

Hans Urs von Balthasar – Gestalt seiner Theologie

Von John O'Donnell SJ

Das Rätsel Mensch

Manchmal wird behauptet, Balthasars Theologie, hingerichtet auf die Christologie und fest verwurzelt in der *Catholica*, sei unfähig zur Diskussion. Mehr noch, man könne denken, daß seine Zurückweisung von Rahners transzendentaler Methode mit ihrem Kantischen Erbe der Hinwendung zum Subjekt impliziere, daß Balthasars Theologie nicht anthropologisch in ihrem Blickwinkel und Interesse sei. Jedoch zeigt eine genauere Betrachtung, daß beide Urteile zu oberflächlich sind und der Differenzierung entbehren.

Ist für Rahner der Ausgangspunkt theologischer und philosophischer Betrachtung das Selbstbewußtsein des Subjekts und die Hinterfragung seiner Welt, so ist für Balthasar die grundlegende menschliche Erfahrung die des Du, der Augenblick, in dem das Kind zum ersten Male das Lächeln der Mutter wahrnimmt und damit Geist wird. In diesem Augenblick wird das Kind zu einem Ich. Und mit der Erfahrung des Ich geht die Erfahrung der Welt einher und die Erfahrung des Du. Entsprechend ist das Wort, das allem zugrunde liegt, »Liebe«, und in der grundlegenden Erfahrung der Liebe wird dem Kind ein Ausblick darauf gegeben, daß eine unendliche Liebe möglich ist. Trotz der folgenden Erfahrungen und der Erkenntnis, daß die Liebe der Mutter endlich ist, bleibt die erste Intuition bestehen. In ihr liegt der Ursprung der religiösen Pilgerschaft des Menschen.

Für Balthasar ist der Geist des Menschen, der in dieser ersten Begegnung mit dem Du erweckt wird, unausbleiblich religiöser Art und auf Gott ausgerichtet, denn der Geist als solcher ist eine Offenheit dem Unendlichen gegenüber. Ist der Mensch also Offenheit Gott gegenüber, wie kann er dann eine Einheit mit dem Unendlichen erreichen, das sich doch stets jeglichem menschlichen Versuch, es zu fassen, entzieht?

Hier benutzt Balthasar die Rücklagen seines christlichen Glaubens, um den Dialog mit den großen Wegen der Erlösung einzugehen, die der menschliche Geist im Laufe seiner Geschichte hervorgebracht hat. Zunächst gibt es den Weg der primitiven Religionen, deren Charakteristika im folgenden kurz skizziert seien: Zum ersten sind sie polytheistisch. Die Götter dieser Religionen stellen immer irgendwelche Aspekte menschlicher Bedürfnisse dar: etwa das Bedürfnis, vor den Gefahren der Natur beschützt zu werden, das Bedürfnis des Schutzes in der Schlacht oder das Bedürfnis nach Liebe. Immer stehen die Götter im Dienste des Menschen. Im Grunde, so beobachtet

Balthasar, sind sie Projektionen irgendeiner Erfahrung im Endlichen in den Bereich des Göttlichen. Ein anderer Aspekt dieser primitiven Religionen ist der Mythos. Mythen sind aus zweierlei Gründen von Belang, zunächst jedoch wegen ihres Begriffes von Zeit. Mythen erzählen Ereignisse, allerdings nicht solche, die in der Geschichte stattfinden, sondern Ereignisse aus Urzeiten. Auf der anderen Seite ist die Sprache der Mythen immer die diesseitiger Zeit und begründet auf der Metaphorik unserer raum-zeitlichen Welt.

Der Weg dieser primitiven Religionen ist zum Scheitern verurteilt, denn an irgendeiner Stelle wird der Mensch unvermeidlich feststellen, daß die Götter, die er gestaltet hat, endlich und deshalb der Anbetung nicht wert sind. Der Weg dieser Götter ist der Götzendienst, und da die Götter immer mit dem Ziel projiziert werden, daß sie menschlichen Bedürfnissen genügen, ist dem Weg der primitiven Religionen die Tendenz zur Magie inhärent. Was den Mythos angeht, so ist das wirkliche Problem das der Zeitlichkeit und des Wertes der Welt. Mythologische Ereignisse sind in einer Urzeit angesiedelt, und deshalb ist wirkliche Zeitlichkeit nicht ernst genommen. Zugleich ist die Inkarnation eines Mythos in weltlicher Sprache eine Erinnerung daran, daß der Mensch als fleischliches Wesen auf seiner Pilgerreise zu Gott niemals diese Welt hinter sich lassen kann. Wenn der Mythos auch keine adäquate Antwort auf die religiöse Frage des Menschen bietet, so ist Christus dennoch nicht bloß gekommen, um zu zerstören, sondern um zu erfüllen. Christus zerschlägt die mythologische Sicht der Zeit, indem er selbst in unserer Geschichte Fleisch wird. Indem er die Welt erlöst, bindet er den Mythos in sich selbst ein, so daß die Welt zu einem wahren Mittel der Erlösung wird.

In der Geschichte der westlichen Kultur war es ein glorreicher Augenblick, als der Mensch sich der Selbsttäuschung des Weges der Religion bewußt wurde, nämlich da er einen neuen Weg zu Gott suchte – in der Philosophie. Mit dem Aufkommen der griechischen Philosophie brach der Mensch mit dem Mythos und setzte seine Hoffnung auf den Verstand. Der Adel dieser Tradition bestand in seinem radikalen Versuch, das religiöse Verlangen des Menschen zu reinigen und den wahren Gott zu suchen, den Gott, der über alles Endliche hinaus ist. Für Plotin konnte dies nichts anderes sein als die Eins, die hinter aller Dualität steht. Der transzendente Gott der Philosophen ist der Gott, der nur durch die radikale Verneinung gesucht werden kann, indem sich das Selbst in einem letzten Akt der Loslösung von allem Endlichen abschneidet und sich in dem unendlichen Abgrund der namenlosen Einheit verliert.¹ Eine solche Loslösung zeigt einen erhabenen Adel des Geistes, jedoch scheitert sie für Balthasar aus zweierlei Gründen, die beide mit der Liebe zu tun haben: Erstens muß das Selbst seine ursprüngliche Intuition

