

Thomas Schumacher

P e r i c h o r e i n .

Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik
in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf
einer Theologik

mit einer Einführung von Manfred Gerwing

Wortmeldungen 7

Thomas Schumacher

Perichorein.

Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik
in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf
einer Theologik

mit einer Einführung von Manfred Gerwing

Wortmeldungen 7

Herausgegeben vom
Institut zur Förderung der Glaubenslehre (Stiftung)

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten - All rights reserved

Hergestellt in Deutschland - Printed in Germany

Druck: Graphische Großbetriebe Pößneck (Bertelsmann arvato)

© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - München 2007

ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)

ISBN-13: 978-3-936909-07-4

www.denken-im-glauben.de

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2006/2007 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Dissertation angenommen. Der Dank hierfür richtet sich an Prof. Dr. Manfred Gerwing, der die Arbeit am Lehrstuhl für Dogmatik betreut hat, an den Dekan Prof. Dr. Christoph Böttigheimer für das Zweitgutachten, an Prof. Dr. Johannes Hofmann und an Prof. DDr. Andreas Weiß.

Der Text wurde im Zeitraum 2005 bis 02/2006 erstellt. Veröffentlichungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars sind bis zu diesem Zeitpunkt berücksichtigt.

Auf die Verwendung proprietärer Abkürzungen wurde weitgehend verzichtet. Lediglich die Bände der Trilogie sind aufgrund der häufigen Zitierung unter Anwendung folgender Abkürzungen referenziert:

H	Herrlichkeit
TD	Theodramatik
TL	Theologik

Inhalt

Statt eines Geleitwortes – ein Vorblick <i>von Manfred Gerwing</i>	IX
0 Status	1
1 Theo-Logik	11
1.1 Bedeutung von Theo-Logik	18
1.1.1 Logik	19
1.1.2 Wahrheit	25
1.1.3 Wort und Antwort	38
1.1.4 Theologie in-über Philosophie	50
1.2 Grundstrukturen von Theo-Logik	63
1.2.1 Analogisch	64
1.2.2 Katalogisch	89
1.2.3 Dialogisch	99
1.3 Reflexion auf Theo-Logik	116
1.3.1 Methodisch: zum Ansatz Balthasars	116
1.3.2 Epistemisch: Logik und Liebe	127
1.3.3 Perspektivisch: analogisch vs. katalogisch	132
2 Trinitarische Reflexion	137
2.1 Zugang	137
2.2 Immanent – ökonomisch	151
2.2.1 Differenzierung	151
2.2.2 Nichtidentität	153
2.2.3 Entsprechung	162
2.3 Vollzug	168
2.3.1 Akthaftigkeit	169
2.3.2 Prozessionen	173

2.4	Dreigespräch	182
2.4.1	Begriffssuche	183
2.4.2	Paradox	194
2.4.3	Paradigma	203
2.4.4	Perichorese	211
3	Ökonomische Explikation	217
3.1	Missio	220
3.1.1	Inkarnation	222
3.1.2	Concretum	236
3.1.3	Leben Jesu	247
3.1.4	Kenosis	256
3.2	Pascha	266
3.2.1	Gang zum Kreuz	267
3.2.2	Gang zu den Toten	283
3.2.3	Gang zum Vater	296
3.3	Eschaton	307
3.3.1	Gabe des Geistes	311
3.3.2	Gemeinschaft der Kirche	319
3.3.3	Vollendung	334
4	Ergebnis und kritische Würdigung	345
4.1	Zusammenfassung der Ergebnisse	345
4.2	Kritische Würdigung	356
	Schriften Hans Urs von Balthasars	361
	Literatur	367

Statt eines Geleitwortes – ein Vorblick

von Manfred Gerwing

Vom Überschrift

Gut ein Jahr nach dem Zentenarium des Geburtstags von Hans Urs von Balthasar liegt nachfolgend eine Studie vor, die, thematisch zentriert, zweifellos in die Mitte der Theologie Balthasars zu gelangen und den Leser zu führen versteht. Diese konzentriert sich zunächst auf die Grundstruktur der so genannten „Theologik“, also auf den „in drei Bänden vorgelegten dritten Teil der Trilogie Balthasars“ (11, Anm. 1). Die „Trilogie“, einst entstanden aus dem Postulat nicht nur nach einer Öffnung der Kirche zur Welt (vgl. *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, 1956), sondern nach einer näherhin zu bestimmenden Einheit von Kirche und Welt (*Verbum Caro*, 31990, 195 – 225), beginnt, wie erinnerlich, mit einer facettenreich entfalteten Ästhetik (*Herrlichkeit*, 7 Bde. 1961 – 1969), findet ihren Fortgang in der vielfach „praktisch“ ausgerichteten „Theodramatik“ (5 Bde. 1973 – 1983), die Kategorien für eine Translation theologischer Systematik in das lebendige Geschehen der Offenbarung Gottes in Christus und christlicher Existenz in der Welt entwickelt, und erreicht schließlich ihren reflexiven Höhepunkt in der trimorph strukturierten „Theologik“ (3 Bde. 1985 – 1987). Hier geht es um die Frage nach der „Logik“ des Offenbarungsgeschehens, um die Frage nicht zuletzt, wie jene Wirklichkeit, worüber hinaus nichts Größeres gedacht zu werden vermag („id quo maius cogitari nequit“, Anselm von Canterbury, Prosl. 2), ja, wie jene Wirklichkeit, die größer ist als all das, was gedacht werden kann („quiddam maius quam cogitari possit“, Anselm von Canterbury, Prosl. 15), wie also das „Udenkbare“, das „alle Gott nennen“, überhaupt zu Wort kommen und sagbar werden

könne. Die „Theo-Logik“ umfasst dabei „die Menge an Sachfragen in den Bereichen ‚Wort Gottes‘ und der darauf reflektierenden, antwortenden menschlichen Rede ‚über‘ und ‚zu‘ Gott“ (11, Anm. 1). Diese Doppelgesichtigkeit der „Theo-Logik“ soll bereits durch die Schreibweise (mit Bindestrich und „Logik“ groß) angedeutet werden: Es geht um die den Menschen voll und ganz in Anspruch nehmende „Erkenntnis“ der Wahrheit des Wortes Gottes als des Wortes Gottes, die aber als vom Menschen wahr- und angenommene bereits die entscheidende, den Menschen „in Form“ („forma Christi“, Wesensform Christi) bringende Antwort des Menschen auf das vorangegangene Wort Gottes darstellt. Die „Logik“ der „Theo-Logik“ also thematisiert die Frage, was im Ereignis der Offenbarung Gottes durch die Menschwerdung des Logos und die Ausgießung des Heiligen Geistes „Wahrheit“ besagt. Christologik und Pneumatologik müssen in ihrem Zueinander gesehen werden; denn gerade so – in ihrem Zueinander – verweisen sie auf den trinitarischen Gott.

Nicht von ungefähr ist daher die trimorph gegliederte „Theologie“ jeweils mit dem Stichwort „Wahrheit“ betitelt: Der erste Band, überschrieben mit „Wahrheit der Welt“, bereits 1947 verfasst (zunächst allerdings noch ohne Bezug zur künftigen Trilogie, wenngleich Balthasar bereits damals bestimmte, dass die „Wahrheit Gottes“ als Pendant folgen müsse), inzwischen versehen mit einer das gesamte Oeuvre in den Blick nehmenden Einführung, konzentriert sich – phänomenologisch äußerst sensibel – auf die „Wahrheit der Welt“, d. h. auf die Welt in ihrer Welthaftigkeit. Die Wahrheit der Welt, philosophisch beschrieben, ist ebenso wenig die „Wahrheit Gottes“, die im zweiten Band zu Gesicht kommt, wie sie mit dem „Geist der Wahrheit“ verwechselt werden darf, der im dritten Band reflektiert wird. Das eine ist nicht das andere, wenngleich das eine das andere nicht notwendig ausschließt, sondern, im Gegenteil, wie Balthasar zu zeigen versucht, das eine – bei genauem Hinsehen – Perspektiven auf das andere eröffnet. So erweist sich die Wahrheit der Welt im Verlauf der Darstellung immer deutlicher in ihrer grundsätzlichen Prävalenz und geschöpflichen Kontingenz, deren noch unthematische Relationalität auf das andere, hier: auf die ewige Wahr-

heit, zwar ansteht, aber gerade so noch aussteht und folglich – als An- und Ausstehendes – allererst erschlossen werden muss.

An dieser Fragestellung setzt thematisch der zweite Band der Theologik ein (1985). Dabei steht die doppelte (nicht zweifache!) Frage nach der Möglichkeit des Wortes Gottes als eines Wortes Gottes im Menschenwort ebenso zur Debatte wie die nach der Aufhebung der Sünde; denn „Wort“ ist von vornherein und grundsätzlich menschliches Wort. Wie ist es überhaupt möglich, dass der Mensch von Gott angesprochen werden kann? Stellt nicht das angezeigte Ergebnis der Reflexion über das Wort „Gott“ den stärksten Einwand gegen die Rede vom „Wort Gottes“ dar? Das Angesprochenwerden des Menschen von Gott: impliziert es nicht eine reale Beziehung Gottes auf den Menschen? Eine reale Beziehung Gottes auf den Menschen aber, so wusste bereits Thomas von Aquin (etwa STh I q. 13 a. 7), ist alles andere als selbstverständlich: „Cum igitur deus sit extra totum ordinem creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum deum; sed in deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas; sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum.“ Einen weiteren Einwand gegen die Rede vom „Wort Gottes“ stellt die Bedeutung des Wortes „Wort“ dar. Es darf doch nicht übersehen werden: Die Wahrheit des Wortes Gottes vermag nicht ohne das Wesen des Wortes erkannt zu werden. Besteht das Wesen des Wortes nicht (auch) darin, dass es menschliches Wort ist? Das sich hier zeigende Paradoxon verweist aber für Balthasar nur auf den eigentlichen Widerspruch: auf den, den die Sünde darstellt. Auch sie gilt es, in die gott-menschliche Logik einzubeziehen; und zwar so, dass die Logik nicht in Dialektik auseinander bricht. Eine „Unio“ ist gefragt, von der aus es sich ebenso verbietet, um es in Orientierung an I. Kant zu formulieren, einerseits von einem „Sprung (saltus) wie gleichsam über eine Kluft“ oder – andererseits – von einem „Schritt (passus) im fortgesetzten Gange“ zu sprechen. Vielmehr ist an einen „Überschritt“ gedacht, „gleichsam vermittelt einer Brücke, welche einen besonderen Anbau (von Pfeilern und Bogen) erfordert [...] und in seiner

eigenen systematischen Anordnung für sich ein Ganzes ausmacht“ (Kant, I.: *Opus postumum*, Bd. XXI, 641). Kant signierte mit diesen Reflexionen den Übergang von der Metaphysik zur Naturphilosophie. Der Vf. bedenkt den Überschritt von der Wahrheit der Welt in die Wahrheit Gottes; und dieser Übergang bedarf in der Tat nicht weniger der kritischen Reflexion.

Für Balthasar kommt die Wahrheit Gottes in der Menschwerdung des Sohnes zu Wort. Ohne die Inkarnation des Sohnes, die freilich nur im Sinne der theologischen Rede von der „hypostatischen Union“ zu verstehen ist, kann es nach Balthasar kein Wort Gottes geben, zumindest nicht verstanden im strengen Wortsinn: als das Wort der Selbstmitteilung Gottes. Die Inkarnation des Sohnes, die keineswegs gegen Kreuz und Auferstehung ausgespielt werden darf, sondern darin gerade ihre Fortsetzung findet, initiiert den Vorgang der Rechtfertigung, das Erlösungsgeschehen insgesamt (vgl. dazu Balthasars luzide Interpretation: *La concordia libertatis chez saint Anselme*, Paris 1964). Dabei zeigt sich: In der Kenose des Gottessohnes wird die Liebe Gottes offenbar, doch zugleich auch seine Gerechtigkeit, sein Zorn gegen die Sünde, ja, gegen den Sünder. „Heil kann nur Theodrama sein, Handeln Gottes für den Menschen, aber auch mit dem Menschen. Jetzt geschieht das Handeln Gottes durch den Geist des Gekreuzigten. Dadurch, dass Balthasars Christozentrik und Pneumazentrik letztlich patrozentrisch ausgerichtet sind, gewinnt seine Theologie nochmals an Bedeutung“ (J. Naduvilekut: *Christus der Heilsweg*, 1987, 382). Die Wahrheit des menschgewordenen Wortes Gottes enthüllt den Vater. Sie enthüllt sich aber nur als Wahrheit (a-letheia) im Heiligen Geist. So ist das Werk des Sohnes nicht vom Werk des Heiligen Geistes zu trennen. Dieses ermöglicht vielmehr jenes, erklärt es, legt es aus und verlängert es.

Genau darum geht es im dritten Band der „Theologik“ (1987), um den Heiligen Geist. Doch in der vorliegenden Studie wird zu Recht herausgestellt: Dieser Band schließt nicht nur die „Theologik“ ab, sondern vollendet in gewisser Weise die gesamte Trilogie. Wer also diesen dritten Band angemessen zu interpretieren sucht, kommt um eine kritische relecture der

„Ästhetik“, der „Theodramatik“ und der „Theologik“ nicht umhin. Erst hier – im Durchgang durch das Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars – zeigt sich, was es mit der Rede von der Auslegung des Vaters sowie der gesamten Trinität durch den Sohn auf sich hat, von einer Auslegung Gottes, die in ihrer dreimal einen Wahrheit nur in demjenigen Glauben erfasst zu werden vermag, der sich als das Ergriffen- und Erfülltwerden vom Heiligen Geist zeigt.

Dabei werden auch jene Fragen noch einmal wach, die, oft polemisch genug formuliert, noch zu Lebzeiten Hans Urs von Balthasars (1905 – 1988) aufkamen und – nach seinem Tod – auch von prominenter Seite aus nicht verstummen. Wird hier nicht doch ein Tritheismus vertreten? Oder verhält es sich eher umgekehrt, so nämlich, dass, wer z. B. im Erlösungs-geschehen lediglich zwischen „Gott“ und „Mensch“ differenziert, das Novum dessen, um was es der christlichen Botschaft zu tun ist, gar nicht zu artikulieren vermag und somit unzulänglich vereinfacht? Muss wirklich schon von Tritheismus gesprochen werden, wenn etwa in der Christologie, näherhin unter soteriologischer Perspektive, differenziert wird zwischen dem, der das menschliche Geschlecht vor dem Vater und wer es unmittelbar vor dem Sohn vertritt? Die Konsequenzen dieser Differenzierung für die theologische Anthropologie, die Gnadenlehre, die Spiritualität, die Ekklesiologie, Mariologie und Sakramententheologie liegen auf der Hand. Wenn betont wird, dass der Logos das Mensch gewordene Wort Gottes sei, in dem Gott selbst sich offenbart und den Menschen in menschlicher Weise anspreche, dann ergibt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens der Wahrheit des Wortes Gottes für den Menschen. Für Balthasar eröffnet sich an dieser Stelle der Raum für das, was traktattheologisch „Pneumatologie“ heißt. Kommt Balthasar mit seinem Versuch, einerseits die Dreipersonalität Gottes so zu akzentuieren, wie er sie akzentuiert, andererseits aber die Einheit Gottes, die Gottheit, gerade im Vollzug dieser Dreipersonalität zu betonen – und zwar fokussiert im Blick auf das Perichorein – womöglich dem sehr nahe, was als eine Art Synthese der östlichen und westlichen Theologie mit ihren

weiten, bis hinein in die Christologie und Pneumatologie reichenden Amplituden genommen werden kann?

Ziel und Methode der vorliegenden Studie

„Auf dem Hintergrund dieses gegenwärtigen Standes der Balthasar-Rezeption zielt die vorliegende Arbeit auf eine Interpretation des Verhältnisses von Pneumatologie und Christologie innerhalb der im Werk Balthasars zum Ausdruck kommenden Grundstruktur von Theo-Logik“ (7). Das Ziel bestimmt die Methode, die Methode aber bezieht sich auf das Materialobjekt. Auch hier setzt der Verfasser beim Leser viel voraus; denn die gewählte Methode wird schlicht gewählt und durchgeführt. Tatsächlich erweist sie sich letztlich im Hinblick auf Fragestellung und Untersuchungsziel (Formalobjekt) sowie auf das konkrete Untersuchungsmaterial (Materialobjekt) als adäquat. Zwei wesentliche Bedingungen gilt es allerdings im Blick auf die Methodenfrage zu erfüllen: Erstens müssen die Frageperspektiven jenem Ganzen korrespondieren, das es zu ordnen und zu untersuchen gilt. Zweitens müssen die gewählten Gesichtspunkte die komplexe Vielfalt des Gegenstandes von einer ordnenden Mitte her durchleuchten und auf sie hin beziehen. Die Wirklichkeit verordnet dem Denken keinen bestimmten leitenden Gesichtspunkt. Sie lässt ihn vielmehr zu. Das Denken wiederum trägt seine Perspektiven und Fragestellungen nicht an den Gegenstand fremd heran, sondern wählt ihn aus seiner Fülle aus.

Konkret auf die vorliegende Studie hin formuliert: Das ihr vorliegende Materialobjekt ist das Werk Hans Urs von Balthasars, das selbst bekanntlich einer Denkweise und Fragestellung (Formalobjekt) unterliegt, die sich von ihrer Anlage her jedem systematischen Zugriff widersetzt. Überhaupt sieht Balthasar in dem Willen, sich theologisch auf ein System festzulegen, den Ungeist der Zeit am Werk, der blind ist und blind macht für das Spezifikum des Katholischen. Anstelle des Systems sucht Balthasar die Synthese, wählt die „Denkform der gegenläufigen Perspektiven“ und geht den Weg des „Abschreitens der Peripherie“ um eine Mitte (vgl. H 3/2,2, 245). So orientiert Balthasar sich gerade in seinem theologischen

Hauptwerk nicht an der klassischen Traktatentheologie, sondern, wie er selbst im Bild des Dramas formuliert, an der Gleichzeitigkeit des Engagiert-, auf der Bühne- und in der Rolleseins der Vielen (vgl. TD 3, 296). Die Vielheit, ja die Überfülle des theologischen Materials lässt sich nur vom Rand aus abschreiten, „einbergen“ und auf eine Mitte hin konzentrieren. So gehört ihm das Periphere zum Zentralen; denn ohne jenes gäbe es dieses nicht. Dabei stößt der denkende Mensch immer wieder auf ein Grundparadox, auf das, was Balthasar selbst das „Geheimnis der letzten Schweben“ nennt (vgl. H 3/1,2, 982) und methodisch relevant ist. Die methodische Schweben führt nach Balthasar nicht in die Resignation. Sie ist als „paradoxe Schweben“ vielmehr Kriterium des ernsthaften philosophischen wie theologischen Denkens: „Als Letztes wird eine kritische Schweben verbleiben, die immerfort die christliche Wachsamkeit zum Unterscheiden auffordert“ (H3/1,1, 290). Das Unterscheiden aber setzt das Wahrnehmen dessen voraus, worauf „ausgeblickt“ wird; und zwar im kreisenden Sich-Annähern von verschiedenen Perspektiven auf die eine Mitte hin.

Zum trimorphen Gehalt der Studie

Der trimorphe Gehalt der Arbeit, eingebettet in den oben skizzierten Rahmen, der, nicht zu übersehen, zumindest partiell selbst bereits zum Forschungsergebnis vorliegender Arbeit gehört, verweist zunächst auf die „Theo-Logik“ (11 – 136), bietet sodann eine vornehmlich auf die immanente Trinität gerichtete „trinitarische Reflexion“ (137 – 217), die schließlich unter der Überschrift „ökonomische Explikation“ (219 – 345) von der Frage nach der ökonomischen Trinität abgelöst wird.

a) Zur Theo-Logik

Die Theo-Logik selbst wird wiederum in drei Schritten „umkreist“. Dabei kommen zuerst die Bedeutung von Theo-Logik (1.1), sodann – in einem zweiten Schritt – deren Grundstrukturen (1.2) sowie – drittens – „Reflexionen auf Theo-Logik“ zu Wort (1.3). Die Aufgabe theologischer Logik sieht Balthasar

darin begründet, die Frage nach den „Denk- und Sprachgesetzen“ zu klären, die sich in den „Aussagen über das in der ‚Ästhetik‘ Wahrgenommene und Erfahrene, über das in der ‚Dramatik‘ bei der Konfrontation göttlicher und menschlicher Freiheit Dargelebte“ zeigen (TL I XXI). Balthasar rekurriert dabei auf das aristotelische Logik-Verständnis (Logik als Begriffs- und Sprachlogik) und begreift „Logik in ihrer Hinordnung auf Denk- und Sprachgesetze bezogen auf Aussagen“ (22). Doch will Balthasar keinem rein formalen Logikverständnis das Wort reden und keineswegs den Wahrheitsbezug ausgeklammert wissen, schon gar nicht, wenn es sich um theologale Aussagen handelt.

Das Wahrheitsverständnis Balthasars geht zunächst aus von einem logisch geprägten Wahrheitsbegriff (Aussagenwahrheit) (25), stößt aber in eine „ontische Dimension“ vor und findet schließlich in der „ontologischen Wahrheit“ ihr Ziel (25 – 38). Das gängige Wahrheitsverständnis, von dem Balthasar ausgeht, kommt in zweifacher Gestalt zu Gesicht: als „adaequatio intellectus ad rem“ und als „adaequatio rei ad intellectum“, Wahrheit als Satz-Wahrheit und Wahrheit als Sach-Wahrheit. Die Wahrheit des Satzes besagt: „Übereinstimmung des in der Aussage Gemeinten mit der Sache“; die Sach-Wahrheit bezeichnet: „Einstimmigkeit einer Sache mit dem über sie Vorgemeinten“ (vgl. M. Heidegger, *Wesen der Wahrheit*, 1933, 7). Balthasar wendet sich gerade gegen ein neuzeitlich verflachtes, von der Theologie losgelöstes Wahrheitsverständnis; und zwar deswegen, weil er um die Tiefendimension des Verständnisses von Wahrheit als „adaequatio“ weiß: Bestimmte Heidegger das „Wahrsein“ der Aussage als „entdeckendsein“ und sah er gerade darin einen Gegensatz zur „mittelalterlichen Wahrheitslehre“, so kennt Balthasar die theologische, patristische wie auch mittelalterliche Tradition gut genug, um die Vereinbarkeit beider Begriffselemente zu sehen: Er kennt den Satz, der zum Grundbestand der in den mittelalterlichen Quaestiones häufig angeführten „auctoritates“ gehört und das Wahre als das Sein enthüllende artikuliert (Hilarius von Poitiers: „verum est manifestativum esse“; Augustinus: „veritas est qua ostenditur id quod est“) und damit geradezu wörtlich das ausdrückt, was Heidegger als

das „Wahrsein“ nimmt. Für die aktuelle Diskussion erscheint es erhellend, die mittelalterlichen Quellen erneut zu konsultieren. „Wahrheit als Sein-entdeckend“ und „Wahrheit als adaequatio“ bilden hier keine Gegensätze, sondern die beiden Seiten einer Münze: Insofern der erkennende Geist Wirkliches entdeckt, empfängt er sein Maß von eben diesem Wirklichen. Indem der Verstand das Seiende erkennt, kommt er zur Vernunft, d. h.: Er wird von diesem Seienden innerlich so sehr in Form (forma!) gebracht, dass nicht nur von einer Angleichung, sondern geradezu von einer Identität zu sprechen ist: „Intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum“ (Thomas von Aquin: *Contra gentiles* 2,59). Mit anderen Worten: Für Thomas gibt es die logische Wahrheit nicht deswegen, weil es die ontologische Wahrheit des „intellectus humanus“ gibt, sondern weil dem zuvor der Gegenstand der Erkenntnis, das Seiende selbst, ontologisch wahr ist. Die „ipsa res“ aber ist wahr, weil sie zuvor von Gott schöpferisch erkannt ist (L. Hödl: „...sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“ *Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit*. In: Gerwing [Hrsg.] 1990, 45 - 63).

Diese theologische Erklärung der Wahrheit ist es, die Balthasar zu denken gibt, im konkreten Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von geschöpflicher und göttlicher Wahrheit geltend macht und zur theologisch angestregten Reflexion der Antwort des Menschen auf das diesen Menschen in Anspruch nehmende Wort Gottes führt (38 - 50). Gottes Offenbarung vollzieht sich als Geschichte und ist von jener Wirklichkeit durchwirkt, die erfahrungsgemäß das Personale genannt wird. Der Person korrespondiert das Wort. Durch das Wort reicht sich die Person dem zur Teilnahme an der Person Erwählten hinüber; nicht freilich im Sprechen über Beliebiges, über Fremdes oder Nichtssagendes, nicht also im „Gerede“, sondern in jenem Wort, in dem das eigene Wesen zu Wort kommt, in der „Rede“. Was aber heißt es, wenn Gott zu Wort kommt? Wie ist es überhaupt möglich, dass er zur Sprache kommt? Was sagt das Wort von Gott? Was bedeutet seine Rede für den Menschen, für die menschliche Rede von Gott, für das Verständnis von Theologie und Anthropologie? Gott

kann nicht als natürliches Teilglied einer Verbindung gedeutet werden oder als der eine Pol einer natürlichen Gegensatzbeziehung mit dem Menschen und so mit der Schöpfung auf eine Ebene gerückt werden. Gott ist im Sein schlechthin souverän. Die Gottverbindung, von der die Offenbarung spricht, ist dem Menschen keineswegs „natürlich“ und bildet nicht den selbstverständlichen Entwicklungs- oder Erfüllungsabschluss einer seinem Wesen eingeborenen „Mitgift“. Seine Befähigung zu ihr ist keine *potentia naturalis*, sondern eine *potentia oboedientialis*. Gottes Weltüberlegenheit und absolute Freiheit müssen unangetastet bleiben. Denken wir nicht zu klein von Gott! Die Beziehung der Schöpfung zu Gott ist, wie die Hochscholastik noch wusste, eine „*relatio realis*“, die Relation Gottes aber zur Schöpfung eine „*relatio rationis*“. Gerade für unsere analoge Rede von Gott sowie für das Verhältnis von Philosophie und Theologie (50 – 63) erweist sich diese Differenzierung als grundlegend. Die Grundstrukturen der Theo-Logik bleiben von dieser Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott bestimmt und formieren das Analogie- und Katalogieverständnis ebenso wie – „jenseits von Dialektik“ (107) – das Dialogverständnis (63 – 116). Dabei ist festzuhalten: Die Offenbarung Gottes ist alles andere als selbstverständlich in dem Sinne, dass der Mensch sie von sich aus versteht. Gott selbst ist es vielmehr, der sich selbst uns verständlich macht (116 – 136): nicht allein im Wort, im Logos und in der „Logik“, sondern auch und gerade in der Liebe. Für Balthasars theologisch-trinitarisches Konzept ist die Erkenntnis grundlegend, dass die Liebe sogar dem Wort vorausgeht. Erst durch die von der Liebe geöffnete Tür geht das offenbarende Wort hinaus und hinüber zum Angesprochenen (vgl. dazu die Enzyklika [2005] „*Deus caritas est*“ von Papst Benedikt XVI.).

b) Zur trinitarischen Reflexion

Entsprechend skotistischer Perspektive, derzufolge die Gottesbeziehung im menschlichen Denken nicht darauf beruht, dass eine göttliche Natur dem menschlichen Intellekt zugänglich ist, sie vielmehr dadurch zustande kommt, dass Gottes Liebes-

wille sich in jenem Wort ausspricht, dem der menschliche Wille nun entspricht oder widerspricht, auf jeden Fall antwortet, wählt Balthasar den Zugang (137 – 151) zu Gott als dem Dreieinen „ausschließlich gemäß inkarnatorisch-ökonomischer Logik“ (137). So greift Balthasar die Differenzierung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität auf. Was Irenäus vorbereitet, formuliert Tertullian bereits mit aller Klarheit: Gottes Handeln ist von seinem Wesen zu differenzieren, nicht aber real zu trennen. Lasse doch gerade die Gestalt Jesu zwischen Sein und Sendung zwar differenzieren, aber zugleich doch eine prästabilierte Harmonie erkennen. So antizipiere Christus im Sein, was moralisch zu vollenden dann seine Sendung ist: die Union von Gottheit und Menschheit. Hier vereinige sich menschliche und göttliche Natur unvermischt in einer Person. Deswegen heiße er „Mittler (sequester) zwischen Gott und den Menschen, weil Ihm von beiden Seiten ein Depositum anvertraut ist. Er hat auch einen menschlichen Leib (caro), der als Angeld (arrabo) des Gesamtgeschlechtes bei Ihm hinterlegt ist. Wie Er uns nämlich den Geist als Angeld hinterließ, so nahm Er auch von uns das Fleisch als Angeld und versetzte es in den Himmel zum Unterpfang dafür, dass auch das übrige einmal dorthin versetzt werde“ (Tertullian, Über die Auferstehung des Fleisches 51, CSEL III 105).

Hans Urs von Balthasar wendet sich gegen ein Verständnis von der Mittlerschaft Christi, die – einseitig akzentuiert – in der Menschheit Christi, kaum aber in dem Gottmenschen verankert wird. Jene im deutlichen Blick auf die Menschheit begründete Mittlerschaft hat, wie dogmengeschichtliche Forschungen inzwischen nachgewiesen haben, besonders im lateinischen Westen Schule gemacht (vgl. etwa Th. Marschler, BGPThMA NF. Bd. 64, 2003), während die griechische Tradition die Mittleridee deutlicher vom Gottmenschen, verstanden im Sinne der hypostatischen Union, zu begründen sucht. Für die weitere Erforschung der Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen trinitätstheologischen (Gegen-)Entwürfen dürfte diese aus der Christologie kommende Akzentverschiebung kaum überschätzt werden, ist aber ohnehin für eine sachgerechte Verortung der Trinitätstheologie Balthasars von exponiertem Belang: Die am Logos orientierte Mittleridee

denkt von Gott her, von seiner Absolutheit und Souveränität. Diese aber impliziert die Wirklichkeit der immanenten Trinität.

Hervorzuheben ist die Inkommensurabilität zwischen Gott und Welt (158) wie einzigartige Relationalität zwischen Schöpfer und Schöpfung. Dabei erscheint die vielfach zitierte These Karl Rahners, „die ökonomische Trinität“ sei „die immanente Trinität und umgekehrt“, als eine Denkrichtung, die durchaus auf der Linie Balthasars liegt. So dürfe das „Ist“ in Rahners Formel, wie mit W. Beinert betont wird, keineswegs als „undifferenzierte ‚Identität‘“ ausgelegt, sondern müsse „als Entsprechungsverhältnis“ verstanden werden (158, Anm. 114). So könne hier „nicht eine statische Kongruenz“ gemeint sein. Vielmehr setze die ökonomische Trinität die immanente voraus (ebd.). Tatsächlich sucht Rahner ja die immanente Trinität so zu konzipieren, dass sie „die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes“ ist (MySal II, 384). Balthasar geht noch einen Schritt weiter: Er „betont in seinem Werk den untrennbaren, perichoretischen Zusammenhang beider Dimensionen der Trinität und spricht – mittels Constructus-Verbindung beide Dimensionen kontrahierend – im Hinblick auf die Offenbarung von einer Lichtung der ‚immanent-ökonomischen Trinität‘“ (162). Dabei zeigt sich insgesamt: Der unendliche Gott kann nicht als eine in sich geschlossene Region dem Endlichen gegenübergestellt werden; sonst wäre Gott selbst begrenzt, abgegrenzt vom Endlichen und somit selbst endlich. Tatsächlich insistiert Balthasar mit Nachdruck darauf, sich endlich von der falschen Vorstellung zu lösen, als sei hier die Welt mit dem Menschen und dort der unendliche Gott in einem fernen Himmel. Eine derartige Vorstellung, die Balthasar als eine Folge des Deismus des Aufklärungszeitalters entlarvt, redet lediglich einer gottlosen Welt und eines weltlosen Gottes das Wort.

Balthasar rekurriert zur analogen Beschreibung, Deutung und Verdeutlichung der komplexen Relation zwischen immanenter und ökonomischer Trinität auf jene metaphysische Kernbegriffe, die sich ihm – entgegen seiner Polemik gegen die Neuscholastik – von der philosophisch-theologischen Tradition her anbieten, namentlich auf die Polarität von „Sosein“

und „Dasein, „potentia“ und „actus“, und somit auch auf die von „materia“ und „forma“. Das, was bei Balthasar „Akthaf-tigkeit“ (169) heißt, liegt diesen Differenzierungen wesentlich voraus und zugrunde. Sie kommt unter anthropologisch-existentieller, unter ontologischer sowie schließlich unter offenbarungstheologischer Perspektive zur Geltung; und zwar so, dass deutlich wird, dass und warum „der Sohn“ schließlich als der „Akt der Liebe des Vaters“ artikuliert werden darf. Diese Bestimmung zielt auf Gott in seiner innigsten, auf ge-genseitiger Selbstschenkung und Selbstmitteilung beruhenden Einheit. Bei Gott ist der Logos, das Wort, nicht nur eine flüch-tige Selbstkundgabe von irgendetwas nach außen, sondern allererst Konstitutivum seines eigenen Wesens selbst. Darin zeigt sich die generatio, die innertrinitarische „Zeugung“ des Sohnes: Gott vollzieht sich selbst in absoluter Akthaf-tigkeit und Selbsthingabe. Er spricht sich in einem vollkommenen ebenbürtigen, geistigen und zugleich wirklichen Wesenswort aus: im Sohn. Dieser ist der vollendete Ausdruck des Vaters: „Sohnsein im Empfang“. Die innigste Einheit, von der hier die Rede ist, besteht in einem Liebesgeschehen von polarer Struktur: „von anrufender Hingabe und antwortendem Emp-fang“: Polarität und Personalität in unerreichbarer Lebendig-keit und im Überschwang der Liebe. Diese „im einen, unge-teilten Gottsein gründende Liebe von Vater und Sohn über-steigt sich [...] in eine neue Identität von schenkender und empfangender Liebe, [...] nicht als ‚Summe‘ ihrer Liebe, son-dern als deren ‚Frucht‘, als ‚unfaßliches Mehr‘. Das Zweige-spräch von Vater und Sohn vollendet sich damit im Dreige-spräch Vater – Sohn – Geist“ (125). Die Frage, wie dieses „Dreigespräch“ näherhin zu signieren und zu artikulieren ist, führt, wie die Dogmengeschichte belegt und Hans Urs von Balthasar angestrengt reflektiert, zu einer konzentrierten Be-griffssuche (126 – 134) von paradoxer Sprechweise („Verhält-nis der Einheit im Gegenüber“, 134 – 139) und doch paradig-matischer Bedeutung (139 – 144): Der Vater spricht sich im Sohn aus. Der Sohn empfängt sich ganz vom Vater und ist damit im Verhältnis zum Vater das Gegenüber des Vaters und, wie der Vf. den Gedankengang Balthasars richtig rezi-piert, „der ganz Andere“; zugleich aber auch „der Gleiche“ im Sinne der Einheit im Gottsein. Im ‚oszillierenden Geschehen‘

der gegenseitigen kenotischen Selbsthingabe von Vater und Sohn erblickt Balthasar die ‚absolute Flüssigkeit der Liebe‘ des einen Gottseins im Sinne des wechselseitigen ‚Ineinanders‘ (Perichorese)“ (214).

c) Zur ökonomischen Explikation

Dieses innergöttliche Wort aber trägt im „Überschwang der Liebe“ den Selbstaussdruck Gottes „nach außen“: in die Schöpfung, die ganz und gar Schöpfung aus dem Nichts, „creatio ex nihilo“, ist. Dabei ist Gottes Handeln von seinem Gottsein nicht zu trennen. „Der theodramatische Selbstvollzug Gottes in ökonomischer Hinsicht bedeutet [...] eine Eröffnung des innertrinitarischen Selbstvollzugs zur Welt hin und darin effektiv die Einbergung der Welt in Gott. Ereignisort des Theodramas ist zuvor und zutiefst Gottes Selbstvollzug“ (217). Gerade darin kommt das Wesen der ökonomischen Trinität zum Ausdruck: dass sie in Schöpfung und Heilsgeschichte den Selbsterweis Gottes als des Vaters, des Sohnes und des Geistes bezeichnet. Doch wie stellt sich für Balthasar näherhin das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität dar? Vom Werk Balthasars her ist zu antworten: „Die ökonomische Dimension der Trinität offenbart die immanente. Balthasar bestimmt das Zueinander immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität im Sinne der Mehrdimensionalität nach dem Muster einer organischen ‚Verzahnung‘. Er betont durchgängig den untrennbaren perichoretischen Zusammenhang beider Ereignisdimensionen der einen und selben ‚immanent-ökonomischen Trinität‘ in dem einen und selben Selbstvollzug Gottes. [...] Das ganze Geschehen der großen oikonomia [...] erweist sich als ‚Gemeinschaftswerk Gottes‘. Darin stellt sich der perichoretische Selbstvollzug des einen Gottseins (immanente Dimension der Trinität) ins Ökonomische (ökonomische Dimension der Trinität) umgelegt dar (trinitarische Inversion). Umgekehrt repräsentiert die Wirkeinheit Gottes ad extra, ‚daß in Gott selber Gemeinschaft‘ besteht“ (217 f.).

Dies wird im Dreischritt von Missio (3.1), Pascha (3.2) und Eschaton (3.3) expliziert. Die ökonomische „missio“ entspricht

der immanent-trinitarischen „processio“. Korrekter, wenn gleich nicht konkreter lässt sich formulieren: „Das Entsprechungsverhältnis von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität ist dem Entsprechungsverhältnis von processio und missio isomorph“ (220). Im Zuge der näheren Bestimmung dessen, was „missio“ impliziert, dessen auch, was durch die „missio“ im Blick auf das Verhältnis von Gott und Welt und auf das Zueinander von Heil und Heilsgeschichte, von vertikaler und horizontaler Dimension des Erlösungsdramas artikuliert wird, zeigt sich für Balthasar nichts weniger als der paradigmatische Charakter der hypostatischen Union. „Unterscheiden“ darf nicht mit „trennen“, „verbinden“ nicht mit „vermischen“ verwechselt werden. Doch ein klares Verständnis dieses einzigartigen und doch exemplarischen Beziehungsverhältnisses lässt sich nur in der konsequenten Anwendung eines Relationsbegriffs erreichen, der besagt, dass eine Wirklichkeit auf eine andere bezogen und in dieser Bezogenheit mit ihr so verbunden ist, dass beide Wirklichkeiten zwar eine Einheit bilden, aber ohne in dieser Einheit ihre vollkommene Verschiedenheit voneinander aufzugeben. Wie sonst lässt sich eine Einheit voneinander verschiedener Wirklichkeiten denken, ohne dass sie sich zumindest partiell überschneiden und damit zugleich aufhören, vollkommen voneinander verschieden zu sein? Doch gerade im gegenwärtigen theologischen Diskurs (vgl. die christologischen Anfragen seitens bestimmter Vertreter der so genannten „Pluralistischen Religionstheologie“ und des dort artikulierten Mythosverdachts, vgl. Gerwing in WiWei 65, 2002, 198 - 229) verdient der von der hypostatischen Union her bestimmte Relationsbegriff alle Acht- und Aufmerksamkeit. Mit dem eher technischen Begriff „Verzahnung“ kommt jedenfalls dieser Relationsbegriff nicht zu Wort; auch dann nicht, wenn das die Konnotation des Leblosen in etwa aufhebende Adjektiv „organisch“ hinzugefügt wird.

Das große Gemeinschaftswerk Gottes, die „Oikonomia“, verstanden als „die theodramatische Epiphaneie Gottes, wie er in sich ist, auf die von ihm geschaffene Welt hin“ (217), zeigt sich definitiv in der trimorph strukturierten „Fülle der Zeit“ (1 Kor 10,11): der Incarnatio Verbi (222 - 266), der Passio Incarnati

(266 - 307) sowie dem Pfingstereignis, dem eschatologischen Erfülltsein vom Heiligen Geist (307 - 343). Gott offenbart sich in seinem Wort. In ihm schreitet Gott zur Totalerschließung seiner selbst an die Menschheit. Trinitätstheologisch formuliert: „Die Umlegung der innertrinitarisch-perichoretischen processio in die missio vollzieht sich inkarnatorisch-konkret“ (222). Was in der „*incarnatio verbi*“ geschieht, im Augenblick der Verkündigung, ist die substantielle Einsprechung des ewigen Wortes Gottes hinein in die Menschheit. Diese „Einsprechung“ geschieht nicht ohne den Geist („...conceptus est de Spiritu Sancto“), ebenso wenig wie die Aufnahme des Wortes Gottes seitens des Menschen nicht ohne den Geist, nämlich in Glaube und Liebe, geschieht. In diesem Zusammenhang ist auf ein doppeltes Verständnis von „Inkarnation“ hinzuweisen, ein Verständnis im engeren, eines im weiteren Sinne. Jedenfalls zeigt Gott in Jesus Christus sein Gesicht und ermöglicht so personale Begegnung; und zwar aus Liebe (236).

Gott wird in Jesus Christus konkret und kommt als das „Universale concretum“ bzw. „Concretum universale“ zur Erscheinung (236 - 247). Dabei hat sich das, was sich an Heilsgeschichte dramatisch abspielt, von jeher als Bund zwischen Gott und Mensch begeben. Die Fülle der Zeit trägt den nämlichen Charakter und wird in der Person Jesu Christi als „Neuer Bund“ konkret und zugleich universal ausgeweitet: in horizontaler wie vertikaler Dimension. Der Bund Gottes mit dem Menschen offenbart sich als absoluter Liebesbund, als eine Liebesbeziehung, deren terminus a quo wie terminus ad quem Gott ist. „Gott konstituiert in seiner Entleerung in die Knechtsgestalt eine neue (Innen-) Perspektive - eine Perspektive des Bundes - in seinem Bezug zur Kreatur“ (263). Doch was heißt das? Dass der Mensch selber in die Liebe Gottes aufgenommen ist, dass „Gott“ „im Verhältnis zu seiner Kreatur nicht Schöpfer-Richter ‚von außen‘, sondern“ dass er, Gott, „die Welt- und Menschenerfahrung ‚von innen‘ in sich“ aufnimmt (vgl. 263 f.), was heißt das für den Menschen, „propter salutem hominis“? Heißt das, dass der Mensch letztlich und eigentlich gar nicht Adressat der Liebe Gottes ist, sondern gleichsam nur „Durchgangsstation“ und also irgendwie bloß „mitgeliebt“? Wieso kann Balthasar überhaupt noch von ei-

nem „Bund“ zwischen Gott und Mensch sprechen, von einer personalen wie bilateral-polaren Beziehungswirklichkeit also, die zumindest den Menschen nicht ausschließt, Gott aber auch Gott sein lässt? Gerade darin besteht „die neue Perspektive“ in der Beziehung Gottes zur Kreatur: dass der Mensch von dieser Liebe Gottes voll und ganz getroffen wird, weil er eben nicht letzter Adressat der Liebe Gottes, wohl aber in die Liebe Gottes, die des Vaters zum Sohn und umgekehrt, aufgenommen ist: Der Mensch weiß sich nicht nur in dem Maß von Gott geliebt, in dem er selbst ist, dass er also einmal mehr, einmal weniger geliebt wird. Vielmehr ist gemeint, dass „die Kreatur“ gerade in ihrer Endlichkeit unendlich geliebt wird. Das "bestimmende Woraufhin" ist bekanntlich dasjenige, was die Relation überhaupt Relation sein lässt und was auch ihr Maß ist; und das ist nicht der Mensch, ist überhaupt nichts Endliches, nichts Geschaffenes, sondern wiederum Gott. Das hindert jedoch nicht, dass auch die Welt sekundärer Terminus einer solchen Beziehung sein kann und auch tatsächlich ist. Wenn auch das Maß der Liebe Gottes Gott selbst ist, gilt doch diese Liebe wirklich der Kreatur, dem Menschen. Der Neue Bund ist Gottes Bund, in den der Mensch hineingenommen wird. Der Mensch steht also gerade nicht „draußen vor der Tür“. Im Gegenteil: Der Neue Bund erweist sich gerade in seiner die Schöpfung umfassenden Universalität als Gottesbund und als die Bedingung der Möglichkeit unserer antwortenden Liebe. Diese aber muss bereits von Gottes zukommender Liebe getragen sein; abgesehen davon, dass der Mensch Gott nicht nur im Maß seiner eigenen Kraft liebt, sondern vom Sohn her "Abba, lieber Vater" im Heiligen Geist ruft, genauer noch: Der Heilige Geist selber ist es, der im Menschen „Abba“ ruft (vgl. Röm 8,15 mit Gal 4,6).

Das „Leben Jesu“ (247 – 256) zeigt diese doppelte (nicht zweifache!) Dimensionierung in der Existenz des Sohnes, namentlich in der „Abba-Relation“ Jesu. Er lebt ganz „vom Vater her“ und ganz „auf den Vater hin“. Auch hier ist aus trinitätstheologischer Sicht die bereits reflektierte „Umlegung“ festzustellen: „In der Abba-Relation Jesu manifestiert sich die immanent-trinitarische Relation zwischen Vater und Sohn im Geist nunmehr inkarnatorisch umgelegt in eine horizontal-

geschichtliche Perspektive. Die Abba-Relation Jesu ist also ‚keinesfalls nur der Ausdruck und die Selbstaussage seiner bloßen Menschheit‘. Vielmehr ist Jesus ‚der ewige Sohn des Vaters, der diesen in seiner angenommenen Menschheit anspricht‘“ (253).

Der Geist, der sich bereits in der Verkündigungsstunde an Maria als jene Liebe erweist, mit der der Vater seinen Sohn zu uns sendet, ist auch der, der zeitlebens Jesus den Anspruch des Vaters, Jesu Sendung also, vermittelt und damit die Epiphanie Gottes im Sohn bedingt und dessen kenotische Existenz (3.1.4) bis hin in die höchste Krisis seiner „Stunde“ führt: Die Incarnatio Verbi erreicht ihren kenotischen Gipfel in der Passio Incarnati: im „Gang zum Kreuz“ (3.2.1) mit dem die Gottverlassenheit herauschreienden Ruf Jesu am Kreuz, im „Gang zu den Toten“ (3.2.2), dem baren Jesus, dem Toten, und findet schließlich ihre Voll-Endung (finis!) in der Auferweckung, dem „Gang zum Vater“ (3.2.3). Balthasar erblickt in diesen „Ereignissen in der Fülle der Zeit“ eine kenotische Qualität: Theodramatisch spiegelt sich hier – streng analogie gesprochen – die innertrinitarische Kenosis wider: des Vaters Selbsthabe als Selbsthingabe und des Sohnes Selbstsein als Sein im und als Empfang und als dankend-antwortende Rückgabe. Der Geist ist dabei Frucht wie „Erzeugnis“ der perichoretisch-kenotischen Liebe von Vater und Sohn und als „substantiiertes Geschenk“ zugleich hypostatisch-personal „mehr als das bloße Zueinander von Vater und Sohn“.

In der Auferweckung des Sohnes durch den Vater ereignet sich die Voll-Endung des Pascha-Mysteriums „kraft des Geistes, der der Geist des Vaters ist, der als solcher aber auch je-schon der Geist ihres perichoretischen Mit-Seins in der Einheit des Gottseins ist“ (311). In der Voll-Endung des Pascha-Mysteriums findet die Theodramatik ihr Ziel und die Oikonomia ihre Fülle. Das „Eschaton“ kann näher bestimmt werden (307 – 343). Dabei zeigt sich Balthasar bestrebt, die klassischen eschatologischen Topoi, die „Eschata“, streng theozentrisch auszulegen: „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der,

woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht“ (Verbum Caro, 282).

Summa

Die vorliegende Studie zeugt insgesamt von einer intensiven, von Sympathie getragenen Kenntnis der Theologie des vor über hundert Jahren geborenen Hans Urs von Balthasar. Es zeigt sich, dass der Autor dieser Arbeit auch mit der Intention Balthasars grundsätzlich übereinstimmt, Theologie als Glaubensreflexion wieder um die Mitte, nämlich um Christus, zu konzentrieren und „die Einheit des trinitarischen Heilswerks in Kirche und Kosmos“ als Ausdruck „des untrennbaren einen und einzigen Gottes“ zu nehmen (TL III, 9). Und in der Tat: Balthasars Bestreben verdient gerade heute – auf dem aktuellen Hintergrund umfassender Universitäts- und Wissenschaftsreform mit ihren eher extensiven als intensiven Modularisierungsversuchen – alle Beachtung. Bemüht Balthasar sich doch darum, eine Theologie zu entwerfen, die sich eben nicht von diversen, etwa kosmischen, anthropologischen, futurologischen „Reduktionen“ leiten lässt und von methodischen Trennungen und Isolierungen der einzelnen Disziplinen bestimmt ist. Vielmehr geht es um eine Theologie, die bei aller Vielfältigkeit und Pluralität der Phänomene und Ansätze ihre innere Einheit wieder konzentriert in den Blick nimmt. So gehört es zweifellos zu den Verdiensten vorliegender Studie, dieses Streben Balthasars nicht nur in Erinnerung zu rufen, sondern auch die komplex-komplizierte Gestalt dieses theologischen Entwurfs näherhin vorzustellen und sachgemäß zu untersuchen. Sachgemäß bedeutet: im wachen Blick auf diese Gestalt selbst. Diese aber ist von Theozentrik und Christozentrik bestimmt und steht gerade so als einheitliche Manifestation des göttlichen Heilshandelns mit der Welt vor uns. Diese Manifestation bedarf – entsprechend ihrer Eigenart als Theologie – intensiver theologischer Reflexion in Permanenz, hier konkret unter der thematisch zentrierten Frage nach der „Konvergenz von Pneumatologie und Christologie“. Die Frage nach der Konvergenz selbst verweist auf die Trinitätstheologie Balthasars, näherhin auf seinen Antwort-

versuch, das Verhältnis von „immanenter Trinität“ und „ökonomischer Trinität“ zu bestimmen und auch hier die innere Einheit im Prozess zu erkennen: in dem, was traditionell als „Perichorese“ bezeichnet wird.

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt,
am Festtag des heiligen Thomas von Aquin, 28. Januar 2007

Manfred Gerwing

0. Status

Das umfangreiche Werk Hans Urs von Balthasars¹ hat eine seit Ende der 60er Jahre in Gang gekommene² und nach

¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-2005, neu bearbeitet und ergänzt von Cornelia Capol und Claudia Müller, Einsiedeln - Freiburg 2005.

² Die sehr persönlich-individuelle Weise Balthasars, seiner Berufung zu folgen, hatte zu einer gewissen „Isolierung“ Balthasars geführt. So „konnte man als Charakteristikum von Balthasars hören: ‚Ex-Jesuit!‘ Für gewisse Jesuitenkreise und -medien war ein unerklärter Boykott die selbstverständlichste Sache; von Balthasar wurde, weithin gemieden und nicht mehr eingeladen, in eine Isolierung gedrängt“ (Vorgrimler, Hans Urs von Balthasar, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV, 129). Erst die beiden Aufsätze anlässlich des 60. Geburtstags Balthasars von Henri de Lubac (Un témoin du Christ: Hans Urs von Balthasar; 587-600) und Karl Rahner (Hans Urs von Balthasar; 601-604) in Civitas 20 (1964/65) haben diese Isolierung durchbrochen und die Wahrnehmung Balthasars und seine Rezeption in den folgenden Jahren nachhaltig gefördert.

Rahner beklagte die fehlende „Rezeptionsfreudigkeit“ der Werke Balthasars als „schmerzlich“ und adressierte dabei die provokante Frage, „ob die Noch-nicht-Rezipiertheit seines großen Werkes, die man schmerzlich feststellen muß, ein Zeichen dafür ist, daß Ohren und Herz der katholischen Christenheit noch nicht für von Balthasars Werk so offen sind, wie dieses es verdient und wie wir es nötig haben“ (ebd. 604).

Meßbar wird die Balthasar-Rezeption insbesondere in den fortan entstehenden Dissertationen und wissenschaftlichen Artikeln. Diese Anfänge der Rezeption sind ausführlich bei Tissou in einem Überblick zur Forschungslage zu Beginn seiner eigenen Dissertation (Streben nach Vollendung. Eine Studie zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Münster 1982, 31-46), in erweitertem zeitlichen Fokus bei Plaga („Ich bin die Wahrheit“. Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars [Theologie 12], Hamburg 1997, 5-14) und Stefan Hartmann (Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift „Theologie der Geschichte“ [Geist und Wort 8], Hamburg 2004 - Literaturbericht ebd. 21-29 erneut vorgelegt: Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum, in: FKT 21 [2005], 48-57) sowie jüngst noch einmal ausführlicher in Überblick und Detail bei Lochbrunner (Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie, in: ThRv 101 [2005], 356-361) dargestellt. Lochbrunner clustert die Dissertationen dieser Rezeptionsphase in einen philosophisch-theolo-

Abschluß der Trilogie³ und dem Ende seines Lebens 1988 noch verstärkte Rezeption und Auseinandersetzung induziert.⁴ Insofern lassen sich in der bisherigen Rezeptionsgeschichte zwei Phasen – (1.) bis 1988 parallel zur Genese des Werkes und (2.) nach dem Tod Balthasars – differenzieren.⁵ Der äußere Anlaß des Gedächtnisses zum 100. Geburtstag im

gischen, einen fundamentaltheologischen und einen dogmatischen Themenschwerpunkt.

Ein erstes Themenheft zu Hans Urs von Balthasar ist 1975 erschienen („The Achievement of Hans Urs von Balthasar“, in: *Communio. International Catholic Review* 2 (1975; Heft 3). Etwa 30 Sammelbände und Themenhefte folgten zwischen 1986 und 2005.

³ Balthasar gelang mit dem 1987 erschienenen dritten Teil der Theologik und dem Epilog aus demselben Jahr die Fertigstellung seines Hauptwerks. Die italienische Übersetzung der Trilogie liegt seit 1994, die französische seit 1997 vor.

⁴ Eine regelmäßig aktualisierte Gesamtübersicht über die immense Sekundärliteratur einschließlich der wissenschaftlichen Artikel bietet das Balthasar-Archiv unter <http://mypage.bluewin.ch/HUvB.S.Lit/>.

⁵ Eine erste Phase der Rezeption war mitunter durch den fragmentarischen Charakter des noch unvollendeten Werkes Balthasars geprägt. Die Theodramatik entstand zwischen 1973 und 1983 sukzessive Band für Band, die Theologik trat erst 1985/1987 hinzu. Ein Teil der akademischen Rezeption stellte daher darauf ab, aus den zahlreichen Werkteilen Balthasars theologische Einzelthemen zu kompilieren. Dies zeigt sich insbesondere im Bereich der Ekklesiologie (Dissertationen von Willi Link 1970, Joseph Fessio 1974, Achille Romani 1979 u.a.). Ein erster Ansatz zu einer Gesamtinterpretation des bis dahin vorliegenden Werkes findet sich bei Wolfgang Tinnefeld (Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens. Eine Untersuchung zur Frage nach der Mitte und Einheit der christlichen Wahrheit bei Hans Urs von Balthasar, Mainz 1975) sowie etwas später bei Lochbrunner (*Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* [FThSt 120], Freiburg 1981). Mit der Vollendung des Lebenswerks verschiebt sich (1.) in inhaltlicher Hinsicht der Fokus der Rezipienten verstärkt hin zu den Teilen Theodramatik und Theologik; (2.) die deskriptive, Balthasar-immanente Darstellung von Themenbereichen tritt hinter die reflexive Auseinandersetzung zurück; (3.) die Rezeption in Form akademischer Auseinandersetzung nimmt quantitativ erheblich zu. 64 Dissertationen der ersten Phase stehen 218 Dissertationen der zweiten Phase gegenüber, Hans Urs von Balthasar gewidmete Veranstaltungen wie Akademien und Symposien finden insbesondere nach dessen Tod sowie seitdem schwerpunktmäßig anlässlich von Gedenkjubiläen statt (Lochbrunner, ebd. 361-366).

August 2005 hat zudem punktuell eine erhöhte Aufmerksamkeit in einem weiteren als nur akademischem Kreis bewirkt, deren Nachhaltigkeit allerdings erst aus einem größeren zeitlichen Abstand zu beurteilen sein wird.⁶

Die vielfältige wissenschaftliche Rezeption des Werkes Balthasars erstreckt sich inzwischen auf nahezu alle relevanten philosophisch-theologischen Felder, insbesondere auch auf die Kernthemen der Dogmatik. Bereits Anfang der 70er Jahre begann die Aufarbeitung der Christologie im Werk Balthasars. Nach ersten gesamthaften Darstellungen⁷ und einer differen-

⁶ Das Gedächtnis des 100. Jahrestags der Geburt Balthasars am 12. August 2005 hat aufgrund einer Vielzahl von Veranstaltungen über das ganze Jahr 2005 hinweg einschließlich deren vorbereitender Kommunikation und nachträglicher Berichterstattung zu einer erhöhten öffentlichen Wahrnehmung von Person und Werk geführt. Neben der zentralen Gedenkfeier in Basel am 26. Juni (= Datum des Todestags und eines alljährlichen Gedächtnisses) in Basel mit posthumer Verleihung des Augustin-Bea-Preises an Balthasar wurden ca. 20 Veranstaltungen in der Schweiz und den europäischen Nachbarländern ausgerichtet (vgl. Dokumentation der Hans Urs von Balthasar-Stiftung; www.balthasar-stiftung.org).

Darüber hinaus sind anlässlich des Jubiläums verschiedene Sammelbände und Themenhefte herausgegeben worden. Dazu gehören die Dokumentation des internationalen Symposiums in Lugano (*La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005* [Collana Balthasariana; 1], Lugano 2005), der von Magnus Striet und Jan-Heiner Tüch herausgegebene Sammelband „Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen“ (Freiburg 2005), sowie der amerikanische Sammelband „Glory, Grace, and Culture. The Work of Hans Urs von Balthasar“ (ed. by Ed Block, Mahwah - New York 2005), die allesamt einen Querschnitt an Beiträgen zu den philosophisch-theologischen Themenfeldern im Werk Balthasars enthalten. Zudem sind jeweils eine Ausgabe der *IKaZ* 34 (März/April 2005) und der *Communio*-Ausgaben in Frankreich, Tschechien und Belgien sowie der Jesuitenzeitschrift *The Way* 44 (Oktober 2005) und der ungarischen *Vigilia* 70 (2005; Heft 6) in besonderer Weise dem Andenken an Balthasar gewidmet.

⁷ Escobar, Pedro: *Sein und Zeit Jesu Christi bei Hans Urs von Balthasar. Umriss einer Christologie* (unveröff. Paris 1973); Heinz, Hanspeter: *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars* (*DiTh* 3), Frankfurt a. M. 1975.

zierteren Analyse der **Christologie** entlang der Trilogie⁸ verlagerte sich der Fokus auf das Verständnis der Christologie im Kontext einer theodramatisch-soteriologischen Interpretation der *oikovoμία*⁹ mit zunehmend trinitarischer Orientierung.¹⁰

⁸ Marchesi interpretiert bereits in seiner ersten christologischen Arbeit von 1977 die drei Flügel der (zu diesem Zeitpunkt noch unvollendeten) Trilogie im Hinblick auf drei Ansätze zur Christologie (Marchesi, Giovanni: *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* [AnGr 207], Rom 1977). Dieses Verständnis hat Marchesi einige Jahre nach Vollendung der Trilogie nochmals explizit trinitarisch herausgearbeitet (Marchesi, Giovanni: *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* [Biblioteca di Teologia Contemporanea; 94], Brescia 1997). Zur gleichen Zeit legte Plaga eine an den Flügeln der Trilogie orientierte Ausarbeitung zur Christologie bei Balthasar in deutscher Sprache vor (Plaga, Ulrich Johannes: „Ich bin die Wahrheit“. Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars [Theologie; 12], Hamburg 1997).

⁹ Jöhri, Mauro: *Descensus Dei. Teologia della croce nell' opera di Hans Urs von Balthasar* (CorLat 30), Rom 1981; Danet, Henriette: *Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analyse chez Hans Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie*, Paris 1987; Espezel, Alberto: *El misterio pascual en Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires 1987; Naduvilekut, James: *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars* (Diss.T 22), St. Ottilien 1987; Saward, John: *The Mysteries of March. Hans Urs von Balthasar on the Incarnation and Easter*, London 1990; Hunt, Anne: *The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology* (New Theology Studies; 5), Collegeville 1997.

Darüber hinaus wurden Arbeiten zu bestimmten theologischen Aspekten in Relation zur Christologie erstellt: Ritt, Paul Edward: *The Lordship of Jesus Christ in the Christologies of Hans Urs von Balthasar and Juan Luis Segundo*, Washington 1988; Burns, Robert Emmett: *Hans Urs von Balthasar. Jesus Christ the concrete foundation of faith*, Dayton 1994; McIntosh, Mark A.: *Christology from within. Spirituality and the Incarnation in Hans Urs von Balthasar*, Notre Dame 2000.

¹⁰ Linahan, Jane Elizabeth: *The kenosis of God and reverence for the particular. A conversation with Jürgen Moltmann*, Milwaukee 1998; Krenski, Thomas Rudolf: *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (SlgHor NR 28), Freiburg 1990; Dieser, Helmut: *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar* (IThS 62), Trier 1998; Merkelbach, Heiko: *Propter Nostram Salutem.*

Explizite Reflexionen auf die **Trinitätstheologie** finden sich in einigen der Arbeiten zum Werk Balthasars in eigenständigen Kapiteln bzw. als immanentes Prinzip dieser Arbeiten insgesamt.¹¹ Die vorliegenden Monographien zur **Pneumatologie** im Werk Balthasars wurden noch vor der Abfassung des zweiten und dritten Bandes der Theologik erstellt.¹² Partiiell

Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; 33), Münster 2004.

In diesen Kontext sind auch die Arbeiten zur theologischen bzw. trinitarischen Anthropologie und die Interpretation des theodramatischen Ereignisses im Hinblick auf die Grundbestimmung „Freiheit“ einzuordnen: Meuffels, Hans Otmar: Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar (BDS 11), Würzburg 1991; Stinglhammer, Hermann: Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik (BDS 24), Würzburg 1997; Greiner, Michael: Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Pontes 8), Münster 2000; Ancsin, István: Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars, Münster 2002; Quash, Ben: Theology and the drama of history (Cambridge Studies in Christian Doctrine 13), Cambridge 2005.

¹¹ So z.B. bei Kim, Son-Tae: Christliche Denkform. Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz (Ökumenische Beihefte zur FZPhTh 34), Fribourg 1999. Die umfassendste systematische Darstellung zur Trinitätstheologie bei Balthasar findet sich in der Arbeit von Wallner, Karl Josef: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (HeilStR 7), Heiligenkreuz 1992, 120-222. Obwohl Wallner bereits „sehr weit das Desiderat einer Darstellung der Trinitätstheologie“ erfüllt, steht dennoch eine umfassende „streng systematische“ Untersuchung zur Trinitätstheologie bei Balthasar durchaus noch aus; zu dieser Schlußfolgerung kommt Lochbrunner in seiner aktuellen Expertise zur Balthasar-Rezeption, a.a.O. 363. 366. Zudem erachtet Lochbrunner die Trinitätstheologie Balthasars als eines der wenigen dogmentheologischen Felder, auf dem ihm künftige Arbeiten zur Theologie Balthasars noch gerechtfertigt erscheinen (366).

¹² Einen ersten Ansatz hat Erich Ortner (Zur Pneumatologie Hans Urs von Balthasars, unveröff. Linz 1977) unternommen und wenige Jahre später in einer Dissertation (Geist der Liebe – Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasars, Linz 1983) fortgeführt. Eine umfassende Darstellung zur Pneumatologie im

pneumatologischen Fokus zeigen auch die naturgemäß noch jüngeren Arbeiten zur **Theologik**.¹³ Die Sache der Theo-Logik greift jedoch über den dritten Teil der Trilogie hinaus auf das ganze Werk Balthasars aus und bezieht die Frage der theodramatischen Offenbarung Gottes und deren aneignende Entsprechung auf Seiten des Menschen ein.¹⁴

Werk Balthasars hat Kossi K. Joseph Tossou (Streben nach Vervollständigung. Eine Studie zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Münster 1982 [zugleich: Freiburg 1983; FThSt 125; dort geänderte Seitenzählung]) vorgelegt, die durch Balthasar selbst in einem eigenen Geleitwort autorisiert wurde. Eine Arbeit zur Pneumatologie mit Fokus auf die Dimension des geistlichen Lebens wurde vorgelegt durch Sachs, John Randall: *Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, unveröff. Tübingen 1984.

¹³ Klaghofer-Treitler, Wolfgang: *Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik* (Salzburger Theologische Studien 4), Innsbruck-Wien 1997; Nichols, Aidan: *Say it is Pentecost. A Guide Through Balthasar's Logic*, Edinburgh 2001. Eine kommentierende Auseinandersetzung mit TL 1 findet sich bei Blättler, Peter: *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologik Hans Urs von Balthasars* (BDS 38), Würzburg 2004. Bezüglich der „theologischen“ Dimension der Christologie ist auch die bereits erwähnte Arbeit von Plaga in diesem Kontext zu sehen, die eine Hinführung zur Theologik bietet.

¹⁴ Tinnefeldt, Wolfgang: a.a.O.; O'Hanlon, Gerard: *The Theological Metaphysics of Hans Urs von Balthasar*, Dublin 1980; Klaghofer-Treitler, Wolfgang: *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar*, Innsbruck 1992; Schreer, Werner: *Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars* (EHS.T 448), Frankfurt am Main 1992; Chia, Roland: *Revelation and Theology. A Study of the Theological Epistemologies of Hans Urs von Balthasar and Karl Barth*, London 1994; Chapp, Larry Scott: *The Theological Method of Hans Urs von Balthasar*, Fordham 1994; Chapp, Larry Scott: *The God who speaks. Hans Urs von Balthasar's theology of revelation*, San Francisco 1997; Engelhard, Markus: *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien 1998; Gadiant, Lorenz: *Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths* (MThS 55), St. Ottilien 1999; Schindler, David

Auf dem Hintergrund dieses gegenwärtigen Standes der Balthasar-Rezeption zielt die vorliegende Arbeit auf eine Interpretation des Verhältnisses von Pneumatologie und Christologie innerhalb der im Werk Balthasars zum Ausdruck kommenden Grundstruktur von Theo-Logik. Dabei ist das Gott-Welt-Verhältnis entlang der Dimension des *verum* als Wahrheitsverhältnis auszulegen (Teil 1). Ausgehend von der Struktur welthafter Wahrheit entbirgt sich deren ontische Tiefendimension jenseits der reinen Aussagewahrheit als Freiheitsgeschehen. Wahrheit und Theo-Logik erhalten von hier aus eine das Werk Balthasars unterscheidend kennzeichnende theodramatische Gestalt. Theo-Logik stellt sich von hier aus als Geschehen von Wort und Ant-Wort in mannigfaltigen, polyphonen Grundbewegungen von „Wort Gottes“ einerseits und andererseits als aneignend-antwortende kreatürliche Rede über Gott sowie Rede zu Gott dar. So steigt die menschliche Reflexion auf Erkenntnis und Wahrheit reduktiv metaphysisch „hinter“ das Konkret-Einzelne zurück, während sich die Wahrheit Gottes revelativ von oben her selbst erschließt. Dabei kommen beide Bewegungen, die analogisch-aufsteigende und die katalogische, im Vollzug überein und entsprechen in einer dialogischen Perspektive dem vom Gründungsbezug her nicht anders als asymmetrisch zu denkenden Gott-Mensch-Verhältnis, das seinen Form- und Seinsgrund nirgends anders als in Gott selbst hat. Der analogisch-kreatürlichen Bewegung „von unten“ geht per se ein apriorisch-katalogischer Möglichkeitsgrund voraus: Dies zeigt sich ontisch in der kontingenten Disposition der Wirklichkeit (ermöglichte Spontaneität, Freiheit als gerufene Freiheit) sowie theologisch-ökonomisch im Hinblick auf die Dimension der Wahrheit im Geschehen der *οἰκονομία* als der geschichtlich erfahrbar gewordenen theodramatischen Selbstmanifestation Gottes.

Christopher: Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation, New York 2004; Erp, Stephan van: The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith (Studies in philosophical theology 25), Leuven - Paris 2004.

Im inkarnatorisch-ökonomischen Ereignis wird Gottes Eigen-gestalt epiphan. Dabei ist Gottes Handeln von seinem Gott-sein nicht zu trennen. In seinem ökonomisch-theodramatischen Verhältnis zur Welt vollzieht sich Gott somit als genau derjenige, der er selbst ist. Hierin ist qua trinitarischer Inversion die Einheit von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität begründet (Teil 2). Dabei führt Balthasars theodramatisch geprägtes Gottesverständnis über klassische trinitätstheologische Aporien hinaus und eröffnet eine Möglichkeit, die trinitarisch-perichoretische Gestalt des Gottseins theologisch zur Sprache zu bringen. Das Identitäts-Differenz-Schema ist dabei auf ein der akthaft-theodramatischen Gestalt von Theo-Logik adäquateres dialogisch-koinoniales Paradigma der Einheit-in-Mannigfaltigkeit zu übersteigen.

Die ökonomische Explikation (Teil 3) entfaltet die theodramatische Struktur von Theo-Logik entlang der ökonomisch-geschichtlichen Selbstmanifestation Gottes. „Οἰκονομία“ bezeichnet den Vollzug der theodramatischen Epiphanie Gottes, wie er in sich ist, auf die von ihm geschaffene Welt hin.¹⁵ Darin stellt sich der perichoretische Selbstvollzug des einen Gottseins (immanente Dimension der Trinität) ins Ökonomische (ökonomische Dimension der Trinität) umgelegt dar (trinitarische Inversion). Die Struktur von Theo-Logik ist insofern entlang des ökonomisch-trinitarischen Selbstvollzugs hinsichtlich der missio, des Pascha-Mysteriums und der Dimension des Eschaton zu interpretieren.

Balthasars theodramatisches Konzept von Theo-Logik entfaltet einen paradigmatischen Rahmen für deren konsequent trinitarisches Verständnis. Angesichts eines in den theologischen Beiträgen und im kirchlichen Leben noch immer vielfach de facto vorherrschenden Christomonismus und einer – wenn auch nicht theoretisch-programmatisch, so doch poietisch-faktisch – unter- oder auch nur beigeordneten Rolle der

¹⁵ Zur Differenzierung im Wortgebrauch zum Begriff der οἰκονομία von den Anfängen der christlichen Theologie bis hin zum 20. Jhd. vgl. Richter, Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes.

pneumatologischen Dimension¹⁶ erscheint der Beitrag Balthasars geeignet, die unüberholbar trinitarische Gestalt des Mysteriums selbst sowie deren Normativität für alle aneignend-antwortende theologische Bemühung zu erschließen.

¹⁶ Vgl. Schüngel-Strautmann, *Heiliger Geist*, 103; Nitsche, *Geistvergebenheit*, 109-116.

1. Theo-Logik¹

Balthasar hat das in drei Bänden ausgeführte Werk „Theologik“ als dritten Teil einer Trilogie entworfen.² Der Aufbau der Trilogie als einer in sich gegliederten Einheit folgt bestimmten, ausgewählten transzendentalen Bestimmungen des Seins.³ (1.) Dabei weicht Balthasar in der von ihm favorisierten Gliederung transzendentaler Bestimmungen des Seins von der im theologischen Lehrbetrieb seiner Zeit vorherrschenden Gliederung „ens“ – „unum“ – „verum“ – „bonum“ ab. Gleich-

¹ „Theo-Logik“ bezeichnet den Zusammenhang von Gott und Wort. Die Terminologie ist im Werk Balthasars jedoch nicht einheitlich. Am ehesten ist eine terminologische Abgrenzung folgendermaßen möglich: (1.) „Theologik“ bezeichnet den in drei Bänden vorgelegten dritten Teil der Trilogie Balthasars (TL). (2.) „Theo-Logik“ umfaßt demgegenüber die Menge an Sachfragen in den Bereichen „Wort Gottes“ und der darauf reflektierenden, antwortenden menschlichen Rede „über“ und „zu“ Gott (vgl. S.18). (3.) „Theologie“ bezeichnet die wissenschaftliche Disziplin gemäß der opinio communis.

² Zwar hat Balthasar „Wahrheit der Welt“ bereits 1947, zunächst allerdings noch ohne Bezug zur künftigen Trilogie, verfaßt. Schon damals aber sollte die „Wahrheit Gottes“ als Pendant folgen. Diese jedoch blieb „aus äußerlichen, biographischen Gründen“ (TL I X) zunächst ungeschrieben. Erst annähernd vier Jahrzehnte später wurde sie erneut, nun im Rahmen der Theologik als des dritten Teils der Trilogie vorgelegt. „Wahrheit der Welt“ fand dabei als TL 1 Eingang in das Hauptwerk Balthasars. Wurde dieser eher philosophische Band damals zwar noch nicht bewußt als Teil der Theologik verfaßt, so hat Balthasar darin dennoch nach späterer eigener Einschätzung bereits hinreichend die Arbeit geleistet, die es in einem ersten Band des dritten Teils der Trilogie zu vollbringen galt: über die „innerweltlichen Strukturen der Wahrheit“ zu handeln (vgl. TL I X).

³ TL I VII (zum Gesamtwerk); vgl. die aktuelle Würdigung der Trilogie Balthasars durch Peter Henrici (Die Trilogie Hans Urs von Balthasars, 117-127). Ein erster, vorläufiger Entwurf Balthasars über die Transzendentalien in anderem Aufbau findet sich in seinen Frühschriften zwischen 1936 und 1941 in Auseinandersetzung mit Origenes (verum), Gregor von Nyssa (pulchrum) und Maximus Confessor (bonum). Dabei zeigt sich der Einfluß Przywaras, der im Zusammenhang mit seinem Entwurf über analogia entis die Schönheit der Subjektivität und die Wahrheit der Objektivität zuordnet, wobei die Gutheit das analoge Moment darstellt, das beide zusammenbringt (Analogie als Verhältnis-Schwebe, All-Rhythmus); vgl. Schindler, Hans Urs von Balthasar, 361.

wohl erscheint Balthasars „Abweichung“ geistesgeschichtlich betrachtet nicht völlig ungewöhnlich.⁴ Balthasar zeigt sich

⁴ Über die Geistesgeschichte hin ist eine dynamische Entwicklung sowohl in der konkreten Aufzählung transzendentaler Bestimmungen des Seins als auch eine Verschiebung von einem ontisch-transkategorial geprägten Verständnis der Transzendentalien in Antike und Mittelalter hin zu einem eher kognitiv-methodisch orientierten Verständnis der Moderne zu konstatieren (zur geschichtlichen Entwicklung vgl. „transzendental“/ „Transzendentalien“ in HWP 10, 1358-1435). Zeugnisse für die philosophische Reflexion auf diesen Sachverhalt reichen in die Anfänge abendländischer Philosophie und sind damit deutlich älter als der erst hochscholastisch belegte Terminus „transcendentia“ (z.B. Albertus Magnus [Met. X,1,7], *Dialectica Monacensis*) bzw. die geläufigeren Bezeichnungen „comunissima“ oder „prima“; der Terminus „transcendentalia“ wird erst im Skotismus gebräuchlich.

Bereits in frühesten abendländisch-philosophischen Zeugnissen zum Gedankengut der Vorsokratiker kommen im Zusammenhang mit der Frage nach der ἀρχή transkategorial-transzendente Bestimmungen zum Ausdruck. So findet sich bei den Pythagoreern die Auffassung, alles sei durch Zahl und Maß bestimmt, worauf eine Ordnung des Kosmos und eine allgegenwärtige Proportion, Harmonie und Schönheit beruht (vgl. Arist. Met. A 5 985 b23; Stobaios IV 1,40). Aristoteles beschreibt das Seiende und das Eine im Sinne eines transzendentalen Verhältnisses (Met. IV,2; 1003 b22 - 1004a1) sowie (gegen die platonische Vorstellung der Idee des Guten) die Transkategorialität des Guten (Eth. Nic. I,4; 1096a19-29), das sich innerhalb aller Kategorien findet. Neben Aristoteles wurde Avicennas Lehre von sog. Erstbegriffen (*res*, *ens*, *necessarium*), die aus sich selbst und nicht mehr von anderen Begriffen her erfaßt werden, für die Philosophie des Mittelalters prägend. Als frühe Transzendentalienlehre führt die „*Summa de bono*“ (ca. 1225) von Philipp dem Kanzler als sog. *communissima* „*ens*“, „*unum*“, „*verum*“ und „*bonum*“ an (Prol., 4), die für die Hochscholastik prägend werden. Thomas bietet die in seiner Epoche umfassendste Darstellung zu den transzendentalen Prädikaten, unter die er namentlich „*ens*“, „*unum*“, „*verum*“, „*bonum*“ sowie „*res*“ und „*aliquid*“ zählt (de ver. q 1). Die transzendentalen Bestimmungen stellen transkategoriale Prädikate dar; ihre Extension reicht über alle aristotelischen Kategorien hinweg. Eine Neuinterpretation der *transcendentia* findet bei Scotus und im Skotismus statt: Statt der Transkategorialität gilt hier als maßgebliches Kriterium, daß diese Prädikate unter keine übergeordnete Gattung zu subsumieren sind (daher die veränderte Bezeichnung „*transcendentia*“ oder „*transcendentalia*“ anstelle von „*communissima*“). Insofern werden auch etwa die einfachen Vollkommenheiten hinzugerechnet (zur weiteren Begriffsgeschichte in Spätscholastik und

dem klassischen, ontisch-transkategorialen Verständnis des Begriffs der Transzendentalien verpflichtet, bevorzugt jedoch abweichend von der (neu-)scholastischen Gepflogenheit entsprechend seinem an der phänomenalen Gestalt orientierten Zugang zur Wirklichkeit eine Strukturierung der Trilogie entlang den transzendentalen Prädikaten „pulchrum“ – „bonum“ – „verum“. Mit seiner Option für das „pulchrum“⁵ trägt Balthasar zudem dem metaphysischen Grundproblem einer Verhältnisbestimmung von Meta-Ontik und Meta-Noëtik im Ansatz Rechnung, indem er die Phänomenalität als Grundlage für Evidenz bereits in seiner Grundoption verankert. (2.) Durch seinen Ansatz bei Transzendentalien, insofern in ihnen Grundqualitäten des Seins zum Ausdruck kommen, sucht Balthasar, statt einem von außen herangetragenem Gliederungsprinzip wie etwa der klassischen Einteilung der theologischen Traktate zu folgen, die dem Sein selbst eigenen Strukturen – nämlich insofern sie auch quoad nos erscheinen und vernehmbar sind – als Maß und Prinzip für Aufbau und Gestaltung seines Werks zu gebrauchen.⁶ Beide Charakte-

Moderne vgl. HWP a.a.O.). Eine direkte Rezeption skotistischen Gedankenguts durch Balthasar ist in der Transzendentalienfrage jedoch nicht zu belegen.

⁵ Diese Besonderheit Balthasars weiß sich der phänomenalen Grunderfahrung verpflichtet. Diese entspricht hinsichtlich der besonderen Gestalt des pulchrum dem pythagoreischen Verständnis, daß nämlich der Kosmos durch eine Harmonie, ein inneres Band, welches die Analogie ist, geprägt wird (vgl. den Beitrag zur Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Ästhetik von Stefan Endriß).

⁶ Insofern rechtfertigt Balthasar in seinem rückschauenden Epilog aus dem Jahr 1987 das Unternehmen der Trilogie, nämlich „daß hier die traditionelle Traktate- oder loci-Theologie einmal ganz anders vorgestellt wurde, nämlich von den Transzendentalien aus“ (Epilog 7). Aus theodramatischer Perspektive betont Balthasar, daß die „Schranken zwischen den theologischen ‚loci‘ und ‚Traktaten‘ mehr als je zu fallen haben“, da alles stets „gleichzeitig engagiert“ auf die Bühne gehört (TD III 296). Somit bedarf die „theodramatische Gestalt [...] um sich zu runden, aller Momente: alle gehen aus ihr hervor und kehren in die Einheit zurück“ (TD II/1 80). Damit wird die grundlegende Reformbedürftigkeit der zur Zeit Balthasars noch verbreitet vorherrschenden summarischen Traktatedogmatik betont. Künftige Traktate im Sinne von theologischen Schwerpunktsetzungen erfordern das „Innesein des einzelnen im Ganzen, und d.h. im Ganzen

ristika bedingen eine gewisse „Eigengestalt Balthasarscher Theologie“.⁷

Die in Transzendentalien angezeigte Selbstausslegung des Seins erscheint als Ausdruck der Einheit des Seins in seiner ihm eigenen Mannigfaltigkeit.⁸ Dabei erweisen sich die Transzendentalien perichoretisch: sie bleiben voneinander untrennbar, durchwalten einander und durchdringen sich gegenseitig.⁹ „Die transzendentalen Eigenschaften des Seins heißen so, weil jede von ihnen das Sein im ganzen durchwaltet; sie können deshalb gegeneinander nicht abgegrenzt sein, sondern durchwohnen und durchstimmen einander“.¹⁰

Die Transzendentalien gelten aufgrund ihrer Transkategorialität als paradoxe Begriffe.¹¹ Intension und Extension kategorialer Begriffe verhalten sich zueinander antiproportional. Je stärker der Begriffsinhalt definiert ist, desto kleiner ist die Menge dessen, worauf dieser Begriff zutrifft. Auch umgekehrt gilt: Je kleiner die Intension, desto größer die Extension.¹² Bei

der Theologie, aber auch im Ganzen der Beziehung von Gott, Welt und Mensch“. Dies ist in Christologieentwürfen der letzten Jahrzehnte, die jeweils mit dem Ganzen der Theologie korrespondieren (z.B. Rahner [transzendente Christologie], Teilhard de Chardin [kosmisch-evolutive Christologie], Pannenberg [universalgeschichtliche Christologie]), insgesamt der Fall (Heinz, *Der Gott des Je-mehr*, 298).

⁷ Lochbrunner, *analogia caritatis*, 134. Lochbrunner sieht gerade in der „Umkehrung der gewohnten Denkrichtung“ den mutigen und genialen Griff der Theologie Balthasars, die in ihrem Ansatz bei den Transzendentalien „dem Urquell des Seins am nächsten“ kommt (144).

⁸ Balthasar spricht von einer „grundlegenden Polarität“, die in *pulchrum - bonum - verum* als drei „Modi“ zum Ausdruck kommt (Epilog, 64). Dies aber erfolgt innerhalb der Einheit des Seins.

⁹ TL I VII. Wiederholt spricht Balthasar von der „circuminsessio“ [circuminsessio] der Transzendentalien (z.B. TL I VIII); vgl. Blättler, *Pneumatologia crucis*, 406.

¹⁰ H III/1 22. TL I 18 spricht von einer „Einheit von der Wurzel her“, einem beständigen „Ineinanderspiel“, so daß keines der Transzendentalien angemessen besprochen werden kann, wenn nicht die anderen miteinbezogen werden.

¹¹ Weissmahr, *Ontologie*, 72.

¹² Weissmahr, *Ontologie*, 71.

den Transzendentalien jedoch ist das Verhältnis von Intension und Extension proportional. Für den Begriff des Seienden bedeutet dies, daß er sowohl der Intension wie Extension nach größtmöglich ist. Seinem Umfang nach ist er größtmöglich, weil alles, was ist, Seiendes ist. Aber auch seiner Intension nach ist er größtmöglich, weil alle Einzelbestimmungen (genera und differentiae gleichermaßen) unter ens zu subsumieren sind. Insofern bemerkt Aristoteles zu recht, daß das Eine oder das Seiende keine Gattungen sind und dementsprechend die Kategorien übersteigen.¹³ Insofern sind die Transzendentalien als transkategorial (d.h. transzendental) zu bezeichnen. „Das Eine, das Gute, das Wahre, das Schöne, so nennen wir die transzendentalen Eigenschaften des Seins, da sie alle Begrenzungen der Wesen übersteigen und dem Sein koextensiv sind“.¹⁴

Das Transzendente unum bewertet Balthasar als derart grundlegend, daß sinnvollerweise erst im Nachgang von ihm gehandelt werden kann, nachdem bereits „die übrigen Transzendentalien vorweg thematisch geworden sind“.¹⁵ Gleiches gilt sinngemäß für die Bestimmung des ens.

Die Einheit liegt allen Transzendentalien ihnen innewohnend zugrunde.¹⁶ Daher konzipiert Balthasar sein Werk als Triptychon¹⁷ unter Zugrundelegung der Transzendentalien pulchrum¹⁸ – bonum – verum, wobei das unum implizit mitbearbeitet wird und erst im Rahmen der Theologie von der dann

¹³ Met. III 3, 998 b22; vgl. Kat. 4,1 b25.

¹⁴ Rückblick (1988), in: Mein Werk, 93.

¹⁵ TL I VIII; vgl. TL I 169-175.

¹⁶ Rückblick (1988), in: Mein Werk, 94: „Und weil die Transzendentalien das ganze Sein durchwalten, müssen sie einander auch innerlich sein: was wirklich wahr ist, muß auch gut und schön und eins sein.“

¹⁷ Balthasar gebraucht mehrfach die Bezeichnung Triptychon (z.B. TD I 15) in Entsprechung zu einem ikonostatischen, dreiteiligen Flügelaltar.

¹⁸ Zur Transzendentalität des pulchrum vgl. TL I 246-255 und unter geschichtlicher Rücksicht H III/1,2 334-370. Zur Besonderheit des pulchrum vgl. TL I XIX.

erreichten Warte aus auch explizit zu besprechen ist.¹⁹ Die Trilogie aus Herrlichkeit, Theodramatik und Theologik ist – so die Absicht Balthasars – auf ihrer „gegenseitigen Erleuchtung“ aufgebaut.²⁰ Zusammengenommen ergibt sich hieraus ein einziges Triptychon.

Jeder Teil der Trilogie expliziert nun (philosophisch-theologisch) unter seiner eigenen besonderen Rücksicht die Wirklichkeit als Ganze,²¹ wobei jeweils das besondere Entsprechungsverhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Bereich ausgearbeitet wird.²² Wie die Transzendentalien keine voneinander unterschiedenen Seinsbereiche bezeichnen, so ist auch Balthasars Werk nicht unter materialer Rücksicht gegliedert. Balthasar weist ausdrücklich auf das mögliche Mißverständnis hin, die Trilogie als trinitarisch gegliedert zu interpretieren; vielmehr handeln alle drei Teile des Triptychons von der Trinität.²³ Alle drei Teile handeln – wenn auch unter

¹⁹ TL I VII f. Ein Schwerpunkt der expliziten Bearbeitung des unum liegt jedoch weniger in der Trilogie als vielmehr in dem auf diese bezogenen Epilog. Explizit vom unum ist innerhalb der Theologik kaum die Rede. Lediglich einzelne Hinweise finden sich in TL I sowie später in TL II im Zusammenhang mit der Frage der Trinität.

²⁰ Epilog, 37.

²¹ Lochbrunner, *analogia caritatis*, 137 spricht daher von einem „Universalcharakter des Balthasarschen Werkes“, da aufgrund des Ansatzes bei den Transzendentalien Intension und Extension des Werkes als insgesamt umfassend zu bezeichnen sind.

²² Balthasar hat die Trilogie so gegliedert, daß jeweils das analoge Verhältnis zwischen göttlichem und welthaftem Bereich expliziert wird: „so entsprechen sich in der Ästhetik weltliche ‚Schönheit‘ und göttliche ‚Herrlichkeit‘, in der Dramatik weltlich-endliche und göttlich-unendliche Freiheit. Hier in der theologischen Logik wird entsprechend über das Verhältnis zwischen der Struktur geschöpflicher und göttlicher Wahrheit nachzudenken sein“ (TL I VII).

²³ TL I XX; vgl. Klaghofer, Karfreitag, 12, der dies von der für Balthasar grundlegenden Kategorie des Denkens, einer trinitarisch durchgängigen Relationalität aus begründet. „Damit verbietet sich uns eine Auslegung der drei Bände der Theologik entsprechend etwa der Abfolge der trinitarischen Personen – und sei es auch (bloß) hinsichtlich ihres Offenbarwerdens“. Vgl. Erp, *The Art of Theology*, 102 f. Hiervon abweichend deutet Wallner die Trilogie den drei Personen in Gott zugeordnet: „Im Kern beschreibt das pulchrum die

je eigener Rücksicht – gleichermaßen von den „vitalsten Fragen des christlichen Glaubens und Lebens“.²⁴ Die drei Teile sind damit koextensional und nicht etwa materialiter disjunkt.

Der erste Teil „Herrlichkeit“ zielt auf die Reflexion der Gestalt. Alles Seiende ist „epiphan“; die „Erscheinungsgestalt des Wesens ist die Weise, wie dieses sich ausdrückt“.²⁵ Balthasar vergleicht das Ziel von „Herrlichkeit“ mit der Fundamentaltheologie im Sinne einer Apologetik: Sie stellt den heutigen, für Philosophie und Theologie weitgehend blindgewordenen Menschen vor das Phänomen „Jesus Christus“, um ihm so zum eigenständigen Sehen zu verhelfen.²⁶ So geht es also im ersten Teil der Trilogie darum, „der Offenbarung Gottes überhaupt ansichtig zu werden“.²⁷ Denn Gott kommt nicht primär als Lehrer oder Erlöser, sondern um sich selbst zu offenbaren, „das Herrliche seiner ewigen, dreieinigen Liebe zu zeigen und zu verstrahlen“.²⁸ Im Aufbau der Trilogie stellt die Theophanie jedoch nur den Auftakt dar für jenes Ereignis, das in der Theodramatik näher ausgeführt wird.²⁹ Die Theodramatik handelt von der Begegnung göttlicher und menschlicher Freiheit und von der Verwirklichung des Guten. „Das Gute, das Gott uns tut, wird nicht ohne unsern Mitvollzug als die Wahrheit erfahrbar [...] nicht nur um der Wahrheit des Guten innezuwerden, sondern ebenso um es wachsend der Welt einzuverleiben“.³⁰

Die Theologik schließlich eröffnet einen weiteren Blickwinkel in der Perspektive des verum. Sie versteht den Menschen als

Sphäre des Vaters, das bonum die Sphäre des Sohnes und das verum die Sphäre des Geistes“ (Wallner, Ein trinitarisches Strukturprinzip, 534; vgl. 536-544; Balthasars eigene Feststellung, daß die Trilogie nicht trinitarisch strukturiert sei, wird ebd. 544 zurückgewiesen).

²⁴ TL I VIII.

²⁵ Epilog, 45.

²⁶ TL I XX.

²⁷ Rechenschaft (1965), in: Mein Werk, 62.

²⁸ Ebd.

²⁹ Noch ein Jahrzehnt (1975), in: Mein Werk, 77.

³⁰ TD I 20.

„nicht nur ein wahrnehmendes und handelndes“, sondern auch als ein „denkendes, sprechendes, formulierendes Wesen“.³¹ Wenn Herrlichkeit „vornehmlich die Wahrnehmung göttlichen Erscheinens zum Gegenstand hat, so [...] die ‚Dramatik‘ vornehmlich den Inhalt dieser Wahrnehmung, das göttliche Handeln mit dem Menschen, die ‚Logik‘ aber die göttliche [...] Aussageweise dieses Handelns“.³² Mit der Theologie kommt Balthasars Trilogie nicht nur zu ihrem Abschluß, sondern erreicht ihren Höhepunkt als „Grundstein wie Schlußstein seines theologischen Denkens“:³³ „Die Selbstaussage im Wort ist mehr als ein bloßes Sichäußern im Erscheinen oder im Tun“.³⁴ In dieser Selbstaussage gipfelt zugleich die „Spannung zwischen vollkommener Innerlichkeit [...] und vollkommener Äußerung“.³⁵ Balthasars Theologie expliziert das in den beiden ersten Teilen zugrundeliegende Faktum, inwiefern „Gott sich selbst den Menschen verständlich machen“ kann, „wie die unendliche Wahrheit Gottes und seines Logos imstande sein kann, sich in dem engen Gefäß menschlicher Logik nicht nur vage und annähernd, sondern adäquat auszudrücken“.³⁶

1.1 Bedeutung von Theo-Logik

Balthasar sieht die Aufgabe einer theologischen Logik in der Klärung der Frage, „welchen Denk- und Sprachgesetzen die Aussagen über das in der ‚Ästhetik‘ Wahrgenommene und Erfahrene, über das in der ‚Dramatik‘ bei der Konfrontation göttlicher und menschlicher Freiheit Dargelebte unterliegen“

³¹ TL I XXII.

³² H I 11.

³³ Blättler, *Pneumatologia crucis*, 18.

³⁴ Epilog, 59.

³⁵ Ebd.

³⁶ TL I XXI; vgl. den Ansatz bei Klaghofer-Treitler, *Gotteswort im Menschenwort*.

(1.1.1).³⁷ Dies impliziert die Frage nach dem Verhältnis geschöpflicher und göttlicher Wahrheit, nämlich inwiefern sich „göttliche Wahrheit“ innerhalb der Strukturen der geschöpflichen „darstellen und (in diversen Formen) zur Aussage bringen kann“ (1.1.2).³⁸ Inwiefern also ist „göttliche, unendliche Wahrheit in geschöpfliche, endliche übersetzbar“?³⁹ Dies ist gleichbedeutend mit der Frage nach Akt und Inhalt der Offenbarung Gottes als Selbstmanifestation bzw. -mitteilung, dem Geschehen der großen *οἰκονομία*, das sich in Inkarnation, dem Pascha-Mysterium sowie der Ausgießung des Heiligen Geistes als Quellgrund der Kirche auslegt; damit einher geht die hermeneutische Frage, inwiefern der Mensch die an ihn gerichtete Offenbarung auch tatsächlich als Offenbarung Gottes verstehen kann. Kann „Gott sich als Gott der Welt verständlich machen, ohne seines göttlichen Charakters verlustig zu gehen“ und „ohne daß sich die Menschen dabei einen götzenhaften Begriff von ihm schmieden“?⁴⁰ Dies führt zur Reflexion auf die Struktur theologaler Rede als Aussage und Antwort (1.1.3) sowie zur anschließenden Erwägung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie (1.1.4).

1.1.1 Logik

Logik im engeren Sinn ist formal definiert als Lehre vom Logikkalkül, d.h. der Menge logisch gedeuteter Systeme von Zeichen mit den ihnen zugehörigen Operationsregeln durch Zuordnung von logischen Kategorien wie Individuen, Prädi-

³⁷ TL I VII; vgl. TL I 282: Formale Logik handelt von den Denkgesetzen des endlichen Denkens. Hierin aber besteht gerade ihre Grenze, weshalb sie sich für Theologie als ungenügend erweist. Dabei werden die „formalen Gesetze des menschlichen Sprechens und Denkens nicht etwa durchgestrichen, wohl aber über sich hinausgeführt“ (Verbum Caro, 164).

³⁸ Ebd. Balthasar sieht hierin die theo-logische „Grundfrage“, inwiefern „menschliche Logik eine tragfähige Basis [...] für eine authentische Darstellung göttlicher Logik“ darstellen kann (TL II 61).

³⁹ TL I XVII; Balthasar vergleicht die kreatürliche Logik einem „Dialekt [...] dessen Reinsprache bei Gott gesprochen wird“ (TL II 78).

⁴⁰ Ebd.

kate, Klassen und Aussagen.⁴¹ Unbeschadet dieser formal-logischen Definition wurde der Terminus „Logik“ jedoch immer wieder verschiedenartig gebraucht und gedeutet.⁴² Grundsätzlich voneinander zu unterscheiden zumal aufgrund ihrer in unterschiedlichem Grad formalisierten Ausdrucks-gestalt sind die moderne formale Logik und die traditionelle Sprachlogik. Moderne Logik geht über die klassische Sprachlogik hinaus und verortet diese als Spezialfall in einem größeren Kontext, der insbesondere durch ein höheres Maß an Formalisierung (syntaktische Kategorien und ihre formalen, strukturellen Beziehungen) und Kalkülisierung (Äquivalenzumformungen, logisches Rechnen), Symbolisierung (mathematische Formalsprache) und Axiomatisierung (Rückführung logischer Systeme auf einige wenige Obersätze) gekennzeichnet ist.⁴³

Die traditionelle Sprachlogik handelt von grundlegenden, einer lebensnahen und normalsprachlichen Anwendung entstammenden Denk- und Sprachgesetzen wie dem Nichtwiderspruchsprinzip, dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, vom zureichenden Grund oder der Identität. Ohne zumindest impliziten Gebrauch dieser Grundlagen ist kein sinnvolles geistiges Geschehen – sei es wissenschaftlicher oder alltäglicher Art – möglich.⁴⁴

⁴¹ Bocheński, formale Logik, 14.

⁴² Risse, Logik, 357-362. Bocheński, Logik der Religion, 13-16, unterscheidet gemäß der faktischen wissenschaftlichen Tätigkeiten vier unterschiedliche Logik-Verständnisse, die in der Praxis des 20. Jhd. begegnen: Formale Logik (allgemeine Gesetze im Zusammenhang mit logischen Funktoren), Metalogik (Semiotik als Lehre vom Zeichen), Methodologie (Anwendungen formaler Logik auf Methoden in bestimmten Anwendungsbereichen wie z.B. den einzelnen Wissenschaften) und Metalogik (Metalogik, Philosophie der Logik).

⁴³ Bocheński, formale Logik, 11 f.

⁴⁴ Kondakow, Logik, 273. Während der Frühzeit der Logik als Disziplin wurde diese vorwiegend im Rahmen der Ontologie interpretiert, „man identifizierte die Gesetze des Denkens mit den Gesetzen des Seins“. Insofern hat etwa Parmenides das logische Gesetz der Identität als Seinsgesetz verstanden, Demokrit interpretierte das Gesetz vom zureichenden Grund ontologisch und kosmologisch

Das antike Verständnis begreift Logik (ἡ λογική τέχνη) als Sprachlogik (<λόγος) im Sinne der Lehre vom Begriff, vom Argumentieren und vom Schließen. Klassisch findet dies seinen Ausdruck im Organon des Aristoteles, insbesondere in der in der Ersten Analytik dargestellten „Lehre von den (schlüssigen) Syllogismen mit zwei Prämissen und einer Konklusion, die sämtlich eines der vier syllogistischen Aussageschemata AaB, AiB, AeB, AoB“ erfüllen.⁴⁵ In diesem Sinn läßt sich Logik verstehen als „Lehre von der Folgerichtigkeit“. Sie gilt zudem grundsätzlich als formale Logik, da für die Folgerichtigkeit nicht die inhaltliche Bedeutung, sondern die syntaktische Form der Ausdrücke entscheidend ist.⁴⁶

Dialektik als Argumentationsverfahren stellt somit ein für sämtliches Wissen anwendbares methodisches Handwerkzeug (ὄργανον, τέχνη) dar.⁴⁷ Logik als „medicina mentis“ (Cicero) bzw. „directio intellectus“ (frühe Jesuitenschule, Descartes) oder „l'art de penser“ (Arnauld, Leibniz) soll in formaler Hinsicht den Verstand schärfen, statt inhaltliche

(ebd.). Kondakow nimmt diese Entsprechungen aus der Perspektive der Logikwissenschaft wahr; daher konstatiert er lediglich die tatsächlichen ontologischen Interpretationen dieser Gesetzmäßigkeiten, ohne den zugrundeliegenden systematischen Zusammenhang (ontologische Grundstrukturen der Wirklichkeit und ergo auch Vorbedingungen der Logik) zu vertiefen.

⁴⁵ Lorenz, Logik der Antike, 362.

⁴⁶ Bocheński, formale Logik, 11. Dieses formale Verständnis kennzeichnet auch die moderne Logik. Hier geht es um Wahrheit von axiomatischen Systemen im Sinne einer systemischen Stimmigkeit, nicht um eine Wahrheit an sich im klassisch-inhaltlichen Sinn. Für den modernen Logiker gehört es zum Tagesgeschäft, Axiome im Hinblick auf bestimmte Modellstrukturen zu entwickeln. Je nach ihrer Beschaffenheit kann im einen System eine bestimmte Formel beweisbar und gültig sein, im anderen System hingegen nicht (vgl. Meixner, 275). „Wahr“ gilt hier synonym zu beweisbar und hat somit einen vom normalsprachlichen Wahrheitsverständnis abweichenden Begriffsinhalt. Logik ist in diesem Sinne nicht die Wissenschaft von den Gesetzen des Wahrseins, wie es Frege noch vermutet hat (ebd., 275).

⁴⁷ Risse, Logik, 358-361.

Kenntnisse (entia rationis) zu vermitteln.⁴⁸ Dies entspricht der aristotelisch-peripatetischen Logik-Auffassung, derzufolge über die inhaltliche Wahrheit der obersten Sätze unter der Rücksicht bloßer formaler Folgerichtigkeit noch nichts ausgesagt ist.⁴⁹ Während aristotelisch Logik primär unter formaler Rücksicht, als Methode gesehen wird, vertritt davon abweichend die Stoa eine materiale Auffassung und sieht unter Annahme einer Dreiteilung des Wissens in φυσικόν, ἠθικόν und λογικόν die Logik als einen der drei großen wissenschaftlichen Gegenstandsbereiche neben Ethik und Physik an.⁵⁰

Balthasars Logik-Verständnis entspricht der aristotelischen, klassischen Auffassung der Logik als Begriffs- und Sprachlogik. Er begreift Logik in ihrer Hinordnung auf Denk- und Sprachgesetze bezogen auf Aussagen.⁵¹ Damit folgt er der ihm im Rahmen seines Ordensstudiums in Pullach dargebotenen traditionellen Lehre. Das dortige Studium beinhaltete ein dialektisches Sprachlogiktraining auf Basis der Summulae logicales des Petrus Hispanus. Es diente im Sinne der directio intellectus der persönlichen geistigen Entwicklung der Scholastiker, die erreichten Fertigkeiten wurden darüber hinaus zu bestimmten Anlässen in Form der disputatio sollemnis dargeboten.⁵²

Balthasar geht in seiner Theologie nicht auf die eher stoisch-materiale Logikauffassung der Transzendentaltheologie ein. Dies ist um so bemerkenswerter, als Balthasar „Wahrheit der Welt“ zu einer Zeit verfaßt, in der sich zahlreiche theologische Entwürfe (z.B. Maréchal, Lotz, Rahner) explizit mit der

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Lorenz, Logik der Antike, 362. Die Topik (Top. 101 a28) handelt von den dialektischen Syllogismen als einer geistigen Gymnastik im Sinne des Trainings eines angehenden Philosophen im Hinblick auf eine einwandfreie Argumentation.

⁵⁰ Lorenz, Logik der Antike, 363.

⁵¹ TL I VII.

⁵² Vgl. mündliche Aussagen von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu zu Leben und Studium im damaligen Berchmannskolleg in Pullach.

transzendentalphilosophischen Fragestellung Kants auseinandersetzen und diese für die Theologie fruchtbar zu machen suchen.⁵³ Klaghofers Kritik an Balthasar setzt gerade diese Auffassung voraus, in der Logik müsse es um die erkenntnis-kritische Frage im Sinne Kants gehen, womit er sich jedoch vom Ansatz Balthasars maßgeblich unterscheidet.⁵⁴

Balthasars Denken beschreitet einen gänzlich anderen Weg als die Theologen, die das transzendentalphilosophische Denken in der Tradition Kants aufzunehmen suchen und zugleich mit der klassischen Form des metaphysischen Denkens brechen. Balthasar setzt sich weniger mit Kant und den Möglichkeitsbedingungen der reinen Vernunft des denkenden Subjekts als vielmehr mit Hegel auseinander, dessen Entwurf eines absoluten Wissens im Sinne einer umfassenden Metaphysik Subjekt und Objekt umgreift.⁵⁵

⁵³ Lochbrunner, *analogia caritatis*, 81; Maréchal konfrontierte die traditionelle Metaphysik scholastisch-thomistischer Prägung mit der Philosophie Kants. Sein Vermittlungsversuch wurde für die Schultheologie vor allem der Gesellschaft Jesu in Deutschland prägend, die Balthasar im Rahmen seiner Ausbildung kennengelernt hat. Mit Karl Rahner (*Geist in Welt, Hörer des Wortes*) gewann der transzendentaltheologische Ansatz in der deutschsprachigen Theologie noch deutlicheren Einfluß.

⁵⁴ Klaghofer, *Karfreitag*, 13. Klaghofer erkennt in der Dialektik das leitende Paradigma im Sinne einer aufhebenden Vermittlung via negationis: Der Integration müsse stets die Negation inhärieren (ebd., 14). Von dieser Warte aus wirft Klaghofer Balthasar „logische Nichtvermittlung“ vor, sofern Balthasar den Logos nicht als „Logos vernünftiger Vergewisserung vor Gott“ (Klaghofer, *Karfreitag*, 85), sondern zutreffenderweise als das Wort Gottes selbst versteht. Darin aber wird Analogik durch Katalogik umfaßt, was Klaghofer als „abbrechende Analogik“ interpretiert. Eine derartige Kritik resultiert aus einer paradigmatischen Differenz zwischen Klaghofer und Balthasar. Bei Balthasar ist nicht Dialektik, sondern Dialogik als leitendes Paradigma zu konstatieren (s.u. 1.2.3). Insofern erfolgt Klaghofers Kritik an Balthasar von einem Standpunkt aus, der sich fundamental vom Denken Balthasars unterscheidet und diesem Denken ebensowenig gerecht wird.

⁵⁵ Blättler, *Pneumatologia crucis*, 20. Blättler diagnostiziert „eine große Verwandtschaft des Denkens zwischen von Balthasar und Hegel“ (21), zugleich aber auch den fundamentalen, das ganze Den-

Der durch Balthasar angewandte Logik-Begriff entspricht der klassischen, an der Normalsprache ausgerichteten Sprachlogik. Nach Balthasars Verständnis zielt formale Logik damit auf die Denkgesetze des endlichen Denkens (Über- und Unterordnung von Begriffen, Definition).⁵⁶ Dennoch verbleibt Balthasars Logik-Begriff nicht in reiner Formalität.⁵⁷ Logik korrespondiert innerlich mit dem Begriff der Wahrheit, so daß hinter der Frage nach den Denk- und Sprachgesetzen bezogen auf theologale Aussagen „die Frage nach dem Logos, also der Wahrheit des Seins selbst“ anzugehen ist.⁵⁸

ken durchwaltenden Unterschied: „Bei Hegel steht am Ende das absolute Wissen, bei Balthasar schon am Anfang die absolute Liebe“ (22). Dementsprechend distanziert sich Balthasar von einer derartigen Sicht: „Das ‚absolute Wissen‘ ist der Tod der Theodramatik, aber Gottes alle Gnosis übersteigende Liebe ist der Tod des ‚absoluten Wissens‘“ (TD II/2 80). „Das Zeugnis des Geistes ist immer inkarnatorisch; alles desinkarnierende idealistische Vergeistigen ist antichristlich“ (TL III 227).

⁵⁶ TL I 282. Endliches Denken in dieser Form stellt für Balthasar aber gerade keine adäquate Methode der Theologie dar. Kreatürliches, analytisches und synthetisches, Denken verfährt asymptotisch (TL I 279 f.). Dieser asymptotische Weg unterscheidet sich jedoch qualitativ von möglicher kreatürlicher Theologie, die des Schöpferischen, des Intuitiven, der symbolischen Erkenntnisform bedarf, um das Sein als Symbol des sich in ihm ausdrückenden Gottes zu erfassen (TL I 266). Balthasars Programm ist so denn eher als Phänomenologie der Epiphanie Gottes und weniger als Theo-Logik zu bezeichnen. Insofern aber die Phänomenologie der Epiphanie Gottes für den Menschen Wahrheit bedeutet, gehört diese als innerweltliche dann auch zum Definitionsbereich der Denkgesetze. Insofern ist der Titel „Theologik“ gerechtfertigt.

⁵⁷ Selbst Frege vertritt zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Auffassung, Logik sei die Wissenschaft von den Gesetzen des Wahrseins. Dies trifft zwar auf die Logikwissenschaft in ihrer heutigen Praxis keineswegs zu (Meixner, 275). Allerdings richtet sich Frege mit seinem Wahrheitsverständnis vor allem gegen den Psychologismus seiner Zeit (ebd., 290) und dessen Auffassung, Logik handle von den (psychologischen) Gesetzen des faktischen Denkens (ebd., 273). Freges Auffassung von Logik als der Wissenschaft von den Gesetzen des Wahrseins ist nicht im Sinne heutiger Logikwissenschaft, sondern im Sinne von „Logik als Teil der Philosophie“ zu interpretieren (ebd., 276).

⁵⁸ TL I VII.

1.1.2 Wahrheit

Balthasar hat ein Verständnis von Wahrheit ausgebildet, das ausgehend von einem logisch geprägten Wahrheitsbegriff (Aussagenwahrheit) in eine ontische Dimension vorstößt und hierin schließlich – abweichend von der *opinio communis* – einen seiner Auffassung nach „eigentlichen“ Gehalt dessen, was Wahrheit bedeutet, erblickt (ontische Wahrheit).⁵⁹

⁵⁹ Das ontisch geprägte Wahrheitsverständnis Balthasars erhält aufgrund seiner Abweichung von der normalsprachlichen *opinio communis* „Dimensionen, die dem heutigen allgemeinen Bewußtsein eher fremd sind“, insofern „wahr“ nicht synonym mit „richtig“ oder „folgerichtig“ gebraucht wird (Blättler, 39). Balthasar unternimmt eine ontisch ausgerichtete Redefinition des Wahrheitsbegriffs; damit steht er zu seiner Zeit jedoch keineswegs allein (z.B. Heidegger, Guardini). Vgl. die Erläuterung der geistigen Großwetterlage zur Zeit der Abfassung von Wahrheit der Welt bei Lochbrunner, *analogia caritatis*, 81. Balthasars Theologik erweist sich insofern als Ontologie (Nichols, 1 f.). Dieser Ansatz Balthasars findet seine Entsprechung im System seines Freundes, Mentors (Faber, *In der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes*, 384-386) und damaligen Mitbruders Erich Przywara („Freundschaft mit dem größten Geiste, dem ich begegnen durfte“: *Mein Werk*, 10; „ein unvergeßlicher Wegweiser“, dem er große Dankbarkeit entgegenbrachte: ebd., 70), der bereits 1932 in seinem Hauptwerk „*analogia entis*“ (Schriften III) das Verhältnis von Metaontik und Metanoetik im Ansatz von Metaphysik problematisiert. „Bereits im Ansatz von Metaphysik ergibt sich als ‚erstes Formal-Problem‘ die ‚neutrale Dualität‘ von ‚Wissens-Akt‘ und ‚Sein als Wissensgegenstand‘ (III 24). Es geht hierbei um ein ‚primär‘, nicht ‚exklusiv‘ (ebd.); denn Akt und Gegenstand gehören zusammen: Erkennendes Bewußtsein gehört zum Sein, der Ansatz beim Sein setzt aber schon eine Erkenntnistheorie voraus. Das Entweder-Oder besteht vielmehr zwischen einer Meta-Noetik, die sich in Meta-Ontik transzendiert, und einer Meta-Ontik, die sich in eine Meta-Noetik reflektiert (III 25). Für den Ansatz bei Meta-Noetik spricht, daß sie keine Voraussetzungen (bzw. Vorbedingungen) ungeprüft läßt; allerdings besteht die Gefahr eines in infinitum einer solchen Rechenschaft. Doch die innere Form einer solchen reflektierenden Erfassung ist selbst gegenstandshaft: ‚Im Bestehen von ‚Geltung‘ erklingt das ‚Da‘ eines Daseins‘ (III 26). Gegen den Ansatz bei Meta-Ontik spricht aber, daß hier eine bestimmte Erkenntnistheorie immer schon praktisch Anwendung findet. Angemessene Lösung sei nun (III 27) der Ansatz einer Meta-Noetik, die nicht ‚zum‘ Sein fortschreitet, sondern vielmehr in und aus der immanenten Bewußtseinsbetrachtung selbst die meta-ontischen Kategorien entwickelt. Meta-

Ein Grund- und Ausgangsverständnis von Wahrheit kommt in der Aussagenwahrheit (Adäquations- oder Korrespondenztheorie) zum Ausdruck, in der sich die normalsprachlich orientierte *opinio communis* von Wahrheit artikuliert.⁶⁰ Dabei geht es um ein Verständnis von Wahrheit als eine Eigenschaft von Aussagen im Sinne einer Relation zwischen einer sprachlich gefaßten Aussage und dem hierin artikulierten Sachverhalt (Intentionalität) als übereinstimmende Entsprechung.⁶¹ Wahrheit bedeutet „jene Beziehung zwischen behauptender Aussage und Sachverhalt, die besteht, wenn der in der Aussage intendierte Sachverhalt entweder als Verhältnis der formalen Ordnung (z.B. logische oder mathematische Wahrheit) oder als Tatsache besteht“.⁶² Oder formaler ausgedrückt: „Eine Aussage p ist wahr‘ wird definiert als: Der sprachliche Ausdruck p stimmt überein mit dem Sachverhalt, auf den sich p bezieht“.⁶³ Der Satz p ist also genau dann wahr, wenn p. Diese Formel erscheint intuitiv evident, sie hat sich

Ontik und Meta-Noëtik stehen aber nicht im (nur) differenten Verhältnis eines ‚nebeneinander‘ oder ‚nacheinander‘, vielmehr waltet hier Analogie; die Beziehung ist eine ‚analoge‘“ (Schumacher, In-über, 25 f.). Mitverursacht durch den Einfluß des Denkens Przywaras auf Balthasar kommt Schindler zu der Auffassung, die Struktur der Wahrheit als „set of relations“ zu verstehen (422 f.).

⁶⁰ Kreiner, *Ende der Wahrheit?*, 3. Puntel (Wahrheitsbegriff, 5 f.) warnt jedoch vor der „Illusion, anzunehmen, daß ‚natürlichsprachliche‘ Ausdrücke eine absolut eindeutige, vorgegebene Bedeutung haben“ und eine normative Wirkung entfalten könnten. So bleibt das „Gefälle“ zwischen „natürlicher Sprache“ und „geklärter Sprache“ zu beachten. Zwar eignet der geklärten Sprache ein rekonstruktiver und normativer Charakter, allerdings nicht in einem unbegrenzten Sinn.

⁶¹ Balthasar, TL I 27, spricht in diesem Zusammenhang von „Entsprechungen zwischen irgendwelchen Erscheinungen [...] und ihrem konventionellen Zeichen und Ausdruck“, bewertet dieses Verständnis aber als nicht hinreichend, da Wahrheit sonst auf den Aspekt der formalen Richtigkeit der Entsprechung reduziert wäre. TL I 32 interpretiert die klassische Formel „*adaequatio intellectus ad rem*“ im Sinne der Freiheit: Das Subjekt ist „kein bloßer Apparat zur Registrierung objektiver Sachverhalte“; auch auf Seiten des Objekts ist die Dimension des Geheimnisses zu berücksichtigen.

⁶² Keller, *Sprachphilosophie*, 134.

⁶³ Menne, *Was ist Wahrheit?*, 64.

vielfach bewährt und wurde über weite Strecken der Geistesgeschichte bis heute verbreitet als selbstverständlich angenommen.⁶⁴

In der Tat aber sind einige Einwände gegen die Korrespondenztheorie formuliert worden.⁶⁵ Dazu gehört die Frage nach dem „Träger“ dessen, wovon Wahrheit ausgesagt wird (Aussage, Satz, Proposition), die Frage nach dem „etwas“, womit ein Satz übereinstimmen muß, um als wahr zu gelten (Sachverhalt, Tatsache, Ding, Ereignis, Wirklichkeit) sowie die Frage, worin das Entsprechungsverhältnis selbst besteht. „Wenn Tatsachen nur behauptete Tatsachen sind, wird die Rede von sprachunabhängigen Tatsachen bzw. von einer Übereinstimmung zwischen Aussagen und Tatsachen sinnlos“.⁶⁶ Dementsprechend löst eine kritische Analyse der Korrespondenztheorie deren vordergründig einleuchtende Selbstverständlichkeit auf.⁶⁷ Trotz einzelner Schwierigkeiten aber erweist sich der Wahrheitsbegriff der Korrespondenztheorie auf Basis detaillierterer Analysen gegenüber alternativen Entwürfen als überlegen.⁶⁸

⁶⁴ Kreiner, *Ende der Wahrheit?*, 81; vgl. Puntel, *Wahrheit*, 1651: „Alle Versuche einer Bestimmung des Wahrheitsbegriffs haben, in einer positiven oder negativen Hinsicht, die [...] klassische adaequatio-Formel der Wahrheit [...] zum Ausgangs- und Bezugspunkt“.

⁶⁵ Zur Analyse der drei Hauptprobleme vgl. Franzen, *Bedeutung von „wahr“ und „Wahrheit“*, 49-83.

⁶⁶ Ebd., 49; zum grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Sprache und Vollzugsweisen des Verstehens als Grund der hermeneutischen Erfahrung vgl. Lee, *Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens*, 128-138.

⁶⁷ Kreiner, *Ende der Wahrheit?*, 79-98.

⁶⁸ Kreiner, *Ende der Wahrheit?*, 90-96, zeigt anhand eines Beispielsatzes die Überlegenheit der Korrespondenztheorie über Konsens-, Kohärenz- und pragmatische Wahrheitstheorie auf. Auf Basis seiner umfassenden Prüfung der Argumente kommt er zu dem Ergebnis, „daß die Korrespondenztheorie zwar vielerlei Schwierigkeiten aufweist, für die jedoch zumindest ein Lösungsweg angedeutet werden kann, daß sie aber dennoch den Vorzug vor anderen Wahrheitstheorien verdient“ (ebd., 5). | Vgl. die Untersuchung von Gerald Vision, *Veritas*, in der er die Überlegenheit der Korrespondenztheorie aufzeigt, insbesondere 251-277, wo Vision der Bedeutung

Mit der logischen Aussagenwahrheit ist nach Auffassung Balthasars lediglich eine erste Ebene dessen freigelegt, was Wahrheit insgesamt bedeutet.⁶⁹ Balthasar unterscheidet „Wahrheit“ im Sinne der Bedeutung als Eigenschaft der Erkenntnis von einer Bedeutung hinsichtlich transzendentaler Bestimmung des Seienden als solchen.⁷⁰ Die erste Ebene bezeichnet zweifellos eine „Urtatsache“ von Wahrheit.⁷¹ Doch deutet sich bereits auf dieser Ebene von innen her ein Verweis auf die ontische Tiefenschicht an. „Was wahr ist, hat unbedingte Geltung“; diese Unbedingtheit weist hin auf einen „unbegrenzten Geltungshorizont“ und indiziert damit eine metaphysische Dimension.⁷² Diese besteht nach Auffassung Balthasars in der Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit des Seins, worin Wahrheit im Sinn von ἀ-λήθεια offenkundig wird.⁷³ Balthasar erblickt in dieser Bestimmung von Wahrheit als ἀ-λήθεια eine erste grundlegende Eigenschaft. Das Sein ist nicht in sich selbst verborgen, sondern es erscheint wirklich.⁷⁴ Die Eigenschaft des Enthülltseins impliziert, daß das Sein jemandem, einem Sub-

von „Korrespondenz“ nachgeht. | Fumerton, *Realism and The Correspondence Theory*, setzt sich mit den Einwänden gegen den Realismus auseinander und kommt auf dieser Basis zu dem Ergebnis, daß die Korrespondenztheorie die am meisten plausible Version des Realismus darstellt.

⁶⁹ TL I 11: „Solange die Vernunft mit der Tatsachenfrage [ob es Wahrheit gibt; für Balthasar eine Frage im Sinne der kritischen Erkenntnistheorie] thematisch beschäftigt ist, stellt sie die Wesensfrage nur indirekt“. Die Tatsachenfrage könne aber gar nicht gelöst werden, ohne die Wesensfrage mit aufzuwerfen, von der bereits immer ein Vorwissen vorausgesetzt ist.

⁷⁰ TL I 11. Diese Unterscheidung entspricht den beiden am häufigsten in der Literatur begegnenden Verständnissen von Wahrheit.

⁷¹ TL I 16.

⁷² Coreth, *Metaphysik*, 146.

⁷³ TL I 28.

⁷⁴ Balthasar unterscheidet einen doppelten Aspekt, (1.) daß es das Sein ist, das hier erscheint, und (2.) die Tatsache, daß es erscheint (TL I 28).

jekt enthüllt ist.⁷⁵ Die Wahrheitserkenntnis begründet Gewißheit und enthüllt so eine zweite Grundeigenschaft der Wahrheit im Sinne von Vertrauenswürdigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, Beständigkeit. Dies sieht Balthasar im biblisch-hebräischen אמת⁷⁶ artikuliert.

Auf dieser terminologischen Grundlage setzt Balthasars proprietäres Wahrheitsverständnis auf, das „Wahrheit“ wesentlich vom Aspekt des Vollzugs und insofern durch die Dimension der Akthaftigkeit versteht. Wahrheit stellt sich als Situation dar.⁷⁷ Wahrheit erweist sich somit wesentlich als Wahrheitsgeschehen. Dabei erscheint die Washeit des verum durch die Qualität des bonum bestimmt.⁷⁸ Dieses Wahrheitsgeschehen vollzieht sich als „geistiges Ereignis“ zwischen Subjekt und Objekt.⁷⁹ Das Wahrheitsgeschehen entfaltet sich

⁷⁵ TL I 28 f. Balthasar bezeichnet diesen relationalen Bezug auf ein Subjekt als „relative Eigenschaft“. Diese kommt aber „nur scheinbar“ zu den Grundeigenschaften akzidentell hinzu (28). Tatsächlich aber ist der relationale Bezug auf ein Subjekt analytisch apriori in der ἀλήθεια impliziert (29).

⁷⁶ TL I 30.

⁷⁷ Balthasar vergleicht die Akthaftigkeit mit dem Bild des Schwimmenden, der beständig schwimmen muß, um nicht unterzugehen (TL I 14). Zur Qualität der Wahrheit als „Situation“ („Einmaligkeit“ [200], „konkrete Universalität“ [204], „Ernst“ [226], „Jeweils-Jetzt“ [230]) vgl. TL I 200-233.

⁷⁸ Dieses Grundverständnis Balthasars entspringt nach seiner Auffassung der personalen Selbst- und Miterfahrung. Es gründet sich nicht auf die scholastische Auseinandersetzung zum Verhältnis von verum und bonum. Balthasars Rezeption von scholastischem (thomanischem und skotistischem) Gedankengut erfolgt primär im Rahmen der im Ordensstudium begegneten jesuitischen (neuscholastischen) Schulphilosophie und -theologie. Die Bestimmung des Wesens der Wahrheit von der Freiheit her korrespondiert dem Verständnis bei Heidegger. Die im Wahrheitsverständnis Balthasars zum Ausdruck kommende Bedeutung der Dimension der Akthaftigkeit erweist sich für Balthasars Werk insgesamt konstitutiv und wird insbesondere an dessen theodramatischem Grundzug deutlich.

⁷⁹ TL I 79. In der Verwirklichung der Wahrheit handelt es sich um keinen bloßen „Naturprozeß“ (Balthasar verwendet den Naturbegriff hier als Gegenbegriff zum Freiheitsgeschehen). Außerhalb des geistigen Ereignisses kann es keine Wahrheit geben. „Wahrheit im

daher entlang der Dimensionen des Geistigen: des Bewußtseins und der Freiheit: Wahrheit ereignet sich personal.

Subjekt wie auch Objekt besitzen ihre Wahrheit nicht nur an sich (Natur), sondern auch für sich (Freiheit).⁸⁰ Zwar nimmt das Maß des „für sich“ im Maß des Seins zu, was mit einer gewissen Stufenfolge der Seienden (von der unbelebten Natur über Pflanze und Tier bis hin zu Mensch und Engel) einhergeht.⁸¹ Entsprechend seinem Maß des Seins verfügt so jedes Seiende über eine ihm eigene Innerlichkeit.⁸² Das Objekt ist in seinem grundsätzlichen Enthülltsein daher nicht schutzlos dem erkennenden Zugriff durch das Subjekt ausgeliefert.⁸³ Es verfügt über seine Innerlichkeit als Intimität, die es im Maß seiner Freiheit enthüllen oder auch verbergen kann. Das Wahrheitsgeschehen ereignet sich somit als Freiheitsgeschehen im Prozeß von Enthüllung und Verhüllung.⁸⁴ Sein Maß besteht in der Liebe.⁸⁵ So erfolgt die „Beichte der Dinge“

vollen Sinn gibt es jeweils nur in einem erkennenden Akte des Geistes“ (TL I 79).

⁸⁰ TL I 128.

⁸¹ TL I 83.

⁸² TL I 84; vgl. TL I 157. TL I 82 konstatiert ein Geheimnis, das jedes Seiende umgibt. Allerdings ist dies im Maß des Seins zu differenzieren. Vgl. TL I 212: Für-sich-sein impliziert einen „Innenraum“ des Seienden. Dies gilt im Vollsinn erst für das Subjekt, so daß sich die Identität des Einzelnen nicht mehr unter eine Kategorie subsumieren läßt. „Der Kern des Seins wird hier subjektiv und damit auch die Wahrheit“.

⁸³ Im Maß ihres Seins sind die Seienden von einer „Schutzhülle“ umgeben, die sie „wie etwas Heiliges dem Zugriff des Uneingeheilten entzieht“ (TL I 107).

⁸⁴ TL I 233-246; vgl. TL I 97: Mitteilung als freies Geschenk.

⁸⁵ Die Liebe ist das Maß der Offenbarung und der nicht-Offenbarung (TL I 136); sie ist gewissermaßen der „Sinn der Wahrheit“ (TL I 195). Die Wahrheit ist „der Liebe anvertraut“, damit sie sie „ihrem eigenen Wesen entsprechend“ verwaltet (TL I 137). Die Liebe würde „gern auf manches Gewußte verzichten“, wenn sie es „vom Geliebten nochmals empfangen“ dürfte (TL I 41). Zwar ist es möglich, daß sich die Liebe „im Einzelfall einmal irrt“, doch bleibt dieser Irrtum „harmlos und unschädlich“ (TL I 133). Umgekehrt hingegen wirkt Wahrheit ohne Liebe „zerstörerisch (ebd.).“

nicht indiskret und unbeschränkt, sondern berücksichtigt ihre Intimität.⁸⁶

Das Wahrheitsgeschehen erweist sich als wechselseitige Verhüllung und Enthüllung von Subjekt und Objekt. Der Wahrheitsvollzug gestaltet sich nicht unidirektional, sondern bidirektional. Seiendes ist jeweils reicher als das, was man von ihm sieht.⁸⁷ Das Wahrheitsgeschehen als Offenbarungs- und Erkenntnisprozeß bleibt somit unabschließbar.⁸⁸ In ihm manifestiert sich enthüllend-verhüllend das Geheimnis.⁸⁹ Zutiefst wurzelt die Intimität des Seienden in der Gründung und damit auch in der Verborgenheit des Seins, die in Gott gründet.⁹⁰

Das ontisch geprägte Wahrheitsverständnis Balthasars zeigt Entsprechungen zur Philosophie Martin Heideggers. Dieser differenziert drei Bedeutungsfelder. „Wahrheit als Richtigkeit“ ist eine modifizierte Formulierung der Korrespondenztheorie.⁹¹ „Eine Aussage ist dann wahr, wenn sie Seiendes so aufzeigt oder entdeckt ‚wie es an ihm selbst ist‘, es ‚an ihm selbst‘ zeigt, es ‚in seiner Entdecktheit‘ sehen läßt“.⁹² „Wahrheit als Erschlossenheit“ bezeichnet die „Seinsweise des Daseins“.⁹³ „Wahrheit als Unverborgenheit“ (ἀ-λήθεια) bringt die Gelichtetheit des Seins der Seienden, die „Entbergung des

⁸⁶ TL I 234.

⁸⁷ Das Seiende ist stets „mehr als es selbst“ aber nicht „außerhalb seiner selbst“ (TL I 169).

⁸⁸ Das sich Offenbarende geht nicht restlos in seiner Offenbarung auf (TL I 99), weil das Seiende immer mehr ist als seine Enthüllung (TL I 109). Immer verbleibt ein „Rest, der nicht aufgeht“ (TL I 172). Dessen immanente Verheißung eröffnet ein je neues Suchen (TL I 258). Das Wahrheitsgeschehen bleibt unabschließbar.

⁸⁹ Der Geheimnischarakter des Seins ist gegeben mit seiner Innerlichkeit (TL I 107). Er manifestiert sich in der Scham (TL I 242).

⁹⁰ TL I 308.

⁹¹ Kreiner, Ende der Wahrheit?, 203.

⁹² Heidegger, Sein und Zeit, 218.

⁹³ Ebd., 229.

Seienden“ zum Ausdruck.⁹⁴ Zwischen dem Wahrheitsverständnis Heideggers und dem Balthasars besteht eine deutliche Entsprechung. So favorisiert auch Heidegger ähnlich wie Balthasar ein ontisch geprägtes Wahrheitsverständnis, daß nämlich Wahrheit wesentlich auf einer anderen Ebene als der aussagenlogischen anzusiedeln sei: Wahrheit gehört zum Wesen des Seins.⁹⁵

Balthasar geht es darum, diesen ontischen „Begriff der Wahrheit, wie alle ihn naiv und unreflektiert in sich tragen“, zu explizieren.⁹⁶ Er beschreitet dabei einen Weg, der mit einer Analyse des geistigen Selbstvollzugs ansetzt:⁹⁷ „Im Akt des Denkens ist das Bewußtsein sich selbst enthüllt und gegenwärtig“,⁹⁸ wobei es sich selbst derart gelichtet ist, daß es sich als Seiendes erkennt und darin – im Modus der Miterfahrung – unmittelbar Sein erfährt.⁹⁹ Das Subjekt kann diese Erfahrung

⁹⁴ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 16. Im Unterschied zu Sein und Zeit verschiebt sich in dieser dritten Bedeutung die Wahrheitsfrage weg vom Aspekt des Daseins, hin zum Sein des Seienden.

