

perspektiven

EVA-MARIA FABER · FREIBURG

UNIVERSALE CONCRETUM
BEI HANS URS VON BALTHASAR

In Beiträgen zum christologischen Denken Hans Urs von Balthasars wird gern der *Begriff* «universale concretum» als Schlüsselmotiv genannt, meist jedoch ohne weiter erläutert, in seiner Struktur beleuchtet und in seiner Verwendung bei Balthasar genauer analysiert zu werden¹. Der Begriff selbst fällt bei ihm indes weniger oft, als es die zahlreichen Bezugnahmen darauf in der Sekundärliteratur erwarten lassen. Wohl allerdings sind verschiedene Aspekte, die mit dem *Motiv* zusammenhängen, präsent. In diesem Beitrag geht es primär um eine Sichtung dieser im Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars verstreuten Komponenten. Um den jeweiligen Kontexten besser gerecht zu werden, ist eine werkimmanent fortschreitende Vorgehensweise gewählt worden (2.). Lediglich die Frage nach der letzten Begründung des christologischen universale concretum wird ein beschließender Abschnitt (3.) systematisch aufgreifen. Zum besseren Verständnis des Durchblicks sei jedoch eine kurze Skizze des bei Balthasar mit universale concretum Gemeinten vorausgeschickt.

1. Balthasars Theologie des universale concretum: eine Skizze

Der Begriff universale meint von seiner philosophischen Herkunft her den Allgemeinbegriff, die Idee, welche den konkreten und besonderen Individuen zugrundeliegt. In der Philosophiegeschichte gibt es unterschiedliche Auffassungen

EVA-MARIA FABER, geb. 1964, 1983-89 Studium der Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg, 1992 Promotion, 1998 Habilitation. Bis 1999 Assistentin am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg. Ab Herbst 2000 Professorin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuren.

darüber, ob und in welcher Weise einer solchen Idee Realitätsgehalt, *konkrete* Verwirklichung, zukommt. Für das christliche Denken verdichtet sich, wie gerade Hans Urs von Balthasar herausstellt, das universale als Vorbild alles Seienden in der konkreten Gestalt Jesu Christi.

Balthasar spürt das universale concretum zunächst im natürlichen Bereich auf. Jedes Seiende ist in seiner unverwechselbaren Individualität und Konkretheit doch zugleich für das Ganze, und zwar für das Ganze der eigenen Gattung wie für das Sein überhaupt, transparent. Beim Durchblick durch Balthasars Werk gilt es also, auf diese natürliche Basis des universale concretum zu achten. Denn sie bereitet das Denken auf die christologische Erfüllung vor, in der Christus als endlicher Mensch die Fülle des Ganzen darstellt und so als einzelner Mensch für das Ganze bedeutsam wird.

Durch die horizontale Verwobenheit aller Seienden ist die universale Bedeutung Jesu Christi zwar vorbereitet, dadurch aber nicht erklärbar. Daß er unmittelbar alle Menschen angeht, ist auf die *Selbstauslegung Gottes* in ihm und auf seine *Sendung* zurückzuführen. Mit dieser letzten doppelten Formulierung ist schon angedeutet, daß Balthasar das Motiv des universale concretum in zwei Richtungen entfaltet.

Eher auf der Linie des Gestaltdenkens versteht er Jesus Christus als Erschließung des Unendlichen im Endlichen: In Christus wird die göttliche Fülle in einer endlichen Gestalt greifbar, damit aber werden zugleich die dem Logos innewohnenden Urbilder alles Geschöpflichen gegenwärtig. Die natürliche Seinsstruktur, in der das Einzelne transparent ist für das Ganze, spitzt sich also dahingehend zu, daß Gott selbst und damit auch die Urbilder alles Geschöpflichen in einem einzelnen Menschen, Jesus Christus, präsent sind: Hier realisiert sich die unendliche Fülle im Endlichen.

Eher auf der Linie des Dramatischen folgt aus dem Motiv des universale concretum eine Theologie der Stellvertretung. Christus verwirklicht in urbildlicher Weise die menschliche Situation vor Gott; er trägt als einzelner die Weltsünde aller. Natürliche Basis hierfür ist die zwischenmenschliche Solidarität, die aber zur Begründung der unmittelbaren Betroffenheit der ganzen Menschheit vom Christusereignis nicht hinreicht. Balthasar rekurriert hier auf die göttliche Sendung.

So sehr die Theologie des universale concretum christologisch ausgerichtet ist, so wenig läßt Hans Urs von Balthasar doch die pneumatologische Perspektive außer acht, wodurch eine fruchtbare Spannung entsteht. Einerseits akzentuiert Balthasar nachdrücklich die universale Reichweite des Christusereignisses selbst, andererseits lenkt sein Gespür für das Dramatische in der Christus folgenden Geschichte den Blick auf die Bedeutung des Geistes, der Kirche und der je persönlichen Aneignung des mit Christus Gegebenen, also auf einen noch ausstehenden Universalisierungsprozeß. Balthasars Bemühen ist es dabei, Grundlegung und Entfaltung auf engste zusammenzuhalten.

2. Überblick über das Vorkommen des Motivs im Werk Balthasars

Sehr früh erscheint der Begriff universale concretum 1942 in Balthasars Schrift über Gregor von Nyssa *«PRÉSENCE ET PENSÉE»*. Balthasar fragt dort nach den philosophischen Wurzeln des Motivs bei Gregor. Er konzidiert einen Einfluß der

platonischen Ideenlehre, insofern Gregor das Konzept, also die Idee, als eine reale, existierende Größe verstehe. Doch anders als Platon und mehr auf der Linie des Aristoteles lehne Gregor den Chorismos, die Trennung von Ideenwelt und sichtbarer Wirklichkeit, ab, und begreife die Ideen vielmehr als Kräfte und Entelechien des Seienden. Darum schreibt Balthasar die Konkretheit des *universale concretum*, welches zunächst sowohl als universale (als Idee) wie als *concretum* (als existierende Idee) ganz auf den Platonismus zurückgeführt erschien, schließlich doch eher dem aristotelischen Einfluß zu. Als entscheidendes Merkmal des *universale concretum* kristallisiert sich so die Verbindung zwischen universaler Idee und konkreter Immanenz im Seienden heraus: «Das Konzept kann zugleich universal als Gedanke und konkret als Kraft sein»². Wichtig ist Balthasar die von Gregor vorgenommene Anwendung dieser Struktur auf die Menschheit, die eine konkrete Einheit bildet, welche sich in Individuen ausdifferenziert. Dies ermöglicht es Gregor, die Menschwerdung in ihrer Auswirkung auf alle Menschen zu beschreiben: Alle Individuen partizipieren an der einen Menschheit, welche Christus wie das verlorene Schaf auf seine Schultern nimmt³. Balthasars eigene Theologie des *universale concretum* wird der Versuch sein, die in diesem patristischen Motiv gedachte universale Relevanz der Menschheit Jesu Christi zur Geltung zu bringen.

