

Viertes Kapitel

Das Kreuz in der deutenden „Schau“ von Hans Urs von Balthasar

1. Hinführung

Im Folgenden soll das Werk des Schweizer Theologen und (ehemaligen) Jesuiten Hans Urs von Balthasar auf sein hier unterstelltes ignatianisches Kreuzesverständnis hin befragt werden. Dies ist deshalb von besonderem Interesse, als sich Balthasar ebenso wie Rahner⁸³⁶ in theologischer Vermittlung durch seinen „Lehrer“ Przywara als „Schüler“ des Ignatius⁸³⁷ versteht, Balthasar aber durch sein Interesse an einer trinitätstheologischen *Ästhetik* einen Aspekt des Kreuzesbegriffes freilegt, der bei Przywara bereits erste Konturen erfahren hat, bei Rahner jedoch unterbestimmt geblieben ist.

Balthasar hat es allerdings Zeit seines Lebens abgelehnt, als „Theologe“ im akademischen Sinn des Wortes bezeichnet zu werden. Dennoch zeugt sein Gesamtwerk⁸³⁸ von intensiven theologischen Reflexionen. Balthasars Beiträge beschäftigen sich mit den verschiedensten theologischen, philosophischen und literarischen Themen. Er vermag zwischen ihnen Querverbindungen herzustellen und gemeinsame oder ähnliche wie konträre Denklinien aufzuzeigen, die nicht nur von theologiegeschichtlichem Interesse sind.⁸³⁹

Seine zahlreichen Veröffentlichungen erweisen ihn als einen sowohl theologiehistorisch als auch systematisch-theologisch interessierten und bewanderten Schriftsteller und gleichermaßen Denker, der zudem noch Übersetzungen theologischer sowie literarischer Werke zumeist aus dem Griechischen,

⁸³⁶ Siehe hier u. a. W. Löser, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar als junge Theologen. Herausforderungen, Begegnungen, Weichenstellungen, in: ThPh 79 (2004) 401-410; zu den differenten Ausgangspositionen beider, s. Balthasars (Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 112) Selbstaussage: „... unsere Ausgangspositionen waren immer verschieden. Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt ‚Kant und Goethe‘. Rahner hat Kant, oder wenn Sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt – ich denke an Goethes ‚Metamorphose der Pflanzen‘ –, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt.“

⁸³⁷ Vgl. u. a. F. Genn, Eine Theologie aus dem Geist der Exerzitien, in: IKaZ 34 (2005) 186-201.

⁸³⁸ Vgl. Hans Urs von Balthasar Bibliographie. 1925-1990, neu bearb. u. ergänzt von Cl. Capol, Einsiedeln u. a. 1990; am bedeutendsten ist allerdings sein Hauptwerk, die Trilogie, „Herrlichkeit“ (=H), Theodramatik (=TD) und die Theologik (=TL).

⁸³⁹ W. Löser, Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 2005. So etwa Balthasars Beschäftigung mit Schriftstellern wie G. M. Hopkins, G. Bernanos, Ch. Péguy, P. Claudel, G. von le Fort und R. Schneider; s. dazu kritisch K.-J. Kuschel, Theologen und ihre Dichter. Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar, in: ThQ 172 (1992) 98-116; vgl. darüber hinaus M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967), Würzburg 2002.

Lateinischen und Französischen vorgelegt hat. Seine theologiegeschichtlichen Quellenforschungen, vor allem der Kirchenväter, insbesondere zu Augustinus, Origenes⁸⁴⁰, Johannes von Skythopolis, Gregor von Nyssa und vor allem zu Maximus dem Bekenner, ebenso wie seine Übersetzungen ihrer Werke sind zu Standardwerken geworden.

Balthasar hat jedoch nicht nur dadurch, sondern vor allem auch durch seinen eigenen theologischen Ansatz zahlreiche Anhänger in der (katholisch) theologischen Zunft gewonnen⁸⁴¹, auch wenn er ebenso wie Rahner keine theologische Schule im engeren Sinn des Wortes gegründet hat. Sein Einfluss auf Theologen seiner Zeit und nach ihm ist dennoch unbestreitbar. Die theologische Sekundärliteratur über ihn ist in den letzten Jahren beinahe unüberschaubar geworden.⁸⁴² Eine solche Fruchtbarkeit seines theologischen Ansatzes verdankt sich allerdings nicht ausschließlich dem immensen Umfang und der Qualität seines literarischen und theologischen Schaffens. Vielmehr lässt sich die theologische Genialität seiner Gedanken nur angemessen würdigen, wenn gewahrt wird, dass in ihnen eine einzigartige Symbiose des Rückgriffs auf Goethes Gestaltlehre⁸⁴³ und ihre Vertiefung durch die Schrift (vor allem auf Johannes für die theologische Ausgestaltung seiner Gestaltlehre) und die Kirchenväter (hier besonders Augustinus und Maximus den Bekenner) zum Ausdruck kommt. Dadurch sprengte Balthasar eine in sich erstarrte Neuscholastik auf. Er scheute zugleich nicht die konstruktive Auseinandersetzung mit reformatorischer Theologie, gerade im Blick auf das Kreuzesverständnis (von Luther über Kierkegaard und Barth bis hin zu Moltmann und Pannenberg) und mit dem deutschen Idealismus (allem voran Hegel).

Von besonderem Interesse für ein kritisches Verstehen der Theologie Balthasars, insbesondere seines Kreuzesbegriffes, ist eine nähere Verhältnisbestimmung zu Karl Barths theologischem Ansatz. Hierzu ist das Analogieverständnis beider entscheidend. Dabei gilt es, Balthasars Diktum zu bedenken, dass neuscholastische katholische Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie

⁸⁴⁰ Vgl. hierzu W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter* (Frankfurter theologische Studien 23), Frankfurt a. M. 1976.

⁸⁴¹ Im Protestantismus hat eine direkte Auseinandersetzung mit Balthasar (mit Ausnahme von J. Moltmann und abgeschwächt auch W. Pannenberg) lange Zeit nicht stattgefunden. Als mögliche Begründung gibt der evangelische Theologe S. Lösel, *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Paderborn u. a. 2001, 22; 26f., die stilistische, sprachliche und theologische Verstehensschwierigkeit des Werks von Balthasar als einer „Gesamtsynthese der katholischen Tradition“ durch evangelische Theologen an. Lösel selbst rekurriert deshalb in seiner evangelischen Kritik an Balthasar fast ausschließlich auf J. Moltmann, den er in seiner eigenen konstruktiv-kritischen Auseinandersetzung mit Balthasars Kreuzesverständnis wesentlich ins Spiel bringt.

⁸⁴² Einen größeren allgemeinen Einblick in die Sekundärliteratur über Balthasar gewähren H. O. Meuffels, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar* (Bonner Dogmatische Studien 11), Würzburg 1991 und W. Klaghofer-Treitler, *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar*, Innsbruck u. a. 1992; für die Literatur seit den 90er Jahren, siehe u. a. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* (Biblioteca di teologia contemporanea 94), Brescia 1997; U. J. Plaga, „Ich bin die Wahrheit“. Die Theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars, Münster 1997; Cl. Lonah, *La croix accomplissement de la révélation chez von Balthasar*, Rom 1998; Th. G. Dalzell, *The dramatic encounter of divine and human freedom in the theology of Hans Urs von Balthasar* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 105), Bern u. a. 2000; einen gerafften Rezensionenüberblick verschafft S. Hartmann, *Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum*, in: FKTh 21 (2005) 48-57; s. auch M. Lochbrunner, *Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars*, ThRv 101 (2005) 535-370.

Barths eine „Scheifront“ aufbaue, da weder Barth noch die katholische Seite die jeweilige Notwendigkeit der „*analogia entis*“ bzw. der „*analogia fidei*“ ausschließe. Für beide komme der Glaubensanalogie die logische Priorität vor der Seinsanalogie bzw. der Erlösungsordnung die logische Priorität vor der Schöpfungsordnung zu (was Przywara aus seinem Verständnis der *analogia entis* heraus zurückweist). Für Balthasar führt dies damit zugleich auch zu einer katholisch-theologischen Anerkennung, dass christliche Theologie in einer einheitlichen, christologisch verankerten Heilsordnung zu denken und von der konkreten Menschwerdung auszugehen hat. *Damit holt Balthasar heilsgeschichtliches Denken aus seiner bisherigen randständigen Position heraus und stellt es in die Mitte katholisch-theologischer Reflexion, ohne dazu die Seinsanalogie aufgeben zu müssen.* Laut Balthasar ist es deshalb unter der gemeinsamen Voraussetzung einer „Einbergung“ der Seinsanalogie in die Glaubensanalogie zugleich auch für Barth möglich, Rückschlüsse vom weltlichen auf das göttliche Sein vorzunehmen.⁸⁴⁴

Wiederum erhält Balthasars eigene Aufnahme dialektischen Denkens (ohne Preisgabe seiner eigenen Analogiemethode) im Blick auf Barth eine besondere Bedeutung für sein Verständnis von Gott (Kreuz) und Welt. Dies hat vor allem angesichts der Tatsache zu gelten, dass Barths Dialektik ebenso wie Balthasar die Destruktion metaphysisch-neuplatonischen Denkens seitens der Moderne in ihrer Zuspitzung durch Marx und vor allem durch Nietzsches ästhetischer Weltzuwendung⁸⁴⁵ aufgreift (statt beide in einem einfachen Sinn zu negieren). Allerdings hält Barth dem neuplatonischen Denken aber zugleich die diametral zum Menschen stehende göttliche Offenbarung quasi metaphysisch entgegen.⁸⁴⁶ Es wird zu prüfen sein, ob nicht auch bei Balthasar in seinem Diktum der Präsenz des „Nichts“⁸⁴⁷ im Kreuz das metaphysikkritische bzw. –lose Denken der „weltlich“ gewordenen Moderne, dem er sich selbst in seiner Kritik an einem traditionellen Hylemorphismus verpflichtet weiß⁸⁴⁸, seine dialektische „Aufhebung“ findet. Dann wäre sein Kreuzesdenken zu einer hierin verborgenen metaphysischen „*theologia gloriae*“ geworden.

⁸⁴³ Interview Balthasars mit Michael Albus, in: Herderkorrespondenz 30 (1976) 75-76.

⁸⁴⁴ H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln ⁴1976 (1951). Zum christologischen Ansatz der Geschichte bei Balthasar, siehe u. a. St. 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.

⁸⁴⁵ J. Gesthuisen, Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur „Apokalypse der deutschen Seele“ (Exzerpt: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae), Rom 1986; zu neueren Nietzsche-Interpretationen, siehe u. a. U. Willers, Hg., Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion (Religion – Geschichte – Gesellschaft 25), Münster u. a. 2003. Die beitragenden Autoren sind sich trotz unterschiedlicher Interpretationsrichtungen darin einig, dass Nietzsches primär ästhetische Annäherungen an religiöse Fragestellungen, die er dem vermeintlichen Kriterium der Moral zu entreißen sucht, nichtsdestotrotz unversöhnbar mit einer „nachantichristlichen“ Theologie bleiben. Nietzsches verunsichernde ästhetische Zugangsweisen zu einer Rechtfertigung des Daseins werden dadurch zu einer wesentlichen Herausforderung für den eine „theologische Ästhetik“ einfordernden und zugleich konzipierenden Balthasar.

⁸⁴⁶ R. Frisch, Aesthetica crucis. Karl Barths Theologie im Kontext der ästhetischen Moderne des 20. Jahrhunderts, in: NZStH 45 (2003) 227-251.

