

Das Sein — ausgelegt als Liebe

Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars

Von Werner Löser SJ

Am 12. August dieses Jahres beging Hans Urs von Balthasar seinen siebenzigsten Geburtstag. Wer ist er? Was will er sagen? Auf was will er durch seine Bücher und — mehr noch — durch sein Leben hinweisen? Als er selbst 1945 zum erstenmal der Öffentlichkeit darüber Rechenschaft gab, begann er seine Selbstvorstellung so: »Es gehört zu den großen Wohltaten Gottes, daß kein Mensch sich so sieht, wie er ist; auch wenn er sich im Spiegel erblickt, sieht er sich spiegelverkehrt. Die andern, die manches an ihm entdecken, was er nicht weiß, wissen hinwieder wenig von dem, was er selbst von sich weiß. So bleibt schließlich, wenn wir von Gottes Allwissenheit absehen, der am wenigsten unzuverlässige Maßstab eines Menschen sein Werk. ›An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen‹, und doch, weil auch diese täuschen können, sie nicht daran ›richten‹. Einem Schriftsteller bleibt darum nichts anderes übrig, als seine Bücher vorzuschicken, wenn er über sich Auskunft geben soll, auch wenn er nicht anders kann, als über diese Verteidiger lächeln, die dem so wenig entsprechen, was er im Grunde hätte sagen wollen . . . «¹. Wer auf die eingangs gestellten Fragen eine Antwort finden will, hat also auf von Balthasars schriftstellerisches Werk zu blicken und zwar intensiv und geduldig; denn dieses erschließt sich wohl kaum dem, der es nur flüchtig zur Kenntnis nimmt.

I. Die Einheit in der Vielgestaltigkeit des Werkes

Seit der 1925 verfaßten, frühesten uns erhaltenen Schrift »Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik«² ist bis heute ein halbes Jahrhundert vergangen. Das Verzeichnis der Schriften von Balthasars³, das inzwischen ins kaum mehr Überblickbare angewachsen ist, zeugt von einer imponierenden schöpferischen Kraft, die bis jetzt an Intensität keinesfalls nachgelassen hat. Angesichts dieses schriftstellerischen Werkes erhebt sich nun die Frage: Handelt es sich hier nicht doch

¹ Es stellt sich vor . . . : Hans Urs von Balthasar. In: Das neue Buch (Luzern) 7 (1945), S. 43–46, hier: S. 43.

² In: Sammlung Bartels 2. Braunschweig 1925, S. 3–38.

³ Hans Urs von Balthasar, Bibliographie. 1925–1975. Besorgt von B. Widmer, ergänzt von C. Capol. Einsiedeln 1975.

nur um eine Ansammlung von allzu Disparatem, so daß eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem, was von Balthasar sagen wollte und will, gar nicht erwartet werden kann? Schließlich finden sich in dem Verzeichnis so verschiedene Schriften beieinander wie zum Beispiel ein Aufsatz über »Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis« (1940), eine Interpretation des »Abschiedsterzett« (aus Mozarts Zauberflöte; 1943), ein großangelegtes, mehrbändiges theologisches Werk, das den Namen »Herrlichkeit« (ab 1961) trägt — um nur einiges, ganz wahllos, herauszugreifen. In der Tat ist von Balthasars Werk durch eine beeindruckende Mannigfaltigkeit in der Themenstellung und auch in der Wahl der Darstellungs- und Sprachformen gekennzeichnet. Daraus könnte der Eindruck entstehen, von Balthasar habe nur Vielerlei zu sagen, heute dies und morgen jenes, so daß der Leser, der erfahren möchte, ob es dem Autor nicht doch auf ein Eines in ganz besonderer Weise, ja letztlich allein ankommt, schließlich diese Bücher mit Recht enttäuscht beiseite legen würde. Aber dieser Eindruck entspricht nicht der Wirklichkeit. Es geht von Balthasar vielmehr doch um ein Eines, und das Viele, das er sagt und schreibt, hat nur den Sinn, dieses Eine immer neu zur Sprache zu bringen. Man kann dieses Eine in knappster Form in den Satz fassen: »Sein und Liebe sind koextensiv«⁴. Die Konvertibilität von Sein und Liebe zu behaupten, ist — so wird man sofort versucht sein einzuwenden — eine reine Provokation; und in der Geschichte des Denkens ist diese Aussage nicht ohne Grund nicht sehr geläufig. Zwingt uns die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, nicht dazu, das Sein auf etwas ganz anderes als auf Liebe hin auszulegen, etwa auf Wissen oder auf Macht oder auf Lust oder auf Nutzen oder auf sonst etwas hin? Freilich, dies wird jeder sogleich empfinden: wenn der Satz von der Koextensivität von Sein und Liebe wahr wäre, dann würde das tiefste menschliche Hoffen und Sehnen auf eine Erfüllung zulaufen und also nicht im Leeren enden. In seltenen Augenblicken mag dem Menschen die Wahrheit dieser Aussage immerhin von weitem ahnbar werden, vielleicht im Ereignis ungetrübter Liebe zu einem anderen Menschen.

von Balthasars Leben und Werk will ein Hinweis darauf sein, daß das Ersehnte und bisweilen als wahr Geahnte nichts weniger als das letzte und umfassendste Wort über das Sein und die Wirklichkeit im Ganzen ist. Das allerdings schließt unabdingbar ein, daß er die Bedingungen, unter denen allein der ja gar nicht selbstverständliche Satz von der Koexistenzivität von Sein und Liebe wahr ist, entfaltet.

