

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

DAS ÄUßERSTE

Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie

Aber Gott ist größer, als wir denken [...] er weiß auch dem Aeüßersten, das geschehen kann, durch ein anderes Aeüßerstes zu begegnen.¹

F.W.J. SCHELLING

Die Rede vom leidenden Gott ist in der gegenwärtigen Theologie höchst umstritten. Den einen erscheint sie unverzichtbar, um die rettende und erlösende Kraft des Kreuzes angemessen zur Geltung zu bringen. Den anderen gilt sie als Versuch, die klagende Rückfrage an Gott, die aus der abgründigen Leidensgeschichte der Welt erwächst, vorschnell zu beruhigen. In der Tat scheint der theologische Hinweis auf den unbedingten Selbsteinsatz Gottes in der Person und Geschichte Jesu Christi die Schärfe der Theodizeefrage abzumildern. Wenn nämlich Gott selbst sich aus Liebe zu den Menschen den Bedingungen der Geschichte ausgesetzt hat, um diese zu einer Geschichte des Heils zu wenden, wenn mithin der Gekreuzigte den Fluch der Sünde auf sich genommen hat, um den Sündern eine neue Perspektive zu eröffnen, und sich zugleich mit den Leidenden identifiziert hat, um diesen nahe zu sein, dann scheint der Protest gegen Gott im Namen des Leidens ungerechtfertigt. Der Verdacht drängt sich auf, dass eine forcierte Theologie der Anklage, welche eklatante Unrechterfahrungen aufzunehmen sucht, Gottes bedingungslosen Selbsteinsatz in Jesus Christus immer schon in den Hintergrund geschoben hat.

Andererseits ist aber auch die Frage unabweisbar, wie das Leid der ungezählten Opfer der Geschichte theologisch gewürdigt werden kann. Angesichts der verstummen Schreie der Gefolterten und Ermordeten scheint gerade in der lange verdrängten und verdächtigten Gebetsform der Klage die eigentliche «Frömmigkeit der Theologie»² zu liegen. Kann man sich hier mit dem Hinweis zufrieden geben, dass Gott selbst gelitten hat? Gilt es nicht in kritischer Absetzung von diversen Formen einer «Liebe-Leid-

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., Vater von drei Kindern. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Theologie» an die Berechtigung des «Protestes gegen Gott – vor Gott» (K.-J. Kuschel) zu erinnern? Und gibt nicht gerade der Schrei des sterbenden Jesus, «dieser zweifelnde und verzweifelte Warum-Schrei»³ einer Theologie der Anklage das entsprechende christologische Fundament?

Angesichts der scheinbaren Gegenläufigkeit von trinitarischer Kreuzestheologie, welche die Rede vom leidenden Gott unter gewissen Bedingungen für unverzichtbar hält, und theodizee-empfindlicher Klage-Theologie, welche die Rede vom leidenden Gott kategorisch ablehnt, könnte man zu der Einschätzung gelangen, dass die dankbare Anerkennung der rettenden und versöhnenden Kraft des Kreuzes Christi zu einem tendenziellen Verstummen der Klage führt, während umgekehrt das Votum für eine Revitalisierung der Anklage und des Protestes von einer gewissen Christologie-Vergessenheit gekennzeichnet ist. Dass sich gleichwohl Klage-theologie und Christologie nicht einfach gegeneinander ausspielen lassen, wird später deutlich werden müssen.

Um die angerissene Problematik eingehender zu beleuchten, sei im folgenden zunächst den Vorbehalten, die Johann Baptist Metz gegen die Rede vom leidenden Gott vorgetragen hat, Raum gegeben (1). Ob seine Kritik an der trinitarischen Kreuzestheologie triftig ist oder nicht ihrerseits korrekturbedürftige Züge aufweist, kann erst beurteilt werden, wenn Möglichkeiten und Grenzen einer Rede vom leidenden Gott an einer exemplarischen Gestalt trinitarischer Kreuzestheologie untersucht worden sind. Dies soll unter Rückgriff auf die Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars geschehen – und zwar mit dem ausdrücklichen Frageinteresse, an welche Kriterien die Rede vom Leiden Gottes in seinem theodramatischen Ansatz gebunden ist (2). Nach einer Zwischenbilanz (3) sei abschließend deutlich gemacht, dass die kreuzestheologisch motivierte Rede von einem göttlichen Leiden nicht zwangsläufig zu einer Beruhigung der Klage führen muss. Die dankbare Anerkennung, dass Gott in Jesus Christus seine «unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe» (Thomas Pröpfer) bereits *endgültig* gezeigt hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die eschatologische *Vollendung* der Geschichte noch aussteht.⁴ Gerade die temporale Spannung zwischen Schon und Noch-Nicht gehört zur Grundsignatur der Klage, die, gespeist aus der dankbaren Erinnerung an die vergangenen Heilstaten, Gottes rettende Macht angesichts akuter Leid- und Unrechterfahrungen auch für heute einfordert. (4)

1. *Aufhebung des Leidens in den Gottesbegriff?*

Zum Vorbehalt von Johann Baptist Metz

Angestoßen durch die historische Katastrophe, für die der Name Auschwitz steht⁵, hat Johann Baptist Metz die Entwürfe der neueren systematischen

Theologie mit der Frage konfrontiert, ob man ihnen die Beunruhigung durch die Leidensgeschichte nicht zu wenig ansehe, ob sie in ihren Überlegungen nicht von einem zu hohen Apathiegehalt geprägt seien. Diese grundsätzliche Kritik, die sich aus der Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte herleitet, hat er mit der Forderung nach mehr «Theodizee-Empfindlichkeit» in der Theologie verbunden.⁶ Dabei versteht Metz – anders als Leibniz – unter dem Titel «Theodizee» nicht den Versuch, Gott angesichts des Leidens, der Übel und des Bösen in der Welt mit den Mitteln der Vernunft zu rechtfertigen, sondern das Wach- und Offenhalten der Fragen, wie von Gott angesichts der bedrückenden Leidensgeschichte der Welt überhaupt zu reden sei: Was ist mit den Verstummtten, den Besiegten, den Opfern der Geschichte? Wird die Vergangenheit definitiv vergangen sein oder gibt es eine Macht, die rettend an das Vergangene rührt? Wo ist Gott? Warum lässt er solange auf sich warten? Das in diesen Fragen sich artikulierende Gottvermissen geht bei Metz einher mit der Forderung nach einer negativen Theologie der Klage, welche die schmerzliche Erfahrung der Abwesenheit Gottes angemessen zur Sprache bringt.⁷

Aus der Sicht dieser mit den Opfern solidarischen Theologie erscheint nun die Rede von einem leidenden Gott zutiefst problematisch. Trinitarische Kreuzestheologie – so der Verdacht – versuche die Theodizeefrage durch den Verweis auf den aus Liebe mitleidenden Gott letztlich zu beantworten, und überspiele so das Leiden an Gott, das sich in Klage und Protest Ausdruck verschaffe. Die Aussage Walter Kaspers: «Der sympathische Gott, wie er in Jesus Christus offenbart wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage [...] Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott»⁸, scheint diesen Verdacht auf den ersten Blick zu bestätigen. Hinzu kommt, dass nach Metz «die zeitgenössische Theologie mit ihrer trinitätstheologischen Euphorie einen Tribut an die polytheistisch bzw. polymythisch getönte Atmosphäre unserer heutigen Welt [zollt], wenn sie allzu eifertig auf Distanz zum biblischen Monotheismus geht»⁹. Nun mag es problematisch sein, die trinitarische Explikation des Kreuzesgeschehens gegen den biblischen Monotheismus auszuspielen. Allerdings ist zuzugestehen, dass manche Trinitätstheologien durch ihre Rede vom «Leiden zwischen Gott und Gott» auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, das auch für die christliche Theologie unaufgebbare jüdische Erbe des Monotheismus zugunsten einer tritheistischen Rede von drei göttlichen Subjekten preiszugeben. Die eigentlichen Vorbehalte gegen die Rede von einem Leiden in Gott richten sich aber