⁸⁴⁷ Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre von den letzten Haltungen, Bd. III: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg u. a. 1939, 357; vgl. vor allem 346-365 unter dem Titel „Dionysische Theologie“ über Karl Barths kritische Dialektische Theologie.

⁸⁴⁸ So etwa im Blick auf die deutsche Mystik; s. H III,1, 458.

Es scheint sich aber bereits an dieser Stelle bei einem vorsichtigen Vergleich von Balthasar und Barth anzudeuten, dass beide eine „neue“ theologische Metaphysik nicht bloß über dem „Abgrund“ der zur Nichtigkeit gewordenen alten zu errichten suchen. Vielmehr beabsichtigen beide diese mit universalem theologischen Anspruch der „neuen“ Metaphysik zu umfassen und damit „aufzuheben“: Barth denkt dabei die Überwindung menschlicher Nichtigkeit als (christologisch verankertes) und zugleich noch ausstehendes eschatologisches Hoffnungsereignis, dessen einzige Präsenz sich im Tod als „Gleichnis des Himmelreichs“ zeitigt.⁸⁴⁹ Balthasar sieht ebenfalls die aus der ästhetischen Betrachtung scheinbar herausfallenden „Dunkelheiten“ als „bevorzugten Ort für das Erscheinen der Liebe Gottes“.⁸⁵⁰ Allerdings hält er gerade mit Hilfe einer religionsphilosophischen, insbesondere seinsanalogen Gestaltlehre die schroffe Nichtigkeit von Mensch und Welt immer schon inkarnationstheologisch-soteriologisch (glaubensanalog) um- und unterfangen und damit bereits (in einem mehrfachen Sinn) durch die göttliche Trinität und in ihr „aufgehoben“.

Ein erster Einblick in das Werk Balthasars lässt den Eindruck gewinnen, Balthasar entwickle vor allem in seiner Trilogie⁸⁵¹ analog zum schellingschen Diktum einer dritten, johanneischen Epoche der Kirchengeschichte eine johanneisch-theologische Systematik, die um die „dramatische“ Ästhetik göttlich-trinitarischer „Herrlichkeit“⁸⁵² kreist.

Damit gerät insbesondere Balthasars enger theologischer Zusammenhang von innertrinitarischem Leben Gottes und seiner (prinzipiellen wie konkret vollzogenen) „Einbergung“ von Mensch und Welt in den Blick. Hierdurch erschließen sich theologische Bezüge zur mittelalterlichen Theologie von Bonaventura und Thomas von Aquin (neben vielen weiteren ans Licht gehobenen Theologen dieser Zeit), vor allem zur deutschen Mystik eines Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, aber insbesondere zu Ignatius und seiner existentiellen Theologie der Begegnung und Nachfolge des Gekreuzigten.

Balthasar selbst ordnet sein Hauptwerk, die Trilogie, wie im weiteren Verlauf der Arbeit erkennbar wird, gemäß ignatianischer Grundeinsichten. Diese setzen eine „conversio ad phantasma“ des Menschen gegenüber der „Erscheinung“ des Gekreuzigten voraus und eröffnen dadurch die Möglichkeit einer Wahrnehmung der göttlichen „Herrlichkeit“ (als das „Unterscheidend-Göttliche“⁸⁵³ und zugleich Chiffre für „das ganze Heilsgeschehen“⁸⁵⁴) in der

⁸⁴⁹ So Frisch, *Aesthetica crucis*, in: NZSTh 45, 242ff., hier: 244, unter Bezugnahme auf Barth, *Der Römerbrief*. Zweite Fassung 1922, Zürich ¹⁵1989, 148.

⁸⁵⁰ H III, 1, 976.

⁸⁵¹ Hier in seinem methodologischen wie theologischen Dreischritt von „Herrlichkeit“ über „Theodramatik“ bis zur „Theologik“.

⁸⁵² Vgl. zur Vertiefung, V. Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2; 55), Tübingen 1993.

⁸⁵³ Siehe u. a. H III, 2, Teil 2, 482.

⁸⁵⁴ TD III, 2, Teil 2, 245.

Welt der Sünde (entsprechend der Reflexionen in der ersten Exerzitienwoche). Sie führen in die theologische „Dramatik“ dieser Begegnung von (gekreuzigtem) Gott und Mensch bzw. Welt (hin-)ein (analog zur zweiten und dritten Woche) und weiten sich darauf aufbauend als theologische Grundreflexionen über die trinitarische Liebe (entsprechend des ignatianischen „suscipe“).

Kern und Angelpunkt dieser umfassenden „Schau“ bildet bei Balthasar die gesamtextentielle Begegnung mit dem Kreuz Jesu Christi als in Anspruch nehmende Offenbarung des Geheimnisses der Liebe des dreifaltigen Gottes.⁸⁵⁵ Entsprechend soll auch die kritische Analyse seines Werkes aufgebaut sein, um das Ignatianische Balthasars in seinem Kreuzesverständnis eingehender beleuchten zu können.

Von daher gesehen wird es Aufgabe sein, vor allem das umfassende „theologische“ Hauptwerk Balthasars, das die volle „Gestalt“ seiner Theologie wiedergibt, auf sein Verständnis des Kreuzes hin zu befragen. Bei dieser Aufgabe sind auch kleinere Monographien und Aufsätze von Balthasar zu verwandten theologischen Themen heranzuziehen. Dazu ist insbesondere auf die theologisch grundlegende Frage des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit⁸⁵⁶ im Zusammenhang des Kreuzes einzugehen. Diese Aufgabe erfährt ihre notwendige theologische Weitung und Rahmgebung dadurch, dass die Frage nach dem Kreuz bei Balthasar selbst nicht ohne den für ihn notwendigen inneren Zusammenhang zu seinem immanent-ökonomischen Trinitätsverständnis und damit zur Gottes-, Schöpfungs- und Erlösungslehre wie zur Ekklesiologie und Eschatologie vollzogen werden kann.

Innerhalb dieses größeren theologischen (und nicht bloß heilsgeschichtlichen) Rahmens lässt sich zu Recht die *Analogie als zentrale balthasarsche „Denkform“*⁸⁵⁷ erkennen. Die Balthasarforschung spricht dabei im Blick auf das relationale Grundverständnis der Gott-

⁸⁵⁵ Gerade diese ignatianische Grundstruktur hat Lösel, *Kreuzwege*, 165, nicht hinreichend erkannt bzw. für seine Interpretation bedacht, auch wenn er formal unter Bezugnahme auf W. Löser, *Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars*, in: K. Lehmann u. a., Hg., *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 152-174; hier: 155f., darauf hinweist, dass Balthasar die Theologie dazu aufruft, sich von der ignatianischen Spiritualität „befruchten und bereichern“ zu lassen.

⁸⁵⁶ Speziell zur trinitätstheologischen Bedeutung des Freiheitsbegriffes bei Balthasar, s. H. Stinglhammer, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik* (Bonner Dogmatische Studien 24), Würzburg 1997; allerdings ist bereits hier kritisch anzumerken, dass bei Balthasar nicht undifferenziert von einer „dramatischen Begegnung“ zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit gesprochen werden kann; vgl. hingegen Th. G. Dalzell, *The dramatic encounter of divine and human freedom in the theology of Hans Urs von Balthasar* (Studien zur inkulturellen Geschichte des Christentums 105) Bern u. a. ²2000; s. auch J.-H. Tüch, *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, in: M. Striet u. a., Hg., *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokation*, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 82-116.

⁸⁵⁷ Balthasar, Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln ⁴1976 (Köln u. a. 1951), 263.

Mensch-Beziehung in seinem Werk entweder von „*analogia libertatis*“⁸⁵⁸, „*analogia caritatis*“⁸⁵⁹ oder von „trinitarische[r] Kreuz-Analogie“ bzw. „Analogie des Je-Mehr“.⁸⁶⁰ Krenski verweist hingegen auf die grundsätzliche Bedeutung der „*analogia exinanitionis*“ als „hermeneutisch-strukturelles Deuteprinzip theologischer Passiologie“.⁸⁶¹ Dabei scheinen diese Begriffe in ihrer jeweiligen Aussageabsicht trotz ihrer unterschiedlichen Wesensbestimmung von Analogie bei Balthasar zu konvergieren: Dieser nimmt die klassische Analogie in ihren verschiedenen Bedeutungsnuancen auf- und in sein kreuzes- und trinitätstheologisches Rahmenkonzept hinein. Er „relationiert“ damit ursprünglich substantiales Analogiedenken, ohne eine Seinslehre aufzugeben.

Eine so qualifizierte Analogie hat für Balthasar zentrale Relevanz gerade gegenüber der Dialektik, die er in Auseinandersetzung mit Karl Barth als protestantisches Strukturprinzip zu erkennen glaubt. Wird aber die Analogie als hermeneutischer Schlüssel des theologischen, insbesondere staurozentrischen Denkens Balthasars verstanden, müssen sich in Balthasars Schriften auch bedeutsame Verweise auf Erich Przywaras kreuzesanalogen Ansatz finden lassen.

Dabei soll an dieser Stelle ein erster grundsätzlicher Hinweis auf das Verhältnis Balthasar-Przywara genügen: Balthasars theologischer Ansatz gibt eine große theologische, insbesondere soteriologische Nähe zu Przywara zu erkennen. Er lässt aber auch keinen Zweifel daran, dass er zugleich in einer gewissen christologischen Distanz zu Przywara steht. Wenngleich letzterer keinen unmittelbaren Einfluss auf Balthasar (und Rahner) in Form der Bildung einer theologischen Schule ausübte, so soll hier von der Arbeitshypothese ausgegangen werden, dass Przywara zumindest in wesentlichen soteriologischen Fragen bei Balthasar motiv- und ideengeschichtlich prägend wirksam wurde.

Dabei wird diese Frage der bisherigen Analyse Przywaras Rechnung zu tragen haben, die in der „*analogia crucis*“ Kern und Hauptanliegen des theologischen Denkens Przywaras erblicken kann. Deshalb wird Balthasars Analogieverständnis in etwaiger kritischer Aufnahme des przywaraschen von ideen- und motivgeschichtlichen Interesse für eine kritische Analyse seines ignatianisch geprägten Kreuzesverständnisses sein.

⁸⁵⁸ Löser, Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars, 173; vgl. Löser, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 4 (1975) 410-424; auch J. R. Sachs, Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar, Tübingen 1984, 103; 103-110.

⁸⁵⁹ M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger Theologische Studien 120), Freiburg i. Br. u. a. 1981, 7; 292f.; vgl. auch D. Engelhard, Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens, Mainz 1999, 112-114.

⁸⁶⁰ S. M. Wittschier, Kreuz, Trinität, Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes, dargestellt als ästhetische Theologie (Bonner Dogmatische Studien 1), Würzburg 1987, 78; 78-96.

Allerdings dürfen darüber hinaus nicht bestimmte andere theologische und existentielle Einflüsse bei der Entstehungsgeschichte des balthasarschen Werks außer acht gelassen werden, u. a. der von Adrienne von Speyr, selbst wenn die genaue Entstehungsgeschichte für eine kritische Interpretation der Vollgestalt seiner Theologie keine oberste Priorität hat.

