

KARL-HEINZ MENKE · BONN

BALTHASARS «THEOLOGIE DER DREI TAGE»

Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater

Hans Urs von Balthasar schöpft wie kein Zweiter aus den Schätzen der Religions-, Theologie-, Philosophie-, Literatur-, Musik- und Kunstgeschichte. Das zeigt sich auch in Auftragsarbeiten wie seinem 1968 verfassten Beitrag zu dem Sammelwerk «Mysterium Salutis»¹. Dennoch sind die vielen eingestreuten Hinweise, Einzelbeobachtungen, Referate und Exkurse alles andere als Abschweifungen; denn all das dient dem Verstehen der «Ursynthese», dass ein Mensch, nämlich Jesus aus Nazaret, die Offenbarkeit Gottes selbst war.

Man hat Balthasar vorgeworfen, die gesamte Heilsgeschichte und besonders das Leben Jesu auf das *Triduum Mortis* zu verkürzen. Doch dieses Urteil wird ihm nicht gerecht. Denn es geht ihm nicht um eine *Reduktion* auf die letzten Tage, sondern um die *Konvergenz* der gesamten Heilsgeschichte im *Triduum Mortis* (285ff). Deshalb spricht er gleich auf den ersten Seiten seines besagten Beitrags von der «typoshaften» Existenz Israels auf das *Triduum Mortis* hin» (137), von der «Ausrichtung der Menschwerdung auf die Passion» (134), von dem Zusammenhang zwischen Krippe und Kreuz, zwischen Fleischwerdung und Fußwaschung (139). Gestützt auf eine Fülle von Vätersätzen (140f) räumt er mit dem «in den Theologiebüchern verbreiteten Mythos auf, dass in der griechischen Theologie, im Gegensatz zur lateinischen, die «Erlösung» grundlegend im Akt der Menschwerdung erfolgte, der gegenüber das Kreuz nur ein Epiphänomen wäre» (142). Im Gegenteil: Das Kreuz ist aus doppeltem Grund die Signatur der Menschwerdung: (a) weil deren Ziel die Erlösung des *gefallenen* Menschen ist; und (b) weil die Menschwerdung die Selbstoffenbarung des *trinitarischen* Gottes ist.

1. Kenosis: Die Offenbarkeit des trinitarischen Gottes

Balthasar wendet sich gegen die Vorstellung, Gott-Vater bleibe vom Ereignis der Inkarnation unberührt, wohingegen der Sohn, obschon weiter-

KARL-HEINZ MENKE, Dr. theol., geb. 1950 – Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

hin wahrer Gott, Knechtsgestalt annehme. Wenn Gott sich in Jesus *als er selbst* offenbart, dann nicht nur die Person des Sohnes, sondern auch die des Vaters. Deshalb sagt Jesus im Johannesevangelium: «*Ich und der Vater sind eins.*» (Joh 10,30). Und: «*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.*» (Joh 14,9b). Und: «*Niemand kommt zum Vater außer durch mich.*» (Joh 14,6). Wenn Gottes Wesen als Kenosis oder Liebe (Richard von St. Victor) bezeichnet wird, dann nicht vorgängig zu den drei Personen bzw. Relationen von Vater, Sohn und Geist. Das Sich-Geben des Vaters an den Sohn und das Sich-Empfangen des Sohnes vom Vater und die Einheit von Sich-Geben und Sich-Empfangen (der Heilige Geist) *ist* die göttliche Kenosis bzw. Liebe. Wo sich diese Liebe als sie selber mitteilt, müssen alle drei genannten Relationen offenbar werden. Andernfalls ist die Selbstmitteilung Gottes nicht die Offenbarung «seiner tiefsten Eigentlichkeit» (148).

Weil Schöpfung und Menschwerdung keine notwendigen Ereignisse sind, unterscheidet Balthasar zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Gott *muss* die Welt nicht schaffen Und er *muss* nicht Mensch werden. Das Ereignis der Menschwerdung gehört nicht zum Wesen Gottes, obgleich es dieses auf unüberbietbare Weise offenbart. Was man bereits von jeder geschaffenen Person sagt, gilt erst recht von dem dreipersonlichen Gott: Er ist *freies* Sich-Verhalten – allerdings als der zur Kenosis Entschlossene. Unbedingte Voraussetzung der *geschichtlichen* Kenosis (Schöpfung und Menschwerdung) ist die Kenosis der Personen (als reiner Relationen) im *innertrinitarischen* Leben der Liebe. Also sind Gott der Vater und der Heilige Geist in die Kenose des Sohnes einbezogen: «der Vater als Sendender und Verlassender, der Geist als der nur noch durch die Trennung und Abwesenheit hindurch Einigende» (153).

Balthasar spricht von dem gnostisierenden Charakter jeder Theologie (152), die von dem transzendenten Gott anders spricht als von Jesus Christus. Gott ist nicht «an sich» allmächtig, wohingegen er in Jesus Christus als ohnmächtig erscheint. Im Gegenteil: der trinitarische Gott offenbart seine Allmacht in ihrer tiefsten Eigentlichkeit am Kreuz. Weil der trinitarische Gott interpersonale Kenosis ist, kann man sogar von einer innertrinitarischen Präexistenz des am Kreuz offenbaren Opfers Christi sprechen (153.268). Es geht nicht an zu sagen: Gott an sich ist allmächtig wie einer, der die Zedern zerschmettert, die Wüste beben lässt und die Welt in Brand setzt. Und Jesus Christus ist ohnmächtig, ist ein wehrloses Kind auf dem Stroh einer Futterkrippe, ist schließlich ein Angenagelter, dem man zuruft: «Steig doch vom Kreuz herab und hilf dir selbst. Aber du kannst ja nicht. Du bist ja angenagelt.» Nein, Gott – so wie er an und für sich ist – ist nicht anders allmächtig als dieser Jesus Christus, nicht anders allmächtig als das Kind von Bethlehem, nichts anders allmächtig als der Gekreuzigte auf Golgotha (169). Der Gott, den das christliche Glaubensbekenntnis allmächtig nennt,

setzt sich mit keinen anderen Mitteln durch als mit denen der wehrlosen, angenagelten, gekreuzigten Liebe. Wer als Christ Gottes Allmacht bekennt, meint nicht das Alleskönnertum eines orientalischen Potentaten, sondern die scheinbar ohnmächtige Liebe des Gekreuzigten. Von ihr bekennt der Christ, dass sie stärker ist als alles andere, stärker sogar als die teuflische Macht der Sünde und des Todes.

2. *Eingesenkt in die Scheol: Das analogielose Ereignis*

Auf wenigen Seiten (154–158) bietet Balthasar eine ernüchternde Bilanz aller bisherigen Bemühungen um eine Theologie des Kreuzes. Selten wurde das neuplatonische Schema des mystischen Aufstiegs (leidender Aufstieg der eigenen Seele) und das verrechnende Denken der Satisfaktionstheorie (der Gekreuzigte als Ersatzopfer, mit dem der Sünder seine Schuld beim Vater bezahlen kann) gesprengt. Wenn überhaupt, dann ist es in der Theologiegeschichte nur ansatzweise gelungen, heilsindividualistische Passionsfrömmigkeit und juridifizierende Straflogik «mit der gesamtökonomischen Schau der Patristik – Kreuz als Höhepunkt des Gesamterlösungs- und Offenbarungswerkes des dreieinigen Gottes – in Einklang zu bringen» (158). Balthasar will mit seiner Theologie des *Triduum Mortis* eine Alternative bieten. Für ihn ist das Kreuz nicht Ausdruck einer allgemeinen anthropologischen, ontologischen oder geschichtsphilosophischen Wahrheit oder gar bloßes Symbol für den Weg des Mystikers durch die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes, sondern *das* Ereignis der Menschheitsgeschichte schlechthin (170). Deshalb spricht er zuerst (159–184) von dieser alles bestimmenden Mitte und schildert erst dann (185ff) die drei Tage in ihrer chronologischen Abfolge.