- gegen eine «gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte»;
- gegen eine spekulative «Aufhebung» der menschlichen Leidensgeschichte in den Gottesbegriff;

- gegen eine Verletzung des «negative[n] Mysterium[s] menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr bringen lassen will»;
- und gegen eine Ignorierung der klassischen Analogielehre, welche durch das Beharren auf einer «größeren Unähnlichkeit» zwischen Gott und Welt der Projektionsgefahr vorzubeugen wusste.¹⁰

Auch von der Christologie her lässt sich nach Metz die Rede vom leidenden Gott nicht legitimieren, da «das Sohnesbewusstsein des armen Menschen Jesus von Nazaret gegenüber seinem göttlichen Vater» nicht gleichsinnig zu verstehen sei «mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn»¹¹.

Diese Vorbehalte gegenüber der theologischen Rede von einem Leiden in Gott sind erheblich. Sie unterstellen, dass in den Entwürfen der trinitarischen Kreuzestheologie, wie sie aktuell etwa bei Eberhard Jüngel, Hans Urs von Balthasar und Jürgen Moltmann vorliegen, die Vermittlung zwischen trinitarisch verankerter Soteriologie und konkreter Leidensgeschichte nur unzureichend geleistet ist. Dabei ist es nicht nur der Respekt vor den ungerecht leidenden Opfern, der Metz' Absage an die Rede von einem pathischen Gott motiviert. Auch die soteriologische Dürftigkeit eines ohnmächtig leidenden Gottes, der die eschatologische Rettung der Toten nicht mehr zu garantieren vermöchte, steht hier im Hintergrund. Auffällig ist in jedem Fall, dass Metz' Rückfragen eine gewisse Nähe zum klassischen Apathie-Axiom aufweisen.¹² Dieses hatte die Affekt- und Leidensunfähigkeit Gottes behauptet, um die göttliche Transzendenz und Freiheit gegenüber der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Es hatte allerdings zugleich das Problem offengelassen, wie das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes am Kreuz mit der prinzipiellen Leidensunfähigkeit Gottes zusammenzudenken sei. An dieser Frage arbeiten sich – auf unterschiedliche Weise – die von Metz kritisierten Entwürfe Jüngels, Moltmanns und Balthasars ab.¹³ Sie versuchen zu bestimmen, wie Gottes ewiges Leben *in sich* gedacht werden muss, wenn er sich im Tod des Menschen Jesus von Nazareth *für uns* engagiert hat. Bleibt Gott auch angesichts des Leidens und Sterbens Jesu der Apathische, als den ihn die philosophische Gotteslehre seit jeher begreift, oder muss von Gott selbst eine gewisse Mitbetroffenheit ausgesagt werden, soll das Kreuz nicht seiner theologischen Bedeutung entleert werden?

Die Diskussion um die Leidensfähigkeit Gottes bildet den Hintergrund der Anfragen von Metz. Sein Anliegen, Gott vom Leid der Geschichte frei zu halten, um das geschichtliche Leid nicht theologisch aufzuladen, kann dabei als Kriterium für eine angemessene Rede von Gott übernommen werden. Das heißt: Trinitätstheologische Rede von einem «Leiden in Gott» kann nur dann legitim sein, wenn sie zum einen das Wahrheitsmoment des

Apathie-Axioms respektiert und die prinzipielle Souveränität Gottes gegenüber der Geschichte wahrt, zum anderen aber auch die Würde der Geschundenen und Verstummen theologisch nicht überspielt. Zu prüfen ist deswegen, ob in der Kreuzestheologie von Hans Urs von Balthasar, die hier exemplarisch behandelt sei, da «man am Reichtum seines Werkes nur um den Preis einer theologischen Verarmung vorbeigehen kann»¹⁴, so von Gott die Rede ist, dass er in die Geschichte verstrickt wird und sein Leiden das geschichtliche Leiden nur verdoppelt, oder ob bei der Rede vom Leiden Gottes Differenzierungen eingeführt werden, die eine Verstrickung Gottes in die Geschichte gerade vermeiden.

2. Das Kreuz als Offenbarung des Äußersten:

Zum theodramatischen Ansatz Hans Urs von Balthasars

Die Überlegungen von Hans Urs von Balthasar, die das Verhältnis Gottes zum Leiden betreffen, sind primär kreuzestheologisch motiviert. In der *Theodramatik*¹⁵ stellt er die Frage, ob ein Gott der Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16) angesichts des Ausmaßes an Sünde in der Welt in ungerührter Leidenschaftslosigkeit verharren könne, oder ob nicht – gerade angesichts der Passionsgeschichte Jesu – eine gewisse Mitbetroffenheit von ihm ausgesagt werden müsse. Im Durchgang durch biblische und patristische Aussagen, die Affekte wie Reue, Schmerz und Zorn bei Gott bezeugen¹⁶ bzw. mit dem hellenistischen Denkhorizont zu vermitteln suchen, zugleich aber auch in kritischer Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen der Geschichte und Gegenwart kommt Balthasar zu dem Ergebnis, dass von Gott durchaus eine gewisse Affizierbarkeit ausgesagt werden muss. Er führt allerdings sofort Differenzierungen ein, um die Rede vom Pathos Gottes vor Missverständnissen zu schützen. *Pathos als unfreiwilliges Widerfahrnis von außen oder als Leidenschaft im Sinne von Sünde kann und darf von Gott nicht ausgesagt werden.* Darin sieht von Balthasar in Übereinstimmung mit den Vätern die bleibende Bedeutung des Apathieaxioms. Auf der anderen Seite hält er die theologische Rezeption dieses Axioms auch für ergänzungsbedürftig, bleibt sie doch solange unbefriedigend, als die Rede von der Apathie Gottes, des Vaters (und des Geistes) unverbunden stehen bleibt neben der Rede vom leidenden Gottessohn.¹⁷ Eine Passiologie, wie Balthasar sie entwickelt, versucht daher, eine Reduktion des Leids auf die heilsökonomische Seite Gottes zu vermeiden. Wie aber kann eine Mitbetroffenheit des Vaters (und des Geistes) durch die Passion Jesu Christi ausgesagt werden, ohne in einen heterodoxen Patripassianismus zurückzufallen bzw. Gott in die Geschichte des sich aufbäumenden Widerspruchs gegen Gott zu verstricken? Diese Frage lässt sich nur beantworten, wenn man das Verhältnis zwischen ökonomischer und immanenter Trinität im passiologischen An-

satz von Balthasars genauer bestimmt. Dies soll hier im Anschluss an Überlegungen von Thomas Krenski durch zwei Alternativmodelle verdeutlicht werden.¹⁸