⁹⁵ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 78.

⁹⁶ TL I 27.

⁹⁷ Das Subjekt ist ein Seiendes, „das sich selbst ermesen kann“, weil es als „inwendig lichtetes“, „durchsichtiges Sein“ „für sich selbst enthüllt“ ist (TL I 35). Daher hat es die Möglichkeit, „im eigenen Hause Fremdes zu empfangen und zu bewirten“ (TL I 37). Die „Offenbarung des Objekts“ kann somit „nirgends anders geschehen als im Raum des Subjekts“ (TL I 58). Blättler, *Pneumatologia crucis*, 39, bezeichnet diesen Weg Balthasars, der bei der Analyse des Selbstbewußtseins anhebt und sich von hier aus auf die gesamte Wirklichkeit ausdehnt, ganz zutreffend als „Phänomenologie der Wahrheit“.

⁹⁸ TL I 27.

⁹⁹ Indem sich das Subjekt „als Seiend erkennt, begreift es zugleich, was Sein überhaupt und im ganzen ist“ (TL I 35). „Nur auf dem Hintergrund dieses bekannten, aber in seiner Unendlichkeit nicht mehr definierbaren Seins kann sich der Vordergrund des einzelnen Seienden in seiner Definierbarkeit abheben“ (TL I 32). | Vgl. hierzu die zusammenfassenden Ausführungen bei Schumacher, *christliche Existenz*, 18: „In jedem Urteil, mit dem ein Erkenntnisakt zum Abschluß kommt und worin die eigentliche Erkenntnis konstituiert wird, setzt der Mensch ein ‚ist‘. Dabei handelt es sich um ein ursprüngliches Spontanurteil, das nicht erst nachträglich oder aus

auf dem Weg der Reflexion noch einmal explizit einholen und auf diese Weise thematisch erkennen, „daß das Sein enthüllt und erfaßt werden kann und zwar gerade in seiner Eigenschaft als Sein“.100

In dieser „Bekanntheit des Seins“ besteht für Balthasar „das innerste Wesen der Wahrheit“.101 Wahrheit hat eine „apriorische Qualität“ wie sie dem Sein selbst eigen ist.102 Sein (kein Gattungsbegriff!) kann „nur aus sich selbst“ in einer gewissermaßen unmittelbaren Evidenz erfahren werden.103 Gleiches gilt für die Transzendentalien.104

Diese Seinserfahrung stellt jedoch keine abgeschlossene Erkenntnis – etwa im Sinne eines absoluten Wissens – dar; vielmehr ist sie als unabschließbar-angeldhaft zu charakterisieren.105 Die Wahrheitserkenntnis im Sinne der Seinserfah-

abstrakten Begriffen konstruiert wird. In diesem Urteil und dem darin liegenden, impliziten Ausgriff übersteigt der Mensch die Ebene der gegenständlichen Erkenntnis und dringt mehr oder weniger ausdrücklich zum Seienden als Seienden vor (ontische Erfahrung). Dabei trifft er das Seiende darin, worin es ein Seiendes ist: im Sein (ontologische Erfahrung als Tiefenschicht der ontischen Erfahrung). Der menschliche Geist ist auf das Sein hingeeordnet und ihm unausweichlich ausgesetzt. Ist das Sein in der Objekterkenntnis zunächst nur unausdrücklich, athematisch mitgewußt, kann man doch durch die reflexive Thematisierung des Seins zu einer ausdrücklichen, begrifflichen Erfahrung des Seins voranschreiten.“

100 TL I 28.

101 TL I 27. Ein vergleichbares Wahrheitsverständnis findet sich etwa bei Romano Guardini im Sinne der „Innewerdung“ als einer absichtslosen Erfassung des Seienden (Ethik 98 f). „Erkennen, was ist“ (ebd.) erscheint als das grundlegende „Axiom [...] von Guardinis wahrheitstheoretischen Aussagen“ (Eleganti, 171).

102 TL I 17.

103 TL I 15; TL I 25 spricht von einer „ursprünglichen, konkreten Evidenz“.

104 TL I 25: „Wahrheit hat den gleichen Grad der Evidenz wie das Dasein und Sosein selbst, und wie Einheit, Gutheit und Schönheit.“

105 Entgegen allen oberflächlichen methodischen Versuchen, Existenz und Essenz, „daß“ und „was“ voneinander „sauber zu scheiden“ (TL I 12), erblickt Balthasar ein „gegenseitiges sich-Erschließen“ von Wesen und Dasein, worin sich ein „Rest, der nicht

rung gilt als akthafter Vollzug, der unüberholbar auf ein „je mehr“ ausgerichtet bleibt, so daß die Wahrheit „immer noch größer, noch erhabener ist als was wir bereits von ihr erfaßt haben“. ¹⁰⁶ „Die Universalität der Wahrheit“, so „unbegrenzt wie das Sein selbst“, ist daher so „umfassend, daß sie von keiner umschränkenden Definition umfaßt wird“. ¹⁰⁷

Balthasar charakterisiert die Situation des Subjekts angesichts der Wahrheit als unüberholbares, je noch zunehmendes „Staunen“. ¹⁰⁸ Er vergleicht diese Situation mit der eines Liebenden. ¹⁰⁹ Die Liebe eines Liebenden entfaltet sich innerhalb eines Raumes der Liebe und nimmt aufgrund der ihr eigenen Dynamik aus ihrem Vollzug heraus noch stets zu. Liebe ermöglicht neue Liebe. Übertragen bedeutet dies: Wahrheit eröffnet stets neue Wahrheit. ¹¹⁰

Im Zusammenhang mit der voranschreitenden Vertiefung in der Erkenntnis der ontisch verstandenen Wahrheit trifft das

aufgeh“ als „Überschuß“ darstellt (TL I 172). „Das Seiende erweist in seinem Offenbarsein je-größere Fülle und damit sein unaufhebbares Geheimnis“ (TL I 175).

¹⁰⁶ TL I 15. Die „Wahrheit über ein einzelnes Seiendes“ vermittelt sich, „zugleich mit der Eröffnung des Horizonts des Seins überhaupt“ (TL I 258). Der „komparativische ins Unendliche offene Charakter“, der als „immanente Verheißung“ „auf sich selbst als unendliche hinweist“ (TL I 258), impliziert ein je neues, unendliches Suchen (TL I 257).

¹⁰⁷ TL I 15. Auch Frege kommt innerhalb seiner Auffassung von Logik als Teil der Philosophie zu einem ähnlichen Ergebnis. Der Versuch, „wahr“ zu definieren ist zirkulär und setzt bereits die Bekanntheit von „wahr“ voraus. Insofern hält er auf seine Weise den Inhalt des Wortes „wahr“ für einzigartig und undefinierbar. (Meixner, 274).

¹⁰⁸ TL I 12.

¹⁰⁹ TL I 13.

¹¹⁰ Der „Fortschritt des Wissens“ (TL I 43) als „Entdeckungsfahrt in die Wahrheit“ (TL I 16) führt zu einer „paradoxen Erfahrung“: Mit jedem Schritt wird die aufgetane Perspektive des wahren und Wißbaren immer größer: „Wahrheit öffnet, setzt neue Anfänge, verheißt weitere Wahrheit“ (TL I 43). Wahrheit schafft Gewißheit, eröffnet aber zugleich ein je neues Suchen und trägt somit einen ins Unendliche offenen Charakter (TL I 257-258).

Subjekt immer wieder auf dieselben elementaren Fragen, doch im Maß des Voranschreitens in der Erkenntnis stets auf einer tieferen Ebene. Balthasars Wort von der „höheren Windung der Spirale“¹¹¹ bezeichnet einen Doppelaspekt der *conditio humana*: das unüberholbare Ausharren angesichts von Seinserfahrung und Wahrheitserkenntnis sowie die permanente Reifung des Subjekts durch ein Wachstum in der Erkenntnis der Wahrheit. Dieser Fortschritt ist jedoch kein solcher, der jemals in dem Sinne „endgültig über den ersten lebendigen Ausgangspunkt hinausläuft“, daß er ihn hinter sich lassen oder ihm den Rücken kehren könnte.¹¹² „Jede Ausdehnung und Verbreiterung der Problemstellung kann immer nur zugleich eine Intensivierung der ursprünglichen Frage sein, die sich vom Ursprung nicht weg-, sondern in den Ursprung hinein entfaltet und so immer ursprünglicher wird“. Die ganze Erkenntnis, Sein und Wahrheit, ist wie ein Samenkorn in diesem Ausgangspunkt enthalten. Dieser ist der vitale Ausgangspunkt der Metaphysik.¹¹³ Die metaphysische Erkenntnis bedeutet ein tatsächlich erreichtes, konkretes Wissen, allerdings „innerhalb eines zwar grundsätzlich erschlossenen, aber [...] immer übersteigenden Ganzen des Seins“.¹¹⁴

Der Unabschließbarkeit des Aktes der Wahrheitserkenntnis entspricht Balthasars Erweiterung des klassischen, aussagenlogischen Wahrheitsbegriffs in Richtung auf ein ontisch geprägtes Wahrheitsverständnis. Akt und Inhalt der Wahrheitserkenntnis sind koextensiv mit der Seinserfahrung selbst.

Wahrheit im ontischen Sinn kann nach Balthasars Auffassung in einer präzisen Definition nicht abschließend zum Ausdruck kommen. Eine Definition weist die Form „A ist nichts anderes als...“ auf. Im Bereich der Ontologie wird der Versuch einer Anwendung dieser Formel jedoch als Perversion der Wahrheit offenkundig. Denn „A ist vielmehr immer noch ‚etwas

¹¹¹ TL I 12.

¹¹² TL I 14.

¹¹³ TL I 14.

¹¹⁴ TL I 32.

anderes als...“.¹¹⁵ Ontologie wird durch keine Definition ausgeschöpft. Balthasar wendet sich daher gegen die verbreitete Ausblendung der Tiefendimension der Wahrheit insbesondere in der Philosophie und Theologie der neueren Zeit. Die Beschränkung des Wahrheitsbegriffs auf die logische Aussagenwahrheit (Korrespondenztheorie) kommt einem Rückzug in eine zu haltende, wohlausgebaute Bastion gleich. Dies erfolgt jedoch um den Preis der Aufgabe aller übrigen Bereiche außerhalb dieser Bastion.¹¹⁶ Balthasar beklagt die Reduktion des Wahrheitsverständnisses in der kritischen Erkenntnistheorie auf den aller ontologischen Tiefe entblößten daß-Tatbestand, nämlich „ob“ es Wahrheit gebe.¹¹⁷ Dies bedeutet für Balthasar eine Einengung des Feldes der Wahrheit derart, daß sie „ihres eigentlichen Wesens beraubt“ wird.¹¹⁸ Die Entwicklung eines Teils des modernen Denkens als „Weg in den Zweifel“ steigert die Reduktion noch weiter und sieht im Wahrheitsbegriff ein aussagelogisch redundantes „obsoletes Überbleibsel“ einer längst erloschenen ontologischen und theologischen Tradition.¹¹⁹ Zugleich kommt der Wahrheitsbegriff bei einigen Vertretern derart äquivok zur Anwendung, daß er vielfach zu einem bloßen Label für eine disparate Fülle von Problemstellungen geworden ist, die unter der bloßen Bezeichnung Wahrheit gänzlich andere Sachverhalte subsumieren.¹²⁰

¹¹⁵ TL I XVII; vgl. TL I 54: „Nie ist ein Ding eine bloße Tatsache“. Die Dinge sind „jeweils mehr als sie selbst sind“, weil sie in Gott gründen. Die „ontologische Wahrheit des Objekts“ hat die „Form einer Rezeptivität von Gott“.

¹¹⁶ TL I 17.

¹¹⁷ TL I 11.

¹¹⁸ TL I 18.

¹¹⁹ Remmling, Weg in den Zweifel, 12 f. diagnostiziert in diesem Zusammenhang eine fortschreitende Erschöpfung des Geistes. Diese Entwicklung interpretiert er unter Anwendung des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, demzufolge die Energie in einem System abnimmt, die Entropie hingegen zunimmt. Vor diesem Hintergrund spricht Remmling bezüglich der Krise des modernen Denkens von einer geistigen Entropie.

¹²⁰ Kreiner, Ende der Wahrheit?, 3 f.

Armin Kreiner kommt auf Basis seiner kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Destruktions- und Neuinterpretationsversuchen des Wahrheitsbegriffs zu dem Ergebnis, daß der aussagenlogisch verstandene Wahrheitsbegriff der Korrespondenztheorie anderen Wahrheitsverständnissen überlegen ist; weder philosophische noch theologische relevante Gründe legen es nahe, unter Wahrheit etwas anderes verstehen zu sollen als die Tradition.¹²¹ Kreiners Habilitationsschrift stellt ein Plädoyer für das traditionelle Wahrheitsverständnis dar. Das normalsprachlich orientierte Wahrheitsverständnis im Sinne der *opinio communis* entspricht dem intuitiven Wahrheitsbegriff der Tradition.¹²² Hierauf stützt sich Kreiners Kritik an einem ontischen Wahrheitsbegriff, wie er bei Balthasar oder Heidegger vorherrschend ist. „Das Sein als jenen Horizont zu verstehen, innerhalb dessen Seiendes als solches erscheint, rechtfertigt nicht die Bedeutungsverlagerung des Wahrheitsbegriffs auf das so verstandene Sein selbst“.¹²³ Wahrheit als Unverborgenheit des Seins im Sinne von ἀ-λήθεια zu bestimmen, läßt die vorherrschende Grundbedeutung im Sinne der Aussagewahrheit gänzlich hinter sich und führt vom intuitiven Wahrheitsverständnis der *opinio communis* weg.¹²⁴

Trotz der Kritik an einem Gebrauch des Wahrheitsbegriffs im ontischen Sinn steht hinter dem metaphysischen Wortgebrauch ein berechtigtes Anliegen. Dieser führt zwar – im begrifflichen Sinn – vom intuitiven Wahrheitsverständnis weg (hierin besteht die Kritik), zugleich aber weist er in das Zentrum dessen, worum es der Theologie eigentlich zu tun ist.¹²⁵ Eine theologische Rezeption dessen, was im ontischen Wahrheitsverständnis intendiert ist, wie es Balthasar vertritt, erscheint daher durchaus naheliegend. „Als Selbstmitteilung Gottes verstanden läßt sich das Offenbarungsgeschehen nicht

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., 81 f.

¹²³ Ebd., 221.

¹²⁴ Ebd., 222.

¹²⁵ Ebd., 224.

mehr als Mitteilung von Aussagen verstehen, die sich auf einzelnes Seiendes beziehen“.¹²⁶ Die Transkategorialität des Gott-Mensch-Verhältnisses stellt besondere Anforderungen an jede diese besondere Relation explizierende Sprache. Insofern ist ein Überstieg über das Wahrheitsverständnis der Korrespondenztheorie der Sache nach aus theologischen Gründen durchaus sinnvoll. Die Kritik mahnt daher an, im Interesse der Klarheit theologischer Sprache jedoch zu diesem Ziel nicht den Wahrheitsbegriff über Gebühr auszudehnen, sondern andere tragfähige begriffliche Wege zu erschließen.

1.1.3 Wort und Antwort

In Programm und konkreter Ausführung einer Theologie kommt Gott zur Sprache.¹²⁷ Vom Wortsinn her bezeichnet Theologie schlicht den Zusammenhang von Gott und Wort; dieser stellt sich in mehrfacher Weise dar, je nachdem ob „Gott“ in der jeweiligen Perspektive als *genitivus subjectivus*

¹²⁶ Ebd., 228. „Das Wie der freien Selbstmitteilung Gottes an die von ihm freigesetzte Kreatur darf nur gedacht werden als ein das ‚natürlich‘-philosophische Gesetz der vollkommenen Immanenz Gottes in seiner vollkommenen Transzendenz geheimnisvoll Überhöhenendes und Vollendendes (TD III 347).

¹²⁷ Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 31; Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 132. Bereits klassisch gilt ja als Gegenstand der Theologie nicht eigentlich Gott an sich, sondern vielmehr unser Sprechen von ihm. Thomas unterscheidet einen doppelten Wortsinn von „esse“, nämlich den „*actus essendi*“ und die kopulative „*compositio propositionis*“, in der der Geist ein Prädikat mit einem Subjekt verbindet (SeP). Bezüglich des *actus essendi* gilt: „*non possumus scire esse Dei sicut nec eius essentiam*“; bezogen auf den zweiten Aspekt gilt jedoch: „*scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. et hoc scimus ex eius effectibus*“ – „Wir wissen nämlich, daß diese Proposition über Gott, die wir formen, wahr ist, wenn wir sagen ‚Gott ist‘. Und dies wissen wir aus seinen Wirkungen“ (S.th. I q3 a4 ad2). Balthasar unterscheidet das „Reden zu Gott“ und das „Reden von Gott“: „Es gibt ein Reden des Christen zu Gott hin und ein Reden zu den Menschen hin“ (TD II,1 50-51).

oder objectivus der „Logie“ zu verstehen ist.¹²⁸ Die verschiedenen Bedeutungen ragen auch in Balthasars Entwurf ineinander, da sie systematisch wohl zu unterscheiden, nicht aber voneinander zu trennen sind.

Normalsprachlich nächstliegend erscheint zunächst das Verständnis von Theologie als „Rede über Gott“. Naturgemäß kann solche Rede nicht anders als welthaft, Theologie nicht anders denn als Menschenwort verfaßt sein. Als Aussage trägt sie die zweipolige Grundstruktur SeP: Von einem Subjekt wird ein Prädikat ausgesagt.¹²⁹ Vorausgesetzt wird dabei jedoch die Wesenseigenschaft des Seienden als aliudquid (τόδε τι). Nur so kann von einem Etwas etwas ausgesagt werden. Dieses ontologische Merkmal ist auf Gott aber nicht übertragbar.¹³⁰

Balthasar, indem er Theo-Logie wesentlich vom Sinn des genitivus subjectivus her versteht, unterscheidet „Sprache Gottes“ in einem dreifachen Sinn. Eine erste Ebene dieser Sprache „besteht in den [...] Fragmenten des Logos, die in den endlichen, geschaffenen Dingen ausgestreut sind“ (λόγοι σπέρματικοί.¹³¹ Dabei wird „eine Dimension der ursprünglichen Sprache Gottes sichtbar, die sich in der Schöpfung als solcher anzeigt: alles Ausdruckshafte in der Welt spricht, über

¹²⁸ Bezüglich des genitivus objectivus unterscheidet Balthasar das „Reden zu Gott“ und das „Reden von Gott“: „Es gibt ein Reden des Christen zu Gott hin und ein Reden zu den Menschen hin“ (TD II,1 50-51).

¹²⁹ Balthasar konstatiert einen polaren Schwebезustand der menschlichen Denkstruktur „zwischen der Einheit des Urteilssubjekts und derjenigen des Urteilsprädikats“. Weder gelangt die sinnlich vermittelte Objekterkenntnis zu der „dahinterliegenden Seinstiefe“ des Objekts noch kann das Subjekt für sich zur vollen „Selbsterkenntnis“ gelangen (TL I 283).

¹³⁰ Dieser grundlegende Sachverhalt kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht eigens entwickelt werden. Vgl. hierzu vom Verf. insbesondere die Ausführungen in „christliche Existenz“, Kap. 2, 17-31.

¹³¹ Die Sprache Gottes (=Homo creatus est), 255; TL III 239.

sich hinaus verweisend auf einen, der ihm verliehen hat, etwas von ihm auszudrücken“.¹³²

In der gegenständlichen Objekterkenntnis vernimmt der Mensch immer konkretes Seiendes. In seinem Urteil, durch das die Erkenntnis final konstituiert wird, setzt er ein „ist“.¹³³ In diesem Urteil aber – ganz gleich, um welche materiale Banalität es sich im konkreten Einzelfall handeln mag – greift der Mensch implizit immer schon über die Ebene dieser konkreten, gegenständlichen Erkenntnis hinaus und dringt zum Seienden als Seienden vor. Die gegenständliche Erkenntnis ermöglicht somit zumindest prinzipiell eine ontische Erfahrung. Hierbei aber trifft der Mensch das Seiende gerade darin, worin es ein Seiendes ist.¹³⁴ Er gelangt auf dem Weg der Miterfahrung zum Sein selbst im Sinne einer ontologischen Erfahrung.¹³⁵ In der Seinserfahrung enthüllt sich (phäno-

¹³² Ebd., 257; vgl. Weish 13,1-5.

¹³³ Balthasar bezeichnet das Urteil als „relative Absolutheit“, sofern es „vor dem Hintergrund des absolut Gültigen, Wahren und Guten getroffen“ wird. Daher ist ein Urteil – obgleich im Bereich des Kontingenten angesiedelt – nicht nur „im jetzigen Augenblick wahr“, sondern ebenso „morgen und in hundert Jahren“ (TD III 75). Balthasar plausibilisiert die Evidenz dieses Sachverhalts am Beispiel der Liebe: Die Zusage „ich liebe dich“ will „wenigstens subjektiv“ weder etwas Hypothetisches, „weder etwas Halbwahres noch etwas nur für einige Wochen Gültiges aussagen“ (ebd.). Hierin „erhebt der Mensch sich über das Tier“ (ebd., 76) und konstituiert ein „menschliches Paradox“: beim Urteil im unbegrenzten Horizont des Seins „Absolutes ins Relative“ einzuzeichnen (ebd. 76-77).

¹³⁴ Balthasar wertet die „Entdeckung des Seins“ als „neue Bewußtseinsstufe der westlichen Menschheit (Verbum Caro, 95).

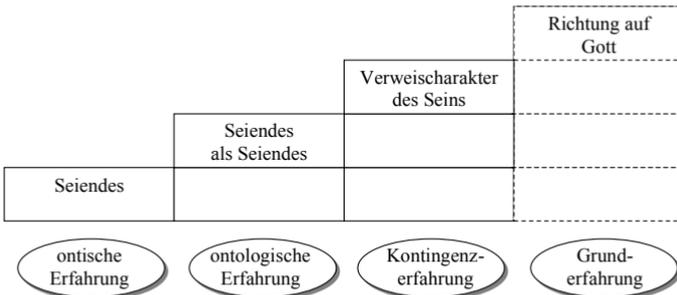
¹³⁵ Schumacher, christliche Existenz, 18: „Ist das Sein in der Objekterkenntnis zunächst nur unausdrücklich, athematisch mitgewußt, kann man doch durch die reflexive Thematisierung des Seins zu einer ausdrücklichen, begrifflichen Erfahrung des Seins voranschreiten. Dies geschieht mittelbar durch Kausalschluß. Das Sein läßt sich aber auch dann nicht vom Seienden lösen, sondern bleibt an dieses rückgebunden [...] Seinserfahrung besteht stets als eine mitgegebene; sie unterstützt keine direkte Anschauung. Das Seiende wird im Vordergrund-Bewußtsein ge-wußt; das Sein wird im Hintergrund-Bewußtsein be-wußt (Lotz). Sein läßt sich nicht durch Abstraktion aus dem Seienden herausheben und trennen. ‚Sein‘ bleibt stets konkret, indem es nicht außerhalb des Seienden gegeben ist. Die akthafte

menal) der Verweischarakter kontingenter Wirklichkeit. Die Wirklichkeit steht nicht in sich, sondern bedarf dafür, daß sie ist, eines anderen als das, was sie selbst ist. Sie verweist so auf ihren Seinsgrund als Erstursache (*causa prima*) dafür, daß es überhaupt Wirklichkeit gibt. Dieser erweist sich als Schöpfer aus dem Nichts. Als Bedingung der Möglichkeit für Wirklichkeit schlechthin ist er aber genau das [besser: der], was der Begriff „Gott“ intendiert.¹³⁶

Wirklichkeit des Seins wird daher niemals im Begriff voll erfaßt, sondern erst im Vollzug voll ausgeprägt. Das Sein kommt nicht neben den Dingen oder neben den Personen zur Erscheinung, sondern ist jeweils so-seiend in den Dingen verwirklicht gegeben, insofern diese allein durch das Sein als Seiende konstituiert sind. Das Sein ist kein Seiendes neben anderen (ontologische Differenz).“

¹³⁶ Vgl. Schmidt, *Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott*, 36-54. Thomas beschließt die *quinque viae* jeweils mit der Feststellung, daß das soeben Aufgezeigte genau das ist, was die *opinio communis* mit dem Begriff „Gott“ meint: „*Hoc omnes nominant Deum*“ (S.th. I q2 a3). | In diesem Zusammenhang ist die Feststellung entscheidend, daß in den verschiedenen Ebenen der Erfahrung die Offenheit der Wirklichkeit auf Gott hin, nicht aber Gott selbst positiv erfahren wird. Insofern ergibt sich eine bedeutsame Abgrenzung Balthasars gegenüber dem Ontologismus. Diesem zufolge wäre die Seinsintuition nicht mehr von der direkten Gottesschau zu unterscheiden. Ontologismus bedeutet, daß „durch eine Verwechslung zwischen unserer Seinsidee und der Idee des Seins, zwischen dem abstrakten Sein und dem reinen Sein eine mehr oder weniger ‚unmittelbare Schau‘ Gottes, eine ‚ontologische Schau‘ am Ursprung des menschlichen Erkennens angenommen wird“ (de Lubac, *Auf den Wegen Gottes*, 206; vgl. Henrici, *Bedeutung des Mysteriums*, 156).

In dieser Besonderheit des Gottseins und seiner Gegenwartsweise *quoad nos* wird ein wesentlicher Grund für die verbreitet anscheinend gottfremde Geisteshaltung westlich-industrialisierter Kultur neuerer Zeit, zum Ausdruck gebracht in Nietzsches Phrase „Gott ist tot“ [keine metaphysische Aussage! Dabei wird vom Tod Gottes meist nur in indirekter Rede, Verkündigung oder Polemik gesprochen, in schriftlicher Form begegnet die Phrase meist in Anführungszeichen oder kursivem Schriftbild; vgl. vom Verf. den gleichnamigen Aufsatz, Webpublikation], gesehen. Im Unterschied zu Nietzsche rückt jedoch Balthasar den Unterschied zwischen primatialer Erstursächlichkeit Gottes und Zweitursächlichkeit in den Fokus. „Balthasar insists, on the contrary, that we need to recover the primacy of the true creator God [...] and thus to ‘relativize’ human or earthly creativity. Balthasar intends thereby not to deny human creativity, but to restore its



Gott ist kein Teil der Wirklichkeit, sondern ontologisch vorgängig zu aller Wirklichkeit. Das Gott-Welt-Verhältnis ist asymmetrisch, seinsabgründig zu denken. „Gott ist kein Datum“, kein aliudquid, das sich gegen anderes abgrenzen ließe.¹³⁷ Insofern aber ist er nicht definierbar. Welthafte Sprache scheitert angesichts Gottes. Im Sinne einer ganzrationalen wahren Aussage (univok) läßt sich somit eher sagen, was er nicht ist als was er ist (theologia negativa).

Eine Möglichkeit, dennoch von Gott zu sprechen, eröffnen die Gottesbeweise. Sie führen je auf ihre Weise aus, daß die Wirklichkeit für sich allein nicht zu Ende gedacht werden kann, daß sie nicht in sich steht, sondern als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit einen Grund ihres eigenen Seins voraussetzt. Eine Grundstruktur dieser Aufweise Gottes ist der modus tollens: wenn nicht Gott, dann auch nicht Welt; nun aber Welt, also Gott.¹³⁸ Die (transzendente) Miterfahrung Gottes

rightful nature, which consists in being truly creaturely, always and everywhere first a responsive creativity: a creativity that begins in grateful and woder-full receiving“ (Schindler, *The Significance of Hans Urs von Balthasar in the Contemporary Cultural Situation*, 31). Schindler sieht in der Theologie Balthasars insofern einen Ansatz zur möglichen Überwindung der Gotteskrise in der Kultur der Gegenwart. Von hier aus spricht er der Theologie Balthasars eine gewisse Post- bzw. Transmodernität zu (ebd. 33).

¹³⁷ Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, 25.

¹³⁸ Bei Boëtius findet sich dieser Gedanke auf die Theodizee gewendet: „Si quidem Deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est“ (de cons. phil. I pr. 4).

ist „überstieglich, nicht gegenständlich, weil sie auf Bedingungen geht, die sich erst in reflektiertem Rück-Überstieg erschließen [...] Gott zu erfahren bedeutet also: in den Seienden das Sein und am Sein den Verweischarakter auf Gott zu vernehmen und so Gott zu erfahren“.¹³⁹

Genau hierin erschließt sich entsprechend Balthasars Unterscheidung die „erste Dimension“ der Sprache Gottes. Die Seienden „reden positiv von ihm, daß er ist, weil er sie gesetzt hat“; sie „reden negativ“, insofern „nicht Er redet“.¹⁴⁰ Die erste Dimension der Sprache Gottes eröffnet damit einen Zugang des kreatürlichen Geistes in Richtung auf Gott und eröffnet so die Möglichkeit kreatürlicher Theologie. Dem Wort des Schöpfers entspricht die geschöpfliche Antwort.

Entscheidend für das Wesen theologischer Sprache bleibt der Aspekt des Überstiegs in der triplex via. Der Theologe „gerät damit notwendig in die Zone eines bestimmten ‚mystischen‘ Sprechens, das alles eingrenzend, umschreibend Gesagte immer zugleich durchstreicht, weil der Verweis nur in der Aufhebung des Gesagten gelingt, jede Bejahung (καταφάσις) sich, um vollends wahr zu werden, in eine Verneinung (ἀποφάσις) aufheben muß“.¹⁴¹ Eine Aussage über Gott wird erst dann so angemessen wie möglich sein, wenn sie die drei Stadien der via positiva, negativa und eminentiva durchlaufen hat.¹⁴² Damit nämlich verlassen Sprechen und Denken – in einem rechten Verständnis der maior dissimilitudo – die horizontale Ebene von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und gewinnen eine vertikale Dimension. Dies führt zu einer „Umorientierung des Denkens“, das erst jetzt theozentrisch-theologisch wird und alles „sub specie Dei“ bedenkt.¹⁴³ Die Welt ist Geschöpf Gottes (ontisch katalogisch), nicht aber Gott Abbild der Welt (kognitiv analogisch).

¹³⁹ Schumacher, christliche Existenz, 28.

¹⁴⁰ Homo creatus est, 256.

¹⁴¹ Ebd., 249.

¹⁴² Simonis, Glaube und Dogma, 69.

¹⁴³ Simonis, Glaube und Dogma, 70 f.

Von der einmal erreichten Warte aus läßt sich nun theologische Sprache definieren. „Statt nur vom Standpunkt der Wirklichkeit aus überstieglich auf ihren Grund zu verweisen, statt nur implikativ oder postulativ von Gott zu sprechen, statt also nur von der Welt zu reden, die nicht in sich steht, sondern dafür, daß sie ist, eines anderen als ihrer selbst bedarf, neigt die menschliche Sprache zu einer indikativen, direkten Aussageweise“.¹⁴⁴ Der Theologe vereinfacht nun das Sprachspiel und spricht fortan – recht gegenständlich – indikativ von „Gott“ und „Schöpfung“, wobei der überstieglische Charakter theologischer Sprache in ihrem Definitionsbereich stets erhalten bleibt, auch wenn nicht permanent ausdrücklich darauf reflektiert werden kann.

Bocheński beschreibt die Besonderheit theologischer Rede aus einer logischen Analyse der Analogie heraus als semantisches Problem.¹⁴⁵ „Analogie“ bezeichnet eine Beziehung zwischen zwei Termini und den durch sie bezeichneten Inhalten in einer Sprache.¹⁴⁶ Diese logische Beziehung stellt eine „hexadische Relation“ dar.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Schumacher, christliche Existenz, 19 f.

¹⁴⁵ Bocheński, mathematisch-logische Analyse, 121; vgl. zum folgenden Zusammenhang von Analogie und Isomorphie: Schumacher, In-über, 77-79.

¹⁴⁶ Bocheński, mathematisch-logische Analyse, 122.

¹⁴⁷ Bocheński, Logik der Religion, 133. Zwei Namen M und N sind univok bezüglich der Dinge D und E und der Inhalte I und J, genau dann wenn M und N gleichgestaltig sind, M in D I bedeutet, N in E J bedeutet, D und E nicht-identisch und I und J identisch sind. Hingegen sind M und N äquivok, wenn (unter denselben Bedingungen) I und J nicht-identisch sind. Zwischen „identisch“ und „nicht-identisch“, zwischen „univok“ und „äquivok“ gibt es kein Drittes. „Analogie“ ist also keine dritte, der Ein- und Mehrdeutigkeit koordinierte semantische Beziehung, sondern eine Spezies der Mehrdeutigkeit, eine *aequivocatio a consilio* (Bocheński, mathematisch-logische Analyse, 123). Attributionsanalogie liegt dann vor, wenn (unter denselben Bedingungen) I die Ursache von J, bzw. J die Ursache von I ist. Proportionalitätsanalogie hingegen meint keine Beziehung zwischen I und J, sondern eine Beziehung zwischen zwei Beziehungen. Diese Ähnlichkeit von Beziehungen versteht Bocheński als „Isomorphie“ (ebd., 124).

Der Begriff "Isomorphie" zielt auf die Ähnlichkeit von Relationen und leistet somit genau das, was das Konzept der "Proportionalitätsanalogie" eigentlich leisten soll. Zwei Relationen R und S heißen genau dann "isomorph", wenn zwischen ihnen ein Korrelator Q besteht („Isomorphie-Korrelator“).¹⁴⁸ Q aber ist eine ein-eindeutige Relation, d.h. jedem Element aus R wird genau ein Element aus S und umgekehrt zugeordnet.¹⁴⁹

Dies bedeutet für die Theologie: Es ist aus Sicht der Logik mit Hilfe des Isomorphie-Korrelators Q möglich, sinnvoll und exakt über das Göttliche zu sprechen, verschiedene theologische Unterscheidungen ganz scharf zu formulieren, und auch exakte Beweise auf dem Gebiet der Theologie zu vollziehen, ohne dabei irgendetwas aus dem geschöpflichen Bereich auf Gott zu übertragen. Der Isomorphie-Korrelator wahrt den kreatürlichen Abstand. Dies bedeutet, daß die "Worte, in denen die Glaubenswahrheiten ausgedrückt sind, den unendlichen Reichtum ihres Gegenstandes nicht ausschöpfen können".¹⁵⁰ Ein Wort der profanen Sprache bedeutet nur partiell dasselbe wie das entsprechende Wort in der religiösen Sprache.¹⁵¹ Die Bedeutung ist teilweise identisch und teilweise verschieden. Insofern stellt das Konzept der „Analogie“ in dem von Bocheński dargelegten Sinn eine "Theorie der teilweisen Bedeutung" dar.¹⁵²

¹⁴⁸ Bocheński, *Logik der Religion*, 136; vgl. 157, Anm. 43: Ein Funktor Q, der jedem Element der Relation R genau ein Element der Relation S zuordnet, heißt Isomorphie-Korrelator, da er die Relation R isomorph auf S abbildet.

¹⁴⁹ Zwischen isomorphen Relationen besteht Gleichheit der formalen strukturellen Eigenschaften, z.B. Reflexivität, Symmetrie, usw. Bocheński führt zur Erklärung folgendes Beispiel an: a und b seien 2 Schulkameraden und beide seien die einzigen Söhne ihrer Väter, so daß A der Vater von a, und B der Vater von b ist. So besteht zwischen A und B eine Beziehung S, die mit der Beziehung der Schulkameradschaft R isomorph ist.

¹⁵⁰ Bocheński, *Logik der Religion*, 97.

¹⁵¹ Ebd., 98.

¹⁵² Ebd., 101. Richter, *Logik und Geheimnis*, 206, führt eine dreierwertige intuitionistische Logik in den Diskurs ein, deren Eigenart im operativen Negationsbegriff liegt. "Denn sie verwendet einen

Bereits die „erste Sprache Gottes“ im Sinne der Terminologie Balthasars – klassisch ausgedrückt im Begriff der natürlichen Offenbarung – hat den besonderen Charakter des Gott-Welt-Verhältnisses und die Eigenart antwortender theologischer Sprache deutlich gemacht. Balthasar differenziert in der geschichtlich ergangenen Selbstmitteilung Gottes eine „zweite Sprache Gottes“ im Sinne des Heilsereignisses vor Christus. Gott richtet seinen Bund (ברית) auf und erweist sich als ein jemand, der seinen Namen kundtut, dabei aber selbst noch weitgehend verborgen bleibt.¹⁵³ Das verheißene Tatwort Gottes kommt schließlich in seinem „dritten und letzten Wort“ zur Erfüllung.¹⁵⁴ Gott bringt seinen Bund in Jesus Christus zum Ausdruck. Er konstituiert die *κοινωνία* mit seinem Volk in letzter, unüberbietbarer Weise. „Er hat gewagt, sich selbst nicht mehr nur in seinem Bund, sondern in sich selbst zu dekouvrieren“.¹⁵⁵ Doch erst der „Heilige Geist ist es, der die Sprache Gottes in Christus erst wirklich verstehen läßt“, eine Sprache, die die dreieinige Liebe nicht stammelnd, sondern in adäquater Rede ausdrückt.¹⁵⁶ Insofern ist Gottes Theologie erst mit dem Pascha-Mysterium und der Ausgießung des Geistes zum Abschluß gekommen und voll verständlich geworden.¹⁵⁷

Negationsbegriff, der einen Raum zwischen 'Ja' und 'Nein' offenläßt, weil es Fälle gibt, in denen der menschliche Logos nicht jede Frage mit 'Ja' oder 'Nein' entscheiden kann, sondern sich vor der Möglichkeit des Geheimnisses beugen muß. Die intuitionistische Logik besitzt nun einen geeigneten logischen Apparat, dies reflex zum Ausdruck zu bringen"

¹⁵³ Homo creatus est, 258-262.

¹⁵⁴ Balthasar spricht von der Selbstmitteilung Gottes, der sich „freilich nirgends in einem nackten An-Sich offenbart [...] sondern in seinen ihn kundtuenden Taten, Führungen, Begleitungen, seinen Weisungen und Geboten, Verheißungen und Erfüllungen“ (Einfaltungen, 46).

¹⁵⁵ Homo creatus est, 263.

¹⁵⁶ Ebd., 270.

¹⁵⁷ Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie, 308.

Gottes Wort aber „geht aus, um die Ernte der Antwort einzubringen“.¹⁵⁸ Die Antwort auf das „ewige ‚Vorher‘ unseres Angesprochenenseins durch Gott“ erfolgt im kreatürlich-hörenden Gehorsam (*potentia oboedientialis*), der sich in eine „rechte Auswortung durch den Menschen“ hinein entfaltet.¹⁵⁹ Zugleich aber ist diese kreatürliche Antwort nicht nur von Gott getragen, die Kreatur wird zutiefst hineingenommen in die ökonomische Erscheinung des innertrinitarischen Dialog des Vaters mit dem menschengewordenen Sohn im Geist.¹⁶⁰ Als der Logos von Gott her ist Jesus Christus „inklusive die vollkommene Antwort der Menschheit an Gott“.¹⁶¹ Hierin erst gewinnt die kreatürliche Antwort ihren Ausdruck in der Gestalt der Anbetung, Danksagung und Doxologie¹⁶²

Dieser geschichtlich dreifach ergangenen, in der Sprache Gottes hat Theologie zu entsprechen.¹⁶³ Dabei bleibt sie der *conditio* des Menschen mit seiner Kontextualität verpflichtet, stellt aber keineswegs das Ergebnis menschlichen Denkens allein dar.¹⁶⁴ Vielmehr geht es darum, „wie Gott von sich her

¹⁵⁸ Ebd., 305.

¹⁵⁹ Ebd., 314.305. Als grundlegend erweist sich die Sakramentalität der Sprache (vgl. Casarella, *The Expression and Form of the Word. Trinitarian Hermeneutics and the Sacramentality of Language* in Hans Urs von Balthasars *Theology*, 37-68). Ausgehend von der dreifach ergangenen Sprache Gottes, kraft derer der Sohn als das Wort des Vaters diesen im Geist sichtbar zur Erscheinung bringt (Theo-Logos), ist das menschliche Wort in seiner theologischen Intention in Analogie zur Sprache Gottes zu deuten, in der jedoch als dem Anderen ihrer der Theo-Logos selbst – und insofern sakramental – zum Ausdruck kommt (vgl. ebd. 37-38).

¹⁶⁰ Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie, 307.

¹⁶¹ Ebd., 313.

¹⁶² Ebd., 314.

¹⁶³ Balthasar unterscheidet in der Sprache als „Ausdruckssystem des leibseelischen Menschen“ eine rezeptive und eine produktive Dimension (*Homo creatus est*, 252 f.). Sprache ist immer (anthropologisch, entwicklungsbiologisch) nur dialogisch gegeben. So besteht ein Kreislauf von Wort und Antwort, Offenbarung und kirchlichem Glauben (Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie, 313).

¹⁶⁴ Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 61-63; so werden „die formalen Gesetze des menschlichen Sprechens und

als der wirkliche – also nicht der ausgedachte oder eingebildete – Gott menschlichem Erkennen und Denken aufgeht“.¹⁶⁵ Theologie spricht also nicht von sich aus, sie hat „nicht zu entwerfen und Möglichkeiten zu ersinnen, sondern im Glauben der Wirklichkeit nach-zudenken“ und das Gehörte je neu auszusagen.¹⁶⁶ Menschenwort bildet die Antwort an das immer vorgängige Gotteswort. Objektives Prinzip theologischen Erkennens, Denkens und Sprechens ist somit das Wort Gottes.¹⁶⁷ Der Terminus „Wort Gottes“ wurde von evangelischer Seite (Barth, KD I) als Pendant zum Begriff der Offenbarung in den Diskurs eingebracht, als die Theologie um eine Überwindung der Engführung des Offenbarungsbegriffs (Instruktion) bemüht war.¹⁶⁸ „Wort Gottes“, „Sprache Gottes“ und „Offenbarung“ wahren jeweils einen gewissen kognitiven Bedeutungsgehalt, ohne jedoch darin aufzugehen. Sie sind jedoch nunmehr dahin geöffnet, die Selbstmitteilung Gottes in ihrem einzigartigen und totalen Vollsinn zu bedenken. Waldenfels sieht in diesem reformierten Offenbarungsverständnis den „Schlüsselbegriff der christlichen Theologie herangewachsen“ und im Sinne der gegenwärtig bestehenden Aufgabe den „Grundsatz heutiger Theologie“.¹⁶⁹

In der Konzeption kreatürlich-antwortender Theologie auf die Sprache Gottes lassen sich entsprechend ihrer leitenden Intention mehrere Grundgestalten von Theologie unterscheiden.¹⁷⁰ Theologie als „Gott-Künden“ (1.) trifft den ältesten, schon vorchristlich belegten Wortsinn. In diesem Sinn gelten selbst Homer und Hesiod als Theologen. Im Verständnis der Theologen als Gottes-Künder erhält *θεολογῆν* einen homologischen, proklamatorischen Sinn, *θεολογία* bezeichnet die

Denkens nicht etwa durchgestrichen, wohl aber über sich hinausgeführt“ (Verbum Caro, 164).

¹⁶⁵ Blättler, *Pneumatologia crucis*, 19.

¹⁶⁶ Simonis, *Glaube und Dogma*, 65.

¹⁶⁷ Pesch, *Wort Gottes*, 1.

¹⁶⁸ Pesch, *Wort Gottes*, 10.

¹⁶⁹ Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 38.

¹⁷⁰ Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 133-140.

im Kult vollzogene Götteransage.¹⁷¹ Erst mit der Überwindung paganer Assoziationen (θεολόγος als heidnischer Kultbeamter) und der Freilegung des wörtlichen Begriffssinns fand θεολογία Aufnahme in die christliche Sprache. Seckler konstatiert, daß gerade das „im Sprechakt religiöser Primärsprache erfolgende Reden und Künden von Gott“ den „Anfang, das Fundament und die Substanz aller anderen Formen von Theologie“ bezeichnet.¹⁷² Damit hängt eine zweite Bedeutung zusammen: (2.) Theologie als „vernunftgeleitete Erkenntnisbemühung“ angesichts Gottes. Hierin manifestiert sich ein menschlich-philosophischer Impetus, der auf Erfahrung aufsetzt und ein erkenntnisgeleitetes Interesse verfolgt. Davon zu unterscheiden ist die Durchdringung, das Verstehenwollen des Glaubens im Sinne des anselmischen „fides quaerens intellectum“ (3.), wobei die reflektierende sprachliche Bemühung des Gläubigen hier bereits im Raum des Glaubens als festem Bezugssystem erfolgt.¹⁷³ Insofern bezeichnet „Denken im Glauben“ einen „Grundvollzug des gläubigen Menschen“.¹⁷⁴ Der Gläubige wird „sein Glaubensleben ständig in sich selbst erwecken oder neu beleben, zumal durch eine immer tiefere Reflexion, die sich unter der Führung des Heiligen Geistes mit dem Inhalt des Glaubens selbst auseinandersetzt“.¹⁷⁵ Die Bedeutungen (2.) und (3.) sind je-

¹⁷¹ Ebeling, *Theologie*, 755. Aristoteles, *Met.* 983 b28 spricht von den „Alten“, die bereits zuerst Theologie betrieben haben. | Balthasar, *Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie*, 305

¹⁷² Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 135.

¹⁷³ Der Glaubende erlangt eine Gewißheit, die jede andere Form der Gewißheit übertrifft. Dies hat nichts mit epistemischer, äußerlich demonstrierbarer Wahrheit im Sinne der Korrespondenztheorie zu tun, insofern der Glaube ja nicht auf menschlicher Vergewisserung, sondern auf dem Wort Gottes gründet. Aus epistemischer Sicht bleibt der Glaube weniger gewiß als festes Wissen. Dies verkennt aber die Natur des Glaubens als eine Wirklichkeit sui generis (vgl. Kreiner, *Ende der Wahrheit?*, 573 f.). Kreiner konstatiert den besonderen epistemischen Status von Glaubensaussagen (507), der eine gewisse „Autonomie des religiösen Sprachspiels“ (495-506) erfordert.

¹⁷⁴ Schumacher, *Denken im Glauben*, 7.

¹⁷⁵ *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, Donum Veritatis, Nr. 5.

doch ineinander verwoben. Ihr Verhältnis entspricht insgesamt dem Zueinander von Philosophie und Theologie.

1.1.4 Theologie in-über¹⁷⁶ Philosophie

Die Frage, was Philosophie ist, gestaltet sich ihrerseits schon als philosophische Frage. Der Versuch einer Antwort stellt selbst nur einen singulären philosophischen Beitrag dar, dem es verwehrt bleibt, eine zur Philosophie vorgängige Außenperspektive einzunehmen, weil es diese nämlich nicht gibt. Philosophie geht auf das Ganze, einschließlich des Bodens, auf dem sie selbst steht. Das Materialobjekt der Philosophie ist umfassend, insofern es ihr um das Seiende zu tun ist; schlechthin nichts bleibt dabei außen vor. Ihr Formalobjekt ist höchstmöglich tiefgehend (nicht aber umfassend) gefaßt, da es ihr um das Seiende unter der besonderen Rücksicht geht, daß es seiend ist (περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν).¹⁷⁷ Aristoteles ist daher der festen Überzeugung, der Philosoph könne von allem die sichersten Prinzipien (τὰς βεβαιοτάτας ἀρχάς) angeben, weil er Kenntnis von den Seienden als Seienden (περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα) hat.¹⁷⁸ Mehr anthropozentrisch formuliert die Neuzeit: „Philosophie untersucht alles danach, was es für den Menschen als Menschen bedeutet“.¹⁷⁹ Als „Grundwissenschaft“ soll sie gleichwohl die „wissenschaftlich-methodische und reflex vollzogene Erhellung des Daseins überhaupt und im ganzen“ erbringen, entsprechend der fragenden Intentionalität des Menschen, die prinzipiell auf alles hin offen ist.¹⁸⁰ Als Arbeitsbegriff läßt sich Philosophie als begründete Einsicht in die Grundstrukturen der Wirklich-

¹⁷⁶ Den Terminus „in-über“ verdankt Balthasar dem Werk seines Freundes und Mentors Erich Przywara, der die Struktur „in-über“ in seinem Werk „Analogia Entis“ entwickelt. Zur Rezeption Przywaras durch Balthasar s.u. 1.2.1, insbesondere S.72 Anm. 284 f.

¹⁷⁷ Arist., Met. 1020 a31.

¹⁷⁸ Met. 1005 b8-11.

¹⁷⁹ Keller, Erkenntnistheorie, 45

¹⁸⁰ Rahner, Philosophie und Theologie, 1205; vgl. Epilog, 39.

keit, als „methodisch-kritische prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen“ beschreibend verstehen.¹⁸¹

Demgegenüber kann Theologie natürlich keinen der Philosophie koordinierten, „anderen“ Gegenstandsbereich belegen. Die Patristik weist mit ihrem Verständnis der *theologia* als *vera philosophia* auf ihre Art bereits auf das eigentümliche Zueinander von Philosophie und Theologie hin.¹⁸² Die besondere Chance dieser frühchristlichen Zeit bestand in der „Begegnung zweier eingeschränkter Horizonte“.¹⁸³ De facto aber wurde diese Begegnung durch konkrete Denkgebäude überlagert. Nicht Philosophie und Theologie als solche kamen zur Begegnung, sondern dieses und jenes philosophische System und eine jeweils bestimmte Interpretation der geschichtlich erfahrenen Selbstmitteilung Gottes stießen aufeinander. Dabei ergaben sich hybride Mischformen wie etwa in den Systemen der Gnosis. Andererseits gab es Versuche, das Christus-Ereignis in den griechischen Verstehenshorizont einzupassen (z.B. Arianismus). Schließlich aber erreichten die philosophisch-theologischen Bemühungen maßgeblich auch der frühen Konzilien Erfolge darin, die geistig-sprachlichen Paradigmen ihrer Zeit aufzusprengen und zu transponieren und so neue begriffliche Ausdrucksformen für das im Christus-Ereignis Erfahrene zu gewinnen.¹⁸⁴

Die im Verlauf der Scholastik induzierte Trennung von Philosophie und Theologie ermöglichte den Versuch einer Neubestimmung des Verhältnisses beider Disziplinen (Albert), etwa vermittelt der Unterscheidung zwischen „natürlich“ und „übernatürlich“ (Thomas) oder etwa im Sinne einer nebeneinander bestehenden „doppelten Wahrheit“ (Siger von Brabant). Der Nominalismus nährte die Skepsis gegenüber der Philosophie, die Reformation schließlich adaptierte die Entgegensetzung von Glauben und Wissen und bestimmte das

¹⁸¹ Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, 14.

¹⁸² Clemens von Alexandrien, *strom.* I,2.5.11.

¹⁸³ *Evangelium und Philosophie*, 8.

¹⁸⁴ *Ebd.*

Verhältnis von Natur und Gnade im Sinne der klaren Unterordnung jedes Denkens unter die Offenbarung.

Wechselseitige Unter- und Überordnung resultiert aus dem Versuch einer Neben- und Beiordnung von Philosophie und Theologie. Diese unterstellt ein Konkurrenzverhältnis, in dem sich Philosophie und Theologie in „Antithese“ zueinander gesetzt finden.¹⁸⁵ Theologie ohne philosophisches Denken würde so jedoch zum Theo- oder Offenbarungspositivismus (z.B. als Biblizismus, Moralismus) entarten. Meist wird solch eine Unterordnung jedoch in einer abgeschwächten Form vertreten. Philosophie wird zur Hilfswissenschaft einer offenbar als in sich stehend vorgestellten Theologie erklärt. Klassisch ist diese Auffassung unter der Bezeichnung „ancilla“ sehr weit verbreitet. Balthasar selbst äußerte sich zeitweise in dieser Richtung, als er den ersten Band von „Wahrheit“ aus dem Jahr 1947 als philosophischen „Unterbau“, den ausstehenden zweiten Band demgegenüber aber als das „wichtigere“ Buch bezeichnete.¹⁸⁶ In der Einleitung zum Gesamtwerk von 1985 wird diese Sicht jedoch nicht mehr vertreten. Balthasar bezeichnet hier den ersten Band als „aus einer philosophischen Perspektive blickend“, der „mit philosophischen Begriffen“ arbeitet, während er den zweiten als „aus theologischer Perspektive mit theologischen Methoden“ charakterisiert, ohne dabei über eine Vor- und Nachordnung von Philosophie und Theologie zu befinden.¹⁸⁷

Entgegen einer Aufhebung der Theologie in Philosophie (Hegel) formulierte der frühe Balthasar das gegenteilige Programm: In der „Apokalypse der deutschen Seele“ (1937-39) zielte er auf eine „Aufklärung (Apokalypse) des Weltlichen ins Christliche, des scheinbar rein Natürlichen ins Übernatürliche“.¹⁸⁸ Dabei bearbeitete er zahlreiche Autoren aus der deutschen Geistesgeschichte und interpretierte diese im Sinne

¹⁸⁵ Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, 13.

¹⁸⁶ *Unser Auftrag*, 82.

¹⁸⁷ TL I XI (Zum Gesamtwerk); vgl. TL I 20.

¹⁸⁸ Aufsatz „Apokalypse der deutschen Seele“ (gleichnamig seinem Erstlingswerk), 58.

einer „versöhnlichen Rückführung des Modernen ins Christliche“ im Sinne einer christlichen Gesamtdeutung.¹⁸⁹ Balthasar bezeichnete dieses Vorgehen als „spoliatio Aegyptorum“, was eine Beraubung des weltlichen Denkens zu christlichen Zwecken, jedoch nicht im Sinne einer 1:1 Übernahme, sondern der schöpferischen Leistung der Aufsprengung und klärenden Transposition meint.¹⁹⁰

Bei der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie kann nicht außer acht gelassen werden, daß die Wirklichkeit eine einzige ist. Übernatur und Natur stellen keine zwei Stockwerke dar. Übernatur prägt per se „die letzte, ontologische Form der gesamten Welt“.¹⁹¹ Die Welt steht „als ganze im Licht der Gnade“, „Natur ist als ganze innerlich auf Übernatur finalisiert“.¹⁹² So gilt, „daß die Welt, so wie sie konkret existiert, eine Welt ist, die je schon positiv oder negativ in einem Verhältnis zum Gott der Gnade und der übernatürlichen Offenbarung steht“.¹⁹³ Balthasar begreift dies als die „Einwurzelung“ des Übernatürlichen in die innersten Strukturen des Seins.¹⁹⁴ Er erläutert diese Verfaßtheit durch die Bilder des alles durchsäuernden Sauerteigs und eines alles durchwehenden Duftes.¹⁹⁵ In diesem Verhältnis kann es keine „neutralen Punkte“ geben, von denen aus man gleichsam eine „Schiedsrichterposition“ einnehmen und aus übergeordneter Perspektive das Verhältnis von Natur - Übernatur, Glauben -

¹⁸⁹ Ebd.; vgl. Bauer, Balthasar, 290.

¹⁹⁰ Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, 11.

¹⁹¹ Apokalypse (Aufsatz), 57.

¹⁹² Rechenschaft (1965), in: Mein Werk, 41; Natur existiert nur „im transponierten erhobenen ‚Modus‘ der Gnade“ (Analogie und Natur, 16). Begnadete Natur bedeutet also nicht „Setzung einer neuen Gestalt innerhalb der geschaffenen Welt, sondern nur eine neue Weise der Gegenwärtigkeit Gottes in der Weltgestalt“ (H I 434).

¹⁹³ TL I 20.

¹⁹⁴ Es ist ja keineswegs so, „als ob nun, durch die tatsächliche Offenbarung ein neuer Sachbereich ‚neben‘ (‘über‘) der Natur sich aufturn würde“ (Analogie und Natur, 23).

¹⁹⁵ Ebd.

Wissen oder Offenbarung – Vernunft extrinsisch beurteilen könnte.¹⁹⁶

Die „Welt, als Gegenstand der Erkenntnis, ist immer schon in diese übernatürliche Sphäre eingebettet“.¹⁹⁷ Natur ist auf Übernatur hin finalisiert, „ob sie will oder nicht, weiß oder nicht“.¹⁹⁸ Insofern steht auch das Erkenntnisvermögen des Menschen „immer unter dem positiven Vorzeichen des Glaubens oder dem negativen des Unglaubens“.¹⁹⁹ „Reine Natur“ und „reine Vernunft“ existieren de facto nicht. Sie stellen lediglich „Abstraktionen“ dar, denen für sich genommen keine Wirklichkeit entspricht.²⁰⁰ Die Philosophie könnte zwar in Form der Abstraktion von der übernatürlichen Einbettung

¹⁹⁶ Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, 2; vgl. Karl Barth, 288-291. Kreatürliche Metaphysik und Offenbarungstheologie stehen im wechselseitigen Verhältnis gegenseitiger Voraussetzung. Vgl. Przywara, *Analogia Entis*, 72. „Es ist in keiner Weise so, daß die fragliche Metaphysik ein ‚Drittes‘ wäre, darin die Scheidung zwischen Philosophie und Theologie sich überbrückt. Sondern: ein formal philosophisches Unternehmen trägt in sich einen Formprimat des Theologischen, weil und insoweit dieses Theologische als solches den gesamten Geschöpfungsbereich überformt“ (ebd. 48).

¹⁹⁷ TL I XI.

¹⁹⁸ *Rechenschaft* (1965), in: *Mein Werk*, 41.

¹⁹⁹ TL I XI; vgl. Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, 5: So ist „das konkrete Auge der Vernunft immer schon entweder ein durch das Licht von Glauben und Liebe gereinigtes und geschärftes, oder aber ein durch Erbsünde oder persönliche Schuld verdunkeltes“. Zudem gilt aber auch: „Um die Beziehung zwischen Übernatur und Natur zu erforschen, braucht der Mensch nicht aus dem Glauben herauszutreten“ (*Verbum Caro*, 210), eben weil es keine Natur gibt, die nicht Adressat Gottes wäre. Sowenig also „Christus den Vater verläßt in der Inkarnation, sowenig braucht der Christ aus dem Zentrum Christi herauszutreten, um die Brücke zwischen [...] Philosophie und Theologie zu bauen“ (ebd.). Nie also „fällt Offenbarung vom Himmel, um dem Menschen von außen und oben überweltliche Geheimnisse kundzutun“. Vielmehr spricht Gott zum Menschen „mitten aus der Welt, ausgehend von dessen eigenen Erfahrungen, indem er so innig in seine Kreatur eingeht, daß die göttliche Kenosis, die sich in der Menschwerdung vollenden wird [...] schon im Worte des Alten Bundes anhebt“ (*Verbum Caro*, 85).

²⁰⁰ Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, 5.

der Natur absehen. Sie wird aber abgesehen von bestimmten allgemeinen Prinzipien sich nicht lange auf einen Wirklichkeitsbereich beschränken können, in dem die Übernatur ohne Konsequenz für die Natur geblieben wäre. Eine *natura pura* läßt sich nicht mehr rekonstruieren. So hält es Balthasar für „Torheit“, das Übernatürliche „aus der philosophischen Untersuchung mit allen Mitteln verbannen und ausmerzen zu wollen“.²⁰¹ Wenn Natur tatsächlich von Übernatur durchformt ist, dann wird auch jedes immanente Denken „an diese Grenze früher oder später stoßen“ (λόγοι σπερματικοί).²⁰²

Balthasar forciert ein Programm der „Integration“.²⁰³ Wahrheit der Welt ist uneingeschränkt Wahrheit. In diesem Sinn versteht Balthasar die λόγοι σπερματικοί. Dementsprechend plädiert er auch dafür, sich mit den Früchten des modernen Geisteslebens auseinanderzusetzen und die großen Impulse auch im Christlichen-Theologischen aufzugreifen.²⁰⁴ Abweichend von der Position einer vereinnahmenden Apokalypse, die in seinen Frühschriften zum Ausdruck kommt, spricht der reife Balthasar in der Einleitung zum Gesamtwerk von einer „Zusammenarbeit“ zwischen Philosophie und Theologie, die zugleich erfordert, daß „beide Disziplinen innerlich füreinander offen“ sind.²⁰⁵

Das Zueinander von Philosophie und Theologie manifestiert sich in verschiedenen strukturellen Entsprechungen.²⁰⁶ Der

²⁰¹ TL I XI f.; TL I 21.

²⁰² Apokalypse, 436.

²⁰³ TL I XV; H III/1,2 20; Epilog, 11-14.35-37. Zaborowski interpretiert den Schlüsselbegriff „Integration“ als „Teil einer größeren Integration“ entsprechend dem asymmetrischen Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit (Zaborowski, Katholische Integration, 29-31.36).

²⁰⁴ Rechenschaft (1965), in: Mein Werk, 42; in diesem Sinne greift Balthasar auch das Wort vom „anonymen Christen“ (42) auf, so daß „auch über Heideggers Denken das Taufwasser ausgegossen werden kann“ (44).

²⁰⁵ TL I XV.

²⁰⁶ Schmidt, Philosophische Theologie, 32-36; vgl. Gadiant, Wahrheit als Anruf, 305-313.

Akt des Glaubens und der philosophische Grundakt richten sich beide auf das Ganze der Wirklichkeit.²⁰⁷ Im geistigen Selbstvollzug des Menschen wird sein Leben durchsichtig auf ihn selbst, auf den Nächsten sowie auf den welthaften Kontext und den Horizont und so auf die Wirklichkeit insgesamt. Im *actus humanus* steht die Seins- und Grunderfahrung grundsätzlich für alle offen. Dabei prägt der Mensch ein Gesamtverständnis von sich selbst, seiner Mitwelt und so der Wirklichkeit als solcher aus.²⁰⁸ Gläubigsein meint also keine Parallelwirklichkeit neben dem eigenen Menschsein, sondern kennzeichnet eine „bestimmte so-Gestalt des eigenen Daseins“.²⁰⁹

In Philosophie und Theologie geht es jeweils um den ganzen Menschen auch als Denkenden mit seinen großen Fragen.²¹⁰ So erkennt Balthasar das Formalobjekt der Theologie und damit auch dasjenige des Glaubensaktes „in der Herzmitte des Formalobjektes der Philosophie“.²¹¹ Demzufolge steht die „Glaubenshaltung“ in „engster Verbindung“ mit genau der Haltung, die die „philosophische“ ist.²¹² Der philosophische Grundakt und der Glaubensakt fordern beide eine bereite Hingabe, um überhaupt in hinnehmendem Realbezug stehen zu können. Beide tragen den Antwortcharakter als phänomenales Merkmal an sich, nicht bei sich selbst anzufangen, sondern auf ein vorgängiges Angesprochensein zu antworten.²¹³ Beide richten sich an die Freiheit des Menschen und fordern

²⁰⁷ Gadiant, *Wahrheit als Anruf*, 310.

²⁰⁸ TL I 115: Das Subjekt „ kann sich aus dem unendlichen Bereich des Erkennbaren jenen Teil herausschneiden, der ihm angemessen erscheint, der sich zu dem Kreis zusammenschließt, den es ‚sein Weltbild‘ nennen möchte“.

²⁰⁹ Schumacher, *christliche Existenz*, 11.

²¹⁰ *Evangelium und Philosophie*, 3; vgl. Rahner, *Philosophie und Theologie*, 1207.

²¹¹ HI 137.

²¹² HI 135.

²¹³ TL III 336.

eine zustimmende Entscheidung,²¹⁴ sei es im Akt des Urteils, in dem eine Erkenntnis überhaupt erst konstituiert wird, oder im Akt der Glaubenszustimmung, worin sich der Mensch bewußt entscheidet. Beide fordern damit aber einen gewissen „Sprung“.²¹⁵ Dieser stellt sich als Einladung an die Freiheit dar, ohne dabei einen phänomenalen oder deduktiven Zwang auszuüben.²¹⁶ Die Wahrheit Gottes in der Offenbarung er eignet sich unmittelbar und folgt nicht aus einer Menge an Obersätzen.

Gott hat in Jesus Christus unüberbietbar konkret an der Welt gehandelt. Theologie, die „dieses Handeln bedenken will, muß folglich so konkret sein wie möglich“.²¹⁷ Balthasar warnt daher vor allgemeinen Begriffen wie etwa „Versöhnung“, „Erlösung“ oder „Rechtfertigung“ und weist demgegenüber hin auf die „Kreuzigung“ am Karfreitag, das „Totsein“ am Karsamstag und die „Auferstehung“ als die der geschichtlichen Selbstmanifestation Gottes adäquateren Kategorien.²¹⁸ Insofern gipfelt Balthasars Denken nicht in einem philosophischen Begriff, sondern unterstellt sich einer „die Philosophie keineswegs vernachlässigenden theologischen Phänomenologie“ der geschichtlich konkreten Gestalt der Offenbarung.²¹⁹ Christliche Verkündigung versteht Balthasar als Weiterführung der Selbstmitteilung Gottes.²²⁰ Die „'Logie' der Theologie“ kann sich jedoch angesichts des „Hiatus“

²¹⁴ Albert Kellers Entwurf einer Philosophie der Freiheit zielt in seiner zehnten These auf den Bezug dessen, was Freiheit bedeutet, auf die Gottesfrage (321-341): „Der Bezug auf ein Transzendent-Absolutes ist Fähigkeitsbedingung der Verwirklichung von Freiheit“ (10.1), denn „in ihm gründet die relative Absolutheit und Überzeitlichkeit der Person“ (10.2; vgl. TD III 75).

²¹⁵ TL II 13.

²¹⁶ Zur „Physiognomie endlicher Freiheit“ vgl. Tück, Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit, 91-95.

²¹⁷ Theologie der drei Tage, 5.

²¹⁸ Theologie der drei Tage, 5.

²¹⁹ Blättler, Pneumatologia crucis, 21.

²²⁰ Theologie der drei Tage, 64.

(Theologie des Karsamstags) „nicht auf die Kontinuität menschlicher ‚Logie‘ stützen“.²²¹ Leitbild für Balthasars Theologieverständnis stellt vielmehr die kontemplativ orientierte „Theologie der Heiligen“ dar:²²² „hängend an den Lippen Gottes“ sich vom Gehörten betreffen lassen und das Gehörte zu verkündigen.²²³

Balthasar rekurriert hierfür auf das Beispiel der großen Heiligen der Kirche bis zum Mittelalter und weist auf die besondere Einheit von Theologie und Heiligkeit in ihrem Leben hin.²²⁴ „Was sie lehren, das leben sie“.²²⁵ Erst die nachfolgende Zeit kennt infolge einer Desintegration von Theologie und Heiligkeit, Philosophie und Spiritualität eine derart integrierte Gestalt von „heiligen Theologen“ nicht mehr.²²⁶ Neben einer nunmehr universitär gepflegten Disziplin „Theologie“ etabliert sich ein davon unterschiedener Bereich „Spiritualität“ im Hinblick auf das Leben im Glauben.²²⁷ Dabei voll-

²²¹ Theologie der drei Tage, 78.

²²² Lochbrunner, *analogia caritatis*, 73, konstatiert die „Theologie der Heiligen“ als einen wesentlichen „Lebensnerv Balthasarschen Theologieverständnisses“.

²²³ Theologie der drei Tage, 81.

²²⁴ Theologie und Heiligkeit, in: *Verbum Caro* 195. Balthasar bezeichnet diese großen Heiligen als „Säulen der Kirche“, als „Träger der kirchlichen Lebendigkeit“, die „in ihrem Leben die Fülle der kirchlichen Lehre“ und „in ihrer Lehre die Fülle des kirchlichen Lebens“ verkörpern. Zur „Theologie der Heiligen“ (genitivus obiectivus) vgl. Lochbrunner, *analogia caritatis*, 69-73; vgl. Geist und Feuer, 75: „Aber der authentischste Kommentar des Fleisch gewordenen Wortes Gottes sind doch zuerst die Heiligen“.

²²⁵ Ebd., 197; insofern stellen diese Heiligen „totale Persönlichkeiten“ dar.

²²⁶ Ebd., 201. zwar kennt gerade die nachfolgende Zeit Heilige und auch formell definierte Kirchenlehrer. Diese aber haben nach Balthasars Einschätzung die „Mitte ihrer Lebendigkeit“ nicht mehr in der Dogmatik (202).

²²⁷ Einerseits wird die nunmehr stark universitär geprägte Theologie mit weltlicher Philosophie „überfrachtet“ (201). Balthasar bezeichnet dies als „Ausscheidungsprozeß von der Scholastik zur Neuscholastik“ (225) und erblickt hierin die „Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie“ (221). Andererseits wagen die Gläubigen als

zieht sich eine „gegenseitige Entfremdung“ von Dogmatik und Heiligkeit, die beider Wesen zutiefst widerspricht.²²⁸ Theologie (und dies bedeutet für Balthasar: Dogmatik)²²⁹ richtet sich jedoch auf die Auslegung der Offenbarung insgesamt.²³⁰

Balthasars Konzept einer „Theologie der Heiligen“ zielt auf die „Einheit des Wissens und des Lebens“.²³¹ Diese Einheit von „Denken im Glauben“ und „Leben im Glauben“ postuliert Balthasar entsprechend dem Paradigma der Inkarnation als „inkarnierte Lehre“²³² Die „Theologie hat an der Gestalt

nicht-Fachtheologen, „eingeschüchtert vom Stacheldraht der Begrifflichkeiten“ (207), nicht mehr, als „Gleichberechtigte“ an der Auslegung des Dogmas mitzuarbeiten (ebd.). Sie überlassen die Auslegung des Dogmas einer „Schul-Prosa“, bilden statt dessen alternative, undogmatische, religiöse Sprache aus und werden „selbst zu Lyrikern“ (ebd.). Aus dieser Perspektive tritt mit der „Akzentverlagerung“ auf die innere Erfahrung die „Dogmatik in den Hintergrund“ (206). Der „Strom des christlichen Denkens“ spaltet sich damit „in zwei Flußarme“, den „lyrischen des erbaulichen Selbstgesprächs des Glaubens im Innern der Kirche“ und den „epischen der Verhandlung ‚nach außen‘“ (TD II,1 49).

²²⁸ Ebd., 204; vgl. 206.208. Dogmatik in diesem entblößten Sinn gebärdet sich als „Knochen ohne Fleisch“, die isolierte Spiritualität hingegen als „Fleisch ohne Knochen“ (208). Die Entgegensetzung von Lyrik und Epik als Alternativen bleibt jedoch „auf ihrer Ebene unlösbar“. Eine Lösung des Spannungsverhältnisses kann erst von der „Dramatik der Offenbarung, in der allein sie ihre Einheit finden“ her erfolgen (TD II,1 50).

²²⁹ Balthasar identifiziert die Theologie als die „zentrale Wissenschaft von der Auslegung der Offenbarung“ mit der Dogmatik (201), von der er die übrigen zur Theologie gehörig geltenden Disziplinen als „Hilfswissenschaften“ deutlich unterscheidet (210).

²³⁰ Balthasar, Ebd., 210, bezeichnet als Inhalt der Dogmatik, die Offenbarung selbst im lebendigen Glauben zu verstehen und kraft der von Glaube und Liebe beseelter und erleuchteter Vernunft auszulegen. Die Dogmatik hat ihr Zentrum genau dort, wo die Offenbarung das ihrige hat.

²³¹ Ebd. 196.

²³² Ebd.; Heiliges kann – so sagt Balthasar in Anlehnung an Ps.-Dionysius – nur derjenige „erleuchtend verströmen“, wer selbst „Licht der Welt“ ist (198). „Wandeln in der Wahrheit“ erfordert somit die Inkarnation in die Tat (196), Glaube und Theologie erfordern

der Offenbarung selbst den untrüglichen Maßstab für ihre eigene Form und Struktur“.²³³ Die Heiligen, in der Gegenwart Gottes lebend, „philosophieren als Christen“, „als Glaubende“, als „Theologen“; ihr Denken erweist sich als eine „Funktion ihres Glaubens“.²³⁴ Die „Theologie der Heiligen“ entspricht ihrem Wesen nach dem intimen „Gespräch zwischen Bräutigam und Braut“.²³⁵ Dabei ist die Qualität der Unmittelbarkeit in der Wirkung des Wortes Gottes (vgl. *ex opere operato*) vom deiktisch-kerygmatischen Charakter einer Theologie der Heiligen (vgl. *ex opere operantis*) grundsätzlich zu unterscheiden.

Die Evidenz der Selbstmitteilung Gottes kann nur im Betroffensein durch den Anruf selbst begründet sein. Dieser offenbart sich als „je schon an mir getane Tat ewiger Liebe“,²³⁶ vor die ich gestellt bin, zu der ich damit je schon im Verhältnis stehe und deren Annahme im Sinne des Glaubensaktes nun bei mir liegt. Insofern gibt es in der Theologie „keine bloßen Fakten“.²³⁷ Ihre Wahrheit ist nicht von außen aufweisbar, son-

Heiligkeit als Lebensgestalt. Balthasar bezeichnet dies als „johanneischen Punkt“, „wo Wissen und Leben identisch zu werden haben“ (203). Vgl. *Der Ort der Theologie* (in: *Verbum Caro*, 159-171), 161: „An der Heiligkeit der Gemeinschaft der Heiligen muß die Welt ablesen, was die Heiligkeit (das heißt Göttlichkeit) des fleischgewordenen Wortes auf Erden war“.

²³³ Ebd., 212. Die „Proportionen der Offenbarung“ müssen daher „auch die Proportionen der Theologie“ sein.

²³⁴ Ebd., 211.

²³⁵ Ebd., 217. Dieses beständige Empfangen gleicht dem Gebet (222). Daher bezeichnet Balthasar das Gebet als „die einzig sachliche Haltung vor dem Mysterium“ (223).

²³⁶ *Spiritus Creator*, 240.

²³⁷ H I 118. Balthasar stellt den „*articuli fidei*“ der Neuscholastik die Einheit der „Gestalt“ entgegen, in der die Wahrheit Gottes unauslotbar zutage tritt. Die originäre Gestalt ist das Balthasars Denken charakterisierende Paradigma. Dabei behielt er gegenüber dem „System“ Vorbehalte, zumal dies bereits methodisch-paradigmatisch dem System Hegels zu nahe steht. Zudem sieht Balthasar im System eher ein Zeichen kleiner Geister (Weizenkorn, 13), sofern diese der Gefahr einer Reduzierung der Wirklichkeitsfülle auf einzelne Aspekte und eine ihr fremde, von außen zugetragene Gewichtung dieser

dern erweist sich im akthaften Vollzug selbst.²³⁸ Die Entsprechung von philosophischem Grundakt und Akt des Glaubens, von Philosophie und Theologie, manifestiert sich in der Konstitution ihres akthaften Vollzugs (*actus humanus*). Der theologische Akt entspricht der „Dynamik, die dem Glauben selber innewohnt“.²³⁹ Gerade darum aber ist der „Glaube der Einfachen“ nicht lediglich eine „auf Laienmaße heruntergeschraubte Theologie“.²⁴⁰

Das Zueinander von Philosophie und Theologie spiegelt sich in der Einheit der Wahrheit, die keineswegs als eine doppelte besteht. Aufgrund der Einheit der Wirklichkeit und damit dem Zueinander von Natur und Übernatur im Modus „Übernatur in-über Natur“ ist „alle Philosophie von einem - bewußten oder unbewußten - theologischen Apriori umgriffen“²⁴¹ So gilt aber auch umgekehrt, daß Theologie nur in-über Philosophie vollzogen werden kann: „ohne Philosophie keine Theologie“.²⁴² Versäumt man die philosophische Arbeit und vermeidet die Anstrengung des Begriffs, „so leidet darunter [...] am meisten die Theologie“, die dann in der Gefahr steht, sich selbst einen Philosophie-Ersatz „zusammenbasteln“ zu

Aspekte erliegen. Balthasar anerkennt jedoch das System dort, wo es der der Wirklichkeit immanenten Struktur gerecht wird: Systema heißt ein Zusammen-Stehen, so wie leuchtende Punkte, durch dunkle Räume getrennt, ein Sternbild ergeben, wobei doch jeder Punkt auf tausend andere verweisen kann und uns die Freiheit unendlicher Kombination beläßt“ (*Homo creatus est*, 310).

²³⁸ HI 169.

²³⁹ Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, *Donum Veritatis*, Nr. 7.

²⁴⁰ Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, 54.

²⁴¹ Heideggers *Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, 4. Insofern gilt, daß Gott „in jeder Wahrheitserkenntnis, bewußt oder unbewußt, notwendig mitgesetzt“ wird (TL I 260). Przywara bestimmt kreatürliche Metaphysik und Offenbarungstheologie als im Verhältnis gegenseitiger Voraussetzung (III 72): „ein formal philosophisches Unternehmen [die Metaphysik, die kein Drittes neben Philosophie und Theologie darstellt] trägt in sich einen Formprimat des Theologischen, weil und insoweit dieses Theologische als solches den gesamten Geschöpfungsbereich überformt“ (III 48).

²⁴² TL I VII.

müssen, und sich dabei „leicht auf undurchdachtes, ideologisch gefärbtes Material stützt“.²⁴³ Der theologische Vollzug entfaltet sich in-über dem philosophischen Vollzug, der wesentlich Ontologie ist. Daher kann Theologe nur sein, „wer auch und zuvor Philosoph“ – und das bedeutet: Metaphysiker! – ist.²⁴⁴ Aufgrund der antimetaphysischen Geistesströmungen im philosophischen Denken der Neuzeit und neuesten Zeit ist insbesondere der Christ zum Hüter der Metaphysik bestellt“.²⁴⁵

Der Korrespondenz zwischen Philosophie und Theologie entspricht Balthasars Programm von der „Schleifung der Bastionen“ für eine zur Welt hin unverschanzte Kirche und den Dialog von Theologie und Philosophie. Balthasar fordert, die „künstlichen Mauern der Angst“, die die Kirche zur Welt hin aufrichtet, zu „schleifen“.²⁴⁶ Nur so läßt sich die Sendung wie Sauerteig vollziehen. Umgekehrt fordert er aber auch, die Verschanzung im Wahrheitsverständnis, den Rückzug in die Bastion der logischen Aussagewahrheit und den aller ontologischen Tiefe entblößten daß-Tatbestand hinter sich zu lassen und sich in die je größere Tiefe der Wahrheit vorzuwagen.

Das besondere Zueinander von Philosophie und Theologie ist zudem in der Rede Gottes (*genitivus subjectivus*) selbst angezeigt. Gottes Wort spricht nicht etwa über Metaphysik. Das Wort Gottes ist die Mitteilung und Erschließung seiner selbst, „Gottes Wort von Gott über Gott“ und damit auch Ausdruck

²⁴³ TL I XV.

²⁴⁴ TL I VIII. Hemmerle, der seine Thesen zur trinitarischen Ontologie insbesondere dem Werk Balthasars verdankt weiß, zeigt anhand von vier Alternativmodellen von Theologie, die auf Ontologie zu verzichten suchen (Reduktion des Christentums auf religions- und geistesgeschichtliche Fakten; Gründung der Theologie in den Nöten und Bedürfnissen der Menschen; Reduktion auf Ethik; Entzogenheit bzw. Andersheit Gottes), inwiefern die Ontologie für die Theologie unverzichtbar ist. Theologie und Philosophie bedürfen einer Ontologie (Hemmerle, Thesen, 10; Frick, *Der dreieine Gott*, 93-96).

²⁴⁵ H III/1,2 982.

²⁴⁶ Rechenschaft (1965), in: *Mein Werk*, 37.

über sein Verhältnis zu Welt und Mensch, nicht aber „Wort über die Welt und den Menschen“ im sachverhaltigen Sinn.²⁴⁷ Allerdings eröffnet die Selbsterschließung die Wahrheit Gottes und so die Wahrheit als solche. Insofern bietet die Offenbarung „auch“ Antwort auf die großen Fragen des Menschen. Das Wort von Gott her ist zugleich „Antwort auf die Sinnfrage, aber nicht, indem es primär über menschliche und weltliche Dinge spricht“. Hörer des Wortes Gottes zu sein, erfordert einen gewissen – dem Menschen als Menschen eigenen – philosophischen Vollzug. Einem Menschen, der im gegenständlich Vordergründigen dahinvegetiert, der „aufhören würde zu philosophieren“, würde das Wort Gottes „nichts mehr sagen“.²⁴⁸ Offenbarung vollzieht sich – wie auch Dasein, Existenz, *actus humanus* – entlang der Kategorie der Existenz. Die antwortende Sprache des Hörens, Reflektierens und sich-Aneignens ist ergo eine wesentlich ontologische Sprache. Theologie und Philosophie stehen zutiefst in einem Verhältnis, das dem Verhältnis von Gott und Welt analog ist.

1.2 Grundstrukturen von Theo-Logik

In der Mannigfaltigkeit von „Wort Gottes“, „Rede über Gott“ und „Rede zu Gott“ erweist sich Theologie multidirektional. Der Ansatz von Theologie umfaßt damit mehrere Bewegungen, die jedoch in ihrem Vollzug übereinkommen und sich innerlich entsprechen.²⁴⁹ Sie verhalten sich insofern nicht äquivok, sondern analog zueinander. Wie die Wahrheit transzendental selbst eine ist, sich dabei aber in ihrem Vollzug polyphon, innerlich strukturiert, dialogisch erweist, so ist auch Theologie in ihren Grundbewegungen mannigfaltig angelegt. Ihre Grundstrukturen lassen sich zueinander unterscheiden, ohne deren Wirklichkeit jedoch voneinander trennen zu können. Aristoteles unterscheidet Erkenntnis- und Seinsordnung gemäß ihrem wechselseitigen Apriori: „Denn

²⁴⁷ Evangelium und Philosophie, 5.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Vgl. Gerwing, Dass Gott gesprochen hat, 13-25.

nicht dasselbe ist von Natur früher und für uns, und von Natur bekannter und für uns“.²⁵⁰ So steigt die Erkenntnis (besser: die menschliche Reflexion auf Erkenntnis und Wahrheit) reduktiv metaphysisch „hinter“ das Konkret-Einzelne zurück (1.2.1 analogisch), während sich die Wahrheit Gottes revelativ von oben her selbst erschließt (1.2.2 katalogisch). Dabei kommen beide Bewegungen im Vollzug überein und entsprechen dem nicht anders als asymmetrisch zu denkenden Gott-Mensch-Verhältnis (1.2.3 dialogisch), das seinen Form- und Seinsgrund nirgends anders als in Gott selbst hat (trinitarisch).

1.2.1 Analogisch²⁵¹

Balthasars Denken nimmt seinen Ansatz im geistigen Vollzug des Wahrheitsgeschehens als dem Urereignis des Seins. In diesen Vollzug als konkrete Einzelerkenntnis sind Subjekt und Objekt, ihr Entsprechungsgeschehen, Sprache und Welt apriorisch einbezogen. Etwas als etwas zu erkennen, impliziert eine dem Subjekt eigene, zu aktualisierende Spontaneität. Diese setzt jedoch voraus, damit die geistige Aktivität nicht ins leere geht, daß das Objekt (welches seinerseits Subjekt sein kann) sich aus sich heraus zeigt.²⁵² Dieses konkrete Wahrheitsgeschehen als Situation ereignet sich im Kontext der gesamten Wirklichkeit, das erkennende Subjekt nimmt Maß am Objekt, jenes Maß, das Subjekt und Objekt nur zweitursächlich konstituieren, das ihnen im Sein vielmehr apriorisch vorgegeben ist.

Trotz der großen Bedeutung der Spontaneität für das Wahrheitsgeschehen geht dieser die Bewegung der Rezeptivität

²⁵⁰ Zweite Analytik 71 b 34f.

²⁵¹ Vgl. unter den zahlreichen Kommentare zu TL I insbesondere Splett, Wahrheit in Herrlichkeit, 411-421; Blättler, Pneumatologia crucis, 42-230; Nichols, Say it is Pentecost. A Guide Through Balthasar's Logic; Lochbrunner, Analogia caritatis, 85-104.

²⁵² Zum reziproken Verhältnis von Subjekt und Objekt im Wahrheitsgeschehen als Prozeß von Enthüllung und Verhüllung s.o. 1.1.2; vgl. TL I 233-246.

logisch und zeitlich voraus. Diese hebt mit der sinnlich vermittelten Erfahrung an. Auf sie bleibt das erkennende menschliche Subjekt, das ja nicht nur freier, reiner Geist ist, angewiesen. „Nur in der Deutung des sinnlichen Ausdrucks“ (Abstraktion, Konkretion) gewinnt das Subjekt „ein geistiges Bild und Verständnis dessen, was im sinnlichen Bild ausgedrückt“ erscheint.²⁵³ Durch die „Indirektheit der diskursiven Erkenntnis“ wird die „Intimität des sich offenbarenden Seins geschont“, während zugleich die „Spontaneität“ des erkennenden Subjekts gefordert wird.²⁵⁴ Rezeptivität und Spontaneität erweisen sich im Wahrheitsgeschehen somit gleichermaßen als Vermögen des Geistes, die miteinander innerlich verschränkt sind.²⁵⁵ Die Vorgängigkeit der Rezeptivität resultiert aus der *conditio humana* des in die Welt Hineingestelltseins, die aller spontanen Zuwendung zum Objekt vorausliegt.²⁵⁶ Der spontan agierende *intellectus agens* konstituiert die Erkenntnis auf Basis des hinnehmenden Realbezugs. Erkenntnis erfolgt in der Haltung der „Hingabe“ und des „Dienstes“, nicht der „interessierten Bemächtigung“.²⁵⁷ Freiheit ist wesentlich „gerufene Freiheit“²⁵⁸.

²⁵³ TL I 265.

²⁵⁴ TL I 265.

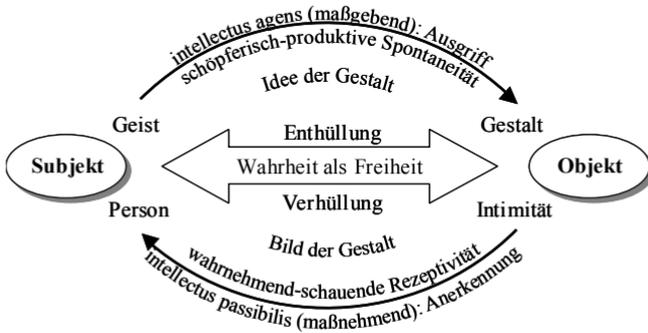
²⁵⁵ Insofern steigt mit steigender Rezeptivität auch die Spontaneität. So kennzeichnet nicht die Tatsache der Rezeptivität irgendeine Form von Unvollkommenheit im Wahrheitsgeschehen, sondern lediglich das „wie“ (TL I 40).

²⁵⁶ Disse, Liebe und Erkenntnis, 222-223, spricht daher auch von einer „radikalen Rezeptivität“ und einer „spontanen Rezeptivität“ im Entwurf Balthasars.

²⁵⁷ TL I 68.

²⁵⁸ Rezeptivität geht der Spontaneität ontisch voraus, wenn auch beide im Vollzug übereinkommen. In Bezug auf Freiheit spricht Balthasar von Erweckung und Anruf: „Erweckung von Freiheit zur Achtsamkeit auf den Anruf“ (TD II/1 26).

Wahrheit als Situation: dialogischer Freiheitsvollzug



Für den Erkenntnisakt als Wahrheitsgeschehen fordert Balthasar daher als Grundmodus ein „Verweilen beim Seinsphänomen selber“.²⁵⁹ Nur auf diese Weise kann das Seiende so, wie es ist, erfahren werden. Dabei bleibt für das Subjekt stets ein „Rest, der nicht aufgeht“,²⁶⁰ ein Moment, das „über den Begriff hinausliegt, im Begriff nicht einzufangen ist“, dabei aber „dem Begriff seine Begründung und Berechtigung“ gibt.²⁶¹ Das Sein der Seienden erweist sich „dimensional und perspektivisch, kein [...] Begriff fängt es ein“.²⁶² Mit der Betonung des phänomenologischen Moments bereits im Ansatz richtet sich Balthasar gegen die während seiner Studienjahre in Pullach vorherrschende Neuscholastik, die es nach seiner Ansicht stets aufs neue aus ihrer „erstarrten Unfruchtbarkeit zu erwecken“ gilt.²⁶³

²⁵⁹ Geeinte Zwienatur, 8.

²⁶⁰ TL I 172.

²⁶¹ Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit, 9.

²⁶² Geeinte Zwienatur, 8.

²⁶³ Geeinte Zwienatur, 9. Balthasar sieht sich im Rückblick auf diese Zeit als einen „in der Wüste der Neuscholastik Schmach tenden“, dem allenfalls Peter Lippert und sein „unvergesslicher Wegweiser“ Erich Przywara zum Trost gereichten (Mein Werk, 70.76).

Konsequenterweise setzt die phänomenologisch orientierte Analyse Balthasars am Selbstbewußtsein an.²⁶⁴ Hier ist das Sein des Seienden nicht nur „bei sich“, sondern „für sich“²⁶⁵ im Subjekt.²⁶⁶ Dabei erscheint das Sein im Seienden sich selbst gelichtet, Erkenntnissubjekt und Objekt fallen im geistigen Vollzug nicht nur intentional ineins.²⁶⁷ Im Subjekt ist das Sein des Seienden für sich „inwendig lichtet, sich selber erhelltes und durchsichtiges Sein; sein Sein hat die besondere Form des Selbstbewußtseins“.²⁶⁸

Im geistigen Vollzug ist das Bewußtsein „sich selbst enthüllt und gegenwärtig“, und zwar in einer solchen Unmittelbarkeit von geistigem Selbstvollzug und Sein, „daß die beiden Teile des Wortes ‚Bewußtsein‘ in keiner Weise auseinandergenommen werden können“.²⁶⁹ In dieser unmittelbaren Einheit ist der Geist imstande, „sein Selbstsein begrifflich zu formulieren“ und in einem „Urteil als Prädikat mit sich selbst als dem Subjekt zu synthetisieren“.²⁷⁰ Im Selbstbewußtsein ent-

²⁶⁴ Dabei ist bereits im Ansatz eine Entsprechung zu Erich Przywara zu konstatieren. Dieser löst das Grundproblem im Ansatz von Metaphysik überhaupt, das Verhältnis von Meta-Ontik und Meta-Noëtik, im Sinne einer „Meta-Noëtik, die nicht zum Sein fortschreitet, sondern in und aus der immanenten Bewußtseinsbetrachtung selbst die meta-ontischen Kategorien entwickelt“ (Schumacher, In-über, 26; vgl. Przywara, Schriften, III 26-27).

²⁶⁵ Balthasar bestimmt Geist dementsprechend als „Für-sich-sein“ (TL I 79).

²⁶⁶ „Ein Seiendes nun, das sich selber erweisen kann, weil es für sich selber enthüllt ist, wird Subjekt genannt“ (TL I 35).

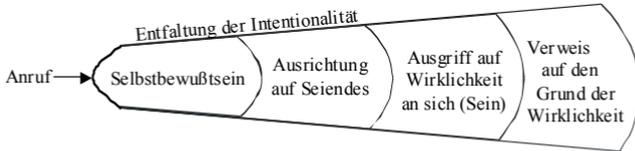
²⁶⁷ „In der Einheit mit sich selbst weiß der Geist um die Einheit von Denken und Sein“ (TL I 181-182). Zugleich aber setzt diese Einheit eine intentionale Differenzierung „in zwei Formen“ voraus. Der Geist muß sich „ein Bild von sich selber entwerfen“ und sogleich „einsehen, daß dieses Bild sich mit ihm selber deckt“. Dieses „Bild“, das der Geist von sich „entwirft“, „das ihn ausdrückt und in dem er sich wiedererkennt“, bezeichnet Balthasar als „sein ursprüngliches geistiges Wort“ (TL I 182).

²⁶⁸ TL I 35.

²⁶⁹ TL I 27.

²⁷⁰ TL I 96.

hüllt sich die „wurzelhafte Einheit“²⁷¹ von geistigem Selbstvollzug und Sein im Modus des Selbst-, des Bei-sich- und des Für-sich-Seins als Wahrheit.



In der Aktualität des Selbstbewußtseins ist sich das Subjekt derart und unmittelbar gelichtet, daß es sich als Seiendes erkennt.²⁷² In dieser ontischen Erfahrung trifft das Subjekt das Seiende nun genau darin, worin es ein Seiendes ist; es gelangt zur ontologischen (Mit-) Erfahrung des Seins.²⁷³ Indem sich das Subjekt „als seiend erkennt“, erfährt es zugleich, „was Sein überhaupt und im ganzen ist“.²⁷⁴ Auf dem Weg der Reflexion auf die ontische Erfahrung kann das Subjekt schließlich direkt und thematisch erkennen, „daß das Sein enthüllt und erfaßt werden kann und zwar gerade [...] als Sein“.²⁷⁵ Vermittels einer phänomenologisch orientierten

²⁷¹ TL I 181. „Jede Unterscheidung zwischen Sein und Denken wird in diesem Akt der Selbstergreifung hinfällig“ (TL I 96).

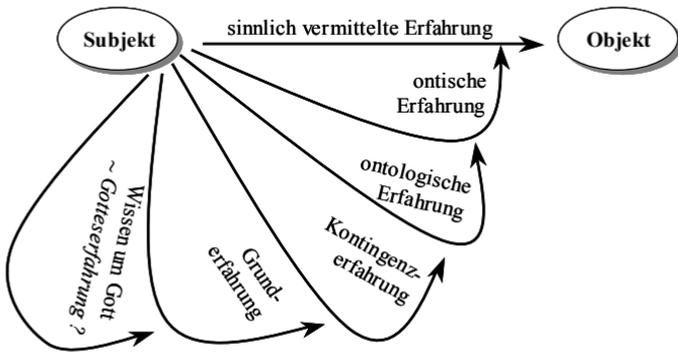
²⁷² „In dieser Selbstgegenwart weiß ich nicht nur, daß ich ein Seiendes bin, sondern bin im gleichen Wissen offen auf alles Seiende hin, weil ich im Bewußtsein, zu sein, an das Weitestmögliche gerührt habe, jenseits dessen evidentermaßen nichts mehr sein kann“ (TD II,1 188).

²⁷³ Vgl. Schumacher, christliche Existenz, 18: In diesem „impliziten Ausgriff übersteigt der Mensch die Ebene der gegenständlichen Erkenntnis und dringt mehr oder weniger ausdrücklich zum Seienden als Seienden vor (ontische Erfahrung). Dabei trifft er das Seiende darin, worin es ein Seiendes ist: im Sein (ontologische Erfahrung als Tiefenschicht der ontischen Erfahrung).“

²⁷⁴ TL I 35. „Nur auf dem Hintergrund dieses bekannten, aber in seiner Unendlichkeit nicht mehr definierbaren Seins kann sich der Vordergrund des einzelnen Seienden in seiner Definierbarkeit abheben“ (TL I 32). Die „Offenheit für alles“ kennzeichnet die Konstitution des Subjekts als Geist (TL I 187).

²⁷⁵ TL I 28. „Darum ist ihm in der Reflexion nicht nur das Maß des eigenen Seins, sondern grundsätzlich das Maß alles Seins in die Hand gegeben. Das Maß, mit dem es fürderhin alles Seiende messen wird, ist sein eigenes Licht, welches selbst nichts anderes ist als die Deckung

methodischen Reduktion,²⁷⁶ im Modus „vollkommener Gleichzeitigkeit“ von „Ich-“ und „Weltbewußtsein“ kann das Subjekt Seiendes als Seiendes erfassen, dieses transzendieren und hierin zum Sein selbst vorstoßen.²⁷⁷ Nach dem einmal erfolgten Aufstieg, auf der Basis der ontischen und ontologischen Erfahrung, von dieser nunmehr gewonnenen Warte aus läßt sich schließlich die Erkenntnisrichtung umkehren: Das Sein „kann nur durch sich selbst verstanden werden“.²⁷⁸ Im Licht der Seinerfahrung aber erhellt alles übrige.



gegeben. Das Maß, mit dem es fürderhin alles Seiende messen wird, ist sein eigenes Licht, welches selbst nichts anderes ist als die Deckung in ihm zwischen Sein und Bewußtsein, die volle Durchmessung dessen, was für sich selbst enthüllt ist.“ (TL I 35).

²⁷⁶ „Reduktion“ wird hier abweichend verstanden nicht im Sinne einer Ausblendung, sondern als methodisches „Dahintersteigen“; sie stellt ein drittes dar neben induktiver und deduktiver Methode.

²⁷⁷ TL I 181. So ist dem Subjekt „sowohl der Innenraum seines Selbst wie grundsätzlich auch jeder äußere Seinsraum zugänglich. Beide Erschließungen sind genau gleichzeitig und vollkommen identisch“ (TL I 35-36). „Auf Grund des Selbstbewußtseins oder der Reflexion ist also das Seiende offen, sowohl zu sich selbst wie zu Anderem“ (TL I 36). Vgl. Balthasars „Erwägung zur menschlichen Situation“ in: Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, 425: „Der Mensch existiert als ein begrenztes Wesen in einer begrenzten Welt, doch seine Vernunft ist offen zum Unbegrenzten, auf das gesamte Sein“.

²⁷⁸ TL I 15.

An dieser Stelle setzt Balthasars „Grundgedanke“ an.²⁷⁹ Von hier aus geht es ihm darum, Philosophie und Theologie so vom Sein her aufzubauen, wie es in seinen transzendentalen Eigenschaften begegnet.²⁸⁰

Kontingenz

Die in-über der ontischen Erfahrung erreichte Seinserfahrung erschließt dem Subjekt eine Bekanntheit des Seins von innen her. Damit einher geht ein Wissen um die Qualität, die Beschaffenheit des Seins als solchem. Dabei erkennt das Subjekt im Sein der Seienden gewissermaßen phänomenologisch-unmittelbar den Verweischarakter von Wirklichkeit überhaupt. Die Wirklichkeit steht nicht in sich, sondern bedarf dafür, daß es sie gibt, eines anderen als ihrer selbst. Die

²⁷⁹ Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, 427; dies geht einher mit der „Metaphysik“ als dem „Akt des Überstiegs über die Physis“ als solche. Da gemäß heute verbreiteter Auffassung „Physik“ aber auf die „stoffliche Welt“ begrenzt ist, während im griechischen Denken der Kosmos als solcher gemeint war, erweist sich Balthasars Metaphysik-Ansatz, insofern er am Selbstbewußtsein ansetzt, eher als „Meta-Anthropologie“ (ebd.).

„Reden von Gott und Reden vom Menschen sind im Vollzug nicht zu trennen: Im menschlichen Sprechen von Gott spricht sich das Gottes-, Menschen- und Weltbild mit aus. Der Mensch kann nur in seiner Sprache, somit gewissermaßen nur menschlich von Gott sprechen. Dies bedeutet aber keineswegs, daß er dabei ausschließlich vom Menschen und überhaupt nicht von Gott spricht. Denn auf der anderen Seite übersteigt der Mensch in der Rede von sich und seinesgleichen den nur kontingenten Bereich der Wirklichkeit und spricht dabei immer schon wenigstens implizit auch von Gott: etwa wenn es um Kategorisches (unbedingter Wert, Sollen, Wahrheit) geht“ (Schumacher, christliche Existenz, 30). So erscheinen auch θεός und ἄνθρωπος, Theologie und Anthropologie als „Grundkoordinaten einer umfassenden Stellungnahme im Denken“, die sich als „Anthropo-Theologie“ darstellt (Splett, Anthropo-Theologie, 26).

²⁸⁰ Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, 429; hierin eröffnet sich ihm der „Horizont des gesamten unendlichen Seins“ (428) in seiner mannigfaltigen Qualität, so nämlich in den vier Transzendentalien, auf die Balthasars Entwurf gegründet ist.

Wirklichkeit ist also nicht selbstverständlich. Sie weist den Charakter des Kontingenten auf.²⁸¹

Das Merkmal der Kontingenz wird auch unterhalb der Seinserfahrung konkret vernehmbar. Die Kontingenz der Wirklichkeit als solcher manifestiert sich etwa an der kosmologischen Tatsache, daß auch das Universum einen Anfang hat. Sie wird in anthropologischer Hinsicht an der Endlichkeit des Menschen (Genese, Tod) greifbar: „Ich bin, ich könnte aber auch nicht sein“.²⁸² Zutiefst erschließt sie sich im Staunen darüber, daß es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts.²⁸³

Balthasar erblickt die Kontingenz insbesondere in der Struktur der Polarität, die sich etwa in der Sprache (SeP-Polarität), in der Erkenntnis (Subjekt-Objekt-Polarität) sowie grundlegend im Sein der Seienden (Realdistinktion) niederschlägt. Balthasar greift hierin einen Grundgedanken aus dem Werk

²⁸¹ Kontingenz (ἐνδεχόμενον > contingens: zusammenberühren, zusammenfallen, zufallen) bezeichnet bei Aristoteles zunächst alles außer dem Unmöglichen, also auch das Notwendige (de int. 13, 22 b 28). In der Frühen Analytik grenzt Aristoteles diesen Begriff weiter ein auf ein mittleres: das, was nicht unmöglich aber auch nicht notwendig ist (Anal. pr. 13, 32 a21-29). Daraus ergibt sich für das Kontingente eine gewisse Symmetrie zwischen der Möglichkeit zu sein und nicht zu sein (ebd., a29-b3): „Es kann der Fall sein, daß etwas möglich ist zu sein, aber nicht ist, und daß etwas möglich ist, nicht zu sein, und dennoch ist“ (Met. IX,3 1047 a20-26). Aus diesem zweiten Begriff des Kontingenten im Sinne des Mittleren, Symmetrischen, ist in der lateinischen Übersetzung des Marius Victorinus der Terminus „contingens“ hervorgegangen (Hoering, Kontingenz, 1029). Kontingenz besteht demnach, wenn weder p noch $\neg p$ notwendig wahr ist bzw. wenn etwas weder notwendig noch unmöglich, d.h. möglich aber nicht notwendig ist.

²⁸² Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, 425; vgl. Scola, Hans Urs von Balthasar, 27-28.

²⁸³ H III/1,2 771.943; vgl. Spiritus Creator, 17; vgl. Heidegger, Was ist Metaphysik, 38. Die Verwunderung über das Sein sollte über den Ansatz hinaus „bleibendes Element des Denkens“ sein (H III/1,2 944); TL I 12 bezeichnet die „elementare Verwunderung darüber, daß es überhaupt so etwas gibt wie Dasein, Wesen und Wahrheit“ als ehrfürchtiges „Staunen, das für den echten Denker im Verlauf seiner Forschung nicht abnimmt, sondern stets nur zunimmt“.

Erich Przywaras auf, der die Analogia Entis als alles durchwirkendes Struktur- und Ordnungsprinzip entworfen hat und hierin in hohem Maß von Balthasar rezipiert worden ist.²⁸⁴

Przywara legt als „erstes Formalproblem“ bereits im Ansatz von Metaphysik die „neutrale Dualität“ von „Wissens-Akt“ und „Sein als Wissensgegenstand“ dar.²⁸⁵ Vordergründig scheint eine Alternative zwischen einer Meta-Noëtik, die sich in Meta-Ontik transzendiert, und einer Meta-Ontik, die sich in Meta-Noëtik reflektiert, zu bestehen.²⁸⁶ Przywara löst diese Spannung durch seinen Ansatz bei einer Meta-Noëtik, die nicht zum Sein fortzuschreiten braucht, sondern die aus einer immanenten Bewußtseinsanalyse die metaontischen Kategorien herauszuarbeiten vermag.²⁸⁷ Die hierbei aufscheinende Urstruktur „in-über“ erweist sich für Przywara als die

²⁸⁴ Die Metaphysik Erich Przywaras, 494 Anm.1. „Przywaras Einfluß auf meine ersten philosophischen Versuche ist evident“ (Unser Auftrag, 32). Zugleich aber nimmt Balthasar gleichsam eine Mittlerrolle in der Auseinandersetzung um die Analogie zwischen Barth (analogia fidei) und Przywara (analogia entis) ein (vgl. Schmid, Im Ausstrahl der Schönheit Gottes, 189-199). Zu dieser gewissen Distanz Balthasars gegenüber Przywara vgl. das Vorwort Balthasars in der Przywara-Bibliographie von Leo Zimny, 5-6; vgl. Unser Auftrag, 32. Balthasar wirft Przywara ein Mißverständnis der protestantischen Theologie als theopanistische Dialektik vor. Vgl. Erp, 114-115; vgl. Gurriero, 46. Die Kritik Balthasars an Przywara reichte jedoch tiefer und richtete sich auf das Verständnis von Analogia Entis als All-Rhythmus (Faber, In der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes, 386-388). Balthasar erblickte hierin eine Tendenz zur Aufhebung der Gestalt (H III/1,1 37). Balthasar betonte, daß er von Przywaras „Neigung zu einer extremen negativen Theologie abrückte“ und diesen auf seinen eigene Sicht „umzudeuten“ versuchte (Unser Auftrag, 32). Przywara seinerseits bedauerte dies und fühlte sich durch Balthasar unverstanden: „Meine lieben Freunde von Karl Barth über Söhngen und Haecker zu Balthasar haben offenbar nie verstanden, daß ‚analogia‘ nach Aristoteles ‚Beziehung zwischen zwei X‘ sagt“ (Przywara, In und Gegen, 278).

²⁸⁵ Przywara, Analogia Entis, Schriften III, 24.

²⁸⁶ Ebd., 25.

²⁸⁷ Ebd., 27.

durchgängige metaphysische Struktur überhaupt.²⁸⁸ Sie stellt für ihn das entscheidende Formalprinzip dar, um anscheinende Polaritäten innerhalb der Ur-Dynamik der Analogie aufgehoben zu wissen.

Przywara bestimmt die Urstruktur „in-über“ formal als Verhältnis-Schwebe, die sich nicht nach einer Seite hin auflösen läßt, sondern als relationale „Spannungs-Schwebe“ bleibend besteht.²⁸⁹ Das „Daß der Zuordnung zwischen zwei schwebenden Ausgleichen“ läßt sich nicht in einen „geschlossenen Kreis“ auflösen. „In-über“ läßt sich niemals auf ein reines „in“ reduzieren, es bezeichnet ein „je-über-sich-hinaus-Weisen“.²⁹⁰ „In-über“ läßt sich seinerseits stets nur „in-über“ bedenken. Insofern ist diese Grundrelation nie ganzrational „ergreifbar“, sondern markiert eine stetige „Steigerung“.²⁹¹ „In-über“ bezeichnet ein Verhältnis, das nicht „in einen Begriff aufgeht“, sondern das „Versagen und darum Gebrochensein geschöpflicher Begriffe“, die Spannung zwischen „Begriff“ und „Geheimnis“ anzeigt.²⁹² Auf diese Weise führt die Struktur „in-über“ durch einen „positiven Ausdruck hindurch in die negative Aussage“.²⁹³ Przywara führt die identifizierte Grundstruktur in seinem Werk umfassend aus. Dabei stellt er „Analogia Entis“ als Grundprinzip etwa in der Bewegung des Denkens (z.B. Satz vom Widerspruch), in der geschöpflichen Werdehaftigkeit (δύναμις

²⁸⁸ Ebd., 97.

²⁸⁹ Ebd., 28.

²⁹⁰ Ebd., 60.

²⁹¹ Ebd., 97.

²⁹² Ebd., 89.

²⁹³ Ebd., 97. Przywara verwehrt sich gegen die vordergründige Annahme eines reinen, greifbaren „in“, als wenn gewissermaßen erst hinter einem ganzrational erfaßbaren Bereich die Grenze zum Unaus-sagbaren je-mehr liegen würde. „In-über“ als Grundstruktur der Wirklichkeit meint ein metaphysisches Prinzip, das sich auf das Sein der Seienden insgesamt bezieht. So interpretiert Przywara die lateranensische Formel der Analogie im Sinne der maior dissimilitudo.

- ἐνέργεια) und am Gott-Welt-Verhältnis (Potentialität zu Gott) dar.²⁹⁴

Balthasar bedenkt vor diesem Hintergrund die Seinserfahrung und erblickt dabei eine „vierfache Differenz“.²⁹⁵ Dies entspricht dem Versuch, die Kontingenzerfahrung in einem ihm geläufigen ontologischen Begriffsschema zu reflektieren. Bezugspunkt dabei ist das Wissen um die ontologische Differenz („Ur-Wunder“) als der Differenz zwischen Sein und den Seienden.²⁹⁶

Die erste Ebene der Differenz (Hiatus) besteht zwischen mir selbst als einem einzelnen Seienden auf der einen und der Welt als der Gesamtheit aller übrigen Seienden auf der anderen Seite. Das Subjekt erlebt es als „über alle Maßen verwunderlich“ und „durch keine innerweltliche Ursache erschöpfend zu erklären“, daß es sich „im Raum einer Welt“ und zugleich in Gemeinschaft mit anderen als „seiend“ vorfindet.²⁹⁷ Das Subjekt erlebt die Kontingenzerfahrung nicht nur in der Seinserfahrung als solcher, sondern hier unter der besonderen Rücksicht, daß sich sein „zufälliges Dasein“ nicht als „pars integralis“ in das Weltganze einfügt. Das Subjekt kann sich nicht als ein solches Glied am Weltganzen verstehen, daß ohne sein Dasein die Welt nicht bestehen könnte.²⁹⁸ Erfährt das Subjekt bereits in der Seinserfahrung die Kontingenz der Wirklichkeit insgesamt, so erlebt es in der Erfahrung der „ersten metaphysischen Differenz“ seine ihm

²⁹⁴ Ausführlich dargestellt bei Schumacher, In-Über, 28-40.

²⁹⁵ Das Wunder des Seins und die vierfache Differenz, in: H III/1,2 943-957; diese Stelle kommentieren Tossou, Pneumatologie, 90-98, und Chapp, The God who speaks, 77-82.

²⁹⁶ H III/1,2 944: „Dieses Ur-Wunder festhaltend zu bedenken, müßte das Grundanliegen der Metaphysik sein“.

²⁹⁷ H III/1,2 945.

²⁹⁸ H III/1,2 947. Das Subjekt kann sich insofern „nicht die Seinsdignität und den Notwendigkeitsgrad zudenken, die der Welt im ganzen eignen“.

persönlich zukommende Kontingenz noch einmal in einer ihm ganz proprietären Weise.²⁹⁹

Eine zweite Ebene der Differenz besteht in der eigentlichen ontologischen Differenz zwischen dem Sein und den Seienden, die das Sein zwar alle verwirklichen, doch ein jedes anders und auf seine Weise und ohne es jemals zu erschöpfen. Seiendes besteht nur in seiner Teilnahme am Sein. Umgekehrt aber kommt die Seinsfülle nirgends anders als „nur im Seienden zur Wirklichkeit“. Sein besteht in-über den Seienden.³⁰⁰

²⁹⁹ Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von einer zweifachen „Nichtung“: Erstens findet sich das Subjekt bezogen auf die Welt als geworfen und eingefügt vor. Zweitens erkennt es innerhalb seines Geistes „keinerlei Notwendigkeit in sich selbst“ (H III/1,2 948).

³⁰⁰ H III/1,2 949. Die ontologische Differenz stellt die Grundlage der Ontologie Balthasars dar (Disse, *Metaphysik der Singularität*, 69 f.). Dies erfolgt allerdings in einer modifizierten Begrifflichkeit, nämlich als Differenz von „Sein“ und „Wesen“. Erst allmählich – Disse vertritt die These, daß dies erst seit den 40er Jahren unter dem Einfluß Gustav Siewerths geschieht – verlagert sich Balthasars Fokus von der ontologischen Differenz auf die sog. Realdistinktion von esse und essentia. Balthasar stellt die Frage, ob es sich bei der Realdistinktion nicht eher um ein „verstaubtes [...] Requisite mittelalterlicher Spitzfindigkeit“ handle und ob diese tatsächlich eine „lebendige Begegnung mit dem Grundphänomen endlichen Seins“ vermitteln kann, kommt dabei aber zu einem positiven Ergebnis (Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, 33). Balthasar versucht eine neue Erschließung, um so das „scholastische Grundaxiom“ durch „den einfachen forschenden Blick“ (Geeinte Zwienatur, 6) „aus seiner erstarrten Unfruchtbarkeit zu erwecken“, indem er die moderne Polaritätsproblematik hiermit in Beziehung setzt (Geeinte Zwienatur, 9). Balthasar unterscheidet vier Typen von ursprünglicher Seinserfahrung, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können: „Sein als transzendenter Akt“ (Geeinte Zwienatur, 37 ff.: allgemeinschliche Transzendenzenerfahrung erschließt die Negativität der Grenze: „das, wodurch ein Wesen nicht ein anderes Wesen ist“ (ebd., 38)), „Sein als immanenter Akt“ (Geeinte Zwienatur, 49 ff.: Sein im Sinne immanenter Seinsfülle relativiert die Geltung des Einzelnen), „Sein als transzendentes Wesen“ (Geeinte Zwienatur, 57 ff.: Aufhebung des konkret-individuellen Seins) und „Sein als immanentes Wesen“ (Geeinte Zwienatur, 74 ff.: Positivität des konkreten Einzelseienden).

In TL I gelangt Balthasar bei der Analyse der „Situation“ (TL I 216 ff.) über das „Perspektivische“ zur tieferen Unterscheidung von Dasein (existentia, esse) und Sosein (essentia, quidditas). „Dieser höchst geheimnisvolle Dualismus innerhalb des einen Seins gibt dem Sein selbst und nicht erst der bestimmten Zusammensetzung von Seienden eine unabsehbare perspektivische Tiefe“ (TL I 217). Die essentielle Erfassung des Seinsphänomens stößt an der Faktizität als Existenz an seine Grenze: „Alle Wesenseigenschaften zusammen ergeben niemals das Dasein, und dieses läßt sich keinesfalls wie eine Eigenschaft unter anderen zu den Wesenseigenschaften hinzuzählen“; ein existierendes Wesen kann notwendigerweise niemals die Fülle seiner Möglichkeiten, sondern immer nur einen konkreten Ausschnitt verwirklichen (TL I 218). Das Dasein bedeutet vielmehr das Zugrundeliegende, wovon das Wesen ausgesagt wird. Wesen und Dasein stellen somit zwei „nie aufeinander zurückzuführende Beziehungen“ dar, die in ihrer „Zweieinheit“ für die kreatürliche Wirklichkeit unüberholbar charakteristisch bleiben (ebd.). Balthasar erblickt zwischen beiden Polen eine „innerseinshafte Bewegung“ – vgl. hierzu die Auffassung von analogia entis als „Verhältnis-Schwebe“, „All-Rhythmus“ oder „in-über“ bei Erich Przywara.

Der Sinn der Realdistinktion besteht vor allem darin, eine Terminologie zur Reflexion des Verhältnisses von Gott und Welt zu entwickeln. So wird Gott klassisch als esse absolutum benannt (z.B. S.th. I q44 a1c spricht vom „ipsum esse per se subsistens), demgegenüber das esse, an dem die Seienden partizipieren, gewissermaßen einen Mittelbegriff darstellt. Das Seiende selbst nimmt dann an diesem esse teil, in einer seiner essentia entsprechenden begrenzten Weise. Balthasar reflektiert seine Einsichten in dieser ihm geläufigen Terminologie. Disse, *Metaphysik der Singularität*, 204-209, übt erhebliche Kritik sowohl am Konzept der Realdistinktion wie auch an Balthasars Reflexionen, die dieser in der Terminologie der Realdistinktion artikuliert, indem er die „natürliche Evidenz“ der zugrundeliegenden Einsichten bestreitet (Die Metaphysik sollte keine Unterscheidungen einführen, für die es nicht zumindest die Andeutung einer phänomenalen Grundlage gibt“, ebd. 207). Hinsichtlich der Realdistinktion mag Disses Kritik am terminologischen Werkzeug Balthasars begründet sein. In der Bestreitung einer philosophischen Zugänglichkeit der „vertikalen Kausalität“ jedoch offenbart sich ein gewisser positivistischer Zug an Disses Kritik, insofern er die Seinserfahrung nicht als Quelle philosophischer Erkenntnis zuläßt („Man kann nicht an den Kategorien des Weltverständnisses der eigenen Zeit vorbei Metaphysik betreiben“, ebd. 208). Die Übernahme eines überkommenen ontologischen Modells durch Balthasar mag Disse zu recht kritisieren. Seine Annahme, daß Balthasars Reflexionen eine phänomenologisch gerechtfertigte Grundlage entbehren, gehen jedoch an Balthasars grundsätzlicher Methode vorbei, die stets am

Eine dritte Ebene der metaphysischen Differenz sieht Balthasar in der Differenz zwischen Sein und den Seienden, insofern „Sein“ unerschöpfliche Fülle besagt, die „Seienden“ jedoch gegeneinander begrenzt und endlich sind. Diese Endlichkeit des konkreten Seienden, das immer genau dieses bestimmte und gerade nicht ein anderes ist, kann also nicht einfachhin aus dem Sein folgen, insofern dieses ja unerschöpflich ist, wobei Balthasar an dessen Fülle eine gewisse Indifferenz konstatiert.³⁰¹ Insofern kann die Welt als die Gesamtheit der Seienden nicht einfach eine Selbstausslegung des Seins darstellen, da hierin allein noch nicht die Differenz begründet wäre. Das Seiende stellt somit kein Produkt des Seins dar, sondern die Begrenzung „wächst ihm zu“.³⁰² Auch der Versuch, das Seiende als „Ausdruck“ des Seins zu interpretieren, schlägt fehl: Denn ein Ausdruck „setzt einen verantwortlichen Entschluß des Sich-ausdrückens voraus“, der jedoch dem Sein als solchem nicht zukommt.³⁰³ Die Reflexion auf das Verhältnis von Sein und Seienden kann daher nicht mit Heidegger bei der ontologischen Differenz als einem letzten stehenbleiben, sondern weist über sich hinaus auf die „vierte und letzte Differenz“.³⁰⁴

Der Blick geht somit weiter auf das äußerste „Geheimnis jenseits von Fülle und Armut“.³⁰⁵ Die vierte Ebene der

Phänomen ausgerichtet bleibt und von hier ihren Ausgang nimmt. Seinserfahrung – so die in der vorliegenden Arbeit vertretene These – stellt in der Tat einen solch phänomenologischen Zugang dar.

³⁰¹ H III/1,2 949.

³⁰² Tossou, Pneumatologie, 95.

³⁰³ H III/1,2 951. Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von der „herrlichen Freiheit der Wesensformen“ im Sinne einer „spielenden Freiheit“ jenseits aller Naturnötigung (ebd., 955).

³⁰⁴ H III/1,2 954.

³⁰⁵ H III/1,2 955. Balthasar kritisiert Heidegger dahingehend, er sei im Vorhof des „theologischen Apriori der Metaphysik“ stehen geblieben (ebd. 958-963). Nach Balthasars Ansicht können die Wesenheiten in ihrer Differenz und Begrenztheit nicht unmittelbar aus dem Sein entspringen, weil „verantwortendes Auszeugen von Formen selbstbewußten und freien Geist voraussetzen würde.“ Deshalb sei es „unmöglich, mit Heidegger die Differenz zwischen Sei-

metaphysischen Differenz sieht Balthasar im „Schöpfungsgeheimnis“ als dem Grundverhältnis von Gott und Welt.³⁰⁶ Von einer „Differenz“ kann hier allerdings nur in einem übertragenen, uneigentlichen Sinn gesprochen werden; denn Gott ist das „Andere“ zur Welt gerade in dem Sinn, daß er der nicht-Andere (non-aliud) ist.³⁰⁷

Partizipation

Die Seienden nehmen am Sein teil, wobei sie es stets auf je ihre eigene Weise und nicht erschöpfend verwirklichen. Das, was an den Seienden „ist“, besteht in der Teilhabe am Sein. Umgekehrt ist Sein nicht anders verwirklicht als in den Seienden. So besteht ein „in-über“ als Identitäts- und Differenzverhältnis der Seienden im Sein.

Das Seiende steht nicht geschlossen in sich. Nichts in der Welt ruht in sich selbst; es bleibt schwebend, unabgeschlossen, innerlich unabschließbar.³⁰⁸ Das Seiende hat seinen letzten „Grund“ nicht in sich.³⁰⁹ „Sein“ bedeutet somit gegeben-sein,

endem und Sein als ein letztes, in sich selber beruhigtes Mysterium schweben zu lassen“. Diese Differenz „weist gebieterisch über sich hinaus“ auf die letzte, allem zugrundeliegende Differenz: Durch die ontologische Differenz „muß der Blick durchzudringen suchen auf die Differenz zwischen Gott und Welt, worin Gott der einzig zureichende Grund sowohl für das Sein wie für das Seiende in seiner Gestalthaftigkeit ist“ (ebd., 954).

³⁰⁶ H III/1,2 956; vgl. Lochbrunner, *analogia caritatis*, 106-107. Von seiner Gründung in nichts anderem als in Gottes freier Schöpfung allein erscheint das Sein als „Gleichnis Gottes“ (TD II/1 189; vgl. Möllenbeck, *Sein als Gleichnis unendlicher Freiheit*, 132-145).

³⁰⁷ Zur Cusanus-Interpretation Balthasars vgl. TL II 191-198, H III/1,2 556-592; „non-aliud“ findet sich der Sache, oft auch dem Begriff nach durchgängig bei Balthasar, so z.B. TD II/1 261 et al.

³⁰⁸ TL I 260.

³⁰⁹ Balthasar spricht von einer „letzten Grundlosigkeit“ der Wirklichkeit, insofern sie „ihren eigenen letzten Grund also durchbricht in eine nicht mehr endlich auszulotende Tiefe des göttlichen Geheimnisses hinein“ (TL I 262). „Grundlosigkeit“ prädiziert Balthasar aber auch von Gott, insofern dieser „auf nichts anderem mehr aufruht als auf

zugemessen-sein von einem anderen her. So wie die Seienden ihr Sein zugemessen bekommen (Partizipation, analogia attributionis), so die Wirklichkeit als solche durch den Schöpfer aus dem Nichts. Diese beiden Tatbestände zumessender „Proportion“ lassen sich ihrerseits als Analogie beschreiben: $a : b$ verhält sich wie $c : d$.³¹⁰ Dabei darf diese Analogie nur als 4-stellige (Proportionalitätsanalogie) und nicht etwa als 3-stellige kontinuierlich-lineare Proportion interpretiert werden.³¹¹ Balthasar wurde ebenso wie Przywara von dem innerhalb der Gesellschaft Jesu tradierten Analogieverständnis des Suárez mitgeprägt, der den Schwerpunkt bei der analogia attributionis im Sinne des Abhängigkeitsverhältnisses aller Seienden von Gott interpretiert.³¹²

Balthasar charakterisiert in TL I die Situation des Menschen als ein „Umgriffensein“ vom Absoluten. Er bestimmt dieses Verhältnis weder quantitativ im Sinne eines kleineren Kreises im größeren noch nach dem Schema Teil - Ganzes, nicht nach dem Modell Idee - Einzelnes noch als Verhältnis von Seele und Leib. Er bestimmt die Umgriffenheit menschlicher

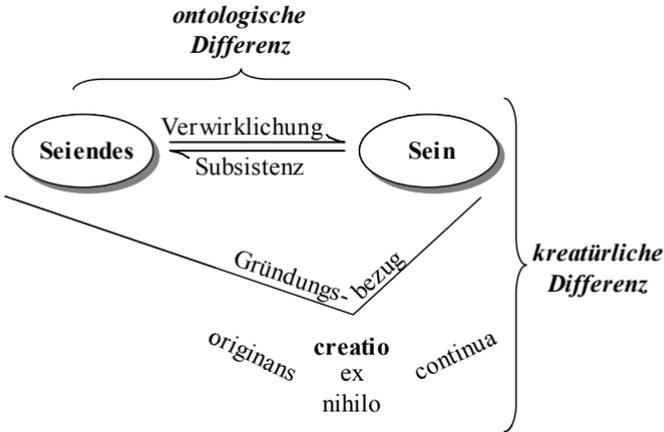
sich selbst“ (Aseität). Dem „Nicht-in-sich-selber-Stehen“ der Kreatur entspricht so das „Ganz-in-sich-selber-Stehen“ ihres Schöpfers (ebd.).

³¹⁰ Von dem Pythagoreer Archytas von Tarent stammt das früheste erhaltene Zeugnis zum Begriff der Analogie (DK 47 B2): Er unterscheidet drei Proportionen (μέσται): Die "arithmetische Analogie" meint Gleichheit von Differenzen: $a - b = b - d$ ($10-6=6-2$); die "geometrische Analogie" bezeichnet Gleichheit von Quotienten: $a : b = b : d$ ($8:4=4:2$); die "harmonische Analogie" verbindet diese beiden: "Um den wievielten Teil der eigenen Größe der erste Begriff den zweiten übertrifft, um diesen Teil des dritten übertrifft der Mittelbegriff den dritten": $(a - b) : (b - d) = (a : d)$ [$(6-4):(4-3)=(2:1)=(6:3)$] (vgl. Schumacher, In-Über, 10-11).

³¹¹ Vgl. die Interpretation der Analogie als hexadische Relation im Sinne der Isomorphie durch Bocheński, s.o. 1.1.3.

³¹² „Ipsa analogia entis recte declarata supponit emanationem et dependentiam omnium entium a Deo [...] ergo si praedicta ratio supponit analogiam entis respectu Dei et omnium aliorum quae habent esse, supponit quod probandum est, scilicet, nihil habere esse nisi per dependentiam a Deo" (Disp. met. XXIX sect.3 n.7; weitere Belege und interpretierende Literatur vgl. Schumacher, In-Über, 17).

Existenz „qualitativ“ als „Aufgehobensein des Relativen im Absoluten“.³¹³

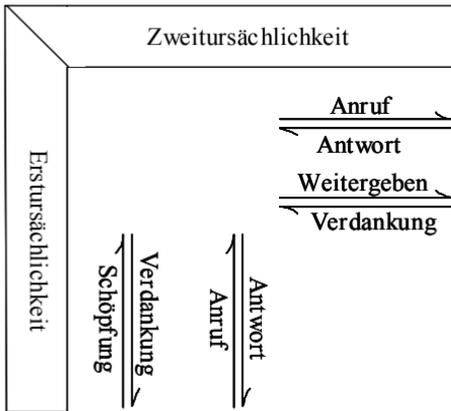


Die (erstursächlich) zumessende Analogie bezeichnet eine vertikale Kausalität. Mitteilung von Sein im Sinne von Setzung von Wirklichkeit als solcher (*creatio entis qua entis*) stellt die Bedingung der Möglichkeit dafür dar, daß es überhaupt Wirklichkeit gibt. Balthasar bezeichnet die kreatürliche Situation dementsprechend als „Einfassung des kontingenten durch das absolute Sein“.³¹⁴ Dabei gilt es den Seinsbegriff sorgsam zu unterscheiden, um in der Rede vom „absoluten Sein“ im Verhältnis zum „kreatürlichen Sein“ kein gegenständliches Kontinuum im Sinne eines substantialen Identitätsmoments hineinzuzinterpretieren. Wirklichkeit ist bei Balthasar durch eine ihr eigene „Grundlosigkeit“ charakterisiert; ihr Grund liegt in einem anderen als ihrer selbst. Sie ist „ihres eigenen Grundes [...] nicht mächtig“.³¹⁵

³¹³ TL I 302. Balthasar entfaltet seine Ontologie in TLI statt in einer gewohnt „ontologischen“ in einer eher „alethologischen“ Sprache. So handelt er durchgängig von der Wahrheit, spricht aufgrund ihrer Transzendentalität dabei aber immer auch vom Sein insgesamt.

³¹⁴ TL I 306.

³¹⁵ TD III 127.



So beschaffen hat die Wirklichkeit jedoch durchaus einen Eigenstand. Sie kann sich zweitursächlich entfalten, weil ihr zuvor schon ein Kontext gewährt, Sein zugemessen worden ist.³¹⁶ Der Eigenstand der Kreatur wäre jedoch gefährdet, wenn entweder Gottes Immanenz oder seine Transzendenz dominierten. Die vertikale Kausalität des Gründungsbezugs bedeutet eine gänzlich andere Dimension als die horizontale Zweitursächlichkeit. Nur so ist der Eigenstand der Kreatur gewährt, nur so kann es auch Freiheit geben. Freiheit kann nur in Allmacht begründet sein; jeder andere Grund müßte die Freiheit aufheben, da dieser dann nur im Verhältnis eines grundsätzlich konkurrierenden „neben“ zu ihr stehen könnte. Balthasar weist daher ausdrücklich darauf hin, die kreatürliche Freiheit könne nur gewahrt bleiben, wenn sie „in einer subsistierenden Freiheit des absoluten Seins, das Gott ist,

³¹⁶ Dabei steht das Geschöpf dergestalt zu Gott, daß es „sein Maß immer neu und unmittelbar von Gott her bekommt, mögen noch so viele Zweitursachen dieses Maß innerweltlich mitbestimmen“ (TL I 304).

eingründet“.³¹⁷ Sein ist ermöglichtes Selbstsein, Freiheit gerufene Freiheit. Diese Sicht setzt freilich Analogie voraus.

Balthasar hat ein „Minimum des Analogiebegriffs“ formuliert und dabei vier Aspekte unterschieden.³¹⁸ Erstens bedeutet Analogie keine horizontale Linearität im Sinne von auch nur partieller Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit. Analogie bezeichnet somit eine letzte, nicht in ein tertium comparationis auflösbare Beziehungsqualität.³¹⁹ Zweitens bedeutet das Gott-Welt-Verhältnis eine „völlig singuläre“ und „völlig primäre“ Beziehung.³²⁰ Das Gott-Welt-Verhältnis stellt keinen Fall einer allgemeineren, gewissermaßen vorgeordneten Relation dar, sondern bezeichnet das schlechthin seinszumessende, wirklichkeitsstiftende Gründungsverhältnis.³²¹ Drittens entfaltet sich jeder mögliche kreatürliche Seinsvollzug nur innerhalb dieser apriorischen Gott-Welt-Verhältnis-

³¹⁷ H III/1,2 954-955. Balthasar führt diesen Gedanken in der Theodramatik weiter aus: Endliche Freiheit ist durch ein gewisses Absolutheitsmoment charakterisiert (z.B. Urteil, Sittlichkeit). Zugleich aber ist sie „ihres eigenen Grundes und auch ihrer Selbsterfüllung nicht mächtig“. Denn „obschon sie Selbstbesitz ist, hat sie sich nicht selber gegeben“ (TD III 127). Sie bleibt daher grundsätzlich auf den Anderen verwiesen. Freiheit kann somit immer nur „anderes“ anfangen, nicht aber sich selbst. Der Mensch kann daher nur anfangen, indem er angefangen wird (vgl. Splett, *Zur Antwort berufen*², 26-27). Dies erfordert jedoch, sich selbst in seiner Anfangskraft als Gabe eines anderen zu akzeptieren. Die erste Tat des Menschen kann daher nur darin bestehen, sich selbst als Gabe anzunehmen. Der Mensch in seiner Freiheit läßt sich daher nur als „gerufene Freiheit“ charakterisieren (vgl. Schumacher, *christliche Existenz*, 48-50; vgl. Tück, *Der Abgrund der Freiheit*, 91-95).

