

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

«GLAUBHAFT IST NUR LIEBE»

Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart

«... und Freiheit ist geborgen in Liebe»

PAUL CLAUDEL¹

Es gibt wenige Wörter der Sprache, die so abgegriffen, ja geradezu verhunzt sind, wie das Wort «Liebe». Man denke nur an die Verkitschung durch Massenkino und Trivialliteratur, die aufdringliche Erotisierung des Alltags bis hin zum «*big business*»² der käuflichen Liebe, welche das *making love* ohne *love* zu besorgen pflegt. Gleichzeitig gehört das Wort «Liebe» aber auch zu den unverzichtbarsten Wörtern unserer Sprache. Wie wollte man es ersetzen, um die unbedingte Bejahung zu bezeichnen, die Menschen einander zusprechen und in ihrem Leben allen Hindernissen zum Trotz bewähren können? Nicht zufällig hat das Phänomen «Liebe» bis in die Gegenwart hinein nicht nur in Literatur, Kunst und Film, sondern auch in den unterschiedlichen Sparten der Wissenschaft immer wieder starkes Interesse auf sich gezogen: Linguisten und Sprachtheoretiker untersuchen die Semantik der Liebe und ihre diversen Diskursformen³; Soziologen beschreiben das «ganz normale Chaos der Liebe» oder versuchen sich an einer «Codierung von Intimität»⁴; Philosophen beleuchten das Phänomen in seinen unterschiedlichen Ausformungen (Sexus, Eros, Philia, Agape)⁵; Psychologen widmen sich den emotionalen Facetten der glücklichen oder unglücklichen Liebe und entwickeln Therapieangebote für gescheiterte oder vom Scheitern bedrohte Beziehungen.

Auch wenn es unmöglich ist, die angedeutete Vielschichtigkeit des Phänomens «Liebe» aufzuarbeiten, wird christliche Theologie sie nicht ganz ausblenden können, wenn sie ihre Botschaft klar und einigermaßen situationgerecht in die Pluralität heutiger Lebenswelten hineinbuchstabieren will. Denn der in sich vieldeutige Begriff «Liebe» steht auch im Zentrum der

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., verheiratet und Vater von drei Kindern. Er ist im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

christlichen Botschaft und will inhaltlich näher bestimmt sein. Bereits Jesus hat das Gesetz und die Propheten im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst (Mk 12,28-34 parr), und in der johanneischen Theologie findet sich die Wesensbestimmung Gottes als Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16).⁶ Nicht zu verwechseln mit wandelnden Vorlieben oder spontanen Gefühlsregungen, erhält der theologische Begriff ‹Liebe› seine Kontur durch die unverbrüchliche Treue Gottes zu seinem ersterwählten Volk Israel sowie dann durch die unbedingte Zuwendung zu den Verlorenen und Sündern, wie sie im Leben und Sterben Jesu manifest geworden ist. Nicht zufällig hat die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts die Wesensbestimmung Gottes als Liebe wieder ins Zentrum des Nachdenkens gerückt und darauf hingewiesen, dass das Verständnis von Offenbarung nicht – instruktions-theoretisch – auf die Kundgabe göttlicher Willensdekrete beschränkt werden kann, die durch Weissagungen und Wunder ihr Echtheitssiegel erhalten und folglich als gehorsam zu glaubende Satzwahrheiten vorzulegen sind. Der Begriff christlicher Offenbarung wird vielmehr erst dann erreicht, wenn die *verba et facta* Jesu als das geschichtliche Ereignis der *Selbstmitteilung* Gottes verstanden werden.⁷ Allerdings wird man sich hier vor der markionitischen Versuchung hüten müssen, einen Gegensatz zwischen einem neutestamentlichen Gott der Liebe und einem alttestamentlichen Gott des Gesetzes zu konstruieren.⁸ Es sei nur daran erinnert, dass das jesuanische Doppelgebot der Liebe selbst alttestamentliche Wurzeln hat (vgl. Lev 19,18.34; Dtn 6,5), und die Verkündigung Jesu von der zuvorkommenden Liebe Gottes mit Anstoß erregenden Droh- und Gerichtsaussagen verbunden ist. Wenn man heute die für den Menschen entschiedene Liebe Gottes zur Geltung zu bringen versucht, tut man gut daran, zumindest ansatzweise den Kontext mitzubedenken, in dem man seine Rede verortet. Wenn nicht alles täuscht, gibt es aber seit einiger Zeit gerade im kirchlich-theologischen Umfeld zunehmende Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes. Drei Tendenzen seien – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und eher holzschnittartig – genannt.

1. Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes

(1) Zunächst gibt es in der pastoralen Praxis eine Tendenz, die Gottesrede zu verharmlosen. Das Evangelium von einem Gott, der Liebe ist, changiert unter der Hand zur Floskel vom ‹lieben Gott›, welche zwar die Sehnsucht nach Harmonie zu befriedigen vermag, aber dem von Spannungen und Brüchen durchzogenen Leben vieler Zeitgenossen nicht mehr viel zu sagen hat. Unbequeme Einsichten wie die, dass einem Gott, der Liebe ist, menschliche Gleichgültigkeit und Ungerechtigkeit nicht gleichgültig sein können, werden unterschlagen, und schwierig erscheinende Passagen der Schrift, die

von menschlichem Versagen und Sünde, von Gerechtigkeit und Gericht, ja vom göttlichen Zorn sprechen, als «nicht mehr vermittelbar» in den Hintergrund geschoben. Wo das Bewusstsein der Sünde verblasst, wo so getan wird, als bedürfe man der Vergebung nicht, dort verdunsten auch schnell der Dank und die Freude über die Gabe von Heil und Erlösung. Die inflationäre Rhetorik vom lieben Gott aber ist nicht nur langweilig und undramatisch, sie betrügt auch um den Ernst, der die Liebe in einer lieblosen Welt ans Kreuz gebracht hat. Eine Infantilisierung des Glaubens, die bereits Kinder als unterkomplex durchschauen, ist nicht selten die Folge.

(2) Mit der pastoralen Domestizierung Gottes hängt eine gegenläufige Tendenz eng zusammen, die man unter das Stichwort «Unbehagen am lieben Gott» fassen könnte. Hier geht es um eine Wiederentdeckung verdrängter Aspekte der liturgischen Gebetsprache⁹, um eine Revitalisierung von Klage und Anklage¹⁰ oder um die subversive Erinnerung an das biblische Motiv des göttlichen Zornes.¹¹ Die Solidarität mit den ungerecht Leidenden, den Verzweifelten und Verstummen motiviert die Suche nach einer leidempfindlichen und vom Schweigen angereicherten Gottesrede¹²; ja es gibt Stimmen, welche die dunklen Seiten Gottes so stark forcieren,¹³ dass die Wesensbestimmung Gottes als Liebe ihre hermeneutische Leitfunktion einzubüßen droht.

