

WERNER LÖSER · FRANKFURT/M.

## GEHORSAM BIS ZUM TOD

*Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasars*

Gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz war Jesus, der Mensch gewordene Sohn Gottes. Er hatte Knechtsgestalt angenommen und so konnte er uns Menschen auch da noch nahe sein, wo wir uns in die Ferne von Gott verirrt hatten. Er brachte das Heil in unsere Welt. Entäußerung, Annahme der Knechtsgestalt – dies alles ist gemeint, wenn in der Theologie von der Kenosis gesprochen wird. Oft ist in der Geschichte über diese Kenosis nachgedacht und dann auch gesprochen worden. Einer Spur soll hier nachgegangen werden. Hans Urs von Balthasar hat sie gelegt. Das Kenosismotiv ist für von Balthasars Theologie von großer Bedeutung, und so kommt es in seinem Werk allüberall zum Tragen. Es bestimmt auch da sein theologisches Denken, wo es nicht eigens zur Sprache kommt.

An drei Stellen innerhalb seines umfangreichen Werkes thematisiert von Balthasar seine Auffassungen dazu jedoch ausdrücklich in längeren Texten. Der eine ist ein Abschnitt in seiner Darlegung des «Mysterium paschale» im Band III/2 von «Mysterium Salutis». Er ist überschrieben «Die Kenosis und das neue Gottesbild».<sup>1</sup> Der zweite Text ist ein Doppelkapitel in «Herrlichkeit III/2, Teil 2: Neuer Bund». Es steht unter der Überschrift «Kenose» sowie «Hölle».<sup>2</sup> Der dritte Text schließlich findet sich in «Theodramatik Bd. III» und ist überschrieben «Kreuz und Trinität – Immanente und ökonomische Trinität».<sup>3</sup> Zwei weitere Texte gehören ins Umfeld der thematischen Bearbeitung des Kenosismotivs. Der eine steht unter der Überschrift «Kreuz und Philosophie».<sup>4</sup> In ihm setzt von Balthasar sein theologisches Kenosis-konzept in eine kritische Beziehung zu philosophischen Erschließungen des Kenosisgedankens. Der zweite Text trägt den Titel «Kenose der Kirche?».<sup>5</sup> Das Fragezeichen im Titel lässt schon vermuten, dass von Kenose der Kirche nicht ohne wesentliche Unterscheidungen gesprochen werden kann. Den weiteren Kontext zu den das Kenosismotiv entfaltenden Texten bilden die zahlreichen Abhandlungen zum Thema Eschatologie. Im Band 6 der

*WERNER LÖSER SJ, geb 1940, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.*

«Studienausgabe Hans Urs von Balthasar – Eschatologie in unserer Zeit»<sup>6</sup> sind ihre Titel vollständig aufgelistet.<sup>7</sup>

### 1. Die Kenosis-Lehre von Balthasars in einem ersten Überblick

Vor vielen Jahren hat Hans Urs von Balthasar einmal gesagt, die christliche Theologie müsse «knieende, betende Theologie» sein, es genüge nicht, wenn sie «sitzende Theologie» sei.<sup>8</sup> Dies gelte vor allem dann, wenn es um die letzten und tiefsten Geheimnisse des sich dem Glauben offenbarenden Gottes geht. In einem aus solch einem gläubigen Beten hervorgegangenen und anderen Betern angebotenen Text, der die inneren Gehalte des von Jesus gegangenen Kreuzweges betrachten lässt, zeichnet von Balthasar einige Linien dessen nach, was sich dem gläubigen Blick auf Gottes trinitarisches Leben und im Hören der Botschaft des Glaubens zeigt. Es ist das Ereignis der Liebe, die sich in der Kenosis, in der Entäußerung, bewährt. Dieser Text sei hier zitiert. Er kann als ganz und gar kennzeichnend für das gelten, was von Balthasars Theologie in ihrer innersten Mitte ausmacht und ihre Entfaltung in alle Richtungen hinein lenkt:

Je tiefer das Leiden wird, desto mehr versagen unsere Begriffe. Vor der letzten Station, an der Gottes lebendiges Wort von den Menschen in tödliche Regungslosigkeit hinein angenagelt wird, verstummt jedes Wort. Es ist die Stunde des Vaters, da der dreieinige ewige Plan durchgeführt wird, den ganzen Unrat der Weltsünde auszuräumen, ihn zu verbrennen im Feuer der leidenden Liebe. Dieses Feuer hat ewig in Gott gebrannt als die lodernde Leidenschaft der Entschiedenheit für das ewige Gute, an dem nach Gottes Ratschluss auch die Welt teilhaben soll. Dieses Gute ist die Entschiedenheit der göttlichen Personen zueinander, der dreieinige Radikalismus, der hier auf die Welt übergreift. Das Mysterium des Kreuzes ist die höchste Offenbarung der Trinität.