Die wichtigsten Zeilen von Balthasars «Theologie der drei Tage» lauten: «Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Joh 1,18), niemand zum Vater kommen kann (Joh 14,6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11,27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, wo der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist [...] Gott Mensch geworden.» (159). Die Frage, warum der Tag, an dem der Sohn tot ist, die alles bestimmende Mitte der Heilsgeschichte ist, beantwortet Balthasar mit dem Hiatus zwischen Gott und Sünde, Leben und Tod. Weil der trinitarische Gott als das Geschehen vollkommener Selbstlosigkeit bzw. Kenosis das unbedingte Gegenteil der Sünde ist, reißt schon die erste Sünde einen Hiatus auf zwischen Gott und dem Sünder. Die Sünde nämlich ist mit Gott ebenso unvereinbar wie der Tod mit dem Leben. Ursprünglich bezeichnet der physische Tod den Übergang des Menschen in das ewige Leben der Gemeinschaft mit Gott. Durch den Sündenfall jedoch

wird der physische Tod zum Realsymbol der «Weltsünde» bzw. des «Ortes», an dem Gott nicht ist, der Scheol bzw. des Hades. Biblisch betrachtet ist der eigentliche Tod nicht der physische Tod, sondern die Trennung von Gott.

Balthasar unterscheidet strikt zwischen Scheol und Hölle. Die Scheol ist das, was mit Gott schlechthin unvereinbar ist, die «Sünde als solche» (247), also gerade nicht die Hölle des einzelnen Sünders. Wer die Scheol erfährt, versinkt nicht einfach im Totenreich, sondern er erfährt die «Gott-losigkeit» im ursprünglichen Sinn dieses Wortes; absolute Sinn-, Zeit- und Zukunftslosigkeit. Vor diesem Hintergrund erscheint die neutestamentlich bezeugte Hölle als «Produkt der Erlösung» (248). Balthasar zeigt (179), dass schon Augustinus und in seinem Gefolge Honorius von Autun, Dietrich von Freiberg, Scotus Eriugena oder Nikolaus von Kues die Hölle nicht als den von Gott getrennten Ort (Scheol), sondern als inneren Zustand dessen beschreiben, der sich Christus verweigert. Die Hölle ist also eine Weise der Kommunikation mit Christus. Die Scheol hingegen ist die Verunmöglichung jedweder, auch der negativen Kommunikation mit Gott. Wenn die Osterliturgie fragt: «Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?», dann meint sie die «Sünde an sich», den eigentlichen Tod der Trennung von Gott (Scheol) und also nicht den (von Balthasar mit keiner Zeile erwähnten) Teufel oder die Hölle des je Einzelnen. Am Karsamstag besiegt Gott die Scheol, nicht die Hölle. Im Gegenteil: Die Hölle wird möglich, weil Gott am Karsamstag die Scheol besiegt hat.

Und wie geschieht dieser Sieg? Am Karsamstag gelangt die trinitarische Kenosis dahin, wo die Verweigerung Gottes, die Sünde, zum Gefängnis der Sünder geworden ist. Balthasar bezeichnet den am Kreuz Gestorbenen als den Einen, der im Hiatus zwischen Gott und Sünde so versinkt, «dass der Hiatus in ihm versinkt» (171). Gerade da, wo Gott nicht mehr offenbar ist als der Lebendige, nicht einmal mehr als der Gekreuzigte, sondern als der nur noch Verfugte, als der mit den Toten Tote, eben da besiegt er den Tod, und zwar den eigentlichen Tod, der identisch ist mit der Scheol. Dieser Sieg geschieht nicht im Modus des Kampfes oder des Triumphes, auch nicht im Bild der Osterikone des Ostens (252f); denn der dem Vater gehorsame Sohn ist am Karsamstag nicht der Herabsteiger, während die, zu denen er herabsteigt, die Scheol-Gefangenen sind. Selbst da, wo der erste Petrusbrief vom Hingang des Erlösers in das Gefängnis der vormals Ungehorsamen (1 Petr 3,18-20) und von der Frohen Botschaft des Erlösers an die Toten spricht (1 Petr 4,6), wird das passive Mitsein des Gekreuzigten mit den vom Tod Gefangenen vorausgesetzt, bevor der Auferweckte im Bild des universalen Verkündigers zum Herrn der ganzen Schöpfung (Kol 1,23) proklamiert werden kann (234-236). Am Karsamstag ist Christus selbst Toter unter den Scheol-Toten (247). Balthasar spricht vom nackten Gehorsam des am Kreuz Sterbenden. Sein Eintritt in die Scheol erfolgt nicht in der

doketischen Weise einer nur gespielten oder scheinbaren Übernahme des Todes. Vielmehr ist sein Tod die reale Erfahrung des Getrenntseins vom Vater. Der zum ewigen Leben erweckte Sohn des Ostermorgens hat keine Gemeinschaft mit dem Tod; denn zwischen Leben und Tod gibt es keinen Berührungspunkt; wohl aber zwischen dem Christus des Karsamstags und der Scheol (247). Der dem Tod unterworfenene Sohn des Karsamstags ist der Schlüssel, mit dem der Vater die Scheol öffnet; und eine geöffnete ist eine entmachtete Scheol. Balthasar erinnert in diesem Zusammenhang an die apokalyptischen Bilder der Selbstverzehrung und Selbstverbrennung der «Sünde an sich» (Apk 18). Seit dem Karsamstag ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Scheol, sondern im Gegenteil Weg zum Vater – jedenfalls für alle, die sich von dem auferweckten Christus an die Hand nehmen lassen. Nach dem Osterereignis gibt es keine Scheol mehr, sondern nur noch die Hölle derer, welche die in Christus offenbar gewordene Liebe des trinitarischen Gottes verweigern. Seit Ostern *ist* Christus als von mir bejahter mein Himmel; als von mir ersehnter mein Purgatorium; als von mir verweigerter die Hölle. Selbst die Hölle – so formuliert Balthasar (249) – gehört seit Ostern nicht mehr der Scheol, sondern Christus.