(3) Eine dritte Tendenz nimmt die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Gottesverständnisses zurück, wenn sie – wie etwa die pluralistische Religionstheologie – davon ausgeht, dass das Göttliche nur durch die perspektivische Brechung der jeweiligen Religionssysteme, nicht aber *an sich* erkennbar sei. Das erkenntnistheoretische Postulat der radikalen Transzendenz des Göttlichen soll den Dialog unter den Religionen erleichtern, welche nun nach dem Kriterium bemessen werden, ob und inwiefern sie dem Menschen helfen, seine Selbstzentrierung zu überwinden oder – mit John Hick gesprochen – eine «*transformation vom self-centredness to Reality-centredness*» zu vollziehen.¹⁴ Die Verkürzung der Religionen auf ihre soteriologische Effizienz geht allerdings insofern am Wahrheitsanspruch des Christentums vorbei, als dieses behauptet, dass das Absolute nicht das Absolute geblieben, sondern in der Geschichte konkret geworden ist und sich endgültig und irreversibel als Liebe geoffenbart hat – und diese Offenbarung eben nicht als Produkt der religiösen Einbildungskraft dechiffriert werden kann. Auch andere Strömungen innerhalb der Gegenwartstheologie scheinen dazu zu tendieren, die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens aufzuweichen oder in die Schwebe zu bringen. So lässt sich in neueren Entwürfen, die sich um eine theologische Rezeption des Dekonstruktivismus sowie des französischen Alteritätsdenkens bemühen, eine auffällige Forcierung negativer Theologie beobachten. Die radikale Andersartigkeit

Gottes wird gleichsam zum schwarzen Loch, in dem alle theologischen Bestimmungen verschwinden, wenn jede affirmative Bestimmung von Gott ferngehalten oder – noch grundsätzlicher – der Unterschied zwischen Bejahung und Verneinung überhaupt diskursstrategisch unterlaufen wird. Die berechtigte Absicht, die Transzendenz Gottes vor begrifflicher Vereinnahmung zu schützen, wird allerdings überdehnt, wenn prinzipiell jede inhaltliche Bestimmtheit der Gottesrede (und damit auch die Wesensbestimmung ‚Liebe‘) zurückgenommen wird. Dabei sei bereits hier darauf hingewiesen, dass die Reserve gegenüber einer dogmatisch bestimmten Rede von Gott selbst von einem unausgewiesenen Dogma zehrt, nämlich dem, dass die letzte Bestimmung Gottes seine Unbestimmbarkeit sei. Der Abschied von distinkten theologischen Bestimmungen wird also unter der Hand zur letzten Bestimmung, ohne dass epistemisch noch einmal ausgewiesen würde, warum dies so sein soll. Es handelt sich – wenn man so will – um ein antidogmatisches Dogma, dass die Möglichkeit von vornherein ausschließt, dass sich Gott selbst in der Person und Geschichte Jesu in bestimmter Weise geäußert haben könnte. Nur dort aber, «wo Gott seine Freiheit gelassen wird, kann Gott sich auch einlassen»¹⁵.

Angesichts dieser hier nur flüchtig skizzierten Tendenzen stellt sich die Frage, ob und wie die Rede von der Liebe Gottes heute glaubhaft gemacht werden kann. Eine aktualisierende Relecture der Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe*¹⁶ von Hans Urs von Balthasar scheint vor diesem Hintergrund lohnend. Kann sie Hilfestellungen bieten, die Rede von der Liebe Gottes vor Banalisierung zu schützen? Kann sie die biblischen Zeugnisse vom Zorn und Gericht integrieren? Und wie profiliert sie den Begriff der christlichen Offenbarung angesichts der Traditionen negativer Theologie?

2. *Jenseits von kosmologischer und anthropologischer Reduktion: die Unableitbarkeit der Offenbarung*

Zunächst sei festgestellt, dass es für von Balthasar eine theologische Selbstverständlichkeit ist, von Gott und seiner Liebe zu sprechen. Auch wenn er durchaus ein Sensorium dafür hat, dass sich die kulturell-gesellschaftlichen Voraussetzungen für den christlichen Glauben im 20. Jahrhundert verändert haben,¹⁷ setzt seine Programmschrift *Glaubhaft ist nur Liebe* doch gleich mit der alle weiteren Überlegungen bestimmenden These ein, dass die Offenbarung der Liebe Gottes unableitbar auf eine freie Initiative zurückgeht: «... was Gott in Christo dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn (und so erst an ihm und in ihm) auslegt. Von dieser Tat soll nun gesagt

werden, dass sie glaubhaft sei nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist.» (5) Diese wenigen Sätze enthalten *in nuce* das Programm von Balthasars umfangreicher Trilogie: um die erscheinende Gestalt der göttlichen Liebe und deren angemessene Wahrnehmung durch den Menschen geht es in *Herrlichkeit*, der theologischen Ästhetik, die den vernachlässigten Aspekt des Schönen (*pulchrum*) wieder ins Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit rückt. Die theopraktische Tat Gottes auf den Menschen zu, die nur vor dem Hintergrund der Grundspannung zwischen endlicher und unendlicher Freiheit erläutert werden kann, thematisiert die *Theodramatik*, welche die klassische Einteilung des dogmatischen Stoffes hinter sich lässt, um die Heilsgeschichte in dramatischen Kategorien zu rekonstruieren. Wie das dramatische Geschehen angemessen in menschliche Worte und Begriffe gebracht werden kann, darauf reflektiert abschließend die *Theologik*.¹⁸ Die Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe* macht nun in den ersten beiden Kapiteln zunächst deutlich, dass weder philosophische Überlegungen, die von der Welt und ihren endlichen Erscheinungen her auf einen unendlichen göttlichen Grund zurückfragen (*kosmologische Reduktion*), noch die beim menschlichen Selbstvollzug einsetzende, auf ein Absolutes ausgreifende Reflexion (*anthropologische Reduktion*) den Begriff der christlichen Offenbarung erreichen.¹⁹ Die Offenbarung Gottes als Liebe ist unableitbar, und dennoch muss sie bei aller Unableitbarkeit beim Menschen auf etwas stoßen, das sie wahrnehmbar, das sie verständlich macht. Nicht von ungefähr stehen für Balthasar daher zwei Fragekomplexe im Vordergrund. Der eine versucht den angemessenen Zugang zur Offenbarung zu bahnen und zielt so etwas an wie eine subjektive Wahrnehmungslehre (Abschnitte 3 und 4), der andere zeichnet die objektive Selbstaussage der göttlichen Liebe in der Geschichte nach und verleiht dem Begriff Liebe theologische Konturen (Abschnitte 5 und 6).

3. Interpersonale Begegnung und ästhetische Erfahrung als analoge Zugänge

Beginnen wir mit der Frage des Zugangs: Um die Initiative Gottes in den Blick zu bekommen, lassen sich zwei Annäherungen anführen. Zunächst gibt es die dialogische Situation der Begegnung, in der ein Ich sich einem Du öffnet und fasziniert von der Einmaligkeit des Anderen sich mitteilt, ja diesem ohne Rückversicherung sich hingibt. Jede Form von Hingabe aber birgt ein Risiko, denn die Reaktion des Anderen kann nicht vorweg berechnet werden. Man muss das Wagnis schon eingehen, um zu sehen, ob es erwidert oder abgelehnt wird. Liebe, die den Anderen in ein vorgefasstes Netz von Erwartungen einspannen oder funktionalisieren wollte, würde echte Begegnung im Ansatz korrumpieren. Treffen aber im Raum der interpersonalen Begegnung zwei Freiheiten aufeinander, die sich unverstellt

äußern und sich füreinander öffnen, kann sich einstellen, womit niemand gerechnet hat: die Gabe der Liebe, die man dankbar empfangen, nicht aber machen kann.

Ein zweiter Zugang zum Phänomen der Offenbarung lässt sich von der Ästhetik her bahnen, die neben der Theorie und der Praxis eine eigene Sphäre darstellt. In privilegierten Augenblicken ästhetischer Wahrnehmung kann es geschehen, dass man von einem Kunstwerk geradezu überwältigt wird. Eine Symphonie von Mahler, ein Gemälde von Vermeer, ein Gedicht von Rilke – wir können die immanente Struktur eines Kunstwerks, die von einer inneren Notwendigkeit geprägt zu sein scheint, nicht durchschauen oder einholen, dennoch leuchtet uns das Werk spontan ein: «es ist fesselnd und befreiend zugleich, wie es sich unzweideutig als «erscheinende Freiheit» (Schiller) von innerer unbeweisbarer Notwendigkeit gibt ... Einen solchen Zusammenfall von Unerfindlichkeit durch mich mit eindringlicher Plausibilität für mich gibt es nur im Reich des interessellos Schönen.» (34)²⁰