Für unsere Fragestellung hat die in der katholischen Balthasarforschung bislang noch ungeklärte genauere Verhältnisbestimmung der Theologie Balthasars zu den als esoterisch-spekulative Offenbarungsmystik charakterisierbaren Schriften Adrienne von Speyrs nur nachgeordnete Bedeutung.⁸⁶² Zwar gilt es, Balthasars Diktum „Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philosophisch auseinanderzutrennen, zwei Hälften eines Ganzen, das als Mitte eine einzige Gründung hat“⁸⁶³, zu berücksichtigen. Jedoch bezieht sich dieses vor allem auf die Gründung der Johannesgemeinschaft. Dennoch wird nach E. Biser⁸⁶⁴ Balthasars „luzide Denk- und Sprachgestalt“ von A. v. Speyrs Bilderwelt regelrecht „überwuchert“ und dadurch eine fein säuberliche Trennung von Balthasars und Speyrs (theologischen) Reflexionen erschwert, wenn nicht sogar unmöglich gemacht. R. Schwagers⁸⁶⁵ wenngleich kritisches Urteil über Balthasars problematische Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Theologie greift allerdings insofern zu kurz, als es sich bei Speyrs Schriften nicht um bloße „spirituelle“ (in vermeintlicher Gegenüberstellung zu „theologischen“⁸⁶⁶) Schriften handelt, in deren Dienst sich Balthasar und seine Theologie nolens volens stellen. Vielmehr beabsichtigen Speyrs Werke in einem anscheinend esoterisch-mystischen Stil *theologisches* Gedankengut in spiritueller Sprachgewandung zu vermitteln. Damit soll allerdings nicht gesagt werden, sie widersprüchen unmittelbar dem überlieferten Grundgehalt des christlichen Glaubens. Allerdings ist zu fragen, ob diese „Einsichten“ nicht an einigen Stellen, vor allem im Blick auf eine trinitarisch-immanente Verhältnisbestimmung von Vater, Sohn und Geist⁸⁶⁷, die Grenze zur theologisch unzulässigen Anthropomorphisierung und Mythisierung (trotz gegenteiliger Beteuerungen Balthasars)

⁸⁶¹ Vgl. u. a. Th. R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Sammlung Horizonte; Neue Folge 28), Einsiedeln 1990, 345-370; hier: 362-370.

⁸⁶² Zu einem völlig anderen Urteil gelangt M. Schumacher, *Die existentielle Theologie Adriennes von Speyr*, in: *IKaZ* 32 (2003) 601-614.

⁸⁶³ H. U. v. Balthasar, *Rechenschaft*, zit. n. M. Kehl, *Einführung. Hans Urs von Balthasar. Ein Portrait*, in: Ders. u. a., Hg., *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1980, 13-60; hier: 49.

⁸⁶⁴ E. Biser, *Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars*, in: *ThRv* 84 (1988) 177-184; hier: 182.

⁸⁶⁵ R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 303, Anm. 177; Speyrs Auslassungen kritisiert auch Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre*, in: *StZ* 130 (2005) 521-532; hier: 529. Es ist hingegen befremdlich, dass *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, E. T. Oakes u. a., Hg., Cambridge 2004, nicht auf Adrienne von Speyr eingeht.

⁸⁶⁶ Selbst diese Grundunterscheidung von „Theologie“ und „Spiritualität“ ist mindestens erläuterungsbedürftig. Vgl. hier den Verweis von M. Schneider auf R. Guardini, dessen phänomenologisch existentiell geprägtes Verständnis von Theologie eine Trennung (wohl aber Unterscheidung) von „Theologie“ und „Spiritualität“ grundsätzlich nicht mehr zulässt und dadurch eine „essentialistische Theologie“ früherer Zeiten für überholt erklärt, ohne dabei einer „essayistischen Theologie“ zu verfallen. Eine für Guardini noch ausstehende richtig verstandene und vollzogene „Theologie“ hätte von den „Grundwirklichkeiten“ der Schrift, der „Elementar-gestalt“ der Kirche und dem „Wesens des Lebens“ auszugehen; Schneider, *Warum es sich lohnt, sich mit Guardini auseinander zu setzen*, in: *zur debatte* 33 (2003) 18-19.

überschreiten. Darüber hinaus werden sie von Speyr mit einer autoritativen Gewissheit vertreten, die ihre Schriften als eine auf der gleichen Ebene der Heiligen Schrift stehenden weiteren Erkenntnisgrundlage göttlicher Offenbarung erscheinen lassen. Insofern handelt es sich bei der Verhältnisbestimmung von Speyrs und Balthasars Schriften um die Problematik einer kriteriologischen Grundlegung der Legitimität theologischer Aussagen und ihrer Grenzen.

An diese Problematik schließt sich die Frage an, mit welcher Methodologie Balthasar die Heilige Schrift gebraucht, um seine theologischen Gedankengänge Grund zu legen bzw. in der Weise zu stützen, dass er sie in der Schrift bereits „in nucleo“ vorfindet. Seine zum Teil sehr deutlichen Einwände gegen die historisch-kritische Exegese ziehen sich wie ein „roter Faden“ durch seine Trilogie:⁸⁶⁸ Zum einen erhebt Balthasar die nicht immer berechnete Kritik an eine „exakte Geschichtsforschung“, einem rationalistisch-historistischen Reduktionismus verfallen zu sein. Zum anderen trägt er an Bultmann den allerdings so nicht haltbaren Verdacht heran, mit seiner „Entmythologisierung“ alles Objektiv-Historische der Schrift und damit die Gestalt göttlicher Offenbarung durch die grundsätzliche „Kehre“ in die „eigentliche“ gestaltlose Innerlichkeit subjektivistisch zertrümmert zu haben.⁸⁶⁹ Solche Einwände lassen allerdings wiederum die Frage aufkommen, ob Balthasar nicht mit Hilfe eines „geistlich“-inkarnatorischen „canonical approach“⁸⁷⁰ sein eigenes, selbst aber nicht mehr hinterfragtes hermeneutisch-methodologisches Instrumentarium entwickelt hat, mit dem er seinen (trinitäts-)theologischen Ansatz durch die Heilige Schrift zu verifizieren sucht.

Damit soll diese Herangehensweise Balthasars an die Heilige Schrift keineswegs unter einen grundsätzlichen hermeneutisch-methodologischen „Vorbehalt“ gestellt werden. Ihr kommt unter ekklesiologischem und mystisch-theologischem Vorzeichen eine (wenngleich nur bedingte) theologische und spirituelle Legitimität zu. Allerdings ist die Frage zu stellen, ob nicht gerade eine theologische Argumentation, die den Anspruch erhebt, vor allem „Heilsgeschichte“ in theologischer Dramatik zu reflektieren, einer schlüssigen historisch-kritischen Grundlegung bedarf. Dabei ist darauf zu achten, dass diese Frage nicht unmittelbar unter das balthasarsche Verdikt eines die Wahrheit⁸⁷¹ der Offenbarung relativierenden rationalistischen Historismus und Szientismus fällt.

Balthasars eigentümliche theologische Denkbewegungen vor allem des Hauptwerkes verlaufen nicht logisch-linear. Sie sind von einer eigentümlichen Rationalität gekennzeichnet, indem sie die Erscheinungsgestalt des trinitarischen Mysteriums *(um-)kreisend* wahrzu-

⁸⁶⁷ Vgl. hier Speyrs vier Bände „Johannes“, die zwei Bände der „Katholischen Briefe“ und „Objektive Mystik“.

⁸⁶⁸ Ausdrücklich nimmt Balthasar in TD I, Prolegomena, 26-29 und TD II/2, Die Personen in Christus, 53-135, zur Methodenfrage Stellung.

⁸⁶⁹ Vgl. u. a. H I, 49.

⁸⁷⁰ Vgl. hier eine ähnliche Kritik von Th. Söding an Balthasars methodologisch-theologisches Schriftverständnis; ders., Exegese und Theologie. Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive, in: ThRv 99 (2003) 3-20; hier: 9.

⁸⁷¹ Zur Wahrheitsfrage in der Christologie Balthasars, siehe u. a. U. J. Plaga, Ich bin die Wahrheit. Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars (Theologie 12), Münster 1997.

nehmen suchen.⁸⁷² Darin ähnelt er Przywara und unterscheidet sich deutlich von Rahner. Epistemologische wie theologische Methode und Denkstil Balthasars sind durch „Abschweifung“ charakterisiert, die dennoch zielgerichtet bleibt.⁸⁷³ Dadurch versucht Balthasar einem Zweifachen gerecht zu werden: Zum einen ist es für ihn das bleibende „Jemehr“ des göttlichen Geheimnisses selbst, das jedweden Versuch eines logisch-linearen Herangehens an dieses (sich dennoch als es selbst zu erkennen gebende) Geheimnis nicht nur schöpfungs- sondern auch offenbarungstheologisch durchbricht. Menschliche Erkenntnis steht für Balthasar unter dem epistemologischen und theologischen Vorbehalt der kontingente menschliche Erkenntnis übersteigenden göttlich-trinitarischen Liebe.

Zum anderen „besticht“ für ihn das im Menschen aufstrahlende „Licht“ des göttlichen Geheimnisses aber derart, dass kognitive Aussagen über dieses „Licht der Liebe“ nicht nur möglich sind, sondern sogar notwendig, als sie Teilmomente einer gesamtextentiellen „Schau“ und Hineinnahme des (dadurch nicht neutralen) „Betrachters“ in das Geschaute sind. Fließen damit neben kognitiven Elementen auch existentielle Bildbetrachtungen in die theologischen Reflexionen Balthasars, so erschweren sie ihr methodologisch distanziertes kritisch-analytisches Verstehen.

Sie verunmöglichen ein solches Verstehen aber dann nicht, wenn versucht wird, sich auf das „schauende“ „Sprachspiel“ Balthasars in seiner stilistischen, sprachlichen wie theologischen Vollgestalt analytisch und insofern „mit-schauend“ einzulassen. Eine gewisse Nähe zu Balthasars (neuen) Wortschöpfungen lässt sich von daher gesehen nicht nur nicht vermeiden. Sie ist vielmehr notwendig, um die Einzigartigkeit seiner theologischen Gedankengänge überhaupt (er-)fassen, analysieren und dann aus einer so weit möglichen kritischen Distanz zu Balthasars Stil, Sprache und theologischem Gehalt bewerten zu können.

Damit soll der Methodologie einer kritischen Relecture Genüge geleistet werden, die sich weder systemimmanent vollzieht und folglich jedwede sachlich-kritische Auseinandersetzung mit Balthasar verunmöglicht noch durch eine methodologische a priori Distanz zu Denkstil und Sprache seinen Gedankengängen fremd bleibt. Die Frage, ob und inwieweit ein Übertrag seiner Gedanken in ein anderes theologisches „Sprachspiel“ bzw. der direkte kritische Vergleich mit anderen theologischen „Sprachspielen“ möglich, notwendig und sinnvoll ist, braucht hier nicht näher zu interessieren. Sie wird erst im letzten großen Teil dieser Arbeit

⁸⁷² „Das Mysterium lässt sich nicht durch Logik und Begriffe bewältigen. Und das ist schließlich die Gefahr aller Theologie.“ So Balthasar, Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 110.

⁸⁷³ Vgl. H I, 402f.: „Will man die einzelnen Momente der subjektiven theologischen Erkenntnis rekapitulierend ineinander sehen, so darf darin weder offen noch verborgen ein System angestrebt werden. Nicht bloss deshalb nicht, weil der Glaube Glaube bleiben muss, und nicht offene Schau werden kann, sondern vor allem, weil der sich offenbarende Gott in all seinem Erscheinen souverän bleibt und der Herr seiner Erscheinung.“

relevant. In ihm soll eine kritische Synopse von Przywaras, Rahners, Sobrinos und Balthasars Ansätzen im Verständnis des Kreuzes unternommen werden.