3. Gehorsam bis zum Tod: Der Gang zum Kreuz

Das völlig analogielose Ereignis des Karsamstags ist für Balthasar wie der Gipfel eines Berges, von dem aus man den Weg zu diesem Gipfel überblicken kann. Im Lichte dieses Ereignisses ist das von Jesus gelebte Verhältnis zum Vater die Einübung des Gehorsams bis in den Tod. Man darf vermuten, dass Balthasar, der Pannenberg's «Systematische Theologie» nicht mehr lesen konnte, in deren Trinitätslehre eine weitgehende Übereinstimmung mit seiner eigenen entdeckt hätte. Pannenberg erklärt² die unbedingt gelebte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater als Offenbarung der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater. Anders gesagt: Jesus ist gerade deshalb personal identisch mit dem innertrinitarischen Sohn, weil er – als Mensch in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15) – in Raum und Zeit dieselbe Selbstunterscheidung vom Vater lebt, die der ewige Logos *ist*. Anders formuliert: Jesus ist als wahrer Mensch die reale Offenbarkeit des innertrinitarischen Sohnes, weil wahres Menschsein identisch ist mit der Selbstunterscheidung von Gott. Das Gegenteil dieser Selbstunterscheidung ist die Sünde; denn der Sünder will selbst Gott sein. Er will sich nicht von Gott sagen lassen, was gut und was böse ist; er will autonom und autark sein. Aber der Mensch ist nicht Gott; er wird im tiefsten Sinne dieses Wortes «un-menschlich», wenn er sich nicht mehr von Gott unterscheidet. Die Ursünde ist das Gott-sein-Wollen, die Verweigerung der Selbstunterscheidung, die Verweigerung des Gehorsams. Balthasar – so darf

man vermuten – hätte in Pannenberg's Ausführungen über die reale Offenbarkeit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes in der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu von seinem Abba das Grundanliegen seiner Kenosislehre bestätigt gesehen: «Gott entschlägt sich in seiner Erniedrigung nicht seiner Gottheit, sondern bestätigt sie gerade darin» (183).

Nicht erst von Johannes, sondern auch von den Synoptikern wird die Abba-Beziehung Jesu als Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, als Gehorsam der Selbstunterscheidung bzw. Selbsterniedrigung oder Kenosis erklärt. Jesus «stellt härteste Forderungen (Mk 3,31ff), zieht alles ans Licht (Mk 4,21), tadelt erbarmungslos (Mk 7,18; 8,17.21) [...], verkündet dreimal sein kommendes Leiden und schleppt die schreckenstarren Jünger hinter sich her zur Passion (Mk 10,32)» (187). In den lukanischen Erzählungen vom Samariter und vom Guten Hirten (Lk 15,3f) «enthüllt er sein eigenes Herz, im Gleichnis vom verlorenen Sohn und vom großen Gastmahl (Lk 14,21) das Herz des Vaters, im Wort an den Schächer und im Vergebungswort den Sinn seines Kreuzes (Lk 23,34.43). Sogar die Verklärungsszene hat die Passion als Mitte (Lk 9,31)» (187). Entsprechend erklärt Matthäus die Heilungen Jesu als stellvertretendes «Wegtragen unserer Gebrechen» und als antizipierende Deutungen des stellvertretenden Todes (188).

Das Mahl am Vorabend vor seinem Leiden ist in allen vier Evangelien die Erreichung des besagten Gipfels. Johannes spricht von «der Stunde», auf die der gesamte Weg Jesu ausgerichtet ist; und nicht nur der Weg Jesu, sondern auch jene Stiftungen der alttestamentlich bezeugten Heilsgeschichte, die vom Bundesblut, von der Versöhnung im Zeichen von Opfer und Mahl und von dem stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes erzählen. Der Gründonnerstag ist die realsymbolische Darstellung des innertrinitarischen Sohnesgehorsams bis zur Bereitschaft, sich dem Tod überliefern zu lassen. Beim letzten Abendmahl lässt Jesus sich unter den Zeichen von Brot und Wein vom Vater an die verschenken, die er der Scheol entreißen will. Und das sind, wie Balthasar gegen Augustinus betont, nicht nur *einige*, sondern *alle*. Sein Tod hebt die Trennung von Gott, die mit dem Namen «Scheol» bezeichnet wird, für alle Menschen aller Zeiten auf, was nicht ausschließt, dass sich die so Erlösten gegen ihren Erlöser wenden (Hölle als Modus der Christusbeziehung). Balthasar erklärt die johanneische Stunde und den Kelch des Abendmahls als «Einlass der Weltsünde in die leib-seelisch-personale Existenz des Stellvertreters» (194). Weil Jesu wahres Menschsein (Selbstunterscheidung von Gott) nicht Hindernis, sondern Ausweis seiner personalen Identität mit dem innertrinitarischen Sohn ist, kann er die «Sünde an sich», die Trennung von Gott, die Scheol, nicht nur scheinbar, sondern wirklich erfahren. So gesehen erscheint die scholastische Vermutung, «dass Christi Seele auch während des Leidens in der (seligen?) Anschauung des Vaters verblieb» (194f), als geradezu doketisch.

4. Hingegeben für alle: Der Gang zu den Toten

Die eucharistische Versenkung Jesu durch den Vater an die Sünder ist Preisgabe aus Liebe. Aber dann folgt eine andere Preisgabe, nämlich (a) durch den Verrat des Apostels Judas, der, obwohl einer der Zwölf, Jesus an die Juden «ausliefert»; (b) durch den Hohen Priester Kajaphas, der Jesus stellvertretend für die Juden an Pilatus, also an die Heiden, «ausliefert»; und (c) durch Pilatus, der Jesus an die Henker «ausliefert». Die dreifache «Überlieferung» (Christen an Juden, Juden an Heiden, Heiden in den Tod) ist die Erklärung des Pauluswortes: «Gott hat alle zusammen in den Ungehorsam hinein verschlossen, um sich aller zusammen zu erbarmen» (Röm 11,32). Einbeschlossen ist gerade auch Petrus. Alles, was er innerhalb des *Triduum Mortis* sagt und tut, ist Ausweis seiner Sünde: «[a] seine Bitte, der Herr möchte nicht leiden: hier gerät er als ‹Satan›, der ‹Menschengedanken statt Gottesgedanken› hegt, in die Nähe des Judas (Mt 16,23; vgl. Lk 22,31); [b] seine Beteuerung, nicht zu verraten, selbst wenn andere verrieten: denn gerade er wird der Hauptverleugnende sein (Mt 16,34 par); [c] seine Beflissenheit, den Meister vor den Angreifern zu schützen: denn wenn er das weltliche Schwert zieht, wird er dadurch umkommen (Joh 18,11; Mt 26,52); [d] sein Verantwortungsgefühl, die Vorgänge mitbeobachten zu sollen: denn gerade an diesem Zuschauerposten versagt er kläglich (Mk 14,66ff par).» (206).

Alle erweisen sich als Vollstrecker der «Weltsünde». Balthasar plädiert deshalb nicht nur aus philologischen (191), sondern mehr noch aus theologischen Gründen (204f) für die Übersetzung des Kelchwortes Mk 14,24 (Mt 26,28) mit: «Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für alle [statt – wie in der revidierten Missale-Übersetzung vorgesehen – mit ‹für viele›] vergossen wird zur Vergebung der Sünden.» Bei dieser Übersetzung geht es seiner Meinung nach nicht um irgendeine Randfrage, sondern um die Mitte des *Triduum Mortis*, um die Befreiung *aller* Menschen aus der «Macht der Finsternis» (Lk 22,53); denn diese liegt in dem beschriebenen Nexus zwischen dem physischen Tod und dem eigentlichen Tod der Trennung von Gott (Scheol). Balthasar sieht in den Begleiterscheinungen des Sieges über die Scheol – Beben der Erde, Zerspringen der Felsen, Öffnung der Gräber – nicht bloße Relikte zeitgenössischer Apokalyptik, sondern theologische Hinweise auf die alle und alles betreffende Dimension der Erlösung (215). Es geht um den Heilsuniversalismus des Christentums. Und der hat, wie oft unterstellt, gar nichts gemein mit der Apokatastasislehre. Denn die Hölle bleibt eine reale Möglichkeit jedes von Christus aus der Scheol befreiten Menschen.