Natürlich sind beide Zugänge von Voraussetzungen abhängig: sie finden in einem gemeinsamen Welthorizont statt, sind an Dispositionen gebunden, die mit Herkunft, Milieu und Charakter zu tun haben. Auch muss die Aufmerksamkeit für den anderen, ohne die gelingende Begegnung nicht möglich ist, zumindest im Ansatz eingeübt und gelernt werden. Es versteht sich nicht von selbst, dass man die Äußerungen anderer Freiheit gelten lässt, sie als Bereicherung zu würdigen vermag und nicht als Bedrohung des Eigenen abwehrt. Analoges gilt für die Wahrnehmung von Kunst: Ohne zumindest anfängliche Kultivierung des ästhetischen Sinns lässt sich ein komplexes Kunstwerk schwerlich als unableitbare und zugleich fesselnde «Erscheinung von Freiheit» wahrnehmen (vgl. 49).²¹ Obwohl beide Zugänge nicht ohne Vorbehalt auf die Situation der Offenbarung übertragbar sind, so geben sie doch insofern einen wertvollen Fingerzeig, als hier Verstehen des Sich-Offenbarenden «nicht ein Subsumieren unter bewältigende Wissens-kategorien» (34f.) darstellt: Weder kann ich die Zuwendung des anderen erklären, noch die ästhetische Gestalt des Schönen als Produkt meiner Einbildungskraft dechiffrieren. Beide sind unableitbare Vorgaben und können als Erscheinung von Freiheit dankbar angenommen oder aber abgewiesen werden.

Gleichwohl bieten sowohl der interpersonale als auch der ästhetische Zugang lediglich Analogien. Beide «werden im Bereich der Offenbarung überschritten, wo der kenotisch absteigende Logos Gottes sich selbst als Liebe, Agape, und darin als Herrlichkeit auslegt» (34). Schon hier sei angemerkt, dass Balthasar in seinen theologischen Diskurs immer wieder Alteritätssignale einfügt, um die Inkommensurabilität der göttlichen Liebe und ihre Unvergleichlichkeit mit jeder endlichen Gestalt von Liebe zu markieren. So heißt es: «Ist das Grundwort aber Liebe als *göttliche* Liebe, dann muss

daneben das ästhetische Grundwort «Herrlichkeit» stehen, das dieser erscheinenden Liebe Gottes die Distanz des Ganz-anders-Seins sichert und jede Verwechselbarkeit zwischen dieser und einer sich etwa selber verabsolutierenden (wenn auch personalen) Liebe durchwegs ausschließt» (36).²² Ohne die inhaltliche Bestimmung der Offenbarung bereits ausführlich vorwegzunehmen, sei die «Majestät der absoluten Liebe» (36) an der alle menschliche Logik überschreitenden Logik der Inkarnation kurz verdeutlicht. Der Johannesprolog übernimmt, so Balthasar, den Logosbegriff der griechischen Weisheit und identifiziert ihn mit Christus. Allerdings projiziert er nicht einfach die Weltvernunft auf das Leben Jesu oder umgekehrt, sondern stellt heraus, dass dieser Logos *Fleisch* geworden ist (vgl. Joh 1,14). Damit wird nicht nur die endliche Geschichte eines Menschen zum ausgezeichneten Ort der Selbstbekundung Gottes, sondern die göttliche Liebe legt sich in einer nicht mehr zu überbietenden Weise in der Gestalt eines Menschen aus. Gerade diese Selbstausslegung Gottes «im Fleisch» beansprucht nun eine alle menschlichen Autoritäten überragende Autorität: «Die ursprüngliche Autorität besitzt weder die Bibel (als *geschriebenes* «Wort Gottes») noch das Kerygma (als lebendig *verkündetes* «Wort Gottes») noch das kirchliche Amt (als *offizielle Repräsentation* des «Wortes Gottes») – alle drei sind «nur» Wort, und noch nicht im Fleisch.»²³ (36) Allein der Sohn, der die Weisungen der Tora in sein Fleisch übersetzt und sie so erfüllt hat, ist der authentische Exeget des Vaters im Heiligen Geist: die inkarnierte Gestalt der göttlichen Liebe.

4. Negative Theologie und gläubige Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt

Die gläubige Anerkennung dieser Offenbarung führt nun zu einer spezifischen Fassung *negativer Theologie*. Statt die Unbestimmbarkeit zur letzten Bestimmung Gottes zu machen und dadurch der Selbstbestimmung Gottes als Liebe nicht mehr entsprechen zu können, denkt von Balthasar umgekehrt von der Größe der geschichtlich ergangenen, göttlichen Selbstoffenbarung her und betont, dass sie jede denkerische und sprachliche Kapazität des Menschen letztlich übersteigt. Diese Differenz ist festzuhalten: Denn eines ist es, von der epochalen Erfahrung der Abwesenheit Gottes her die Bestimmtheit des Gottesglaubens mit dem Index radikaler Fraglichkeit zu versehen oder aus strategischen Gründen die Gottesrede im interreligiösen Dialog auf vage Chiffren der Transzendenz – wie «das Reale» (John Hick) – zurückzunehmen; ein anderes aber, angesichts der *Unergründlichkeit* der Selbstoffenbarung Gottes festzustellen, dass menschliches Denken nicht ausreicht, sie angemessen zu fassen.²⁴ Gegenüber einer negativen Theologie, die den Begriff der Selbstausslegung Gottes als Liebe aus welchen Gründen auch immer hinter sich lässt, notiert Balthasar denn auch unumwunden deutlich: «Außerhalb dieser Offenbarung der Liebe bleibt alle

negative Theologie so leer, dass sie immerfort in Gefahr ist, entweder in Atheismus (oder Agnostizismus), oder in Identitätsphilosophie (oder -mystik) abzugleiten. Hier jedoch, wo die Offenbarungsfigur unverständlich bleibt, außer sie wird auf Gottes Liebe hin ausgelegt, *erscheint* in der besturzenden, endgültig uneinholbaren Unfasslichkeit dieser göttlichen Liebe das Ganz-anders- und Je-immer-größer-Sein Gottes handgreiflich» (38).²⁵ Oder: «Die Bewegung der Offenbarung Gottes ins Fleisch ist das Ende der vorwiegend negativen Theologie, in dem Sinn, wie der natürliche Mensch sie verstehen musste. Gott ist zunächst und jetzt der Bekannte. Der, der sich aufgeschlossen hat, der objektiv gesagt hat, wer er ist»²⁶ – und es hieße, diese Selbstkundgabe Gottes im Fleisch des Menschen Jesus von Nazareth eigenmächtig einzuschränken, wollte christliche Theologie Gott auf die Rolle des großen Unbekannten fixieren.

Wie aber lässt sich diese Bewegung der göttlichen Liebe für den Menschen erkennen? Es bedarf einer der Offenbarungsgestalt proportionierten Wahrnehmung im Glauben, ohne welche die «Herrlichkeit der Liebe» nicht angemessen entziffert werden kann. Die Kenosis der göttlichen Liebe reicht bis in die Gottverlassenheit des Kreuzes hinein: «Dies Äußerste (die wahre Eschatologie), von Welt und Mensch aus unerahnbar, kann nur als das «Ganz-Andere» *empfangend wahrgenommen* werden.» Immer wieder betont Balthasar, dass allein die Haltung reinen Geschehenlassens der Offenbarung Gottes entspricht – eine Haltung, die er im *Fiat Marias* (vgl. Lk 1,38) vorgebildet findet. Anders als Karl Rahner, der von der Spontanität des Geistes ausgeht und den menschlichen Selbstvollzug in Erkenntnis und Freiheit gleichsam als Grammatik versteht, in welche sich die Offenbarung einzuschreiben habe, betont Balthasar, dass die Offenbarung für den Menschen letztlich nur in reiner Rezeptivität zugänglich ist. In einem Interview von 1976 hat Balthasar diese Differenz zur Theologie Rahners selbst festgehalten: «... unsere Ausgangspositionen waren immer verschieden. Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt «Kant und Goethe». Rahner hat Kant, oder wenn Sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflosbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt – ich denke an Goethes «Metamorphose der Pflanzen» –, diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt.»²⁷ In Balthasars theologischer Wahrnehmungslehre kommt es darauf an, die Gestalt so zu sehen, wie sie sich von sich selbst her zeigt. Dies aber gelingt, wenn der Schauende die Gestalt auf einmal (synthetisch) «erblickt» und sich – von ihr fasziniert – über sich selbst hinaus «entrücken» lässt. Die kritische Analyse von Einzelbestandteilen der Offenbarungszeugnisse kann deren Gestalt durchaus verfehlen. Daher meldet von Balthasar immer wieder Reserven gegenüber einer Schrift-