2. Herrlichkeit als epistemologisch-theologische Chiffre

2.1 Zur Erkenntnislehre Balthasars: Die Analogie gestalthafter Liebe im Dienst seiner theologischen Ästhetik

2.1.1 Begegnung mit dem göttlichen Seinsgrund in Kreuzesgestalt. Zum grundsätzlichen Verhältnis von Philosophie und Theologie in der balthasarschen „Erblickungslehre“

Balthasars sowohl „philosophisch“ als auch darin aufscheinendes „theologisches“ Grundanliegen ist die Wiedergewinnung einer umfassenden Wahrnehmung des sich in allem gestalthaften Sein als das „Je-Größer“ selbst kundgebenden transzendenten göttlichen Seinsgrundes. Dazu bedient er sich einer die ontologische Analogielehre aufnehmenden und kriteriologisch in sich einbergenden theologischen Ästhetik.

Balthasar hält es für erforderlich, dass die gegenwärtige Theologie unter Rückbezug auf die klassisch aristotelisch-thomanische ontologische Metaphysik ihre bisherige fast ausschließliche Fokussierung auf das „verum“ und „bonum“ um das Transzendente „pulchrum“ wesentlich erweitert. Darin unterscheidet er sich von Rahner, der dieses Moment zu unterbestimmt gelassen hat.

Ein solcher Verlust des Ästhetischen hat für Balthasar die bisherige Gestaltvergessenheit einer abstrakten, absoluten Geistigkeit in der Theologie verursacht – sei diese nun in einer die konkrete Existenzform des Menschen nicht erreichenden schematischen Neoscholastik zu finden oder in einem theologischen Hegelianismus. Letzterer begreift für Balthasar Welt und Mensch nur als Momente des geschichtlich dialektisch zu sich selbst kommenden absoluten Geistes. Eine solche Gestaltvergessenheit steht für Balthasar dem Kernegeheimnis des christlichen Glaubens, der konkreten Gestalt des inkarnierten Gekreuzigten, diametral entgegen⁸⁷⁴, wenngleich bestimmte hegelianische „Einlassungen“ bei Balthasar erscheinen.⁸⁷⁵

Zunächst verwundert, dass Balthasar gerade im Ausgang des klassisch philosophischen Begriffes „pulchrum“ versucht, eine im weitesten Sinne existentielle Theologie zu entwickeln, in deren Mitte der Gekreuzigte steht. Droht nicht mit der theologischen

⁸⁷⁴ H I, 9ff.

Fokussierung auf das „pulchrum“ die Gefahr einer Ästhetisierung des Kreuzes, die das existentiell Theologische in seinen anamnethisch-kritischen, politisch-prophetischen Dimensionen, wie sie bei Sobrino herausgearbeitet werden, gerade aufhebt? Ist nicht in einer solchen Ästhetisierung eine „Theodizeeunempfindlichkeit“ verborgen, die mit der eschatologisierenden Vorstellung einer bereits „geschauten“ göttlicher Liebe einhergeht?⁸⁷⁶

Die These des Ägyptologen Jan Assmann⁸⁷⁷, dass der ikonoklastische Monotheismus der mosaischen Religion aus der ägyptischen Amarnareligion gedächtnisgeschichtlich als ein erzwungenes, inhärent gewalttätiges⁸⁷⁸ Contra gegenüber dem (ägyptisch und später kanaanäisch geformten) Urtrieb der Idolatrie zu rekonstruieren sei, scheint mit dem balthasarschen Verdikt über die gegenwärtige bildvergessene christliche Theologie ungewollt zu konvergieren. Erliegt etwa Balthasars Einforderung des „pulchrum“ in der Theologie auf direkte und indirekte Weise der These Assmanns? Ist die Bildvergessenheit der christlichen Gottesrede „hausgemacht“, so dass sie als ein ihr Äußeres in die Theologie hineinverwandelt werden müsste? Oder weicht Balthasars theologische Ästhetik den von Assmann beschworenen strengen bildlosen Monotheismus derart auf, dass dieser bei Balthasar in einen die „mosaische Unterscheidung“ von „wahr“ und „falsch“ hinter sich lassenden bildfreundlichen Polytheismus umzukippen droht? Dadurch hätte sich Assmanns These auf indirekte Weise bestätigt. Balthasars Rückverweis sowohl auf das biblische Erbe des Johannes-Evangeliums als auch auf die Patristik widerspricht nicht nur dieser scheinbaren Kongruenz zur These Assmanns. Sie steht ihr diametral entgegen. Das (menschliche) Bilderverbot in seiner auch anthropologisch kritischen Dimension ergibt sich für Balthasar aus der soteriologisch ausgerichteten Heiligkeit des trinitarischen Gottes⁸⁷⁹, dessen ursprüngliche Selbst-Bildgebung im Sohn mittels des Geistes zu seinem innersten Wesen gehört. Diese das Bild transzendierende Heiligkeit kommt deshalb für Balthasar gerade zutiefst im christologischen Bild des Gekreuzigten zum Ausdruck. Assmanns an Sigmund Freud⁸⁸⁰ orientierte Skizzierung einer (lediglich) gedächtnisgeschichtlichen Linie vom mosaischen Bilderverbot zum theoklastischen Masochismus unterläuft Balthasar in seiner heilsgeschichtlichen Dramatik mit Hilfe einer bei Przywara entlehnten inkarnationstheologischen Kenotik.

⁸⁷⁵ Vgl. hierzu unter 2.3.

⁸⁷⁶ Vgl. hier auch die kritischen Bemerkungen von J. B. Metz zu Balthasars theologischem Ansatz; Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller, Hg., *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, 103-118; hier: 116-118; auch ders., *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: O. Marquard, Hg., *Einheit und Vielfalt (XIV. Deutscher Kongress für Philosophie Gießen 1987)*, Hamburg 1990, 170-186; hier: 180.

⁸⁷⁷ J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; auch ders., *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

⁸⁷⁸ Kritisch setzt sich mit dieser These N. Lohfink auseinander; ders., *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*, in: *ThPQ* 153 (2005) 149-162; vgl. auch A. Angenendt, *Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?*, in: *StZ* 130 (2005) 319-328.

⁸⁷⁹ Vgl. hierzu auch C. Bachmann, *Vom unsichtbaren zum gekreuzigten Gott. Die Karriere des biblischen Bilderverbots im Protestantismus*, in: *NZSTh* 47 (2005) 1-34; bes. 6ff.

⁸⁸⁰ Siehe jedoch Bachmann, *Vom unsichtbaren zum gekreuzigten Gott*, 2ff., zu den entscheidenden Differenzen zwischen Assmann und Freud.

Balthasar sucht in einem ersten Schritt mit Hilfe des Transzendentale „pulchrum“ in seiner *onto-philosophischen Epistemologie* als „*Erblickungslehre*“ den allem Seienden zugrundeliegenden Seinsgrund als absolut transzendenten zu beschreiben, der als er selbst *in* diesem Seienden (und nicht *als* dieses) ansichtig wird.⁸⁸¹ Ebenso beabsichtigt er diesen Seinsgrund als „je größeres“ Geheimnis gegenüber Mensch und Welt herauszustellen. Damit qualifiziert Balthasar die göttliche Transzendenz als bleibendes Geheimnis, der Mensch und Welt ausschließlich auf diese Weise begegnen (können). Diese Transzendenz muss für ihn, weil sie menschliches Verstehen übersteigt und dennoch in ihrem Geheimnissein als ureigenster Grund alles irdisch Erblickten erkannt („geschaut“) werden kann, als „verborgen“ bezeichnet werden.

Balthasars religionsphilosophische Grundlegungen seiner „Theologischen Ästhetik“ sind dabei wesentlich von der auf den *Areopagiten* zurückgehenden Erkenntnis geprägt, dass die (geschaute) Erscheinung „... immer als (wirkliche) Erscheinung des Nichterscheinenden“ zu gelten hat, näherhin als Erscheinung „... des nie in übersehbares Erschienenen zu verwandelnden je-größeren und je-verborgeneren Gottes“.⁸⁸² Diese in der Tradition einer Negativen Theologie stehende Grunderkenntnis hat für Balthasar grundsätzliche religionsphilosophische Bedeutung. Sie gilt demnach für alle „weltliche“ bzw. „natürliche“ Erkenntnis des Seienden, das in seinem seienden Wesen auf das Geheimnis des Seins selbst verweist, von dem her alles Seiende sein Sein verdankt.⁸⁸³

In scheinbarer Kontinuität zum traditionellen (neo-)scholastischen Schema einer gestuften Seins- und Erkenntnisordnung reiht Balthasar hinter dieses „natürliche Wissen“ das religiöse und dann das „christliche Wissen“. Beide bezeichnet er „als kein radikal neues Phänomen“. Er sieht sie vom ersteren lediglich dadurch unterschieden, dass sie das „natürliche Wissen“ „nur auf höherer Ebene“ vollenden, indem sie diesem seine endgültige christologisch-trinitätstheologische Bestimmung verleihen.⁸⁸⁴

Balthasars Diktum steht allerdings nur in scheinbarer Kontinuität zur traditionellen scholastischen Erkenntnisordnung. Es ist vielmehr im engen Zusammenhang zu seinem

⁸⁸¹ Alles andere widerspricht für Balthasar dem Wesen ontologischer Erkenntnis; H I, 291. Damit trifft er bereits hier eine wesentliche Vorentscheidung für seine spätere inkarnationstheologische Argumentation, die, so wird es sich noch zeigen, eine gewisse alexandrinisch-monophysitische Tendenz aufweist.

⁸⁸² H II, 167. Zwar kann Balthasar hierbei ebenfalls an das analog-ägyptische Denken des frühen Nikolaus von Kues anknüpfen, jedoch sieht er beim späten Cusanus die Gefahr einer glaubensvernünftig schauenden Platonisierung des christlich-biblischen Herrlichkeitsbegriffes (H III,1, 552-592).

⁸⁸³ Diese Erkenntnis Balthasars hat damit nichts mit einer letzten Unbestimmbarkeit Gottes zu tun, wie sie etwa in dekonstruktivistisch ausgerichteten Theologien zu finden ist; vgl. dazu auch J.-H. Tück, „Glaubhaft ist nur die Liebe“. Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart, in: IKaZ 34 (2005) 145-163; hier: 158ff.

⁸⁸⁴ H I, 429.

umfassenden trinitätstheologischen Ansatz zu sehen. Seine Hineinnahme des Theologoumenons „*gratia supponit et perficit naturam*“ in einen größeren trinitätstheologischen Begründungsrahmen weist *in gnaden- und naturtheologischer Analogie zu Ignatius*⁸⁸⁵ das traditionelle Stufendenken von sich: Der relative Eigenstand der Natur (das „natürliche Wissen“) vollzieht sich nach Balthasar „objektiv“ *aus* und *in* der diesen Eigenstand begründenden, da aus sich entlassenen Gnade, nicht aber außerhalb dieser selbst. Dies gilt auch und gerade dann, wenn „subjektiv“ beim Einzelnen kein ausdrücklich „christliches Wissen“ thematisiert wird. Die Voraussetzungshaftigkeit der (gegenüber der Gnade relativ eigenständigen) Natur ist für Balthasar logischer Art und wird erst von der sie vollendenden, da sie umfassend ontologisch „einbergenden“ Gnade her erkannt.⁸⁸⁶

Wird bei Balthasar damit aber nicht doch, nur auf subtile Weise, (erneut) eine philosophische Erkenntnisordnung in die Theologie hineingetragen, die – gewollt oder ungewollt – zu einer apersonalen Abstraktion Gottes und zu einer Entexistentialisierung des Gottesverhältnisses des Menschen führt? Diese Frage stellt sich, obwohl doch Balthasar gerade mit dem Begriff des „*pulchrum*“ angetreten ist, um dem Vorgang einer Apersonalisierung und Entexistentialisierung theologischer Aussagen zu wehren.