Karl Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom, demzufolge die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt¹⁹, spielt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle. Alle Lösungsversuche, die hier nur typologisch verkürzt dargestellt werden können, nehmen darauf Bezug, unterscheiden sich aber in der Deutung dieses Axioms. Das erste Modell deutet die Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität im Sinne einer *Tautologie*. Die Behauptung, dass im Leiden und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth der göttliche Logos selbst leidet und stirbt, dass also zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Jesus Christus eine *Idiomenidentität* besteht, löst die immanente in die ökonomische Trinität auf und vermag die Freiheit und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt nicht mehr zu wahren. Die Lehre Hegels, dass das arme und abstrakte Sein Gottes sich an das Andere seiner selbst entäußern *musste*, um im Durchgang durch das Leid, den Tod und das Negative der Geschichte zu einem konkreten und bestimmten Sein zu finden, steht gleichsam als Kronzeuge für diese Interpretation. Es wird hier nicht nur eine problematische Entwicklung in den Gottesbegriff eingetragen²⁰, auch kommt es zu *univoken* Direktaussagen über das Leiden Gottes, die den Gedanken einer Erlösungsbedürftigkeit Gottes aufwerfen. Unter den gegenwärtigen systematischen Entwürfen rückt Jürgen Moltmann mit seiner Lehre von der Theopathie²¹ in eine gewisse Nähe zu Hegel, wenn er einerseits meint, dass die Liebe zwischen Gleichen irgendwie unerfüllt bleibe, wenn sie sich nicht schöpferisch über sich selbst hinaus an das Ungleiche mitteile²², andererseits aber die reale Geschichte als Konstitutionsgeschehen der göttlichen Trinität zu deuten scheint.²³

Auf einer diametral entgegengesetzten Deutung von Rahners Grundaxiom basiert das Äquivokationsmodell, das die *Entsprechung* zwischen Gottes Geschichtshandeln und seinem inneren Wesen nicht mehr deutlich zu machen vermag, wenn es eine prinzipielle Differenz zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität ansetzt. Die Vorbehalte gegen eine gleichsinnige Übertragung des Leidens Jesu auf Gott führen hier zu einer unbewältigten Spannung: einerseits wird die Rede von der Passion des Menschen Jesus zugelassen, andererseits aber jede Berührbarkeit von Gott ferngehalten, so dass die Gefahr aufbricht, das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes nicht mehr verständlich machen zu können. Mit der Betonung, dass die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in Christus «unvermischt» sei, bleiben die leidensfähige menschliche und die leidensunfähige göttliche Natur unvermittelt nebeneinander stehen (als gelte es nicht auch, das chalcedonensische «ungetrennt» der beiden Naturen zu

bedenken). Obwohl Karl Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom von einer Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität spricht, zeigt er «doch kein Verständnis dafür, dass Gott an sich selbst und in seiner göttlichen Dimension vom Leiden affiziert sein müsse, um uns wahrhaft zu erlösen.»²⁴ Die Rede vom Schmerz Gottes, wenn sie denn überhaupt noch für möglich gehalten wird, ist allein auf die heilsökonomische Seite anwendbar, im Blick auf Gott selbst, sein immanentes Wesen, bleibt sie tabuisiert.

Das *univoke* Modell der Rede vom Leiden Gottes vermag den Zusammenhang zwischen Wesen und Wirken Gottes deutlich zu machen, allerdings um den Preis, Gott an die Welt zu verlieren. Das *äquivoke* Modell macht demgegenüber die Souveränität Gottes über die Geschichte stark, ohne eine wirkliche Teilnahme Gottes – bis zur stellvertretenden Übernahme der Gottlosigkeit – plausibel machen zu können. Es bleibt letztlich ungeklärt, wie Gott selbst im Geschehen von Golgotha involviert sein kann. Die berechtigten Anliegen beider Positionen zur Geltung zu bringen, zugleich aber über ihre Defizienzen hinwegzukommen, das ist das Anliegen, das Balthasar mit seinem Ansatz einer *analogen* Rede vom Leiden Gottes verfolgt.

Analoge Rede zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine gewisse Ähnlichkeit (*similitudo*) aussagt, nicht ohne zugleich eine größere Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) zu notieren.²⁵ Dieser Grundsatz analogen Sprechens wird bei Balthasar für die Verhältnisbestimmung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität leitend, d.h. er versucht *zugleich* von einem Ineinander und einer Unterscheidung zwischen beiden zu reden. Sein theologisches Bemühen kreist um die Frage, wie sich von der *Selbstoffenbarung* Gottes her, wie sie sich in der Stunde des Kreuzes verdichtet, Rückschlüsse ziehen lassen auf sein innergöttliches Wesen selbst. Dabei geht es ihm nicht um eine müßige Spekulation über das Innenleben Gottes, wie Metz und andere unterstellen, auch nicht um eine unkontrollierte Projektion menschlicher Leidenserfahrung in das Wesen Gottes, sondern um eine immanent-theologische Grundlegung seines heilsökonomischen Wirkens in der Geschichte. Wenn Gott sich in der Person und Geschichte Jesu dem Leid dieser Welt bis zum Tod am Kreuz aussetzen *kann*, ohne sein Gottsein zu verlieren, wenn er in seinem Sohn stellvertretend die Gottlosigkeit aller Menschen auf sich nehmen *kann*, ohne sich in seinem Wesen zu widersprechen, dann muss es *in ihm selbst* so etwas wie ein Fundament für dieses Heilshandeln geben.

Die Tatsache, dass der ewige Logos auf seine Gottheit Verzicht leisten und sich entäußern konnte (vgl. Phil 2, 6–11), sieht Balthasar in einer innertrinitarischen «Ur-Kenose»²⁶ in Gott selbst verankert. Die äußerste Hingabe, die am Kreuz *geschichtlich* sichtbar wird, hat eine Entsprechung im Wesen Gottes selbst, das als Liebe *von Ewigkeit her* äußerste Hingabe ist.²⁷

Die Rede von einer Ur-Kenose, die im Anschluss an Sergej N. Bulgakow²⁸ entwickelt wird, meint zunächst die vorbehaltlose Selbstweggabe des Vaters an den Sohn im Akt der Zeugung. Dieser Selbstweggabe des Vaters verdankt sich der Sohn und schenkt sich dankend dem Vater zurück, der so seinerseits die Vaterschaft dem sich zeugenlassenden Sohn verdankt; der Geist, in dem sich Vater und Sohn einander schenken, kann als das ewige Ereignis dieser wechselseitigen Hingabebewegung zwischen Vater und Sohn gefasst werden. Die nicht zeitlich zu verstehende Selbstentäußerung des Vaters im Akt der Zeugung setzt nun nach Balthasar einen absoluten, unendlichen «Abstand, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinne eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt.»²⁹ Das Nicht-an-sich-Halten der Personen in Gott ist der Ermöglichungsgrund nicht nur für die Schöpfung, sondern auch und vor allem für die geschichtliche Kenose des Sohnes. Er kann seine Gottheit beim Vater hinterlegen und in seiner Sendung, die das Äußerste einschließt, die Schuld der Welt auf sich nehmen und so die verlorene Menschheit mit Gott versöhnen.³⁰