Das NT benennt mit dem Verbum «paradidonai» (= «überliefern») nicht nur die Überlieferung Christi durch die Sünder an die Sünder, sondern bezeichnenderweise auch die Preisgabe des Sohnes durch den Vater und die mit der Preisgabe des Vaters einverständene Selbstüberlieferung des Sohnes

an die Sünder. Die neutestamentliche Rede von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater greift die vielen Topoi des AT auf, in denen vom heiligen Zorn des Gottes erzählt wird, der Israel so an den Feind ausliefert, dass der mit ihm machen kann, was er will. Das so ausgelieferte Israel «ist im wahrsten Sinne des Wortes ‹gottverlassen›» (199); denn nicht mehr Gott, sondern der Feind verfügt über es. Dass diese Preisgabe nicht gegen Israel gerichtet ist, sondern der Sendung des auserwählten Volkers dient, ist durchgängige Überzeugung der Propheten. Doch der Gedanke einer stellvertretenden Selbstpreisgabe Israels «für die anderen» klingt allenfalls in den deuterocesajanischen Gottesknechtliedern an. Selbst das NT erwähnt zunächst nur die Preisgabe des Sohnes durch den Vater (Röm 4,25; 8,32) und erst in jüngeren Texten auch die Selbstpreisgabe des Sohnes «für uns» (1 Kor 11,24; 1 Petr 2,21). «An entscheidender Stelle ersetzt Lukas die letzte Paradosis durch den Vater, den Verlassenheitsruf des Sohnes am Kreuz (Mk 15,34; nach Ps 22,2), durch die letzte Paradosis des Sohnes, der seinen Geist in die Hände des Vaters überliefert (Lk 23,46; nach Ps 31,6).» (200). Hier zeigt sich exemplarisch die Untrennbarkeit der Kenosis des Gekreuzigten von der innertrinitarischen Kenosis. «Dass Gott der Vater den Sohn ausliefert (nicht verschont) ist seine Liebe zu uns (Röm 8,32; Joh 3,16), ist aber auch Liebe Christi zu uns (Röm 8,35; Gal 2,20; Eph 5,1), und zwar so, dass in der freien Selbsthingabe Christi (Joh 10,18) die absolute Liebe des Vaters kundwerden soll.» (201). Balthasar wendet sich ausdrücklich gegen den Gedanken der Nachahmbarkeit des so bezeugten Ereignisses, gegen jede Art von Einordnung in die Geschichte von Martyrien. Was hier bezeugt wird, ist analogielos: «Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen in die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen [...] ‹Gott hat Christus zur Sünde gemacht› (2 Kor 5,21)» (202). Erträglich allerdings ist dieser Gedanke nur im Blick auf die Untrennbarkeit des Sohnes vom Vater. «Christus muss Gott sein, um sich für das Liebesgeschehen, das vom Vater ausgeht und sich die Welt versöhnen will, so zur Verfügung zu stellen, dass in ihm die ganze Finsternis des Widergöttlichen gerichtet und aufgelitten wird.» (202 – vgl. 223).

Immer wieder sprechen die Evangelien davon, dass dies alles geschehen «musste». Balthasar macht sich nicht nur zum Anwalt der unbedingten Freiheit Gottes zur Schöpfung und zur Erlösung, sondern post factum ebenso zum Anwalt der besagten Notwendigkeit (285ff). Das Kreuz, so erklärt er, «musste» geschehen, weil Gottes Barmherzigkeit ohne Gericht um den Preis der Ungerechtigkeit gegenüber der Sünde erkaufte wäre. Wie, so fragt er, sollte Gott «den Un-Willen des Menschen, im Raum seiner Bundesgnade zu wohnen, anders beantworten als durch seinen Un-Willen» (208)? Balthasar erinnert an das Anselm-Wort: «Nondum considerasti, quanti ponderis

sit peccatum.» (209). Gott hat dem Menschen wirkliche, nicht nur scheinbare Freiheit geschenkt; deshalb ist die von ihm nicht gewollte Perversion dieser Freiheit keine Scheinwirklichkeit. Gott wird der Wirklichkeit der Sünde nicht durch Ignorierung gerecht. Aber er richtet nicht durch Abrechnung oder Bestrafung, sondern durch seine gekreuzigte Liebe.

Um zu verstehen, dass die gekreuzigte Liebe das denkbar radikalste Gericht ist, genügt ein Beispiel zwischenmenschlicher Grunderfahrungen. Folgende Anekdote³ aus dem Leben von Papst Johannes XXIII. ist als wahr verbürgt: Es war in der Zeit, da er noch Patriarch von Venedig war. Eines Tages hörte er davon, dass einer seiner Pfarrer dem Alkohol verfallen sei. Giuseppe Roncalli machte sich zusammen mit seinem Sekretär auf, um den Mitbruder aufzusuchen. Im Pfarrhaus traf er ihn nicht an. Man verwies den Erzbischof an das Stammlokal des Pfarrers. Der ging hin, schickte seinen Sekretär hinein. Der kam mit dem Pfarrer zurück. Und der Patriarch sagte zu ihm: «Ich muss mit dir reden. Hast du Zeit für mich?» Beide gingen zum nahe gelegenen Pfarrhaus. Dort sagte Roncalli: «Mitbruder, es ist wieder Zeit bei mir. Nimm mir bitte die Beichte ab.» Und dann beichtete der Patriarch bei seinem zum Säufer gewordenen Mitbruder. Der gab seinem Bischof die Lossprechung. Roncalli dankte ihm, erwähnte das Gebrechen des Priesters mit keinem Wort und fuhr nach Hause. Nichts weckt ein Gewissen gründlicher als unverdiente Güte. Jedenfalls soll der besagte Priester nie wieder getrunken haben.

Die kenotische Liebe des Gekreuzigten richtet tiefer als jede bloße Strafe oder Abrechnung. In Christus begegnet der Sünder dem Gegenteil seiner selbst. Und dies nicht im Modus der die Lüge entblößenden Wahrheit, sondern gleichsam «von unten». Christus lässt sich vom Hass der Sünder verwunden, ohne aufzuhören, den ihn kreuzigenden Sünder zu lieben. Ja, er geht dem Sünder nach bis in das Gefängnis seiner Trennung von Gott. Balthasar betont, dass Christus die der Sünde inhärente Hölle nicht nur selbst erfährt, sondern in gewisser Weise sogar «unterschreitet», weil er die fürchterlichste Strafe des Sünders, die «Gott-Verlassenheit», auf Grund seiner singulären Vertrautheit mit dem Vater ungleich tiefer erfährt als jeder Sünder sie jemals erleiden kann. Seine richtende Liebe begegnet dem Sünder also gewissermaßen nicht «von oben», sondern «von unten». Christus richtet den Sünder durch eine Liebe, wie sie abgründiger (kenotischer) nicht gedacht werden kann. Der Richter ist kein anderer als der Gekreuzigte; und der Sieger ist kein anderer als der Durchbohrte: «im Ecce Homo das Ecce Deus» (207).