1 Balthasars Kritik an den östlichen Religionen bedient sich ähnlicher Begriffe: dort hänge alles davon ab, die Welt zu transzendieren und das Selbst zu verleugnen, wogegen der christliche Glaube darauf begründet sei, daß Gott die Menschheit mit seinem Wort anspricht.

aufgeben, weiß es doch durch die erste Erfahrung des Lächelns der Mutter, daß das Ich erst geboren wurde. Die Philosophie nun scheint eine Verneinung dieses Ich zu verlangen. Zweitens, argumentiert Balthasar, ist es zwar möglich, sich selbst in der namenlosen Einheit aufzugeben, jedoch ist es nicht möglich, ein Unendliches ohne Gesicht zu lieben. Abermals wird hier die ursprüngliche Intuition der Liebe verleugnet. Und so würde es aussehen, als ob die religiöse Suche des Menschen in einer Aporie enden müsse. Weder der Weg der Götter noch der mystische Weg des Philosophen kann die ursprüngliche Erfahrung der Liebe wettmachen. Im christlichen Glauben kann dieses Rätsel nur in Christus gelöst werden, denn nur in Christus wird die Wahrhaftigkeit Gottes im Geheimnis der Liebe offenbar. Um diesen Punkt zu verstehen, müssen wir jedoch die Tiefen der Identität Jesu ergründen und seinen Ursprung in der Dreieinigkeit suchen. Im folgenden sei versucht, sich diesem Geheimnis zu nähern, indem Balthasars Interpretation der Person Christi untersucht wird.

Christologie: »Er war in göttlicher Gestalt« (Phil 2,6)

Einer von Balthasars Hauptbeiträgen zur Christologie ist sein Versuch, ästhetische Kategorien zur Erleuchtung des Geheimnisses Christi anzuwenden. Für Balthasar besteht die ästhetische Erfahrung im wesentlichen aus zwei Dimensionen: der Form, mit ihrer Harmonie, Proportion und ihrem Maß, und der Ekstase, die sich einstellt, wenn der Betrachter in die Form hineingezogen wird. Wichtig ist hier, daß die Einheit der Form ihre Teile transzendiert. Die Wahrnehmung der Form besteht darin, die Ganzheit der Form zu erkennen, die mehr ist als die Summe ihrer Teile.

Es ist ein Glaubensurteil, daß Jesus die Form Gottes ist, wie sie im Fleisch offenbart wird. Indem er diesen Punkt entwickelt, enthüllt Balthasar seine Vorliebe für das vierte Evangelium. Johannes schreibt: »Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt« (Joh 1,18). Der Schlüssel hier ist, daß Jesus die sichtbare Form des unsichtbaren Gottes ist. In diesem Zusammenhang zitiert Balthasar gerne die Präfation zur Weihnacht: »In ihm wird Gott für uns sichtbar, und also sind wir umfassen in der Liebe des Gottes, den wir nicht sehen können.« In der Lebensgeschichte Jesu sieht man ihn in vielen Rollen, zum Beispiel als den jüdischen Wanderprediger, den Wunderheiler, den verurteilten Verbrecher. Der Glaube aber behauptet, nichts habe man wirklich gesehen, solange man nicht Jesus als den Gott-Menschen, die sichtbare Manifestation des unsichtbaren Gottes, erkannt hat.

Wenn es einen Schlüssel gibt, der das Geheimnis der Identität Jesu erschließt, so ist dies für Balthasar der Gehorsam Jesu gegenüber seinem himmlischen Vater. Immer wieder kehrt Balthasar zurück zu den Texten des

Evangelisten, wie Joh 4,34: »Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen dessen, der mich gesandt hat«, und Joh 6,38: »Ich bin vom Himmel gekommen, damit ich nicht meinen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat«, und Joh 8,29: »Denn ich tue allezeit, was ihm gefällt«. Wir sehen hier, daß im Mittelpunkt der Existenz Jesu sein Gehorsam steht; für Balthasar so sehr, daß er schreibt: »Das Wo des Sohnes, das seinen Stand festlegt, ist also, mag er sich im Schoße des Vaters oder auf den Wegen der Welt befinden, stets eindeutig: es ist die Sendung, der Auftrag, der Wille des Vaters. Hier ist er jederzeit anzutreffen, weil er der Inbegriff der väterlichen Sendung selbst ist.«²

Zwei Punkte verlangen hier nach einem Kommentar. Der erste ist, daß Balthasars Verständnis der Person im Konzept der Sendung wurzelt. Auf menschlicher Ebene unterscheidet Balthasar zwischen Geistessubjekt und Person.³ Ein Geistessubjekt hat Intellekt und Willen. Aber das Geistessubjekt wird zur Person in ihrer Einzigartigkeit durch die Sendung, die es von Gott erhält. Dieses Verständnis der menschlichen Person hat ihren Ursprung in der göttlichen Person Jesu. Er ist Person *par excellence*, da sein ganzes Wesen im Gehorsam gegenüber dem Vater besteht. Die Sohnschaft Jesu und sein Gehorsam gehen Hand in Hand. Indem er Sohn ist, steht er dem Willen des Vaters vollkommen zur Verfügung. Da Jesus Sohn ist, ist er in radikaler Weise offen für die Sendung des Vaters.