Die Ähnlichkeit, die hier zwischen der *geschichtlichen* Entäußerung des Sohnes und dem *ewigen* Entäußerungsgeschehen in Gott selbst ausgesagt wird, versucht das Defizit der äquivoken Rede, die vom Leiden Gottes nur im Blick auf sein ökonomisches Wirken zu sprechen vermochte, zu überwinden. Gleichwohl wahrt es die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, indem es das heilsökonomische Wirken auf eine *freie Selbstbestimmung* in Gott zurückführt. Die Sendung des Sohnes, die in der Passion kulminiert, wird dadurch als *passio activa* näher bestimmbar. Nur unter dem Vorbehalt der größeren Unähnlichkeit, welche die Differenz zwischen dem *ewigen* Entäußerungsgeschehen in Gott und der *zeitlichen* Entäußerung des Sohnes markiert, kann dem berechtigten Anliegen der negativen Theologie entsprochen werden, die vor einer naiven Übertragung anthropomorpher Vorstellungen auf Gott warnt.³¹ Dennoch ist analoge Gottesrede von einer radikal negativen Theologie zu unterscheiden, welche die Bestimmungslosigkeit zur letzten Bestimmung Gottes erklärt und dadurch der *Selbstbestimmung* Gottes als Liebe nicht mehr zu entsprechen vermag. Bei aller Betonung der Unzulänglichkeit menschlichen Sprechens hält analoge Rede demgegenüber an der realen Identität zwischen dem ökonomischen Wirken und dem immanenten Wesen Gottes fest. Sie tut dies, ohne einer *tautologischen* Identität das Wort zu reden, die das Leiden gleichsinnig in den Gottesbegriff einschreibt und eine Freiheit Gottes gegenüber der Welt gerade

nicht mehr zu denken vermag. «Fragt man [...], ob Leiden in Gott sei, so lautet die Antwort: in Gott ist der Ansatzpunkt für das, was Leiden werden kann, wenn die Vorsichtslosigkeit, mit der der Vater sich (und *alles* Seinige) weggibt [...] auf eine Freiheit stößt, die diese Vorsichtslosigkeit nicht beantwortet, sondern in die Vorsicht des Bei-sich-selber-beginnen-Wollens verwandelt.»³² Das Modell der *analogia exinanitionis* vermag in Gott eine gewisse Mitbetroffenheit am Leiden der Welt auszusagen, ohne Gott tragisch oder prozesstheologisch in die Geschehnisse der Welt verstricken zu müssen. Das Mitleiden Gottes kann als *passio caritatis* näher bestimmt werden, wenn man voraussetzt, dass die *caritas Dei* nur als ewiges Hingabegeschehen richtig gedeutet ist.

Warum aber ist es Balthasar überhaupt wichtig, von einem Leiden in Gott zu sprechen, und sei es nur unter dem Vorbehalt der Analogie? Handelt es sich dabei nicht doch um einen Versuch, das Leiden zu universalisieren und dadurch die Härte der realen Leidensgeschichte theodramatisch zu überspielen?

Zunächst ist daran zu erinnern, dass Balthasar in seiner Passiologie ganz vom theodramatischen Selbsteinsatz Gottes am Kreuz Jesu Christi her denkt. Dabei deutet er das Leiden Christi weniger im Sinne einer *solidarischen Koexistenz* mit den Unterdrückten und Geschlagenen der menschlichen Geschichte als vielmehr im Sinne einer *stellvertretenden Proexistenz* des Gekreuzigten zugunsten aller. Der Deutehorizont für die Interpretation des Geschehens auf Golgotha ist für Balthasar das Modell sühnenden Leidens, das im vierten Gottesknechtlied vorgezeichnet ist (Jes 53).³³ Von daher ist es folgerichtig, wenn er die Singularität des Leidens Christi nicht auf der Ebene körperlicher oder psychischer Tortur ansetzt. Entscheidend ist für ihn, dass der, der vorbehaltlos und ungebrochen aus der Nähe zum Vater gelebt und gewirkt hat, den Tod der äußersten Gottesverlassenheit auf sich nimmt, und zwar unter einem soteriologischen Vorzeichen: *pro nobis*.³⁴ Jesu Leiden «ist nicht nur das tiefstmögliche [...], sondern es kann auch das für alle sühnende sein, weil es die Macht hat, alle Sünden, aber auch alles Leid der Welt zu *unterwandern* und es in ein Werk höchster Liebe zu verwandeln»³⁵.

Das partikuläre Kreuzesereignis hat universale Bedeutung, insofern es die gesamte menschliche Leidens- und Schuldgeschichte umfasst. Mit dieser inklusiven Deutung stellt sich allerdings das Problem, ob es für diejenigen, die ihr Leiden anders verstehen und verstanden haben, zumutbar ist oder ob hier nicht doch so etwas wie eine postume Vereinnahmung der Opfer vorgenommen wird. Balthasar ist sich durchaus bewusst, hier eine *Grenze* menschlicher Aussagemöglichkeiten zu berühren, glaubt allerdings festhalten zu dürfen, «dass Christus in seiner Passion jedes menschliche Leid

überholt hat, und zwar stellvertretend, so dass kein noch so abscheuliches und perverses menschliches Leid über das seine hinausreichen kann, sondern innerhalb des seinen einbehalten sein muss.»³⁶ Damit sind letztlich alle Daten der menschlichen Unheils- und Leidensgeschichte auf das heilsgeschichtliche Datum Golgotha bezogen, das von Balthasar als *Peripetie* des Dramas zwischen Gott und der Freiheitsgeschichte der Menschen gedeutet und als ein eminent sinnvolles Geschehen qualifiziert wird. Am Ende des IV. Bandes der *Theodramatik* wagt Balthasar den Gedanken, dass sich vom Kreuzesgeschehen her auch für die menschliche Leidensgeschichte so etwas wie ein Sinn erahnen lasse: «Und wenn es wahr ist, dass das Leid des Gekreuzigten auch das sich selbst unverständliche Weltleid in ein miterlösendes verwandeln kann, dann können die unbegreiflichsten, die grauenhaftesten Foltern, Kerker, Konzentrationslager und was es an Gräueln mehr gibt, in eine große Nähe zum Kreuz rücken: zu seiner vollkommenen Nacht, in der nur noch ein unausdenkliches Warum geschrieen werden kann.»³⁷

3. Zwischenbilanz einer unausgetragenen Kontroverse

Nach dieser knappen Übersicht über Balthasars trinitarische Kreuzestheologie, gilt es, auf die Rückfragen von J.B. Metz zurückzukommen und eine vorläufige Bilanz zu ziehen:

Zunächst ist festzuhalten, dass die Rede vom Leiden Gottes im Horizont von Balthasars *Theodramatik* auf der freien Selbstbestimmung seiner Liebe basiert. Wenn aber Gott selbst sich von Ewigkeit her dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit der Menschen bestimmen zu lassen, dann kann sein «Leiden» weder tragisch auf ein unfreiwilliges Widerfahrnis von außen, noch auf einen inneren Widerstreit in Gott selbst zurückgeführt werden. Ebenfalls wird der Gedanke Hegels, dass Gott erst im Durchgang durch den Schmerz und das Negative der Geschichte zu sich selbst komme und das Leid ein notwendiges Moment im Prozess der Selbstwerdung darstelle, von Balthasar ausdrücklich zurückgewiesen. Er teilt Metz' Reserve gegen Hegels Geschichtsphilosophie, welche sich ausdrücklich als Theodizee versteht³⁸ und vom Verdacht eines untergründigen Zynismus kaum freizusprechen ist, wenn beim «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit» durchaus einkalkuliert wird, «dass dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen.»³⁹