auslegung an, die den Standpunkt des Glaubens aus vermeintlich wissenschaftlichen Gründen neutralisiert.²⁸ Das schließt keine pauschale Diskreditierung der historisch-kritischen Methode ein, wohl aber eine Begrenzung ihres Anspruchs und ihrer Reichweite.²⁹ Denn die philologische Analyse der biblischen Texte, die kritische Rekonstruktion des historischen Geschehens, das sie voraussetzen, und die Interpretation ihres geschichtlichen Aussagesinns bleiben aus theologischer Sicht solange unzulänglich, als sie nicht auf den Horizont der kirchlichen Schriftauslegung bezogen werden. Balthasar selbst hat die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelexegese durchaus in sein Werk zu integrieren versucht, wie exemplarisch der Band seiner theologischen Ästhetik über den «Neuen Bund» zeigt. Allerdings hat er zugleich immer darauf aufmerksam gemacht, dass die Schriftkommentare der Kirchenväter eine Schule der Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt bieten, die von keiner wissenschaftlichen Exegese ersetzt werden kann. Bei den Theologen, die zugleich Heilige waren, könne man darüber hinaus die Einübung einer kontemplativen Haltung lernen, die sich vom Wort Gottes in Anspruch nehmen lässt, so dass die Betrachtung des Wortes sich in das Fleisch des Betrachtenden übersetzt und lebensbestimmenden Charakter erhält.

Der Mensch, der sich auf diese Betrachtung der Offenbarungsgestalt einlässt, wird sich indes des trennenden Abstands bewusst. Seine Endlichkeit, und mehr noch seine Schuld, scheinen die Wahrnehmung der göttlichen Liebe zu beeinträchtigen, ja eine Gemeinschaft von vornherein auszuschließen.³⁰ Denn zur *conditio humana* gehört die Verflochtenheit in einen Schuldzusammenhang, für den die theologische Tradition den Terminus der Ursünde (*peccatum originale*) bereit hält. Der um seine Identität besorgte Mensch ist immer auch der, der die wahre Liebe nicht hat, der dazu neigt, sich selbst den anderen vorzuziehen, der viele Masken hat, um den anderen (und sich selbst) seinen Egoismus zu verschleiern. Gewiss hat der Mensch ein Vorverständnis von dem, was Liebe ist. Ohne anthropologischen Ansatzpunkt vermöchte sich die Liebe Gottes dem Menschen gar nicht mitzuteilen, wäre auch die Offenbarung als Inkarnation unmöglich vorstellbar, um nicht zu sagen: widersprüchlich; aber – wie Balthasar anmerkt – der Mensch «gelangt von diesem Vorverständnis nicht ohne radikale Umkehr zur Anerkennung dieses Zeichens.» (40) Diese Umkehr tangiert die ganze Person und schließt auch das Denken mit ein. Man muss bereit sein, sich die Wahrheit (über Gott und sich selbst) sagen zu lassen, muss die Tendenz zur Besserwisserie hinter sich lassen. Denn im Angesicht des Gekreuzigten bricht der Abgrund der Schuld, die Verfallenheit an die Sünde radikal auf. Anders als religiöse Lehren, die dem Menschen einen Weg der Befreiung aus Endlichkeit und Schuld versprechen, indem sie den Abstand vom Konkreten durch meditative Techniken einüben und desinkarnierend auf ein

alle Grenzen überschreitendes Absolutes abzielen, ist das Christentum eine Offenbarungsreligion, in deren Zentrum das theopragmatische Engagement einer sehr konkreten, weil personalen Liebe steht. «Der Inhalt dieses Handelns kann wesensgemäß aus keiner Seite der geschaffenen Natur apriori abgeleitet oder vermutet werden, weil es vom Anderen *als* Anderen in abgründiger Freiheit auf seinen Andern zu erfolgt, und keinerlei Gleichsinnigkeit oder gar Identität eine vorgängige Brücke des Verständnisses schafft. Allein in der Selbstdarstellung Gottes vor den Menschen auf der Bühne der Menschennatur, kraft der Identität des göttlichen «Dichters», des gottmenschlichen «Schauspielers» und des in beiden identisch wesenden und für die vom Handelnden in das Drama Hineingezogenen die Handlung auslegenden göttlichen Geistes, liegt der Schlüssel für die Verstehbarkeit des Getanen.» (46) Doch damit ist der Überstieg zur inhaltlichen Seite der Offenbarung bereits vollzogen.

*5. Die geschichtliche Gestalt der göttlichen Liebe oder:
die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes*

Der unbedingte Ernst der Liebe Gottes wird für von Balthasar letztlich glaubhaft am Kreuz. Das soll nicht heißen, dass er das Leben und Wirken Jesu, seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine Gleichnisse und Zeichenhandlungen einfach überginge. Aber er geht davon aus, dass die ganze Lehre Jesu «in dem, was sie aussagt, verheißt und fordert, nur verständlich [wird] aus dem Gefälle auf das Kreuz, aus der Deckung aller sich exponierenden Aktionen in Wort und Tat durch eine alles erklärende und ermöglichende Passion.» Man kann sich das leicht veranschaulichen am Gebot der Feindesliebe, das eine ungedeckte moralische Forderung geblieben wäre, wenn Jesus nicht selbst in seinem Sterben für seine Peiniger gebetet und so das «Unmögliche» in seinem Fleisch verwirklicht hätte. Auch der Anspruch, Sünden vergeben zu können – vom Alten Testament her eine Prärogative Gottes – wird erst vom Kreuz her verständlich, wenn man mit der neutestamentlichen Überlieferung davon ausgehen darf, dass Jesus für die Sünden der Vielen gestorben ist. Um die Passion, auf die hin das ganze Leben und Wirken Jesu gravitiert, angemessen zu verstehen, reicht es daher nicht aus zu sagen, dass Jesus zufällig Opfer eines politisch-religiösen Konflikts geworden sei³¹ oder dass er seine Botschaft vom nahegekommenen Reich bis zuletzt in Treue durchgehalten hat, so sehr dies auch zutrifft; es reicht ebenfalls nicht aus zu sagen, dass er in seinem Sterben mit uns solidarisch wurde und diese Solidarität durch den Tod endgültig und irreversibel geworden ist, so sehr dies auch zutrifft (Karl Rahner)³²; es reicht weiter nicht aus zu sagen, dass er die Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen und dadurch den latenten Sündenbockmechanismus aufgedeckt

hat (René Girard³³), so sehr dies auch zutrifft. Um die Dramatik des Todes Jesu Christi in den Blick zu bekommen, muss man nach Ansicht von Balthasars weitergehen und die Aussagen des Neuen Testamentes beachten, die von einem Sterben «für die Freunde» (Joh 15,13), «für die vielen» (Mt 10,28; Mk 10,45), ja «für alle» (Joh 12,32; 17,21) sprechen. Die Proexistenz seines Lebens kulminiert in seinem Tod, den er in den Worten und Gesten des letzten Abendmahls vorweg deutet und freiwillig für die Vielen auf sich nimmt. In dieser Selbsthingabe Christi *pro nobis* sieht von Balthasar die Achse der neutestamentlichen Soteriologien, und er ist in dieser Sicht von Martin Hengel, Heinz Schürmann, Karl Lehmann und anderen bestätigt worden.³⁴ Daher hat er sich immer wieder entschieden dagegen verwahrt, gerade die soteriologische Deutung des Todes Jesu als nachösterliches Interpretament der Gemeinde zu neutralisieren: «Eine Trennung zwischen einer Lehre Jesu vor der Passion und ohne Bezug auf sie, und einer nach der Passion ihm in den Mund gelegten Lehre ist nicht ernsthaft durchzuführen.» (55) Wäre Jesus am Kreuz gescheitert oder hätte er seinen Tod bloß passiv erlitten, dann hätte der Glaube an die rettende und erlösende Kraft seines Sterbens keinen Anhalt im Selbstverständnis Jesu und die nachösterliche Verkündigung wäre letztlich ein ideologisches Konstrukt.

