposition, eine bestimmte Klassenzugehörigkeit, einen bestimmten Grad der Stärke oder Schwäche des Grundwollens. In bezug auf diesen wahren Diskurs wird der symbolische Diskurs gleichbedeutend mit illusorischem Diskurs.»¹⁰ Wie von Balthasar dargelegt, ist sogar Rahner zu sagen bereit, daß gewisse christologische Aussagen im Neuen Testament damals nicht irrig waren, heute aber irrig geworden sind¹¹. Liberale Theologen haben das Gespür für eben das verloren, was Ricœur zufolge vom Symbol als «etwas ganz Neuem» intendiert wird.

Solche verkürzende Interpretationen liegen, wie Ricœur behauptet, «in der Linie der semantischen Zielsetzung, die für die spekulative Ordnung charakteristisch ist. Jegliche Interpretation zielt darauf ab, den semantischen Entwurf, der durch die metaphorische Aussage gezeichnet worden ist, wieder in einen zur Verfügung stehenden Verständnishorizont zurückzusetzen, der begrifflich zu meistern ist.» Dies führt jedoch zur «Zerstörung des Metaphorischen durch das Begriffliche.» Ricœur ruft deshalb nach einer Interpretationsweise, die metaphorisch und begrifflich zugleich ist. Eine solche

«will einerseits die Klarheit des Begriffs – andererseits sucht sie die Dynamik der Bedeutung zu bewahren, die der Begriff aufhält und fixiert... Die Metapher ist darin lebendig, daß sie den Schwung der Einbildungskraft in ein «Mehr-Denken» auf der Ebene des Begriffs einbettet. Dieses Ringen um «Mehr-Denken» unter der Führung des «belebenden Prinzips» ist die «Seele der Interpretation.»¹²

Während von Balthasar die begriffliche Seite der Interpretation weniger liegt (er gibt zu, daß Rahner der viel größere spekulative Denker ist¹³), erinnert er die Liberalen unablässig an die zentrale Bedeutung der metaphorischen Seite, für die er ein ganz besonders feines Gespür hat.

Auch noch in anderer Hinsicht scheint von Balthasar ein Gegengewicht gegen die Liberalen zu bilden. Ricœur spricht von der Polarität in der Interpretation als von einem hermeneutischen Zirkel: «Das Glauben, um zu verstehen, das auch ein Verstehen, um zu glauben, ist.»¹⁴ Als Liebhaber Anselms zeichnet sich von Balthasar im ersteren aus, während sich die Liberalen im letzteren auszeichnen. Eine nachkritische Hermeneutik hat «ihre Voraussetzungen auseinanderzulegen, sie als das Gegläubte auszusprechen, das Gegläubte als Einsatz ins Spiel zu bringen und dann zu versuchen, den Einsatz ins Verstehen einzuholen. Eine solche Wette ist ganz das Gegenteil einer Apologetik, die den Anspruch erheben würde, die Reflexion ohne Hiatus vom Wissen auf das Glauben zuzubewegen; eine durch das Symbol in Gang gebrachte Philosophie verläuft im umgekehrten Sinn gemäß einem im wesentlichen anselmischen Schema.»¹⁵

Die epochale Bedeutung einer solchen nachkritischen Interpretation tritt vielleicht am klarsten in folgender Behauptung Ricœurs zutage: «Sonach wäre die Aufgabe des vom Symbol geleiteten Philosophen, das Zaubergehege des Selbstbewußtseins zu zerreißen, das Privileg der Reflexion zu stürzen. Das Symbol gibt zu denken, daß das *Cogito* ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt; die zweite Naivität wäre sohin eine zweite kopernikanische Wende.»¹⁶ In dieses «Zaubergehege» lädt nach von Balthasars Auffassung Rahner uns ein, wenn er uns aufruft, schneller zu einer «Rezeption der Aufklärung» in die heutige Kirche zu schreiten¹⁷. Vielleicht wird von Balthasars Sinn für Symbolik behilflich sein, die heutige Theologie von der Versuchung abzuhalten, gerade zu der Zeit, da das nichttheologische Denken im Begriff ist, eine zweite koperni-

kanische Wende in eine nachkritische Hermeneutik zu vollziehen, sich in die Aufklärungshermeneutik zu engagieren¹⁸.

C. G. Jung und H. U. von Balthasar

Doran wies auf eine Verwandtschaft von Balthasars nicht nur mit Ricœur, sondern auch mit C. G. Jung hin. 1956 schrieb von Balthasar: «So ist grundsätzlich nichts einzuwenden gegen eine Forschung, die die Phänomenologie der natürlichen Religionen betreibt im Lichte einer totalen philosophischen Anthropologie: soweit die Forschung C. G. Jungs wirklich das ist und nicht etwa die Leugnung jeder echten Transzendenz und deren Reduktion auf rein psychologische Kategorien, kann sie als fruchtbar und notwendig angesehen werden.»¹⁹ 1961 griff er Jung an, weil dieser «des Menschen Bezogenheit auf die echten Bilder des Seins, ja Bilder Gottes, zu seelischen Archetypen verflüchtigt und erniedrigt, mit denen man <therapeutisch> fertig wird, weil sie angeblich nichts weiter sind als Verfaßtheiten des Kollektiv-Unbewußten»²⁰.