Die andere hier notwendige Bemerkung ist, daß Jesu Sohnschaft und Sendung nur in einem trinitarischen Kontext Sinn machen. In demselben Absatz, aus dem oben zitiert ist, bemerkt Balthasar: »Das Geheimnis des weltlichen Auftrags des Sohnes ist ein rein trinitarisches Geheimnis.«⁴ In anderen Worten: Für Balthasar ist das, was hier auf Erden durch den irdischen Dienst Jesu geschieht, die Entfaltung der ewigen Beziehung Jesu zum Vater. In seinem ewigen Sein ist Jesus immer ein Herkommen vom Vater und ein Rückkehren zum Vater in ewiger Entgegnung der Liebe. Also ist in seinem irdischen Leben sein Herkommen nicht die Erinnerung an ein Ereignis in einer entfernten Vergangenheit, die abnimmt, wie er in seiner menschlichen Geschichte fortschreitet, sondern eher ist sein Herkommen vom Vater beständig präsent für ihn als die ewige Quelle, von der er lebt und seine Kraft nimmt. Damit die volle trinitarische Dimension zum Vorschein komme, könnte man hier auch bemerken, daß ein direkter Zusammenhang zwischen dieser Erfahrung und dem Geist besteht, denn gerade der Geist ist es, der dem irdischen Jesus die Anzeichen für den Willen des Vaters eröffnet. Es entspricht der Natur des Gehorsams des Sohnes, daß er sich vom Geist

2 *Christlicher Stand*. Einsiedeln 1977, S. 149.

3 Vgl. *Homo creatus est*. Einsiedeln 1986, S. 100f.

4 *Christlicher Stand*, a. a. O., S. 149.

leiten läßt. Nur in der Kraft des Geistes kann Jesus seine menschliche Mission erfüllen, und so groß ist die Hingebung Jesu zum Willen des Vaters, daß er bereit ist, sogar das menschliche Versagen seiner Sendung am Kreuze hinzunehmen und die Erfüllung dieser Sendung nach der Auferstehung dem Geiste zu übergeben.

Von der Menschwerdung bis zum Ostermysterium

Oben ist gezeigt worden, daß Balthasar im Vertrauen auf die Beteuerung des Apostels Paulus seine theologisch-ästhetische Vision entwickelt, der zufolge Jesus die Form Gottes in der Offenbarung des Fleisches ist. Aufgrund desselben Hymnus im Philipper-Brief betont Balthasar ebenso die Kenosis Jesu oder die Selbstentäußerung des Logos sogar bis zum Punkte des Kreuzes. Wie Paulus sagt, »nahm er's nicht als einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an . . . und war gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz« (Phil 2,6-8). Wie der Apostel Paulus verbindet Balthasar die Selbstentäußerung der Menschwerdung mit der des Kreuzes. Er würde in der Tat so weit gehen, zu sagen, daß Jesus einzig Mensch geworden ist, um für uns zu sterben.⁵ Die Idee, die hinter dieser Beteuerung liegt, ist, daß Jesus, indem er sich selbst mit uns und unserem Wesen als Menschen identifiziert hat, nicht nur Fleisch angenommen hat (*verbum factum caro*), sondern wahrhaftig zum Sünder geworden ist (*verbum factum caro peccati*). Hier ist Balthasars Denken von einem weiteren Paulinischen Text stark beeinflusst: »Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt« (2 Kor 5,21). Also war der Tod Jesu kein Zufall, sondern die unausweichliche Folge des Zusammenstoßes der Liebe Gottes mit der Weigerung der sündigen Menschheit, diese Liebe anzunehmen.

Unter den zeitgenössischen Theologen ist Balthasar einer der wenigen, die ihre Kräfte der Frage widmeten, welche Folgen Gottes Identifikation mit der sündigen Menschheit für Jesus hatte. Balthasar verfolgt diesen Gedanken in seiner wohlbekannten Behandlung der Theologie des Karsamstags. Man könnte diese Theologie am ehesten einschätzen, indem man den Kontrast zur Theologie des Karfreitags herausstellt. In anthropologischer Sicht ist der Tod des Menschen nicht nur ein Schicksal, dem der Mensch unterliegt, sondern vielmehr der höchste Akt seiner Freiheit, der Augenblick, in dem er sein ganzes Leben zusammenfaßt und seine Bedeutung findet: Diese Tatsache wird umso klarer, wenn man den Tod nicht nur als biologisches Ende betrachtet, sondern als den Horizont, vor dem der Mensch in jedem

⁵ Vgl. *Mysterium Paschale*, in: J. Feiner/M. Löhner (Hrsg.), *Mysterium Salutis*. Einsiedeln 1969, Bd. 3,2, S. 133ff.

Augenblick lebt und in dem er seine Freiheit erkennt. Um mit dem bekannten Wort Heideggers zu reden: Dasein ist ein Sein-zum-Tode. Die Evangelien sehen im Tode Jesu ebenfalls den höchsten Akt seiner Freiheit. Wie Jesus sagt: »Niemand nimmt das Leben von ihm, sondern er läßt es von sich selber« (Joh 10,18). Mehr noch, Jesus zeichnet seinen Tod aus als einen Akt der Liebe: »Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde« (Joh 15,13).

Aber dieser aktiven Selbstaufgabe am Karfreitag muß man die völlige Passivität am Karsamstag gegenüberstellen. Für Balthasar bedeutet der Karsamstag die völlige Identifikation Jesu mit dem Menschen in seiner Sündhaftigkeit. In seiner Identifikation mit dem Stande des Sünders ist Jesus tot, hilflos, abgetrennt von Gott, nicht in der Lage, sich selbst zu retten. Jesus identifiziert sich so sehr mit dem Gottverlassenen, daß er, um mit Paulus zu reden, zur Sünde wird. Auf diese Weise erfährt er die völlige Machtlosigkeit und Hilflosigkeit des Sünders. Balthasar drückt dies mit dem Begriff »Kada-vergehorsam« aus.