Hat Balthasar der „Tradition“ doch zuviel Tribut gezollt? Entscheidende ästhetische Grundaussagen Balthasars in der „Theologik“⁸⁸⁷ scheinen dieser Vermutung Recht zu geben. So bleibt seine Aussage „Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten“⁸⁸⁸ auf formal abstrakter Reflexionsebene im Rahmen einer onto-philosophischen Argumentation in sich verständlich und schlüssig. Dies ist der Fall, insofern mit dem Transzendente „*pulchrum*“ zunächst einmal die absolute Unableitbarkeit einer begründenden „Ur-Schönheit“ aus und in aller begründeten „schönen Erscheinung“ ausgesagt werden soll. Eine solche Argumentation weist aber scheinbar (noch) keinerlei Existenzbezüge auf, um ein Korrelat zu Balthasars existenztheologischer Theologie zu schaffen, obwohl sie doch innerhalb eines größeren theologischen Bezugsrahmens verläuft.

Selbst der eigentliche offenbarungstheologische Übertrag dieser Erkenntnis vermag zwar dem *scotistisch*⁸⁸⁹ gefärbten dionysisch(-areopagitischen) Gedanken des „je größeren“ göttlichen

⁸⁸⁵ Vgl. im Einleitungsteil unter I.3.1.

⁸⁸⁶ Zur Frage nach der Bedeutung der „Natur“ des Menschen bei der Erkenntnis der göttlichen Gnade, s. weiter unten.

⁸⁸⁷ Vgl. zum Ganzen der Theologik, W. Klaghofer-Treitler, Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik (Salzburger theologische Studien 4), Innsbruck u. a. 1997.

⁸⁸⁸ TL I, 254.

⁸⁸⁹ Hier ist vor allem die menschliches Begreifen übersteigende „je größere“ Selbstkundgabe Gottes gegenüber dem Menschen im Blick; vgl. dazu auch unter 3.2.3.

Geheimnisses, das in seiner souveränen Freiheit nur *aus sich selbst heraus* erkannt werden kann, wesentlich Rechnung zu tragen. Dabei braucht Balthasar jedoch keine personalen Kategorien zu bemühen: „Sie [die Schönheit] ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimniserfüllten Hintergrundes des Seins. Darin ist sie zunächst die unmittelbare Offenbarung des nicht zu bewältigenden Überschusses an Offenbarung in allem Geoffenbarten, des ewigen Je-mehr, das im Wesen des Seienden selbst liegt.“⁸⁹⁰

Damit markiert Balthasar zunächst einmal auf metaphysische Weise den wesentlichen substanzontologischen Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein. Diesen Unterschied stellt er mit Hilfe des Begriffes der Schönheit in eine Analogie zur „je größeren“ Differenz zwischen dem begrenzten, kontingenten Menschen und dem göttlichen „Je-größer“ (in der natürlichen Ordnung) als dem christologisch bestimmbar und bestimmten „größeren“ „Je-mehr“ Gottes (in der Offenbarungsordnung).⁸⁹¹ Dies bedeutet, *Balthasar erkennt in der ontologischen Grundstruktur gestalthafter Seinsschau eine die Offenbarungserkenntnis strukturierende Analogie zur glaubensanalogen Ordnung eben dieser Offenbarung.*

Eine solche Hineinnahme einer „philosophischen“ Metaphysik in die Theologie hält Balthasar nicht nur für sachlich angemessen, sondern sogar für notwendig: Sowohl die philosophische „*analogia entis*“ als auch die theologische „*analogia fidei*“⁸⁹², deren Verhältnis zueinander nach Balthasar durch hartes Zusammenprallen⁸⁹³ gekennzeichnet ist, verweisen für ihn im Letzten auf den einen göttlichen Seins- bzw. Wirklichkeitsgrund. Dieser eine Grund ist nach Balthasar identisch mit der ursprungslosen Seinsfülle, die sich in kenotischer Analogie sowohl aus philosophischer als auch theologischer Perspektive *partizipativ selbst mitteilt*. Da dieser eine Grund damit zugleich jene Seinsfülle als auch göttliches Geheimnis ist, ergibt sich für Balthasar, dass zum einen die metaphysische Seinsfülle Gott selbst ist und keine von ihm noch einmal unterschiedene Wirklichkeit. Von daher gesehen kann und darf die „*analogia entis*“ bei Balthasar nicht als ein Gott mit einschließendes „Über-Prinzip“ von göttlichem und weltlichem Sein verstanden werden. Hierin folgt Balthasar seinem Lehrer Przywara.

Zum anderen macht die christliche Theologie für Balthasar, insofern sie Gott in seiner *kenotischen Selbstzuwendung* zu Mensch und Welt glaubensanalog reflektiert, immer auch

⁸⁹⁰ TL I, 254.

⁸⁹¹ Zur präziseren begrifflichen Bestimmung der „*analogia entis*“ innerhalb der Offenbarungsordnung, in der natürliche „Je-größer“ zum übernatürlichen „Größer“ als „Je-Mehr“ wird, s. unter 2.1.3.2.

⁸⁹² Vgl. hier auch die Auseinandersetzungen Balthasars mit Karl Barth; s. dazu Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. 3 Bde, Salzburg u. a. 1939 [Neuherausgabe des ersten Bandes als „Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1947“]; hier: Bd. 3, 316-391; vgl. auch C. Schönborn, Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Ökumene, in: K. Lehmann u. a., Hg., *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 334-348.

Aussagen zur ontologischen Metaphysik und ist deshalb bei Balthasar durch die Seinsanalogie zuinnerst strukturiert.⁸⁹⁴

Die klassische „*analogia entis*“ philosophischer Reflexionen ist folglich in seinem theologischen Ansatz in die Trinitätstheologie strukturell „eingeborgen“ und spitzt sich geschichtstheologisch in der Christologie zu. Letztere reflektiert dabei nach Balthasar die „*konkrete analogia entis*“ des menschengewordenen (und gekreuzigten) Gottessohnes als die *personale* Einheit von göttlichem und geschöpflichem Sein.⁸⁹⁵

Damit sucht Balthasar die thomasische Explikation einer theologischen Ontologie aus einem existentiellen Glauben⁸⁹⁶ zurückzubinden an das personale heilsgeschichtlich-universale „concretissimum“ des Glaubens, den Mensch gewordenen Logos Gottes. Folglich bildet nicht das abstrakte Prinzip der klassischen Analogie als solche bei Balthasar die letzte Bestimmung des Seins zu seinem Seinsgrund, sondern die ausschließlich aus dem göttlichen Grund heraus möglich und tatsächlich „*konkret*“ gewordene Analogie der gott-menschlichen Person Jesu Christi.⁸⁹⁷ Diese eröffnet für ihn zugleich den Blick auf die „größere“ trinitarische Struktur des göttlichen Grundes.

Grundsätzlich lässt sich damit zum Verhältnis von Philosophie (insbesondere der „*analogia entis*“) und der Offenbarungsrede bei Balthasar sagen: Das ausdrückliche „Einbergen“ philosophischer Reflexionen der Transzendenz in die konkret geschichtliche Offenbarungsrede ist der Versuch Balthasars, die thomasische Explikation der umfassenden Wahrheit göttlicher Herrlichkeit aus dem konkret vollzogenen Glauben durch diesen rückunterfassend einzuholen. Dies bedeutet, dass für ihn das Seinsanalogieprinzip der Philosophie im Sinn einer *ontologischen Metaphysik* auf seinen ursprünglichen personalen Grund zurückverweist. Deshalb entpuppt sich Metaphysik nach Balthasar als dadurch „be-gründetes“, allerdings in sich unabgeschlossenes (und von daher gesehen auch legitim eigenständiges, nichtsdestotrotz „objektiv“ auf den Grund gerichtetes) *Fragen* der „Philosophie“ im Allgemeinen („*intellectus quaerens fidem*“), das im Besonderen nach der transzendenten Herkunft des „*analogia entis*“-Prinzips Ausschau hält.

⁸⁹³ Vgl. TD II, 1, 242f.

⁸⁹⁴ Ebd., 243.

⁸⁹⁵ Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung (Christ Heute; Erste Reihe 8), Einsiedeln ⁵1959, 59f.; vgl. auch TD II,1, 242f.; TD II, 2, 203ff. Diese größeren philosophischen Zusammenhänge werden nur unzureichend von P. Blättler, *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie* Hans Urs von Balthasars (Bonner Dogmatische Studien 38), Würzburg 2004, herausgearbeitet.

⁸⁹⁶ Vgl. dazu Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, bes. 918ff.

Es ist möglich, Balthasar den Vorwurf zu machen, er habe einen bestimmten (im heutigen philosophischen Diskurs mehr als nur umstrittenen) Begriff der Philosophie im kontinuierlichen Anschluss an die traditionelle ontologische Metaphysik entwickelt und vereinnahmt bzw. instrumentalisiert diesen für seinen alles dominierenden und damit universalistischen theologischen Ansatz. Nach diesem Vorwurf hätte er die ursprüngliche Heimstatt der „*ancilla theologiae*“ in der Theologie angesiedelt. Allerdings wird dabei außer Acht gelassen, dass es Balthasars eigener umfassender trinitätstheologischer Ansatz gar nicht anders zulässt, als eben alles notwendige philosophische Fragen des Menschen – sei es explizit oder implizit – zusammen mit diesem im göttlichen Geheimnis ursprünglich „eingeborgen“ zu wissen. Dies bedeutet, dass für Balthasar ein solches Fragen von diesem Geheimnis initiiert ist und als ureigenste Antwort gemäß dieser Antwort (nicht gemäß des Fragens selbst!) vollendet wird.⁸⁹⁷ Alles andere ergäbe eine für Balthasar falsche, da mythologisierende Gegenüberstellung von Gott und Mensch (einschließlich seines philosophischen Fragens). Das notwendige relative „Gegenüber“ von absolutem Gott und kontingentem Menschen in seinem kreatürlichen Eigenstand kann deshalb bei Balthasar nur innerhalb des dieses „Gegenüber“ noch einmal umfassenden göttlichen Absolutum erkannt und ausgesagt werden. Aus diesem Grundansatz ergibt sich dann auch für die „balthasarsche Philosophie“ eine berechtigte relative Autonomie gegenüber Gott und erst recht gegenüber der keineswegs philosophielosen Theologie. Letztere hat sich für Balthasar in irdisch-kontingenter Differenz zum absoluten Gott als ein bis zum Eschaton geltendes ständiges, allerdings spiralförmig kreisendes kognitiv-schauendes Wissen um das göttliche Geheimnis zu begreifen. Eine solche Autonomie kann bei Balthasar ausschließlich *innerhalb* eines größeren Rahmens, dem göttlichen Geheimnis selbst, ausgesagt werden, aus dem es entlassen und zugleich bleibend eingeborgen ist. Ein im Blick auf diesen Rahmen aussagbares „Außen vor“ gibt es in seinem Denken nicht.

Eine solche „Heimholung“ der Philosophie in die Theologie („*fides quaerens intellectum*“) suggeriert keineswegs ein durch Balthasar heraufbeschworenes harmonisches Mit- und Ineinander von Philosophie und Theologie, das einem ungebrochenen Kontinuitätsdenken entspringt. Stattdessen erfährt Philosophie bei ihm eine entscheidende Brechung: Letztere wird in ein sie selbst transzendenztheologisch vertiefendes *heilsgeschichtliches* Denken aufgenommen und sieht sich hierin durch ein thomasisches Stufendenken noch einmal überbietende (scotistisch deutbare) „Vertiefung der Opposition“ von endlicher und unendlicher Freiheit

⁸⁹⁷ W. Klaghofer-Treitler, *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar*, Innsbruck u. a. 1992, spricht zu Recht von einer in der Katalogie gründenden Analektik und einer von der Analogie geprägten Katakletik als Methoden der Theologie Balthasars.