Balthasar kommt auf die Verschränkung von *universale* und *concretum* zurück im Kontext der Frage nach der *WAHRHEIT DER WELT* (1947), die später den ersten Band der Theologik bilden wird⁴. Hier erarbeitet Balthasar eine natürliche Voraussetzung dafür, das christologische *universale concretum* denken zu können: die Spannung von Allgemeinem und Besonderem in der endlichen Wirklichkeit. Jedes Seiende ist zunächst als Besonderes, Individuelles und Partikuläres gegeben, weist aber über sich selbst hinaus auf ein «Mehr-als-es-selbst, das doch wiederum nicht außerhalb seiner selbst liegt»: das Wesen, sofern es allgemein ist⁵. Für den Menschen bedeutet dies, daß seine Einmaligkeit nicht außerhalb dessen realisiert wird, was die allgemeine Menschennatur als Rahmen vorgibt, während umgekehrt die allgemeine Menschennatur nicht anders verwirklicht ist als in einer individuellen Person. «Wie die Menschheit nur als Mensch vorkommt, so der Mensch nur als Menschheit»⁶. Universale Allgemeinheit und singuläre Partikularität sind gegenseitig aufeinander verwiesen, schließen einander gegenseitig ein. «Das Universale existiert als solches nie außerhalb des Partikulären, was das Partikuläre nicht daran hindert, die jeweilige Darstellung eines Universalen zu sein. Alles, was ein einzelner Mensch ist und tut, das ist und tut er in Ausprägung einer Möglichkeit des Wesens Mensch, das er mit allen andern Menschen identisch teilt; und dennoch ist alles, was er ist und tut, nie ein Abstraktes, sondern immer Ausdruck seines konkreten, persönlichen, unwiederholbaren Wesens»⁷. Dabei hält Balthasar das Allgemeine entschieden für mehr als eine bloße Abstraktion. Zwar existiert dieses Allgemeine *nicht außerhalb* der Individuen, entspricht aber einer *Realität*, die sich als solche in jedem Individuum identisch findet. Darum gibt es eine reale Kommunikation aller Individuen im gemeinsamen Wesen, eine ontische Solidarität, die sie auf Grund des einzigen Wesens verbindet⁸.

In der Erkenntnis, daß jedes Seiende – in unterschiedlicher Weise – eine auf keine Allgemeinheit reduzierbare Innerlichkeit besitzt und insofern *individuum ineffabile* ist, zeigt sich andererseits, daß das Einzelne nie restlos vom Allgemeinen

ableitbar ist. Gleichwohl ist es in dieser einmaligen Personalität erkennbar, hat seine Rationalität universale Geltung. «Die so beschaffene Geltung kann im Gegensatz zur abstrakten Universalität der allgemeinen Gesetze und Strukturen als konkrete Universalität bezeichnet werden, sofern hier das Einmalige als solches allgemeine Gültigkeit hat»⁹. Darum stellt der Situationscharakter der Wahrheit, ihre perspektivische Gegebenheit, keinen Widerspruch gegen ihre allgemeine Gültigkeit dar.

Den Gegenpol zu solchen natürlichen Anwegen zum Phänomen des *universale concretum* zeigt ein Aufsatz, der 1949 unter dem Titel *«MERKMALE DES CHRISTLICHEN»* erschien¹⁰. Hier bezeichnet Balthasar die Polarität von Allgemeinem und Besonderem als eine spezifisch geschöpfliche Spannung, in der sich die göttliche Einheit widerspiegelt. Gott, selbst die Identität schlechthin, kann sich im Geschöpflichen nicht anders widerspiegeln. In der Menschwerdung aber bringt er sich als dieser Identische mit. Während im Geschöpflichen gilt: «Kein Einzelnes kann als solches das Allgemeine sein, kein Allgemeines das Einzelne», gilt von Christus, daß er als Norm doch Einzelner und als Einzelner Norm ist, und zwar aufgrund seiner Gottheit. «Er ist, weil er Gott ist, ein *Universale concretum*, ein *Concretum universale»*¹¹. Er ist der Phönix, der als Individuum die Gattung erschöpft: «der als dieser Einzelne das Allgemeine, weil schlechthin Regelgebende ist»¹². Diese letzte Begründung des *universale concretum* in der Verbindung Gottes selbst mit dem Menschen, die alle Ableitung aus natürlichen Voraussetzungen verbietet, ist für Balthasar charakteristisch (s.u. 3. Abschnitt).

Grundlinien der balthasarschen Auslegung des *universale concretum* zeichnen sich in der *«THEOLOGIE DER GESCHICHTE»* (1950; Neue Fassung 1959) ab. Sie hat zum Anliegen, das Verhältnis der christologischen Zeitlichkeit zur allgemeinen Zeit menschlicher Geschichte zu bedenken¹³. Grundthese dieser Verhältnisbestimmung ist die urbildliche und normierende Bedeutung der Existenz Christi für die Gesamtgeschichte, so daß hier vor allem die mit dem Motiv des *universale concretum* aufgeworfene Problematik von Grundlegung und Entfaltung angerissen ist. Balthasar wahrt die Spannung durch die Ineinanderbindung von christologischer und pneumatologischer Perspektive. Das Ereignis der Universalisierung ist Tat des Heiligen Geistes¹⁴, der die Zeit der Kirche zur geschichtlichen Vermittlung der urbildlichen Existenz Christi macht. Balthasar betont jedoch, daß der Geist eine beständige *conversio ad phantasma*, eine Hinkehr zur sinnlichen Realität des Evangeliums erwirkt. Gemeint ist somit nicht eine nur nachträgliche Verallgemeinerung der konkreten Existenz Christi. Die Universalisierung im Sinne der Einbeziehung aller menschlichen Situationen in die Existenz Jesu Christi ist deswegen möglich, weil diese christologische Situation von vornherein universale Dimension hat. Dies zeigt Balthasar in den ersten Abschnitten der Studie, welche die Aussage vorbereiten, daß Christus die «konkrete, persönliche und historische Idee, *universale concretum et personale»* ist. Er ist, so präzisiert Balthasar, «*universale in re, Überzeit in der Zeit, allgemeine Geltung im Augenblick, Notwendigkeit in der Faktizität»*¹⁵. Die Universalisierung durch den Geist setzt also die universalen Maße der Gestalt Christi voraus; «er erschließt nur die ganze Tiefe der in Fülle ergangenen [Offenbarung] und gibt ihr eine für die Welt neue Dimension: vollkommene Aktualität für jeden Augenblick der Geschichte»¹⁶.

In der 1959 erweiterten Fassung von *«Theologie der Geschichte»* skizziert eine Hinführung den Rahmen, in dem dieses Motiv des *universale concretum* zu denken ist: die Spannung menschlichen Denkens zwischen dem Bezug auf Faktisches und dem Bezug auf Allgemein-Notwendiges¹⁷. Hier arbeitet Balthasar unmißverständlich heraus, daß eine normativ zu wertende universale Bedeutung eines einzelnen Menschen für die gesamte Menschheit natürlicher Vernunft nicht erschließbar ist. «Philosophisch läßt sich allenfalls feststellen, daß der Einzelne in seiner persönlichen Vernunft und Freiheit in einer Solidarität mit allen Menschen stehen muß, daß seine Entscheidungen somit für die Gesamtheit nicht ohne Wiederhall sind, daß aber kein Einzelner sich über die andern beherrschend erheben könnte, ohne deren Menschsein metaphysisch zu gefährden und seiner Würde zu entthronen. ... Es ist aber philosophisch unmöglich, daß *eine* menschliche Person, die als solche nichts anderes ist als ein Exemplar der menschlichen Gattung oder Art ... zum schlechthin beherrschenden, und damit grundsätzlich überragenden Zentrum aller Personen und ihrer Geschichte erhoben zu werden und gar sich selber dazu zu erheben vermag»¹⁸. Um der Würde des Menschen willen ist damit die Vorstellung, die konkrete Einheit des Menschengeschlechtes als solche genüge, um eine normative Universalität eines einzelnen Menschen zu begründen, abgewiesen. Für Balthasar kann eine Einmaligkeit, die universale Relevanz hat, allein in der seinshaften Verbindung mit Gott begründet sein. «Diese [von der Philosophie aufgewiesene] Schranke zu sprengen vermöchte nur ein dem philosophischen Denken un-erfindliches und unvermutbares Wunder: die seinshafte Verbindung Gottes und des Menschen in einem Subjekt, das als solches nur ein absolut einmaliges sein könnte, weil seine menschliche Personalität, ohne gebrochen oder überspannt zu werden, emporgenommen wäre in die sich in ihr inkarnierende oder offenbarende göttliche Person»¹⁹.