Dasjenige aber, das ihn wahr sein läßt, ist — so kann schon jetzt und

⁴ Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: J. Feiner/M. Löhner (Hrsg.), *Mysterium Salutis* Bd. II. Einsiedeln 1967, S. 15–45, hier: S. 17.

sehr abgekürzt gesagt werden (später ist ausführlicher darauf zurückzukommen) — die Tat Gottes in Christus auf den Menschen zu. »Von dieser Tat soll nun ausgesagt werden, daß sie glaubhaft sei nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist«⁵. Weil die Tat Gottes aber ein Tun der Liebe ist, ist sie vom Menschen her weder erzwingbar noch auch nur erahnbar. Sie ist wie jede Bekundung von Liebe das gänzlich überraschende. Sie »kann nur als das ‚Ganz-andere‘ empfangend wahr-genommen werden«⁶. Die Tat Gottes als Liebe bringt die Wahrheit des Satzes von der Konvertibilität von Sein und Liebe hervor.

II. Der Weg zur Einsicht in die Konvertibilität von Sein und Liebe

Diese Einsicht wurde von Balthasar bereits vor vielen Jahrzehnten zuteil. Sie bedeutete ihm die befreiende und sein Leben und Denken fortan ganz und gar bestimmende Alternative zu dem, was ihm in der Begegnung mit dem neuzeitlichen Denken, wie es sich ihm in Kunst und Philosophie darstellte, entgegengetreten war⁷.

In dem bereits erwähnten Text aus dem Jahre 1945 berichtete von Balthasar: »Wie man den Knaben dazu verurteilte, durch das ganze Unterholz romantischer Musik von Mendelssohn über Strauß zu Mahler und Schönberg sich durchzuschlagen, um endlich dahinter die ewigen Sterne Bachs und Mozarts aufgehen zu sehen, die mir nun seit langem alles andere hundertfach ersetzen, so mußte ich auch die Dschungel der neueren Literatur durchstreifen, in Wien, Berlin, Zürich und anderswo, immer enttäuscht und mit immer leererem Magen, bis mich endlich die gütige Hand Gottes wie weiland Habakuk mitsamt seinem Korb ergriff und zu einem wahren Leben ausersah«⁸. von Balthasars Jugend- und Studienzeit bis etwa 1930 war also durch die Beschäftigung mit der Musik — von Balthasar erlernte damals das Klavierspiel — sowie mit der neueren, auch philosophischen Literatur geprägt. Aber beides hinterließ in ihm ein tiefes Unbehagen. Was war ihm in der Nach-Bachschen und Nach-Mozartschen Musik, was in der neueren Dichtung und in der neuzeitlichen philosophi-

⁵ Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963, S. 5.

⁶ Ebd., S. 6.

⁷ Da über diese — auch biographischen — Zusammenhänge m. W. bisher wenig bekannt ist (während über die späteren Jahre bereits verschiedentlich berichtet worden ist, z. B. durch H. Vorgrimler, Hans Urs von Balthasar, in: H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im XX. Jahrhundert, Bd. IV. Freiburg 1970, S. 122–142), mag es sinnvoll sein, hier einiges mitzuteilen, soweit das auf der Grundlage von veröffentlichten Texten möglich ist.

⁸ Es stellt sich vor . . . , a. a. O., S. 43.

schen Literatur begegnet? Was ließ ihn später diese Musik »Unterholz«, das neuzeitliche Denken »Dschungel« nennen?

Bezüglich der Musik findet sich eine Antwort in einigen Sätzen, die in einer 1928 veröffentlichten kleinen Interpretation von J. S. Bachs »Kunst der Fuge« vorkommen. Dort vergleicht der damals Dreiundzwanzigjährige das Selbstverständnis des vor-neuzeitlichen mit dem des modernen Künstlers: »Viele . . . erinnern sich an die Zeit, als das Erdachte aus dem Wissen aller erdacht, die Gestalt aus den Zügen aller gestaltet war. Da wurde der Meister kaum genannt, das Bild aber im Triumph durch die Straßen getragen. Mit dem Beginn jener Zeit, seit der die Kunst gemeinhin die romantische genannt wird, fing man an, dieses Verhältnis, das von altersher als ein dem Wesen der Kunst gemäÙes betrachtet wurde, pathetisch zu fälschen: das Verhältnis des Künstlers zur Gesellschaft. Er wollte nicht mehr den Ruhm seines Werkes, sondern den Preis seiner selbst. Einsam steigt er zum Himmel, das göttliche Feuer zu rauben, nicht als Gesandter, sondern als verwegener Beschenker, und weil er im Trotz, nicht als Gebet aller, sich über die Gemeinschaft erhob, wurde er gefesselt von seiner Vereinzelnung und vom Ehrgeiz um seine besten Rechte betrogen, und der Rauch seines Feuers war größer als seine Klarheit«⁹. Hier kommt es nur auf eines an: in der Begegnung mit der neueren Musik empfand der junge von Balthasar, daß diese ein Erzeugnis eines prometheischen Selbstverständnisses des Menschen sei. Im Mittelpunkt des Musikschaffens stehe die einsame, auf sich selbst reflektierende Subjektivität des Künstlers. Und eben dies Verständnis des Künstlers und die daraus resultierende Art seiner Kunstwerke lieÙen in von Balthasar Leere und Langeweile aufkommen.

Eine ähnliche Erfahrung machte er bei seiner Beschäftigung mit dem neuzeitlichen Denken, wie es sich ihm in Philosophie und Dichtung darbot. Das Ergebnis seiner Studien ist in seiner 1928 der Universität Zürich vorgelegten Doktorarbeit »Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur«¹⁰ zugänglich. Ihr Fazit: das neuzeitliche Denken steht im Zeichen dreier (mythischer) Gestalten: des Prometheus (zur Zeit des deutschen Idealismus), des Ahasver (in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts), des Dionysos von Nietzsche an bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein. Der durchgehende Gedanke, der diese Gestalten verbindet, liegt in der Anthropozentrik: der Konstruktionspunkt, von dem aus die Welt und das Wissen um die Wirklichkeit entworfen wird, ist die Subjektivität des Menschen. Darüber hinaus und damit zusammenhängend

⁹ Die Kunst der Fuge. Paralipomena zu einer Aufführung. In: »Schweizer Rundschau« 28 (1928), S. 84–87, hier: S. 84.