Um die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu zu deuten, zieht Balthasar den Begriff «Stellvertretung» heran.³⁵ Anders als funktionale Stellvertretung im sozialen Bereich, in der eine Person für eine andere einspringen kann, ohne dass die vertretene Person in ihrem Personsein innerlich tangiert wäre, bezeichnet der qualifizierte Begriff der Stellvertretung den heilsrelevanten Vorgang, dass der Gekreuzigte so an die Stelle des Sünders zu treten vermag, dass dieser dadurch nicht entmündigt oder aufgehoben, sondern allererst zu sich selbst befreit wird. Dem naheliegenden Einwand³⁶, dass ein solches Verständnis von Heil und Erlösung die sittliche Unvertretbarkeit der Person unterlaufe, kann hier *en passant* nur durch den Hinweis geantwortet werden, dass die stellvertretende Übernahme der Sünde durch Christus keinen Heilsautomatismus in Gang setzt, der die Freiheit der Betroffenen überspränge.³⁷ Vielmehr bedarf die Heilstat Christi der ausdrücklichen Anerkennung durch den Sünder. Wie es indes möglich ist, dass *einer* für die Sünden *aller* sterben kann, ist eine Frage, die auf die Einzigkeit der Person und Sendung Jesu Christi hinzielt, der nichts aus sich selbst, aber alles in Gehorsam gegenüber dem Vater getan hat und damit zum «Knecht Gottes» (Jes 53) geworden ist. Nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch unter Menschen oder Mensch für Menschen, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm der christliche Glaube von Anfang an zuerkannt hat (vgl. Röm 4,25; 1 Kor 15, 3-5 mit Rekurs auf vorpaulinisch geprägtes Traditionsgut). Das aber heißt,

die Offenbarungsgestalt des Kreuzes kann sachgerecht nicht ohne trinitarischen Hintergrund verstanden werden – *mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis*³⁸: «... in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst (Liebe ist) (1 Joh 4,8) und deshalb dreieinig. Die Dreieinigkeit Gottes ist, wenn auch ein dem Verstand unzugängliches Licht, die einzige Hypothese, deren Ansetzung das Phänomen Christi (wie es in der Bibel, in der Kirche, in der Geschichte sich immerfort gegenwärtig) phänomenologisch sachgerecht, ohne Vergewaltigung der Tatsachen zu klären gestattet. Wäre das Absolute nicht Liebe (wie nur das Trinitätsdogma sagt), dann bliebe es eben Logos (*νόησις νοήσεως*, absolutes Wissen), der entweder (adventisch) *vor* der Liebe bleibt, oder sie modern titanisch schon wieder überrannt und in sich verarbeitet hat.» (57–58)³⁹

6. Der Zorn über die Sünde als Bestimmung der göttlichen Liebe

Aber Balthasar stellt sich in einem zweiten Durchgang (59–65) selbst den Einwand, ob das Motiv der Liebe nicht harten Anfragen ausgesetzt ist durch die deutlichen Gerichtsaussagen. Es gibt bereits im Alten Testament drastische Drohworte, welche für die Verletzung des Bundes den Zorn und Eifer Gottes ankündigen.⁴⁰ Auch das Neue Testament würde fahrlässig halbiert, wenn man unterschläge, dass mit der definitiven Offenbarung Gottes als Liebe die abgründige Möglichkeit menschlicher Verweigerung akut wird. «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dort auf, wo Gott in seiner Liebesfreiheit sich entschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzusteiern.» (60) Indem der Gekreuzigte sich mit der Sünde aller identifiziert, durchleidet er nicht nur die äußerste Gottesferne, sondern nimmt auch den göttlichen Zorn auf sich, welcher der widergöttlichen Sünde gilt (vgl. Gal 3,13).⁴¹ Nicht der sündelosen Person Jesu gilt der Zorn – ein solcher Gedanke wäre absurd und würde die vulgarisierende Anselm-Deutung bestätigen, derzufolge ein beleidigter Gott durch das Opfer des Sohnes in seinem Zorn besänftigt werden musste. Aber im freiwilligen Erdulden des Gerichtes über die Sünde, welche die Sünde der anderen ist, erfüllt Jesus den Auftrag des Vaters und wird zum Erlöser der Menschen. Im Angesicht des Gekreuzigten aber kann niemand gleichgültig bleiben, wenn ihm der Abgrund der Sünde aufgeht: «Wohl erkennen wir an der Gottverlassenheit des Gekreuzigten, wovon wir erlöst und bewahrt worden sind, vom endgültigen Gottesverlust, der uns durch keine eigene Anstrengung außerhalb der Gnade je erspart worden wäre; aber wir kommen durch die Einsicht vor dem Kreuz niemals über das Kreuz hinaus; indem wir unsere Sünde hier objektiviert vor uns sehen, können wir weniger als je den für uns Sterbenden seinem Schicksal überlassen.» (62) Die Gestalt des

Gekreuzigten zeigt, dass die Hölle keine bloß pädagogische Maßnahme oder Spekulation, sondern allerrealste Wirklichkeit ist, weil niemand eine furchtbarere Gottesferne durchlitten hat als der Sohn, der mit dem Vater hypostatisch geeint ist (vgl. 62). Der Erlöser, der die Sünde der Menschen getragen und im *descensus ad inferos* den Ort der äußersten Gottverlassenheit aufgesucht hat, ist zugleich der Retter und Richter, der über das Geschick der Sünder zu befinden hat.⁴²

Die Selbsthingabe Jesu Christi für alle, die «Herrlichkeitsgestalt seiner zerbrochenen Liebe», ist zugleich der Grund für die universale Hoffnung, die Hans Urs von Balthasar gegenüber eschatologischen Extrempositionen immer wieder eindrucksvoll verteidigt hat. Anders als Augustinus, der in seinem Spätwerk *De civitate Dei* die Gewissheit vorträgt, dass viele verloren gehen (*massa damnata*), anders aber auch als die origenistische Theorie der Allversöhnung, welche den ethischen Ernst der menschlichen Freiheitssituation aufhebt, wenn sie für alle die Vollendung meint beanspruchen zu können, geht es Balthasar um die christologisch begründete Hoffnung, dass Gott gerade durch seinen äußersten Selbsteinsatz im Sterben Jesu Christi alle zu retten vermag.⁴³ Wissen kann man das nicht, aber hoffen, wobei die Hoffnung hier als «eine Modalität der Liebe» (63) gefasst wird. Die Hölle als Ort der existentiellen Gottesferne wird als reale Möglichkeit vor Augen gehalten, schon allein deshalb, weil niemand den Standpunkt Gottes einnehmen und den Ausgang des Gerichts vorwegnehmen kann. Dieser eschatologische Vorbehalt ist wichtig: wer nämlich die Verdammten schon hier und heute identifizieren zu können glaubt, bedient sich leicht verdammenswerter Methoden, um diese zu maßregeln und disziplinieren. Im Blick auf andere von der Hölle zu reden, verbietet sich daher: «Von der Hölle kann deshalb auch nur je-meinig geredet werden, schon deshalb, weil ich die mögliche Verdammnis eines anderen nie als wahrscheinlicher denn die meinige einschätzen könnte.» (64) Und gegen eine heilsindividualistische Verkürzung betont von Balthasar die Solidarität mit den anderen, die einem abverlangt ist, wenn man sich von der Dynamik der Liebe Gottes bestimmen lässt, die niemanden ausschließen will (vgl. 1 Tim 2,1-6; Joh 12,32; Röm 11,32). Nicht zufällig betet die Kirche für alle Menschen (vgl. 65) und ist nicht befugt, von der Barmherzigkeit Gottes geringer zu denken als von der Gerechtigkeit.⁴⁴