Warum hat dies zugleich die Einmaligkeit Jesu Christi und seine universale Bedeutung zur Folge? Kommt Einmaligkeit prinzipiell jedem Menschen zu²⁰, so liegt die besondere, universal bedeutsame Einmaligkeit Jesu darin, daß in ihm die relative Einmaligkeit seines Menschseins von der Einmaligkeit Gottes in Dienst genommen ist. «Es ist evident, daß wenn «einer von uns» seinshaft eins ist mit Gottes Wort und Gottes erlösender Tat, er ebendadurch als dieser Einmalige erhöht ist zur Norm unseres Wesens wie unserer konkreten Geschichte, der aller Individuen wie der des Geschlechts»²¹.

Um die universale Reichweite dieses Geschehens zu erklären, greift Balthasar nicht ausdrücklich auf die Vorstellung einer realen Existenz der allgemeinen Menschennatur, wohl aber auf die Vorstellung vorgegebener allgemeiner Wesensgesetze zurück. Diese normativen Gesetze haben, «sofern Jesus Christus wahrer Mensch ist, *in ihm* die Assumptio in die Einigung mit der Person des göttlichen Wortes mitvollzogen»²². Präzise und im Sinne des *universale concretum* formuliert geht es Balthasar nicht darum, daß die allgemeinen menschlichen Normen durch Christus von außen her modifiziert werden, sondern daß er in seiner Einmaligkeit zur Norm wird. Jesus Christus ist *«als der Einmalige* zugleich der Herr aller geschöpflichen Normen im Wesenreich und in der Geschichte ... Es gibt also, wo es darum geht, ihn zu erfassen, gar keine Möglichkeit der Abstraktion, des Absehens vom Einzelfall, des Einklammersns unwesentlicher Zufälligkeiten der

historischen Darlegung, weil gerade in der Einmaligkeit das Wesentliche und Normative liegt»²³. Dies ist deswegen möglich, weil der Gottmensch in seiner Existenz die Maße des Menschen dehnt und aufsprengt: Er gebraucht «sein Menschsein, Leib und Seele, als Maßeinheit ..., die er solange im Willen des Vaters verwendet, ausweitet, geschmeidig macht, bis jedes Maß dieser Welt damit gemessen ist»²⁴. Deswegen eignet der christologischen Situation schon vor aller pneumatologischen und ekklesialen Vermittlung universale Weite. «Jede Situation gottmenschlichen Lebens ist innerlich so reich und unendlich, so nach allen Seiten beziehungsweise und bedeutend, daß sie eine nicht auszuschöpfende Fülle an christlichen Situationen aus sich freigibt ... Sie ist durch ihr Überhöhtsein vor jeder Erschöpfung gefeit, sie ist Quelle nicht auszulotender geschichtlicher Fülle und Tiefe ... Die Dimension dieser Situation bleibt, da sie ja Darstellung des göttlichen, ewigen Lebens in die Welt hinein ist, nach oben offen. Ihr Sinngehalt, ihre Beziehungsfülle ist schon in ihrer eigenen Geschichtlichkeit eine unendliche, noch ganz abgesehen von den ... Formen ihrer Universalisierung im Hinblick auf die Kirche und den Einzelnen»²⁵. In dieser Betonung der in Christus gegebenen Fülle ist die Antwort auf die Frage vorbereitet, die Balthasar später ausdrücklicher stellen wird (s. unten S. 266): Wie kann ein Einzelner Norm für alle sein, ohne einengend zu wirken und Freiheit zu beschneiden?

Im ersten Teil der großen Trilogie, der *«HERRLICHKEIT»*, sind für das Verständnis des *universale concretum* bei Balthasar einige Aspekte wichtig, die mit dem Motiv der Gestalt verbunden sind. In der christologischen Grundaussage, daß sich in Jesus Christus Gott (Vater) offenbart, unterstreicht Balthasar die paradoxe Struktur der Offenbarungsgestalt, in der sich das Unendliche im Endlichen erschließt. «In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche; durch Jesu Endlichkeit hindurch und in ihre Tiefe hinein begegnen und finden wir es oder werden vielmehr von ihm fortgerissen und gefunden»²⁶. Darum ist Offenbarung zugleich und zunächst «Verhüllung, weil die Übersetzung des absolut einmaligen, absoluten und unendlichen Seins Gottes in das je-unähnlichere Allmalige und damit fast Beliebige, hoffnungslos Relativierte eines einzelnen Menschen unter der Masse von vornherein ein scheiterndes Unternehmen zu sein scheint ...; er wird Mensch wie jedermann, weil für jedermann sein müssen und sich gerade in seiner Unauffälligkeit als der Einzige auszeichnen ... [Gerade die Verborgenheit des Fleisches] soll die Sprache sein, in der Gott sich unmissverständlich, unverwechselbar mit irgendeinem anderen menschlichen Wort, endgültig und unüberholbar selbst kundgeben will»²⁷. Darum aber ist der Mensch zur Begegnung mit Gott auf diese Gestalt und damit auf das Sichtbare, auf ein Concretum in der Geschichte bleibend verwiesen – wider alle Tendenz des Philosophischen, «die mythische (relative) Einmaligkeit zu relativieren, das göttliche Sein durch alles Seiende gleichmässig zu erspüren. Die Theologie hemmt diese Tendenz, indem sie die mythische Tendenz verabsolutiert, und der Einheit, Einzigkeit und Einmaligkeit Gottes in seiner personalen Innen-Erschließung die Einzigkeit und Einmaligkeit einer (Heils-)Geschichte, schliesslich einer einzigen Person innerhalb dieser Geschichte zuordnet»²⁸.

Balthasar greift hier auch auf das schöpfungstheologische Motiv der göttlichen Ideen zurück, um damit festzuhalten, daß in der Offenbarungsgestalt nicht nur das

Göttliche als solches offenbar wird, sondern eben auch der Inbegriff des Kosmos und der Menschheit²⁹. Gleichwohl geht es ihm nicht lediglich um konkrete Vergegenwärtigung der immer schon im Logos gegenwärtigen Urbilder, sondern primär um eine neue Konkretisierung des Verhältnisses von Gott und Mensch, die in Christus realisiert wird und von ihm her urbildlichen und normativen Charakter hat. «Dass es bei Jesus nicht bloss faktisch zwischen Existenz und göttlicher Sendung «stimmt», sondern dass er dieses Stimmen de jure selber ist und deshalb für alle repräsentiert, lässt ihn zur wesenhaften «Richtigkeit» zwischen Gott und Mensch werden»³⁰.

Die Offenbarungsgestalt ist in diesem Sinne ein universale concretum: eine Konkretisierung des Göttlichen im Menschlichen, und eben so auch die Vollen- dung des Menschen, wie sie sich nur in der Einwohnung Gottes ereignen kann³¹. In dieser Vollendung wird den Menschen nicht ein äußerer, fremder Maßstab angelegt. «Gott, Mensch werdend, redet nicht zu sich selbst: er redet die Welt an. Christus ist diese uns alle angehende Rede Gottes. Wir sind nicht nur von aussen angesprochen, sondern in uns selber, in unserer eigensten Natur betroffen und haben, insofern Christus unser Bruder ist und in unserer Natur Gott geantwortet hat, selbst schon in ihm geantwortet»³². Daß dieses Maß Christi als Maß der Gnade bereitliegt, «als ein geschenktes Mass, das sich keiner selbst nehmen kann, das aber so gegeben wird, dass jeder es nehmen kann, der will»³³, ist Werk des Geistes. Aufgrund der unlöslichen Verbindung von Christus und Geist liegt alles daran, daß der Christ «jenes Universale Concretum vor Augen behält, das der im Heiligen Geist universalisierte Christus im Schriftzeugnis selber ist»³⁴.