¹⁰ Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Zürich 1930.

erweist sich das neuzeitliche Denken letztlich immer wieder als ein pantheistisches Identitätsdenken. »Die Welt ist ein unendlicher Prozeß, der sich dem Göttlichen nähert. Der Mensch ist seine Spitze. Aber über dem Prozedieren ist das Ziel verloren gegangen. Schon Lessing setzt das Schreiten über das Ankommen. Wer aber schreitet, wenn nicht das Absolute, Gott selber? Die Entpersönlichung der Menschen ist ihre Gottwerdung. Fichtes Identitätsmystik der *scintilla animae* treibt fort zu Schellings und Hegels Historisierung des Absoluten und Absolutierung des Historischen«¹¹. Der Mensch erweist sich als Einheit der Gegensätze: »Identität und Unvergleichbarkeit, Göttlichkeit und Menschlichkeit, Geschichte und Moralität. Da aber der Mensch der Identitätspunkt ist, ist er das Höchste und Niederste in einem (Schopenhauer), absolute Gottferne und Gottnähe (Schelling). Er ist als Gott ewig, als Person sterblich, als Geist geschichtszeugend, als Mensch moralisch-geschichtslos (Hegel). Er schafft das Ewige und ist das Vergänglichste (Feuerbach, Marx)«¹². So stellte sich dem Studenten von Balthasar die neuzeitliche Geistesgeschichte als eine Geschichte der Unwahrheit dar, die ihn tief unbefriedigt ließ, . . . »bis mich endlich die gütige Hand Gottes wie weiland Habakuk mitsamt seinem Korb ergriff und zu einem wahren Leben ausersah«.

Diese letzte Aussage deutet in einer eher verbergenden als offenlegenden Weise auf ein Ereignis hin, das dem Leben und Denken von Balthasars eine ganze neue Richtung gegeben hat und in dem die Distanzierung zu dem, was sein Leben bisher bestimmt hatte, geschieht: 1929 machte von Balthasar zusammen mit einigen Freunden unter der Leitung von Friedrich Kronseder SJ im »Kloster Himmelspforte« in Wyhlen (nicht weit von Basel) die dreißigtägigen ignatianischen Exerzitien. Im Raum dieser Exerzitien vollzog er die »Wahl«, die man als das Schlüssel- und Ursprungsereignis für sein weiteres Leben wird bezeichnen müssen. Die »Wahl« aber war Antwort auf die ihn plötzlich und in großer Intensität überfallende Erkenntnis, von Gott in die ungeteilte Nachfolge Christi gerufen zu sein. 1959, also dreißig Jahre später, als ihm die Frage gestellt wurde, warum er Priester geworden sei, berichtete er über dieses Ereignis u. a.: »Heute nach dreißig Jahren könnte ich auf dem verlorenen Pfad eines Waldes im deutschen Schwarzwald nicht weit von Basel noch den Baum wiederfinden, unter dem ich wie durch einen plötzlichen Blitz getroffen wurde. Ich studierte damals Germanistik und nahm an dreißigtägigen Exerzitien für Laienstudenten teil. In diesen Kreisen sah man es wirklich als ein Unglück an, wenn einer abtrünnig wurde und sich dem Theologiestudium zuwendete. Aber es war weder die Theologie noch das Priestertum, die sich damals meinem Geist aufdrängten, es war einzig dies:

¹¹ Ebd., S. 7–8.

¹² Ebd., S. 8–9.

du hast nichts zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird sich deiner bedienen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleiner Stein in einem längst vorher entworfenen Mosaik. Ich hatte nur »alles aufzugeben und zu folgen«, ohne Pläne zu entwerfen, ohne Wünsche und Vorahnungen, ich hatte nur abwartend dazubleiben und darauf zu achten, wozu ich gebraucht würde. Und so ist es dann geschehen; als ich einmal dachte: also, Gott hat mir völlige Sicherheit geschenkt und eine genau umrissene Sendung für mich vorgesehen, ging mir auf, daß Er frei war, alles auf den Kopf zu stellen, und zwar in einem Augenblick und trotz der Ansichten und Gewohnheiten des Werkzeugs, das ich war. Das einzig Bemerkenswerte daran ist, daß dieses lebendige Gesetz, das uns zerbricht und dadurch, daß es uns zerbricht, auch heilt (wie das Bein des hl. Ignatius), mir schon ganz am Anfang als eine Art unsichtbares Lebensthema erschienen ist«¹³.

Bemerkenswert ist, daß von Balthasar in den »Geistlichen Übungen«, in denen er vom Ruf des Herrn getroffen wurde und die ungeteilte Nachfolge »gewählt« hat, und also nicht in einer diskursiven Überlegung zugleich die theologischen Einsichten gewonnen hat, die in seinem Werk von grundlegender Bedeutung sein werden, zum einen: Die Gottheit des Gottes, der die dreieine Liebe ist, besteht in der Souveränität und Spontaneität seiner Freiheit, die sich als solche im liebenden Verfügen über die Geschöpfe, aber noch mehr in der Möglichkeit und Tatsächlichkeit seiner Selbstmitteilung erweist; zum andern: Die gottentsprechende Haltung des Menschen ist die Disponibilität, die bei Ignatius von Loyola und in von Balthasars Theologie auch *indiferencia* und Gehorsam heißt. In alledem lag exakt die Alternative zu dem, was das neuzeitliche Denken und Kunstschaffen anzubieten hatte. Hier enthüllte sich das Sein als Liebe und brauchte nicht mehr im Rahmen eines pantheisierenden Identitätsdenkens ausgelegt werden.