5. Geschichtlich und transgeschichtlich zugleich: Der Gang zum Vater

Wie das Geschehen des Karfreitags (des Gangs zum Kreuz) und des Karsamstags (des Gangs zu den Toten), so ist auch das Geschehen des dritten Tages

(des Gangs zum Vater) unableitbar (257). Es gibt Kategorien und Interpretamente der biblisch bezeugten Heilsgeschichte Israels, die das Osterereignis verstehen helfen; aber dieses Verstehen bleibt auch dann asymptotisch, wenn man zu einer Synopse aller entsprechenden Bemühungen gelangt (262ff). «Dass ein Toter wiederauflebt, ist im biblischen Raum nicht völlig einmalig; aber nicht dies soll mit der Auferweckung Jesu ausgedrückt werden, vielmehr sein Übergehen in eine Existenzform, die den Tod ein für alle Male hinter sich gelassen hat (Röm 6,10), somit ein für alle Male die Grenzen dieses Äons zu Gott hin überschreitet (Hebr 9,26; 1 Petr 3,18).» (260).

Einerseits ist die Auferstehung des Gekreuzigten ein innerweltlich wirkliches und also auch geschichtliches Ereignis. Andererseits sprengt das Ostergeschehen alles innerweltlich Mögliche. Deshalb bezeichnet Balthasar das Osterereignis als ein «die Geschichte übersteigendes Ereignis *innerhalb* der Geschichte» (288). Er wendet sich gegen die von Gerhard Koch und Jürgen Moltmann (290f.311) vertretene Reduzierung des Ostergeschehens auf ein innergeschichtliches Ereignis (Christi Auferstehung als Verheißungsgeschehen oder bloße Initiation des Auferstehungslebens aller Glaubenden); aber mindestens ebenso gegen jede Relativierung der leiblichen Auferstehung. Dabei denkt er nicht nur an Rudolf Bultmanns Redeweise von der «Auferstehung ins Kerygma» (279), sondern auch an Georg Ebelings Identifizierung des wahren mit dem unanschaulichen Glauben. Wörtlich bemerkt er: «Indem Gott sein menschengewordenes Wort von den Toten leiblich auferstehen lässt, geht er keinen Schritt hinter die Fleischwerdung seines Wortes zurück; es ist also nicht an dem, dass Jesus in seiner Leiblichkeit entschwinden und zu Geist werden müsste, damit der Glaube an ihn von dem Hindernis, das seine Persönlichkeit bildet, befreit werde und dadurch erst seine volle Reinheit der Unanschaulichkeit erlange, wie G. Ebeling meint.» (272f).

Es ist der in Bethlehem geborene, in Nazaret aufgewachsene und in Jerusalem hingerichtete, also der geschichtliche Jesus, der auferweckt wird zum ewigen Leben. Alle vier Evangelien bezeugen durch die Erzählung vom leeren Grab die Identität des Beigesetzten mit dem Auferweckten (288f). Und man darf annehmen, dass auch Paulus das leere Grab voraussetzt, wenn er mit dem Ostergeschehen eine reale Verwandlung und Verklärung des gestorbenen Leibes verbindet. Balthasar spricht in Bezug auf 1 Kor 15,55 von der paulinischen «Vorstellung des ‚Hineinverzehrtwerdens‘ des Sterblichen in das Unsterbliche» (299).

Alle ntl. Autoren bekunden die Einbeziehung des beigesetzten Leibes in die Auferweckung, gehen aber unisono auch davon aus, dass niemand Zeuge des Geschehens der Auferweckung als solcher sein konnte (262.307). Denn das unvermittelte Handeln Gottes bleibt der an Raum und Zeit gebundenen Wahrnehmung unzugänglich. Als geschichtliches Ereignis könnte man die Auferweckung der vom zeitgenössischen Judentum erwarteten Aufer-

weckung der Gerechten zuordnen. Aber damit würde man ausblenden, dass Jesu Auferweckung keine Rückkehr in ein zeitlich befristetes Leben ist, sondern das Ende aller Zeitlichkeit impliziert. Balthasar vermutet, dass dieser Aspekt der Durchbrechung aller Zeitlichkeit den Gedanken an die Identität des Osterereignisses mit der Vollendung aller Zeit (Parusie) aufkommen ließ; und dass erst in einem zweiten Stadium der Reflexion zwischen dem Gang des Auferstandenen zum Vater und dem «Jüngsten Tag» unterschieden wurde (263).

Theologisch betrachtet sind Jesu «Gang zum Kreuz», Jesu «Gang zu den Toten» und Jesu «Gang zum Vater» nicht drei chronologisch geschiedene Ereignisse, sondern drei Komponenten desselben Ereignisses. Es mag sein, dass die Angabe «am dritten Tag» mit dem Bekanntwerden der Auferweckung durch das Auffinden des leeren Grabens oder mit der Bezeugung der ersten Selbstbekundungen des Erlösers zu erklären ist. Aber wahrscheinlicher ist (vgl. 301f) das Aufgreifen alttestamentlicher Topoi wie Hos 6,2 («Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten richtet er uns wieder auf.»), Jona 2,1 (Verweilen des Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Meerungeheuers) oder 2 Kön 2,17 (Elias, der nach seiner Entrückung drei Tage gesucht und nicht gefunden wird). Im Unterschied zu dem Geschichtsschreiber Lukas (vgl. 275ff.302ff) relativiert der Theologe Johannes alle Vorstellungen von einer zeitlichen Diastase zwischen Karfreitag, Karsamstag und Ostern. In seiner Darstellung handelt es sich bei den drei Tagen um chronologisch eingekleidete «Aspekte des einen ‹Hingehens›, ‹Hinaufgehens› zum Vater: nicht nur Kreuz und Auferstehung, auch Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten werden bei ihm ‹eng miteinander verbunden›» (266). Ähnliches lässt sich von Paulus sagen, «für den alle chronologischen Probleme zwischen Auferweckung Jesu und Pneuma wegfallen [...], da er von vornherein als ‹zweiter Adam› das lebenspendende Pneuma ist und hat (1 Kor 15,45)» (276).

So sehr Balthasar das wirkliche Totsein des Gekreuzigten mit den Scheol-Toten betont, so unbedingt unterstreicht er auch das Fortbestehen der hypostatischen Union des toten Jesus mit dem innertrinitarischen Sohn. Der bis zur Passivität des wirklichen Totseins reichende Gehorsam des Sohnes trägt das Leben nur dann in den Tod, wenn durch seine Passivität die Aktivität des Vaters in die Scheol gelangt. «Die Freiheit des Vaters, in einem souveränen Herrschaftsakt den Sohn zu erwecken, bekundet sich in der Freiheit des Sohnes, sich in eigener höchster Souveränität von sich selbst her zu zeigen. [...] Entscheidend ist hier die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses, dass gerade die *Person* des Sohnes die in ihm erscheinende Person des Vaters kundtut. Denn wenn es zum letzten Gehorsam des Sohnes gehörte, dass er sich vom Vater auferwecken ließ, so gehört es nicht minder zur Erfüllung seines Gehorsams, dass er es sich ‹geben› lässt, das ‹Leben in sich

selbst zu haben» (Joh 5,26)» (273). Im Johannesevangelium ist die Verherrlichung des Sohnes (Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung) nicht das zeitlich von der Erniedrigung unterschiedene «Ergebnis» der Kenosis, sondern mit dieser so ähnlich verbunden wie die göttliche mit der menschlichen Natur Christi: unvermischt und ungetrennt (274.285).