³¹⁸ Vgl. Schreer, *Begriff des Glaubens*, 475-476; 490-498.

³¹⁹ Analogie und Dialektik, 175.

³²⁰ Ebd.

³²¹ Dieses besteht in der „Beziehung des Absoluten zum ganz und gar Relativen“ (Analogie und Dialektik, 176). „Ontisch besagt dies: Die Beziehung vom Geschöpf zu Gott ruht ganz und gar in einer (Schöpfungs-)Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf. Noëtisch: das Cogito des Geschöpfes ruht ganz in einem Cogitor des Geschöpfes durch Gott. Alles Vergleichen und Sich-Beziehen des Geschöpfes hat also sein Maß in einem umgekehrten Sich-Beziehen Gottes zum Geschöpf“ (ebd.). Vgl. TD II/1 48-55.

Struktur. Das Geschöpf besitzt keinen übergeordneten Standpunkt außerhalb dieser Grundrelation. Jeder kreatürliche Selbstvollzug, jede Erkenntnis, jedes Analogiedenken kann sich nur innerhalb dieses ontischen Grunddatums entfalten. Analogiedenken erweist sich daher notwendigerweise seinerseits als analog und nicht etwa als adäquat.³²² Viertens: Innerhalb der einen Wirklichkeit gibt es keine Natur außerhalb der Gnade. Natur ist ontisch durch Übernatur geprägt, Natur auf Übernatur hin finalisiert.³²³ Vielmehr stellen beide „Modi“ – Natur und Gnade – „Zustandsformen, Ausprägungen, Seinsweisen der einen und selben Analogia entis“ dar.³²⁴ Es kann daher keine philosophische Analogie im Sinne der ersten drei Aspekte des Analogiebegriffs geben ohne den vierten, der gewissermaßen ihr theologisches Apriori darstellt. Es gibt keine Analogik ohne die je schon vorausergangene Katalogik.

Symbolizität

Die Gott-Welt-Relation als seinszumessender Gründungsbezug impliziert ein Identitäts- und Differenzverhältnis qualitativ eigenen Typs. Statt horizontaler Linearität (wirklichkeitsimmanente Kontinuität) waltet vertikale Kausalität, die aus horizontaler Perspektive als seinsabgründige Diskontinuität erscheint. In der Analogie als letzter, nicht in ein tertium comparationis auflösbarer Beziehungsqualität läßt sich kein Identitätsmoment im Sinne eines Übergabepunktes ausmachen. Die Wirklichkeit steht nicht in sich, sondern

³²² „Die durch die Schöpfung hergestellte Analogie zwischen Gott und Geschöpf ist sobeschaffen, daß sie mit jeder anderen Analogie nur analog übereinkommt“ (TL I 263). „Das heißt, daß im Gegensatz zu allen innerweltlichen Analogien, bei denen die verglichenen ungleichen Dinge doch abstrahierend auf einen univoken Begriff gebracht werden können, Gott und Geschöpf keinesfalls unter einen solchen ‚begrifflichen Nenner‘ subsumierbar sind“ (Analogie und Dialektik, 175).

³²³ S.o. S. 53-55.

³²⁴ Analogie und Natur, 33.

bedarf dafür, daß sie ist, eines anderen als ihrer selbst. Hierin besteht der Verweischarakter der Wirklichkeit.

In diesem Verweis über sich hinaus manifestiert sich die Wirklichkeit als das Werk eines anderen. Die Wirklichkeit erscheint als „Oberfläche“, in der sich eine selbst nicht welthaft-phänomenal „erscheinende Tiefe“ ausdrückt und anzeigt.³²⁵ Diese Tiefe meint jedoch kein dahinterliegendes „etwas“.³²⁶ Indem die Welt auf ihren Grund verweist, insofern scheint dieser in der Welt auf. Die Gegebenheitsweise des Grundes ist auch dann nicht welthaft. Der Grund fällt nicht selbst unter das „es gibt“; vielmehr ist er es ja gerade, der freigibt, daß es etwas gibt. Der Verweischarakter in der Wirklichkeit ist der Modus seines eigenen Aufscheinsens.

Balthasar begreift das „Bild“ dahingehend als „ursprünglichen Ausdruck“.³²⁷ Die Oberfläche des Bildes kann nur „die Tiefe offenbaren“, von ihr ein Verständnis vermitteln, sie wird aber „nicht selber die Tiefe sein“. Das Bild drückt „etwas aus,

³²⁵ TL I 153; „Die Oberfläche wird, ohne zu zerreißen, mit dem ganzen Sinngehalt der Tiefe gleichsam geladen, der Gehalt der verborgenen Mitte drängt gewissermaßen nach außen“ (= > „Ausdruck“), keinesfalls jedoch im Sinne einer „mechanischen Abbildung“. „Vergebens wollte man hinter dem Bild, das den Bedeutungsgehalt in sich faßt, nach einem Urbild fahnden“, denn der Sinn ist nicht dahinter, sondern nur darin zu suchen. Insofern gilt der Bereich des Sinnlichen als Ausdrucksfeld des Geistes, das Partikulare erscheint als Darstellung des Universalen (TL I 186).

³²⁶ Das, was sich im Bild ausdrückt, ist nicht mit dem Bild identisch; ebenso aber ist nicht „hinter“ dem Bild nach einem etwas zu suchen, das man gleichsam wie ein Seiendes abgelöst vom Bild fassen könnte (TL I 152). In diesem Sinn läßt sich etwa der Leib als Symbol des Menschen bezeichnen. Zur Ontologie und Theologie der Symbolwirklichkeit vgl. K. Rahner, Schriften IV, 275-311.

³²⁷ Vgl. TL I 152-175; zu „Bild und Gleichnis Gottes“ vgl. den Exkurs Balthasars in TD II/1 289-305. Balthasar unterscheidet „drei Leitideen biblischer Ästhetik“: „Herrlichkeit“, „Bild“ und „Gnade“/„Bund“ (vgl. H III/2,1 31-79; 81-131; 133-195).

was es selbst nicht ist, weil es selbst nur der Ausdruck von etwas ist“.³²⁸

Der schlechthin Gebende ist – zumindest im Akt des Gebens – nicht selbst ein Gegebenes; seine Gabe ist vielmehr die Welt, die er freigibt, auf daß sie sich angesichts seiner eigenständig vollziehen kann.³²⁹ Die Welt – ganz von ihm her, ganz auf ihn hin, sich zu ihm verhaltend – entspricht ihrem Schöpfer, statt ihm wie ein Echo ähnlich zu sein.³³⁰ Statt eines Abbilds erscheint die Wirklichkeit als Repräsentant.³³¹

Geheimnischarakter

Bereits im Bereich des Welthaften besteht die Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) der Dinge derart, daß sie nicht anders als im Vollzug von Enthüllung und Verhüllung gegeben ist.³³²

³²⁸ TL I 153. Hierin sieht Balthasar den entscheidenden Punkt, um nicht dem „Irrtum alles ästhetischen Denkens“ (152) zu erliegen, das bei einer Identität stehenbleibt. | Vgl. die Theologie der Ikone: Die Wahrheit wird nicht nur durch das Wort offenbar, sondern auch im Bild sichtbar, zumal Gott im menschengewordenen Sohn sichtbar und damit bildhaft darstellbar geworden ist. Die Differenz zwischen der bildhaften Darstellung und dem Dargestellten artikuliert das 2. Konzil von Nicäa (787): „Wer das Bild verehrt, verehrt in ihm die Person [τὴν ὑπόστασιν] des darin Abgebildeten“ (DH 601). Sinngemäß gilt gleiches für die theologische Sprache (vgl. Casarella, 37-38).

³²⁹ Balthasar spricht im Hinblick auf die kenotisch-liebende Qualität des Gottseins, die „in der Hingabe keine Schranken und Rücksichten auf sich selbst“ kennt, cum grano salis von einer gewissen „trinitarischen Unvorsichtigkeit“ (TD III 306).

³³⁰ Dieses Entsprechungsverhältnis liegt der Wortbedeutung von „Symbol“ ja auch etymologisch zugrunde: in der Zusammenfügung (συμ-βάλλειν) von zwei Teilen eines Rings oder einer Tafel etwa von Vertragspartnern. Auch diese Teile entsprechen einander, nur so lassen sie sich zusammenfügen. Bei einer Formgleichheit wäre dies nicht möglich.

³³¹ Die altbiblische Tradition in Gen 1,26 gebraucht den Begriff des Abbilds im Sinne der Repräsentanz. Der Mensch erhält innerhalb der Schöpfung eine herausragende Stellung. Er ist von Gott ermächtigt, Namen zu geben und über die Natur zu herrschen.

³³² S.o. 1.1.2; TL I 233-246.

Denn die Seienden verfügen über ihre Wahrheit nicht nur an sich, sondern – im Maß ihres Seins zunehmend – auch für sich.³³³ Für-sich-sein bedeutet somit einen Innenraum des Seienden, dementsprechend es über eine ihm eigene Innerlichkeit als Intimität verfügt.³³⁴ Zutiefst gründet diese Intimität in der Teilnahme am Sein, mit der das Seiende dem Schöpfungsanruf Gottes entspricht. Insofern besteht ein „wesentliches Geheimnis“,³³⁵ das jedes Seiende umgibt, das „für sich“ ist, ein „Wesensgeheimnis in jedem Sein und in jeder Erkenntnis, das der Schonung bedarf“.³³⁶

Das erkennend-offenbarende Wahrheitsgeschehen im Vollzug von Enthüllung und Verhüllung ist somit unabschließbar und wird ebenso wie die Tiefendimension der Wahrheit durch keine Definition erschöpfend erfaßt.³³⁷ Das Seiende steht in eine Richtung über sich hinaus, es ist somit stets „mehr als es selbst“, aber nicht „außerhalb seiner selbst“.³³⁸ Das Seiende ist mehr als es nur für sich ist. Das Erscheinende geht in seinem Aufscheinen nicht restlos auf.³³⁹ Das Seiende bezeugt gerade „in seiner Offenbarung seine je-größere Fülle“ und darin „sein unaufhebbares Geheimnis“.³⁴⁰

Das Geheimnis „widersteht jeder glatten Aufarbeitung“ und jeder „geradlinigen Bewältigung“ durch das Denken, das stets

³³³ TL I 128; TL I 83.

³³⁴ TL I 212; TL I 84; TL I 157.

³³⁵ TL I 82. „Geheimnis“ bezeichnet insofern kein „jenseits der Wahrheit“, sondern ihre „bleibende immanente Eigenschaft“ (TL I 143).

³³⁶ TL I 107; das „geheimnislose Sein wäre wie prostituiert“ (TL I 82).

³³⁷ TL I XVII; TL I 15.

³³⁸ TL I 169.

³³⁹ TL I 99. Nur ein Sachverhalt wäre durchschaubar (TL I 143), die innere Qualität des Seienden aber bedeutet mehr als bloße Faktizität. Das Seiende geht nicht restlos in seiner Offenbarung auf (TL I 99), weil es immer mehr ist als seine Enthüllung (TL I 109). Immer verbleibt ein „Rest, der nicht aufgeht“ (TL I 172). Dessen immanente Verheißung eröffnet also ein je neues Suchen (TL I 258). Das Wahrheitsgeschehen bleibt unabschließbar.

³⁴⁰ TL I 175.

auf eine „kreisende Bewegung“ verwiesen und dem jeder abschließende Zugriff verwehrt bleibt.³⁴¹ Der Zugang besteht demzufolge in einer – eher phänomenologisch orientierten – Begegnung. Der Erkennende braucht sich „nur den Erscheinungen hinzugeben, sie verstehend zu lesen, um von einer Fülle von Bedeutung überschwemmt zu werden“.³⁴² Die Tiefendimension in-über der Erscheinung erschließt sich jedoch lediglich als „Erscheinen des Wesens im Nicht-mehrer-scheinen der Erscheinung“.³⁴³ Dieses „je-mehr“ des Geheimnisses ist nur noch in einem Modus zu erschließen, der nicht mehr restlos beherrschbar ist: Das Geheimnis „erschließt sich“ dem Erkennenden, es „geht auf“, „wächst zu“, es „erscheint“ und „wird ansichtig“.

Wahrheit als Vollzug erweist sich entsprechend einem personalen Dialog. Hierin bleibt der grundsätzliche Geheimnischarakter der Wahrheit gewahrt. Wahrheit erhält ihr Maß entsprechend ihrem personalen Grundzug in der Liebe.³⁴⁴ Nur so bietet sich die „Bedingung der Möglichkeit vertiefter Hingabe“.³⁴⁵ Subjekt und Objekt erhalten ihr Maß für Enthüllung und Verhüllung in der Liebe als dem

³⁴¹ TL I 174. Balthasar erläutert die Schau der Gestalt als perspektivisches Betrachten von allen Seiten, so wie man eine Statue immer wieder und von allen Seiten betrachtet, um ein perspektivisches Bild zu erhalten (Kennt uns Jesus, 80; vgl. Sich halten – an den Unfaßbaren, 257). Lochbrunner (Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe, 180) erkennt im „Labyrinth der verschlungenen Denkwege eine klare Spiralbewegung“. Scola (Hans Urs von Balthasar, 61) spricht mit Blick auf Balthasars Trinitätstheologie von „spiralenförmiger theologischer Vorgehensweise“.

³⁴² TL I 158.

³⁴³ TL I 168.

³⁴⁴ Allein die Liebe ist die „letzte Norm“ (TL I 131) der Wahrheit. Sie allein setzt das gültige Maß für Enthüllung und Verhüllung (TL I 134-136). Denn „sobald die Richtung der Seinsenthüllung das Ich übersteigt, um sich im Du zu vollenden, sobald der Logos des Seins zum Dialogos im Sinn einer unabschließbaren Mitteilung wird, tritt [...] die Liebe als die endgültige Deutung der ganzen Bewegung hervor“ (TL I 195).

³⁴⁵ TL I 195.

maßgeblichen „Ethos der Erkenntnis“.³⁴⁶ Auf diese Weise bleibt der Geheimnischarakter der Wirklichkeit gewahrt („Scham“).³⁴⁷

Der unübersteigbare Geheimnischarakter alles Seienden gründet im Grund dieses Seienden und erweist sich somit gleichsam als „Siegel“ des Schöpfers.³⁴⁸ Der Verweischarakter der nicht in sich gründenden Wirklichkeit stellt den Schöpfer insofern symbolisch dar. Dieser wird im Sein des Seienden, in der Wahrheit des Wahren stets mit ansichtig. Weil aber die Schöpfung freie Gabe Gottes ist, gibt es keine Möglichkeit, an der freien Äußerung Gottes vorbei etwas von ihm zu erspähen.³⁴⁹ Der analogische Weg führt von der Welt zu Gott, im Rückstieg auf das nicht in sich stehende Sein des Seienden zu dem, in dem es gründet.³⁵⁰ Aus der Wirklichkeit als solcher, „ihrem Wesen, ihrer Kontingenz wie ihren positiven Werten und Eigenschaften ist das zu entnehmen, was der Schöpfer in der Schöpfung von sich darzustellen gewünscht hat“.³⁵¹

Auf Basis all dieser Facetten von „Analogisch“ läßt sich die darin innewohnende Logik folgendermaßen im modus tollens zusammenfassen: Wenn nicht Gott, dann auch nicht Welt; nun aber Welt, also Gott.

³⁴⁶ TL I 157.

³⁴⁷ TL I 242.

³⁴⁸ TL I 262.

³⁴⁹ TL I 261.

³⁵⁰ „Die Erkenntnis der Existenz und des Wesens Gottes hat sich streng innerhalb der Beziehung zwischen endlichem Subjekt und endlichem Objekt zu ereignen. Was Gott in der Schöpfung von sich selbst offenbart, das hat er ganz in die Natur der erkannten Objekte und der erkennenden Subjekte hineingelegt“ (TL I 261).

³⁵¹ TL I 261. Nkambu interpretiert das Geheimnis Gottes – entsprechend der Theologie Balthasars – von dessen in Welt aufscheinenden Herrlichkeit her (Nkambu, Geheimnis Gottes, 204-257). Insofern ist die „Herrlichkeit das Bezeichnende des Gottseins in seiner Offenbarung und so der Inbegriff des Geheimnisses Gottes“ (ebd. 255). „Herrlichkeit“, „Seinsfülle“ und „Geheimnis“ bezeichnen „drei Momente derselben Realität“, die die Offenbarung charakterisiert (ebd. 256).

1.2.2 Katalogisch

Die analogische Grundbewegung verfügt über eine gewisse Reichweite, erweist sich für sich allein genommen allerdings als noch nicht hinreichend, um die Grundstrukturen von Theo-Logik gänzlich zur Darstellung zu bringen.

Bereits die menschliche Bemühung im Sinne eines aufsteigenden, entsprechend dem Vermögen des Menschen operierenden Denkens verbleibt keineswegs nur auf den weltimmanenten Bereich beschränkt, sondern hat sich durchaus in der Lage gezeigt, die Dimension kontingenter Kreativität selbst in den Blick zu nehmen und diese insofern zu transzendieren.³⁵² Balthasars Analyse des Wahrheitsvollzugs als Freiheitsgeschehen hat zudem die Dimension des Personalen in den Blick gerückt. Diese „primäre Erfahrung von freiem Selbstbesitz“ impliziert die Einsicht, „daß der Geist ein nur ihm gehöriges Innen hat, das anderen zu offenbaren bei ihm steht“.³⁵³ Derjenige nun, auf den die Wirklichkeit als solche als ihren Grund weist, kann jedoch keineswegs geringer als personal gedacht werden, zumal er sich ja aus seinen Wirkungen heraus nicht nur als Schöpfer aus dem Nichts, sondern als der Anrufer meiner Freiheit erwiesen hat. Auf dieser ontologischen Grundlage entfaltet Balthasar nur zu recht die Ansicht, daß die Qualität des Wahrheitsgeschehens als Freiheitsvollzug – eben im analogen Sinn – auch auf das Gott-kreatürliche Verhältnis anzuwenden ist. Die Grundbewegung der Analogik ist daher für sich noch nicht hinreichend. Das kreatürlich erschlossene Verständnis von Wahr-

³⁵² Balthasar charakterisiert analogisch-menschliches Denken, ob philosophisch oder religiös als ein „vom Menschen ausgehendes, aufsteigendes, mit dem Vermögen und Maß des Menschen operierendes Denken“. Dies sei als solches „gerade nicht ‚weltimmanent‘, beim Menschen und seiner Welt verharrend“, sondern insofern „weltranszendent“, als der Mensch seinen welthaften Bereich gewissermaßen unendlich überragt. Balthasar greift dabei den Gedanken Pascals „L’homme passe infiniment l’homme“ auf (Verbum Caro, 172).

³⁵³ TD III 129; vgl. Ausführungen zu „Enthüllung“ und „Verhüllung“ im Maß der Liebe unter 1.1.2.

heit impliziert wesentlich die Qualität des Sich-zeigens, die jegliche bloße Enthülltheit ($\acute{\alpha}$ -λήθεια) auf ein dahinterliegendes Freiheitsgeschehen von Enthüllung und Verhüllung im Maß der Liebe zurückführt.³⁵⁴ Somit ergibt sich, daß die Gott-Welt-Beziehung entsprechend der Gründungsrelation und freilich analog auch als asymmetrisches Wahrheitsgeschehen und somit als Freiheitsvollzug im Sinne der Selbstenthüllung bzw. -verhüllung Gottes gedeutet werden muß.³⁵⁵ Daher ist Balthasars Aussage zuzustimmen: „Aus der Selbsterfahrung kann der Mensch erkennen, daß wenn er Gott innerlich erkennen können soll, dies nur durch eine freie Selbsterschließung Gottes geschehen kann“.³⁵⁶ Wie der Mensch auf die freie Selbstkundgabe des anderen angewiesen ist, so ist er auch „auf die Selbsterschließung Gottes angewiesen“, und zwar „ohne sie von sich aus postulieren zu können“.³⁵⁷ Analogik bleibt auf Katalogik dauerhaft verwiesen.

Die Grundfrage der Theologie, wie sich Gott als Gott der Welt verstehbar machen kann, besteht angesichts der Herausfor-

³⁵⁴ „Vor der Intimität des persönlichen Lebens Gottes macht die natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfung unerbittlich halt. Und es bedarf einer neuen Offenbarung der Gnade, um dem im Glauben geöffneten Menschen im bleibenden Geheimnis mitzuteilen, was Gott in seinem inneren Wesen ist“ (TL I 107).

³⁵⁵ Die Asymmetrie ist ontisch in der Seinszumessung an das Geschaffene von Gott her grundgelegt. Hieraus folgt ebenso eine Asymmetrie in jeder Hinsicht des Gott-Welt-Verhältnisses, also auch in dessen Auslegung als Wahrheitsverhältnis. Klassisch scholastisch kommt dies in der Distinktion zwischen *relatio rationis* und *relatio realis* zum Ausdruck. Vgl. Thomas S.th. I q4 a3 ad4: „[...] quod creatura sit similis Deo, nullo modo concedandum est quod Deus sit similis creaturae“.

³⁵⁶ TD III 130.

³⁵⁷ Ebd. „Die Offenbarung setzt nun gerade nicht dort ein, wo der [...] Mensch sie erwartet hätte“ (Verbum Caro, 187). TL II behandelt entsprechend Balthasars Bauplan der Theologie „die Wahrheit, die Gott uns von sich selber her durch freie Offenbarung kundgetan hat“ (TL I XI, Zum Gesamtwerk).

derung einer Katalogik nochmals verschärft.³⁵⁸ Wie in der Perspektive der Analogik die Gefahr besteht, statt der Wahrnehmung des Verweischarakters der Wirklichkeit allein beim Welthaften zu verbleiben, so unterliegt der Mensch angesichts der Katalogik der Gefahr, dem, was als Absolutes auf ihn zukommt, eine gegenständiglich-welthaft „begrenzte Gestalt“ zu geben und als den „'anderen Pol' einer endlichen Beziehung“ zu mißdeuten.³⁵⁹

Balthasar sieht einen entscheidenden Zugang zur Selbstmanifestation Gottes in dem, was die biblische Überlieferung als קְבוֹד bezeichnet.³⁶⁰ Auch wenn im Zeugnis des Alten Bundes die sichtbare Seite der קְבוֹד überwiegt, verweist die Spannung wie etwa „Schauen - Nichtschauen“, und „Gestalt - Nichtgestalt“ auf die Erfordernis eines Verständnisses der Selbstmitteilung innerhalb der Analogie. Die Analogia Entis liegt der katalogischen ebenso wie der analogischen Bewegung, nur eben aus anderer Perspektive, zugrunde. Für Balthasar folgt daraus, daß die Offenbarung Gottes in Welt (1.-3.) „objektiv gestalthaft“ sein muß.³⁶¹ Die innerlichste Selbsterschließung Gottes „in der Seele“ (1.) hat eine wenn auch geistige Gestalt, die in Erfahrungen, Erfühlungen oder Erleuchtungen zum Ausdruck kommen kann, die aber „als solche nicht der sich erschließende Gott selber“ sind. Die Gestalt der Selbstmanifestation Gottes als Schöpfer (2.) besteht konkret in der Gestalt der Dinge, deren Sein vom Verweischarakter auf ihren Grund geprägt ist. Diese Offenbarungs-

³⁵⁸ Balthasar thematisiert die zur Analogik „umgekehrte Bewegung, in welcher der Abgrund und der Ozean aller Wirklichkeit von sich her auf die Menschheit“ eindringt, „um sich zu entbergen, sich als ‚das‘ zu offenbaren, was er ‚ist‘: wenn dies geschehen könnte, wie müßte es geschehen?“ (H III/2,1 31).

³⁵⁹ H III/2,1 31.

³⁶⁰ In Anlehnung an Martin Buber (Königtum Gottes (1936²), 234 Anm. 17) versteht Balthasar darunter „die ausstrahlende und so Erscheinung werdende ‚Wucht‘ oder ‚Mächtigkeit‘“ (H III/2,1 33).

³⁶¹ H I 413-417. Balthasar mahnt zugleich an, das Wort „Gestalt“ mit Vorsicht zu gebrauchen. Statt von „Offenbarungsgestalt“ könnte man etwa auch vom „Offenbarungsleib“ sprechen (416-417).

gestalt bezieht sich dabei auf „das Sein der Dinge“ selbst und „nicht etwas daneben oder dahinter“. Ihren vollsten Ausdruck erhält die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus (3.). In ihm stellt sich die Offenbarungsgestalt „nicht als ein dem Abgebildeten gegenüberstehendes selbständiges Bild von Gott“ dar, sondern als die „einmalige, hypostatische Verbindung zwischen Urbild und Abbild selbst“.³⁶²

Die Grundlage einer Möglichkeit für diese hypostatische Verbindung zwischen Urbild und Abbild besteht in dem als Analogie zu qualifizierenden Gründungsbezug aller Wirklichkeit in Gott. Zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Wirklichkeit besteht keine Dualität. Der Schöpfer des Himmels und der Erde ist selbst kein „in“, „außerhalb“ oder irgendwie geartetes „neben“ zu dieser seiner Schöpfung. Dieser Transzendenz entspricht zugleich eine alles durchwaltende Immanenz. Die Gründungsbeziehung stellt die grundlegendste, weitestreichende und innerlichste Relation überhaupt dar, wobei der Schöpfung als der seinigen eine „ihm-Gemäßheit“ zukommt.³⁶³ Die Wirklichkeit ist „nichts vor dem Schöpfer aus dem Nichts“, gerade deshalb aber „ganz und gar von Gott her“ und zwar so, daß sie – so im Fall des Subjekts – gleichsam als „Gegenüber Gottes“ mit ihm in Beziehung steht (Wort – Antwort). Aus der radikalen Gründungsbeziehung folgt die Offenheit des Kreatürlichen auf das Absolute.

Die vertikale Kausalbeziehung (*creatio originans, creatio continua*) hat keine Schnittmenge (weder positiv noch negativ) mit jeglicher horizontaler Beziehung. Darum ist die Selbstmitteilung Gottes als Freiheitstat weder aus der Schöpfung zu deduzieren noch von deren Perspektive aus apriori zu negieren.³⁶⁴ So ist die Offenbarung „freilich nicht

³⁶² Ebd., 416. „Das Wort, das Gott ist, hat einen Leib aus Fleisch angenommen, um Mensch zu sein“ (*Verbum Caro*, 159).

³⁶³ Gott ist, „weil der absolut Transzendente, darum der in allen Dingen absolut Immanente“ (H III/1,1 260).

³⁶⁴ „Diese Beziehung – der Bund – besteht aufgrund göttlicher Freiheit“ (TL II 62); vgl. TL II 78: „Das Immanieren Gottes in Jesus Christus in die Welt ist von dieser her weder zu konstruieren (Hegel) noch zu postulieren (Baius)“.

die einfache Verlängerung oder Intensivierung der Schöpfungsoffenbarung“, sie folgt nicht aus der Schöpfung, widerspricht ihr aber auch nicht.³⁶⁵ Wohl aber nimmt sie ihren Anfang „in“ der Schöpfung, ohne selbst kreatürlich zu sein, gewissermaßen „quer zu ihr“, „im rechten Winkel“.³⁶⁶ Möglich ist die Selbstmitteilung Gottes in Welt in der Personseinheit Jesus Christus als „Durchklärung des Geschöpflichen durch das Göttliche nur, weil das Geschaffene als solches, in seinem puren Nicht-Gott-Sein, ein Bild Gottes ist“.³⁶⁷ Der Mensch ist Gott inkommensurabel, ihm aber zugleich kompatibel.

Jesus Christus ist im Pneuma der „Ausleger des Vaters“.³⁶⁸ Dessen Unsichtbarkeit, die das Zeugnis des Alten Bundes hervorhebt, wird im Neuen Bund nicht aufgehoben.³⁶⁹ Zugleich aber wird die „Seinsoffenbarung“ in „Wortoffenbarung“ und „Inkarnation“ überstiegen.³⁷⁰ In Jesus Christus „vollendet sich Gottes Offenbarkeit“,³⁷¹ wobei die „Grundgestalt“ der maior dissimilitudo unaufhebbar bleibt.³⁷² Die authentische Auslegung des Vaters in Jesus Christus erfolgt leibhaftig, d.h. ganz und gar, existentiell und ohne Vorbehalt. Gott hat sich in seiner Offenbarung „in Fleisch und Blut [...] unüberbietbar und ohne jedes zurück engagiert“.³⁷³ Jesus

³⁶⁵ HI 415.

³⁶⁶ Pneuma und Institution, 445; TD IV 345.

³⁶⁷ TD II/2 480.

³⁶⁸ TL II 61; TL II 33.

³⁶⁹ TL II 62.

³⁷⁰ H I 427 ff. Balthasar bestimmt den inkarnierten Logos aufgrund der unüberholbaren „Intensität der Sprache Gottes im Fleisch“ (TL II 244) als „Tat-Wort“ (Homo creatus est, 260). Damit aber Inkarnation möglich ist, „muß Gott auf unsere Seite treten können, ohne seine ‚Seite‘ zu verlassen“ (Klarstellungen, 45).

In Jesus Christus hat sich Gott „persönlich, einmalig und endgültig“ offenbart (Christen sind einfältig, 30).

³⁷¹ HI 437.

³⁷² H I 443. Die Inkommensurabilität, daß Gott „der mit der Kreatur Unvergleichliche“ sei, bleibt als Grunddatum bestehen (TL II 62).

³⁷³ HI 423

Christus ist kein bloßes „Zeichen“ des Bundes. Das, was „Bild und Ausdruck Gottes“ ist, ist vielmehr „der ungeteilte Gott-Mensch“.³⁷⁴ Der Mensch Jesus, der sich nicht ablösen und isoliert betrachten läßt, existiert nicht „an sich selbst“, sondern nur „insofern sich an ihm (als dem Christus) Gott selber darstellt, ja sofern dieser Mensch selber Gott ist“.³⁷⁵ Der Logos des Vaters erscheint in der menschlichen Natur – Jesus Christus.³⁷⁶ Hierin besteht die „christologische Ursynthese“.³⁷⁷

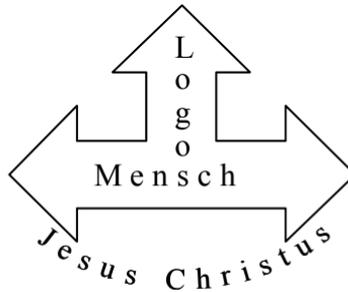
³⁷⁴ H I 420

³⁷⁵ H I 416. Zugleich gilt: „Das ‚Ich‘, das seine Herkunft vom Vater meint, spricht sein menschlicher Mund“ (TD II/2 480).

³⁷⁶ TD II/2 480. Balthasar sieht in der „Bewegung Gottes ins Fleisch“ die prävalent negative Theologie überholt. Gott ist nunmehr vor allem „der Bekannte“, „der, der sich aufgeschlossen hat“, „der objektiv gesagt und gezeigt hat, wer er ist“ (Verbum Caro, 188-189).

³⁷⁷ Diese bezeichnet die ursprüngliche Einheit und grenzt diese gegen jede nachträgliche Weise der Vermittlung und die dabei vorausgesetzte Auseinandertrennung ab. Diese ursprüngliche Einheit findet nachösterlich ihren Ausdruck in der Bekenntnisformel „Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2,11) und erweist sich damit Grundbotschaft und Ursymbolon der jungen Kirche. Vgl. Müller, Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie, 49-78; vgl. vom Vater gesandt, 76-90: Ausgehend vom apostolischen Urkerygma, der Ursynthese, demonstriert Müller die Unangemessenheit neuzeitlicher Subjektphilosophie als Basis für die Christologie und plädiert für ein geschichtliches Denken, das Jesus Christus insofern gerecht wird, da dieser im einmaligen geschichtlichen Ereignis „absolut“ ist. Balthasar versteht Jesus Christus als konkrete „Synthese“ (Epilog, 74), die eben nicht „von unten“ plausibel gemacht, sondern nur „von oben“ geschenkt werden kann. „Alle Erklärungen von unten, vom rein Menschlichen her, scheitern, weil sie immer nur einzelne Momente in der Gestalt Christi unter Vernachlässigung anderer vorstellen können, am einfachsten dadurch, daß man die ursprüngliche Synthese als ein nachträgliches Werk der Urkirche darstellt“ (Epilog, 74 f.). Demgegenüber spricht Balthasar von einer „synthesis a priori“ der Urkirche (H III/2,2 102; vgl. ebd. 80.88; Klarstellungen 162-169). Dabei betont Balthasar die Übereinstimmung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus im Sinne einer ursprünglichen Synthese, so daß in ihm „die Aufhebung des wesentlichen Widerspruchs zwischen Gott und gottloser Welt plausibel wird“ (H I 454). Jesus Christus vollzieht damit die Analogia Entis in eigener Gestalt, jedoch als frei-geschenkte, nicht als

christologische Ursynthese



Jesus Christus, der Ausleger des Vaters, vollzieht diese Auslegung nicht etwa in einem „Dialog ‚über‘ den Vater“,³⁷⁸ sondern in der Inkarnation selbst, da der Sohn den Vater nur seinhaft, „nur durch seine volle Fleischwerdung adäquat darstellen“ kann.³⁷⁹ Als solcher ist er „der in eigener Freiheit ins Dasein Eingetretene, vom Vater Gesandte“.³⁸⁰ Die hypostatische Union ist in seinem Auslegen des Vaters auch nicht abstrakt aufzulösen.³⁸¹ So bleibt das aus kreatürlicher Perspektive vermeintlich „formale Paradox“ der Christologie

philosophisch-naturnotwendige Analogie (vgl. Schreer, Begriff des Glaubens, 549-559).

³⁷⁸ TL II 66

³⁷⁹ TL II 67. Insofern ist die „Enthüllung“ jeder äußerlich-objekthaften „Bloßstellung“ enthoben (ebd., 63). Der „Inhalt der Offenbarung ist immer unendlich und überbietet unendlich das endliche Gefäß, in das sie gültig, sogar endgültig eingegossen worden ist“ (Verbum Caro, 192).

³⁸⁰ TL II 64-65.

³⁸¹ TL II 66.

durchgängig bestehen.³⁸² Der Logos besitzt als Jesus Christus auch in Welt keine aus Gott herausgelöste Gestalt.³⁸³

Die Offenbarungsgestalt Gottes, in Jesus Christus als enthüllende Verhüllung gegeben, hat nach Balthasar vor allem eine „dreifache Spanne“ zu überbrücken:³⁸⁴ Die offenbarungsseitige Spannung von „Leib-Offenbarkeit“ und „Geist-Verborgenheit“, die schöpfungsseitige zwischen dem Kosmos als Bild und Ausdruck Gottes und Gott selbst sowie die soteriologische zwischen dem abgewandten Sünder und dem sich in der Kreuzenthüllung als erlösend offenbarenden Gott. In Jesus Christus wird die Selbstoffenbarung Gottes effektiv verwirklicht. Er steht als wahrer Mensch innerhalb des kreatürlich-horizontalen Weltzusammenhangs, dies jedoch als der fleischgewordene Logos, der in der Gemeinschaft des Geistes am Herzen des Vaters ruht. Die Göttlichkeit Gottes hat sich in seiner Menschlichkeit als Geheimnis enthüllt.³⁸⁵ Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus überbrückt das, was aus kreatürlicher Perspektive vordergründig gewissermaßen als Abstand oder als Unterschied wahrgenommen wird, auch wenn dies so nicht zutrifft (immanierende Transzendenz, non aliud). Diese aus kreatürlicher Perspektive konstatierte „Anderheit“, selbst wenn diese gerade im non aliud Gottes besteht, wird in Jesus Christus begebnar, insofern dieser als inkarnierter Logos zwar dieser ganz-Andere, zugleich aber als

³⁸² TL II 64. „Das Wort, das Gott ist, ist Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Das Wort, das unendlich ist, ist endlich geworden, ohne aufzuhören, unendlich zu sein“ (Verbum Caro, 159).

³⁸³ TL II 62.

³⁸⁴ HI 424.

³⁸⁵ Balthasar bezeichnet die Offenbarungsgestalt als „Hereinragen des Himmels in unsere irdische Welt“. Gottes Gnade ist „immanierend“; dabei ist sie „nicht unsere Bewegung zu Gott, sondern Gottes Bewegung zu uns“ (Verbum Caro, 173). Dabei ist jedoch nicht außer acht zu lassen, daß die Welt nirgends anders als „in Gott“ ihren Ort hat. Gnade als „immanierend“ bedeutet insofern die Hineinnahme des Menschen in das Geheimnis Gottes. „Gott in Welt“ ist somit effektiv als „Welt in Gott“ zu interpretieren. Balthasar spricht insofern von der „Teilnahme an der göttlichen Natur“ (ebd.).

Mensch ein gleicher unter gleichen ist.³⁸⁶ In der Begegnung mit dem Menschen Jesus erfolgt die Begegnung mit Christus.

Jesus Christus ist somit der „Ganz-Andere“ und der „Gleiche“.³⁸⁷ Balthasar legt diese Andersheit, die im zugleich seiner wahren Gottheit und wahren Menschheit besteht, nun jedoch über den ontologischen Bereich der Natur Jesu Christi hinaus aus und erblickt sie analog in seiner Menschheit: Jesus bleibt „auch in seiner vollen Menschlichkeit der Ganz-Andere“, insofern er auch in seiner Menschheit der einmalige Ausleger des Vaters bleibt.³⁸⁸ Doch ist bei dieser Interpretation eine gewisse Vorsicht geboten: Die christologische Einsicht in die hypostatische Union reflektiert ja gerade das besondere Verhältnis der zwei Naturen, deren zueinander und ineinander, in Jesus Christus als unvermischt und ungetrennt bestimmt, ja gerade keine „andere“, keine „subtilere“, keine „vergöttlichte“ Menschheit besagen kann, ohne der Gefahr des Doketismus zu erliegen.

³⁸⁶ TL II 64 ff. Die Gestalt „Jesus Christus“ bedeutet die „Existenz einer endlichen Person, die das Wort ist, innerhalb des Fleisches und der weltlich-endlichen Darlegung ihrer unendlich-göttlichen Gehaltfülle“. Denn das „Fleisch-Wort ist bis zum Rand gelebtes Wort und, wo das Fleisch als Buchstabe sich gibt, bis zum Rand erfüllter Geist“ (Verbum Caro, 160).

³⁸⁷ TL II 64.

³⁸⁸ TL II 67; vgl. Epilog 81-84; Theologie der Geschichte 13-17; Natürlich besteht „zwischen Wort, Kreuz und Auftrag [...] ein Zusammenhang, der wesensmäßig vollkommen einmalig ist“ (Verbum Caro, 56). Für die Interpretation dieses Ganz-anders-seins ist es jedoch bedeutsam, daß diese besondere Charakterisierung Jesu Christi nur „innerhalb der vollkommen gleichen Menschennatur“ erfolgt (TL II 65). „Im Menschen Jesus begegnen wir einem so seltsamen Anderen, daß wir ihn zunächst gar nicht in einer bekannten Kategorie von Mitmensch einzuordnen vermögen“ (Epilog, 81). Diese Differenz muß vor allem von der Individualität Jesu her verstanden werden, da „Gott-Mensch“ ja gerade kein anderes Menschsein besagt (vgl. Konzil von Chalkedon: „[...] τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς“ DH 301). Ein Schlüssel für das Verständnis der Individualität Jesu Christi liegt im „Primat der Singularität“ und der „singulären Gestalt“, wie dies Disse (Metaphysik der Singularität) herausgearbeitet hat.

Balthasar ist in alledem darum bemüht, Jesus Christus im seinem Abbildcharakter (εἰκῶν) als das Wort vom Vater her zu verstehen und Spuren seiner „Einzigartigkeit“ auch in seinem äußeren Ausdruck aufzufinden. Diese Einzigartigkeit in seiner Offenbarung, „daß er die letzte Aussage Gottes ist, wie er auch die erste war“, scheint in Jesus Christus als dem schlechthinigen Bild Gottes auf.³⁸⁹ Damit aber wäre er das „von Gott selbst hingestellte Bild, das dem Menschen aufzurichten verboten war“.³⁹⁰ Balthasar versteht das Bild als Ausdruck von etwas, „was es selbst nicht ist, weil es selbst nur der Ausdruck von etwas ist“. Insofern erscheint die Interpretation des Bildes in ihrer Anwendung auf Jesus Christus mit der Einsicht in die hypostatische Union konform zu gehen. „Gottheit“ und „Menschheit“ werden in Balthasars Entwurf nicht als „zwei Naturen“ nebeneinander gestellt, sondern gleichsam als vertikale und horizontale Dimension Jesu Christi verstanden. Gerade deshalb aber kann Balthasar dessen Menschheit zugleich als Ausdruck seiner Gottheit verstehen. Doch der bereits genannte Vorbehalt bleibt auch an dieser Stelle zu berücksichtigen. Die Einsicht in die hypostatische Union verbietet jegliches „nebeneinander“, auch ein solches, das als „ineinander“ der zwei Naturen ausgelegt werden mag, sofern sich hierin ein „zueinander“ von gewissermaßen zweierlei artikuliert, das insofern zumindest der Abstraktion nach getrennt wird. Sprache findet sich hier einmal mehr an ihre Grenze geführt.³⁹¹

Der Mehrdimensionalität im Bild entspricht die Logik des Gleichnisses auf der sprachlichen Ebene.³⁹² Die Gleichnisse Jesu setzen auf Themenzusammenhängen auf, die den

³⁸⁹ TL II 68 Anm. 9.

³⁹⁰ TL II 68; zur Theologie der Ikone s.o. S. 85 Anm.328.

³⁹¹ Aus diesem sprachlichen Notstand resultiert die Notwendigkeit einer „Neuformung verschiedener Bestimmungen in der Sphäre des Christlichen“ (Klaghofer, Gotteswort im Menschenwort, 146); Klaghofer führt eine Explikation des Christlichen anhand einer Bestimmung der Begriffe „Wort“, „Erscheinung“, „Licht“, „Enthüllung“, „Bild“, „Gestalt“ und „Glaube“ durch (ebd., 146-313).

³⁹² TL II 68-76.

damaligen Zuhörern geläufig gewesen sein dürften.³⁹³ In diese „Grammatik kann Jesus das göttliche Wort einprägen“.³⁹⁴ Zu diesem positiven Aspekt kommt jedoch auch ein negativer hinzu, insofern das im Gleichnis „eigentlich Gemeinte“ in dieser seiner „Andersheit nicht erfaßt werden kann“.³⁹⁵ Diese dunkle, der Auslegung bedürftige Rede vermag den Hörer jedoch um so stärker herauszufordern, einer weiteren Vertiefung in Richtung eines rechten Verständnisses nachzuspüren. Auf der horizontalen Ebene kann dies nur gelingen, wenn damit die Erschließung „von oben“ bzw. „von innen“ einhergeht, die dem Heiligen Geist zuzuschreiben ist.³⁹⁶ Dabei wird die Grundstruktur selbstoffenbarer Katalogik deutlich. Der Sohn legt das Wort des Vaters den Seinen nicht anders als im Heiligen Geist aus. Katalogische Offenbarung impliziert die Hineinnahme des Adressaten in das Geheimnis Gottes.

1.2.3 Dialogisch

Analogik nimmt ihren Ansatz im geistigen Vollzug endlicher Freiheit, worin die Weltwirklichkeit als kontingent erfahrbar wird und hierin über sich hinaus auf ihren Grund verweist. Demgegenüber erweist sich Katalogik als die freie Selbsterschließung Gottes in der Geschichte „von oben her“. In beiden Perspektiven erschließt sich der Wahrheitsvollzug – seiner logischen wie auch seiner dramatischen Seite nach – als Freiheitsgeschehen von Enthüllung und Verhüllung. Zugleich erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Analogik und Katalogik. So gilt es zu befragen, inwiefern Analogik und

³⁹³ TL II 72. Jesus appelliert an ein sittliches und religiöses Vorverständnis seiner Zuhörer; „der natürliche Mensch weiß, was Ethik und praktische Vernunft ist, und der alttestamentliche Mensch weiß überdies, was das rechte Verhältnis zum lebendigen Gott sein müßte“ (73).

³⁹⁴ TL II 73.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ TL II 75.

Katalogik ihrerseits nochmals umfaßt sind in jener Dynamik, die die Einheit von Theo-Logik letztlich begründet.

Balthasar gewinnt einen phänomenologischen Zugang zur Freiheit als einer unmittelbar erfahrbaren und evidenten Urgegebenheit, von der wir ein „unwiderlegliches Bewußtsein“ haben,³⁹⁷ das sich wesentlich als sich selbst gegenwärtiges Für-sich-sein darstellt.³⁹⁸ So erkennt er Freiheit als das geistige Vermögen der Ursächlichkeit: anderes anzufangen sowie über sich selbst zu bestimmen („Selbstherrschersein“, „Selbstverfügung“, „causa sui“ in einem analogen Sinn). Dabei erweist sich der Begriff endlicher Freiheit nur scheinbar „in sich widersprüchlich“. Im Bewußtsein seiner Freiheit erkennt das Subjekt zugleich, daß seine Freiheit nicht unbeschränkt ist. Horizontal wird die Begrenztheit der eigenen Freiheit an der Grenze zur Freiheit des Anderen erfahrbar. In vertikaler Hinsicht erhellt aus der Kontingenzerfahrung die Bedingtheit der eigenen Selbstverfügung. Die eigene Relativität vor der Absolutheit des Grundes bestimmt die *conditio humana* unter dieser Rücksicht als „primär vertikale Dramatik“.³⁹⁹

Die Begegnung kreatürlich-endlicher und absolut-unendlicher Freiheit – einerseits im Gründungsbezug, andererseits im theodramatischen Geschehen der Selbstmitteilung – bedeutet eine asymmetrische Beziehung von Relativem und Abso-

³⁹⁷ TD II,1 186. Balthasar entfaltet hier den Freiheitsbegriff entlang den Dimensionen von „Selbstbewegung“ und antwortender „Zustimmung“ (ebd., 186-219).

³⁹⁸ „In dieser Selbstgegenwart weiß ich nicht nur, daß ich ein Seiendes bin, sondern bin im gleichen Wissen offen auf alles Seiende hin, weil ich im Bewußtsein, zu sein, an das Weitestmögliche gerührt habe, jenseits dessen evidentermaßen nichts mehr sein kann“ (ebd., 188). In der Freiheitserfahrung wird Balthasar zugleich der paradoxen Spannung von Inkommunikabilität (Einmaligkeitserfahrung meiner selbst) und restloser Kommunikabilität (unbegrenzte Mittelbarkeit des Seins) ansichtig (ebd.).

³⁹⁹ TD IV 96. Balthasar konstatiert in der Diastase Himmel – Erde zwei „Dimensionen“ oder „Pole“ gleichsam einer Bühne der Welt, auf der das Theodrama durch „Gott oben“ und „Mensch unten“ dargestellt wird.

ludem. Das Geschaffene ist wesentlich stets das Andere;⁴⁰⁰ sein Grund aber ist gerade der nicht-Andere.

Polarität und Paradox

Das Geschaffene steht in der horizontalen Differenz zu allem anderen Seienden. Zugleich steht es in einer Gründungsbeziehung, kraft der es selbst als das Andere im nicht-Anderen seinen Grund zu suchen hat. Die Begegnung von A und nicht-A erscheint vordergründig als Polarität – die Kontradiktion bezeichnet formal die Entgegensetzung schlechthin – selbst wenn es sich um die abstraktive Gegenüberstellung von Seiendem und dem nicht-Anderen handelt. Denn das Subjekt, das sich in der Freiheitserfahrung als selbstgegenwärtiges Fürsich-sein wahrnimmt, ist mit seinem ontischen und existentiellen Grund keineswegs identisch (es ist ja das Andere). Die Tatsache nicht bestehender Identität zwischen A und nicht-A, zugleich die Tatsache, daß keine Übereinstimmung in einem Dritten besteht, konstituiert eine nicht aufzulösende Verhältnis-Schwebe, die vordergründig dialektisch erscheinen mag.⁴⁰¹

In der Tat erkennt Balthasar in der Polarität ein Proprium kreatürlicher Andersheit.⁴⁰² Dies betrifft grundlegend die

⁴⁰⁰ Jedes Endliche ist „durch das Angrenzen an anderes Endliches“ definiert (TL II 34), wobei Balthasar die Totalität des Endlichen als das dem Einen Zugewendete begreift: „Damit ist gesagt, daß es logisch kein A gibt ohne 1. die endliche Reihe von Nicht-A, die es bestimmt, und 2. ohne einen Bezug dieser ganzen unendlichen Reihe von Bestimmt-Begrenzten zu einem bestimmten Unbegrenzten (TL II 35).

⁴⁰¹ In Vielheit ist Einheit vorausgesetzt, unter deren Rücksicht ja erst die Vielen als solche erfaßt werden können. Dies kann aber – bereits im Vorgriff auf Trinität – keinesfalls im Sinne eines vordergründigen Monismus letztlich undifferenzierter Identität gegeben sein (vgl. TL III 404; Epilog 18). Wallner (Gott als Eschaton, 71-73) erhebt daher zu recht das grundlegende „Postulat nach Wahrung der Differenz“.

⁴⁰² Meuffels differenziert verschiedene Spannungen auf den einzelnen Ebenen menschlicher Existenz im Sinne von „dramatischen Elementen“ („Der Mensch in seinen Grundspannungen“, in: Einbergrung des Menschen, 144-220); vgl. TL I VIII-IX.

„philosophische Differenz“⁴⁰³ (Realdistinktion Essenz – Esse-Existenz;⁴⁰⁴ Einzelnes – Allgemeines) sowie die „anthropologische Differenz“⁴⁰⁵ (Geist – Leib; Leben – Tod; Mann – Frau; Individuum – Gemeinschaft). Zu letzterer sind auch die Subjekt-Objekt-Polarität (Ich – nicht-Ich) sowie die Subjekt-Prädikatsstruktur der Sprache (SeP) hinzuzurechnen. Eine dritte Ebene markiert die „theologische Differenz“⁴⁰⁶ (Liebe – Sünde; Natur – Gnade).

Davon zu unterscheiden, obwohl am ehesten der dritten Ebene zugehörig, sind die Relationen, in denen die seinsbegründende Asymmetrie (Inkommensurabilität) artikuliert wird; dazu gehören das Absolute – das Kontingente, Philosophie – Theologie sowie die Verhältnis-Schwebe, die im Konzept der *Analogia Entis* grundlegend ausgedrückt ist.⁴⁰⁷ Im Denken Balthasars entspricht daher weder der seinszumessende Gründungsbezug (Schöpfung) noch Gottes Geschichte mit der Welt (Offenbarung) einer dialektischen Bewegung etwa nach dem Modell Hegels.⁴⁰⁸ Entsprechend

⁴⁰³ Vgl. TL I 107-113; TL II 159-170; H III/1,2 784 ff..945-958.

⁴⁰⁴ Ein mittleres zwischen innerkreatürlicher Polarität und seinszumessender Relation – obwohl ersterem zugehörig – stellt die ontologische Differenz „Sein – Seiendes“ dar. Hieraus resultiert die „Spannung des endlichen Seins, das als Geschaffenes sein Dasein nicht ist, sondern bekommt“ und somit immer werdehaft bleibt (*Verbum Caro*, 174).

⁴⁰⁵ Vgl. TD II/1 316-361; TD III 88-124.

⁴⁰⁶ Vgl. TD II/1 361-382; TD III 153.174 f.; TD IV 181.

⁴⁰⁷ Zu Balthasars Unterscheidung von vier Aspekten als „Minimum des Analogiebegriffs“ s.o. 1.2.1 Abs. b, S.82.

⁴⁰⁸ Balthasar distanziert sich von einem Bemächtigungdenken nach dem Modell hegelscher Logik, das den Selbstvollzug von Gott und Welt in ein einziges ontisches, sich mit Notwendigkeit ereignendes Geschehen aufhebt (TL II 42-45). Natürlich steht auch Balthasars Denken stets in der Gefahr aus der sich ereignenden Theodramatik gleichsam herauszutreten und eine übergeordnete Perspektive einzunehmen. Um der Verabsolutierung eines bestimmten Denkmodells zu begegnen, wählt er den Weg einer Symphonie von Methoden und Darstellungen, die in umkreisender Bewegung das Gemeinte herausstellen (Wallner, *Gott als Eschaton*, 224-269). Dabei ist Balthasars

Hegels Entwurf ist die Welt als das Andere zu Gott zu denken, das in der Synthese schließlich in Gott hinein aufgehoben wird. Nur so könne das Unendliche unendlich sein. Auch entspräche es dem Wesen des Endlichen, aufgehoben zu werden, da es andernfalls ja nicht endlich, sondern – und sei es in seiner Endlichkeit – seinerseits unendlich wäre. Ein derartiger Entwurf interpretiert Gott und Welt – und sei es auch in sublimierter Form – als letztlich auf derselben ontischen Ebene. Die Welt wäre damit aber nicht kontingent; in göttlicher Perspektive müßten sich Schöpfung bzw. Offenbarung mit Notwendigkeit statt in Freiheit ereignen. „Person“ und „Liebe“ wären „logisiert“ in ein ontisches Geschehen hinein aufgehoben.⁴⁰⁹

Balthasar unterscheidet im Rahmen der Aufarbeitung der Geistesgeschichte zwei unterschiedliche Denkmodelle, die normalsprachlich als Dialektik verstanden werden. Die Grundbedeutung von „Dialektik“ versteht er dabei im Sinne des gleichzeitigen Setzens von zwei einander widersprechenden Aussagen.⁴¹⁰ Einerseits nun findet sich eine Form von Dialektik, die vordergründig einander widersprechende Aussagen gebraucht, um sich auf diese Weise von unterschiedlichen Seiten an ein Mysterium anzunähern, welches selbst jedoch nicht widersprüchlich gedacht werden soll. Dialektik charakterisiert hier eine denkerische, sprachliche

Fokus stets auf die Wirklichkeit des Konkreten und Einzelnen gerichtet (vgl. Disse, *Metaphysik der Singularität*).

⁴⁰⁹ Liebe wird nach Balthasars Wahrnehmung bei Hegel lediglich als Empfindung verstanden. So mag der Schritt leichter fallen, diese in das absolute Wissen hinein aufzuheben (TL II 44). Für Balthasar hingegen erhält die Wahrheit in der Liebe ihr Maß. Diese erweist sich als letztes: im innertrinitarischen Selbstvollzug wie in der nach dessen Bild gestalteten kreatürlichen Wirklichkeit. Insofern stellt Liebe eine Grundkategorie dar: „Eine mir geschenkte Liebe kann ich je nur als ein Wunder ‚verstehen‘, empirisch oder transzendental aufarbeiten kann ich sie nicht (Glaubhaft ist nur Liebe, 33-34).

⁴¹⁰ TL II 298. Balthasar bezieht sich dabei auf den ursprünglichen Wortsinn von „διὰ“ („auseinander“, „entzwei“; vgl. Przywara III 101 f.), weshalb διὰ-λέγειν Widerspruch im Sinne des Aufklaffens von Unversöhnlichem bezeichnet (TL II 289).

Methode, die im Dienst einer selbst letztlich nicht dialektischen Aussage steht (instrumentelle Dialektik).⁴¹¹ Davon zu unterscheiden ist eine zweite Form von Dialektik, die einander widersprechende Aussagen als adäquate Beschreibung des Auszusagenden versteht, welches in sich selbst als widersprüchlich vorgestellt wird (materiale Dialektik).

Sowenig „Identität“ und „Dialektik“ aus der Sicht Balthasars hinreichend geeignete Paradigmen darstellen, die Struktur der Wirklichkeit möglichst adäquat zu beschreiben, so sehr bleibt auch das Modell des „Widerspruchs“ hinter den Anforderungen zurück. Balthasar expliziert dies in der Theologie am Beispiel Luthers.⁴¹² Dieser entwirft etwa eine Anthropologie vom Widerspruch her (*iustus et peccator*), die mit einer Paradox-Christologie als zweiter Widerspruchseinheit korrespondiert. Entscheidend bei Luthers Methode aber ist, daß „beide Widersprüche rein formal gedacht und auch rein formal miteinander gleichgesetzt“ werden. Dies wird etwa auf die Sünde angewendet, die dergestalt als „zugleich überwunden und immer noch herrschend“ vorgestellt wird, daß sie real zugleich als „weggenommen und nicht weggenommen“ gedacht wird. Statt weiterführender Differenzierungen und Distinktionen werden hier bewußt einander widersprechende Aussagen als formaler und realer Widerspruch zusammengeführt in der Meinung, daß eine Widerspruchs-Dialektik im Gegensatz zur Theologie der Struktur der Wirklichkeit tatsächlich entspricht.⁴¹³

⁴¹¹ Balthasar artikuliert dies exemplarisch im Hinblick auf ein Verständnis der Sprache der Heiligen Schrift (TL II 298-305). Ebenso aber entspricht dieses Verständnis seiner eigenen „symphonischen“ Methode.

⁴¹² TL II 305-314 (Theologie des Widerspruchs).

⁴¹³ Doch mit welchem Recht läßt sich die Gültigkeit einer Widerspruchs-Dialektik behaupten? Auch diese müßte ja Wahrheit für sich beanspruchen. Sie müßte insofern mit der Ontologie und der ihrem Entwurf zugrundeliegenden Erfahrung einhergehen. Ohne dies an dieser Stelle im einzelnen aufarbeiten zu können, ist ein solcher Entwurf jedoch nicht mit der Gestalt von Erfahrung vereinbar, die Balthasar beschreibt, der insgesamt eine intuitive Plausibilität eignet –

Balthasar gebraucht den Begriff „Paradox“ in einem gänzlich anderen Sinn: entsprechend einer instrumentellen Dialektik im Dienst einer symphonischen Theologik.⁴¹⁴ Insofern bezieht sich „Paradox“ auf theologische Aussagen, sofern sie eine widersprüchliche Redeweise erfordern, nicht aber auf den Zielpunkt der Intentionalität selbst. In diesem Sinn verwendet Balthasar den Begriff des Paradoxes durchaus häufig,⁴¹⁵ mitunter sogar in einer gesteigerten Form (z.B. „potenziertes Paradox“⁴¹⁶, „absolutes Paradox“⁴¹⁷). Balthasar ist bestrebt, auf diesem Weg den Anspruch, eine übergeordnete Perspektive einzunehmen, zu vermeiden, die versuchen würde, aus der sich ereignenden Theodramatik herauszutreten, um als Theologik eine übergeordnete Perspektive einzunehmen. Stattdessen umkreist Balthasar das Gemeinte von verschiedenen Seiten und verfährt auf dem Weg mehrerer sprachlicher Annäherungen zugleich. Die Pluralität theologischer Versuche begründet damit die Form der theologischen Symphonie im Werk Balthasars. Insofern gilt, daß menschliche Logik zu Formulierungen führt, die sich in ganzrationaler Hinsicht formal „gegenseitig sowohl aus- wie einschließen“.⁴¹⁸ Als methodisches Paradox stellt dieses Vorgehen im Unterschied zur Theologie des Widerspruchs, die dasselbe unter derselben Rücksicht behauptet und nicht behauptet, der

so die hier vertretene Position – insofern sie der Seinserfahrung im Sinne der metaphysischen Tradition entspricht.

⁴¹⁴ Salmann bezeichnet Balthasar in positiver Anerkennung als „symphonischen Systematiker“. Dieser stelle sich ihm nicht als „Begriffsdenker“, sondern als „Komponist“ dar, „der jedes Thema in seine Fuge einzuarbeiten weiß“ (Salmann, Hans Urs von Balthasar, 39).

⁴¹⁵ Schreer hat über 300 Fundstellen zusammengetragen (Begriff des Glaubens, 463 Anm. 87). Balthasar verwendet auch Begriffe wie „Hiatus“, „Aporie“ und „Wahnsinn“ im Sinne der Steigerung.

⁴¹⁶ Die Wahrheit ist symphonisch, 32.

⁴¹⁷ TD IV 238.

⁴¹⁸ TD III 456. In diesem Sinn betont Balthasar, daß „die Mysterien von außen nur als Paradoxe“ (Weizenkorn, 43), „nach außen hin notwendig als Widerspruch, Paradox erscheinen“ (H III/2,2 301).

Sache nach keinen materialen Verstoß gegen das Nichtwiderspruchsprinzip dar.⁴¹⁹

Derart methodisch paradoxe Aussagen kulminieren in der Theologie im Hinblick auf Jesus Christus, in dem nicht nur „alle Paradoxe der Schöpfung und Heilsgeschichte zusammenlaufen“,⁴²⁰ sondern der als Gott-Mensch einen scheinbaren Widerspruch ontisch selbst verkörpert. Hypostatische Union bedeutet allerdings keine nachträgliche Synthese, ja nicht einmal überhaupt eine Synthese im eigentlichen Sinn, da lediglich der Begriff „Mensch“, nicht aber „Gott“ eine Gattungsbezeichnung darstellt, beide Begriffe somit keine horizontale Grenze zueinander aufweisen, daher nicht aneinander grenzen und einander somit nicht widersprechen können. Hypostatische Union besagt, daß der Mensch Jesus derselbe (nicht: dasselbe) ist wie der Logos beim Vater. Einem einzigen „wer“ entsprechen hier – aus kreatürlicher Perspektive gegenständlich formuliert – gewissermaßen zwei „was“. Für Balthasar heißt die tatsächliche Alternative daher nicht „Gott oder Mensch“ (worin ja keine Alternative besteht), sondern „Gott-Mensch oder Scharlatan“.⁴²¹

Es ist dies für Balthasar ein „tiefersehender Blick“, dem sich enthüllt, daß „Paradox“ theologisch nicht identisch ist mit Widerspruch.⁴²² Beruht „Dialektik“ auf den Parametern „Identität“ und „Differenz“, so ist dies im Rahmen einer Theologie im Hinblick auf das Gott-Welt-Verhältnis notwendigerweise im Sinne einer seinszumessenden Analogie der proportio zu übersteigen. Analog zu „Analogie“ ist daher

⁴¹⁹ TL II 289.

⁴²⁰ H I 439.

⁴²¹ Verbum Caro, 59.

⁴²² TL III 335; H III/2,2 339; Analogie und Dialektik, 183. Der Widerspruch besteht stattdessen zwischen dem Wort Gottes und dem Fleisch, das sich dem Wort verschließt (TL II 213-219). Sünde bedeutet das „Prinzip des absoluten Nein zu dieser in Christus sich darstellenden Wahrheit“, die als Sünde zu dieser Wahrheit „in einem nicht konträren, sondern im wörtlichen Sinn kontra-diktorischen Verhältnis steht“ (TL II 292).

nicht erst neuerdings als Gegenbegriff zu „Dialektik“ der Begriff „Analektik“ vorgeschlagen worden.⁴²³ Dialektik bleibt geprägt vom Ideal der Identität, Analektik offen auf den Gründungsbezug der Welt in Gott. Ein „jemand“ und ein anderer „jemand“ lassen sich trotz ihrer Begegnung, die natürlich ein gewisses Einheitsmoment darstellt, nicht in eine höhere Ebene aufheben. Dialektik findet ihre Grenze an der Wirklichkeit. Genau diese aber sucht das Konzept der Dialogik möglichst adäquat zu artikulieren.

Dialogik jenseits von Dialektik

Balthasar ist im Vollzug der Theologik über die Analyse des Wahrheitsgeschehens vom Selbstbewußtsein aus zur Dimension des Personalen vorgedrungen. Die Kontingenzerfahrung weist auf den Gründungsbezug der Welt in Gott. Derjenige nun, auf den die Wirklichkeit als ihren Grund weist, kann jedoch keineswegs geringer als personal gedacht werden, zumal er sich ja aus seinen Wirkungen heraus nicht nur als Schöpfer aus dem Nichts, sondern als der Anrufer meiner endlichen Freiheit erwiesen hat. Endliche Freiheit kann jedoch nur von unendlicher Freiheit her ermöglicht sein, da alles andere die Freiheit aufheben würde.⁴²⁴ So erweist sich das Gründungsgeschehen im Kern als Freiheitsverhältnis zwischen Freigabe und Freiheitsempfang, liebend-seinszu-

⁴²³ Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, 11-12. „Um dieses kohärente strukturierte eine Sein hinsichtlich des Zueinanders von einem reinen Nebeneinander A und nicht-A abzugrenzen, unterscheidet Lakebrink die beiden Relations-Methoden ‚Dialektik‘ und ‚Analektik‘. ‚Analektik‘ ist hier als Gegenbegriff zu ‚Dialektik‘ entworfen: ‚διαλέγειν‘ als ‚unterscheidend auswählen‘ impliziert Trennung und Gegensätzlichkeit; ‚ἀναλέγειν‘ als ‚auf- und emporheben‘ meint, ‚das aufgehobene irgendwie zur Einheit zu versammeln‘, und impliziert ‚Aufwärts‘ (ἄνω) und ‚Konvenienz‘ [...] Die beiden dialektischen Relate stehen im Verhältnis der Negation, die beiden ‚analektischen‘ Relate im Verhältnis der ‚proportio‘, d.h. immer in einem konvenienten Zueinander der Verhältnis-Teile; das Zueinander ist hier durch Positivität, nicht durch Negativität gekennzeichnet“ (Schumacher, in-über, 65).

⁴²⁴ TD II/1 259.

messendem Grund und erliebter gerufener Freiheit, die zur Antwort berufen ist.⁴²⁵

Endliche Freiheit steht damit wesentlich in der Verhältnis-Schwebe „von-her“ und „zu-hin“.⁴²⁶ Sie vollzieht sich angesichts Gottes, als ein anderes (neben weiteren anderen) angesichts des nicht-Anderen. Da die „Idee der Welt aus und in Gott“ ist, kann auch ihre „ganze Wirklichkeit, die nicht-göttliche, nirgendwo anders sein als in ihm“.⁴²⁷ Die Welt kann somit nicht anders existieren als „in Gott“, „vor Gott“ und „angesichts Gottes“. Dieser kreatürliche Selbstvollzug bedeutet per se eine „Hinwendung des Andern gegen das Eine“, darin aber erwirkt und ermächtigt durch die zeugende Wendung des Einen zum Andern hin.⁴²⁸ In diesem Freiheitsvollzug besteht die Gegenseitigkeit nicht als „bloßes Vis-à-vis“, sondern als „echter Austausch“.⁴²⁹ Gottes Wort ist kein Monolog.⁴³⁰

Bereits der Mensch an sich ist als Für-sich-sein ein Verhältnis. Da er sich selbst niemals angefangen, sondern immer nur geantwortet und sich so angenommen hat, verdankt er sich stets einem anderen.⁴³¹ Als dieser Andere erweist sich zunächst einmal der Nächste, der Mitmensch, der Mitseiende.⁴³² Balthasar mißt dieser Ebene des mit-Seins eine sehr

⁴²⁵ Balthasar unterscheidet in dieser „Situation“ drei Momente: (1.) Die endliche Freiheit hinsichtlich ihres Bewußtseins, daß sie „sich selbst gegeben“ ist. (2.) Ihre Situation in der Einsicht, daß dies „nur innerhalb der unendlichen Freiheit“ erfolgen kann, mit der sie per se im Verhältnis steht. (3.) Ihre Situation, daß sie „sich zu sich selbst entschließen“ muß (TD II/1 259-260).

⁴²⁶ TD II/1 259.

⁴²⁷ TD IV 88.

⁴²⁸ TD IV 92.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ TD II/1 64. „Auch wenn jede Gnade von Gott stammt, so begehrt Gott doch nach meiner Antwort“ (TD IV 95).

⁴³¹ TD II/1 260.

⁴³² Balthasar erkennt die menschliche Freiheit als „hineinverhüllt in vielfältiges Bedingtheitsein“. Auch der spekulativ reflektierte Gott-Mensch-Dialog ereignet sich vermittelt in Welt. Balthasar geht bei der

hohe Bedeutung zu.⁴³³ Zugleich aber erkennt er darin die horizontale Dimension des mit-Seins als kategoriale Vermittlung der Gott-Mensch-Beziehung. Daher ist es erforderlich, daß der Mensch anhand der welthaften Erfahrung diese zugleich auch auf Gott hin transzendiert. Es kommt ihm zu, sich als gerufene Freiheit zu verstehen, aus diesem Angesprochensein durch Gott die Folgerung zu ziehen und so die unendliche, ihn rufende Freiheit ihrerseits als „Du“ anzusprechen.⁴³⁴

Entwicklung seines Gedankens vom Verhältnis Mutter – Kind aus, den er im Sinne eines Dialogs der Liebe interpretiert: „Wenn die Mutter viele Tage und Wochen das Kind angelächelt hat, erhält sie einmal das Lächeln des Kindes zur Antwort. Sie hat im Herzen des Kindes die Liebe geweckt“ (Glaubhaft ist nur Liebe, 49). Der Grundvollzug des Menschen ereignet sich hier in Annahme seiner selbst als Antwort: „In der Bewegung zum Du hin wird das Ich seiner selbst inne. Indem es sich gibt, erfährt es: Ich gebe mich“ (Spiritus Creator, 13). Insofern versteht Balthasar die Liebe selbst als Zeugungsakt, da sie das „Du“ hervorbringt (Spiritus Creator, 97). Das „Ich“ des Kindes kommt nur durch das „Du“ der Mutter zu sich. Um Liebe empfangen zu können, muß zuvor eine Ahnung, ein Anfang von Liebe grundgelegt sein (Glaubhaft ist nur Liebe, 49). So erwacht der Mensch nur „durch den Anruf des Mitmenschen zum Welt- und Selbstbewußtsein“. Dies ereignet sich als Geschichte, in der die Person, die ja nichts Vorfindliches ist, erst durch freie Entscheidungen ihre konkrete Reifegestalt gewinnt (TD II/1 34). Der Mensch erwacht erst „durch den Anruf des Mitmenschen zum Welt- und Selbstbewußtsein“ wie auch „seine Freiheit durch andere Freiheit geweckt“ wird (TD II/1 34).

⁴³³ Balthasar setzt sich an verschiedenen Stellen seines Werkes, vor allem in TD und TL, mit den Dialogikern auseinander. Balthasars Zugang zum dialogischen Denken mag durch Rudolf Allers begünstigt worden sein. Dieser hat als Arzt (Psychologe, Psychotherapeut) die „Wende vom Ich weg zur Wirklichkeit voller Du“ (Mein Werk, 70) in den Blick genommen und den Fokus auf die „menschliche Liebe als das objektive Medium menschlicher Existenz“ gelegt (Gurriero, 34). Mit Allers verband den jungen Balthasar eine tiefe Freundschaft, der Kontakt gestaltete sich aufgrund seiner Wohnung bei Allers sehr intensiv und Allers vermittelte dem Studenten Balthasar „in endlosen Gesprächen das Interesse an der Theologie“ (Gurriero 34).

⁴³⁴ TD II,1 261. Die antwortende Gottesanrede „Du“ setzt das Angesprochensein durch Gott voraus. Balthasar interpretiert die dialogische Grundstruktur im Sinne der Exemplarität noch weiter: Daß Gott „höchstes Gut“ ist, erhellt erst aus der Tatsache, daß ich für ihn

Balthasar charakterisiert den Menschen in diesem dialogischen Zusammenhang in einem proprietären Sinn als „Person“ und hebt ihn damit vom allgemeineren Begriff „Individuum“ ab;⁴³⁵ denn es gibt vielfältige Seiende, die nicht Personen sind. Zugleich setzt Personsein aber Individualität voraus. Balthasar weist auf den Zusammenhang der Geschichte des Personbegriffs mit dem Trinitätsdogma hin.⁴³⁶ „Person“ kann in dieser Perspektive nur in trinitarischer Relation gedacht werden, da jeder andere Lösungsversuch einen Tritheismus implizieren würde.⁴³⁷ Davon jedoch unterscheidet sich fundamental die Personauffassung nach Boëtius „*naturae rationalis individua substantia*“, in der der Unterschied zwischen „Person“ und „Individuum“ wieder nivelliert wird.⁴³⁸ Die boëtianische Definition bleibt bis zur Gegenwart dominierend, allenfalls vereinzelt kontrastiert etwa durch Augustinus, der den trinitarisch-relationalen Sinngehalt im Rahmen seiner *imago-trinitatis*-Lehre in den einzelnen Menschen hineinverlegt, oder Richard von St. Viktor, der nach Balthasars Einschätzung am weitesten einem theologisch motivierten Personbegriff entspricht, wenn er Person der Sache nach als „Ek-sistenz“ versteht, als Geist-Subjekt, das sich im Hinausgehen über sich selbst vollzieht.⁴³⁹ Balthasar hält es für ganz entscheidend, den aus dem Ringen um die Trinitätslehre gewonnenen relationalen Bedeutungsgehalt für das menschliche Personverständnis fruchtbar zu machen.⁴⁴⁰ Nur so läßt sich Menschsein – natürlich in seinem

ein „Gut“ bin, was etwa im Rückstieg hinter die innerweltlich vermittelte dialogische Erfahrung zugänglich wird.

⁴³⁵ *Homo creatus est*, 93-94.

⁴³⁶ „Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersonlichen Hingabe; von ihr her wird auch geschöpfliche Person nicht mehr primär als In-sich-Stehen zu beschreiben sein“, sondern vielmehr als „Aus-sich-Herausstehen“ und „sich hingebendes, auswortendes Innen“ (*Theologie der drei Tage*, 33).

⁴³⁷ *Ebd.*, 96

⁴³⁸ *Ebd.*, 97; Boëtius: *De duabus naturis III*

⁴³⁹ *Ebd.*, 97-99

⁴⁴⁰ *Ebd.*, 101

Selbststand und somit als Substanz – als „Verhältnis-Schwebe“ angesichts Gottes sowie der Mensch in seinem Freiheitsverhältnis gegenüber anderen und im Verhältnis zu Gott angemessen bedenken.⁴⁴¹

Die dialogische Dimension, die für das Gott-Mensch-Verhältnis notwendigerweise zugrundezulegen ist, besteht nun keinesfalls nur in ontologischer Perspektive. Die Relation entfaltet sich theodramatisch – und somit auch theologisch – als „Bund“.⁴⁴² Bereits das Gründungsverhältnis läßt keine deistische Lesart zu, weil die Welt nirgends anders ihren Ort hat als in Gott. Kreatürliche Substanz kann daher nichts anderes sein als die Subsistenz dessen, was, durch Gottes Schöpfungsanruf begründet, antwortend in der Dynamik des Selbstvollzugs (in Welt) von Gott her, auf Gott hin sich verhält.⁴⁴³ Die sich Gottes freiem Schöpferwillen verdankende Wirklichkeit kann daher nicht aus Gott herausfallen (*creatio continua*). Die Kategorie des Bundes findet bereits in ontischer Perspektive ihre Entsprechung, da das Gott-Mensch-Verhältnis unbeschadet der Ordnungen insgesamt nur eines sein

⁴⁴¹ Dies ist auf die Kritik von Josef Seifert an Balthasars Personverständnis zu antworten. Dieser bezieht sich (Person und Individuum, 88-91) vor allem auf jene Formulierungen Balthasars aus „Zum Begriff der Person“ (=Homo creatus est, 93-102), die das trinitarisch-relationale Verständnis dem boëtianisch-substantialen entgegenstellen, so z.B. „daß es eine einzelne, in sich selber ruhende Person überhaupt nicht geben kann, sondern Personsein sich einzig im Verhältnis zwischen Ich und Du ereigne“ (Homo creatus est, 99). Hier schließt sich eher die Frage an, wie denn kreatürliche Substanz anders zu denken ist denn als relationale „Verhältnis-Schwebe“ „von Gott her“ – „auf Gott hin“. „Selbststand“ erscheint als Proprium des menschlichen Selbstvollzugs und läßt sich nicht aus seinem ontologischen Kontext isolieren.

⁴⁴² Dieser Bundesschluß demonstriert nach Ansicht Balthasars, dieses „sich-gegenüber-Stehen endgültig (im ‚Neuen Bund‘) zu besiegeln“ (TD II/1 171).

⁴⁴³ Dies gilt auf Basis der oben ausgeführten Seinserfahrung für Wirklichkeit insgesamt, in je proprietärer Weise vom einfachsten τóδε τι bis zur ausgereiften Persönlichkeit.

kann.⁴⁴⁴ Dabei bleibt das göttliche Apriori maßgebend: Gott richtet seinen Bund „in Welt“ aus sich heraus auf.⁴⁴⁵ Dieser Bund Gottes besteht als ein einziger, auch wenn er sich geschichtlich in dreifacher Hinsicht distinguieren läßt als (1.) der Alte Bund Gottes mit seinem Volk, (2.) die Selbstmitteilung in Christus und (3.) die eschatologische Fortdauer des Bundes im Geist. Dieser Bund meint, wie auch bereits die seinszumessende Analogie im Gründungsbezug, eine asymmetrisch-vorgängige, einseitige Erwählung von Gott her, die die Kreatur als Anruf trifft und ihre zustimmende Antwort erwartet.⁴⁴⁶

Wirklichkeit besteht nicht anders als in Antwort auf den Anruf, der an sie erging. Schöpfung ist nicht auf eine ihrem Sein nachträgliche, partnerschaftliche *communio* angelegt, sondern besteht bereits ontisch in dialogischer Qualität als Teilgabe an der innergöttlichen *κοινωνία*. An der Bedeutung der Tatsache einer seinszumessenden, im Ausgangspunkt des Bundes in Gott sich fortsetzenden Asymmetrie macht sich aber vor allem jene Kritik fest, die Balthasar entgegenhält, er konzipiere eine Theologie des „Monologs“.⁴⁴⁷ In der Tat ist das Apriori Gottes ohne Zweifel als das ontologische Grunddatum zu bezeichnen. Vertikale Ursächlichkeit relativiert jedoch in keiner Weise den kreatürlichen Eigenstand. Das

⁴⁴⁴ TL I XI; die Theologie des Bundes schließt insofern auch die Schöpfung ein (TD IV 216).

⁴⁴⁵ Epilog, 23, bezeichnet den Bund ausdrücklich als eine „von oben hergestellte Beziehung“.

⁴⁴⁶ Wer ist ein Christ, 69; H III/2,1 141; Homo creatus est, 235. Die Kategorie des Bundes ist somit personal bestimmt (Homo creatus est, 124).

⁴⁴⁷ So etwa bei Klaghofer: „Jedenfalls deutet alles darauf hin, daß Balthasar das Reden und Tun Gottes nicht radikal als Dialog versteht, sondern als absteigendes, das die Methode theologischer Dialogik nicht adäquat einzuholen vermöchte (Gotteswort im Menschenwort, 369).“ Klaghofer hält es für einen Fehlschluß, aus einem Rückstiege hinter die kreatürliche Dimension Dialogik zum theologischen Grundprinzip zu erheben: „Gott konstituiert den mitmenschlichen Dialog – doch erlaubt dies, die Bestimmung des in die Gott-Mensch-Relation überzuführen?“ (ebd., Anm. 154).

Apriori Gottes relativiert somit keinesfalls die in der Tat dialogische Grundstruktur, wie sie bereits ausgehend von der Freiheitserfahrung entwickelt worden ist. Der Dialog von Gott und Mensch besteht freilich in einer besonderen, seinsabgründigen Gestalt; er besteht analog: In dieser Gestalt aber besteht er als wirklicher und nicht nur scheinbarer Dialog.

Daß der Mensch keineswegs als Statist in einem großen Welttheater zu verstehen ist, macht Balthasar deutlich am Aufweis der *conditio humana* als „dramatische Existenz“.⁴⁴⁸ Diese hebt an bei der Akthaftigkeit des menschlichen Selbstvollzugs in der ihm zugemessenen Freiheit (πρᾶξις) und entfaltet sich weltgeschichtlich in Urstand, Sündenfall und Vollendung.⁴⁴⁹ Insofern charakterisiert Balthasar menschliche Existenz treffend als „dramatisch“.⁴⁵⁰ Die *conditio humana* stellt „keine neutrale Bühne“ dar, sondern menschlicher Freiheitsvollzug erfolgt in einer Tiefe von höchster Relevanz.⁴⁵¹

Balthasar konstatiert eine „geheimnisvolle Absolutheit“ im menschlichen Willen; diese schließt auch die Möglichkeit ein, sich Gott schlechthin zu verweigern, was allerdings eine Verfehlung der Freiheit und nicht ihre höchste Verwirklichung bedeuten würde.⁴⁵² Bereits die grundsätzliche Möglichkeit einer solchen Verweigerung charakterisiert das Drama als Tragödie.⁴⁵³ Diese Qualität gründet jedoch nicht auf einer

⁴⁴⁸ Obwohl die Schöpfung als Bild innergöttlichen Lebendigkeit „aus Gott entworfen und geradeaus auf Gott ausgerichtet“ ist, entbehrt die Situation jedes Triumphalismus (TD IV 171). Kim, Christliche Denkform, demonstriert nach dem Werk Balthasars die Geschichte als Theodrama, in dem Gott agiert, der Mensch sich aber als wirklicher Mitspieler erweist (Kap. 5, 253-287).

⁴⁴⁹ Dramatische Existenz entbehrt gerade nicht der „Schwere“ (TL I 211.226 f.).

⁴⁵⁰ Somit kann es „keine andere Anthropologie als eine dramatische“ geben (Kim, christliche Denkform, 255).

⁴⁵¹ „Dem Theodrama ist es eigen, daß sein Schauplatz keine neutrale Bühne darstellt“ (TD II,1 155).

⁴⁵² TD IV 171.

⁴⁵³ Ebd.

werdebedingten Unvollendetheit der Kreatur im Sinne eines ontischen Übels,⁴⁵⁴ sondern beruht gänzlich auf dem Vollzug der Freiheit durch den Menschen.⁴⁵⁵ An dieser geheimnisvollen Absolutheit der kreatürlichen Freiheit findet die göttliche Freiheit in gewisser Weise gleichsam eine „Grenze“ – sofern die Kreatur das Andere ist – allerdings eine Grenze sui generis.⁴⁵⁶ Das ontologische Grunddatum der Apriorität des nicht-Anderen steht dabei nicht in Frage.

Die Kreatur kann nicht anders als „in Gott“ bestehen. Insofern ist sie „nicht in die Leere gesetzt“;⁴⁵⁷ sie besteht nicht anders als umgriffen vom Absoluten, ihr Dasein ereignet sich in einem apriorischen Sinn-Raum. Balthasar bezeichnet diese Situation der Kreatur als „Unterfassung“ durch Gott.⁴⁵⁸ Die

⁴⁵⁴ Balthasar charakterisiert die *conditio humana* in ihrer Polarität und Zerspannung. Angesichts des *status naturae lapsae* bietet die Darstellung dieser Situation Anklänge an die Theodizee: „Wie sollten Wesen, die im Widerspruch zwischen endgültigem Sinnentwerfen und Gewißheit des Todes existierend anders als durch Kompromisse sich einen Urwaldspfad zu dem immer entgleitenden absoluten Guten bahnen können?“ (TD IV 172; vgl. TD I 387-397). Wie sollen dann aber Seinerfahrung und kategoriales mit-Sein noch gelingen, auf denen die Analogik fußt? Das Theodrama gewinnt hierin erst seine besondere Eigengestalt.

⁴⁵⁵ Balthasar formuliert (TD II/1 170-171) ein „doppeltes Postulat“ christlicher Theologie: (1) die Freiheit des Absoluten und (2.) die souveräne Möglichkeit des Absoluten, endliche und zugleich echte Freiheiten freizugeben, so daß „unbeschadet der Unendlichkeit der Freiheit Gottes eine echte Opposition der Freiheiten“ besteht.

⁴⁵⁶ Balthasar setzt die Frage, wie ein solches Gegenüber möglich ist, „wo Gott als das Absolute ‚Alles‘ ist und nichts aus dem Absoluten herausfallen kann“, in einen theodramatischen Horizont: „Soll Freiheit sein, müssen Freiheiten einander gegenüberstehen. Soll Theodrama sein, ist dessen erste Voraussetzung, daß ‚neben‘ oder ‚innerhalb‘ der absoluten göttlichen Freiheit andere, nicht-göttliche, geschaffene Freiheit existiert, die in einem wahren Sinn am Selbststand der göttlichen Freiheit teilnimmt“ (TD II/1 56).

⁴⁵⁷ TD II/1 251; dies erhellt bereits aus der Tatsache, daß es solch eine Leere, ein Nichts, nicht gibt. Indem die endliche Freiheit nirgends anders als in Gott besteht, „in den Raum der unendlichen Freiheit entlassen ist, befindet sie sich von vornherein in einem Sinn-Raum“ (TD II/1 251).

⁴⁵⁸ TD IV 173.294.

trinitarische Unterfassung stellt sich für Balthasar jedoch nicht nur ontologisch, sondern vor allem theodramatisch dar.⁴⁵⁹ Die Welt des Menschen selbst erweist sich so als der eigentliche Ereignisort für Gottes Handeln an ihm.⁴⁶⁰ Die hypostatische Union in Jesus Christus bewirkt eine Unterfassung der kreatürlichen Wirklichkeit dahingehend, daß Gott selbst eine Möglichkeit geschaffen hat, trotz des Sündenfalls die Schöpfung bei sich zu vollenden.⁴⁶¹ Balthasar erkennt hierin ein „wesenhaft durch die Vertikale bestimmtes Heilsereignis“, das in seiner aufgrund der Vertikalen unwiederholbaren Einmaligkeit die horizontal-geschichtliche Dimension einbegreift.⁴⁶² Die Aporie besteht nun in der Möglichkeit der

⁴⁵⁹ Vgl. Greiner (Drama der Freiheiten; ursprünglicher Titel: Trinitarische Unterfassung des Heilsdramas) hat diese theodramatisch-freiheitsgeschichtliche Dimension der trinitarischen Unterfassung ausführlich untersucht. Bezugspunkt bleibt für ihn die „Positivität der Differenz als Ermöglichungsgrund eines freien Gott-Welt-Verhältnisses (ebd. 22-28). Balthasars Ausführungen zur trinitarischen Unterfassung richten sich gänzlich auf den ökonomischen Aspekt. Die theodramatische Dimension der trinitarischen Unterfassung stellt sich als das Ereignis der einander begegnenden absoluten Freiheit Gottes und der gerufenen menschlichen Freiheit dar. Theodramatik ist nur dort möglich, wo Gott selbst „im Existenzspiel auftritt“ (TD II,1 170). Sie entfaltet sich auf genau die Weise, „daß Gott selber sich in die Geschichte seiner Welt einläßt und, Mensch werdend, zum Mitspieler des Welt dramas wird“ (TD I 29).

⁴⁶⁰ Kim, christliche Denkform, 253-287.

⁴⁶¹ Demgegenüber gibt es keinen „Standort außerhalb“. Im Theodrama geht es vielmehr darum, daß „Gott sich die Tragik des menschlichen Daseins bis in ihre letzten Abgründe zueigen macht und sie so, ohne sie zu verharmlosen oder von außen zu überrunden, überwindet“ (TD II/1 48). Der Bund, den Gott mit den Seinen geschlossen hat, kann daher nicht zerbrechen, denn wo „der Mensch völlig versagt hat, wird die Geschichte des Bundes Gottes eine Geschichte Gottes mit sich selbst“ (H III/2,1 203). Balthasar unterscheidet dabei eine dreifache Ordnung: die soteriologische, die kreatürliche und die trinitarische (H III/2,2 355-383).

⁴⁶² TD II/1 59; „senkrechter Einbruch des Wortes Gottes in die Geschichte“ (Verbum Caro, 82). Da der Mensch jedoch wesentlich gerufene Freiheit ist, ist die Annahme des Angebots durch den Menschen erforderlich: „Es genügt nicht, daß Gott sich mit Welt und Mensch einläßt“; sofern das Gott-Mensch-Verhältnis als Freiheitsverhältnis besteht, „muß sich auch der Mensch auf das Spiel Gottes

kreatürlichen Freiheit zur Weigerung gegen diese trinitarische Unterfassung.⁴⁶³ Die geheimnisvolle Absolutheit der kreatürlichen Freiheit findet jedoch nicht in der Verfehlung ihre höchste Form, sondern in ihrer Erfüllung.⁴⁶⁴ Der Mensch ist geschaffen als *imago*, um sich „in wählender Freiheit“ zur *similitudo* hin zu entfalten.⁴⁶⁵ Die Gestalt gerufener Freiheit besteht in einem zustimmenden Hören, die Gestalt der Antwort erfüllt sich „im bejahenden Tun des Menschen“.⁴⁶⁶ *Conditio humana* ist in ontischer sowie in theodramatischer Hinsicht bestimmt als „personale Gegenwart in Gott“.⁴⁶⁷

1.3 Reflexion auf Theo-Logik

1.3.1 Methodisch: zum Ansatz Balthasars

Die wesentliche gnoseologische und ontologische Basis für Balthasars Verständnis von Theologie bildet die Einsicht in die Situation des Menschen: Menschliche Freiheit stellt sich als gerufene Freiheit dar, ihre Anfangskraft entfaltet sich als Zweitursächlichkeit; die Wirklichkeit insgesamt erweist sich als kontingent und verweist so über sich selbst hinaus. Das Kontingente ist bestimmt als Relatives, das vom Absoluten innerlich umgriffen ist und nur von ihm her seinen Eigenstand bezieht. Das Apriori Gottes gilt als das ontologische Grunddatum schlechthin. Das Geschöpf besitzt keinen übergeordneten Standpunkt außerhalb eines asymmetrischen, seinszumessenden Gründungsbezugs. Jeder kreatürliche

einlassen“. Einerseits ist der Mensch also durch Gott darin „eingelassen“, andererseits ist es erforderlich, daß er sich selbst „in Freiheit auf das Faktum dieses Eingelassenseins“ einläßt (TD II/1 81).

⁴⁶³ TD IV 171.

⁴⁶⁴ Balthasar bestimmt Freiheit als Zustimmung im Sinne des Freigesetztseins in eine „Überlegenheit der ‚Indifferenz‘, die wählen kann, aber auch wählen muß, weil sie nur durch Entscheidungen, alles Mitseiende betreffend, sich verwirklichen kann“ (TD II/1 206).

⁴⁶⁵ TD IV 98.

⁴⁶⁶ TL II 67.

⁴⁶⁷ TD IV 92.

Selbstvollzug erfolgt innerhalb dieser Grundrelation, die dessen *conditio* und die der Wirklichkeit insgesamt innerlich bestimmt.

Balthasars Entwurf einer Theologie nimmt ihren Ansatz im geistigen Vollzug des Wahrheitsgeschehens als dem Urereignis des Seins. In diesen Vollzug sind Subjekt und Objekt, ihr dialogisches Entsprechungsverhältnis, Sprache und Welt apriorisch einbezogen. Dabei geht die Rezeptivität der Bewegung der Spontaneität logisch und zeitlich voraus. Diese Vorgängigkeit der Rezeptivität resultiert aus der *conditio humana* des in die Welt Hineingestelltseins. In der Erkenntnisordnung spiegelt sich die Grundstruktur der Wirklichkeit: (kontingente) Wirklichkeit besteht als eine ermöglichte, (endliche) Freiheit existiert als gerufene Freiheit.

Der hinnehmende Realbezug (wahrnehmende Sinnlichkeit, vernehmende Vernunft) geht somit jeder schöpferischen Dynamik voraus. Der rezeptiven Grundhaltung entspricht eine gewissermaßen phänomenologische Ausrichtung, die sich freilich von einer eng definierten Methode etwa im Sinne Husserls unterscheidet.⁴⁶⁸ Im Zentrum steht bei Balthasar das „Verweilen beim Seinsphänomen selber“.⁴⁶⁹ Die „Grundhaltung des erkennenden Subjekts kann demnach keine andere sein als die phänomenologisch geforderte einer vollen, indifferenten Aufnahmebereitschaft, die zunächst nichts anderes wünscht, als das Phänomen so rein wie möglich aufzunehmen“.⁴⁷⁰ Der Erkennende braucht sich „nur den Erscheinungen hinzugeben, sie verstehend zu lesen, um von einer Fülle von Bedeutung überschwemmt zu werden“.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Disse, *Metaphysik der Singularität*, 70-73; vgl. Lochbrunner, *analogia caritatis*, 105; zur phänomenologisch orientierten Methode bei Balthasar vgl. Klaghofer, *Gotteswort im Menschenwort*, 11-24.

⁴⁶⁹ *Geeinte Zwienatur*, 8; zur Abgrenzung gegenüber dem Ontologismus s.o. 1.1.3.

⁴⁷⁰ TL I 74.

⁴⁷¹ TL I 158; die Erscheinung „bedarf, um Erscheinung zu sein, des in ihr liegenden Verweises, dann ist sie Epiphanie“ (*Epilog*, 47).

Balthasars phänomenologisch-rezeptiv orientierte Analyse setzt am Selbstbewußtsein an.⁴⁷² Hier ist das Sein des Seienden nicht nur „bei sich“, sondern „für sich“ erschlossen. Im Subjekt ist das Sein des Seienden für sich „inwendig lichtet, sich selber erhelltes und durchsichtiges Sein; sein Sein hat die besondere Form des Selbstbewußtseins“.⁴⁷³ Das Subjekt vernimmt sich als selbstgegenwärtiges Für-sich-sein; es erfährt seine Freiheit im Sinne einer unmittelbar erfahrbaren und evidenten Urgegebenheit, von der es ein „unwiderlegliches Bewußtsein“ hat.⁴⁷⁴

Erfahrung aber stellt sich als je schon interpretierte Erfahrung dar, was sich in der als-Struktur des Erkennens manifestiert. Die phänomenologisch orientierte Grundhaltung korrespondiert mit einer gleichursprünglichen Reflexion auf die Erfahrung. Die phänomenologisch orientierte Grunderfahrung wird bei Balthasar in Analogia Entis reflektiert (reduktiver Überstieg). „Der Mensch existiert als ein begrenztes Wesen in einer begrenzten Welt, doch seine Vernunft ist offen zum Unbegrenzten, auf das gesamte Sein“.⁴⁷⁵ Im Modus „vollkommener Gleichzeitigkeit“ von „Ich-“ und „Weltbewußtsein“ kann das Subjekt Seiendes als Seiendes erfassen, dieses transzendieren und hierin zum Sein selbst vorstoßen.⁴⁷⁶ So ist dem Subjekt „sowohl der Innenraum seines Selbst sowie grundsätzlich auch jeder äußere Seinsraum zugänglich. Beide Erschließungen sind genau gleichzeitig und vollkommen identisch“.⁴⁷⁷ „Auf Grund des Selbstbewußtseins oder der

⁴⁷² Disse, *Metaphysik der Singularität*, 122 ff., hat die Modernität von Balthasars Ansatz herausgearbeitet. Dieser habe – nachfolgend zu Goethe – das Prinzip der Individuation von der Natur in den Geist „nach innen“ verlegt und die Individuation als „inneren Akt des Bewußtseins“ erkannt.

⁴⁷³ TL I 35.

⁴⁷⁴ TD II/1 186.

⁴⁷⁵ Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, 425.

⁴⁷⁶ TL I 181.

⁴⁷⁷ TL I 35-36.

Reflexion ist also das Seiende offen, sowohl zu sich selbst wie zu Anderem“.⁴⁷⁸

Aus dem phänomenologisch orientierten Ansatz Balthasars erhellt, inwiefern die „Ästhetik“ den entscheidenden Schlüssel für Entwurf und Verständnis einer „Theologik“ darstellt. Der Primäreindruck der originären, phänomenalen Erfahrung läßt sich in der Reflexion nicht adäquat, sondern eben nur analog einholen. Das Geheimnis „widersteht jeder glatten Aufarbeitung“ und jeder „geradlinigen Bewältigung“ durch das Denken, das stets auf eine „kreisende Bewegung“ verwiesen und dem jeder abschließende Zugriff verwehrt bleibt.⁴⁷⁹ Der Zugang kann sich demzufolge nur am Leitbild einer Begegnung orientieren, die zudem derart von Liebe durchformt ist, daß sie das Geheimnis der begegnenden Gestalt zu wahren bereit ist.

Balthasar richtet sich daher gegen jede Form des Bewältigungsdenkens.⁴⁸⁰ Dieses findet seinen Niederschlag etwa im szientistischen (aber auch im holistischen) Denken der Neuzeit, welches bestrebt ist, abstrahierte Sachverhalte unter Gesetze zu subsumieren.⁴⁸¹ Die Bewegung dieses

⁴⁷⁸ TL I 36.

⁴⁷⁹ TL I 174; vgl. Das Ganze im Fragment, 14. „Anders als in umkreisenden Wiederholungen des Je-Ganzen läßt sich ja Theologie überhaupt nicht betreiben“ (TL I VIII:) – „Wie wir eine Statue umschreiten und dabei unseren Standpunkt kontinuierlich wechseln, um sie ganz zu sehen, so umschreitet die Erkenntnis den Gegenstand in infinitesimal sich verschiebenden Erkenntnisphasen (Analogie und Dialektik, 178). „Eine Gestalt kann man umschreiten und von allen Seiten sehen. Immer wieder sieht man etwas anderes und sieht doch immer dasselbe“ (Geist und Feuer, 76). Insofern läßt sich die Methode des Denkens Balthasars wohl als „hermeneutische Spirale“ im Sinne eines „integrativen Verstehens“ interpretieren (vgl. Jürgen Bolten, Die Hermeneutische Spirale). Heidegger verortet den hermeneutischen Zirkel in seinem in Sein und Zeit entfalteten Ansatz in einer ursprünglichen Grundvidenz der Wahrheit, die damit einhergeht, daß der Mensch immer schon in der Wahrheit des Seins, nämlich seines Seins, steht.

⁴⁸⁰ Vgl. Schreer, Begriff des Glaubens, 445-462.

⁴⁸¹ Cordula oder der Ernstfall, 53.

Denkens ist gekennzeichnet als induktives Ringen um ein deduktives System.⁴⁸² Das System aber stellt nach Auffassung Balthasars eine nachträgliche Größe dar, das der kreatürliche Geist im Hinblick auf bestimmte Sachverhalte entworfen hat.⁴⁸³ Einerseits bleibt das System dabei partikular und wird

⁴⁸² Balthasar vertritt die Auffassung, daß Theologie sich letztlich keiner deduktiven Methode bedienen kann, „weil sie sonst die Freiheit der Gestalt den menschlichen Denkgesetzen unterwirft“, sondern „in der von Newman gemeinten Weise so induktiv“ bleiben müsse, „daß sie die ‚Konvergenzen‘ der einsichtigen Linie und Wege [...] auf den einen, überhellen Brennpunkt aufweist, wo die Herrlichkeit aufleuchtet“ (H III 2,2 15-16).

⁴⁸³ Balthasar sieht im System die Gefahr einer Reduzierung der Wirklichkeitsfülle auf einzelne Aspekte und eine ihr fremde, von außen zugetragene Gewichtung dieser Aspekte vorherrschend. Insofern erblickt Balthasar im System eher ein Zeichen kleiner Geister (Weizenkorn, 13). | Zur Nichtübereinstimmung von Sein und Begriff bei Balthasar vgl. Disse, *Metaphysik der Singularität*, 72. | Sachs bestimmt Balthasars Methode als „antisystemhaft“, interpretiert sie jedoch darüber hinaus als eine „kontemplative Methode“ (Spirit and Life, 25-27); Balthasar verfolgt auf diesem Weg das Ziel eines ästhetisch-phänomenal orientierten Zugangs zu Gott analog zum Vollzug der Kontemplation. Auch in dieser kommen ja aktive und passive Dynamik überein: Die Kontemplation gilt als von Gott gewährt, zugleich aber als aktiv vom Menschen mitvollzogen. Eine vergleichbare Sicht auf Balthasar findet sich bei Hartmann, *Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie*, wie auch bei Naduvilekut, der einen am Phänomen orientierten Ansatz Balthasars im Sinne der Entrückung durch den treffenden Glanz Gottes konstatiert (Christus der Heilsweg, 126 f.).

Eine gänzlich andere Interpretation bietet Georges de Schrijver in seinem Artikel „Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Engführung als Methode“: Schrijver konstatiert für den Teil von Balthasars Entwurf, worin es um eine Rückbindung der Soteriologie auf die immanente Dimension der Trinität geht, einen gewissen „Systemzwang“ (142). Dies betrifft insbesondere jene Teile seines Werkes, in denen er die Einsichten Adrienne von Speyrs „in eine systematische Darstellung gebracht“ hat (ebd.) und die inhaltlich-konzeptionell auf Adriennes Einsichten beruhen (z.B. der Gedanke einer innergöttlichen Kenosis). Andere Teile, die z.B. eher patristischen Ansätzen verpflichtet sind, unterscheiden sich hiervon. Schrijver begründet seine These damit, daß Balthasars Überstieg des Dramas auf die immanente Dimension der Trinität durch ein rein systematisches Denken, das methodisch über die Interpretation mittels des unhistorisch-spekulativen Ansatzes „Vor-

insofern selbst seinem eigenen Anspruch nicht gerecht. Andererseits wird die Wirklichkeit im System ihrer Eigengestalt entäußert und entfremdet, sofern sie im anderen ihrer und zudem nur inadäquat abgebildet wird. Demzufolge bildet für das System nicht das Ereignis selbst (Vollzug der Akthaftigkeit), sondern ein paradigmensbildendes Vorverständnis (Reduktion auf den Sachverhalt, Vorurteil) den Maßstab.

Entscheidende Grundqualitäten der Wirklichkeit, Herrlichkeit, Akthaftigkeit (Dramatik) und Wahrheit, lassen sich auf diese Weise weder bewältigen noch adäquat begegnen, da es keinen Standort „außerhalb“ ihrer gibt, von dem aus ein unbeteiligt-neutrales sich-Verhalten zu dieser Wirklichkeit möglich wäre, ohne nicht selbst immer schon als integraler Bestandteil in diese einbezogen zu sein.⁴⁸⁴ Das System im Sinne des Bewältigungsdenkens erscheint für Balthasar daher aus ontischen Gründen nicht möglich: weder in neuscholastischer (per Abstraktion von Wahrheit aus einzelnen Fakten) noch in idealistischer (per Aufhebung des Faktischen in das Notwendige) Gestalt.

Es ließe sich nun an Balthasar zurückfragen, von welcher Perspektive aus er die Gültigkeit seiner Wahrheitsbehauptung im Hinblick auf das Bewältigungsd Denken begründet. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Balthasar den Menschen durchaus in seiner Wahrheitsfähigkeit, in seiner Offenheit auf Wirklichkeit

aussetzung“ bzw. „Bedingung der Möglichkeit“ erfolgt (143). Auf dieser Basis bezeichnet Schrijver Balthasar als einen „typisch modernen Systematiker“ (142), der als erster Denker in der Moderne eine „stringent systematische Soteriologie“ vorgelegt habe. Trotz einer gewissen Gültigkeit von Schrijvers These ist Balthasars bewußter antisystemischer Grundzug nicht widerlegt. Vielmehr eignet jedem reflexiven Denken, das darauf zielt, das Gehörte zu verstehen, ein derart systemischer Grundzug. Bei Balthasar jedoch ist dieses Denken streng auf das theodramatische Ereignis gerichtet und erweist sich als Teil des menschlichen Glaubensvollzugs.

⁴⁸⁴ TD II/1 48.

insgesamt versteht (homo capax infiniti).⁴⁸⁵ Daher erkennt Balthasar das System insofern an, als es der der Wirklichkeit immanenten Struktur gerecht wird.⁴⁸⁶ Balthasars Fokus jedoch richtet sich auf das Herrliche, das Dramatische und das Wahre in seiner akthaften Eigengestalt – in seiner welthaften Gestalt sowie in der aus der Freiheit Gottes ermöglichten Herrlichkeit,

⁴⁸⁵ Zum „finitum capax infiniti“ vgl. Thomas, S. th. I-II 113,10; Augustinus, De Trinitate XIV 8; Splett, Gott-ergriffen, 7-10; Balthasar, Verbum Caro, 98.

⁴⁸⁶ Insofern entspricht Balthasar durchaus auch in dieser Hinsicht dem Denken Przywaras, der in der Analogia Entis die der Wirklichkeit eigene Struktur entdeckt zu haben sich sicher ist. Von Przywara unterscheidet sich Balthasar jedoch in seinem auf das Konkret-Geschichtlich-Akthafte gerichteten Fokus. Somit besteht der Unterschied zwischen beiden Denkern vornehmlich in der konkreten Denk- und Sprachgestalt.

Das Verhältnis von Denk- und Sprachgestalt will Balthasar selbst als „Einheit der inneren und äußeren Sprache“ verstanden wissen (Karl Barth, 201 f.). Lochbrunners Untersuchung zur Denk- und Sprachgestalt Balthasars (analogia caritatis, 54-65) zeigt, daß jener sich weitgehend auf die philosophisch-theologischen Grundbegriffe beschränkt und keinen Ideolekt ausgeprägt hat (61). Der Reichtum an Bildern und Metaphern steht bei Balthasar ganz „im Dienst des Denkens“ (59). Diese wiederum resultieren aus der vorherrschend phänomenologisch orientierten Methode, die der Eigengestalt und der Dynamik des Ursprünglichen so weit wie möglich zu entsprechen sucht (57). Balthasars Stil ist insofern gekennzeichnet durch Integration und Konvergenz: „Mit der ihm eigenen synthetischen Kraft zieht er verschiedene Gedankenlinien zusammen und fügt sie zu einer Gestalt“ (56). Balthasar enthüllt deiktisch-illustrativ in-über den aus geistesgeschichtlicher Perspektive relevanten Beiträgen das Geheimnis des Horizonts, auf den hin diese konvergieren. Seine Methode besteht wesentlich im Umkreisen und Einfallen auf das Geheimnis hin (56). Balthasar nennt seine geistigen Erträge dementsprechend „mehr Hinweis und Entwurf als durchgeführte Theologie“ (Verbum Caro, Geleit) oder einen „locker gebundenen Strauß“ (Spiritus Creator, 10). Lochbrunner bezeichnet Balthasars Stil daher als „Das Ganze im Fragment“ über den konkreten Buchtitel hinaus im Sinne seines theologischen Programms (54). Auch weitere Studien unterlegen dieses Ergebnis. Als Ergebnis einer theologisch-stilistischen Untersuchung bestimmt etwa Schreier Balthasars Methode als „stauend-denkende Einfaltung auf das Geheimnis hin“ (Der Begriff des Glaubens, 498-503). Kim konstatiert eine „Theozentrische Denkform“ Balthasars (christliche Denkform, 519 ff.).

Theodramatik und Theologik. Dieser der Wirklichkeit (der Schöpfung sowie der Theodramatik) innewohnenden Eigen-gestalt sucht er in seinem Denk- und Sprachstil so weit wie möglich zu entsprechen.

Im Begriff „Gestalt“ manifestiert sich eine Grundkategorie in Balthasars Denken,⁴⁸⁷ die das konkret-individuelle Seiende stets als es selbst zu begreifen sucht und sich zugleich dagegen verwehrt, (1.) das konkret-individuelle Seiende nur als Fall einer systemischen Funktion (idealistisch, von oben her) oder (2.) als Epiphänomen zugrundeliegender Bestandteile (szientistisch, von unten her) zu deuten. Balthasar folgt damit der abendländischen Metaphysik-Tradition, die „Substanz“ im Sinne von „εἶδος“ / „μορφή“ zu verstehen sucht. (1.) Gegen Hegel grenzt er sich ab, da dessen dialektisches Konzept eine Aufhebung der Gestalt im Werdestrom der Geschichte impliziert. Zugleich setzt er sich (2.) von einem Gestaltbegriff ab, der während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa in der Gestaltpsychologie eine gewisse Verbreitung erfahren hat.⁴⁸⁸ Dort bezeichnet „Gestalt“ das Beziehungsgeflecht der Teile untereinander und nicht etwa ein „anderes“ neben diesen Teilen (vgl. Kontextualität, Strukturontologie). Demgegenüber hält

⁴⁸⁷ Schreer interpretiert den Begriff der Gestalt bei Balthasar als „ästhetische Konkretion der Analogia Entis“ (Der Begriff des Glaubens, 483-489). Lochbrunner differenziert bei Balthasar „drei Ebenen“ des Gestaltbegriffs (analogia caritatis, 168-170). Ein (1.) „fundamentaler“ Gebrauch des Begriffs liegt überall da vor, wo Balthasar im Wahrgenommenen die Einheit einer Gestalt erblickt. Dies erfolgt ausdrücklich in den Gestaltdeutungen wie z.B. „Apokalypse der deutschen Seele“, „Reinhold Schneider“ und den Gestaltdarstellungen in H II. Hiervon unterscheidet Lochbrunner (2.) einen „methodischen“ Gebrauch des Gestaltbegriffs im Sinne einer Applikation des Gestaltbegriffs auf Themen wie „Glaube“, „Offenbarung“ oder „Christologie“ (vgl. H I). Der Gestaltbegriff rückt dabei in die Nähe eines heuristischen Prinzips. (3.) Eine „methodologische“ Begriffsebene im Sinne einer ausdrücklichen Metareflexion des Gestaltbegriffs findet sich bei Balthasar nicht. Abgeschwächt im Sinne einer „programmatischen Reflexion“ hat Balthasar den Gestaltbegriff 1970 in „Die christliche Gestalt“ (= Pneuma und Institution, 38-60) entfaltet.

⁴⁸⁸ Disse, Metaphysik der Singularität, 212 f.

Balthasar an der Eigenwirklichkeit, dem (relativen) in-sich-Stand des Einzelnen fest (Substanz). Gegen die Gestaltpsychologie wendet er ein, die Gestalt bedeute „mehr“ als nur die Summe der Teile.⁴⁸⁹ Das Seiende bedeutet eine Einheit, die als solche unauflöslich und daher für die analytische Zergliederung unfälschlich bleibt. Die Gestalt kennzeichnet für Balthasar ein „etwas“ (τόδῃ τι), das in-über der erscheinenden Oberfläche eine „Einheit“ besitzt.

Verwurzelt in der abendländischen Tradition, stellt für Balthasars gestaltorientiertes Denken allerdings die Morphologie Goethes die Hauptquelle dar.⁴⁹⁰ Dessen Gestaltbegriff ist vorwiegend in seinen naturwissenschaftlichen Schriften entwickelt.⁴⁹¹ Balthasar schätzt hieran insbesondere den „stetigen Blick auf die Totalität“.⁴⁹² Mehrfach greift Balthasar etwa Goethes Gedicht über die Betrachtung von Schillers Schädel auf, wenn es um den Begriff der „Gestalt“ geht.⁴⁹³ Goethes Blick für die Gestalt hat Balthasar den Zugang zum Lebendig-Konkreten maßgeblich erschlossen.⁴⁹⁴ Balthasar hat so bereits als Student der Germanistik einen Zugang zum „synthetischen Blick“ erhalten.⁴⁹⁵ Diese „Option für die

⁴⁸⁹ H III/1 31.

⁴⁹⁰ Lochbrunner, *analogia caritatis*, 166-168; Disse, *Metaphysik der Singularität*, 122-132.

⁴⁹¹ „In seinem Naturforschen hat Goethe sein nach eigener Schätzung bedeutendstes Werk geschaffen“ (H III/1 705).

⁴⁹² Ebd.

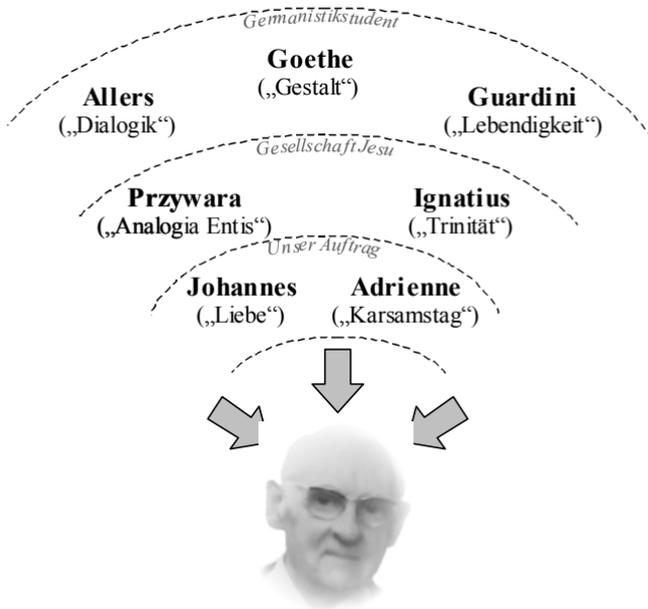
⁴⁹³ H I 615; H III/1 705.710.753; *Pneuma und Institution*, 42; *Apokalypse der deutschen Seele I*, 434

⁴⁹⁴ So betont Balthasar in einer Dankesrede, er habe während des Studiums der Germanistik vor allem das „Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer Gestalt“ erlernt. Diesen Blick für die Gestalt verdanke er „dem, der nicht abließ, aus dem Chaos von Sturm und Drang auftauchend, lebendige Gestalt zu sehen, zu schaffen, zu werten: Goethe“ (Dank des Preisträgers, 32, in: Gurriero, 34 f., Volltext vgl. Anhang I, 399-401).

⁴⁹⁵ Ebd. Balthasar stellt hier seinen „synthetischen Blick“ der „kritischen“ Methode Kants sowie der „analytischen“ Methode der Naturwissenschaften entgegen und reflektiert dabei selbst die methodische Differenzierung.

Gestalt“ Balthasars wird durch Romano Guardini noch weiter verstärkt.⁴⁹⁶ Dieser lenkt Balthasars Blick hin auf das Lebendig-Konkrete als die Grundgestalt der Wirklichkeit noch vor allem Allgemeinen.⁴⁹⁷ Dabei sieht Balthasar die „lebendige Gestalt“ bei Goethe maßgeblich dafür an, daß sich Guardini gegen ein abgeleitetes, abstraktes und unwirkliches Denken absetzen konnte.⁴⁹⁸

Einflüsse auf das Denken Hans Urs von Balthasars



⁴⁹⁶ Gurriero, 37-39.

⁴⁹⁷ Gurriero, 38. Diese Gedanken Guardinis kommen in seinem Werk „Der Gegensatz“ von 1925 betont zum Ausdruck.

⁴⁹⁸ Romano Guardini, 24 f.

Um die Wirklichkeit als solche in den Blick zu bekommen, ist „vom Sehen, Er-Wägen und Anerkennen des Ganzen auszugehen“.⁴⁹⁹ Jedes Abweichen von der Eigengestalt auch nur zugunsten eines Paradigmas würde eine Selbstbemächtigung implizieren und damit die Selbstevidenz der Gestalt verfehlen.⁵⁰⁰ Statt einer nachträglichen Reflexion mit von außen herangebrachten Kriterien, Kategorien oder Paradigmen plädiert Balthasar für die Wahrnehmung der Eigengestalt des Erscheinenden (Selbstevidenz). Dem entspricht die Methode der „Einfaltung“: eine phänomenal quoad nos erscheinende Mannigfaltigkeit auf das oder den Erscheinenden hin einzufalten. So ist Balthasar bestrebt, das Dogma in-über den Dogmen als „Kundgabe der einen, einzigen, unteilbaren Wahrheit Gottes“ in den Blick zu nehmen.⁵⁰¹

Durch Guardini wurde Balthasar darin bestärkt, die lebendige Konkretheit der „Gestalt“ fortan im Sinne einer Grundkategorie zu gebrauchen und auch auf die Offenbarung in Jesus Christus anzuwenden.⁵⁰² So kommt es, daß Balthasar, in Abgrenzung gegenüber der gebräuchlichen Einteilung der systematischen Theologie in Traktate, die lebendige Gestalt der Theologie etwa durch den Entwurf vom Pascha-Mysterium her (Theologie der drei Tage) oder von den Transzendentalien her neu zu entwerfen sucht. „Ästhetik“, „Dramatik“ und „Logik“ bilden insofern die „Eckpfeiler der theologischen Methode“ Balthasars.⁵⁰³ Die Ästhetik stellt den

⁴⁹⁹ Klarstellungen, 15; vgl. TD II/1 105

⁵⁰⁰ Verbum Caro, 103.

⁵⁰¹ Einfaltungen, 11. Am Ende dieses Buches („Nur wenn“: 129-147) hat Balthasar das Prinzip der Einfaltung dargelegt. Wie sich in einer asiatischen Puppe eine immer noch kleinere bis hin zur kleinsten findet, so führt jedes „nur wenn“ immer weiter in die Wahrheit Gottes hinein, bis hin zu ihrer Mitte, die das Geheimnis der Wahrheit Gottes selbst ist. Vgl. Schreier, Der Begriff des Glaubens, 498-503.

⁵⁰² Gurriero, 39.

⁵⁰³ Scola, theologischer Stil, 41. Scola erkennt bei Balthasar drei ontologische Ansätze, die seiner „Meta-Anthropologie“ im Sinne einer dem Glauben innewohnenden Vernunft zugrunde liegen: (1.) Der existentielle Ansatz erfaßt das Dasein des Menschen zugleich in seiner Begrenztheit und seiner Offenheit zum Unbegrenzten hin. (2.)

heutigen Menschen vor das Phänomen Jesu Christi, in dem die sich offenbarende Herrlichkeit Gottes (קְבוּצָה) erfahrbar wird. Die Kategorie „Gestalt“ stellt insofern „das tragende Strukturelement“ im Werk Herrlichkeit dar.⁵⁰⁴ Wer aber die Begegnung mit der Herrlichkeit Gottes in-über der Schönheit ernsthaft vollzieht, der muß erkennen, daß er „in das begegnende Phänomen immer schon einbezogen“ ist.⁵⁰⁵ So geht es in der Theodramatik darum, sich „von ihm in seine Dramatik hineinnehmen zu lassen“,⁵⁰⁶ während die Theologik auf die Dimension der Wahrheit Gottes in diesem Geschehen reflektiert. Balthasar demonstriert mit seinem theologischen Entwurf die Leistungsfähigkeit und Angemessenheit seiner phänomenologisch orientierten Methode und setzt so der verbreiteten „Indirektheit der diskursiven Erkenntnis“ sein Modell eines „gestaltenlesenden Denkens“ entgegen.⁵⁰⁷

1.3.2 Epistemisch: Logik und Liebe

Balthasars phänomenologisch orientierte Methode impliziert einen Primat der Rezeptivität. In epistemischer Hinsicht hebt diese mit der sinnlich vermittelten Erfahrung an und korrespondiert im Wahrheitsgeschehen mit einer antwortenden Spontaneität, so daß sich beide Ausrichtungen als innerlich verschränkt erweisen.⁵⁰⁸ Dies entspricht der ontischen

Der dialogische Ansatz bedeutet die Gleichzeitigkeit der Eröffnung des Ichraums und des Seinsraums. (3.) Der ontologische Ansatz stellt die Analogie der Transzendentalien zwischen Gott und Welt heraus.

⁵⁰⁴ Ebd., 45.

⁵⁰⁵ TD I 15.

⁵⁰⁶ Ebd. „Gottes Offenbarung ist ja kein Gegenstand zum Anschauen, sondern ist sein Handeln in und an der Welt, das von der Welt nur handelnd beantwortet und so ‚verstanden‘ werden kann“ (ebd.).

⁵⁰⁷ Disse, *Metaphysik der Singularität*, 165.

⁵⁰⁸ Nur insofern „die Spontaneität der Erkenntnis ganz im Dienste der Rezeptivität steht (intellectus agens als Werkzeug des intellectus passibilis, der einsichtnehmenden Vernunft) ist die Erkenntnis der Wahrheit [...] gleichbedeutend mit strengster Objektivität“ (TL I 73).

Grundstruktur: Das Verdanktsein von Wirklichkeit überhaupt begründet Rezeptivität als Grundform.

Das Prinzip der spontanen Rezeptivität, das jeder Form von „Projektion der Erkenntnisstruktur“ in das Sein entgegensteht,⁵⁰⁹ fordert vom erkennenden Subjekt eine konsequente Haltung der „Hingabe“ anstelle einer interessierten „Bemächtigung“.⁵¹⁰ Damit aber erweist sich „Liebe“ als die alles bestimmende Grundstruktur:⁵¹¹ Sie gibt der Wahrheit ihr Maß, indem sie den personalen Vollzug von Enthüllung und Verhüllung normiert. Hierin aber erfaßt sie das „je-mehr“ (Geheimnis), das jedem Wahrheitsgeschehen innewohnt; sie erfaßt das „in-über“ als solches, das jede abschließende Aussagbarkeit übersteigt.

Zwar hält Balthasar am logisch geprägten Wahrheitsbegriff (Aussagenwahrheit, Adäquationstheorie) der *opinio communis* als Ausgangspunkt fest.⁵¹² Die bloß sachverhaltige Aussage kann jedoch die Tiefendimension der Wahrheit eines Seienden, ihr Geheimnis nicht vollständig oder abschließend erfassen. Somit bleibt die ganzrationale Aussage grundsätzlich hinter der umfassenderen Reichweite einer „vorsprachlich“ oder „vorprädikativ erschlossenen Wahrheit“ zurück.⁵¹³

⁵⁰⁹ TL I 50.

⁵¹⁰ TL I 68.

⁵¹¹ Auch innerhalb der Phänomenologie im engeren Sinn ist der Begriff der Liebe zentral. Brentanos Auffassung von der Intentionalität des Bewußtseins unterscheidet „vorstellen“, „urteilen“ und „lieben“, wobei letztere mit einer unmittelbaren Evidenz einhergeht. | Zum Begriff der Liebe bei Balthasar vgl. Lochbrunner, *analogia caritatis*, 243-266; Plaga, *Ich bin die Wahrheit*, 238-258; zur Koextensivität von Sein und Liebe vgl. *Spiritus Creator*, 15.

⁵¹² Hierin unterscheidet er sich zwar von Heidegger, wenn er die Aussage für den Wahrheitsvollzug als unverzichtbar ansieht (TL I 33). Allerdings besteht Einigkeit hinsichtlich des grundlegenden Verhältnisses von Satzwahrheit und vorprädikativer Offenbarkeit: „Die Satzwahrheit ist in einer ursprünglicheren Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem gewurzelt“ (Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 11).

⁵¹³ Disse, *Liebe und Erkenntnis*, 224.

Diese jedoch gründet auf einer gewissermaßen phänomenologisch unmittelbar erfahrbaren Evidenz.

Balthasar geht über die begrifflich-sachverhaltige Ebene von Wahrheit hinaus, indem er zwischen begrifflichem und gestaltenlesendem Denken unterscheidet. Ersteres bleibt der sprachlogischen Struktur SeP verhaftet, letzteres vermag die „wortlose Sprache“ des „Antlitzes“ zu erfassen und ein ganzes „Feld von Bedeutungen“ zu erschließen.⁵¹⁴

Begriffliches Denken operiert mit Begriffen, die ihrer Natur nach abstraktiv und damit allgemein sind. Begriffliches Denken versteht das Erkannte daher stets als Repräsentant oder Element einer Menge. Ein derart abstraktives Vorgehen sieht jedoch von der Individualität des Gegenübers ab, die aber mit dessen Geheimnischarakter als Tiefendimension seiner Wirklichkeit verbunden ist. Das Individuum erscheint in dieser Hinsicht lediglich als „ein Fall von“; dabei aber bleibt nicht nur die Tiefendimension des Geheimnisses außen vor, sondern das Individuum wird entindividualisiert und damit gegen seine Natur zu verstehen und auszusagen gesucht. Mit einem derartigen Bemächtigungsdanken geht jedoch eine wesenswidrige Logisierung und Aufhebung des Individuell-Personalen einher.⁵¹⁵

Gestaltenlesendes Denken hingegen zielt insbesondere auf das Individuelle unter Würdigung seiner Spontaneität, seiner Intimität und seines besonderen Geheimnischarakters. Dies kommt jedem Seienden entsprechend seiner Seinsmächtigkeit in einer ihm gemäßen Weise zu. Es gibt daher grundsätzlich „kein Seiendes, das nicht über eine wenn auch noch so ange-

⁵¹⁴ TL I 154. „Es wäre völlig vergeblich, diese Sprache in Begriffe umsetzen zu wollen. Wir könnten das Ausgedrückte zwar z umschreiben, auch zu beschreiben versuchen; es adäquat wiederzugeben wird niemals gelingen“ (ebd.).

⁵¹⁵ „Dieser Mensch sein heißt nie nur ein Fall von Mensch sein. Die Einmaligkeit der Person läßt sich mit der Eins der Zahlenreihe nicht ausdrücken. Zählen kann man die Individuen einer Gattung, aber Personen, sofern sie wirklich einmalig sind und in ihrer Einzigkeit einen Schimmer der göttlichen Einzigkeit abbilden, lassen sich nicht numerieren. Jede von ihnen ist eine Welt für sich“ (TL I 172 f.).

deutete, rudimentäre Innerlichkeit verfügt“.⁵¹⁶ Dies resultiert aus der Differenz zwischen einer Erscheinung und dem Grund der Erscheinung, zwischen denen „keine restlose Identität“ besteht, auch wenn die Erscheinung Ausdruck des Grundes ist.⁵¹⁷ Insofern besteht für jegliches kreatürliche Erkennen ein wesenhaftes „Geheimnis, das jedes Seiende umgibt“.⁵¹⁸

Balthasar konstatiert eine unüberbrückbare, nur asymptotisch-partiell zu überbrückende Kluft zwischen einer phänomenalen Sprache der Dinge und den auf dem Weg der Abstraktion gewonnenen Begriffen.⁵¹⁹ Die „Ausdrucksprache“ wendet sich dementsprechend „nicht primär an das begriffliche Denken“, sondern an das „verstehende“ oder „gestaltenlesende Denken“.⁵²⁰ Das gestaltenlesende Denken kann jedoch nicht anders als in-über dem begrifflichen gedacht werden.⁵²¹ Daher bejaht Balthasar die Frage, „ob es für eine solche in Liebe sich ‚aufhebende‘ Erkenntnis überhaupt noch eine Logik

⁵¹⁶ TL I 84.

⁵¹⁷ TL I 246. Die Erscheinungen selbst sind daher „keineswegs identisch mit dem mit dem, was diese Erscheinungen hervorruft“ (TL I 85).

⁵¹⁸ TL I 51.

⁵¹⁹ TL I 54. „Das Wort vom Individuum ineffabile besagt nur, daß das Einzelne nie restlos ins Allgemeine umzusetzen sei, es besagt aber keineswegs, daß es darum nicht auch, in seiner Weise, erkennbar sei“ (TL I 203).

⁵²⁰ Ebd. Balthasar führt als Beispiel eine Symphonie von Mozart an, dem er sich auf musikalischem Gebiet ähnlich wie Goethe im Bereich der Literatur verpflichtet wußte. „Was bedeutet eine Symphonie von Mozart?“. Um ihrer Gestalt auf die Spur zu kommen, muß man „damit beginnen, sie zu hören und wieder zu hören, ihre Bedeutungsfülle verstehend in sich aufzunehmen; erst dann wird es möglich sein, darüber zu reden, und zwar nur mit solchen, die durch das Tonbild die gleiche Fülle auf sich eindringen ließen“ (TL I 154).

⁵²¹ Balthasar spricht in diesem Zusammenhang nicht explizit von einer in-über-Relation. Der Sache nach betont er jedoch das reziproke Verhältnis von begrifflichem und gestaltenlesendem Denken. Eine anderslautende Interpretation würde Irrationalismus oder Intuitionismus implizieren.

gibt“, uneingeschränkt.⁵²² Hierbei orientiert er sich an Blondels „l'action“,⁵²³ in der er eine „reale“ oder „Lebenslogik“ entworfen sieht, insofern jeder geistig-denkerische Vollzug bereits immer auch einen akthaften Vollzug des Menschenseins darstellt. Balthasar beschreitet damit den Weg einer Einbettung rational-abstraktiver Logik in den Kontext einer jene überschreitenden Lebenslogik. Auf diesem Hintergrund kann Balthasar die Frage „leuchtet Jesus ein?“ ebenfalls positiv beantworten.⁵²⁴ „Einleuchten“ bedeutet dabei „mehr“ als „bloß schlüssig“ und begründet damit Evidenz. Balthasar setzt so auch den Glaubensakt in einen Zusammenhang mit der phänomenologisch orientierten Methode.⁵²⁵ Jeglicher (auch sachverhaltiger) Zugang wird im Denken Balthasars auf ein Dialogik-Apriori und damit auf die Liebe zurückgeführt.

„Liebe“ erweist sich im Werk Balthasars somit auch in noëtisch-epistemischer Hinsicht als alles bestimmende Grundstruktur. Insofern geht die Liebe der Erkenntnis voraus und nicht umgekehrt.⁵²⁶ Dieser in sachlicher Hinsicht gebo-

⁵²² TL II 29. Balthasar bezeichnet den Abschnitt TL II 29-32 mit der Überschrift „Liebeslogik“.

⁵²³ Balthasar hat zudem eine durch Peter Henrici übersetzte Auswahl von Blondels Werk unter dem Titel „Logik der Tat“ im Johannesverlag veröffentlicht.

⁵²⁴ Leuchtet Jesus ein?, 319-322. „Es wird hier einfach unmöglich, zwischen Objektiv und Subjektiv zu unterscheiden, zwischen apologetischen ‚Beweisen‘, die auf äußeren Fakten aufrufen, und dem sogenannten inneren Glaubenslicht“, das die „Richtigkeit der Fakten, Worte und Sinnzusammenhänge“ aufzeigt (ebd., 321).