von Balthasar war freilich nicht ganz unvorbereitet auf die Einsichten, die sich ihm in den Exerzitien dann unwiderleglich aufdrängten: in der vorhergehenden Zeit hatte er Begegnungen mit Menschen, die ihn überzeugend auf seinen Weg wiesen. Um nur auf das Wichtigste hinzuweisen: Romano Guardini gab von Balthasar in Berlin den Wink, doch einmal Nietzsche und Kierkegaard miteinander zu vergleichen¹⁴ — was er dann sogleich tat. Die vielfältigen Einzelanalysen, die zum Teil in seine Arbeit »Geschichte des eschatologischen Problems . . .«¹⁵ eingingen, mündeten in

¹³ Pourquoi je me suis fait prêtre. In: Editions Centre Diocésain de Documentation. Tournai 1959, S. 19–22, hier: S. 21–22.

¹⁴ Geschichte des eschatologischen Problems . . ., a. a. O., S. 211, Anm. 11.

¹⁵ Ebd., Kap 3: »Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche«, S. 10–33; später noch einmal: Kierkegaard und Nietzsche, In: Apokalypse der deutschen Seele, Bd. I: Der deutsche Idealismus. Salzburg 1937, S. 695–735.

den folgenden Text aus, der deutlich macht, wie sich schon damals die »Alternative« darstellte: »Nietzsche hatte Gott getötet, dem Übermenschen geopfert, der nichts mehr ist als Pfeil und Sehnsucht nach dem Übermenschen. Es gibt nur eine Eschatologie: die des Lebens, nur eine Bewegung: die Transzendenz, eine Verwandlung: die dionysische. In ihr sind das Endliche und Unendliche eins und nur Momente des Identischen. Für Kierkegaard gibt es keine Identität. Wohl ist das Unendliche und Endliche dialektisch eins im Menschen, aber dieses Dialektische verhält sich zu Gott als dem Undialektischen. Freilich tritt im Christentum auch Gott in die Dialektik ein, indem er historisch wird. Aber der undialektische Gott wird damit nicht aufgehoben; vielmehr ist Kierkegaard unermüdlich in der Versicherung, zum Christentum gelange man nicht eher, als man sich zum überdialektischen Gott verhalte. Gott ist tot, ich habe ihn getötet, geopfert; das ist Nietzsches Konsequenz. Gott ist tot, er hat sich geopfert, aber er hat nie aufgehört zu leben; das ist Kierkegaards Paradox«¹⁰. Auf eine weitere Begegnung ist hinzuweisen: in Wien war von Balthasar mit Rudolf Allers befreundet. Über diese Zeit teilte er 1965 mit¹⁷: »Dem Studenten in Wien war die Freundschaft mit Rudolf Allers, Arzt, Psychiater, Philosoph und Theologe (er hat Thomas übersetzt und Anselms sämtliche Werke), ein fast unerschöpflicher Quell von Anregung. Gegner Freuds, hat er in freier Nachfolge Alfred Adlers den Blick für die mitmenschliche Liebe als das objektive Medium menschlicher Existenz gehabt und mitgeteilt, in dieser Wende vom Ich weg zur Wirklichkeit voller Du lag für ihn die philosophische Wahrheit und psychotherapeutische Methode.« Schließlich kann noch auf die Vorlesungen Hans Eibls, die von Balthasar in Wien hörte, hingewiesen werden. Hans Eibl legte den Studenten damals Plotin aus und vermittelte ihnen die Einsicht in das Sein, insofern es als *bonum* ein *diffusivum sui*, also ein Aus-sich-heraus-tretendes und Sich-mitteilendes ist. Diese Vorlesungen haben einen bleibenden Eindruck in von Balthasar hinterlassen.

Aus der Rückschau wird man in all diesen Begegnungen jedoch nur Marksteine auf dem Weg zu dem eigentlichen Wendepunkt in von Balthasars Leben und Denken sehen: zu der »Wahl« in den Exerzitien von 1929. Das gehorsame Ja zum Ruf in die Nachfolge Christi, das er — nach seinem eigenen Zeugnis — damals gesprochen hat, ist der Schlüssel zum »Verständnis« seiner Person wie seines Werkes. Was auch immer von Balthasar fortan getan hat — es läßt sich als ein Tun *innerhalb* dieses ursprünglichen Ja zum ergangenen Ruf begreifen.

¹⁰ Geschichte des eschatologischen Problems . . . , a. a. O., S. 31.

¹⁷ Rechenschaft 1965. Einsiedeln 1965, S. 34.

Die Entscheidungen und Einsichten, die von Balthasar in den Exerzitien vollzogen hatte, fanden in den folgenden Jahren eine vielfache Bestätigung. Von herausragender Bedeutung war der sich zu Beginn der dreißiger Jahre anbahnende und dann über Jahre hin lebendige Kontakt zu Erich Przywara. Przywaras Denken kreiste damals um die »*analogia entis*«. Die Lehre von der Analogie des Seins aber denkt die Beziehung zwischen Gott und Mensch und Welt so, daß sie weder — pantheistisch — ineinandergleiten noch — dialektisch — als reine Widerspruchspole gegenüberstehen. Der Sache nach meint die Formel von der Analogie des Seins, insofern sie eine primär theologische Aussage ist, nichts anderes als der Satz von der Konvertibilität von Sein und Liebe. Wenige Jahre später kam ein weiteres hinzu: Henri de Lubac wies von Balthasar u. a. auf Irenäus hin. Das Studium der Schriften gerade dieses voralexandrinischen Kirchenvaters bedeutete für von Balthasar eine eindrucksvolle Bestätigung der früher gewonnenen Einsichten.