⁸⁹⁸ Vgl. u. a. TD II, 1, 173f.

über sich selbst hinaus- und in den unheilsgeschichtlichen „Abgrund“ hineingeführt. Philosophie wird damit bei Balthasar bleibend auf das göttliche Geheimnis selbst verwiesen.⁸⁹⁹

Balthasar besteht darauf, dass sich christliche Theologie vom Heidentum und griechischer Philosophie (vor allem in der Gestalt des Neoplatonismus) nur unter zwei entscheidenden Voraussetzungen abgrenzen und dadurch für diese überhaupt erst zu einer sie vollendenden Antwort werden kann: Diese Voraussetzungen bestehen darin, dass endliche Freiheit nicht notwendig aus unendlicher (göttlicher) Freiheit entsteht und dass diese Freiheit wesentlich (analog zu verstehenden) personalen Charakter hat. Auf dieser Grundlage verradikalisiert nach Balthasar heilsgeschichtliches Denken die Unterscheidung von endlicher und unendlicher Freiheit. Allerdings warnt Balthasar im Blick auf Ockham, aber auch Duns Scotus, davor, göttliche Freiheit absolut zu setzen und damit voluntaristisch zu verstehen: Dadurch entstünde das Bild eines Willkürgottes, der im Gegensatz zum christlichen Gott jeglichem Verstehen entzogen wäre.⁹⁰⁰ Balthasar sieht dieses „nominalistische Erbe“ bei Descartes und Luther auf modifizierte Weise fortgesetzt.

Nichtsdestotrotz wird sich zeigen, dass eben auch Balthasar mit seinen Aussagen zu einem epistemologisch bedeutsamen „Je-Mehr“ nicht ganz von scotistischen Anleihen frei ist, zumal ein relational definierter Personbegriff in der balthasarschen Gotteslehre wie Anthropologie wesentlich von der Kategorie des *Willens* (zum Anderen) bestimmt ist.⁹⁰¹

In der aufeinander bezogenen, dennoch nicht harmonischen Zuordnung von in sich unabgeschlossener (nichtsdestotrotz in ihrer „natürlichen“ Eigenständigkeit des Fragens nach dem „Je-größer“ legitimer) Philosophie und in den vollendend-antwortenden Glauben überführende Theologie kündigt sich bereits Balthasars grundlegend *kreuzestheologisches* Denken an. *Die philosophische Erkenntnis über die ontologische Grundstruktur gestalthafter Seinsschau wird dadurch von Balthasar in Dienst für seinen die Onto-Philosophie mit umfassenden trinitäts- bzw. kreuzestheologischen Ansatz gestellt.*

Dies entspricht Balthasars prinzipieller theologischer Absicht, Welt und Mensch in ihrer konkreten Geschichtlichkeit bereits ursprünglich im umfassenden, da „größeren“ trinitarischen Geheimnis Gottes bleibend be- und gegründet und von diesem Geheimnis zur erkennenden (und existentiellen) Umkehr zu ihm hin und in dieses hinein gedrängt zu sehen. Innerhalb dieses größeren Argumentationsrahmens ist es Balthasars besonderes Anliegen,

⁸⁹⁹ Vgl. TD II, 1, 174f.

⁹⁰⁰ TD II, 1, 220ff.

⁹⁰¹ Siehe vor allem unter 3.2.3; vgl. auch 2.1.3.4.

nicht den relativen Selbststand des Kreatürlichen noch einmal „in Gott“ zu verlieren, sondern ihn gerade dadurch in seiner Differenz zum „größeren“ Gott herauszustellen.⁹⁰²

Balthasars Grundabsicht besteht deshalb darin, die eine thomasisch-umfassende Schau göttlicher Wahrheit, ihre scotistische Brechung ins „(je) größere“⁹⁰³, dionysisch erscheinende Geheimnis und die heilsgeschichtlich-existentielle Konkretheit der (augustinisch im Menschen verorteten) Nähe des Gekreuzigten offenbarungstheologisch miteinander zu verbinden und zu vertiefen. Diese Grundabsicht trägt sich programmatisch wie ein methodologischer und theologischer Leitfaden durch sein gesamtes Werk hindurch.

Bereits hier lassen sich unschwer Einflüsse von *Ignatius* auf Balthasars Epistemologie erkennen, dessen Exerzitientheologie wesentlich auf einer theologischen „Erblickungslehre“ aus existentieller Begegnung mit dem Gekreuzigten ruht: Die Exerzitien blicken für Balthasar in schöpfungstheologischer Weite zurück und sehen die menschliche Kreatur bereits vor ihrem jeweils eigenen Zum Glauben Kommen *theozentrisch* ausgerichtet. Die Geistlichen Übungen sind dabei für ihn auf die konkrete existentielle Erfüllung dieser Bestimmung der Kreatur in ihrer bleibenden Unterschiedenheit zum „größeren“ Gott ausgerichtet. Dem entspricht wiederum nach Balthasar, dass der Mensch gemäß der Exerzitien in seiner Begegnung mit Gott im Sinn einer weltfreudigen bzw. -zugewandten Mystik in die *Welt* verwiesen wird, in der sich bereits aus ontologischer Perspektive Gottes Gegenwart als „verborgener“ Seinsgrund zu erkennen gibt. Für Balthasar führen deshalb entscheidende theologische Linien von Dionysius über Duns Scotus zum ignatianischen „größeren Lobpreis und Ruhm Gottes“⁹⁰⁴ sowie über Thomas zum ignatianisch-schöpfungstheologischen „Prinzip und Fundament“, die beide im heilsgeschichtlichen „Sehen“ des Gekreuzigten konvergieren.⁹⁰⁵

Mit Blick auf das Kreuz, d. h. durch eine von Balthasar vollzogene heilsgeschichtlich-epistemologische „Kehre“ erhält bei ihm der thomasische Universalismus, der sich in dionysischer Tiefe scotistisch gefärbt bricht (bei Balthasar aber nicht zerbricht), durch Aufnahme ignatianischer Grundeinsichten eine personale Subjektivierung und Existentialisierung seiner auf diese Weise zugespitzten, von der Analogie geprägten Erkenntnislehre. Dadurch erhält der sapiential-universale Erkenntnisanspruch in „negativer“ Brechung für Balthasar gerade seine theologische Bedeutsamkeit und verliert diesen eben nicht in scheinbar absolutem „dialektischen“ Widerspruch zur Heilsgeschichte.

⁹⁰² Vgl. etwa H I, 119.

⁹⁰³ Vgl. hierzu die christologischen Auseinandersetzungen mit Przywara; s. unter 2.1.3.2 und 3.2.

⁹⁰⁴ GÜ, Nr. 189b.

⁹⁰⁵ Vgl. Joh 19,37b.

2.1.2 Zur Grundunterscheidung von „lumen“ und „species“: Probleme seinsanaloger Offenbarungsrede

Aus dem zuvor Gesagten wird verständlich, warum Balthasar in einem ersten Schritt notwendigerweise „vorpersonale“ philosophische Kategorien bzw. Argumentationsstränge der „*analogia entis*“ zur wahrnehmenden Beschreibung der göttlichen Offenbarung in seine Offenbarungsrede hineinnimmt. Eine solche Argumentation führt ihn zur *dionysisch* gefärbten epistemologischen wie offenbarungstheologischen *Grundunterscheidung* von (phänomenologisch als „Erscheinung“ wie „Gestalt“ zu verstehender) „species“ und (überphänomenologisch) „lumen“. Das göttliche „lumen“ wird zum unterschiedenen wie notwendigen Erkenntnis- und Seinsgrund der kreatürlichen „species“. Durch ihren lichthaften Widerschein lässt sich gemäß Balthasar die Her- und Hinkunft der species vom „lumen“ erkennen, ohne dass dabei das „lumen“ als solches, d. h. unmittelbar als es selbst, ansichtig würde oder sogar „lumen“ und „species“ in eins fielen.

Mit dieser von der „*analogia entis*“ her zu verstehenden Grundunterscheidung von „species“ und „lumen“ beabsichtigt Balthasar der Gefahr einer falschen Ästhetisierung der Theologie zu wehren. Eine solche glaubt er in der „ästhetischen Theologie“ der deutschen Romantik, etwa bei Herder, zu erkennen, die einem idealistisch-naturalistischen Pantheismus zumindest stellenweise erlegen war. Dagegen setzt Balthasar seine „theologische Ästhetik“, die die ontologische Differenz eben *theologisch* in Dienst nimmt, indem die Gottesrede diese Differenz aufnimmt und sich von ihr strukturieren lässt.

Allerdings ist für Balthasars Verständnis der Analogie innerhalb seines theologischen Ansatzes ebenso die Erkenntnis entscheidend, dass alles Ähnlichkeitsdenken wiederum von seinem theologischen Grundaxiom – *Gott als gestalthaftes Geheimnis der Liebe*⁹⁰⁶ – wesentlich geprägt wird. Dies geschieht für ihn dergestalt, dass sich die Wahrheit dieses Grundaxioms als das „Je-mehr“ der trinitarischen Liebe Gottes kundtut und sich in der Inkarnation irdisch-menschliche „species“ „angestaltet“ hat. Durch letztere kann diese Liebe dann als „lumen“ hindurchstrahlen und als sie selbst wahrgenommen werden. Für Balthasar „strahlt“ dabei das göttliche „lumen“ in der „species“ Jesu Christi selbst auf. Weist sich sonst das göttliche „lumen“ als Welt und Mensch „gestaltend“ aus, ohne in einer solchen Gestalt als

⁹⁰⁶ Im Anschluss an den Areopagiten umfasst diese Liebe für Balthasar „eros“ und „amor“, da die Einheit beider gegenüber dem Begriff der „caritas“ das Moment der Entrückung („Ekstasis“) enthält; H I, 114; vgl. A. M. Haas, Liebe – Form des Christenlebens. Hans Urs von Balthasars Grundakkord, in: IKaZ 34 (2005) 357-369.

es selbst präsent zu sein, sondern lediglich als unterschiedener „Widerschein“ zur „Lichtquelle“ selbst, so gibt es sich in der Gestalt Christi zu erkennen.

Die offenbarungstheologische Anwendung der „*analogia entis*“ macht bei Balthasar aber auch hier darauf aufmerksam, dass die Gestalt Christi nicht die Lichtquelle selbst ist, sondern der „an-“ bzw. „zugestaltete“ Gegenwartsraum des „größeren“ göttlichen Lichts. Deshalb kann bzw. muss er formulieren, dass das göttliche Licht „... nur dann zur Gegebenheit...“ wird, „wenn es... auf die Erscheinung [fällt], die es sich selber zugestaltet hat, um daran wahrhaft aufzuscheinen.“⁹⁰⁷

Das Zugestaltete als solches scheint dadurch zu einem Funktionsmoment für das göttliche Licht selbst zu werden und ist auf diese Weise letzterem unter- bzw. nachgeordnet. Balthasars auf der Analogie basierende Grundunterscheidung von „*lumen*“ und „*species*“ lässt es weder logisch noch ontologisch zu – seine Erkenntnis- bzw. Erblickungslehre ist letztlich inchoatischer Teil seiner ontologischen Entrückungslehre⁹⁰⁸ –, dass beide selbst in höchster christologischer Zuspitzung in der Weise eins werden, dass die „*species*“ Christi *als* das göttliche „*lumen*“ selbst erscheint. Gibt sich hier ein gewisser zum Dualismus neigender Neoplatonismus Balthasars zu erkennen? Jedenfalls kann Balthasar dem rahnerschen christologischen Denken „Gott *als* Mensch“ so nicht folgen.