Die Zeugung des Sohnes geht bis zu einer äußersten Freigabe; der Zusammenhang des Ausgeflossenen mit der Quelle scheint unterbrochen, die Konzentration alles Widergöttlichen im Sohn wird als die Verlassenheit vom Vater erlebt. Der Born, aus dem der Sohn ewig lebt, scheint versiegt, und damit verliert alles, was der Sohn im reinen Auftrag des Vaters getan hat, seinen Sinn; es war vergeblich. Es ist keineswegs nur das irdische Fiasko in diesem Lebensende, das dem Sohn das Gefühl gibt, sondern viel tiefer das innere Austragen des unversöhnlichen Widerspruchs zwischen der Sünde, die er in sich hat, und dem Heilswillen des liebenden Vaters. Als die Verkörperung der Sünde kann er keinen Rückhalt mehr bei Gott finden, er hat sich mit dem identifiziert, was Gott auf ewig von sich weisen muss. Und doch ist er der Sohn, der nur vom Quell des Vaters ausgehen und leben kann,

daher sein unendlicher Durst nach dem unzugänglichen Gott. Es ist ein Durst, der wie ewiges Feuer in ihm brennt, leiblich, seelisch, geistig. Der Heilige Geist, der ihn sein irdisches Leben lang als der Geist des Vaters begleitet hat, ist jetzt nur noch der Entfacher dieses Durstes: er eint Vater und Sohn, indem er ihre gegenseitige Liebe bis zur Unerträglichkeit auseinanderspannt. In dieser unendlichen Differenz enthüllt sich beides: die unendliche innergöttliche Differenz, die die Voraussetzung der ewigen Liebe ist und im Heiligen Geist überbrückt wird, und die heilsgeschichtliche Differenz, in der die entfremdete Welt mit Gott versöhnt wird.

Hierin ist das Kreuz die dramatische Peripetie vom Alten zum Neuen. Nicht nur vom Alten Bund, in dem so oft vom Zorn und Grimm Gottes, von seiner blutigen Kelter die Rede war, sondern von der ganzen alten verfallenden Welt, nicht nur hin zur Kirche, die das sichtbare Sakrament der Versöhnung Gottes sein wird, sondern zur ganzen neuen Welt, die hier unsichtbar geboren wird und sich in der letzten Verklärung der Schöpfung vollenden soll. Es ist die Wende, der Übergang, das Pascha. Und im Wende-Punkt, im Gekreuzigten fällt beides zusammen: Gottes Grimm, der mit der Sünde nicht paktieren will, sondern sie nur verwerfen und ausbrennen kann – und Gottes Liebe, die sich genau an der Stelle dieser Unerbittlichkeit zu enthüllen beginnt.

Der Gekreuzigte ist als diese Wende das Wort, das der Vater der Welt zuspricht. Das Wort kann sich selbst in diesem Augenblick nicht hören. Es zerfällt im Schrei nach dem verlorenen Gott. Und es werden wohl Interpretamente seines himmlischen Sinnes sein, gleichsam der Stimme des Vaters und des Geistes im Sohn, wenn die Evangelisten ausworten: «Verzeih ihnen...». «Heute wirst du mit mir im Paradies sein». «Es ist vollbracht». Wir dürfen solche Worte als uns vom Vater durch den Geist im Leiden des Sohnes zugesprochen entgegennehmen.<sup>9</sup>

Das Wort Kenosis kommt hier nicht vor, aber das mit diesem aus dem Philipperbrief stammenden Wort Gemeinte – «Entäußerung» – bestimmt das, was hier zur Sprache gebracht wird, durch und durch. Einige Linien seien hier in Kürze nachgezeichnet:

a) Das Ereignis der Kenosis bestimmt zutiefst das Wesen und das Leben des dreieinen Gottes. Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sind hier auf je eigene Weise am Werk.

b) Der ewige, dreieine Gott hat in göttlicher Freiheit und von Ewigkeit her beschlossen, eine endliche, in der Geschichte der Menschen gipfelnde Welt zu schaffen und mit ihr einen Weg zu gehen, der einmündet in die ewige Vollendung.

c) In diesem ewigen Ratschluss Gottes ist auch beschlossen, dass er, Gott, alles einsetzen wird, damit seine Schöpfung wirklich am Ende zu ihrem Ziel gelangt. Und wenn die Welt und die Menschen in ihr sich in Wahrnehmung

ihrer geschöpflichen Freiheit von Gott und seinem Willen für sie absetzen, wird er sich in der Menschwerdung des Sohnes und in seinem alle Sünde tragenden Tod am Kreuz und in seinem Gang bis an die letzten und tiefsten Grenzen der Welt auf die Suche nach ihnen machen und sie heimholen zu sich. Dies ist die entscheidende Bewegung der Kenosis.