Um diese Vorstellungen konkreter auszudrücken, bedient sich Balthasar des Bildes der Schrift, daß Jesus in die Hölle gegangen ist (1 Petr 3,19 und 4,6). Aber anstatt diese Stellen als die triumphale Fahrt Jesu in die Unterwelt zu deuten, wie dies im Mittelalter getan wurde, zieht Balthasar es vor, in dieser Fahrt ein Symbol der völligen Identifikation Christi mit dem Sünder zu sehen, sogar bis zu dem Punkte der Gottverlassenheit. Und er schildert dieses Bild mit dem alttestamentlichen Begriff der Sheol. Im Rückgriff auf eine ganze Reihe alttestamentlicher Belegstellen zeigt Balthasar, daß Sheol das Symbol ist, das die Bibel für den Zustand der Sünder hat, nämlich das Abgeschnittensein von Gott. Sheol ist der Bereich der Finsternis, des Staubes, des Schweigens. Es ist die Grube und das Land der Vergessenheit. Die Toten sind von den Lebenden abgeschnitten. Sie haben keine Lebenskraft und loben den Herrn nicht mehr. All diese Bilder drücken die Solidarität Jesu mit dem Sünder in der düsteren Nacht am Kreuze aus.

Die Solidarität mit den Gottverlassenen ist so groß, daß Balthasar sagen kann, daß Jesus die Hölle am Kreuz erlebt. Er bemerkt, daß Hölle ein christologisches Konzept ist. Was es nämlich bedeutet, von Gott getrennt zu sein, muß man verstehen, indem man den gekreuzigten Jesus betrachtet. Seine Erfahrung kann man nicht in quantitativen Begriffen deuten; es war eine qualitative Erfahrung, die als solche zeitlos ist. Blickt man vom Kreuz aus sowohl zurück als auch voraus, so kann man einerseits sagen, daß die Hölle als solche kein Begriff des alten Testaments war, denn der alte Bund kannte nie eine Situation der völligen Verzweiflung. In den dunkelsten Momenten in der Geschichte des alten Bundes gab es immer noch das Licht der Verheißung eines Erlösers, der da kommen würde. Der Blick vom Kreuz aus in die Zukunft ist eine Aussicht der Hoffnung. Christus ist für den sündigen

Menschen gestorben und hat für ihn den Platz in der Hölle eingenommen. Er ist für uns durch das Gericht gegangen. Also lebt der Christ mit der radikalen Hoffnung sowohl für sich als auch für alle anderen. Solidarität mit dem ganzen menschlichen Geschlecht, nämlich Solidarität in der Hoffnung, ist möglich. Wir können und müssen hoffen, daß jeder einzelne gerettet wird. Balthasar leugnet nicht die Möglichkeit, Gottes Liebe zurückzuweisen, aber nichtsdestoweniger bekräftigt er, daß wir hoffen können, daß niemand dies getan hat. Er fragt: Dürfen wir nicht hoffen, daß sogar der verstockteste Sünder im Augenblick seines Todes dem gekreuzigten Christus Auge in Auge gegenübergestellt wird und so von der Selbstsucht zur Liebe bekehrt wird?

Im Zusammenhang mit der Theologie des Karsamstags und der Fahrt Jesu in die Unterwelt: Balthasar sieht in dieser Erfahrung des Herrn die göttliche Antwort auf das Rätsel der menschlichen Freiheit. Die Geschichte Gottes mit der Welt ist die dramatische Konfrontation zweier Freiheiten, der göttlichen und der menschlichen. Hat der Mensch die Möglichkeit, Gott gegenüber ein endgültiges Nein auszusprechen? Wenn nicht, kann er doch nicht frei sein, wenn ja, dann scheint die menschliche Freiheit das letzte Wort über Gott zu haben, indem es seinen Plan der Liebe unterminiert. Trägt Gottes Wort den endgültigen Sieg über die Hartherzigkeit der Menschen davon? Wenn ja, dann scheint man die Freiheit des Menschen nicht so ernst nehmen zu dürfen. Balthasar findet die Antwort zu diesem Dilemma im Kreuz. Gott nimmt die Freiheit des Menschen ernst. Er erlaubt dem Menschen, das kenotische Angebot der Liebe abzulehnen. Er läßt es zu, daß der Mensch radikale Isolation und Einsamkeit wählt. Aber im Kreuz kommt Gott in der Liebe, um die Einsamkeit des verstockten Sünders, der sich in sich selbst zurückgezogen hat, zu stören. Gott verletzt nicht die Freiheit des Sünders, aber indem er zu dem Sünder in seine Verlassenheit tritt, stört er seine narzistische Einsamkeit. Natürlich findet sich der Sünder in der Hölle, jedoch ist er nicht mehr völlig allein. Seine Einsamkeit ist zur Miteinsamkeit geworden.

Trinitarische Liebe

Dieser Überblick über die Theologie Balthasars begann mit einer Betrachtung über das Rätsel des Menschen, und es ist gezeigt worden, wie Christus als die Auflösung dieses Rätsels zu sehen ist. Nunmehr soll die trinitarische Dimension des Christus-Ereignisses nachgegangen werden, denn nur in der Trinität ist das Geheimnis des Menschen ganz erleuchtet.

Wie schon gesagt, ist als die ursprüngliche Intuition, die uns in der Kindheit gegeben ist, die der Liebe anzusehen, die das Lächeln der Mutter erweckt. Deshalb wird die Person sogar auf der menschlichen Ebene die Bedeutung seiner Existenz in der menschlichen Gemeinschaft suchen. In unseren eigenen Tagen hat uns die Sprachphilosophie die Richtung gewiesen, daß die

menschliche Gemeinschaft den Kontext für das Verständnis der Bedeutung der Person bildet. Balthasar aber fragt, ob ein Dialog zwischen Ich und Du die endgültige Lösung für das Geheimnis des Menschen ist. Besteht hier nicht die Gefahr, in einem doppelten Monolog zu enden? In Balthasars Sicht ist der Philosoph Ferdinand Ebner mit seiner Betonung des Wortes der wirklichen Lösung am nächsten gekommen. Für Ebner wird das Wort, das vom Ich zum Du gesprochen wird, möglich durch das Zwischen. Hier finden wir einen Vorboten der letztendlich trinitarischen Lösung.