Gegenüber einer gleichsinnigen, die Leidenerfahrungen auf Gott übertragenden Rede wird von Balthasar ausdrücklich der *analoge* Charakter einer Theologie des leidenden Gottes unterstrichen. Durch die Betonung der größeren Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit wird dem Anliegen der *negativen Theologie* Rechnung getragen, welche das Mysterium der Unbegreif-

lichkeit Gottes vor denkerischem Zugriff schützen will. Es ist allerdings ein signifikanter Unterschied, ob man das Göttliche als transzendentes Prinzip fasst, das letztlich unbegreiflich und daher unsagbar ist, oder ob man im Horizont des christlichen Glaubens Gott als den versteht, der sich auf unergründliche Weise selbst mitgeteilt hat. Im ersten Fall prallt das begriffliche Denken am Unbegreiflichen ab, im zweiten Fall reicht die Sprache nicht aus, die sich entäußernde Liebe Gottes angemessen zum Ausdruck zu bringen. Neuplatonische und christlich inspirierte negative Theologie sind daher zu unterscheiden: Wie «am Ende negativer philosophischer Theologie das ‹Schweigen› steht, weil die Pfeile aller Begriffe und Worte vor dem Ziel zu Boden sinken, so steht am Ende christlicher Theologie ein anderes Schweigen: das der Anbetung, der es ob dem Übermaß des Geschenkten ebenfalls die Stimme verschlägt.»⁴⁰

Metz' Rückfrage, ob die trinitarische Kreuzestheologie und ihre Rede vom leidenden Gott nicht das provokative Potential der Theodizeefrage vorschnell beruhigt, ist allerdings differenziert zu behandeln: Zunächst gilt es wiederum eine Gemeinsamkeit zu konstatieren, denn ähnlich wie Metz lehnt auch Balthasar eine *philosophische* Lösung des Theodizeeproblems entschieden ab, bringt allerdings dann den unbedingten Selbsteinsatz Gottes in Jesus Christus zur Geltung: «Das Leiden dieser Welt ist entsetzlich [...] Jede Theodizee versagt, sie wirkt naiv angesichts der Furchtbarkeit des Daseins. Und je sensibler die Menschheit für das Leiden der Erniedrigten und Beleidigten wird, desto weniger überzeugen die Verteidiger Gottes. Es gäbe höchstens eins: dass Gott selbst sich verteidigt. – Er hat dies einmal getan, als der Auferstandene seine Wundmale gezeigt hat. In diesen Wundmalen liegt ja nicht bloß ein bisschen Schmerz, das ein Gekreuzigter – einer unter Hunderttausenden – während drei Stunden ausstehen musste, sondern der Schmerz der ganzen Welt. Unsere Schuld und unsere Schwächen hat er getragen, weil Gott ihn für uns zur Sünde gemacht hat, weil er sein Leben als Schuldopfer für alle dahin gegeben hat.»⁴¹ Diesen Gedanken einer stellvertretenden Übernahme der Weltschuld scheint Metz nicht anerkennen zu können, wenn er mutmaßt, Leiden sei generell nichts Großes oder Erhabenes; «es ist in seinen Wurzeln alles andere als ein starkes solidarisches Mitleiden, es ist nicht einfach Zeichen der Liebe, sondern weit mehr erschreckendes Anzeichen dafür, nicht mehr lieben zu können. Es ist jenes Leid, das ins Nichts führt, wenn es nicht ein Leiden an Gott ist.»⁴² In der Passion Jesu – da ist Metz vorbehaltlos zuzustimmen – vollzieht sich ein Leiden *an* Gott. Die Inkommensurabilität dieses Leidens ist selten so eindringlich betrachtet worden wie in den folgenden Sätzen. «Man hat es nie gewagt, [...] der Tatsache ins Auge zu sehen, dass jener Logos, in dem alles im Himmel und auf Erden zusammengefasst seine Wahrheit besitzt, selber ins Dunkel, in die Angst, ins Nichtmehrfühlen und -wissen, ins Ausweg-

lose, ins Entgleiten, in die Abwesenheit des alle Wahrheit tragenden Verhältnisses zum Vater gerät, und damit in eine Verborgenheit, die das ganze Gegenteil der Wahrheits-Entbergung des Seins ist. Man müsste dann auch das Schweigen Jesu in der Passion als ein Verstummen, ein Nichtmehraussagen und -antworten des Wortes Gottes verstehen [...] Der Vater hat sich entzogen [...] Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist, das deshalb auch nicht mehr als Wort verstanden und ausgelegt werden kann. Er ist das Ungeheure, das noch übrigbleibt, nach dem alles Gemäßigte, Geheure, dem Menschengehör Angepasste verklungen ist. In Wahrheit müsste man das, was in diesem Schrei nunmehr nackt hervorbricht, in jedem bekleideten Wort mithören.»⁴³ Aber zugleich – und darauf ist gegenüber Metz zu insistieren – vollzieht sich in der Passion Jesu doch auch ein Leiden *für* die Menschen. Wer den Verlassenheitsschrei des sterbenden Jesus als Legitimation für eine Theologie der Anklage heranzieht, ohne die rettende und erlösende Kraft des Kreuzes zur Geltung zu bringen, halbiert die Kreuzestheologie, ja bringt sich um deren Pointe.⁴⁴ Der Verzicht auf eine soteriologische Deutung des Todes Jesu aber, wie er für Metz' theodizee-empfindliche Klage-Theologie kennzeichnend ist, erhärtet den Verdacht, dass diese um den Preis einer gewissen Christologie-Vergessenheit erkaufte ist.

Allerdings bleibt die bedrängende Frage, ob bei Balthasar durch das Motiv der «trinitarischen Unterfassung» von Schöpfung und Geschichte nicht doch eine problematische Aufhebung des Leidens in den Gottesbegriff stattfindet. Wäre dies der Fall, dann würde das systematische Zentrum der Theodramatik, die Konfrontation von göttlicher und menschlicher Freiheit, in der Tat empfindlich getroffen. Das Drama der Geschichte wäre zu Ende, bevor es begonnen hätte, wenn das unfassbare Leid und der sündige Widerspruch *immer schon* in Gott eingeborgen wären. Manche Formulierungen bei Balthasar scheinen den Verdacht einer theologischen Entwertung der Geschichte zu bestätigen und haben daher entsprechende Kritik provoziert.⁴⁵ Allerdings ist zu beachten, welche Funktion die inkriminierten Aussagen bei Balthasar haben. Sie suchen die ruinöse Vorstellung zu vermeiden, dass Gott die Geschichte entgleitet und er tragisch oder prozess-theologisch in sie hineingerissen wird. Wie aber kann Gott als «Autor» des Theodramas die letzte Verantwortung für das Gelingen der Schöpfung übernehmen? Da der faktische Verlauf der menschlichen Freiheitsgeschichte durchgängig geprägt ist von der Verweigerung der «Akteure», ihre jeweils von Gott zgedachte Rolle zu übernehmen, stellt sich die bedrängende Frage, ob Gottes Absichten mit der Schöpfung scheitern können. Immerhin wäre es vorstellbar, dass ein Geschöpf sich in steifnackiger Selbstherrlichkeit dem göttlichen Versöhnungsangebot dauerhaft verschließt. Endet die Schöpfung dann zwangsläufig in einem Fiasko, oder hat Gott die Möglich-

keit geschöpflicher Verweigerung von vornherein einberechnet? An dieser Stelle hat die anstößig erscheinende Rede von der trinitarischen Unterfassung von Schöpfung und Geschichte ihren systematischen Ort. Sie macht geltend, dass die Schöpfung nur im Blick auf das Kreuz gewagt wurde, das Kreuz aber in der kenotischen Hingabe Gottes selbst verankert ist. Die Rede von einer trinitarischen Unterfassung entspricht jedenfalls nur dann dem systematischen Anliegen der Theodramatik, wenn sie nicht auf eine undramatische Aufhebung der menschlichen Freiheitsgeschichte hinausläuft, sondern anzuzeigen versucht, dass Gott das «ungeheure Risiko»⁴⁶ der Schöpfung nur im Blick auf die *je größeren Möglichkeiten seiner Liebe* gewagt hat und wagen konnte.⁴⁷