⁵²⁵ „Jesus braucht keine Apologetik: er leuchtet ein“ (ebd., 322); andererseits aber vergleicht Balthasar selbst seinen eigenen phänomenologisch orientierten Ansatz in „Herrlichkeit“ mit der „früheren Apologetik“: Der „sogar für Philosophie blindgewordene Mensch von heute sollte, vor das Phänomen Christi gestellt, wieder ‚sehen‘ lernen“ (TL I XX).

⁵²⁶ „Liebe“ bedeutet für Balthasar „kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-was-man-schon-weiß [...] sie ist das im Seienden, was es nie zum bloßen Faktum

tene, gleichwohl geistesgeschichtlich außergewöhnliche Ansatz stellt ein wesentliches Proprium des Denkens Balthasars dar.⁵²⁷

1.3.3 Perspektivisch: analogisch vs. katalogisch

Balthasar hat den Wahrheitsvollzug als dialogisches Entsprechungsgeschehen dargestellt. Die aktive Richtung einer schöpferisch-produktiven Spontaneität (Idee der Gestalt), eines enthüllenden Ausgriffs, eines maßgebenden intellectus agens korrespondiert in der Einheit dieses akthaften Vollzugs mit der passiven Richtung einer wahrnehmend-schauenden Rezeptivität (Bild der Gestalt), einer anerkennend-verhüllenden Wahrung der Intimität des Geheimnisses, eines maßnehmenden intellectus passibilis. Erst die Übereinkunft beider Bewegungen in der Dynamik des Vollzugs konstituiert den Wahrheitsvollzug als Situation.

werden läßt, und das in der Erkenntnis, was sie nicht in sich selber zu ruhen erlaubt“ (TL I 118); vgl. Disse, *Liebe und Erkenntnis*, 222-227.

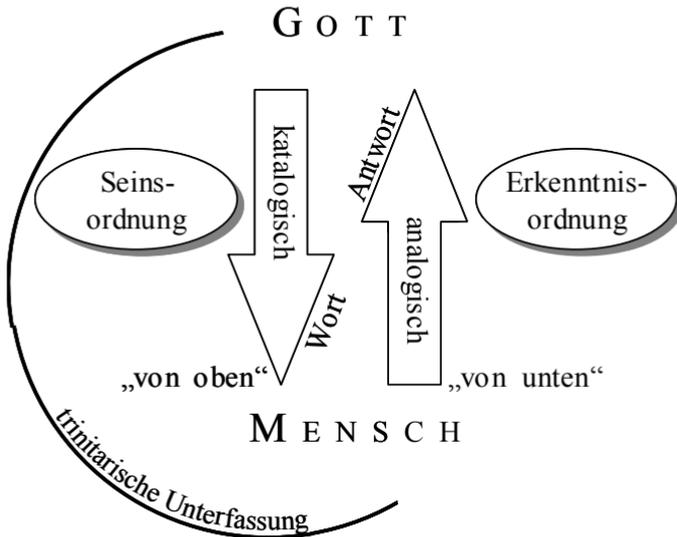
⁵²⁷ Disse, *Liebe und Erkenntnis*, hat in seinem Beitrag zur Geistmetaphysik Balthasars explizit das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis herausgearbeitet. Er konstatiert, Balthasar sei sich der „Bedeutung der Frage nach diesem Verhältnis wie nur wenige bewußt“ (215). In Abgrenzung gegenüber einer indischen (Liebe als Instrument zur Einsicht in die Nichtigkeit der individual-persönlichen Existenzweise) sowie einer griechischen Denkform (ἔρως als Ausdruck eines Strebevermögens vom Niedrigeren hin zum Höheren; die vollkommene Erkenntnis, in der alles souverän ruht, geht somit qualitativ über die Liebe hinaus), die beide jede auf ihre Weise „Liebe“ nur als etwas vorläufiges, instrumentelles, als Indiz für einen Mangel ansehen (216), stellt Disse den proprietären Ansatz Balthasars heraus. Dieser besteht in einer „Bewegungsumkehr“, die das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe von der Offenbarung her grundlegend neu bedenkt (217). Mit Bezug auf Scheler macht Disse deutlich, inwiefern christliches Denken an dieser Stelle die griechische Konzeption bisher weitgehend übernommen und eine eigenständige theoretische Reflexion vermieden hatte (217). Balthasar nun entwickelt offenbarungsbezogen vom Verständnis der Trinität her ein theologisches Verständnis von „Liebe“. „Liebe“ und „Hingabe“ werden dabei zum positiven Ausdruck höchster Fülle und Souveränität und definieren so das klassische Verständnis zum Verhältnis von Liebe und Erkenntnis neu (zur trinitarischen Reflexion s.u. Kap. 2).

Balthasars Entwurf einer Theologie erschließt und plausibilisiert diese Grundstruktur in ihrer Anwendung auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Das ontologische Grunddatum des Gründungsbezugs stellt den Kontext dar, auf dem sich die theodramatische, herrlichkeits- und wahrheitserschließende Gestalt des Mit-Seins Gottes mit seiner Kreatur entfaltet. Offenbarung trägt den Charakter der Selbstmitteilung, diese wiederum ereignet sich in der Form des Mit-Seins als Teilgabe und Hineinnahme der Kreatur in den Vollzug innergöttlichen Mit-Seins. Gottes Anruf an das Geschöpf erweist sich als seinsbegründend (*creatio ex nihilo, originans, continua*), zugleich entfaltet sich dieser Anruf in der so ermöglichten Freiheitsbegegnung als trinitarisch unterfaßte Geschichte.

Die Unterscheidung von „analogisch“ und „katalogisch“ stellt eine nachträgliche Differenzierung aus der kreatürlichen Perspektive der Andersheit dar. Beide Bewegungen bestehen akthaft (ontisch und dramatisch) nicht anders als in einer inneren Vollzugseinheit.⁵²⁸ Eine Distinktion darf daher nicht mit einer Zergliederung dieser Dynamik einhergehen, die dann einer nachträglichen Vermittlung oder Synthese bedürfte. Bei Balthasar wird diese Einheit gewahrt, wobei er beide Bewegungsrichtungen aufgrund der trinitarischen Unterfassung im Sinne eines „Primats der Katalogik“ interpretiert.⁵²⁹

⁵²⁸ „Die eine kann nicht ohne die andere sein“ (*Verbum Caro*, 173).

⁵²⁹ TD II/1 377; vgl. H II/1 298 mit Bezug auf Bonaventura; vgl. Klaghofer, *Gotteswort im Menschenwort*, 386-399. Ortner, *Geist der Liebe*, deutet Balthasars Ansatz gleichsam protestantisierend, dieser wolle theologisch-methodisch den absoluten Primat der Offenbarung Gottes durchsetzen (163). Dabei bleibt jedoch das im Denken Balthasars alles durchformende Prinzip der *Analogia Entis* außer Betracht. Der Primat der Katalogik ist vielmehr umfassend im Sinne der grundsätzlichen und universellen Apriorität Gottes zu interpretieren. Insofern läßt sich Balthasars Werk mit Recht als „theozentrisches Denken“ charakterisieren (Klaghofer, *Gotteswort im Menschenwort*, 148).



Die beiden Perspektiven „analogisch“ und „katalogisch“ verhalten sich „in ihrer Richtung entgegengesetzt“.⁵³⁰ Die Vernunft des Menschen vollzieht sich von unten her transzendierend, Gottes Gnade von oben her immanierend. Dabei verdankt sich die analogische Bewegung bleibend der Ermöglichung durch das Apriori Gottes. Die *conditio humana* ist kreatürlich-werdehaft insofern gekennzeichnet von der Gottsuche des Menschen, der in Gott gründend auf Gott hin subsistiert, während Gott, der den Menschen in seiner Freiheit begründet, diesen immer schon gefunden hat.⁵³¹ Natur und Gnade lassen sich nicht einander entgegensetzen.⁵³²

⁵³⁰ Verbum Caro, 173.

⁵³¹ Ebd.

⁵³² „Keine Offenbarung kann der Vernunft, keine Gnade dem natürlichen Streben zu Gott widersprechen“ (Analogie und Natur, 48). Die „Offenbarung Gottes wendet sich an den vernünftigen Menschen“ (Evangelium und Philosophie, 3).

Die erste Dimension der Sprache Gottes (natürliche Offenbarung) eröffnet einen Zugang des kreatürlichen Geistes in Richtung auf Gott und eröffnet so die Möglichkeit kreatürlicher Theologie.⁵³³ Diese findet in den weiteren Dimensionen der Sprache Gottes (Bund, Christusereignis) ihre Erfüllung. Dem Wort des Schöpfers entspricht jeweils die geschöpfliche Antwort. Diese läßt sich somit als katalogisch bedingte Analogik charakterisieren.⁵³⁴

Die Entfaltung der als ontologisch und theodramatisch zu bestimmenden Freiheitsgeschichte Gottes mit der Kreatur gestaltet sich als Wahrheitsgeschehen im akthaften Vollzug eines dialogischen Entsprechungsverhältnisses. Jede theodramatisch orientierte Theologik ereignet sich in-über einer ontologisch im Gründungsbezug begründeten Theologik.⁵³⁵ „Die Gottesrede (theo-logia) des Vaters durch den als Mensch redenden Sohn wird – im Heiligen Geist! – zugleich Theologie von Menschen (nicht ‚über‘, aber) ‚gemäß‘ Gott“.⁵³⁶ Der Mensch, in Gott gründend – antwortend auf seinen Ruf – wird im Vollzug seines Lebens voranschreitend Gottes ansichtig. Wahrheit ereignet sich dabei als Situation: „Kirchliche Theologie“, die sich „im dialogischen Kreislauf von göttlicher Anrede und menschlicher Antwort bewegt“, mündet in „Doxologie“.⁵³⁷

⁵³³ Homo creatus est, 256.

⁵³⁴ Klaghofer, Gotteswort im Menschenwort, charakterisiert die analogische Bewegung aus dieser Perspektive als „katalogische Analogik“ (399-428) und gelangt im Hinblick auf die Einheit im Vollzug des Wahrheitsgeschehens zur Reflexion auf die „katalogisch-analogische Integration“ (428 ff.).

⁵³⁵ Unübersehbar ist hier der Bezug zu Przywara: Dieser konstatiert „ein nimmerendendes (relativ ‚unendliches‘) Sich-Enthüllen des (absolut) unendlichen Gottes in-über dem nimmerendenden (relativ ‚unendlichen‘) Sich-Entfalten des Lebens in ihm“ (Schriften II 430 f.).

⁵³⁶ Christen sind einfältig, 84.

⁵³⁷ Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie, 314.

2. Trinitarische Reflexion

2.1 Zugang

Der Zugang zu Gott als dem Dreieinen erfolgt in Balthasars Entwurf – der Gestalt seines gesamten Werks entsprechend – ausschließlich gemäß inkarnatorisch-ökonomischer Logik. Jeder alternative Ausgangspunkt wäre per se zum Scheitern verurteilt, (1. ontologisch) weil es natürlich-kreatürlich keine übergeordnete Perspektive geben kann, aus der heraus der Mensch seine eigene Existenz samt seinem eigenen Grund zu überblicken imstande wäre, sowie (2. theodramatisch) da Gott selbst keinen Standort außerhalb eingenommen, sondern in seiner Offenbarung de facto eben diesen inkarnatorisch-ökonomischen Weg beschritten hat.¹

Nicht die (religiöse) Idee begründet für Balthasar einen adäquaten Zugang zu Gott, sondern einzig die geschichtlich de facto erfahrbar gewordene Theodramatik, die sich als freiheitlich-personales Ereignis im Unterschied zu einem naturalen Geschehen erwiesen hat.² Die Hingabe Gottes, des Sohnes, an die Seinen belegt den Ernst der „rückhaltlosen Offenbarung“ Gottes in der (Heils-)Geschichte.³ Balthasar charakterisiert diese Übersetzung der inneren Geschichte Gottes in die Welt, wobei „das Trinitarische horizontal sich in die zeitliche Erstreckung umlegt“ (und so die Welt mit der Teilnahme an seinem inneren Leben beschenkt),⁴ als „echte“ Theodramatik.

Diese „echte“ Theodramatik läßt sich genau daran festmachen, daß Gott selbst innerhalb des Weltgeschehens auftritt.⁵ Dabei stellt die Welt jedoch „keine neutrale Bühne“

¹ TD II/1 48-55.

² TD II/2 466.

³ TL II 137.

⁴ Verbum Caro, 125.

⁵ TD II/2 464; Balthasar beschreibt das Verhältnis Gottes zum Weltgeschehen als „in-über“ dem Spiel (TD II/2 471): Gott verbleibt „über“ dem Spiel, da er auch mit dem Eintritt des Sohnes in die Welt nicht aufhört, Gott zu sein, und insofern dieser sich „nicht in dasselbe

dar, auf der „jede beliebige tragische oder komische Handlung gespielt“ werden könnte.⁶ Die existentielle Situation kreatürlicher Wirklichkeit wird keinesfalls ins unernst Hypothetische hinein aufgehoben. Balthasar spricht dabei in seiner dramaturgisch orientierten Wortwahl stets vom „Spiel“ im Sinne des Dramas, das jedoch aufgrund einer Qualität existentieller Situation der Einmaligkeit den „Ernstfall“ bezeichnet.⁷

Jesus Christus als der Gottmensch stellt in seiner hypostatischen Union den Modus dar, auf welche Weise Gott sich in das Weltspiel einläßt.⁸ Von hier aus gestaltet sich eine trinitarische Hermeneutik wie folgt: Die Offenbarung stellt sich dar in der historischen Gestalt Jesus von Nazareth mit seinem Leben und Wirken in Wort und Tat.⁹ Die Zeugnisse der Evangelien stellen ihn in einer einzigartigen Relation zu Gott als seinem Abba-Vater dar. Durch ihn weiß sich Jesus in die Welt gesandt, die Botschaft von der βασιλεία in Wort und Tat zu verkünden und so das Reich Gottes inmitten des erwählten Bundesvolkes aufzurichten.¹⁰

Aber „erst mit der Erfahrung der Auferstehung wird der Glaube der Jünger an Jesus als den Christus vollends begründet. Von hier aus erscheint auch sein vorösterliches Wirken in neuem Licht. Er ist derjenige, den die Propheten verkündet haben und den das Volk erwartet. In ihm hat sich die messianische Verheißung erfüllt. Dabei ist er nicht nur Repräsentant eines allgemeinen Sohnesverhältnisses Israels zu Jahwe. Die junge Kirche versteht Jesus als den Sohn Gottes in einem ab-

verstrickt“, zugleich aber verbleibt „in“ ihm, insofern er sich darin „voll engagiert“. Das „in-über“-Verhältnis kann nicht in ein „neben“ aufgelöst werden.

⁶ TD II/1 155.

⁷ Cordula, 7 et al.

⁸ TD II/2 484.

⁹ Balthasar bezeichnet Jesus Christus als „lesbare Gestalt“, worin er den ersten, prävalenten Aspekt – noch vor aller Verborgenheit Gottes – sieht (HI 146).

¹⁰ Mk-Ev faßt diese Botschaft zum Ende des Prologs in V15 prägnant zusammen: „Erfüllt ist die Zeit, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“.

soluten Sinn. Dieser Jesus, an dem viele Anstoß genommen haben und der am Kreuz gestorben ist, er ist der tatsächlich vom Vater auferweckte, verherrlichte Christus. Hierin besteht die ‚christologische Ursynthese‘¹¹ [...] des Glaubens. Im Pascha-Mysterium von Tod und Auferstehung wird Jesus als der Sohn Gottes offenbar. Die Erfahrung des Osterereignisses begründet das Bekenntnis der jungen Kirche zu Jesus als dem Christus: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ (Phil 2,11)“.¹²

Der junge Kirche wird die Schlechthinnigkeit des Heilsereignisses in Jesus Christus bewußt: Nachdem Gott viele Male und auf vielerlei Weise einst durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, hat er sich nunmehr endgültig offenbart in seinem Sohn.¹³ Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus bezeichnet keineswegs den Höhepunkt einer bloß menschlichen Religionsgeschichte; in ihm hat sich Gottes wirkmächtiges Handeln in der Weltgeschichte eschatologisch manifestiert. Balthasar resümiert: „Was im Christusergebnis sich vollzogen hat, ist eschatologisch unüberbietbar“.¹⁴

Balthasar erörtert diesen eschatologischen Aspekt anhand einer Reflexion über die Koinzidenz von „Person“ und „Sendung“ in Jesus als dem Christus.¹⁵ Als hermeneutischen Ansatzpunkt sieht Balthasar die Gestalt Jesu, wie sie sich „in seinen Worten und Taten, seinem Anspruch und seiner de-

¹¹ Müller, Vom Vater gesandt, 76-86; vgl. Balthasars Bezeichnung „synthesis a priori“ (H III/2,2 102; vgl. ebd. 80.88; Klarstellungen 162-169).

¹² Schumacher, christliche Existenz, 35. „Die Aufrichtung des eschatologischen Reiches Gottes markiert die Mitte des Lebens und Wirkens Jesu Christi. Dies gipfelt im Pascha-Mysterium von Tod und Auferstehung als Höhepunkt, Bestätigung und Vollendung seines irdischen Lebens“ (ebd. 37-38).

¹³ Vgl. Hebr 1,1-2a; vgl. Dei Verbum 4.

¹⁴ TD II/2 470; vgl. Müller, Vom Vater gesandt, 110-113.

¹⁵ Vgl. TD II/2 467-469, 472-479; TL II 117-119; Balthasar unternimmt auf diese Weise eine gleichsam ökonomische Erörterung der christologischen Ursynthese. Dabei erweist sich ihm der Begriff der Sendung als einer der „Leitbegriffe“ neutestamentlicher Christologie.

mütigen Überlassung äußert“.¹⁶ Balthasar umschreibt das Personsein Jesu in diesem Zusammenhang mit dem Begriff des „Selbstbewußtseins“ des Geistsubjekts,¹⁷ das ganz von seiner Sendung her erfüllt und geprägt und insofern mit ihr „identisch“ ist.¹⁸ Jesus weiß sich so sehr mit seiner Sendung ineins,¹⁹ daß sich dieses „sein innerstes Anliegen“²⁰ als das „personalisierende Moment“ erweist.²¹ In dieser Sendung erkennt Balthasar das „Mysterium seiner eigenen Gottheit“ aufleuchten.²² Insofern zeigt sich hierin eine Identität im Ursprung,²³ keine „nachträgliche“ Sendung.²⁴ Diese ist zwar als „innerhalb der Zeit endliche“ vollbracht, ihrem „Gehalt und ihrer Auswirkung nach“ jedoch „unendlich“ und somit universell und eschatologisch.²⁵

Die eschatologische Universalität dieser Sendung impliziert, daß ein solcher Auftrag „nicht nachträglich von einem Knecht

¹⁶ TD II/2 472.

¹⁷ TD II/2 467. Balthasar interpretiert ein inhaltlich gefülltes Selbstbewußtsein Jesu von seiner hypostatischen Union mit dem Λόγος her. Balthasar konstatiert ein „unvergleichliches Auftragsbewußtsein“ Jesu; seinen Anspruch könne man sich nicht universell genug vorstellen (TD II/2 24). Dabei stellt sich die Problematik der Besonderheit dieser hypostatischen Union, nämlich inwieweit das Handeln des Menschen Jesus per se mit dem des Λόγος schlicht übereinkommt und inwiefern der kreatürliche Abstand konstitutiv wird.

¹⁸ TD II/2 467.

¹⁹ TD II/2 468.

²⁰ TD II/2 468.

²¹ TD II/2 467.

²² „Der mit der ganzen Vollmacht des Sendenden Gesendete kann und muß durch sein Auftreten und Gehaben etwas von der Würde und dem Anspruch des Sendenden zu erkennen geben“, wobei er zugleich auch die Bescheidenheit des bloßen Abgesandten wahr (TD II/2 472).

²³ TD II/2 474.

²⁴ TD II/2 473.

²⁵ TD II/2 470. Nicht umsonst – so konstatiert Balthasar – markiert Jesus Christus den Wendepunkt der Geschichte; sein Auftreten hat die „Zeitrechnung endgültig in zwei Stücke zerspalten: in die Zeit vor ihm und nach ihm“ (TD II/2 23).

übernommen“ werden kann.²⁶ Balthasar begreift die proprietäre Relevanz dieser Sendung maßgeblich auch aus soteriologischer Perspektive,²⁷ worin er sich mit den Kirchenvätern einig weiß.²⁸ Die implizite Bedeutung dieser Sendung für die Heilsfrage zeigt, „daß die in diesem Subjekt die Verantwortung tragende Instanz nur eine göttliche Person“ sein kann; denn nur „sie allein ist der ‚Sache Gottes‘ gewachsen“ und kann als „Sachwalter‘ Gottes auf Erden“ wirken.²⁹

Jesus vollbringt die Werke seines Vaters, das heißt er selbst vollbringt diese Werke;³⁰ er selbst gibt sich in Liebe für die Vielen dahin.³¹ Hieraus begründet sich für Balthasar die Evidenz der christologischen Ursynthese als „synthesis a priori“:³² „Sein Wirken im Gehorsam ist ebenso ursprünglich und göttlich wie das des Vaters“.³³ Balthasar folgert weiter im Sinne des *ὁμοούσιος*: „Wenn aber die Sendung Christi (und damit sein innerstes Anliegen) gleich göttlich und gleich ewig ist wie der sendende Gott und Vater, muß auch die Person Christi gleich ewig gewesen sein mit dem Ratschluß des Vaters“.³⁴

²⁶ TD II/2 474.

²⁷ TD II/2 467. Dabei geht es um Heil und Unheil in einem eschatologischen Sinn, „und zwar um ein totales, das Dasein im ganzen und die Welt umfassendes Heil“, worin nicht nur Israel, sondern „die von Gott geschaffene Welt im ganzen“ eingeborgen wird (TD II/2 473).

²⁸ Balthasars Durchformung der Geistesgeschichte, auch seine Rezeption der Väter, bedeutet jedoch keine „Repristination“ patristischer oder mittelalterlicher Theologie. Schrijver etwa sieht in Balthasars Entwurf „bedeutend mehr als eine bloße Neubelebung des Alten“, was an der Differenz zur *Commercium*theologie der Väter oder zur Opfertheologie Anselms hervortritt (Schrijver, Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik, 141-142).

²⁹ TD II/2 467.

³⁰ TD II/2 475.

³¹ TD II/2 476.

³² H III/2,2 102; vgl. ebd. 80.88; Klarstellungen 162-169.

³³ TD II/2 476.

³⁴ TD II/2 468.

Die gleichzeitige „Differenz“ bzw. „Polarität“ zwischen Sendendem und Gesandtem innerhalb des eschatologischen Sendungsereignisses erweist sich als derart grundlegend, daß diese letztlich nur personal (d.h. zumindest nicht geringer als personal) vorgestellt werden kann.³⁵ Daß diese zunächst bipolar aufscheinende innergöttliche „Opposition“ auch tatsächlich personal zu interpretieren ist, ist aus dem Verhalten Jesu dem Vater gegenüber zu ersehen.³⁶ Jesus erweist sich von seiner (eschatologischen) Sendung her über Israels allgemeines Kindschaftsverhältnis zu ׀׀׀׀ hinaus als der Sohn des Vaters in einem absoluten Sinn.³⁷

Die Geschichtlichkeit und Werdehaftigkeit des menschlichen Geistsubjekts Jesus von Nazareth impliziert die Problematik, inwiefern seine Sendung und Personalität zueinander vermittelt, ihre Koinzidenz begründet werden kann. Da Jesus seiner menschlichen Natur nach seine Sendung „nicht aus eigener Vollmacht (in ‚Autonomie‘) erraten und ergreifen kann“, muß auch er „sich öffnen für etwas, das ihm von höher her eingegeben und als Aufgabe intimiert“ wird.³⁸ Die vertikale Öffnung hin auf einen Empfang von oben her bezeichnet

³⁵ TD II/2 467-468.

³⁶ „In Gott können so radikale Oppositionen nur personal sein; daß sie es wirklich sind, können wir jedoch einzig am Verhalten Jesu zum Vater im Geist und an seinem Verhalten zum Geist, den er vom Vater her und mit dem Vater senden will, ablesen“ (TD II/2 468).

³⁷ „Jesus weiß sich als der, der er ist, als der Sohn des Vaters in seiner Differenz von den übrigen Menschen gerade von seiner Sendung her“ (TD II/2 467). Balthasar führt den Gedanken der Koinzidenz von Personalität und Sendung nochmals weiter im Sinne einer Präexistenzchristologie: „Der Gesendete kann nicht nachträglich, a posteriori, mit einer derartigen Sendung begabt worden sein, bei deren ursprünglichem Beschluß er nicht konsultiert worden wäre“ (TD II/2 473). Nicht nur der Sendende, sondern auch der Gesendete, „der die Weltsorge aufgebürdet bekommt“ (ebd.), muß also Gott selbst sein und somit „bei der Schöpfung mitgewirkt“ haben (TD II/2 474). Die Welt kann insofern nicht geschaffen worden sein, ohne daß der Sohn beteiligt, „die Sendung des geliebten Sohnes [im Sinne der Entsprechung von *processio* und *missio*, s.u.] miteinberechnet“ worden wäre (TD II/2 474).

³⁸ TD II/2 468.

für Balthasar die Grundform des Gebets. Die Koinzidenz von Sendung und Person in Jesus Christus kann daher nicht anders begründet sein als im Pneuma. Der Geist ist es, der Jesus den Willen des Vaters ergreifen und in diesen einwilligen läßt. Jesus ist vom Geist erfüllt und gerade in dieser pneumatischen Unterfassung als der Messias-Christus eschatologisch ausgewiesen.³⁹ Jesus hat den Geist in-über sich, in und über ihm waltet jener als die „offenkundige Gegenwart seiner göttlichen Sendung“.⁴⁰ Der Geist „hindert nicht, daß die Sendung dem Sohn unmittelbar zukommt“, zugleich aber „ermöglicht“ er es, daß der Sohn sie entgegennimmt und ihr im Gehorsam entspricht.⁴¹ Das Walten des Geistes hebt sich erfahrbar gegenüber dem Vater sowie vom Sohn ab und ist dabei „mehr als die Summe ihres ‚Ich‘ und ‚Du‘“. Und abermals gilt: In Gott können so „radikale Oppositionen“ nicht weniger als personal sein. Das Faktum der Personalität des Geistes läßt sich an Jesu Verhalten zum Vater im Geist sowie direkt gegenüber dem Geist, den er vom Vater her und mit dem Vater senden will, vernehmen.⁴²

Zusammenfassend läßt sich eine trinitarische Hermeneutik im Werk Balthasars so beschreiben, daß sie bei Jesus von Nazareth ihren Ansatz nimmt, von Jesus zu Gott dem Vater gelangt, wobei in dieser Relation Jesus als der Christus-Λόγος eschatologisch offenkundig und dabei der Geist offenbar wird.⁴³ Jesus Christus, der eschatologisch ausgewiesene Sohn

³⁹ „Von hier aus verstehen wir, weshalb auch Jesus betet und dem Heiligen Geist, der ihm den Willen des Vaters, die Sendung zeigt, Raum zu vermittelndem Walten läßt. Der Geist ist es, der ihm diesen Willen immer neu und deutlicher vorstellt, auch wenn er ihn, als Bereitschaft zum Gehorsam je schon in sich hat“ (TD II/2 468).

⁴⁰ TD II/2 476-479; 477; TD III 339.

⁴¹ TD II/2 478.

⁴² TD II/2 468.

⁴³ Vgl. Scola, Hans Urs von Balthasar, 63; Balthasar bestimmt jede theologisch-trinitarische Hermeneutik in einem theodramatischen Sinn als „Selbstlichtung“ in einem „Überstieg des menschlichen Deutungshorizonts“ (TD II/1 81 f.). Balthasar interpretiert das „sich als Faktum Selbstbezeugende“ (ebd. 103) im Sinne eines Selbsterweises der Wahrheit bei Irenäus (ebd. 125). Kim faßt die Denkbe-

des Vaters in einem absoluten Sinn, offenbart den Vater als einen Anderen und den Geist als einen Anderen.⁴⁴ Jegliche Unterscheidung Mehrerer im Sinne eines relationalen Zueinander in Gott wird ausschließlich von der Offenbarung in Jesus Christus aus möglich. Die junge Kirche steht damit vor der Aufgabe, den $\text{I}\text{H}\text{E}\text{U}\text{S}$ -Glauben „vom christologischen Grundgeschehen her neu zu interpretieren“.⁴⁵

Die Reflexion auf die Trinität bedeutet „kein nachträglich ausgeklügeltes Dogma“,⁴⁶ so als ob die Dreifaltigkeit Gottes einen „Zusatz zu einem allgemeinen Gottesglauben“ darstellen würde.⁴⁷ Das Trinitätsdogma stellt fest, daß das Leben in Gott „nicht formlos brodeln“, sondern eine „Bestimmtheit“ im Sinne des trinitarischen Vollzugs als einem Ausdruck der innergöttlichen Liebe besitzt,⁴⁸ die den Glaubenden „endlich ineins sehen läßt, was wir bisher wie in prismatisch gebrochenen Farben sahen“.⁴⁹

wegung Balthasars in einem Dreischritt zusammen: „Zuerst vom ökonomischen Heilsgeschehen zum innergöttlichen Liebesgeschehen, dann von dieser innertrinitarischen Liebeslogik zur Weltgeschichte“ (Christliche Denkform, 159).

⁴⁴ TL II 40: „der Andere in Gott“. „Gott vermag in seiner Identität der Eine, der andere und der Vereinende zu sein“ (TD II/2 486); zur Abgrenzung *alius – aliud* vgl. TD II/2 465.

⁴⁵ Söding, Trinität, 241. Die neutestamentliche Theologie „redet in so eminenten und elaborierter Weise von Vater, Sohn und Hl. Geist, daß der christologische und pneumatologische ‚Aufwand‘, den die alte Kirche mit der Trinitätstheologie trieb, zwingend geboten schien, sofern in der neuen Sprache hellenistischer Ontologie das biblisch-theologische, heilsgeschichtlich orientierte Zeugnis eingeholt werden sollte.“ In Anerkennung der unüberholbaren, bleibenden Notwendigkeit dieses ursprünglichen dogmatischen Ansatzpunktes wurde der auf das 19. Jhd. (Kuhn, Katholische Dogmatik/2 von 1857) zurückgehende Begriff des „konkreten Monotheismus“ jüngst erneut aufgegriffen (Essen, Distinktion im Begriff des Monotheismus, 246-252).

⁴⁶ TL II 272.

⁴⁷ Müller, Dogmatik, 416.

⁴⁸ Pneuma und Institution, 426.

⁴⁹ Du krönst das Jahr mit deiner Huld, 125.

Nur von der eschatologischen Offenbarung in Jesus Christus her ist ein hermeneutischer Zugang zur Trinität eröffnet.⁵⁰ Einen anderen tragfähigen Zugang als durch Jesus Christus gibt es nicht.⁵¹ Balthasar sieht in ihm die Analogia Entis am konkretesten verwirklicht, insofern das grundsätzliche Verhältnis Gott – Mensch in der hypostatischen Union im eigentlichen Sinn repräsentiert ist.⁵² Einzig das inkarnatorisch-ökonomische „factum est“ stellt das Fundament aller Theologie dar:⁵³ Daher darf sich nach Balthasars Überzeugung „keine Aussage über die immanente Trinität [...] von der Basis der neutestamentlichen auch nur einen Fußbreit entfernen, will sie nicht in die Leere abstrakter und heilsgeschichtlich belangloser Sätze abfallen“.⁵⁴

Balthasar mahnt daher zu „größter Vorsicht“ bei der „Heranziehung außerchristlicher Analogien“, da ihnen die ökonomische Verankerung fehlt.⁵⁵ Diese aber ist unumgänglich, weil Gott sich selbst als in der Geschichte wirkmächtig und hierin als trinitarisch offenbart hat. Triadische Strukturen innerhalb der Welt (imagines trinitatis, Triaden, Ternare) können aus sich keinen apriorisch-spekulativen Zugang zum persönlich-

⁵⁰ TD II/2 466.

⁵¹ TL II 117. Balthasar bestimmt Jesus Christus allein als die Tür (ebd. 119), auch in theologischer Hinsicht.

⁵² Theologie der Geschichte, 53-54; vgl. TD II/2 204 f.

⁵³ TL II 256. Insofern handelt es sich bei der Christologie „nicht um einen einzelnen, wenn auch wichtigen Traktat innerhalb der Dogmatik, sondern um den Dreh- und Angelpunkt der Begründungsproblematik des ganzen Christentums“ (Müller, Vom Vater gesandt, 55). Zugleich bedingt der Primat der christologischen Fragestellung natürlich keineswegs eine christologische Engführung. Aufgrund der Implikationen der Offenbarung in Christus hält es Balthasar für „klar, daß sie [Trinitätslehre] und nicht die Christologie der letzte Horizont der Offenbarung Gottes in sich selbst und in seinem dramatischen Verhältnis zur Welt ist“ (TD IV 48). Die organische Einheit der Theologie stellt zugleich die klassische Einteilung in überkommene Traktate in Frage. So kann vor dem Hintergrund des bereits Gesagten etwa die Unterscheidung eines eigenständigen Traktats „De deo trino“ neben einem weiteren „De deo uno“ als inadäquat erachtet werden.

⁵⁴ TL II 117.

⁵⁵ TL II 33-39; TD II/2 466.

dreifaltigen Gott, so wie er sich selbst aposteriorisch-geschichtlich (theodramatisch) offenbart hat, vermitteln. Ist aber der Zugang zur Trinität ökonomisch erreicht, können bestimmte *imagines ex post* als Hinweis auf das Geheimnis der Trinität gedeutet werden.⁵⁶

Bei derartigen spekulativen Ansätzen liegt die Annahme zugrunde, daß Gott, wenn er eine Welt schafft, diese als seine Schöpfung ja nur ihm gemäß, gemäß seines inneren, trinitarischen Lebens gestaltet sein kann.⁵⁷ Dementsprechend sind Triaden im Verlauf der Geistesgeschichte verschiedentlich spekulativ interpretiert worden. Die besondere Bedeutung von Triaden läßt sich bis in die Anfänge menschlicher Kultur zurückverfolgen.⁵⁸ Balthasar verweist ausdrücklich auf zahl-

⁵⁶ Balthasar deutet von hier aus bereits die Offenbarung im Alten Bund als trinitarisch (in H III 2,1 durchgängig): „In der tragischen Geschichte Gottes mit seinem abtrünnigen Volk präformiert sich die mit der Fleischwerdung des Sohnes Gottes offenbarwerdende innergöttliche Trinität“ (H III 2,1 632). Vgl. Hemmerle, Thesen, 8.25 ff.38 ff.

⁵⁷ TD IV 87; vgl. TD II/2 480. Balthasar bezeichnet es – im positiven Sinn – als „scholastisches Axiom“, daß die Möglichkeit der Schöpfung die Wirklichkeit der Dreifaltigkeit voraussetzt (TD IV 53). | Gottes Handeln im Vollzug seiner theodramatischen Geschichte mit der Welt trifft die horizontale Weltwirklichkeit vertikal in einem ganz bestimmten Punkt. Dies setzt jedoch voraus, daß es „im weltlichen Bereich eine Abbildlichkeit des Trinitarischen“ gibt, „an die der sich auslegende Logos zu seinem Selbstausdruck wird anknüpfen können“ (TL II 33). Zum geistesgeschichtlichen Horizont der Sachfrage, inwiefern *vestigia trinitatis* einen Rückschluß der „natürlichen“ Vernunft auf das Geheimnis der Trinität zulassen oder eben nur vom Glauben her (=ökonomische Basis) als Spuren in trinitarischem Sinn interpretiert werden können vgl. Greshake, *Der Dreieine Gott*, 33-40.

⁵⁸ Mehrlein, *Drei*, 269-310 konstatiert etwa mit Hinweis auf die orphische Theogonie (drei Köpfe des Chronos, drei Elemente: Feuer, Wasser, Erde) oder die kosmologische Dreiteilung in Himmel, Erde und Unterwelt (so auch in Ex 20,4 oder Phil 2,10) ein „ästhetisches Elementargesetz“ bzw. „Denkschema“. Mehrlein vertritt die These, daß der „menschliche Geist, einmal bis zur Stufe des abstrakten Denkens gelangt, in dieser Dreiteilung ein Ordnungsprinzip erblickte, das er aus den Händen der Natur selbst zu empfangen glaubte“ (ebd. 217). Komplementär hierzu präsentiert der Philologe E. B. Lease eine große Anzahl an Belegen für Triaden aus den Bereichen Mathematik, Mythologie und Philosophie (*The number three*, 56-69). Lease unter-

reiche Denker der neueren Zeit, die sich ebenso daran versucht haben, ausgehend von der Polarität im innerweltlichen Werden auf den trinitarischen Gott hindurchzublicken.⁵⁹

scheidet (1.) primitive triadische Konzeptionen bei ursprünglichen Völkern, die bereits früh in die Deutung der Wirklichkeit und das Gottesvorstellung aufgenommen wurden. (2.) Die Idee der Dreiheit in Einheit schlägt sich in philosophischen Spekulationen (z.B. Pythagoreer) nieder. (3.) Lease sieht auch die Herausbildung der christlichen Trinitätsvorstellung in diesem Zusammenhang triadischen Denkens. Unterstützung erhält er dabei von Peter Gerlitz: „Es kann diesen Ergebnissen gegenüber kein Zweifel bestehen, daß das Dogma von der christlichen Trinität aus den verschiedensten Bausteinen zusammengesetzt wurde, die sich ihm aus der religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Umwelt anboten. Das Wort ‚Synkretismus‘ freilich reicht zur Erklärung dieser Tatsache nicht aus, da wir es hier nahezu mit einem Urphänomen zu tun haben“ (Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des Trinitätsdogmas, 270).

⁵⁹ TD IV 60-71; vgl. „triadische Struktur weltlicher Logik“ TL II 33-35. In der Tat ist die neuere Trinitätstheologie zumindest im katholischen Raum fast durchgängig ausdrücklich ökonomisch verankert. Als offenbar einzige Ausnahme in der jüngeren Zeit stellen sich die „Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätslehre“ von Heinz Wipfler dar. Wipfler vertieft die Trinitätsspekulation, ohne dabei die Perspektive der *οικονομία* explizit einzubeziehen, und schließt so am ehesten an den klassischen Traktat „De deo trino“ direkt an. Ganz anders ist demgegenüber der Entwurf einer trinitarischen Ontologie von Michael Schulz (Sein und Trinität) zu werten. Nur auf einer entsprechenden ontologischen Basis kann die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes auch als solche verstanden werden. Bei Balthasar findet diese Interpretation einen anthropologisch gewendeten Niederschlag. Insofern Gott die Welt vertikal trifft, ist dabei eine Abbildlichkeit vorausgesetzt, an die er in seinem Selbstausdruck anknüpfen kann (vgl. TL II 33).

Hemmerle bemerkt zu Beginn seiner Abhandlung zur trinitarischen Ontologie, daß sich ihm angesichts des Werkes Balthasars der Eindruck aufgedrängt habe, daß dessen Denken gleichsam auf eine trinitarische Ontologie hintreibt (Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, 8). Vor diesem Hintergrund hat Hemmerle seine Schrift als Dank und Antwort Balthasar zu dessen 70. Geburtstag gewidmet (ebd. 7). Zum Zusammenhang von Hemmerles Thesen mit Balthasars vgl. Frick, Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt, 76-80.

Balthasar legt den Fokus demgegenüber auf die faktisch erfolgte Offenbarung Gottes in der Geschichte sowie auf die Tatsache, daß sich Jesus Christus selbst bei der Offenbarung auf keinerlei imago-trinitatis-Bilder gestützt hat.⁶⁰ Von hier aus vermag Balthasar die psychologische Trinitätslehre des Augustinus um so leichter als „menschenförmig“ zurückzuweisen.⁶¹ Augustins Ternare (mens-notitia-amor; memoria-intellectus-voluntas) beruhen auf einer Differenzierung innerhalb eines einzelnen geistigen Wesens; sein innerpersonales Modell vermag daher das reale „Gegenüber der Hypostasen in Gott“ nicht darzustellen.⁶² Dieser Mangel wird im „Gegenbild“ des Richard von St. Viktor zwar vermieden, allerdings kann dessen interpersonales Modell die „substantielle Einheit Gottes“ nicht erreichen.⁶³

Balthasar selbst entwirft zwei Triaden, um die Differenzierung der trinitarischen Personen in theodramatischer Hinsicht ex post zu illustrieren: eine „Trias der Produktion“ und eine „Trias der Realisation“. Balthasar erblickt im Topos „Welttheater“⁶⁴ eine große, wenn auch zweideutige Nähe zur christlichen Offenbarung.⁶⁵ Wie in der großen οἰκονομία erscheint ihm auch in der Bühnenaufführung die Qualität des „Ereignisses“ in der Zeit, das zugleich über die Zeiten hin lebendig und aktuell bleibt.⁶⁶ Der besondere „Bezug zur Existenz“ – Balthasar sieht die wesentliche Bedeutung des Theaters in der Existenzzerhellung⁶⁷ – erscheint ihm bereits durch die Realität der Aufführung gegeben.⁶⁸

⁶⁰ TL II 61.

⁶¹ TL II 35-37.123.

⁶² TL II 35-37; TD II/2 480-481.

⁶³ TL II 35.37-39.

⁶⁴ TD I 239.

⁶⁵ TD I 245; vgl. Schwager, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 10-13.

⁶⁶ TD I 279-280.

⁶⁷ TD I 239.

⁶⁸ TD I 245.

Balthasar entwirft die „Trias der Produktion“⁶⁹ mittels der Unterscheidung von Autor, Schauspieler und Regisseur. Dabei erscheint ihm diese Trias als bevorzugtes Gleichnis, wörtlich gar als „das vollkommene Gleichnis für die ökonomische Trinität im Theodrama“.⁷⁰ Die Identität des Vaters wird in der Rolle des Autors repräsentiert. Von ihm, der das Drama zur Aufführung aus sich entläßt,⁷¹ geht alles aus. Er steht als der Schöpfer-Autor in-über seinem Drama, bleibt jedoch im Modus seines Werkes dauerhaft darin einbezogen,⁷² indem er es dem Regisseur oder Schauspieler nicht einfach „wie eine unvollendete Skizze oder ein Szenario“ zur weiteren Bearbeitung überläßt.⁷³

Der Schauspieler, in bildhafter Entsprechung zum Sohn, verwirklicht das Werk des Autors im Sinne der „realen Präsenz“, „echten Gegenwärtigsetzung“ und „absoluten Gegenwart“.⁷⁴ Balthasar versteht die „Rolle“ in Entsprechung zum Schlüsselbegriff „Sendung“:⁷⁵ So ist jene „keine willkürliche, improvisierte Darstellung“,⁷⁶ sondern unterstreicht als „Identitätspunkt“⁷⁷ das gegenseitige „Angewiesensein“ von Dichter und Schauspieler und macht das „Fühlen“ der (bei Gott hinterlegten) Rolle erforderlich.⁷⁸ Den Geist sieht Balthasar dabei in Entsprechung zum Regisseur, der den „Text des Autors in die Aktualität der Aufführung“ umsetzt. Dabei hat er in einem gleichsam „vermittelnden“ Dienst zum Autor wie zum Schauspieler hin den „Buchstaben des Textes auf seinen Geist [≠

⁶⁹ TD I 247-283; TD II/2 486-489.

⁷⁰ TD II/2 486.

⁷¹ TD I 248.

⁷² TD II/2 486; TD I 250; „in allem bleibt der Geist des Autors präsent“ (TD I 258).

⁷³ TD I 257.

⁷⁴ TD II/2 487; TD I 260.

⁷⁵ Vgl. „von der Rolle zur Sendung“ TD I 453-603.

⁷⁶ TD I 262-263.

⁷⁷ TD II/2 487.

⁷⁸ TD I 262.265; TD II/2 487.

Heiliger Geist] hin zu erhorchen“.⁷⁹ Seine Aufführung erfordert eine eigene schöpferische Leistung, indem er zugleich die schöpferische Kraft im Schauspieler erweckt.⁸⁰ Der Vater/Autor vertraut ihm sein Werk zur Umsetzung an, der Sohn/Schauspieler vertraut sich seiner Führung an.⁸¹

Die „Trias der Produktion“ steht jedoch nicht für sich allein, sondern terminiert in der „Trias der Realisation“⁸² von Darbietung, Publikum und Horizont.⁸³ Zum einen bezeichnet sie die „Kommunion“ zwischen Bühnenaktion und Publikum,⁸⁴ zum anderen weist sie auf die Einbettung in einen konkreten Kontext hin. Auch die Theodramatik verbleibt nicht in Gottes Immanenz; die Welt ist als Adressat der Selbstmanifestation Gottes der Idee nach in die theodramatische Aktion eingeborgen.

Die akthafte Konkretheit von Gottes Handeln, zugleich innerstes Strukturprinzip der Theodramatik, ist unüberholbar. Diese Konkretheit bleibt auch auf der Seite des von Gott in die Handlung einbezogenen, nunmehr antwortenden Menschen konstitutiv für den Glauben. Dieser akthafte konkrete Glaube impliziert zugleich das Moment der Durchdringung und Reflexion; dieses substituiert nicht den Glauben, sondern bezeichnet jenes Moment an ihm, das mit der Geistigkeit des Menschen einhergeht. Die Reflexion bleibt dabei Reflexion des theodramatischen Ereignisses selbst. Als solche ereignet sie sich im Modus des Theologischen. Theodramatische und theologische Dimension treten dabei nicht in Gegensatz zueinander, sondern bleiben perichoretisch ineins.

Trinitarische Hermeneutik erfolgt aus Balthasars Sicht vermittelt des Phänomens, in dem allein sich die Gestalt (ästhe-

⁷⁹ TD II/2 488; TD I 277.

⁸⁰ TD I 276.279.

⁸¹ TD II/2 488.

⁸² TD I 247.

⁸³ Darbietung TD I 283-286, Publikum TD I 286-291, Horizont TD I 291-301.

⁸⁴ TD I 284.

tisch) der (dramatischen) Handlung für die Menschen (logisch) erschließt. Insofern bedeutet die (dogmengeschichtlich explizierte) Reflexion auf die Trinität „kein nachträglich ausgeklügeltes Dogma“.⁸⁵ In der trinitarisch-ökonomischen Gestalt Gottes, die sich quoad nos in seiner inkarnatorischen Offenbarung erschließt, manifestiert sich Gott epiphany als genau der, der er selbst ist.

2.2 Immanent - ökonomisch

2.2.1 Differenzierung

Die Differenzierung von „immanenter Trinität“ und „ökonomischer Trinität“ gründet bereits in den ersten altkirchlichen Versuchen einer zusammenfassenden Reflexion auf die Gottesfrage angesichts des erfahrbar gewordenen Christuserignisses. Im Unterschied zur Logospekulation der frühen Apologeten zeigt sich bei Irenäus eine heilgeschichtlich orientierte Sicht.⁸⁶ In Kontinuität zu Schrift und kirchlicher Überlieferung (Glaubensregel, Taufbekenntnis, Eucharistie) stellt er deren innere Plausibilität heraus und setzt so den verbreiteten dualistischen Systemen der Gnosis ein christlich-trinitarisches Schöpfungsverständnis entgegen.⁸⁷ Dabei stellen Sohn (Gottes Wort) und Geist (Gottes Weisheit) als die „beiden Hände des Vaters“⁸⁸ keine etwa um der Schöpfung willen hervorgebrachte Größen dar (Demiurgen), sondern sie gehen der Schöpfung voraus in „Koexistenz“ mit dem Vater.⁸⁹ Irenäus vollzieht damit einen gewissen Rück-Überstieg hinter das heilsgeschichtlich bedeutsam gewordene Christus- oder Of-

⁸⁵ TL II 272.

⁸⁶ Vgl. HDG II/1a 67-77; damit tritt die für jene Zeit charakteristische Unterscheidung zwischen *θεολογία* und *οικονομία* hervor.

⁸⁷ Gott wendet sich seiner (guten!) Schöpfung zu (originans, continua), ohne sich emanativ darin zu verlieren. Die Gottebenbildlichkeit der Schöpfung im Sohn (imago) wird durch das Wirken des Geistes zur similitudo hin vollendet.

⁸⁸ Vgl. TL III 153 ff.

⁸⁹ Z.B. Adv. haer. II 30,9: „Semper autem coexistens Filius Patri“.

fenbarungs-Ereignis (ökonomische Trinität) hin auf einen Vorbegriff immanenter Trinität, wobei er, der „wahren Gnosis“ zugewandt, auch an diesem Punkt nicht in Spekulation übergeht, und so die für ihn charakteristische heilsgeschichtliche Sicht gewahrt bleibt.

Tertullian präzisiert in apologetisch-lehrhaftem Stil die trinitarische Reflexion. Er verteidigt die Einzigkeit Gottes etwa gegen Marcion, zugleich artikuliert er – etwa gegen Praxeas – die Trinität Gottes im Sinne der dreipersonalen Wirklichkeit und trägt so bereits vornizänisch zur Grundlegung wesentlicher Teile auch der späteren trinitätstheologischen Begrifflichkeit und Paradigmatik bei.⁹⁰ Tertullian hat mit seiner Theologie die Begründung des dreifaltigen Heilswirkens Gottes in dessen innertrinitarischem Leben verankert und so die Unterscheidung von heilsgeschichtlich-ökonomischer und immanenter Dimension der Trinität Gottes wesentlich grundgelegt.⁹¹

In systematischer Perspektive entspricht die Differenzierung von „immanenter Trinität“ und „ökonomischer Trinität“ der Unterscheidung von Gott selbst (in sich) und Gott hinsichtlich seines inkarnatorisch-theodramatischen Verhältnisses zur Welt, worin er seinerseits kein anderer als er selbst ist. Diese Differenzierung bedeutet keine (reale) Trennung, sondern eine (abstraktive) Unterscheidung unter einer besonderen Rücksicht. Insofern Gottes Handeln sich jedoch nicht von seinem Wesen ablösen läßt,⁹² impliziert bereits die Differenzierung zwischen „immanent“ und „ökonomisch“ eine Interpretation.

⁹⁰ HDG II/1a 77-90.

⁹¹ Courth, ebd. 88.

⁹² Umgekehrt folgen aus der Akthaftigkeit von Gottes Wesen jedoch weder Schöpfung noch Ökonomie der Welt. Hierin ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Balthasars Entwurf und dem System Hegels zu konstatieren (s.u. 2.2.2). Gott schafft die Welt in Freiheit, nicht aus Notwendigkeit. Auch wird er nicht erst vermittelt Schöpfung und Heilsgeschichte trinitarisch. Hierin besteht der maßgebliche theologische Grund für die Differenzierung von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität (Greshake, *Der Dreieine Gott*, 227). Das Faktum der Inkarnation führt jedoch auch dazu, daß „in

Die Differenzierung zwischen „immanent“ und „ökonomisch“ im Verständnis der Trinität läßt sich zumal hinsichtlich Seins- und Erkenntnisordnung mit Aristoteles perspektivisch bestimmen: „Denn nicht dasselbe ist *von Natur* früher und *für uns*, und von Natur bekannter und für uns.“⁹³ Dabei nennt Aristoteles dasjenige „früher und bekannter, was der sinnlichen Wahrnehmung näher liegt.“ Gottes Selbstmitteilung erfolgt inkarnatorisch-theodramatisch. Daher läßt sich für eine trinitarische Hermeneutik kein anderer Ansatz finden als das *verbum-caro* allein. Balthasar bestimmt die Unterscheidung zwischen „immanent“ und „ökonomisch“ dementsprechend als Offenbarungsverhältnis: „Die ökonomische Trinität offenbart die immanente“.⁹⁴

2.2.2 Nichtidentität

Balthasar konstatiert für jede christliche Theologie, daß „Ausagen über die immanente Trinität nur von der ökonomischen her gewonnen“ werden können.⁹⁵ Dabei erweist sich das Trinitätsdogma als „die einzige Hypothese, deren Ansetzung das Phänomen Christi [...] phänomenologisch sachgerecht, ohne Vergewaltigung der Tatsachen zu erklären gestattet“.⁹⁶ „Nur als (unerläßlicher) Hintergrund der Menschwerdungslehre läßt sich biblisch eine Lehre von der ‚Trinität in sich‘ verantworten“.⁹⁷ Von diesem Verständnis her läßt sich Baltha-

Gott an die Stelle des Anderen das Andere“ tritt, was eine theodramatisch bedingte Aufnahme der in Jesus angenommenen Menschennatur des Sohnes in den trinitarisch-perichoretischen Lebensvollzug Gottes bedeutet (TL III 40).

⁹³ Zweite Analytik 1, 2 (71 b 34 f.).

⁹⁴ TL II 128.

⁹⁵ TL III 127.

⁹⁶ Glaubhaft ist nur Liebe, 58; vgl. TD IV 63. Dabei stellt sich für Balthasar ein wesentliches Argument ästhetisch dar: Die Offenbarung des Vaters im Sohn durch den Heiligen Geist erweist sich „von vollendeter Stimmigkeit“ (TL II 246). Die Einsicht hierin stellt sich jedoch nicht anders als „verschattet im Glauben“ dar (TL II 246-247).

⁹⁷ HI 419. „Christliche Wahrheit ist insofern trinitarisch“ (TL III 18). Ein reflexives Verständnis der Trinität Gottes kann „selbstverständ-

sars zentrale These noch differenzierter nachvollziehen, nämlich daß es der dreieinige Gott ist, der im Menschensohn (besser: im Christusereignis) epiphan wird.⁹⁸ Aus dem Verhalten Jesu gegenüber dem Vater und gegenüber dem Geist „erfahren wir etwas über die innertrinitarischen Lebens- und Liebesverhältnisse im einen und einzigen Gott“.⁹⁹

Das eschatologische Christusereignis erweist sich als „Gemeinschaftswerk Gottes“ und offenbart auf diese Weise, „daß in Gott selber Gemeinschaft“ besteht.¹⁰⁰ Die eschatologische Qualität gründet in der göttlichen Fülle des trinitarischen Selbstvollzugs. Insofern bezeichnet das Eschaton „als Letztes (eschaton) nicht das Schicksal des Menschen, sondern die göttliche Trinität“ selbst.¹⁰¹ Der trinitarische Selbstvollzug als

lich nicht apriori konstruiert, auch nicht zu spekulativen Zwecken vom Ereignis des historischen Kreuzes Jesu und seiner Auferstehung von den Toten abstrahiert“ werden (Pneuma und Institution, 108).

⁹⁸ H I 461. Balthasar betont, in Christus sei „mehr als Bild und Spur der Trinität in die Welt getragen: er ist ihre Vergegenwärtigung im offenbaren Geheimnis: Sacramentum Trinitatis“ (Spiritus Creator 138).

⁹⁹ TL II 117.

¹⁰⁰ In Gottes Einsatz leben, 37. „Ist der, der hier als Mensch unter Menschen lebt, eine göttliche Person, und sind die göttlichen Personen im Wesen identisch, dann ist es unmöglich, daß bei der Menschwerdung der einen (nur der einen!) die anderen nicht concomitanter irgendwie in die Sichtbarkeit treten“ (H I 193). „Wenn auch nur eine ‚Person‘ der Trinität Fleisch angenommen hat, so ist darin für den, der zu sehen versteht, Gottes Dreieinigkeit sichtbar“ (TL II 273).

¹⁰¹ Prüfet alles – das Gute behaltet, 69. Balthasar sieht in der Trinitätstheologie und nicht etwa in der Christologie den letzten Horizont der Selbstmitteilung Gottes in theozentrischer (statt in anthropozentrischer) Sicht eröffnet (TD IV 48). Natürlich behält auch der anthropologische Zugang – nicht nur wegen der Inkarnation – für Balthasar bleibende Gültigkeit (TL II 238). Balthasar warnt jedoch vor der Reduktion bei der Interpretation der Offenheit des Menschen „nach oben“ auf das rein anthropologische Faktum, das ja der Immanenz horizontaler Weltgeschichte zugehört (TD III 68). Demgegenüber kann und darf sich der Mensch seiner Beziehung zum Absoluten in vertikaler Hinsicht im Sinne der Theodramatik nicht entledigen (ebd. 69). Balthasar warnt daher vor der Entkonkretisierung (z.B. transzendente Verallgemeinerung, übernatürliches Existential) in der Rezeption und Interpretation des Handelns Gottes in der Welt

gewissermaßen innere Geschichte Gottes ist als Seins- und Erkenntnisgrund vorgängig zu seiner Selbstmitteilung an die Schöpfung.¹⁰²

Ausgehend von der Bestimmung des Verhältnisses zwischen immanenter und ökonomischer Trinität als Offenbarungsverhältnis setzt Balthasar die Bestimmung der ökonomischen Dimension der Trinität Gottes als „Auslegung“ der immanenten fort, die aber als deren tragender Grund mit dieser nicht einfach identifiziert werden darf.¹⁰³ Balthasar hält an der Unterscheidung zwischen Gott selbst und der damit nicht gleichzusetzenden Geschichte Gottes mit der von ihm geschaffenen Welt fest.¹⁰⁴

Balthasar tritt in dieser entscheidenden Frage in deutliche Opposition zu Hegel, der die Trinität Gottes als faktisch-notwendigen (kosmisch-ontischen) trinitarischen Prozeß aus-

(ebd. 70). Balthasar legt den Fokus demgegenüber auf den Primat der Katalogik „von oben her“. Balthasar setzt der kreatürlich-kontinuierlichen anthropologischen Denkbewegung daher die Theozentrik, die einen Sprung erfordert, entgegen (TL II 13). In Gott als Eschaton erscheint Balthasar jedoch die Rede „von oben“ oder „von unten“ (TL II 33) stattdessen „von innen“ her (TL II 75) überholt.

¹⁰² Zum Verständnis des Eschaton als göttliche Fülle vgl. Kim, *Christliche Denkform*, 153-156.

¹⁰³ TD II/2 466; vgl. Dieser, *Der gottähnliche Mensch*, 27-29.

¹⁰⁴ Balthasar steht damit in Kontinuität zu Ignatius. Dieser versteht auf Basis seiner mystischen Erfahrungen das Verhältnis von „immanent“ und „ökonomisch“ im Sinne einer Folgeziehung. Bereits in den Manreser Visionen wird diese Sicht grundgelegt, daß das heilsgeschichtliche Handeln Gottes an der Welt in seinem trinitarischen Wesen begründet ist. Dabei bleibt Gottes Heilswerk ungeschuldet. Geistliches Tagebuch und Kreuzzeichen-katechese setzen das Verständnis im Sinne einer Folgebeziehung bzw. eines Gründungsverhältnis des Ökonomischen im Immanenten fort. Dies wird insbesondere an der Reflexion auf Jesus Christus expliziert, indem Ignatius das Verhältnis des eingeborenen Sohnes des Vaters zu dem aus Maria geborenen Jesus auslegt. Bedeutsam erscheint, daß bei Ignatius die Sicht zum Verhältnis von „immanent“ und „ökonomisch“ nicht lehrhaft-gegenständlich, sondern mystisch-erfahrungsbezogen begründet ist (vgl. Strucken, *Trinität aus Erfahrung*, 266-270).

legt.¹⁰⁵ Gott (Reich des Vaters) geht aus sich heraus in das Andere seiner (Welt), um dieses Andere in sich selbst hinein aufzuheben (Versöhnung im absoluten Geist). Nur so bleibe die Unendlichkeit des Unendlichen gewahrt, allerdings unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß Unendliches und Endliches – gewissermaßen ontisch auf einer gemeinsamen Ebene – miteinander im Widerstreit stehen.

Balthasar sieht in Hegels Ansatz das Gott-Welt-Verhältnis nicht adäquat reflektiert. Zwar zielt Hegel nach Einschätzung Balthasars eine immanente Trinität an, allerdings gestaltet sich dieser Entwurf derart, daß die immanente Trinität „die ökonomische in sich ‚aufhebt‘. indem sie beim Durchgang durch die Zeit ‚die Zeit tilgt‘“.¹⁰⁶ Das Endliche wird im Durchgang des Unendlichen durch das Endliche in jenes hinein aufgehoben.

„Gott“ – hier gleichbedeutend mit Wirklichkeit im Sinne des göttlich-trinitarischen Selbstvollzugs – bedarf in Hegels Konzept geradezu des Anderen seiner (=Welt) im Sinne dialektischer Identität von Identität und Nichtidentität. Mit diesem Ansatz wird jedoch (1.) die Welt zum metaphysischen necessarium deklariert,¹⁰⁷ was der Kontingenzerfahrung wieder-

¹⁰⁵ TD III 300. In ähnlicher Weise wird bei Johannes Scotus Eriugena der trinitarische Vollzug als ein mit dem Weltgeschehen innerlich verbundener Prozeß vorgestellt (*de divisione naturae*; vgl. Scheffczyk, *Werden des Trinitätsdogmas*, 207). Mit der Entwicklung einer theologischen Begrifflichkeit (in Entsprechung zu den Begriffen des griechischen Denkens sowie in klärender Auseinandersetzung gegen Häresien sowie innerhalb einer gnostisch geprägten Lebenswelt der Antike) verlagert sich der theologische Fokus *de facto* weg vom ökonomischen Bezug hin zur ratio-orientierten eher spekulativen Reflexion der Trinität, die von Augustinus her über Petrus Lombardus für die Scholastik prägend wurde. Trotz der vorherrschenden spekulativen Orientierung ging auch das biblisch-patristische Paradigma nie ganz verloren (z.B. Bernhard v. Clairvaux, Rupert v. Deutz, Gerhoh v. Reichersberg) und gelangte über die Emanzipation eines geschichtlich orientierten Denkens in der Neuzeit zu neuer Renaissance.

¹⁰⁶ TL III 35.

¹⁰⁷ Diese These widerspricht dem in Teil 1 dargestellten Aufweis der Wirklichkeit als des Kontingenten.

spricht, sowie (2.) das nichtgöttlich-Andere (Welt) mit dem innertrinitarisch-Anderen (Sohn) stillschweigend identifiziert.¹⁰⁸

Balthasar sieht in diesem Entwurf den Eigenstand des Kreatürlichen, das Gesolltsein des Guten-Schönen, die Wirklichkeit personaler Freiheit, die sich nicht in ein naturales Geschehen hinein aufheben läßt, nicht gewahrt. Balthasar moniert die Auflösung Gottes in den Weltprozeß hinein als Konsequenz einer Nichtbeachtung der kreatürlichen Differenz.¹⁰⁹ Balthasar bezeichnet im Gegensatz zu Hegel den In-sich-Stand des trinitarischen Lebens Gottes als „ewig in sich erfüllter Kreisumschwung“, der „der Welt nicht bedarf“.¹¹⁰

Balthasar betont den Unterschied zwischen dem innergöttlichen Leben und Gottes Geschichte mit der Welt.¹¹¹ Diese Unterscheidung“ basiert auf der theodramatischen - ästhe-

¹⁰⁸ Wallner, *Gott als Eschaton*, 229-233.

¹⁰⁹ TD II/2 466. Gott, der „der Welt nicht bedarf, um ein liebendes Gegenüber zu haben“ erschafft die Welt in einem „gänzlich freien Akt [...] in dem er sich freiwillig und nicht zwangsmäßig an das begonnene und zu begleitende Werk bindet“. Das „Drama, das sich vor ihm abspielt [...] ist nicht sein eigener Prozeß“ (TD II/2 484). Von hier aus kann der „Abstand“ zwischen Gott und Welt nur als „sekundär (ökonomisch)“ gegenüber dem „primären (immanenten)“ innertrinitarischen Verhältnis gewertet werden (ebd.).

¹¹⁰ TD II/2 264. Balthasar sieht Gott „nicht in Not, seine Fruchtbarkeit loszuwerden“; dementsprechend ergibt sich aus Balthasars Sicht ein Verständnis der Schöpfung als „selbstloses Teilgeben“ des dreifaltigen Gottes über sich selbst hinaus an – dadurch erschaffene – Geschöpfe (ebd.). Ebenso formuliert Balthasar bereits in der theologischen Ästhetik, daß Gott sich nicht erst „durch die Welt hindurch zu seiner eigenen Wirklichkeit rundet“ (H III 2,2 15).

¹¹¹ Im Moment der Unterscheidung stellt Balthasar ein differenzierendes Element in den Vordergrund. Zugleich aber artikuliert Balthasar auch das Moment des Zueinanders immanenter und ökonomischer Dimension. Dabei gebraucht Balthasar den Begriff der „Verzahnung“ (*Homo creatus est*, 318) und konstatiert damit eine Verhältnisbestimmung im Sinne des Ineinanders beider Dimensionen: Ein Begriff der Trinität kann „selbstverständlich nicht apriori konstruiert, auch nicht zu spekulativen Zwecken vom Ereignis des historischen Kreuzes Jesu und seiner Auferstehung von den Toten abstrahiert“ werden (*Pneuma und Institution*, 108).

tisch vermittelten, theologisch einsichtig gewordenen - Erfahrung. Von hier aus versteht Balthasar Geschichte vorrangig aus einem Paradigma des Freiheitsvollzugs heraus. Balthasar stellt seinen Entwurf damit nicht nur gegen Hegel, sondern grenzt sich ebenso gegen die dialektische Kreuzestheologie Moltmanns ab, der in seinem Entwurf die ökonomische Trinität mit der immanenten im Sinne der Identität gleichsetzt.¹¹²

Die Inkommensurabilität von Gott und Welt belegt dabei die Absolutheit und damit Souveränität Gottes. Die Wirklichkeit der immanenten Trinität in Unterscheidung zur ökonomischen ist in der Absolutheit Gottes impliziert. Nur von hier aus vermag Gott theodramatisch-heilsgeschichtlich als Eschaton schlechthin zu erscheinen.¹¹³

Von diesem Zusammenhang her ist auch Karl Rahners programmatisch gewordene These „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt“ zu interpretieren.¹¹⁴

¹¹² TD III 299 f.; TD IV 148-155.205-207. Moltmann geht aufgrund seines dialektischen Erkenntnisprinzips davon aus, daß jegliches nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Gott also nur in der Gottverlassenheit des Kreuzes offenbar werden könne. Moltmann geht jedoch noch darüber hinaus und wertet das Kreuzesgeschehen nicht nur als Ereignisort der Selbstoffenbarung Gottes, sondern als Proprium des trinitarischen Selbstvollzugs Gottes. Damit aber wäre die Welt notwendig für den Selbstvollzug Gottes. Die im Hinblick auf Hegel geäußerte Kritik Balthasars gilt gegen den Ansatz Moltmanns analog (vgl. Kim, *Christliche Denkform*, 137-139).

¹¹³ „Das wahrhaft ‚Letzte Ding‘ ist die in Jesus Christus eröffnete dreieinige Lebendigkeit Gottes“; insofern kann das „Theodrama in seinem End(spiel)aspekt [...] nur trinitarisch“ sein (TD IV 49). Vgl. Wallner, *Gott als Eschaton*, 224

¹¹⁴ *MySal II* 318-401 (hier: 328); vgl. *SM IV* 1011-1018 (vgl. Balthasars explizite Bezugnahme auf Rahners Aussage in TD II/2 466 Anm. 3; TD III 298). Beinert erblickt in Rahners Axiom einen der „fruchtbarsten theologischen [...] Impulse der Gegenwart“ (*Glaubenszüge*, 321). Natürlich bedarf das „ist“ aus Rahners Formel einer Interpretation, zumal die Supposition von „ist“ im Sinne der Kategorienlehre vielfältig ausgelegt werden kann. Im Sinne einer Rahner gemäßen Interpretation ist das „ist“ als Entsprechungsverhältnis, nicht als undifferenzierte „Identität“ auszulegen. Beinert merkt daher an, daß der Ausdruck „[...] und umgekehrt“ in Rahners Formel „cum grano salis“ zu verstehen sei: „Nicht eine statische Kongruenz kann

Rahner entwickelt diese These im Kontext seines Entwurfs über die Offenbarung, die er – verstärkt kommunikationstheoretisch orientiert – als „Selbstmitteilung“ Gottes auslegt.¹¹⁵ Rahner ist bestrebt, die Selbstmitteilung Gottes als in der Tat wirklich gewordene Mitteilung seiner selbst herauszustellen.¹¹⁶ Deren Modalitäten und ihre differenzierte Gestalt entsprechen Gott innerlich und kommen diesem nicht etwa nur akzidentell zu. Natürlich hat auch die „wirkliche Selbstmitteilung Gottes“ aufgrund ihrer geschichtlichen Wirklichkeit in Welt notwendigerweise eine akzidentelle Außenseite, einen „kreatürlichen Effekt“ (Menschheit Jesu). Sie stellt sich jedoch nicht als rein kreatürliches Ereignis dar. „Wäre aber dieses Kreatürliche die eigentliche Vermittlung der Selbstmitteilung in Stellvertretung und Differenz zwischen Schöpfer und Kreatur, dann wäre keine Selbstmitteilung mehr gegeben, Gott wäre der ‚Geber‘, nicht die Gabe selbst, er ‚gäbe sich‘ nur, indem er die von ihm verschiedene Gabe mitteilte“.¹¹⁷

Rahner stellt gegen alle eher spekulativ orientierte Trinitätstheologie den unbedingten ökonomischen Bezug heraus: Daß es nämlich genau der Sohn ist, der Mensch wird, und nicht

gemeint sein [...] Die ökonomische Trinität setzt die immanente voraus. Diese begründete Relation läßt sich nicht mehr umkehren“ (Glaubenszugänge, 321). Eine derartige Interpretation wird durch einen anderen Text Rahners, „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“, ausdrücklich gefordert: Gottes Selbstmitteilung stellt sich derart dar, „daß die ‚immanente‘ Dreifaltigkeit die ‚heilsökonomische‘ wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente ist. Das will sagen, die Dreifaltigkeit des Verhaltens Gottes zu uns ist schon die Wirklichkeit Gottes, wie er in sich selbst ist: Dreipersönlichkeit“ (95).

¹¹⁵ Rahner erörtert den theologischen Grundtopos der *oikonomia* anhand des Bereichs der Offenbarung, während für Balthasar der theodramatische Aspekt im Vordergrund steht.

¹¹⁶ Rahner betont: „Die ökonomische Trinität *ist* schon deshalb die immanente, weil von einer *Selbstmitteilung* Gottes nicht geredet werden könnte, wenn die beiden Sendungen und die damit für uns gegebenen ‚Personen‘ [...] nicht Gott ‚an sich‘ zukämen, sondern bloß dem geschöpflichen Bereich angehörten“ (SM IV 1016).

¹¹⁷ MySal II 383.

etwa der Vater oder der Geist, gründet nicht in einem Theopositivismus. Gott als Vater, Sohn und Geist legt sich in ökonomischer Hinsicht als genau derjenige aus, der er selbst ist.¹¹⁸

Insofern aber Gott sich selbst mittelt (Intimität, Begegnung, κοινωνία) und nicht etwa nur etwas von ihm oder an ihm (Information, Instruktion), statuiert Rahner das „methodische Leit- und sachliche Grundprinzip“ der Trinitätstheologie in der „Identität von heilsökonomischer und immanenter Tri-

¹¹⁸ Ebd., 373. Rahner konstatiert aus der geschichtlich erfahrbar gewordenen Gestalt der Selbstmitteilung Gottes zwei „Grundmodalitäten“ (Christusereignis, Geistsendung). Diese stellen sich „in Einheit und Unterschiedenheit in Geschichte (der Wahrheit) und im Geiste (der Liebe)“ dar (382). Diese beiden Grundmodalitäten „bedingen sich gegenseitig“ und „ergeben sich aus dem Wesen der Selbstmitteilung“ (ebd.); sie stellen sich gleichsam ungetrennt und unvermischt, in perichoretischer Einheit dar. So „fallen diese beiden Modi der göttlichen Selbstmitteilung weder auseinander noch sind sie bloß dekreterisch verbunden, sondern bilden die eine göttliche Selbstmitteilung, die sich als Wahrheit in Geschichte, Anfang und Angebot, und als Liebe in Transzendenz auf absolute Zukunft in Annahme auslegt“ (381).

Rahner expliziert den Begriff der Selbstmitteilung Gottes im Hinblick auf die menschliche Situation entlang eines „vierfachen Doppelaspekts“ (374.376-378): (1.) „Herkunft – Zukunft“ unterscheidet die Konstitution des Adressaten einer möglichen göttlichen Selbstmitteilung und deutet sie auf die tatsächlich erfolgte göttliche Selbstmitteilung hin, ohne daß dies als „auswickelnde Evolution des Anfangs“ gedacht werden darf. Vielmehr entsprechen sich Anlage und tatsächliches Ereignis im Sinne des Ausgerichtetseins. (2.) „Geschichte – Transzendenz“ als formaler Aspekt der Selbstmitteilung Gottes entspricht der Mehrdimensionalität des Menschen hinsichtlich seiner kategorialen und seiner diese erst ermöglichenden transzendentalen Dimension. Insofern der Mensch auf Geschichte sowie auf Transzendenz ausgespannt ist, erfolgt auch die Selbstmitteilung Gottes an ihn „in der einigenden Gezweithet von Geschichte und Transzendenz, die der Mensch ist“. (3.) „Angebot – Annahme“ entsprechen der Freiheit des Adressaten, der als Hörer des Wortes von seinem Wesen her auf die Selbstmitteilung Gottes ausgerichtet ist; aufgrund seiner personalen Freiheit kann sich ihm diese jedoch nur als Angebot an seine Freiheit darstellen, dem er entsprechen kann und soll, jedoch auch die Möglichkeit hat, sich diesem Anspruch zu verweigern. (4.) „Erkenntnis – Liebe“ entsprechen der geistigen Gestalt. Trotz ihrer transzendentalen Einheit stellen sie sich in ihrer Entsprechung als ursprünglichste Verschiedenheit dar.

nität".¹¹⁹ Rahner selbst interpretiert diese „Identität“ ausdrücklich im Sinne eines Gründungsverhältnisses:¹²⁰ Die

¹¹⁹ SM IV 1011.

¹²⁰ Darüber hinaus begründet Rahner die geschichtlich erfolgte Selbstmitteilung Gottes allein in dessen Freiheit. Rahners Ansatz unterscheidet sich damit fundamental von jeglicher Ineinssetzung immanenter und ökonomischer Trinität im Sinne einer logischen Identität (Eriugena, Hegel). Damit aber entspricht er wiederum Balthasar, der in Auseinandersetzung mit zahlreichen Vertretern der Geistesgeschichte mehrfach Gottes Transzendenz und Freiheit gegenüber seiner Schöpfung betont. Mit der Betonung der Freiheit Gottes und der Interpretation des Verhältnisses „immanent“ - „ökonomisch“ als Gründungsverhältnis steht Rahner - zumindest an dieser Stelle - in innerlicher Entsprechung zu Balthasars Entwurf.

Als „Folgeverhältnis“ bezeichnet Breuning mit Blick auf Rahner das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität: „Die ökonomische Trinität entspricht dem Leben Gottes, wenn er sein innerstes Leben mitteilen will; die immanente Trinität ist also die wahre Begründung der ökonomischen. Unsere Zugangsmöglichkeit [...] liegt jedoch in der von Gottes Seite her vollkommen entsprechenden Weise seiner Mitteilung, der ökonomischen Trinität“ (NHThG 2 [1984] 143 f.). Demnach liegt bei der ökonomischen Trinität der Ansatz im Hinblick auf die Erkenntnisordnung, diese ökonomische Hinsicht bedarf aber der Begründung aus der immanenten Dimension der Trinität.

In dieselbe Richtung deutet auch die These von Wohlmuth: „Die immanente Trinität ist die Wahrheit der ökonomischen Trinität“ (Wohlmuth, *Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität*, 144). Wohlmuth verschiebt die Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität gewissermaßen auf eine Metaebene. Zugleich aber verschiebt er den Akzent - unter dem Eindruck des eschatologischen Ereignisses - auf die ökonomische Dimension der Trinität, wenn er seine These selbst interpretiert: „Die ökonomische Trinität ist wahr“ (152). Erst das „Eschaton bringt die zeitlichen trinitarischen Erfahrungsorte in ihrer personalen Differenziertheit und perichoretischen Einheit zur vollen Deckung“ (161), was im adaequationstheoretischen Sinn bedeutet: „in ihre eschatologische Wahrheit“ (ebd.). Gleichwohl legt Wohlmuth auf diese Weise eine Epoché über die Fragestellung. Zwar sei ihm mit Balthasar dabei zugestanden, daß man von der immanenten Trinität nur von deren ökonomischer Perspektive her „wissen“ kann. Einen tatsächlichen statt eines ausweichenden Antwortversuchs bietet Wohlmuth jedoch nicht. Dies gilt auch für die später erneut vorgelegte, erweiterte Darstellung seiner These (Trinität - Versuch eines Ansatzes, 43 ff.) mit Hinweis auf eine „letzte Unvermeidlichkeit immanent-trinitarischer

ökonomische Trinität gründet in der immanenten.¹²¹ Da es materialiter keine zwei Trinitäten gibt, sollte in einer differenzierteren Sprache daher eher von der ökonomischen Dimension der Trinität und der immanenten Dimension der Trinität gesprochen werden, um Mißverständnisse zu vermeiden.

Balthasar geht in seiner Sprache noch einen Schritt weiter: er betont in seinem Werk den untrennbaren, perichoretischen Zusammenhang beider Dimensionen der Trinität und spricht – mittels Constructus-Verbindung beide Dimensionen kontrahierend – im Hinblick auf die Offenbarung von einer Lichtung der „immanent-ökonomischen Trinität“.¹²²

2.2.3 Entsprechung

Im inkarnatorisch-ökonomischen Zugang ist Gottes Eigengestalt eröffnet.¹²³ Balthasar charakterisiert die theodramatische Selbstmitteilung Gottes daher als „rückhaltlose“ Offenbarung.¹²⁴ Die *οἰκονομία* stellt sich insofern nicht anders denn ausschließlich als „Nachhall der innergöttlichen Liebe“ dar.¹²⁵ Die immanente Trinität umfaßt die ökonomische als mögliche Gestalt ihrer selbst, die ökonomische Dimension der Trinität ist in der immanenten „je schon mitaufgehoben“.¹²⁶ Die *οἰκονομία* tritt nicht zu Gottes Wesen äußerlich oder innerlich hinzu, sondern bedeutet nichts anderes als seine Selbstmitteilung. Nicht Gott selbst verändert sich oder unterliegt in seinem Selbstvollzug einem (kreatürlichen) Werden, sondern er

Verstehensversuche“ (ebd. 65; vgl. Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 201).

¹²¹ MySal II 383.

¹²² TD II/2 489.

¹²³ Damit zeigt sich in ökonomischer Hinsicht das gleiche Bild wie innertrinitarisch (TL II 143), insofern sich im ökonomischen Ausdruck ja Gott selbst sichtbar ausdrückt.

¹²⁴ TL II 137.

¹²⁵ TL II 130.

¹²⁶ Theologie der drei Tage, 40.

tritt sich mitteilend in eine Beziehung zum Geschöpf ein.¹²⁷ Somit ergibt sich, daß „Gott, der sich ökonomisch zeigt“ kein anderer ist als „Gott, der seit ewig in sich“ existiert.¹²⁸

Balthasar erläutert das Entsprechungsverhältnis von „immanent“ und „ökonomisch“ mittels der Entsprechung von immanenter „processio“ und ökonomischer „missio“. „Der äußerste Gehorsam des Sohnes, der bis zum Nichtmehrverstehen des Vaters führt, ist nichts anderes als ein Modus seiner ewigen hypostatischen Hingabe an den Vater“.¹²⁹ So erweist sich die Sendung als „der zeitliche Aspekt seines ewigen Ausgangs aus dem Vater“:¹³⁰ Die „missio des Sohnes ist ins ökonomische verlängert seine processio“.¹³¹ In diesem Verständnis meinen processio und missio gewissermaßen „ein und dasselbe“:¹³²

¹²⁷ TD II/2 479. „Nicht Gott in sich verändert sich, sondern der unveränderliche Gott geht eine Beziehung zur Geschöpflichkeit ein, die seinen inneren Relationen ein neues Aussehen gibt“ (ebd., was schon um der Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes willen nicht doketistisch ausgelegt werden darf). Nur von diesem Verständnis her kann z.B. ausgesagt werden, daß Gott Mensch „geworden“ ist oder daß er „in seinem Bund und zuletzt in seinem fleischgewordenen Sohn ein Gott für uns und mit uns geworden“ ist (TL II 27; Gott wird Mensch 249-253). Das „fieri“ in „factum est“ stellt sich – gegen alle Prozeßtheologie – als Hilfsverb, keineswegs aber als Vollverb dar. „Andernfalls droht die immanente und ewige Trinität Gottes in der ökonomischen aufzugehen“ bzw. „Gott in den Weltprozeß hinein verschlungen zu werden und nur durch diesen hindurch zu sich selbst zu kommen“ (TD II/2 466). Die Menschwerdung bedeutet für Gott keinen „Zuwachs“, sondern eine „Entleerung“ (Theologie der drei Tage, 30; Balthasar folgt in dieser Frage ausdrücklich Cyrill). Gott als der Absolute und der Grund aller Wirklichkeit bedarf nicht der welthaften Wirklichkeit, um er selbst zu sein (TD III 300).

¹²⁸ Homo creatus est, 133.

¹²⁹ Homo creatus est, 268. Balthasar sieht dieses Entsprechungsverhältnis im Pneuma verbürgt. Nur durch das Walten des Geistes wird die Entsprechung von Spieler und Rolle gewahrt – in immanenter wie in ökonomischer Hinsicht (TD I 605).

¹³⁰ Homo creatus est, 35.

¹³¹ TD III 332.

¹³² TD IV 55. Das „Aus-sich-Herausgehen Gottes zur Welt“ ist insofern identisch mit der missio des Sohnes zu den Menschen (TD I 605).

Auf Basis dieses Entsprechungsverhältnisses spiegelt Balthasar den für sein Denken wesentlichen Begriff der *κένωσις* in die immanente Trinitäts-Theologie und spricht in diesem Zusammenhang von einer „innergöttlichen Kenose“.¹³³ Gottes Entäußerung in der *missio* des Sohnes hat ihre „ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit seiner dreipersönlichen Hingabe“.¹³⁴

Balthasar grenzt sich auf dem Weg einer detaillierten Auseinandersetzung verschiedentlich gegen die weitreichenden Implikationen der Kenotiker ab.¹³⁵ Gleichwohl erscheint seine

Mit „Identität“ bezeichnet Balthasar ein Entsprechungsverhältnis im Unterschied zum logischen Begriff der Identität. Balthasar unterstreicht die Abgrenzung des Entsprechungsverhältnisses zur Identität mit Hinweis auf das Bild der Trias der Produktion: Wesen und Person des Schauspielers fallen mit der Rolle nicht einfachhin zusammen. Im Fall des Sohnes wird die Übereinkunft im *Pneuma* begründet (TD I 605).

¹³³ Theologie der drei Tage, 27-41 (=Mysterium paschale, in: MySal III/2 143-154); TD III 300; TD IV 74. Von der innertrinitarischen Kenose ist die Distinktion zwischen „erster“ (inkarnatorischer) Kenose und „zweiter“ Kenose in der Vollendung der Hingabe in der Gottverlassenheit des Kreuzes (Theologie der drei Tage, 28) zu unterscheiden. Ausdrücklich hebt Werbick die Analogizität in der Rede von der Kenosis im Sinne einer „*analogia exinatiois*“ (Gottes Dreieinigkeit denken, 229) hervor und interpretiert die kenotische Dimension der Theodramatik durch den trinitarisch-perichoretischen Vollzug der *κοινωνία*/communio. Balthasar selbst setzt den Begriff „Urkenose“ oftmals – wenn auch nicht durchgängig – in Anführungszeichen und weist in einem Brief (an Thomas Krenski, *Passio Caritatis*, 140 f.) eigens darauf hin. „Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe“. Aber das soll „nun gerade nicht heißen [...] daß Gottes Wesen in sich (univok) ‚kenotisch‘ sei, daß also das göttliche Fundament der Möglichkeit der Kenose mit dieser selbst unter einen umfassenden Begriff zusammengefaßt werde könnte“ (Theologie der drei Tage, 33). Werbick wertet Balthasars Darstellung als Versuch, von der durch die Ökonomie eröffneten Warte aus auf das Geheimnis Gottes zurückzufragen. Dabei warnt Werbick vor den Risiken einer „spekulativen Fixierung biblischer Metaphorik“ (Gottes Dreieinigkeit denken, 240) in den Begriff hinein.

¹³⁴ Theologie der drei Tage, 33.

¹³⁵ Theologie der drei Tage, 35-38.

Position nicht derart rein chaledonisch wie diejenige Rahners.¹³⁶ Rahner betont als Implikation der hypostatischen

¹³⁶ Balthasar verwirft die strikte Unterscheidung zwischen einem „unberühmbaren göttlichen Innenleben“ und dem „Weltbezug der Trinität“. Deren Verhältnis dürfe zwar nicht als „effektiv“, müsse aber als „affektiv“ gewertet werden (TD IV 218; Balthasar folgt hierin den Überlegungen Maritains gegen Galot). Dieses Theologoumenon wird in Balthasars Werk insbesondere unter dem Aspekt des Schmerzes Gottes vertieft.

Balthasar befürchtet in Rahners Position einen „extrem-antiochenischen Akzent“ (TD III 260), der die Gefahr birgt, die hypostatische Union aufzusprengen. Balthasar unterstellt diesem Entwurf eine nur quasi-Union zwischen der „totalen Hingabe des Menschen Jesus an Gott“ und Gottes totaler „Selbsthingabe an ihn“. Aus dieser Begegnung würde auf „eine (Art) Identität“ geschlossen (TD III 260). Damit aber würde die hypostatische Union auf eine anthropologische Grundstruktur reduziert, worin sich Christologie und Anthropologie nur noch graduell, nicht aber qualitativ unterscheiden. Balthasar urteilt daher: „Rahners Soteriologie entbehrt (wie alle Entwürfe, die mit dem *sacrum commercium* nicht ernst machen) des entscheidenden dramatischen Moments“ (TD III 262).

Das Konzil von Chalkedon unterscheidet im Hinblick auf die hypostatische Union in Jesus Christus zwischen der einen ὑπόστασις und zwei φύσεις. Die Äquivokität des in Chalkedon verwendeten ὑπόστασις-Terminus zeigt sich in der Anwendung dieses kappadokischen Terminus auf die Christologie bei Nestorius und dessen Aporien (Annahme zweier ὑπόστασεις in Jesus Christus). In der Tat erweisen sich der kappadokische, im Hinblick auf die Trinitätstheologie spezifizierte ὑπόστασις-Begriff von Nicäa und der im Hinblick auf die Christologie (hypostatische Union) in Chalkedon gebrauchte ὑπόστασις-Begriff einander äquivok. Der sog. Neuchalkedonismus bezeichnet die Vermittlungsversuche zwischen einem Diphysitismus (strenger Chalkedonismus) und einem Monophysitismus (kyrillische Tradition) in der Zeit nach dem Konzil von Chalkedon, die zum Versuch einer Neuformulierung der kyrillischen Logos-Christologie auf diphysitischer Grundlage führen.

Als Konsequenz der sehr komplexen Genese des neuchalkedonischen Enhypostasiebegriffs ist zu konstatieren, daß mit demselben ὑπόστασις-Terminus nicht zugleich 1. (nicänisch) physische Einheit des Gottseins in hypostatischer Verschiedenheit (Trinität) und 2. (chaledonisch) hypostatische Einheit in physischer Verschiedenheit (Christologie: hypostatische Union) ausgesagt werden kann. Der vor diesem Hintergrund gewachsene neuchalkedonische Enhypostasiebegriff (ὑπόστασις im Sinne von καθ' ἑαυτὸ εἶναι) trägt dieser Problematik Rechnung (Essen, Die Freiheit Jesu, 34-48). In Balthasars

Union neben der Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zugleich deren Unvermischtheit.¹³⁷ Dagegen warnt er vor einer eher neuchalkedonischen Interpretation des Ungetrenntseins von göttlicher und menschlicher Natur auf Kosten des Unvermischtheits.¹³⁸

Auch Balthasar sieht die Gefahr, die Verhältnis-Schwebung einer *communicatio idiomatum* der zwei Naturen in eine Idiomenidentität aufzulösen.¹³⁹ Gleichwohl ist Balthasar bestrebt, den Ernst der Theodramatik auch hinsichtlich der Frage der *κένωσις* zu verstehen. Er betont daher, das Ereignis der Fleischwerdung könne die Beziehung der göttlichen Personen „nicht unaffiziert“ lassen.¹⁴⁰ Balthasar zielt auf eine Fassung

Werk, das in hohem Maße von der hypostatischen Union als Inbegriff des Gott-Welt-Verhältnisses und einem Verständnis der Theodramatik als Freiheitsvollzug Gottes geprägt ist, findet dieser Begriff seinen Niederschlag.

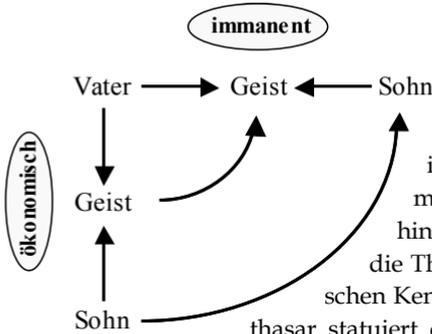
¹³⁷ Rahner betont gegen eine neuchalkedonische Sicht: „Tod und Endlichkeit gehören nur zur kreatürlichen Wirklichkeit Jesu, stehen diesseits des unendlichen Abstands zwischen Gott und Kreatur auf der kreatürlichen Seite des einen Gottmenschen“ (Jesus Christus, 211).

¹³⁸ „Manche Theologen verstehen die Einheit von Gottheit und Menschheit als Grund der Erlösung so sehr als Einheit, daß sie [...] das Geschick Jesu als ein Geschick von Gott an sich selbst ansehen“. Eine neuchalkedonische Auslegung „möchte die Erlösung [...] daraus verstehen, daß Gott gelitten habe, Gott gestorben sei und dadurch uns erlöst habe“ (Jesus Christus, 210). So vertritt Johannes von Skythopolis die Konsequenz, daß „einer der heiligen Dreifaltigkeit am Kreuz gelitten habe“ *εἰς τῆς ἁγίας Τριάδος ἦν ἐν τῷ σταυρῷ*; PG 4,136 cd).

¹³⁹ Gegen protestantische Kenotiker wie Chemnitz und Brentz im 16. Jhd. (Theologie der drei Tage, 35).

¹⁴⁰ Theologie der drei Tage, 35. So folgt Balthasar dem Verständnis der Väter, die „auch in der Ohnmacht des Menschgewordenen und Gekreuzigten die Allmacht Gottes hervorblitzen sehen“ (Theologie der drei Tage, 38). Das Verhältnis Jesu zum Vater erstreckt sich auf seine gesamte gott-menschliche Person. „Seine Worte und Handlungen können nicht zweigeteilt werden, als gingen die einen nur vom Menschen, andere (auch) von seiner Gottheit aus“ (TL II 117). So deutet Balthasar die „Du“-Anrede Jesu an den Vater im hohenpriesterlichen Gebet als menschlichen Laut, der aber zugleich „Ausdruck einer ewigen Beziehung in Gott selbst“ sein müsse (ebd.). Werbick deutet Balthasars Position als neuchalkedonisch (Werbick, Gottes Dreieinigkeit denken, 226). Mit dieser Interpretation Balthasars würde

der theologischen „Wahrheit, die zwischen den beiden nicht durchführbaren Extremen vermittelt“, ohne diese jedoch tatsächlich zum Ausdruck bringen zu können.¹⁴¹ Dabei hält er an der Verhältnis-Schwebe, die sich aus dem Kontext der Trans-Immanenz Gottes ergibt, fest.¹⁴²



Im Hinblick auf eine immanent-trinitarische Grundlegung der *κένωσις* versucht Balthasar, in Entsprechung zur *missio* des Sohnes auch hinsichtlich der *processio* die These einer innertrinitarischen Kenose zu entwickeln. Balthasar statuiert damit das theologische Paradigma der „Einexistenz des Begrenzten im Unbegrenzten“.¹⁴³ Er bezeichnet dies in theodramatischer Perspektive als „Umlegung“ (Inversion) der immanenten Dimension der Trinität in die ökonomische Dimension.¹⁴⁴ „Wesentlich ist, daß wenn mit der Auferstehung des Sohnes die ökonomische

Werbick aber die Logik einer grundlegenden, das ganze Werk Balthasars durchziehenden, Verhältnis-Schwebe (gleichsam ganzrational) auflösen, die sich nach Balthasars theodramatischer Logik des Mysteriums jedoch nicht auflösen läßt.

¹⁴¹ Theologie der drei Tage, 38.

¹⁴² Balthasar grenzt die Trans-Immanenz gegen ganzrationale Auflösungen der Verhältnis-Schwebe ab. Das reine „über“ zeigt sich im göttlichen Gott des Atheismus, das reine „in“ würde Jesus Christus auf seine menschliche Natur reduzieren (TD II/2 483). Die hypostatische Union zeigt für Balthasar den Modus, auf welche Weise Gott sich in das Weltspiel einläßt; dabei vermag er zugleich in sich selbst zu verbleiben und aus sich herauszutreten (ebd. 484). Indem Gott sich dem Menschen theodramatisch-inkarnatorisch nähert, vermag dieser erst die Höhe Gottes zu erahnen (ebd. 485). Entsprechend der Trans-Immanenz bestimmt Balthasar das Verhältnis „immanent“ – „ökonomisch“ als Position Gottes in-über dem theodramatischen Ereignis (ebd. 471).

¹⁴³ Theologie der drei Tage, 36.

¹⁴⁴ TD II/2 175.478-479; vgl. 136-238;241-259; vgl. Schreer, 570.

Trinitätsform aufgehoben wird in die immanente hinein“, diese keineswegs rückgängig gemacht wird; vielmehr wird nur „die zeitlich-vertikale Form in die ewig horizontale zurück- und emporgehoben“.145

Auf diese Weise vermag Balthasar die Theodramatik statt als Veränderlichkeit in Gott als geschichtliche Realisierung der Beziehung Gottes zum Geschöpflichen zu verstehen, die „seinen innern Relationen ein neues Aussehen gibt“. Dies bleibt jedoch „nicht rein äußerlich“, als ob diese Beziehung Gott in seinem Selbstsein nicht wirklich beträfe, sondern „so, daß die neue Beziehung zu der weltlichen Natur, die dem Sohn hypostatisch geeint wird, eine der unendlichen Möglichkeiten, die in Gottes ewigem Leben liegen, ins Licht setzt“.146

Gott legt sich in ökonomischer Hinsicht als genau derjenige aus, der er selbst ist. Die Dreieinigkeit Gottes bedeutet somit kein quoad nos konzipiertes Vorletztes, wohinter Gott in seiner Eigentlichkeit nochmals verborgen wäre.147 Der Sohn ist im Pneuma der Sohn des Vaters im trinitarischen Sinn.148

2.3 Vollzug

Der theologische Entwurf Balthasars ist gekennzeichnet durch ein Gottesverständnis vom trinitarischen Selbstvollzug her. Die Theodramatik stellt sich in ökonomischer Perspektive als rückhaltlose Selbstoffenbarung Gottes (*missio*, κένωσις) dar und verweist dabei auf den innertrinitarischen Selbstvollzug Gottes, der sich hierin manifestiert.149 Insofern ist Balthasars gesamter theologischer Entwurf geprägt vom Aspekt des

145 TD II/2 479. Balthasar nennt dies die „Umlegung“ (TD II/2 175) der einen Gestalt in die andere. „Mit der Auferstehung des Sohnes wird die ökonomische Trinität in die immanente hinein aufgehoben“ (ebd.).

146 Ebd.

147 TL II 137. In diesem Sinne gilt: Die „Trinität Gottes ist Artikulation des christlichen Credo“ (Pneuma und Institution, 108).

148 TL II 117.

149 Vgl. Greiner, *Drama der Freiheiten*, 27.

Handelns Gottes in der Fülle des eschatologischen Ereignisses. Gott selbst ist „kein starrer Identitätsblock“, sondern stellt sich als „ein sich im Vater Mitteilendes, im Sohn Empfangenes, von Vater und Sohn gemeinsam dem Geist Geschenktes, von Sohn und Geist Verdanktes“ dar.¹⁵⁰ Balthasar erhebt den akthafte Vollzug damit zum maßgeblichen Paradigma theologischer Rede.

2.3.1 Akthaftigkeit

„Akthaftigkeit“¹⁵¹ erweist sich als Grundkategorie der Wirklichkeit. Die Bedeutung des Vollzugs als leitendes ontologisches Paradigma erhärtet sich 1. von der menschlichen Selbsterfahrung her (Existenz), 2. im Verständnis der Wirklichkeit als solcher (Ontologie) und 3. in der Auslegung der Erfahrung Gottes (Offenbarungshermeneutik).

1. Der Mensch erfährt sich in einer Disposition innerer Freiheit, kraft ihrer er zu einem kognitiv und voluntativ geprägten bewußten Verhältnis zu schlechthin allem (Bezug zum Nächsten, Selbstbezug, Weltbezug, Gottesbezug) imstande ist. Der menschliche Selbstvollzug stellt sich als akthafte Spontaneität dar. Diese steht in antwortender Entsprechung zu dem Anspruch, der an sie ergeht. So enthüllt sich ein sittlicher Grundzug. Die Dimension der Sittlichkeit erweist sich hierbei als $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$.¹⁵² „In der Antwort, die mit dem eigenen Gegebensein einhergeht, besteht der Grund- und Erstakt des Menschen. In diesem menschlichen Grundakt vollzieht sich eine Selbstüberbietung (Emergenz) über das Materielle hinaus (Leib-Geist-Natur) und über sich selbst hinaus (Liebe).“¹⁵³

¹⁵⁰ TD IV 66.

¹⁵¹ TD II/1 232; Balthasar spricht hier von der Akthaftigkeit des Gottseins im Hinblick auf seinen theodramatischen Freiheitsvollzug.

¹⁵² Schumacher, christliche Existenz, 47-48.

¹⁵³ Ebd. 50: Die „emergente Dynamik im actus primus“ erweist sich als „die Antwort, die mit der eigenen Existenz einhergeht“ und die eben hierin „zugleich an Gott gerichtet“, aus dessen Hand allein – „in-über aller kategorial-vermittelnden Wirklichkeit“ – der Mensch sich letztlich nur annehmen kann. Mit Gott „steht der Mensch von Seins

Darin zeigt sich der akthafte Charakter menschlichen Daseins begründet.

2. Ausgehend von der Grunderfahrung, die mit seiner eigenen Existenz einhergeht, vermag der Mensch die Akthaftigkeit als Grundprinzip der Wirklichkeit schlechthin zu begreifen.¹⁵⁴ So

wegen je schon im Dialog“. Dieser Grund- und Erstakt des Menschen, der mit der eigenen Existenz einhergeht, verwirklicht sich in den einzelnen akthaften Vollzügen „in Welt“ und wird so „seines rein transempirischen, transzendentalen Charakters enthoben“ (ebd.). Der Mensch erweist sich als „der im Anruf stehende Freie, der sich in Bewußtsein und freier Selbsthabe in welthaftem Bezug geschichtlich konkret vollzieht“ (ebd. 51). „Menschliches Dasein erweist sich als Existenz, insofern die Person aus der Tiefe ihrer Freiheit über sich verfügt und so ihr Leben gestaltet“. Dabei „fallen Selbstvollzug und auf das andere hin gerichteter Bezug, Subjektvollzug und Objektbezug, ineins“.

¹⁵⁴ Ein Zeitgenosse Balthasars, Michele Federico Sciacca, entfaltet den Zusammenhang von Akt und Sein in seinem 1960 erschienenen Werk „Atto ed essere“ umfassend. Das Sein selbst – so Sciaccas Kerngedanke – besteht als „ontologische Ursynthese“ (32), die in einem „Ur-Akt“ (37) gesetzt ist. Somit stellt sich das Sein synthetisch (56) dar: subjektives, ideehaftes, essentielles Prinzip und objektives, daseiendes, existentielles Prinzip bilden im Sein eine Ur-Synthese. Diese meint weder ein Ausschließen der Gegensätze (Widerspruch) noch eine Aufhebung der Gegensätze (Identität), sondern nach Sciaccas Auffassung eine dialektische Einheit im Sinne einer Ur-Synthese (21) des subjektiven und des objektiven Prinzips. Das, was ist, besteht niemals nur „an sich“, sondern immer schon in einer Relation des „für jemanden“. Gegenstand-eines-Geistes-sein gehört zum Wesen des Seins (39).

Die ontologische Ursynthese bedeutet, daß Sein immer „Daseiendes“ und zugleich immer auch „Idee“ ist. Daß zum Sein jedoch auch immer schon die Idee im Sinne einer dynamischen Ausrichtung, einer Werderichtung gehört, bezeichnet Sciacca als den „ontologischen ‚Stolz‘, immer unbefriedigt zu sein“ (25). Insofern läßt sich Wirklichkeit als stets wachsend, als ausgerichtet auf je größere Wirklichkeit hin beschreiben: „Das Sein als Idee birgt in seinen Tiefen eine innere Dynamik und wird dadurch zu einem Urquell jeglicher Aktivität und Realität“ (28).

Akt und Sein erweisen sich für Sciacca als gewissermaßen dialektisch identisch. Sein ist aufgrund des ontologischen Ur-Akts immer schon als Wirklichkeit zu sehen, die jedoch zugleich noch weitere Möglichkeiten in sich birgt. Sciacca spricht von einer „wesenhaften Berufung, das Sein der Idee anzugleichen“, was er als „Berufung zum absoluten

kommt etwa Aristoteles zur Auffassung der Wirklichkeit als ἐνεργεία ὄν. Demzugrunde liegt die Erfahrung der Veränderung und des Werdens, die bei Aristoteles im Akt-Potenz-Schema hylemorphistisch gedeutet wird. Diese aristotelische Sicht erwies sich über die Geistesgeschichte hin in ihrer Anwendung auf die nicht-personale Wirklichkeit als sehr fruchtbar. Die mit diesem Verständnis einhergehenden festen Wesensbestimmungen stoßen jedoch im Hinblick auf die Spontaneität personaler Wirklichkeit an ihre Grenze.¹⁵⁵ Die Frage nach der Herkunft des beim Werden auftretenden Mehr an neuem Sein kann nicht restlos als Produkt der Ausgangsbedingungen verstanden werden. Am Sein als geistiger Wirklichkeit manifestiert sich Kausalität nach innen wie nach außen. In der Erfahrung von Freiheit und Liebe offenbart sich ein „mehr“ aus der – relativen, nicht absoluten – eigenen Spontaneität heraus (Emergenz).¹⁵⁶

Die Wirklichkeit verfügt über einen relativen In-sich-Stand. Zuhöchst ist dieser an der Emergenz des menschlichen Freiheitvollzugs zu konstatieren. Ein Paradigma nach Art gegenständlicher Substanz allein erweist sich für das Sein als geistige Wirklichkeit als nicht hinreichend. Insofern ist ein Paradigma jenseits des griechischen Substanzdenkens, ohne jedoch einer Auflösung in reine Struktur zu verfallen, zu postulieren.

3. „Akthaftigkeit“ stellt sich als leitendes Paradigma im Werk Balthasars insbesondere in der Frage des Offenbarungsgeschehens dar. So geht es in der Offenbarung um erheblich „mehr“ als um ein Problem der Offenbarungssprache oder deren Hermeneutik. Balthasar begreift Gottes Offenbarung als „allmächtige Tat, von der die erklärende Rede nur ein Teil, und nicht einmal der wichtigste ist“.¹⁵⁷ Im Zentrum steht

Sein“ (30) bezeichnet. Das dialektische, gewissermaßen perichoretische Verhältnis von Akt und Sein ist nicht auflösbar.

¹⁵⁵ Weissmahr, *Ontologie*, 141.

¹⁵⁶ Ebd. 143

¹⁵⁷ TL II 251. Balthasar sieht die Entsprechung von Wort und Tat im hebräisch-biblischen Ausdruck דבר sehr zutreffend angezeigt, der „sowohl ‚Wort‘ wie ‚Sache‘, ‚Begebenheit‘, ‚Ereignis‘, und die Erfah-

daher bei Balthasar das Verständnis von Gott als dem Handelnden schlechthin.¹⁵⁸ Balthasar legt Gott „jenseits alles Werdens“ als „Energeia“ im Sinne eines Gegenbegriffs zum „starken Sein“ aus.¹⁵⁹ Dabei versteht er Gott als „ewige Bewegtheit“, als „je aktuelles Geschehen“¹⁶⁰ und insofern als „Bedingung der Möglichkeit alles kreatürlichen Werdens“.¹⁶¹ Der Akt der Schöpfung (*creatio originans, continua*) liegt aller erfahrbar gewordenen Wirklichkeit bleibend zugrunde. Doch hat es Gott nicht bei einem rein transzendentalen Gründungsverhältnis belassen. Theodramatik zeigt sich explizit im trinitarischen Geschehen *quoad nos* (Menschwerdung, Geistsendung). Der Sohn erweist sich dabei als „Akt“ der Liebe des Vaters.¹⁶² In theozentrischer Perspektive begreift Balthasar die

„Schöpfung Israels mit Gottes Kundgabe“ bezeichnet. So wird im ersten Schöpfungsbereich ersichtlich, „daß Gottes ‚Wort‘, das ohne weitere Hilfe das Ausgesprochene ins Dasein setzt, Ausdruck seiner allmächtigen Majestät ist, für die Sagen und Ins-Dasein-Setzen eins ist“ (ebd.).

¹⁵⁸ Vgl. Tück (Der Abgrund der Freiheit, 84-88) zu der Frage, warum die Offenbarung nicht anders als in dramatischen Kategorien auszu-legen ist.

¹⁵⁹ TL II 77-78.

¹⁶⁰ TD IV 67.

¹⁶¹ TL II 78.

¹⁶² TL II 27. Gottes eigene (analog auszudrückende) Akthaftigkeit wird dabei – wie alle theologische Rede – als Grenzwert ausgehend von menschlicher Welterfahrung her ausgesagt. Theologiegeschichte wird der Begriff des *actus purus* für Gott ja als Grenzwert gegenüber der Akt-Potenz-Dualität, die für jegliches Seiendes konstitutiv ist, entwickelt (vgl. Thomas S.th. I q3 a2: „*Deus est purus actus non habens aliquid de potentialitate*“). Der Begriff des *actus purus* geht auf Met. XI 7 des Aristoteles zurück, der dort den unbewegten Bewegter (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* 1072 a24-26; 1072 b7f.) als *οὐσία καὶ ἐνέργεια* (1072 a25; vgl. 1071 b20) und den *νοῦς* als *ἐνέργεια ἢ καθ' αὐτήν* (1072 b27) bezeichnet. Auch der Begriff des unbewegten Bewegters stellt einen solchen Grenzwert dar, der als Gegenbegriff zu allem Seienden, das als Bewegtes aufgefaßt wird, konzipiert ist; dieser ist – ohne Beimischung von Potenz und daher ohne *κίνησις* – gleichsam ewig (1071 b21; 1072 a25). Der Begriff der reinen *ἐνέργεια* (Der Begriff „reiner Akt“ findet sich bei Aristoteles selbst nicht, vgl. de Vries, Grundbegriffe der Scholastik, 21 Anm. 34) gelangt durch die Aristoteleskommentatoren mit der *Metaphysik* des Aristoteles in die Hochscholastik. Dort aber wird Gott im Hinblick auf Ex 3,14 zumal als *esse*

Wirklichkeit als geschaffen in Gott gründend sowie durch sein (ökonomisches) Handeln an uns über unsere eigene Immanenz hinausgeführt zur Teilhabe am trinitarischen Leben. Gottes Handeln an der Welt erweist sich als Ausfaltung dessen, was Gott in sich ist.¹⁶³

2.3.2 Prozessionen

In ökonomischer Perspektive erschließt sich, inwiefern Gott in sich vom Paradigma des Selbstvollzugs, des Gesprächs, der Liebe her vorzustellen ist.¹⁶⁴ Von hier aus konstatiert Balthasar den „unvermeidbaren Begriff“ des trinitarischen Geschehens.¹⁶⁵ Die Erfahrung des Heilsereignisses in Christus hat es erforderlich gemacht, den biblischen Jahwe-Glauben neu zu interpretieren, und so einen weiteren Schritt der Läuterung der Gottesvorstellung mit sich gebracht.¹⁶⁶ Eine derartige Läuterung strebt Balthasar durch die konsequente Applikation personaler Paradigmen auf die Seins- und Gottesfrage an, die Gott in seiner „dauernden Lebendigkeit“¹⁶⁷ zu beschreiben suchen. Dies macht es erforderlich, die für zahlreiche Zeitgenossen Balthasars „scheinbar unvereinbaren Begriffe“ „Sein“ und „Geschehen“ zusammenzusehen und auf die Gottesfrage zu beziehen.¹⁶⁸ Balthasar bezeichnet den trinita-

(*absolutum subsistens*) bezeichnet und dabei als *actus purus* gegenüber dem welthaften Seienden qualitativ abgegrenzt.

¹⁶³ Balthasar bezeichnet die *processio dementsprechend* als „Akt, der zu einem ‚Ergebnis‘ gelangt“ (TL II 123).

¹⁶⁴ In Abgrenzung zur Prozeßtheologie sieht Balthasar keinen anderen Weg einer Annäherung an das trinitarische Geschehen in Gott, als sich von dem, „was in der Kenose Gottes in der Theologie des Bundes“ offenbar wird, „zurückzutasten ins Geheimnis des Absoluten“ (TD III 301). Balthasar räumt dabei ein, daß sich ein solches Denken „auf Messers Schneide“ bewegt (ebd. 302).

¹⁶⁵ TD IV 66; zum trinitarischen „Ereignis“ vgl. Kim, *Christliche Denkform*, 146-153.

¹⁶⁶ Söding, *Trinität*, 241.

¹⁶⁷ TD IV 67.

¹⁶⁸ TD IV 59.

rischen Selbstvollzug von hier aus als „Prozeß“¹⁶⁹, dies jedoch keinesfalls in einem prozeßtheologischen,¹⁷⁰ sondern in einem akthaften Sinn als „wirkliches Sich-Ereignen“.¹⁷¹

Trinitarischer Selbstvollzug läßt sich keinesfalls als ein „Werden“ bezeichnen.¹⁷² Die Abgrenzung zum „Werden im innerweltlichen Sinn“ folgt aus dem kreatürlichen Abstand.¹⁷³ Balthasar artikuliert auf diese Weise den göttlichen Selbstvollzug freilich auf analoge Weise, gleichwohl aber aufgrund des kreatürlichen Abstands materialiter in deutlicher Abgrenzung zur Werdewirklichkeit und zur Realdistinktion, die für das relative Sein kennzeichnend bleibt. So mag „geschöpfliches Werden“ aus kreatürlicher Perspektive zwar in gewisser Weise als „höchstmögliche Annäherung“ an die „unerreichbare Lebendigkeit“ Gottes gelten,¹⁷⁴ sofern hierin die akthafte

¹⁶⁹ TD IV 66-67.

¹⁷⁰ Balthasar mahnt die Aufrechterhaltung einer erforderlichen Differenzierung von innergöttlichem und heilsgeschichtlichem „Prozeß“ an gegen eine Prozeßtheologie im Sinne Whiteheads, die den Weltprozeß einfachhin mit dem trinitarischen Selbstvollzug Gottes identifiziert. Deren „Vermengung verstrickt Gott in das Weltgeschehen“ und macht diesen damit zu einem „tragischen“ bzw. „mythologischen“ Gott. Deshalb ist nach Ansicht Balthasars ein Weg in der Theologie einzuschlagen, der die Trinität in einer solchen Weise als Grund des werdehaften Weltgeschehens erweist, daß sie „weder, wie bei Rahner, als ein formaler Selbstvermittlungsprozeß Gottes erscheint, noch, wie bei Moltmann, als in den Weltprozeß hineinverstrickt“ (TD III 300).

¹⁷¹ TD IV 59.

¹⁷² TD IV 67.79; TD II/1 236.

¹⁷³ TD IV 59. „Das ewige Leben, das Gott ist, und das ‚unbeschreiblich bleibt‘, kann keinesfalls als ein Werden bezeichnet werden, denn es kennt jene ‚Armut‘ nicht, die der Grund unseres ‚Strebens‘, unserer ‚Unruhe‘ ist“ (TD IV 67). Balthasar formuliert an dieser Stelle entsprechend dem Konzept des unbewegten Bewegers den Überstieg über „στάσις“ und „κίνησις“ in ihrer relativen Bedeutung auf Gott hin (ebd. Anm.46).

¹⁷⁴ TD IV 79. Trotz aller Abgrenzung des trinitarischen Selbstvollzugs gegen ein „Werden“, was sich aus der Asymmetrie des Gott-Welt-Verhältnisses ergibt, kann der kreatürliche Prozeß des Werdens doch als ein Abbild dieser Urlebendigkeit erscheinen“ (TD II/1 236).

Dynamik schlechthin angedeutet werden kann. Zugleich aber ist eine derartige konzeptionelle Vorstellung durch komplementäre Aspekte wie etwa „Dynamik“, „Selbstvollzug“ oder „Liebe“ stets auf neue aufzusprennen und zu läutern und so durch einen „ins Je-Größere offenen Komparativ“ auszudrücken.¹⁷⁵

In Entsprechung zum menschlichen Verständnis der Liebe formuliert Balthasar in positiv-paradoxe Redeweise für den trinitarischen Selbstvollzug als absoluten Freiheitsvollzug das Moment des Überschlags. So stellt sich der trinitarische Selbstvollzug als „unübertreffbare Erwartung“ dar, die „immerfort in der Erfüllung übertroffen wird, trotzdem die Erwartung unübertreffbar war“.¹⁷⁶ Die Bestimmung des göttlichen Freiheitsvollzugs als Liebesgeschehen impliziert für Balthasar „das belebende Moment der Überraschung“,¹⁷⁷ worin Gottes Lebendigkeit herausgestellt und aller personaler Statik enthoben wird. Im Hinblick auf Gottes Aseität unterstreicht dies, inwiefern „generatio“ und „processio“ als „weit mehr“ denn nur eine „reglose Anordnung oder Reihenfolge“ zu bestimmen sind.¹⁷⁸

Balthasar konstatiert an dieser Gottesvorstellung das „vollkommene Gegenteil“ zur neuplatonischen Auffassung des *év*.¹⁷⁹ Am trinitarischen Selbstvollzug manifestiert sich die Unvordenklichkeit und Grundlosigkeit der Liebe, die in nichts anderem gründet als in sich selbst, dabei aber selbst „alles

¹⁷⁵ TD IV 68. Dies ergibt sich keineswegs nur aus dem begrenzten Fassungsvermögen des Menschen, sondern Gott selbst ist, „obschon er sich selber vollkommen durchlichtet ist, auch für sich selber das Je-mehr“ (ebd.). Mit Blick auf den Freiheitsvollzug betont Balthasar daher, es „widerspricht der ewigen Aktualität Gottes nicht, über seine unendlichen Reichtümer so zu verfügen, daß er je-neue Aspekte darin aufglänzen läßt“ (TD IV 69).

¹⁷⁶ TD IV 69.

¹⁷⁷ TD IV 69.

¹⁷⁸ TD IV 58.

¹⁷⁹ TL II 133.

übrige begründet“.¹⁸⁰ Dies trifft gänzlich auf den Vater zu, der als Vater ja gerade „nichts anderes ist als die reine Hingabe seiner selbst“ und so die Liebe nicht nur „hat“, sondern selbst Liebe „ist“.¹⁸¹ Hierin liegt die „Färbung aller göttlichen Eigenschaften durch das Urgeheimnis grundloser Liebe“ begründet.¹⁸²

In der „Selbstübergabe“ der Liebe jenseits von Kategorien der Selbstbehauptung und der Selbstlosigkeit konstatiert Balthasar „das wesenhaft Göttliche“.¹⁸³ Dabei handelt es sich nicht um „irgendeine Form von Liebe, wie die Welt sie kennt“;¹⁸⁴ vielmehr gilt es, von einem kreatürlichen Verständniszugang aus vermittlels der Analogie einführend-reflektierend bis auf Gott selbst hin zu blicken. Allein die eschatologische Tatsache, daß der Sohn da ist, begründet für Balthasar die Evidenz der freien, absoluten Liebe des Vaters.¹⁸⁵

¹⁸⁰ TL II 127; TL III 405: „Denn die Liebe hat als solche, wenn sie echt ist, keinen anderen Grund als sich selbst“. Daher besteht „keine Möglichkeit, dieser grund-losen Liebe auf den Grund zu kommen“ (ebd.), die „ihre letzte Evidenz in sich selbst“ trägt (TL III 406). Liebe kann an nichts anderem gemessen werden (Balthasar nennt explizit Werke, Glauben, Leiden, Opfer und Mystik) als an sich selbst (Glaubhaft ist nur Liebe, 83). Insofern ist sie maßgebliche Grundgröße zu bestimmen.

¹⁸¹ TL III 405.

¹⁸² TL II 128. Balthasar sieht die gesamte Theologik hierdurch geprägt: „Daß Gottes Liebe ewig und unvordenklich ist, entfaltet sich immanent und ökonomisch in einer ganzen Reihe von Prädikaten“, die nichts anderes als „Abschattungen einer Grundeigenschaft sind“ (TL II 133) – so etwa „Göttlichkeit“, „Treue“, „Freiheit“, „Heiligkeit“, „Herrlichkeit“ (ebd. 136).

¹⁸³ TL II 127. Balthasar wertet das „Nichtfesthalten“ am eigenen Gottsein als „absolute Positivität des Gottlebens“ (TD II/1 236-237).

¹⁸⁴ TL II 130.

¹⁸⁵ TL III 129. Der entscheidende Zugang kann für Balthasar weder in der Kosmologie noch in der Anthropologie begründet sein, weil nicht der Mensch Maßstab für Gott und „des Menschen Antwort kein Maßstab für das an ihn ergehende Wort“ sein kann. Nur umgekehrt, in der von Gott her ergehenden Offenbarung, in deren eigener „Mitte“ ist der zentrale Aspekt eröffnet (Glaubhaft ist nur Liebe, 98): Das

In der generatio des Sohnes ereignet sich Gottes, des Vaters, Selbstvollzug als Geschehen absoluter Liebe. Dieser Selbstvollzug erweist sich als Selbsthingabe, worin Gottes Wesen zutiefst zum Ausdruck kommt. Diese Hingabebewegung, ohne dabei berechnend auch nur etwas für sich zurückzubehalten, bedeutet gleichsam ein „Loslassen des Gottseins“. Balthasar bezeichnet diese „Selbstaussprache“ des Vaters in der generatio des Sohnes als „innergöttliche Kenose“, worin der Vater sich selbst restlos enteignet und dem Sohn übereignet. Balthasar wählt diese Bezeichnung im Rück-Überstieg hinter das ökonomische Ereignis κένωσις: Die innergöttliche κένωσις bezeichnet gleichsam die Gründung eines „Abstands“, in dem alle nachträglichen kreatürlichen Abstände schlechthin unterfangen sind.¹⁸⁶ Im „Ur-Drama“ Gottes, „die als Wir sich ergebende Weise, das Absolute zu sein“, sieht Balthasar jedes mögliche Drama zwischen Gott und Welt oder innerhalb der Welt je-schon mit einbeschlossen und überholt.¹⁸⁷

Der Vollzug, worin der Vater sein Gottsein an den Sohn dahingibt, gleicht wohl weniger einer Tat, als daß er diese Bewegung vielmehr selbst „ist“:¹⁸⁸ „Sein-lassen-Können“, „Sich-entspringen-lassen-Können“ oder wirkliches „Sich-vom-Eigenen-

eigentlich „Christliche am Christentum“ (5) besteht allein in der „Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe“ (6).

¹⁸⁶ Balthasar verortet die Frage nach dem „wo“ der Welt im innertrinitarischen Selbstvollzug. Durch die innergöttliche Kenose (Sichverschenken der Hypostasen, Sein-lassen) ist ein Freiheitsraum eröffnet, der einem freien Schöpfungsakt sowie jeglichem innerweltlichen Freiheitsakt apriorisch vorausliegt (TD II/1 238).

¹⁸⁷ TD III 300-303; vgl. Tück, Der Abgrund der Freiheit, 88-91. Balthasar wertet die innergöttliche Kenose als „ewige Voraussetzung und Überholung“ alles dessen, was „Trennung“, „Schmerz“ und „Entfremdung“, aber auch „Liebeshingabe“, „Ermöglichung von Begegnung“ und „Seligkeit“ in der Welt bedeutet (ebd. 302). In der innergöttlichen Kenose manifestiert sich, daß gerade in der Hingabe der „eigentliche göttliche Reichtum“ besteht (Du krönst das Jahr mit deiner Huld, 205). Diese Hingabe erfolgt rückhaltlos „ohne Vorsicht“ (ebd. 156) und ohne „Sicherungen“ (TD IV 221). Der Vater ist gerade als „Schenkender immer schon er selbst“ (TD II/1 232).

¹⁸⁸ TD III 302.

abscheiden-Können“.¹⁸⁹ Die Selbstpreisgabe des Vaters all dessen, was er ist, „geht restlos auf den Sohn“. Die generatio des Sohnes durch den Vater impliziert eine „endgültige, unwiderrufliche Freilassung des Erzeugten“, der darin der „ganzen göttlichen Freiheit für immer teilhaftig“ wird.¹⁹⁰

In der Selbsthingabe des Vaters an den Sohn geht dieser nicht seiner selbst zugunsten der Gabe verlustig.¹⁹¹ Er teilt nicht seine Gottheit mit dem Sohn, sondern mitteilt diese an den Sohn.¹⁹² Die Freiheit Gottes als absolute beschränkt sich nicht auf seinen Selbstbesitz; die absolute Selbsthabe ermöglicht es ihm, „über sein Wesen im Sinne einer Selbsthingabe zu verfügen“. Gerade in dieser Hingabe ist der Vater ganz er selbst.¹⁹³ So konstituiert dieses Liebesgeschehen die umfassende, unüberholbare Dialogik von Vater und Sohn, die sich „innerhalb Gottes“ ereignet. Dies bedeutet zugleich, daß dem Sohn das Gottsein nicht nur geliehenermaßen zukommt, sondern daß er *ὁμοούσιος* mit dem Vater besteht.¹⁹⁴ Dabei erzeugt der Vater den Sohn gleichsam „aus seiner Substanz“, „aber eben als

¹⁸⁹ TD IV 75.

¹⁹⁰ TD IV 73.

¹⁹¹ TL III 207. Balthasar betont, die Aspekte „Hingabe“ und „Selbstsein“ müssen „gleichzeitig und als identisch festgehalten“ werden: „die echte aktive, die ganze Person des Übergebenden beanspruchende Übergabe – und das ewige Sein der Person in eben dieser Übergabe“ (TD IV 75).

¹⁹² TD III 303; TD II/1 232.

¹⁹³ TD II/1 232. „In einer echten Gabe will der Gebende sich wie in einem durchsichtigen Gleichnis selbst geben“. Dies bedeutet, daß der Vater dem Sohn „sein ganzes Gottsein restlos hinschenkt – und nicht etwa ein vom Vater selbst unterscheidbares Gottwesen, aus dem er seine Vaterperson ausgeklammert hätte“ (TL III 207).

¹⁹⁴ TD III 302-303. So besteht zwischen Vater und Sohn keinerlei „Unterordnung (wie zwischen Herr und Knecht)“, sondern der Sohn, der sich ganz vom Vater und darin das eine unteilbare Gottsein empfängt, erhält wesenhaft die dem einen Gottsein gemäße gleiche, ebenbürtige, göttliche Souveränität und Freiheit (TL III 208). Zum Begriff des „ὁμοούσιος“ und seiner Problematik s.u. 2.4.1.

Vater und nicht als Substanz“.¹⁹⁵ Damit richtet sich Balthasar explizit gegen jede Form eines arianischen Subordinatianismus.¹⁹⁶

Der Sohn empfängt sich ganz aus der Hand des Vaters (Sohnsein im Empfang).¹⁹⁷ Seine verdankende Bereitschaft entspricht der generierenden Hingabe des Vaters.¹⁹⁸ So wie sich das Gottsein des Vaters im kenotischen Akt der Hingabe vollzieht, so vollzieht sich das Gottsein des Sohnes nicht anders als im antwortenden Empfang.¹⁹⁹ Hierin besteht gewissermaßen die „zweite Möglichkeit“ des einen Gottseins, das als Liebesgeschehen die dialogische Entsprechung von anrufender Hingabe und antwortendem Empfang erfordert.²⁰⁰ Das Entsprechungsgeschehen belegt zweierlei: 1. die „Positivität des Andern“²⁰¹ und 2. die „Positivität des Geschehenlassens“.²⁰²

Die Hingabe-generatio des Vaters hat ihr „notwendiges Gegenstück im Gezeugtwerden des Sohnes“. Die generatio ist ein Akt der Hingabe an den Sohn, den der Sohn durch seine bereite Hingabe im Empfang beantwortet. Die „passive actio“

¹⁹⁵ TL II 122. Balthasar tritt damit einer „Fruchtbarkeit der göttlichen Wesenheit als solcher“ entgegen. Vgl. die Formulierung des 4. Laterankonzils „Pater [...] suam substantiam ei dedit“ (DH 805).

¹⁹⁶ TD IV 71. Balthasar sieht in der Liebe begründet, daß der Sohn („das Andere“) dem Vater („dem Einen“) „gleichwesentlich, gleichwertig und gleichewig“ ist (ebd.). Diese bedingt den „Verzicht“ des Vaters auf ein „(arianisches) Für-sich-allein-Sein“ (TL III 207), den „Verzicht auf ein bloßes Ichsein ohne Du“ (ebd. 208).

¹⁹⁷ Der Sohn ist der „total sich vom Vater Empfangende“ (TD II/1 242), „absolute Bereitschaft“ an den Vater bzw. Gehorsam (TL III 208).

¹⁹⁸ TD III 303.

¹⁹⁹ Deshalb kann der Sohn „sein Gottsein nicht anders sein und besitzen als im Modus des Empfangs“ (TD III 303).

²⁰⁰ TD III 301.

²⁰¹ TD IV 71-74. Balthasars Feststellung, es sei „absolut gut, daß es das Andere gibt“ (71), gründet auf dem anerkennenden Grundwort der Liebe „es ist gut, daß es dich gibt“. Monistische Einheit kann daher der christlichen Grundaussage, Gott sei die Liebe, nicht gerecht werden (ebd.).

²⁰² TD IV 74-80.

des Sohnes erweist sich als „Mitbedingung“ „aktiven actio“ des Vaters. Die Freude und Dankbarkeit über die mit der generatio einhergehende Antwort des Sohnes enthüllt selbst in der „aktiven actio“ des Vaters ein Moment der Passivität. Innerhalb des trinitarischen Selbstvollzugs entsprechen hingebende Aktivität (mit ihrem Moment der Passivität) und hinnehmende Passivität, die ihrerseits eine sich ergreifende lassende Aktivität (Sazienz) ist, einander.²⁰³ Darin besteht das „Ineinanderschlagen ihrer gegenseitigen Liebeshingabe“,²⁰⁴ die „Gegenseitigkeit der Liebe“ (relationis oppositio), die in ihrer Einheit das ungeteilte Gottsein prägt.²⁰⁵

Das Sich-Gegebensein des Sohnes geht mit seiner zustimmenden Verdankung innerhalb des absoluten, ungeteilten Gottseins einher.²⁰⁶ Diese „dankende Rückwendung“²⁰⁷ kommt einer antwortenden Gabe („Rückgabe“) gleich.²⁰⁸ Die wesentliche Antwort des Sohnes in seinem Verdanktsein besteht daher in der gottimmanenten „Danksagung (εὐχαριστία) an den väterlichen Ursprung“, die von ebenso selbstloser Hingabe geprägt ist wie die κένωσις des Vaters.²⁰⁹

²⁰³ TD IV 74-76. Balthasar wendet dieses Entsprechungsverhältnis von hier aus ferner auf das Verhältnis von Aktion und Kontemplation an (79).

²⁰⁴ TL III 208.

²⁰⁵ TL II 130. In den wechselseitigen Momenten von „aktiv“ und „passiv“ liegt die trinitarische Inversion (s.u. 2.6) begründet.

²⁰⁶ TD III 303; TL II 127.

²⁰⁷ TD IV 73. Der Sohn stellt in seiner Subsistenz nichts anderes dar, als „was sich objektiv dem Vater verdankt“ und der es dementsprechend „auch subjektiv tut“ (TL II 141).

²⁰⁸ TL II 127. Das Sohnsein, das der Sohn als Gabe ganz vom Vater und nur vom Vater empfängt, stellt seinerseits eine Gabe an den Vater dar, der in der generatio selbst ein Empfangender ist und den Sohn „empfängt“ (TD IV 75).

²⁰⁹ TD III 301. Weil der Sohn vom Vater „nicht nur etwas (etwa das Gottwesen)“ empfängt, sondern „den sich gebenden Vater selbst“, daher „empfängt er in der Gabe das Geben, ist er im Empfang ebenso umfassend nicht nur Verdankung (eu0xaristi/a), sondern Rückgabe, Selbstangebot zu allem, was der Vater schenkend verfügt, absolute Bereitschaft“ (TL III 208).