Sowohl weil in der Offenbarungsgestalt Gott selbst begegnet, als auch weil hier der Sinn des Kosmos und der Geschichte sich konkret verwirklicht, bringt die Gestalt Jesu einen absoluten Anspruch mit sich³⁵. Er ist der Eine, der alles in sich birgt und der darum als die Perle gelten muß, von der im Gleichnis die Rede ist: jenes Konkrete, Einzelne, welches dennoch den absoluten Einsatz erfordert³⁶. Das menschlich Unvereinbare fällt hier zusammen: «die Liebe zu einem Seienden mit der Liebe zum Sein»³⁷.

Es ist hier nicht möglich, auf die vielen Anklänge an das Thema universale concretum in den weiteren Bänden der Herrlichkeit einzugehen³⁸. Hervorgehoben seien nur zwei Aspekte. In seinen Ausführungen zur Zeit Jesu ist Balthasar bestrebt, die Begrenztheit der Zeit Jesu («Jesu Zeit ist die Zeit eines einzelnen sterblichen Menschen»³⁹) mit aller Zeit in Beziehung zu setzen. Jesus hat sozusagen einen doppelten Zeithorizont, «weil er doch in der eigenen Zeit seines endlichen Daseins mit der «Welt» im ganzen (auch mit ihrer zeitlichen Zukunft) sendungs- gemäß fertig werden soll ..., während er ebenso wahrheitsgemäß für die andern, die Jünger und deren Auftrag ein Fortdauern der chronologischen Zeit und auch der ... Heilszeit voraussehen kann». Balthasar will darauf hinaus, daß «Jesu eigene Zeit ... qualitativ die «Zeit der andern», die irdisch fort dauern wird, einbergend in sich faßt»⁴⁰. So wird das unwiederholbar Einmalige, Ereignishafte des Lebens Jesu doch zum Maß der Zeit der Kirche, in der sich nur das entfaltet, was in Christus grundgelegt ist⁴¹.

Zur Frage nach diesem Verhältnis von Grundlegung und Entfaltung sind einige Reflexionen Balthasars im Kontext des Themas Auferstehung klärend. Balthasar

expliziert aus 1 Kor 15,43f das Motiv des Auferweckung Jesu zum geisthaften Leib: «einem Leib also, der an die irdischen Abgrenzungen zwischen Leib und Leib, Ich und Du nicht mehr gebunden ist, und deshalb kraft des Pneuma, dessen Herr er (geworden) ist, das er «ausstrahlt», in dessen entgrenzter Sphäre er waltet, auch unsere Geister und Leiber einbeziehen kann»⁴². Diese universalisierende Pneumatisierung läßt aber das concretum nicht hinter sich. «Wichtig ist ..., daß die Aufhebung der Grenzen, die Gott sich in der Fleischwerdung seines all-erfüllenden Wortes setzt, von innen her, aus der Logik der Menschwerdung und Kreuz erfolgen muß, aber so, daß die Verendlichkeit ... nicht verneint, sondern in Gott erfüllt, nicht desinkarniert, sondern in der Auferstehung pneumatisiert wird»⁴³. In der Entfaltung hat die freie Einstimmung des Glaubenden eine für Balthasar konstitutive Bedeutung, ohne daß damit die schon in Christus selbst grundgelegte Universalität geschmälert würde. «Das Jawort des Glaubens, in seiner Freiheit auf nichts reduzierbar, ist trotzdem nicht Erschaffung von Wahrheit, sondern Wahrseinlassen der den Glaubenden immer schon meinenden, ihm immer schon zgedachten Wahrheit, die grundsätzlich auch schon immer mit seiner Verweigerung aufgeräumt hat. Denn Christus hat für alle Sünden gelitten»⁴⁴.

Dasselbe Thema von Grundlegung und Entfaltung wird in der <THEODRAMATIK>⁴⁵ relevant, wo Balthasar nach dem Sinn des endlichen Spiels angesichts des Absoluten fragt. In diesem Zusammenhang entdeckt er in der griechischen Tragödie dem Christlichen Verwandtes, insofern ihre großen Gestalten mit der unverkürzten Dramatik ihres Schicksals an das Göttliche heranrühren. In ihnen sieht Balthasar in gewissem Sinne *Universalia concreta*, weil sie als je einmalige Personen, die keine Verallgemeinerungen und Typisierungen zulassen, doch einen universal-katholischen Anspruch stellen⁴⁶. Eben dies erfüllt sich im Christlichen, wo das Kreuz die Tragik der persönlichen Existenz ins Äußerste zuspitzt, zugleich aber ins Katholische aufsprengt, «weil sie als einzelne personale – nicht als typische oder symbolische! – die Bedeutung und die Sinn-wende aller innerweltlichen Tragik ans Licht bringt»⁴⁷.

Auch die Kategorie des Dramatischen führt somit auf die Frage nach natürlichen Voraussetzungen für das universale concretum zurück, die nun aber ein wenig anders expliziert werden. In der Theodramatik rekurriert Balthasar auf die Spannung von Individuum und Gemeinschaft, deren Zueinander nun weniger über ein gemeinsames Wesen als vielmehr durch die gegenseitige Verwiesenheit von Subjekten gedacht wird, so daß auch die Bedeutung der Freiheit thematisch wird⁴⁸. Jeder Mensch ist vollkommenes Glied der Gattung Mensch, ein Individuum, welches für sich das Menschsein verwirklicht, das sich aber doch als Für-sich-mit-Andern erkennen muß. Es geht um die paradoxe Struktur des «Für-einander-Sein[s] von Für-sich-Seienden»⁴⁹. Balthasar nennt dies die «Apriorität des Wir im menschlichen Ich»: «Aufgrund des Habens von Mitwelt gibt es in jedem menschlichen Subjekt eine formale Inklusion aller übrigen Subjekte, die materiell durch ihr Je-für-sich-Sein daraus exkludiert sind. Diese Apriorität des Wir ist der anthropologische Anknüpfungspunkt für die christologische Stellvertretung, die freilich ihr gegenüber etwas völlig Neues und qualitativ Verschiedenes ist»⁵⁰. Wiederum stoßen wir auf die Spannung, daß es zwar aus dem Anthropologischen Anwege zum christologischen universale concretum gibt, ohne daß dieses aber ableitbar

würde. Denn Christus steht nicht nur aufgrund der gegenseitigen Inklusion aller Menschen in Verbindung mit der gesamten Menschheit, sondern «von oben her» aufgrund der göttlichen Personalität des Sohnes⁵¹ und aufgrund seiner Schöpfungsmittlerschaft, derzufolge der Logos alle Vernunftwesen geschaffen hat und an dem alle schon von Natur teilhaben⁵². Gegenüber der Neigung, die Verbundenheit Christi mit allen Menschen über das Fleisch vermittelt zu sehen oder dem Logos die Annahme der gesamten Menschennatur zuzuschreiben, insistiert Balthasar darauf, daß Jesus ein bestimmter einzelner Mensch ist, dessen Wirken aufgrund der *göttlichen Sohnschaft* bzw. (trinitarisch gedacht) der *Sendung* alle Menschen betrifft⁵³. Die universale Reichweite seines dramatischen Geschicks verdankt sich dem Sachverhalt, daß «nicht irgend ein Mensch für einen andern leidet, sondern wahrhaft *«unus ex Trinitate passus est*, in seiner Menschennatur, die den Platztausch ermöglicht, aber in seiner Gottperson, die allein gestattet, in die äußerste Situation eines freien Menschen Gott gegenüber einzutreten»⁵⁴.