Das theologische Werk, das von Balthasar bis heute vorgelegt hat, ist — so darf in diesem Zusammenhang formuliert werden — die Entfaltung, Weiterentwicklung und Vertiefung der damaligen Erkenntnisse. Es gilt nun im folgenden, näherhin zu zeigen, was der Satz von der Koextensivität von Sein und Liebe beinhaltet.

III. Die Dimensionen der Auslegung des Seins als Liebe

Die Aussage, das Sein sei als Liebe auszulegen, gewinnt ihre Wahrheit aus dem liebenden Handeln Gottes auf die Welt zu. Was besagt das?

Das Sein der Welt und des Menschen könnte schwerlich auf Liebe hin gedeutet werden, wenn das Ganze der Wirklichkeit am Ende nicht mehr wäre als die Summe dessen, was die Menschen aus eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen werden hervorgebracht haben. Nur wenn ein Ganz-Anderer, der selbst Liebe ist, seine Liebe in der Welt so wirksam werden ließe, daß eben dadurch alle Werte eine Umwertung erführen, könnte der Satz, das Sein und die Liebe seien koextensiv, wahr sein. Das tatsächliche Eintreten der genannten Bedingungen kann nicht nur nicht durch den Menschen herbeigeführt werden, es kann nicht einmal erwartet werden. Es kann nur als das gänzlich Unerwartete auf ihn zukommen und erweist sich allerdings darin dann als das einzig Rettende und Heilende. Das Ereignis, in dem all das geschieht, ist die Menschwerdung, das Kreuz und die Auferweckung Christi. Nur die absteigende Liebe Gottes kann die Situation der Welt und der Menschen so verändern, daß sie in all ihrer Endlichkeit und Heillosigkeit bejahbar und liebenswert werden. Die Wahrheit des Satzes, das Sein und die Liebe seien koextensiv, ist nach allem

Gesagten eine strikt theologische. Sie ruht auf einem Faktum auf: daß Gottes Liebe sich in Christus an der Welt wirksam erweist.

In andern Worten hat von Balthasar selbst diesen Gedanken so formuliert: »Wer ist Jesus Christus für mich? Der einzige Mensch in der Weltgeschichte, der einen Anspruch zu stellen gewagt hat, wie ihn Gott im Alten Bund erhob; der dafür als verrückt und besessen (Mk 3, 21 f.) angesehen und gekreuzigt wurde, denn einem Weisen ziemt sich Bescheidenheit, und einem Propheten ziemt es, ›Spruch des Herrn‹, nicht ›Ich aber sage euch‹ zu sagen. Gott der Vater hat diesen Anspruch mit der Auferweckung Jesu bestätigt, und damit ist der urchristliche Kern der Dogmatik freigegeben: Gott ist die Liebe: die immanente Trinität ist in der ökonomischen offenbar geworden, und zwar als ›Orthopraxis‹ Gottes in der Hingabe seines Sohnes in Gottverlassenheit und Hölle hinein, was die größtmögliche Vorstellung von Gott ist: Er ist (mit Hegel) Identität der Identität (Gott ist alles, Er ist das ewige Leben) und der Nichtidentität (Gott ist tot, sofern Er sich mit der Gottlosigkeit identifiziert hat), Er ist so lebendig (so sehr Liebe), daß Er es sich leisten kann, tot zu sein. Keine Religion oder Weltanschauung hat über Gott, Mensch und Welt etwas derartiges zu denken und zu verkünden gewagt, deshalb bleibt das Christentum analogielos, und es beruht nicht auf einer ›Idee‹, sondern auf einem Faktum — Jesus Christus —, das in der Einheit von Anspruch, Kreuz und Auferstehung ein unaufspaltbares Atomon bleibt. Von ihm hängt es ab, ob wir es wagen können, das Sein als die Liebe, somit alles Seiende als liebenswert anzusprechen, ein Gedanke, auf den uns das Gesicht der Welt sonst schwerlich gebracht hätte«¹⁸.

Gott kann absolute Liebe nur sein als trinitarischer Gott. Wäre er nicht dreieine Liebe in sich, so bedürfte er der Welt, um ein liebender Gott sein zu können. Dann wäre es aber um seine Göttlichkeit geschehen, und der Pantheismus wäre die notwendige Konsequenz. Angesichts des Zustandes der Welt, wie sie ist — es gibt in ihr Leid und Schuld und Tod und Gottverlassenheit —, rechtfertigt sich Gott als liebender im Kreuze und in der Gottverlassenheit des Sohnes, also nicht durch einen triumphalen Erweis seiner Macht, sondern in schweigender, mitleidender Begleitung der Menschen, die er mit wirklicher Freiheit begabt hatte und deren Freiheit er nicht überspielen will. Die Trinitätslehre, die Christologie und die Soteriologie haben in der Kontemplation des *Mysterium paschale*, in dessen Zentrum der Karsamstag Christi steht, ihre Ursprungsmittelpunkte; der Christ, der die Wirklichkeit im Lichte dieses Mysteriums sieht und dem darin das Sein als Liebe auslegbar wird, bekommt so an der Weise teil, wie Gott

¹⁸ In: H. Spaemann (Hrsg.), *Wer ist Jesus von Nazareth für mich. 100 zeitgenössische Zeugnisse*. München 1973, S. 17.