Die actio des Sohnes, geprägt durch die Liebeshingabe, die in dem einen, ungeteilten Gottsein gründet, das der Sohn vom Vater empfängt, beschränkt sich jedoch nicht auf die dankende Antwort an den Vater. Der Sohn selbst verwirklicht diese Liebeshingabe, die er vom Vater empfängt, nicht nur antwortend an den Vater, sondern, indem er dessen Liebe mitvollzieht (beide kommen darin in dem einen, ungeteilten Gottsein überein), auch gemeinsam mit dem Vater.²¹⁰

Der Sohn nimmt in dieser Bewegung teil an dem „generativen“ Liebesvollzug des Vaters in Richtung auf die „dritte Möglichkeit“ des einen Gottseins, den Geist. Dieser stellt sich als „gleichsam ausgegossene Totalität jenseits von allem als ‚Form‘, ‚Bild‘, ‚Ausdruck‘ Faßbaren“ als „Liebe-überhaupt“ oder „Liebe-absolut“ dar.²¹¹ Die im einen, ungeteilten Gottsein gründende Liebe von Vater und Sohn übersteigt sich darin „in eine neue Identität von schenkender und empfangender Liebe“, die „den Liebenden als das stets neue Wunder ihrer gegenseitigen Liebe erscheinen muß“.²¹² Das „bonum“ der Liebe erweist sich für die Liebenden als „donum“, jedoch nicht etwa als „Summe“ ihrer Liebe, sondern als deren „Frucht“, als „unfaßliches Mehr“.²¹³ Das Zweigespräch von

²¹⁰ TL II 140.

²¹¹ TL II 141.

²¹² TD IV 72.

²¹³ TL III 208-209 vgl. abgrenzend gegen Binität ebd. 40. Der „gemeinsame Geist“ besteht „aus beiden hervorgehend, als ihr subsistierendes ‚Wir‘“, er „besiegelt“ damit die Liebe von Vater und Sohn und „überbrückt“ zugleich jegliche Differenz, die zwischen den Liebenden innerhalb der Liebe per se gesetzt ist (TD III 301). Zu recht konstatiert Splett gegenüber einer solch begrifflichen Unschärfe: „Das Wir an sich ist kein Drittes; daher kann und muß man weiterfragen: ein Wir wem gegenüber? Eben dem Dritten, einer dritten Person, hier: dem Geist, der keineswegs bloß das Wir dieser Zukehr zu ihm ist, sondern gerade deren Empfänger“ (Freiheits-Erfahrung, 343; vgl. Gotteserfahrung, 244.246). In der Tat erscheint die eigenständige Personalität des Geistes über die Theologiegeschichte hin de facto nur selten zum Ausdruck zu kommen: „Trotz der Gleichheit der drei ‚Personen‘ in den trinitarischen Formeln wird die Geistkraft im Unterschied zu Christus und Gottvater vorwiegend transpersonal metaphorisiert und als die beiden anderen Seinsweisen verbindende, trans-

Vater und Sohn vollendet sich damit im Dreigespräch Vater – Sohn – Geist.²¹⁴

2.4 Dreigespräch

Das „Verhältnis der Einheit im Gegenüber“²¹⁵ als welches Balthasar den trinitarischen Selbstvollzug beschreibt, erweist sich seiner Einschätzung nach als „Paradox“: Die theologische Reflexion in der Geschichte des Dogmas führt zu der Einsicht in eine „Ordnung der Hervorgänge“ bei einer „Gleichrangigkeit der Hypostasen“ in Gott.²¹⁶ Aufgrund der Apriorität Gottes vor aller Schöpfung sind diese trotz einer „Ordnung der Ursprünge“ als „gleichewig“ anzunehmen.²¹⁷ Die hierin ausgedrückte Problematik zeigt sich als eine der Grundfragen in der theologischen Reflexion über die ganze Dogmengeschichte hinweg. Balthasars Aussagen sind daher im Hinblick auf die Grundworte „Hypostase“, „Person“, „Wesen“, „Relation“ zunächst von der dogengeschichtlichen Genese her zu bedenken (2.4.1). Die dabei auftretende paradoxe Sprache (2.4.2) gilt es auf die zugrunde liegenden Paradigmen zu reflektieren (2.4.3) und so „Perichorese“ als trinitätstheologische Grundform zu begründen (2.4.4).

formierende und erneuernde Energie verstanden“ (Kuhlmann, Heiliger Geist/Pneumatologie, 111).

Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von einem „Doppelaspekt“ des Geistes, „der sowohl der innerste Herd subjektiver Liebesbewegung von Vater und Sohn wie zugleich, als Produkt und Frucht, deren objektive Bezeugung ist“. Insofern ist der Geist in gleicher Weise als „Geist des Vaters und Geist des Sohnes“ zu verstehen (TL III 282).

²¹⁴ In immanent-trinitarischer Hinsicht unterscheidet Balthasar in diesem Dreigespräch zwei Richtungen (TL II 141): Die erste von beiden geht gemeinsam mit dem Vater auf den Geist. Die zweite sieht den Ursprung des Sohnes im Mitvollzug des Geistes, sofern dieser ja die absolute Liebe ist, mit diesem zusammen in einer gemeinsamen Hinwendung auf den Vater hin (vgl. trinitarische Inversion).

²¹⁵ TL II 118.

²¹⁶ TL II 137.

²¹⁷ TD II/1 236.

2.4.1 Begriffssuche

Den Ausgangspunkt für das trinitarische Gottesverständnis bietet die erfahrene Offenbarung im Christusereignis. Die Reflexion auf die Erfahrung des Christus-Ereignisses, worin die junge Kirche ihr Gottesbekenntnis in Konkretisierung des biblisch-monotheistischen יהוה-¹Glaubens auszudrücken sucht, spiegelt sich in ihrem Selbstvollzug als Kirche: in Theologie und Feier der Taufe, der Feier der Eucharistie mit der dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist dargebrachten Doxologie und der Glaubensregel als sprachlich-bekennnishaftem Ausdruck ihres Glaubenslebens.²¹⁸ Letztere gilt der jungen Kirche als direkter Ausdruck des apostolischen Kerygmas und stellt etwa für Irenäus eine entscheidende Referenz zum Erweis der Falschheit der Lehre der Gnostiker dar, denen er die Autorität der apostolischen Tradition unvermittelt entgegensetzt. Die zunehmende Auseinandersetzung der Gläubigen mit dem eigenen Glauben auch gerade in Abgrenzung gegenüber Heidentum und Gnosis bedingt zugleich eine verstärkte Anwendung des spätantiken Denkens mit der ihm eigenen Paradigmatik. Die Reflexion auf Vater, Sohn und Geist im Ringen um den dogmatischen Ausdruck erfolgt in Korrespondenz mit der einzig verfügbaren Begrifflichkeit jener Zeit. Damit aber wird die Gotteslehre vermehrt zum Ort der Auseinandersetzung um die Frage des Verhältnisses von Identität und Differenz.

Als bevorzugtes Medium der Reflexion (im Unterschied zur innerkirchlichen Verkündigung) auf Vater, Sohn und Geist und ihre Beziehung zueinander erweist sich bei den Apologeten die verbreitete spätantik-hellenistische Logosauffassung. Gemäß stoisch geprägter opinio communis gilt der Logos als kosmisch-pneumatische Kraft im Sinne eines apriorisch-immanenten Prinzips der Welt. Philo sieht den Logos (1.) als Gott zugehörig, ohne ihn jedoch einfachhin mit Gott selbst zu identifizieren (zweiter Gott, erster Sohn Gottes). (2.) Unter den „Energien“ Gottes in der Welt steht der Logos an

²¹⁸ HDG II/1a 31-40; Courth, Gott der dreifaltigen Liebe, 141f.145; Scheffczyk, Werden des Trinitätsdogmas, 150-157.

erster Stelle und bezeichnet insofern Gott im Hinblick auf die Welt (Schöpfung, Offenbarung). (3.) Innerhalb der Welt erweist sich der Logos als Gottes ureigenes Wort der Offenbarung, das alles von innen her durchformt und wie ein Band zusammenhält.²¹⁹

Bereits neutestamentlich als Christusprädikat legitimiert,²²⁰ wird der Logosbegriff in der theologisch-spekulativen Reflexion auf Jesus Christus appliziert. Dabei wird die eschatologische Macht des Logos in seiner Zugehörigkeit zu und seiner Einheit mit Gott anerkannt. Justin sieht den Logos aus dem Willen des Vaters hervorgehen.²²¹ Auch wenn diesem allein der Titel $\acute{\omicron}$ θεός vorbehalten bleibt, hält Justin antimonarchianisch an der ungeschöpflichen Göttlichkeit des Sohnes fest. Tatian präzisiert dieses Hervorgehen als erstgeborenes Werk des Vaters vor aller Schöpfung, ähnlich dem Entzünden einer Fackel am ursprünglichen Feuer. Nach Adaptierung des (ursprünglich gnostischen) Begriffs der „Trias“ durch Theophilus von Antiochien auf die Trinität (Gott – Logos – Weisheit) erscheint bei Athenagoras die Gottesbezeichnung „θεός“ konsequent im Sinne einer logischen Beiordnung auf zumindest Vater und Sohn angewandt,²²² wobei die Differenz in einer Ordnung der Unterscheidung angenommen wird.²²³ Begrifflich wird bei Athenagoras die trinitarische Grundfrage im Sinne eines Verhältnisses von Einheit ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$) und Unterscheidung ($\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) explizit gefaßt.²²⁴

²¹⁹ Verbeke, Logos, 495-498.

²²⁰ In Entsprechung zu Hab 3,3f. (LXX) bezeichnet Offb 19,14 den in der Gestalt des Reiters wiederkommenden Christus als $\acute{\omicron}$ λόγος τοῦ θεοῦ.

²²¹ Scheffczyk, Werden des Trinitätsdogmas, 157; dial. c. Tryph. 61.

²²² „θεός πατήρ καὶ υἱός θεός καὶ πνεῦμα ἅγιον“ (Leg. 10); die Reflexion der Apologeten richtet sich primär auf den Sohn des Vaters im Sinne des Logos, wobei der Geist als „dritte Ordnung“ (Justin Apol. I,13) bzw. als διάκονος oder ἄγγελος des Logos (Tatian, Orat. XIII,6) innerhalb der Sphäre des Göttlichen angenommen wird.

²²³ „ἐν τῇ τάξει διαίρεσις“ (Leg. 10).

²²⁴ Leg. 12.

Die theologische Gottesfrage konvergiert de facto mit der philosophischen Grundfrage nach dem Verhältnis von Identität und Differenz. Dabei erliegen die tastenden Versuche einer Bewältigung dieses Identität-Differenz-Verhältnisses im Hinblick auf die Gottesfrage wiederholt einer einzelnen Seite eines als Polarität vorgestellten Verhältnisses.

Entsprechend einem mittelpatonistischen Leitbild verfiel die theologische Reflexion einer ontischen Vor- oder Überordnung der Kategorie „Einheit“. Ein konsequentes Einheitsdenken läßt keinen Raum für eine innergöttliche Eigenwirklichkeit des Sohnes oder des Geistes *neben* dem Vater. Sohn und Geist können demnach (1.) nur abgestuft²²⁵ gegenüber dem Vater oder (2.) als Modi²²⁶ Gott, des Vaters, selbst vorgestellt werden.²²⁷

Gnostisch-dualistisches Gedankengut begünstigte die Einschätzung, Gott, der Vater, sei als überweltlicher bis zur äußersten Transzendenz entrückt (Basilides). Die valentinische Gnosis kennt den ungezeugten Vater als Urgrund von „Göttern“, die er innerhalb seines göttlichen Bereichs (Pleroma) erzeugt habe. Die in gnostischen Systemen angenommenen Demiurgen und Mittelwesen, die die Kluft zwischen dem weltfernen Gott-Vater (ἄγνωστος) und dem Kosmos über-

²²⁵ Vertreter eines dynamischen Monarchianismus (Theodot v. Byzanz, Paul v. Samosata) halten Jesus für einen seiner Natur nach gewöhnlichen Menschen, der „von unten“ stammt und erst bei der Taufe im Jordan zu Christus geworden ist (Adoptianismus). Logos und Geist werden dabei zwar als „ewig in Gott“ angenommen, allerdings in aufgehobener Weise, ohne daß Sohn und Geist eine eigene Subsistenz zukäme.

²²⁶ Ein Modalismus (Noëtus von Smyrna, Sabellius) sieht Vater und Sohn als ein und denselben an, ohne daß dem Sohn in seinem Gottsein ein Eigenstand zukäme. In diesem Kontext hält der Sabellianismus den Geist für einen dritten Modus im einen und einzigen Gott. Dabei werden drei Stadien differenziert, in denen Gott, der Schöpfer, als Vater, auf Erden als Sohn und seitdem als Geist unterschieden wird.

²²⁷ HDG II/1a 52-59.

brücken, bieten den Anstoß für eine entsprechende Interpretation des Sohnes und des Geistes nach diesem Schema.²²⁸

Gegen die gnostisch orientierte, sich bemächtigende Konstruktion des innergöttlichen Lebens betont Irenäus ein verstärkt biblisch-ökonomisches Trinitätsverständnis.²²⁹ Auch Origenes nimmt Schrift (Taufbefehl) und kirchliche Überlieferung (Glaubensregel) zum Ausgangspunkt; antignostisch motiviert, den Vater allein als Quelle der Gottheit auszulegen,²³⁰ rückt dabei jedoch das gleichsam logisch-mythologische Modell eines ewigen Zeugungsgeschehens in den Vordergrund. Das Zusammenhang von Identität und Differenz wird dabei im Sinne eines apriorischen Ursprungsgeschehens nunmehr erheblich breiter als in der Logos-Präexistenzlehre der Apologeten ausgelegt. Der Vater, selbst ursprunglos und ungeworden, bringt nach Art einer ewigen, urbildlichen Zeugung, vor aller Schöpfung und vor aller Zeit den Sohn (Weisheit, Logos, Leben, Licht, Macht) hervor. Für diesen gibt es demnach keine Zeit, da er nicht war, er bleibt Erstgeborener ontisch vor aller Kreatur, dies aber gleichsam abbildhaft als

²²⁸ Im Zusammenhang mit der abgrenzenden Auseinandersetzung ist zu konstatieren, daß sich ein „Antagonismus äußerlicher Art“ mit einer „tiefer ereignenden Synthese und Assimilierung der gegnerischen Gedanken verbindet“ – und sei es nur paradigmatischer Art. So läßt sich die „Übernahme gewisser formaler Elemente und Begriffe aus der Gnosis“ in die „begriffliche Ausgestaltung der Trinitätslehre“ erkennen (Scheffczyk, *Werden des Trinitätsdogmas*, 162).

²²⁹ Irenäus verwehrt sich gegen die Rekonstruktion innergöttlicher Verhältnisse, wie dies bei den Gnostikern verbreitet ist. Der Aspekt einer ewigen Zeugung des Sohnes rückt somit bei Irenäus in den Hintergrund. Welthafte Bildsprache für innergöttliche Hervorgänge, wie etwa den Ausgang des Wortes aus dem Verstand, lehnt er entschieden ab. Gleichwohl weisen einige seiner Begriffe, wie etwa die Bezeichnung von Sohn und Geist als den beiden Händen des Vaters, eine subordinarischen Charakter auf (Adv. Haer. IV,2,1; Scheffczyk, *Werden des Trinitätsdogmas*, 163-164).

²³⁰ Origenes betont antignostisch die Einheit Gottes in jeder Hinsicht gleichsam im Sinne einer Einsheit, die keinerlei Beifügung in sich zuläßt (PArch I 1,6). Damit richtet er sich nicht ohne Polemik gegen jede Zerteilung Gottes (des Vaters) durch die Konstruktion von Hervorbringungen (PArch I 2,6). Vgl. HDG II/1a 98-99.

Widerschein des ewigen Lichtes. Um diese Eigenwirklichkeit des Sohnes, die in der Zwei-Naturen-Lehre nochmals deutlicher hervortritt, und auch des Geistes zu bezeichnen, gebraucht Origenes den Begriff der „ὑπόστασις“, jedoch ohne daß weder dieser Terminus zu jener Zeit gegen den Begriff der „οὐσία“ im griechischsprachigen Osten bereits abgegrenzt, noch daß die spätere Interpretation antizipiert wäre.²³¹

Die einzelnen Interpretationen des Verhältnisses von Vater und Sohn im Nachgang zu Origenes und seinem weit verbreiteten und einflußreich gewordenen Gedankengut unterscheiden sich deutlich in ihrem Verständnis dessen, was die besondere Stellung des Sohnes in seiner wesenhaften Nähe zum Vater näherhin bedeutet. Einigkeit besteht in Abgrenzung zur Gnosis in der Annahme, daß es nicht zwei göttliche Prinzipien geben könne. Nach arianischer Lesart impliziert die wesensmäßige Einzigkeit Gottes eine gegen den Vater und damit gegen das göttliche Prinzip in gewisser Weise abgesetzte Stellung des Sohnes. Zwar kommt diesem als Schöpfungsmittler Einzigartigkeit und jeder denkbare Vorrang zu. Arius interpretiert die „Trias“ des kirchlichen Bekenntnisses dahingehend, daß die Hypostasen nicht vermischt und daher nicht von gleichen Ehren, nicht von gleicher Stellung sein können. Antiarianisch bleibt man sich von der Glaubenstradition her der Notwendigkeit bewußt, am Gottsein des Sohnes trotz aller begrifflich-denkerischen Problematik festzuhalten.

In antiarianischer Intention entscheidet sich das Konzil von Nicäa im Kontext des sich auch reichspolitisch zuspitzenden Konflikts für eine reine Begriffssprache fernab der biblischen

²³¹ HDG II/1a 93-109; vgl. Studer, Hypostase, 1255-1259: Der Terminus „ὑπόστασις“ gelangt aus einem technisch-naturwissenschaftlichen Anwendungsbereich während des 1. Jhd v. Chr. in den philosophischen Sprachgebrauch. Die Bedeutung von „ὑφίστάσθαι“ wird auf die Ontologie im Sinne eines Verwirklichtseins des Urstoffs oder Urseins (οὐσία) in den einzelnen Seienden übertragen (Poseidonius). Die οὐσία im Sinne von „ὑποκείμενον“ verwirklicht bzw. konkretisiert sich in der ὑπόστασις, in der die Eigenschaften und Eigentümlichkeiten (ποιόν) des konkreten Seienden zum Ausdruck kommen. „ὑπόστασις“ wird damit zum Inbegriff für „Realität“.

Ausdrucksweise.²³² Diese wird jedoch nicht rational-argumentativ, sondern in Form eines kirchlich-gemeinschaftlichen Bekenntnisses (πιστεύομεν dargeboten, das präambelartig als „ἐκθεσις“ der Konzilsväter den einzelnen Kanones vorangestellt wird und sowohl theo-ontologische als auch heilsgeschichtliche Aussagen trifft. Als Textgrundlage dient ein bereits bestehendes Symbolum, das durch bestimmte begriffliche Einschübe im Hinblick auf den aktuellen Kontext interpretiert wird.²³³ Antignostisch festgehalten wird das Bekenntnis zu einem einzigen Gott (ἓνα Θεόν), der als Pantokrator und so als Schöpfer von allem Sichtbaren und Unsichtbaren bezeichnet wird. Auf diese Weise wird Gott, der Vater, charakterisiert. Das Bekenntnis zum Sohn wird durch beordnendes καὶ direkt angeschlossen; dieser wird durch Hoheitstitel (Χριστός, κύριος, υἱὸς τοῦ θεοῦ) ausgewiesen, seine besondere Relation zum Vater wird als Zeugungszusammenhang vorgestellt (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ), schließlich wird der innere Wesensbezug metaphysisch-begriffssprachlich erläutert. Besonderes antiarianisches Gewicht erhalten dabei die Wendungen „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς“, „θεὸν ἀληθινόν“ (kein nicht-Gott), „γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα“ (qualitativer Unterschied gegenüber allem Kreatürlichen), die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes sowie der bereits seit Dionysius von Alexandria in der theologischen Auseinandersetzung gebrauchte (allerdings der gnostischen Emanationslehre entstammende) Begriff „ὁμοούσιος τῷ πατρί“.²³⁴

²³² Gleichwohl ist die neuartige theologische (≠ ökonomische) Begrifflichkeit als „authentische Interpretation der überkommenen Tradition“ zu werten. Der biblische Glaube wird vor dem Hintergrund des Christus-Ereignisses mittels griechisch-metaphysischer Terminologie artikuliert, um z.B. arianischen Interpretationen der biblischen Aussage wirksam zu begegnen (Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe, 187).

²³³ Inzwischen dominiert die Einschätzung, der Text stehe dem Symbol von Jerusalem am nächsten. Vgl. Dekrete der ökumenischen Konzilien (Einführung zum 1. Konzil von Nicäa).

²³⁴ Der Begriff entstammt der gnostischen Emanationslehre im Sinne von „aus demselben Stoff (genommen)“ (Grillmeier, ²L.ThK 5,467-468).

Infolge fehlender positiver Aussagen zum Verhältnis des Sohnes zum Vater sowie einer fehlenden ökonomischen Verankerung der in die Form des Bekenntnisses gekleideten theologischen Aussagen wurde ein weiterer Fortgang der Auseinandersetzungen (Homoousianer, Homoiousianer, An-homoier) begünstigt, die um die bessere begriffliche Klärung zunächst des Verhältnisses von Sohn und Vater, später des trinitarischen Verhältnisses Vater – Sohn – Geist bemüht sind.²³⁵

Ein signifikanter Fortschritt im theologischen und begrifflichen Klärungsprozeß ergibt sich aus dem Beitrag der Kapadozier, die Begriffe „ὁυσία“ und „ὑπόστασις“ deutlicher zu distinguieren und so trinitätstheologisch fruchtbar zu machen.²³⁶ Basilius eröffnet damit die Möglichkeit, nun auch auf

²³⁵ Scheffczyk, *Werden des Trinitätsdogmas*, 176.

²³⁶ In der ἔκθεσις von Nicäa wurden „ὁυσία“ und „ὑπόστασις“ noch synonym gebraucht (vgl. letzter Absatz: ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας). Der synonyme Wortgebrauch basiert auf dem gemeinen Verständnis von „ὑπόστασις“ als Inbegriff der Verwirklichung (~Realität) des Urstoffs oder Urseins („ὁυσία“). Mit einer voranschreitenden Differenzierung von „ὁυσία“ im Sinne des zugrundeliegenden Prinzips gegenüber dem Terminus „ὑπόστασις“, worin die Eigenschaften und Eigentümlichkeiten (ποιόν) des konkret-verwirklichten Seienden zum Ausdruck kommen (vgl. die Prinzipien „ὔλη“ – „μορφή“), wird eine Unterscheidung des einen Gottseins (analog zur οὐσία) von den Hypostasen Vater – Sohn – Geist als den geschichtlich erfahrbar gewordenen Trägern einer gewissen, voneinander zu unterscheidenden „Identität“ möglich. Zu beachten ist der verbreitete neuplatonische Wortgebrauch: demnach bezeichnet „ὑπόστασις“ im Sinne der triadischen Abgrenzung innerhalb der höchsten Seinswirklichkeit das ἐν (jedoch eher selten) sowie in Abgrenzung hierzu die Emanationsstufen νοῦς und ψυχή.

Die christliche Trinitätslehre entfaltet sich an dieser Stelle in gewisser Analogie zu dem vorherrschenden neuplatonischen Verständnis. Auf die (nicht als problematisch empfundenen) Analogien zum neuplatonischen Hypostasenverständnis (Hervorgänge, Bezug zur Welt) weisen Basilius, Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Alexandrien ausdrücklich hin (Studer, *Hypostase*, 1256-1257).

Das Verhältnis von „ὁυσία“ und „ὑπόστασις“ wird jedoch insbesondere bei Gregor von Nyssa (ep. 38; PG32, 304-309) nach exemplarursächlichem Muster als Verhältnis von allgemeinem (κοινόν) und besonderem (ἴδιον) aufgefaßt (~ausstrahlende Verwirklichung), so

begrifflicher Ebene die Einheit des Gottseins zu vertreten und zugleich die Besonderheit der Personen dahingehend zu benennen, daß sich ein unvermischtes und distinktes Begriffsverständnis von „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ ergibt: „So wird dann überhaupt im Bekenntnis der einen Gottheit die Einheit bewahrt und die Besonderheit der Personen durch die Scheidung der Eigenheiten [...] bekannt“.²³⁷ Letztere beschränken sich bei Basilius mit „πατρότης“, „υἰότης“ und „ἀγιαστικὴ δύναμις“ weitgehend auf eine immanent trinitarische Terminologie. Basilius gelingt es jedoch, durch die Unterscheidung der drei „ὑπόστασις“ von der „οὐσία“ des einen Gottseins und durch deren qualifizierte Bestimmung von der „οὐσία“ her die interpretative Vermischung des einen Gottseins mit gewissermaßen drei distinkten Ursprungsprinzipien (ἀρχικαὶ ὑπόστασις) auszuschließen und deren Wesenseinheit im Gottsein als nicht numerisch-additiv als vielmehr perichoretisch zu begreifen.²³⁸ Die trinitarische Gotteslehre bei Basilius läßt sich insofern als Dreiheit im „wer“ und Einheit im „was“ skizzieren.²³⁹

wie das eine Menschsein (καθόλου ἄνθρωπος) in den unterschiedlichen Menschen auf partiell unterschiedlicher Weise verwirklicht ist. Mit einem derartigen Verständnis wird das Verhältnis „οὐσία“ – „ὑπόστασις“ von einer Prinzipienebene abgelöst, was ein neues Spannungsverhältnis zwischen beiden konstituiert. Maßgeblich für die Verhältnisbestimmung wird die Grundvorstellung von Konkretion und Manifestation (ebd., 1257.1259; vgl. Turcescu, *Divine Persons*, 48-51).

²³⁷ Ep.236,6 nach HDG II/1a 171; „Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαθορὰν [...] οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναί· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἴν' ἀσύγχυτος ἡμῖν [...] ἢ περὶ Πατρός καὶ Υἱοῦ καὶ ἀγίου Πνεύματος ἐννοία ἐνυπάρχη?“ (Ep 236,6; PG 32,884).

²³⁸ Liber de Spiritu Sancto XVIII 44 Z1-2: „Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα παραδίδους ὁ Κύριος, οὐ μετὰ τοῦ ἀριθμοῦ συν-εξέδωκεν“. Im Hinblick auf eine sachlich-terminologische Klärung nimmt Basilius in dieser Schrift die gesamte liturgische und theologische Tradition auf (PG 32,113.127.129.188-193.201-209; vgl. TL III 114 Anm. 138).

²³⁹ HDG II/1a 165-173.

Gregor von Nazianz setzt die Interpretation auf Basis der Unterscheidung von „ούσία“ und „ὑπόστασις“ fort. Dabei übersteigt er in der trinitätstheologischen Frage die Kategorie des Identitäts-Differenz-Problems insofern, als er jede Vermischung der ὑπόστασις im Hinblick auf eine Übergewichtung des Aspekts der Einheit (Sabellianismus) als auch jede Trennung (Arianismus, Tritheismus) zurückweist.²⁴⁰ Perichoretische Einheit bedeutet für Gregor kein ineinander Aufgehen der Hypostasen, die damit aufhören würden zu sein, was sie sind. Er beschreibt deren dynamische Einheit von den drei Hypostasen her und beginnt im Ausgang von der Hypostase des Vaters als dem Inbegriff der göttlichen Einheit, „von dem die anderen ausgehen und zu dem sie zurückkehren, nicht um sich zu vermischen, sondern so, daß sie verbunden sind“.²⁴¹ Gregor gelingt damit ein eher genealogisch geprägter Ausdruck für trinitarische κοινωνία, zumal er diesen Vollzug ausdrücklich nicht neuplatonisch-emanativ nach Art des überströmenden Guten verstanden wissen will.²⁴² Durch eine gleichsam neue Kategorie des hypostatischen Seins gelingt eine Überwindung des Substanz-Akzidens-Schemas (aristotelisch-)griechischer Ontologie, vor deren Hintergrund sich die Trinitätstheologie als Identitäts-Differenz-Problem dargestellt hat. So wird es möglich, den unvertauschbaren Eigenstand in den Blick zu nehmen, ohne diesen als konkreten Fall eines allgemeinen Gottseins auszulegen.²⁴³

Gregor von Nazianz gelingt es, den nunmehr geformten Terminus „ὑπόστασις“ vom Begriff „πρόσωπον“ her positiv zu interpretieren und synonym zu gebrauchen.²⁴⁴ Grundlage

²⁴⁰ Gregor betont in Rede 20 die Notwendigkeit, „die Einheit Gottes festzuhalten und die Dreiheit in den Hypostasen bzw. Personen zu bekennen, von denen jede ihre Proprietät besitzt“ (Or. 20,6).

²⁴¹ Or. 42,15-16.

²⁴² Or. 29,2.

²⁴³ Courth würdigt damit den trinitätstheologischen Beitrag der drei Kappadozier insgesamt (HDG II/1a 187).

²⁴⁴ Or. 42,16; vgl. Studer, Person-Begriff, 167-170; Turcescu, Divine Persons, 25-46. Für Basilius galt „πρόσωπον“ noch als leerer Begriff, den es von „ὑπόστασις“ her ontisch zu füllen galt. Für ihn war ent-

hierfür war das gewachsene metaphysische Begriffsverständnis von „ὑπόστασις“ als Trägerin von Eigenschaften und Eigentümlichkeiten (ποιόν) des konkret-verwirklichten Seienden (im Unterschied zur „οὐσία“, die als das Allgemeine erst verwirklicht im Konkreten zum Ausdruck kommt).²⁴⁵ Für den nachmaligen trinitätstheologischen Wortsinn (→Dreigespräch) bot sich der Terminus in Anwendung seiner ursprünglichen Bedeutung der Sprecherrolle an.²⁴⁶ Der Termi-

scheidend, daß die Person in einer wirklichen Hypostase existiert. Der Vorwurf an Sabellius bestand genau darin, ein „hypostasenloses Gebilde von Personen angenommen zu haben“ (Ep. 210,5; vgl. HDG II/1a 172).

²⁴⁵ Die οὐσία bezeichnet das κοινόν und bedeutet so das Unbestimmte, das Allgemeine, das für sich allein nicht subsistieren kann – ein Prinzip als solches besteht eben nur als Prinzip und nicht für sich als konkretes Seiendes. Im konkreten, individuellen Seienden erscheint die οὐσία durch Merkmale (ιδιώματα) bestimmt. So konstituiert sich die ὑπόστασις als Trägerin der den Einzelnen eigenen Proprietäten, worin sie sich zugleich von allen übrigen Hypostasen, die an derselben οὐσία teilhaben, unterscheidet (vgl. Essen, Freiheit Jesu, 27). Die Unterscheidung der besonderen Seinsweise der Hypostasen Vater – Sohn – Geist und deren Verständnis als τρόποι τῆς ὑπάρξεως stellt somit eine wesentliche Voraussetzung für die begriffliche Artikulation von Appropriationen („πατρότης“, „υἰότης“ und „ἀγιαστικὴ δύναμις“) dar.

Die theologische Spannung zwischen der Annahme proprietärer Wirkbereiche der drei göttlichen Personen einerseits (z.B. Origenes) und deren Wirkeinheit andererseits ist durch die Theologiegeschichte hindurch zu belegen (Greshake, 32-43; Pannenberg, Systematische Theologie II, 15-23).

²⁴⁶ Vor dem Hintergrund der drei πρόσωπα des griechischen Dramas ließen sich in der Grammatik die drei Sprecherrollen von Verb und Pronomen mit dem terminus technicus „πρόσωπα“ bzw. lateinisch „persona“ präzise bezeichnen (Dionysius Thrax, Ars grammatica, 13): „Persona est substantia nominis ad propriam significationem dicendi relata; personarum notitia est triplex: primae, secundae, tertiae“ (Charisius, Ars grammatica). Wie in literarischen Dialogen von Epos und Drama war man auch in der christlichen Bibelexegese darum bemüht, die drei Sprecherrollen/personae des Verbs zu unterscheiden (prosopographische Methode), so bereits bei Justin und Philo. Zunächst wurden auf diese Weise nur Vater und Sohn unterschieden, seit Tertullian wurde auch der Geist als Sprecher biblischer Texte verstanden. Durch ihn wurde der Terminus im Westen in die trinitätstheologische Reflexion eingeführt. Dabei ist der Terminus

nus zielt auf die (antimodalistische) Artikulation der unvertauschbaren Eigenart der Hypostasen Vater – Sohn – Geist im Sinne einer stärkeren Betonung des von der Ökonomie her begründeten Aspekts der unvertauschbaren Individualität.

Die theologische Bestimmung der einzelnen Hypostasen erfolgt bei den Kappadoziern aus der Differenzierung der jeweiligen Relation gegenüber den anderen Hypostasen. So wird etwa Vaterschaft des Vaters im Hinblick auf den Sohn ausgesagt bzw. umgekehrt.²⁴⁷ Im Westen nimmt Augustinus diesen Gedanken zwar auf,²⁴⁸ zu jener Zeit war jedoch der

„persona“ zunächst noch stark vom römischen Verständnis „Rolle (innerhalb des Staates) geprägt. Tertullian argumentiert trinitätstheologisch mit dem Bild der Monarchie, die weder durch die Mitwirkung von Beamten-Personen noch durch die Teilhabe des Sohnes in ihrem einheitlichen Bestand gefährdet ist (Fuhrmann, Person, 272-280).

Bei Tertullian begegnet zudem der Versuch, die Einzigkeit Gottes sowie seine wirkliche Dreiheit auch begrifflich in Synthese zu setzen („trinitas“ <trinitas). Gegen heidnischen Polytheismus und gnostischen Dualismus richten sich Tertullians Bilder zum Verständnis der Einzigkeit Gottes (Sonne – Strahl; Wurzel – Stamm; Quelle – Fluß). Zugleich hält es Tertullian aufgrund der Ökonomie nach dem Zeugnis der Schrift für gerechtfertigt, zugunsten einer wirklichen Dreiheit eine „distinctio trinitatis“ (Adv. Prax. 11,4) anzunehmen und damit in Gott auch der Zahl nach zu unterscheiden (Adv. Prax. 13,5). Gegen den Modalismus betont er den eigenständigen Realitätsgehalt eines jeden der drei Namen „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ im Sinne gleichsam subjekthafter Individualität („alius“ [Adv. Prax. 12,7]); vgl. HDG II/1a 77-90.

²⁴⁷ Basilius: Adv. Eunomium 1,5.15; 2,9.22.28 – Gregor von Nazianz: Or. 25,16; 26,19; 29,2 – Gregor von Nyssa: Oratio catechetica 3 – Damit aber erfolgt die Differenzierung der Personen wie auch die Beschreibung der Trinität rein formal, die über ein Kausalitätsschema „ungezeugt“ – „gezeugt“ – „hervorgehend“ kaum hinausreicht (Scheffczyk, ebd. 179-180). Gleichwohl begründen die Kappadozier einen griechischen Typus von Trinitätstheologie, der bei den Hypostasen (und damit insbesondere beim Vater) ansetzt.

²⁴⁸ De trin. V,5.11. so ist in Gott alles eins, außer was von jeder Person in Bezug auf die andere ausgesagt wird (quod relative quaeque persona ad alteram dicitur; de civ. dei XI,9,10). Als Analogie gilt Augustinus die Geistigkeit des einzelnen (!) Menschen (esse-noscere-velle [Conf. XIII,11,12]; memoria-intelligentia-voluntas [de trin. X,11,18]; mens-notitia-amor [de trin. IX,12,18]).

wesentlich auf Relation basierende Gehalt des theologischen Personbegriffs schon nicht mehr geläufig.²⁴⁹ Die Intension des Personbegriffs verschiebt sich gänzlich hin zu einer subjekthaften Bedeutung im Sinne eines vernunftbegabten Individuums, demgegenüber die Relation (πρός τι) nur noch einen sekundären, akzidentellen Bedeutungsgehalt darstellt. Boëtius artikuliert schließlich den Aspekt des individuellen In-sich-Stands in seiner einflußreich gewordenen Definition „*persona est naturae rationalis individua substantia*“²⁵⁰ und schreibt damit den neuartigen, veränderten Begriffsgehalt fest.²⁵¹

2.4.2 Paradox

Ein Trinitätsverständnis unter Anwendung eines Personbegriffs im Sinne individuellen Eigenstands (neuzeitlich: Akt- und Bewußtseinszentrum) erweist sich in der Tat für das Dogma zuhöchst problematisch und unterliegt der Gefahr eines Tritheismus.²⁵² Die westliche Tradition setzt dieser Ge-

²⁴⁹ „esse ad se dicitur, persona vero relative [...] quod sint ad invicem, non quod unusquisque eorum sit ad se ipsum [...] quia haec nomina relativam significationem habent [...] persona patris non aliud quam ipse pater est [...] **ad se** quippe dicitur persona, non ad filium vel spiritum sanctum, sicut **ad se dicitur** deus“ (de trin. VII,vi,11). Person stellt insofern einen absoluten Begriff dar, der ad se und nicht ad aliud ausgesagt wird. Augustinus betont daher die Inadäquatheit der Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätstheologie, die nur dadurch gerechtfertigt wird, daß man ja irgendeinen Begriff benötigt (Fuhrmann, Person, 278).

²⁵⁰ „Wenn sich Person nur bei Substanzen findet, und zwar nur bei vernunftbegabten, wenn außerdem alle Substanz eine Natur ist, wenn schließlich Person nicht in Allgemeinbegriffen, sondern nur in Einzelwesen enthalten ist, dann ist die Definition der Person gefunden: *persona est naturae rationalis individua substantia*“ (contra Eutychen et Nestorium, 1-3). Die Aporetik dieser Definition für die Trinitätstheologie besteht darin, daß das Gottsein (Wesen) entsprechend dieser Definition selbst noch einmal als Person zu verstehen wäre (Wipfler, Trinitätsspekulation, 59).

²⁵¹ Fuhrmann, Person, 279-280.

²⁵² TL II 39; vgl. Gott wird Mensch, 249: Balthasar selbst weist darauf hin, wie sehr sich der Personbegriff im Verlauf der Geistesgeschichte „entscheidend gewandelt“ hat und nun normalsprachlich als

„menschliches Bewußtseinszentrum mit Verstand und freiem Willen“ verstanden wird (Zum Einfluß der Dimension der Freiheit auf den Personbegriff in der Moderne vgl. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*).

Karl Rahners wohl noch immer zutreffende Bemerkung aus dem Jahr 1960, daß nämlich die Christen trotz ihres orthodoxen Bekenntnisses zur Dreifaltigkeit Gottes dennoch in ihrem religiösen Vollzug nur „beinahe“ als Monotheisten zu bezeichnen sind (Schriften IV 105), ist in hohem Maße dem Fehlverständnis des trinitätstheologischen Personbegriffs geschuldet. Rahner hat somit aus gutem Grund im Rahmen seines systematischen Entwurfs einer Theologie der Trinität (MySal II 369-401) die Aporetik des Personbegriffs in der Trinitätstheologie konstruktiv auf den Begriff gebracht (385-393). Dabei differenziert er das terminologische Problem vor dem Hintergrund der Sachfrage nach dem in diesem Zusammenhang eigentlich Gemeinten. Die „ursprüngliche heilsgeschichtliche Erfahrung“ (wir erfahren den Vater – und zwar als Gott; wir erfahren den Sohn – und zwar als Gott; wir erfahren den Geist – und zwar als Gott) (386) bleibt in der nachträglichen terminologischen Reflexion unüberholbar. Die Verwendung des der theologischen Reflexion entstammenden (und so auch lehramtlich gebrauchten) Personbegriffs ist demgegenüber für die Artikulation des Dogmas nicht absolut konstitutiv. Zur Entschärfung des terminologischen Problems unterbreitet Rahner daher den Vorschlag, die Wendung „distinkte Subsistenzweise“ zu gebrauchen, indem er deren konkrete Bewährung mittels einer Menge an trinitätstheologischen Satzaussagen demonstriert (392).

Bereits Walter Kasper wendet gegen diese Sichtweise Rahners ein, daß sich in dessen Personbegriff „gar nicht das neuzeitliche Personenverständnis, sondern vielmehr ein extremer Individualismus“ widerspiegelt. Gegen Rahners Verständnisweise des neuzeitlichen Personbegriffs als „in sich besitzendes, über sich verfügendes und von anderen sich abgrenzendes Aktzentrum“ führt Kasper die Dialogphilosophie an. Diese habe deutlich gemacht, „daß es Personalität konkret nur in Inter-Personalität, Subjektivität nur in Inter-Subjektivität gibt. Die menschliche Person existiert nur in den Relationen von Ich – Du – Wir“. Insofern – so Kaspers These – „bietet gerade der moderne Personbegriff einen Anknüpfungspunkt für die Trinitätslehre“ (*Der Gott Jesu Christi*, 353).

Die trinitätstheologisch geleitete Frage nach dem Personbegriff hat zuletzt aufgrund des in den Vordergrund getretenen communalen Paradigmas erneut an Brisanz gewonnen (Hoping, *Deus Trinitas*, 136-148). Eine trinitätstheologische Reflexion basierend auf personalen und interpersonellen Aspekten (Beziehung, Liebe, Aktzentrum, Bewußtsein, Freiheit) wird innerhalb dieses neuen paradigmatischen Leitbildes durchaus begünstigt. In der Tat spricht etwa Striet wörtlich von „drei Aktzentren“/„drei Bewußtseinen in dem einen Gott“ und

sucht damit – wie der Kontext zeigt – eine „Selbstunterscheidung“ in Gott im Sinne einer wechselseitigen Bezüglichkeit zu artikulieren (Striet, Konkreter Monotheismus, 191). Keineswegs jedoch dürfte Striet damit per se einem Tritheismus das Wort reden, auch wenn Vorgrimler in der zugespitzten Debatte diesen Vorwurf tatsächlich erhebt (Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes, 547). Zu deutlich ist bei Striet die antimodalistische Intention seines Sprachspiels erkennbar, in der Reflexion auf das Trinitätsdogma die „unvermittelte Unmittelbarkeit“ (191) innertrinitarischer Bezüglichkeit zum Ausdruck bringen zu wollen.

Zweifelsohne geht mit dem Paradigma „communio“ das Risiko einher, von einem welthaften Sprachgebrauch her das anthropomorphe Bild einer Beziehung zwischen verschiedenen Subjekten mit jeweils eigenem Akt- und Bewußtseinszentrum vor Augen zu halten (Hoping, Deus Trinitas, 128.142). In der Tat schreibt Greshake, von göttlichen „Personen“ könne nur dann sinnvoll gesprochen werden, wenn man ihnen „differentes Selbstbewußtsein“ (Greshake, Der dreieine Gott, 206) attribuiert. Der trinitarische Vollzug im Sinne einer communio erfordert dementsprechend, „drei Selbstbewußtseine (drei ‚Ich‘)“ (122) und „drei Freiheiten“ (206) anzunehmen. Angesichts der Rezeption seines Buches und der gegenwärtigen Diskussion macht Greshake jedoch im Nachwort zur vierten Auflage unmißverständlich deutlich, daß ihm mit diesen Sprachspielen einzig an einer Explikation des communio-Paradigmas gelegen ist (576 [1]). Greshake betont, daß auch er in Gott „nur ein Bewußtsein, ein Erkennen, eine Liebe ein freies Tun“ annimmt. Diese müssen jedoch „personal“ und nicht „natural“ verstanden werden, um nicht der anthropomorphen Sprache zu erliegen. Greshakes Explikationen terminieren – so seine Intention – im Aspekt der Perichorese des communal gedachten göttlichen Selbstvollzugs.

Im Interesse der Analogie hat Stubenrauch vorgeschlagen, im Kontext der anthropomorphen Rede von drei göttlichen Personen stets deutlich zu machen, daß damit nicht drei unterschiedliche Akt- und Bewußtseinszentren (= drei in sich abgeschlossene Subjekte) gemeint sind (Dreifaltigkeit, 144). Gerade für communal orientierte trinitätstheologische Entwürfe ist zu beachten, daß kein personales Nebeneinander unabhängig von der perichoretischen Einheit des Gottseins angenommen wird (Böhnke, Gott ist Liebe, 254 [11] gegen Striet). Bei der Anwendung des Personbegriffs im trinitätstheologischen Kontext gilt es sicherzustellen, diesen in einem ursprünglichen Sinne, vorgängig zum Begriff des Subjekts zu verstehen (Hoping, Deus Trinitas, 145). Den Grenzen der Analogie nicht zu erliegen, bleibt Aufgabe jedes theologischen Versuchs.

fahr nicht zuletzt einen Primat der Einheit (genauer: des einen Gottseins) entgegen.²⁵³ Dies impliziert jedoch die Gefahr, das eine Gottsein selbst zu hypostasieren und als vierte Hypostase *neben* den drei Hypostasen zu mißverstehen (Quaternität).²⁵⁴

²⁵³ Es kennzeichnet den eher westlichen Stil in der Trinitätstheologie, als Ansatzpunkt von der Einheit des Gottseins auszugehen und von hier aus zu den Besonderheiten der Hypostasen fortzuschreiten (vgl. Scheffczyk, Werden des Trinitätsdogmas 178, Anm. 21). Hieraus ist mehrfach eine einseitige Überbetonung der Einheit zulasten der Dreifaltigkeit Gottes erwachsen (Blocher, Immanence and Transcendence, 106).

²⁵⁴ TD IV 57. Insofern ist lateranensisch den *duae res* (Porretanismus) eine Absage zu erteilen. Balthasar fügt hinzu: „Wehe dem, der hinter der Dreiheit ‚Gott‘ eine Einheit, ‚Gottheit‘ genannt, suchen zu müssen glaubt“ (Bibel und negative Theologie, 17).

Das Problem des Verhältnisses zwischen der Einheit des Gottseins und der Dreiheit der Hypostasen zeigt sich für Balthasar auch im Zeugnis des Ignatius (vgl. Strucken, Trinität aus Erfahrung, 251-253.256-258). Dieser war es gewohnt, täglich zu jeder der drei Personen sowie noch zur Heiligsten Dreifaltigkeit gesondert zu beten, so daß er insgesamt vier Gebete an die Dreifaltigkeit richtete (BP 28). In der Manreser Vision der „Heiligsten Dreifaltigkeit unter der Gestalt von drei Orgeltasten“ (BP 28), drei Tasten eines einzigen klingenden Instruments, macht Ignatius jedoch die Erfahrung, daß es das eine Gottsein ist, das allen drei Hypostasen in gleicher Weise zukommt. Sein Gebet gestaltete sich nun derart, litaneiarig jede der drei Hypostasen in direkter Folge anzurufen und dabei beordnend noch eine vierte Anrufung, an die Heiligste Dreifaltigkeit gerichtet, hinzuzufügen. In einer eigenen fünften Anrufung drückt er die Einheit der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit aus: „Ewiger Vater, bestätige mich! Ewiger Sohn [...] Ewiger Heiliger Geist [...] Heiligste Dreifaltigkeit [...] Du mein Gott, der du nur ein einziger bist, bestätige mich!“ (GT 18,2). In der Gestalt der fünf Anrufungen kommt damit der fortschreitende Erkenntnisprozeß der Ignatius zum Ausdruck. Der Ausgangspunkt wird lediglich interpretativ ergänzt, nicht aber die Anrufung als solche modifiziert.

Aus der mystischen Erfahrung der göttlichen Liebe als dem Liebesgrund der göttlichen Personen (GT 28,2) resultiert eine Fokussierung auf die Heiligste Dreifaltigkeit als Einheit. Demgegenüber tritt die Erfahrung der einzelnen göttlichen Personen in den Hintergrund (z.B. GT 5,3). In der Vision einer Kugel schaut Ignatius „auf lichte und sogar sehr lichte Weise das göttliche Sein oder seine Wesenheit selbst“. Aus dieser einen Wesenheit „schien der Vater hervorzugehen oder sich herzuleiten“, so daß Ignatius zuerst das Gottsein in Kugelgestalt vor Augen stand und dann erst der Vater, schließlich nach

Balthasar sieht „keine Möglichkeit, das Leben der drei Personen von seinem Wesen zu unterscheiden. Dieses ist kein Viertes, den Personen Gemeinsames“.²⁵⁵

An der Verhältnisbestimmung von Einheit des Gottseins und Dreiheit der Hypostasen manifestiert sich vordergründig eine Spannung, die als dialektisches Verhältnis von Identität und Differenz gedeutet werden könnte.²⁵⁶ Balthasar unterscheidet dabei eine materiale von einer instrumentellen Dialektik.²⁵⁷ Nur in ersterem Sinn ließe sich der Widerspruch als adäquate Bezeichnung für das Verhältnis zwischen der Einheit des Gottseins und der Dreiheit der Hypostasen behaupten.²⁵⁸ Balthasar versteht jedoch die theologische Methode im Sinne einer instrumentellen Dialektik, die aus kreatürlicher Perspektive nicht anders als in „gegenläufigen Sätzen“ zu formu-

Ende der Messe auch Sohn und Geist (GT 6,3). Dieses Hervorgehen von Vater, Sohn und Geist aus der Einheit des kugelartig geschauten Gottseins stellt Ignatius' Ausdruck abendländischer Prozessionstheologie dar, die stets von der Einheit des göttlichen Wesens ausgehend zu den einzelnen Personen fortschreitet (Strucken, ebd.). Das Bild der Kugel nimmt Balthasar im Hinblick auf die perichoretisch bestimmte Aktualität Gottes als „ewig in sich erfüllter Kreisumschwung“ auf (TD II/2 264).

Angesichts dieser Erfahrungen und Zeugnisse erscheint das Verhältnis der drei Hypostasen zur Heiligsten Dreifaltigkeit und zur Einheit des Gottseins bei Ignatius nicht nachhaltig geklärt.

²⁵⁵ Epilog 72; der Begriff des „Unterscheidens“ dürfte dabei im Sinne des Trennens zu verstehen sein.

²⁵⁶ Balthasar versteht unter Dialektik im normalsprachlichen Sinn das gleichzeitige Setzen von einander widersprechenden Aussagen; vgl. TL II 298.

²⁵⁷ TL II 298-305.

²⁵⁸ Balthasar konstatiert eine derartige Theologie des Widerspruchs am Beispiel Luthers (TL II 305-314). Nur aus einem Fehlverständnis der Trinitätslehre infolge eines inadäquaten Personverständnisses läßt sich diese als Spekulation im Sinne „höherer Mathematik“ oder eines „mysterium logicum“, demzufolge eine Äquivalenz von „1“ und „3“ gelten solle, fehldeuten (vgl. Greshake, *Der Dreieine Gott*, 15-22; vgl. Mephistos Kommentar zum Hexeneinmaleins in: Goethe, *Faust* 2560ff).

lieren vermag (symphonische Theologik), worin sich die Aporien der Rede über die immanente Trinität begründen.²⁵⁹

Zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem einen Gottsein und den drei Hypostasen erbringt das Modell einer *distinctio formalis* einen wirksamen Beitrag.²⁶⁰ Die nur formale im Unterschied zur materialen Distinktion macht es möglich, das eine Gottsein als ausschließlich in den drei distinkten Hypostasen subsistierend anzusehen, ohne daß ein konkurrierendes Verhältnis zwischen „Gottsein“ und „Hypostase“ besteht.²⁶¹ Das eine Gottsein ist „kein starrer Identitätsblock“, der seiner Aktualität vorausgeht.²⁶² Das eine Gottsein ist den Hypostasen koextensiv: Das Gottsein selbst ist trinitarisch.²⁶³

²⁵⁹ TL II 123. Balthasar spricht namentlich von einer inneren „Einheit und Differenz zugleich“ (TL II 118) und zitiert die gegenläufige Wendung des Augustinus *simplex multiplicitas - multiplex simplicitas*. Das überstiegliche Wissen hierum verdankt sich nach Balthasars Auffassung einem „tiefersehenden Blick“ (TL III 335). Zu den Aporien der Rede über die immanente Trinität zählt Balthasar namentlich die Taxis der Hervorgänge (TL II 126), das „schwer durchschaubare Paradox“ einer Ordnung der Hervorgänge bei Gleichrangigkeit der göttlichen Hypostasen (TL II 137) sowie das „prius“ (TL II 122) angesichts der trinitarischen Inversion (s.u. 2.5). Aufgrund der Apriorität Gottes vor aller Schöpfung sind die Hypostasen als „gleichewig“ anzunehmen, trotz einer „Ordnung der Ursprünge“ (TD II/1 236). Balthasar belegt die „Grenze der Aussagekraft“ auch durch die Apriorisationen im Hinblick auf den Akt der Schöpfung (TL II 125).

²⁶⁰ Duns Scotus, Ord. I d5 q2 480-517; vgl. Stichelbroeck, *Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes*, 128.

²⁶¹ So gilt: Der Vater ist Gott, „nicht einfach eine aus der Gottheit herausgelöste Gestalt“ (TL II 62; TL III 145).

²⁶² TD IV 66.

²⁶³ TL III 49.127. In den Relationen und Prozessionen geht es immer um das eine und identische Gottsein jeder Hypostase (TL II 126). Die drei Hypostasen nehmen am trinitarischen Gottsein koextensiv teil: vaterhaft, sohnhaft, geisthaft (TL II 127). Gottes Trinität bedeutet dementsprechend kein Vorletztes, wohinter sich nochmals das eine Gottsein verbergen würde (TL II 137). Bei Karl Rahner heißt dies: „Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen“ (≠ „ist distinkt in drei Subsistenzweisen“; *MySal* II 392). Bereits Tertullian unterscheidet zwischen „*unio*“ (*Adv. Prax.* 19,7) als numerischer Einheit und „*unitas*“ (*Adv. Prax.* 2,4; 3,1; 12,1-3) im Sinne organischer

Die Unterscheidung der distinkten Hypostasen besteht in ihrer relationalen Gegenläufigkeit. Balthasar spricht von der „Setzung wesentlicher göttlicher Einheit“ als dem einen Gottsein „mit eindeutig durch Entgegensetzungen bezeugter Opposition“.²⁶⁴ Somit lassen sich die Hypostasen keineswegs als bloßes Beziehung-Sein im strukturontologischen Sinn definieren. Als Hypostasen bestehen sie als „durch eine Beziehung terminativ Gesetzte“.²⁶⁵ Dabei sind die Hypostasen nicht von der Relation, worin sie – sich akthaft vollziehend – bestehen, zu trennen. Die Relationalität der Hypostasen – dies entspricht den processiones – kann daher für das Gottsein keineswegs akzidentell angesehen werden, sondern muß mit dem „Wesen“ des einen Gottseins vielmehr identisch sein.²⁶⁶

Einheit. Lonergan (De Deo Trino II 166) spricht diesbezüglich von „transzendentalen Zahlen“, denen kein mengenmäßig-numerischer Aussagegehalt entspricht.

Balthasar begegnet der Problematik „Trinität und Zahl“ mit Bezugnahme auf die Väter (TL III 110-116): Bereits Platon spricht von „eidetischen Zahlen“. Plotin will dementsprechend *ἕν - οὐς - ψυχή* als dreifache, jedoch nicht zählbare Einheit verstanden wissen. Basilios, hiervon beeinflusst, spricht von „Vielheit“ nur insofern, als diese nicht arithmetisch auszudrücken ist; er warnt davor, sich durch ein „geistloses Zählen“ zu einer polytheistischen Vorstellung verführen zu lassen. Balthasar folgt dieser Linie über Evagrius bis Maximus Confessor. Das Verhältnis von totem Buchstaben zu lebenspendendem Geist gilt für Balthasar im Hinblick auf „Trinität und Zahl“ analog (TL III 114). Balthasar konstatiert damit die Unmöglichkeit, die drei Hypostasen-Personen innerhalb des einen Gottseins zählen zu können (TL III 150).

²⁶⁴ TL II 119. Balthasar bezeichnet dies als „Schlüssel“ zum Geheimnis Gottes (ebd.).

²⁶⁵ TL II 121. Balthasar versteht die processio als „Akt, der zu einem Ergebnis gelangt“ (TL II 123).

²⁶⁶ TL II 123. Insofern läuft die Kritik von Stickelbroeck (Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars) offenbar ins leere. Stickelbroeck stellt die „prozessualistische Bestimmung“ (125) des Wesens Gottes im Werk Balthasars im Sinne der Aktualität eines „ewigen Geschehens“ (TD IV 58) heraus. In dieser vollzugshaften Bestimmung scheint ihm jedoch die Distinktion zwischen den Hypostasen und dem einen Wesen Gottes aufgegeben zu sein (129). Diese Schlußfolgerung verwundert insofern, als Stickelbroeck zuvor das Verhältnis zwischen Hypostasen und Wesen Gottes

Insofern sieht Balthasar die innertrinitarische Relationalität in traditioneller Terminologie im Modell der processiones ausgedrückt.²⁶⁷ Abstrahierte man etwa vom Vater das Vatersein, bliebe nur ein leeres Wort.²⁶⁸ Balthasar folgt der Unterscheidung des Thomas zwischen dem „Sein der Beziehung“ und deren „Richtungssinn“ als der „ratio“ im Sinne des Hinseins; hierdurch wird es möglich, das Zugleich von In-sich-Stand und Relationalität der Hypostasen in ihrer inneren Einheit als „relationes subsistentes“ zu verstehen.²⁶⁹

im Sinne einer *distinctio formalis* bestimmt (128). Somit fehlt Sticklebroecks kritischer Anfrage an Balthasar das Fundament: „Wenn man das von den Hypostasen verschiedene Wesenselement im göttlichen Sein von den Hypostasen ontisch nicht mehr unterschieden wissen will, um eine quaternitäre Struktur Gottes zu vermeiden, mithin kein *essentiales Formalelement* mehr in Gott bewahrt, worin vermögen sich dann die Hypostasen noch (auf natürlicher Basis) als gemeinsames Band zu vereinen?“ (129).

Das eine Gottsein kann jedoch in Abgrenzung gegenüber einer Quaternität nicht anders als den Hypostasen „koextensiv“ aufgefaßt werden, und zwar „nicht nur koextensiv dem Ereignis der ewigen Hervorgänge, sondern durch die je-einmalige Teilnahme von Vater, Sohn und Geist an ihm mitbestimmt (TL II 127). Das eine göttliche Wesen stellt gerade kein zu differenzierendes Einheitsband zwischen (und damit neben) den Hypostasen auf natürlicher Basis dar. Das eine Gottsein subsistiert nicht anders als vaterhaft – sohnhaft – geisthaft, jede der Hypostasen ist mit dem einen Gottsein (Wesen) somit „real identisch“. Daher läßt sich für Balthasar die Wesenseinheit des Gottseins als „Ineinandersein (*circumincessio*)“ beschreiben (ebd.). „Gott ist ein einziger in drei Hypostasen“, die die Fülle seines Wesens darstellen und denen jeweils die ganze Fülle dieses Gottseins zukommt (TL II 128). Balthasars an der Akthaftigkeit des göttlichen Selbstvollzugs orientierter Ansatz macht es möglich, im Sinne der Perichorese das „Band zwischen Wesen und Hypostase neu zu denken“ (Scola, 68 Anm. 39). Zum Tritheismus-Vorwurf Vorgrimlers an Balthasar s.u. S.356.

²⁶⁷ Balthasar spricht von den „Relationen, die durch die Hervorgänge bestimmt sind“ (TL II 123).

²⁶⁸ TL II 122.

²⁶⁹ TL II 124. Balthasar attestiert Thomas eine „höchste Verfeinerung des begrifflichen Apparats“ (ebd. 123), die die theologisch-konzeptionelle Zusammenschau unterstützt.

Das Ineinanderschlagen²⁷⁰ der gegenseitigen Liebeshingabe der Hypostasen im Selbstvollzug des einen Gottseins kann nach Balthasars Auffassung ontologisch nicht geringer als personal bezeichnet werden.²⁷¹ Balthasar spricht von der „Gegenseitigkeit der Liebe“ (relationis oppositio), die in ihrer Einheit das ungeteilte Gottsein prägt.²⁷² Die Hypostasen sind dementsprechend als „alius“ (≠ aliud) zu werten.²⁷³ Damit einher geht eine „Differenz“ (besser: Diastase) ausschließlich im innergöttlichen, innertrinitarischen Sinn;²⁷⁴ denn in allen Beziehungen und Hervorgängen geht es immer nur um das

²⁷⁰ TL III 208.

²⁷¹ TD II/2 463. Der innergöttliche Personbegriff definiert sich für Balthasar aus dem perichoretischen Geschehen gegenseitiger Hingabe, insofern „keine göttliche Person etwas für sich selbst haben möchte, sondern alles – die ganze Gottheit – nur hat in der Hingabe an die anderen (sonst hätten wir ja drei Götter nebeneinander!)“ (Christlich meditieren, 24-25). Balthasar nennt die Hypostasen im Vollzug des einen Gottseins „personal“, zeigt sich jedoch auch offen, diese in eminentiver Sprache als „überpersonal“ zu bezeichnen. Als konkreter Maßstab für Personalität gilt Balthasar Jesus Christus, die „Person schlechthin“, insofern in ihm Selbstbewußtsein und Sendung koinzidieren. (TD II/2 467-468). Die Frage nach der Personalität Gottes kann also nicht von einem allgemeinen (neuzeitlich-anthropologischen) Begriff des Personseins her bedacht werden; „die göttlichen Personen sind insofern füreinander (in der Identität ihres Wesens) das Ganz-Andere, als es in Gott keinen für alle geltenden abstrakten Personbegriff geben kann“ (TD IV 73 Anm. 14).

²⁷² TL II 130. In den wechselseitigen Momenten von „aktiv“ und „passiv“ liegt die Möglichkeit der trinitarischen Inversion begründet.

²⁷³ TD II/2 465.

²⁷⁴ Balthasar nennt dies eine „Distanz zwischen Gott und Gott“ (TD II/1 242; TD III 319; TL II 288). Der Selbstvollzug des einen Gottseins im Sinne eines Ineinanderschlagens der gegenseitigen Liebeshingabe fordert das Sich-Durchhalten eines Gegenüberstands (TD II/1 233) – dies kann aber nur in sehr übertragenem Sinne als Differenz bezeichnet werden. Balthasar artikuliert dies abermals in überstieglischer Sprache, wobei er dem Identitäts-Differenz-Schema sprachlich verhaftet bleibt: „Diese Differenz kann [...] nicht das Letzte sein: Sie muß sich, ohne sich aufzuheben, in eine neue Identität von schenkender und empfangender Liebe übersteigen, die den Liebenden als das stets neue Wunder ihrer gegenseitigen Liebe erscheinen muß“ (TD IV 72). Der Hinweis Scolas (67), Gott ertrage die Differenz, muß von hier aus cum grano salis gelesen werden.

eine und selbe Gottsein jeder Hypostase.²⁷⁵ Identität und Differenz, Nähe und Diastase verhalten sich in Anwendung auf Gott proportional im Sinne des „je-mehr“: „Je mehr sich in Gott die Personen differenzieren, um so größer ist ihre Einheit“.²⁷⁶ Dreigespräch bedeutet somit Einheit-in-Mannigfaltigkeit als ein „Verhältnis der Einheit im Gegenüber“.²⁷⁷

2.4.3 Paradigma

Die konkreten theologischen Auseinandersetzungen um ein begrifflich reflektiertes Verständnis der Dreifaltigkeit Gottes gestalten sich jeweils korrespondierend zu den Fragestellungen und Denkmodellen im jeweiligen Kontext. Die Grundproblematik einer trinitarischen Reflexion entfaltet sich de facto über den Verlauf der früheren Dogmengeschichte hin wesentlich im Rahmen eines vorherrschenden Identitäts-Differenz-Schemas, innerhalb dessen das Verhältnis zwischen der Einheit des Gottseins und der Dreiheit der Hypostasen, sobald diese als solche angenommen werden, nur als nachträgliche Vermittlung zutage treten kann.

Dabei aber wird ein konkurrierend-widerstrebendes Verhältnis im Sinne der Polarität als Modell in der theologischen Reflexion stillschweigend vorausgesetzt, das von außen paradigmatisch in die Reflexion des Dogmas hineingetragen wird

²⁷⁵ TL II 126.

²⁷⁶ TD IV 83. Von hier aus lassen sich Balthasars Aussagen interpretieren, die Unterscheidung der Hervorgänge führe zu großen Schwierigkeiten (TL II 144), Vater – Sohn – Geist bezeichnen keine in sich abgeschlossenen Personen (TL II 127), so daß ihre Abgrenzung problematisch bleibt (TL II 139); vielmehr bilden sie das eine personale Antlitz Gottes (TL II 127).

Gott ist kein Seiendes; dies gilt es ebenso auf die Hypostasen, worin das eine Gottsein subsistiert, anzuwenden. Von hier läßt sich plausibilisieren, daß in Gott alles eins ist, soweit dem keine relationis oppositio entgegensteht (TL II 121). Die Einheit des Aktes Gottes ist in der Einheit seines Gottseins begründet. Da dies in den drei Hypostasen Vater – Sohn – Geist subsistiert, impliziert die Einheit des Gottseins jede der drei Hypostasen auch gemäß ihrer Proprietät.

²⁷⁷ TL II 118.

und so eine Verhältnisbestimmung im Sinne der Dialektik insgesamt begünstigt. Selbst Konzeption und Rezeption theologischer Lösungsansätze wie etwa die Begriffe „Hypostase“, „relatio subsistens“ oder „distinctio formalis“ sowie Wendungen Balthasars wie „Verhältnis der Einheit im Gegenüber“ oder „instrumentelle Dialektik“ argumentieren in ihrem Bemühen, das Identitäts-Differenz-Schema zu übersteigen, weitgehend innerhalb eines derartigen Paradigmas, das ja nicht per se im Dogma selbst impliziert ist, sondern vielmehr von außen an dieses herangetragen wird. Dies macht es erforderlich, auf die Paradigmatik theologischer Reflexion selbst noch einmal verstärkt zu reflektieren, um im Hinblick auf das Dogma derartige Voraussetzungen zu differenzieren.²⁷⁸

Das griechisch-abendländische Denken ist von dem Bestreben gekennzeichnet, im Prozeß ontologischer Begründung Vielheit auf Einheit (ἄρχή) zurückführen zu wollen. Dabei bleibt eine dinglich-naturale Orientierung Leitmotiv bei der Entwicklung von Begriffen wie „Sein“, „Ursache“ oder „Substanz“. Maßgeblich wird zum einen ein (aristotelisches, hylemorphistisches) Substanz-Akzidens-Schema, andererseits eine (neuplatonische, mystische) schichtontologisch-gestufte Auffassung von der Wirklichkeit. In alledem manifestiert sich ein para-

²⁷⁸ Die einheitsorientierte Denkform, die an dieser Stelle vorwiegend besprochen wird, stellt keineswegs das einzige theologie- und dogmengeschichtlich wirksam gewordene Paradigma dar. Im Hinblick auf die Bedeutung für die Trinitätstheologie ist insbesondere die antike Auffassung von der Geistigkeit Gottes anzuführen. Die Religionskritik des Xenophanes zielt auf eine Läuterung des traditionell-mythischen Götterglaubens. In Abgrenzung demgegenüber wird Gott nun (logisch-aufgeklärt) wesentlich als Geist (νοῦς) verstanden: „Als ganzer sieht er, als ganzer versteht (νοεῖ) er“ (B24). „Ohne Anstrengung des Geistes lenkt er alles mit seinem Bewußtsein (φρενί)“ (B25). Anaxagoras versteht den Kosmos als im νοῦς begründet (B12). Parmenides stellt die Identität von νοεῖν und εἶναι dar (B3). Platon und seine Schüler erblicken im νοῦς das maßgebliche Ordnungsprinzip der Welt. Aristoteles führt die Entmythologisierung zum höchsten Ende, wenn er das letzte Prinzip von allem, freilich ohne personale Züge, als νόησις νοησεως bezeichnet (Schmidt, Philosophische Theologie 215-216).

digmatischer Vorrang des Einheitsdenkens, das für alle damalige ontologische Modellbildung regulativ bleibt.²⁷⁹

Diese „Urverfassung abendländischen Denkens“ schlägt sich in der trinitätstheologischen Theologie- und Dogmengeschichte umfassend nieder.²⁸⁰ Insofern ein philosophischer Zugang über die Ökonomie die Oberhand gewinnt, verschmilzt der Gottesbegriff mit einer Vorstellung von höchster Substanz als dem Grundprinzip der Welt. Die geschichtlich manifest gewordenen Hypostasen Vater – Sohn – Geist werden dann innerhalb dieses Rahmens weiter bedacht, ohne allerdings diesen Rahmen eigens der Reflexion zu unterziehen. Die neu entworfene Theo-Ontologie wird allenfalls von ausgewählten ökonomischen Fakten her zusätzlich plausibilisiert; diese erweisen sich allerdings kaum als normativ für die theologische Reflexion (θεολογία vs. οἰκονομία). Die Idee einer abgestuften höchsten Einheit bot für die trinitätstheologische Reflexion ein Modell; in Auseinandersetzung mit diesem suchte sich die Trinitätstheologie zu situieren.²⁸¹

Die nizänisch-nachnizänische Feststellung, daß Sohn (und Geist) dem Vater nicht subordiniert vorgestellt werden dürfen, daß als göttliche ἀρχή somit etwas anderes als das aller Differenz vorzuordnende εἶν, statt der neuplatonischen Monas und den ihr subordinierten Hypostasen eine in sich differenziert-relationale Einheit anzunehmen ist, erscheint im Kontext des spätantiken Denkens in höchstem Maße neuartig.²⁸² Die

²⁷⁹ Greshake, *Der Dreieine Gott*, 61-64.443-447. In der Tat wurde stets das „unum“, niemals aber das „relatum“ oder „multiplex“ zu den Transzendentalien gezählt. Das Naturale dominiert über das Personale. „Von ihrem Anfang an ist Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen“ (Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 211).

²⁸⁰ Greshake, 195. Balthasar konstatiert im Kontext der Gotteslehre wiederholt den „Primat des einen Wesens“ (TL II 120) und hält es für einen „Grundfehler der ganzen altkirchlichen Gotteslehre“, Gottes Wesen im allgemeinen vor jeder Bezugnahme auf die Trinität zum Ausgangspunkt zu wählen (TL II 128).

²⁸¹ Greshake, 62.65.69.

²⁸² Greshake, 63-64.

trinitätstheologische Tragik besteht jedoch darin, daß die geistige Auseinandersetzung und theologische Bemühung das am Ideal der Einheit orientierte Identitäts-Differenz-Schema nicht zu übersteigen vermag: sei es daß eher westlich eine gleichsam substantielle Wesenseinheit den Denkraum determiniert, innerhalb dessen die Reflexion auf Vater – Sohn – Geist erfolgt (Gefahr des Modalismus), sei es daß eher östlich der Vater als principium des Gottseins aufgefaßt wird, da ja Sohn und Geist aus ihm hervorgehen (Gefahr des Subordinationismus).²⁸³

Das genetische Konstitutionsmodell stellt einen Versuch dar, innergöttliche Bezüglichkeit in welttranszendenter Intention vorgängig zu aller Kreatürlichkeit zu bedenken und dies in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung gegen verbreitete Denkschemata zu formulieren.²⁸⁴ In der Konstitutionsproblematik manifestiert sich die theologische Intention, eine Form trinitätstheologischer Reflexion zu entwerfen, mit der es möglich wird, die als Identitäts-Differenz-Verhältnis interpretierte Problematik in einer dem Dogma soweit wie möglich gemäßen Form zu bewältigen.²⁸⁵ In Abgrenzung gegen verbreitete Gottes- und ontologische Prinzipvorstellungen erfolgt dabei eine Modifikation des Verständnisses von Vielheit als Defizienz; aus einer schichtontologisch-negativ besetzten Konnotation von „Hypostase“ entsteht mit dem Konzept innergöttlicher Hervorgänge das Modell einer geordneten Folge gleichrangig göttlicher Personen, die in einer unumkehrbaren Ordnung (τάξις) stehen. Die Orientierung

²⁸³ Greshake, 67-68.

²⁸⁴ Theologiegeschichtlich betrachtet wird in der Lehre von den Hervorgängen das Identitäts-Differenz-Verhältnis in seiner Anwendung auf die Gottesfrage im Sinne eines apriorischen Ursprungsgeschehens ausgelegt.

²⁸⁵ Der Terminus „Zeugung“ stellt eine reflexive Aussage im Hinblick auf das Vater-Sohn-Verhältnis dar; insofern ist er „im strengen Sinn analog“ aufzufassen. Intention des Begriffs der Zeugung ist die Abgrenzung des Konstituiertseins des Logos von der kreatürlichen Wirklichkeit (Müller, *Vom Vater gesandt*, 115; vgl. Courth, *Gott der dreifaltigen Liebe*, 186-189.264-268).

am beherrschenden Paradigma der Einheit wird dabei zwar modifiziert, nicht aber grundsätzlich in Frage gestellt.²⁸⁶

Balthasar kommentiert das klassische Konstitutionsmodell, das den Vater als „fons et origo totius divinitatis“ bezeichnet, mit der Tradition: Er zitiert ausführlich Thomas, der zwischen einer „realen“ Abfolge und einer „gedanklichen“ Unterscheidung distinguert. Dabei entwickelt Thomas einen zweiten Relationsbegriff proprietär zur Anwendung innerhalb der Trinitätstheologie in Abgrenzung zum normalsprachlichen, anthropologischen Wortsinn. So löst er im Kontext seiner Zeit, wenn auch in begrifflich-aporetischer Weise, die Problematik, ob die Beziehung dem Hervorgang oder der Hervorgang der Beziehung vorausgeht.²⁸⁷ Balthasar faßt dies aus ganzrationaler Sicht in paradoxer Sprache zusammen: „Es gibt einen Uranfang, in welchem der Vater ‚allein‘ ist, auch wenn er nie ohne den Sohn war“.²⁸⁸

Das genetische Konstitutionsmodell beruht auf der Annahme des Grundmodells einer wenn auch nicht zeitlichen, so doch ontischen Abfolge.²⁸⁹ Da sich derartige Aporien wesentlich aus dem auch für die Theologie- und Dogmengeschichte bedeutsam gewordenen Grundansatz abendländischen Denkens, das unter der Leitidee der Einheit steht, ergeben, erscheint es im Sinne des Dogmas zielführend, in sorgfältiger Reflexion auf die jeweils zu gebrauchenden Ordnungsstrukturen, auch den Einsatz alternativer Paradigmen zu erwägen.²⁹⁰ Balthasar, der den faktischen Vorrang des Einheits-

²⁸⁶ Greshake, 192.

²⁸⁷ TL II 120-123. Balthasar greift das Verständnis auf, daß niemals von einer „Fruchtbarkeit“ der göttlichen Wesenheit als solcher“ die Rede sein dürfe. Die Einheit des Gottseins, das in den drei Hypostasen subsistiert, umfaßt den Vater in seinem Vatersein, so daß sich Christus dem Vater, nicht aber einem göttlichen Wesen an sich verdankt, das einen trinitarischen Vollzug aus sich heraus freisetzen würde (vgl. Quaternität).

²⁸⁸ TD IV 82 in Anlehnung an Adrienne von Speyr.

²⁸⁹ Greshake, 193.

²⁹⁰ Für die Trinitätstheologie hat sich in neuerer Zeit wesentlich das Paradigma der *κοινωνία*/communio etabliert. Das Bestreben Gresha-

denkens im Hinblick auf die Gotteslehre mehrfach scharf kritisiert, geht insofern mit Greshake einig, welcher jedoch im Unterschied zu Balthasar einen Schritt weiter geht, das Konstitutionsmodell als dem Einheitsparadigma zu sehr verhaftet wertet und daher dafür plädiert, die traditionelle Konzeption angesichts eines verfügbaren alternativen ontologischen Paradigmas die traditionelle Konzeption im Hinblick auf das Dogma zu substituieren.²⁹¹

kes (vgl. Greshakes Grundthese „Trinität als Communio“, *Der Dreieine Gott*, 182-216) oder etwa Pannenberg (Systematische Theologie I, 283-483) zielt darauf hin, die Einheit des Gottseins (Wesenseinheit) im Sinne der Perichorese von den wechselseitigen personalen Beziehungen in Gott her zu bestimmen. Das traditionelle trinitätstheologische Dilemma, entweder von der Einheit Gottes her auf die Personen hin zu denken oder von der Ökonomie der Personen her auf das eine Gottsein hin zu reflektieren, gilt es für Greshake „zu überwinden durch das Paradigma Communio, das aus sich selbst heraus die reziproke Vermittlung von Einheit und Vielheit ist“ (ebd. 183). Das eine Gottsein, welches communio ist (185), vollzieht sich „im Dialog der Liebe dreier Personen“ (182). Die drei Personen in Gott haben „keinen Selbst-Stand gegeneinander, sondern nur voneinanderher, miteinander und aufeinanderhin“. Daher ist nach Greshakes Auffassung das eine Gottsein selbst, ganz im Sinne der traditionellen Rede von der einen göttlichen Natur bzw. der Einheit des göttlichen Wesens, mit einem Vermittlungs- bzw. Kommunikationsgeschehen zu identifizieren (184). Im Sinne einer perichoretischen Einheit des Gottseins stellt Greshake fest: „Eine solche Communio ist Gott [...] Es gibt nicht ein göttliches Wesen, das unabhängig vom Relationsgefüge der göttlichen Personen auch nur gedacht werden könnte, und es gibt keine göttliche Person, die unabhängig von dem sie mit den übrigen Personen verbindenden Beziehungsnetzwerk sein könnte. Vielmehr ist das eine göttliche Wesen Vermittlung: ewiges, sich konstituierendes Miteinander dreier Personen im Voneinanderher und Aufeinanderhin“ (183).

²⁹¹ Greshake, 195; 573-575. Greshake betont als Antwort auf die bisherige Rezeption seines Werkes in seinem Nachwort anlässlich der vierten Auflage 2001, daß genau an dieser Stelle der Bruch seiner trinitätstheologischen Konzeption mit der Tradition am deutlichsten hervortritt. Dessen Notwendigkeit verteidigt Greshake gegen die mittlerweile vorgebrachte Kritik (z.B. Kehl, *StZ* 216 (1998), 863) mittels einer Reflexion auf den Sinn von „communio“.

Das Konstitutionsmodell erweist sich nach Ansicht Greshakes „nur schlüssig im vorgegebenen ‚unitarischen‘ Horizont“ (195). Dabei sieht Greshake vor allem zwei Problemkreise: 1. Die Übertragung der

Eine derartige paradigmatische Alternative²⁹² für die Reflexion auf das Dogma bietet sich von Modellen wie etwa der Feldtheorie²⁹³ oder der Dialog- und Personphilosophie her.²⁹⁴ Das Konzept der „communio“ nimmt seinen Ausgang im (inter)personalen Geschehen. Es deutet auf den dynamischen Begriffsinhalt hin, der im deutschen Begriff „Gemeinschaft“ nur unzureichend zur Anschauung kommt.²⁹⁵ Der Grundbefindlichkeit des Seienden im Sinne der Analogie, daß nämlich alles Seiende in dem übereinkommt, worin es sich unterscheidet, begründet die „Seinsgemeinschaft“ jedes Seienden mit allen anderen sowie zugleich die Unterschiedenheit.²⁹⁶

Bezeichnungen Vater – Sohn – Geist aus der Ökonomie auf die immanent-trinitarische Theologie kann nicht ohne Analogie erfolgen. Das Lehramt versucht daher in der jeweils konkreten Situation, Entsprechung und Negation auszudrücken (z.B. „gezeugt, nicht geschaffen“). Die grundsätzliche Gefahr inadäquater Bildrede sieht Greshake darin, die instrumentellen Paradoxien und Bilder früher oder später zumindest de facto im Sinn von Affirmationen zu deuten (201-203). 2. Die theologische Reflexion nimmt zwar immer wieder Bezug auf die Ökonomie im Sinne einer Plausibilisierung. Dabei wird jedoch selektiv verfahren; das vorherrschende Paradigma erweist sich als regulativ für jegliche Hermeneutik, so daß in der Rezeption der Ökonomie Einseitigkeiten vorherrschen und gewisse Aspekte nur kaum Beachtung finden (203 f.).

²⁹² „Alternative“ kann auf der Basis eines Verständnisses von Theologie als Reflexion auf das Dogma nicht rein substitutiv etwa zu traditionellen Verständnismodellen gemeint sein. Greshake plädiert eher für einen harten Schnitt (195); Balthasar hingegen lehrt im Sinne einer „symphonischen Theologie“, Beiträge der Tradition zu respektieren und auch bei bevorzugten neueren Modellen, die adäquater erscheinen, deren Relativität zu würdigen.

²⁹³ Pannenberg, *Geist als Feld*, 257-260.

²⁹⁴ TL II 45-54; TL III 136-143.

²⁹⁵ Greshake, 177.

²⁹⁶ Aus ontologischer Perspektive betont etwa Weissmahr: „Das Seinsverständnis entscheidet sich am Verständnis der Analogie. Die Analogie aber besteht darin, daß Seiendes letztlich in dem übereinkommt, worin es sich unterscheidet, daß also jedes Seiende dasselbe Sein verwirklicht auf die ihm je eigene, von anderen Seienden verschiedene Weise. In dieser Formulierung kommt zum Ausdruck, (a) daß kein Seiendes als etwas Isoliertes, mit anderen nicht Verbundenes aufgefaßt werden kann, sondern daß es in einer realen Seinsgemein-

Vor diesem Hintergrund ist die Intension des Begriffs der „Einheit“ differenziert zu verstehen: Organische „Einheit“ im ontologischen und trinitätstheologischen Sinn (in Abgrenzung zur dinglichen Einheit oder mathematisch-logischen Identität) kann nicht in disjunkter Abgrenzung „gegen“ das Andere, welches als das nicht-Identische außen vor bleiben müßte, verstanden werden. Vielheit ist in Einheit ursprünglich, keineswegs erst nachträglich inbegriffen.²⁹⁷ In trinitätstheologischer Hinsicht ist somit ein geistphilosophisch gestütztes Verständnis der „Einheit-in-Mannigfaltigkeit“²⁹⁸ eröffnet. Einheit und Unterschiedenheit verhalten sich symmetrisch: Das Selbstsein nimmt im Maß seiner Relationalität zu, nicht etwa ab.²⁹⁹ Die Einheit des Gottseins besteht nicht trotz dreier Hypostasen, sondern in ihnen.³⁰⁰

samkeit mit allen anderen Seienden steht, und (b) daß jedes Seiende aufgrund der ihm eigenen Weise seiner Seinsverwirklichung ein von allen anderen verschiedenes einzelnes ist“ (Ontologie, 112). Das Seiende ist aufgrund seines Seins „identisch mit allem anderen und verschieden von allem anderen. Sein setzt also sowohl Identität als auch Differenz. Und es ist zu betonen, daß keines dieser beiden Momente dem anderen untergeordnet werden darf. Identität und Differenz sind vielmehr als gleichwertige, als aufeinander bezogene, im Maß des Seinsgrades des Seienden zunehmende bzw. abnehmende, als einander völlig entsprechende Seinsmomente aufzufassen (Ontologie, 113).

²⁹⁷ Der Zusammenhang ursprünglicher Einheit und ursprünglicher Differenz im *communio*-Geschehen schließt jede negative Konnotation im Verständnis von „Differenz“ – etwa im Sinne einer Bewährungsprobe für die Einheit – schlechthin aus. Trinitätstheologisch geht es gerade nicht um die Wahrung eines Begriffs von Einheit, die als so groß vorzustellen wäre, daß sie sich sogar noch in der Differenz durchzuhalten vermag (Greshake, 189).

²⁹⁸ Kern, *Einheit-in-Mannigfaltigkeit*, 207-239.

²⁹⁹ Vgl. Weissmahr, *Ontologie*, 113: Die „Bipolarität“ des Seienden (und damit auch die „einander durchdringende Identität und Differenz der Seienden im Sein“) steigt proportional im Maße seiner Seinsfülle und nicht etwa umgekehrt.

³⁰⁰ Greshake, 64.177.196-197.

2.4.4 Perichorese

Die engen Grenzen des Identitäts-Differenz-Schemas sind im theologisch effektiveren Paradigma des Dreigesprächs in Einheit-in-Mannigfaltigkeit überstiegen. Bereits in kreatürlich-ontologischer Hinsicht manifestiert sich an der Grundverfaßtheit der Wirklichkeit ein perichoretisches Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit.³⁰¹ In trinitätstheologischer Hinsicht stellt Balthasar fest, daß im Dreigespräch „der Andere“ innergöttlich in reiner Positivität – und keineswegs als „Negation des Einen oder dessen ‚Umschlag‘“ – bleibend existiert.³⁰² Insofern erweist sich das Modell der Dialektik als für die Trinitätstheologie inadäquat und wird bei Balthasar durch das Modell der Dialogik kritisiert.³⁰³ Nur aus einer Perspektive der Dialektik vermag die Liebe als ungeheuerster (tragischer) Widerspruch verstanden zu werden. Aus der Perspektive der Liebe ist die zweiwertige Logik von „ist“ und „ist nicht“ in eine dreiwertige Logik überhöht und um den kategorisch-werthaftern Aspekt des „Du sollst sein“ erweitert. Letztere Perspektive einzunehmen, verdankt sich der Erfahrung der Liebe, die es ermöglicht, vom „Ich-Du als dem Urphänomen“ auszugehen und darauf eine Paradigmatik für die anschließende Reflexion zu begründen.³⁰⁴

In trinitätstheologischer Hinsicht bedeutet dies, daß der Andere in Gott als gleichwertiges, gleichwesentliches Gegenüber bestehend angenommen werden muß. Balthasar gelingt es, diese innergöttliche *communio* – im Unterschied zu Greshake

³⁰¹ Vgl. Anm. 296.

³⁰² TL II 40. Sohn und Geist sind in ihrem Verhältnis zueinander und zum Vater nicht „das“ andere, sondern konstituieren im unvordenklichen und unüberwindlichen Dreigespräch das eine „was“ des Gottseins: Trinität.

³⁰³ Während Dialektik „das ‚Andere‘ je zur Negation des Einen macht, um dann beide in einer höheren Synthese zusammenzufassen“, ist das Modell der Dialogik davon geprägt, dem Anderen im Dialog anerkennend (=ihn als solchen unüberwunden, bleibend stehen lassend) zu begegnen, wobei diese Begegnung als Liebe prinzipiell an kein Ende kommen möchte (TL II 40).

³⁰⁴ TL II 41.

- durchaus anhand des traditionsbasierten Konzepts der processiones zu interpretieren.³⁰⁵ Trinitarischer Selbstvollzug wird dabei als der Vollzug des wechselseitigen Weiterschens des einen Gottseins ausgelegt.

Mit der Tradition versteht Balthasar den Vater im Sinne eines unvordenklichen Ausgangspunkts des göttlichen Selbstvollzugs als „ursprungloses Urspringen“,³⁰⁶ der darin jedoch in keinem auch nur logischen Moment je nur „für sich“ als eine „in sich selbst abgeschlossene, allwissende und allmächtige Person“ subsistieren würde.³⁰⁷ Bereits im göttlichen Selbstvollzug des ursprunglosen Urspringens kann der Vater nicht anders als in seiner Vaterschaft auch nur gedacht werden: Es ist das unvordenkliche Proprium des Vaters, den Sohn zu erzeugen. Eine andere innergöttliche Kennzeichnung als die Vaterschaft kommt dem Vater nicht zu; sie allein kennzeichnet ihn in seiner Subsistenz.³⁰⁸ In der Ur-Zeugung des Sohnes gibt der Vater als „der von jeher zum Sohn hin Sich-Enteignende“³⁰⁹ nicht nur alles, was er hat, im Selbstvollzug seines Gottseins als Liebe, sondern alles, was er ist, an den Sohn (Hingabe).³¹⁰ In diesem Akt des göttlichen Selbstvollzugs erblickt Balthasar die „Ur-Kenosis“ des Vaters,³¹¹ worin er sich „restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet“. Diese teilt er nicht mit dem Sohn, sondern mitteilt diese als ganze dem Sohn,³¹² worin als dem einen Gottsein dieser alsdann selbst zu subsistieren vermag.

³⁰⁵ Der Begriff „ἐκπόρευσις“ basiert auf Joh 15,26 und ist damit für Balthasar in ökonomischer und trinitätstheologischer Hinsicht zentral.

³⁰⁶ Spiritus Creator 95; zur Theologie von Gott, dem Vater, bei Balthasar (entlang acht Parametern) vgl. Turek, *Towards a theology of God the Father*, Kap. III, 91-188.

³⁰⁷ TL II 127.

³⁰⁸ TL II 122.

³⁰⁹ TL II 127.

³¹⁰ TD IV 73.

³¹¹ TL II 163; TD II/1 238-240; TD III 300-308.

³¹² TD III 300. Balthasar sieht hierin eine „Übergabe seines ganzen göttlichen Wesens“ durch den Vater als „Hingabe seiner selbst bis zur

Der Sohn empfängt sich ganz vom Vater. Balthasar erkennt in dessen „absoluter Bereitschaft“ zu dem, was ihm der Vater schenkt,³¹³ seine aktive Passivität (Sazienz), sich sich schenken zu lassen,³¹⁴ als das „ewige Ja zum Gegebensein als gleich-absoluter Gott“.³¹⁵ Als solcher ist der Sohn ganz der „Ausdruck des Vaters“³¹⁶ als „vollkommen gewordene Entborgenheit des Vaters“³¹⁷ der ihm alles schenkt außer dem Vatersein.³¹⁸ Der Sohn ist damit – paradox gesprochen – im Verhältnis zum Vater „der ganz Andere“ im Sinne des hypostatisch-personalen Gegenübers und zugleich „der Gleiche“ im Sinne der Einheit im Gottsein.³¹⁹ Im „oszillierenden Ge-

äußersten Selbstlosigkeit“ (TD III 303). „Im Hingabe-Sein besteht die Seligkeit Gottes“ (TD IV 230), so Balthasars Verständnis, da sich der Selbstvortrag Gottes als Liebe genau in der sich restlos schenkenden Hingabe ereignet.

³¹³ TL III 207.

³¹⁴ „Der Sohn antwortet auf den Zeugungsakt des Vaters mit seinem Gehorsam, der sagt: Ich lassen mich zeugen“ (TD IV 76). Der Sohn vollzieht die Hingabe des Vaters an ihn mit (TL II 14). Im Zeugen und Gezeugtwerden besteht ein Entsprechungsverhältnis von Vater und Sohn (TD IV 74), worin der restlosen Hingabe des Vaters die absolute Verfügbarkeit des Sohnes (TL III 207) entspricht. In der immanent-trinitarischen Ur-Kenosis ist damit die ökonomische Kenosis grundgelegt.

³¹⁵ TD III 303. Insofern die Zeugung zeitlos ist, ist auch die dankende Rückwendung des Sohnes zum Vater „gleichewig“ (TD IV 73).

³¹⁶ TL II 27 (totius Patris expressio); „Ausleger des Vaters“ (TL II 14); „Ausdruck der Liebe des Vaters“ (TL II 28); „Ausdruck des ganzen Gottes“ (TL II 33 im trinitarischen Sinn); „Ausleger des Unsichtbaren“ (TL II 61); das von Gott selbst hingestellte „Bild“ im Sinne des *eiōkwōn* (TL II 68) im Unterschied zum Urbild-Abbild-Verhältnis (TL II 78), Jesus Christus als „Ikone der Trinität: er stellt in sich durch den Geist den Vater dar“ (TD II/2 313).

³¹⁷ TD II/2 464: „Der verborgene Gott entbirgt sich in ihm, nicht nur ansatzweise, sondern bis auf den Grund“.

³¹⁸ TL II 138.

³¹⁹ TL II 64. Der Vater „verschwindet“ nicht in den Sohn als seine Auslegung oder hebt sich nicht in ihn hinein auf, sondern bleibt dessen Gegenüber (TD II/2 464). Balthasar spricht im Hinblick auf die hypostatisch-personale Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn innerhalb der Einheit des Gottseins von einer „Trennung“ Gottes von sich selbst“ (TD IV 73) im Sinne einer dialogisch-personalen „Distanz

schehen“³²⁰ der gegenseitigen kenotischen Selbsthingabe von Vater und Sohn erblickt Balthasar die „absolute Flüssigkeit der Liebe“³²¹ des einen Gottseins im Sinne des wechselseitigen „Ineinanders“ (Perichorese).³²² In diesem Vollzug perichoretischer Einheit erkennt Balthasar die Frucht der gegenseitigen kenotischen Liebeshingabe, die „'unversehens' und gerade als Überschwang etwas hervorbringt, was nochmals Eines ist: den Beweis, daß das liebende Ineinander gelungen ist, so wie das menschliche Kind zugleich der Beweis der zweiseitigen Liebe der Eltern und die Frucht dieser Liebe ist“.³²³

Der Geist als der Dritte „entsteigt der Gegenseitigkeit“, dem „Über-schwingen“ der Liebe von Vater und Sohn als das dieser Liebe selbst „Unfaßbare, Ungreifbare und doch zugleich vollkommen Freigegebene“ und diese Liebe überhöhend Vollendende.³²⁴ Der Geist ist insofern hypostatisch-personal „mehr als das bloße Zueinander von Vater und Sohn“, gleichsam das „substantiierte Geschenk“, das „donum schlechthin“.³²⁵

zwischen Gott und Gott“ (TD II/1 242; TL II 288). Die *communio* im Sinne der Dialogizität „kann noch so innig sein“, sie „fordert das Sich-Durchhalten der Differenz“ (TD II/1 233) im Sinne eines unvordenklichen und überholbaren (Drei)gesprächs der Hypostasen als dem Selbstvollzug des einen Gottseins.

³²⁰ Schreer, *Begriff des Glaubens*, 564.

³²¹ *Pneuma und Institution*, 58.

³²² TL III 145. Im „Nicht-an-sich-Halten [...] erweist sich der Sohn als gleichwesentlich mit dem Vater, und in diesem Nicht-an-sich-Halten sind sie eins“ (*Pneuma und Institution* 114-115).

³²³ TL III 145-146. Balthasar bezeichnet den Geist als „dritte Person, nicht erzeugt aus beiden [...] sondern unsagbar dem gemeinsamen Atem ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) ihres Ineinanderseins enttauchend“ (*Spiritus Creator*, 96).

³²⁴ TL III 146.

³²⁵ TL III 148. Der Geist ist damit *auch* der „subjektiv-gemeinsame Geist“ (TD II/2 478; TL III 148), das „Wir“ von Vater und Sohn (TL III 142), als die Frucht dieser wechselseitigen Liebe deren „Erzeugnis, Ergebnis und damit Bezeugnis“ (TL III 142), eben hypostatisch-personal, wie schon der Sohn so auch der Geist „der Andere in Gott“ (TL II 40) und nicht das Andere Gottes.

Gottes Selbstvollzug in Liebe erweist sich als innergöttliche Bezüglichkeit perichoretischer Prägung.³²⁶ Die gegenseitige „Ekstasis der Personen“³²⁷ ereignet sich im akthaften Selbstvollzug des einen Gottseins, das sich als „Energieia, je aktuelles Geschehen“, als „das ewig Ereignishaftes göttlichen Lebens“ darstellt,³²⁸ so daß auch in einem genetischen Konstitutionsmodell „generatio“ und „processio“ als „weit mehr“ denn nur eine „reglose Anordnung oder Reihenfolge“ zu bestimmen sind.³²⁹ Grundlegend ist dabei für Balthasar das Analogon eines innertrinitarischen Gesprächs oder Gebets als Vollzugsform innergöttlicher Perichorese.³³⁰

„Keine Hypostase in Gott überwältigt die andere mit dem Eigenen, sondern läßt ihr ‚Zeit‘, läßt ihr ‚Raum‘, ihre Subsistenzweise im gemeinsamen göttlichen Sein zu entfalten“.³³¹

³²⁶ „Der trinitarisch-personale Prozeß ist die Liebe“ (Spiritus Creator 40).

³²⁷ TL II 165.

³²⁸ TD IV 57; TL II 77; die drei Hypostasen sind dem trinitarischen Ereignis „koextensiv“ (TL II 127).

³²⁹ TD IV 58.

³³⁰ TD II/1 269-275 (Das vollkommenste Gebet); TD IV 83-86 (Absolutheit des Gebets); Glaubhaft ist nur Liebe 77 (Dreieiniges Gespräch der Liebe); Unser Auftrag 166; Vom immerwährenden Gebet 206-217. Der Gedanke, den innertrinitarischen Selbstvollzug im Sinne eines Gesprächs oder Gebets zu verstehen, findet sich auch bei Adrienne von Speyr (vgl. Albrecht, Theologie des Katholischen, Bd.1 84f. sowie Bd.2 73.78.107).

³³¹ TL II 78. Balthasar entwirft ein am akthaften Vollzug theodramatischen Handelns orientiertes Gegenbild zum transzendent-enthobenen „nunc stans“ (TD IV 80), welches die Dimension der Geschichte auch im Hinblick auf den akthaften Selbstvollzug Gottes zu deuten bemüht ist. Dies impliziert jedoch nicht, entgegen der Einschätzung von Striet (Konkreter Monotheismus, 189), in Gott notwendigerweise „Zeit“ annehmen zu müssen. Nach Striets Auffassung setzt die Aktualität personaler Freiheit Zeit voraus, „weil diese allererst die Möglichkeit eines freien „Sich-beziehen-Könnens“ eröffnet. Diese Annahme steht jedoch in der Gefahr, das Theologoumenon der ursprünglich perichoretischen Akthaftigkeit zu untergraben, insofern die innergöttliche Bezüglichkeit damit dingsfest gemacht und die Perichorese in eine Sequenz aufgelöst würde. Der Annahme einer gleichsam apriorischen Zeitlichkeit in Gott ist mit Hinweis auf die Analogizität dieser Rede

Der Überschwang des je-mehr erweist sich im Selbstvollzug des Gottseins nicht zeitlich begrenzt, sondern ewig und aktuell.³³² Balthasar versteht den akthaften Selbstvollzug des einen Gottseins als „ewige Bewegtheit“.³³³ Insofern drücken in der Sprache des Konstitutionsmodells „Hervorgehen“ oder „Hauchen“ ewige Akte in Gott aus.³³⁴ Die „Akthaftigkeit“³³⁵ des göttlichen Selbstvollzugs stellt sich als „trinitarische Ereigniswirklichkeit“³³⁶ des einen Dreigesprächs dar: „die als Wir sich ergebende Weise, das Absolute zu sein“.³³⁷

jedoch insofern zuzustimmen, als die kreatürliche Wirklichkeit in Gott allein gründet und somit auch in ihrer Raum-Zeitlichkeit auf ihn zurückgeführt werden muß (Pröpfer, Gott hat auf uns gehofft, 319 Anm. 64).

³³² TD IV 68. Liebe eröffnet stets neue Liebe; so gehört es zur echten Liebe, sich am Geliebten nicht sattsehen zu können. Insofern der Sohn ganz beim Vater ist, zeichnet es ihn aus, ihn im ewigen Finden stets neu zu suchen (Enthüllung – Verhüllung; s.o. 1.1.2).

³³³ TD IV 68.

³³⁴ TD IV 58-59; die göttliche Initiative entspringt in „uranfänglicher Gleichzeitigkeit“ (TD II/2 473).

³³⁵ TD II/1 232.

³³⁶ TD IV 373.

³³⁷ TD III 303; vgl. Greiner, Drama der Freiheiten, 27; vgl. Gerwing, „... denn Gott ist die Liebe“. Was bedeutet der Glaube an den dreieinen Gott?, 163-168.

3 Ökonomische Explikation

„Οἰκονομία“ bedeutet die theodramatische Epiphanie Gottes, wie er in immanenter Hinsicht selbst ist, auf die von ihm geschaffene Welt hin.¹ Gottes Handeln ist von seinem Gottsein nicht zu trennen. In seinem ökonomisch-theodramatischen Verhältnis zur Welt vollzieht sich Gott somit als genau derjenige, der er selbst ist.² Hierin ist die Einheit von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität grundgelegt.³ Der „ganz freie Ausgang Gottes“ in die Welt „tritt zu Gott nicht erst nachträglich hinzu“.⁴ Der theodramatische Selbstvollzug Gottes in ökonomischer Hinsicht bedeutet somit eine Eröffnung des innertrinitarischen Selbstvollzugs zur Welt hin und darin effektiv die Einbergung der Welt in Gott. Ereignisort des Theodramas ist zuvor und zutiefst Gottes Selbstvollzug; von hier aus wird die Welt qua freier Einbeziehung durch Gott zum Schauplatz der Theodramatik in ökonomischer Hinsicht.⁵

Gottes Selbstsein (immanente Trinität) umfaßt die ökonomische Dimension der Trinität als je-schon mögliche Gestalt ihrer selbst. Die οἰκονομία tritt damit nicht zu Gottes Wesen äußerlich oder innerlich hinzu, sondern bedeutet nichts anderes als die theodramatische Öffnung seines innertrinitarischen Selbstvollzugs zur Welt hin.⁶ Diese findet ihren Ausdruck in der großen οἰκονομία und damit in Jesus Christus. Somit ergibt sich, daß „Gott, der sich ökonomisch zeigt“, kein anderer ist als „Gott, der seit ewig in sich“ existiert.⁷ Aufgrund der

¹ HI 461.

² „Gott, der sich ökonomisch zeigt“ ist kein anderer als „Gott, der seit ewig in sich“ existiert (Homo creatus est, 133).

³ s.o. 2.2.

⁴ Katholisch, 20.

⁵ Somit kann „das ganze innerweltliche, durch den Einbruch Gottes erweckte Drama sich im letzten nirgendwo anders abspielen [...] als im geöffneten trinitarischen Raum“ selbst (TD II/1 80).

⁶ Ebd.; hierin entfaltet sich Gottes Zuwendung zur Welt als creatio (originans, continua) sowie als σωτηρία.

⁷ Homo creatus est 133. Die immanente Dimension der Trinität erweist sich als Bedingung der Möglichkeit für ihre ökonomische Dimension (TD III 302).

Akthaftigkeit des göttlichen Selbstvollzugs ist die Zuwendung Gottes in der *οἰκονομία* zur Welt ebenso als absoluter, in sich beruhender, mit der lebendigen Perichorese Gottes einhergehender Vollzug zu bestimmen, der „wesensgemäß nie als ein abgeschlossenes Faktum“ angesehen werden kann.⁸

Die ökonomische Dimension der Trinität offenbart die immanente.⁹ Balthasar bestimmt das Zueinander immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität im Sinne der Mehrdimensionalität¹⁰ nach dem Muster einer organischen „Verzahnung“.¹¹ Er betont durchgängig den untrennbaren, perichoretischen Zusammenhang beider Ereignisdimensionen der einen und selben „immanent-ökonomischen Trinität“ in dem einen und selben Selbstvollzug Gottes.¹² Damit erweist sich die Theodramatik als umfassende, gottdarstellende, „rückhaltlose“ und damit als einmalige, eschatologische Offenbarung.¹³ Im Christusereignis ist „mehr als Bild und Spur der Trinität in

⁸ Christlich meditieren, 87.

⁹ TL II 128.

¹⁰ Auch wenn sich der Terminus „Mehrdimensionalität“ im Werk Balthasars nicht wörtlich belegt findet, ist sein Gebrauch im Sinne der „Verzahnung“ ökonomischer und immanenter Dimension der Trinität durchaus berechtigt. Ausdrücklich spricht Balthasar immer wieder von der Beziehung vertikaler und horizontaler Dimension; dies erfolgt insbesondere in der Reflexion auf die hypostatische Union. Mit einem seiner ganz wenigen Schaubilder, einer graphischen Illustration der trinitarischen Inversion (TD II/2 479), manifestiert Balthasar den Aspekt der Mehrdimensionalität im Sinne eines Koordinatenkreuzes (vgl. Lochbrunner, *analogia caritatis*, 274; Wittschier, *Kreuz*, 79). Damit greift Balthasar das Koordinatenkreuz der Analogie bei Erich Przywara (Schriften III 103; *Mensch*, 73) auf, der darin zwei Rhythmus-Richtungen (III 210) als Dimensionen im Sinne von Grundgrößen wie etwa Koordinaten eines geometrischen Raums (III 103) zur Darstellung gebracht hat (Schumacher, *In-über*, 22-23).

¹¹ *Homo creatus est*, 318.

¹² TD II/2 489. Die *οἰκονομία* ist in Gottes Selbstsein eingebettet (TD IV 465), „wie die ökonomischen Modi der Relationen der göttlichen Personen in den immanenten verborgen sind, ohne ihnen als solche ein fremdes Element beizufügen“ (TD IV 243). Alle scheinbare Negation und Paradoxie der *οἰκονομία* ist nach Balthasars Auffassung in – in immanenter Hinsicht – reiner Positivität begründet (TD IV 472).

¹³ TL II 137.

die Welt getragen“; in Jesus Christus ist der innertrinitarische Selbstvollzug als „Sacramentum Trinitatis“ in der Welt gegenwärtig (Realpräsenz).¹⁴

„Ὁικονομία“ besteht nicht anders als im trinitarischen Kontext als „Nachhall der innergöttlichen Liebe“.¹⁵ Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von einer „trinitarischen Klammer“, innerhalb der er „Ὁικονομία“ zusammenhängend dargestellt sieht.¹⁶ Das ganze Geschehen der großen Ὁικονομία, das sich in Inkarnation, dem Pascha-Mysterium sowie der Ausgießung des Heiligen Geistes als Quellgrund der Kirche auslegt, erweist sich als „Gemeinschaftswerk Gottes“. Darin stellt sich der perichoretische Selbstvollzug des einen Gottseins (immanente Dimension der Trinität) ins Ökonomische (ökonomische Dimension der Trinität) umgelegt dar (trinitarische Inversion). Umgekehrt repräsentiert die Wirkeinheit Gottes ad extra, „daß in Gott selber Gemeinschaft“ besteht.¹⁷

Die gesamte Wirklichkeit ist durch das trinitarische Geheimnis Gottes unterfaßt. In der Bezeugung der Gestalt Jesu Christi scheint das trinitarische Gottsein auf. Im Gehorsam nimmt der Sohn die Sendung durch den Vater im Geist an.¹⁸ Aufgrund der Einheit des Gottseins erscheint es für Balthasar „unmöglich“, daß bei der Menschwerdung des Sohnes nicht zugleich Vater und Geist „concomitanter irgendwie in die Sichtbarkeit treten“.¹⁹ In der Inkarnation des Sohnes ist insofern „für den, der zu sehen versteht, Gottes Dreieinigkeit sichtbar“.²⁰

Die perichoretische Einheit des Gottseins begründet ins Ökonomische gewendet die trinitarische Inversion. Das Wirken von Vater, Sohn und Geist stellt sich in der ökonomischen

¹⁴ Spiritus Creator 138.

¹⁵ TL II 130.

¹⁶ H III 2,2 spricht hier namentlich von Protologie, Soteriologie und Eschatologie.

¹⁷ In Gottes Einsatz leben, 37.

¹⁸ Heinz, Der Gott des Je-mehr, 101-105.

¹⁹ H I 193.

²⁰ TL II 273.

Wendung zur Welt hin koextensiv dar.²¹ Somit entspricht die ökonomische Dimension des Geistes auf perichoretische Weise der des Sohnes.²² Balthasar sieht darin die umfassende theologische Bestimmung des Geistes als „einführende Auslegung“ angezeigt.²³ Damit aber wird nicht die Rede „über“ den Geist begünstigt, sofern nicht er selbst objektiviert-gestalthaft erscheint, sondern er selbst vielmehr in der Inkarnation des Sohnes mitgegeben ist, so daß wir „kraft der Beleuchtung durch den Geist den ‚Abglanz der Herrlichkeit Gottes‘“ zu erblicken vermögen.²⁴ Der Geist erschließt als Subjekt der Theologie („Theo-logos“), nicht als deren Objekt, das theodramatische Christusereignis.²⁵ Christologie läßt sich somit „nie ohne eine indirekte Pneumatologie entwickeln“, aber auch umgekehrt kann es „keine Pneumatologie außer als Eingang in die Christologie“ geben.²⁶

„Ὁικονομία“ ist nicht anders auszulegen als „von Trinität her“ und „auf Trinität hin“.²⁷ Zusammenfassend läßt sich οἰκονομία mit Balthasar verstehen als der Zusammenhang von „Gott in sich, Gott auf uns zu, Gott unter uns“.²⁸

3.1 Missio

Die οἰκονομία tritt nicht zum Gottsein äußerlich ex post hinzu. Balthasar entfaltet diesen theologisch-ökonomischen Grund-

²¹ TL III 268;203-206.

²² TL III 16.

²³ TL III 13.

²⁴ TL III 21.

²⁵ TL III 23.

²⁶ TL III 22. Balthasar erachtet den trinitätstheologischen Kontext jeder Christologie und daher die stete Korrespondenz von Christologie und Pneumatologie als eine grundlegende theologische Selbstverständlichkeit, die zu mißachten unentschuldbar bleibt (vgl. Schleifung der Bastionen, 17; Theologie der drei Tage, 21; vgl. Blättler, Pneumatologia crucis, 408-412).

²⁷ Dieser, Der gottähnliche Mensch, 34.

²⁸ Die Wahrheit ist symphonisch, 56.

satz im Hinblick auf Gottes trinitarische Hinwendung zur Welt im Christuseignis durch eine konkrete Verhältnisbestimmung: Die ökonomische „missio“ entspricht der immanent-trinitarischen „processio“. Der perichoretische Selbstvollzug des einen Gottseins (im genetischen Konstitutionsmodell als „processio“ artikuliert) stellt sich im Hinblick auf die Welt in seiner theodramatischen Dimension als „missio“ dar.²⁹ Das Entsprechungsverhältnis von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität ist dem Entsprechungsverhältnis von processio und missio isomorph.³⁰

Im Ereignis der missio erfolgt die Verzahnung vertikaler und horizontaler Dimension entsprechend dem Grundmodell „hypostatische Union“. Diese ist gekennzeichnet durch das Eingehen von Gott selbst in die Welt, die ja ihrerseits in nichts anderem als in ihm als dem nicht-Anderen gründet; zugleich bleibt Gottes Gottsein ungetrennt und unvermischt konstitutiv. In der missio ereignet sich Beziehung gegenseitigen Andersseins und somit Analogie.³¹

Ὁικονομία und somit auch missio sind vom göttlichen Selbstvollzug her und insofern auch von dessen Akthaftigkeit her bestimmt. Die große οἰκονομία ist bereits ihrer formalen Be-

²⁹ Das „Aus-sich-Herausgehen Gottes zur Welt“ entspricht der missio des Sohnes zu den Menschen (TD I 605). Die „missio des Sohnes ist ins ökonomische verlängert seine processio“ (TD III 332). Nach Balthasars Verständnis besteht in der missio des Sohnes „der zeitliche Aspekt seines ewigen Ausgangs aus dem Vater“ (Homo creatus est, 35).

³⁰ vgl. 1.1.3, S. 45. der Terminus Isomorphie bezeichnet somit das Entsprechungsverhältnis der beiden Entsprechungsverhältnisse „immanent“ – „ökonomisch“ und „processio“ – „missio“ im Sinne der einen und selben, beiden Entsprechungsverhältnissen zugrundeliegenden Isomorphie-Korrelation. Nur unter der Rücksicht der Isomorphie bedeuten processio und missio „ein und dasselbe“ (TD IV 55).

³¹ In der Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses als Analogie (vgl. 1.2.1) baut Balthasars Entwurf (vier Aspekte im „Minimum des Analogiebegriffs“, s.o. S. 82) insbesondere auf Erich Przywara auf, der Analogia Entis schon zuvor als alles durchwirkendes Struktur- und Ordnungsprinzip bestimmt hat.

stimmung nach (Akt der Offenbarung) trinitarisch (und insofern perichoretisch-akthhaft) geprägt.³² Das geschichtlich „sich als Faktum Selbstbezeugende“³³ birgt nach Balthasars Auffassung entsprechende Indizien oder Ansatzpunkte für die je größere Totalität Gottes, die hierin epiphan wird.³⁴

Die vertikale Dimension der *missio*, zugleich aber auch die horizontale Geschichtlichkeit, auf die die *missio* gerichtet bleibt und in die sie eingeht, gründen in nichts anderem als allein in der innertrinitarischen Perichorese (*processio*), der die *missio* innerlich als Umlegung des Immanent-Trinitarischen ins Ökonomische entspricht. Hierauf beruht die Koinzidenz von „Person“ und „Sendung“ in Jesus Christus. Die Sendung des Sohnes entspricht dessen präexistenter Zeugung aus dem Vater. Indem die *missio* die ökonomische Dimension der Trinität theodramatisch konkret werden lässt und zur Darstellung bringt, offenbart sie immer zugleich die immanente Dimension der Trinität als ihre eigene Tiefendimension. Der trinitarische Kontext bleibt unüberholbar und unvordenklich.³⁵

3.1.1 Inkarnation

Die Umlegung der innertrinitarisch-perichoretischen *processio* in die *missio* vollzieht sich inkarnatorisch-konkret. Konstitutiv für die theodramatische Großtat Gottes ist deren reales, geschichtliches Ereignis. So markiert das Christusereignis

³² Das Gottsein des Sohnes (und so auch sein Gott-Mensch-Sein) ist von der trinitarisch-perichoretischen Dynamik „vom Vater her“ – „zum Vater hin“, die sich im Geist vollzieht, geprägt. Balthasar erachtet es für sinnlos, in der Trinität, die ja nicht anders als perichoretisch-akthhaft subsistiert, einzelne Akte und Bewegungen zählen zu wollen (*Spiritus Creator*, 97).

³³ TD II/1 103-105. Balthasar fordert die Wahrnehmung der integralen Gestalt der Offenbarung in der Geschichte, für welche die „Untrennbarkeit des Aposteriorischen und Apriorischen“ konstitutiv bleibt (ebd. 105).

³⁴ TD II/1 105-111.

³⁵ Vgl. Heinz, *Der Gott des Je-mehr*, 105-107.

den „Inbegriff“ des an die Welt gerichteten Wortes Gottes.³⁶ Dieses ergeht ökonomisch in der Freiheit grundloser, absoluter, letztbegründender Liebe. Die Selbstgabe als Vollzug dieser Liebe gründet im Grundakt des Gottseins als der grundlosen, absoluten Liebe schlechthin. Das inkarnatorische Christusereignis setzt Gottes Absolutheit voraus. Die Umlegung der innertrinitarisch-perichoretischen *processio* in die *missio* vollzieht sich insofern nicht theonatural und kann somit nicht anders als in Gottes dreipersonlichem Freiheitsvollzug begründet sein.³⁷ Dieser aber ereignet sich vorgängig (apriorisch, „präexistent“) zu aller Wirklichkeit.³⁸

Das urchristliche Kerygma, daß Jesus der Christus ist, impliziert das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn des Vaters in einem absoluten Sinn. Die Sohnschaft Jesu Christi ist nicht anders als im (präexistenten, schöpfungsapriorischen) Gottsein selbst zu begründen. Die Präexistenzchristologie gründet – bei gleichzeitigen Entsprechungen zur Weisheitstradition Israels – in der frühkirchlichen Reflexion auf die Sendung Jesu Christi in ihrer Einheit von Person und Werk. Dieses frühe Bekenntnis der Urkirche (vgl. 2 Kor 8,9; Phil 2,6-11) ist so tief im Glauben verwurzelt, daß Paulus bereits argumentativ darauf aufbauen kann (vgl. Gal 4,4ff.; Röm 8,1ff.). Das Bekenntnis zur Präexistenz Christi bezeugt, daß Jesus nicht erst nachträglich die Gottessohnschaft erlangt hat, sondern als der Sohn des

³⁶ TD II/2 234.

³⁷ TD II/1 237; TD II/2 466.

³⁸ Der Selbstvollzug des einen Gottseins in absoluter Freiheit ist auch im Hinblick auf die drei Hypostasen zu applizieren. So setzt die inkarnatorische „Konstituierung dieses Subjekts den Entschluß einer präexistenten göttlichen Person voraus“ (H III/2,2 196 mit Hinweis auf den Christushymnus in Phil 2). „Daß es die Menschheit Jesu von Nazareth gibt, in die hinein der Logos sich entäußern will“, setzt dessen „Willen zur Selbstentäußerung“ voraus (TL II 257), wobei sich Freiheit und Gehorsam in der Sendung des Sohnes als kongruent erweisen (TD IV 224). Insofern ist am Primat des Katalogischen, der absteigenden Liebe „von oben“ (Balthasar lehnt sich an den Ausdruck „de arriba“ des Ignatius an; vgl. Balthasars Artikel „Liebe steigt ‚von oben‘ ab“, 87-91) festzuhalten, wobei der kenotischen Bewegung „vom Vater her“ die transzendierende Bewegung „auf den Vater hin“ entspricht.

Vaters im absoluten Sinn wesenhaft je-schon der Christus ist (christologische Ursynthese).³⁹

Das Theologoumenon der Präexistenz stellt keinen Ausgriff auf eine mythologische Vorgeschichte (im Sinne einer Verlängerung der Weltgeschichte nach vorn) dar. Missio kann nicht als supertemporale oder logische Phase II des göttlichen Selbstvollzugs gewertet werden. Innertrinitarischer Selbstvollzug und geschichtlich-horizontaler Weltbezug stehen analog dem schöpferischen Gründungsbezug in einem abgründig-vertikalen Verhältnis. Im Unterschied zur gnostischen Urmenschmythologie kann der Sohn zu keinem Zeitpunkt in Absehung von der οἰκονομία als ἀσαρκός bezeichnet werden. Präexistenz und (inkarnatorische) Existenz des Sohnes sind einander inkommensurabel; beide bedeuten die Auslegung des einen Gottseins sui generis.⁴⁰ Die Bestimmung des Sohnes als ausgehend vom Vater und hin zum Vater bezeichnet kein mythologisches Sonderwissen, sie besagt nichts anderes als die unvordenkliche und unüberholbare Beziehung des Sohnes zum Vater im Geist. Das Theologoumenon von der Präexistenz steht im Dienst der Christologie, nicht der Mythologie.⁴¹

³⁹ Söding, Inkarnation und Pascha, 7. Die Präexistenzchristologie erweist sich somit als gefundener Ausdruck des ursprünglichen Kerygmas, keineswegs aber als nachträglich erfundenes Produkt der theologischen Reflexion. Das Theologoumenon von der Präexistenz ist in der Christologie als der Reflexion auf Jesus als den Sohn des Vaters im absoluten Sinn vielmehr bereits impliziert. Vgl. Gerwing, Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi, 224-244.

⁴⁰ Der Sohn als solcher „verläßt das ewige Leben nicht“, wenn er sich „als Menschwerdender der Welt in endgültiger Weise zuwendet und die Zeit betritt“. Insofern erweist sich die Zeitlichkeit der Geschichte als „Darstellung ewigen Lebens“ (TD IV 223).

⁴¹ TD II/2 234-236. Balthasar bestimmt die Präexistenzfrage von der Sendungschristologie her; dabei sieht er letztere im Bezug zum Bewußtsein Jesu. Demgemäß spricht Balthasar von zwei Linien, einer horizontalen und einer vertikalen, im Sendungsbewußtsein Jesu (ebd. 230). In der Frage der Präexistenz hält Balthasar jedoch nicht eine wie auch immer geartete „Erinnerung an eine vorgeburtliche Existenz“ für relevant; diese ist ja in der Tat weder aus den Zeugnissen zu belegen

Die Inkarnation stellt sich als das theodramatische Ereignis schlechthin dar. Dabei ist ein Begriffsverständnis von „Inkarnation“ mit weiterer von einem solchen mit engerer Intension zu unterscheiden. Der Wortgebrauch im engeren Sinn als das reine ins-Fleisch-Kommen des Sohnes implizit bereits dessen trinitarische Dimension. Das Christusereignis erweist sich nicht als Akt nur des Sohnes allein, auch wenn dieser Akt in dessen präexistent-apriorischer Freiheit begründet ist. Das Christusereignis stellt das theodramatische Ereignis genau als Ereignis ökonomischer Trinität dar; es ist von seinem trinitarischen Kontext in keiner Hinsicht zu abstrahieren. Das ins-Fleisch-Kommen des Sohnes kann nicht als isolierte Einzeltat, sondern ausschließlich im Kontext von Gottes Grundakt im Sinne seines akthaften Selbstvollzugs – sei es innertrinitarisch-apriorisch, sei es ökonomisch-geschichtlich – aufgefaßt werden. Mit der Umlegung des innertrinitarisch-apriorischen Selbstvollzugs Gottes in sein sich als οἰκονομία darstellendes Selbstverhältnis zur Welt wird Gottes Freiheitsvollzug in welthaft-geschichtlicher Perspektive konkret, wirklich, epiphan.

Der Sohn legt den Vater im Geist inkarnatorisch zur Welt hin aus. Diese authentische Auslegung erfolgt leibhaft „in Fleisch und Blut“.⁴² Der Terminus „hypostatische Union“ benennt die konkrete (göttliche-menschliche) „Washeit“ des Sohnes; ihre Einheit stellt keine synthetische Existenzform dar.⁴³ Balthasar bestimmt „verbum – caro“ als „Einheit“.⁴⁴ In Jesus Christus

noch würde sie der theologischen Verhältnisbestimmung von „vertikal“ und „horizontal“ entsprechen. Vielmehr erblickt Balthasar in Jesus ein „Inbegriff“-Bewußtsein hinsichtlich seiner Sendung, der „Inbegriff des an die Welt gerichteten Wortes Gottes“ zu sein (ebd. 234).

⁴² HI 423.

⁴³ Gleichwohl spricht Balthasar wörtlich von einer „zusammengesetzten Hypostase“ (TL II 241) im Hinblick auf das unvermischte und ungetrennte Mit-eins beider Naturen in hypostatischer Union.

⁴⁴ TL II 273

begegnet der Sohn als Mensch.⁴⁵ Seine konkrete Existenz als der „ungeteilte Gott-Mensch“⁴⁶ erweist sich nicht mythisch-ideal, sondern fleischlich-real.⁴⁷

Die Dimension des Fleisches unterstreicht die geschichtlich-ereignishafte Konkretheit der Zuwendung Gottes zur Welt. Balthasar rekurriert in der Interpretation des *verbum - caro* auf das alttestamentliche Verständnis, das die Dimension des Fleisches natural-wertneutral als die Weise des Daseins würdigt.⁴⁸ „Fleisch“ bedeutet insofern schlicht „der von Gott ge-

⁴⁵ „Das Wort ist Fleisch geworden“ bedeutet, „daß Gott als der sich offenbarende die Gestalt des Menschen annahm und sie nicht etwa bloß als Verkleidung trug, sondern mit ihr identisch wurde“ (TL II 203). Dementsprechend widerspricht die Annahme einer doppelten Persönlichkeit in Jesus Christus, eines vernichtigten menschlichen Ich und eines übermächtigen göttlichen Ich, seiner konkreten Gestalt (Gott wird Mensch, 250). Insofern ist auch das „Schicksal des göttlichen Wortes in ganz neuer Weise an dasjenige des Menschen Jesus“ gebunden (ebd.).

⁴⁶ HI 420.

⁴⁷ Balthasar versteht den Mythos als „das Allgemeine im Besondern“. Dies trifft auf Jesus Christus als den Gott-Menschen gerade nicht zu. In ihm ist Gott „nicht das Allgemeine“ und „Jesus nicht das Besondere“ (TL II 239). In Jesus Christus begegnet vielmehr Gott als Mensch. Gemäß diesem Verständnis ergibt sich eine Entgegensetzung von mythischer Idealität und fleischlich-geschichtlicher Realität. Eine hiervon abweichende Verhältnisbestimmung von Mythos und Wirklichkeit bietet etwa Schönborn. Auf dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionsphilosophie und deren Unterscheidung von Mythos und Wahrheit spricht Schönborn von einem Ineinsfall von Symbol und Realität, Mythos und Wirklichkeit (Weihnacht, 28), insofern in der Inkarnation etwas, das innerhalb der Religionen durchaus als Mythos besteht, sich in diesem konkreten Fall geschichtlich wirklich ereignet. Allerdings ereignet sich hierin nicht die (nachträgliche) Verwirklichung einer Idee. Vielmehr ist an der Apriorität Gottes, seines trinitarischen Vollzugs und dessen Umlegung ins Ökonomische, festzuhalten. Mythos und Theodramatik erscheinen insofern inkommensurabel.

⁴⁸ Die alttestamentliche Anthropologie bestimmt den Menschen als „Staub und Asche“, der aber von Gott den Lebensodem eingehaucht bekommt. Letzterer kehrt nach Auffassung der Weisheitstradition im Tod zu Gott zurück, während das, was fleischlich war, zur Erde zurückkehrt, wovon es genommen war. „Fleisch“ bedeutet so auch

schaffene“, vor Gott stehende Mensch.⁴⁹ Balthasar folgt in der Reflexion auf die Beutung von Inkarnation diesem johan-neischen (antignostischen), dem AT entsprechenden Ver-ständnis.⁵⁰ Keineswegs also stehen sich im Ereignis der Inkar-nation disparate Prinzipien wie etwa „göttliche Natur“ - „menschliche Natur“ oder „Form“ - „Materie“ gegenüber.⁵¹

Vielmehr erweist sich die Leiblichkeit als die Weise des Da-seins. Der Mensch ist gemäß einem derartigen Verständnis kein in die materielle Welt hinein sich ausleerender ent-fremdeter Geist. Die Leiblichkeit stellt insofern eine positive Bestimmung des Menschseins dar.⁵² Der Leib verkörpert in der „Sprache des Fleisches“ den Ausdruck menschlicher

„fleischlicher Mensch“, während „alles Fleisch“ für die Menschheit insgesamt gebraucht wird (TL II 202).

Keineswegs also besteht in der Inkarnation ein Skandalon im Sinne des paulinischen Wortgebrauchs von „Fleisch“. Nicht also besteht ein Widerspruch zwischen „Fleisch“ und „Gott“ (verbum - caro), sondern einzig zwischen Gott und „caro peccati“ (TL II 213.289-298), zwischen Gottes Heiligkeit und der verstockten Lügenhaftigkeit der Sünde (290). Diese erweist sich als Gott „unvereinbar“ (294), ihm widerstrei-tend „kontradiktorisch“ statt nur konträr (292). Eine „verschärfte Fragestellung“ (201) bezüglich der Inkarnation ergibt sich somit im Hinblick auf die Sünde. Die Inkarnation aber belegt, daß auch der, der in Sünde verharrt, von Gott unterfaßt bleibt (294).

Das christlich-theologische Verständnis der Inkarnation widerspricht der opinio communis antiker Geisteshaltung, die das Fleisch in der Entsprechung von σῶμα - σῆμα (Pythagoras) gnostisch-dualistisch entwertet sieht (TL II 204). Geistesgeschichtlich erkennt Balthasar erst von der christlich-theologischen Reflexion auf die Inkarnation her eine Neubewertung des Leiblichen, auf das nun ein „wahrhaft beja-hendes Licht“ fällt (TL II 204-205).

⁴⁹ TL II 203.

⁵⁰ „Auf dieses, von Johannes im klassischen alttestamentlichen Sinn verstandene ‚Fleisch‘ strebt das ‚Wort, das bei Gott war und selbst Gott war‘, zu“ (TL II 203).

⁵¹ TL II 208-209.

⁵² Geist und Leib bestehen in wechselseitiger Durchdringung als „ein Fleisch“. Balthasar rezipiert in diesem Verständnis auch das Werk seines Zeitgenossen Gustav Siewerth (Der Mensch und sein Leib, 1953), worin die Leiblichkeit aus philosophischer Perspektive eine positive Deutung erfahren hat (TL II 211).

Personalität.⁵³ Insofern überragt der Mensch die übrige Kreatur.⁵⁴ Als *potentia oboedientialis* steht der Mensch in einer Offenheit auf Gott hin. Diese beruht zutiefst auf dem Gründungsbezug alles Kreatürlichen in Gott. Insofern beurteilt Balthasar die menschliche Natur als „dispositiv offen“ auch im Hinblick auf die inkarnatorische „Einsenkung der göttlichen Differenz“.⁵⁵ Gott kann auf die Seite des Menschen treten, ohne sein Gottsein zu verlassen. Inkarnation ist möglich.⁵⁶

Inkarnation aber bedeutet hypostatische Union: Der Sohn vereint sein Gottsein und sein Menschsein in seiner eigenen Person.⁵⁷ Die menschliche Natur des Sohnes bedeutet „In-

⁵³ TL II 225-226.

⁵⁴ TL II 211; Balthasar bezieht sich in dieser Würdigung explizit auf Siewerth und mit diesem zusammen auf Thomas, der den Menschen als bereits zuvor als „*finis totius generationis*“ (S.c.G. III 22) bestimmt hat.

⁵⁵ TL II 209; Diese dispositive Offenheit findet in der kenotischen „Selbsthingabe des Sohnes im Willen des Vaters durch den Heiligen Geist“ ihre Bewahrheitung.

⁵⁶ Damit Inkarnation möglich ist, „muß Gott auf unsere Seite treten können, ohne seine ‚Seite‘ zu verlassen“ (Klarstellungen, 45).

⁵⁷ Zwischen Gottgestalt und Knechtsgestalt besteht die „Identität der Person“ und die „Analogie der Naturen“ (Theologie der drei Tage, 33). Der Begriff der Analogie ist dabei im Vollsinn seiner Bedeutung zu verstehen. Wären nämlich beide $\mu\omicron\phi\phi\acute{\alpha}$ einfachhin „kompatibel“, so würde sich in Gott „eigentlich nichts ereignen“ (Theologie der drei Tage, 31). Nun aber ist die ökonomische Dimension der Trinität nur von ihrer immanenten Entsprechung her als Selbstvollzug des Gottseins zu verstehen. Somit ist das Faktum der Inkarnation wie auch das Verhältnis „*processio*“ – „*missio*“ nur von der Umlegung her theologisch zu reflektieren.

Die (präexistente) Gottesgestalt ist im inkarnierten Sohn, insofern dieser ganz Mensch ist, allerdings beim Vater „hinterlegt“. Im Begriff der „Hinterlegung“ artikuliert Balthasar das Verhältnis göttlicher und menschlicher Natur des Sohnes während der Zeit seines horizontal-geschichtlichen Lebens und Wirkens auf Erden (vgl. TD II/2 209; TD IV 470). Der Terminus „Hinterlegung“ findet sich bereits zuvor bei Adrienne von Speyr: Sie spricht von einer Erhöhung des Vaters „dadurch, daß der Sohn alles, was an ihm göttlich ist, beim Vater hinterlegt“ (Passion nach Matthäus, 153 f.).