Auch in diesem Zusammenhang geht der Nachdruck, daß allein die göttliche Personalität dem konkreten Menschsein Jesu universale Relevanz gibt, einher mit dem Anliegen, die Würde, speziell die Freiheit des Menschen zu wahren. Denn im Zusammenhang der dramatischen Entfaltung der Heilsgeschichte ist ja zu fragen, ob mit der der freien Zustimmung des Menschen vorausgehenden «Inklusion» in Christus dem Menschlichen nicht Gewalt angetan wird. «Besagt nun aber nicht das endgültige Sich-Konkretisieren des unendlichen göttlichen Willens in der einmaligen menschlichen Gestalt Jesu Christi eine für die Menschheit unerträgliche Festlegung auf diese Gestalt als die absolute Norm und damit als etwas die Unendlichkeit Gottes Kompromittierendes und die menschliche Freiheit Verdemütigendes, ja sie geradezu Negierendes? Legt sich doch Gott selbst von vornherein (sofern Christus Alpha der Schöpfung ist), auf eine einzelne normative Gestalt fest, so wie er auch die Menschen an diese bindet und das Handeln ihrer Freiheit nach ihrem (bewußten oder unbewußten) Verhältnis zu ihr richtet, was jede Freizügigkeit für ein dramatisches Geschehen von vornherein zu verunmöglichen scheint»⁵⁵. Mit anderen Worten: Sind durch das eine Drama die übrigen ersetzt?

Balthasar verfolgt zur Entkräftung dieser Befürchtung drei Gedankengänge. Zunächst finden sich zahlreiche Versuche zu zeigen, daß der Mensch selbst hingeordnet ist auf die Gestalt des universale concretum. Daß der Mensch von außen nicht «feststellbar» ist, bezeugt die Unabgeschlossenheit des Menschen: Der Mensch ist «ausgerichtet auf das positive uneinholbar Je-Größere Gottes, so daß sich auch in dessen «Bild und Gleichnis» anstelle der bloßen Ratlosigkeit des Nichtbestimmenkönnens das komparative Moment anzeigt: der Mensch ist *mehr*, als was in eine begrifflich eindeutige Aussage eingehen kann»⁵⁶. Darum aber ist der Mensch auch offen für die Sprengung der eigenen Maße: «Die Maße des Menschen werden verändert, und zwar nicht nur partiell – für die begrenzte Welt der biblisch Glaubenden –, sondern progressiv total»⁵⁷. Die Anthropologie kommt erst in der Christologie zur Vollgestalt⁵⁸. In Christus offenbart sich die wahre Humanität⁵⁹. Da er der Schöpfungsmittler ist, kommt durch ihn aber nicht eine äußerliche Bestimmung auf den Menschen zu, sondern die Vollendung dessen, was in der Schöpfung grundgelegt ist⁶⁰.

Eine zweite Gedankenlinie, die bereits in der Theologie der Geschichte erarbeitet wurde, ist noch wichtiger. Der Mensch wird von der Norm Jesu Christi deswegen nicht eingeeignet, weil dem Voraus Christi eine äußerste Weite eignet. Indem er die Fülle repräsentiert und die Tiefe des Menschseins auslotet, vermag er alles zu umgreifen: «Die Gesamtidee Gottes ist derart umfassend und in diesem Sinne ‹katholisch›, daß sie alles Besondere integriert, ohne seiner Freiheit zu nahe zu treten. Auf welchen Wegen dieses Besondere auch wandeln mag, es werden Wege innerhalb der Gesamtidee Gottes sein, die ja im Kreuz des Sohnes die äußersten möglichen Wege der Kreatur eingeholt und untergriffen hat»⁶¹.

Dieses Umfaßtsein ist nicht nur auf die inhaltliche Fülle menschlicher Möglichkeiten zu beziehen, sondern auch auf die Freiheit selbst: «Die persönliche Idee jeder einzelnen endlichen Freiheit liegt derart im menschengewordenen Sohn, daß diese Idee eine einmalige Anteilgabe an der Einmaligkeit des Sohnes besagt. Seine Gottheit und deren unendliche Freiheit erlaubt diese unerschöpfliche Vervielfachung des Je-Einmaligen, erlaubt damit auch jeder einzelnen Freiheit, sich auf unverwechselbare Art innerhalb des Raumes der unendlichen Freiheit zu vollenden»⁶².

Eine Vergewaltigung des Menschen liegt schließlich auch deswegen nicht vor, weil das Drama mit Christus keineswegs schon beendet ist⁶³. Vielmehr ist die Universalpersönlichkeit Christus als freigebende zu verstehen⁶⁴. Immer wieder thematisiert Balthasar die Öffnung des Raumes Christi auf die Vielheit seiner Glieder hin: seine Rolle ist «das Prinzip der Rollenverteilung für alle übrigen Spieler, sofern sie wirklich einen theodramatisch erheblichen Part zugewiesen erhalten»⁶⁵. Wohl steht das eine Drama durch alle Zeiten unvermindert aktuell in der Mitte, und Balthasar verweist auf Sakramente und Kirche als Medien der Repräsentation dieses Heilsdramas⁶⁶. Seinen universalen und katholischen Anspruch aber stellt das Drama Christi so, daß es Raum hat, die übrigen Dramen in sich aufzunehmen, und ihnen umgekehrt von seiner eigenen katholischen und konkreten Universalität mitteilt. «Damit ist die unübersehbare Pluralität menschlicher Geschehnisse nicht nur in einem konkret-universalen Einheitspunkt zusammengefaßt, sondern behält gleichsam innerhalb der Einheit ihre Vielfalt, aber in Funktion dieser Einheit. Es ist die zu bildende organische Integration aller Einzelgeschicke in Christus (Eph 1,3-10), die zugleich die Entlassung der organischen Fülle der Sendungen und Gliedaufträge aus der disponierenden Mitte ist (Eph 4,7-16)»⁶⁷. Dies bedeutet zugleich, daß es keinen Standort außerhalb des Heilsdramas gibt. Es ist ein Drama, «das bereits alle Wahrheit und alle Objektivität in sich einbezogen hat. Es gibt in diesem Stück keine Zuschauer, die nicht, ob sie wollen oder nicht, irgendeinmal zu Mitspielern werden müssen»⁶⁸.

Der Prozeß der Universalisierung wird noch einmal ausdrücklich Thema im dritten Band der ‹THEOLOGIK›. Die Frage, wie eine geschichtliche Person universale Geltung beanspruchen kann, beantwortet Balthasar hier streng trinitarisch. Die Universalität des Anspruchs Jesu birgt sich doch innerhalb der zeitlichen Grenzen eines Menschenlebens, welches zwar das Universale in sich schloß, es aber nicht selbst zur Auswirkung bringen konnte. Die Entfaltung ist dem Geist überlassen, welcher «die in Christus gesamthaft ‹verborgenen Schätze› Gottes mit der ihm eigenen Freiheit und Macht, nach seinem und keines Menschen Plan und Gutdünken durch die Jahrhunderte der Welt» entfaltet⁶⁹.

3. Die Begründung des *universale concretum* im Gottsein Jesu Christi

Hans Urs von Balthasar bindet in seiner Theologie des *universale concretum* verschiedene Möglichkeiten, dieses christologische Motiv zu begründen, ineinander. Auf einer ersten Ebene läßt sich zeigen, daß bereits die Schöpfungswirklichkeit Ansätze für eine universale Bedeutung des Konkreten bietet. Balthasar verfolgt hier zwei Spuren: im Rahmen eines mehr ontologischen Denkens die Annahme eines gemeinsamen Wesens, aufgrund dessen Individuum und Menschheit wechselseitig aufeinander bezogen sind; mehr bei der Freiheit der Subjekte ansetzend die Annahme einer gegenseitigen Inklusion der Subjekte.