selbst die Wirklichkeit sieht; denn das Wort über die Schöpfung: »Gott sah alles, was er gemacht hatte, und fürwahr, es war sehr gut« (Gen 1, 31), ist ja auch für Gott nur insofern wahr, als er selbst die Schöpfung nicht anders als im Lichte des Karsamstags kennt. In einem längeren Text hat von Balthasar den Zusammenhang von Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie und Soteriologie einmal in der Weise zur Sprache gebracht, daß er — ähnlich wie Karl Barth (in: Kirchliche Dogmatik IV/2, 21 bis 25) — eine christologische Exegese von Lk 15, 11 ff. vorlegt: »Dem jüngeren Sohn, der sein Vermögen ausgezahlt bekommen und damit in ein fremdes Land ziehen will, vorenthält der Vater das Geforderte nicht. Gibt es dann aber noch eine Möglichkeit für Gott, mit dem Sichverlieren des freigesetzten Geschöpfes nicht selbst sein Schöpfungsspiel zu verlieren? Nur eine sehr geheimnisvolle Möglichkeit, für die wir zwar ein gewisses menschliches Vorverständnis besitzen, deren letztes Mysterium wir uns aber nur in der Dankbarkeit des Glaubens schenken lassen können: den Weg einer echten, mittragenden, und eben deshalb stellvertretend tragenden, schweigenden Begleitung in die volle Verlorenheit hinein. In der Parabel vom verlorenen Sohn fehlt die Figur dessen, der sie erzählt, Jesu selbst. Der Vater wartet nicht nur auf die spontane oder von der Not gedrängte Rückkehr des Verlorenen, er sendet seine Liebe in der Gestalt seines Sohnes in dessen Verlorenheit hinein. Er läßt seinen Sohn sich mit dem verlorenen Bruder identifizieren. Und eigentlich an dieser Kraft, sich mit dem Gegenteiligen — ohne Wahrung vornehmen Abstands — zu identifizieren, erkennt Gott der Vater die ›Wesensgleichheit‹, die Göttlichkeit dessen, den er als sein Heilswort in die Welt gesandt hat: er erkennt, daß dieses Wort, Mensch geworden, das auszuführen vermocht hat, was die Absicht des Vaters beim Erzeugen und Hinaussprechen dieses Wortes war: sich dem hörbar und verständlich zu machen, der von Gott nichts mehr hören wollte. Anders gesagt: daß Jesus der Bruder aller ›Geringsten‹ und Verirrten werden konnte, enthüllt erst, durch Tat mehr als durch Wort, daß Gott als Allmacht die Liebe und als Liebe die Allmacht ist, und zwar in sich selbst, das heißt im Mysterium seiner Dreieinigkeit, das allein die vollkommene Opposition innerhalb Gottes selbst — zwischen Bei-Gott-Sein und Gottverlassenheit — erklären kann. Dieses Mysterium kann sich in seiner vollen Realität als Begleitung des Sünders nur *sub contrario*, in der Verborgenheit offenbaren, weil es sich sonst gar nicht als Realität offenbart hätte. Aber weil darin Gott (und Gott ist nur Gott als ewiger und lebendiger) sich als die Liebe offenbart, kann er diese Liebe nicht erst aufgrund der Freigebung des Geschöpfes geworden sein, braucht er die Welt mitsamt ihrem Prozeß nicht, um er selbst zu werden, sondern erweist sich gerade im Kreuz Christi, in dessen Gottverlassenheit und Niederfahrt in die Hölle, als der, der er immer war: als

ewige Liebe. Gott ist so sehr, als dreieiniger, die ewige Liebe, daß innerhalb dieser Lebendigkeit auch der zeitliche Tod und die höllische Verlorenheit des Geschöpfes, aus Liebe übernommen, zu einem Ausdruck der Liebe umgestaltet werden kann¹⁹.

Nicht also der Aufstieg des religiösen Menschen zum absoluten Einem, sondern der Abstieg des trinitarischen Gottes der Liebe zum Menschen ist der »point de départ« (Maréchal), der Ausgangspunkt der Theologie von Balthasars. Die diesem Ereignis korrespondierende Haltung des Menschen ist die (marianische) Haltung der Disponibilität, die (ignatianische) Haltung der *indiferencia* (vgl. Exerzitienbuch Nr. 23; 165—167; 179). Schon oft ist festgestellt worden, daß von Balthasar in seiner Theologie den Gehorsam überaus stark betont. Gehorsam aber meint hier keinesfalls eine ich-schwache Servilität, sondern die Bereitschaft, die Liebe (Gottes) sich als Liebe erweisen zu lassen. von Balthasar spricht in diesem Zusammenhang bisweilen auch vom »liebenden Einverstandensein«. Liebe kann als solche nur »ankommen«, wo sich ein Raum der offenen Erwartung darbietet, in dem sie sich dann ausbreiten kann. Das ist bereits so zwischen menschlichen Personen, die einander in Liebe begegnen wollen; es gilt aber erst recht im Verhältnis des Menschen zu Gott. Das absolute Du, das auf den Menschen trifft, »ist nicht ein Jemand, dem die Eigenschaft zukommt, zu lieben, sondern *der* Jemand, der als solcher konstituiert wird durch die Liebe selbst. Der trinitarisch-personale Prozeß ist ›die Liebe‹. Und dies weder als ein Abstractum noch als ein Kollektiv, sondern als ein unfäßlich-Personales: der einzige Gott (Vater) schenkt mir (uns) seinen ›einzigsten Sohn‹, um mich (uns) mit seinem Heiligen Liebesgeist innerlich zu erfüllen. Einem solchen Geschehen gegenüber findet die kreatürliche Person von sich her, in ihrem Eigenbestand, keine halbwegs glaubhafte Antwort. Auch wenn sie in ihrem Kern . . . getroffen würde, sie hätte nichts als Gegengabe anzubieten. Ihre Antwort kann nur sein, Gott in ihr selbst Gott sein zu lassen. Ihm allen Raum zu gewähren, den er für seine Liebe beansprucht. ›Siehe, ich bin die Magd des Herrn‹. Die (durch Gnade mögliche) Antwort ist somit die größtmögliche Disponibilität (Ignatius von Loyola). Nicht als bloß negative, resignierte Gelassenheit, weil man selber nichts zu bieten hat und daher Gott die Erlaubnis gibt, selber zu nehmen, was er will und braucht, sondern als eine positive, anbietende Indifferenz, für die es unterschiedslos höchste Freude ist, alles etwa Besessene hinzugeben oder Geforderte zu tun, was der göttlichen Majestät wohlgefällig sein mag«²⁰.