d) Das Ereignis der Sendung des Sohnes in die Welt durch den Vater und des Ganges des Sohnes ans Kreuz und in die Hölle und der Begleitung dieser Bewegungen durch den Heiligen Geist ist gleichzeitig die äußerste Verwirklichung und Offenbarung der Liebe des dreieinen Gottes.

e) Das von Ewigkeit her von Gott in Betracht genommene Ereignis der Menschwerdung des Sohnes und seines Tragens aller Weltsünde am Kreuz und in der Hölle hat die Tore in die österliche Welt der Versöhnung und Vollendung geöffnet, sodass wir Menschen nun unsere Wege in einer neuen Hoffnung gehen können.

f) Es ist für von Balthasar sehr wichtig, dass das trinitarische Kenosereignis als ein Geschehen der göttlichen, unbegreiflichen Liebe verstanden wird. Er spricht von der «alles entscheidenden Wende in der Sicht Gottes, der nicht primär ‹absolute Macht›, sondern absolute ‹Liebe› ist...».<sup>10</sup> Er erinnert hier an Richard von Sankt Viktor, der in seinem Werk «De Trinitate» treffender als viele Theologen vor ihm zu sagen vermochte, was dies bedeutet, dass Gott nicht vor allem Macht, nicht nur Geist, sondern absolute Liebe ist. Unter den Theologen des ersten Jahrtausends waren es vor allem Hilarius und dann die Theologen, die für die orthodoxe Theologie der ersten ökumenischen Konzilien standen – Athanasius, Cyrill, Leo der Große –, die den Weg zu einer so akzentuierten Trinitätstheologie bahnten.<sup>11</sup> Auch bei Origenes und Gregor von Nyssa und einigen anderen finden sich Einsichten, die sich in eine Theologie der trinitarischen Kenosis einbauen lassen. Aus dem Werk von Origenes kann von Balthasar zitieren:

Man muss es wagen zu sagen, dass die Güte Christi größer und göttlicher und wahrhaft nach dem Bilde des Vaters dann erscheint, wenn er sich im Gehorsam bis zum Tod, ja zum Kreuzestod demütigt, eher als wenn er es für ein unaufgebbares Gut gehalten hätte, Gott gleich zu sein, und sich geweigert hätte, Knecht zu werden um des Weltheiles willen.<sup>12</sup>

## 2. Vergewisserungen im Dialog

Von Balthasar hat seine theologischen Einsichten nicht nur im eigenen Meditieren und Reflektieren entdeckt und entfaltet, sondern immer auch im Dialog mit anderen. Unter diesen treten einige besonders deutlich hervor.

a) *Die Kenosistheologie als Lösung einer theologiegeschichtlichen Aporie*

Von Balthasars Kenosistheologie, die sich in seiner «Theologie der drei Tage» entfaltet und bewährt, ist als Lösung einer Aporie konzipiert, die die Theologiegeschichte von der Vätertheologie her über Jahrhunderte belastet hat. Die Aporie lag darin, dass man die universale Wirksamkeit des göttlichen Heilshandelns und die Unantastbarkeit der menschlichen Freiheit für miteinander unvereinbar hielt. Origenes und die griechische Theologie stehen für die eine, Augustinus und weite Kreise der abendländischen Theologie für die andere Seite der Alternative. Origenes und viele seiner Nachfolger sahen in der eschatologischen Apokatastasis die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit der Schöpfung in der Ewigkeit Gottes. Insofern sich dieser Ausgang der Geschichte durch Gottes Wirken unaufhaltsam durchsetzt, wird die menschliche Freiheit überspielt. Augustinus und von ihm her dann die abendländische Theologie betonte das Absolute, das in der göttlichen, aber dann auch in der menschlichen Freiheit und Wahl liegt. Dadurch begründete er den westlichen Personalismus. Er zog die Linien der Entscheidung für oder gegen Gott bis in die vorgeschichtliche Engelwelt hinein und bis in die nachweltgeschichtliche Scheidung zwischen Himmel und ewiger Hölle aus und begründete damit die Lehre von der doppelten Prädestination, die über Gottschalk, Calvin und Jansenius bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein wirksam war.