Auf der Basis der Christologie können wir sehen, daß die Identität Jesu in einer ewigen trinitarischen Gemeinschaft verwurzelt ist. Der Vater ist grundlose Liebe, die Quelle der Liebe, deren Hypothese als Vater genau darin besteht, daß er sich völlig an den Sohn waggibt. Der Sohn wiederum ist die radikale Antwort auf die Liebe des Vaters. Der Sohn hält nichts vor dem Vater zurück. Die gegenseitige Liebe wiederum fließt über in die Liebe des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist kann also als die Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe definiert werden. Diese Fruchtbarkeit ist ebenso unendlich wie die göttliche Liebe selbst.

Da wir in Jesus sagen können, daß Gott die Liebe ist, und da wir in ihm kennenlernen, wer Gott ist, befähigt uns der christliche Glaube zu behaupten, daß die letzte Wahrheit die Liebe ist. Entsprechend entpuppt sich das klassische Problem der Philosophie, das Problem des Seins, als das Geheimnis der Liebe. Die Dreieinigkeit lehrt uns, daß das Sein in der Liebe besteht. Natürlich ist Gott die Einheit, die hinter der Welt steht, genau so, wie es uns die mystisch negative Tradition gelehrt hat. Aber hier wird uns bewußt, daß die Eins keine undifferenzierte Eins ist. Die Vielheit ist genauso ursprünglich wie die Einheit. Das letzte Geheimnis des Seins ist das Geheimnis der Gemeinschaft.

Eines von Balthasars Hauptanliegen ist es, von Gottes Sein und also auch vom Wesen und Walten der Trinität in Begriffen der Liebe zu denken. In dieser Hinsicht hat er zwei Kritikpunkte an der Augustinisch-Thomistischen Tradition. Zum ersten zieht diese, obwohl sie das Modell von der göttlichen Gemeinschaft nicht völlig ausschließt, den menschlichen Verstand mit seiner Intelligenz und seinem Willen als vorstehendes Analogat des göttlichen Lebens vor. In diesem Sinne macht sich diese Tradition einer gewissen Ich-Geschlossenheit schuldig. Auf der anderen Seite faßt die Thomistische Tradition das Walten des Wortes als einen intellektuellen Akt auf, wogegen sie das Walten des Geistes als einen der Liebe ansieht. Wenn aber die immanente Trinität der ökonomischen Trinität entsprechen soll und wenn der Akt Gottes, seinen Sohn an die Welt zu geben, ein Akt der Liebe sein soll muß dann nicht auch die ewige Erzeugung des Sohnes durch den Vater ein Akt der Liebe sein? Wie auch immer, der erste Akt ist ein Akt der Liebe, und wenn der Vater schon alles damit gegeben hat, daß er den Sohn erzeugte, wie

können wir dann den ersten Akt vom zweiten unterscheiden? Hier wendet sich Balthasar der Theologie Bonaventuras zu, der zufolge die Erzeugung des Wortes *per modum exemplaritatis* geschieht. Der Vater entäußert sich dergestalt, daß er seine Form dem Sohn eindrückt, so daß dieser sein perfektes Ebenbild auf der Erde sein kann. Wenn aber der Vater alles an den Sohn gegeben hat, so ergibt sich nichtsdestoweniger eine neue Möglichkeit für den Vater, sich selbst zu geben, nämlich mittels des Sohnes. Dieser neue Modus der Liebe ist der Heilige Geist, der Modus der ekstatischen, überfließenden Liebe, die Bonaventura *per modum liberalitatis* nennt.

Da der Heilige Geist eine ekstatische Offenheit des Vaters und des Sohnes über sie selbst hinaus ist, kann man den Heiligen Geist auch als den Platz der Welt beschreiben, denn die Welt hat ihren Platz in dem offenen Raum zwischen Vater und Sohn.⁶ Adrienne von Speyr drückt dies so aus: »Das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander ist so weit, daß die ganze Welt darin Raum hat.«⁷ Indem Balthasar die Welt in trinitarischer Perspektive betrachtet, ist er in der Lage, verschiedene klassische Rätsel zu lösen. Zum ersten bedarf Gott der Welt nicht, da er sein »Gegenüber« bereits in der Trinität selbst hat. Entsprechend ist die Schaffung der Welt in keiner Weise notwendig für sein Sein. Zweitens begründet die trinitarische Sicht den unvergänglichen Wert der Welt. Ist der mystische Philosoph versucht, die Welt auf seiner Flucht zu dem Einen hinter sich zu lassen, und muß der Atheist letzten Endes bekennen, daß alle endliche Wirklichkeit zum Vergehen verurteilt ist, so ist der Christ in der Lage, die Welt in Christus als Theophanie zu betrachten, als die Sphäre göttlicher Herrlichkeit. Weil Jesus die Welt angenommen hat, indem er Mensch geworden ist, hat die Welt einen unvergänglichen Wert. Die erlöste Schöpfung wird im trinitarischen Leben ewig dauern.

Bevor wir diese Untersuchung der Trinität als der Grundlage Balthasars theologischer Hermeneutik abschließen, sollten wir aufzeigen, wie die Trinität auch den endgültigen Zusammenhang für das Verständnis des Ereignisses des Kreuzes bietet. Wenigstens zwei Punkte bedürfen hier der Erörterung. Erst einmal ist die Sicht, die Balthasar von der Beziehung Gottes und der Welt hat, eine dramatische. Das enge Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung ist das eines Dramas, in dem es um die Begegnung zweier Freiheiten geht. Es ist gezeigt worden, daß dieses Drama seinen Höhepunkt in dem Zusammenstoß findet, in dem Jesus in seiner Gottverlassenheit gekreuzigt wird. Der zweite Punkt geht direkt aus dem ersten hervor. Da Jesus mit dem Schrei der Verlassenheit stirbt, müssen wir uns fragen, ob wir nicht bei der Gottessicht enden, die Luther *Deus sub contrario* genannt hat.