4. Christologievergessene Klage? Wider eine falsche Alternative

Führt die dankbare Anerkennung, dass Gott in Jesus Christus die Situation menschlichen Leids auf sich genommen und sich am Kreuz dem sündigen Widerspruch ausgesetzt hat, zu einer definitiven Beantwortung der Theodizeefrage? Und ist jede Theologie der Klage und Anklage bereits Anzeichen eines undankbaren Vergessens oder gar von Verrat? Um schiefe Alternativen in dieser schwierigen Frage zu vermeiden, wird man aus der Sicht des Glaubens zunächst festhalten müssen, dass im «Totaleinsatz Gottes»⁴⁸ auf Golgotha in der Tat eine erste und grundlegende Antwort auf das Leid erfolgt ist. Hier wird erkennbar, dass Gott sich aus der heillos zerrütteten Freiheitsgeschichte der Menschen nicht herausgehalten, sondern in der Passion Jesu Christi die *innere* Situation der Sünder aufgesucht und sich mit den Leidenden identifiziert hat. Allerdings blockiert die dankbare Anerkennung dieses Faktums nicht die Rückfrage an Gott, sondern setzt diese noch einmal in anderer Weise frei: Warum gibt es auch und gerade in der *post Christum natum* fortlaufenden Geschichte soviel Leid, warum nehmen die sich auftürmenden Trümmer der Geschichte kein Ende? Warum zögert die Sünde und Tod überwindende Macht Gottes solange, die Geschichte zu vollenden? «Auch die *äußerste* Menschenzuwendung Gottes, wie sie die Christen in Jesu Wirken, Tod und Auferweckung erkennen, löst die Theodizeefrage nicht, sondern treibt sie verschärfend hervor.»⁴⁹ Denn: «In der Erlösungstat Christi hat Gott die Sünde besiegt, gesühnt, weggenommen – warum nicht auch das Leiden? Das Leiden erscheint in einer erlösten Welt noch widersinniger, als es in einer bloß natürlichen wäre.»⁵⁰

Vor diesem Hintergrund muss der pauschale Verdacht einer Christologie-Vergessenheit der Klagetheologie zurückgewiesen werden. Jesus selbst hat in der äußersten Verlassenheit zum Vater geschrien, und dieser Schrei, der von einem unerschütterlichen Vertrauen zum Vater getragen war, ist nach dem Zeugnis der Schrift nicht ungehört verhallt. Dies ermutigt

Christen, gerade in Situationen der Anfechtung in die Vertrauenshaltung des Gekreuzigten einzutreten und die sie bedrängenden Fragen vor Gott zu bringen. Klage macht stumme Not beredt. Allerdings ist der Akt der Klage an affirmative Voraussetzungen gebunden. Erst in dem Maße, als das Gedächtnis an die geschichtlichen Heilstaten Gottes lebendig ist, kann die bedrängende Erfahrung von Unheil und Leid in der Gegenwart zum Anlass der Rückfrage werden. Klage, die nicht in Doxologieverweigerung und monologischen Protest einmünden will, wird sich daher immer wieder dankbar an das bereits erfolgte Heilshandeln erinnern, um die Hoffnung nicht zu ersticken. Statt vertrauensvoll darauf zu setzen, dass Gott am Ende seine Treue zur Schöpfung auch angesichts der Untreue seiner Geschöpfe durchhält, gibt es in der heutigen Klage-theologie allerdings Stimmen, die Gott selbst eine *Schuld* am Unheil der Welt zuschreiben oder ihm *dunkle Seiten* attestieren.⁵¹ Mit diesem – bewusst oder unbewusst vollzogenen – Abschied vom gütigen Gott aber zersetzen sie die Voraussetzungen für eine kohärente Theologie der Klage. Ein Gott, der Schuld auf sich lüde, der – wie auch immer – direkt verantwortlich wäre für das Unheil und die Negativität der Geschichte, wäre für den leidenden Menschen unberechenbar und nicht mehr verlässlich. Ein allmächtiger, aber in maligne Mächenschaften verstrickter Gott, dessen Antlitz sich in eine dämonische Fratze verkehrt, kommt als Adressat menschlicher Klage nicht in Frage, es sei denn man wollte – in einem geradezu schizophrenen Akt – von einem dunklen Gott, der das Böse gar nicht verhindern *will*, zugleich dessen Behebung erwarten.⁵² Umgekehrt kommt aber auch ein guter, ohnmächtiger Gott als Adressat der Klage nicht in Frage. Von einem ohnmächtigen Gott, der das Böse nicht verhindern *kann*, ist Rettung nicht zu erwarten – das ist die soteriologische Dürftigkeit aller Theologien, die das Prädikat der Allmacht verabschieden zu müssen glauben. Die eschatologische Durchsetzung des Guten kann nur von einem guten und zugleich allmächtigen Gott erwartet werden. Hat aber Gott in der Bundesgeschichte mit Israel, dann aber in der Person und Geschichte Jesu nicht endgültig gezeigt, dass er das Gute *will* – und hat er nicht hinreichend deutlich gemacht, dass er auch *kann*, was er will, als er den am Kreuz Gemarterten vom Tod zum ewigen Leben auferweckte? Die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, die sich in der Verkündigung, im Tod und der Auferstehung Jesu zeigt, lässt Umriss einer «Selbstrechtfertigung» Gottes angesichts des Leids schon jetzt deutlich werden, über die manche Varianten einer Theologie des Gottvermissens wohl allzu schnell hinweggehen. So notiert Thomas Pröpper: «Damit Liebe sein könne, nahm er [Gott] das Risiko auf sich, dass Menschen sich abwenden, sich verweigern, mehr als Menschen sein wollen und gegenseitig zu Unmenschen werden. Wer aber Gott deshalb anklagen möchte, widerrufen nicht nur seine eigene Freiheit, sondern kann so vielleicht auch nur reden,

weil er von dem Gott, der die bitteren Konsequenzen dieses Risikos mitträgt und den Preis der Freiheit bezahlt hat, schon wegblickt: von Jesus, der zu ihm gehört und den sie umgebracht haben. Vor ihm aber werden *wir* die Gefragten: Ob wir jenseits der Alternative von unmündiger Abhängigkeit und revoltierender Empörung, unsere Freiheit und ihren Preis übernehmen und in Gottes Tun einstimmen wollen.»⁵³

ANMERKUNGEN

¹ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., Darmstadt 1966, Bd. 2, 10.

² J.B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, hier 104f.

³ K.-J. KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, in: G. FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt/Main 1995, 227–261, hier 229.

⁴ Vgl. TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 40–56.

⁵ Vgl. J.B. METZ, Art. *Auschwitz* (II. theologisch), in: LThK³ I (1993) 1260–1261.

⁶ J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125–137.

⁷ J.B. METZ, *Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage*, in: M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS H. Vorgrimler), Freiburg 1994, 304–310.

⁸ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 244. Vgl. auch W. PANNENBERG; *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: DERS., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 120.