Von Balthasar hat sich intensiv mit der Theologie der Kirchenväter befasst und stieß so immer wieder auf diese beiden Positionen. In seinem Aufsatz «Über Stellvertretung»<sup>13</sup> hat er diese Aporie im Kontext modernen Denkens noch einmal nachgezeichnet und ihre bleibende Aktualität erkennbar werden lassen. Und dann zeigt er, dass und wie eine im Kenosismotiv zentrierte Theologie des Karsamstags eine nur im Glauben anzunähernde Lösung der Aporie möglich macht. Der entscheidende Abschnitt lautet:

Aber es gibt, am Karsamstag, den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heißt (sehr vereinfachend gesagt) seine Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, als das rein Verfügte, als der zur reinen Materie erniedrigte, restlos indifferente (Kadaver-) Gehorsame unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder «Predigt» an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg «verdammte» sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht seiner Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem

sich Verdammenden solidarisiert. Das Psalmwort: «Wollte ich in der Unterwelt lagern, so bist du auch dort» (139, 8), erhält damit einen ganz neuen Sinn. Und auch das «Gott ist tot», als eigenmächtiges Dekret des Sünders, für den Gott der Abgetane ist, erhält einen ganz neuen, objektiv von Gott selbst her gesetzten Sinn. Die geschöpfliche Freiheit ist respektiert, wird aber von Gott am Ende der Passion eingeholt und nochmals untergriffen («inferno profundior»: Gregor der Große). Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: in der Solidarisierung von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern. Mors et vita duello...<sup>14</sup>

Es sei nur angemerkt, dass in der Weise, wie von Balthasar die an Origenes und Augustinus erinnernde Aporie lebendig werden lässt und wie er dann zeigt, wie sich die Aporie im Hinweis auf das trinitarische Kenosisereignis löst, sich die Denkform bewährt, die von Balthasars gesamtes theologisches Denken kennzeichnet: Paradoxen widerfährt ihre Überwindung in Synthesen, die Gott selbst in seinem Handeln in und für die Welt bietet.

#### *b) Das Gespräch mit Adrienne von Speyr*

Hans Urs von Balthasar lernte Adrienne von Speyr im Jahre 1940 kennen und hat in den dann folgenden 27 Jahren – Adrienne von Speyr ist 1967 gestorben – sehr viele Gespräche mit ihr geführt. Wie von Balthasar später mitgeteilt hat, war ihr eine tiefe Einsicht in das Geheimnis des Ganges Jesu zu den Toten am Karsamstag geschenkt und sie hat ihn daran teilhaben lassen. Adrienne von Speyr hat so die Theologie des Mysterium paschale von Balthasars aufs Tiefste mitgeprägt und dies gerade in der Zeit, in der er nach dem Studium vieler Kirchenväter von der Frage umgetrieben war, wie die christliche Hoffnung für alle begründet werden könnte. Er hat darüber in seinem Buch «Erster Blick auf Adrienne von Speyr»<sup>15</sup> Rechenschaft gegeben. Wie er ihr Charisma verstand und bewertete, lässt der Satz ahnen: «Adriennes Erfahrung ist in der Theologieggeschichte einmalig, sie versetzt uns jenseits des Entweder-Oder von Origenes und Augustinus. Sie rechtfertigt den Überschwang der christlichen Hoffnung über die Furcht...»<sup>16</sup> So kann man festhalten, dass es die im Zeichen einer trinitarischen Kenosistheologie entfaltete «Theologie der drei Tage» nicht oder jedenfalls so nicht gäbe, wie von Balthasar sie gestaltet hat, wenn es nicht zu dem intensiven Gespräch mit Adrienne von Speyr gekommen wäre.

c) *Berührungen mit dem Werk Karl Barths*

Als Karl Barth, der evangelische Gesprächspartner von Balthasars in Basel, innerhalb der «Kirchlichen Dogmatik» seinen Band über «Die Lehre von der Versöhnung»<sup>17</sup> 1953 herausbrachte, hatte von Balthasar die Grundlinien seiner Theologie des Mysterium paschale im Wesentlichen entwickelt. Umso aufmerksamer wird er in diesem Werk den § 59 gelesen haben, in dem es um «Den Gehorsam des Sohnes Gottes» geht. Schon die einleitende These zu diesem großen Kapitel lässt erkennen, dass es auch Karl Barth um die Wahrnehmung und Darstellung der Kenosis im dreieinen Gott geht. Sie lautet:

Dass Jesus Christus wahrer Gott ist, erweist sich in seinem Weg in die Fremde, in der er, der Herr, zum Knecht wurde. Denn es geschah in der Herrlichkeit des wahren Gottes, dass der ewige Sohn seinem ewigen Vater darin gehorsam wurde, dass er sich selbst dazu hergab und erniedrigte, des Menschen Bruder zu werden, sich neben ihn, den Übertreter zu stellen, ihn damit zu richten, dass er sich selbst an seiner Stelle richten und in den Tod geben ließ. Gott der Vater aber hat ihn von den Toten erweckt und sein Leiden und Sterben eben damit als die für uns, als unsere Umkehrung zu ihm hin, vollbrachte Rechtstat und so als unsere Errettung vom Tode zum Leben anerkannt und in Kraft gesetzt.<sup>18</sup>