Die singuläre Stellung des christologischen *Concretum* mit seinem normativen Anspruch läßt sich von der natürlichen Basis her jedoch nicht einholen. Mehr noch: wie Balthasar betont, käme dieser Anspruch ohne weitere Begründung einer unangemessenen Festlegung gleich.

Dem normativen Anspruch der Christusgestalt muß ein Vorrang gegenüber den anderen Menschen entsprechen. Diesen findet Balthasar zunächst darin, daß der Inkarnierte der Logos und Schöpfungsmittler ist, der als Träger der Urbilder alles Geschöpflichen dieses normiert und regiert⁷⁰. Damit ist nicht nur ein Rekurs auf den begründenden Ursprung vollzogen, insofern der Schöpfungsmittler nicht nur am Beginn der Schöpfung steht. Als Inkarnierter stellt Christus das Ziel der Schöpfung vor Augen.

Die Befürchtung, das Menschsein könne durch den Verweis auf eine maßgebende einzelne Gestalt eingeengt und beschränkt werden, weist Balthasar insbesondere durch die Begründung des *universale concretum* in der Gottheit Jesu Christi zurück. Es ist die Verbindung von menschlicher und göttlicher Natur in der göttlichen Person, die ihn zur normativen Gestalt macht. Die Bezogenheit auf dieses normierende Maß Jesu Christi ist aber deswegen keine Verengung, weil der Inkarnierte das Menschsein auf seine größtmöglichen Dimensionen weitet; und dies wiederum vermag er, weil er Gott ist⁷¹. Die Christusgestalt ist das unüberholbare Maß des Menschseins, «weil in dieser Gestalt das absolute Sein selber erscheint»⁷². Die Allgemeingültigkeit gründet letztendlich in der göttlichen Unendlichkeit, die sich in Jesus Christus inkarniert. Sie weitet das konkrete Menschsein Jesu Christi in der Weise, daß darin alles Menschliche Raum findet, ohne beschnitten und beengt zu werden. In Freiheitskategorien formuliert: Weil dem Inkarnierten als göttlicher Person eine unendliche Freiheit eignet, vermag er, endlichen Freiheiten in sich Raum zu geben und sie in sich erfüllen zu lassen. Wenngleich Christus die Stellvertretung in seiner Menschennatur vollzieht, so doch als göttliche Person, «die allein gestattet, in die äußerste Situation eines freien Menschen Gott gegenüber einzutreten»⁷³. Insofern hängen bei Balthasar die Anwesenheit des Göttlichen in Christus und seine universale Bedeutsamkeit unmittelbar zusammen. Darum kann Balthasar mit solchem Nachdruck formulieren: «Er ist, weil er Gott ist, ein *Universale concretum*, ein *Concretum universale*»⁷⁴.

Zugleich gilt andererseits, daß die Integration aller Menschen in dieses *universale concretum* die konkrete Menschlichkeit und Leiblichkeit nicht zurückläßt. So sei als Ausblick die Bedeutung unterstrichen, welche in Balthasars Theologie der Eucharistie zukommt. In ihr geschieht die Realisierung dessen, was im *universale*

concretum angelegt ist: Als *Leiblicher* bezieht Christus die Menschen in die Sphäre seiner Wesenheit ein⁷⁵. Dies aber hat Rückwirkungen auf das, was als natürliche Basis des universale concretum zu thematisieren war: die gegenseitige Verwiesenheit der Menschen aufeinander gewinnt eine neue Dimension durch die gemeinsame Gliedschaft am eucharistischen Leib. «Unser Austausch erfolgt nicht nur von Geist zu Geist, während unsere Körper unübersteigbar getrennt sind, sondern es gibt eine Sphäre, in der auch unsere Leiber ... miteinander kommunizieren. Nicht in einer biologischen Körperschaft, sondern in einer pneumatischen, die in der Auferstehung des Herrn und in seinem eucharistischen Zustand begründet ist. ... Die für den Gottmenschen existierende Permeabilität der Mitwelt von innen her und ohne der Freiheit der Einzelnen zu nahe zu treten (denn er ist Gottes leibhaftiges Wort, und Gott kann niemandem zu nahe treten, da er jedem innerlicher ist als er sich selbst), diese Permeabilität behält der Gottmensch nicht für sich, sondern gibt in seiner Eucharistie daran Anteil»⁷⁶.

ANMERKUNGEN

¹ Trotz des Titels leistet der Aufsatz von P. Escobar, *Das Universale Concretum Jesu Christi* und die «eschatologische Reduktion» bei Hans Urs von Balthasar. In: ZKTh 100 (1978) 560-595, keine Analyse dessen, was Balthasar unter *Universale concretum* – ein Begriff, der im Aufsatz im übrigen kaum einmal fällt (siehe lediglich 561 sowie Anm. [!] 6) – versteht. H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*. Frankfurt/M.: Lang, 1975 (*Disputationes Theologicae* 3), 85-87, führt den Begriff nur knapp an.

² «De Platon, elle [die Philosophie Grégors] emprunte l'universel concret, mais en rejetant la «séparation», le *cwrismov*: il n'existe d'autres idées que ces êtres concrets qui sont en même temps des forces, des entéléchis. D'Aristote elle tient cet immanentisme résolu de l'idée corporée ..., mais sans lâcher pour autant l'universalité et la spiritualité non seulement abstractive, mais existante du concept. ... Le concept peut être à la fois universel comme pensée et concret comme force»: *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1988 (1942), 22f. Es bleibt hier letztlich offen, wo Balthasar die Konkretheit ansetzt: schon platonisch darin, daß die Idee real existiert, oder erst aristotelisch darin, daß sie im konkreten Seienden wirksam wird. Siehe dazu auch in: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. 2., völlig veränderte Auflage. Einsiedeln: Johannes, 1961, 227.

³ Vgl. *Présence et pensée*, 25. Balthasar hält sich ebd. 103 an die Deutung von P.L. Malevez. Diese Auslegung ist von Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre*. Leiden: Brill, 1974 (*Philosophia Patrum* 2), kritisiert worden. Siehe aber auch R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur «physischen» Erlösungslehre Gregors von Nyssa*. In: ders., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. München: Kösel, 1986, 77-100; F. Dünzl, *Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa*. In: ThPh 69 (1994) 161-181.

⁴ *Theologik*. Bd. 1: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln: Johannes, 1985; basiert auf: *Wahrheit der Welt*, 1947.

⁵ *Theologik* 1, 169f.

⁶ *Theologik* 1, 170.

⁷ Theologik 1, 186. Vgl. ebd. 171: «Was Mensch im Wesen ist ..., das kann allein der Einzelne zeigen. Und so enthält er jeweils das Ganze in sich (denn es fehlt ihm nichts an der Menschenatur, obwohl das Ganze ihn unendlich übersteigt), da es sich in einer unendlichen Anzahl anderer Erscheinungen manifestiert».

⁸ Vgl. Theologik 1, 171f. Ebd. 187 spricht Balthasar von einer innigen Wesens- und Schicksalsgemeinschaft, von einer realen Immanenz der übrigen Subjekte in der Erkenntnis des Menschen. Diese Verschränkung von Individuum und Gemeinschaft nimmt Balthasar in der Theodramatik auf, wo der Gedanke der gemeinsamen Wesensnatur zurücktritt.

⁹ Theologik 1, 204. – Solche konkrete Universalität zu erkennen ist an Bedingungen geknüpft, die faktisch eine Schwelle bedeuten, so daß konkrete Universalität im menschlichen Bereich ein nie ganz erreichbares Ideal bleibt, während es – nach thomanischer Erkenntnislehre – durch die Engel verwirklicht ist, die das jeweils Einzelne und Konkrete auch in seiner Partikularität erkennen: vgl. ebd. 203f., 210.