1974 nun gibt von Balthasar in dem Aufsatz, nach dem sein Buch «Pneuma und Institution»²¹ betitelt ist, einen bemerkenswerten positiven Hinweis auf Jung. Er bezieht sich auf die Jungschen Begriffe «Anima» und «Animus», um seine Behauptung zu stützen, daß Männer ihre Weiblichkeit und Frauen ihre Männlichkeit integrieren müssen. Obschon gegenüber den Unzulänglichkeiten, die der Jungsche Anima-Begriff aufweist, schwere Vorbehalte anzubringen sind²², so kann doch kein Zweifel bestehen, daß dieser geradezu im Herzpunkt der Psychologie Jungs liegt. Dieser spricht in erster Linie zu erwachsenen Männern des Westens, die er als vorwiegend extravertiert²³ und deshalb seelenlos schildert. Eine seiner Veröffentlichungen trägt den Titel «Mensch und Seele» (in der englischen Ausgabe «Modern Man in Search of a Soul – Der moderne Mensch auf der Suche nach einer Seele»), der sein Hauptanliegen treffend wiedergibt. Für Jung ist die Seele feminin und der Mann von der Frau abhängig, die ihm behilflich sein muß, seine Seele, seine Weiblichkeit zu finden. Von den Frauen schreibt er: «Die Frau mit ihrer der männlichen so unähnlichen Psychologie ist (und war stets) eine Quelle der Information über Dinge, für die der Mann keine Augen hat. Sie kann ihm Inspiration bedeuten; ihr dem männlichen überlegenes Ahnungsvermögen kann ihm

nützliche Warnung geben, und ihr aufs Persönliche orientiertes Gefühl vermag ihm Wege zu zeigen, die seinem persönlich wenig bezogenen Gefühl unauffindbar wären.»²⁴

Obschon es sehr fraglich ist, wie genau diese Behauptung auf sämtliche Frauen zutrifft, so liegt darin doch eine treffende Schilderung dessen vor, was die Kultur des Westens am meisten bewunderte, wenn sie vom «Fraulichen» sprach. Die Anima ist derjenige Aspekt des Weiblichen, der ein männliches Ego zur Individuation führt, indem er zwischen ihm und dem Kollektiv-Unbewußten vermittelt²⁵. Erich Neumann zufolge ist die Anima «die bevorzugte Trägerin des Wandlungscharakters (des Weiblichen). Sie ist das Bewegende und zur Wandlung Treibende, dessen Faszination das Männliche zu allen Abenteuern der Seele und des Geistes, des Tuns und des Schaffens in der Innen- und Außenwelt drängt, verführt und ermutigt.»²⁶ «Die Anima bereitet dem Ich-Helden – wie z. B. in unendlich vielen Märchen – eine <Prüfung>, die er zu bestehen hat...»; sie zwingt «zur Anspannung, Veränderung und Steigerung» der Persönlichkeit.»²⁷ «Es ist die dem Bewußtsein und dem Ich nächste Figur, die das Weibliche in der männlichen Psyche annehmen kann.»²⁸

Es besteht eine offensichtliche Verwandtschaft zwischen Jungs Interesse an der Anima und dem zentralen Interesse von Balthasars an der Rolle Marias, über die Jung des öfteren als ein Bild der Anima spricht. Maria ist die lautere Seele der Kirche, deren aktive Bereitschaft und Empfänglichkeit es Christus ermöglichte, sich vollständig zu offenbaren. Als lebendige Verwirklichung des christlichen Glaubens als ganzen, der ein von Grund auf weiblicher Akt ist, stellt Maria das Verhaltensmuster für alle Christen dar.