¹⁹ Warum ich noch ein Christ bin. In: H. U. von Balthasar/J. Ratzinger, Zwei Plädoyers. München 1971, S. 9–53, hier: S. 42 f.

²⁰ Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, a. a. O., S. 36 f.

Urbildlich hat Jesus Christus die volle Disponibilität dem Vater gegenüber im Heiligen Geist verwirklicht. Die Menschwerdung des ewigen Wortes geschah im Gehorsam, das Leben des irdischen Jesus lief auf das Kreuz zu, das er sich im Gehorsam vom Vater auflasten ließ — zum Heil aller Menschen. Der Vater verfügte den Sohn darüber hinaus in die Erfahrung der vollen Gottverlassenheit hinein: Karsamstag. Hier — und nur hier! — gab es »Kadaver-Gehorsam« in einem einmaligen, christologisch-trinitarischen Sinn. Entscheidend jedoch ist in all dem, daß die Indifferenz und der Gehorsam selbst als Gestalten der je umfassender bleibenden Liebe des Sohnes zum Vater verstanden werden, so wie das verfügende, autoritative Handeln des Vaters seinerseits ebenfalls unbedingt auf Liebe hin auszulegen ist; denn »Gott ist Liebe« (1 Joh 4). Die »tiefste kontemplative und dialogische Intimität, in der der Vater den Sohn begleitet, ist die wesentlichste Voraussetzung für den Ölbergdialog, wo der Vater als Liebender sich verhüllt und sich zu einem reinen fordernden Willen formalisiert, wie im Sohn sich die ganze Liebe in den reinen, geforderten und überfordernden Gehorsam konzentriert, in die alles entscheidende »Kraftprobe« der göttlichen Liebe, in der der Sohn zum »Gottesknecht« und deshalb in seiner Erhöhung zum Kyrios wird, in der auch nach Paulus die Rechtfertigung aller Sünder und die Erlösung des Kosmos sich ereignet und der am Kreuz Erhöhte nach Johannes alle an sich zieht«²¹. Der indifferente liebende Gehorsam ist nach von Balthasar der Grundakt der gesamten Existenz Jesu Christi. Gleichzeitig ist der christologische Gehorsam der ermöglichende Grund und das Maß jedes gottentsprechenden Verhältnisses der Kirche und darin jedes einzelnen Menschen zum christlichen Gott. Die Kirche ist in ihrem realsymbolischen Ursprung — Maria — reine Verfügbarkeit zu Gott hin. Ihr Handeln steht nicht in Konkurrenz zum Heilshandeln Christi, sondern wird durch dessen Gnade »verwendbar«. Für den einzelnen Christen konkretisiert sich die *indiferencia* dem dreieinen Gott gegenüber zum kirchlichen Gehorsam.

Der Christ hat in seinem Denken und mehr noch in seinem Handeln ein Echo der ihm im Glauben geschenkten Wahrheit zu sein, daß das Sein die Liebe *ist*. Begegnet er seinem Bruder wirklich in Liebe, so geschieht darin mehr, als er vielleicht zu hoffen wagte: »Was aber zwischen der Tat des Glaubenden und seinem Gegenstand, dem »Nächsten« impliziert wird, ist nichts Geringeres als die Offenbarung selbst und damit die ganze und integrale Dogmatik. Die Dogmatik ist der Aufweis im Licht der Offenbarung der Bedingungen der Möglichkeit christlichen Handelns ...

²¹ Christologie und kirchlicher Gehorsam. In: Pneuma und Institution (= Skizzen zur Theologie IV). Einsiedeln 1974, S. 133–161, hier: S. 139.

Es gibt keinen Satz der Dogmatik, der christlichem Handeln nicht unentbehrlich wäre, auch wenn der Handelnde ihn nicht explizit kennt, oder, ihn kennend, seinen Bezug zur existentiellen Situation in der Begegnung nicht wahrnimmt. Christliches Handeln ist vor allem ein sekundär-antwortendes auf die primäre Tat Gottes am Menschen (›die ganze Schuld habe ich dir erlassen, hättest du dich nicht auch deines Mitknechtes erbarmen müssen?‹ Mt 18, 32)«²².