Existenz des Abgeleitet-Andern im Ursprünglich-Andern“.⁵⁸ Die sohnliche Subsistenzweise des Gottseins hat sich geschichtlich konkret als Menschsein ausgelegt.⁵⁹ Inkarnation bedeutet somit den theodramatischen Vollzug des sich in die Gestalt „Jesus“ kenotisch entäußernden Gottseins des Sohnes (vom Vater her, im Geist), zugleich aber das sich im Leben und Wirken Jesu auf das Gottsein hin transzendierende Menschsein (auf den Vater hin, im Geist). Auch wenn zwischen Gottsein und Menschsein notwendigerweise kein lineares Ähnlichkeitsverhältnis besteht, anhand dessen eine Adäquatheit des Ausdrucks des Gottseins im Menschsein bemessen werden könnte,⁶⁰ so besteht dennoch ein noch grundlegenderes Entsprechungsverhältnis, das die Symbolizität zwischen dem Vater und dem inkarnierten Sohn begründet.⁶¹ Jesu „Übersetzung des Göttlichen ins Menschliche“ erscheint im Glauben „adäquat“.⁶²

⁵⁸ TD IV 93.

⁵⁹ In der prädikativen Aussageform „Gott als Mensch“ (interpretiert durch „Gott in-über Mensch“) erscheint die hypostatische Union am adäquatesten ins Wort gesetzt. Außer der prädikativen Sprachform bliebe der theologischen Reflexion lediglich der Rückgriff auf das Paradigma von Identität und Differenz, um das Verhältnis von Gottsein und Menschsein im Sinne des „ungetrennt“ und „unvermischt“ zu artikulieren. Demgemäß müßte man Inkarnation als „Einswerden“ Gottes als des non-aliud mit dem kreatürlichen aliud in einer ganz bestimmten Stelle, zugleich aber als „Unterscheidung“ deuten, um Gottes Gottsein nicht als im Menschsein aufgegangen darzustellen. Balthasar selbst gebraucht letztere Sprachform zur Artikulation seiner Reflexion auf Inkarnation (z.B. Klarstellungen, 23; Glaubhaft ist nur Liebe 29). Die durch Balthasar vorgelegte trinitätstheologische Reflexion macht jedoch deutlich, inwiefern sich das Identitäts-Differenz-Paradigma theologisch als inadäquat erweist (s.o. 2.4.2/2.4.3). Der Sache nach ist somit zu konstatieren, daß eine prädikative Sprachform Balthasars Aussageabsicht wohl am ehesten entsprechen dürfte.

⁶⁰ TL II 249.

⁶¹ So kann Jesus „durchaus als Symbol bezeichnet werden, da der Sich-Ausdrückende (der Vater) sich im Ausdruck (dem Sohn) exakt wiedererkennt“ (TL II 247).

⁶² TL II 254. Balthasar konstatiert es als die „Christus allein zustehende Kunst, im Zeitlichen Ewiges darzustellen“ (TD IV 225). So erweist sich dieser als „das göttliche Wort im menschlichen Wort“, so

Balthasar reflektiert im Zusammenhang mit der Inkarnation die Frage, inwiefern die Theodramatik eine „Veränderung“ oder ein „Werden“ in Gott bedeutet. Balthasar konstatiert gemeinsam mit Rahner angesichts der Frage „Kann Gott etwas werden?“ ein gewisses Stottern traditioneller philosophischer und theologischer Bemühungen.⁶³ In der Tat hat die christliche theologische Tradition einen Gottesbegriff griechischer Prägung in hohem Ausmaß rezipiert und größtenteils unreflektiert als Axiom übernommen. Die Unveränderlichkeit steht dabei im Kontext klassischer Gottesattribute wie z.B. das völlige Bei-sich-sein, Unbewegtheit oder Apathia, die in einer deutlichen Spannung zur biblisch bezeugten Gotteserfahrung stehen. Die theologische Reflexion auf die ökonomische Dimension der Trinität steht so stets neu in der Gefahr, die innere Entsprechung von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität zu mißachten und in die Nähe eines Doketismus zu geraten.⁶⁴

daß er als „Transformator des Wortes“, als der Mittler schlechthin zwischen Gott und den Menschen zu bezeichnen ist. Dabei besteht eine „vollkommene Adäquation“ zwischen dem Wort des Menschen Jesus und dem Wort Gottes (TD IV 224). Die „Übersetzung“ im Sinne der adäquaten Darstellung des Gottseins im Menschsein kann nicht anders als im Heiligen Geist erfolgen (ebd.).

⁶³ TL II 259 mit Bezug auf Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung (Schriften IV, 149-151)

⁶⁴ Meessen, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, 8-12. Die Unveränderlichkeit des Absoluten wird in der griechischen Philosophie in vier Begründungszusammenhängen entfaltet: 1. Eine materiell-substanzhafte Unveränderlichkeit wird durch das Lehrgedicht des Parmenides im Hinblick auf das Sein selbst postuliert. Sein ist – Nichtsein ist nicht – tertium non datur. Demgemäß ist Veränderung oder Werden als vordergründiger Schein zu entlarven. 2. Ein physikalisch-kinesiologische Facette im Begriff der Unveränderlichkeit entwickelt Aristoteles im kosmologischen Argument, das alles Bewegete erstursächlich in einem Bewegeten begründet sieht, der selbst unbewegt sein muß. Dieser stellt eine in sich bestehende Seinsrealität dar, die ihn ontologisch von jeglichem Affiziertwerden durch das Bewegete enthebt. 3. In einem mathematisch-geometrischen Sinn ist die Unveränderlichkeit platonisch-pythagoreisch in der Bewegung des geschlossenen Kreises dargestellt. Die in-sich-Geschlossenheit impliziert reine Selbstbezüglichkeit im Sinne der Monas. 4. In einem sitt-

Die historische Bedingtheit des Unveränderlichkeitsaxioms und seine Inadäquatheit angesichts des biblisch verkündeten Gottesbildes ist in der Theologie mit der zunehmenden Einsicht in die Dimension der Geschichtlichkeit des Christusereignisses offenkundig geworden.⁶⁵ Die eshafte Reduktion auf einen eidetisch-idealen *actus purus* widerspricht dem geschichtlich epiphanen Handeln Gottes. Angesichts der *οἰκονομία* geht es darum, in der theologischen Reflexion einen Begriff von Geschichtlichkeit zu differenzieren, der sich durch Offenheit bis hin auf den akthaft-perichoretischen Selbstvollzug trinitarischen Gottseins auszeichnet.⁶⁶

lich-religiösen Sinn erscheint Unveränderlichkeit als moralische Vollkommenheit. Platon bedenkt in der *Politeia* das absolut Gute-Ideale, das zwar alles bescheint, selbst jedoch von nichts in seiner Vollkommenheit geschmälert werden kann (ebd. 6-8).

⁶⁵ Vgl. Meessen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*, 14-29. Der deutsche Idealismus setzt ein seit Herder gewachsenes Bewußtsein für die Dimension der Geschichtlichkeit voraus und geht auf dieser Basis spekulativ mit einer abstrakten, postulierten Geschichtlichkeit Gottes um. Im 20. Jhd. bricht Bonhoeffer angesichts des neuzeitlichen Atheismus mit der abstrakt-religiösen Vorstellung transzendenter Gottferne. Die kenotische Ohnmächtigkeit Jesu am Kreuz offenbart Gott mitten in der Geschichte statt in entrückter Jenseitigkeit. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseits“ (Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 1977, 308). Martin Buber spricht von der „Gottesfinsternis“ (Werke I, 501-503) als Resultat eines Verfügungsdenkens, das Gott in die Objekthaftigkeit verdrängt und die Gottesbeziehung in eine Ich-Es-Relation auflöst. Auch J.A.T. Robinson widerspricht einem klassisch theistischen Gottesbild welttranszendenter Geschichtsferne. Robinson ist bestrebt, Gott als Sinn-Abgrund der eigenen existentiellen *conditio* erfahrbar zu machen. „Gott“ bezeichnet insofern die Tiefe unseres eigenen Seins, er ist „mitten in unserem Leben jenseitig“ (Gott ist anders, 1964, 54). „Das Jenseitige ist nicht das, was uns aus dem Diesseitigen und Weltlichen herausnimmt“, sondern „der radikale Einbruch des Unbedingten“ je-jetzt (ebd. 93-94).

⁶⁶ Insofern geht es im Sinne einer Neueinholung des Dogmas nicht darum, „zu zeigen, Gott sei veränderlich, sondern [...] daß er nicht im Sinne des in der Väterzeit weitgehend vorausgesetzten Verstehenshorizonts griechischer Metaphysik unveränderlich sei“ (TL II 255 Anm. 20).

Balthasar entscheidet sich in seinem theologischen Werk für eine Applikation des Dramatischen als Grundkategorie und bestimmt Theodramatik als Gottes Freiheitsvollzug.⁶⁷ Das Gott-Welt-Verhältnis erweist sich somit weder als ästhetisch im Sinne eines Zusammenspiels von Himmel und Erde noch als gnostisch, das seit jeher definiert besteht und in kognitiver Hinsicht geschichtlich nur noch entborgen werden müßte.⁶⁸ Die Dramatik erreicht mit der Inkarnation ihre Gott-Welt-gemäße Gestalt, insofern sich Gott selbst in Fleisch und Blut rückhaltlos seiner Schöpfung zuwendet. Der Sohn „lernt“, was es bedeutet, in kreatürlicher Perspektive vor Gott dem Vater zu stehen.⁶⁹ Im Fleisch daseiend fühlt er gleichsam „die ganze Skala menschlicher Haltung“ vor Gott „von der Anbetung bis zur letzten Verachtung“ und Gottverlassenheit in Leiden, Sterben und Tod.⁷⁰ Der Sohn macht die Erfahrung der

⁶⁷ Vgl. Tück, *Der Abgrund der Freiheit*, 84-88; Stinglhammer, *Freiheit in der Hingabe*; Mansini, *Balthasar and the Theodramatic Enrichment of the Trinity*, 499-519. Mansini zeigt, inwiefern bei Balthasar das Drama zwischen Gott und Welt zugleich konstitutiv für das innertrinitarische Drama gedacht wird. Mansini führt Belege für beide Aussagenkomplexe bei Balthasar an: daß nämlich Gott der Schöpfung nicht bedarf und von ihr nicht im eigentlichen Sinn affiziert wird, zugleich aber wird Gott in einer bestimmten Weise bereichert (ebd. 509-513). „Das muß so zusammengedacht werden, daß das Werk der oikonomia, das für die Welt, so auch für Gott keinesfalls nichts ist, selbst Gott in einer bestimmten Hinsicht ‚bereichert‘, ohne seinem ewigen Leben etwas ihm Fehlendes hinzuzufügen“ (TD IV 470). Greifbar wird dies in der Frage „was hat Gott von der Welt?“. „Ein zusätzliches Geschenk, das der Vater dem Sohn, aber ebensowohl der Sohn dem Vater und der Geist beiden macht, ein Geschenk deshalb, weil die Welt durch das unterschiedliche Wirken jeder der drei Personen am göttlichen Lebensaustausch innerlichen Anteil gewinnt und sie Gott deshalb, was sie Göttliches von Gott erhielt, mitsamt dem Geschenk ihres Geschaffenseins auch als göttliches Geschenk erstattet“ (TD IV 476).

⁶⁸ TD II/1 167.

⁶⁹ Balthasar gewinnt den Begriff des „Lernens“ aus Hebr 5,8; in der Interpretation des Verhältnisses des menschgewordenen Sohnes zu seinem Vater folgt Balthasar den Gedanken Adriennes (vgl. *Objektive Mystik*, 149 f.)

⁷⁰ TL II 260. Der inkarnierte Sohn lernt, was es bedeutet, „als Mensch vor dem Vater zu stehen, ein Mitmensch und Bruder all

Wahlfreiheit, sein menschlicher Wille hat Grenzen wie seine menschliche Natur. Er erduldet wie ein Ausgesetzter die Sorge, daß dieser sein versuchter Wille auch tatsächlich „in die Mitte des unbegrenzten väterlichen Willens zu liegen kommt“, und er selbst seiner Sendung entsprechen wird.⁷¹

Die Umlegung des innergöttlichen Selbstvollzugs ins Ökonomische bedeutet eine Situierung dieses Selbstvollzugs im Kontext von Welt. Dieser Mensch Jesus ist genau als Mensch d.h. qua Menschsein die Selbstentäußerung Gottes. Inkarnation bedeutet keine „Verwandlung“ oder Transformation von Gottheit in Menschheit.⁷² Das konkrete Menschsein Jesu ist das, was „entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert“.⁷³ Der theodramatische Selbstvollzug bedeutet insofern in seiner inkarnatorischen Gestalt „kein Werden im innerweltlichen Sinn“, „kein Entstehen dessen, was irgendwann nicht war“.⁷⁴ Auch an dieser Stelle ist aus kreatürlicher Perspektive die Analogie zu berücksichtigen. Die Wirklichkeit –

dieser Geschöpfe zu sein, deren gottferne Sündigkeit er in einer ganz neuen Weise, in der Osmose der einen gemeinsamen Menschennatur zu erfahren lernt.“ Gott „steht in einer Größe vor ihm, die insofern neu für ihn ist, als er nun auch als Geschöpf zu ihm emporblicken darf“ (ebd.).

⁷¹ TL II 260-261.

⁷² Gott wird Mensch, 249.

⁷³ Balthasar weiß sich in diesem Verständnis mit Karl Rahner einig, den er an dieser Stelle im Text ausführlich wörtlich zitiert (Zur Theologie der Menschwerdung, Schriften IV 147 f.). Wenn der Logos Mensch wird, „dann ist diese seine Menschheit nicht das Vorgegebene, sondern das, was wird und im Wesen und Dasein entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert. Dieser Mensch ist genau als Mensch die Selbstentäußerung Gottes in ihrer Selbstentäußerung, weil Gott gerade *sich* äußert, wenn er sich *ent*äußert, sich selbst als die Liebe kundmacht“ und in der Gewöhnlichkeit des Menschseins epiphan wird. Das „was“ der menschlichen Natur „ist bei uns und bei ihm gleich“, im Fall des Sohnes ist dieses „was“ jedoch die Gestalt der „Selbstaussage“ des Sohnes (TL II 258).

⁷⁴ TD IV 59. Ein „werden“ in diesem Sinn würde nach Balthasars Ansicht Arianismus bedeuten (ebd.). Balthasar verweht sich entschieden gegen Ernst Bloch, der „das ‚wird‘ der Formel wörtlich nimmt“ (Gott wird Mensch, 249). Dieses „wird“ bedeutet: „Wer etwas anderes wird, als was er war, der ist eben nicht mehr der, der er war“ (ebd.).

so wie sie ist, in ihrer werdehaften Gestalt – gründet ausschließlich in Gott als ihrem Schöpfer. Die Absolutheit Gottes besteht vorgängig zu kreatürlicher Werdehaftigkeit, jedoch diese begründend. Insofern ist in einem analogen Sinn in Gottes trinitarisch-perichoretischem Selbstvollzug gleichsam eine „Idee“ anzunehmen, die „die innere Möglichkeit und Wirklichkeit eines Werdens fundiert“.⁷⁵

Inkarnation ist ökonomisch-trinitarischer Vollzug „zeugender Selbstentäußerung des Vaters zum Sohn“ im Geist, die den Sohn „bewegt, seine eigene absolute Bewegung in Freiheit in seine Schöpfung hinein fortzusetzen“.⁷⁶ In dieser inkarnatorisch-ökonomischen Perspektive ist es (trinitarisch invers) der Geist, der die Führung übernimmt, dem bei der Inkarnation die eigentlich aktive Rolle zukommt, und der entlang des Lebens Jesu diesem den Willen des Vaters und damit dessen Sendung vermittelt.⁷⁷

Die Akthaftigkeit Gottes, die sich als theodramatischer Selbstvollzug darstellt, ist nicht mit einem „Werden“ zu verwechseln.⁷⁸ Ihre vertikal-horizontale, dramatisch-geschichtliche Epiphanie basiert einzig auf Gottes trinitarisch-perichoretischem Selbstvollzug.⁷⁹ „Οἰκονομία“ besagt „Umlegung“, nicht „Veränderung“. Insofern bedingen „weder Schöpfung

⁷⁵ TD IV 59. „Innerweltliches Werden“ ist somit als „Abbild des ewigen Geschehens in Gott“ zu verstehen (ebd.).

⁷⁶ TL II 259.

⁷⁷ Balthasar spricht aufgrund der trinitarisch-inversiven Führung des Geistes bei der Inkarnation bis hin zur äußersten Kenosis in maximalen Diastase der Gottverlassenheit des Kreuzes von „Geistchristologie“ (TL III 28-29.34-41). Dem Geist kommt es zu, „dem Sohn den väterlichen Willen in der Gestalt einer unbedingten, im Leiden sogar unerbittlichen Regel vorzustellen“ (TD II/2 173).

⁷⁸ Der kreatürliche Abstand bedingt eine Abgrenzung zum „Werden im innerweltlichen Sinn“ (TD IV 59; vgl. TD IV 59.67.79; TD II/1 236.258).

⁷⁹ Gottes „festzuhaltende Unveränderlichkeit läßt sich mit ewiger innerer Lebendigkeit nur vereinen, wenn man mit dem Christentum den Schritt auf das trinitarische Mysterium zu wagt“ (TD II/1 269). Damit wird der „antik-ontologische Verständnishorizont“ überholt (TD II/1 253).

noch Menschwerdung eine Veränderung Gottes und seines ewigen Lebens“.⁸⁰ Vielmehr vermag sich Gott ökonomisch-trinitarisch auch zur Welt hin in der Geschichte als genau der zu vollziehen und epiphan zur Darstellung zu bringen, der er in sich selbst ist.⁸¹

Inkarnation bedeutet somit nicht „Mensch-Werden“, sondern Gottsein in-über (raum-zeitlich konkretem) Menschsein: Epiphanie Gottes. In Jesus Christus hat Gott sein Verhältnis zur Welt ein für allemal selbst definiert.⁸² In seiner „Selbstausslegung im Fleisch“ exponiert sich der Sohn aufs äußerste.⁸³ In Jesus Christus hat sich Gott „persönlich, einmalig und endgültig“ offenbart.⁸⁴ „Jesu ganzes Dasein ist Aussage Gottes“ als „das abschließende, nicht überbietbare Wort“.⁸⁵ Jesus Christus konstituiert den Neuen Bund in seiner Person. Von diesem Ende her erscheint sogar die „trinitarische Unvorsichtigkeit“,⁸⁶ die Welt zu schaffen, in einem neuen Licht: Gott konnte das Wagnis der Welt mit ihrer endlichen Freiheit eingehen, weil er sich selber ins Wagnis mithineinwarf“.⁸⁷ In

⁸⁰ TD IV 469.

⁸¹ H III/2,2 196. Damit aber ist *οὐκ οὐκ* als keineswegs „fremdes Werk“ (TD IV 231) aufgewiesen, das Gott um eines quasi extrinsischen *finis* willen auf sich genommen hätte, sondern als Gottes ureigenes Projekt.

⁸² *Verbum caro*, 191.

⁸³ TL II 289.

⁸⁴ Christen sind einfältig, 30.

⁸⁵ *Homo creatus est*, 302.

⁸⁶ TD II/1 248.

⁸⁷ Klarstellungen, 44-45; vgl. TD II/1 242; TD II/2 484; TD III 28.337; TD IV 86.232. So geht die Entscheidung zur *missio* gleichsam als Vorbedingung der Schöpfung mit dieser einher bzw. apriorisch voraus. Dies schließt gewissermaßen die Frage des Vaters an den Sohn ein, ob er bereit sein würde, die Folgen aus der Schöpfung zu tragen (Merkelbach, *Propter Nostram Salutem*, 175 Anm. 193).

Zu „Gottes Sein-lassen der endlichen Freiheit“ gehört das „Sich-selbst-Gewähren der unendlichen Freiheit“ als „Raum der Vollendung“ des Geschaffenen (TD III 59). Gott ist als der Absolute „allen Eventualitäten des Spiels gewachsen gewärtig“; er „braucht sich deshalb im Begleiten des Spielgangs nicht zu verändern“, auch wenn er „in jeder

Jesus Christus „vollendet sich Gottes Offenbarkeit“⁸⁸ als dem eschatologischen „Tat-Wort“,⁸⁹ dem „Inbegriff“⁹⁰ der Zuwendung Gottes zur Welt. In ihm wird „Seinoffenbarung“ und „Wortoffenbarung“ in Fleisch und Blut überstiegen.⁹¹ Warum aber erscheint Gott im „Fleisch“? Balthasar gibt eine personal-dialogische Antwort. Der Leib ist die Weise, wie der Mensch da ist. Gott erscheint im Fleisch, um dem Menschen in der Liebe, worin sein trinitarisch-perichoretisches Gottsein besteht, von Angesicht zu Angesicht zu begegnen und so den Menschen mit-zu-sein. Der Mensch ist „von Gott angezielt, mit ihm will er eins, ja wirklich ‚ein Fleisch‘ werden“.⁹² Der Grund für die Inkarnation besteht in Gottes Liebe (worin ja Gott sein Gottsein vollzieht) und insofern im Gottsein selbst, was eine theozentrische Gestalt der Theologie legitimiert. Soteria hingegen erweist sich demgegenüber als sekundäre Kategorie, die in der Liebe Gottes je schon unterfaßt ist.⁹³ Als Grundkategorie des mit-Seins aber zeigt sich die Bundes-theologie, daß nämlich Gott „in seinem Bund und zuletzt in seinem fleischgewordenen Sohn ein Gott für uns und mit uns geworden“ ist.⁹⁴

3.1.2 Concretum

Die Dimension des Fleisches manifestiert die geschichtlich-ereignishafte, inkarnatorisch-leibliche Konkretheit der Zuwendung Gottes zur Welt. In ästhetischer Hinsicht wird der

neuen Situation sich neu und ursprünglich gewährt“ (ebd.; vgl. TD II/1 246-259). Gottes Selbstvollzug entfaltet sich in-über Welt (vgl. TD II/2 463-489).

⁸⁸ H I 437.

⁸⁹ Homo creatus est, 260.

⁹⁰ TD II/2 234.

⁹¹ H I 427.

⁹² TL II 201.

⁹³ TL II 212-213 mit Bezug auf Bonaventura.

⁹⁴ TL II 27; Gott wird Mensch 249-253.

Unendliche in der Gestalt des Endlichen epiphan.⁹⁵ In theodramatischer Hinsicht erweist sich Gottes Selbstvollzug in seiner Hinordnung auf die Kreatur mit deren horizontaler Geschichte in einem ganz bestimmten Punkt, in dem Menschen Jesus von Nazareth, in einem absoluten Sinn ontisch ineins.⁹⁶ Theologisch ist so in diesem gestalthaft-theodramatischen Selbsterweis Gottes οἰκονομία als die Offenbarung seiner selbst quoad nos ersichtlich geworden.

Balthasar spricht im Hinblick auf die hypostatische Union in Jesus Christus als dem „Universale concretum“ bzw. „Concretum universale“ und artikuliert damit dessen qualitative Einmaligkeit.⁹⁷ Zwar kommt jeder Person eine Einmaligkeit

⁹⁵ „In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche; durch Jesu Endlichkeit hindurch und in ihre Tiefe hinein begegnen und finden wir es oder werden vielmehr von ihm fortgerissen und gefunden“ (HI I 147).

⁹⁶ Jesus stellt sich „nicht als Höchsthfall eines Allgemeinverständlichen“ dar (Theologie der drei Tage, 91).

⁹⁷ Verbum caro, 183; TD II/2 213-218. Im Terminus „universale concretum“ spiegelt sich ein patristisches Motiv. In seiner Frühschrift „présence et pensée“ aus dem Jahr 1942 gebraucht Balthasar diesen Terminus erstmals, dort in Anlehnung an Gregor von Nyssa. Der Terminus selbst begegnet im Werk Balthasars eher selten, die damit verbundene Aussage läßt sich jedoch durchgängig über alle Schaffensperioden Balthasars nachweisen (vgl. Faber, *Universale Concretum*, 259-267; zum Fokus des universale concretum vgl. Menke, *Einzigler Erlöser aller Menschen*, 147-155). Allerdings sind dabei zwei Phasen zu unterscheiden.

In den früheren Schriften Balthasars liegt der Fokus auf der Spannung von Allgemeinem und Besonderem als einer für die gesamte Wirklichkeit kennzeichnenden Struktur (Realdistinktion). „Wahrheit der Welt“ reflektiert auf das reziproke Verhältnis zwischen dem universalen Allgemeinen und dem konkreten Besonderen: „Wie die Menschheit nur als Mensch vorkommt, so der Mensch nur als Menschheit“ (TL I 170). In aristotelischer Deutung sieht Balthasar die Allgemeinheit des universale im konkret-Einzelen verwirklicht. Das konkrete Seiende wird in essentialer Hinsicht als „Mehr-als-es-selbst“ bestimmt, insofern es an einer größeren Gattungseinheit teilhat (TL I 169). Allgemeines und Einzelnes markieren eine Polarität, die für die kreatürliche Verfaßtheit kennzeichnend ist. „Kein Einzelnes kann als solches das Allgemeine sein, kein Allgemeines das Einzelne“ (Verbum

zu, dies aber nur in einem relativen (kreatürlichen, kontingenten) Sinn. Jesus Christus wird als der „schlechthin Einmalige“ bestimmt, insofern in dieser singulären Person „die seinshafte Verbindung Gottes und des Menschen in einem Subjekt“ real-konkret subsistiert.⁹⁸

Diese schlechthinnige Einmaligkeit kommt Jesus Christus über die theo-ontische Dimension der hypostatischen Union hinaus auch im Hinblick auf die Geschichte zu. Die Dimension der Geschichtlichkeit beruht auf der Akthaftigkeit der Wirklichkeit und manifestiert sich insbesondere im Freiheitsgeschehen personalen Seins. Dies weist über sich hinaus in die

caro, 183). In „Theologie der Geschichte“ aus dem Jahr 1950 bzw. 1959 wird das menschliche Denken entsprechend der Seinsstruktur als vom Einzelnen und vom Allgemeinen als „zwei Elementen“ bestimmt gesehen (ebd. 9). Dieser hermeneutische Horizont bleibt auch in „Herrlichkeit“ vorherrschend (Faber, *Universale Concretum*, 263-265). Erst in „Theodramatik“ ändert sich das vorherrschende Paradigma weg von der Dialektik zwischen Konkretem und Allgemeinem hin zur Dialogik einander begehrender Freiheiten. Insofern erweist sich das Dramatische als grundlegend für die Kategorie des Geschichtlichen.

⁹⁸ Theologie der Geschichte, 13. Der „schlechthin Einmalige“ wird in „Theologie der Geschichte“ als „Gesamtsubjekt“ (ebd. 11) interpretiert. Gottsein und Menschsein werden jedoch als in Jesus Christus zueinander vermittelt im Sinne eines „instrumentum coniunctum“ (ebd. 15) auf Basis eines Prozesses der „Einigung“ (ebd. 16) von Gottsein und Menschsein gedeutet. Dabei wird die „menschliche Personalität, ohne gebrochen oder überspannt zu werden, emporgenommen [...] in die sich in ihr inkarnierende und offenbarende göttliche Person“ (ebd. 13-14). Diese „Erhebung ‚eines‘ Menschen in den Rang des Einmaligen“ wird katalogisch-kenotisch gedeutet, die „Ascensio der menschlichen Natur in Gott“ wird begründet im „Descensus Gottes in die menschliche Natur“ (ebd. 14-15); so soll die Gefahr des Adoptianismus gebannt bleiben.

Selbst in einer seiner spätesten Schriften, dem zweiten Band der Theologie aus dem Jahr 1985, spricht Balthasar noch immer von einer „zusammengesetzten Hypostase“ (TL II 241). Zugleich aber macht Balthasar im Hinblick auf das unvermischte und ungetrennte Mit-eins beider Naturen in hypostatischer Union deutlich, daß der „ungeteilte Gott-Mensch“ nicht als „synthetische Existenzform“ zu interpretieren, sondern „verbum - caro“ als wirkliche „Einheit“ (TL II 273) zu verstehen ist (s.o. S.225, Anm. 43-47).

Richtung dessen, worin es seinem „daß“ sowie seinem „was“ nach gründet.⁹⁹ Geschichtlichkeit als „Grundbestimmung der Kreatürlichkeit“ setzt ein „Fundament in Gott selber“ voraus, um überhaupt und als solche „setzbar“ zu sein.¹⁰⁰ Dieser Letztgrund besteht in der Grundlosigkeit des Gottseins als der absoluten Liebe. Als „ewiges Geschehen“, „wirkliches Sich-Ereignen“ ist dies Ausdruck der innertrinitarisch-perichoretischen Lebendigkeit in Gott selbst.¹⁰¹ Der geschichtliche „kreatürliche Prozeß des Werdens“ ist als Wirkung Gottes zugleich ein Abbild dieser trinitarischen „Urlebendigkeit“.¹⁰² Wie Gott selbst „kein starrer Identitätsblock“ ist, so hat „auch das den endlichen Wesen geschenkte Sein eine Flüssigkeit und Übergänglichkeit“, wobei das kreatürlich-personale mit-Sein „die innergöttliche Opposition der Hypostasen abbildet“.¹⁰³ Menschliche Geschichte gründet insofern in einer Urgeschichtlichkeit Gottes, nämlich seines trinitarisch-perichoretischen Selbstvollzugs. Diese schöpferische Entsprechung ist zwar in der Analogie und somit im Kontext der

⁹⁹ Balthasar konstatiert, Geschöpfe könne es ja per se nur „als geschaffene, abhängige, relative, nichtgöttliche Wesen“ geben, die aber „als Geschaffene dem Schöpfer nicht völlig unähnlich sind“ (Karl Barth, 296). Zugleich aber stehen sie als Geschaffene (aliud) zu ihrem Schöpfer (non-aliud) aufgrund des Gründungsbezugs (analogia attributionis) im Verhältnis je-größerer Andersheit (s.o. 45-45 zur Analogie im Sinne der Entsprechung).

¹⁰⁰ TD IV 66. Die „Möglichkeit der Schöpfung“ beruht auf der „Wirklichkeit der Dreifaltigkeit“ (TD IV 53).

¹⁰¹ TD IV 57-59.

¹⁰² TD II/1 236. „Das Werden der Welt gründet in dem Überwerden des innergöttlichen Geschehens“ (TD IV 70).

¹⁰³ TD IV 66. Der „zeitliche Hervorgang der Geschöpfe“ gründet erstursächlich in dem innertrinitarischen Selbstvollzug als dem „ewigen Hervorgang der Personen“ (TD IV 53); denn immer ist im Sinne des metaphysischen Kausalitätsprinzips „das Ursprüngliche die Ursache des Nachträglichen“ und somit „der erste Hervorgang Ursache und Grund aller folgender Hervorgänge“ (ebd.). Der innertrinitarisch-perichoretische Selbstvollzug Gottes, sein „Ausgang der Personen in der Einheit der Wesenheit“ ist insofern „die Ursache für den Ausgang der Geschöpfe in der Verschiedenheit der Wesenheit“ (TD IV 54).

maior dissimilitudo zu verstehen,¹⁰⁴ allerdings derart, daß menschliche Geschichte in der trinitarischen Urgeschichtlichkeit zu gründen vermag.¹⁰⁵

In Jesus Christus fällt Gottes apriorisch-innertrinitarische Urgeschichtlichkeit und die horizontale Weltgeschichte konkret ineins. Dieser konkrete Ineinsfall begründet die Möglichkeit einer christozentrischen Interpretation des Analogie-Konzepts.¹⁰⁶ Grundlage dessen bildet das isomorphe Verhältnis der Relation Schöpfer – Geschöpf zu ihrer diese Relation apriorisch überhaupt erst ermöglichenden innertrinitarischen Entsprechung im Verhältnis Vater – Sohn.¹⁰⁷ Die Analogizität

¹⁰⁴ Balthasar folgt Platons Sophistes darin, man könne bei aller maior dissimilitudo Gott zuletzt doch nicht absprechen, daß er „lebt und denkt“ (TD IV 67 Anm. 46).

¹⁰⁵ Die Geschichte kann sich in ontischer Hinsicht nicht „außerhalb“ Gottes vollziehen, „da es ein solches Außerhalb unmöglich geben kann“ und sie folglich „innerhalb der trinitarischen Beziehung ihren Ort haben muß“ (TD IV 361). Geschichte kann sich somit „nirgendwo anders abspielen als im geöffneten innertrinitarischen Raum“ selbst (TD II/1 80) – dies (aufgrund der bereits dargestellten Ontologie des Kreatürlichen) nicht im panentheistischen, sondern im analogen Sinn. Balthasar versteht die Geschichte im innertrinitarischen Selbstvollzug letztbegründet, wobei er diesen Vollzug als ein Gespräch oder ein Gebet auffaßt. Insofern vollzieht sich die Weltgeschichte in Korrespondenz zum göttlichen Selbstvollzug „nur innerhalb dieses Gespräches“ (Vom immerwährenden Gebet, 215). Welthafte Freiheit, Geschichtlichkeit, Wirklichkeit kann nur vor dem Hintergrund des immanent-trinitarischen Selbstvollzugs verstanden werden, auf den hin kreatürliches Sein mitsamt den kreatürlichen Vollzügen (z.B. Liebe, mit-Sein, Geschichte) offen bleibt (zum Wesen der Geschichte bei Balthasar vgl. Kim, Christliche Denkform, 168-171.176-179).

¹⁰⁶ Dieser, Der gottähnliche Mensch, 219-221. Die Analogia Entis liegt der katalogischen ebenso wie der analogischen Bewegung, nur eben aus anderer Perspektive, zugrunde. Ein derart christozentrisches Verständnis findet sich bei Balthasar insbesondere in „Das Herz der Welt“ sowie in „Theologie der Geschichte“ und „Das Ganze im Fragment“ ausgeführt.

¹⁰⁷ Zugleich warnt Balthasar davor, die „gott-geschöpfliche Distanz in die innertrinitarische hinein aufzuklären und aufzulösen“ (TD III 355), worin er eine „Versuchung“ erblickt, der man vor dem Hintergrund der konstitutiven maior dissimilitudo im gott-geschöpflichen Verhältnis widerstehen müsse. Gleichwohl ist zu berücksichtigen, daß die „Distanz des erschaffenen, nichtgöttlichen ‚Bildes‘ zum Urbild“

erstreckt sich keinesfalls nur statisch auf die hypostatische Union in Jesus Christus, sondern auch auf den dieser Union zugrunde liegenden akthaften Vollzug; das Christusergebnis in seiner geschichtlich-theodramatischen Dimension ist in der innertrinitarisch-theodramatischen Ur- bzw. Grundgeschichtlichkeit apriorisch ermöglicht. Balthasar kann Jesus Christus von hier aus in einem umfassenden Sinn als „konkret gewordene Analogia Entis“ bezeichnen,¹⁰⁸ worin zugleich eine Normativität Jesu Christi für Welt und Geschichte insgesamt grundgelegt ist.¹⁰⁹

überhaupt erst „innerlich ermöglicht wird durch die trinitarische Distanz innerhalb des Urbildes selbst“ (TD III 354).

¹⁰⁸ Verbum caro, 191.

¹⁰⁹ Balthasar bestimmt das Faktische als solches als das Begrenzte: „Der Mensch existiert als ein begrenztes Wesen in einer begrenzten Welt“ (Mein Werk, 90). Diese de facto kreatürliche Wirklichkeit steht nicht in sich, sondern bedarf der Setzung durch einen Anderen als das, was sie selbst ist. Der einzelne Mensch steht innerhalb einer begrenzten Wesenheit (Theologie der Geschichte, 12), so daß er in seiner „je-Einmaligkeit“ nicht über die Wirklichkeit als solche verfügt und „offenkundig die Geschichte im ganzen nicht überherrschen kann“ (Theologie der Geschichte, 11). Seinsbestimmend ist allein der Schöpfer ex nihilo.

Als Gott-Mensch ist Jesus Christus hinsichtlich seines Gottseins der schlechthin Normative, dies jedoch aufgrund seines Menschseins als Mensch unter Menschen. Balthasar begründet hierin die singuläre Normativität Jesu Christi, insofern in ihm die kreatürliche Immanenz „von oben“ her getroffen ist. „Mit der Spitze des Faktischen berührt die Sphäre des Ewigen die zeitliche Sphäre, und nur von diesem Punkt aus läßt sich endgültig Sinngebung über alles Faktische, die ganze Welt- und Menschheitsgeschichte ausbreiten“ (TD II/1 103). Jesus Christus ist „als der Einmalige zugleich der Herr aller geschöpflichen Normen“ (Theologie der Geschichte, 18), wobei die „Einmaligkeit Christi die abstrakt-allgemeinen Gesetzmäßigkeiten schlechterdings überstrahlt“ (ebd. 17). „In ihm“ sind „die abstrakten Wesensgesetze, ohne aufgehoben zu werden, seiner christologischen Einmaligkeit eingeordnet und unterstellt und durch sie geregelt und geformt“ (Theologie der Geschichte, 16).

„In diesem Sinne kann Christus die konkrete Analogia entis genannt werden, da er in sich selbst, in der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur das Maßverhältnis für jeden Abstand zwischen Gott und Mensch bildet. Und diese Einheit ist seine Person in beiden

Diese Normativität Christi besteht kraft der hypostatischen Union hinsichtlich des Alten Bundes im Neuen Bund (οἰκονομία) sowie hinsichtlich der Weltgeschichte (creatio). Letztere stellt nach Auffassung Balthasars den Raum des Mythischen im Sinne eines „amorphen Heidentums“ dar.¹¹⁰ Insofern erachtet es Balthasar für notwendig, daß das Faktum der Inkarnation, welches ein geschichtliches Faktum darstellt, auf einen materialiter speziell bereiteten Religions- und Geschichtsbereich trifft. Ein unvermitteltes Treffen des inkarnierten Sohnes auf das Heidentum erscheint nach Balthasars Auffassung offenbar aufgrund einer ästhetischen Inkompatibilität a priori unmöglich, so daß die Weltgeschichte einer flankierenden Vermittlung durch die Heilsgeschichte auf Christus hin bedarf.¹¹¹

Der Alte Bund steht gleichsam vermittelnd zwischen dem „amorphen Heidentum“ und Jesus Christus. Das „alttestamentliche Selbstverständnis“ Israels begreift sich in Absetzung von den übrigen Völkern als „geschichtliches Unterwegs“ hin auf ein Ziel, „unterwegs zwischen Heidentum und

Naturen“ (Theologie der Geschichte, 53 Anm. 1). Der ursprüngliche Zusatz „einzige“ in „die einzige konkrete Analogia entis“ bei der ursprünglichen Fassung der „Theologie der Geschichte“ von 1950 findet sich in der neuen Fassung von 1959 wohl aufgrund der Mißverständlichkeit dieses Attributs nicht mehr (vgl. Dieser, Der gottähnliche Mensch, 245-246).

¹¹⁰ H I 602.

¹¹¹ H I 619.622; Heinz, Der Gott des je-mehr, 141-145. Die Inkarnation steht im Kontext der Selbstmitteilung Gottes an die von ihm geschaffene Welt. Sie stellt den Modus dar, wie Gott seinem Geschöpf von Angesicht zu Angesicht begegnet. Damit Gott aber als solcher epiphan werden kann, muß der betreffende Kontext hierzu grundsätzlich disponiert sein. Im Zusammenhang mit der Inkarnation erscheint der menschlich-welthafte Zusammenhang („Vorgeschichte“, „Empfängnis“) zuhöchst relevant auch im Hinblick auf die Vermittlung der göttlichen Sendung (Klarstellungen 176). Balthasar erachtet auf Seiten des Adressaten diesbezüglich den יהוה-Gottesglauben im Unterschied zum heidnisch-mythischen Götterglauben als „Voraussetzung einer freien Selbsthingabe Gottes an seine Welt“ (Klarstellungen, 45).

Christentum“.¹¹² Balthasar deutet diesen geschichtlichen Prozeß des „unterwegs“ als „Entwöhnung vom Mythos“.¹¹³ In diesem Unterwegs wird die Konstitution des Bundes als dessen zielursächliches Woraufhin und Worumwillen sichtbar. Hierin erfährt Israel seine konstitutive Einheit. Insofern hat der Alte Bund durchaus seine eigene (vorläufige) Gestalt.¹¹⁴ Die Geschichte Israels stellt sich somit von qualitativ anderer Art dar als die übrige Weltgeschichte.¹¹⁵

Die alttestamentliche Bundestheologie wird im Bild des Bogens (Gen 9,13) anschaulich. Der Bund ist durch ׀׀׀׀׀ konstituiert, der Mensch dabei aber als Partner Gottes in seiner Personalität einbezogen und gefordert.¹¹⁶ In der Geschichte des Alten Bundes, der „das doppelte freie Ja zum gegenseitigen Bündnis“ erfordert,¹¹⁷ zeigt sich jedoch das Versagen Israels.¹¹⁸ „Israel schreitet die Stufen seines eigenen Fortschritts nicht empor, es wird gegen seinen Willen, unter wachsendem Widerstand, an den Haaren hinaufgeschleift“.¹¹⁹ Dabei stellt sich die Geschichte des Alten Bundes verstärkt als „Geschichte von Einzelnen, Stellvertretenden“ dar.¹²⁰ Diese alttestamentlichen

¹¹² H I 602.630.

¹¹³ H I 624.

¹¹⁴ Balthasar erblickt in der Gestalt des Alten Bundes eine diesem entsprechende Einheit (vgl. Kim, *Christliche Denkform*, 79-84; Heinz, *Der Gott des je-mehr*, 122-136). Insofern besteht er „nicht vor allem aus vereinzelt wörtlichen Prophezeiungen und aus einzelnen Gesetzesvorschriften“, wengleich er sich in einem „für unsern Blick chaotischen Geschehen der Geschichte von Abraham bis Johannes dem Täufer“ darstellt (*Theologie der Geschichte*, 46).

¹¹⁵ H III/2,1 378.

¹¹⁶ Im Bild des Bogens, der auf Gott und Mensch als seinen beiden Pfeilern aufruht, sieht Balthasar den Bund zutreffend veranschaulicht (H III/1 197-225; H III/2,2 32.466).

¹¹⁷ Glaubhaft ist nur Liebe, 61.

¹¹⁸ H III/2,2 34; III/2,1 197-384.

¹¹⁹ *Theologie der Geschichte*, 96; vgl. „Die Treppe des Gehorsams“ (H III/2,1 197-282).

¹²⁰ H III/2,1 146.174-178. Dabei lassen sich drei Typen von Erlösungserwartung in Israel unterscheiden: 1. die Messias Hoffnung, die horizontal nach vorn blickt, 2. die Apokalyptik mit einer vertikal

Gestalten gipfeln im „Gottesknecht“,¹²¹ der als „das abschließende Bild der alten Heilsgeschichte“ erscheint.¹²² Dieser bleibt jedoch als unkonkrete, ideale Gestalt eine „formale Synthese“.¹²³ Der Alte Bund in sich genommen führt in die Aporie. Die Propheten sind ausgerichtet auf etwas, das nach ihnen kommt.¹²⁴ Der Alte Bund drängt von seinem Wesen her nach vorne, ohne selbst jedoch je eine endgültige Gestalt erreichen zu können. Er bleibt vorläufig.¹²⁵ Israel strebt auf einen „Fluchtpunkt in der Zukunft“ zu, ohne diesen jedoch „bildhaft antizipieren und konstruieren“ zu können.¹²⁶

Erst in Jesus Christus erhält der Alte Bund sein nicht aus sich her konstruierbares Woraufhin. Der Neue Bund stellt gegenüber dem Alten einen qualitativen Sprung dar.¹²⁷ Dies ge-

orientierten Erwartungshaltung und 3. die Theologie der Weisheit, die die Schöpfung auf die Anwesenheit des Geistes hin transparent erscheinen läßt (H III/2,1 277-369; TD III 201-202). Selbst die Propheten sieht Balthasar nur als „unterwegs zur Inkarnation“ (z.B. Hosea H III/2,1 218), ohne proleptisch qualitativ in eine Linie mit dem Christusereignis treten zu können. Aber bereits an diesen zeigt sich, daß „der Mittler, der die Sünde des Volkes trägt, an dessen Stelle sterben muß“ (H III/2,1 178).

¹²¹ H III/2,1 379. Israels Geschichte zeigt sich voll von „‘Sackgassen‘, an deren Ende sich jeweils eine ‚Gestalt‘ ausgeformt hat, die [...] zeitlich nicht mehr weiterführbar ist“ (Einfaltungen, 78). So ist der zweite Pfeiler des Bundes „nicht einfach der Mensch, auch nicht das erwählte Volk als solches, sondern jene Gestalt, die für den nie verwirklichten, immer wieder gebrochenen Bund so einsteht, daß sie, zwischen Gott und Volk vermittelnd, des Volkes Schuld und Gottes Strafe trägt“ (H III/2,2 30). Die Gestalten des Alten Bundes formen zusammen gleichsam „einen richtungsweisenden Pfeil“, dessen „scharfe unzweideutige Spitze“ der Gottesknecht ist (H III/2,1 379).

¹²² H III/2,2 51; H III/2,1 280.

¹²³ H III/2,1 336.

¹²⁴ H I 611-613.

¹²⁵ Das Ganze im Fragment, 196.

¹²⁶ H I 610.

¹²⁷ H I 596.616; TD III 194; Theologie der Geschichte, 97. Die „Dimension Verheißung – Erfüllung“ erweist sich für die Verhältnisbestimmung des Alten und Neuen Bundes von diesem Sprung her als „unbedingt sekundär“ (H III/2,2 72).

schieht derart, daß der Alte Bund von hier aus seine Bedeutung erhält.¹²⁸ Der Neue Bund in Jesus Christus als Erfüllung der Geschichte Gottes mit den Menschen bildet „mit der alttestamentlichen Geschichte zusammen eine Gestalt“.¹²⁹ Wo „der Mensch völlig versagt hat, wird die Geschichte des Bundes Gottes eine Geschichte Gottes mit sich selbst“.¹³⁰ Fortführung der Geschichte Gottes mit den Menschen, Erfüllung des Alten Bundes: All das ist Jesus auch, jedoch bleibt all dies

¹²⁸ Insofern erweist sich der Alte Bund, für sich allein genommen, als „Ungestalt“ (H III/2,1 371) oder „Sphinx“ (H I 604).

¹²⁹ H I 595. Jesus Christus bringt als das Woraufhin des Alten Bundes diesen zum Ziel, indem er ihn qualitativ übersteigt. Der horizontal-geschichtliche Bezug Jesu Christi zum Alten Bund geht mit der Geschichtlichkeit der irdischen Existenz des Sohnes in Jesus einher. Jesus Christus „braucht“ diese „Vorgeschichte“ (Theologie der Geschichte, 97) im Sinne einer „qualifizierten Geschichte“ (H I 601), um selbst „wahrhaft geschichtlich sein zu können“ (Theologie der Geschichte, 97). Auf dieser Basis kann Balthasar konstatieren, daß das Christentum „ohne den Alten Bund nicht verstehbar“ sei (H III/2,1 371).

Der Neue Bund erhält trotz des qualitativ Neuen seine „geschichtliche Vollgestalt“ nur zusammen mit den alttestamentlichen Voraussetzungen (Bildern), die sich in ihm erfüllen (H III/2,1 377). Vom qualitativen Sprung in Jesus Christus her muß die Heilsgeschichte somit „auch ausgelegt werden können in horizontaler Progression“ (Theologie der Geschichte, 97). Der Alte Bund kann diesen Sprung nur als Zukunft erwarten, indem er wesenhaft unterwegs auf das Neue hin lebt (H I 604).

Alter und Neuer Bund bilden trotz ihres „qualitativen Unterschieds“ (H III/2,2 153) heilsgeschichtlich zusammen nur eine einzige Gesamtgestalt (H I 200) im Sinne einer „Synthese“ (H III/2,2 78) in Jesus Christus. Das Crescendo in horizontaler Perspektive mit dem qualitativen Sprung in vertikaler Hinsicht zeigt die Auffassung der Heilsgeschichte bei Balthasar in ihren zwei wesentlichen Elementen: „Polarität und Steigerung (Goethe)“ (Theologie der Geschichte, 98; H I 615; H III/1,2 705.710.753; Pneuma und Institution, 42; vgl. Lochbrunner, *Analogia caritatis*, 166-175).

Der Neue Bund nimmt den Alten „in sich auf und bestimmt ihn, erkennt sich aber dabei durch ihn bestimmt“ (H III/2,2 105). „Israel und die Christenheit“ bilden somit „inmitten der Weltgeschichte eine herausgestanzte, einzige Gestalt, deren höhere Mitte der Gottmensch ist“ (H I 633).

¹³⁰ H III/2,1 206.

allein hinter seiner wesenhaften Sendung zurück.¹³¹ Jesus Christus knüpft somit nicht primär an das „Ende des Alten“ an, sondern erweist sich katabatisch „aus den Ursprüngen neu“.¹³²

Jesus Christus konstituiert den Neuen Bund in seiner Person. Er vollbringt dies als „das abschließende, nicht überbietbare Wort“ des Vaters.¹³³ Daß Jesus Christus der fleischgewordene Sohn ist, erachtet Balthasar als „das Faktum“ schlechthin.¹³⁴ Seine Existenz bedeutet eine kosmische Singularität in der „Fülle der Zeit“.¹³⁵ Von hier aus kann das Christusereignis als normatives Ziel der Schöpfung in einem eschatologischen Sinn verstanden werden.¹³⁶

¹³¹ H III/2,2 36-48.

¹³² H III/2,2 24. Zugleich aber knüpft Gott in Jesus Christus daran an, „was er in seiner ersten Initiative eigentlich intendiert hatte“ (ebd.).

¹³³ Homo creatus est, 302.

¹³⁴ TL II 256.

¹³⁵ „Fülle der Zeit“ markiert einen gänzlich eschatologischen Begriff (Hattrup, Christus als Fülle der Zeit, 122). Das Christusereignis nur als „Mitte der Zeit“ zu verstehen, würde in einer immanent-chronologischen Bestimmung verbleiben. „Chronologie“ bezeichnet die welt-immanente Wirksamkeit des Menschen in ihrer temporal-geschichtlichen Dimension. „Eschatologie“ stellt demgegenüber das letztgültige, ein für allemal Ereignis gewordene „Wirken des ganz Anderen“ dar, das mit dem abschließenden, nicht überbietbaren Wort Gottes zum Faktum geworden ist (ebd. 126). Eschatologie erweist sich der Chronologie als inkommensurabel; Eschatologie ereignet sich in-über Chronologie. Sie trifft die Chronologie an einer konkreten Raum-Zeit-Stelle und sprengt diese gleichsam um eine neue Dimension auf, welche zugleich die Chronologie ihrer bisherigen in-sich-Geschlossenheit enthebt und über sie hinausführt. Eschatologie steht damit in innerer Korrespondenz zur Protologie.

¹³⁶ Ex post, „vom letzten Plan Gottes aus betrachtet“ – so konstatiert Balthasar – ist „die Schöpfungsoffenbarung um der Christusoffenbarung willen“ erfolgt (H I 415). Insofern nimmt sich die Schöpfung als Episode in der großen *oikonomia* Gottes aus (H III/2,2 370). Für den Christen gibt es kein diesbezüglich „neutrales“ Sein (Cordula oder der Ernstfall, 44). Jesus Christus konstituiert „das Zeit-Maß für alle menschlichen vertikalen wie horizontalen Zeitverhältnisse und Zeitverständnisse (Das Ganze im Fragment, 137).

3.1.3 Leben Jesu

Die konkret-geschichtliche Gestalt Jesu als des menschengewordenen Sohnes bestimmt sich in einer horizontalen und einer vertikalen Dimension:¹³⁷ Jesus als der von seinem Vater gesandte, dem Vater ergeben gehorsame Sohn steht ganz in der vertikalen Bestimmung „von oben“. In dieser Perspektive bedeutet Inkarnation eine die Persongestalt Jesu ganz und gar prägende Sendung, die seine Existenz durch und durch als „vom Vater her“ – „auf den Vater hin“ definiert. Entsprechend der hypostatischen Union besteht diese vertikale Bestimmung aber nicht für sich, sondern als vertikale Bestimmung eines horizontal-geschichtlich sich vollziehenden Lebens Jesu.¹³⁸ In dieser horizontalen Perspektive steht Jesus innerhalb des Volkes Israel, aus dem Alten Bund kommend, diesen jedoch in seiner Person transzendierend. Die Horizontale wird in Leben und Wirken Jesu, zuhöchst im Mysterium des Pascha-Übergangs, transparent auf die Vertikale, insofern Gott in Jesus Christus als Mensch epiphan wird. Erst aufgrund dieser Transparenz der Horizontalen auf die Vertikale wird die horizontale Dimension des Lebens und

Balthasar stützt diese seine geschichtstheologische Grundthese durch drei Argumente (Heinz, *Der Gott des je-mehr*, 151-152): 1. Argument aus Schrift und Tradition (Karl Barth 336-344; In Gottes Einsatz leben, 75); 2. teleologisches Argument aus der Unvollendbarkeit von Mensch und Welt nur von unten her (Das Ganze im Fragment); 3. ästhetisch orientierter Aufweis der theologischen Stimmigkeit. In diesem Kontext erscheint Jesus Christus als „die einzig akzeptable (weil nicht menschlich erfindbare) Lösung des Welträtsels“ (Klarstellungen, 54). Erst von ihm her wird das Wagnis der Welt plausibel. Die „Welt mit ihrer Freiheit kommt im letzten Plan Gottes zwischen Gott Vater und Gott Sohn zu stehen und erhält teil an jener höchsten Freiheit, die christlich der gemeinsame, von Vater und Sohn ausgehende, ihre Liebeseinheit ausdrückende göttliche Geist heißt“ (Klarstellungen, 45).

¹³⁷ TD II/2 230.

¹³⁸ Die trinitarische Diastase zwischen Vater und Sohn im Geist läßt sich in inkarnatorischer Hinsicht im Sinne einer „doppelten Übersetzung“ – des Gottseins ins Menschsein sowie auch umgekehrt des Menschseins ins Gottsein – auslegen. Diese Transposition kann aufgrund der trinitarischen Diastase nicht anders als im Heiligen Geist erfolgen (TD IV 224).

Wirkens Jesu wie in einem neuen Licht von seiner vertikalen Bestimmung her verstehbar.

Die Gestalt Jesu, der der Christus ist, stellt sich als integrale Einheit dar, so daß sich nicht einzelne Worte oder Taten herausisolieren oder nach entweder göttlicher oder menschlicher Seite zuordnen lassen.¹³⁹ Gott, der Sohn, ist in Jesus tatsächlich als Mensch epiphan geworden und hat das Menschsein nicht nur doketistisch angelegt wie ein Kleid. Dies hat Konsequenzen für die Erfahrbarkeit der hypostatischen Union in der horizontalen Perspektive welthafter Geschichte. Die Epiphanie Gottes im Sohn – nach außen hin für die, die mit Jesus zusammen waren sowie nach innen in Jesu eigenem (Selbst-)Bewußtsein – ereignet sich dementsprechend „nicht in einem ‚punktuellen‘ Augenblick“, sondern horizontal-geschichtlich „im zeitlichen Gehen und Vergehen eines Lebens“, d.h. geschichtlich aufgespannt im irdischen Leben und Wirken Jesu und zugespitzt zuhächst in seiner „Stunde“.¹⁴⁰

Geschichtlichkeit und Menschsein Gottes, des Sohnes, in Jesus bedingen die Notwendigkeit auch einer geschichtlichen Vermittlung des Selbst- und Sendungsbewußtseins Jesu als des Christus.¹⁴¹ So postuliert Balthasar einen „Prozeß der Reifung“ Jesu,¹⁴² den er mit dem Geistempfang der Taufe in eine neue Phase eintreten sieht.¹⁴³ Jesus stellt sein Leben und Wirken

¹³⁹ H III/2,2 148; Die Wahrheit ist symphonisch, 24-26; TL II 117: „Seine Worte und Handlungen können nicht zweigeteilt werden, als gingen die einen nur vom Menschen, andere (auch) von seiner Gotttheit aus“.

¹⁴⁰ H III/2,2 155.

¹⁴¹ Merkelbach, *Propter Nostram Salutem*, 160-164; Kim, *Christliche Denkform*, 98-101.

¹⁴² Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind, 26.

¹⁴³ Balthasar sieht in der Korrespondenz der aus dem Wasser aufsteigenden Bewegung Jesu und dem „von oben“ des Geistes die Inkarnation gleichsam erst eigentlich oder final vollzogen, insofern hier die Sendung vom Vater her im Geist zum Durchbruch gelangt (H III/2,2 50) und der „Prozeß der Reifung“ nun im Sinne einer erlangten „Vollreife“ zu einem vorläufigen Ziel gelangt ist (Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind, 26-27).

gänzlich unter den Anspruch seiner Sendung.¹⁴⁴ Die „Fakten“ des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu dienen nicht als „phänomenales Gleichnis für eine dahinterstehende Lehre“, die man daraus abstrahieren könnte.¹⁴⁵ Jesu Leiblichkeit stellt die konkrete Weise seines Daseins dar. Man kann daher „sein Wort von seiner Existenz nicht trennen“.¹⁴⁶

Jesus vollbringt die Werke seines Vaters.¹⁴⁷ In ihnen wird seine Sendung, wie sie sich „in seinen Worten und Taten,

reife“ zu einem vorläufigen Ziel gelangt ist (Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind, 26-27).

¹⁴⁴ Balthasar versteht Jesus vom Geistempfang der Taufe an endgültig „in seine Sendung hinein enteignet“ (Crucifixus etiam pro nobis, 28). Zudem sieht er in Jesu von den Evangelien her bezeugter Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam als den „drei Modalitäten der Existenz“ dessen „Freisein für die alleinige Sendung“ angedeutet (TD II/2 167). Balthasar vergleicht Jesus, der kenotisch-entblößt nichts aus sich selbst hat, sondern alles, d.h. die ihn gänzlich bestimmende Sendung vom Vater her im Geist empfängt, mit einem Darsteller, „der die Rolle, die er zum ersten Mal spielt, Szene für Szene, Wort für Wort erst ‚inspiriert‘ bekommt“ (Theologie der Geschichte, 31).

¹⁴⁵ Theologie der Geschichte, 20-21. Nach Balthasars Auffassung besteht „gar keine Möglichkeit der Abstraktion, des Absehens vom Einzelfall, des Einklammerns unwesentlicher Zufälligkeiten“ im Leben Jesu, da dem Theologen jeglicher Maßstab fehlt, um das Maß selbst, das in Jesus Christus von Gott her besteht, extrinsisch zu bemessen. „Theologie im strengen Sinn kann also nirgends abstrahieren“, sondern stets „nur den normativen Inhalt aus dem nicht einzuklammernden Faktum hervorleuchten lassen“. Die Terminologie theologischer Reflexion muß dementsprechend „der Anschauung und Deutung des Einmaligen untergeordnet“ bleiben (Theologie der Geschichte, 19).

¹⁴⁶ Theologie der Geschichte, 18. Jesu Leben erweist sich als „Aus-sage“, insofern Leben und Wirken Jesu mit seiner Sendung „identisch werden“ (TD IV 224).

¹⁴⁷ TD II/2 475. „Sein Wirken im Gehorsam ist ebenso ursprünglich und göttlich wie das des Vaters“ (ebd. 476). Von den Werken ist die Botschaft von der sich genah habenden βασιλεία und somit auch die Lehre nicht zu trennen. Dabei spielen die Gleichnisse eine gewisse, nach Balthasars Auffassung jedoch nicht überzubetonende Rolle (H I 634). Sie setzen bei zu damaliger Zeit geläufigen Themen an, in deren „Grammatik“ Jesus dann „das göttliche Wort einprägen“ kann, wobei das im Gleichnis „eigentlich Gemeinte“ in seiner „Andersheit nicht erfaßt werden kann“ (TL II 72-73). Dabei ist die nur relative Bedeu-

seinem Anspruch und seiner demütigen Überlassung äußert“, konkret und epiphan.¹⁴⁸ Jesus erfährt sich dabei so sehr von dem absoluten Anspruch der ihn treffenden Sendung erfaßt, daß er in diesem an ihn ergehenden Anspruch aufzugehen, in der gehorsamen Erfüllung mit dieser ihn bestimmenden Sen-

zung der Gleichnisse Jesu festzuhalten. Jesus ist als der Christus mit seiner ganzen Existenz „Ausleger des Unsichtbaren“ (TL II 61), also „nicht nur Redender, sondern in allen Phasen seines Fleischseins Offenbarer“ Gottes. Sein Zeigen des Vaters in sich selbst ist sein Sprechen (TL II 289).

¹⁴⁸ TD II/2 472. Balthasar postuliert, der „mit der ganzen Vollmacht des Sendenden Gesendete“ müsse „durch sein Auftreten und Geben etwas von der Würde und dem Anspruch des Sendenden zu erkennen geben“ (TD II/2 472; zur „ἐξουσία“ Jesu vgl. Theologie der Geschichte, 87), so daß der Sohn als Sohn des Vaters evident und auf diesen hin transparent wird. Gleichwohl ist entsprechend der hypostatischen Union und der damit in geschichtlich-horizontaler Perspektive einhergehenden Verborgenheit des Gottseins im Menschsein die von Balthasar getroffene Unterscheidung von „Leib-Offenbarkeit“ und „Geist-Verborgenheit“ anzuwenden (HI 424).

Dies entspricht einer Spannung, einer „Dialektik von Verborgenheit und Offenbarkeit“, wie sie insbesondere im Mk-Ev als „Messiasgeheimnis“ artikuliert wird (H III/2,2 203-204; Theologie der drei Tage, 87). Mk-Ev stellt Jesus als Christus-Messias dar in einer Spannung zwischen Offenbarkeit und verborgenem Geheimnis, das dem Zugriff letztlich entzogen bleibt. So skizziert Mk-Ev das machtvolle öffentliche Wirken Jesu in seiner von Gott verliehenen Vollmacht (Lehre, Exorzismen, Heilungswunder); dabei vollbringt dieser messianische Taten (Brotvermehrung, Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung). Zugleich zeichnet Mk-Ev ein Bild von Jesus, der darum bemüht bleibt, sich dem drängenden Volk zu entziehen und sein Geheimnis zu wahren. Diese Ambivalenz von Offenbarwerden und Verhülltbleiben zeigt sich auch im Hinblick auf die Jünger. Ihnen wird die Gottessohnschaft und Messianität Jesu sogar in speziellen Epiphanien offenbar (Seewandel, Verklärung). Obwohl ihnen das Geheimnis des Gottesreichs anvertraut ist (vgl. 4,11), können sie in ihrer Verstocktheit (vgl. 6,52; 8,17.21) aber weder die Gleichnisse (vgl. 4,13; 7,17f.) noch die Taten (vgl. 6,52 im Unterschied zu Mt 14,33) verstehen. Jesus bleibt der Unverständene, sein eigentliches Geheimnis erschließt sich nicht ohne weiteres, schon gar nicht von außen. Diese Eigentümlichkeit des Mk-Ev läßt sich insofern mit Wrede als „Messiasgeheimnis“ charakterisieren. Erst vom Auferstehungsereignis her erscheint der Schleier dieses Messiasgeheimnisses gelüftet.

dung zu konvergieren scheint.¹⁴⁹ Dabei stellt sich Jesus „als der, der er ist, als der Sohn des Vaters“ in einer qualitativen

¹⁴⁹ TD II/2 467-468. Die an Jesus als den Christus ergehende absolute Sendung bestimmt diesen in seiner Existenz vollständig. Damit einher geht die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu hinsichtlich seiner Sendung und seiner Person, d.h. in subjektiv-psychologischer Rücksicht, „wie einem zumute sein mag, wenn man menschengewordener Gott ist“ (TD II/2 151; vgl. Das Selbstbewußtsein Jesu, 30). Eine Lösung dieser Frage kann nur in Entsprechung zur hypostatischen Union gesucht werden. Dabei kommt der Geschichtlichkeit der irdisch-menschlichen Existenz Jesu eine besondere Rolle zu. Aufgrund dessen grenzt sich Balthasar gegen die patristische Annahme eines (docketistischen) Allwissens Jesu aufgrund der in jener Zeit verbreitet postulierten „unmittelbaren Gottesschau und seiner überprophetischen Inspiration“ ab (TD II/2 176). Demgegenüber nimmt Balthasar einen „Prozeß der Reifung“ an (Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind, 26), den er jedoch mit dem Ereignis der Taufe im Jordan zu Beginn dessen öffentlichen Wirkens in eine neue Phase eintreten sieht (H III/2,2 50). Balthasar hält mit Adrienne von Speyr an der Annahme einer Gottesschau Jesu fest, allerdings insofern sich „die Schau in den Glauben hinein verhüllen“ (TL II 261), eine inkarnatorische Transposition erfahren mußte.

Balthasar geht davon aus, daß Jesus ein „implizites Vorwissen“ (TD II/2 150) um die Universalität seiner Sendung gehabt haben müsse, insofern sein Personsein durch die ihm zukommende Sendung absolut bestimmt ist. Allerdings unterscheidet Balthasar zwischen einer impliziten und einer expliziten Gegebenheitsweise dieses Selbstbewußtseins (Das Selbstbewußtsein Jesu, 38). Dabei geht Balthasar davon aus, daß Jesus „das Daß einer solchen Aufgabe“ bewußt gewesen sein mußte, daß ihm aber „das Wie ihrer Lösung notwendig verborgen blieb“ (Crucifixus etiam pro nobis, 30). Nur vereinzelt findet sich bei Balthasar die Meinung, „daß dem individuellen menschlichen Bewußtsein Jesu ein Moment innewohnt, das den rein menschlichen Bewußtseinshorizont eindeutig und zwar grundsätzlich immer schon übersteigt“ (TD II/2 152). Ein derartiges Etwas käme einem gleichsam substantialen Moment des Gottseins am Menschsein selbst gleich; Gottsein und Menschsein würden nebeneinander gedacht. Eine solch docketistische Deutung widerspricht jedoch der hypostatischen Union und ist aus christologischen Gründen auszuschließen.

Der Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu entspricht der Gegebenheitsweise seiner Sendung für ihn selbst, die ihm „nicht wie etwas Äußerliches, wie ein ‚Gesetz‘ auferlegt ist“, sondern die mit seinem Personsein zusammenfällt (TD II/2 153). Jesu einzig verfügbares Maß ist der Anspruch seiner Sendung, durch die allein er den Vater zu erblicken vermag; seine Gottgestalt ist ja beim Vater „hinterlegt“ (TL II 262.264).

„Differenz von den übrigen Menschen gerade von seiner Sendung her“ dar.¹⁵⁰

Jesus erweist sich von seiner (eschatologischen) Sendung her über Israels allgemeines Kindschaftsverhältnis zu אלהים hinaus als der Sohn des Vaters in einem absoluten Sinn. Insofern erscheint im Leben und Wirken Jesu, worin er seine Sendung konkret vollzieht, das „Mysterium seiner eigenen Gottheit“ verwirklicht.¹⁵¹ Jesus erfüllt seine Sendung aber „nicht aus eigener Vollmacht (in ‚Autonomie‘)“. ¹⁵² In seiner gleichsam kontemplativen Offenheit auf den Vater hin¹⁵³ kann er „sich

„Dem Sendungsbewußtsein liegt zugrunde die Synthese von Selbstangebot und Sendung“ (TD II/2 172 Anm.10). Letztere erscheint Jesus ihrem Anspruch nach präsent, so daß er sich an diese überlassen kann. Diese Gegebenheitsweise des Anspruchs Gottes erscheint Balthasar als gleichsam unmittelbare Anschauung des Göttlichen (TD II/2 152). Eine „mehr-als-menschliche-Sendung“ kann nach Balthasars Auffassung einem menschlichen Bewußtsein jedoch „nicht sekundär und akzidentell zuwachsen“ (ebd.). Insofern ist zu postulieren, daß Jesus zeit seines Lebens unter dem Anspruch seiner Sendung steht, die Wahrnehmung und das Verständnis dieses Anspruchs sich jedoch nur geschichtlich entfaltet haben können und sich in der „Stunde“ Jesu zuspitzen. In der äußersten Hingabe müsse Jesus nach Balthasars Auffassung „auf geheimnisvolle, aber reale Weise“ bewußt gewesen sein, daß und in welcher Bedeutung er sich hingibt, sonst bliebe sein Tod „ein äußerliches Ereignis“, das nicht die Welt insgesamt zu betreffen vermag (TD II/2 150). „Ich bin der, dem dieser Auftrag obliegt“, ist ausgewortet die Urintention Jesu von seiner Identität“ (TD II/2 152).

¹⁵⁰ TD II/2 467. Die christologisch-messianische Bestimmung Jesu wird aus seinem Leben und Wirken, seiner Lehre und seinen Taten evident. In den Großtaten Gottes, des Vaters, die er vollbringt, manifestiert sich die besondere Qualität seiner Sendung. Dabei wird deutlich, „daß die in diesem Subjekt die Verantwortung tragende Instanz nur eine göttliche Person“ sein kann, weil eine solche Sendung „nicht nachträglich von einem Knecht übernommen“ werden kann (ebd. 474), und nur eine göttliche Person „der ‚Sache Gottes‘ gewachsen“ ist und als „Sachwalter‘ Gottes auf Erden“ dessen Großtaten zu wirken vermag (ebd. 467).

¹⁵¹ TD II/2 472. Insofern stellt Jesus Christus das „sich als Faktum Selbstbezeugende“ dar (TD II/1 103).

¹⁵² TD II/2 468.

¹⁵³ Pneuma und Institution, 288.

öffnen für etwas, das ihm von höher her eingegeben und als Aufgabe intimiert“ ist.¹⁵⁴ Die manifestierte Sendung enthüllt eine Dialogizität zwischen Sendendem und Gesandtem. In der Tat stellen die Zeugnisse der Evangelien Jesus in einer einzigartigen Relation zu Gott als seinem Abba-Vater dar. Von ihm her ist Jesus in die Welt gesandt, die Botschaft von der βασιλεία in Wort und Tat zu verkünden und so das Reich Gottes inmitten des erwählten Bundesvolkes aufzurichten.¹⁵⁵

In der Abba-Relation Jesu manifestiert sich die immanent-trinitarische Relation zwischen Vater und Sohn im Geist nunmehr inkarnatorisch umgelegt in eine horizontal-geschichtliche Perspektive. Die Abba-Relation Jesu ist also „keinesfalls nur der Ausdruck und die Selbstaussage seiner bloßen Menschheit“. Vielmehr ist Jesus „der ewige Sohn des Vaters, der diesen in seiner angenommenen Menschheit anspricht“.¹⁵⁶ Die Artikulation dieses Sohnesverhältnisses stellt sich in horizontal-geschichtlicher Perspektive als die in den Schriften der Evangelien bezeugte besondere Form der Abba-Relation Jesu dar, die geschichtlich vermittelt gleichsam auf ihren innergöttlichen Grund hin transparent wird.¹⁵⁷ Dabei können Jesu Worte und Handlungen „nicht zweigeteilt“ werden in einen menschlichen und einen göttlichen Bestandteil.¹⁵⁸ Gottsein und Menschsein fällt in der hypostatischen Union ineins; beides ist nicht dasselbe, beides jedoch ist verwirklicht in

¹⁵⁴ TD II/2 468.

¹⁵⁵ In seinem Kommen bringt Jesus das Reich Gottes (TD IV 225).

¹⁵⁶ TL II 117. Jesus ist qua seines Personseins „nicht der bloße Mensch“, sondern in menschlicher Epiphanie „der trinitarische Sohn des Vaters“.

¹⁵⁷ Im „Du“, vermittelt dessen und in dem Jesus den Vater etwa im hohenpriesterlichen Gebet anspricht, erscheint nach Balthasars Verständnis „gewiß zunächst ein menschlicher Laut, der aber Ausdruck einer ewigen Beziehung in Gott selbst sein muß“ (TL II 117). In der vertrauten Abba-Anrede Jesu manifestiert sich insofern die besondere Intimität des Sohnes zum Vater, die im Geist gegeben ist (vgl. H III/2,2 123.227; Pneuma und Institution, 138).

¹⁵⁸ Ebd.

demselben, im einen und selben „wer“ der Person-Hypostase des Sohnes.

Wenn *missio* tatsächlich immanent-trinitarisch begründet ist und sich insofern als inkarnatorische Umlegung der innergöttlichen Perichorese darstellt (trinitarische Inversion), dann kann auch im Leben und Wirken Jesu in Wort und Tat dessen *Abba*-Relation nur im Geist ermöglicht und getragen sein.¹⁵⁹ Hierin manifestiert sich faktisch in ökonomischer Gestalt das apriorisch-präexistente wechselseitige Verhältnis von Vater und Sohn, deren relationales „wir“ als Frucht dieser Beziehung die personale Subsistenz des Geistes ist.¹⁶⁰ Im Kontext der *οἰκονομία* überläßt sich der Sohn dem Vater im Geist, „was eine ‚Inversion‘ im Übergang von der immanenten zur ökonomischen Trinität zur Voraussetzung hat“.¹⁶¹

Der Sohn besitzt damit bereits in *persona* die Fülle des Geistes, dessen Offenbarwerden sich jedoch nicht anders als eben geschichtlich vermittelt ereignet. Die konstitutive Mitwirkung des Geistes an der Sendung des Sohnes „versichtbart sich in der Herabkunft des Sendungsgeistes bei der Taufe Jesu“ sowie in der Vollzugsweise von Leben und Wirken Jesu. Der Geist „konkretisiert“ den Anspruch der Sendung des Vaters an den Sohn in Welt und „treibt“ diesen an, so daß dieser die Sendung des Vaters erst in der Vermittlung des Geistes zu vollbringen vermag.¹⁶² Das Wirken des Geistes

¹⁵⁹ Balthasar versteht Leben und Wirken Jesu als „stete Bewegung, für die sein Geist zwar stark genug war, aber sein Fleisch nicht genügt hätte, wenn es nicht immer neue Belebung durch den Heiligen Geist erfahren hätte“ (TD IV 225).

¹⁶⁰ TL III 47; *Spiritus Creator*, 115. Der Geist erweist sich als „Personifikation“ der „gegenseitigen Hingabe“ von Vater und Sohn, dies jedoch nicht als funktional-akzidentelles „wir“, sondern als „Gabe in Person“ (*Pneuma und Institution*, 225), „unfaßliches mehr“, „donum“ und „Frucht“ (TL III 208-209).

¹⁶¹ TL III 41.

¹⁶² *Pneuma und Institution*, 135-138. Tossou, *Streben nach Vollendung*, 49-52.284-292, bestimmt den Geist als „Regel“ des Lebens Jesu. Balthasar selbst erblickt in der Wirkung des Geistes dessen „Rolle des aktiven Mittlers“ (TL III 41). Er vermittelt Jesus die „offenkundige Gegenwart“ dessen göttlicher Sendung (TD II/2 477).

manifestiert sich „in-über“ dem Leben und Wirken des Sohnes.¹⁶³

Die innere Entsprechung von Pneumatologie und Christologie ergibt sich mit der perichoretischen Trinität des Gottseins. Dies gilt im Ursprung in immanenter Hinsicht, zeigt sich ökonomisch im Christusereignis sowie in der nachösterlich-universalisierenden Fortsetzung der οἰκονομία in Kirche und Welt. Dies bedeutet, daß „die christologische Mitte der Ökonomie eingerahmt wird von einer sowohl vorausliegenden wie nachfolgenden Pneumatologie“ im Sinne einer universalen trinitarischen Unterfassung.¹⁶⁴ Christologie ist daher nach Auffassung Balthasars per se als Geistchristologie zu verstehen.¹⁶⁵

¹⁶³ TL III 44. Aufgrund der trinitarischen Perichorese ist es nicht möglich, in Bezug auf die große οἰκονομία einen Wirkbereich des Sohnes gegen einen solchen des Geistes abzugrenzen, da trinitarischer Selbstvollzug nicht anders als koextensiv aus der Einheit des Gottseins heraus verstanden werden kann. Balthasar vertritt daher nur zu Recht die Position, „Theologie sollte sich hüten, dieses Mysterium des Geistes zu logisieren und schließlich durch endlose Distinktionen, die zu dessen Erhellung nichts beitragen, zu materialisieren“ (TL III 213).

¹⁶⁴ TL III 30. Die Geisterfülltheit des Sohnes, die in seinem Leben und Wirken evident wird, worin sich dessen Gottsein und die trinitarische Bestimmung (induktiv-ästhetisch, in dahintersteigend-reduktiver Methode) hermeneutisch erschließt, impliziert eine ökonomisch-trinitarische Grundlage dieses Geschehens sowie deren Voraussetzung im immanent-trinitarischen Selbstvollzugs Gottes. Von der theodramatisch-induktiv erreichten hermeneutischen Warte aus wird dann auch eine innere (deduktiv-theologisch) Begründung der Zusammenhänge in trinitarischer Hinsicht evident. So läßt sich das Ereignis der Inkarnation nur trinitarisch verdeutlichen: Der Geist „trägt“ den Samen Gottes, des Vaters, in den Schoß Mariens. Der Sohn „läßt sich im ‚apriorischen‘ Gehorsam tragen und beginnt damit seine Sendung“. Vollzieht sich aber „diese personale Tätigkeit des Heiligen Geistes“ bereits „im Ereignis der Menschwerdung des Sohnes, dann wird sein gesamtes Menschsein davon geprägt bleiben“ (TL III 44). Balthasar legt die „Rolle des Geistes im Heilswerk“ entlang der drei Parameter „Gabe“, „Freiheit“ und „Zeugnis“ aus, wobei er anhand dieser drei „Kennworte“ des Geistes die Perichorese von Pneumatologie und Christologie demonstriert (TL III 207-230).

¹⁶⁵ Im Rahmen von „Geistchristologie“ kann es auch nach Balthasars Überzeugung nicht darum gehen, die Mitte der Christologie in Frage

3.1.4 Kenosis

In seinem Leben und Wirken ist Jesus als der Sohn des Vaters epiphan geworden. In seiner lebendigen Gemeinschaft mit dem Vater (Abba-Relation) zeigt sich seine umfassende Verfügbarkeit für den Willen des Vaters, dem er im Gehorsam entspricht. Diese kenotische Existenz des Sohnes terminiert im Pascha-Mysterium: Bereits die Szene am Ölberg zeigt die formale Entgegensetzung zwischen „mein Wille“ und „dein Wille“.¹⁶⁶ Der Sendungsgehorsam des Sohnes kulminiert in seiner Selbstpreisgabe in Kreuzigung und Tod.¹⁶⁷

Der nachösterliche, im Pneuma getragene Christusglaube der jungen Kirche (christologische Ursynthese) bekennt Jesus als den Sohn Gottes in einem absoluten Sinn. Die Erfahrung des Christusereignisses als der Gestalt „echter“ Theodramatik¹⁶⁸ erfordert es, die Hermeneutik dessen kenotischer Existenz auf den Horizont des Gottseins selbst zu beziehen und so trinitarisch zu deuten.¹⁶⁹ Gottes geschichtliche Entäußerung (kenotische Gestalt der οἰκονομία) setzt als Bedingung der Möglichkeit gleichsam eine Kenosis innerhalb des Gottseins voraus.¹⁷⁰

zu stellen oder ihre Grundaussagen zu modifizieren, sondern eine derartige theologische Gestalt zu erreichen, „was eine katholische Geistchristologie genannt zu werden verdient“ (TL III 28-29). Dabei zeigt sich Balthasar bestrebt, eine derartige Geistchristologie aus ihrem trinitarischen Kontext zu erweisen und diese gegen anderweitige Versuche insbesondere Hegels abzugrenzen (TL III 34-41).

¹⁶⁶ H III/2,2 207. Damit wird alles „reduziert auf den absoluten Gehorsam“, welcher „gerade in dieser Formalisierung aktuiert“ (ebd.) und so zum „Kadavergehorsam“ (ebd. 213) gesteigert wird.

¹⁶⁷ H III/2,2 208.

¹⁶⁸ s.o. S. 137.

¹⁶⁹ Ein frühes Zeugnis dessen bietet der Christushymnus aus Phil 2 (der mangels einer weiteren Begrifflichkeit seinen Selbsta Ausdruck in der Anwendung auf den alttestamentlichen Gottesbegriff sucht), worin Balthasar einen ersten Ansatz kenotischer Hermeneutik gegeben sieht (Theologie der drei Tage, 28.32).

¹⁷⁰ „Gotte Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersonlichen Hingabe“ (Theologie der drei Tage, 33).

Die Kenosis erscheint nach Auffassung Balthasars theologisch derart maßgeblich, daß sie ein „neues Gottesbild“ bedingt, das statt vom Gedanken absoluter Macht her durch die Erfahrung absoluter Liebe geprägt ist.¹⁷¹ Gleichwohl ist der Begriff der Kenosis nicht univok auf die trinitätstheologische Reflexion zu übertragen.¹⁷² Stattdessen ist unter Wahrung der Analogie¹⁷³ trinitätstheologisch lediglich die innergöttliche Bedingung der Möglichkeit zur Selbstentäußerung, wie sie sich in Inkarnation und Pascha geschichtlich dargestellt hat, zu artikulieren: „Zwischen Gottgestalt und Knechtsgestalt herrscht in der Identität der Person Analogie der Naturen gemäß der maior dissimilitudo in tanta similitudine“.¹⁷⁴ Von hier aus ist Balthasar an einer die Trinitätstheologie durchformenden Ausweitung dieses neutestamentlich bezeugten Theologoumenons interessiert.¹⁷⁵ Von Bulgakow übernimmt Balthasar den An-

¹⁷¹ Theologie der drei Tage, 31-33. Lehramtlich explizit aufgegriffen ist der Aspekt der Liebe in der Bedeutung für ein neues Gottesbild in der Enzyklika *Deus Caritas*.

¹⁷² Das „göttliche Fundament der Möglichkeit der Kenose“ kann nach Balthasars Auffassung nicht mit der geschichtlichen Kenose selbst „unter einen umfassenden Begriff zusammengefaßt“ werden (Theologie der drei Tage, 33; hierin sieht Balthasar „manche Fehler der neueren Kenotiker“ begründet), sowenig wie sich immanente und ökonomische Dimension der Trinität unter einen gemeinsamen Oberbegriff subsumieren lassen. Die Absolutheit des Gottseins gebietet, seine Offenbarung als im Gottsein selbst gründend anzunehmen, nicht etwa ein übergeordnetes „drittes“ zu postulieren. In seinem ökonomisch-theodramatischen Verhältnis zur Welt vollzieht sich Gott ja als genau derjenige, der er selbst ist. *Ὀικονομία* bedeutet die theodramatische Epiphanie Gottes, wie er in immanenter Hinsicht selbst ist, auf die von ihm geschaffene Welt hin. Statt eines übergeordneten Begriffs (hierin besteht Balthasars höchste Kritik an Hegel) gilt die Absolutheit des Gottseins selbst. Im Gottsein selbst (d.h. in der immanenten Dimension der Trinität) gründet alles weitere. Als theologisches Prinzip nimmt Balthasar dementsprechend „Theozentrik“ an.

¹⁷³ Zum analogen Verständnis des Begriffs der Kenosis in seiner Anwendung auf die innertrinitarische Reflexion vgl. Krenski, *Passio caritatis*, 140; Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken*, 229.

¹⁷⁴ Theologie der drei Tage, 33

¹⁷⁵ Balthasar möchte die Kenosis im Grundvollzug der Liebe Gottes, „im hypostatischen Prozeß verankern, da ja von einem göttlichen Sein

satz für eine trinitätstheologische Reflexion, die innertrinitarische Perichorese im Hinblick auf Kenosis verstehen zu suchen.¹⁷⁶

In einer ersten, innersten Stufe bezeichnet Balthasar den perichoretischen Selbstvollzug Gottes – im festen Wissen um die Analogizität derartiger Rede – als „innergöttliche Kenose“¹⁷⁷ oder „Ur-Kenosis“.¹⁷⁸ Dieser als Kenose qualifizierte Selbstvollzug Gottes (*Deus secundum se*) bezeichnet das Grundgeschehen schlechthin; der innergöttliche Selbstvollzug ist in sich absolut, vorgängig zu einer möglichen Schöpfung. Als „Kenosis“ ist Gottes immanenter Grundakt absoluter Liebe zu bestimmen, insofern der Vater in seinem Vatersein „nichts anderes ist als die Hingabe seiner selbst“ und so die Liebe nicht nur „hat“, sondern selbst „ist“.¹⁷⁹ Die Qualifizierung dieses Selbstvollzugs des Gottseins als Kenose verhält sich zur Grundqualität „Liebe“ analytisch, insofern die Kenose den Aspekt sich verschenkender selbst-Dahingabe zu artikulieren sucht.

Diese „erste, innertrinitarische ‚Kenosis‘“ bezeichnet „die positive ‚Selbstentäußerung‘ Gottes in der Übergabe des ganzen göttlichen Wesens in den Prozessionen“.¹⁸⁰ In diesem Selbstvollzug Gottes als absoluter Hingabe gibt der Vater nicht nur alles, was er hat, sondern alles, was er ist, im Selbst-

oder Wesen im Absehen von diesem Prozeß überhaupt nicht gesprochen werden kann“ (TL II 163).

¹⁷⁶ TL III 154; TD III 291-292; Dieser, der gottähnliche Mensch, 55 Anm. 109. Balthasar betont trotz partieller Kritik an dessen „sophiologischen“ Voraussetzungen (*Theologie der drei Tage*, 32.39), sich „lieber an einige Grundgedanken Bulgakows“ zu halten und die „Selbstlosigkeit“ der göttlichen Personen als reiner Relationen im innergöttlichen Leben der Liebe zur Grundlage von allem“ zu nehmen (H III/2,2 198).

¹⁷⁷ *Theologie der drei Tage*, 27-41; TD III 300; TD IV 74.

¹⁷⁸ TL II 163; TD II/1 238-240; TD III 300-308.

¹⁷⁹ TL III 405.

¹⁸⁰ TL II 163.

vollzug seines Gottseins als Liebe an den Sohn.¹⁸¹ Als kenotisch erweist sich dieses Gabe-Geschehen, indem der Vater sich „restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet“¹⁸² bzw. in der „Übergabe seines ganzen göttlichen Wesens“ als „Hingabe seiner selbst bis zur äußersten Selbstlosigkeit“.¹⁸³ In dieser Selbsthabe als Selbsthingabe ist das Vatersein des Vaters vollends verwirklicht.¹⁸⁴ Insofern bezeichnet „Kenosis“ als Grundqualität der innergöttlichen Liebe keinerlei Mangel. Der „Schoß des Vaters“ wird durch die Zeugung des Sohnes nicht „leer“.¹⁸⁵ Kenosis kommt als Grundqualität der innergöttlichen Liebe an kein Ende, insofern der perichoretische Selbstvollzug Gottes in einem absoluten Sinn besteht.¹⁸⁶

Der Sohn ist der „total sich vom Vater Empfangende“.¹⁸⁷ So wie sich das Gottsein des Vaters im kenotischen Akt der Hingabe vollzieht, so vollzieht sich das Gottsein des Sohnes nicht anders als im antwortenden Empfang.¹⁸⁸ Seine actio stellt sich als passio dar. Der Sohn vollzieht den Akt der Gabe des Vaters annahmeseitig aktiv mit;¹⁸⁹ insofern ist die Kenosis,

¹⁸¹ TD IV 73. Der Vater ist damit beschrieben als „der von jeher zum Sohn hin Sich-Enteignende“ (TL II 127).

¹⁸² TD III 300. Der Vater teilt nicht seine Gottheit mit dem Sohn, sondern „teilt“ dem Sohn alles Seine „mit“ (ebd.). Der Vater teilt also nicht (gleichsam quantitativ) sein Gottsein mit dem Sohn, sondern „mitteilt“ dieses als ganzes dem Sohn, worin als dem einen Gottsein dieser alsdann selbst zu subsistieren vermag (s.o. S. 178).

¹⁸³ TD III 303. In dieser Selbsthabe als Selbsthingabe ist das Vatersein des Vaters vollends verwirklicht.

¹⁸⁴ TD II/1 232; „Hingabe“ und „Selbstsein“ erweisen sich somit als einander wechselseitig durchdringende Begriffe (vgl. TD IV 75).

¹⁸⁵ TD II/1 238.

¹⁸⁶ Balthasar verdeutlicht dies aus anthropologischer Perspektive im Sinne des Glücks: „Im Hingabe-Sein besteht die Seligkeit Gottes“ (TD IV 230).

¹⁸⁷ TD II/1 242; TD III 303; *Theologie der Geschichte*, 23-31.

¹⁸⁸ Deshalb kann der Sohn „sein Gottsein nicht anders sein und besitzen als im Modus des Empfangs“ (TD III 303).

¹⁸⁹ TL II 14. „Der Sohn antwortet auf den Zeugungsakt des Vaters mit seinem Gehorsam, der sagt: Ich lasse mich zeugen“ (TD IV 76).

grundgelegt in der kenotischen Hingabe des Vaters an den Sohn, bereits am Grund seines eigenen Gottseins für den Sohn konstitutiv.

Der absoluten Hingabe des Vaters entspricht die absolute Verfügbarkeit¹⁹⁰ als Antwort des Sohnes im Empfang im Sinne einer „dankenden Rückwendung“¹⁹¹ oder „Rückgabe“,¹⁹² die ihrerseits kenotisch ist, insofern der Sohn dem Vater in diesem Ursprungsbezug nichts eigenes entgegenstellt, sondern sich ganz vom Vater her zu empfangen vermag. Insofern der Sohn vom Vater das Gottsein empfängt, erhält er als Gabe, die im Gottsein besteht und als die er selbst besteht, zugleich das (kenotische) Geben.¹⁹³ Der Sohn stellt auf diese Weise die „zweite Möglichkeit“ des einen Gottseins dar.¹⁹⁴

Das wechselseitige kenotische Geschehen von Gabe und Antwort zwischen Vater und Sohn vollzieht sich in dem gemeinsamen Geist als dem „Wir“ von Vater und Sohn.¹⁹⁵ Als Frucht der perichoretisch-kenotischen Liebe von Vater und Sohn ist dieser „gemeinsame Geist“¹⁹⁶ aber zugleich deren „Erzeugnis“¹⁹⁷ und damit als das „substantiierte Geschenk“ hypostatisch-personal „mehr als das bloße Zueinander von Vater und Sohn“.¹⁹⁸ Jenes perichoretisch-oszillierende „Überschwingen“¹⁹⁹ von Vater und Sohn vollzieht sich vielmehr terminativ im Pneuma als der dritten Möglichkeit des einen

¹⁹⁰ TL III 207.

¹⁹¹ TD IV 73.

¹⁹² TL II 127.

¹⁹³ TL III 208.

¹⁹⁴ TD III 301.

¹⁹⁵ TL III 142.

¹⁹⁶ TD III 301.

¹⁹⁷ TL III 142. Die „Frucht“ erweist sich als „unfaßliches Mehr“ (TL III 208-209). Das Zweigespräch von Vater und Sohn terminiert damit im Dreigespräch Vater – Sohn – Geist.

¹⁹⁸ TL III 148.

¹⁹⁹ TL III 146.

Gottseins.²⁰⁰ Indem dieser als die Liebe von Vater und Sohn subsistiert, stellt sich im Geist „Liebe absolut“²⁰¹ zugleich als Kenosis absolut dar.

Der akthafte Vollzug des einen Gottseins als perichoretische „Ekstasis der Personen“²⁰² (Liebe)²⁰³ läßt sich – analog – als kenotisches Grundereignis in Gott („innergöttliche“ oder „Ur-Kenosis“) qualifizieren. Gottes „wirkliches Sich-Ereignen“²⁰⁴ stellt sich in seinem „ursprunglosen Urspringen“²⁰⁵ als Liebe und so bereits wurzelhaft als Kenosis dar. In diesem Grundvollzug des Gottseins als Liebe im Sinne der Selbsthingabe bzw. Selbstmitteilung ist damit auch die Möglichkeit der Hingabe an das Andere seiner (Schöpfung, οἰκονομία) grundgelegt, in das apriorisch-innergöttliche Grundgeschehen eingeschlossen bzw. trinitarisch unterfaßt.²⁰⁶ Die gleichsam kenotische Ur-Entäußertheit perichoretisch-trialogischer Hingabe stellt insofern die gestalthafte Bedingung der Möglichkeit sowohl für die inkarnatorisch-theodramatische „erste Kenosis“ im ökonomischen Christusereignis als auch für deren geschichtlichen Zielpunkt in der „zweiten Kenosis“ des Pascha-Mysteriums dar.²⁰⁷

²⁰⁰ Der Geist ist auf diese Weise drittmais „der Andere in Gott“ (TL II 40).

²⁰¹ TL II 141.

²⁰² TL II 165.

²⁰³ „Der trinitarisch-personale Prozeß ist die Liebe“ (Spiritus Creator, 40).

²⁰⁴ TD IV 59.

²⁰⁵ Spiritus Creator, 95.

²⁰⁶ TD III 302.

²⁰⁷ Helmut Dieser unterscheidet zwar zwischen dem trinitarischen Urdrama und dem ökonomischen Theodrama (Der gottähnliche Mensch, 126), zugleich aber fehlt eine begriffliche Differenzierung zwischen „Urkenose“ und „erster Kenose“. Vielmehr wird das innertrinitarische Geschehen unter der Rubrik „erste Kenose“ mitumfaßt (ebd. 54-64). Dagegen ist vom Werk Balthasars her eine Unterscheidung zwischen Urkenose und erster Kenose erforderlich, insofern letzterer Begriff das inkarnatorische Christusereignis im Sinne des Christushymnus von Phil 2 bezeichnet (Theologie der drei Tage, 28). Somit ergibt sich eine dreifache Unterscheidung zwischen (1.)

Die „erste Kenosis“ stellt eine Umlegung des urkenotisch-innertrinitarischen Selbstvollzugs in Gottes ökonomische Hinordnung auf die kreatürliche Wirklichkeit dar.²⁰⁸ Gott offenbart sich hierin in seiner „tiefsten Eigentlichkeit“,²⁰⁹ da er in der *οἰκονομία* sein Gottsein als Liebe der Welt zuwendet. Der Sohn ist das souveräne Subjekt dieser Kenosis, indem er in der Entschiedenheit des Gehorsams seine Freiheit erfüllt.²¹⁰

einer apriorischen mit dem perichoretischen Vollzug des Gottseins selbst einhergehenden „Urkenose“, (2.) einer das ökonomisch-inkarnatorische Christusereignis umfassenden, vertikalen „ersten Kenose“ sowie (3.) deren geschichtlich-horizontaler Zuspitzung im Pascha-Mysterium von Tod und Auferstehung als Höhepunkt, Bestätigung und Vollendung Jesu irdischen Lebens. Dem entspricht die dreifache Unterscheidung bei Balthasar zwischen „Gott in sich“ (innertrinitarisch), „Gott auf uns zu“ (ökonomisch-inkarnatorisch-christologisch) und „Gott unter uns“ (ekkesiologisch-eucharistisch) (Die Wahrheit ist symphonisch, 56).

²⁰⁸ Balthasar sieht hierin die wesentliche Aussage des Christushymnus in Phil 2. Die ökonomische „erste Kenosis“ gründet einzig in der Umlegung der immanenten Trinität, nicht in einer mythisch-vorweltlichen Versuchung des Sohnes (Theologie der drei Tage, 32-33).

²⁰⁹ Theologie der drei Tage, 34; „Genau in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das innere Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst ‚Liebe ist‘ [...] und deshalb ‚dreieinig‘“ (Glaubhaft ist nur Liebe, 57). Die Kenosis als die eigentliche Gestalt Gottes widerspricht einer Deutung der Inkarnation im Sinne einer dynamisch-transzendentalen Anthropologie. Die Inkarnation kann nach Balthasars Auffassung nur katalogisch-kenotisch, nicht aber von der emergenten, sich auf Gott hin übersteigenden offenen Struktur des Menschen her verstanden werden (ebd. 30).

²¹⁰ Jesus Christus (als der präexistente Sohn) „ist so göttlich-frei, daß er sich in den Knechtsgehorsam binden kann (Theologie der drei Tage, 32). Seine Hoheit und Souveränität äußert sich nicht im Festhalten der *μορφή τοῦ θεοῦ* (Phil), sondern in seiner eigenen Preisgabe (ebd. 33). Diese setzt - im Hinblick auf Phil 2,6-11 - den freien Entschluß seiner präexistenten, göttlichen Person voraus (H III/2,2 196).

Freiheit und Gehorsam erweisen sich in der Sendung des Sohnes kongruent. „Im Gehorsam wird Gottes Sohn Mensch, und sein ganzes Menschenleben bleibt Ausdruck seines ersten Gehorsams“. Dieser liegt „eingebettet“ im Geheimnis der innergöttlichen Beziehung zwischen Vater und Sohn im Geist. Der vollkommene Gehorsam des

Die Inkarnation bedeutet für den Sohn keinen Zuwachs, sondern eine Entleerung im Sinne einer „wahren Demütigung“ und „Erniedrigung“.²¹¹ Gleichwohl konstituiert Gott in seiner Entleerung in die Knechtsgestalt²¹² eine neue (Innen-)Perspektive – eine Perspektive des Bundes – in seinem Bezug zur Kreatur.²¹³ Gott verbleibt im Verhältnis zu seiner Kreatur nicht Schöpfer-Richter „von außen“, sondern nimmt die Welt- und Menscherfahrung „von innen“ in sich auf.²¹⁴ Insofern vollendet sich die Inkarnation im Pascha-Mysterium, liegen Sinn und Ziel der Menschwerdung in der Passion,²¹⁵ läuft das Neue Testament als Zeugnis des Lebens und Wirkens Jesu Christi als ganzes auf Kreuz und Auferstehung zu,²¹⁶ ist die erste Kenosis bereits auf die zweite hingeeordnet.²¹⁷

Der kenotische Sendungsgehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater im Pneuma entfaltet sich horizontal-geschichtlich im Verlauf des Lebens und Wirkens Jesu Christi, das als ganzes auf das Pascha-Mysterium hingeeordnet ist und in diesem als dem äußersten Akt der Selbsthingabe terminiert.²¹⁸ Indem Gott seiner Kreatur die Füße wäscht, „offenbart er sich bis ins Eigentlichst-Göttliche“.²¹⁹ Mit der gründonnerstaglichen Hingabe in Fußwaschung und Eucharistie hebt das geschichtliche Ereignis des Pascha-Mysteriums an, worin sich Gottes kenotische Liebe zuhöchst vollzieht und darin enthüllt. Die formale

Sohnes erweist sich als „Instrumentar“ sowie als der „Gehalt seines ewigen Verhaltens dem Vater gegenüber“ (TD IV 223-224).

²¹¹ Theologie der drei Tage, 29-30; Balthasar erachtet mit der Vätertradition die Inkarnation als für Gott demütigender als für den Gott-Menschen das Kreuz (ebd. 31). Zur wechselseitigen Implikation von Kenosis und Inkarnation vgl. Heinz, Der Gott des Je-mehr, 249-254.

²¹² Theologie der drei Tage, 28.

²¹³ Theologie der drei Tage, 18.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Theologie der drei Tage, 9.

²¹⁶ Theologie der drei Tage, 23.

²¹⁷ Theologie der drei Tage, 28.

²¹⁸ Theologie der drei Tage, 51.85.89.

²¹⁹ Theologie der drei Tage, 15.

Entgegensetzung zwischen „mein Wille“ und „dein Wille“ am Ölberg zeigt die Zuspitzung des kenotischen Sendungsgehorsams des Sohnes bis hin zur gänzlichen Entleerung seiner selbst.²²⁰ Die Bereitschaft, über sich verfügen zu lassen, kongruiert mit seinem Selbstsein bis zur vollständigen Kongruenz. Gehorsam aber bedeutet „nicht selber verfügen, sondern sich verfügen lassen“.²²¹

Der Gehorsam des Sohnes, der keine Entfremdung vom Vater zulässt,²²² hält sich in der Steigerung der Kenosis durch: ausgehend von der ursprünglichen freien Entscheidung, über die Bereitschaft, über sich verfügen zu lassen bis hin zum totalen Kadavergehorsam des rein passiven Verfügtwerdens im Sterben am Kreuz.²²³ Das rein passive Verfügtwerden am Kreuz gründet in der freien Entscheidung des Sohnes, ist aber selbst nicht direktes Ergebnis eines gewählten selbst-Verfügens.²²⁴ Der Sohn wird vom Vater „mit Wucht“ auf seine Stunde hin geführt.

Der Sendungsgehorsam des Sohnes gipfelt in der vollkommenen Hingabe, die sich zuhächst in Leiden und Tod bewährt,²²⁵ in der reinen Passivität, die bis in den Abgrund des Todes reicht. Diese vollständige Hingabe des Sohnes erweist sich als „Hinterlegung“ seiner selbst beim Vater.²²⁶ Der Sohn hinterlegt genau das, was ihm in der Entäußerung des Kreuzes noch zuletzt verblieben ist, sein Leben, beim Vater. Hierin kommt die kenotische Gestalt seines Lebens, ganz aus dem Vater und auf diesen hin zu leben, zum Ziel.²²⁷ Der Sohn, der nichts aus sich selbst besitzt, sondern alles vom Vater erhalten

²²⁰ H III/2,2 207-208.

²²¹ TD II/2 167.

²²² Die Gottesfrage des heutigen Menschen, 209.

²²³ Theologie der drei Tage, 124; H III/2,2 213; vgl. Theologie der drei Tage, 106: „härtester, blinder Gehorsam“.

²²⁴ TD II/2 168.

²²⁵ TD IV 231.

²²⁶ Der Christ und die Angst, 53; Sponsa Verbi, 54; Theologie der Geschichte, durchgängig.

²²⁷ Das Ganze im Fragment, 257.

hat, behält nichts für sich zurück, sondern entleert sich in der antwortenden Rückwendung an den Vater gänzlich in dessen Hand.

Eine nochmals gesteigerte Qualität in der Radikalität der Kenosis enthüllt sich in der Gottverlassenheit des Kreuzes und des Todes.²²⁸ Die trinitarische Unterfassung des Christusereignisses, der perichoretisch-trialogische Selbstvollzug Gottes scheint in dieser Entfremdung an sein Ende gekommen zu sein.²²⁹ In der Tat zeigt sich der Sohn hierin als „zu Ende gesprochenes Wort“, das nun vollends „in seiner ‚Wahrheit‘, das heißt in der untrüglichen, unteilbaren Faktizität seines Getan-seins dasteht“.²³⁰

Der Todesschrei markiert das Äußerste der kenotischen Existenz des Sohnes. Im Tod mündet der trinitarische Dialog ins Schweigen.²³¹ Die äußerste Kenosis führt die trinitarische Diastase bis zur Zerreißprobe.²³² Dabei ist es der Geist, der die Einheit im Gottsein auch noch in diesem Abstand verbürgt²³³ und insofern den Sohn noch im Äußersten seiner Kenosis unterfaßt.²³⁴ Die geschichtliche Vollendung der Kenosis im

²²⁸ Balthasar legt die Gottverlassenheit als „zweiten Tod“ aus (Theologie der drei Tage, 86).

²²⁹ Balthasar geht davon aus, daß der menschgewordene Sohn „sein Leiden ‚wie eine Zerstörung der Trinität‘ erfährt; dies drückt sich darin aus, daß ein ‚Leiden in Gemeinschaft‘ für Vater und Sohn ‚eine Erleichterung wäre‘, die aber jetzt nicht angeht, so daß ‚die ganze Trinität an der Verlassenheit beteiligt ist‘“ (TL II 296; Zitate aus Adrienne von Speyr, Erde und Himmel II 157).

²³⁰ Spiritus Creator, 113; Verbum Caro, 89.

²³¹ Adrienne von Speyr sieht ein Entsprechungsverhältnis zwischen dem Todesschweigen des Sohnes und dem Schweigen des Vaters, das sich in der Gottverlassenheit des Sohnes enthüllt: Der Vater schweigt, um mit dem sterbend-verstummenen Sohn eins zu sein. Insofern hört der Sohn gleichsam auf, „Wort zu sein, um nur noch Raum zu sein für den aufprallenden Willen des Vaters“ (H III/2,2 195).

²³² In Gottes Einsatz leben, 52; Spiritus Creator 113.

²³³ Das Herz der Welt, 35.

²³⁴ Theologie der Geschichte, 48; H III/2,2 481-483.

Pascha-Mysterium erweist sich als trinitarisches Ereignis.²³⁵ Im Pascha-Mysterium kommt das trinitarische Leben vollends zur Darstellung, zeigt sein klares Profil, enthüllt seine eigene Gestalt und offenbart damit „das höchste Relief“ seiner selbst: Die „Standorte der Personen“ werden in der Diastase „unerhört unterscheidbar“.²³⁶

Erst im Äußersten der Kenosis hat der Sohn den Vater vollends dargestellt, wird der Sohn ganz auf den Vater hin durchsichtig.²³⁷ Erst an diesem Punkt kommt die geschichtlich-horizontale Ausfaltung der ökonomischen Dimension der Trinität zum Ziel, worin der Sohn als die adäquate Antwort auf das Wort des Vaters sichtbar wird.²³⁸ Erst im Vollbrachten der zweiten Kenose ist die erste Kenose zum Ziel gelangt.

3.2 Pascha

Die Sendung des Sohnes – geschichtlich aufgespannt in Leben und Wirken Jesu – zielt auf die Erfüllung ihrer Vollgestalt, die in der „Stunde“ Jesu erreicht ist. Im Geheimnis des Pascha-Mysteriums als dem Inbegriff des auf die Welt hin umgelegten trinitarischen Lebensvollzugs gelangt Gottes οἰκονομία zu ihrem Ziel und wird in ihrer theodramatischen Aktualität eschatologisch vollendet. Dabei wird in der Singularität des Pascha-Mysteriums die Geschichte in einem konkreten Punkt auf die universale Dimension des Eschaton hin eröffnet. Vom eschatologischen Präsens her erweist sich das Pascha-Mysterium aufgrund seiner akthaften Einheit als ein einziges Ereignis, in das der Gang Jesu Christi zum Kreuz (3.2.1), sein Gang

²³⁵ Vgl. Heinz, *Der Gott des Je-mehr*, 194-199. Die trinitarische Unterfassung des Sohnes im Sinne eines durchgängig trinitarischen Verständnisses des Pascha-Mysteriums widerspricht apriori jedem Fehlverständnis eines Patripassianismus oder Pneumatopassianismus.

²³⁶ *Theologie der Geschichte*, 43.

²³⁷ H III/2,2 195.

²³⁸ *Das Ganze im Fragment*, 86.

zu den Toten (3.2.2) und der Gang zum Vater (3.2.3) eingeschlossen sind.

3.2.1 Gang zum Kreuz

In Leben und Wirken Jesu ereignet sich die *missio* des Sohnes inkarnatorisch konkret, was hinsichtlich der Existenzform eine raum-zeitliche Aufspannung bedingt. Das Leben Jesu erscheint insofern auf seine Stunde als das Kernereignis seiner Sendung hingeordnet.²³⁹ Von diesem Ziel her lassen sich nach Balthasars Auffassung bestimmte Momente am Leben Jesu wie z.B. Versuchung, Zorn, Müdigkeit oder die Tränen über Jerusalem in gewissem Sinn bereits als direkte Vorboten oder „Vorstufen“ dieser Stunde verstehen.²⁴⁰

²³⁹ Balthasar versteht die Existenz Jesu aufgrund des Anspruchs seiner Sendung, die ihn erfüllt, in einem verborgenen aber gleichwohl (in den Zeugnissen *ex post*) zu konstatierenden „Bewußtsein der kommenden Stunde“ (Theologie der drei Tage, 87) und somit als ein „Gang zum Kreuz“ (ebd. 85). In der Ankunft dieser „Stunde“ (= „die vom Vater bestimmte Zeit der Passion“; TD III 215) besteht der „langersehnte Schlußpunkt“ (freilich nochmals in geschichtlicher Erstreckung) im Sinne des „τέλος“ seiner Sendung (Theologie der drei Tage, 92). Das „Leben vor der Stunde“ ist – obgleich ein „Vorlauf auf die Stunde“ (TD III 217) – aber keineswegs als „bloßer Vorraum“ zu mißdeuten (TD III 213), stellt die Gestalt Jesu in der Geschichte ihres Lebens doch eine geschichtliche Einheit dar, so daß „zwischen dem Leben Jesu und seiner Stunde ein vollkommene Einheit“ besteht (TD III 217).

²⁴⁰ Theologie der drei Tage, 96. Balthasar bezieht sich in diesem Verständnis auf Vertreter der „Französischen Schule“ aus dem 17. Jhd. wie etwa Bérulle, dessen „Discours de l'état et des grandeurs de Jésus“ er ins Deutsche übertragen und publiziert hat (Leben im Mysterium, Einsiedeln 1984). Die Französische Schule „lenkte den Blick vom Nacheinander der Ereignisse auf die inwendigsten, irgendwie zeitlosen Zustände (états)“ Jesu Christi (Theologie der drei Tage, 89). Im Werk Balthasars steht einer derartigen Auffassung sein geschichtliches Verständnis der Theodramatik entgegen. Allerdings steht die geschichtliche Gestalt Jesu unter dem ihn ganz und gar erfüllenden Anspruch der Sendung, die in der „Stunde“ in ihrer Fülle durchbricht und Jesus bis zum Tod in Dienst nimmt. Von diesem Ziel her lassen sich auch bestimmte überlieferte Ereignisse von der Zielgestalt her interpretieren, was Balthasar in seinem Bemühen um ein

Jesu „Existenz im Bewußtsein der kommenden Stunde“ erfüllt sich in der tatsächlichen Ankunft dieser „Stunde“, die in der jüdischen Paschafeier jenes Jahres angebrochen ist. Die „Entscheidungsszene des Theodramas ist erreicht“.²⁴¹ Die persönliche Disposition und „innere Gesinnung“ Jesu, die in der Fußwaschung zum Ausdruck kommt, wird nun zur endgültigen „Tat“ im Vollzug der „die Passion vorwegnehmenden und einleitenden Selbstverteilung“ jenes eucharistischen Mahles.²⁴² Jesus erscheint in dem „zu kauenden Brot“ und in dem vergossenen Wein als gänzlich „Hingepfletter“ „im Zustand der totalen ‚Verflüssigung‘“.²⁴³ In Brot und Wein des Paschamahles vollzieht sich eine „Überlagerung des stellvertretenden Tieropfers durch das blutige Selbstopfer des Gottesknechts“. Die „Gleichzeitigkeit von Pascha und Kreuz“ bedeutet die „Ablösung“ des Alten Bundes durch den Neuen Bund in der Person Jesu Christi, die darin mit seiner Sendung kongruent ist.²⁴⁴

Verständnis der Gestalt Jesu unternimmt. Einerseits konstatiert Balthasar auf diese Weise mit den Schriften der Evangelien „ein inneres Gefälle“ auf die Passion zu, andererseits ist eine Zäsur zwischen dem Leben Jesu und dem besonderen Ereignis seiner „Stunde“ nicht zu übersehen (TD III 212).

²⁴¹ TD IV 161.

²⁴² Theologie der drei Tage, 92. Im Akt dieser kenotischen Selbstverteilung gliedert sich Jesus die Mahlgemeinschaft „aktiv“ in seinen „mystischen Leib“ ein (ebd. 95), den er im Vollzug dieses neuen Pascha konstituiert. Jesus wirkt ein „Sich-einverleiben der Jünger, der Kirche vor der Passion, damit sie nolens-volens (im Geheimnis des einen Fleisches) dabei seien bis ans Ende. Nolens in sich, volens in ihm“ (Zuerst Gottes Reich, 19-20). „Eucharistischen“ Charakter erhält dieses Mahl aus dem verherrlichenden Dank des Sohnes an den Vater (εὐχαριστέιν, εὐλογεῖν), ihm ein solches kenotisches „Verfügtsein“ ermöglicht zu haben (ebd. 95).

²⁴³ Theologie der drei Tage, 94-95. Das „Abendmahl ist bereits begonnene Passion: Der Kelch der Liebe ist ja schon vergossen“ (Das Weizenkorn, 70).

²⁴⁴ Theologie der drei Tage, 93-94. „Auf diese Mitte hin konvergieren die Hauptmotive der Erwählung des Alten Bundes allesamt; hinweisend, aber das Geheimnis nicht ausschöpfend“ (TD III 220).

Das Geschehen am Ölberg zeigt in der „Engführung“ einer formalen Entgegensetzung zwischen „mein Wille“ und „dein Wille“ die Krisis im Gehorsam und damit die entscheidende Phase in der Sendung des Sohnes.²⁴⁵ Seine kenotische Existenz kipfelt in der „absoluten Verfügbarkeit“ in den Willen des Vaters, dem er sich in Freiheit ergibt.²⁴⁶ Der Sohn vollzieht geschichtlich seine Freiheit in der Entscheidung zu seiner Bestimmung, dem Anspruch seiner Sendung und damit dem Willen des Vaters gänzlich zu entsprechen.²⁴⁷ Die „Reduktion auf den Gehorsam“ im Gebetskampf von Gethsemane führt in ein alles weitere einschließendes „Ja zum Willen des Vaters“.²⁴⁸

Mit der geschichtlich vollzogenen gänzlichen Hingabe in den Willen des Vaters hat Jesus seine Freiheit in Gehorsam vollendet und sich damit in die apriorisch mit der Inkarnation einhergehende Hinterlegung seiner selbst beim Vater ergeben. Jesu Lebensperspektive verengt sich auf den Tod am Kreuz. Jeder weitere innergeschichtliche „Ausblick nach vorn“ bleibt ihm somit versagt. Mit der Auslieferung durch Judas an die Mächte dieser Welt wird Jesus rückhaltlos „preisgegeben“.²⁴⁹ Dabei unterscheidet Balthasar eine „dreifache Überlieferung“ dieses „Menschen da“: von Christen an Juden, von Juden an Heiden, von Heiden in den Tod.²⁵⁰ In-über dieser welthafthorizontalen Preisgabe ereignet sich die noch grundlegendere, vertikale Preisgabe durch den Vater, die zum „Einlaß der Weltsünde in die leib-seelisch-personale Existenz“ Jesu führt,

²⁴⁵ H III/2,2 207; Theologie der drei Tage, 101.

²⁴⁶ TL III 207.

²⁴⁷ H III/2,2 200. Damit wird alles „reduziert auf den absoluten Gehorsam“, welcher „gerade in dieser Formalisierung aktuiert“ (H III/2,2 207) und so zum „Kadavergehorsam“ (ebd. 213), zum „härtesten, blinden Gehorsam“ (Theologie der drei Tage, 106) gesteigert wird.

²⁴⁸ Theologie der drei Tage, 100-101. „Am Ende des Gebetskampfes ist die volle Bereitschaft neu errungen [...] Nun ist Jesus frei für jede Fesselung, äußere und innere“ (ebd. 112).

²⁴⁹ Theologie der drei Tage, 102.

²⁵⁰ Theologie der drei Tage, 109; zum „Ecce homo“ vgl. 113.

so daß dieser gleichsam zum Sündenbock für die Vielen wird.²⁵¹

Ans Kreuz geschlagen zeigt sich die völlige Ohnmacht des Preisgegebenen, für den physisch wie auch geistig jede eigenständige Regung unmöglich geworden ist.²⁵² Jesus erscheint hier als von Gott und den Menschen verlassen.²⁵³ Im „Verlassenheitsschrei“, dem einzigen Kreuzeswort Jesu entsprechend der Überlieferung nach Mk-Ev, erscheint der „Peirasmos der Gottverlassenheit“ pointiert.²⁵⁴ In den begleitenden Ereignissen, die die Überlieferung ausführt, wie etwa das Zerreißen

²⁵¹ Theologie der drei Tage, 97; Glaubhaft ist nur Liebe, 66. „Der ‚Sündenbockmechanismus‘ [...] kann hier hilfreich zu sein“ (TD III 311). Der „Einlaß der Weltsünde“, das Preisgebensein ist als rein kenotisch-passives Geschehenlassen zu verstehen (Crucifixus etiam pro nobis, 32). Balthasar bezeichnet die Entsprechung horizontaler und vertikaler Dramatik als „paradoxes Zusammenspiel“, das in der Theodramatik insgesamt unterfaßt ist (Theologie der drei Tage, 105). Das preisgebende Handeln der Menschen, stellvertretend für alle widergöttlichen Mächte, bleibt der Absolutheit des göttlichen Handelns notwendigerweise untergeordnet (ebd. 107).

²⁵² Balthasar streitet dafür, mit der Geschichtlichkeit des Sohnes in Jesus auch dessen Leiden wider alle Verharmlosung, „als habe der Gekreuzigte in ungestörter Gottverbundenheit Psalmen gebetet und sei im Gottesfrieden verstorben“ (Theologie der Geschichte, 117), ernst zu nehmen.

²⁵³ Die Gemeinschaft mit den Seinen, die Jesus in seinem Leben und Wirken mit auf seinem Weg genommen hat (Theologie der drei Tage, 90-91.95), wird nach der Besiegelung im Pascha-Mahl durch die Einsamkeit der Preisgabe überlagert. Mit dem Anheben der Stunde wird die horizontale Communio verfinstert und gleichsam suspendiert: von der „abgestuften Mitnahme“ in Gethsemane (Theologie der drei Tage, 96) und der Unfähigkeit der Jünger, Jesus im Mit-Beten beizustehen (ebd.) bis hin zur „Zerstreuung“ (ebd. 91) des im Anheben der βασιλεία τοῦ θεοῦ versammelten Volkes Gottes.

²⁵⁴ Theologie der drei Tage, 120-121. Balthasar legt den besonderen Aspekt der Gottverlassenheit aufgrund dessen exponierter Bedeutung als „zweiten Tod“ aus (Theologie der drei Tage, 86). „Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist [...] Er ist das Ungeheure, das noch übrigbleibt, nachdem alles Gemäßigte, Geheure, dem Menschengehör Angepaßte verklungen ist. In Wahrheit müßte man das, was in diesem Schrei nunmehr nackt hervorbricht, in jedem bekleideten Wort mithören“ (Das Ganze im Fragment, 302-303).

des Vorhangs im Tempel, der als Abbild des Kosmos galt, Verfinsterung des Kosmos selbst, das Beben der Erde oder die Öffnung der Gräber, sieht Balthasar das „Vollendetsein des aufgetragenen Werkes“ dargestellt. Das τέλος der Sendung Jesu ist somit erreicht.²⁵⁵

In-über dem horizontal-geschichtlichen Geschehen der Kreuzigung ereignet sich deren nach Auffassung Balthasars noch grundlegendere und entscheidende ökonomisch-vertikale Tiefenschicht. Das horizontal-ökonomische Geschehen stellt die Umlegung der trinitarischen Theodramatik selbst dar.²⁵⁶ Die in der Gottverlassenheit des Kreuzes sichtbar gewordene Diastase zwischen Vater und Sohn erscheint nicht nur als stellvertretendes Abbild des innergöttlichen Selbstvollzugs, sondern repräsentiert die trinitarische Perichorese im ökonomischen Ereignis realiter.²⁵⁷ Der göttliche Selbstvollzug ereignet sich in der „Gegenseitigkeit der Liebe“,²⁵⁸ die als ein „Verhältnis der Einheit im Gegenüber“ das Gottsein prägt.²⁵⁹ Der Selbstvollzug des einen Gottseins im Sinne eines Ineinander-schlagens der gegenseitigen Liebeshingabe fordert dabei das Sich-Durchhalten eines relativen Gegenüberstands in der Absolutheit des Gottseins selbst.²⁶⁰ Balthasar bezeichnet diese innergöttliche Diastase als eine „Distanz zwischen Gott und

²⁵⁵ Theologie der drei Tage, 122-123. Die flankierenden Ereignisse zur Kreuzigung (ebd.) werden um ein Verständnis vom jüdischen Pascha her ergänzt. So erfolgt die Kreuzigung zu genau der Stunde, da im Tempel die Lämmer geschlachtet wurden (124). Die Durchbohrung der Seite entspricht der rabbinischen Gesetzgebung, das Herz des geschlachteten Lammes aufzuschlitzen und das Blut abfließen zu lassen (125). Nachdem Jesus am Kreuz „vor lauter Hinverströmung selbst am Verdursten“ war (121), geht durch den Lanzenstich mit Blut und Wasser „das Letzte der Substanz Jesu“ dahin (127).

²⁵⁶ Die immanente Trinität ist nach Auffassung Balthasars „die stets gegenwärtige innere Voraussetzung“ der οἰκονομία und somit des Lebens und Wirkens Jesu, das im Leiden und Sterben am Kreuz gipfelt (TD III 296; vgl. Kim, Christliche Denkform, 127-131).

²⁵⁷ Das Herz der Welt, 32; H III/2,2 197-198.

²⁵⁸ TL II 130.

²⁵⁹ TL II 118.

²⁶⁰ TD II/1 233.

Gott".²⁶¹ Von hier aus bedeutet Gottsein Vollzug von Einheit-in-Mannigfaltigkeit im Dreigespräch der absoluten Liebe.

In ökonomischer Perspektive erscheint genau diese inner-trinitarische Diastase inkarnatorisch umgelegt. Dies betrifft Leben und Wirken Jesu, worin diesem die Sendung vom Vater her im Geist zugeeignet bzw. appropriiert wird; zuhächst aber tritt die Diastase in den Ereignissen der Stunde Jesu und seiner erlebten Gottverlassenheit hervor.²⁶² Der Abstand Jesu zu seinem Abba-Vater erscheint aufgespannt bis ins äußerste. Die Diastase gelangt in der äußersten Kenosis gleichsam bis zur Zerreißprobe.²⁶³

In dieser Preisgabe der Gottverlassenheit wird Jesus den widergöttlichen Mächten dieser Welt äußerlich wie innerlich ausgesetzt, worin Balthasar den „Einlaß der Weltsünde“ in Jesu Existenz festmacht.²⁶⁴ Er wird der Höllenangst ausgesetzt, „in Ewigkeit das Antlitz des Vaters nicht mehr zu schauen“ und „endgültig fallen gelassen zu sein“.²⁶⁵ Jesus ist damit in eine Lage versetzt, die der des Sünders gleicht, dessen Gemeinschaft mit Gott von seiner eigenen Seite her durch das Widergöttliche der Sünde verletzt ist.

²⁶¹ TD II/1 242; TD III 319; TL II 288; s.o. 2.4.2 S.202.

²⁶² „Wirklich verlassen“ erscheint Jesus um so mehr, als er die „wirkliche Intimität der Liebe gekannt“ hat (H III/2,2 201).

²⁶³ In Gottes Einsatz leben, 52; Spiritus Creator 113.

²⁶⁴ Theologie der drei Tage, 97. Die physischen Leiden der Passion bezeichnen „nur ein schwaches Abbild und Symbol für den Abgrund des inneren Leidens“ (Weizenkorn, 67). Am Kreuz prallt die „Gesamtlast der Sünde auf die totale Ohnmacht der kenotischen Existenz“ des Sohnes (H III/2,2 193).

²⁶⁵ Das Herz der Welt, 78. Noch in seiner Aphorismensammlung „Weizenkorn“ von 1944 hatte Balthasar den Mut Christi, sich „auf die exponierteste Stelle zu wagen, die es gibt“ und sich damit zwischen Gott und die Sünde zu stellen, noch stark von einer unverlierbaren Herrlichkeit des Gottseins Jesu her interpretiert: „Was kann ihm zustoßen?“ (Weizenkorn 65). Merkelbach führt diesen Tonlagenwechsel auf den Einfluß Adriennes von Speyr und ihrer Karsamstags-erfahrungen zurück (Merkelbach, Propter Nostram Salutem, 181-182 Anm. 255).

Von entscheidender Relevanz erscheint dabei die sich in-über dem Geschehen der Kreuzigung vollziehende trinitarische Tiefendimension. Leiden und Sterben des inkarnierten Sohnes stellt sich in dieser vertikalen Hinsicht primär als Ereignis zwischen Vater und Sohn im Geist dar und erhält von hier aus eine universale Bedeutung.²⁶⁶ Insofern geht es im Leiden und

²⁶⁶ Das Kreuzereignis übersteigt in der hierin zum Ausdruck kommenden trinitarischen Tiefendimension die Dimension der „historischen, rein irdischen Faktizität“ (Theologie der drei Tage, 117), insofern Gott sich „nicht nur in der Menschheit Christi“, sondern in des Sohnes trinitarischer Sendung sich selbst gänzlich betreffen läßt (TD III 312). Die Stunde, da Gott seinen Namen im Sohn verherrlicht, erweist sich somit als das „objektive eschatologische Geschichtsereignis“ (Theologie der drei Tage, 117) – vgl. Die Neue Theorie von Jesus als dem Sündenbock, 185.

Die Frage nach der Möglichkeit eines Leidens Gottes betrifft das Verhältnis von Gottsein und Menschsein in Jesus Christus sowie das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Dimension der Trinität.

1. Die Annahme, daß im Leiden und Sterben Jesu von Nazareth der Sohn nicht nur seinem Menschsein nach, sondern personal ganz und gar, d.h. im Hinblick auf die hypostatische Union seinem Menschsein und seinem Gottsein nach „ungetrennt“ betroffen worden sein müßte, impliziert eine Affizierung des trinitarischen Gottes von Leiden und Schmerz und damit eine Aufhebung der immanenten Dimension der Trinität in die ökonomische (Univokationsmodell). Hegel vertritt eine derartige Sicht, wenn er entsprechend dem durch ihn vertretenen dialektischen Modell das Gottsein im trinitarischen Vollzug als notwendigen Ausgang aus sich selbst in das Andere seiner versteht, das erst im Durchgang durch dieses Andere und dessen Aufhebung in sich zu sich selbst kommen und versöhnt im absoluten Geist das Absolute darstellen kann (s.o. 2.2.2 S.155, vgl. TD III 297-305). In einer gewissen Nähe zu diesen Gedanken Hegels steht der Entwurf Moltmanns, der in seiner Lehre von der Theopathie die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität aufhebt (Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 40.75 f.176 f.; vgl. Faber, Selbsteinsatz Gottes, 338-342): „Die ökonomische Trinität offenbart nicht nur die immanente Trinität, sondern wirkt auch auf diese zurück“ (Trinität und Reich Gottes, 177), so daß das Kreuzesleiden des Sohnes „bis in die Mitte der immanenten Trinität“ hineinwirkt (ebd. 176). Dies bedeutet nach Auffassung Moltmanns, daß „von Anfang an keine immanente Trinität und keine Herrlichkeit Gottes ohne das geschlachtete Lamm denkbar“ wäre (ebd.). Die univoke Prädikation des Leidens hinsichtlich Gottsein und Menschsein des Sohnes würde die Aufhebung der Freiheit Gottes implizieren. Der

prozeßhafte Ausgang Gottes in das Andere seiner wäre dialektisch notwendig.

Balthasar hält Moltmanns Auffassung entgegen, es müsse theologisch „ein Weg gefunden werden, die immanente Trinität so als den Grund des Weltprozesses (bis hin zur Kreuzigung) zu deuten“, daß sie nicht „wie bei Moltmann, als in den Weltprozeß hineinverstrickt“ relativiert wird, sondern „daß sie vielmehr als jene ewige und absolute Selbsthingabe verstanden wird, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen läßt“, ohne daß Gott „zu seinem Selbstwerden des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte“ (TD III 300; vgl. TD IV 148-155.205-207; vgl. Krenski, *Passio Caritatis*, 348-355; Tück, *Das Äußerste*, 470; Tück, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte*, 212-213).

2. Eine Gegenposition findet sich etwa im Palamismus vertreten. Die Unterscheidung zwischen dem inkommunikablen Wesen Gottes und seinen Energien, die quoad nos in Gottes ökonomischem Wirken erfahrbar werden können, begründet eine Trennung zwischen der immanenten Dimension der Trinität und der ökonomischen. Das ökonomische Wirken Gottes kann nicht als Aufscheinen Gottes seinem eigenen Wesen nach gewertet werden. Der Glaube an Gottes Dreifaltigkeit kann insofern nicht in Gottes οἰκονομία, sondern nur in der persönlich-mystischen Erfahrung des Einzelnen begründet werden (vgl. Hesychasmus). Eine derartige theologische Trennung des Gottseins in sich von seiner Zuwendung zur Welt ist als Äquivokationsmodell zu bezeichnen. Das Leiden Jesu am Kreuz ist von der innertrinitarischen conditio nach Maßgabe des Unvermischtheits von Gottsein und Menschsein in der hypostatischen Union des Sohnes zu trennen (vgl. Krenski, *Passio Caritatis*, 356-361; Tück, *Das Äußerste*, 470-471; Tück, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte*, 213-214).