Nur wenn man die Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen voraussetzt, sind die nachösterlichen «Christusbegegnungen der Jünger keine obskuren, bedeutungslosen Visionen, sondern Zeugnis von dem zentralen Ereignis zwischen Himmel und Erde» (275). Es geht nicht um das «Wie» der «materiellen Identität des Erscheinenden mit dem Gekreuzigten» (283), wohl aber um deren fraglose Feststellung (Zeigen der Hände und Füße und bei Johannes der Seite). Balthasar hält es für bemerkenswert, dass die oft divergierenden Erzählungen von den Selbstbekundungen des Auferstandenen (vgl. 292ff) stets beides zugleich bezeugen: (a) Der sich zeigende Erlöser ist nicht der Zeit und dem Raum unterworfen; er kann sich zeigen oder auch entziehen. Und (b) er ist identisch mit dem Gekreuzigten. In allen Begegnungen ist der Erscheinende zugleich der Anredende. So wird deutlich, dass er keine Projektion ist. Die Angeredeten erkennen nicht nur ihn, sondern wissen sich auch umgekehrt erkannt und durchschaut. Balthasar spricht nicht nur im Blick auf die Bekehrung des Saulus zum Paulus von einer «die Herzen umkehrenden und überführenden Gewalt» (284). Aber diese «Gewalt» setzt die Freiheit ihrer Adressaten nicht außer Kraft. Die Auferstehung lässt sich weder historisch noch exegetisch «beweisen» (289). «Jesus <wird erkannt und ist doch nicht zu erkennen. Er ist anwesend im Gewähren seiner selbst und zugleich im Entzug.» (305). Von daher ist das Überzeugtsein der Zeugen ein Geschenk, das angenommen oder verweigert werden kann. Grundbedingung für das Überzeugtsein sind «die <erleuchteten Augen des Herzens> (Eph 1,18) [...], die allein die sich darbietende Gestalt der Offenbarung zu schauen» (290) vermögen. Gott wirkt keines der biblisch bezeugten Heilsereignisse ohne seine Adressaten. Der Auferstandene offenbart sich «nicht einfach ohne den Menschen, sowenig er die Passion sich ohne Mitwirkung des Menschen ereignen ließ» (307). Deshalb ist beides untrennbar: (a) die «Freiheit des Auferstandenen, sich zu geben, wann und wie er will»; und (b) die «Freilassung des Menschen (als Aspekt der Osternade), zu reagieren, wie er will» (309).

6. *Das Wesen des Christentums: Kirche aus dem Kreuz*

Wo der Auferstandene erscheint, geschieht nicht nur Offenbarung, sondern auch Sendung (287.311). Die Sendungen des Auferstandenen sind kirchengründend. Sie betreffen zuerst und vorrangig die Träger des apostolischen Amtes (312), das Christus auch dann noch vergegenwärtigt, wenn seine

Träger die Kenosis des Erlösers existenziell in deren Gegenteil verkehren. Balthasar unterscheidet die petrinische (objektive) von der marianischen (subjektiven) Einbeziehung der von Christus Beschenkten in dessen Stellvertretung (313). Der objektiven Christusrepräsentation des Amtsträgers sollte die existenzielle Inklusion in die Kenosis des Gekreuzigten entsprechen. Doch oft, so beklagt er, tut sich ein Graben auf zwischen Amt und Person; und dann sind es nicht selten die «nicht-beamteteten» Laien, die durch ihre «für-leidend» gelebte Stellvertretung den Blutkreislauf des Leibes Christi, der Kirche, aufrechterhalten. An Johannes, dem Jünger, der seine amtliche Erwählung mit der paradigmatischen Liebe der Selbstlosigkeit paart (314), wird deutlich: Amtliche Stellvertretung, die nicht subjektiv gedeckt ist, zeigt das hässliche Gesicht eines Erwählten, der das Gegenteil von dem lebt, was er «in persona Christi» und als Repräsentant der Kirche objektiv vollzieht. Wenn der Nachfolger Petri «Diener der Diener Gottes» genannt wird, ist zumindest verbal deutlich, dass die «höhere» Berufung nicht der Auszeichnung des Berufenen, sondern seiner radikaleren Enteignung in eine quantitativ und qualitativ umfassendere Stellvertretung dient (315f).

Die Zeit der Kirche setzt das «Schon» der Befreiung von der Scheol voraus, ist aber deshalb nicht der Geschichte entrückt. Denn die Kirche besteht aus Menschen, die trotz ihrer Taufe angefochten bleiben und Christus nur dann treu sind, wenn sie das Kreuz seiner verwundeten (kenotischen) Liebe tragen helfen. Der trinitarische Gott erzwingt nichts; er hat dem Menschen wirkliche Freiheit geschenkt; deshalb lässt er sich von den Konsequenzen seines Geschenkes wirklich und nicht nur zum Schein betreffen – so unbedingt, dass das Drama der Weltgeschichte offen bleibt. Unter dieser Voraussetzung benennt Balthasar zwei Fehlformen der Eschatologie: die *Entzeitlichung* und die *Verzeitlichung*.

In Barths Theologie ist der Auferstandene kein Ereignis der Vergangenheit, aber auch kein Ereignis der Zukunft, sondern Gottes Wort, das jeden Einzelnen auf je eigene Weise in die Entscheidung ruft. So wird das Christentum gleichsam entzeitlicht, weil auf der Nadelspitze des Augenblicks angesiedelt. Entsprechend unterscheidet Rudolf Bultmann zwischen *Geschichtlichkeit* und *historischer Faktizität*. Während Jesus Christus als historisches Faktum Vergangenheit ist, bedeutet die Geschichtlichkeit des Christusereignisses ein Geschehen an mir selbst. Bultmann will das Ereignis «Jesus Christus» aus der Gefangenschaft des bloß Gewesenen befreien, damit der Erlöser zum Existenzial des einzelnen Glaubenden werden kann. Erst wo die Auferstehung Christi als Kerygma präsentisch wird, ist sie aus Bultmanns Sicht kein bloßes Ereignis der Vergangenheit, sondern wirkmächtige Veränderung der eigenen Existenz. Balthasar anerkennt den sittlichen Ernst des von Bultmann vertretenen Existenzialismus (vgl. 279), kritisiert aber auch, dass ein vom geschichtlichen Jesus abstrahiertes Kerygma

der subjektivistischen Willkür seiner Adressaten ausgeliefert ist. Denn innerhalb der entzeitlichten Eschatologie Bultmanns entscheidet letztlich jeder Einzelne, was das ihn ergreifende Kerygma konkret fordert oder bedeutet. So aber wird Barths Grundanliegen, der Gehorsam gegenüber dem Ereignis «Wort Gottes», in sein Gegenteil verkehrt⁴.

Hellsichtig erkennt Balthasar den dialektischen Zusammenhang zwischen entzeitlichter und verzeitlichter Eschatologie. Mit dem letzteren Begriff bezeichnet er Gerhard Kochs Theologumenon von der «Auferstehung des Erlösers in die Geschichte hinein» (vgl. 279–281.290f.296–298) und Jürgen Moltmanns Plädoyer für die Identität der immanenten mit der ökonomischen Trinität (vgl. 311.318)⁵. Moltmann zumindest sieht im Christusgeschehen die Offenbarung eines Gottes, der sich selbst so für den Menschen einsetzt, dass er erst dann er selbst (mit sich identisch) ist, wenn jedes seiner Geschöpfe seinem Willen entspricht. Gewiss, er unterscheidet in Absetzung von Hegel und Marx zwischen «futurum» und «adventus»: Im Marxismus schafft der sich selbst entfremdete Mensch mittels revolutionärer Praxis die eigene Zukunft; Moltmann hingegen erklärt die Auferweckung Jesu als «adventliche» Macht, die eine Zukunftsdynamik von Materie und Geschichte (futurum) erst ermöglicht. Dennoch kann man mit Balthasar fragen, ob er nicht doch eine innergeschichtliche Utopie mit dem von Gott erhofften Heil identifiziert.