6 Vgl. *Theodramatik IV*. Einsiedeln 1980, S. 53ff.

7 Zit. nach J. Moltmann, in: *Kirche in der Kraft des Geistes*. München 1975, S. 77.

Impliziert das Kreuz eine Spaltung Gottes? Ist Gott im Ereignis des Kreuzes zerrissen? Wird er zu seinem Widersacher, so daß Liebe in Haß, Heiligkeit in Sünde verkehrt wird?

Die Antwort Balthasars ist klar. Das Drama zwischen Gott und der Welt, das im Kreuz gipfelt, kann konsequent interpretiert werden, ohne daß es nötig wird, auf den Lutherischen *Deus sub contrario* zu verfallen, wenn wir nur das historische Drama der Erlösung auf das Drama innerhalb der Trinität begründen, und für Balthasar ist dieses Drama innerhalb der Trinität alles andere als statisch: Es ist die dramatische Begegnung mit der Liebe, die die Möglichkeit einer Begegnung mit einer Welt der Dunkelheit bereits in sich trägt. Balthasar schreibt in einem seiner bewegendsten Texte: »Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ›gleichwesentlich‹ besitzt, besagt eine so unfassbare und unüberbietbare ›Trennung‹ Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur innerhalb ihrer sich ereignen kann.«⁸

Also kann das Drama des Kreuzes nur innerhalb des Dramas der Liebe verstanden werden, die keinen Widerspruch zuläßt. Das Drama, das sich auf Golgatha abspielt, ist durch und durch vereinbar mit dem ewigen Drama der Liebe. Gott wird nicht sein eigener Widersacher. Er bleibt wahrhaftig die Liebe, jedoch nunmehr die Liebe, die vollends über eine sündige Menschheit vergossen wird, die sie zurückweist. Gottes Liebe bleibt vereinbar mit sich selbst, und in Übereinstimmung mit sich selbst kann die Liebe angesichts solch massiver Ablehnung nur leiden.

Das Geheimnis der Kirche: Leib und Braut

Ist das Kreuz die Offenbarung Gottes trinitarischer Liebe, Liebe sogar bis zum Ende, so ist es ebenfalls die Basis für ein Verständnis des Geheimnisses der Kirche. Nach dem Bericht des Johannesevangeliums flossen Jesus im Augenblick seines Todes Blut und Wasser aus der Seite. Der patristischen Tradition folgend, findet Balthasar in diesen Bildern eine reiche Quelle für das Verständnis des Mysteriums der Kirche.

Die Kirche ist geboren aus der Seite des am Kreuze sterbenden Christus. Blut und Wasser sind Symbole für die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Maria wird als die Mutter der Kirche betrachtet, als das Urbild ihrer Fruchtbarkeit. Maria vereint in ihrer Person die Rolle der Braut und die der Mutter. Sie entgegnet Christus als Braut ihre Liebe und ist gleichzeitig der Schoß, aus dem Christus in den Herzen der Gläubigen geboren wird. Die Metaphorik des Johannes ist mit der Paulinischen Metaphorik des Epheser-

8 *Theodramatik III*. Einsiedeln 1980, S. 302.

Briefes in Verbindung zu sehen, wo Paulus in der Ehe ein Bild der Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche sieht (Eph 5,32).

Fragen wir nun, wer die Kirche ist – eine Frage, die impliziert, daß die Kirche eine Person ist und nicht ein Gegenstand –, so kann uns die Metaphorik der Braut helfen, eine adäquate Antwort zu finden.⁹ Auf der anderen Seite setzt die Beziehung der Vermählung zwei Personen voraus. Entsprechend handelt es sich bei der Verbindung Christi mit seiner Kirche nicht um eine hypostatische Einheit, bei der die Unterscheidung zwischen Christus und der Kirche nicht klar zu fassen ist. Andererseits ist das Ziel der ehelichen Verbindung, daß zwei zu einem Fleisch werden, und dieses Verhältnis sollte die geschlechtliche Gegensätzlichkeit der Gatten ausdrücken. Im Falle der Kirche bedeutet dies, daß Jesus die Initiative ergreift. Er trägt den Samen des ewigen Lebens, der in den Schoß der Kirche gepflanzt werden soll. Die Kirche als Braut ist in ihrem Wesen völlig weiblich. Ihre Berufung ist es, ja zu sagen, den Samen zu empfangen und in ihrem Schoße zu tragen. Ihre Rolle ist die Empfängnis, aber nicht eine passive Empfängnis. Eher ist es so, daß ihre Empfängnis eine aktive *disponibilité* verlangt, Gottes Wort in ihrem Leben Frucht bringen zu lassen. Die geschlechtliche Metaphorik ist so wichtig für Balthasar, daß er soweit geht zu sagen, die Kirche müsse alles vermeiden, was männlich (fassend, aktiv, bestimmend) in ihrer Beziehung zu Gott und zu Christus ist, anderenfalls pervertiere sie die innerste Natur der Beziehung Gottes zu den Menschen. Dies ist der Irrtum, dem die nicht-christlichen Formen eines Mystizismus erliegen, der die Vereinigung mit Gott mit Hilfe irgendwelcher Techniken zu erreichen sucht, und auch der Irrtum der primitiven Religionen, die versuchen, das Göttliche mit Hilfe der Magie zu manipulieren. Für Balthasar gibt es auch ein männliches Prinzip in der Kirche, das allerdings nur insoweit von Gültigkeit ist, als es im Dienste des weiblichen Charakters der Kirche steht. Das männliche Prinzip ist verkörpert in Petrus und äußert sich in der Autorität, in dem *ex opere operato* der Sakramente, im Amt der Lehre und im Kanon der Schrift. In Hinsicht auf die Bestimmung der Kirche ist es wichtig festzuhalten, daß das männliche Prinzip dem weiblichen immer untergeordnet ist und Bestand hat, damit die Kirche ihre weibliche Identität erfüllen kann, nämlich die Entgegnung der Liebe, die sie als Braut ihrem Herrn entgegenbringt.