Von Balthasar hat seine Zustimmung zu Barths Sicht der Dinge wenigstens einmal dadurch deutlich zu erkennen gegeben, dass er an wichtiger Stelle Texte aus Barths Darlegungen übernimmt. Es geht in ihnen um die innertrinitarischen Dimensionen der Kenosis.<sup>19</sup>

d) *Die Nähe zu Sergej Bulgakows Kenosischristologie*

Sergei Bulgakow, der von 1871 bis 1944 gelebt hat, stammte aus Russland, wirkte aber seit 1924 in Frankreich. Er war ein orthodoxer Theologe, der vielseitig interessiert war. Unter anderem hat er sich in seinem Buch «Du Verbe incarné»<sup>20</sup> mit den Kenosisbeziehungen und -bewegungen im dreifaltigen Gott befasst. Von Balthasar erkennt dort viele Parallelen zu dem, was ihm selbst wichtig ist: dass die göttlichen Personen auf je ihre Weise in das Kenosegeschehen involviert sind. Von Balthasar macht sich die Einsichten Bulgakows in einem längeren Text zueigen:

Man wird sich an einige Grundgedanken Bulgakows halten [...] und die «Selbstlosigkeit» der göttlichen Personen als reiner Relationen im innergöttlichen Leben der Liebe zur Grundlage von allem nehmen: diese Begründet eine erste Form von Kenose, die in der Schöpfung (zumal des freien Menschen) liegt, da der Schöpfer



hier gleichsam einen Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt, dies aber letztlich nur wagen kann kraft Voraussicht und Inkaufnahme der zweiten und eigentlichen Kenose, der des Kreuzes, in der er alle äußersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt. Damit wird zwar die Kenose – als Preisgabe der «Gottgestalt» – zum unterscheidenden Akt der Liebe des Sohnes, der sein Gezeugtsein (und damit seine Abhängigkeit) vom Vater übergehen lässt in die Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams, doch bleibt in diesem Akt die ganze Trinität engagiert, der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende. So ist «Christi Kreuz in die Weltschöpfung eingeschrieben seit deren Grundlegung», wie die johanneische Theologie vom «Lamm Gottes» (1, 29.36) es zeigt, das «seit Grundlegung der Welt geschlachtet» (Apk 13, 8) auf dem Thron des Vaters steht (5, 6), das die in seinem Blut Gewaschenen weidet (7, 17) und als Lamm-Hirt sein Leben für seine Schafe dahingibt (Jo 10, 15), aber auch im «Zorn des Lammes» (Apk 6, 16) zum Richter der Seinen und der ganzen Welt wird.<sup>21</sup>

Auf die hier sich zeigenden kenosistheologischen Linien stößt man noch einmal in einer eindrucksvollen und zu höchster Klarheit und Entschiedenheit gereiften Form in dem Abschnitt, der in «Theodramatik III» unter der Überschrift «Kreuz und Trinität» steht:

Man kann, mit Bulgakow, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche «Kenose» bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er «teilt» sie nicht «mit» dem Sohn, sondern «teilt» dem Sohn alles Seine «mit»: «Alles Deinige ist mein» (Joh 17, 10). Der Vater, der ja nicht (arianisch) als «vor» dieser Selbsthingabe existierend gedacht werden darf, ist diese Hingabebewegung, ohne etwas berechnend zurückzubehalten. Dieser göttliche Akt, der den Sohn hervorbringt, als die zweite Möglichkeit, an der identischen Gottheit teilzuhaben und sie zu sein, ist die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gottlosigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt. Die Antwort des Sohnes auf den geschenkten gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung (eucharistia) an den väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, wie es die erste Hingabe des Vaters war. Aus beiden hervorgehend, als ihr subsistierendes «Wir», atmet der gemeinsame «Geist», der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt.<sup>22</sup>



### 3. Von Balthasars Kenosisverständnis – trinitätstheologisch/christologisch

Von Balthasars Theologie der Kenosis, so hat sich schon gezeigt, kann als eine innere Dimension seiner Trinitätstheologie verstanden werden. Sie ist innerlich mit seiner Christologie, konkret: mit seiner Deutung der Entscheidungen des Konzils von Chalkedon verknüpft.