¹⁰ Ursprünglich veröffentlicht in *Wort und Wahrheit* 4 (1949) 401–415, in erweiterter Fassung in: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie 1. Einsiedeln: Johannes, ³1990, 172–194.

¹¹ *Verbum Caro* 183.

¹² *Verbum Caro* 183.

¹³ So im Vorwort zur neuen Fassung: *Theologie der Geschichte*. Ein Grundriss. Neue Fassung. Einsiedeln: Johannes, ⁵1979 (*Christ heute* 1,8), 7.

¹⁴ Vgl. *Theologie der Geschichte* 61.69.

¹⁵ Vgl. *Theologie der Geschichte* 69.

¹⁶ *Theologie der Geschichte* 62. – Damit ist der Geist nicht zum bloßen Erfüllungsgehilfen degradiert, weil er nach Balthasar vielmehr bereits bei der Konstitution der Gestalt Christi beteiligt ist.

¹⁷ Vgl. *Theologie der Geschichte* 9–11.

¹⁸ *Theologie der Geschichte* 12f.

¹⁹ *Theologie der Geschichte* 13f.

²⁰ Vgl. *Theologie der Geschichte* 13.

²¹ *Theologie der Geschichte* 15.

²² *Theologie der Geschichte* 16.

²³ *Theologie der Geschichte* 18f; vgl. ebd. 20f: «In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, er ist selber Geschichte. Im Leben Christi fällt das Faktische mit dem Normativen nicht nur «faktisch, sondern «notwendig» zusammen, weil das Faktum zugleich Auslegung Gottes und gottmenschliches Urbild alles echten Menschentums für Gott ist. ... Das geschichtliche Leben des Logos ... ist als solches die eigentliche Ideenwelt, die alle Geschichte normiert, unmittelbar oder reduktiv, aber nicht aus einer ungeschichtlichen Höhe, sondern aus der lebendigen Mitte der Geschichte selbst».

²⁴ *Theologie der Geschichte* 52f.

²⁵ *Theologie der Geschichte* 55.

²⁶ *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. 1: *Schau der Gestalt*. Einsiedeln: Johannes, ³1988 (¹1961), 147; vgl. ebd. 290.

²⁷ *Herrlichkeit* 1, 440.

²⁸ *Herrlichkeit* 1, 139. Gerade so kommt das Phänomen des Ästhetischen zur Erfüllung: «Die ästhetische Erfahrung ist die Einheit einer grösstmöglichen Konkretheit der Einzelgestalt mit der grösstmöglichen Allgemeinheit ihrer Bedeutung oder die Epiphanie des Seinsgeheimnisses in ihr. Die dichteste ausserchristliche Erfahrung bindet diese Epiphanie zudem an Ort und Zeit, an einen Kairos, ein Ereignis: da im erscheinenden Gott das Göttliche auf die Menschen zutrat und ihnen offenbar wurde»: ebd. 225.

²⁹ *Herrlichkeit* 1, 213 formuliert, daß «das Reich der Urbilder – die Ideenwelt, die der Logos Gottes ist – Mensch wird und mit dem Urbild des Menschen auch das des Gesamtkosmos darstellt».

³⁰ *Herrlichkeit* 1, 454.

³¹ Denn es gilt, daß Gott «Mensch werdend den Menschen nicht vergewaltigt, sondern ihn gerade

in seinem Menschlichsten vollendet ... Und doch kann ein so rundes und vollendetes Menschliches sich nur in der Einwohnung Gottes ereignen: in der Einigung des Grösst-Unendlichen und Kleinst-Unendlichen»: Herrlichkeit 1,458f.

³² Herrlichkeit 1, 459f.

³³ Herrlichkeit 1, 460.

³⁴ Herrlichkeit 1, 529.

³⁵ «Johannes ... schildert in immer neuem Ansatz, wie in der Begegnung, im Gespräch die Gestalt Jesu sich abhebt, die Umrisse seiner Einmaligkeit hervortreten, und plötzlich unsäglich der Strahl des Unbedingten hindurchstösst und den Menschen in die Anbetung niederwirft und zum Glaubenden und Folgenden umschafft»: Herrlichkeit 1, 30.

³⁶ «Man sieht von vornherein, wie Evangelium und Gestalt auf Grund dieses kurzen Gleichnisses vernählt sind: denn wo auf der Welt ist etwas so kostbar, dass man bedenkenlos alles übrige fahren lassen dürfte, und das Eine wäre dennoch nicht das Gestaltlose, Absolute, das folgerichtig zuletzt die Gestalt des geistigen Ich von innen her auflöst»: Herrlichkeit 1, 24.

³⁷ Herrlichkeit 1, 186.

³⁸ So in Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2: Fächer der Stile. Teil 1: Klerikale Stile. Einsiedeln: Johannes, ³1984, 328.331f; Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2: Fächer der Stile. Teil 2: Laikale Stile. Einsiedeln: Johannes, ³1984, 578-580.750-752.876f.

³⁹ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3,2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln: Johannes, ²1988, 153; vgl. ebd. 167 zur Teilnahme Jesu an der allgemeinen Menschenzeit.

⁴⁰ Herrlichkeit 3,2/2, 158f.

⁴¹ Siehe auch Herrlichkeit 3,2/2, 92 zum Christusprinzip der Kirche und ebd. 369 zum Voraus Christi.

⁴² Herrlichkeit 3,2/2, 376f.

⁴³ Herrlichkeit 3,2/2, 377.

⁴⁴ Herrlichkeit 3,2/2, 378. - Die Bedeutung der freien Einstimmung hebt Balthasar auch im Blick auf Röm 5 hervor: wie Adam zugleich Einlaßgewährer für die alle Menschen überherrschende Wirklichkeit Sünde und erster Sünder einer alle Menschen umfassenden Reihe persönlicher Sünder ist, somit eine Gleichzeitigkeit von Sozialität und Personalität vorliegt, so bleibt bei Christus formal das Verhältnis zwischen dem übergreifenden Wesensgesetz und dem Gesetz freien Wählens und Entscheidens konstant: vgl. ebd. 439.

⁴⁵ Im ersten Band Theodramatik. Bd. 1: Prolegomena. Einsiedeln: Johannes, 1973, finden sich Andeutungen zur Problematik: Die Einsicht, daß im Drama der ablaufenden Weltgeschichte für uns geschieht, was an sich und für sich immer schon entschieden sein kann (19); das Phänomen des Ephapax (30f); die Reflexion auf den universalen Gehalt der je partikulären christlichen Sendung (63); die Differenz zwischen Endlichkeit und unendlicher Bedeutsamkeit (232); die soziale Verwiesenheit der Rollen aufeinander (234); die spezifische Rolle des Autors als des einen Ursprungs des Dramas (248); die Spannung, daß das Spiel einzigartiges Geschehen und doch Offenbarung von zeitlos Gültigem sein kann (327).

⁴⁶ Vgl. Theodramatik. Bd. 2: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott. Einsiedeln: Johannes, 1976, 42-44.

⁴⁷ Theodramatik 2/1, 45.

⁴⁸ Vgl. Theodramatik 2/1, 350-361.

⁴⁹ Theodramatik 2/1, 356 sowie ebd. 186-192 und Theodramatik. Bd. 2: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus. Einsiedeln: Johannes, 1978, 214.

⁵⁰ Theodramatik 2/1, 374; vgl. ebd. 355-358.

⁵¹ Vgl. Theodramatik 2/1, 373f: «Im Sohn tritt das Wort Gottes als ein Wort in Menschengestalt zum Heil und zur Rettung in die menschliche Gemeinschaft ein; zugleich als ein Einzelner, der das Schicksal aller mitträgt (wie ein Individuum das Schicksal der Gattung), und als der absolut Einzige, der als das leibhaftige Wort des Vaters befugt ist, dieses Schicksal aller in sich selbst - stellvertretend und damit sühnend - zu tragen».