Dieser Erkenntnis entspricht, dass es Balthasar sowohl logisch als auch ontologisch ablehnt, dem Sein die Möglichkeit zuzusprechen, sich *als* ein Seiendes „anzugestalten“ und dergestalt zugleich als „Überseiend“ erkennen zu geben. Stattdessen spricht er ausschließlich vom (anwesenden) Sein *im* Seienden.

Im analogen Übertrag auf seine offenbarungstheologische Argumentation besteht von daher gesehen bei Balthasar die Tendenz zu einem Subordinationismus, der auf gewisse Weise weder einem antiochenischen noch einem alexandrinischen Denken ganz ausweichen kann. Zwar bemüht sich Balthasar mit der Denkfigur des in der Gestalt Jesu aufleuchtenden göttlichen Lichts, sowohl einen antiochenischen Ansatz zu vermeiden, der die volle Integrität und Einheit der Person Jesu nicht mehr zu denken in der Lage ist, als auch einen alexandrinischen. Dieser hat Schwierigkeiten, die volle Menschheit Jesu zu denken.

Jedoch gerät Balthasar mit den eigenen onto-philosophischen Vorgaben für seinen epistemologisch-theologischen Ansatz in die Gefahr, eine echte Menschwerdung des göttlichen Logos nicht mehr denken und aussagen zu können. Stattdessen scheint er ungewollt eine gegenüber dem göttlichen „*lumen*“ geltende (und insofern antiochenisch deutbare) Eigenexistenz der in ihrem Göttlichsein unbestrittenen (und von daher alexandrinisch

⁹⁰⁷ H I, 163.

verstehbaren) „zugestalteten species“ Jesu heraufzubeschwören. Diese Vorstellung rückt bei Balthasar besonders dort in die Nähe eines christologischen Subordinationismus, wo der seiner Göttlichkeit entsprechend „zugestalteten“ „species“ Jesu eine der Göttlichkeit des „lumen“ lediglich untergeordnete ontologische Bedeutung zukommt. Dies legt sich allerdings bei Balthasar gerade auf Grund der konkret analogen Grundunterscheidung zwischen „species“ und „größerem“ göttlichen „lumen“ in der Offenbarungsrede nahe.⁹⁰⁹

Während bei Rahners „strengem Chalkedonismus“ einzelne Neigungen zu einem Antiochenismus bestehen, um einer doketistischen Verzerrung der Wahrheit der Inkarnation zu wehren, so zeigt sich bei Balthasars Neochalkedonismus eine platonisierende Unterordnung der menschlichen Gestalt Jesu sowohl unter seine Göttlichkeit als auch unter Gottes Gottsein selbst, um dadurch die Christologie im Sinne einer trinitarischen Analogie zu öffnen.

Balthasars Hineinnahme der „*analogia entis*“ in die Offenbarungsrede erweist sich somit insgesamt zwar als konkretisierend und zugleich personalisierend für erstere. Die „konkrete Analogie“ ist von daher gesehen nichts anderes als die Analogie Christi selbst, insofern in und an seinem Menschsein der „größere“ Gott in seinem Gottsein erkannt wird, ohne dabei die personale „species“ Mensch zu zerstören. Jedoch ergeben sich bei Balthasar mit der Hineinnahme der philosophischen Analogie in die Offenbarungsrede gravierende Schwierigkeiten bei der Denk- und Erkennbarkeit einer Einheit der Person Jesu mit der des göttlichen Logos, was sich als bedeutsam für sein Kreuzes- wie Trinitätsverständnis erweisen wird.

2.1.3 Zur Erblickungslehre Balthasars: Die Grunderkenntnisse im Einzelnen

Nach Balthasar lässt sich die Ästhetik der göttlichen Herrlichkeit, d. h. Gottes unterscheidende Göttlichkeit in seiner „Erhebung“ welthafter Existenz bzw. Natur⁹¹⁰, wesentlich in einer menschlich-personalen Gestalt – Jesus Christus – vom Menschen zwar auf subjektive Weise, nichtsdestotrotz mit dem notwendigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit wahrnehmen. Dies geschieht für ihn dadurch, dass in dieser Gestalt in einzigartiger „objektiver“ Weise das göttliche Licht als es selbst aufleuchtet. Mit dieser Grundaussage Balthasars sind mehrere wesentliche Erkenntnisse für seine Theologie des Kreuzes verbunden.

⁹⁰⁸ H I, 118.

⁹⁰⁹ Auch wenn sich Balthasar als vehementer Verfechter eines Neochalkedonismus auszugeben, der die hypostatische Union vor einem denkerischen Überschreiten der Analogie in Richtung auf Identität zu bewahren sucht (vgl. etwa TD II,2, 203), so legt sich dennoch bei ihm der Verdacht eines Subordinationismus nahe.

⁹¹⁰ Vgl. hierzu ausführlich H III, 2, Teil 1, 31-79; H III, 2, Teil 2, 221-359.

2.1.3.1 Das den Begriff „einbergende“ Bild: Balthasars „phantasmische“ Epistemologie

Balthasar knüpft nicht nur in seiner von der epistemologischen Zentralität des subjektiven ästhetischen Urteils gekennzeichneten „Erblickungslehre“ an Kants, vor allem aber Goethes Ästhetiklehre an, um diese mit dem „objektiven“ Anspruch göttlicher Herrlichkeitsästhetik zu konfrontieren und letztlich kritisch zu formen. Vielmehr greift er zugleich auch das traditionelle und von Ignatius in einzigartiger Weise geformte Theologoumenon einer vom wahrnehmenden Subjekt auszugehenden „*conversio ad phantasma*“ auf. Die Erkenntnis göttlicher Transzendenz ist für Balthasar eben nicht durch Abstraktionen aus dem „phantasma“ zu erreichen. Sie vollzieht sich stattdessen in der Begegnung mit der „phantasmischen“ Gestalt Jesu Christi. Durch letzteren scheint nach Balthasar das „Überphantasmische“ Gottes derart hindurch, dass eben dieses gerade als es selbst in der menschlichen Gestalt Jesu Christi wahrnehmbar wird.

Damit wehrt sich Balthasar im Anschluss an Guardini gegen eine neuzeitliche Entgegensetzung von anselmischem Bild und abstraktem Begriff, so als ob göttliche Transzendenz gerade unter Ausschluss alles Bild- und Gestalthaften allein auf dem Weg begrifflicher Abstraktion zu erkennen sei. Der Mensch vollzieht sich für Balthasar als geistiges Wesen zwar grundlegend sprachlich. Zugleich ist Gott in seiner frei liebenden Inkarnation darauf eingegangen, indem er sich selbst als ein solches Geistwesen im „Wort“ mitgeteilt hat, so dass das Gottesverhältnis auch nach Balthasar ebenfalls wesentlich „worthaft“ ist. Dennoch ist der Mensch in der Argumentation Balthasars nicht reines Geistwesen, sondern vollzieht sich selbst als und in seinem Leibsein in der phantasmischen Begegnung mit dem „Anderen“. Deshalb kommt dem gott-menschlichen Begegnungsverhältnis für Balthasar eine mit dem Begriff des „eikon“ verbundene *inkarnations-theologische Tiefendimension* zu.

Diese Vorstellung steht scheinbar der lutherischen Formel „solo verbo“ (die nicht mit einem Verbalismus verwechselt werden darf) entgegen, insofern das im „Bild“ Christi aufstrahlende göttliche „Urbild“ eine das Wort noch einmal in sich „einbergende“ Tiefe göttlicher Transzendenz offenbart und folglich das Wort diese Tiefe nicht ausschöpfen kann.⁹¹¹

⁹¹¹ H I, 165: „Das Entscheidende ist, dass diese Gestalt sich selber als die Offenbarung der inneren Tiefe Gottes aus gibt, und zwar wesentlich nicht durch behauptende Worte, ..., sondern durch die Figur ihrer Existenz selbst, durch die lückenlose gegenseitige Reflektierung zwischen Wort und Existenz und darin, tiefer, durch die unabweisbare und doch unauflösbare Einheit des aktiv-passiven Zeugnisses: Zeugnis des Sohnes für den Vater,

Von daher gesehen ist für Balthasar das in der göttlichen Transzendenz zum Ausdruck kommende „Schöne“ durch eine letzte „Übersprachlichkeit“ gekennzeichnet, die der notwendigen begrifflichen Anstrengung zur Präzision angesichts des göttlichen Geheimnisses seine eigene Kontingenz vor Augen führt. Zwar verbindet Balthasar auf Grund seiner auch (allerdings eben nicht ausschließlich) kognitiven Ausdeutung des Begriffes „Schau“ die Suche nach dem das Geschaute widerspiegelnden theologisch-philosophischen Begriffen mit dem spiralförmigen Kreisen kognitiv-existentieller Wahrnehmung um das göttliche Geheimnis. Jedoch führen bei ihm diese theologischen Worte selbst in ein sie letztlich ins Schweigen einbergendes „Überwort“ der göttlichen Gegenwart, das der phantasmisch-überphantasmischen Grundstruktur erkennender Begegnung mit eben diesem Geheimnis entspricht.

Allerdings wirft Balthasars in diesem Zusammenhang gebrauchte Formulierung „... nicht durch behauptende Worte...“⁹¹² ein noch anderes Licht auf die Problematik. Hier geht es weniger um eine verdeckte kontroverstheologische Auseinandersetzung zwischen vermeintlich protestantisch-worthafter und katholisch-bildhafter Erkenntnisfigur als vielmehr um Balthasars kritische Wendung gegen ein traditionell (neo-)scholastisch instruktions-theoretisches Offenbarungsverständnis. Letzteres glaubt Balthasar hinter einer Betonung des (nicht existentiell verifizierten) Wort- und Lehrhaften zu erkennen.

Wesentlich grundsätzlicher aber bezieht Balthasar mit seiner zentralen theologischen Indienstnahme des bildhaft „Schönen“ kritisch Stellung gegen eine wissenschaftstheoretische wie religionsgeschichtliche Isolierung der Ästhetik aus Philosophie und Theologie und damit gegen eine (vermeintlich in einer bestimmten Form des Protestantismus vorfindbare) Entästhetisierung der Gottesrede, insbesondere gegen eine „absolute gestaltlose Innerlichkeit der Glaubensentscheidung“⁹¹³ bei Rudolf Bultmann. Dies bedeutet, Balthasar richtet sich gegen die vermeintlich von ihm im 20. Jahrhundert wenn nicht ausgelöste, so doch nach Balthasar bei ihm vollends zum Durchbruch gekommene Bewegung einer subjektivistischen Verinnerlichung des Glaubensgeschehens. Zugleich versteht sich deshalb Balthasars theologischer Ansatz auch als Korrektur gegen die aus ursprünglich allerdings richtigen

und *darin* [Betonung Balthasars] des Vaters für den Sohn.“; vgl. auch H I, 424-444; H III, 2, 245ff.; s. dazu Löser, Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: ThPh 80 (2005) 225-248.