Das Ereignis, das die Wahrheit des Satzes von der Konvertibilität von Sein und Liebe begründet, kann, insofern es selbst ein Geschehen der Liebe ist, nicht in jeder beliebigen Art von Theologie oder Philosophie nachgedacht werden. Es gibt dem menschlichen Denken vielmehr nicht nur den Inhalt, sondern gerade auch die Form vor. von Balthasar insistiert immer wieder darauf, daß das menschliche Denken sich des als Selbsterweis der trinitarischen Liebe Ereignenden keinesfalls derart bemächtigen kann, daß es von ihm her — und sei es auch *post factum* — eine transzendente Theologie entwerfen könnte. »Immer ist das Wesentliche dies: daß das gnadenhaft Gewährte als ein solches zwar verstanden, aber durch den Verstand auch nicht nachträglich konstruiert werden kann. Ich kann nicht sagen: das ist es, was ich ›eigentlich‹ immer schon erwartet hatte, oder woraufhin mein Denken und Fühlen immer schon eingerichtet und abgestimmt war, so daß es nur eines kleinen Anstoßes von außen bedurfte, um mein Vorverständnis zu einer vollen Einsicht kristallisieren zu lassen. Was sich mit der Grundeigenschaft freier Gnade darbietet, kann rational nie eingeholt werden, ohne daß es in seiner Eigentlichkeit zerstört würde«²³. von Balthasar stellt allen Versuchen in Philosophie und Theologie, das Mysterium in ein Wißbares aufzuheben, die Formeln gegenüber, die Anselm von Canterbury im Rahmen seines ontologischen Gottesbeweises (im *Proslogion*) entwickelt hatte. Wenn das in Christus sich Ereignende göttliche Qualität hat, dann muß es möglich sein, das im Zusammenhang eines Gottesbeweises Entwickelte auf das Christusgeschehen anzuwenden: das sich Gewährnde entzieht sich, indem es sich gewährt, eben darin und als solches dem erschöpfenden Verstehen. »Der Glaube muß . . . die Richtigkeit des Anspruchs aus diesem selbst soweit erkannt haben, daß er ihn anerkennt; er wäre aber nicht Glaube, wenn er diese Richtigkeit in einem rationalen System entfalten, gar erschöpfend darlegen könnte. Etwas muß sich ihm dauernd entziehen oder entgegensperren, wenn er meint, die Bedingungen der Möglichkeit dieses Wirklichen, das sich ihm hier stellt, durchschauen zu können. Wenn Jesus sagt: ›Ich bin die Wahrheit, ›bin die Auferstehung, so sagt er, daß Gott in ihm anwest.

²² Glaubhaft ist nur Liebe, a. a. O., S. 75.

²³ Warum ich noch ein Christ bin, a. a. O., S. 30.

Aber: ›Si comprehenderis, non est Deus.‹ Wenn Gott sich in Jesus Christus auslegt, so gilt auch für diese Auslegung die Formel Anselms für Gott: ›id quo maius cogitari non potest.‹ Damit ist nach dem Zusammenhang weder eine erschöpfende Erkenntnis gemeint, als ob das ›maximum‹, das umfassende System aller Wahrheit, gedacht werden könnte, noch eine dynamisch-komparative Erkenntnis, als ob dem objektiven Je-Größer-Sein Gottes ein subjektives Je-weiter-Denken des Menschen entspräche: das ›maius‹ des Sichdarbietenden überwältigt die ›cogitatio‹ vielmehr so, daß sie im Eingeständnis ihres Überwältigtseins den vollkommenen Sieg der unausdenklichen Wahrheit Gottes preist. Andere Formeln Anselms bestätigen diese Deutung: ›videt se non plus posse videre:‹ das kleine Auge faßt in sich nicht mehr, obschon das Gesichtete sich weiterdehnt als die Fassungskraft; und das Auge sieht (im Überwältigtsein) dieses Überhinaus: als ›quiddam maius quam cogitari possit.‹ Und so kommt es zu den endgültigen Formulierungen, die die Sicht in ein Übersteigendes freigeben, ohne daß das Übersteigende in der Sicht eingeholt werden könnte: ›evidentissime comprehendi potest, ab humana scientia comprehendi non posse.‹ Dasselbe nochmals anders: ›rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse.‹²⁴ Im Hintergrund dieser Aussagen steht die Überzeugung, daß die Analogia-entis-Formel des IV. Laterankonzils, nach der Gott, er mag sich der Welt noch so sehr nähern, dennoch der je unbegreiflichere bleibt (DS 806), nicht nur philosophisch, sondern auch und erst recht in einer christozentrischen Theologie gilt. »Das Gnädige ist . . . nie ein endgültig ›Gegebenes‹, sondern bleibt im quellenden Akt des Sichgebens, ist deshalb aus sich selbst immerfort sinngebärend, und dies verhindert noch einmal, daß sich das Verstehen über dem bisher erschlossenen Sinn schließen kann.«²⁵ Der Glaube als fortdauernder Akt der Entgegennahme der sich gewährenden trinitarischen Liebe ist durch Gnosis nicht überholbar; soweit es Gnosis gibt, bleibt sie vom Glauben umfaßt und abhängig. von Balthasars Bemühen geht dahin, seine Theologie in Form, Struktur und Stil ihrem Gegenstand anzugleichen. In dem Maße, als ihm das gelingt, wird derjenige, der sich mit dieser Theologie befaßt, erfahren, daß sich das in von Balthasars Schriften Vorgetragene dem Verstehen darbietet und doch dem abschließenden Begreifen sogleich auch wieder entzieht. von Balthasars Theologie vollzieht sich unter dem Einsatz aller geistigen Kräfte, aber sie verfestigt sich an keiner Stelle zu einem System. Sie stammt aus dem Glaubensakt und verweist sogleich wieder auf ihn zurück.

²⁴ Ebd., S. 28 f.

²⁵ Ebd., S. 30.

Von Balthasars Theologie weist den, der sich um sie bemüht, auf einen steilen Weg. Von Balthasar weiß sehr gut, daß er denen, für die er schreibt, viel zumutet. Darum sagt er ihnen am Ende: »Das Forderndste ist auch das Schönste. Das Schwerste erweist sich, weil es die Liebe ist, als ›leichte Bürde, sanftes Joch‹. Als das, was man bei allem Sträuben schließlich am liebsten tut. Menschlich ist Liebe eine Möglichkeit der Freiheit unter andern. Göttlich wird Liebe zu *der* Manifestation der göttlichen Freiheit, bewiesen in Anspruch, Kreuz und Auferweckung Jesu. Hier allein kann das Sein selbst als Liebe geliebt werden. Und dieses Sein unterfaßt — als Liebe — des Menschen Werden und Entwerden gleicherweise, so daß Kraft und Ohnmacht des Menschen gleich sinnvoll und liebbar werden.«²⁰

²⁰ Warum ich noch ein Christ bin, a. a. O., S. 52.