In den Evangelien wird uns Jesus von Nazareth gezeigt, wie er lebt, wie er handelt, wie er spricht, wie er leidet und dann am Kreuz stirbt. Nun bietet die theologische Tradition zwei Möglichkeiten der Antwort auf die Frage an, wer in Jesus in Wahrheit handelt, spricht, betet, leidet, stirbt. Die eine Antwort sagt: Das ist der Gottmensch Jesus gemäß seiner menschlichen Natur. Nur sie kann menschlich handeln, beten, leiden, sterben. Die andere Antwort sagt: Das ist der Gottmensch Jesus als unteilbares fleischgewordenes Wort Gottes. Wenn er handelt, spricht, betet, leidet, stirbt, so handelt, betet, leidet, stirbt «unus ex sanctissima trinitate» (DH 401). Beide Möglichkeiten, das Leben und Wirken Jesu zu verstehen, entstammen der Absicht, die biblische Botschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, zutreffend zu erfassen und sich dabei an der wichtigsten diesbezüglichen kirchlichen Lehrentscheidung, also am Dogma von Chalkedon, auszurichten. Und doch unterscheiden sie sich nicht unwesentlich voneinander. Schon im fünften und sechsten Jahrhundert wurden beide Möglichkeiten vertreten. Die eine, die Jesu Handeln, Beten, Leiden, Sterben in seine Menschheit verlegt, könnte im Sinne eines neueren Sprachgebrauchs die streng-chalkedonische genannt werden. Die andere, die Jesu Handeln, Beten, Leiden, Sterben als Lebensvollzüge des einen fleischgewordenen Wortes Gottes begreift, knüpft an die theologische Richtung des sechsten Jahrhunderts an, die heute die «neu-chalkedonische» genannt wird. Ohne Zweifel leben deren grundlegende Sichtweisen in von Balthasars Theologie wieder auf und bestimmen ihre Richtung. In folgendem Text von Balthasars wird die genannte Grundentscheidung deutlich:

Jesu Verhältnis zum Vater ist keinesfalls nur der Ausdruck und die Selbstaussage seiner bloßen Menschheit, sondern, durch die Menschheit, seiner von ihr untrennbaren und durch sie sich darstellenden Person. Der «Sohn», als der sich Jesus bezeichnet, ist der ewige Sohn des Vaters, der diesen in seiner angenommenen Menschheit anspricht. Der «eine Herr Jesus Christus» ist «der Logos Gottes, Gott von Gott» (DH 40), ist «als Christus Gottes Wort und Weisheit und Kraft» (DH 311), seine Worte und Handlungen können nicht zweigeteilt werden, als gingen die einen nur vom Menschen, andere (auch) von seiner Gottheit aus (DH 255), als seien Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung nicht Taten des göttlichen Logos (DH 502 A), als habe er als derselbe nicht «zwei Geburten, eine ewige aus dem Vater, eine zeitliche aus der Mutter» (DH 852). Der Sohn, der allein den Vater in seiner ganzen Wahrheit kennt und der allein ihn als solchen den Men-

schen zu offenbaren befugt ist, ist nicht der bloße Mensch Jesus, sondern er ist der trinitarische Sohn des Vaters (Mt 11, 27). Und wenn Jesus den Vater mit Du anspricht, wie im hohenpriesterlichen Gebet, dann ist dieses «Du» gewiss zunächst ein menschlicher Laut, der aber Ausdruck einer ewigen Beziehung in Gott selbst sein muss – einer Beziehung der erkennenden, liebenden, anbetenden und zu jedem Willen des Vaters bereiten Hinwendung des Sohnes zum Vater.<sup>23</sup>

Diese neu-chalkedonische Sicht Jesu von Nazareth gehört ins Zentrum der ganzen Theologie von Balthasars. Sie kommt in seiner Kreuzes- und Kenosistheologie zur vollen Auswirkung. In Jesu Leiden und Sterben leidet und stirbt der menschengewordene Logos Gottes. Das alte Wort «*unus ex sanctissima trinitate passus est*» könnte ein Kernsatz der Kreuzestheologie von Balthasars sein. Der Tod, ja die Hölle werden damit im dreifaltigen Gott selbst geortet. Dort werden sie getragen und verwandelt. Jesu Kreuzestod ist das Ereignis, in dem Gottes offenbarendes und erlösendes Handeln zu seinem inneren Ziel kommt. Aber nicht nur Jesus, der Sohn, ist am Werk, wo es um das offenbarende und erlösende Handeln Gottes geht. Auch der Vater und auch der Heilige Geist sind auf ihre Weise beteiligt.