⁹ METZ, *Plädoyer*, 135. Metz dürfte hier an den von Rahner wiederholt geäußerten Verdacht anknüpfen, der christliche Trinitätsglaube verfallt einem latenten Tritheismus, wenn er die Rede von den drei Personen im Sinne dreier selbstbewusster Aktzentren interpretiere. Die Unterscheidung zwischen biblischem Monotheismus und theologischer Trinitätslehre, die Metz in diesem Passus vornimmt, hätte Rahner allerdings befremdet: Sie suggeriert einen Gegensatz, der nur stichhaltig wäre, wenn der Dreifaltigkeitsglaube mit dem Begriff des *einen* Gottes unvereinbar wäre und als heterodoxes Mythologem abgelehnt werden müsste. Dass der christliche Trinitätsglaube demgegenüber gerade keine häretische Aberration vom biblischen Monotheismus, sondern dessen radikalisierte Fassung ist, hat K. RAHNER geltend gemacht. Vgl. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: *Schriften zur Theologie XIII* (1978) 129–143.

¹⁰ Alle Zitate in: J.B. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: DERS. (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 94f.

¹¹ Ebd., 96.

¹² Vgl. H. FROHNHOFEN, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos*, Frankfurt/M. 1987.

¹³ Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn ²2001, 176–200.

¹⁴ Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991, 15.

¹⁵ Die folgende Darstellung bezieht sich vor allem auf H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980; *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983 (im folgenden unter der Sigle «TD» zitiert); *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln-Freiburg 1990. Vgl. dazu die souveräne Darstellung von Th.R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1992.

¹⁶ Nach von Balthasar (TD IV 192ff) kann die Rede von einer Berührbarkeit Gottes durch das andere seiner selbst deshalb nicht als offenbarungswidrig abgelehnt werden, weil sich in der Schrift vielfältige Belege dafür finden lassen, dass Gott sich durch das Handeln der Menschen betreffen lässt (vgl. etwa Gen 6,6: Reue Gottes, den Menschen geschaffen zu haben; Jes 63,3: Betrübnis Gottes über die Untreue des Volkes Israel; andere von Balthasar zitierte Stellen sind: Ps 78, 41; Jes 7,13; Jer 31,20; Hos 4,6f etc.). Die Theologie der Rabbinen steigert die Rede von der Affizierbarkeit Gottes bis hin zur Ohnmacht. Vgl. dazu P. KUHN, *Gottes Trauer in der rabbinischen Überlieferung* (Talmud und Midrasch), Leiden 1978. Dass das Neue Testament von Jesus Affekte wie Zorn (Tempelaustreibung), Trauer (Weinen über Jerusalem), Erbarmen (mit der Ehebrecherin) etc. bezeugt, ist für Balthasar Anlass, die Menschlichkeit Gottes zu bedenken.

¹⁷ Diese Problematik ist bereits von den Vätern deutlich gesehen worden. Entgegen der heute verbreiteten Auffassung, die Väter hätten das Apathie-Axiom kritiklos auf den christlichen Gottesbegriff übertragen, zeigt von Balthasar in einer souveränen Übersicht, dass die patristischen Aussagen zum Thema «Leiden und Gott» von einer doppelten Intention geleitet waren: Zum einen suchten sie die mythologische Vorstellung von leidenden oder gar leidenschaftlichen Göttern abzuwehren und bedienten sich dazu des Apathie-Axioms. Zum anderen suchten sie aber auch den biblischen Aussagen zu entsprechen und entwickelten Ansätze, welche die Souveränität des Vaters mit der Passion des Sohnes vermitteln. Die bekannte Formel vom leidlosen Gott, der leidet, ist Ausdruck dieser Bemühung (vgl. etwa IRENÄUS, *Adv. haer.* III 16,6: *Impassibilis passibilis factus*). ORIGENES geht über diese Formel hinaus und unterzieht das Apathie-Axiom einer theologischen Kritik, wenn er die *passio* des Mitleids in den ewigen Sohn verlegt, um das Motiv für seine Menschwerdung herauszustellen: *Primum passus est, deinde descendit*. Allerdings lässt er die *passio* des Sohnes von einer größeren *actio* geleitet sein und bestimmt sie als *passio caritatis* (vgl. TD IV 199). Insofern der Vater an diesem Ratschluss der Liebe teilhat, kann von ihm ausgesagt werden: *Ipse pater non est impassibilis*.

¹⁸ Vgl. KRENSKI, *Passio Caritatis*, 343–370.

¹⁹ Vgl. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: J. FEINER/M. LÖHRER (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 317–401; 328. Dazu B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»* (ITS 17), Innsbruck 1986, 30–40; 45–54.

²⁰ Vgl. P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott im Gnostizismus*, Wien 1993, 103f.: «Die philosophische Rede vom leidenden Gott im Deutschen Idealismus überträgt die Bedingungen des erleidenden Lernens des Menschen, seinen Prozess des Persönlichwerdens, auf die Persönlichkeit Gottes.»

²¹ Vgl. J. MOLTMANN: «Mit der Erlösung der Welt und der Menschen zur Freiheit und Gemeinschaft ist darum immer auch ein Prozess der Erlösung Gottes von den Leiden seiner Liebe verbunden.» *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 75. Dadurch aber, dass der trinitarische Geschichtsprozess koextensiv zur Weltgeschichte angesetzt wird, wird die Vollendung Gottes erst mit der Vollendung der Welt erreicht sein. Die Gefahr einer «Re-Mythologisierung Gottes» kann dann kaum noch vermieden werden. Vgl. R. FABER, *Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995, 302–342, hier 338f; ähnlich TD III, 300.

²² Vgl. die Aussage über Gott: «Das Gleiche ist dem Gleichen nicht genug.» MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 76.

²³ Zur Kritik an Moltmann vgl. W. KASPER, *Revolution im Gottesverständnis?*, in: M. WELKER (Hg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979, 140–148; Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen*, 160–164; sowie TD III, 299f; TD IV, 202ff.

²⁴ K. RAHNER, *Die Gabe der Weihnacht*, Freiburg 1980, 29–33, hier 32. Vgl. DERS., *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in: DERS., *Schriften zur Theologie XV* (1983) 206–216, bes. 209–213, wo Rahner

auf dem Unvermischtheitsein der beiden Naturen insistiert und sich vom sog. «Neuchalkedonismus» absetzt. Bemerkenswert ist, dass Rahner einige Jahre früher noch andere Akzente gesetzt hatte: «Wenn man sagt, der fleischgewordene Logos sei ‹bloß› in seiner *menschlichen* Natur gestorben, und dies stillschweigend dahin versteht, dass dieser Tod Gott nicht berühre, dann hat man nur die halbe Wahrheit gesagt und die eigentlich christliche Wahrheit ausgelassen.» DERS., Art. *Jesus Christus*, in: *Sacramentum mundi II* (1968) 920–957, hier 951.

²⁵ Vgl. die bekannte Definition des IV. Lateranense: [...] inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (DH 806).

²⁶ TD III 300; TD IV 74, *Theologie der drei Tage*, 27–41. 85–87.

²⁷ Vgl. dazu H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 146f.

²⁸ Vgl. S.N. BULGAKOW, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943.

²⁹ TD III 300f.