Nun wäre, wollte man dem Duktus der Programmschrift weiter folgen, davon zu reden, wie die Botschaft von der inkarnierten Liebe Gottes sich in das Leben der Menschen übersetzen kann. Von Maria und ihrem geschehenlassenden Ja als einem Archetyp des Glaubens an die Liebe⁴⁵ wäre ebenso zu sprechen wie von der Kirche, die Balthasar nicht nur als «Braut des Wortes» (*Sponsa verbi*), sondern auch als «keusche Dirne» (*Casta meretrix*) thematisiert hat⁴⁶ – ganz zu schweigen von den Heiligen, in denen er den authentischen

Kommentar zur Liebe Gottes und damit die eigentliche Apologie des christlichen Glaubens gesehen hat (vgl. 81f).⁴⁷ Eine rein akademische Theologie, die ihren kirchlichen Ursprung abzustreifen droht und für Fragen christlicher Spiritualität allenfalls ein Achselzucken übrig hat, war Balthasar immer suspekt.⁴⁸ Anstatt die nachzeichnende Lektüre von *Glaubhaft ist nur Liebe* hier fortzuführen, seien die eingangs skizzierten Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes noch einmal eigens beleuchtet.

7. Bleibende Anstöße: Die theologische Bestimmung ‹Gott ist Liebe› zwischen Banalisierung und Bestreitung

Selbstverständlich wird man die geschichtliche Differenz im Auge behalten müssen, welche die theologische Situation um 1960 von der heutigen abhebt. Damals ging es um die nachholende Modernisierung der Theologie, um den Anschluss an Fragestellungen, welche innerkirchlich jahrzehntelang durch einen teils restriktiven Antimodernismus blockiert wurden. Mit seiner Programmschrift *Schleifung der Bastionen* hatte Hans Urs von Balthasar der dialogischen Öffnung der Kirche bereits maßgeblich vorgearbeitet, die dann durch das Zweite Vatikanische Konzil offiziell vollzogen wurde. Allerdings sah er sich nach dem Konzil schon bald veranlasst, auch kritische Vorbehalte gegenüber einer seiner Ansicht nach zu weit gehenden Selbstmodernisierung von Theologie und Kirche anzumelden.⁴⁹ In der Situation der Spätmoderne ist es – um nur dies hier anzudeuten – für die Theologie zentral, im diffusen Stimmengewirr die eigene Identität nicht zu verlieren. Man wird deshalb von Balthasars *Glaubhaft ist nur Liebe* nicht einfach als Lösung heutiger theologischer Probleme herbeizitieren, das hieße, das Werk anachronistisch zu überfordern. Dennoch darf man im Blick auf die angeführten Herausforderungen wohl folgende Anregungen festhalten:

(1) Hans Urs von Balthasars Theologie ist ein weit ausholender Diskurs über die Liebe. Die mitunter geradezu literarische und für zeitgenössische Ohren bisweilen wohl auch leicht antiquierte Diktion – Peter Eicher sprach von «seraphischer Eloquenz»⁵⁰ – vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass der Begriff ‹Liebe› hier theologisch *bestimmt* wird. Er erhält seine unterscheidende Kontur durch die biblisch bezeugte Offenbarung, die vom Selbsteinsatz Gottes zunächst in der Bundesgeschichte mit seinem erstewählten Volk Israel, dann in der Person und Geschichte Jesu Christi handelt, dessen Proexistenz sich in den theodramatischen Akten des Kreuzes und des *Descensus ad inferos* verdichtet. Gerade die kreuzestheologische Fundierung des Begriffs der Liebe macht Balthasars Werk spröde gegen eine Banalisierung, welche die Dramatik der Offenbarung in der inflationären Rhetorik vom lieben Gott zum Verschwinden bringt. «Wie eine Liebe,

die die unendliche Distanz der Ehrfurcht vor der Majestät der Gottesliebe am Kreuz nicht kennen würde, vor sich selber misstrauisch zu sein jeden Grund hätte, so auch eine Liebe, die in sich keine Furcht mehr vor dem Gericht könnte.» (64)

(2) Gleichzeitig scheut Balthasar sich nicht, sperrig erscheinende Aussagen von Zorn und Gericht aufzunehmen und sie als Ausweis der göttlichen Liebe zu bestimmen. Balthasar macht mit der biblisch gut bezeugten Tatsache ernst, dass Sünde und Ungerechtigkeit Gott nicht gleichgültig lassen. Eine Liebe, die angesichts zynischen Unrechts indifferent bliebe, wäre keine, und ein «Gott, der nur liebte und das Böse nicht hasste, würde sich selbst widersprechen.»⁵¹ Die menschliche Sünde provoziert göttlichen Zorn, der Sünder als Person aber bleibt der Adressat einer vergebenden Liebe, die das Äußerste auf sich nimmt, um den Verlorenen aus seiner sündigen Selbstverstrickung zu befreien. Ob im Gericht die gewinnende Macht der Liebe alle zu retten vermag, kann vorweg nicht gewusst, darf und soll aber im Glauben erhofft werden.

(3) Wenn Balthasar schließlich immer wieder die Grenzen der menschlichen Sprache thematisiert, wenn er durch Begriffe wie «Herrlichkeit», «Majestät», «Heiligkeit» das Ganz-anders-Sein Gottes deutlich macht, dann tut er dies, um die Unableitbarkeit und Freiheit der Offenbarung gegenüber rationalistischen Systembildungen zu schützen⁵², nicht aber, um die Bestimmtheit der biblischen Gottesrede zu relativieren oder gar eine abstrakte Unbestimmbarkeit Gottes zur letzten und einzigen Bestimmung Gottes zu machen. Die rhetorische Inszenierung der Abwesenheit Gottes, wie sie heute in dekonstruktivistisch inspirierten⁵³ oder am Alteritätsdenken orientierten Theologien registrierbar ist, wäre kaum seine Sache gewesen, denn hier wird das Ja, das Gott in Jesus Christus verwirklicht hat (vgl. 2 Kor 1,20), in Spuren verflüchtigt oder im flottierenden Spiel der Zeichen aufgeschoben (*différance*). Gerade die Tatsache, dass der ganz Andere nicht der ganz Andere bleiben wollte, als er sich im Fleisch eines Menschen entäußerte – *quia invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi*⁵⁴ – verbietet es christlicher Theologie, Gott auf die Prädikate der Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit einfach zu fixieren.⁵⁵ Das berechtigte idolkritische Anliegen, den Gottesbegriff von verfehlten Vorstellungen freizuhalten, kann selbst idolatrische Züge annehmen, wenn Gott auf das Bild des Bildlosen festgelegt wird. Demgegenüber ist an die Aussage zu erinnern, dass Jesus Christus «die Ikone des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15) ist. Eine Theologie, die diesem unergründlichen Mysterium der Selbstkundgabe Gottes nachzudenken sucht, wird – ohne die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens zurückzunehmen – aus anderen Gründen auf Sprachformen negativer Theologie zurückgreifen, nämlich in dem Bewusst-

sein, dass menschliches Reden und Denken nie ausreicht, das geschichtliche Selbstengagement der gekreuzigten Liebe Gottes zum Ausdruck zu bringen. Nicht Doxologieverweigerung, die aus dem Entsetzen über die nicht abreißende Leidensgeschichte der Welt resultiert⁵⁶, sondern Dankbarkeit darüber, dass die von Trauer und Leid durchzogene Welt nicht sich selbst überlassen ist, weil Gott selbst seine *compassio* zeigt und die Situation sündiger Gebrochenheit rettend aufgesucht hat – das ist der Grund für eine das menschliche Denk- und Sprachvermögen übersteigende Theo-Logie, die der «Hoffnung wider alle Hoffnung» Raum gibt.⁵⁷

ANMERKUNGEN

¹ Paul CLAUDEL, *Fünf große Oden*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Gedichte*, Heidelberg-Einsiedeln 1963, 21–107, hier 49.