Zunächst der Einsatz des Vaters. Er sendet den Sohn zu seinem Werk und begleitet ihn bei dessen Durchführung. Dies ist eine Beziehung wechselseitiger Liebe, deren Dimensionen wir nicht einmal ahnen können. Vor allem aber stehen wir vor einem undurchdringlichen Geheimnis, wenn sich diese Liebe in der Kreuzessituation verbirgt: von Seiten des Vaters wird sie zum fordernden Willen, von Seiten des Sohnes wird sie zum treuen Gehorsam – «nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!», spricht Jesus am Ölberg. Dass der Vater um der Rettung der Welt willen seine Liebe in seinen gebieterischen Willen verbergen muss, das macht sein Leiden aus. Von Balthasar zitiert immer wieder den Satz des Origenes: «Auch der Vater kennt das pathos».

Vergleichbares gilt nun auch für den Heiligen Geist. Von Balthasar hat sich auf der Grundlage der wenigen einschlägigen Texte des Neuen Testaments an einige Aussagen über den Heiligen Geist in der Heilsökonomie herangetastet. Dabei zeigte sich: in der Zeit des irdischen Lebens Jesu nahm der Heilige Geist die Aufgabe wahr, Jesus zu «treiben», d.h. ihm den väterlichen Willen vorzustellen, damit er ihm folgen könne. Der Heilige Geist, der von Ewigkeit her eine Frucht der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, verkörpert dem irdischen Jesus gegenüber das göttliche «es muss geschehen».

Solange Jesus auf Erden weilt, konkretisiert der ihn überschwebende Geist ihm den väterlichen Willen, den zu tun seine Speise ist. Und wenn der Geist ihn «treibt» der Stunde entgegen, die ihm die schlechthinige Überforderung bringen

wird, so sagt der Sohn innerlichst Ja zu diesem Getriebenwerden («wie drängt es mich und zugleich beängstigt es mich» Lk 12, 50), das auch ihn notwendig dorthin führt, «wohin du nicht willst» (Joh 21, 18), in den Tod nicht nur, sondern in den Bereich des Widergöttlichen, ins innere Wesen der «Sünde», die er, ohne davon Abstand zu nehmen, tragen soll (2 Kor 5, 21).<sup>24</sup>

Von Balthasar hat im Blick auf das Gesagte bisweilen von einer «*heilsökonomischen Umkehrung (Inversion) des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist*» gesprochen. Sie schließt für den Heiligen Geist einen «*Verzicht auf einen Aspekt seiner Gottgestalt*»<sup>25</sup> ein und ist somit die Weise, wie auch er das Leiden, das heißt: die Kenosis kennt. Die innere Nähe dieser trinitätstheologischen Konzeption zu dem Entwurf von Bulgakow ist offenkundig.

#### 4. Abgrenzungen

Wenigstens sei hier noch angedeutet, dass von Balthasar sein trinitarisch gerichtetes Kenosisverständnis auch dadurch vertieft und verdeutlicht, dass er es mit den Kenosistheologien und -philosophien anderer Autoren vergleicht. Er beginnt mit der Erinnerung an die Kenotiker des frühen Luthertums, Johann Brenz (1499–1570) und Martin Chemnitz (1522–1586) und fährt mit Hinweisen auf die Kenotiker, die in Deutschland, Ideen Hegels verarbeitend, hervorgetreten sind, fort: Gottfried Thomasius (1802–1875), Franz Hermann Reinhold Frank (1827–1894) und Wolfgang Friedrich Gess (1819–1891). Dann geht er auf einige Kenotiker aus dem Bereich der anglikanischen Theologie ein: Charles Gore, Frank Weston.<sup>26</sup> Schließlich setzt er sich von den Kenosis-Philosophien ab, wie sie in der frühchristlichen Zeit von Gnostikern und in der Neuzeit in verschiedenen Religionen und Weltanschauungen vertreten wurden. Sie kommen darin überein, dass sie in dieser oder jener Weise das Kreuzsymbol als inneres Baugesetz der Weltwirklichkeit verstehen.<sup>27</sup>

#### 5. Kenose der Kirche?

Was Kenosis im eigentlichen Sinn bedeutet, ist nur in der Menschwerdung des präexistenten Sohnes Gottes und in seinem Gang ans Kreuz und zu den Toten realisiert. Und doch kann sich die Frage erheben, ob es nicht möglich ist, von der Kirche eine Kenose auszusagen. Von Balthasar hat diese Frage erwogen und eine differenzierte Antwort darauf gegeben.<sup>28</sup> Dabei erinnert er vor allem daran, dass es im Neuen Testament und dann in der theologischen Tradition nicht wenige Aussagen dazu gibt, dass es nicht nur die irdische