³⁰ J. WERBICK hat in einem souveränen Aufsatz über Balthasars Trinitätstheologie zu bedenken gegeben, dass die Rede von einer «kenotischen Dramatik» in Gott möglicherweise zu weit gehe und vorgeschlagen, diese durch den Gedanken der Selbstmitteilung in Liebe (*Communio*) zu ersetzen. Allerdings dürfte – so scheint mir – der Begriff der Liebe semantisch das Moment der Selbstentäußerung einschließen, wenn anders zur Liebe die Bereitschaft zur Hingabe gehört, und Hingabe, die bedingungslos ist, bis ins Äußerste geht. Vgl. *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in: ThQ 176 (1996) 225–240.

³¹ Allerdings ist hier an KIERKEGAARD zu erinnern, der gesagt hat: «Man eifert so sehr gegen Anthropomorphismen und denkt nicht daran, dass Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist.» *Gesammelte Werke: Die Tagebücher*, Bd. 1, Düsseldorf-Köln 1962, 140.

³² TD III 305.

³³ Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401–409. Dort auch die Vermittlung des theologischen Stellvertretungsbegriffs mit dem neuzeitlichen Verständnis der moralischen Unvertretbarkeit der Person.

³⁴ «Jesus verlegt den Sinn seines Lebens nicht in die Aufhebung des Leidens, sondern in den Abstieg auf dessen untersten Grund: er trinkt den ‹Kelch› bis zur Neige, und zwar ausdrücklich ‹für uns›. Nicht damit wir nicht mehr zu leiden hätten, sondern damit das eines letzten Sinnes entbehrende Leiden in ihm einen höchsten Sinn erhalte: die Welt entsöhnen zu helfen» H.U. VON BALTHASAR, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984, 10.

³⁵ Ebd. 8.

³⁶ Ebd. 9.

³⁷ TD IV 458. Vgl. auch: «[...] was sollte auf höherer Ebene die unsagbare Gräueltat der Menschheit – ein einziges Geschleif von Blut und Tränen, wenn nicht all diese sich selbst nicht begreifenden Opfer zuletzt einbezogen würden in ein letztes bewusstes und alleinbegreifendes Opfer an Gott – nicht als an einen perversen Tyrannen, sondern an Den, der in sich selbst absolute Hingabe jenseits aller vorstellbaren Formen von Unvorsichtigkeit ist und es auf dem Gipfel der Welt offenbart?» H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln-Trier 1987, 80f. Und: «Unfeststellbar für uns bleibt ferner, wie viel aus dem unermesslichen Leiden der Menschheit – den unzählbaren Archipelen Auschwitz und Gulag – in einem direkten Zusammenhang steht mit dem Sühneleiden des Herrn; stünde dieses nicht im Hintergrund, wüsste man nicht, wie der Blick Gottes es aushalten könnte.» in: DERS., *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?*, Freiburg ³1995, 41–50, hier 47.

³⁸ Vgl. G.F.W. HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* (Werke, Bd. 12), Frankfurt/M. 1986, 28: «Unsere Betrachtung ist insofern Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes [...], so dass das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgends eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet.»

³⁹ Kritisch dazu E. JÜNGEL, «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*» aus *theologischer Perspektive*, in: DERS., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 323–344, hier 334.

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie*, Bd. II, Einsiedeln 1985, 98.

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Der Mensch und das Ewige Leben*, in: IKaZ 20 (1991) 3–19; 7f.

⁴² METZ, *Plädoyer*, 135; DERS., *Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen*, in: StdZ 212 (1994) 383–392; 392; DERS., *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, 96 u.ö.

⁴³ H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln ²1990, 302f.

⁴⁴ Vgl. J. REIKERSTORFER, *Über die «Klage» in der Christologie*, in: JBTh 16 (2001) 269–287, der die «Compassion» mit den bedrohten Anderen annahmt und sich für eine «theodizeesensiblere Gottesrede» auf die «Gottespassion» Jesu beruft. Die Forderung nach anamnetischer Solidarität mit den anderen in ihrem Leid wird in den Horizont einer Weg- und Nachfolgechristologie gestellt, deren offenkundige Grenze darin besteht, dass sie von einer eigentümlichen *Amnesie* gegenüber der rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes gekennzeichnet ist. Dieser Ausfall einer soteriologischen Reflexion führt dazu, dass Überlegungen, welche die *Hoffnung* auf Allversöhnung im Anschluss an die heilsuniversalistischen Aussagen des Neuen Testaments (vgl. Röm 12,32; 1 Kor 10,33; Phil 2,11; 1 Tim 2,4–6; 4,10; Tit 2,11; Hebr 9, 28; 2 Petr 3,9; Joh 12,32) zu bedenken *versuchen*, schroff als «Spekulationen zur Rettung der universalen Heilstat Gottes in Jesus Christus» zurückgewiesen werden. Wie Reikerstorfer seinerseits der paulinischen Kreuzestheologie entsprechen will, die den Gedanken der stellvertretenden Sühne unter Rückgriff auf bereits geprägtes Traditionsgut artikuliert und mitnichten ein spätes kirchliches Interpretament darstellt (vgl. 1 Kor 15,3–5, Röm 4,25 u.ö.), bleibt offen. Vgl. zum Thema K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln ²1997.

⁴⁵ Vgl. H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, 174; E. BISER, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine Positionsbestimmung*, Graz-Wien-Köln 1986, 236; vgl. auch die Problemexposition bei M. GREINER, *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie*, Münster 2000, 6–10, der eine konstruktive Fortschreibung des theodramatischen Anliegens unter Rückgriff auf das neuzeitliche Freiheitsprinzip vornimmt.

⁴⁶ TD II/1, 304.

⁴⁷ Vgl. TD IV, 465. BALTHASAR selbst gibt den Hinweis, dass Gott die Schöpfung nur wagen konnte, «wenn er sich selbst ins Wagnis mithineinwarf und von sich her einen Weg durch das Wagnis öffnete [...] Anders als durch den Gang in die Mitverlorenheit in Ohnmacht ist dies nicht möglich.» *Klarstellungen*, Einsiedeln ⁴1978, 44.

⁴⁸ TD III, 159.

⁴⁹ TH. PRÖPPER, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. MANEMANN/J.B. METZ, *Christologie nach Auschwitz*, Münster 1999, 136 (Hervorhebung von mir, J.-H.T.). Vgl. auch TH. PRÖPPER/M. STRIET, Art. *Theodizee*, in: LThK 9 (³2000) 1396ff., wo von der Wesensbestimmung «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,16) gesagt wird, dass sie «die Leidenswahrnehmung *verschärft* und die Klage zu Gott ermutigt und trägt, nicht suspendiert [...]»

⁵⁰ P. HENRICI, *Das Leiden – eine Aufgabe*, in: IKaZ 17 (1988) 495–499, hier 497.

⁵¹ In diese Richtung tendiert das Buch von W. GROß/ K.-J. KUSCHEL, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992. Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *«Gelobt seist du, Niemand»*. *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000, 164–166.

⁵² Vgl. D.E. BLUMENTHAL, *Theodizee: Dissonanz zwischen Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest*, in: Concilium 34 (1998) 83–95. Sich theologisch auf die Überlegungen Blumenthals einzulassen, bedeutet, den «Ausverkauf moralischer Maßstäbe einzuläuten und den Glaubewollenden in die Schizophrenie zu entlassen.» So zurecht M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 28.

⁵³ PRÖPPER *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen*, 179. THOMAS PRÖPPER, Münster, der das Motiv der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes entschieden ins Zentrum seiner Theologie gerückt hat, sei dieser Beitrag dankbar zugeeignet.