² Vgl. Josef PIEPER, *Freiheit und Pornographie*, in: DERS., *Buchstabier-Übungen*, München 1980, 97f.

³ Vgl. nur Roland BARTHES, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt/M. ⁶1988.

⁴ Vgl. Ulrich BECK/ Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990; Niklas LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. ⁵1999.

⁵ Vgl. so unterschiedliche Autoren wie Josef PIEPER, *Über die Liebe*, München ⁶1987; Robert SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989; Clive S. LEWIS, *Was man Liebe nennt: Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape*, Basel-Giessen 1990; Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Eros, Glück, Tod und andere Versuche im christlichen Denken*, Gräfelting 2001; Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002.

⁶ Vgl. Thomas SÖDING, «Gott ist Liebe». 1 Joh 4, 8. 16 als Spitzensatz biblischer Theologie, in: DERS., *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS Wilhelm Thüsing), Münster 1996, 306–357.

⁷ Vgl. zum Hintergrund Jürgen WERBICK, Art. *Offenbarung V und VI*, in: LThK³ 7 (1998) 989–995 (Lit.).

⁸ Vgl. aber Eugen BISER, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegrenzung mit dem Unglauben*, Freiburg 2005, der Jesus als «größten Revolutionär» (40) des Gottesbewusstseins bezeichnet und ihm eine «Korrektur des traditionellen Gottesbildes» (ebd.) zuschreibt, die er an Jesu «Absage an den Gott der Rache» (ebd.) und dessen «Botschaft von dem neuen Gott der Erbarmung und der Liebe» (41) festmachen zu können glaubt. Die von Biser mehrfach bemühte Semantik des Revolutionären, die immer das Moment des Traditionsbruchs einschließt, erscheint allerdings wenig geeignet, das Besondere der Gestalt Jesu deutlich zu machen. Außerdem droht Bisers Distinktion zwischen einem Gott der Rache und einem Gott der Liebe in längst überwunden geglaubte Antijudaismen zurückzufallen: als gäbe es im Alten Testament nicht auch eindruckliche Aussagen über die göttliche Barmherzigkeit und im Neuen – gerade aus dem Mund Jesu – deutliche Droh- und Gerichtsaussagen. Vgl. zu Bisers Programmschrift auch meine Besprechung: *Trendwende? Eugen Biser über Glaube und Unglaube*, in: NZZ vom 15. Februar 2005 (Nr. 38), S. 37.

⁹ Vgl. Erich ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1998.

¹⁰ Vgl. Karl-Joseph KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, in: Gotthard FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt/M. 1995, 227–261.

¹¹ Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

¹² Vgl. Johann Baptist METZ, *Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage*, in: Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS H. Vorgrimler), Freiburg/Br. 1994, 304-310.

¹³ Vgl. Walter GROSS/ Karl-Josef KUSCHEL, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz ²1995. Dazu Jan-Heiner TÜCK, «*Gelobt seist du, Niemand.*» *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000, 164-166.

¹⁴ Instruktiv dazu: Karl-Heinz MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, 61-110.

¹⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln ³1988, 404 (im Folgenden H). Vgl. auch die Problemexposition bei Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003.

¹⁶ DERS., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln (1963) ⁶2000. Zitate aus diesem Werk werden im Folgenden durch Seitenzahlen in Klammern nachgewiesen.

¹⁷ Vgl. nur Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956.

¹⁸ Vgl. zur Trilogie den instruktiven Beitrag von Peter HENRICI in diesem Heft.

¹⁹ Ohne dass der Name Karl Rahners ausdrücklich genannt würde, wird eine Gefahr des transzendentaltheologischen Ansatzes benannt, wenn es heißt: «Das Christliche ist vernichtet, wenn es sich in eine transzendente Voraussetzung seines Selbstverständnisses in Denken oder Leben, Wissen oder Tat auflösen lässt» (33). Vgl. die kritische Rekonstruktion durch Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 293-346.

²⁰ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 69: «Der Einstieg durch die Ästhetik mag ungewohnt, willkürlich erscheinen, er ist nichtsdestoweniger (wie in *Glaubhaft ist nur Liebe* gezeigt wird) der einzig sachgerechte. Nur er kann das Göttliche als solches in den Blick bekommen, ohne es vorweg auf eine Zweckbeziehung auf den Kosmos (der unvollendet nach dem göttlichen Abschluss ruft) oder auf den Menschen (der noch unvollendbarer und in Sünde verloren einen Retter fordert) zu verunklären. Das Erste, um objektiv zu sehen, ist das «Sein-Lassen» des Sichzeigenden, und wäre dieses auch «die ewige Liebe für mich.» Vgl. auch H I, 137.

²¹ Vgl. H I, 171-172.

²² Bereits 1967 schrieb Heinz Robert SCHLETTE: «Von Balthasar ist ein Eiferer für die Ehre und Herrlichkeit, die ihm – nicht ganz zu Unrecht – auch innerhalb der Christenheit immer mehr in Vergessenheit zu geraten scheinen.» *ThRv* 63 (1967) 11-14, hier 12.

²³ Vgl. dazu auch H. U. von BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960.

²⁴ Vgl. auch Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik*, Bd. II, Einsiedeln 1985, 98: 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.» Dazu: Eva-Maria FABER, *Zur Bedeutung negativer Theologie in der christlichen Rede von Gott*, in: *IKaZ* 31 (2002) 468-478.

²⁵ In der etwa zeitgleich verfassten theologischen Ästhetik heißt es verdeutlichend: «Das Unbegreifliche Gottes ist nun nicht länger ein bloßer Ausfall an Wissen, sondern *eine positive Gottbestimmtheit* des Glaubenswissens: die überwältigende niederschmetternde Unfasslichkeit der Tatsache, dass Gott uns so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn für uns dahingab, dass der Gott der Fülle sich nicht nur in eine Schöpfung hinein, sondern in die Modalitäten von sündenbestimmter, todverfallener, gottentfremdeter Existenz hinein entleert hat: das ist die sich im Enthüllen erscheinende Verhüllung, die im Erfassen fassbar gewordene Unfasslichkeit Gottes.» H I, 179f. und 443f.

²⁶ Vgl. BALTHASAR, *Verbum Caro*, 188f.

²⁷ BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 112. Vgl. dazu auch die späte Auskunft: «... ich studierte in Wien nicht Musik, sondern vor allem Germanistik, und was ich dort lernte, war das, was ich später in meinem theologischen Schrifttum ins Zentrum stellte: das Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer *Gestalt*, sagen wir: den synthetischen Blick (im Gegensatz zum kritischen Kants, zum analytischen der Naturwissenschaft), und dies Gestaltsehen verdanke ich dem, der nicht abließ, aus dem Chaos von Sturm und Drang auftauchend, lebendige Gestalt zu sehen, zu schaffen, zu werten: Goethe.» Hans Urs von BALTHASAR, *Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Ama-*

deus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck, in: Elio GURRIERO, Hans Urs von Balthasar. *Eine Monographie*, Freiburg 1993, 419–424, hier 420.

²⁸ Vgl. H I, 28f.: «Macht es nicht misstrauisch, wenn eine Bibel-Philologie grundsätzlich dadurch zu «verstehen» sucht, dass sie schon im ersten Akt seine Gestalt zerlegt in Quellen, psychologische Zwecke und soziologische Milieueinflüsse, noch bevor die Gestalt als solche wahrhaft erschaut und in ihrem Gestaltsinn gelesen worden ist?» Vgl. auch H I, 41, 167, 407, 448f., 469. Zur aktuellen Diskussion vgl. Thomas SÖDING, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, in: Theodor SCHNEIDER – Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Göttingen-Freiburg 1995, 13–71.