Die Alternative ist klar: Das Ereignis des *Triduum Mortis* begründet kein Christentum, das von der Geschichte nicht mehr berührt wird (entzeitlichte Eschatologie); aber auch kein Christentum, das die Welt noch erlösen muss (verzeitlichte Eschatologie). Christus hat den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem Tod der Trennung von Gott (Scheol) für alle Menschen aller Zeiten und also ein für alle Mal gesprengt, damit aber den Ausgang der Geschichte nicht vorweggenommen oder vorausbestimmt. Christus ist nicht nur die Befreiung aus der Scheol, sondern auch der Weg zum Vater; letzteres aber nur für jeden, der freiwillig «Ja» sagt. Die Hölle der Ablehnung des Christusgeschenkes bleibt möglich. Balthasar will sich zwar von niemandem in der Hoffnung auf universale (auch den letzten Verweigerer einholenden) Erlösung übertreffen lassen. Er sagt ausdrücklich, dass das Verbleiben auch nur eines einzigen Menschen im Zustand der Verweigerung (Hölle) eine ungeheure Tragödie nicht nur für den Verweigerer, sondern auch für die *Communio Sanctorum* und besonders für Gott selbst wäre. Denn Gott ist in Christus bis in die Scheol der pervertierten Freiheit des Sünders herabgestiegen, um eben diese eschatologische Tragödie zu verhindern. Doch erzwingen kann Liebe nichts, nicht einmal die Liebe eines einzigen Menschen.

Der trinitarische Gott wartet auf das freie Ja jedes Einzelnen. Aber sein Warten ist nicht passiv; es trägt die Signatur der Kenosis bis zum Äußersten. Deshalb hat Balthasar seine «Theologie der drei Tage» durch Gestalten ver-

anschaulicht, die seine radikale Hoffnung auf das Leer-Lieben jeder Hölle teilen. In Dostojewskijs Romanen bedeutet das Wort «Hölle» nicht die Verlorenheit eines *anderen* Gliedes Christi, sondern die den nicht verlorenen Gliedern Christi auferlegte Liebe, sich auch für den letzten Verweigerer bis zum Letzten einsetzen zu müssen⁶. Ähnlich radikal wendet sich Léon Bloy gegen «die blöde Moral» eines Klerus, der auf gesicherten Pfründen den Opfern eines erbarmungslosen Kapitalismus Gottvertrauen predigt, statt sich selbst allen voran in die Armut zu werfen. Als Sekretär des 1855 konvertierten Dichters Jules Barbey d'Aureville findet er zum Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen, an den unsichtbaren Zusammenhang zwischen Erlösung und Leiden, zwischen dem Leiden Christi und dem unschuldigen Leiden unzähliger Heiliger, zwischen der Schuld des Einen und der gekreuzigten Liebe des Anderen. Charles Péguy, dem Balthasar die m. E. schönste Darstellung seines «Fächers der laikalen Stile» des Christseins gewidmet hat⁷, tritt als junger Mensch aus der Kirche aus, weil er die Lehre von einem Himmel der Glücklichen, der über der Hölle der Unglücklichen errichtet ist, für einen bourgeoisen Aberwitz hält. Er wird Kommunist, weil er nicht glücklich sein will, solange auch nur einer seiner Brüder oder Schwestern unglücklich ist. Aber je mehr er erkennt, dass eine verordnete Gerechtigkeit die Liebe zerstört, desto tiefer erkennt er das Wesen der christlichen Hoffnung als Stellvertretung; erkennt er eine Hoffnung, die den Anderen niemals aufgibt, weil sie nie «mit ihm fertig» ist. Als Sozialist schreibt Péguy ein erstes Werk mit dem Titel «Jeanne d'Arc»; nach seiner Rückkehr in die katholische Kirche ein zweites mit dem Titel «Mystère de Jeanne d'Arc». Balthasar gestaltet seinen Kommentar dazu in Anlehnung an die eigene «Theologie der drei Tage»; er schreibt: «Die sozialistische Jeanne erträgt es nicht, dass ihre Brüder «verlorengehen», «sich verdammen»; sie kann ihre irdische Aktion nur antreten, wenn sie sich zuvor für sie hingeweiht hat bis zur Kommunion mit ihrer Verlorenheit. Diese wird ihr, als Preis für die vollbrachte Aktion, am Ende zuteil, da sie, aus der kirchlichen Kommunion der Heiligen ausgestoßen und den Flammen der Hölle in der Nacht der Seele, in der Überzeugung von ihrer eigenen Verlorenheit, überliefert, den Tod für die Brüder stirbt. Die christliche Jeanne des «Mystère» wird nur in ihrem ersten Entschluss gezeigt, im Entschluss, sich christlich mit dem Verlorengehen ihrer Brüder nicht abzufinden. Sie weiß im Gebet, dass sie gegen Gott revoltiert. Aber ohne diese Revolte, sagt sie, wird selbst ihre Messe, ihre Kommunion, «wurmstichig und hohl». Kein Hinweis auf «Ergebung in den Willen Gottes» [...] kann sie stillen. Nur eine letzte Gewissheit rettet sie aus dieser furchtbaren Not: die Gewissheit, in ihrer Revolte gegen die Verlorenheit unversehens auf eine innerste Stelle im Herzen Gottes gestoßen zu sein. Auch Gott ist nicht neutral. Auch Gott «findet sich nicht ab» mit dem Unbegreiflichen, Unerträglichen, Unmöglichen.»⁸

Balthasar unterscheidet die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in die Scheol Herabgestiegenen von der inklusiven Stellvertretung der so von ihm Beschenkten (220). Er spricht von der «Kirche aus dem Kreuz» (219); aber auch von der «mit Christus gekreuzigten Kirche» (221). Keiner kann das Geschenk Christi privatistisch für sich selbst empfangen; Christusgemeinschaft gibt es nur im Modus der Inklusion in sein Für-Leiden. Dabei geht es nicht um eine oberflächliche Solidarität, um psychologische Anempfindung oder bloße Nachahmung, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, dass Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhärtesten seiner Brüder und Schwestern zu retten. Die trinitarische, in der Kenosis des Karfreitags und Karsamstags offenbare Liebe degradiert ihre Adressaten nicht zu bloßen Empfängern, sondern will Mit-Liebende. «Christ werden heißt ins Kreuz kommen» (221), weil «nicht ich leide, sondern Christus in mir leidet, der sich aus mir ein Organ für *seine* Erlösung geschaffen hat» (221). Diesen Sachverhalt der Inklusion der Christen in den stellvertretenden Gang des Erlösers zum Kreuz und zu den Toten meint Paulus, wenn er seine eigene Sendung mit den Worten beschreibt: «Ich erstatte ergänzend für den Leib Christi, die Kirche, an meinem Fleische, was von den Bedrängnissen Christi noch aussteht» (Kol 1,24). Dieses Wort, so betont Balthasar, darf nicht additiv verstanden werden. Die inklusive Stellvertretung der Christen setzt die exklusive Stellvertretung des Hingangs Jesu an das Kreuz und zu den Toten als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraus. Aber unter dieser Voraussetzung gilt dann auch, dass der Christ durch, mit und in Christus Berge versetzen und Höllen aufbrechen kann. Balthasar unterstreicht die Unterschiedlichkeit der Gestalten inklusiver Stellvertretung. Da ist «die Verheißung an Petrus, mitgekreuzigt zu werden (Joh 21,19); oder «die Johannes und Maria gegebene Gnade, unter dem Kreuz zu stehen»; oder bei Paulus «die Predigt mit der ganzen Existenz» (222). Und relativ selten, aber alle Jahrhunderte des Christentums begleitend, gibt es auch Sendungen, die teilhaben lassen an der Erfahrung des Karsamstags. Balthasar nennt «Angela von Foligno, Mechthild von Magdeburg, Seuse und Tauler, Margarete Ebner, Caterina von Siena, Hilton, Marie des Vallées, Magdalena von Pazzi, Rosa von Lima» (180f). Und er fährt fort: «Ignatius hat in Manresa Ähnliches erfahren, der junge Franz von Sales hielt sich für verdammt und gab Gott eine schriftliche Erklärung ab, ihm auch in der Hölle dienen zu wollen. Luther kann hier nicht unerwähnt bleiben: Surin hat die mystische Nacht als Hölle mit all ihren Strafen geschildert. Die große Therese kann gelegentlich solche Höllenqualen streifen, Johannes vom Kreuz beschreibt sie ausführlich. Die kleine Therese spricht von einem unterirdischen Gang, in dem sie, ohne zu wissen, wohin sie geht und wie lange sie dort auszuharren habe, dahinschreitet.» (181). Balthasar hat wiederholt bekundet, dass er seine Theologie der drei Tage vor allem den Erfahrungen