Der Hintergrund und die Bedingung dieser Möglichkeit, einer Beziehung Gottes zu seiner Kirche wie die des Bräutigams zur Braut, ist Gottes trinitarische Liebe zur Welt. Die letzte Wahrheit ist die Liebe, und diese Liebe ist nichts geringeres als die trinitarische Liebe der göttlichen Personen. Die Trinität verlangt nach der Vereinigung mit der Menschheit selbst, und diese Vereinigung ist in der Kirche realisiert. Aber Balthasar bemerkt, daß

9 Vgl. Balthasars Aufsatz *Wer ist die Kirche?*, in: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1961, S. 148-202.

die Kirche in diesem Sinne die Menschheit selbst darstellt. Die Kirche, die Gott ausersehen hat, ist niemand anderes als die ganze Menschheit. Ist die Trinität der Grund der Kirche, so ist es auch die Gemeinschaft in der Dreieinigkeit, die uns hilft, die Natur der Verbindung zwischen Christus und der Kirche als die des Bräutigams zur Braut zu verstehen. Diese Verbindung besteht aus dem Heiligen Geist, der das Band der Vereinigung zwischen Vater und Sohn im trinitarischen Leben darstellt. Der Heilige Geist ist ihre Vereinigung in Person. Als dritte Person der Trinität erlaubt er einerseits den anderen Personen, daß sie voneinander unterschieden bleiben, andererseits verbindet er sie in einem unzertrennlichen Band der Liebe. In diesem Sinne kann Balthasar vom Heiligen Geist als der *coincidentia oppositorum* sprechen.¹⁰ In der Kirche erfüllt der Heilige Geist dieselbe Rolle. Der Geist achtet die Verschiedenheit der Gläubigen als das, was letzten Endes die Person der Kirche ausmacht (das Wer der Kirche), während er sie gleichzeitig in Christus vereinigt.

Diese Vereinigung ist so intensiv, daß das Bild der Kirche als Braut nicht ausreicht, um das Geheimnis der Kirche zu erleuchten. Neben anderen Bildern, die ein Licht auf dieses Geheimnis werfen, steht das des Johannes vom Weinstock und den Ästen: Die Äste sind auf den Weinstock gepfropft; sie bestehen nur am Weinstock, und nur auf diese Weise teilen sie das Leben des Weinstocks und tragen Frucht. Daneben gibt es noch das zentrale Bild vom Leib Christi: So sehr ist die Kirche eins mit ihrem Herrn, daß sie mit ihm als dem Haupt der Kirche einen Leib formt. Betont das Bild von der Braut die Verschiedenheit der Personen, so betont das Bild des Leibes eine Einheit, die noch größer ist, als die der geschlechtlichen Vereinigung der Gatten, und die damit über die dem endlichen Geschöpf vorstellbare hinausgeht. Hier werden die Gläubigen tatsächlich die Glieder des Leibes Christi. Augustinus schöpft dieses Bild ganz aus. Die Einheit Christi mit seinen Gläubigen ist so vollkommen, daß Haupt und Glieder ein Leib sind, der *totus Christus*.

Hier reflektiert Balthasar die patristische Idee des *corpus triforme* Christi, dem physischen Leib des Herrn, dem mystischen der Kirche und dem sakramentalen der Eucharistie. Hat Gottes Umgang mit der Welt das *connubium* zum Ziel, so ist diese Vereinigung dann erreicht, wenn der Gläubige durch die Taufe in den Leib des Herrn eingesetzt wird. In diesem Augenblick prägt Christus seine Form in den Christen ein. Von diesem Moment an besteht das Leben des Christen darin, sich tagtäglich von der archetypischen Form Christi prägen zu lassen. Diese Anpassung an Christus gipfelt in der Feier der Eucharistie, in der das marianische Bild von der Braut mit dem paulinischen vom Leib zusammenfällt. Mit dem Angebot der

10 Ebd., S. 202.

Eucharistie kann die Kirche nichts für sich selbst tun.¹¹ Sie hat nichts Eigenes, das sie Gott geben könnte. Alles, was sie tun kann, ist zu sagen: »Es geschehe!« Sie kann nur ja sagen zu dem, was Christus tut, zu seinem Tod in ihrem Interesse. Ihr Handeln ist die aktive Empfängnis der Maria. Und doch kann sie, da die weibliche Kirche ebenso Christi Leib ist, sich in diesem Christus dem Vater anbieten, denn es ist der lebendige Christus, der *totus Christus*, in Haupt und Gliedern, der das Opfer anbietet. Die Eucharistie ist die perfekte Verkörperung des *admirabile commercium* zwischen Gott und Mensch. Die Kirche bietet dem Vater ihre Leere und wird im Gegenzug mit Christus gefüllt, dem Brot des Lebens. Und das Brot, das sie isst, ist der Leib, zu dem sie wird, der Leib Christi, der in der Welt sichtbar ist. Wie der hl. Augustinus sagt: »Hoc es sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo.«¹²

Christliches Leben: Eingestaltet-werden in Christus

Um das Ziel von Balthasars Theologie einzuschätzen, müssen wir uns immer vor Augen halten, daß er durch die Schule der *Geistlichen Übungen* des hl. Ignatius gegangen ist. Diese Übungen haben ihren Höhepunkt in der Meditation um die Gabe der Liebe Gottes, in der der Übende dazu eingeladen wird, Gottes Anwesenheit in seiner Schöpfung zu bedenken, und dazu aufgefordert ist, sein ganzes Sein dem Herrn anzubieten, damit er von dann an Gott in allen Dingen finden könne.