²⁹ Vgl. *Glaubhaft ist nur Liebe*, 54: «Der Ort, von wo aus die Liebe beobachtet und bezeugt werden kann, kann nicht außerhalb der Liebe (in der «reinen Logizität» der sogenannten Wissenschaft) liegen; er kann nur dort sein, wo die Sache sich befindet, nämlich im Drama der Liebe selbst. Keine Exegese, die sachgemäß sein will, kann dieses Grundsatzes entraten.»

³⁰ Vgl. BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Kap. 4: Das Versagen der Liebe (40–48). Hier wird ein Panorama möglicher Ausgestaltungen endlicher Liebe geboten und gleichzeitig die Höchstform folgendermaßen charakterisiert: «... personale Liebe, wie sie Liebende sich in hohen Augenblicken zu-schwören, meint Endgültigkeit, die den Tod überdauert; «ewige Liebe» auf Zeit aber ist ein Widerspruch, der nicht gelebt werden kann.» Und weiter heißt es: «Menschliche Liebe ist eine Hieroglyphe; sie ist, grammatikalisch gesprochen, immer nur ein Inchoativ, der sich selber in keinen indikativen Modus gültig zu übertragen vermag.» (43)

³¹ Entschieden wehrt sich Balthasar dagegen, «den Kreuzeschrei des Sterbenden als Eingeständnis seines vollkommenen Bankrotts» zu verstehen (H I, 484 – auf Albert SCHWEITZER bezogen).

³² Vgl. dazu die kritische Würdigung der Soteriologie Karl Rahners bei H.U. von BALTHASAR, *Theodramatik* Bd. III: *Die Handlung* (= TD), Einsiedeln 1980, 253–262.

³³ Vgl. die kritische Würdigung der Arbeiten René Girards in: TD III, 276–288.

³⁴ Vgl. Martin HENGEL, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, IKaZ 9 (1980) 1–25. 135–147; Karl LEHMANN, «*Er wurde für uns gekreuzigt*». Eine Skizze zur Neubestimmung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298–317; Heinz SCHÜRMANN, «*Pro-Existenz*» als christologischer Grundbegriff, in: DERS., *Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, Paderborn 1996, 286–315.

³⁵ Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln ²1997, 266–310.

³⁶ Vgl. *Glaubhaft ist nur Liebe*, 66: «An diesem Dogma des stellvertretenden Tragens der Schuld wird immer wieder unweigerlich klar, ob anthropologisch oder wirklich christologisch (theologisch) zentriert wird. Ohne dieses Dogma kann immer noch alles auf die Linie des Wissens als der Möglichkeit des Menschen selber hin ausgelegt werden, soviel historische Vermittlungen man auch immer einbauen mag.»

³⁷ Vgl. *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401–409.

³⁸ S. Th. II-II, q. 2 a. 8.

³⁹ Vgl. zu Balthasars Trinitätstheologie: Jürgen WERBICK, *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; Jan-Heiner TÜCK, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, (QD 210), Freiburg-Basel-Wien 2004, 199–235.

⁴⁰ An anderer Stelle hat Balthasar die biblischen Aussagen des Zornes Gottes ausführlich aufgenommen und den Zorn als Ausdruck der Liebe Gottes bestimmt. Dadurch hat er die problematische Vorstellung eines dunklen und letztlich unberechenbaren Willkürgottes abgewiesen. Vgl. TD III, 315–327; TD IV, 223–293.

⁴¹ Vgl. TD III, 322: «Kann man ernstlich von einer Entladung des Zornes Gottes über den am Ölberg Ringenden, dann Gekreuzigten sprechen? Man muss es, eben weil Jesus schon in seinem Leben der Offenbarer des ganzen Pathos Gottes – seiner Liebe wie der der Empörung über die Verhöhnung seiner Liebe – gewesen war und nun die letzten Folgen seiner mehr-als-prophetischen Vermittlung zu tragen hat, «so dass, was dort wegen Israel, wegen uns gelitten worden ist, für Israel, für uns gelitten worden ist: der Zorn Gottes, den wir verdient haben» (Karl Barth).»

⁴² Vgl. Daniela ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Main 1999.

⁴³ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Eschatologie. Die Theologie der letzten Dinge*, in: Leonhard REINISCH (Hg.), *Theologie heute*, München 1959, 131-140, hier 136f. Der innere Zusammenhang zwischen Karsamstagschristologie und Eschatologie – Hoffnung für alle – ist Balthasar durch die Begegnung mit Adrienne von Speyr aufgegangen. Vgl. DERS., *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Freiburg (Neuausgabe) 2004, 63f.

⁴⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln ²1988; DERS., *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Freiburg 1999.

⁴⁵ Vgl. H I, 337-352, wo Balthasar vier archetypische Glaubenserfahrungen unterscheidet: 1. die petrinische, 2. die paulinische, 3. die johanneische und 4. die marianische.

⁴⁶ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie 2*, Einsiedeln (1961) ²1971, 203-305.

⁴⁷ Vgl. DERS., *Zu seinem Werk*, 111: «Aber der authentischste Kommentar des Fleisch gewordenen Gottes sind doch zuerst die Heiligen. Und zwar die echten, die vom Heiligen Geist empfohlenen.»

⁴⁸ Vgl. dazu den programmatischen Aufsatz: *Theologie und Heiligkeit*, in: *Verbum Caro*, 195-222. Dazu: Jutta KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 1991.

⁴⁹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln ⁵1993; DERS., *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln ⁴1987. Vgl. dazu Helmut HOPING, *Der Kampf um die «Gestalt des Katholischen». Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars*, in: IkaZ. Communio 30 (2001) 376-392, sowie den Beitrag von Nikolaus LOBKOWICZ in diesem Heft.

⁵⁰ EICHER, *Offenbarung als Prinzip neuzeitlicher Theologie*, 293.

⁵¹ TD III, 315 (mit Blick auf Laktanz). Je mehr sich die Liebe Gottes exponiert, desto größer wird der Zorn, wenn die Liebe auf Widerstand stößt.

⁵² «Das Mysterium lässt sich nicht durch Logik und Begriffe bewältigen. Und das ist schließlich die Gefahr aller Theologie.» So BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 110.

⁵³ Ein Denken, das den Gegensatz zwischen Affirmation und Negation dekonstruierend unterläuft, wird kaum umhinkommen, am Ende auch in den Gottesbegriff gewisse Inkonsistenzen einzutragen. Vgl. dazu die bezeichnende – freilich hypothetische – Überlegung von Jacques DERRIDA: «Wenn ich von einer Ontotheologie der Souveränität Gottes spreche, so beziehe ich mich unter dem Namen Gottes auf den Einen Gott, auf die Bestimmung einer souveränen, also unteilbaren Allmacht. Wo freilich der Name Gottes an anderes denken ließe, etwa an eine verletzte, leidende, teilbare, sogar sterbliche Nichtsouveränität, die imstande wäre, sich zu widersprechen [sic] oder zu bereuen (ein Gedanke, der weder unmöglich noch beispiellos ist), läge ein ganz anderer Fall vor, vielleicht der eines Gottes, der sich bis in seine Selbstheit hinein dekonstruiert.» DERS., *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003, 213.

⁵⁴ DH 294 (Tomus Leonis).

⁵⁵ Vgl. dazu Balthasars Studie zu DIONYSIUS (H II/1: *Fächer der Stile*, 147-214), die wiederholt deutlich macht, dass die negative Theologie des Areopagiten sich an der Positivität der Selbstmitteilung Gottes und deren Unergründlichkeit entzündet (168; 188f., 209).

⁵⁶ Vgl. Herbert VORGRIMLER, der schon vor Jahren im Umkreis der neuen politischen Theologie eine Tendenz zur «Doxologieverweigerung» diagnostiziert hat. DERS., *Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie*, in: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik* (FS Johann Baptist Metz), Mainz 1988, 185-196, hier 196.

⁵⁷ Vgl. Magnus STRIET, *Gespannte Freude – oder: Wider eine verharmlosende Spiritualität der Klage*, in: IkaZ 33 (2004) 317-334.

Dieser Essay sei Anton Schmid freundschaftlich zugeeignet.