Kirche gibt, sondern auch die himmlische. Wie immer sie sich im einzelnen darstellen, von Balthasar hebt hervor, dass es zwischen den Bildern der überzeitlichen Kirche und den Aussagen über den präexistenten und dann menschgewordenen Gottessohn grundlegende Unterschiede gibt. «Nun aber findet sich, wo immer dieses Bild der heiligen, überzeitlichen Kirche auftaucht, nie der Gedanke, sie habe sich, wie Christus, frei zu einer Kenose in die Zeitlichkeit entschlossen. Ihre Überzeitlichkeit ist – wenn man bloß angedeutete Linien ausziehen darf – sowohl vorweltlich wie übergeschichtlich wie eschatologisch, und vom letzten her erscheint sie deutlich als etwas durch die Erlösung Jesu Erwirktes.»<sup>29</sup> Nur an einer Stelle hat es einen gewissen Sinn, von einer Kenose der Kirche zu sprechen: dort wo die Kirche durch das Wirken Christi als reine und makellose – vgl. Eph 5, 27 – erscheint. Und eben dies ist urbildlich in Maria, der Mutter Jesu, verwirklicht: «...sie geht, vom Schwert durchbohrt, mit dem Sohn zusammen den Weg durch die Erniedrigung der Zeitlichkeit bis zum Kreuz. Sollte nicht hier der Ort sein, wo von «Kenose der Kirche» gesprochen werden müsste?»<sup>30</sup> Gleichzeitig betont von Balthasar die Differenz zwischen der Kenose des präexistenten Gottessohnes in Menschwerdung und Kreuz einerseits und der «Kenose», die im Mitgehen Marias mit ihrem Sohn gegeben ist.

Es kann uns nicht einfallen, dem die ganze Kirche umgreifenden Jawort Marias Parallelität und Ranggleichheit mit dem trinitarischen Beschluss zur Aussendung des Sohnes in die Verlorenheit der Welt zuzubilligen. Marias Jawort wird von Gott frei als freie Bedingung seines freien Ratschlusses in diesen eingefügt; insofern ist es sein Werk, nicht das Werk der Kreatur.<sup>31</sup>

Blickt man auf die Kenosistheologie im Werk von Balthasars zurück, so wird man schnell den Eindruck haben, von ihm mitgenommen zu werden bis an die Grenzen unserer Vorstellungskraft. Da, wo der ans Kreuz und zu den Toten gegangene Gottessohn verstummt, geraten auch wir verständlicherweise und mit Recht ins Verstummen. Gleichzeitig wird man wahrgenommen haben, dass die Kenosistheologie in die Mitte des theologischen Gesamtbildes, das uns von Balthasar hinterlassen hat, gehört. Und von ihr her gewinnt es seine Gestalt und seine Perspektiven. Entscheidend ist dabei, dass wir die trinitarische Kenosistheologie verstehen als Kern der Botschaft von Gott, der in sich und für uns die Liebe ist, und als Aufruf zu einer Hoffnung, die über den Tod hinausreicht.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Mysterium paschale*, in: *Mysterium Salutis III/2. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von Johannes FEINER – Magnus LÖHRER, Einsiedeln 1969, 133–326, hier: 143–154.
- <sup>2</sup> *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, Teil 2, Einsiedeln 1969, 196–211 und 211–217.
- <sup>3</sup> *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 297–305.
- <sup>4</sup> *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 164–171.
- <sup>5</sup> *Kenose der Kirche?*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, 119–132.
- <sup>6</sup> Einsiedeln 2005.
- <sup>7</sup> Ebd., 151–154.
- <sup>8</sup> *Theologie und Heiligkeit*, in: DERS., *Verbum Caro* (Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960, 195–225, hier: 224.
- <sup>9</sup> *Der Dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet* (Beten heute 9), Einsiedeln 1977, 64–66.
- <sup>10</sup> *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 147.
- <sup>11</sup> Ebd., 144f.
- <sup>12</sup> Ebd., 148.
- <sup>13</sup> *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (s. Anm. 5), 401–409.
- <sup>14</sup> Ebd., 408f.
- <sup>15</sup> Einsiedeln 1968, 57–60.
- <sup>16</sup> Ebd., 59.
- <sup>17</sup> Zollikon-Zürich 1953.
- <sup>18</sup> Ebd., 171.
- <sup>19</sup> *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 199f.
- <sup>20</sup> Paris 1943.
- <sup>21</sup> *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 198.
- <sup>22</sup> Ebd., 300f.
- <sup>23</sup> *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 117f.
- <sup>24</sup> *Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (s. Anm. 5), 138; vgl. auch ebd., 223f.
- <sup>25</sup> Ebd., 224
- <sup>26</sup> Ebd., 149–151
- <sup>27</sup> Ebd., 164–171
- <sup>28</sup> In: *Kenose der Kirche* (s. Anm. 5).
- <sup>29</sup> Ebd., 123.
- <sup>30</sup> Ebd., 125f.
- <sup>31</sup> Ebd., 126.