3. Demgegenüber ist einzuwenden, daß die hypostatische Union zwar durch das Unvermischtheitssein beider Naturen, zugleich aber auch durch deren Ungetrenntsein zu bestimmen ist, da nur so eine Union angenommen werden kann. In der Tat erscheint die Auffassung von der ἀπάθεια Gottes – im Unterschied zur eindeutigen ἀπάθεια-Auffassung bei Aristoteles (Met. XII 1073 a 11 f.) – bereits bei den Vätern vielfach differenziert (Enders, *Kann Gott leiden?*, 451 f.). Im Hintergrund stehen die biblischen Zeugnisse der erfahrbar gewordenen Offenbarung Gottes in der Geschichte mit seinem Volk. So vertritt etwa Origenes entsprechend der Unterscheidung von θεολογία und οἰκονομία in ersterer Hinsicht die ἀπάθεια Gottes, hinsichtlich der οἰκονομία sprechen jedoch auch einige Stellen insbesondere in seiner „Homilie über Ezechiel“ von einer Leidensfähigkeit Gottes (Enders, ebd. 457). Origenes artikuliert dies in paradoxer Sprache: „In seiner Menschenliebe litt der Leidensunfähige das Mitleid“ (Comm. In Matth. 10,23; „ὡς φιλάμβρωπος πέπονθεν ὁ ἀπαθῆς τῷ

σπαγγισθῆναι“ GCS 40,33, 3 f.). Das Leiden Gottes apriorisch zu Inkarnation und οἰκονομία ist das „Leiden der Liebe“ (Hom. In Ez. VI,6; GCS 33,384). Origenes deutet an, was Balthasar als innertrinitarische Kenosis bereits apriorisch zur οἰκονομία und als deren gottimmanenten Grund bezeichnet. Aus dieser Perspektive ist das Leiden Gottes zutiefst als *passio caritatis* zu bestimmen (TD IV 199). Insofern ist Balthasar bestrebt, entgegen einer unreflektierten Applikation des Apathie-Axioms die theologische Reflexion verstärkt an den überlieferten Eckpunkten der geschichtlich erfahrbar gewordenen Offenbarung Gottes zu orientieren (s.o. 2.4.3), ohne der Gefahr des Patripasianismus zu erliegen. „Der Eingott Jahwe ist einen Bund mit Israel eingegangen, und er hat sich diesem Bund so sehr verpflichtet, daß er über Israels Untreue zürnt, sie beklagt, darüber trauert (wie die Rabbinen drastisch ausführen), und doch wieder, in seinen ‚innersten Eingeweiden‘ (Hos 11,8) angerührt, von den Strafen absieht, weil die Liebe ihn übermannt. ‚Impassibilität‘ kann diesem Gott keinesfalls zugeschrieben werden“ (Epilog, 31-32).

4. Die theologische Bemühung ist auch in der Frage des Leidens Gottes auf das Grundkonzept der Analogie verwiesen. Eine Anwendung dieses Konzepts auch auf die kenotische Hingabe des Sohnes in Kreuzesleiden und Sterben findet sich in der gleichsam trinitarischen Passiologie Balthasars, die vom theodramatischen Selbsteinsatz Gottes auch und vor allem in der Situation des Kreuzes geprägt ist (zur trinitarischen Dimension des Kreuzesleidens vgl. Krenski, *Passio Caritatis*, 257-276; Blättler, *Pneumatologia crucis*, 233-255.316-322.418-422). So betont Balthasar, daß „von einem Leiden Gottes nur im analogen Sinn gesprochen“ werden kann (Epilog, 78). Dabei geht es nicht darum, gleichsam nur nominal eine Verhältnis-Schwebe der *dis-similitudo* in *similitudine* zu behaupten. Entsprechend der reflexiv eingeholten Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses (s.o. 1.1.3) in schöpfungstheologischer und in ökonomischer Hinsicht bzw. der Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität (s.o. 2.2) sowie der hypostatischen Union in Jesus Christus (s.o. 1.2.2; 2.2.3) ist im Hinblick auf die Frage des Leidens Gottes eine *analogia exinationis* zugrunde zu legen (Krenski, *Passio Caritatis*, 370), worin die Probleme der Univokation (λογίζεσθαι: pantheistischer bzw. panentheistischer Ineinsfall von Gott und Welt) sowie der Äquivokation (διαλογίζεσθαι von Gott und Welt) zugunsten einer Balance, die die grundsätzliche Asymmetrie des Gott-Welt-Verhältnisses im Gründungsbezug bedenkt, vermieden werden. Entsprechendes gilt für die Analogie zwischen immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität (TD II/1 237). „Nur so läßt sich der Schmerz des Kreuzes, der den Schmerz der Kreatur einschließt, im immanent-trinitarischen Leben grundlegen, ohne Gottes Freiheit über seinem Handeln zu gefährden“ (Krenski, *Passio Caritatis*, 367).

Sterben Jesu keineswegs nur um „irgendein Leiden“.²⁶⁷ Im Leiden und Sterben Jesu vollzieht sich das Gericht über die „im Sohn zusammengefaßte, an den Tag gebrachte und durchlittene ‚Sünde‘“ im eschatologischen Sinn.²⁶⁸

5. Gegen den Entwurf der trinitarischen Kreuzestheologie ist der Vorbehalt geäußert worden, ob nicht die Anstößigkeit des Leids durch einen theologischen Entwurf vom Leiden Gottes sublimiert werde (vgl. Metz, Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, 125-137; ders., *Auschwitz*, LThK³ 1, 1260-1261). „Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott“ (Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 244). Allerdings geht es bei der Artikulation eines derartigen Vorbehalts nicht um die Verwahrung gegen die trinitarische Passiologie als solche, sondern gegen eine spekulative Aufhebung des Leids in den Gottesbegriff, eine „gnosishafte Versöhnung“ hinter dem Rücken der Leidenden (Metz, *Theodizeeempfindliche Gottesrede*, 94 f.). Gleichwohl setzt sich die „theodizeempfindliche Klage-Theologie“ von Metz, deren Sensibilität für das Theodizee-Problem bis hin zum „Verzicht auf eine soteriologische Deutung des Todes Jesu“ reicht, dem Verdacht einer „Christologie-Vergessenheit“ aus, sofern sich Metz „eher an einem metaphysischen Gottesbegriff zu orientieren scheint als am biblisch bezeugten Geschichtshandeln Gottes“ (Tück, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte?*, 226-227). Vielmehr erscheint es im Kontext der trinitarischen Passiologie Balthasars, die sich vom Kreuz her in das Geheimnis des Absoluten zurücktastet (TD III 301), möglich, die Klage nicht mehr nur gegen einen eher fremdartigen Gott zu richten, sondern diese mit dem Gekreuzigten selbst im Pneuma in Richtung des Vaters zu erheben. So können die „grauenhaftesten Foltern, Kerker, Konzentrationslager und was es an Gräueln mehr gibt, in eine große Nähe zum Kreuz rücken: zu seiner vollkommenen Nacht, in der nur noch ein unausdenkliches Warum geschrien werden kann“ (TD IV 458). Die trinitarische Passiologie Balthasars stützt keine Sublimierung der Theodizee, sondern verabgründet das Problem in der Passion Jesu und der Frage des Leidens Gottes.

²⁶⁷ Der „Kelch“, den Jesus trinken muß, bezeichnet nicht „irgendein Leiden“, sondern den „alttestamentlichen“ und „apokalyptischen Zorneskelch Gottes, den der Sünder trinken muß“. Entsprechend bezeichnet die Taufe, mit der Jesus getauft werden muß, das „alttestamentliche Versinken in den zugrunde richtenden Fluten“ (*Theologie der drei Tage*, 118).

²⁶⁸ *Theologie der drei Tage*, 114. In dieser Krisis des objektiven End- und Vernichtungsgerichts, „worin die Sünde der Welt sich am vollsten enthüllt“ und der alte Äon „wirklich zu bestehen aufhört“,

Sünden meinen keine „ontischen Entitäten“ im gegenständlichen Sinn, sondern qualifizieren „Akte menschlicher Freiheit“, worin die Person ihren Bezug auf Gott kraft eigener Freiheit entstellt.²⁶⁹ Sünde ist daher nicht von einer Person auf eine andere entsprechend der Vorstellung vom Sündenbock einfachhin transferierbar.²⁷⁰ Indem aber das Sein des Menschen gänzlich in Gott gründet, bleibt auch die Freiheit des Menschen als von Gott ernstgenommene durch diesen endgültig (weil absolut) unterfaßt.²⁷¹ Die Sünde des Sünders erweist sich dabei als vor Gott „unhaltbar“.²⁷² Das Gericht jedoch erfolgt in Jesus Christus personaliter.²⁷³ Dabei zeigt

ereignet sich „der entscheidende Herrschaftswechsel“, so daß „diese Welt“ in Jesus Christus an ihr Ende gelangt (118-119).

²⁶⁹ Die Neue Theorie von Jesus als dem Sündenbock, 185.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Pneuma und Institution, 407.

²⁷² Theologie der drei Tage, 115. Die Inkompatibilität des Widerspruchs besteht zwischen der Liebe Gottes und dem Haß der Welt (Der dreifache Kranz, 61). Dabei aber erweist sich die Absolutheit des je größeren Gottes von entscheidender Bedeutung. Das Unrecht wird „von Gottes Leben erfaßt, verzehrt, vertilgt wie trockenes Holz vom Feuer“ (Theologie der drei Tage, 115) und „zerschellt am unendlichen Rechthaben Gottes“ (ebd. 119). „Wenn mit der Herrlichkeit Gottes seine Heiligkeit aufscheint und der sündige Mensch vor ihr zu Boden sinkt, wird der Widerspruch zwischen Licht und Finsternis, zwischen Heiligkeit und Sünde erst ans Licht gebracht und das Drama eingeleitet, das jenseits aller mythischen Parallelen [...] zur Versöhnung und Erlösung der Welt führt“ (H III/2,1 18; vgl. ebd. 223.318; TD I 15).

²⁷³ Der Sohn verkörpert das Gericht (Theologie der drei Tage, 117-118) und bringt auf diese Weise das eschatologische Gericht Gottes in seiner Kenosis als dem Ereignis-Ort der göttlichen Liebe in ihrer höchsten Versichtbarkeit zur Erscheinung. Dabei ist das eschatologische Faktum des Gerichts (κρίσις) von der geschichtlichen subjektiven Gerichtserfahrung des Sohnes in der Passion (ταραχή) als Vollzugsform dieses Gerichts zu unterscheiden. Diese Unterscheidung stellt nach Auffassung Balthasars den Versuch dar, ein „einmaliges christologisches Ereignis“ in der theologischen Reflexion zu distinguieren (Theologie der drei Tage, 118). Dabei bleibt das theodramatische Ereignis selbst der theologischen Bemühung qualitativ unüberholbar vorgeordnet. Letztere hingegen ist bestrebt, ein Verständnis des singulären Geschehens in analoger Weise einzuholen und zu artikulieren.

sich, daß Jesus Christus die widergöttliche Macht, den ganzen „Abgrund des menschlichen Nein“, ohne dieses selbst zu begehen, im Pneuma „bis zum letzten durchleidet“.²⁷⁴ Sein Leiden und Sterben hat mehr als nur akzidentelle Bedeutung.²⁷⁵

²⁷⁴ Theologie der drei Tage, 118.133. Balthasar betont, daß dieses Worin des Passionsvollzugs „keine psychologische Größe“ ist, sondern daß sich die Diastase notwendigerweise im Pneuma ereignet, worin der Vater angebetet und verherrlicht wird (Theologie der drei Tage, 118). Jesu Leiden erscheint insofern nicht nur als das „tiefstmögliche“, sondern „es kann auch das für alle sühnende sein“, weil es qua hypostatischer Union „die Macht hat, alle Sünden aber auch alles Leid der Welt zu unterwandern und es in ein Werk höchster Liebe zu verwandeln“ (Gott und das Leid, 8; vgl. Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe, 260-270).

²⁷⁵ Theologie der drei Tage, 133. Im Kontext der trinitarischen Passiologie Balthasars wird es möglich, jenseits extrinsischer Satisfaktion und Stellvertretung das „pro nobis“ im Sinne einer „trinitarischen Soteriologie“ theologisch zu reflektieren (vgl. TD III 295-395; vgl. Remenyi, Ende gut – alles gut?, bes. 497-504).

Die Welt kann selbst in ihrer sündigen Gottferne keinen „Ort“ einnehmen, der „außerhalb“ des durch die trinitarische Diastase konstituierten Möglichkeitsraums läge. Die Welt kann trotz der Sünde aufgrund ihrer ontischen Gründung in Gott nicht ihres Gründungsbezugs zu Gott verlustig gehen. In der geschichtlichen Aufspannung der Kenosis des Sohnes bis zur Gottverlassenheit am Kreuz wird die trinitarische Diastase maximal. In diesen trinitarischen Sinn-Raum ist die Welt je-schon eingeborgen, in ihm findet sie sich trinitarisch unterfaßt.

In der trinitarischen Tiefendimension des Leidens und Sterbens am Kreuz erfährt der Sohn jene Finsternis der Gottferne, in die der Sünder durch sein Nein gelangt, von innen (TD III 311). Dabei besteht eine Analogie zwischen dem, was der Sünder im Gericht zu erwarten hätte und der diese Erwartung umfassend überbietenden Gottverlassenheit Jesu Christi am Kreuz (TD III 314). Im Pascha-Mysterium ereignet sich der eschatologische Vollzug der Einbergung des Menschen in Gott, insofern sich in Jesus Christus das Gericht personaliter vollzieht und die Menschennatur qua hypostatischer Union in Gottes trinitarische Perichorese einbezogen wird (TL II 274-280).

Deutungshorizonte, die hinter der trinitarischen Dimension des Pascha-Mysteriums zurückbleiben – etwa die Sichtweise einer extrinsischen Übernahme der Last einer Strafe (TD III 314) oder ein qualitatives Überwiegen jeglicher Sünde gleichsam durch ein Verdienst des Sohnes im Sinne der *iustitia commutativa* (TD III 312) – erweisen sich

Die Aufrichtung des Neuen Bundes in Jesus Christus bedeutet, daß Gott nunmehr beide Vertragsseiten der אֱלֹהִים trinitarischerweise selbst erfüllt und so „beide Seiten seines Bundes,

für die Hermeneutik der Soteriologie als inadäquat (vgl. Koncsik, Erlösung durch das Opfer Jesu Christi, 220-235). Der Aspekt der Solidarität, der in der Theologie der neueren Zeit zum soteriologischen Paradigma zu avancieren schien (ebd. 227-228; Hoving, Stellvertretung, 346-347), trifft insofern zu, als der Sohn inkarnatorisch konkret als Mensch unter Menschen existierte und sich insofern mit ihnen (ontisch) solidarisch erwies, was sein kenotisch-unbedingter Einsatz pro nobis unterstreicht. Für sich allein jedoch vermag Solidarität (mangels Kausalität) keine Soteriologie zu begründen. Mit Recht moniert Balthasar daher eine Verkürzung der Soteriologie in biblischer und theologischer Hinsicht (TD III 253-262).

Die neutestamentlichen Lösegeld- und Loskaufformeln (Hoving, Stellvertretung, 349-353; Kim, Christliche Denkform, 113-114) artikulieren den soteriologischen Effekt, bleiben dabei jedoch (aufgrund ihres hermeneutischen Kontextes, der sich vom alttestamentlichen Verständnis des Sündopfers her geprägt zeigt) auffallend einem juristischen Paradigma verhaftet. Gegen den patristisch belegten Gedanken des commercium im Sinne eines Platztauschs Jesu mit dem Sünder opponiert das moderne Denken: „Das Ich kann nicht vertreten werden“ (Levinas). Vgl. bei Balthasar die Vermittlung des theologischen Stellvertretungsbegriffs mit dem modernen Verständnis von der moralischen Unvertretbarkeit der Person in: *Pneuma und Institution*, 401-409.

Zum Ziel einer Überwindung einer juristischen „uneigentlichen“ und der Freilegung einer theologischen „eigentlichen“ Bedeutung von „Stellvertretung“ wurde in der protestantischen Theologie des 18. Jhs. der Terminus „satisfactio vicaria“ durch das deutsche Wort „Genugtuung“ ersetzt (Georg Friedrich Seiler 1778/79 „Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi“). „Seiler löst den Stellvertretungsgedanken aus seiner Funktion als attributives Anhängsel des Satisfaktionsbegriffs und bildet deshalb das Abstraktum ‚Stellvertretung‘“ (Menke, Stellvertretung, 82-83.161-164). Die Entwicklung und die Aspekte eines theologischen Stellvertretungsbegriffs finden sich umfassend bei Menke dargestellt. Menke legt den Stellvertretungsbegriff umfassend im Sinne von *representatio* (51-54), *analogia entis* (168 ff.; 255-265), in Auseinandersetzung mit Balthasar als Strukturprinzip alles Seienden (266-310) und so schließlich einer Grundkategorie trinitarischer Ontologie aus (449-453). Dabei konvergiert der Begriff der Stellvertretung mit dem der Perichorese und weist hin auf den innertrinitarischen Selbstvollzug wechselseitiger Hingabe (vgl. Blättler, *Pneumatologia crucis*, 370-384). In dieser Perspektive entspricht der Begriff der Stellvertretung der trinitarischen Passiologie Balthasars.

die göttliche und die menschliche, von sich her sichert“. So erweist sich „Gott allein“ zugleich als „Subjekt und Objekt“ des Gerichts.²⁷⁶ Qua hypostatischer Union kann der inkarnierte Sohn die Gottferne der Sünde in der maximal gewordenen Diastase in der Gottverlassenheit des Kreuzes unterfassen.²⁷⁷ Insofern ist Jesus Christus zur „Personifikation der Weltsünde“ geworden,²⁷⁸ die – qua Solidarität, Proexistenz²⁷⁹ und der ontischen Gemeinschaft im Menschsein²⁸⁰ – in ihm ein für allemal überwunden worden und so die Einbergung der Schöpfung in Gott eschatologisch wirklich geworden ist.²⁸¹ Das im Pascha-Mysterium sich ereignende eschato-

²⁷⁶ Theologie der drei Tage, 116.128; H I 516. Insofern erblickt Balthasar in der Gestalt des Kreuzes den „Einigungspunkt der konvergierenden Kraftlinien“, der vertikalen und der horizontalen, angedeutet (H III/2,2 188).

²⁷⁷ Pneuma und Institution, 401-409; TL II 274-280.

²⁷⁸ Der Dreifache Kranz, 51. Das „Drama zwischen Mensch und Gott erreicht hier seine Akmē“ (=Höhepunkt; TD III 312). Balthasar erblickt in der Leidensgestalt Jesu ein „perverses Sakrament“, so daß sich in der äußeren Gestalt Jesu anzeigt, was sich in seinem Grunde vollzieht. „Die Schmerzen, die in den Leib Jesu hineingetrieben werden, sind in Wahrheit die seinem ganzen Gott-Mensch-Sein eingebläuten Sünden der Welt“ (ebd. 50). Diese werden gleichsam transponiert „durch die Alchemie der göttlichen Liebe in den Schmerz Christi“ (ebd. 51). Insofern erscheint Jesu Herz als „Kläranlage der Welt“ (Das Herz der Welt, 75). Wie dies aber geschehen kann, daß Gott „meine Schuld nicht mehr in mir sieht, sondern im geliebten Sohn, der sie trägt“ (Theo-Logik), entzieht sich jeglichem kreatürlichem Zugriff (Glaubhaft ist nur Liebe, 69).

²⁷⁹ „Gewiß findet Solidarität statt, aber eine solche, die bis zur Substitution fortschreitet“ (TD III 276).

²⁸⁰ „Indem die Schöpfung in die immanente Trinität einbezogen wird, muß in Gott an die Stelle des Anderen das Andere treten“ (TL III 40); zur gemeinsamen Menschennatur und der darin implizierten Solidarität vgl. Theologie der Geschichte, 12-13; zur „Inklusion der Sünde in den Sohn“ bzw. die „Inklusion der Sünder in die innertrinitarische Liebesrelation“ vgl. Krenski, Passio Caritatis, 320-329.

²⁸¹ „Die Hineinnahme der weltlichen Finsternis in das innertrinitarische Licht besagt ein Wunder der Transfiguration, die Ferne des sündigen Nein wird überholt und umgriffen von der freiwilligen und gehorsamen Ferne des göttlichen Ja. Der Zorn Gottes gegen die Verneinung der göttlichen Liebe trifft auf eine göttliche Liebe, die des Sohnes, die sich diesem Zorn aussetzt und ihn entwaffnet und

logische Geschehen ereignet sich „nicht horizontal in die weltliche Zukunft“ hinein, sondern „vertikal zur Weltzeit“. Insofern ist die Schöpfung im Neuen Bund in der βασιλεία τοῦ θεοῦ bereits angekommen, deren geschichtliche Vervollendung jedoch noch aussteht.²⁸²

buchstäblich gegenstandslos macht“ (TD III 326). Jesu Leiden und Sterben bedeutet hinsichtlich der trinitarischen Tiefendimension somit qualitativ „mehr als nur äußerlich stellvertretend“ Sünden wie ein Sündenbock zu übernehmen (Theologie der drei Tage, 133). Satisfaktion vollzieht sich nicht anders als im trinitarisch-theodramatischen Ereignis. Von hier aus trägt „οἰκονομία“ quoad nos die Bedeutung von „σωτηρία“ und „θείωσις“. Insofern werden „an Gott selbst Eigenschaften sichtbar, die wir ohne Sünde nie wahrgenommen hätten“ (TD IV 240).

Innerhalb der οἰκονομία sind zwei Formen des göttlichen Willens zu unterscheiden. Schwager unterscheidet eine direkte finis des Willens Gottes, der sich in Gottes Offenbarung in Leben und Wirken Jesu darstellt, von einem „geheimnisvollen“, „indirekten“ Willen, insofern Gott seinen inkarnierten Sohn der von ihm geschaffene bzw. gerufenen endlichen Freiheit aussetzt. Die Tradition hat in diesem Zusammenhang den Willen Gottes von dessen Zulassen unterschieden. Schwager stellt bei Balthasar diesbezüglich fest, daß dessen Formulierungen „in diesem Punkt nicht ganz eindeutig“ sind, und führt entsprechende Beispiele an – so etwa Balthasars Aussage, der Wille Gottes pralle in der Gestalt der Weltsünde auf seinen Sohn (H III/2,2 196) oder Balthasars Rede von einer unbegreiflichen „Einheit von Weltsünde und Gotteswille“ (ebd. 194). Gänzlich anders klingt dagegen: „Keinesfalls dürfte man sagen, der Vater habe gewollt, daß die Menschen den Sohn kreuzigen“ (TD IV 227). Insgesamt verbleibt ein sprachlich uneinheitlicher Befund (Schwager, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 43-44). Der Sache nach aber erscheint dieser in Gottes Absolutheit und seiner providentia unterfaßt.

²⁸² Theologie der drei Tage, 123. Eschatologie hebt den raum-zeitlich aufgespannten Charakter der (horizontal-welthaften) Geschichte nicht auf, sondern konstituiert deren Vervollendung. Das Eschatologische bricht gleichsam vertikal in die horizontale Geschichte ein. Dabei wird eine Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ konstituiert. Auch wenn das Ereignis der großen οἰκονομία bereits geschichtlich angebrochen und eschatologisch wirklich geworden ist, kann dies dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Vervollendung der Geschichte im Sinne der geschichtlich-abschließenden Verwirklichung der Eschatologie noch aussteht (vgl. Pröpfer, Daß nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe, 40-56).

In Jesu kenotischer Erniedrigung und der Ganzhingabe seiner selbst wird er im Geist ganz auf den Vater hin transparent, den er darin offenbar macht und verherrlicht.²⁸³ Insofern wird auch Jesus als der Sohn des Vaters offenbar.²⁸⁴ In der Kenosis des Gekreuzigten scheint somit „sub contrario“ die Glorie des Sohnes auf.²⁸⁵ Die Erhöhung Jesu am Kreuz gleich der Schlange entspricht seiner (österlichen) Verherrlichung. Beide Aspekte erscheinen Balthasar mit Joh-Ev als „untrennbarer, einheitlicher Vorgang“.²⁸⁶

In der Akmē der Stunde Jesu, im Moment seines Sterbens übergibt er den Geist.²⁸⁷ Diese Hingabe ist an den Vater gerichtet, dem er in der völligen Entblößung der Nacht der

²⁸³ Theologie der drei Tage, 118; H III/2,2 195. In der Kenosis erschließt Gott sein inneres Liebesgeheimnis (In Gottes Einsatz leben, 54; Glaubhaft ist nur Liebe, 57; H III/2,2 506). Τέλος der οἰκονομία ist somit die „Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe“; die alttestamentliche כְּבוֹד stellt sich neutestamentlich als „die ‚ins Ende‘ von Tod und Nacht absteigende Liebe Gottes in Christo“ dar (Glaubhaft ist nur Liebe, 6). „Weil aber das ganze innerweltliche, durch den Einbruch Gottes erweckte Drama sich im letzten nirgendwo anders abspielen kann als im geöffneten innertrinitarischen Raum, kann sein Endziel kein anderes sein als die Herrlichkeit Gottes selbst“ (TD II/1 80). Insofern stellen sich „σωτηρία“ und „θείωσις“ als quoad nos erscheinende Aspekte der Verherrlichung Gottes und damit der Herrlichkeit Gottes dar.

²⁸⁴ „Offenbarung und Kreuz sind dasselbe“ (Spiritus Creator, 277).

²⁸⁵ Theologie der drei Tage, 119. Im geschichtlichen Vollzug der Kenosis verhüllt sich die Gottheit des Sohnes, bis in der vollständigen Entäußerung der Gottverlassenheit am Kreuz nur noch seine nackte Menschheit zu sehen ist. Aber „gerade in dieser Kreuzes- und Todesnacht bricht seine Gottheit unverhüllt hervor“ (Schleifung der Bastionen, 54). Insofern entspricht die Kreuzigung der „Inthronisation zum kosmischen Kyrios“ (Theologie der drei Tage, 119). Für den „Glaubend-Sehenden“ stellt das Kreuz, obgleich „Ende jeder weltlichen Ästhetik“, insofern „sub contrario“ den „Aufgang der göttlichen Ästhetik“ dar (H I 442; vgl. mit Bezug auf Luther: Die Wahrheit ist symphonisch, 32-35).

²⁸⁶ Theologie der drei Tage, 117.

²⁸⁷ Balthasar schließt mit der Interpretation des παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Joh 19,30) ganz an das johanneische Verständnis an.

Gottverlassenheit treu und ergeben bleibt.²⁸⁸ Dabei ist es der Geist, der „im einheitlichen Krisis-Verherrlichungsgeschehen des Kreuzes mit dem letzten Todesseufzer Jesu ‚frei‘ wird“.²⁸⁹

3.2.2 Gang zu den Toten

Jesu Totsein markiert ein konstitutives Element im Ereignis des Pascha-Mysteriums. Das Totsein selbst bedeutet ein „Hintersichlassen alles spontanen Handelns“ im Sinne reiner Passivität. Jesus ist wirklich tot. Die kanonischen Evangelien beschränken sich dementsprechend auf die Feststellung dieses bloßen Faktums selbst sowie einiger unterstreichender Begleitumstände (z.B. Grablegung).²⁹⁰

Im Zusammenhang mit der liturgischen und theologischen Zergliederung der integralen Feier des einen Pascha-Mysteriums und der Ausformung eines Triduum gegen Ende des 4. Jhs. erfuhren die einzelnen Aspekte des Pascha – Leiden, Tod und Auferstehung – eine eigene Schwerpunktbildung.²⁹¹ Die

²⁸⁸ In dieser äußersten Finsternis der Gottverlassenheit bewährt sich der Gehorsam Jesu in seiner entblößten Hingabe an den Vater. Das Äußerste der Kenosis wird zum Ereignis-Ort der göttlichen Liebe in ihrer Absolutheit. „Der äußerste Gehorsam des Sohnes, der bis zum Nichtmehrverstehen des Vaters führt, ist nichts anderes als ein Modus seiner ewigen hypostatischen Hingabe an den Vater“ (Homo creatus est, 268).

²⁸⁹ Theologie der drei Tage, 122.

²⁹⁰ Theologie der drei Tage, 141.

²⁹¹ Die frühchristliche Paschafeier entfaltet sich in Fortbestimmung des jüdischen Pesach (Pesach/Mazzot) ursprünglich in einem einzigen Gottesdienst. Dessen Vigiltail (bis Mitternacht) legt den Fokus auf Leiden und Sterben des Messias in einer typologischen Interpretation vom Alten Bund her. Der daran anschließende eucharistische Teil (im Unterschied zur jüdischen Feier erst nach Mitternacht) steht vor dem Hintergrund der Ostererfahrung für die Wiederkunft Christi. Die Fragmentierung der Paschafeier seit Ende des 4. Jhs. führt zur (historisierenden) Ausbildung thematischer Schwerpunkte. Der eucharistische Teil der Paschafeier fusioniert mit der Feier des Sonntags und etabliert sich als eigenständige Auferstehungsfeier. Die Feier des Leidens und Sterbens Jesu entfaltet sich vor dem Hintergrund eines historisierenden Bewußtseins entlang einer von der Jerusalemer

Profilierung des Leidens und Sterbens im Zusammenhang mit deren liturgischem Gedächtnis am Freitag und die Feier der Auferstehung am Sonntag begünstigten eine Tendenz, den besonderen Aspekt des Totseins einerseits durch das Leiden und Sterben, andererseits von der Auferstehung her zu überlagern. Dabei wurde in Entsprechung zur österlichen Aufwärtsbewegung (ἀναβαίνειν) das Postulat einer vorausgehenden Gegenbewegung nach unten (καταβαίνειν) erhoben.²⁹² Dies aber unterstützte die Überlagerung des Aspekts des Totseins Jesu Christi durch mythologische Interpretamente im Sinne eines „descensus ad infer(n)a, ad infer(n)os“.²⁹³

Liturgie her seit dem 4./5. Jhd. ausgeprägten Heiligen Woche mit eigenen Stationsgottesdiensten. Konstitutives Zentrum bildet ein Triduum Sacrum, das zudem von der Heiligen Woche und einer österlichen Oktav (letztere als Teil der Pentekoste) eingerahmt wird. Die Gedächtnisfeier des Leidens rückt in diesem Zusammenhang auf den Freitag, die österliche Feier der Eucharistie auf den Sonntag, die eigentliche Paschafeier verliert an Bedeutung und konvergiert allmählich mit dem Thema des Karsamstags (vgl. Auf der Maur, Die jährliche Osterfeier, 56-143; insbes. 76-79).

²⁹² Entsprechend der österlichen Aufwärtsbewegung „πορευθεὶς εἰς οὐρανόν“ wird im Sinne einer Voraussetzung eine zuvor erfolgte Abwärtsbewegung Jesu Christi postuliert (Theologie der drei Tage, 143). Zum Begriffspaar „καταγαγεῖν“ – „ἀναγαγεῖν“ vgl. ebd. 148.

²⁹³ Theologie der drei Tage, 142. Die Zeugnisse der Evangelien führen ausschließlich das reine Faktum des Totseins Jesu an. Hinweise auf eine gleichsam aktive Tätigkeit im Totsein in Anlehnung an das vorherrschende Weltbild (vgl. Gang in den Hades) finden sich lediglich in apokryphen Texten, zu denen auch der Einschub 1 Petr 3.19;4.6 (ebd. 150) zu rechnen ist (vgl. Nikodemusevangelium). Die descensus-Interpretation unterstellt allerdings „ungeprüft eine Aktion, wie sie im Grunde nur ein Lebendiger, kein Toter vollbringen kann“ (ebd. 142). Bereits in der Traditio Apostolica Hippolyts finden sich descensus-Motive in der Anaphora. Ab Mitte des 4. Jhs. findet sich der Aspekt eines descensus Christi als Theologoumenon im Zusammenhang mit dem Heilswerk Christi belegt. Philastrus von Brescia nennt den descensus in einer Liste von Häresien. Ebenso findet sich der descensus in der 4. Formel von Sirmium, in einer Ostervigilpredigt des Chromatius, des Bischofs von Aquileia sowie in dem durch Rufinus kommentierten Symbolon von Aquileia, wobei Rufinus nun die Bezeichnung „inferna“ gebraucht (vgl. Connell, Descensus, 264-271; Lochbrunner, Descensus, 162). Gestützt durch das Jonaszeichen (Mt 12,40; Theologie der drei Tage, 147.150) und die

Balthasar verwehrt sich scharf dagegen, „aus der religionsgeschichtlichen Umwelt eindringende mythologische Züge“ sowie deren „bildhaftes und rhetorisch-ausschmückendes Sprachgewand“ unkritisch zu übernehmen.²⁹⁴ Dabei zeigt er sich bestrebt, den Aspekt des Totseins Jesu Christi als „eine wesentliche Phase“ im theodramatischen Vollzug des Pascha-Mysteriums theologisch angemessen zu reflektieren und so den besonderen Eigengehalt des Karsamstags zu rehabilitieren.²⁹⁵

jüdische Scheol- bzw. heidnische Hadesvorstellung im Kontext eines dreistöckigen Weltbildes (Maas, Abgestiegen zur Hölle, 2-7) bildete sich patristisch ein soteriologisch motiviertes mythisches Verständnis von Tätigkeiten Christi im Totenreich (Scheol/Hades) gleichsam in Fortsetzung seiner irdischen Wirksamkeit aus (in Abgrenzung gegen das äthiopische Henochbuch, vgl. Theologie der drei Tage, 153). Dazu gehören drei Motive: 1. die Verkündigung Christi bzw. der Apostel in der Unterwelt, 2. die Taufe der Gerechten in der Unterwelt (Vorhölle) und 3. Kampf und Sieg über den Herrscher des Hades (Lochbrunner, Descensus, 166-170).

²⁹⁴ Theologie der drei Tage, 144.153.158.166; Pneuma und Institution 393 f. Auch der von Balthasar gebrauchte Terminus „Gang zu den Toten“ ist entsprechend seiner eigenen Angabe als „sein mit den Toten“ zu verstehen (Theologie der drei Tage, 143), worin der besondere Aspekt der Solidarität mit den Toten (ebd. 142.157.161) bereits einbezogen ist. Diesen Aspekt bezeichnet Balthasar in eigener Rückschau als Kompromiß, der in seinem nachfolgenden Werk nicht mehr vorkommt (TL II 315 Anm. 1).

²⁹⁵ Theologische Benennung auf das Mysterium des Höllenabstiegs, 90; zur Differenzierung der Theologie des Karsamstags entlang den drei Teilen der Trilogie vgl. Sara, Descensus ad Inferos, 541-570. Balthasar betont das „Darüberhinaus“ des Totseins Jesu Christi (Theologie der drei Tage, 162), das nicht einfachhin in die Passion des Karfreitags oder in die österliche Auferstehung aufzuheben ist. Nach einer geistesgeschichtlichen Phase des Fokus auf abstrakten Topoi wie etwa „Versöhnung“, „Erlösung“ oder „Rechtfertigung“ hebt die (Wieder-)Entdeckung des Pascha-Mysteriums in Entsprechung zur Liturgischen Bewegung und der liturgiewissenschaftlichen Forschung etwa seit Anfang des 20. Jhs. an (Odo Casel, Lois Bouyer; vgl. Auf der Maur, Die jährliche Osterfeier, 129). Der Karsamstag mußte von diesem Kontext her wie ein „unerforschter, unerforschlicher weißer Fleck auf der Landkarte“ erscheinen (HUVB: Vorwort zu AvS: Kreuz und Hölle I, 10). Balthasar setzt der in der Erfahrung seiner Umwelt vorherrschenden abstraktiven, entäußerten Gestalt der Theologie (zur

Einen besonderen Einfluß auf Balthasars Formulierung einer Theologie des Karsamstags haben die ihm diktierten Erfahrungen Adriennes von Speyr ausgeübt.²⁹⁶ Gerade hinsichtlich der Theologie des Karsamstags ist Balthasars Werk noch mehr als in anderen theologischen Bereichen in herausragender Weise von diesen Erfahrungen Adriennes geprägt.²⁹⁷ In ihren mystischen Erfahrungen zum Karsamstag erblickt Balthasar „das größte theologische Geschenk“, das Adrienne „von Gott erhalten und der Kirche hinterlassen hat“.²⁹⁸

Neuscholastik s.o. S. 66) seine Reflexion auf das Mysterium in der Gestalt der Theodramatik entgegen.

²⁹⁶ Vgl. Holkenbrink, Kreuz und Hölle. Bei diesen Erfahrungen handelt es sich nicht um Visionen, sondern um das Erleben eines Zustandes, welches Adrienne auslegend in bildhafte Worte hinein zur Darstellung bringt. Dabei gilt es, den objektiv-theologischen Inhalt dieser Erfahrungen von den subjektiven Erfahrungsmomenten zu unterscheiden (Maas, Das Geheimnis des Karsamstags, 131-132).

²⁹⁷ Wiederholt hebt Balthasar die Bedeutung Adriennes für die Gestalt seines eigenen Werkes hervor: „Adrienne von Speyr war es, die den erfüllenden Weg von Ignatius zu Johannes wies, und damit den Grund zum meisten legte, was seit 1940 von mir veröffentlicht wurde. Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch zu trennen, zwei Hälften eines Ganzen, das als Mitte eine einzige Gründung hat“ (Rechenschaft [1965], in: Mein Werk, 71). „Die Werke Adriennes von Speyr, mir fast alle diktiert, bilden ungefähr ein Drittel der Bücher, die ich mit meiner Hand geschrieben habe [...] Und wenn ich mein Herz befrage, so sind darunter viele, die mir lieber und wichtiger sind als meine eigenen Bücher“ (Noch ein Jahrzehnt [1975], in: Mein Werk, 86).

²⁹⁸ Erster Blick auf Adrienne von Speyr, 57. Balthasar attestiert Adrienne „eine Fülle mystischer Gnaden“ seit ihrer Konversion 1940. Balthasar hat als ihr Beichtvater eine große Zahl ihrer geistlichen Betrachtungen als Diktat aufgenommen und publiziert. Dabei nehmen Adriennes Erfahrungen zum Karsamstag eine besondere Stellung ein. „Ein wichtiges Zentrum ihrer weitgespannten theologischen Sendung war es, wohl erstmals in der Kirchengeschichte, die Nachfolge auch des toten Herrn am Karsamstag antreten zu dürfen und dabei das Erfahrene in klaren Worten diktieren zu können“. Balthasar bezeugt die alljährlichen Abstiegsenerfahrungen Adriennes für die Zeit zwischen der Todesstunde Jesu am Karfreitag und dem Ostermorgen, in denen „immer neue Seiten“ des Mysteriums vom Karsamstag zutage getreten sind (HUvB: Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karsamstags, 32).

Von den Erfahrungen Adriennes her vermag Balthasar das wirkliche Totsein Jesu seiner washaften Gestalt nach konkret einzusehen. Dabei geht es in allen Aspekten dieser Karsamstagerfahrungen stets um eine „Erfahrung des wirklichen Totseins“²⁹⁹ im Unterschied zur mythisch geprägten Auffassung von einer lediglich „kurzen Zeit“ des Totseins Jesu, die dieser „zu allerhand ‚Tätigkeiten‘ im Jenseits benützt“.³⁰⁰ Vielmehr bedeutet Totsein ein „Hintersichlassen alles spontanen Handelns“ im Sinne der Zuständlichkeit reiner Passivität,³⁰¹ in der jede subjekthafte Spontaneität aufgehoben ist.³⁰² Adrienne begreift die Unfähigkeit zu aktivem Streben, Erhoffen und Verwirklichen als „reine Leere“, die sich als Entblößung von allem und so als „Zustand des Entzogenseins“ darstellt.³⁰³

Die Aktion des Karsamstags besteht in der Passivität des „Seinlassens“ und im „Geschehenlassen des Willens Gottes“, worin der kenotische Gehorsam des Sohnes resultiert.³⁰⁴ Dabei entbehrt die Entblößung dieses Zustands jedoch jedes positiven Bewußtseins, nämlich daß das nunmehrige Verfügwerden freilich Ergebnis der zuvor frei erbrachten vollständigen, alles weitere einschließenden Aktes der Hingabe in den Willen Gottes ist.³⁰⁵ „Der Sohn ist hier nicht nur vom Vater und von den Menschen, sondern auch von sich selber wie

²⁹⁹ Adrienne von Speyr (AvS): *Geburt der Kirche* (Johannes IV), 172.

³⁰⁰ HUvB: *Theologie der drei Tage*, 141.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² AvS: *Kreuz und Hölle I*, 81.

³⁰³ AvS: *Geburt der Kirche* (Johannes IV), 171-172. Kennzeichnend für den Scheol-Zustand ist die Entbehrung insbesondere der Anschauung Gottes (*Theologie der drei Tage*, 160). Das Totsein steht damit in „kontradiktorischem Gegensatz nicht nur zum menschlichen Leben, sondern zum lebendigen Gott selbst“ (HUvB: *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, 85).

³⁰⁴ AvS: *Passion nach Matthäus*, 164; *Kreuz und Hölle I*, 168; *Das Geheimnis des Todes*, 41.

³⁰⁵ AvS: *Kreuz und Hölle I*, 168. Jesus Christus „läuft auf einer fixen Bahn, die mit der Wahl des Kreuzes gegeben ist. Was er gewählt hat, läuft ab“ (ebd. 169).

getrennt“.³⁰⁶ Weder Gott noch Mensch geraten in den Blick, um etwas entgegenzunehmen, woher dieser passive Zustand auch nur eine Richtung erhalte.³⁰⁷ Die Gottverlassenheit des Karfreitags ist nun in einen Zustand völliger „Entfremdung“ bzw. „Verschollenheit“ transponiert.³⁰⁸ Das Karsamstags-erlebnis stellt sich insofern als „Schau des Dunkels im Dunkel“ dar.³⁰⁹

Die bloße Zuständlichkeit des Karsamstags entbehrt jeder raum-zeitlichen Bestimmung. Sie erscheint im Unterschied zum Tunnel als perspektivloses „Dunkel ohne Richtung“.³¹⁰ Ohne Vergangenheit und ohne Zukunft gleicht dieser Zustand dem „Stillstand“ einer Ort- und Zeitlosigkeit.³¹¹ Das Totsein erscheint als eingetauchtsein in den βοββορός (Schlamm, Kot, Dreck),³¹² der gleich einem nihilistischen circulus vitiosus im unüberwindlichen „jetzt“ stagniert.³¹³ Dieser ausweglose Zustand kennt keinerlei Richtungssinn: „das, was man hinter

³⁰⁶ AvS: Geburt der Kirche (Johannes IV), 256.

³⁰⁷ AvS: Kreuz und Hölle I, 105.

³⁰⁸ AvS: Kreuz und Hölle I, 277; Das Wort und die Mystik II, 295; HUvB: Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karsamstags, 33. Adrienne konstatiert eine innere Entsprechung zwischen dem Geschehen des Karfreitags und dem des Karsamstags im Hinblick auf die Aspekte der Einsamkeit, der Distanz zum Vater und des Vollbrachteins (Kreuz und Hölle I, 408). Hinsichtlich der Einheit des Pascha-Mysteriums läßt sich der Karfreitag als „Höhepunkt der Kenosis“, der Karsamstag als deren „Vollendung“ und die österliche Auferstehung als deren „Wahrheit“ verstehen (vgl. Heinz, Der Gott des je-mehr, 180.212; Blättler, Pneumatologia crucis, 281-303)

³⁰⁹ AvS: Geburt der Kirche (Johannes IV), 186.

³¹⁰ AvS: Kreuz und Hölle I, 354.

³¹¹ AvS: Kreuz und Hölle I, 240.273.276.

³¹² AvS: Kreuz und Hölle I, 29; HUvB: Theologie der drei Tage, 167. Das Bild vom βοββορός ist gemeinhin verbreitet und findet sich bei Platon und Plotin ebenso wie bei den Kirchenvätern.

³¹³ „Er stagniert vollkommen. Und doch, wenn man ganz nah ist, sieht man, daß er nicht stagniert, sondern fließt. Aber er fließt in keine Zukunft hinein, sondern durch das Jetzt in das Jetzt. Wie ein circulus vitiosus“ (AvS: Kreuz und Hölle I, 278).

sich läßt, kommt wieder auf einen zu“.³¹⁴ Adrienne versteht diese Erfahrung als ein „Je-mehr der Aussichtslosigkeit“: In jeder Sekunde, in der sie diesen Zustand erlebt, scheint sich die Anzahl Jahre, die man noch darin verbringen muß, in perpetuum zu vergrößern. Diese nicht endenwollende Endlichkeit steht in kontradiktorischem Gegensatz zur Ewigkeit im Himmel.³¹⁵ „Vergeblichkeit‘ ist der Name dieses Zustands“.³¹⁶

Adrienne von Speyr spricht in der Artikulation ihrer Erfahrungen oftmals von „Hölle“. Balthasar hingegen unterscheidet schärfer als Adrienne von der Soteriologie her zwischen Hölle und Scheol und versteht Hölle ausschließlich im neutestamentlichen Sinn als „Funktion des Christuserignisses“.³¹⁷ Die Scheol bezeichnet im klassisch-jüdischen Sinn die Zuständigkeit des Totseins aller Verstorbenen. Diese beschreibt den Zustand eines Hades, einer Grube oder eines Gefängnisses, bezeichnet aber keine Örtlichkeit; alle möglichen Jenseitsorte sind im klassischen Verständnis der Scheol umgriffen, die dabei gegen alle Spekulation um Lohn (Paradies) oder Strafe (γεέννα < גֵּהֶנְמוֹת < גֵּהֶנְמוֹת) [Hinnomtal]) indifferent bleibt.³¹⁸ Hölle hingegen konstituiert sich aus der personalen Entscheidung gegen Christus und die in ihm vollzogene οἰκονομία

³¹⁴ HUvB: Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karstags, 33.

³¹⁵ AvS: Kreuz und Hölle I, 174.

³¹⁶ HUvB: Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karstags, 34. Zugleich eignet der nihilistischen Zuständigkeit des Karstags etwas bedrohliches. Adrienne artikuliert dies furchterregende als Erfahrung vom „Einsturz“, so als ob der ganze βορβορός in die Tiefe einbricht (ebd. 38).

³¹⁷ HUvB: Theologie der drei Tage, 165. „Man irrt theologisch, wenn man den Begriff der neutestamentlichen (christologischen) Hölle ins Alte Testament zurückprojiziert und aufgrund dessen Fragen an den Karstag stellt, die unlösbar, weil falsch gestellt sind“ (ebd.). Ebenso wie die Hölle existiert aber auch das Fegfeuer „erst durch die Erlösungstat des Sohnes“ (Kreuz und Hölle I, 94-95), gleichsam als „Frucht der Erlösung“ (Geburt der Kirche [Johannes IV], 173).

³¹⁸ HUvB: Theologie der drei Tage, 154-155.

Gottes. Ohne diesen Bezug auf Christus ist „Hölle“ nicht einmal definiert.³¹⁹

Die trinitarische Diastase, apriorische Voraussetzung auch für jeglichen kreatürlichen Gegenüberstand,³²⁰ wird in umgelegter, ökonomischer Hinsicht in der Gottverlassenheit des Karfreitags und deren Fortsetzung in der passiven Zuständigkeit des Karsamstags maximal. Jeder kreatürliche Abstand im ontischen Sinn ist qua Gründungsbeziehung bereits trinitarisch unterfaßt.³²¹ In der Sünde jedoch entstellen Menschen kraft der ihnen verliehenen Freiheit entgegen der Schöpfungsordnung ihre Beziehung zu Gott. Dabei bleibt der Sünder stets von Gottes Liebe unterfaßt, dessen Sünde jedoch verhindert, daß der betreffende Mensch sein seinsgemäßes Ziel, die Vollendung seines Daseins qua Hineinnahme in die Herrlichkeit Gottes (θέωσις/θειώσις), jemals erreichen kann. Die im Totsein Jesu maximal gewordene Diastase zwischen Vater und Sohn umgreift nun in ökonomischer Hinsicht explizit auch den Sünder in dem durch ihn selbst als Sünde konstituierten Abstand gegen Gott.³²²

³¹⁹ HUVB: Theologie der drei Tage, 164-165.

³²⁰ Vgl. Greiner, Drama der Freiheiten, 22-28 zur „Positivität der Differenz als Ermöglichungsgrund eines freien Gott-Welt-Verhältnisses“.

³²¹ TD III 301-304; TD IV 238.465.

³²² Balthasar versteht diese in geschichtlich-aufgespannter Hinsicht maximal gewordene Diastase als „existentielle Durchmessung der ganzen Dimension des Rein-Gegengöttlichen“ [im Sinne maximal gewordener Diastase] durch den Sohn, worin das eschatologische Gericht besteht. Dieses hat der Vater, dem es nach Balthasars Auffassung aufgrund der ihm zuzuschreibenden Schöpfung der menschlichen Freiheit, woraus vom Menschen her jedoch auch Sünde resultierte, eigentlich zukommen würde, dem Sohn übergeben. Insofern war es nach Balthasars Überzeugung notwendig (δεῖ), daß der Vater den Sohn als menschengewordenen bis ins Äußerste führt. „Wirklich in die Hölle eingeführt werden aber kann der Sohn nur als Toter, am Karsamstag“ (Theologie der drei Tage, 168;). Darin „untergreift“ Gott in Jesus Christus „durch seine eigene je größere Tiefe alle Tiefen der Unterwelt“ (ebd. 160). Der Mensch, der als „gerufene Freiheit“ bestimmt wurde (s.o. Teil 1), ist von hier aus als „befreite Freiheit“ zu verstehen (TD III 342).

Nur von hier aus ist theologisch einzuholen, was im soteriologischen Sinn „Einlaß der Weltsünde“ meint, was es bedeutet, daß Jesus Christus die widergöttliche Macht, den ganzen „Abgrund des menschlichen Nein“, ohne dieses selbst zu begehen, im Pneuma „bis zum letzten durchleidet“, daß Jesus Christus zur „Personifikation der Weltsünde“ geworden ist, daß Jesu Leiden und Sterben nicht nur als das „tiefstmögliche“, sondern „auch das für alle sühnende“ ist, und inwiefern er „die Macht hat, alle Sünden aber auch alles Leid der Welt zu unterwandern und es in ein Werk höchster Liebe zu verwandeln“. Soteriologie als Funktion der Christologie bedeutet insofern etwas qualitativ anderes als „äußerlich stellvertretend“ Sünden wie ein Sündenbock zu übernehmen.³²³ Somit geht es in der Theologie des Karsamstags weder um einen apokalyptischen „Kampf“ noch um einen mythischen „descensus“, sondern einzig um die „absolute Vollmacht“ (ἐξουσία) des Sohnes im eschatologischen Sinn.³²⁴

In diesem Kontext sind die weiteren Erfahrungen Adriennes zum Karsamstag zu interpretieren. Dem sprachlichen Ausdruck insbesondere ihrer Erfahrungen zur „Substanz der Hölle“ und dem „zweiten Chaos“ eignet eine gewisse Bildhaftigkeit, die durch den besonderen Charakter „innerer Schau“ bedingt sein mag.³²⁵

³²³ s.o. 3.2.1

³²⁴ Theologie der drei Tage, 149.

³²⁵ Zu Wesen und Bedeutung innerer Schau liegt eine lehramtliche Stellungnahme aus jüngerer Zeit vor. Aus Anlaß der Bekanntmachung des dritten Teils des Geheimnisses von Fatima im Jahr 2000 hat Joseph Ratzinger in der Eigenschaft als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre in Verbindung mit der amtlichen Publikation des Geheimnisses in einem „Kommentar zum Geheimnis von Fatima“ Stellung bezogen. Diese Stellungnahme trifft sinngemäß auch auf die Erfahrungen Adriennes zu. Ratzinger macht deutlich, daß das Phänomen der inneren Schau nicht der Phantasie entspringt, sondern „eine wirkliche und eigentliche Weise der Wahrnehmung“ darstellt. An dieser ist jedoch in noch größerem Maß als bei der gewöhnlichen sinnlich vermittelten Erkenntnis eine subjektive Komponente zu unterscheiden, so daß „das Subjekt an der Bildwerdung dessen, was sich zeigt, wesentlich mitbeteiligt“ ist. Insofern stellen derartige

Auf Basis ihrer Erfahrungen beschreibt Adrienne die „Substanz der Hölle“ als die objektive Sünde in einem umfassenden, jede Sünde einbegreifenden Sinn. Diese erscheint, von den Sündern losgelöst und dem Sohn aufgeladen, als amorphe Masse (βορβορός).³²⁶ Adrienne versteht ihre Erfahrungen in Entsprechung zur Karsamstagerfahrung des Sohnes: Als der „Sündenträger“ erschaut er gleichsam die Sünde, die er aufgeladen bekam, um diese in die Hölle hinein abzuladen und so in den Abgrund zu stürzen.³²⁷ Die Sünde als solche ist damit endgültig verworfen und abgestoßen.³²⁸ „Hölle“ erhält

Schauungen keine „Fotografien“ der betreffenden Sachverhalte dar, sondern tragen grundsätzlich „die Möglichkeiten und Grenzen des wahrnehmenden Subjekts“ an sich. Auch wenn die zum Ausdruck gekommenen Bilder „Frucht einer wirklichen Wahrnehmung von oben und innen her“ sind, dokumentieren sie kein enthülltes „Ansich“, vielmehr erscheinen sie „zusammengesetzt aus dem von oben kommenden Anstoß und aus den dafür vorliegenden Möglichkeiten des wahrnehmenden Subjekts“. Daher bleibt die „Bildsprache dieser Schauungen“ grundsätzlich „symbolische Sprache“, die wohl erst „im Rückblick angemessen entschlüsselt“ werden kann. „Was die Mitte eines Bildes ist, enthüllt sich letztlich aus dem, was die Mitte christlicher ‚Prophetie‘ überhaupt ist“ (Ratzinger, Kommentar, 32-43).

³²⁶ AvS: Kreuz und Hölle I, 65-66; Geburt der Kirche (Johannes IV), 174. Die Sünden erscheinen „frei und leer von jedem Subjekt, das sie beging“ (Die Beichte, 58.61; vgl. Kreuz und Hölle I, 122.307) als „Unmasse“, worin sie sich „alle gegenseitig amalgamieren zum totalen Sündenstrom“, worin „alles mit allem zu verwechseln“ ist (Kreuz und Hölle I, 274 vgl. 100). AvS sieht darin „unsere allgemeine Schuld, von der ich mich nicht distanzieren kann“ (ebd.). AvS beschreibt ihre Erfahrung vom βορβορός geradezu sinnhaft als „brauner, stinkender Strom, der sich tot und mechanisch bewegt, den man hautnah spürt, schmeckt, riecht, tastet“. Sie sieht diesen „ganz langsamen Fluß der formlos gewordenen Sünden“ als ein „Rinnen, das nie vorübergeht“ und dessen Geschmack „fad, erdig, ranzig“ erscheint (HUVB: Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karsamstags, 34).

³²⁷ AvS: Kreuz und Hölle I, 122-123.175.223. „Und indem er sie stößt, muß er ihr sofort nachfolgen. Hinter ihr herstürzen, um zu ermessen, wohin sie stürzt“ (223).

³²⁸ AvS: Kreuz und Hölle I, 104.340.

bei Adrienne von hier aus den Charakter eines kosmisch-soteriologischen Schuttabladeplatzes (*malum naturale*).³²⁹

Adriennes Verständnis von Hölle in diesem eher kosmologisch-mythischen Sinn bestimmt sich als „Rest-Chaos“.³³⁰ Adrienne sieht darin eine Entsprechung zum Schöpfungsgeschehen, das sie als Zurückdrängen des Chaos von Schöpfungstag zu Schöpfungstag geradezu mythologisch auslegt.³³¹ Mit der personalen Freiheit des Menschen verbleibt ihrer Auffassung nach „ein Stückchen Chaos“ in Gottes Schöpfung, das – in Verfehlung dieser Freiheit – sich als Sünde und insofern als „zweites Chaos“ darstellt. Von hier aus versteht Adrienne Gottes *οὐκονομία* als erneute Hinwendung Gottes zum Chaos, nun aber „nicht mehr als Schöpfer, sondern als Zerstörer“ im Sinne von Erlöser. Die vom Sünder abgeschiedene Sünde wird durch den Sohn auf ewig in die Hölle verbannt.³³² Adriennes Darstellung ihrer Erfahrungen zum Geheimnis des Karsamstags zeigt sich diesbezüglich als geradezu mythisch und erweist sich aus schöpfungstheologischer und christologisch-soteriologischer Sicht als unhaltbar. Was Hans Urs von Balthasar im Sinne einer Theodramatik zur

³²⁹ Zur Kritik der „Sünde an sich“ bei Adrienne vgl. Lochbrunner, *Descensus*, 176-177.

³³⁰ AvS: Kreuz und Hölle I, 266.

³³¹ AvS: Kreuz und Hölle I, 247.

³³² HUvB: Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karsamstags, 35. Im Zusammenhang mit der vom Sünder abgeschiedenen Sünde spricht Adrienne von sog. „Effigien“ (Kreuz und Hölle I, 112): Im Sündigen gibt der Mensch „etwas von seinem persönlichen Sein“ an die Sünde dahin; „er investiert einen Teil seiner selbst in der Sünde, er gibt etwas von sich selbst der Sünde preis“ (Kreuz und Hölle I, 111). Eine Befähigung zum Guten, zur Antwort, ist „für die Sünde verbraucht, verzehrt, mißbraucht“; diese Effigie „muß, wenn die Sünde aus dem Menschen ausgemerzt wird, mitausgemerzt werden. Es gehört fortan in die Hölle (Kreuz und Hölle I, 104). Insofern ist nach Adriennes Auffassung mit der vom Sünder abgetrennten Sünde auch die Effigie als Abbild des Sünders mit in der Hölle begraben (Kreuz und Hölle I, 112). Indem nun der Sohn im Ereignis des Karsamstags, worin er die Sünde in die Hölle verbannt, diesen Effigien begegnet, löscht er sie aus, und der Sünder erhält „das für ihn am Kreuz gewirkte Heil“ (Kreuz und Hölle I, 185).

Darstellung bringt, erscheint in den Darstellungen Adriennes von Speyr mehr in der Gestalt eines Erlösungsmythos, dessen Ausdruck eines griechischen Seins- und in mythologischer Hinsicht gleichsam olympischen Gottesverständnisses in christlicher Sicht nicht tragfähig ist.

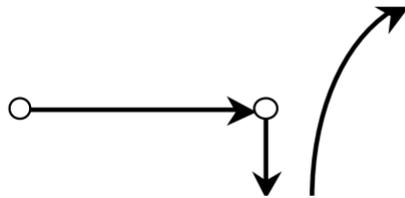
Die betreffenden Erfahrungstopoi Adriennes erscheinen im direkten Werk Balthasars allerdings in verarbeiteter Form und insofern theologisch transponiert. Nimmt die anschauliche Darstellung der Erfahrung des $\beta\omicron\beta\omicron\omicron\omicron\varsigma$ bei Adrienne breiten Raum ein, so interpretiert Balthasar eher prägnant-entmythologisiert die „Erfahrung der Sünde als solcher“ im Sinne einer Cusanischen *visio mortis*; das problematische Stichwort vom „Chaos“ wird bei Balthasar zu einer bloßen Nennung nivelliert, ohne dessen ontologische Implikationen zu teilen.³³³

Wie bereits zum Karfreitag dargestellt, ereignet sich auch im Geschehen des Karsamstags eine trinitarische Tiefendimension, auf die eine Theologie des Karsamstags angemessen zu reflektieren hat. Die trinitarische Diastase, die mit dem personalen Gegenüberstand zwischen Vater und Sohn einhergeht, welcher im Pneuma getragen ist, stellt sich in ökonomischer Hinsicht in umgelegter Form dar. Das Verhältnis von Vater und Sohn, welches auch entlang der ökonomischen Dimension im Pneuma getragen ist, entfaltet sich entlang des raumzeitlich aufgespannten Vollzugs der $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ in geschichtlichem Bezug. Die Diastase erreicht in der Stunde Jesu Christi, d.h. seiner Gottverlassenheit in Leiden und Totsein, ihr qualitatives Maximum. Insofern erscheint die $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ erst im Ereignis des Pascha-Mysteriums im eigentlichen Sinn vollzogen: Die maximal gewordene Diastase wird zum Ereignis-Ort ökonomischer Trinität. Hierin erweisen sich die kenotische Hingabe und darin die Liebe als Inbegriff des Gottseins, im Kairos ihrer theodramatisch-ökonomischen Aufspannung angelangt, als Vollgestalt des trinitarischen Selbstvollzugs in

³³³ Theologie der drei Tage, 166-168; vgl. Referenz auf die Väter, ebd. 168-169.

ökonomischer Perspektive.³³⁴ Die hinsichtlich der theodramatisch-ökonomischen Aufspannung maximal gewordene Diastase zwischen Vater und Sohn im Geist umgreift damit auch den Sünder in dem durch ihn selbst als Sünde konstituierten Abstand gegen Gott. Insofern erhält Gottes *οικονομία* quoad nos auch die Bedeutung von *σωτηρία*.³³⁵

Im Zusammenhang des Pascha-Mysteriums stellt der Karsamstag damit den „Hiatus“ zwischen der gottverlassenen



³³⁴ In der maximal gewordenen Diastase wird der Sohn als menschgewordener, in ökonomischer Hinsicht, zur Kenosis als der Verwirklichung der Liebe, worin das Gottsein besteht, geführt. Insofern erscheint an diesem Punkt die Umlegung des einen Gottseins in seiner immanenten Dimension in die ökonomische Dimension vollends verwirklicht. Leiden und Tod stellen sich dabei als christologische Zustände dar (McIntosh, *Christology from within*, 89-91). Adrienne von Speyr thematisiert diesen Tatbestand unter dem Stichwort „Das Geheimnis des Vaters“: Im Ereignis des Karsamstags enthüllt der Vater dem Sohn im Geist sein intimes Geheimnis, nämlich „das Geheimnis des ur-zeugenden Vaters, seiner Väterlichkeit selbst“ (AvS: Kreuz und Hölle I, 265). „Der Heilige Geist vollbringt dieses Zeigen des Gezeigten, er ist der Vermittler in jeder Beziehung“ (Das Wort und die Mystik II, 297). Dieses Geschehen ereignet sich im „Dunkel des je-größeren Vaters“ (Geburt der Kirche [Johannes IV], 189; HUvB: Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karsamstags, 36; TD IV 242) gewissermaßen als „Schau des Dunkels im Dunkel“ (ebd. 186). Dies entspricht nach Adriennes Darstellung einem Zustand absoluter Kontemplation (Passion nach Matthäus, 164) im Sinne einer „Überschau, in der alle Schau dem Vater allein gelassen ist“ (Das Wort und die Mystik I, 118), so daß sich die „vollkommenste Preisgabe“ in der „vollkommensten Diskretion“ ereignet (Kreuz und Hölle I, 90; Geburt der Kirche [Johannes IV], 187). Insofern mag Adrienne in mystischer Sprache konstatieren: „Der Menschensohn geht ein in die trinitarische Geburt“ (Kreuz und Hölle I, 176). „Darin ist der Karsamstag gleichsam eine Suspension der Menschwerdung, deren Ergebnis dem Vater in die Hände zurückgelegt wird, und die der Vater durch die österliche Auferweckung erneut und endgültig bestätigen wird“ (Pneuma und Institution 397-398).

³³⁵ Vgl. Naduvilekut, Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars.

Passion des Karfreitags und der österlichen Auferstehung hin zum Vater dar.³³⁶ Die horizontale Weltlinie des Lebens Jesu bricht mit dem Ereignis des Pascha-Mysteriums gleichsam ab und wird in eine neue, eschatologische Dimension transponiert.³³⁷ Aus der Perspektive welthafter Zeit und Geschichte markiert der Tod Jesu einen endgültigen Abbruch. Die Auferstehung stellt demgegenüber das ganz Neue, Unerwartbare dar. Tod und Auferstehung erscheinen in kreatürlicher Hinsicht notwendigerweise so inkommensurabel wie die Weltgeschichte in Relation zum Eschaton. Aus dem Äußersten des Karsamstags erfolgt die Auferstehung insofern als „reine Überraschung“.³³⁸

3.2.3. Gang zum Vater

Die Auferweckung des Sohnes stellt die Vollendung des Pascha-Mysteriums dar. Dabei liegt in trinitarischer Hinsicht die Initiative bei Gott, dem Vater (πάτερ). Dieser handelt im Kontext der οἰκονομία als genau der, der er für die Welt ist, nämlich als Schöpfer, so daß er in der Auferweckung des Sohnes als dem Ersten der Entschlafenen seine Schöpfung vollendet. Dabei ist es der Geist, in dessen „Kraft“ die Auferweckung geschieht. Im machtvollen Wirken seines Geistes erweist sich Gott in einem solch absoluten Sinn, daß er

³³⁶ HUVB gebraucht den Terminus „Hiatus“ durchgängig. Auch dieses Grundwort teilt er mit AvS (z.B. Geburt der Kirche [Johannes IV], 258), die den Karsamstag als „Sperrre“ versteht (Korinther I, 527).

³³⁷ Balthasar veranschaulicht das Geschehen des Pascha-Mysteriums in seiner Schrift „In Gottes Einsatz leben“ mit der Diskontinuität einer un stetigen Funktion (s.o. Grafik). Die geschichtlich-horizontale Lebenslinie Jesu bricht im Ereignis seiner Stunde in den unermeßlichen Abgrund des Totseins geradezu ab (In Gottes Einsatz leben, 43; hier auch Balthasars Skizze). Der Hiatus des Karsamstags erscheint in dieser Hinsicht abgründig, perspektivlos und endgültig, die Auferstehung hingegen als das ganz Neue.

³³⁸ AvS: Das Wort und die Mystik I, 112; vgl. Kreuz und Hölle I, 170.176.280.293.310.322.355.396. Die Auferstehung erfolgt unvermittelt, ohne Übergang oder prozessuale Entwicklung, da es im Totsein keine Raum-Zeit und insofern auch keine Entwicklung gibt.

Jesus von den Toten auferweckt, worin er „die letzte Rechtfertigung für die Wahrheit seines Wortes wie für die Wahrheit des Lebens seines gehorsamen Sohnes“ endgültig manifestiert. In der Auferweckung des Sohnes erscheint die eschatologische „Machttat Gottes“ auf, worin er, der treue und lebendige Gott, seinen Bund selbst und damit endgültig besiegelt.³³⁹

Im Pascha-Mysterium gelangt die Theodramatik und mit ihr die Schöpfung zu ihrem Ziel. Dabei handelt es sich um einen wirklichen trinitarischen Vollzug – in ökonomischer Perspektive. Der Selbstvollzug der ökonomischen Dimension der Trinität im Ereignis der *οἰκονομία* erfolgt „dramatisch“-wirklich, nämlich „in den zeitlichen Akten des konkreten Christuseignisses und seiner Folgen“. Daher läßt sich dieses „nicht auf philosophische, zeitlos abstrakte Prinzipien reduzieren“.³⁴⁰ Gott vollzieht sich theodramatisch-ökonomisch als genau der, der er selbst ist; hierin besteht die Bedeutung „echter“ Theodramatik. „Gott ist göttlich genug, um durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung in einem wahren und nicht in einem Schein-Sinn das zu werden, was er als Gott je schon ist“.³⁴¹ Die Unterscheidung ontologischer und dynamischer Christologie ergibt sich lediglich quoad nos, zur Welt hin, entsprechend der Unterscheidung immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität. Balthasar unterstreicht, daß der Pascha-Übergang Jesu Christi „ihn nicht der Dramatik seines Durchgangs durch die Sündenwelt enthebt“, sondern diese Dramatik als Theodramatik „dank deren Einssein mit der immanenten Trinität ihre dauernde Aktualität behält“.³⁴² Jesus Christus erhält mit der Vollendung des

³³⁹ Theologie der drei Tage, 196-197. Das väterliche Handeln erscheint in seiner eschatologischen Bedeutung als „Erfüllung des Schöpfungshandelns“. Insofern ist mit Balthasar zu konstatieren, daß „alles Handeln des lebendigen Gottes von jeher auf die Auferweckung des Sohnes hingeeht“ hat (197).

³⁴⁰ TD III 337.

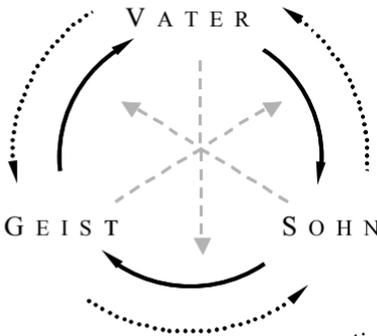
³⁴¹ Theologie der drei Tage, 201.

³⁴² TD III 338; vgl. Mansini, Balthasar and the Theodramatic Enrichment of the Trinity, 504-513.

Pascha-Mysteriums in der Auferweckung genau die Teilhabe an der Herrlichkeit des Vaters, die ihm als dem ewigen Sohn des Vaters apriorisch zur Schöpfung einer Welt und damit vorgängig zur οἰκονομία bereits zukommt; in ökonomischer Hinsicht jedoch, die ja die Umlegung des trinitarischen Selbstvollzugs im Hinblick auf die von Gott geschaffene Wirklichkeit bedeutet, „gewinnt“ er – theodramatisch-geschichtlich real – „erst durch den dramatischen Akt“ des ökonomisch-trinitarischen Selbstvollzugs „Anteil an dieser Herrlichkeit“.³⁴³ In der Differenzierung von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität besteht der entscheidende, höchst bedeutsame Unterschied zwischen dem theodramatisch orientierten Denken Balthasars und dem dialektischen System Hegels.

Mit der Vollendung des Pascha-Mysteriums in der Auferweckung des Sohnes durch den Vater im Geist ist die trinitarische Inversion, die Umlegung Gottes in seinem Selbstvollzug, wie er in sich ist (immanente Trinität), auf die von ihm geschaffene Wirklichkeit der Welt hin (ökonomische Trinität),

**theodramatische Einheit von τᾶξίς
und trinitarischer Inversion**



zu ihrem Ziel gelangt und so in ihrer theodramatischen Aktualität eschatologisch vollendet. Insofern ist die missio nunmehr in die processio hinein aufgenommen.³⁴⁴

Steht in inkarnatorischer Hinsicht das Leben und Wirken Jesu gänzlich unter dem im Geist vergegenwärtigten Anspruch des Vaters,

³⁴³ TD III 338.

³⁴⁴ TD II/2 471. Zur Bedeutung des Pascha-Mysteriums für Balthasars Trinitätstheologie vgl. Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery*, 78-80;124-128;142-143. Vgl. Mansini, *Balthasar and the Theodramatic Enrichment of the Trinity*, 504-513.

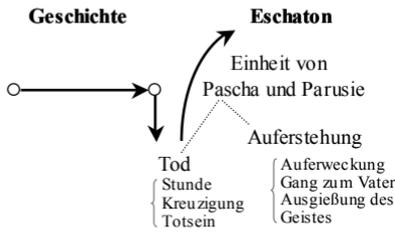
so ist es mit der Auferweckung nun der Sohn, der, in vollendeter Einheit mit dem Vater, „über den Geist verfügt“ und diesen „in freier Herrschaftlichkeit den Jüngern einhaucht“. Der Erhöhte, mit dem Vater in dessen Herrlichkeit vereint, kann die Seinen an dem Geist, den er selbst in sich trägt, teilhaben lassen und ihnen an seiner Gott-Unmittelbarkeit Anteil gewähren. Kraft des Geistes werden die Seinen in die „Mit-Kindschaft“ mit dem Auferstandenen hineingenommen und erlangen so Anteil an der Herrlichkeit Gottes.³⁴⁵

In der Vollendung des Pascha-Mysteriums erweist sich der ökonomisch-trinitarische Selbstvollzug in seiner eschatologischen Fülle. Die äußerste Diastase von Vater und Sohn innerhalb der durch den Geist verbürgten Einheit im Gottsein „kehrt sich zur äußersten Intimität“ von Vater und Sohn im Geist in göttlicher Herrlichkeit.³⁴⁶ In der Vollendung des Pascha-Mysteriums stellt der Geist nicht nur das wirkmächtige Organon der Auferweckung dar, sondern auch das „Medium“, der pneumatische Raum der „Geist-Macht-Sphäre Gottes“, in dem und in das hinein die Auferweckung Jesu Christi erfolgt. In der Vollendung des Pascha-Mysteriums in der Auferweckung des Sohnes hin zum Vater und der damit einhergehenden „Wiedervereinigung“ von Vater und Sohn zu einem „einzigem (ökonomischen) Hauchprinzip“ im Sinne der „Voraussetzung zum (ökonomischen) Ausgang des Geistes“ erfolgt mit der eschatologischen Großtat Gottes auch die Ausgießung des Geistes in Kirche und Welt. Die Offenbarung des Geheimnisses der Trinität erfolgt nicht anders als von der Vollendung des Pascha-Mysteriums her.³⁴⁷

³⁴⁵ TD III 339-341.

³⁴⁶ TD III 337. Innerhalb der trinitarischen Diastase, die hinsichtlich der *oikonomia* geschichtlich als Hiatus vorgestellt wird, „erfolgt die radikalste Umkehr vom ewigen Tod zum ewigen Leben [...] von der unüberholbaren Entfremdung und Ferne zur unvorstellbaren Nähe“ (ebd.).

³⁴⁷ Theologie der drei Tage, 203-205.



In der „untrennbaren Einheit von Kreuzestod und Auferstehung“ wird die „innere Folgerichtigkeit“ der οἰκονομία offenbar.³⁴⁸

Das Ereignis der

Auferweckung (Ostern), der Vereinigung mit dem Vater (Himmelfahrt) und der Ausgießung des Geistes (Pfingsten) stellt eine akthafte Einheit dar.³⁴⁹ In diesem Aspekt der Auferweckung (im vollen Sinn) ereignet sich das ganz Neue, das Eschaton, so daß von hier aus das ganze Pascha-Mysterium, vom Anbruch der Stunde Jesu am Ölberg über die Passion und das Totsein bis hin zur Vollendung des Pascha in Auferweckung, Vereinigung mit dem Vater und Ausgießen des Geistes „im Kern ein einziges Ereignis“ darstellen.³⁵⁰

Mit dem Sterben Jesu ist aus dessen Perspektive das Ende der Zeit erreicht. Mit dem einsetzenden Aufbruch des Eschaton ist eine Unterscheidung zwischen einem Zeitpunkt der Auferstehung und einem Zeitpunkt der Parusie obsolet geworden.³⁵¹ Im Hinblick auf die welthafte Geschichte hingegen

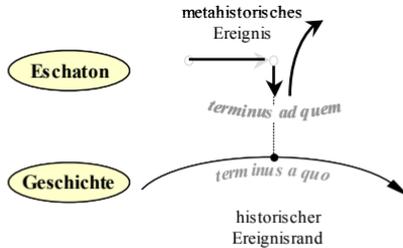
³⁴⁸ Theologie der drei Tage, 196. Balthasar versteht das „δὲι“ des Pascha-Mysteriums im Sinne einer „inneren Folgerichtigkeit der οἰκονομία (ebd.). Insofern stellt die Auferweckung Jesu Christi die aus welthaft-geschichtlicher Perspektive gleichwohl unerwartbare Frucht seiner Sendung dar (H III/2,2 231). Die „Wende“ des Schicksals Jesu mit der Auferstehung stellt sich somit „ebenso abrupt wie organisch“ dar (TD III 337). Der sterbliche Leib Jesu ist personal identisch mit dem „auferstandenen, österlichen Leib, in welchem sich offen erweist, was im Fleisch des historischen Jesus verborgene Wirklichkeit war“ (H I 508).

³⁴⁹ Theologie der drei Tage, 204.

³⁵⁰ Spiritus Creator, 146. Zur Einheit und Unterscheidung von Kreuz, Auferweckung, Himmelfahrt, Geistsendung und Parusie vgl. Heinz, Der Gott des je-mehr, 218-221; Merkelbach, Propter nostram salutem, 216-221.

³⁵¹ Damit erweist sich die „schlechthinnige Gegenwart des letzten Handelns Gottes, wohinter nichts weiteres mehr zu erwarten steht“

erscheint aus deren Perspektive der Anbruch des Eschaton raum-zeitlich aufgespannt, wie auch z.B. die Konstatierung der Auferweckung am dritten Tag „nur von einem gänzlich außenliegenden Standort her“ erfolgen kann.³⁵²



Balthasar unterscheidet hinsichtlich der Geschichtlichkeit der Vollendung des Pascha-Mysteriums zwischen einem „terminus a quo“ als einem ganz konkreten Punkt der Geschichte, in dem die Geschichte selbst „maßgebend überschritten“ wird, und einem „terminus ad quem“ im Sinne des geschichtstranszendenten neuen Äons des Eschaton Gottes. Somit kann die Vollendung des Pascha-Mysteriums in der Auferweckung nicht als geschichtliches Ereignis „im uns bekannten Sinn“ verstanden werden. Die Auferweckung hat mit (Heils-)Geschichte jedoch insofern zu tun, als sie diese „in jeder Hinsicht transzendiert“. Die Vollendung des Pascha-Mysteriums sprengt den Kreis des raum-zeitlich begrenzten Menschen-

(Theologie der drei Tage, 188); zum Verhältnis der Äonen vgl. Pneuma und Institution, 444-455.

³⁵² H III/2,2 159-160. Der Geist ist „bereits an Ostern da und wurde der Kirche mitgeteilt, das Abwarten der fünfzig Tage hat bereits etwas von kirchenjährlicher liturgischer Festlichkeit“ (Das Ganze im Fragment, 139). Die sog. „vierzig Tage“ heben sich in diesem Sinne „als Zeit der sichtbaren Stiftung der Kirche durch den sichtbaren Auferstandenen“ vom Pfingstereignis sowie von der nachfolgenden Kirchengeschichte ab, indem sie unterstreichen, daß „das kommende Werk des Heiligen Geistes vom Menschgewordenen ausgeht“ (Theologie der Geschichte, 67). Insofern scheinen die sog. vierzig Tage wie ein „Zwischen“, gleichsam „ein Stück Evangelium, Fortsetzung seines bisherigen Umgangs mit seinen Jüngern“, eine „erneute Intimität mit ihnen auf der Basis ihres zeitlich-geschichtlichen Seins“, welche jedoch bereits ganz in österliches Licht getaucht ist (ebd. 63).

daseins radikal auf und übersteigt den jetzigen, alten Äon qualitativ im Sinne eines „die Geschichte übersteigenden Ereignisses“. Die Vollendung des Pascha-Mysteriums bedeutet ein „metahistorisches Ereignis“, deren „historischer Rand“ als eschatologischer Anbruch quer zur welthaften Geschichte erscheint. Bezüglich des Eschaton ergibt sich keine alternative Qualifizierung in „geschichtlich“ oder „nicht-geschichtlich“. Die quoad nos perspektivische Differenzierung „schon“ – „noch nicht“ bedeutet eine „Zerlegung des eschatologischen Präsens“. Gott als Eschaton bricht inmitten der Geschichte an, indem er diese über sich selbst hinaushebt und ihr die Perspektive eschatologischer Vollendung eröffnet: Eschaton in-über Geschichte.³⁵³

In der eschatologischen Vollendung des Pascha-Mysteriums wird die Herrlichkeit Gottes (יְהוָה, δόξα) in der Welt epiphan. Die bereits in inkarnatorischer Hinsicht zur Darstellung gekommene theodramatische Epiphanie Gottes in der Welt erhält im Pascha vom Aufbruch des Eschaton her ihre eigentliche Bedeutung. Die inkarnatorische Epiphanie enthüllt sich (transzendental) im Eschaton des Pascha.³⁵⁴ Gott läßt in der eschatologischen Vollendung des Pascha-Mysteriums „seine im Alten Bund immer wieder akthaft sichtbar werdende δόξα endgültig erscheinen“.³⁵⁵

Der Vater verhüllt sein „nunmehr vollendetes Wort“ nicht ins Unsichtbare: Er stellt im Geist Jesus als seinen auferstandenen, verherrlichten Sohn vor der Welt dar, indem er ihm die

³⁵³ Theologie der drei Tage, 185-186.188.219.

³⁵⁴ Dementsprechend gründet eine trinitarische Hermeneutik in der Erfahrung der Jünger von der Auferweckung Jesu, worin sich der Glaube der Zeugen in der jungen Kirche begründet. Von hier aus erscheinen Leben und Wirken Jesu sowie Leiden und Tod in einem neuen Licht. Die junge Kirche gelangt zu einem Verständnis Jesu als des Christus-Messias, des Sohnes Gottes in einem absoluten Sinn (christologische Ursynthese). Erst von hier aus ist der theologische Weg in ein Verständnis von Gott als dem Dreieinen, ein Verständnis ökonomischer und immanenter Trinität möglich geworden (vgl. s.o. S. 138; vgl. Schumacher, christliche Existenz, 35).

³⁵⁵ Theologie der drei Tage, 197.

„eschatologische Offenbarung (ἀποκάλυψις)“ zuteil werden läßt. In dieser Verherrlichung des Sohnes durch den Vater im Geist manifestiert sich die „Selbstbekundung“ Gottes: „Daß Gott in der Auferweckung Jesu Christi seine im Alten Bund immer wieder akhaft sichtbar werdende δόξα endgültig erscheinen läßt“ (ὠφθη).³⁵⁶

Der eschatologische Aufschein der Herrlichkeit Gottes ist keine private „Erscheinung“, keine obskure „Vision“. Die Zeugnisse für die Auferweckung des Sohnes basieren auf einer personalen Begegnung (≠ es-haftes Faktum) mit dem Auferstandenen.³⁵⁷ Diese erfolgt jedoch – (nach)österlich – nicht einfachhin „in“ der Zeit; die personale Begegnung mit dem Auferstandenen hat selbst eschatologischen Charakter. Das Eschaton aber sprengt die Zeit schlechthin. Insofern kann die eschatologische Begegnung der Zeugen mit dem Auferstandenen nur in-über der Zeit angesetzt werden. Der die eschatologische Erfahrung biblisch bezeugende Begriff „ὠφθη“ weist „Epiphanie“ als eine theologische Grundkategorie aus.³⁵⁸

Die „Selbstbezeugung“ des Auferstandenen als Gabe an die Seinen erfolgt in einer „Spontaneität des Sichzeigens“ von ihm selbst her. Die Zeugen können ihn nicht von sich aus erfassen. Die „Kategorie bloßen visionären Sehens“ reicht nicht an die Wirklichkeit personaler Begegnung hin.³⁵⁹ Die personale Begegnung führt zur Überwältigung der Zeugen, die den Auferstandenen als den ihnen bekanntgewordenen Jesus wieder-

³⁵⁶ Theologie der drei Tage, 197-200.

³⁵⁷ Theologie der drei Tage, 202-203. Lehramtlich von neuem unterstrichen hat dies die Enzyklika Deus Caritas, n.1: „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluß oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.“

³⁵⁸ Zur neutestamentlichen Grundlage des Osterglaubens vgl. Kessler, 283-291.

³⁵⁹ Theologie der drei Tage, 210-212.

erkennen,³⁶⁰ ihm in seiner verherrlichten Gestalt begegnen, ihn von hier aus als den Christus bekennen und dabei ihrer eigenen Sendung innerwerden.³⁶¹ Mit dem Überzeugtsein der Zeugen läßt sich die welthaft-immanente (Außen)Seite der eschatologischen Begegnung als geschichtliches Phänomen (Tatsache, Faktum) konstatieren. Dieses Überzeugtsein gründet – so das Zeugnis – in der die Geschichte überragenden Begegnung mit dem Auferstandenen, was auf die eschatologisch Qualität seiner Auferweckung hinweist, welche ein die Geschichte diese vollendend überragendes, selbst aber insofern nicht mehr eigentlich geschichtliches Ereignis darstellt.³⁶²

³⁶⁰ Als Zeichen der personalen Identität des verherrlichten Christus mit dem gekreuzigten Jesus werden die Wundmale angeführt: „Der Geschlagene ist Sieger“ (TD III 337-338.439; H I 508). Dabei stellen die Wundmale keine bloßen Erinnerungszeichen an eine inzwischen überholte Vergangenheit dar. Die in ökonomischer Hinsicht erlebte Erfahrung bleibt trinitarisch eingeborgen in seiner historischen Wirklichkeit eschatologisch gültig.

³⁶¹ Balthasar unterscheidet bezüglich der „Selbstbezeugung des Auferstandenen“ fünf Aspekte: 1. personale Begegnung mit dem Auferstandenen, 2. Überwältigung der Zeugen, 3. Bekenntnis zum Gottsein des Auferstandenen, 4. ex post Verstehen des vorösterlichen Lebens und Wirkens Jesu in österlichem Licht, 5. Erfahrung der eigenen Sendung aus der Begegnung mit dem Auferstandenen (ebd. 210-218).

³⁶² Theologie der drei Tage, 220.195. Offensichtlich ist die Transformation zwischen dem Zustand der Zerstreuung der ängstlichen Herde und der nachmaligen offensiven Bezeugung Jesu Christi durch die Zeugen mitunter bis zum Blut. „Es muß also etwas eingetreten sein, was binnen kurzem nicht nur einen völligen Umschwung ihrer Stimmung hervorrief, sondern sie auch zu neuer Aktivität und zur Gründung der Gemeinde führte. Dieses ‚Etwas‘ ist der historische Kern des Osterglaubens“ (ebd. 221).

Aus der Begegnung mit dem Auferstandenen resultiert die Überzeugung, der ihnen aus den gemeinsam zugebrachten Jahren bekannte Jesus „habe sich ihnen vom neuen Äon her, ‚durch viele überzeugende Beweise (τεκμηρίοις) nach seinem Sterben als lebendig erwiesen“ (ebd. 220). Dieses Sich-erweisen muß derart beschaffen gewesen sein, daß es für jene, die es erfahren haben, als „Beweise“ im Sinne einer „unübertreffbaren, objektiven Evidenz gelten mußte“. Dies wird aus den radikalen Konsequenzen im Leben der Zeugen offenbar: „Neugründung des Lebens als Zeugen dieses Ereignisses“ und „neue Deutung von Welt und Geschichte im ganzen“ (ebd. 220).

Geschichte erweist sich dem Eschaton inkommensurabel. Das Verhältnis von Geschichte zu Eschaton erscheint dem (asymmetrischen) Gründungsverhältnis der Welt in Gott isomorph.

Aufgrund der unidirektionalen Inkommensurabilität von Geschichte an sich hinsichtlich des Eschaton kann sich die erfahrene personale Begegnung mit dem Auferstandenen für die Zeugen ausschließlich „analogielos“ darstellen.³⁶³ Wie alle übrigen Menschen verfügen auch die Zeugen – zumindest insoweit es ihr Menschsein im irdischen Sinn betrifft – über keinen hinreichend hermeneutischen Horizont; wie die übrigen Israeliten haben auch sie „keinerlei Vorverständnis“ für das, was „Auferstehung“ im Unterschied zur jüdisch-apokalyptischen Erwartung nicht erst am Ende der Geschichte, sondern im eschatologischen Sinn quer zur Geschichte bedeuten soll.³⁶⁴ Gleichwohl aber können sie unmöglich schweigen über das, was ihnen zuteil geworden ist; alternativlos stehen sie unter dem Anspruch, Zeugnis für Gottes Großtat abzulegen.

Die eschatologische Singularität der den Zeugen teilhaft gewordenen Begegnung mit dem Auferstandenen bedingt das Versagen der Sprache, ihrer Begriffe und Bilder. Eine es-hafte Auslegung des Zeugnisses erscheint ebensowenig möglich, wie es keine „unbeteiligte Anschauung“ des sich offenbarenden erhöhten Herrn geben kann.³⁶⁵ Es ist der Vollendung des Pascha-Mysteriums eigen, „unsere Begriffsgräber zu sprengen“.³⁶⁶ Angesichts der qualitativen „Einmaligkeit“ der erfahrenen Begegnung stellt sich die theologische „Proble-

Erst von hier aus wird die Tatsache, daß das Grab leer war, was für sich allein betrachtet ja eine Vielzahl von Ursachen haben könnte, zum äußeren Zeichen dafür, daß Jesus als der verherrlichte Sohn des Vaters von den Toten auferstanden ist (ebd. 219-220). Zugunsten der Historizität des leeren Grabes spricht, daß es für sich ja keinen Beweis für die Auferweckung darstellt, ja stattdessen der Überlieferung zufolge eher Schrecken und Verwirrung gestiftet hat (ebd. 232).

³⁶³ Theologie der drei Tage, 180.185.

³⁶⁴ Der dreifache Kranz, 72.

³⁶⁵ Theologie der drei Tage, 186.

³⁶⁶ Das Ganze im Fragment, 308.

matik, wie ein schlechthin Analogieloses Unkonstruierbares trotzdem in kategorialen Formen und von bestimmten Verstehenshintergründen her ausgesagt werden kann und muß“.³⁶⁷

Das von der Lebendigkeit der erfahrenen Begegnung her brennende Herz (Lk 24,32) der Zeugen induziert deren (ganz)personales Bekenntnis. Die hierauf basierenden, der persönlichen Aneignung der jungen Kirche entspringenden überlieferten Bekenntnisformeln bezeugen die Einheit von Kreuzestod, Begräbnis und Auferstehung (1 Kor 15,3-5), letztere im Sinne des Übergangs Jesu in eine neue Existenzform, in der er den Tod endgültig hinter sich gelassen hat (Röm 6,9).³⁶⁸ Die bei alledem unvermeidliche „Übersetzungsarbeit“ erfahrener Begegnung bis hin zum kerygmatischen Depositum bleibt in sprachlicher Hinsicht infolge fehlender adäquater Begriffe auf eine „schwebende Mitte“ angewiesen.³⁶⁹

Der kerygmatische Ausdruck setzt in hermeneutischer Hinsicht auf dem Verstehenshorizont der jungen Gemeinde auf, indem er diesen zugleich transzendiert. Dies betritt (1.) den Glauben an den lebendigen Gott, der ein Gott von Lebenden ist, (2.) den Horizont der jüdischen Apokalyptik und (3.) den Anspruch Jesu in seinem Leben und Wirken. An der eschatologischen Singularität der Auferstehung „erfüllen sich und zerbrechen gleichzeitig alle vorgegebenen Schemata“.³⁷⁰ Die Sprache wird zum Symbol. So erklärt sich eine „verwirrende Bilderfülle“ in der kerygmatischen Aussage, die sich davor hüten muß, die Grenze zum Mythos zu überschreiten.³⁷¹ Balthasar versteht diese Bilder, die von den neutestamentlichen Schriften her dem pilgernden Gottesvolk im Sinne der *traditio* nunmehr gleichsam normativ vorgegeben sind, als

³⁶⁷ Theologie der drei Tage, 180.

³⁶⁸ Theologie der drei Tage, 183-184.

³⁶⁹ Theologie der drei Tage, 239-240.

³⁷⁰ Theologie der drei Tage, 186.190.

³⁷¹ Theologie der drei Tage, 195.240. Balthasar bemerkt zur theologischen Bildersprache, daß diese „sich durch ihre eigene Vielheit selber kritisiert“ (TL III 278).

„die legitimen Zerlegungen des Unsagbar-Einen in viele einzelne Spektrumsfarben“. Diese gleichwohl authentischen Bilder „umstehen eine unnahbare Mitte“, von der her sie ihre Norm erhalten. Auch „Auferstehung“ oder „Auferweckung“ stellen in diesem Sinne Bilder dar. Protologische und eschatologische Aussagen bleiben notwendigerweise „Grenzaussagen“.³⁷²

3.3. Eschaton

Mit der Vollendung des Pascha-Mysteriums ist auch die Theodramatik als solche vollendet. In der Auferweckung des Sohnes durch den Vater im Geist und der damit einhergehenden Verherrlichung ist Gottes Herrlichkeit endgültig manifestiert. Gottes große οἰκονομία ist damit zu ihrem Ziel gelangt und so in ihrer theodramatischen Aktualität eschatologisch vollendet.³⁷³ Von hier aus kann Balthasar einen christlichen Begriff von Eschatologie bestimmen: „Das wahrhaft ‚Letzte Ding‘ ist die in Jesus Christus eröffnete dreieinige Lebendigkeit Gottes“.³⁷⁴

Mit dem Pascha-Übergang ist die Sendung des Sohnes in Jesus als dem Christus endgültig „vollbracht“.³⁷⁵ Die metahistorische Qualität dieses die horizontale Geschichte übersteigenden Ereignisses ist inkommensurabel bezüglich der ir-

³⁷² Theologie der drei Tage, 192.239-240.

³⁷³ TD IV 470; vgl. Mansini, Balthasar and the Theodramatic Enrichment of the Trinity, 504-513.

³⁷⁴ TD IV 49. Balthasar bestimmt Eschatologie in einem ökonomisch umfassenden Sinn als „Mündung der Heilswege Gottes mit der Welt“ (Pneuma und Institution, 410), worin der theodramatisch durchlaufene Weg in seiner Zielgestalt zur Erscheinung kommt (vgl. Nandkisor, Hoffnung auf Erlösung, 205). Mit dieser Bestimmung von 1974 kommt die Endgestalt in Balthasars Eschatologie-Verständnis, wie es sich in seiner Trilogie darstellt, zum Ausdruck (Zur Genese im Eschatologie-Verständnis bei Balthasar, worin sich drei Phasen differenzieren lassen, vgl. Nandkisor, Hoffnung auf Erlösung, Teil I bis III; einen Überblick über Balthasars Schriften zur Eschatologie bietet Healy, The Eschatology of Hans Urs von Balthasar, 13-18).

³⁷⁵ TD IV 15.

dischen Zeit. Jesus Christus gelangt im Pascha „in einem originären Sinn an das ‚Ende der Welt‘, gleichgültig, ob unsere Weltzeit chronologisch weiterdauert oder nicht“.³⁷⁶ Mit dem Anbruch des Eschaton in-über Geschichte ist die horizontale Zeit von Gott her und in Gott hinein in einem vertikalen Sinn endgültig aufgesprengt.³⁷⁷ Eschatologie bestimmt sich somit in Jesus Christus in einem absoluten Sinn.

Vom Christusergebnis her ist die jüdisch-apokalyptische Gestalt eschatologischer Erwartung in der „Gegenwärtigkeit des Endgültigen“ theodramatisch überholt.³⁷⁸ Aufgrund der Inkommensurabilität horizontaler Zeit im Verhältnis zum eschatologischen Präsens zeigen sich in hermeneutischer Hinsicht jedoch gewisse Interferenzen zwischen dem kerygmatischen Ausdruck der jungen Kirche und ihrem geistig-kulturellen Kontext.³⁷⁹ Die „jüdische Eschatologie erwartet das Heil eindeutig in der Zukunft, in einer als linear vorgestellten Zeiterstreckung“.³⁸⁰ Die Eschatologie hat dabei mythologische Elemente assimiliert,³⁸¹ die sich auch im Verständnis der Gemeinde noch widerspiegeln. Im Zusammenhang mit der Differenzierung des eschatologischen Präsens im Hinblick auf die raum-zeitliche Erstreckung welthafter Geschichte („schon“ – „noch nicht“) verbinden sich mit „Eschatologie“ insofern christlich rezipierte Vorstellungen über die „am Ende der innerweltlichen Geschichte erwarteten Ereignisse“ im Sinne

³⁷⁶ TD IV 15. Bezüglich der quoad nos unausweichlichen „Zerlegung des eschatologischen Präsens“ s.o. S.302.

³⁷⁷ Theologie der drei Tage, 65.

³⁷⁸ TD IV 42.

³⁷⁹ TD IV 16.

³⁸⁰ TD IV 33.

³⁸¹ In Korrespondenz zur ägyptischen und babylonischen Weltsicht findet sich auch in Israel die Vorstellung vom „Tag des Herrn“, an dem Gott mit dem alten Äon abrechnen wird (Gericht, Rettung). Dabei sind drei Phasen zu unterscheiden: (1.) vorprophetische Erwartung der Epiphanie Jahwes, der mit den Feinden Israels abrechnen und seinem Volk zum endgültigen Sieg verhelfen wird; (2.) prophetische Ankündigung eines Gerichts gegen Israel selbst; (3.) nach-exilisch-jüdische Auffassung vom Gericht über die Heidenvölker und die Erlösung für Israel (TD IV 34-36).

einer „Zuspitzung des Antagonismus“ zwischen dem Reich Christi und einem Reich des Fürsten dieser Welt (Antichrist, Auferstehung der Toten, Gericht, Fegfeuer, Errettung oder Verdammung).³⁸² Eine entsprechende Gliederung wurde in der klassisch orientierten loci-Theologie weithin beibehalten.

Wie bereits zur Theologie des Karsamstags, zeigt sich Balthasar auch hinsichtlich der Eschatologie bestrebt, ein dem Christusereignis möglichst entsprechendes Verständnis freizulegen und mythologische Elemente von hier aus zu relativieren. Der durch Balthasar angestrebte christlich-theodramatische Begriff von Eschatologie erscheint durch die „in die Enderwartung eingezeichnete phantastische Bilderwelt erschwert“. Balthasar fordert diesbezüglich ein „ernsthafte Umdenken“ und „Neu-Sehen-Lernen“. Wenn Jesus der Christus ist, dann hat sich die jüdische Erwartung de facto in ihm erfüllt – und zwar in gänzlich anderer Gestalt, als dies jüdisch-apokalyptisch verbreitet erwartet worden war. Balthasar sieht von dieser Erfüllung der jüdischen Erwartung in Christus her einen Ansatz, klassisch-eschatologische Topoi von der Erfüllung des Christusereignisses im Pascha-Mysterium her neu zu interpretieren. Dabei erweist sich das Bewußtsein eines „Bestimmtseins“ der jungen Kirche „durch Jesu eschatologisches Geschick“ und das Wissen um eine Schicksalsgemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn (vgl. 1 Kor 15,20-22; 1 Thess 4,14) als Schlüssel

³⁸² TD IV 14. Der kerygmatische Begriff setzt in hermeneutischer Hinsicht auf einem kontextuell geprägten Verständnis auf. Insofern stellt sich Eschatologie vom Christusereignis her als etwas „qualitativ Neues“ dar, auch wenn dies mangels verfügbarer Paradigmen und Begriffe „in überkommenen Bildern und Begriffen formuliert“ worden ist (TD IV 46). Gleichwohl ist auch bereits in der jungen Kirche der „Grundgegensatz“ zwischen mythisch orientierten Spekulationen und dem christlichen Dogma vom Christusereignis her evident. Insofern sinken – angefangen von den neutestamentlichen Schriften im Unterschied zu den Apokryphen – „alle Reste mythischen Vorstellens, Denkens und Sprechens zu rein formalen Ausdrucksmitteln für das völlig Neue und Einmalige herab“ (ebd. 43-45). Zur Rede vom Antichrist vgl. Gerwing, Vom Ende der Zeit (Habilitation).

für ein christliches Verständnis dessen, was Eschatologie bedeutet.³⁸³

Balthasar gelingt ein signifikanter Beitrag zur Entkosmologisierung der Eschatologie weg von einer „Physik der Letzten Dinge“³⁸⁴ hin zu einem konsequent ökonomisch-trinitarischen Verständnis des Eschaton aus der vollendeten οἰκονομία im Pascha-Mysterium selbst.³⁸⁵ Die klassischen eschatologischen Topoi wie etwa „Auferstehung“ oder „Gericht“ erhalten erst von hier aus einen christlichen Sinn. Dabei kommt der Applikation eines personalen Paradigmas entscheidende Bedeutung zu.³⁸⁶

Eschatologie im christlichen Sinn stellt sich aufgrund der theodramatischen οἰκονομία im Christusergebnis theozentrisch dar: „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht“.³⁸⁷ Die Dramatik des Gerichts als des endgültigen Offenbarwerdens des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Freiheit erweist sich nicht in kosmischen Ereignissen oder Zeichen; sie besteht in

³⁸³ TD IV 15-16.

³⁸⁴ Verbum Caro, 281.292.

³⁸⁵ Engelhard, Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens, 145.228. Damit „wandelt sich der Gerichtsgedanke von der Bezeichnung eines partikularen Ereignisses jenseits der Todesgrenze innerhalb eines abgegrenzten dogmatischen Traktats“ hin zur Reflexion auf den Inbegriff der Offenbarung (ebd. 302). Balthasar steht mit seiner Neuinterpretation des überkommenen, eher kosmologisch orientierten Verständnisses der Eschatologie im Sinne einer Reduktion und Verortung dessen in Gottes großer οἰκονομία keineswegs allein. Im Vergleich zu den Ansätzen bei Congar, Schmaus oder Guardini gelingt Balthasar aus seiner theodramatischen Perspektive ein integrales, vereinheitlichtes Verständnis der Eschatologie im Kontext der οἰκονομία insgesamt (Engelhard, Im Angesicht des Erlöser-Richters, 301-303).

³⁸⁶ Engelhard, 229. „Alles wird zurückgeworfen auf das reine Verhältnis zwischen Christus und mir“ (HI 655).

³⁸⁷ Verbum Caro, 282.

der Theodramatik selbst, die in ihrer geschichtlichen Zuspitzung den entscheidenden Charakter des „Endspiels“ erhält.³⁸⁸

3.3.1 Gabe des Geistes

Die Ausgießung des Geistes auf das Volk Gottes besiegelt das Pascha-Mysterium und erweist die ökonomisch-trinitarische Theodramatik in ihrer eschatologischen Fülle (Joel 3,1-5). Mit der Auferweckung des Sohnes und der Erfüllung seiner Ausrichtung „hin zum Vater“ wird die theodramatische Dimension der trinitarischen Perichorese vollendet. Mit der theodramatisch endgültig zur Darstellung gebrachten Gestalt des trinitarisch-perichoretischen Selbstvollzugs Gottes ist die Vereinigung von Vater und Sohn im Sinne eines gemeinschaftlich-einzigen Hauchprinzips erreicht. Dieser Vereinigung von Vater und Sohn entspringt die Gabe des Geistes. Hierin erscheint die trinitarische Inversion, die sich für den theodramatischen Verlauf der οἰκονομία prägend erwies, aufgehoben.

Die Vollendung des Pascha-Mysteriums in der Auferweckung des Sohnes durch den Vater ereignet sich kraft des Geistes, der der Geist des Vaters ist, der als solcher aber auch je-schon der Geist ihres perichoretischen Mit-Seins in der Einheit des Gottseins ist. Die Auferweckung des Sohnes durch den Vater erfolgt (a) im Geist, (b) in den Geist hinein und zugleich (c) als ökonomischer Quellort der Gabe des Geistes, der sich von hier aus (1.: baptismatisch-kirchengründend) auf jene ergießt, die Jesus folgen, sowie (2.: kosmisch-universalisierend) den Erdkreis und das ganze All erfüllt. Taxis und trinitarische Inversion kommen in theodramatischer Hinsicht im eschatologischen Präsens des auf die Kreatur hin eröffneten trinitarisch-perichoretischen Selbstvollzugs Gottes überein, insofern in diesem eschatologischen Präsens die ökonomische (als theodramatisch zur Vollendung gekommene) und die immanente (im Gottsein selbst bestehende) Dimension des trinitarischen Gottseins übereinkommen.

³⁸⁸ Engelhard, 226.302.

Im Theo-Logos des Wirkens des Geistes wird dieser selbst und wird alles übrige erkannt.³⁸⁹ So galt in der jungen Kirche das „sich offenbarende Wirken“ des Heiligen Geistes als „der eigentliche Beweis für das Auferwecktsein Christi“.³⁹⁰ Die Gabe des Geistes ist entscheidend. Seine Gegenwart läßt aus der zerstreuten Herde authentische Zeugen für die Auferweckung Christi hervorgehen.³⁹¹ Die Begegnung der Zeugen mit dem Auferstandenen vollzieht sich innerhalb des gleichsam pneumatischen Raumes, nachdem die Auferweckung des Sohnes durch den Vater nicht nur instrumentell kraft des Geistes, sondern eben in diesen hinein erfolgt ist (σῶμα πνευματικόν, 1 Kor 15,44). Die Evidenz der Untrennbarkeit des Sohnes von seinem Vater und seinem Geist mündet in die paulinisch-urkirchliche Einsicht, daß ein Leben mit Christus notwendigerweise ein Leben aus dem Geist bedeutet.³⁹²

Die Gabe des Geistes ermöglicht theodramatisch-theologische (z.B. christologische, trinitarische, ekklesiologische) Evidenz grundlegend. Balthasar versteht die „einführende Auslegung“ als die „umfassende Bestimmung“ des Geistes, auf die alle Vielfalt der Geisterfahrung zurückgeführt werden kann.³⁹³ Im Unterschied zum Sohn als der „adäquaten Auslegung“ des Vaters kommt dem Geist keine bildhafte Anschauung zu. Nicht der Geist, sondern der Sohn ist Mensch geworden; in ihm kommt das Bild des Vaters zur Erscheinung. Gleichwohl aber ist die Inkarnation trinitarisches Ereignis; hierin hat der Geist seinen festen Ort. Bezogen auf den theodramatischen Vollzug bleibt der Geist mit dem Vater und dem Sohn perichoretisch ineins. Der Geist ist vom Sohn nicht zu trennen.

³⁸⁹ Dies wird vom theo-ästhetischen Ansatz Balthasars her plausibel. Die „Herrlichkeitsoffenbarung Gottes“ enthält ihre Evidenz in sich und bedarf „keiner andern Rechtfertigung als ihrer selbst“ (H I 132). Schönheit, Gutheit und Wahrheit werden aus sich selbst heraus erkannt (zur Selbstevidenz „von innen“ vgl. H I 506).

³⁹⁰ Theologie der drei Tage, 205.

³⁹¹ Theologie der drei Tage, 221.

³⁹² Theologie der drei Tage, 204 mit zahlreichen neutestamentlichen, insbesondere paulinischen Bezügen.

³⁹³ TL III 13.19.24.

Damit erscheint er vordergründig gesichtslos wie der Wind, den man (gemäß der bei Abfassung der biblischen Bücher herrschenden Vorstellung) nicht selbst vernehmen, sondern nur an seinen Wirkungen erfahren kann. Theologische Sprache steht insofern in der Gefahr, sich in der Artikulation der Reflexion auf den Geist in abstrakte Begriffe oder in bildhafte Rede zu verlieren.³⁹⁴

Die Bezeichnung πνεῦμα, durch die „die LXX das hebräische רוּחַ überwiegend interpretiert, stellt den Aspekt der göttlichen Wirkkraft in den Vordergrund. Der ‚Wind‘ deutet hin auf die Lebenskraft Gottes, seinen belebenden Atem. Pneuma bezeichnet die Kraft Gottes, durch die er selbst handelt sowie andere zum Handeln antreibt“. רוּחַ -πνεῦμα als „heiligend-durchdringendes, beseelend-durchformendes Prinzip betont entsprechend der jüdischen Denkart mehr die Kraft und die Energie als die Ontologie, mehr die ökonomische Funktionalität als die göttliche Personalität des Heiligen Geistes (Appropriation)“, wobei ja genau in dieser Rolle ökonomisch umgelegt das Selbstsein des Geistes zum Ausdruck kommt.³⁹⁵

Angesichts der „Indirektheit“ und einer gewissen Anonymität des Geistes reflektiert Balthasar die Fragestellung, inwiefern eine eigenständige Theologie des Geistes überhaupt möglich ist. Damit erhebt sich die Frage, „ob er je als objektiviert erscheint, oder nicht immer als das- oder derjenige, wodurch etwas – und natürlich in erster Linie Jesus Christus – ‚Gegenstand‘ eines geistlichen Verständnisses wird“. Die Gestalt des Geistes kann nicht isoliert betrachtet, sondern nur im Kontext der Theodramatik d.h. vom Christusereignis her

³⁹⁴ Die Sinnbilder für das Wirken des Geistes (Wasser der Taufe, Salbung mit Öl, Siegel, Feuer, Wolke, Taube) sind mehr als nur chiffrierende Zeichen. Ihr Symbolgehalt umfaßt eine in-über ihnen selbst liegende Ebene der Wirksamkeit, die jedoch in ihnen real zum Ausdruck kommt (s.u. 3.3.2).

³⁹⁵ Schumacher, christliche Existenz, 40; vgl. Schüngel-Strautmann, Heiliger Geist, 104-106. Insofern wendet sich Balthasar gegen eine Differenzierung einer „unpersönlichen Kraft Gottes“ vom personalen „Heiligen Geist“ (TL III 43).

vernommen werden. Analog zur Frage der Geistchristologie ist auch die Pneumatologie nicht anders als im trinitarischen Zusammenhang – und dies bedeutet entsprechend der Gestalt der Offenbarung: christozentrisch – zu entfalten. Somit aber ist der Geist nicht eigentlich objektivierbar. Er erweist sich innerhalb der Theodramatik als „der Unbekannte jenseits des Wortes“, kraft dessen, in dessen Licht und „durch den wir Gottes ansichtig werden können“. Als „Geber göttlicher Gegenwart“, der dabei nicht selbst zum „Gegenstand“ der Anschauung wird, will er den Menschen „durchatmen“; „er will nicht gesehen, sondern sehendes Auge in uns sein“. Der Geist erschließt als Subjekt der Theologie („Theo-logos“), nicht als deren Objekt, die Offenbarung in Christus. Es gibt deshalb keine gegenständlich-anschauliche „Rede über den Geist“, weil der Geist Subjekt und nicht Objekt der Offenbarung ist. Christologie läßt sich „nie ohne eine indirekte Pneumatologie entwickeln“, aber auch umgekehrt kann es „keine Pneumatologie außer als Eingang in die Christologie“ geben.³⁹⁶

Das Entsprechungsverhältnis zwischen der christologischen Bestimmung als der „adäquaten Auslegung“ des Vaters und der pneumatologischen als der „einführenden Auslegung“ stellt sich in zwei Dimensionen dar: (1.) Die Sendung des Sohnes schließt – als Bedingung ihrer Möglichkeit – durchgängig das Wirken des Geistes ein (ökonomisch-theodramatische Dimension: Inkarnation, Diastase, Pascha, Verherrlichung). Insofern bejaht Balthasar das Anliegen einer sog. „Geistchristologie“.³⁹⁷ (2.) Die Evidenz im Glauben verdankt

³⁹⁶ TL III 21-23.25; Spiritus Creator 95.114; Der Unbekannte jenseits des Wortes, 638-645. „Indem der einleuchtende Geist (als ‘lux beatissima’) den ganzen Theologie betreibenden Geist (‘cordis intima’) in Besitz nimmt, läßt er durch sein Mysterium Einsicht gewinnen in das Mysterium des den Vater deutenden Sohnes, Ein-Sicht in ihn und sein Verhältnis zum Vater“. Von hier aus erhält die Differenzierung zwischen „γράμμα“ und „πνεῦμα“ ihre Bedeutung (TL III 25).

³⁹⁷ Die Richtung einer Antwort zur Frage der Geistchristologie wird durch die Trinität Gottes – hier: „umgelegt“ in die ökonomische Dimension – geprägt (s.o. S. 254 f.). Der Geist subsistiert als die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn. Gleichsam in „Umkehrung“ dieser Taxis ist es der Geist, der in trinitarischer Hinsicht den Sohn in seiner

sich der Gabe des Geistes (ökonomisch-theologische Dimension): Niemand kann sagen „Κύριος Ἰησοῦς“ außer im Heiligen Geist (1 Kor 12,3). Daß Jesus der Christus ist, enthüllt sich auch für jene, die ihn während seines Lebens und Wirkens begleitet haben, erst von der Gabe des Geistes her. Der Geist ist derjenige, „wodurch sich Gott dem Nichtgöttlichen gegenüber als Gott zu erkennen gibt“. Gottes Offenbarung bliebe – gedankenexperimentell-abstrakt formuliert – ohne den Geist „unoffenbar“. Nur insofern Jesus als die „adäquate Auslegung“ des Vaters erkannt wird, kann er als „die Wahrheit“ verstanden werden. Dies aber ist nur möglich aufgrund der „einführenden Auslegung“ im Geist.³⁹⁸

Die Abschiedsreden Jesu deuten den Geist als den, den Jesus vom Vater her sendet, und wozu es notwendig ist, daß er selbst zum Vater geht.³⁹⁹ Das fleischgewordene Wort Gottes kann „in seiner Ganzheit (,alle Wahrheit‘) erst dann ausgelegt werden, wenn es zu Ende gesprochen ist: in seinem Tod und seiner Auferstehung“; „erst jetzt ist ‚alle Wahrheit‘ im johanneischen Sinn verwirklicht“.⁴⁰⁰ Der Geist aber ist der, der in

Sendung trägt und ihm den Anspruch des Vaters vermittelt. Diese aktive Rolle des Geistes umfaßt alle theodramatisch-inkarnatorischen Phasen von der pneumatischen Empfängnis des Sohnes und der Konstitution der hypostatischen Union, über die Vermittlung von Gegenwart und Anspruch des Vaters in Leben und Wirken Jesu bis hin zur Stunde Jesu, der eschatologischen Vollendung des Pascha-Mysteriums, der Verherrlichung des Sohnes beim Vater und der damit einhergehenden Ausgießung des Geistes.

Der Terminus „Geistchristologie“ artikuliert die trinitarisch bedingte Untrennbarkeit (≠ Ununterschiedenheit) von Sohn und Geist. Dabei geht es nicht darum, das geschichtlich-konkrete, zentrale Ereignis in Jesus Christus in Frage zu stellen oder pneumatisch-universell zu relativieren (TL III 28-29). Gleichwohl aber ist Christozentrik nicht von ihrem trinitarischen Kontext zu lösen. Insofern begründet sich eine perichoretische Entsprechung von Christologie, Pneumatologie und Trinitätstheologie. Dies bedingt, daß die „christologische Mitte der Ökonomie“ trinitätstheologisch eingerahmt wird (TL III 30) und Christologie je-schon als Geistchristologie ausgewiesen ist.

³⁹⁸ TL III 13.19.24.57. Vgl. Plaga, Ich bin die Wahrheit.

³⁹⁹ TL III 274-277.

⁴⁰⁰ TL III 64.

alle Wahrheit einführt (Joh 16,7.12-14). Er ist der „erwirkte, eröffnete, zur Verfügung gestellte Raum, worin die an sich getane Tat Gottes auch für uns wahr wird“.⁴⁰¹ Der Geist bezeugt die Wahrheit des Sohnes aus dem Vater, weil er diesem Verhältnis selbst innerlich und intim ist. Balthasar erblickt in diesem Verständnis die „Summa dessen, was der Heilige Geist wirkt und wodurch er indirekt sein Wesen bekanntgibt“.⁴⁰² Die Einführung in „alle Wahrheit“ bedeutet insofern die Einführung durch den Geist in „die eine Wahrheit der Auslegung Gottes durch den Sohn in der unausschöpflichen Fülle ihrer konkreten Universalität“. Dieses „Zeugnis“ des Geistes ergeht „nicht nur vor jemandem, auch nicht nur für jemanden, sondern als eröffnende Hingabe des Eigenen auf jemanden zu, ja, falls aufgenommen, in jemanden hinein“.⁴⁰³

Die einführende Auslegung durch den Geist und im Geist bedeutet Verwirklichung der Einführung „in die lebendigen Tiefen des Geschehens zwischen Vater und Sohn“, in die Tiefen des „hypostatischen Raumes“ in einem ontisch-pneumatischen Sinn.⁴⁰⁴ „Einführung“ trägt den Charakter der „Hineinführung“ oder „Hineinnahme“ und bewirkt so die „Einverwandlung in den Raum Gottes“.⁴⁰⁵ Balthasar unterscheidet von dieser eher theozentrischen Sicht vorwiegend

⁴⁰¹ Spiritus Creator, 114.

⁴⁰² TL III 61.

⁴⁰³ TL III 65. „Damit werden wir nicht nur in eine nach außen gekehrte ökonomische Trinität eingeführt, sondern in ihre immanente Wahrheit“; „wir werden nicht nur in Gottes ‚Energien‘ eingeführt, sondern in die Unbegreiflichkeit seines Wesens, die gerade in ihrem Offenbar- und Mitgeteiltsein das Unfaßliche ist“ (TL III 66).

⁴⁰⁴ TL III 14. Balthasar betont den performativen Tiefenaspekt dieser Einführung und grenzt diese explizit gegen eine rein erkenntnisbezogene, oberflächliche Information (wörtlich: „Touristenführung“) ab (ebd.).

⁴⁰⁵ TL III 14-15. Diese Hineinnahme in den Raum Gottes stellt sich in menschlich-weghafter Perspektive zugleich als (sakramentale) Einwohnung Gottes im Menschen dar (vgl. *Figura, Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes*, 245-259). In der Tat aber kann entsprechend der Logik der Partizipation „Einwohnung Gottes im Menschen“ nichts anderes als dessen „Hineingenommensein in Gott“ bedeuten.

östlicher Tradition eine mehr christozentrisch-anthropisch geprägte westliche Verständnisweise: „Einführung“ besitzt hierbei im Sinne der „Angleichung an Christus“ die Qualität der „Einverleibung in den Leib Christi“ („filii in filio“, „Bräutigam“ – „Braut“, „ein Fleisch“). Beide Lesarten sind theologisch komplementär im Kontext einer trinitarisch orientierten Sicht auf Gottes οἰκονομία.⁴⁰⁶

Der Geist subsistiert als die Unmittelbarkeit Gottes selbst: die trinitarisch-perichoretische Unmittelbarkeit Gottes in sich, die ökonomische Unmittelbarkeit Gottes zum Adressaten seines Wortes und die damit einhergehende, in der Gabe geschenkte Unmittelbarkeit des Geschöpfes zu Gott. Indem der Geist die Fülle Gottes eröffnet (explicatio), führt er in sie ein (complicatio). Diese „einführende Auslegung“ im ontisch-pneumatischen Sinn wirkt integral statt nur partikular. Sie führt nicht informativ in periphere Einzelheiten, sondern erschließt performativ die Einheit des Gottseins. Insofern entbirgt der Geist „keine Einzelheit, ohne in ihr die Ganzheit aufleuchten zu lassen“. „Unabschließbar“ bleibt die „einführende Auslegung“ in qualitativer Hinsicht. Der Selbstvortrag Gottes in seiner trinitarischen Perichorese ist per se ewig; dementsprechend kann auch die Begegnung der Kreatur mit dem Absoluten an kein Ende kommen (Deus semper maior).⁴⁰⁷

Auf die in der Gabe des Geistes gewirkte eschatologisch gegenwärtige Unmittelbarkeit zu Gott, was ewiges Leben im Sinne eines nicht endenden eschatologischen Präsens bedeutet, ist die Geschichte durch das Pascha-Mysterium aufgebrochen. Als die eschatologische Gabe bleibt der Geist von hier aus in der Geschichte je gegenwärtig am Wirken.⁴⁰⁸ In der umgelegten Erscheinung des eschatologischen Präsens in die Geschichte hinein, wird (johanneisch) mit der Aushauchung des Geistes im Sterben des Sohnes sowie (apostelgeschicht-

⁴⁰⁶ TL III 14-15.

⁴⁰⁷ TL III 16-18. Im Zusammenhang mit der „Universalität des Werkes“ (TL III 234) wird jegliche „Vielheit der Wahrheit“ in „ihre eigene ‚pleromatische‘ Einheit“ eingeborgen (TL III 238).

⁴⁰⁸ TL III 17.

lich) mit dem Ereignis des Pfingsttags das Kommen des Geistes „auf anschauliche Weise“ versinnbildlicht.⁴⁰⁹

Im Ereignis des Pfingsttages erhalten jene, über die der Geist durch den Sohn vom Vater her ausgegossen wird, Anteil an der Gabe, die der Geist selbst ist. Die Einwohnung des Geistes in denen, auf die er durch den Sohn vom Vater her gesendet ist, erfolgt inkorporativ-performativ als „Einverwandlung in den Raum Gottes“ bzw. als „Einverleibung in den Leib Christi“. Der Geist universalisiert damit die *κοινωνία* auf all jene hin, die Gott dazu erschaffen und berufen hat. Der Bund Gottes mit seinem Volk mündet in die übernatürliche Berufung des Menschen als die Vollendung der *tyrib*; in der Verleihung der Kindschaftsgnade und der Annahme an Kindesstatt. Somit ist der Mensch berufen, im Geist koinonial am Leben Gottes selbst Anteil zu erhalten und so ewiges Leben in *κοινωνία* mit Gott und untereinander zu erfahren (Himmel). Dieses Werk des Geistes erfolgt im eschatologischen Präsens. In Differenzierung des eschatologischen Präsens in den Raum der Geschichte hinein aber wirkt die Frucht der *κοινωνία* in der Gabe des Geistes kirchenstiftend in die Welt hinein.

⁴⁰⁹ TL III 13. Balthasar erachtet die johanneische Darstellung der Hauchung des Geistes in der maximal gewordenen Diastase des Sohnes zum Vater zentral. Es geht darum, daß der menschengewordene Sohn „im Tod diesen Geist aushaucht: sowohl zum Vater (Lk 23,46) wie zur Welt hin (Joh 19,30)“ (TL III 270). Die Sendung des Sohnes mußte mit dem Tod Jesu „zur Vollendung im Pascha-Mysterium gebracht werden, ehe der Geist aus ihm ausgehaucht und der Welt eingehaucht werden konnte“ (TL III 13). Dies ist „der Geist des Sohnes, sofern er diesen in der Ökonomie durchgetragen hat, den der Sohn dem Vater mit der vollbrachten Sendung zurückerstattet, als den vom Vater her (sichtbar bei der Taufe) erhaltenen“ (TL III 270). Damit aber wird „der ökonomische Tod des Sohnes als die weltliche Offenbarung der innertrinitarischen Kenose“ deutlich (TL III 276). In ihrem „Ursprung am Kreuz“ bilden „‘Geist, Wasser und Blut‘ ein einziges Zeugnis“; was „bei Johannes grundsätzlich an Ostern den Jüngern freigegeben“ wird, erhält in geschichtlicher Ausfaltung „an Pfingsten seine für alle erfahrungshafte Vollendung“ (TL III 260).

3.3.2 Gemeinschaft der Kirche

Das Geheimnis der Kirche gründet im Geheimnis Gottes. Durch Leben und Wirken Jesu und in seiner Verkündigung der βασιλεία bereits vorösterlich vorbereitet, entspringt die Kirche im Pascha-Mysterium, dem Inbegriff der οἰκονομία, „als der Auferstandene sein eigenes Werk vollendet und kraft seines Todes und seiner Auferstehung seinen Geist der zu gründenden Kirche einhauchen konnte“.⁴¹⁰ Realsymbolisch für das ganze Pascha-Mysterium hat die Kirche ihren „Ursprung am Kreuz, wo ‚Geist, Wasser und Blut‘ ein einziges Zeugnis bilden“.⁴¹¹

Das Geheimnis des Schöpfungsereignisses, daß Gott – und zwar aus nichts – in seiner Absolutheit Freiheit erschaffen kann, wird „überhöht“ im Geheimnis des Bundesereignisses,

⁴¹⁰ Theologie der drei Tage, 247. „Erst von der Auferstehung und Erhöhung her wird das irdisch Begonnene, welches nur die Umriss der nachösterlichen Kirche grundlegen konnte, durch das Wirken Gottes des Vater [...] und die Ausgießung seines Geistes [...] universalisiert und ‚katholisiert‘“. Die vorösterlichen Akte Jesu wie etwa die Proklamation der βασιλεία, die Erteilung von Vollmacht an die berufenen Jünger oder das eucharistische Vermächtnis unmittelbar vor Anbruch seiner Stunde blieben für sich allein „bloße Umriss“. Man kann diese „Grundlegungen“ erst vom Pascha-Mysterium her und der von hier aus ausgegossenen Gabe des Geistes als „Stiftung der Kirche“ verstehen (TD II/2 391).

⁴¹¹ TL III 260; Theologie der drei Tage, 126.128-130. Gottes οἰκονομία kulminiert im Pascha-Mysterium, so daß Balthasar die Frage, „wann ‚Kirche‘ im Vollsinn dieses Begriffs entsteht“, nur von hier aus beantwortet sehen kann. Das Sterben am Kreuz stellt die innergeschichtliche Ereignisseite des Pascha-Mysteriums dar, da mit der Aufweckung im Eschaton die Geschichte vollendend transzendent ist. Insofern läßt sich Jesu Sterben am Kreuz als geschichtliches Realsymbol für das integrale Ereignis des Pascha-Mysteriums verstehen. Daher kann auch eine innergeschichtliche Verortung der Kirchen Gründung im Pascha-Mysterium ehestens im Sterben am Kreuz gesichtet werden. Gleichwohl aber sind die – entsprechend einer heilsgeschichtlichen Differenzierung „früheren“ – Ereignisse des Alten (z.B. Abraham, Sinai) sowie des Neuen Bundes (z.B. Ja-Wort Mariens in konstitutiver Mitwirkung bei der Inkarnation, Erwählung der Jünger, eucharistisches Abendmahl) bereits auf die (eschatologische) Kirchengründung hin und nur von dieser her zu verstehen (TL III 260).

worin Gott sich selbst seinem Geschöpf partnerschaftlich mitteilt, liebend „sich hinschenkt und innerhalb dieses Geschenkes die freie Liebesantwort des Partners sowohl erwartet wie ermöglicht, ohne sie im geringsten zu erzwingen“.⁴¹² So entspringt das Geheimnis der Kirche der perichoretischen Lebendigkeit des dreifaltigen Gottes selbst, insofern dieser in seiner großen οἰκονομία sich dem Menschen erschlossen und sich auf ihn hin eröffnet hat.

Gott versammelt sein erwähltes Volk in dem durch ihn selbst aufgerichteten Bund. Dabei besteht (1.) ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der vorösterlichen Lebensgemeinschaft der Jünger mit Jesus und der nachösterlichen Kirche als Glaubensgemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist (ekkle-siologische Ursynthese).⁴¹³ (2.) Diese geschichtliche Kontinuität ins Eschaton hinein stellt sich insofern noch umfassender dar, als Jesus und von ihm her auch die Kirche in der Tradition des Alten Bundes steht, in dem יְהוָה Israel erwählt und aus Ägypten herausgeführt hat (Bund, Gesetz, Prophetie). Das dialektische Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund im Sinne von „Kontinuität“ – „wesentliche Differenz“ verhält sich analog zum Verhältnis „Geschichte“ – „Eschaton“ bzw. „partikular“ – „universal“. Israel bleibt durch einen „Ur-Riß“ gezeichnet: dem „Nein“ der großen Masse steht ein „Rest“ (im eigentlichen Sinn: Jesus Christus) gegenüber, der die „Schwelle überschreitet“ und so „jenseits der Schwelle nicht einfach mit dem Bisherigen eins ist“. Die abscheidende „Partikularität Israels“ wird aufgehoben, so daß „die ‚Völker‘ mit ihm zusammen ein homogenes Ganzes“ werden konnten. Das „hinzutretende Element der Heiden“ bedeutet die „Entschränkung“ der Partikularität Israels „auf die uneingeschränkte Totalität der Menschheit hin“.⁴¹⁴

Der Übergang vom Israel des Alten zur Kirche des Neuen Bundes ist in Jesus Christus als dem allein vollgültigen Reprä-

⁴¹² TL III 248.

⁴¹³ TL III 280.

⁴¹⁴ TD II/2 331-336.340. H III/2,2 86 Anm.7.

sentanten des Bundes auf Erden vollzogen.⁴¹⁵ Die eschatologische Universalität der Großtat Gottes – geschichtlich in Jesus Christus begonnen, pneumatisch vollendet – fügt „den Jüdisch-Berufenen nun auch die Heidnisch-Unberufenen“ hinzu.⁴¹⁶ Konkret bedeutet die „Kirche aus Juden und Heiden“ eine „Synthese“ im Sinne der „Kirche als ‚Volk‘ aus ‚Völkern“.⁴¹⁷ Die „gnadenvoll-schöpferische Transmutation vom Alten Bund her“ läßt κυριακή (vgl. ἐκκλησία, οἰκία) an das hebräische קְהָל anschließen.⁴¹⁸

Ihre aufgrund ihrer sozialen Verfaßtheit als Volk aus Völkern korporative Persönlichkeit läßt die Kirche selbst personal erscheinen.⁴¹⁹ „Personalität“ bedeutet entsprechend Balthasars

⁴¹⁵ Theologie der drei Tage, 128. Im Pascha-Mysterium zeigt sich „die absolute Souveränität Gottes, der in Jesus Christus allein seinen neuen und ewigen Bund mit der Menschheit aufrichtet“ (129). Dieser Bund ist „inklusiv“ (129): (1.) Das Kreuz ist „schon seiner äußeren Gestalt nach inklusiv“; es steht „ausgespannt“, „um die Grenzen des Erdkreises zu umspannen“ (125). (2.) Die „innere Inklusion“ zeigt „das geöffnete Herz, aus dem das Letzte der Substanz Jesu sich mitteilt“ (125). Die „johanneische Wasser-Geist-Blut-Symbolik“ (126) sieht darin die Initiationssakramente der Kirche, Taufe, Salbung und Eucharistie, grundgelegt (125).

⁴¹⁶ TD II/2 312; TL III 234-235. Der „Gesamtplan Gottes umfaßt untrennbar die Schöpfung und deren Erlösung, Versöhnung, Heimholung“ (ebd.). Indem „Gott im Himmel und Gott auf Erden die Einheit des Bundes“ ist, sind alle Menschen „in der Einheit Christi in diesen Bund einbegriffen“ (Theologie der drei Tage 128).

⁴¹⁷ TD II/2 331.335. In Abgrenzung zur genealogisch definierten Stammesgemeinschaft Israels erscheint die Kirche als „Volk im uneigentlichen Sinn“. An die Stelle der Zeugungsreihe tritt die „Wiedergeburt von obenher“ in Wasser und Geist. Das Prinzip der Kirche ist damit von vornherein ein „übernatürliches“ (TD II/2 332).

⁴¹⁸ Theologie der drei Tage, 128.

⁴¹⁹ Sponsa Verbi, 148-202. Balthasar war mit dem Werk seines Landsmanns Charles Journet („L’Eglise de Verbe incarné“) vertraut. In seiner Explikation eines personal-symbolischen Kirchenverständnisses grenzt Journet die besondere Personalität der Kirche gegen die substantielle Einheit physisch-natürlicher Personen sowie gegen die nachträglich-akzidentelle Einheit kollektiver, sozialer und damit uneigentlicher Personen (z.B. Stiftungen, Unternehmen) ab und versteht die Kirche als eine Größe sui generis von ihrer mystischen Verbindung mit Christus und ihrer im Geist gewirkten Ausrichtung auf

an Jesus Christus expliziertem Personverständnis die aktuelle Übereinkunft mit der von Gott her bestimmend zugeordneten Sendung (Berufung) im Sinne eines Entsprechungsverhältnisses zwischen dem Menschen als gerufener Freiheit und dem Anspruch des an sie gerichteten göttlichen Anrufs.⁴²⁰ Dementsprechend kommt dem menschlichen Individuum in einem natürlichen Sinn Personalität zu. Dieser Anruf durch Gott hat in der קָרָא eine neue, explizite Dimension erreicht. Mit der eschatologischen Vollendung der קָרָא im Pascha-Mysterium erhält der Adressat des göttlichen Wortes in der Gabe des Geistes Anteil an der Unmittelbarkeit zu Gott. Der Geist als die κοινωνία von Vater und Sohn ist die Gabe der κοινωνία in einem absoluten Sinn; in der Gabe (Ausgießung) dieses Geistes erhält der Mensch in koinonialer Weise Anteil an Gottes κοινωνία im Sinne der Einbergung in Gottes trinitarisch-perichoretisches Leben (Gottunmittelbarkeit). Hierin besteht das (übernatürliche) τέλος der Berufung des Menschen. In dieser κοινωνία mit Gott besteht implizit auch die Gemeinschaft all jener untereinander, die an dieser κοινωνία Anteil erhalten.⁴²¹ Insofern ist die Kirche als Realsymbol zu verstehen, welches die κοινωνία mit Gott und untereinander repräsentiert. Von hier aus ist die Kirche als „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der

das Reich Gottes her (Ackermann, Kirche als Person, 122-162). Ein univoke Engführung des Personbegriffs wird im französischen Terminus „personnalité“ („Personalität“, „Persönlichkeit“) vermieden (ebd. 130).