Seine Einsicht in die weibliche Natur, will sagen in den Anima-Charakter des christlichen Glaubens, holte von Balthasar bei Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, aber auch stark bei Adrienne von Speyr, von der er gesagt hat: «In Basel war die Sendung Adriennes von Speyr (die ihrer Bücher wegen für die christliche Leserschaft nicht länger eine Unbekannte bleiben darf) für mich entscheidend. Was Ignatius für seine Zeit angestrebt hatte, wollte ich fortan mit dem Säkularinstitut; das harte Opfer (des Verlassens des Jesuitenordens), das der Übertritt verlangte, wurde von der Gewißheit begleitet, derselben Idee trefflicher zu dienen. Es war Adrienne von Speyr, die mir aufzeigte, wie Ignatius von Johan-

nes erfüllt wird, und die damit für das meiste, was ich seit 1940 veröffentlicht habe, den Grund legte. Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch voneinander zu trennen; sie bilden die beiden Hälften eines einzigen Ganzen, das eine einzige Gründung zu seinem Zentrum hat.»²⁹ Dieses Bekenntnis und dazu die gemeinsame Gründung eines Säkularinstituts für Frauen, die Veröffentlichung von 31 Büchern von ihr und die Abfassung eines Buches über sie zeigen, wie wichtig diese Frau für sein Verhältnis zur Anima war und für wie wichtig er sie für die Kirche von heute in ihrem Verhältnis zur Anima ansieht³⁰. Er spricht oft von Maria als der *anima ecclesiastica* und von der Verwandlung des Christen in eine *anima ecclesiastica*, in eine Seele, die Kirche geworden ist.

Wie bedeutsam der Anima-Aspekt des Weiblichen für von Balthasar ist, tritt in den Aufsätzen «Pneuma und Institution» und «Kenose der Kirche»³¹ klar zutage. Diese Aufsätze zeugen auch von seiner zweiten Naivität, seiner Fertigkeit als nachkritischer Interpret – eine Fertigkeit, die Jung besaß und die verlangt, eine mehr weibliche Intuition und Glaubenshaltung mit einer männlichen Befähigung zu Kritik und Spekulation zu verbinden.

Der Aufsatz «Pneuma und Institution» beginnt mit einer Erörterung des Versuchs, von zwischenmenschlichen Beziehungen, namentlich von der ehelichen Beziehung, auszugehen, um Licht auf das Trinitätsgeheimnis und sodann auf die Beziehung zwischen dem Geist und der Kirche als Institution zu werfen. Er nennt diesen Ansatz «naiv» und «einfältig»³². Die zwischenmenschliche Beziehung verlangt von jedem der beiden Partner eine Haltung «von Fülle und Leere zugleich» «in einer untrennbaren Gesamthaltung, die gleichzeitig aktiv und passiv ist, sich aktiv um die bestmögliche Passivität bemüht». Dies wird am besten mit erotischen Kategorien beschrieben, wobei «die primäre «Erfahrung» eine «weibliche» ist: «eine solche des Durchbrochen- und Bestimmterwens, um sich dann seinerseits – «männlich» – bestimmend äußern zu können.» Jeder Partner muß eine zugleich männliche und weibliche Haltung in sich bergen, und es kommt nicht darauf an, wer die Initiative ergreift. Die Frucht der erotischen Vereinigung wird stets unerwartet, wird «das Unverhoffte» sein, das geheimnisvolle, unerhörte Geschenk eines neuen personalen Wesens. Diese Beziehung ist der reziproken männlich-weiblichen

Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn analog, die Frucht bringt im Heiligen Geist. Die Ausgießung des Geistes bildet eine Parallele zu Christus in der Spendung seines Fleisches und Blutes an seine Braut, die Kirche³³.

Christus und Maria enthalten in sich zugleich Männlichkeit und Weiblichkeit. Daß die Mann/Weib-Beziehung zugleich himmlisch und irdisch ist, wird glänzend zum Ausdruck gebracht, wenn von Balthasar im Anschluß an Origenes das Bild der Sophia als des himmlischen Jerusalem entwirft. Er wendet die Aussage der Genesis und des Epheserbriefes, wonach der Mann Vater und Mutter verläßt, um seinem Weib anzuhängen, auf den Sohn an, der den Vater und das himmlische Jerusalem verließ, um sich mit seiner Braut, der Kirche, zu verbinden³⁴.

Um das Symbol der Geschlechterpolarität innerhalb der Trinität und zwischen Christus und der Kirche zu wahren, spricht sich von Balthasar gegen die Weihe von Frauen zu Priestern aus. Weil Petrus und die Zwölfe einerseits und Maria andererseits zwei verschiedene Aufgaben in der Kirche haben und weil die Sendung Marias eine breitere, umfassendere ist, würden die Frauen eine bedeutsamere, symbolische Funktion für eine weniger bedeutsame aufgeben, falls sie zu Priestern geweiht würden. Ein solcher Umschwung würde die Mißachtung des Weiblichen in unserer heutigen Kultur noch verstärken³⁵.