⁵² Vgl. Theodramatik 2/2, 214f. Damit konkretisiert sich der Bezug auf den Schöpfungsmittler: «Gewiß kann man in einer abstrakten Betrachtung die Urbilder all dieser weltlichen Abbil-

der im göttlichen Logos finden; aber konkret wird der Bezug doch erst, wenn wir, wie Maximus Confessor, das wahre Urbild oder die Idee jedes Menschen im menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohn finden, der als solcher die alle Schöpfung vermittelnde Urdee Gottes ist»: Theodramatik 2/2, 237.

⁵³ Vgl. Theodramatik 2/1, 374f; 2/2, 217f; Theodramatik. Bd. 3: Die Handlung. Einsiedeln: Johannes, 1980, 311. Balthasar kommt auf den Einschluß aller Menschen in Christus im zweiten Band der Theologik in der Entfaltung des *Verbum Caro Factum est* zurück. Balthasar zeichnet hier noch einmal theologiegeschichtliche Linien nach: die Betonung der Vermittlung über das Fleisch etwa bei Athanasius, die Präzisierungen durch Hilarius, Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien, welche das Bindeglied der Eucharistie, die geschichtliche Erstreckung der Aneignung des Erlösungsgeschehens und das paulinische Motiv des zweiten Adam herausarbeiten: vgl. Theologik. Bd. 2: Wahrheit Gottes. Einsiedeln: Johannes, 1985, 274–280.

⁵⁴ Theodramatik 2/2, 220. – In bezug auf Theodramatik 3, 224–294 schreibt K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln: Johannes, 1991 (Horizonte. NF 29), 290: «Im Abschreiten der Theologiegeschichte expliziert Balthasar die für seine «dramatische» Soteriologie fundamentale Einsicht, daß Jesus nur dann, wenn er als Mensch zugleich Gott *ist*, Stellvertreter im Sinne eines «Trägers der Weltstunde» sein kann». Zur weiteren Entfaltung des Themas der Stellvertretung siehe Menke, Stellvertretung 266–310.

⁵⁵ Theodramatik 2/2, 16f. – Siehe auch Theodramatik 2/1, 374: «Im stellvertretenden Tragen ihrer Schuld vor Gott wird etwas in ihnen – und ohne ihr Wissen – verändert, was anscheinend nur sie selbst in ihrem freien Entscheid Gott gegenüber zu ändern befugt wären».

⁵⁶ Theodramatik 2/1, 316.

⁵⁷ Theodramatik 2/1, 362.

⁵⁸ Theodramatik 2/1, 182. – Vgl. Theodramatik 2/2, 33: Vom Omega her tritt der Alpha-Charakter Christi hinter dem Adamsalpha hervor. «Was in Gott ewig aktuell wahr ist, daß er alles von jeher auf Christus hin und damit schon in Christus geschaffen hat, das ist in der Schöpfung erst am Werden».

⁵⁹ «In ihm ist die wahre Humanität offenbart, die nicht nur die Humanität des Menschen, sondern auch die Gottes ist»: Theodramatik 2/1, 372.

⁶⁰ Vgl. Theodramatik 2/2, 236f.

⁶¹ Theodramatik 2/1, 253. Wichtig ist hierfür das Motiv der Unterfassung in Theodramatik. Bd. 4: Das Endspiel. Einsiedeln: Johannes, 1983, v.a. 253–258; siehe auch Theologie der drei Tage. Einsiedeln: Johannes, 1990, 18: Gott wird «aufgrund seiner Welterfahrung von innen, als Menschgewordener, der alle Dimensionen des Weltseins (bis zum Abgrund der Hölle) experimentell kennt, zum Richtmaß für den Menschen».

⁶² Theodramatik 2/1, 245 sowie ebd. 235 zur Möglichkeit, daß endliche Freiheit sich in der unendlichen Freiheit erfüllt.

⁶³ Vgl. Theodramatik 1, 108f sowie Theodramatik 2/2, 34f: «Wenn diese Fleischwerdung des Wortes sich für die Person Jesu mit seiner verherrlichten Rückkehr zum Vater vollendet, so steht deren Durchführung für die Menschheit im ganzen noch immer aus. ... Weil dies der Einzelne in Freiheit an sich geschehen lassen, aber auch verweigern kann ..., beginnt mit diesem Sieg die am ausgesprochensten dramatische Periode der Weltgeschichte. ... Es ist vor Christus, im Christusdrama selbst und in der Weltgeschichte nach Christus etwas, das mitten im unumkehrbaren Ein-für-allemal doch immerfort in jedem Einzelnen und in der Gesamtmenschheit bestritten, abgelehnt und ignoriert werden kann. ... Die Inklusion der dramatischen Personen in Christus besagt zunächst nicht mehr als dies: daß in Christus jener personale Freiheitsraum von Gott her eröffnet ist, innerhalb dessen die einzelnen (individuellen oder kollektiven) Personen ihr letztes menschliches Gesicht, ihre Sendung oder «Rolle» erhalten, die gemäß oder ungemäß zu spielen ihnen überlassen bleibt».

⁶⁴ Theodramatik 2/2, 228.

⁶⁵ Theodramatik 2/2, 237.

⁶⁶ Balthasar betont dabei, daß diese Universalisierung des Christusdramas und seine Öffnung für alle Einzelgeschicke nicht auf die Weise einer Verallgemeinerung zu einem Weltgesetz erfolgt.

Einmaligkeit und Ereignishaftigkeit der Geschichte Jesu würden dann aufgelöst: «Man könnte sich vorstellen, die Geschichte Jesu von Nazaret - zu der immer sein Tod und seine Auferstehung hinzugehören, damit seine Gestalt erfüllt und verständlich wird - würde sich durch die Extrapolation der Struktur in eine Art durchgehendes Gesetz der Weltgeschichte, ja alles weltlichen Seins überhaupt ... verwandeln, so ähnlich wie man den gleichen Stempel auf verschiedenste Papierbogen prägen kann. ... Jesu Geschichte wird dann zur Weltformel ... Solches «Weitergehen» ist die Verwandlung des historisch einmaligen Ereignisses in ein Gesetz der Dialektik; anscheinend wird uns das Ereignis dadurch nähergebracht, in Wirklichkeit aber wird nicht mehr das Einmalige vergegenwärtigt, sondern nur das, was ohnehin überall schon da ist. ... Aber kraft der Stiftung Jesu bleibt die von ihm gesetzte Struktur unablösbar vom vertikal einfallenden Heilsereignis, und beides, das Ereignishafte und das Strukturelle werden gemeinsam in die Gesamtgeschichte extrapoliert»: Theodramatik 2/1, 60.

⁶⁷ Theodramatik 2/1, 46.

⁶⁸ Theodramatik 2/1, 52.

⁶⁹ Theologik. Bd. 3: Der Geist der Wahrheit. Einsiedeln: Johannes, 1987, 182; vgl. zum Ganzen 180-188.

⁷⁰ Siehe oben Anm. 29 sowie auch Anm. 23.

⁷¹ Vgl. Herrlichkeit 1, 458f (siehe Anm. 31).

⁷² Herrlichkeit 1, 225.

⁷³ Theodramatik 2/2, 220 (s.o. Anm. 54).

⁷⁴ Verbum Caro 183.

⁷⁵ Vgl. Theodramatik 2/1,375f sowie Theodramatik 2/2, 223: In der Eucharistie vollzieht sich der Tausch, in dem Christus den Menschen zurückgibt, was er von ihnen genommen und in sich verwandelt hat.

⁷⁶ Theodramatik 2/1, 375f.