⁴²⁰ „Person im theologischen Sinn wird das menschliche Geistsubjekt durch die Einmaligkeit seines In-Anspruch- und In-Dienst-Genommenseins durch Gott, was immer im christologischen Rahmen geschieht. Deshalb ist die Kirche die wahre interpersonale Gemeinschaft, durch die im Zusammenwirken der je-einmaligen Dienste der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten wird“ (TD II/2 393).

⁴²¹ Cyprian bestimmt die Kirche von der κοινωνία her als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk“ (De Orat. Dom. 23 [PL 4, 553]; vgl. Lumen Gentium, 4).

ganzen Menschheit“ zu bezeichnen.⁴²² In dieser innigsten Vereinigung mit Gott sowie untereinander besteht das τέλος der menschlichen Personalität. Der theologische Personbegriff Balthasars läßt sich somit auch auf die Kirche anwenden, insofern „die Sendung der Kirche eins mit ihrem Wesen“ ist.⁴²³ Im Geheimnis der Kirche ist die eschatologisch verwirklichte κοινωνία vom Pascha-Mysterium her bereits innerhalb der Geschichte realpräsent.⁴²⁴ Von hier aus erscheint die Kirche als Inbegriff der berufenen Personen selbst als „(Quasi-) Person“,⁴²⁵ als Inbegriff der von Gott her eröffneten Antwortgestalt auf die οἰκονομία, in die sie zugleich selbst einbezogen ist.⁴²⁶

Balthasar ist bestrebt, die konkrete Personalität der Kirche durch Anwendung der Prinzipien der Sendungschristologie zu klären und abstrakte Idealismen (z.B. „Groß-Ich“, „Corporate Personality“) zurückzuweisen.⁴²⁷ Für das in der

⁴²² Lumen Gentium, 1. Der Terminus „sacramentum“ fungiert als lateinische Entsprechung des griechischen „μυστήριον“, das synonym zur großen οἰκονομία gebraucht wird. Mit der Bestimmung von LG 1 wird die Kirche im Kontext der οἰκονομία – und dies in einem universalen Sinn – verstanden (vgl. Grillmeier, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ in: LThK² Erg.-Bd.1, 157).

⁴²³ TD II/2 400.

⁴²⁴ Ackermann (Kirche als Person, 213-290) sieht in Balthasars theologischem „Personverständnis, für welches Personsein zusammenfällt mit dem Ergreifen der von Gott je persönlich zugeordneten Sendung“ die „Möglichkeit eines erweiterten Personbegriffs“ in Anwendung auf die Kirche eröffnet (ders., Kirche als Person, 283). Ackermann bestimmt vom Werk Balthasars her Kirche als „Person aus beantworteter Sendung“ (ders., Kirche als Person, 213).

⁴²⁵ TD II/2 331.

⁴²⁶ Das Ganze im Fragment, 97; TD II/2 314.

⁴²⁷ Balthasar wendet die Prinzipien der Sendungschristologie auf die Frage der Personalität der Kirche an (TD II/2 314.317-322). Dabei ist er bestrebt, Idealismen wie etwa der Reduktion der Kirche auf die göttliche Person des Sohnes (315-316), die aus einem inadäquaten corpus mysticum Verständnis resultiert, oder eine gnostische Hypostasierung der Kirche im Sinne abstrakter, überpersonaler Subsistenz (316-317; vgl. TL III 263) zu widerlegen (vgl. Ackermann, Kirche als Person, 283 Anm. 786). Von hier aus weist Ackermann die Unterstellung eines

κοινωνία gründende Geheimnis der Kirche kann es daher nach Balthasars Auffassung keine „univoke Definition“ im Sinne eines Begriffs geben.⁴²⁸ Tradition und Lehramt wenden in Auslegung eines mehrfachen Schriftsinns vornehmlich biblische Titel und Bilder (z.B. Jungfrau, Tochter Zion, neue Eva, Arche des Heils, Weinberg) auf die Kirche an.⁴²⁹ Balthasar spricht angesichts der komplexen Wirklichkeit der Kirche von ihrem „Grundgeheimnis“ als der sie bestimmenden „innersten Ebene“.⁴³⁰

Dieses Grundgeheimnis ist bestimmt durch die Überhöhung der welthaften *conditio* des Menschen als Gegenüber Gottes (aktive Potentialität, gerufene Freiheit, Bundespartner) qua Gottes *οικονομία* (Inkarnation, Pascha) zur koinonialen Teilhabe an der Gottunmittelbarkeit, die mit einer neuen Dimension der Gemeinschaft untereinander (*communio sanctorum*) einhergeht, in der Gabe des Geistes (Eschaton). Damit ergibt sich *κοινωνία* als *conditio* schlechthin. Diese *κοινωνία* läßt

idealistischen Personbegriffs bei Balthasar (vgl. Hallensleben, *Die Weisheit hat ein Haus gebaut*) zurück (ebd.).

⁴²⁸ TD II/2 389; vgl. *Communio - Ein Programm*, 4. Balthasars Gestaltdenken stellt sich auch in dieser Frage einem aufklärerisch orientierten ganzrationalen, univoken Begriffsdenken entgegen. Hierin sieht Balthasar die Gestalt in ihrer besonderen Eigenwirklichkeit mißachtet; dabei wird die Gestalt „zerstört“ und – „sobald man ihren Begriff hat“ – „überflüssig“ (H I 539).

⁴²⁹ Die Symbola zeigen die Kirche im Bewußtsein der Gläubigen von Anfang an in den Glauben selbst einbezogen. In der Patristik werden im Zusammenhang mit dem geistlichen Schriftsinn zahlreiche biblische Bilder auf die Kirche angewandt. Die lehramtliche Selbstreflexion auf das Geheimnis der Kirche setzt jedoch erst später ein und kommt in beiden Vatikanischen Konzilien zur Darstellung. Die dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“ unterstreicht die Absicht, Wesen und universale Sendung der Kirche eingehender zu erklären (LG 1). Dieses Wesen der Kirche wird vermittels verschiedener Bilder vor Augen gestellt: Acker Gottes, Schafstall, Gottes Bauwerk, Jerusalem droben, Braut und Mutter (LG 6).

⁴³⁰ *Sponsa Verbi*, 336. Zum Verständnis der „*una realitas complexa*“ vgl. *Lumen Gentium*, 8; *Mystici Corporis*, 221 f. (DH 3809-3811).

sich entsprechend der Akzente (1.) des Mit-Seins und (2.) des In-Seins differenzieren:⁴³¹

(1.) Menschsein definiert sich vom Gründungsbezug in Gott her bereits auf ontischer Ebene als Gegenüber Gottes.⁴³² Das menschliche Existential ist insofern als im Selbstvollzug gerufener Freiheit subsistierende Relation „von Gott her“ – „auf Gott hin“ bestimmt. Dieses „sich-gegenüber-Stehen“ wird in dem von Gott her aufgerichteten Bund geschichtlich konkretisiert.⁴³³ Die Inkarnation des Sohnes erschließt eine geschichtlich konkrete Dimension des Mitseins Gottes mit den Menschen als Mensch unter Menschen („christologische Konstellation“).⁴³⁴ Im Eschaton der Verherrlichung des Sohnes beim Vater zeigt sich diese aus der gemeinsamen Menschennatur und gemeinsamer Geschichte resultierende mitmenschliche Dimension in das Gott-Mensch-Verhältnis als solches integriert. Die Seite der menschlichen Antwort, für die Gott im inkarnierten Sohn selbst einsteht, erhält in der Universalität Jesu Christi als des *concretum universale* selbst eine universalisierte Dimension.⁴³⁵ Hinsichtlich dieser Universalität wird auch das konkret-geschichtliche Mit-Sein Jesu mit den Seinen gleichsam auf die Ebene eines „Gesamtsubjekts“ überhöht:⁴³⁶ Die Kirche als Inbegriff der an ihr partizipierenden, sich selbst

⁴³¹ Beide Aspekte durchdringen sich gegenseitig: Die Kirche ist „Braut“ nur als „Leib“ (TD II/2 394).

⁴³² TD II/2 312; s.o. S.111.

⁴³³ Epilog, 23; Wer ist ein Christ, 69; H III/2,1 141; Homo creatus est, 235. Die Kategorie des Bundes ist somit personal bestimmt (Homo creatus est, 124).

⁴³⁴ TD II/2 256.

⁴³⁵ TD II/2 213-218; s.o. S. 237. Zur Heilsuniversalität vgl. Menke, Einziger Erlöser aller Menschen, 165-174.

⁴³⁶ Theologie der Geschichte, 11 et al. Als „der personale Logos“ tritt der Sohn „nicht als ein bloßes Geistsubjekt“ in die Menschennatur ein, sondern „als eine der Gesamtnatur (als Art und als Summe der Individuen) überlegene Person“ (TD II/2 214-215).

in diese hinein auf Gott hin transzendierenden Einzelpersonen⁴³⁷ erscheint als die Braut des Lammes.⁴³⁸

(2.) Im inkarnierten Sohn kommt leibhaftig vermittelt des Wirkens des Geistes das Bild des Vaters endgültig zur Erscheinung. Jesus, der der Christus ist, „wird für die Welt Ikone der Trinität: er stellt in sich durch den Geist den Vater dar“.⁴³⁹ Im Hinblick auf den Vater jedoch ist er im Geist

⁴³⁷ Die Kirche erscheint in dieser Sicht gleichsam als Mittel- oder „Zwischenbegriff“ (TD II/2 394) – isomorph etwa zum „mediante universo“ bei Nikolaus von Kues oder zum „Sein“ der von Gott geschaffenen Wirklichkeit. Die Kirche ist insofern mehr als die Summe der an ihr partizipierenden „sich selbst transzendierenden Einzelpersonen“. Vielmehr bildet deren perichoretisches Mit-Sein in dem von Christus her (in der universalen Dimension seines Personseins) „eröffneten Raum“ liebender *κοινωνία* die Quasi-Personalität bzw. das „Bewußtsein der Kirche“ (Pneuma und Institution, 193.195). Die Einzelperson mit ihrem Bewußtsein und ihrer Freiheit wird somit nicht aufgehoben, sondern als Kirche eingeborgen und überhört (Sponsa Verbi, 179).

⁴³⁸ Balthasar versteht den Menschen, insofern er Bild Gottes ist, als „Bild innergöttlichen trinitarischen Lebens (in der Opposition der Hypostasen)“ grundlegend in der Differenzierung von Mann und Frau (TD II/2 312-313.398). In dem „Wunder des Auseinander der Geschlechter im Hinblick auf ihr fruchtbares Ineinander“ (313) erkennt Balthasar eine wesentliche gestaltgebende „Grundlage“ der inkarnatorischen *οικονομία*: „Wenn Jesus als der Sohn Gottes in seiner göttlichen Sendung der gesamten Menschheit zugestaltet ist“, dann muß seiner „menschlich-konzentrierten Gestalt“ (universale concretum) eine „ebenso menschlich-konzentrierte Gestalt als Antwort entsprechen“, in der er in dieser universalen Hinsicht seine „Gehilfin“ und „Braut“ als „Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein“ erkennt (313). Dieses Gegenüber aber muß der absoluten Freiheit Gottes, der den Menschen als freien erschaffen hat, angemessen sein (314). Trotz der Dimension ihrer kreatürlichen Endlichkeit verwirklicht sich in ihr das „progressiv sich weitende ‚Reich Gottes‘“ und die (gesamt-) menschliche Antwort auf die (übernatürliche) Berufung durch Gott im Sohn (314). „In dieser Hinsicht übersteigt dies Gebilde (als Kirche auch der ‚Heiden‘) immer schon ihre partikuläre Gestalt auf die für die ganze Menschheit belangvolle und abzielende Fruchtbarkeit Christi hin, nimmt so (in Selbsttranszendenz) teil an der Universalität (oder Katholizität) des von Gott für die Gesamtwelt geplanten und durchgeführten Versöhnungswerkes“ (314).

⁴³⁹ TD II/2 313.

„Ikone der Welt“:⁴⁴⁰ Als „universale concretum et personale“⁴⁴¹ nimmt der Sohn in seiner vom Pascha-Mysterium her theodramatisch eingeholten Verherrlichung beim Vater im Geist die angenommene Menschheit (und insofern die Menschennatur) samt seiner konkreten menschlichen Lebensgeschichte hinein in das trinitarische Leben Gottes (Aufnahme der *missio* in die *processio*). Von hier aus ist Jesus Christus der Mittler in persona.⁴⁴² Die Teilgabe der Gottunmittelbarkeit (*κοινωνία*) an den Menschen in der Gabe des Geistes erfolgt qua der Vollendung des leiblichen Menschseins Jesu in Gottes Trinität hinein gleichsam in Partizipation an dem Leib, den der Sohn in Jesus angenommen hat und der vom Pascha-Mysterium her beim Vater verherrlicht ist. Damit ergibt sich eine im pneumatischen Sinn somatisch-partizipative Identifizierung sowohl (a.) des Einzelnen mit dem Leib Christi als auch (b.) der Kirche als dem Inbegriff und der Totalität der Teilnahme an der Gottunmittelbarkeit und der damit einhergehenden Gemeinschaft untereinander (*κοινωνία*) mit dem Leib Christi sowie (c.) des Einzelnen mit der Kirche. Insofern – die ekklesiale Dimension implizierend – erfolgt die Einwohnung des Geistes in denen, auf die er durch den Sohn vom Vater her gesendet ist, inkorporativ-performativ als „Einverwandlung in den Raum Gottes“ bzw. als „Einverleibung in den Leib Christi“.⁴⁴³ Insofern kann Balthasar mit der Tradition auch die Kirche als Leib Christi bezeichnen.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Theologie der Geschichte, 69; s.o. S. 237.

⁴⁴² Die Personalität des Sohnes im theologischen Sinn besteht dabei in der vollbrachten Identität mit seiner Sendung.

⁴⁴³ In diesem Kontext der Partizipation an Christus stehen die vielfältigen Aussagen Balthasars zu Wesen und Gestalt der Kirche. So bezeichnet er die Kirche als „Fülle Christi“ (H I 536), als „getreues Nachbild der Menschheit Christi“ (Theologie der Geschichte, 77) und artikuliert ihre „archetypische Teilhabe an der Einmaligkeit Christi“ (H I 296-309). Das theodramatisch-partizipative Verhältnis bedingt die „Korrelation“ von Christusereignis und Kirchenereignis (H III/2,2 99) in einer untrennbaren Weise (Die Wahrheit ist symphonisch, 10) sowie die „Transparenz der Kirchengestalt“ auf die Gestalt Christi (Das Ganze im Fragment, 97). Als „Strahlungsraum seiner Gestalt“ ist

In der bräutlich-dialogischen sowie somatischen Perichorese zwischen Jesus Christus, dem Bild des Vaters, und der ihm gehörenden Kirche ist das Geheimnis der Kirche durch das Geheimnis Gottes bestimmt. Darin zeigt sich ihre „komplexe Wirklichkeit“. Dabei ist die Kirche als Realsymbol zu verstehen, welches die *κοινωνία* mit Gott und untereinander repräsentiert.⁴⁴⁵ In der konkreten Gestalt der Kirche kommt ein Doppelaspekt zur Geltung, der in der Hypostase des Geistes gründet:⁴⁴⁶ Dieser ist sowohl als „Liebe absolut“ und damit als „der innerste Herd subjektiver Liebesbewegung von Vater und Sohn“, zugleich aber als deren „Frucht“ und „objektive Bezeugung“ zu charakterisieren.⁴⁴⁷ Von hier aus ist eine subjektive und eine objektive Dimension der Manifestation des Geistes in der Kirche zu unterscheiden. Den subjektiven Aspekt, der sich etwa in Inspiration, Charisma, Erfahrung und Liebe darstellt, sieht Balthasar in typologischer Hinsicht in Maria verwirklicht.⁴⁴⁸ Den objektiv-somatischen Aspekt (Tradition, Institution, Sakrament) interpretiert Balthasar petrinisch.⁴⁴⁹ Beide Seiten dieses „Doppelaspekts“ sind jedoch keineswegs als „getrennte Sphären“, sondern in einer inneren Korrelation zu verstehen: „Die subjektiven Aspekte des Geistes in ihrer Funktion beim Aufbau und bei der Durchseelung der Kirche und des kirchlichen Menschen werden nie

die Kirche von Christus „durchstrahlt, ihn aktiv ausstrahlend“ (H I 406). Im partizipativ-analogen Sinn ist die Kirche das „Elongatur“ Jesu Christi selbst (vgl. H I 507-523).

⁴⁴⁴ TL III 235.251.270 f.

⁴⁴⁵ Kirche ist von der *κοινωνία* her analog, d.h. im Verhältnis von Identität und Differenz zu bestimmen: Identität und Differenz (1.) zwischen der Kirche und Jesus Christus, (2.) zwischen Einzelem und Gemeinschaft sowie (3.) zwischen geschichtlich-realer und eschatologisch-idealer Gestalt der Kirche; s.o. S. 317.

⁴⁴⁶ TL III 340.

⁴⁴⁷ TL III 282; s.o. 2.3.2 S.181.

⁴⁴⁸ TL III 330-381; TD II/2 276 ff.; ebd. 322-324.

⁴⁴⁹ TL III 294-330; Pneuma und Institution, 231.

von den objektiven Voraussetzungen dieser Tätigkeit getrennt werden dürfen“.⁴⁵⁰

Grundgelegt in der inkarnatorischen Gestalt der οἰκονομία im endgültig vollbrachten Tat-Wort Gottes und vollendet in der Gabe des Geistes, ist Gottes Großtat theodramatisch-real ein für allemal verwirklicht. Die Kirche als das Realsymbol für die hierin verliehene Gottunmittelbarkeit ist der pneumatische Ort und damit die überhöhte *conditio* des an Gottes κοινωμία teilhabenden Menschen, sie repräsentiert den jetzt-Ort der bereits im Mysterium grundgelegten eschatologischen Einbergung in Gott. In ihr als dem Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott sowie untereinander ist das Eschaton vermittelt im Modus welthafter Geschichte in grundlegender Weise (Ur-, Grund- oder Wurzelsakramentalität), so daß in ihrem Selbstvollzug die Teilhabe des Menschen an der Gottunmittelbarkeit qua Teilhabe am Pascha verwirklicht wird (Gnade). Dabei handelt es sich um ein vom Geist gewirktes Werk (*opus operatum*), das entsprechend der Dialogik des Freiheitsbezugs ein (intentionales) Mitwirken des menschlichen Partners (*opus operantis*) erfordert.⁴⁵¹

Als Handlung Christi im Geist und insofern als Handlung der Kirche appliziert der akthafte Vollzug der einzelnen Sakra-

⁴⁵⁰ TL III 340.

⁴⁵¹ TL III 309. Entsprechend der Logik des Pascha-Übergangs ist stets ein „etwas“ erfordert, an dem der Übergang im Sinne einer Transzendierung konkret geschieht (Geschichte - Eschaton; Alter Bund - Neuer Bund; Leib des irdischen Jesus - verherrlichter Leib). Insofern verweist „sacramentum“ auf „Selbsttranszendenz“ (TD II/2 394). So ist hinsichtlich der Konstitution der Kirche als des „sacramentum mundi“ (399) „durch die vorbereitenden Handlungen des irdischen Jesus und seine Selbststiftung in Kreuz-Eucharistie“ ein etwas „objektiv gesetzt“ (394.), das von Pascha her überformt, dem die Gabe des Geistes zuteil werden kann. Der sakramentale Grundakt erfordert demnach beides: (1.) Konstitution von oben her, Gründung im Pascha und (2.) die aktuelle, je-neue Ratifizierung dieses Konstituiertwerdens (von unten). „In dieser Verfaßtheit ist die Kirche (Ur-)Sakrament“: Sie empfängt ihr eigenes Wesen vom Vater durch Christus im Geist, „aber so, daß sie diesen Empfang als Subjekt [...] ratifiziert und damit sich selbst vollzieht“ (395).

mente in sinnhaften Zeichenhandlungen die Gnade in die konkrete Situation des Menschen. Dabei ragen die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Eucharistie in besonderer Weise hervor, da sie „in grundlegender Weise“ die Gabe des Geistes und so die Gemeinschaft mit Christus verleihen, so daß in ihnen die Kirchengliedschaft grundgelegt wird.⁴⁵²

In der Feier der Eucharistie erscheint der Grundvollzug des kirchlichen Lebens zuhächst verdichtet. Von der Selbstverfügung des Herrn über seinen Leib her im Anbruch seiner Stunde gemäß seiner Sendung bleibt die Feier der Eucharistie „unmittelbar auf das Pascha-Drama bezogen“;⁴⁵³ von hier aus erscheint sie als „die realsymbolische Zeichenhandlung schlechthin: anamnetisch-epikletischer Vollzug im Modus eulogischen Gedenkens, worin die Kirche Anteil an der *κοινωνία* Jesu Christi mit dem Vater im Heiligen Geist erbittet und erhält (Aktual- und Realpräsenz)“.⁴⁵⁴ Die Kirche lebt von der Eucharistie als dem Inbegriff der realsymbolischen Gegenwart Christi in ihrem Innersten.⁴⁵⁵ In ihrer je-neuen Feier wird das im Pascha-Mysterium „eschatologisch-einmalig Getane“ entlang der horizontalen Geschichte „vielmals wiederholt“.⁴⁵⁶ Damit erreicht der objektive, öffentlich-kirchliche Kult der Liturgie in vielfältiger Gestalt (Feier der Eucharistie, Sakramente, Sakramentalien, Tagzeiten) den „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“.⁴⁵⁷

Aufgrund ihrer Realsymbolität zeigt sich in dem, „was sie tut“, was die Kirche selbst „ist“.⁴⁵⁸ Dementsprechend entfaltet sich die in ihr bereits verwirklichte *κοινωνία* in vielfältige Vollzüge objektiven kirchlichen Lebens: In besonderer Weise

⁴⁵² TL III 311.

⁴⁵³ TD III 363.

⁴⁵⁴ Schumacher, *christliche Existenz*, 68-69.

⁴⁵⁵ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“.

⁴⁵⁶ H III/2,2 170 Anm.14.

⁴⁵⁷ *Sacrosanctum Concilium*, 10.

⁴⁵⁸ HI 506.

sind dies das prophetische Zeugnis im Glauben (μαρτυρία), die priesterliche Feier der Verherrlichung Gottes (λείτουργία) und die königliche Heilsgabe im Dienst am Nächsten (δικωνία). In ihren Vollzügen verwirklicht die Kirche, ihrer sakramentalen Konstitution entsprechend, konkret und geschichtlich, was sie selbst bezeichnet. Kirchlicher Vollzug entfaltet sich in Welt. Dabei bleiben Pneuma und Institution aufeinander verwiesen.⁴⁵⁹ Die Kirche ist daher weder nur immanent-sichtbar (imperium, societas), noch nur transzendent-unsichtbar (ecclesia abscondita).⁴⁶⁰ Irdische und himmlische Dimension der Kirche bilden in Analogie zur hypostatischen Union eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Die „Struktur der irdisch-pilgernden Kirche“ wird erst aus der Einheit dessen, was Jesus vorösterlich begründet hat und „was er als Auferstandener seiner Kirche im Geist schenkt“ ansichtig. In Welt zeigt sich alles Pneumatische nur an einem konkreten „Etwas“. Dies bedingt somatische „sichtbare Strukturen“ von der Person bis zur Institution, in die alles Geisthaft-Charismatische „eingebunden“ scheint. Als kirchliche sind diese somatischen Strukturen nicht von ihrer pneumatischen Tiefendimension zu lösen: „Diese Strukturen sind innerlich mit den Gütern des auferstandenen, pneumatisch gewordenen Christus erfüllt“ (TL III 280). Dieses Verständnis läßt sich von Balthasars Gestaltdenken her zusätzlich plausibilisieren: Der Gehalt einer Gestalt bedarf einer konkreten Form (Ausdrucksgestalt), die ihn enthält. Zudem erscheint die „Formwerdung“ des lebendigen Inhalts als „Garantie dafür, daß der Inhalt lebendig bleibt“, die Konturen seiner spezifischen Eigengestalt gewahrt bleiben (Neue Klarstellungen, 52-61). Die somatische Gestalt des Pneumatischen ist zudem in der Inkarnation angezeigt; insofern stellt sie die Antwortgestalt auf die Gestaltwerdung Gottes dar (TD II/2 314). Gleichwohl bleibt die institutionelle Dimension der Kirche vorläufig, „in ihrer äußeren Struktur provisorisch“ (TD II/2 404-405), denn die Gestalt dieser Welt vergeht.

⁴⁶⁰ TL III 280.

⁴⁶¹ Balthasar unterscheidet drei Ebenen im Geheimnis der Kirche (Sponsa Verbi, 332-348): (1.) Grundlegend ist die „innerste“ Ebene der Kirche, ihr „Grundgeheimnis“: Indem sie aus dem Pascha-Mysterium erwächst, zeigt sich ihre Gründung im trinitarischen Geheimnis Gottes als Realsymbol des Eschaton in-über Geschichte. (2.) Die Objektivität der Kirche in Welt bedingt ihre sichtbare Struktur (vgl. Lumen

Als pilgerndes Gottesvolk entlang welthaft-horizontaler Geschichte existiert die Kirche in wechselseitiger Durchdringung vorösterlicher und nachösterlicher Existenzform zugleich.⁴⁶² Sie verwirklicht personifizierend das, was sie ist, indem sie ihre Sendung verwirklicht. In Entsprechung zum Personsein Jesu Christi in gehorsamer Erfüllung seiner inkarnatorisch-kenotischen Sendung besteht auch das Geheimnis der Kirche „primär und unmittelbar“ in ihrer Sendung.⁴⁶³ Der Universalität des Sohnes und seines Werkes entspricht die seines Geistes und damit auch die Sendung der Kirche.⁴⁶⁴ Dabei erscheint die Universalität ökonomischer Trinität im Sendungsgeheimnis der Kirche in relative Universalität (bis an die Grenzen der Erde) umgelegt.⁴⁶⁵ Diese missionarische Sendung der Kirche bedeutet die selbsttranszendierende Verwirklichung ihres Wesens, keineswegs die sekundäre Erfüllung einer extrinsischen Aufgabe.⁴⁶⁶

Gentium, 8: „in hoc mundo ut societas constituta et ordinata“) bis zum Ende der Zeiten. (3.) In-über der sichtbaren Verfassung entfaltet sich die Lebendigkeit des christlichen Lebens im Pneuma.

⁴⁶² TL III 280.

⁴⁶³ Spiritus Creator, 219. So ist die „Sendung der Kirche eins mit ihrem Wesen“ (TD II/2 400), die „Konstitution der Kirche als solcher“ besteht „als Sendung in die Welt“ (ebd. 394).

⁴⁶⁴ TL III 234. Die ihrem Wesen nach missionarisch-kenotische Hinordnung auf die Welt in ihrer Gesamtheit (TL III 234.236) mit einem Übergang vom Völkischen ins Kosmische (234) stellt sich als „Doppelbewegung“ bzw. als „Doppelaufgabe“ dar (238): In der Selbsttranszendierung „von sich weg zu den Völkern“ verwirklicht die Kirche in selbstimmanenter Hinsicht das, was sie selbst ist, d.h. ihre „pleromatische Einheit“ (238).

⁴⁶⁵ „In Jesus wird jeder partikuläre Bund ins Universale der Schöpfung aufgesprengt, weshalb denn sein ‚mystischer Leib‘, die Kirche [...] in ihrer Sendung zu allen Völkern die schlechthin universale Ausdehnung hat, auch wenn sie in dieser Weltzeit diese Ausdehnung nur in den stets inchoativen Schritten ihrer Mission abmißt“ (TL III 262).

⁴⁶⁶ Licht der Welt zu sein setzt voraus, daß die Kirche zunächst „in sich“ Licht ist, daß sie „in sich“ die Qualität des Sauerteigs besitzt, um den Teig der Welt durchsäuern zu können. Jegliche Transzendenz in ihrem Selbstvollzug als Missionsbewegung gründet sich „von innen her“ und bringt ihr „inneres mysteriales Leben“ zur Erscheinung (TD

Wesen und Sendung der Kirche ist jedoch nicht anders verwirklicht als in ihren personalen Gliedern.⁴⁶⁷ Dabei bleibt eine ekklesiologische Differenz zwischen den Gliedern des Leibes, der Kirche als Mittelbegriff und dem Leib Christi selbst kennzeichnend. Nur in Jesus Christus ist die universale Sendung ökonomisch-trinitarisch umfassend verwirklicht. In den einzelnen Gliedern wird qua Partizipation diese universale Sendung auf partikulare, endliche Weise mitverwirklicht.⁴⁶⁸ Die „Taufe als Eintritt in diese Existenz“⁴⁶⁹ begründet koinonial ein „Eingelassenwerden in die Christussphäre“, worin „Mitssterben“, „Mitbegrabensein“ und „Mitverherrlichtwerden“ die „Existentialien“ des christlichen Lebens darstellen.⁴⁷⁰ „Nachfolge Christi“ bedeutet somit „keine Wiederholung der historischen Abfolge des Lebens Jesu“,⁴⁷¹ sondern Leben ἐν Χριστῷ als Teilnahme an seiner Sendung in welthaft-

II/2 400). Unbeschadet dieser akthaften Einheit differenziert Balthasar dennoch eine „klare Aufeinanderfolge von Phasen“, so daß die „innere Qualität der kirchlichen Substanz“ als Bedingung der Möglichkeit für jede Wirksamkeit dieser logisch vorausgeht (ebd. 401).

⁴⁶⁷ „Kirche existiert nie an sich, sondern immer nur in Personen, die ihre Wirklichkeit von der Kirche her (in den einzelnen Sakramenten) zu empfangen und in Freiheit zu ratifizieren haben (TD II/2 394). Grundsätzlich ist die Kirche in jedem ihrer Glieder repräsentiert. Balthasar stellt jedoch eine Gruppe derer, die mit Jesus waren, aufgrund ihrer geschichtlichen Nähe zum Herrn als „repräsentative Gestalten“ der Kirche in besonderer Weise heraus (Pneuma und Institution, 239). In einer typologischen Interpretation bestimmt Balthasar vier Wesensmerkmale kirchlichen Lebens anhand von vier konkreten Gliedern der Kirche und ihrer gelebten Sendung: marianisch, petrinisch, johanneisch, paulinisch (Der Antirömische Affekt, 240-244).

⁴⁶⁸ Darin stellt sich die Reduktion der Kirchengestalt, die als Realsymbol keine ablösbare Eigengestalt besitzt, auf die Gestalt Christi dar. Angesichts der „im kirchlichen Raum begegnenden Positivitäten kommt alles darauf an, daß sie im Urspringen aufgefaßt werden können, daß die Durchsichtigkeit auf den Ursprung hin evident werden kann“ (Das Ganze im Fragment, 98).

⁴⁶⁹ TL III 277.

⁴⁷⁰ TD III 358-359.

⁴⁷¹ Ebd.

horizontaler Repräsentation der βασιλεία, die im Eschaton gekommen ist.

3.3.3 Vollendung

Gott selbst ist der absolute Bezugspunkt jeglicher Wirklichkeit. Alles, was ist, ist, insofern es ist, durch den Bezug zu ihm definiert. Grundlegend stellt sich dieses Verhältnis im Gründungsbezug dar, innerlich ermöglicht in der Absolutheit seines trinitarisch-perichoretischen Lebens (Gottsein).⁴⁷² Insofern nichts schlechthin in sich steht, alles somit in Gottes Schöpfung gründet, ist der Gründungsbezug der Welt in Gott umfassend, nicht nur initial auszulegen, da auch die Zeit eine kreatürliche Dimension darstellt, die mit den Seienden einhergeht. Lediglich aus innerweltlicher Perspektive läßt sich unter innerkreatürlich-temporalen Rücksicht der Aspekt einer creatio originans vom Aspekt einer creatio continua abstraktiv unterscheiden. Der Sachverhalt des Gründungsbezugs der Welt in Gottes Schöpfung bleibt somit unüberholbar, apriorisch und invariant gegenüber zeitlicher Differenzierung. Die conditio der Welt läßt sich in ihrer grundlegenden Form bestimmen als „angesichts Gottes sein“. Aus kreatürlicher, zeitlich differenzierender Perspektive stellt sich dies dar als „Gründung in Gottes Schöpfung“, „Sein mit Gott“, „Ziel in Gott“.⁴⁷³ Somit ist auch die Vollendung nicht anders als in Gottunmittelbarkeit d.h. durch Gott, mit Gott und in Gott zu erwarten.

„Als Nichtgott und als Bild Gottes steht der geschaffene Mensch, was immer mit ihm weiter erfolgen mag, unaufhebbar Gott gegenüber“.⁴⁷⁴ Dieses Verhältnis erhält im Ereignis

⁴⁷² Zur Interpretation des Gründungsbezugs s.o. 1.2.1 Abs. b.

⁴⁷³ „Da die Idee der Welt aus und in Gott ist, kann auch ihre ganze Wirklichkeit, die nicht-göttliche, nirgendwo anders sein als in ihm“ (TD IV 88).

⁴⁷⁴ TD II/2 312; vgl. Pneuma und Institution, 34. Der entscheidende Schlüssel zur Einsicht in die Gestalt des Gott-Mensch-Verhältnisses besteht nach Auffassung Balthasars in der hypostatischen Union Jesu Christi: „Denn indem die Schöpfung in die immanente Trinität einbe-

des Bundes eine explizit partnerschaftliche Qualität. Im Neuen Bund wird dieses Verhältnis inkarnatorisch-ökonomisch überhöht. Dabei wird die Unterfassung der Schöpfung durch Gott theodramatisch explizit.⁴⁷⁵ Mit der inkarnatorischen Annahme der Menschennatur und der eschatologischen Gabe des Geistes erhält der Mensch Anteil an der Vollendung Jesu in der Herrlichkeit des Vaters. Die Transzendierung der Geschichte durch Jesus Christus im konkreten Ereignis des Pascha-Mysteriums enthüllt auch die Zukunft des unterfaßten und in diesem Grundereignis eingeborgenen Menschen in ihrer gänzlich neuen, über die bislang erfahrbar gewordene Gestalt der Kreatur hinausreichenden Weise. Das Ziel des Menschen wird seiner empirisch offenkundigen innerweltlichen Beschränkung enthoben und in einer aus innerweltlicher Perspektive unerwartbaren Weise auf das Eschaton bezogen. Die *conditio* des Menschen wird von ihrer zeitlichen Begrenztheit zur Teilhabe an Gottes Universalität entschränkt.

Dabei handelt es sich um eine Transformation der gegebenen Wirklichkeit selbst.⁴⁷⁶ Analog zur Aufnahme der menschlich-geschichtlichen Erfahrung Jesu in Gottes trinitarisches Leben, d.h. die Aufnahme der *missio* in die *processio*, bleibt in der Vollendung der Welt ihre Eigengestalt gewahrt, transformiert von einer Werde- in eine Vollendungsgestalt nach dem Vorbild des verherrlichten Leibes Jesu.⁴⁷⁷ Ihre Kreatürlichkeit

zogen wird, muß in Gott an die Stelle *des Anderen das Andere* treten, als dessen Spitze, in der Menschwerdung, erst *der Andere* hervortritt“ (TL III 40; Hervorhebung HÜvB). Meuffels versteht von hier aus im Sinne von Partizipation und Mitvollzug die vollendete Gestalt des Menschen gleichsam „am Ort des Sohnes in Gott“ befindlich (Meuffels, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe*, 518-529).

⁴⁷⁵ TD IV 294-315.

⁴⁷⁶ In Gottes Einsatz leben, 91; TD IV 88.348.352.379.

⁴⁷⁷ TD IV 348. Entsprechend der „Einbergung der Wundmale“ in die Auferstehungsgestalt Jesu Christi (In Gottes Einsatz leben, 90) gewinnt auch der leibliche Mensch eine „der Verwesung entronnene Gestalt“ (Credo, 85) im Sinne einer transformierten Leiblichkeit (TD IV 341). Die Transformation entzieht den Bildern ihre Basis und be-

wird dabei nicht etwa aufgehoben, sondern vollendet.⁴⁷⁸ Die Raum-Zeit selbst gelangt im Eschaton transformativ zu ihrer eigenen Vollendung. Die Teilnahme an Gottes ewigem Leben bedeutet von hier aus nicht einfach nur eine ihres Endes ent-hobene, nach vorne unbegrenzt eröffnete Zeit (in perpetuum), sondern Leben in der Unmittelbarkeit der trinitarisch-pericho-retischen Gegenwart Gottes (eschatologisches Präsens, in aeternum).⁴⁷⁹ Mit der Vollendung des Lebens und der Welt des Menschen im Eschaton verbleibt das Vergangene nicht im Modus retrospektiver, verblässerender Erinnerung, sondern besteht als verklärte Gegenwart des Gewesenen im Gewor-

dingt, obwohl es die Transformation genau dieser Welt ist, aufgrund der Inkommensurabilität der Zeit an das Eschaton eine „Unvorstellbarkeit“ aus der noch geschichtlichen Perspektive, da auch die „geschöpflichen Modi“ und somit die verfügbaren Kategorien „erhoben“ werden (366-367). Einzig vom Grunddatum der Bezeugung des erfahrbar gewordenen Auferstandenen her (ὠϕθῆ) läßt sich abstraktiv der Aspekt der personalen Kontinuität und der Aspekt des gänzlich neuen Zustands herausstellen. „Der einzige Ort, von dem her sich die Sichtlosigkeit in die absolute Zukunft von Mensch und Menschheit ein wenig lüftet, ist die Auferstehung des Gekreuzigten, der uns [...] in seinen ‚Vierzig Tagen‘ und in seiner Geistsendung so etwas wie einen Vorgeschmack dessen gibt, was das endgültige Heil des Menschen sein wird“ (341).

⁴⁷⁸ TD IV 361.

⁴⁷⁹ Zur Inkommensurabilität welthafter Geschichte an das in der Äonenwende des Pascha-Mysteriums hereinbrechende Eschaton s.o. S.308. In der Vollendung des Menschen wird dessen „zeitliche Zerdehnung zur summeziehenden Einheit zusammengefaßt“ und so „als ganze ihrem Ursprung - der jetzt ihr Ziel geworden ist - überantwortet“ (TD IV 361). Die *conditio humana* wird darin transformiert von einem werdehaft-zeitlichen zum vollendet-koinonialen Existential. Diese Transformation erfolgt durch einen individuellen die werdehafte Zeitlichkeit abschließenden „verwandelnden Tod“ hindurch. In der Vollendung des Pascha-Mysteriums in der Auferweckung des Sohnes zeigt sich, wie Gott im Tod Jesu Christi „alles gottabgewandte Sterben der Sünder unterfaßt und es dadurch in sich selbst umgewertet hat“. Die „im Tod erfolgte Enteignung des Sünders“ ist „durch die radikalere Selbstenteignung Christi auf ihn zu gewendet worden“ (310-311). Das „Sterben aller in Adam“ ist in der pneumatisch universalisierten Teilhabe am Tod Jesu Christi transformiert zu einem „indifferenten“ Übergang von geschichtlicher Zeit in die vollendete Gegenwart des Eschaton (302.311).

denen, das nunmehr sein werdehaftes Ziel im Eschaton erreicht hat und von hier aus seinen letzten Sinn erhält.⁴⁸⁰

Die Vollendung des Menschen im Eschaton in der Gabe der Teilnahme an Gottes *κοινωνία*⁴⁸¹ erfolgt transformativ innerhalb der Gott-Mensch-Relation,⁴⁸² nicht als „Bewegung“ von einem „Außerhalb Gottes“ zu einem „Innerhalb Gottes“, sondern im Sinne einer „Veränderung des Weltzustandes innerhalb seiner gleichbleibenden Nähe zu Gott und Immanenz in ihm“.⁴⁸³ Dabei bleibt der asymmetrische Gründungsbezug maßgeblich.⁴⁸⁴ Die Vollendung in der Teilnahme an Gottes

⁴⁸⁰ TD IV 342.379. Nichts von der „irdischen Vertrautheit“ ist „bei Gott verloren oder verfremdet“, „die Wundmale werden als die Zeichen der ganzen erlebten Geschichte mit emporgenommen“, so daß gleichsam „eine Hülle aufplatzt, um die gereifte Frucht zu entlassen“ (342). Die abschließende Transformierung von oben bedeutet die Vollendung der Schöpfung, worin sich mit der Erfüllung der unstillbaren Sehnsucht zugleich die emergente Dynamik des Menschen in einer unerwartbaren Weise übererfüllt: „Wir leben dort (das ist zumindest ein Aspekt des himmlischen Daseins) den ganzen und ewigen Gehalt dessen, was auf Erden nur in der Gestalt einer transzendierenden und unstillbaren Sehnsucht gegeben war“ (379). Der individuell-geschichtliche, werdehafte Selbstvollzug des Menschen in seinen vielfältigen in Freiheit gesetzten Zielen wird überhöhend-erfüllend in die „Idee“ Gottes von diesem Menschen als die Endgültigkeit seiner Gestalt vollendet (87-95;352-360). Von hier aus läßt sich die welthafte Geschichte als ein „Werden auf einen abschließenden Tag hin“ interpretieren (379). Von der Zielgestalt her erschließt sich die „Teleologie der Welt auf Gott hin“, auch wenn die überraschende eschatologische Erfüllung von oben nicht vom kreatürlichen Werdeprozeß her postuliert werden kann.

⁴⁸¹ Vgl. Meuffels, Einbergung, 511-514. Zur innertrinitarisch-perichoretischen Dimension dieser *κοινωνία* s.o. S. 232 Anm. 67; vgl. TD IV 476.

⁴⁸² „Eschaton“ bedeutet nichts anderes als Gott selbst in seiner trinitarischen Unterfassung von Mensch und Welt (TD IV 336). Somit bedeutet der „Himmel der Dreifaltigkeit“ nichts Geschaffenes oder Körperliches, sondern eben Gott in seiner trinitarisch-perichoretisch-lebendigen Absolutheit (TD IV 345).

⁴⁸³ TD IV 361.

⁴⁸⁴ Der ontische Status des Menschen als „Verhältnis-Schwebe“ „von Gott her – auf Gott hin“ (s.o. 1.2.1 Abs. a) bleibt auch für die Vollen-

κοινωνία bedeutet keine pantheistische oder panentheistische Aufhebung des (relativen) Eigenstands des Geschaffenen.⁴⁸⁵ Geschaffene Wirklichkeit bedeutet ermöglichtes Selbstsein, menschliche Freiheit bedeutet gerufene Freiheit. Gott und Welt, Gott und Mensch stehen ontisch nicht auf einer Stufe.⁴⁸⁶ Weder die Interpretation des Gott-Welt-Verhältnisses im Sinne einer Beiordnung („neben“) noch im Sinne einer Aufhebung des Geschaffenen wird dem Gründungsbezug gerecht.⁴⁸⁷ Für die Vollendung des Menschen in der Teilnahme an Gottes κοινωνία bleibt der auf Basis des Gründungsbezugs in der pneumatischen Gabe der Gottunmittelbarkeit überhöhte partnerschaftliche Gegenüberstand konstitutiv. Die Wirklichkeit der Welt besteht wie schon im Zustand werdhafter Pilgerschaft so auch im Zustand der Vollendung bei Gott nicht anders als in Gott.⁴⁸⁸ Dabei ist Partizipation auf Analogie hin fortzubestimmen. Sofern Gott der Schöpfer ist, ist auch die Vollendung der Kreatur nur von ihm her zu erwarten. Der kreatürliche Gründungsbezug wird zu einer Form des partnerschaftlichen Mit-Seins überhöht, die nicht

dung im Sinne der eschatologischen Teilnahme an Gottes konstitutiv (H II/1 63), wobei „jeder Abstand der Sünde getilgt“ ist (TD IV 476).

⁴⁸⁵ Der Modus der Einheit-in-Mannigfaltigkeit bestimmt sich grundlegend von Gottes trinitarischer Perichorese her. Balthasar gebraucht zur Erläuterung dieser besonderen Einheit-in-Mannigfaltigkeit des vollendeten Gott-Welt-Verhältnisses die Analogie, „daß wir Menschen zugleich Exemplare einer Gattung und in sich stehende Personen sind“ (Ein Wir in Gott – und wir, 11). So steht „in der Mitte der christlichen Existenz das unbegreifliche Paradox, daß meine eigenste Individualität sich in die gottmenschliche Christi eingetieft sieht [...] und dabei in der Mit-Sendung mit Christus ihren eigentlichen personalen Sinn erhält“ (ebd. 12).

⁴⁸⁶ Zur Asymmetrie des Verhältnisses bezüglich der klassischen Distinktion *relatio rationis* – *relatio realis* vgl. S. 90, Anm. 355.

⁴⁸⁷ TD IV 352.

⁴⁸⁸ TD IV 88. Balthasar betont vielfach „den alles durchziehenden Gedanken, daß die Welt trotz und wegen ihrer echten freien Geschaffenheit nicht ‚außerhalb‘ Gottes zu sein vermag, da es ein solches Außerhalb unmöglich geben kann, sie vielmehr innerhalb der trinitarischen Beziehungen ihren Ort haben muß, der in seiner Endlichkeit von der unendlichen Differenz der göttlichen Personen immer eingefaßt und überholt wird“ (TD IV 361).

mehr von dieser Welt ist. Die Möglichkeit des Gründungsbezugs sowie innerkreatürlichen Mit-Seins sind in Gottes trinitarischer Diastase ermöglicht.⁴⁸⁹ So ist auch die Vollendungsgestalt der Welt in Gott im Sinne der verliehenen Teilnahme an Gottes *κοινωνία* zu interpretieren.⁴⁹⁰

Diese Gottunmittelbarkeit kann nur sehr unzureichend im Bild der „visio“ vorgestellt werden.⁴⁹¹ Dieser Sachverhalt

⁴⁸⁹ TD IV 88.

⁴⁹⁰ Der Mensch in seinem kreatürlichen Gegenüberstand angesichts Gottes sowie in seinem Geschaffensein als Mann und Frau ist „als Bild innergöttlichen trinitarischen Lebens“ im Sinne der Opposition der Hypostasen zu interpretieren. Dabei erscheint das dialogische Verhältnis nicht als „abstrakt-unvermittelte“ Einheit, als ob jegliche „Dyas etwas Aufzugebendes“ wäre, sondern als der „Reichtum ewigen Lebens, das anderes an sich selbst teilhaben läßt, und zwar so, daß die geschenkte Einheit (der identischen Geistnatur) in sich das Wunder des Je-Einsseins (jedes Geistsubjekts) einschließt“ (TD II/2 312-313).

Die endgültige Verwirklichung der *βασιλεία* bedeutet Verwirklichung der *κοινωνία*, die sich damit als Grundparadigma der Wirklichkeit erweist. Vgl. hierzu die Untersuchung von Healy (The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion), der von der Analogia Entis her (Kap. 2), von der hypostatischen Union (Kap. 3) und vom vollendeten Eingeborgensein in Gottes Liebe her (Kap. 4) zusammenfassend das Eschaton als umfassende Verwirklichung der *κοινωνία* interpretiert (210-216).

⁴⁹¹ Traditionell findet der vollendete Zustand des Seins bei Gott seinen sprachlichen Ausdruck in der Rede von der „Anschauung Gottes“ bzw. „visio beatifica“. Dabei handelt es sich freilich um einen Terminus, dessen Zusammenhang mit antikem Denken, das die *θεωρία* als die höchste Form hinnehmenden Realbezugs erachtet, unverkennbar ist. Das biblische Zeugnis erscheint in der Frage der Anschauung Gottes vordergründig uneinheitlich und paradox: Einerseits findet sich die Auffassung, man könne Gott nicht sehen und am Leben bleiben, andererseits können Einzelne (z.B. Jakob, Mose, Jesaja) von sich sagen, sie hätten Gott gesehen und sind am Leben geblieben (TD IV 370). Dabei versteht das Alte Testament unter dem Schauen Gottes (𐤇𐤍𐤇) einen ganzpersonalen Akt. Im Neuen Testament wird betont, niemand habe Gott je gesehen außer dem Sohn (z.B. Joh 1,18;6,46), zugleich findet sich die Verheißung, daß wir ihn „sehen werden, wie er ist“ (1 Joh 3,2), „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12). Der Begriff des Schauens (*ὁράω*) findet sich in der Bedeutung einer dialogisch-ganzpersonalen Wahrnehmung mit existentieller

erscheint evident nicht nur wegen der unermesslichen Absolutheit des Gegenstands,⁴⁹² sondern weil der „Grundlose weder ein ‚Gegen‘ noch ein ‚Stand‘“ ist.⁴⁹³ Ersterem widerspricht die Unobjektivierbarkeit Gottes als des Nicht-Anderen, letzterem die trinitarisch-perichoretische Dynamik im Gottsein selbst. Der Status der Gottunmittelbarkeit kann im Vollzug der visio „nicht aufgehen“:⁴⁹⁴ Die Teilnahme an der κοινωμία Gottes stellt keinen nur partiellen Aspekt des eigenen Lebens dar, neben dem noch weitere Aspekte bestehen würden, sondern umfaßt die Gestalt dieses Lebens vollständig. Dabei wird die Gabe der κοινωμία im der Gottunmittelbarkeit teilhaftig gewordenen Menschen selbst nochmals zur Quelle, die Gabe erweist sich als Anruf zur Weitergabe. Diese „Teilnahme am quellenden Leben Gottes selbst“ bedeutet evidentermaßen „weit mehr“ als nur „Schau“.⁴⁹⁵

Die Bilder für die Teilnahme am ewigen Leben sind vielfältig. Selbst den durch Balthasar gegenüber dem Terminus „visio“ bevorzugten Begriffen wie „Hin-Sein“, „Mit-Sein“ oder „In-

Bedeutung. Es bezieht sich vorwiegend auf Person und Wunder Jesu, an denen sich Glaube von Unglauben scheidet, sowie zuhächst auf die bezeugte Erfahrung des Auferstandenen (ὡφθη). Vgl. Michaelis, Wilhelm: ὁράω... in: ThWNT 5, 315-381, insbes. 324-335 (atl.), 346-350 (Sehen - Glauben), 355-362 (Erscheinung des Auferstandenen), 362-365 (johanneisches Sehen), 365-368 (Sehen Gottes).

⁴⁹² Palamas unterscheidet zwischen der οὐσία Gottes und seinen Energien, wobei die οὐσία letztlich hinter den Offenbarungen verborgen bliebe (TD IV 371.373).

⁴⁹³ TL III 409.

⁴⁹⁴ Die Partikularität des Aspekts der visio im Verhältnis zur Teilhabe an Gottes Universalität erhellt aus der Tatsache, daß „Gottes Lebendigkeit abgründige Freiheit ist, deren Räume nicht ‚angeschaut‘, sondern nur in einem nie endenden ‚Lauf‘ durchheilt werden können“ (TD IV 363).

⁴⁹⁵ Pneuma und Institution, 429. Balthasar erachtet den Begriff der visio als „unzureichenden, einseitigen Schilderungsversuch“ dieser Situation eschatologisch vollendeter κοινωμία (TD IV 362). Er bevorzugt daher alternative Termini, die die „Innigkeit“ des koinonialen Verhältnisses zutreffender zum Ausdruck bringen: „Bei-Sein“, „Anteilhaben“, „Anvertraut-Erhalten“, „Wandeln im Licht des Herrn“ (Pneuma und Institution, 429).

Sein“ kann aufgrund der eschatologischen Transformation keine Anschauung zukommen. Dennoch aber interpretieren sie den Vollzug ewigen Lebens von der Gottesbeziehung her, die für kreatürliches Sein konstitutiv ist. Unter den vielfältigen Bildern für den Vollzug himmlischer Liturgie kommt jedoch den Bildern vom „Mahl“ und von der „Hochzeit“ eine besondere Bedeutung zu.⁴⁹⁶ Der „letzte Schlüssel“ aber zu den Bildern für die vollendete *κοινωνία* zeigt sich in der hypostatischen Union im perichoretischen Verhältnis von Gottsein und Menschsein in Jesus Christus.⁴⁹⁷

Das biblische Verständnis vom eschatologischen Gericht (טפֿשׁ) bezeichnet jene Handlung Gottes, durch die der endgültige Zustand aufgerichtet, der ׀לִשׁׁ für immer hergestellt wird.⁴⁹⁸ טפֿשׁ umschreibt somit die in der aufgerichteten Gottesherrschaft gründende βασιλεία, die nun ewig währt. Ewiges Leben bedeutet für den Menschen von hier aus vollendeter Selbstvollzug in der Gottmittelbarkeit. Insofern aber die Vollendung in der koinonialen Teilnahme an der perichoretisch-trinitarischen Lebensdynamik mit Christus im Geist hin zum Vater besteht, gehört in die Bestimmung dieser *κοινωνία* auch das Mit-Sein all jener hinein (*communio sanctorum*), die als Glieder des einen Leibes als Braut des Lammes erwählt sind.⁴⁹⁹

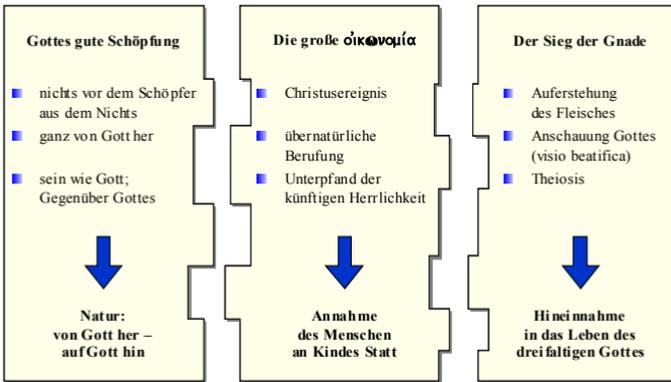
⁴⁹⁶ Diese „Sonderstellung“ der Bilder vom Mahl und von der Hochzeit basiert darauf, daß sie „von zentralen menschlichen Gesten und Bedürfnissen ausgehend, sie aber zugleich ‚apophatisch‘ überhöhend, den Himmel als eine Übererfüllung des Intim-Menschlichen in einer ganz anderen Intimität mit Gott schildern“ (TD IV 432). In den beiden „zusammengehörigen Bildern“ (433) erscheint die vollendete Gestalt des eucharistischen Pascha-Mahles Jesu mit den Seinen (Mk 14,25; Mt 26,29; vgl. nachösterlich: Lk 24,30 ff.; Joh 21,9-13; Apg 10,41). Dabei darf der „rein irdische Sinn“ der Bilder nur insoweit „aufgehoben werden, daß der aufgrund der leiblichen Auferstehung Christi ermöglichte Vergleichsgrund dadurch nicht zerstört wird“ (434).

⁴⁹⁷ TD IV 378.

⁴⁹⁸ Vgl. טפֿשׁ in: ThWAT 8,408-428; vgl. Schumacher, christliche Existenz, 90.

⁴⁹⁹ Balthasar bestimmt die *communio sanctorum* von der „Einverleibung in Christus“ her im Sinne der gemeinsamen *participatio* als

Die Vollendung des Menschen bei Gott



Im Hinblick auf das Eingeborgensein in Gottes trinitarisch-perichoretischen Selbstvullzug findet sich seit Irenäus von Lyon der Terminus „θεῖωσις“, der die Vollendung im Eschaton im Sinne eines akthaften Zustands umschreibt.⁵⁰⁰ Diese bleibend kreatürliche Teilnahme an Gottes trinitarisch-perichoretischem Selbstvullzug ist als ewiges Leben in Gottes Liebe zu qualifizieren. Diese Liebe, die zu alles in allem geworden ist, stellt das Existential des Lebens in der vollendeten κοινωνία dar: sie birgt in sich die Transzendenz über sich selbst hinaus. Insofern setzt Liebe – komparativisch je mehr – immerfort neue Liebe. Diese „unendliche Liebe läßt sich nicht

„eine Art Identität in ihm mit all seinen übrigen Gliedern“ (Ein Wir in Gott – und wir, 12). „Auf das Wir sind wir nicht nachträglich verwiesen, nachdem wir erst ganz der Unvergleichlichkeit unseres neuen Ich in Christus innegeworden sind, vielmehr existiert dieses neue Ich ja nur als Teilnahme an dem umfassenden Ich Christi“. Balthasar definiert damit eine neue Dimension der „Einmaligkeit der Person, die nur innerhalb des Christumysteriums existiert“. Diese „isoliert mich so wenig von der Je-Einmaligkeit aller anderen in Christus zu Personen gewordenen Subjekte[n], daß sie mich im Gegenteil zu ihnen hin öffnet“ (ebd. 12-13).

⁵⁰⁰ Vgl. Meuffels, Einbergung, 514-518; Flogaus, Vergöttlichung, in: LThK³ 10, 665-667; Meyendorff, Östliche liturgische Theologie, 353-365.

fassen“ oder ermessen, insofern bleibt Gott „unsichtbar“; aber „je mehr Liebe [...] desto mehr kann sie ins Unfaßliche eindringen“. „So wird es bei der Aussage bleiben, daß wir durch die Herrlichkeit des Sohnes hindurch den Abgrund der Liebesherrlichkeit des unsichtbaren Vaters erscheinen sehen, und dies in der Doppelgestalt des Heiligen Geistes der Liebe, indem wir, als aus dem Geist Geborene, im Feuer der Liebe existieren, in der Vater und Sohn sich begegnen, und damit, zusammen mit dem Geist, gleichzeitig auch die Zeugen und Verherrlicher dieser Liebe sind“.⁵⁰¹

⁵⁰¹ TL III 410.

4. Ergebnis und kritische Würdigung

4.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Theo-Logik besteht hingeordnet auf eine Auslegung des Gott-Welt-Verhältnisses hinsichtlich der Dimension der Wahrheit. Balthasars Grundbestimmung, in welcher Weise Wahrheit Gottes in Welt epiphan zu werden vermag, entfaltet sich entsprechend der perichoretischen Struktur der Transzendentalien trilogisch im Kontext der Dimensionen welthafter Schönheit als Erscheinungsort göttlicher Herrlichkeit und kreatürlicher Freiheit in ihrem Entsprechungsverhältnis zur Absolutheit Gottes in seinem trinitarisch-perichoretischen Selbstvollzug als Theodramatik.

Balthasars Ansatz zeigt sich legitimiert (1.) analogisch-philosophisch im Ausgang von sinnlich vermittelter, geistig gegebener Selbst- und Welterfahrung, ontischer Erfahrung, ontologischer Erfahrung und Kontingenzerfahrung kreatürlicher Differenz als Basis für eine überstiegliche Erfahrung des Grundes und ein implizites Wissen um Gott sowie (2.) katalogisch-ökonomisch in respektvoller Anerkennung der geschichtlich überkommenen Tradition der konkreten Zeugnisse für die personal erfahrbar gewordene eschatologische Dimension des Pascha-Mysteriums in der Vollendung des auferweckten Sohnes in der Herrlichkeit des Vaters und in der Gabe des Geistes.

Ausgehend von der Struktur welthafter Wahrheit entbirgt sich deren ontische Tiefendimension jenseits der reinen Aussagenwahrheit als Freiheitsgeschehen. Theo-Logik stellt sich von hier aus als Geschehen von Wort und Ant-Wort in mannigfaltigen, polyphonen Grundbewegungen von „Wort Gottes“ und aneignend-antwortender kreatürlicher Rede über Gott sowie Rede zu Gott dar. So steigt die menschliche Reflexion auf Erkenntnis und Wahrheit reduktiv metaphysisch „hinter“ das Konkret-Einzelne zurück (analogisch), während sich die Wahrheit Gottes revelativ von oben her selbst erschließt (katalogisch). Dabei kommen beide Bewegungen im Vollzug überein und entsprechen dem vom Gründungsbezug her nicht anders als asymmetrisch zu denkenden Gott-Mensch-

Verhältnis (dialogisch), das seinen Form- und Seinsgrund nirgends anders als in Gott selbst hat (trinitarisch). Der analogisch-kreatürlichen Bewegung „von unten“ geht per se ein apriorisch-katalogischer Möglichkeitsgrund voraus: Dies zeigt sich ontisch in der kontingenten Disposition der Wirklichkeit (ermöglichte Spontaneität, Freiheit als gerufene Freiheit) sowie theologisch-ökonomisch im Hinblick auf die Dimension der Wahrheit im Geschehen der οἰκονομία als der geschichtlich erfahrbar gewordenen theodramatischen Selbstmanifestation Gottes.

Die erste Dimension der Sprache Gottes (Verweischarakter der Wirklichkeit, natürliche Offenbarung) eröffnet einen Zugang des kreatürlichen Geistes in Richtung auf Gott. Diese erste Dimension findet in den weiteren Dimensionen der Sprache Gottes (Theo-Logos: Bund, Christusereignis) ihre Vertiefung. Die Fülle der Sprache Gottes wird aus der Vollendung des Pascha-Mysteriums durch die Manifestation vor Zeugen des beim Vater verherrlichten Jesus, der als der Sohn des Vaters im absoluten Sinn der Christus ist, in der Gabe des Geistes evident. Erst von hier aus ist ein theologischer Zugang zu Gottes trinitarischem Leben eröffnet.

Im inkarnatorisch-ökonomischen Ereignis wird Gottes Eigen-gestalt epiphan. „Οἰκονομία“ bedeutet die theodramatische Epiphanie Gottes, wie er in sich ist, auf die von ihm geschaffene Welt hin (Umlegung). Dabei ist Gottes Handeln von seinem Gottsein nicht zu trennen. In seinem ökonomisch-theodramatischen Verhältnis zur Welt vollzieht sich Gott somit als genau derjenige, der er selbst ist. Hierin ist die Einheit von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität begründet. Gottes Selbstsein umfaßt die ökonomische Dimension der Trinität als je-schon mögliche Gestalt ihrer selbst. Die οἰκονομία tritt nicht zu Gottes Wesen äußerlich oder innerlich hinzu, sondern bedeutet nichts anderes als die theodramatische Öffnung seines innertrinitarischen Selbstvollzugs zur Welt hin. „Οἰκονομία“ besteht nicht anders als im trinitarischen Kontext personaler Manifestation der grundlosen, innergöttlichen Liebe. Die Umlegung der innertrinitarisch-perichoretischen processio in die missio vollzieht sich insofern nicht theonatural und kann somit nicht anders als in

Gottes dreipersönlichem Freiheitsvollzug begründet sein. Darin stellt sich der perichoretische Selbstvollzug des einen Gottseins (immanente Dimension der Trinität) ins Ökonomische (ökonomische Dimension der Trinität) umgelegt dar (trinitarische Inversion).

Der trinitarisch-perichoretische Selbstvollzug des Gottseins (*processio*) vorgängig zu aller Wirklichkeit stellt sich in theodramatischer Dimension in Gottes freier Zuwendung auf die Welt hin als *missio* dar. Mit der Umlegung des innertrinitarisch-apriorischen Selbstvollzugs Gottes in sein sich als $\omicron\kappa\omicron\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ darstellendes Selbstverhältnis zur Welt wird Gottes Freiheitsvollzug in welthaft-geschichtlicher Perspektive konkret, wirklich, epiphan. Die Umlegung der innertrinitarisch-perichoretischen *processio* in die *missio* vollzieht sich inkarnatorisch-konkret. In Jesus Christus hat Gott sein Verhältnis zur Welt ein für allemal selbst definiert. So markiert das Christusereignis den Inbegriff des an die Welt gerichteten Wortes Gottes als persönliche, rückhaltlose, einmalige und endgültige Offenbarung. Im Christusereignis ist mehr als Bild und Spur der Trinität in die Welt getragen; in Jesus Christus ist der innertrinitarische Selbstvollzug als *Sacramentum Trinitatis* in der Welt gegenwärtig (Realpräsenz).

Der Sohn legt den Vater im Geist inkarnatorisch zur Welt hin aus. Diese authentische Auslegung erfolgt leibhaft in Fleisch und Blut. Der Leib bezeichnet die Weise, wie der Sohn in Welt da ist. Der Sohn vereint sein Gottsein und sein Menschsein in seiner eigenen Person (hypostatische Union) und insofern ungetrennt und unvermischt. Die sohnliche Subsistenzweise des Gottseins hat sich geschichtlich konkret als Menschsein ausgelegt. Seine konkrete Existenz als der ungeteilte Gott-Mensch erweist sich nicht mythisch-ideal, sondern fleischlich-real. Inkarnation bedeutet somit den theodramatischen Vollzug des sich in die Gestalt „Jesus“ kenotisch entäußernden Gottseins des Sohnes (vom Vater her, im Geist), zugleich aber das sich im Leben und Wirken Jesu auf das Gottsein hin transzendierende Menschsein (auf den Vater hin, im Geist). In der *Abba*-Relation Jesu manifestiert sich die immanent-trinitarische Relation zwischen Vater und Sohn im Geist nunmehr inkarnatorisch umgelegt in eine horizontal-geschichtliche Per-

spektive. Dabei können Jesu Worte und Handlungen nicht zweigeteilt werden in einen menschlichen und einen göttlichen Bestandteil. Gottsein und Menschsein fällt in der hypostatischen Union ineins; beides ist nicht dasselbe, beides jedoch ist verwirklicht in demselben, im einen und selben „wer“ der Person-Hypostase des Sohnes.

Wenn *missio* tatsächlich immanent-trinitarisch begründet ist und sich insofern als inkarnatorische Umlegung der innergöttlichen Perichorese darstellt (trinitarische Inversion), dann kann auch im Leben und Wirken Jesu in Wort und Tat dessen Abba-Relation nur im Geist ermöglicht und getragen sein. Die konstitutive Mitwirkung des Geistes an der Sendung des Sohnes versichtbart sich in der Herabkunft des Sendungsgeistes bei der Taufe Jesu sowie in der Vollzugsweise von Leben und Wirken Jesu. Der Geist konkretisiert den Anspruch der Sendung des Vaters an den Sohn in Welt und treibt ihn an, so daß dieser die Sendung des Vaters nicht anders als in der Vermittlung des Geistes vollbringt. Das Wirken des Geistes manifestiert sich in-über dem irdischen Leben und Wirken des inkarnierten Sohnes.

Die inkarnierte Existenz des Sohnes als Jesus, der Christus, stellt eine kosmische Singularität in der Fülle der Zeit dar (*concretum universale*). Von hier aus kann das Christuserignis als Ziel der Schöpfung in einem eschatologischen Sinn verstanden werden. Die konkret-geschichtliche Gestalt Jesu als des menschengewordenen Sohnes bestimmt sich in einer horizontalen und einer vertikalen Dimension: Jesus als der von seinem Vater gesandte, dem Vater unter der Führung des Geistes ergeben gehorsame Sohn steht ganz in der vertikalen Bestimmung „von oben“. In dieser Perspektive bedeutet Inkarnation eine die Persongestalt Jesu ganz und gar prägende Sendung, die seine Existenz durch und durch als „vom Vater her“ – „auf den Vater hin“ definiert. In dieser inkarnatorisch-ökonomischen Perspektive ist es (trinitarisch invers) der Geist, der die Führung übernimmt, dem schon bei der Inkarnation die eigentlich aktive Rolle zukommt, und der entlang des Lebens Jesu diesem den Anspruch des Vaters und damit dessen Sendung vermittelt. Die Epiphanie Gottes im Sohn – nach außen hin für die, die mit Jesus zusammen waren sowie nach

innen in Jesu eigenem (Selbst-)Bewußtsein – ereignet sich entsprechend der menschlichen Existenzform nicht in einem punktuellen Augenblick, sondern horizontal-geschichtlich im zeitlichen Gehen und Vergehen eines Lebens, d.h. geschichtlich aufgespannt im irdischen Leben und Wirken Jesu und zugespitzt zuhöchst in der Krisis seiner „Stunde“. Dabei erscheint die Diastase des Sohnes zum Vater, deren Mit-Sein im Geist verbürgt wird, aufgespannt bis ins äußerste. Die kenotische Existenz des Sohnes (Fußwaschung, Eucharistie, Ölberg) gipfelt im Kadavergehorsam bis hin zur Gottverlassenheit im Todesschrei am Kreuz und Totsein. Dabei stellt sich Jesus als das zu Ende gesprochene Wort dar, das nun vollends in der Faktizität seines Getanseins als Wahrheit besteht.

In der Vollendung des Pascha-Mysteriums erweist sich der ökonomisch-trinitarische Selbstvortrag in seiner eschatologischen Fülle. Die äußerste Diastase von Vater und Sohn innerhalb der durch den Geist verbürgten Einheit im Gottsein kehrt sich zur äußersten Intimität von Vater und Sohn im Geist in göttlicher Herrlichkeit (קְבוֹד, δόξα). Die bereits in inkarnatorischer Hinsicht zur Darstellung gekommene theodramatische Epiphanie Gottes in der Welt erhält im Pascha vom Aufbruch des Eschaton her ihre eigentliche Bedeutung. Die inkarnatorische Epiphanie enthüllt sich (transzendental) vom Eschaton des Pascha her.

In der Vollendung des Pascha-Mysteriums stellt der Geist nicht nur das wirkmächtige Organon der Auferweckung dar, sondern auch den pneumatischen Raum, in dem und in den hinein die Auferweckung Jesu Christi erfolgt. Die Ausgießung des Geistes auf das Volk Gottes besiegelt das Pascha-Mysterium und erweist die ökonomisch-trinitarische Theodramatik in ihrer eschatologischen Fülle. Mit der Auferweckung des Sohnes und der Erfüllung seiner Ausrichtung „hin zum Vater“ wird die theodramatisch-ökonomische Dimension der trinitarischen Perichorese vollendet. Mit der theodramatisch endgültig zur Darstellung gebrachten Gestalt des trinitarisch-perichoretischen Selbstvortrags Gottes ist die Vereinigung von Vater und Sohn im Sinne eines gemeinschaftlich-einzigen Hauchprinzips nunmehr ökonomisch erreicht. Dieser Vereinigung von Vater und Sohn entspringt die Gabe des Geistes.

Damit erscheint die trinitarische Inversion, die sich für den theodramatischen Verlauf der οἰκονομία prägend erwies, gleichsam in die endgültige Dimension des Eschaton aufgehoben. Die Vollendung des Pascha-Mysteriums in der Auferweckung des Sohnes durch den Vater ereignet sich kraft des Geistes, der der Geist des Vaters ist, der als solcher aber auch je-schon der Geist ihres perichoretischen Mit-Seins in der Einheit des Gottseins ist. Die Auferweckung des Sohnes durch den Vater erfolgt (a) im Geist, (b) in den Geist hinein und zugleich (c) als ökonomischer Quellort der Gabe des Geistes, der sich von hier aus (1.: baptismatisch-kirchengründend) auf jene ergießt, die Jesus folgen, sowie (2.: kosmisch-universalisierend) den Erdkreis und das ganze All erfüllt. Taxis und trinitarische Inversion kommen in theodramatischer Hinsicht im eschatologischen Präsens des auf die Kreatur hin eröffneten trinitarisch-perichoretischen Selbstvollzugs Gottes überein, insofern in diesem eschatologischen Präsens die ökonomische (als theodramatisch zur Vollendung gekommene) und die immanente (im Gottsein selbst bestehende) Dimension des trinitarischen Gottseins übereinkommen.

Das Entsprechungsverhältnis zwischen der christologischen Bestimmung als der adäquaten Auslegung des Vaters und der pneumatologischen als der einführenden Auslegung stellt sich in zwei Dimensionen dar: (1.) Die Sendung des Sohnes schließt – als Bedingung ihrer Möglichkeit – durchgängig das Wirken des Geistes ein (ökonomisch-theodramatische Dimension: Inkarnation, Diastase, Pascha, Verherrlichung). Insofern bejaht Balthasar das Anliegen einer sog. „Geistchristologie“. (2.) Die Evidenz im Glauben verdankt sich der Gabe des Geistes (ökonomisch-theologische Dimension): Niemand kann sagen „Κύριος ἠσοῦς“ außer im Heiligen Geist. Daß Jesus der Christus ist, enthüllt sich auch für jene, die ihn während seines Lebens und Wirkens begleitet haben, erst von der Gabe des Geistes her. Nur insofern Jesus als die adäquate Auslegung des Vaters erkannt wird, kann er als „die Wahrheit“ verstanden werden. Dies aber ist nur möglich aufgrund der einführenden Auslegung im Geist.

Die Abschiedsreden Jesu deuten den Geist als den, den Jesus vom Vater her sendet, und wozu es notwendig ist, daß er

selbst zum Vater geht. Das fleischgewordene Wort Gottes kann in seiner Ganzheit erst dann ausgelegt werden, wenn es zu Ende gesprochen ist: in seinem Tod und seiner Auferstehung; erst jetzt ist alle Wahrheit verwirklicht. Der Geist aber ist der, der in alle Wahrheit einführt. Er ist der erwirkte, eröffnete, zur Verfügung gestellte Raum, worin die an sich getane Tat Gottes auch für die Welt zur Wahrheit wird. Der Geist bezeugt die Wahrheit des Sohnes aus dem Vater, weil er diesem Verhältnis selbst innerlich und intim ist. Balthasar erblickt in diesem Verständnis des Geistes im Sinne der einführenden Auslegung die Summa dessen, was der Heilige Geist wirkt und wodurch er indirekt sein Wesen bekanntgibt. Die Einführung in alle Wahrheit bedeutet insofern die Einführung durch den Geist in die eine Wahrheit der Auslegung Gottes durch den Sohn in der unausschöpflichen Fülle der konkreten Universalität. Dieses Zeugnis des Geistes ergeht nicht nur vor jemandem, auch nicht nur für jemanden, sondern als eröffnende Hingabe des Eigenen auf jemanden zu, bzw. – sofern aufgenommen – in jemanden hinein.

Die einführende Auslegung durch den Geist und im Geist bedeutet Verwirklichung der Einführung in die lebendigen Tiefen des Geschehens zwischen Vater und Sohn, in die Tiefen des hypostatischen Raumes in einem ontisch-pneumatischen Sinn. „Einführung“ trägt den Charakter der „Hineinführung“ oder „Hineinnahme“ und bewirkt so Teilnahme an der $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ Gottes. Der Geist subsistiert als die Unmittelbarkeit Gottes selbst: die trinitarisch-perichoretische Unmittelbarkeit Gottes in sich, die ökonomische Unmittelbarkeit Gottes zum Adressaten seines Wortes und die damit einhergehende, in der Gabe geschenkte Unmittelbarkeit des Geschöpfes zu Gott. Indem der Geist die Fülle Gottes eröffnet (explicatio), führt er in diese ein (complicatio). Diese „einführende Auslegung“ im ontisch-pneumatischen Sinn wirkt integral statt nur partikular. Sie führt nicht informativ in periphere Einzelheiten, sondern erschließt performativ die Einheit des Gottseins. Insofern entbirgt der Geist keine Einzelheit, ohne in ihr die Ganzheit aufleuchten zu lassen. Dabei bleibt die einführende Auslegung als Qualität ewigen Lebens unabschließbar (*Deus semper maior*).

Die Einwohnung des Geistes in denen, in die er durch den Sohn vom Vater her gesendet ist, erfolgt inkorporativ-performativ als „Einverwandlung in den Raum Gottes“ bzw. als „Einverleibung in den Leib Christi“. Der Geist universalisiert damit die *κοινωνία* auf all jene hin, die Gott dazu erschaffen und berufen hat. Der Bund Gottes mit seinem Volk mündet so in die übernatürliche Berufung des Menschen als die Vollen- dung der *ברית* in der Verleihung der Kindschaftsgnade und der Annahme an Kindesstatt. Somit ist der Mensch berufen, im Geist koinonial am Leben Gottes selbst Anteil zu erhalten und so ewiges Leben in *κοινωνία* mit Gott und untereinander zu erfahren (Himmel). Dieses Werk des Geistes erfolgt im eschatologischen Präsens. In Differenzierung dieses eschato- logischen Präsens in den Raum der Geschichte hinein aber wirkt die Frucht der *κοινωνία* in der Gabe des Geistes kir- chenstiftend in die Welt hinein.

Als gerufene Freiheit steht der geschaffene Mensch (*aliud*) unaufhebbar Gott (*non-aliud*) gegenüber. Dieses Verhältnis personalen Mit-Seins erhält im Ereignis des Bundes eine ex- plizit partnerschaftliche Qualität. Im Neuen Bund wird dieses Verhältnis inkarnatorisch-ökonomisch überhöht. Das Ziel des Menschen wird seiner empirisch offenkundigen innerwelt- lichen Beschränkung enthoben und in einer aus innerwelt- licher Perspektive unerwartbaren Weise auf das Eschaton bezogen. Die *conditio* des Menschen wird von ihrer zeitlichen Begrenztheit zur Teilhabe an Gottes Universalität entschränkt. Der kreatürliche Gründungsbezug wird zu einer Form des partnerschaftlichen Mit-Seins überhöht, die nicht mehr von dieser Welt ist.

Das Verhältnis von Geschichte zu Eschaton erscheint dem (asymmetrischen) Gründungsverhältnis der Welt in Gott isomorph. Aufgrund der Inkommensurabilität von Geschichte hinsichtlich des Eschaton kann sich die *de facto* erfahrbar gewordene personale Begegnung mit dem Auferstandenen für die Zeugen ausschließlich analogielos darstellen. Wie alle übrigen Menschen verfügen auch die Zeugen - zumindest insoweit es ihr Menschsein im irdischen Sinn betrifft - über keinen hinreichend hermeneutischen Horizont für das, was „Auferstehung“ im Unterschied zur jüdisch-apokalyptischen

Erwartung nicht erst am Ende der Geschichte, sondern im eschatologischen Sinn quer zur Geschichte bedeuten soll. Gleichwohl aber können sie unmöglich schweigen über das, was ihnen zuteil geworden ist; alternativlos stehen sie unter dem Anspruch, Zeugnis für Gottes Großtat abzulegen.

Der kerygmatische Ausdruck setzt in hermeneutischer Hinsicht auf dem Verstehenshorizont der jungen Gemeinde auf, indem er diesen zugleich transzendiert. Von hier aus gestaltet sich eine christologische Hermeneutik wie folgt: Gottes Offenbarung stellt sich dar in der historischen Gestalt Jesus von Nazareth mit seinem Leben und Wirken in Wort und Tat. in einer besonderen Relation zu seinem Abba-Vater. Durch ihn weiß sich Jesus in die Welt gesandt, die Botschaft von der βασιλεία in Wort und Tat zu verkünden und so das Reich Gottes inmitten des erwählten Bundesvolkes aufzurichten. Aber erst mit der Erfahrung der Auferstehung wird der Glaube der Jünger an Jesus als den Christus vollends begründet. Von hier aus erscheint auch sein vorösterliches Wirken in neuem Licht. Er ist derjenige, den die Propheten verkündet haben und den das Volk erwartet. In ihm hat sich die messianische Verheißung erfüllt. Dabei ist er nicht nur Repräsentant eines allgemeinen Sohnesverhältnisses Israels zu Jahwe. Die junge Kirche versteht Jesus als den Sohn Gottes in einem absoluten Sinn. Dieser Jesus, an dem viele Anstoß genommen haben und der am Kreuz gestorben ist, er ist der tatsächlich vom Vater auferweckte, verherrlichte Christus (christologische Ursynthese). Dabei wird die eschatologische Dimension des Christusereignisses evident.

Insofern wird vom Christusereignis her eine trinitätstheologische Hermeneutik eröffnet: Jesus Christus, der eschatologisch ausgewiesene Sohn des Vaters in einem absoluten Sinn, offenbart den Vater als einen Anderen und den Geist als einen Anderen. Jegliche Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist im Sinne eines relationalen Zueinanders in Gott wird ausschließlich vom Christusereignis her möglich. Die junge Kirche steht damit vor der Aufgabe, den יהוה-Glauben Israels von der Erfahrung des Christusereignisses her neu zu interpretieren. Dabei bedeutet die (dogmengeschichtlich explizierte) Reflexion auf die dreifaltige Gestalt des Gottseins kein

nachträglich ausgeklügeltes Dogma, so als ob die Dreifaltigkeit Gottes einen Zusatz zu einem allgemeinen Gottesglauben darstellen würde. In der trinitarisch-ökonomischen Gestalt Gottes, die sich quoad nos in seiner inkarnatorischen Offenbarung erschließt, manifestiert sich Gott epiphany als genau der, der er selbst ist.

Der theologische Entwurf Balthasars ist gekennzeichnet durch ein Gottesverständnis vom trinitarischen Selbstvollzug her. Die Theodramatik stellt sich in ökonomischer Perspektive als rückhaltlose Selbstoffenbarung Gottes (*missio*, κένωσις) dar und verweist dabei auf den innertrinitarischen Selbstvollzug Gottes, der sich hierin manifestiert. Insofern ist Balthasars gesamter theologischer Entwurf geprägt vom Aspekt des Handelns Gottes in der Fülle des eschatologischen Ereignisses. Gott selbst ist kein starrer Identitätsblock, sondern stellt sich als ein sich im Vater Mitteilender, im Sohn Empfangener, von Vater und Sohn gemeinsam dem Geist Geschenker, von Sohn und Geist Verdankter dar. Balthasar erhebt den akthaften Vollzug damit zum maßgeblichen Paradigma theologischer Rede.

Das trinitarische Verhältnis der Einheit im Gegenüber erscheint nur vordergründig paradox. Ein über die gesamte Dogmengeschichte hinweg zu belegendes Problemempfinden (Paradox, Widerspruch, Dialektik) zeigt sich insbesondere einer an der klassisch-antiken Ontologie und dem auf ihr gründenden Gottesbegriff orientierten Paradigmatik geschuldet. Die historische Bedingtheit des Unveränderlichkeitsaxioms und seine Inadäquatheit angesichts des biblisch verkündeten Gottesbildes ist in der Theologie mit der zunehmenden Einsicht in die Dimension der Geschichtlichkeit des Christusereignisses offenkundig geworden. Die eshafte Reduktion auf einen eidetisch-idealen *actus purus* widerspricht dem geschichtlich epiphanyen Handeln Gottes. Das Identitäts-Differenz-Schema erweist sich vom Christusereignis her als nicht adäquat. Die Grenzen des Identitäts-Differenz-Schemas sind im Hinblick auf das Christusereignis effektiveren Paradigma der Einheit-in-Mannigfaltigkeit bzw. des Dreigesprächs überstiegen. Gottes lebendiger Selbstvollzug als Bezüglichkeit perichoretischer Prägung ereignet sich in der

gegenseitigen Ekstasis der Personen. Die Akthaftigkeit des Selbstvollzugs im Gottsein stellt sich als trinitarische Ereigniswirklichkeit des einen-ewigen Dreigesprächs dar: die als Wir sich darstellende Weise, der Absolute zu sein.

Dieser theodramatisch ereignishaft manifestierten, dreidimensional-einen Sprache Gottes hat die kreatürlich-antwortende Gestalt von Theo-Logik zu entsprechen. Diese läßt sich somit als katalogisch bedingte Analogik charakterisieren. Dabei bleibt sie der *conditio* des Menschen verpflichtet, stellt aber keineswegs das Ergebnis menschlichen Denkens allein dar. Sie spricht nicht von sich aus, sie hat nicht zu entwerfen und Möglichkeiten zu ersinnen, sondern im Glauben der Gestalt der Wirklichkeit nach-zudenken und das Gehörte je neu auszusagen. Menschenwort bildet die Antwort an das immer vorgängige Gotteswort. Objektives Prinzip theologischen Erkennens, Denkens und Sprechens bleibt das Wort Gottes.

Das Christusereignis kann nicht als isolierte Einzeltat, sondern ausschließlich im Kontext von Gottes Grundakt im Sinne seines akthaften Selbstvollzugs – sei es innertrinitarisch-apriorisch, sei es ökonomisch-geschichtlich – aufgefaßt werden. Im Christusereignis stellt sich das theodramatische Ereignis als Ereignis ökonomischer Trinität dar; eine Abstraktion von diesem trinitarischen Kontext ist in keiner Hinsicht legitim. Das Wirken von Vater, Sohn und Geist manifestiert sich in der ökonomischen Wendung zur Welt hin koextensiv. Somit entspricht die ökonomische Dimension der Wirkung des Geistes auf perichoretische Weise der des Sohnes. Balthasar sieht darin die umfassende theologische Bestimmung des Geistes als „einführende Auslegung“ im unterscheidenden Hinblick auf die „adäquate Auslegung“ des Vaters durch den Sohn angezeigt. Damit aber wird nicht die Rede „über“ den Geist begünstigt, sofern nicht er selbst objektiviert-gestalthaft erscheint. Der Geist erschließt als Subjekt der Theologie (Theologos), nicht als deren Objekt das theodramatische Christusereignis. Christologie läßt sich somit nie ohne eine indirekte Pneumatologie entwickeln, aber auch umgekehrt kann es keine Pneumatologie außer als Eingang in die Christologie geben. Die innere Entsprechung von Pneumatologie und Christologie ergibt sich mit der perichoretischen Trinität des

Gottseins. Dies bedeutet, daß die christologische Mitte der Ökonomie eingerahmt wird von einer sowohl vorausliegenden wie nachfolgenden Pneumatologie im Sinne einer universalen trinitarischen Unterfassung.

4.2 Kritische Würdigung

Balthasar hat mit seinem theodramatisch geprägten Konzept einer Theo-Logik einen paradigmatischen Rahmen für die theologische Reflexion zentraler Topoi wie etwa die trinitarische Perichorese des Gottseins, Umlegung der Akthaftigkeit des Gottseins auf Welt hin (οἰκονομία) oder die Bedeutung des Wortes Gottes zur Darstellung gebracht. Der besondere Beitrag Balthasars besteht dabei in der Erschließung des Aspekts der Akthaftigkeit, die vor allem in der Theodramatik zum Ausdruck kommt. Balthasar erreicht mit der phänomenalen und interpretativen Erschließung der Theodramatik in seinem gleichnamigen Werk seit Mitte der 70er Jahre die eigentliche Reifephase seines theologisch-schriftstellerischen Lebens, an die der dritte Teil der Trilogie anschließt und so die theodramatische Grunddimension im Entwurf einer Theo-Logik nochmals fruchtbar werden läßt.

So erhält auch das in Balthasars Werk angezeigte Verständnis von Wahrheit vom theodramatischen Grunddatum der verwirklichten Freiheit Gottes her seine besondere Prägung. Aus der Perspektive einer klassisch-thomistisch orientierten Wahrheitslehre sind daher mit Blick auf das anthropische Prinzip nicht haltbare Vorbehalte gegen Balthasars Entwurf geltend gemacht worden.¹ Gleichwohl – so die finale synchrone

¹ Walter Hoeres formuliert den Vorwurf von „Anthropomorphismen“, daß nämlich Gott in Balthasars Werk „im absoluten Widerspruch zur Tradition vollkommen nach dem Bild und Gleichnis des Menschen in all seiner irdisch-geschöpflichen Unvollkommenheit konzipiert“ und Gott somit „nicht nur als zeitliches, räumliches und leidensfähiges, sondern dementsprechend auch als vervollkommnungsbedürftiges Wesen vorgestellt“ werde (Vorwort zu Rothkranz, 4). Ausführlich zur Darstellung kommen derartige Vorwürfe bei Rothkranz: Dieser moniert bereits auf formaler Ebene Balthasars „revolutionäre Darstellungsweise“ einer im Vergleich zur Neuscho-

These der vorliegenden Interpretation – erliegt Balthasar in seinem Werk keineswegs vordergründigen, anthropomorphen Paradigmen. Vielmehr gelingt es Balthasar in seinem vom trinitarisch-perichoretischen Akt des Gottseins her konzipierten theodramatischen Entwurf einer Theo-Logik, ein

lastik „Umgruppierung des Stoffs“ (Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar, 110). Inhaltlich zielt seine Kritik auf die theodramatische Gestalt von Balthasars Theologie, namentlich in der Frage der Unveränderlichkeit Gottes (133-135), Gott in der Zeit (130-132) oder der Frage des Schmerzes Gottes (113-127). Rothkranz wird nicht nur der Substanz Balthasarscher Theologie nicht gerecht, deren anspruchsvolle Tiefe er etwa in der Frage der Freiheit Gottes (136-153) oder des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität (13-186) offenbar gar nicht auszuloten vermag; seine Kritik, die sich lediglich auf eine Auswahl aus Balthasars Werk bezieht und die z.B. aus den 15 Bänden der Trilogie nur TD IV (Endspiel) berücksichtigt (17), basiert ausschließlich auf der Anwendung überkommener Paradigmen, die in keiner Weise auf ihre Gültigkeit reflektiert werden. Die Darstellung von Rothkranz ist vor diesem Hintergrund als inadäquat und tendentiös zu bezeichnen. Sie steht jedoch stellvertretend für alle vordergründige Kritik an Einzelaspekten der Theologie Balthasars, die deren metaphysischen Tiefgang, wie er sich etwa im Aspekt der Akthaftigkeit manifestiert, intellektuell nicht zu bewältigen vermag.

Aus einer anderen Perspektive, äußert sich Herbert Vorgrimler. Er behauptet Balthasar als einen Tritheisten. Dabei verbleibt Vorgrimler gänzlich auf der Ebene der Behauptung, ohne seine Feststellung zu belegen: „Hans Urs von Balthasar spricht in einer solchen Art und Weise von einem ‚Drama‘, das die göttlichen Personen aufführen, wie es nur drei selbständige Subjekte, drei Gottheiten also, aufführen können“ (118). Ähnlich wie bei Rothkranz fehlt auch bei Vorgrimler jegliche Einsichtnahme in wesentliche Elemente der Theologie Balthasars, insbesondere in die systematische Bedeutung der Theodramatik. Stattdessen etikettiert er Balthasar schlicht als der sog. viel wissenden Theologie zugehörig (116), zu der er in diesem Zusammenhang seiner Darstellung des bedrohten Eingottglaubens auch Richard von St. Viktor oder Gisbert Greshake zählt. Vorgrimlers Stellungnahme ist insofern schmerzlich, als sie jeder sachlichen Grundlage entbehrt.

Darüber hinaus sind trotz überwiegend positiver Balthasar-Rezeption auch wiederholt berechnete Anfragen an Balthasar formuliert worden, so etwa von Manfred Lochbrunner in der Rezeption Adriennes von Speyr durch Balthasar in der Theologie des Karsamstags (vgl. RTLu 6 [2001]; s.o. S.286; zur theologisch gewährten Distanz Balthasars gegen AvS S. 294).

personales Paradigma theologisch fruchtbar zu machen. Das Identitäts-Differenz-Schema wird auf ein der akthaft-theodramatischen Gestalt von Theo-Logik adäquateres trialogisch-koinoniales Paradigma der Einheit-in-Mannigfaltigkeit zu übersteigen. Keineswegs also verendlicht Balthasars Theologie Gott zu einem geschichtlich vervollkommnungsbedürftigen Wesen. Durch das Verständnis von οἰκονομία als Umlegung des einen Gottseins im Hinblick auf die Welt bleibt das besondere Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes, bleibt die Einheit immanenter und ökonomischer Dimension der Trinität gewahrt. Hierin besteht wesentlich die bewußte Abgrenzung Balthasars gegen Hegel.

Balthasars person- und freiheitsorientierte paradigmatische Grundoption erscheint von der Erfahrung her gerechtfertigt. Das Hauptwerk einer Trilogie gliedert sich dementsprechend entlang transzendentaler Bestimmungen des Seins statt entlang überkommener schultheologischer Topoi und baut somit auf einer phänomenal gerechtfertigten Grunderfahrung auf, wie Wirklichkeit aus Balthasars perspektivischer Erfahrung zur Darstellung kommt. Daß dies in einer nochmals von schultheologischer Tradition abweichenden Transzendentalien-tafel (pulchrum - bonum - verum; in alledem implizit mitverwirklicht: unum) erfolgt, mag einen an der Schultradition orientierten Leser befremden. In der Tat aber wahrhaft Balthasar auf diese Weise nicht nur intellektuelle Redlichkeit, sondern nimmt den für das Denken der Moderne essentiell gewordenen Erfahrungsbezug in der phänomenalen Orientierung am „pulchrum“ bereits im Ansatz der Trilogie auf.

Zweifelsohne bleiben die theologische Ästhetik „Herrlichkeit“ wie auch zahlreiche kleinere Einzelschriften Balthasars einer mittleren Schaffensperiode Balthasars zuzuordnen. Stilistische Weitschweifigkeit, durch Typologisierung nur vordergründig zu erreichende Plausibilität oder auch mitunter eisegetischer Umgang mit Texten der Heiligen Schrift sind dabei nicht zu leugnen. Allerdings führt Balthasars strikte Orientierung an den Facetten der Grunderfahrung, wie sie sich ihm unmittelbar erschließt - was schließlich in der Form gestaltenlesenden Denkens zur Methode avanciert - zu einem schriftstellerisch entfalteten an der Wirklichkeit des Personalen orientierten

Denken. Von der Erfahrung des Personseins und des Dialogs her wird der Weg frei für eine am Paradigma personaler Freiheit ausgerichtete Reflexion auf das Mysterium. Theologoumena wie „Personalität Gottes“, „Gottes Freiheit“, „Gott-Welt-Verhältnis“ oder „Gottes Handeln in der Welt“ werden der theologischen Reflexion von hier aus in einer neuen Weise zugänglich.

Balthasar trifft in Orientierung an transzendentalen Bestimmungen des Seins eine Grundoption, die trotz aller wechselseitigen Transzendentalität dieser Bestimmungen der Dimension der Personwirklichkeit und der Freiheit einen gewissen - erfahrungsgeleiteten - Vorzug einräumt. Eine nochmals dahintersteigende Begründung etwa in Form einer philosophisch-theologischen Reflexion auf die Chancen und Grenzen einzelner Paradigmen bleibt Balthasar jedoch schuldig. Sie dürfte ihm auf Basis der gegebenen, ihm selbst evident gewordenen Grunderfahrung auch nicht mehr relevant erscheinen.

Trotz eines ausgesprochen intellektuellen und zuweilen elitären Charakters im Werk Balthasars, der für sich genommen nicht zu kritisieren ist, weist das Werk einen betont antisystemischen Grundzug auf. Dies erscheint werkbiographisch insofern verständlich, als Balthasar an einer inhaltlichen Abgrenzung gegen Hegels dialektisches System gelegen ist; in formaler - methodischer und redaktioneller - Hinsicht jedoch verbleibt ein systematischer Mangel zu konstatieren, der weder durch extensiv narrative Darstellung noch durch eine seit 1965 alle zehn Jahre erfolgte Rückschau auszugleichen gelingt. Entscheidende Theologoumena wie etwa der für Balthasars Werk in systematischer Hinsicht zentrale Aspekt der trinitarischen Inversion verbleiben trotz ihrer Genialität im Werk ganzen verborgen. Vieles bleibt nur angedeutet statt explizit reflektiert und systematisch dargestellt. Derartige Grundzüge und konkrete Ansätze in Balthasars Werk bieten jedoch ein noch kaum erschlossenes Potential für die Reflexion und Interpretation des Mysteriums innerhalb der dogmatischen Theologie.

Antwortende Christologie und Pneumatologie bleiben darauf verwiesen, an der im Christusereignis als Christo-Logik und Pneumato-Logik manifestierten Theo-Logik Maß zu nehmen. Es ist das Verdienst Balthasars, für die Auslegung des Gott-Welt-Verhältnisses als Wahrheitsverhältnis vom Grundereignis der Theodramatik her sensibilisiert und einen umfassenden paradigmatischen Rahmen für das je neu zu vollziehende aneignende Verständnis dargeboten zu haben.

Schriften Hans Urs von Balthasars

Bibliographie:

Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-2005, neu bearbeitet und ergänzt von Cornelia Capol und Claudia Müller, Einsiedeln – Freiburg 2005

Trilogie:

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961 [31988]

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln 1962 [31984]

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1962 [31984]

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, Teil 1: Altertum, Einsiedeln 1965 [21975]

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, Teil 2: Neuzeit, Einsiedeln 1965 [21975]

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2: Theologie, Teil 1: Alter Bund, Einsiedeln 1967 [21988]

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2: Theologie, Teil 2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969 [21988]

Theodramatik, Bd. I: Prolegomena, Einsiedeln 1973

Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976

Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978 [21998]

Theodramatik, Bd. III: Die Handlung, Einsiedeln 1980

Theodramatik, Bd. IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983

Theologik, Bd. I: Wahrheit der Welt, [orig. 1947] Einsiedeln
1985

Theologik, Bd. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985

Theologik, Bd. III: Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987

Epilog, Einsiedeln – Trier 1987

Skizzen zur Theologie:

Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960

Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961
[²1971]

Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967
[²1988]

Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln
1974

Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986

weitere Schriften:

Adrienne von Speyr. Über das Geheimnis des Karsamstags,
in: IKaZ 10 (1981), 32-39

Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prin-
zipienlehre Karl Barths, in: DT 22 (1944), 171-216

Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzi-
pienlehre Karl Barths, in: DT 23 (1945), 3-56

Apokalypse der deutschen Seele, in: Schönere Zukunft 14
(1938), 57-59

Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre der
letzten Haltungen, 3 Bde., Salzburg – Leipzig 1937-39 [Neu-
ausgabe Einsiedeln – Freiburg 1998]

Bibel und negative Theologie, in: Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, hrsg. v. W. Strolz, Freiburg 1984, 13-31

Christen sind einfältig (Kriterien 66), Einsiedeln 1983

Christlich meditieren, Freiburg 1984 [Neuausgabe (Beten heute 15), Freiburg 1995]

Communio - Ein Programm, in: IKaZ 1 (1972), 4-17

Cordula oder der Ernstfall (Kriterien 2), mit einem Nachwort zur zweiten Aufl., Einsiedeln 1967 [⁴1987]

Crucifixus etiam pro nobis, in: IKaZ 9 (1980), 26-35

Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963 [²1990]

Das Herz der Welt, Zürich 1945 [Neuausgabe 2002]

Das Selbstbewußtsein Jesu, in: IKaZ 8 (1979) 30-39

Das Weizenkorn. Aphorismen (Christ Heute 3/4), Einsiedeln - Trier ⁴1989

Der Antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren?, Freiburg 1974

Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet (Beten heute 9), Einsiedeln ³1978

Der Unbekannte jenseits des Wortes, in: Interpretation der Welt (FS Romano Guardini), hrsg. v. Hahn, Kahlefeld; Forster, Würzburg 1965

Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956

Die Metaphysik Erich Przywaras, in: SchwRd 33 (1933) 489-499

Die Neue Theorie von Jesus als dem „Sündenbock“, in: IKaZ 9 (1980), 184-185

Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus (Kriterien 29), Einsiedeln 1972

„Du krönst das Jahr mit deiner Huld“, Radiopredigten, Einsiedeln 1982 [²2000]

Ein Wir in Gott – und wir, in: Bours, Johannes (Hrsg.): Das Fischernetz Gottes. Vom Geheimnis der Beziehung, Freiburg 1983, 7-15

Einfaltungen. Auf den Wegen christlicher Einigung, Einsiedeln 1969 [⁴1988]

Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968

Evangelium und Philosophie, in: FZPhTh 23 (1976), 3-12

Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung, Manuskript (unveröff.), Archiv Hans Urs von Balthasar, Basel

Geist und Feuer. Michael Albus: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, in: HerKorr 30 (1976), 72-82 [erneut abgedruckt in: Zu seinem Werk, Freiburg ²2000, 103-132]

Glaubhaft ist nur Liebe (Christ heute 5/1), Einsiedeln 1963 [⁶2000]

Gott und das Leid, hrsg. v. Informationszentrum Berufe der Kirche (Antwort des Glaubens 34), Freiburg 1984

Gott wird Mensch, in: LS 31 (1980), 249-253

Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus, in: StZ 137 (1940), 1-8

In Gottes Einsatz leben (Kriterien 24), Einsiedeln ²1972

Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, [orig. Köln – Olten 1951] Einsiedeln ⁴1976

Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln ²1975 [³1975]

Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?, Freiburg 1980

Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg 1971 [Kriterien 45 Einsiedeln ⁴1978]

Leuchtet Jesus ein?, in: IKaZ 7 (1978), 319-322

Liebe steigt „von oben“ ab, in: GuL 55 (1982), 87-91

Mein Werk – Durchblicke, Einsiedeln-Freiburg 1990

Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942

Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (MAKS 53), München 1970 [Neuausgabe 1995]

Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit (Christ heute 2/9), Einsiedeln ³1954 [⁵1989]

Sich halten – an den Unfaßbaren, in: GuL 51 (1979), 246-258

Theologie der drei Tage, 1969 veröffentlichter Sonderdruck des in MySal II/2, 133-326, erschienenen „Mysterium Paschale“, Einsiedeln – Freiburg ²1990

Theologie der Geschichte. Ein Grundriß (neue Fassung), Einsiedeln 1959 [⁶2004]

Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs, in: ders. (Hrsg.): „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1982, 84-98

Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute, in: GlDei 8 (1953), Sonderheft Aktuelle Theologie, 65-76

Unser Auftrag. Bericht und Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar gegründete Johannesgemeinschaft, Einsiedeln 1984

Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in: Gurriero, Elio: Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln – Freiburg 1993, 425-431 (orig.: französische Ansprache am 10. Mai 1988 zur Eröffnung eines Symposiums über Balthasars Theologie in Madrid)

Vom immerwährenden Gebet, in: IKaZ 4 (1975), 206-217

Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, in: Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz 3 Nr. 2/3 (1946/47), 1-38 [²1998]

Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie, in: IKaZ 10 (1981), 306-315

Vorwort zu: Zimny, Leo: Erich Przywara. Sein Schrifttum. 1912-1962, Einsiedeln 1963, 5-18

Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind, Ostfildern 1989
[Neuausgabe (Kriterien 100) 1998]

Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen von der biblischen
Naherwartung (Theologische Meditationen 13) hrsg. v. Hans
Küng, Einsiedeln 1966 [Neuausgabe (Neue Kriterien 4) 2002]

Zum Begriff der Person, in: homo creatus est (Skizzen zur
Theologie V), 93-102

Literatur*

Eine regelmäßig aktualisierte, weitgehend vollständige Übersicht zur Sekundärliteratur über Hans Urs von Balthasar einschließlich der wissenschaftlichen Artikel bietet das Balthasar-Archiv unter <http://mypage.bluewin.ch/HUvB.S.Lit/>

Achermann, Stephan: Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 31), Würzburg 2001

Albrecht, Barbara: Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, 2 Bde., Einsiedeln 1972-1973

Auf der Maur, Hansjörg: Die jährliche Osterfeier, in: ders.: Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983

Bauer, Emmanuel J.: Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sein philosophisches Werk, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken, hrsg. v. Emerich Coreth, Bd. 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, Graz 1990, 285-304

Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1 Einleitung in die Dogmatik: theologische Erkenntnislehre, Paderborn 1995

Blättler, Peter: Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars (BDS 38), Würzburg 2004

Blocher, Henri: Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology, in: The Trinity in a pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion, ed. by Kevin J. Vanhoozer

* Die ausschließlich im Literaturbericht (S. 1-8) referenzierten Schriften bleiben in dieser Übersicht unberücksichtigt.

(Papers of the Fifth Edinburgh Dogmatics Conference), Grand Rapids (Michigan) 1997, 104-123

Bocheński, Innocent [Joseph] Maria: Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie, in: StGen 9 (1956), 121-125

Bocheński, Innocent [Joseph] Maria: Logik der Religion, aus dem Englischen übers. von Albert Menne, Köln 1968 (2. Aufl. Paderborn 1981)

Bocheński, Innocent [Joseph] Maria: Grundriß der formalen Logik, aus dem Französischen übersetzt, neu bearbeitet und erweitert von Albert Menne, Paderborn 1983

Böhnke, Michael: Gott ist Liebe. Ein Beitrag zur trinitätstheologischen Debatte, in: ThPh 80 (2005), 249-256

Bolten, Jürgen: Die Hermeneutische Spirale. Überlegungen zu einer integrativen Literaturtheorie, in: Poetica 17 (1985), H. 3/4

Casarella, Peter J.: The Expression and Form of the Word: Trinitarian Hermeneutics and the Sacramentality of Language in Hans Urs von Balthasars Theology, in: Glory, Grace, and Culture. The Work of Hans Urs von Balthasar, ed. by Ed Block, Mahwah – New York 2005, 37-68

Chapp, Larry S.: The God who speaks. Hans Urs von Balthasar's theology of revelation, San Francisco – London – Bethesda 1996

Connell, Martin F.: Descensus Christi ad inferos: Christ's descent to the dead, in: TS 62 (2001), 262-282

Coreth, Emerich: Grundriß der Metaphysik, Innsbruck-Wien 1994

Courth, Franz: Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II,1a), Freiburg 1988

Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe (AMATECA VI), Paderborn 1993, 260-270

de Lubac, Henri: Auf den Wegen Gottes (Sur le chemins de Dieu), dt. Neuausgabe nach der Übers. v. R. Scherer, überarb. v. Cornelia Capol, Freiburg 1992

Dekrete der ökumenischen Konzilien (COD), im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wohlmuth, 3 Bde., Paderborn 1998-2002

Dieser, Helmut: Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar (TThS 62), Trier 1998

Disse Jörg: Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars (Philosophische Theologie 7), Wien 1996

Disse, Jörg: Liebe und Erkenntnis. Zur Geistmetaphysik Hans Urs von Balthasars, in: MThZ 54 (1999), 215-227

Ebeling, Gerhard: Theologie I. Begriffsgeschichtlich, in: RGG³ Bd. 6, 755

Eleganti, Marian: „Man muß gut wollen, um wahr denken zu können.“ Ein Beitrag zum Wahrheitsverständnis von Romano Guardini (Salzburger Theologische Studien 22), Innsbruck - Wien 2003

Enders, Markus: Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter, in: IKaZ 32 (2003), 451-464

Engelhard, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens, Mainz 1999

Endriß, Stefan: Hans Urs von Balthasar versus Sören Kierkegaard. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Ästhetik, Hamburg 2006

Erp, Stephan van: The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith (Studies in philosophical theology 25), Leuven - Paris 2004

Essen, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und

Personphilosophie (ratio fidei; Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 5), Regensburg 2001

Essen, Georg: „Aufruhr in der metaphysischen Welt“ – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus, in: Magnus Striet (Hrsg.): Monotheismus Israels und Christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg 2004, 236-270

Faber, Roland: Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes, Würzburg 1995

Faber, Eva-Maria: Universale Concretum bei Hans Urs von Balthasar, in: IKaZ 29 (2000) 258-273

Faber, Eva-Maria: Kinder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes. Hans Urs von Balthasar und sein „Mentor“ Erich Przywara, in: Magnus Striet; Jan-Heiner Tück (Hrsg.): Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg 2005, 384-409.

Figura, Michael: Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes in der Seele des Gerechten, in: IKaZ 33 (2004), 245-259

Franzen, Winfried: Die Bedeutung von „wahr“ und „Wahrheit“. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien, Freiburg – München 1982

Frick, Andreas: Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 24), Würzburg 1998

Fuhrmann, Manfred: Person, in: HWP 7, 269-283

Fumerton, Richard A.: Realism and the Correspondence Theory of Truth (studies in epistemology and cognitive theory), New York – Oxford 2002

Gadient, Lorenz: Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths (MThS 55), St. Ottilien 1999

Gerlitz, Peter: Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, Leiden 1963

Gerwing, Manfred: Vom Ende der Zeit. Der Antichristtraktat des Arnald von Villanova in der akademischen Auseinandersetzung an der Wende zum 14. Jahrhundert (BGPhThMA NF. 45), Münster 1996

Gerwing, Manfred: Dass Gott gesprochen hat. Formen religiösen Sprechens, von der Theologie angewandte Methoden und hermeneutische Reflexionen. Eine Einführung, in: Verweyen-Hackmann, Edith; Weber, Bernd: Methodenkompetenz im Religionsunterricht (Religionsunterricht konkret 4), Kevelaer 1999, 13-25

Gerwing, Manfred: Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi, in: Theologie und Glaube 91 (2001), 224-244

Gerwing, Manfred: „... denn Gott ist die Liebe“. Was bedeutet der Glaube an den dreieinen Gott?, in: Katechetische Blätter 129 (2004), 163-168

Greiner, Michael: Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Pontes 8), Münster 2000

Greshake, Gisbert: Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, 4. durchges. und erw. Aufl., Freiburg 2001

Guardini, Romano: Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962), aus dem Nachlaß hrsg. v. Hans Mercker, 2 Bde., Mainz-Paderborn 1993

Gurriero, Elio: Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, nach der italienischen Ausgabe (Milano 1991), übertragen von Carl Franz Müller, durchgesehen von Florian Pitschl und Cornelia Capol, Einsiedeln - Freiburg 1993

Hartmann, Michael: Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar, St. Ottilien 1985

Hartmann, Stefan: Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen

Schrift „Theologie der Geschichte“ (Geist und Wort 8),
Hamburg 2004 – Literaturbericht ebd. 21-29 erneut vorgelegt:
Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen
Sprachraum, in: FKT 21 (2005), 48-57

Hatstrup, Dieter: Christus als Fülle der Zeit, in: IKaZ 26 (1997),
122-131

Healy, Nicholas J.: The Eschatology of Hans Urs von
Balthasar. Being as Communion (OTM), Oxford 2005

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M. 1949

Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M.
1949

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 14. Aufl., Tübingen 1977

Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit, 4. Aufl.,
Frankfurt 1961

Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, 2. Aufl.,
Tübingen 1958

Heinz, Hanspeter: Der Gott des Je-mehr. Der christologische
Ansatz Hans Urs von Balthasars (DiTh 3), Frankfurt a. M. 1975

Hemmerle, Klaus: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie
(Kriterien 4), Einsiedeln 1992

Henrici, Peter: Die Bedeutung des Mysteriums für die
Philosophie, in: IKaZ 22 (1993), 154-163

Henrici, Peter: Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine
Theologie der europäischen Kultur, in: IKaZ 34 (2005), 117-137

Hoering, Walter: Kontingenz, in: HWP Bd. 4, 1027-1038

Holkenbrink, Georg: Kreuz und Hölle. Eine Theologie des
Karfreitags und Karsamstags nach Adrienne von Speyr und
Hans Urs von Balthasar, Diplomarbeit (unveröff.) Trier 1985

Hoping, Helmut: Stellvertretung. Zum Gebrauch einer
theologischen Kategorie, in: ZKTh 118 (1996), 345-360

Hoping, Helmut: Deus Trinitas. Zur Hermeneutik
trinitarischer Gottesrede, in: Magnus Striet (Hrsg.):

- Monotheismus Israels und Christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg 2004, 128-154
- Hunt, Anne: The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology (New Theology Studies; 5), Collegeville 1997
- Kasper, Walter: Der Gott Jesu Christi, Mainz ¹¹1992
- Kehl, Medard: Rezension zu Gisbert Greshake, Der dreieine Gott, in: StZ 216 (1998), 862-863
- Keller, Albert: Sprachphilosophie, 2. bearbeitete Auflage, Freiburg – München 1989
- Keller, Albert: Allgemeine Erkenntnistheorie (Grundkurs Philosophie 2), Stuttgart 1982 [32005]
- Keller, Albert: Philosophie der Freiheit, Graz 1994
- Kern, Walter: Einheit-in-Mannigfaltigkeit. Fragmentarische Überlegungen zur Metaphysik des Geistes, in: Gott in Welt (FS Karl Rahner), Freiburg 1964, 207-239
- Kessler, Hans: Christologie, in: Handbuch der Dogmatik 1, 241-442
- Kim, Son-Tae: Christliche Denkform. Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz (Ökumenische Beihefte zur FZPhTh 34), Fribourg 1999
- Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologie (Salzburger Theologische Studien 4), Innsbruck-Wien 1997
- Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form der Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck 1992
- Kobusch, Theodor: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, 2., durchges. und um ein Nachw. und um Literaturerg. erw. Auflage, Darmstadt 1997
- Kondakow, Nikolaj I.: Logik, in: ders., Wörterbuch der Logik, [aus dem Russischen] deutsche Ausgabe hrsg. von Erhard

Albrecht und Günther Asser, 2. neubearbeitete Aufl., Leipzig 1983

Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (Donum Veritatis) vom 24. Mai 1990 (AAS 82 [1990] 1550-1570; dt. VAS 98)

Koncsik, Imre: Erlösung durch das Opfer Jesu Christi? Ansätze einer ontologischen Bestimmung, in: MThZ 53 (2002), 220-235

Kreiner, Armin: Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg 1992

Krenski, Thomas Rudolf: Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (SlgHor NR 28), Freiburg 1990

Kuhlmann, Helga: Heiliger Geist/Pneumatologie, B. Systematisch-theologisch, in: NHTThG (Neuausgabe 2005) Bd. 2, 108-117

Lakebrink, Bernhard: Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, Ratingen 1968

Laufen, Rudolf: „Aus dem Vater geboren vor aller Zeit“. Mythos oder Kernaussage des christlichen Glaubens?, in: Pastoralblatt 53 (2001), 259-275

Lease, Emory B.: The number three. mysterious, mystic, magic, in: CP 14 (1919), 56-73

Lee, Hee-Yong: Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens. Eine Untersuchung zur Wesensstruktur und Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bei H. G. Gadamer, Frankfurt am Main 2004

Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Übers., hrsg. u. eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, 2. unveränd. Aufl., Freiburg 1987 [31998]

Lévinas, Emmanuel: Das Ich kann nicht vertreten werden, Interview in: FAZ Nr. 89 (15. April 1995)

Lochbrunner, Manfred: *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (FThSt 120)*, Freiburg – Basel – Wien 1981

Lochbrunner, Manfred: *Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, in: FKT 9 (1993), 161-177

Lochbrunner, Manfred: *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag*, in: FKTh 11 (1995), 161-181

Lochbrunner, Manfred: *Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie*, in: ThRv 101 (2005), 354-370

Lorenz, Kai: *Logik, II. Die Logik der Antike*, in: HWP Bd. 5, 362-367

Maas, Wilhelm: *„Abgestiegen zur Hölle“ . Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels*, in: IKaZ 10 (1981), 1-18

Maas, Wilhelm: *Das Geheimnis des Karsamstags*, in: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27.-29. September 1985*, hrsg. v. Hans Urs von Balthasars, Georges Chantraine und Angelo Scola, Einsiedeln 1986, 128-137

Mansini, Guy: *Balthasar and the Theodramatic Enrichment of the Trinity*, in: Thom. 64 (2000), 499-519

McIntosh, Mark A.: *Christology from within. Spirituality and Incarnation in Hans Urs von Balthasar*, Notre Dame 1996

Meessen, Frank: *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung (FThSt 140)*, Freiburg 1989

Mehrlein, Rudolph: *Drei*, in: RAC IV, 269-310

Meixner, Uwe: *Ist die Logik die Wissenschaft von den Gesetzen des Wahrseins?*, in: *Das Wahre und das Falsche. Studien zu Freges Auffassung von Wahrheit (SMPG 64)*, hrsg. v. Dirk Greimann, Hildesheim – Zürich – New York 2003, 273-292

Menke, Karl-Heinz: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor NR 29), Einsiedeln – Freiburg 1991

Menke, Karl-Heinz: Einziger Erlöser aller Menschen? Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche, in: Magnus Striet; Jan-Heiner Tück (Hrsg.): Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg 2005, 146-180.

Menne, Albert: Was ist Wahrheit? Zur wissenschaftstheoretischen Analyse von Aussage, Gesetz, Theorie und Modell, in: Ratio 16 (1974), 62-68

Merkelbach, Heiko: Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 33), Münster 2004

Metz, Johann Baptist: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, 125-137

Metz, Johann Baptist: Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102

Meuffels, Hans Otmar: Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar (BDS 11), Würzburg 1991

Meyendorff, Paul: Östliche liturgische Theologie, in: Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert (aus dem Engl. übers. durch Sr. Maria Mechthild), Würzburg 1993, 353-365

Möllenbeck, Thomas: Sein als Gleichnis unendlicher Freiheit? Die anamnetische Differenz als metaphysischer Anknüpfungspunkt der Theologie, in: Magnus Striet; Jan-Heiner Tück (Hrsg.): Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg 2005, 117-145.

- Moltmann, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980 [Gütersloh 31994]
- Müller, Gerhard Ludwig: Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie, in: MThZ 44 (1993), 49-78
- Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, 6. Aufl., Freiburg 2005
- Müller, Gerhard Ludwig: Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild, Regensburg 2005
- Naduvilekut, James: Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (Diss.T 22), St. Ottilien 1987
- Nandkisoré, Robert: Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Tesi Gregoriana; Serie Teologia 22), Rom 1997
- Nichols, Aidan: Say it is Pentecost. A Guide Through Balthasar's Logic, Edinburgh 2001
- Nitsche, Bernhard: Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil, in: ders. (Hrsg.): Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 102-144
- Nkambu, André-Jacques Kiadi: "Geheimnis Gottes". Gott-mit-uns : Immanuel. Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H.U.v. Balthasars, St. Ottilien 2004
- Ortner, Erich: Geist der Liebe – Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasars, Linz 1981
- Palakeel, Joseph: The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective (Tesi Gregoriana; Series Teologia 4), Rom 1995
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, 3 Bde., Göttingen 1988-1993

Pannenberg, Wolfhart: Geist als Feld – nur eine Metapher?, in: ThPh 71 (1996), 257-260

Pesch, Otto Hermann: Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: HfTh Bd. IV, hrsg. von Walter Kern, 2. verb. und aktualisierte Aufl., Tübingen – Basel 2000, 1-22

Plaga, Ulrich Johannes: „Ich bin die Wahrheit“. Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars (Theologie 12), Hamburg 1997

Pröpper, Thomas: „Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“. Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: ders: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 40-56

Pröpper, Thomas: Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: ders: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 300-321

Przywara, Erich: In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955

Przywara, Erich: Mensch. Typologische Anthropologie I, Nürnberg 1959

Przywara, Erich: Schriften, 3 Bde., Einsiedeln 1962

Puntel, Lourencino [Lorenz] Bruno: Wahrheit, in: HPhG, hrsg. v. Krings/Baumgartner/Wild, Bd. 2, München 1974, 1649-1668

Puntel, Lourencino [Lorenz] Bruno (Hrsg.): Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche (WdF 636), Darmstadt 1987

Rahner, Karl: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften IV, Einsiedeln 1967, 51-99

Rahner, Karl: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „de Trinitate“, in: Schriften IV, Einsiedeln 1967, 103-133

- Rahner, Karl: Zur Theologie des Symbols, in: Schriften IV, Einsiedeln 1967, 275-311
- Rahner, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte; 3. Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität, in: MySal II 369-401
- Rahner, Karl: Philosophie und Theologie, in: SM III, 1205-1215
- Rahner, Karl: Trinität, in: SM IV, 1005-1021
- Ratzinger, Joseph: Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Einsiedeln 1993
- Ratzinger, Joseph: Kommentar zum Geheimnis von Fatima, in: Kongregation für die Glaubenslehre (Hrsg.): Die Botschaft von Fatima, Vatikanstadt 2000, 32-43
- Ratzinger, Joseph [Benedictus XVI.]: Enzyklika Deus Caritas [est] über die christliche Liebe v. 25.12.2005 (VAS 171), Bonn 2006
- Remenyi, Matthias: Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft, in: IKaZ 32 (2003), 492-512
- Remmling, Gunter Werner: Der Weg in den Zweifel. Studie zur Krise des modernen Denkens, Stuttgart 1975
- Richter, Gerhard: Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert, Berlin 2005
- Richter, Vladimir: Logik und Geheimnis, in: Gott in Welt (FS Karl Rahner), Freiburg 1964, 188-206
- Risse, Wilhelm: Logik, I. Die historischen Benennungen der Logik, in: HWP, Bd. 5, 357-362
- Rothkranz, Johannes: Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar, 2. erg. Aufl., Durach 1989
- Sachs, John Randall: Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar, Tübingen 1984

Salmann, Elmar: Hans Urs von Balthasar. Ein einsamer Denker der *Communio*, in: Pauly, Stephan (Hrsg.): *Theologen unserer Zeit*, Stuttgart 1997, 35-46

Sara, Juan M.: *Descensus ad inferos, Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar*, in: *Communio ICR* 32 (2005), 541-570

Scheffczyk, Leo: *Das Werden des Trinitätsdogmas im Frühchristentum*, in: *MySal II* 147-220

Schindler, David Christopher: *Hans Urs von Balthasar and the dramatic structure of truth. a philosophical investigation (Perspectives in continental philosophy 34)*, New York 2004

Schindler, David Christopher: *The Significance of Hans Urs von Balthasar in the Contemporary Cultural Situation*, in: *Glory, Grace, and Culture. The Work of Hans Urs von Balthasar*, ed. by Ed Block, Mahwah – New York 2005, 16-36

Schmid, Johannes: *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar (MüSt 35)*, Münsterschwarzach 1982

Schmidt, Josef: *Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott*, in: *Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett (Schriftenreihe der Josef Pieper Stiftung; 2)*, hrsg. v. J. Schmidt/M.Splett/T.Splett/P-O Ullrich, Münster 2001, 36-54

Schmidt, Josef: *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003

Schönborn, Christoph: *Weihnacht. Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung (Kriterien 89)*, Einsiedeln 1993

Schreer, Werner: *Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (EHS.T 448)*, Frankfurt am Main 1992

Schrijver, Georges de: *Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Engführung als Methode*, in: *Bijdr.* 59 (1998), 141-153

- Schulz, Michael: Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar, St. Ottilien 1997
- Schumacher, Thomas (Hrsg.): Denken im Glauben, München 2003
- Schumacher, Thomas: In-Über. Analogie als Grundbestimmung von Theo-Logie. Reflexionen im Ausgang von Erich Przywara, München 2003
- Schumacher, Thomas: christliche Existenz (Wortmeldungen 4), München 2004
- Schüngel-Strautmann, Helen: Heiliger Geist/Pneumatologie, A. Biblisch, in: NHThG (Neuausgabe 2005) Bd. 2, 103-108
- Schwager, Raymund: Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar, in: ZKT 108 (1986), 5-44
- Sciacca, Michele Federico: Akt und Sein (Sym. 16), Freiburg - München 1964
- Scola, Angelo: Hans Urs von Balthasar - ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, übers. v. Friedl Brunckhorst, Paderborn 1996
- Seckler, Max: Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh 4, hrsg. von Walter Kern, 2. verb. und aktualisierte Aufl., Tübingen - Basel 2000, 132-184
- Seifert, Josef: Person und Individuum. Über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitstheologie, in: FKT 13 (1997), 81-105
- Simonis, Walter: Glaube und Dogma der Kirche: „Lobpreis seiner Herrlichkeit“. Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum, St. Ottilien 1995
- Söding, Thomas: Trinität I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 10, 239-242

Söding, Thomas: Inkarnation und Pascha. Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums, in: *IKaZ* 32 (2003), 7-18

Speyr, Adrienne von: Geburt der Kirche. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 18-21, Einsiedeln 1949

Speyr, Adrienne von: Das Geheimnis des Todes, Einsiedeln 1952

Speyr, Adrienne von: Passion nach Matthäus, Einsiedeln 1957

Speyr, Adrienne von: Die Beichte, Einsiedeln 1960

Speyr, Adrienne von: Kreuz und Hölle, Teil I: Die Passionen (Nachlaßwerke III), Einsiedeln 1966

Speyr, Adrienne von: Das Wort und die Mystik, Teil I: Subjektive Mystik (Nachlaßwerke V), Einsiedeln 1970

Speyr, Adrienne von: Das Wort und die Mystik, Teil II: Objektive Mystik (Nachlaßwerke VI), Einsiedeln 1970

Speyr, Adrienne von: Erde und Himmel II. Die Zeit der großen Diktate, Nachlaßwerke, hrsg. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1975

Splett, Jörg: Wahrheit in Herrlichkeit. Auf Balthasar hören, in: *ThPh* 69 (1994), 411-421

Splett, Jörg: Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie (Edition Cardo; Bd. 75), Köln 2001

Splett, Jörg: Zur Antwort berufen. Zeugnis aus christlichem Stand, 2. aktualisierte und erweiterte Aufl. (Edition Cardo; Bd. 93), Köln 2002

Splett, Jörg: „Anthropo-Theologie“. Zum Dienst der Philosophie, in: Schumacher, Thomas (Hrsg.): Denken im Glauben, München 2003, 23-47

Splett, Jörg: Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie, Frankfurt a. M. 1986 [2. Auflage (Edition Cardo; Bd. 104), Köln 2005]

Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Wortmeldungen 5), 5. aktualisierte und erweiterte Aufl., München 2005

Stickelbroeck, Michael: Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994), 124-129

Stinglhammer, Hermann: Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar, Würzburg 1997

Striet, Magnus: Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, in: ders.: Monotheismus Israels und Christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg 2004, 155-198

Strucken, Michael: Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, Bonn 1999

Stubenrauch, Bertram: Dreifaltigkeit, Regensburg 2002

Studer, Basil: Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre, in: ThPh 57 (1982), 161-177

Studer, Basil: Hypostase, in: HWP Bd. 3, 1255-1259

Tossou, Kossi K. Joseph: Streben nach Vollendung. Eine Studie zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Münster 1982 [zugleich: Freiburg 1983; FThSt 125; dort leicht veränderte Seitenzählung]

Tück, Jan-Heiner: Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie, in: IKaZ 32 (2003), 465-482

Tück, Jan-Heiner: Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars, in: Magnus Striet (Hrsg.): Monotheismus Israels und Christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg 2004, 199-235

Tück, Jan-Heiner: Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit, in: Magnus Striet; Jan-Heiner Tück (Hrsg.): Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg 2005, 82-116.

Turcescu, Lucian: Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons (AAR.AS), New York 2005

Turek, Margaret M.: Towards a Theology of God the Father. Hans Urs von Balthasar's theodramatic approach (AmUST.TR 212), New York 2001

Verbeke, Gérard: Logos, in: HWP Bd. 5, 491-499

Vision, Gerald: Veritas. The Correspondence Theory and Its Crisis, Cambridge MIT 2004

Vorgrimler, Herbert: Hans Urs von Balthasar, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. IV, Freiburg 1970, 122-142

Vorgrimler, Herbert: Randständiges Denken des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre, in: StZ 220 (2002), 545-552

Vorgrimler, Herbert: Gott. Vater Sohn und Heiliger Geist, Münster 2003

Vries, Josef de: Grundbegriffe der Scholastik, 2. durchges. Aufl., Darmstadt 1983

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie, 3. aktualisierte und durchges. Aufl., Paderborn 2000

Wallner, Karl Josef: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (HeilStR 7), Heiligenkreuz 1992

Wallner, Karl Josef: Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie Hans Urs von Balthasars?, in: ThPh 71 (1996), 532-546

Weissmahr, Béla: Ontologie (Grundkurs Philosophie 3), 2. durchges. Aufl., Stuttgart-Berlin-Köln 1991

Werbick, Jürgen: 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

Werbick, Jürgen: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 2. erw. Aufl., Münster 2005

Wipfler, Heinz: Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätslehre, Regensburg 1977

Wohlmuth, Josef: Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität – eine These, in: ZkTh 110 (1988), 139-162 [neu vorgelegt in: ders., Im Geheimnis einander nahe, Paderborn 1996, 115-138]

Wohlmuth, Josef: Trinität – Versuch eines Ansatzes, in: Magnus Striet (Hrsg.): Monotheismus Israels und Christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg 2004, 33-69

Zaborowski, Holger: Katholische Integration. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar, in: Magnus Striet; Jan-Heiner Tück (Hrsg.): Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg 2005, 28-48.

Das Institut zur Förderung der Glaubenslehre ist eine außer-universitäre Einrichtung zur Förderung der Wissenschaft und Forschung im Bereich der Theologie (Förderung der Glaubenslehre) sowie der Bildung und Religion.

Der Gegenstandsbereich umfaßt insbesondere Fragen der Glaubenslehre und des kirchlichen Lehramts, die katholische Theologie in ihrer organischen Einheit sowie relevante Bereiche der übrigen Wissenschaften (z.B. Philosophie, Naturwissenschaften).

Der Fokus liegt auf systematischen Schwerpunktthemen mit zentraler Bedeutung, vor allem an der Schnittstelle von systematischer Theologie, Philosophie und der praktischen Bedeutung für das Leben im Glauben (z.B. Weltbild, Spiritualität, christliche Existenz).

Ziel ist es, methodisch auf die Grundfragen des gläubigen Daseins zu reflektieren (Denken im Glauben) und dies für das Leben der Menschen praktisch anwendbar zu machen (Leben im Glauben).

Kennzeichnend ist eine Tätigkeit, der es mehr um die Mitte und das Ganze der Theologie als um einzelne Teile, um die Einheit von wissenschaftlicher Theologie und lebendigem Glaubensvollzug, um Theologie in ihrem kirchlichen Bezug geht. Die theologische Arbeit wird von ihrer fachlichen Mitte her betrieben und konzentriert sich auf die zentralen Themen des christlichen Lebens. Dies erfolgt zweckfrei, unabhängig von Kategorien der Nützlichkeit, der aktuellen Diskussion oder des Zeitgeistes. Theologie wird dabei verstanden als Grundakt des gläubigen Menschen. Ihre Gestalt ist die der Reflexion. Als Glaubenswissenschaft zielt sie auf Erkenntnis im Sinne eines nachsinnenden Einholens, des systematischen Erhellens und Entfaltens der im Glauben angenommenen und je neu anzunehmenden Offenbarung Gottes.