Adrienne von Speyrs verdanke. Über sie schreibt er: «Sie war Konvertitin, Ärztin, geistig kerngesund, aber von einem tollkühnen Mut beseelt, für Gott und sein Werk in der Welt alles, was sie besaß und was man aus ihr herausholen konnte, hinzugeben. Und Gott hat sie in einem furchtbaren Ernst wörtlich verstanden. Sie wurde eingeweiht in alle leiblichen und seelischen Schmerzen des Kreuzes, in die letzteren vor allem, die so schrecklich sind, dass man gern die äußersten körperlichen Schmerzen ertrüge, wenn einem nur die unerträgliche Gottverlassenheit genommen würde. Dieser Frau wurden immer wieder die Nöte der Kirche und der Welt gezeigt, abständige, laue Priester, unzureichende, verlogene Beichten, Verdunkelungen des Glaubens Unzähliger, und dieser Anblick entflammte sie so sehr, dass sie sich bedingungslos zu allem anbot, was erfordert wäre, um zu helfen. Dann wurde sie in den geistigen Abgrund gestürzt, in das «Loch», wie sie es nannte, oft tage- und nächte-, oft auch wochenlang.»⁹ Im Herbst 1946 empfing Adrienne die Sterbesakramente; aber der ihr als gewiss vorausgesagte Tod trat nicht ein; statt dessen fühlte sie sich an der Grenze des Lebens aufgefordert, fortan nicht mehr in der eigenen, sondern in einer fremden Sendung zu leben. Was damit gemeint ist, schildern die von Balthasar herausgegebenen «Erfahrungsprotokolle» mit dem Titel «Auftragshöllen». Sie sieht die Sünder und die Sünden, für die sie stellvertretend leidet. Sie beichtet stellvertretend die Sünden anderer und trägt damit deren Last¹⁰. Sie spricht von einer ständigen «Beichthaltung» als Voraussetzung für das Einssein der eigenen Stellvertretung mit der Christi. Der theologische Kern ihrer Erfahrungen liegt im Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen. Adrienne weiß, dass ihr etwas gezeigt wird, was andere nicht sehen; aber die Stellvertretung selbst ist für sie etwas im wahrsten Sinne des Wortes Alltägliches, ist für sie Wesen und Mitte jeder kirchlichen Sendung, ist die jedem Menschen auf seine Weise gegebene Möglichkeit, «den Herrn im eigenen Leib zu empfangen, ihm unsern Leib als Leib anzubieten, in unserem Leib das Leibsein des Sohnes [...] fortzuführen»¹¹. In ihrem selbstverfassten Gebet um den rechten Gebrauch der Krankheit bittet Adrienne: «Herr, segne die Kranken. [...] Segne sie nicht bloß, damit sie auszuhalten vermögen, segne sie auch, damit sie lernen für Dich zu ertragen und im Leiden eine Gnade zu sehen. Zeige ihnen, dass jedes Leiden durch Dein Leiden am Kreuz einen Sinn erhalten hat, einen Sinn, der durch den Vater in den Sinn des eigenen Leidens aufgenommen und für die Erlösung der Welt dienstbar gemacht wird. Zeige ihnen, dass, wenn sie in Deinem Namen zu leiden gewillt sind, Schmerz und Krankheit fruchtbar werden, dass Du sie brauchen kannst, um andern zu helfen, andern ihre Lasten zu erleichtern, um Wege gangbar zu machen, die sonst unbetretbar wären.»¹²

Balthasar verwirft jede masochistische Verherrlichung des Leidens. Aber er ist auch überzeugt, dass die Liebe, die in Christus bis in die Verlorenheit

des Anderen gegangen ist, das Antlitz des Kreuzes trägt. Wer diese Liebe glaubt, erfährt den Tod nicht mehr als Trennung von Gott, sondern als Zugang zum Vater; erfährt aber auch, dass dem Christen auf Grund seiner Inklusion in die Stellvertretung des Erlösers «ein härteres Kreuz» auferlegt wird als dem sogenannten «natürlichen Menschen» (318). Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des Anderen. Deshalb beschließt (319) Balthasar seine «Theologie der drei Tage» mit dem Paulus-Zitat: «Keiner von uns lebt für sich selbst, und keiner stirbt für sich selbst. Leben wir, dann leben wir dem Herrn. Sterben wir, dann sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder sterben, wir sind des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und wiederaufgelebt, um über die Toten wie über die Lebenden als der Herr zu walten» (Röm 14,7-9).

ANMERKUNGEN

¹ Die Seitenangaben der folgenden Relecture beziehen sich ausnahmslos auf: H.U. v. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. J. Feiner u. M.Löhrer, Einsiedeln 1969, 133-319.

² Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 365-440.

³ Entnommen aus: K. MÜLLER, *Gott am Rande*, Regensburg 1999, 184.

⁴ Balthasar bezieht sich besonders auf: R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; DERS., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961.

⁵ Balthasar bezieht sich auf Gerhard KOCHS Hauptwerk: *Die Auferstehung Jesu Christi* (BHTh 27), Tübingen 1927; und auf die beiden frühen Aufsätze von Jürgen MOLTSMANN mit den Titeln «Revolution der Freiheit» und «Das Ende der Geschichte» in dem Sammelband: *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München/Mainz 1968, 189-211.232-250.

⁶ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956, 186.

⁷ Vgl. DERS., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln ³1984, 769-880.

⁸ DERS., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956, 198f.

⁹ DERS., *Stellvertretung: Schlüsselwort christlichen Lebens*, hg. vom Informationszentrum «Berufe der Kirche», Freiburg 1976, 3f.

¹⁰ Vgl. A. v. SPEYR, *Kreuz und Hölle*, Bd. I. Die Passionen, Einsiedeln 1966; Bd. II. *Auftragshöllen*, Einsiedeln 1972.

¹¹ B. ALBRECHT, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs*, Bd. I. Durchblick in Texten, Einsiedeln 1972, 232.

¹² A. v. SPEYR, *Gebete*, in: H. U. v. BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968, 175-220; 190.