Man könnte darin leicht eine Rationalisierung vermuten, um Frauen von Machtpositionen in der Kirche auszuschließen. Ein Hinweis darauf, für wie wichtig indes von Balthasar die Frau in der Kirche hält, findet sich in einem Aufsatz von A. Peelman, der die Ordination von Frauen von den Schriften von Balthasars her rechtfertigt³⁶. Vielleicht liegt der Grund für die Gegnerschaft von Balthasars gegen weibliche Amtspriester darin, daß er nicht mehr, wie früher, zwischen maskulin und männlich, feminin und weiblich konsequent unterscheidet. Er spricht eindringlich davon, wie in der Trinität, Christus und Maria das Weibliche durch das Männliche repräsentiert wird, aber es widerstrebt ihm, in diesen Wirklichkeiten Frauen das Männliche repräsentieren zu sehen. Der eigentliche Grund scheint für ihn weniger darin zu liegen, daß Christus und die zwölf Apostel Männer waren, sondern mehr in seiner Einsicht, wie notwendig es ist, daß in unserer übermaskulinen Kultur das Weibliche in seinem Anima-Aspekt klar repräsentiert wird.

Diese Einsicht bildet den tiefsten Grund seiner

Kritik gegenüber liberalen Theologen³⁷. Wie Ricœur deutlich sagt, wurzelt die Tendenz, bei einer kritischen Hermeneutik stehenzubleiben und nicht zu einer nachkritischen weiterzuschreiten, d. h. die Tendenz, Symbole wegzuer-

klären, darin, daß die moderne Kultur es unterläßt, sich den Anima-Charakter des Weiblichen anzueignen. Statt als konservativ wäre von Balthasar treffender als kompensatorisch und vielleicht gar als prophetisch zu bezeichnen.

- ¹ Washington 1979.
² God's Glory in Time: *Communio* (engl. Ausg.) 2 (1975) 268.
³ Jacob Needleman, *New Religions* (Garden City 1970); Robert Wuthnow, *Experimentation in American Religion: the New Mysticism and their implications for the Churches* (Berkeley 1978); Robert Ellwood, *Alternative Altars, Unconventional and Eastern Spirituality in America* (Chicago 1979).
⁴ London und New York 1972.
⁵ London und New York 1967.
⁶ Freiburg/München 1971.
⁷ Ricœur ebd. 397.
⁸ Ebd. 401.
⁹ Antwort auf Hiob: C. G. Jung, *Gesammelte Werke XI* (Zürich 1963) 438, Abschn. 647.
¹⁰ P. Ricœur, *La métaphore vive* (Paris 1975) 383.
¹¹ Neue Klarstellungen (Einsiedeln 1979) 47.
¹² P. Ricœur ebd. 383–384.
¹³ Herder Korrespondenz 30 (1976) 75.
¹⁴ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, aaO. 403.
¹⁵ Ebd. 406.
¹⁶ Ebd. 405.
¹⁷ Neue Klarstellungen, aaO. 44–45.
¹⁸ Zur nachmodernen Epistemologie vgl. Gregory Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity* (New York 1980).
¹⁹ Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien 1956) 117.
²⁰ Herrlichkeit, Bd. I, *Schau der Gestalt* (Einsiedeln 1961) 481.
²¹ *Institution und Gemeinschaft* (Einsiedeln 1974) 209.
²² Vgl. James Hillman, *Anima I and II: Spring 1973–1974*.
²³ Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten: C. G. Jung, *Gesammelte Werke VII* (Zürich 1964) 211, Abschn. 303.
²⁴ Ebd. 207, Abschn. 296.

- ²⁵ Vgl. Ann Belford Ulanov, *The Feminine in Jungian Psychology and Christian Theology* (Evanston 1971) 232.
²⁶ Erich Neumann, *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten* (Olten/Freiburg i.Br. ³1978) 46.
²⁷ Ebd. 47.
²⁸ Ebd. 49.
²⁹ *Communio* (engl. Ausg.) 2 (1975) 219.
³⁰ Barbara Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs*, Bd. 1 (Einsiedeln 1972); H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr* (Einsiedeln 1968).
³¹ *Pneuma und Institution*, aaO. 119–132. 201–235.
³² Ebd. 202, Anm. 1.
³³ Ebd. 206–208. 216–222.
³⁴ Ebd. 124.
³⁵ *Frauenpriestertum?: Neue Klarstellungen*, aaO. 109–115.
³⁶ *Church in the Light of the Christ Event: Eglise et Théologie* 9 (1978) 169–207.
³⁷ *Die Spiritualität Teilhard de Chardins: Wort und Wahrheit* 18 (1963) 339–350.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JEFFREY KAY

Dr. theol. (Universität Basel) ist Associate Professor für Religionsstudien an der St. Thomas University von Fredericton (Kanada). Er veröffentlichte: *Theological Aesthetics, The Role of Aesthetics in the Theological Method of Hans Urs von Balthasar* (Bern/Frankfurt 1975); *Aesthetics and a posteriori Evidence in Balthasar's Theological Method: Communio* (engl. Ausg.), 2 (1975) 289–299. Er lebt mit seiner Familie in Fredericton. Anschrift: Religious Studies Department, St. Thomas University, Fredericton, New Brunswick, E3B 5G3, Kanada.