Wir haben schon gesehen, wie Balthasars Theologie auf die Idee des *connubium* Gottes mit der Welt ausgerichtet ist. Am Ende des zweiten Bandes von *Herrlichkeit* bemerkt Balthasar, daß der Mythos die Beziehung Gott-Welt als eine Theophanie betrachtet. Auch das Christentum sieht diese Beziehung als eine Theophanie, jedoch als eine, die in Christus und seiner Menschwerdung begründet ist. In Christus strahlt die Welt die Herrlichkeit Gottes aus. Eschatologisch gesehen, wird die Welt Christus angeglichen, so daß sie ebenfalls zu einem Schauplatz für die Herrlichkeit Gottes wird. Dieser Prozeß findet statt, indem der Mensch sich durch die Form Christi prägen läßt. Eine solche Bereitschaft, sich von Christus formen zu lassen, nennt Balthasar Glauben. Er schreibt: »Teilnahme an der Sendung und Existenzform Christi wird, über die bleibende Differenz zwischen ihm und uns hinweg, dort möglich, wo ein Glaubender im Jawort des Glaubens seine Existenz als Sendung zu empfangen und zu leben bereit ist.«¹³ Im folgenden wird diese Teilnahme an der Existenzform Christi in drei Schritten erörtert: in der

11 Zu Balthasars Verständnis der Eucharistie als Opfer vgl. *Die Messe, ein Opfer der Kirche?*, in: *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, S. 166-217.

12 *De Civitate Dei* X,6, bei Balthasar zitiert in: *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*. Einsiedeln 1987, S. 270.

13 *Spiritus Creator*, a. a. O., S. 309.

Bedeutung des Glaubens, der besonderen Bedeutung des Gehorsams und in der Natur der Sendung.

Zuerst ist festzuhalten, daß für Balthasar der Glaube kein intellektueller Akt ist, sondern eher eine existenzielle Übergabe des ganzen Menschen. Der Mensch übergibt sein ganzes Sein an Christus. Obwohl der Glaube in diesem Sinne die persönlichste Handlung ist, die man sich vorstellen kann, und deshalb ein zutiefst persönliches Erlebnis, in dem man den Herrn erfährt, ist er doch keineswegs eine introspektive Handlung, die das eigene Ich in den Mittelpunkt stellt. Der Glaube kennt keinen Selbstzweck, weshalb Balthasar auch die ganze Lutherische Vorstellung des Glaubens als Sicherheit verwirft. Vielmehr ist der Glaube ein Akt der Enteignung, der ganz auf einen anderen gerichtet ist, nämlich auf Christus. Das Vorbild für dieses Verständnis des Glaubens ist Paulus. Der nämlich sagt im Philipper-Brief über seinen Glauben an Christus, daß er Christus und die Kraft seiner Auferstehung erfahren wolle, und er bekräftigt seine Bereitschaft, nun Christi Leiden und Tod zu teilen. In Anerkennung der Tatsache, daß er dieses Ziel noch nicht erreicht hat, schreibt er: »Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, das da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus« (Phil 3,13-14). Balthasar kommentiert: »In die Schwebelose dieses Sich-los-gelassen-habens und erst im Flug auf das Ziel hin des Existierens ist alles gestellt.«¹⁴ Dies also ist die Natur der Enteignung im Glauben: ein Existieren im Schwebelosezustand.

Wenn aber der Glaube derart auf den anderen konzentriert ist, kann er auch als Gehorsam definiert werden. Gerade wie die Form Christi seine beständige Offenheit dem Willen des Vaters gegenüber ist, so besteht das christliche Sein, geformt durch Christus, in seiner völligen Verfügbarkeit für den Willen des Vaters. Hier wird wieder deutlich, daß die Form des Glaubens immer die Bereitschaft Marias ist, Gott in sich tun zu lassen, was er will.

Dies leitet schließlich über zu dem Begriff der Sendung. Kann man den Glauben generell als Gehorsam beschreiben, so wird dieser Gehorsam in der Sendung konkret, die jeder von Gott erhält. Es sei daran erinnert, daß für Balthasar das Geistessubjekt da zur Person wird, wo es eine konkrete, unvorhersehbare Sendung von Gott erfährt.¹⁵ Der Mensch ist als ein Wesen mit Intellekt und Willen erschaffen, aber zur Person wird er erst durch die dialogische Beziehung. Der höchste Partner dieser Beziehung ist Gott; durch ihn bekommt der Mensch die Sendung, die seine Freiheit konkret macht. In der Betonung des einzigartigen Plans der Liebe, den Gott für jeden einzelnen hat, steht Balthasar wiederum in der Tradition der *Übungen* des hl. Ignatius, deren innerster Kern der Gedanke der Erwählung ist. Seit aller Ewigkeit

14 *Herrlichkeit I*. Einsiedeln 1961, S. 219.

15 Vgl. *Homo creatus est*, a. a. O., S. 100f.

kennt Gott jeden Mann und jede Frau und liebt jeden Menschen in einer ganz besonderen Weise, die sich in der einzigartigen Sendung äußert, die niemand anderer erfüllen kann. In dieser Weise ist die Heiligkeit eines jeden Menschen erfüllt, indem er der Sendung folgt, und gleichzeitig ist die Heiligkeit niemals eine Gnade für den einzelnen, sondern immer eine Gabe für den Aufbau der Kirche.

In dem ursprünglichen Augenblick, da das Lächeln der Mutter das Ich in einem Menschen erweckt und ihm damit die Intuition einer absoluten Liebe gibt, keimt im Menschen die religiöse Frage. Sie findet ihre Antwort darin, daß Gott den Menschen in Christus anspricht: In Christus und in seinem Kreuz sehen wir die Form der Liebe Gottes zur Welt. In der Antwort auf diese Liebe, im Glauben und im Gehorsam einer Sendung gegenüber, die für niemand anderen geplant ist, der jemals gelebt hat oder leben wird, erfährt der Mensch die Bedeutung seiner Freiheit. Erst in der Antwort bekommt die Freiheit eine konkrete Gestalt, und erst sie macht es dem Menschen möglich, in seiner eigenen Erfahrung bestätigt zu finden: Alles Sein ist Liebe.