Ist nicht darüber hinaus gerade ein christologisch verankerter Terminus der *Gestalt* in der Lage, *Logos* und *Metapher* in einmaliger und einzigartiger Weise miteinander zu verbinden, um dadurch *in* notwendigem präzisen begrifflichen Denken eine überbegriffliche (metaphorische) Transzendenz des Ausgesagten (und damit die grundlegende Möglichkeit anderer begrifflicher Präzisionen) anzuerkennen? Vgl. das präzise Verständnis und den Gebrauch der Metapher bei Werbick, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 135; s. hingegen die „unpräzise“ Grundlegung der Metapher bei M. Mühling-Schlapkohl, Gott ist Liebe.

⁹¹² H I, 165.

⁹¹³ H I, 49.

Intentionen bei Kierkegaard erfolgte Verdrängung einer bestimmten Vorstellung des Ästhetischen aus der Theologie.

Balthasar wendet sich mit der zentralen theologischen Stellung der Grundkategorie des Schönen auch gegen eine rationalistische Verkürzung des Glaubens bzw. der Erkenntnis durch Empiristen bzw. Szientisten im späteren objektivistischen Gefolge Hegels.

Diese Fehlentwicklungen beabsichtigt er mit Hilfe des bereits bei Ignatius zu theologisch-existentieller Würde gelangten Imaginativen im Rahmen seiner „theologischen Ästhetik“ zu überwinden. Dies vollzieht sich bei ihm dergestalt, dass er betrachtendes Subjekt und betrachtetes Objekt in eine solche Ästhetik erkenntnistheoretisch wie theologisch umfassend „einzubergen“ sucht. Dabei gerät für Balthasar das imaginierte Bild Christi beim „Betrachter“ als konkrete personale gott-menschliche Gestalt selbst in den Blick. Dieses Bild wird als ansprechend-beanspruchendes „Gegenüber“ erfahren, das wiederum das göttliche (Ur-)Bild trinitarischer Inter- und damit zugleich auch Trans-„Personalität“⁹¹⁴ zu erkennen gibt. Bei Balthasar sind damit bereits erste wesentliche Momente eines *kommunikations- und relationstheoretischen Offenbarungsverständnisses* erkennbar, die ihre imaginierte wie existentielle Vertiefung aus der „Schule“ des Ignatius erhalten haben.

Deshalb besteht bei Balthasar in seiner Fortsetzung ignatianischer Tradition die Neigung, sowohl epistemologisch als auch theologisch eher dem *imaginierten Bild* als dem abstrakten Begriff den Vorzug zu geben. Dies ist dann verständlich, wenn sein theologisches Grundanliegen vor Augen geführt wird. Balthasar beabsichtigt gerade das an sich abstrakte „verum“ (und „bonum“) durch das Gestalt gewinnende Transzendente „pulchrum“ in seinem theologischen Ansatz immanent zu „erden“. Dabei sucht er weder das „pulchrum“ lediglich als abgeleitete Funktion des „verum“ (oder „bonum“) aufzufassen oder noch einer falschen Ästhetisierung der Theologie im Sinne eines (postmodernen) wahr- und ethiklosen Ästhetizismus das Wort zu reden. Vielmehr kommt dem „pulchrum“ nach Balthasar insofern ein Eigenwert zu (jedoch fernab jeder Isolierung des Ästhetischen), als es innerhalb der größeren „Einbettung“ in das Eine, Wahre und Gute zu einem „Gleichgewicht“ mit eben diesem weiteren Transzendente (idealer Weise) kommen muss.⁹¹⁵ Balthasars trinitätstheologischer Offenbarungsbegriff lässt sich deshalb nicht ohne die für ihn wesentliche, allerdings keineswegs absolute Kategorie des Ästhetischen denken und nachvollziehen.

⁹¹⁴ Zur Problematik des balthasarschen Personbegriffes im trinitätstheologischen Zusammenhang, s. entsprechendes Kapitel.

⁹¹⁵ Siehe hier die „Hinführung“ in H I, 15-120, besonders 45ff.; vgl. S. van Erp, *The art of theology*. Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith, Leuven 2004.

2.1.3.2 Zur Bedeutung des Analogiegedankens für eine kenotische Offenbarungsrede

Wer wie Balthasar (mit Hilfe der Hineinnahme analogen Denkens in die Offenbarungsrede) das „Je-Mehr“ der Schönheit Gottes mit dem Begriff des *Geheimnisses* gerade in der *Heilsordnung* hervorzuheben und zu wahren sucht, der kann nicht umhin, nach einer konkreten heilsgeschichtlichen Entsprechung dieses Geheimnischarakters zu suchen. Von daher gesehen fällt der Blick Balthasars zwar zuerst auf das Geheimnis der Inkarnation selbst. Jedoch ist es gerade Balthasars *kenotisch-heilsgeschichtliches Inkarnationsverständnis*, das ihn letztlich das Kreuzesereignis (in seiner Aufnahme und Umwandlung durch die Auferstehung Jesu) als Höhepunkt göttlicher Selbstentleerung aus der (Über-)Fülle der Liebe des in sich selber unbegreiflich bleibenden göttlichen Geheimnisses erkennen lässt.⁹¹⁶

Balthasar stellt sich ausdrücklich in die urchristliche Tradition (vgl. Phil 2,5-11) eines kenotischen Gottes- und Inkarnationsverständnisses. Dieses verbindet er mit der johanneischen Sendungschristologie, wie er sie auch stellenweise bei Ignatius wiederfindet. Sein christologischer Ansatz wird damit zu Recht von Lösel als „von oben“ charakterisiert.⁹¹⁷ Allerdings greift Lösel in seiner Problematisierung der balthasarschen Kenosischristologie, der er vorhält, das Gottsein Jesu nicht mehr denken zu können, insofern zu kurz, als er Balthasars Kenoseverständnis lediglich mit der bewusstmäßig-gemäßen bzw. kognitiven Vorstellung von der „Hinterlegung“ des göttlichen Wissens des Sohnes beim Vater zu beschreiben sucht.⁹¹⁸ Jedoch ist Balthasars Kenosebegriff nur im größeren Rahmen des Verständnisses Gottes als der [Über-], „Fülle“⁹¹⁹ „absolute[r] Liebe“⁹²⁰ angemessen zu erfassen. Übersieht nicht Werbicks Kritik, bereits Balthasars kenotisches Schöpfungsverständnis entspringe der problematischen Konzeption eines selbstgenügsamen Gottes, dass es nach Balthasar zum Wesen Gottes als Überfülle absoluter Liebe gehört, in und als Liebe der Selbsthingabe aus sich heraus zu „fließen“?⁹²¹ Von daher gesehen entspringt Balthasars Kenosevorstellung der eines „über-selbstgenügsamen“ Gottes, der sich im freien Selbstüberfließen entleert (preisgibt), ohne sich dadurch

⁹¹⁶ H I, 444: „Aber gerade in diesem Licht wird uns die Kenose als das erscheinen, was sie in Wirklichkeit ist: nicht als die ‚Selbstentfremdung‘ Gottes, in dem Sinn, als ob der an sich begreifliche Gott hier etwas Unbegreifliches täte, und dadurch unbegreiflich würde (oder auch umgekehrt), sondern als die durch die Weltschuld bedingte Erscheinung des (in seiner Liebe für die Welt) in sich selber unbegreiflichen Gottes.“

⁹¹⁷ Lösel, Kreuzwege, 167.

⁹¹⁸ Ebd., 167ff.

⁹¹⁹ H I, 443.

⁹²⁰ *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. III,2, J. Feiner u. a., Hg., Einsiedeln u. a. 1969, 133-326; hier: 147.

⁹²¹ J. Werbick, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in: *ThQ* 176 (1996) 225-240; hier: 232. Darüber hinaus ist ein kenotisches Verständnis Gottes nicht a priori mit der Vorstellung einer höchst spekulativen und in der Tat einseitigen *innere* göttlichen Dramatik verbunden, wie Werbick hier im Blick auf Balthasar dem kenotischen Denken grundsätzlich unterstellt; ders., in: ebd., 230.

allerdings jemals ganz zu entleeren. Folgt man dieser Konzeption, dann ist bei Balthasar die Göttlichkeit Jesu (allerdings in ihrer auf Grund der Differenz von Licht und Gestalt subordinationistischen Deutungstendenz) sehr wohl denkbar, insofern Kenose als göttliche Selbstentleerung aus der Überfülle der Liebe verstanden wird. Es ist deshalb nicht, wie Pannenberg behauptet, ein kenotisches Gottes- bzw. Christologieverständnis als solches, das eine Denkbarekeit der Göttlichkeit Jesu (nicht nur bei Balthasar) verunmöglicht.⁹²²

Allerdings ist eine solche Denkbarekeit bei Balthasar ausschließlich innerhalb der von ihm selbst gesetzten, jedoch auch für eine kenotische Christologie problematischen Grundunterscheidung von „lumen“ und „species“ möglich. Dies bedeutet, dass der durch das göttliche „lumen“ zugestalteten „species“ Jesu eine andere, ersterem unter- bzw. nachgeordnete Göttlichkeit zukommt, die eben nicht identisch ist mit der des „lumen“ als solchem. Insofern ist bei Balthasar eine ontologische wie bewusstseinsmäßige „Überbrückung“⁹²³ zwischen dem irdischen (nichtsdestotrotz vom „lumen“ zugestalteten) Jesus und dem göttlichem Logos- bzw. Liebeslicht schwierig. Dies liegt darin begründet, dass für Balthasar gerade das göttliche Liebeslicht, wenn es sich selbst aus seiner eigenen Fülle heraus in das geschaffene Gegenüber der Welt in entsprechender irdisch-kontingenter Gestalt hineinverströmt, seinem Wesen nach „über-gestalthaftes“ göttliches Licht bleibt und nicht selbst Gestalt wird.

Zu denjenigen Ansätzen, die aber gerade ein solches christologisch-kenotisches „Werden“ innerhalb der Dialektik von Werden und Bleiben zu erschließen suchen, gehört die Chalkedon „streng“ aufnehmende Christologie Karl Rahners. Diese hat ihre Schwierigkeiten gerade nicht auf Grund ihres kenotischen Charakters, sondern auf Grund ihrer Zuhilfenahme der rahnerschen Symboltheorie.⁹²⁴ Damit ist es nicht grundsätzlich unmöglich, innerhalb einer „Christologie von oben“ (dieser Ansatz lässt sich zumindest beim frühen Rahner eben auch finden), erst recht nicht innerhalb einer kenotischen Christologie als solcher, die Göttlichkeit Jesu zu denken.⁹²⁵ Vielmehr entstehen diese Schwierigkeiten dann, wenn wie bei Balthasar ein *bestimmtes, die „größere“ Grunddifferenz von Gott und Mensch nicht noch einmal soteriologisch, sondern primär trinitätstheologisch begründendes Analogieverständnis* zum epistemischen Leitmotiv christologischer Offenbarungsrede wird.⁹²⁶ Zwar führt für Balthasar die Rede von der „je größeren“ Unähnlichkeit gegenüber einer übernatürlichen

⁹²² Vgl. hingegen W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1982, 330; vgl. ebd., 317-334: „Sie [die kenotische Christologie] kann das geschichtliche Menschsein Jesu mit der traditionellen Christologie nur durch den Gedanken einer Selbstaufgabe des Logos verbinden, verliert aber eben damit die Möglichkeit, Gott als eins mit diesem geschichtlichen Menschen zu denken.“

⁹²³ Balthasar selbst beschränkt das Bewusstsein Jesu um seine „gottessohnliche Identität“ auf sein universales Sendungsbewusstsein; TD II,2, 152; 179; vgl. auch TD II,2, 147; 180.

⁹²⁴ Allerdings ist auch Rahners früher christologischer Ansatz späteren Veränderungen und inneren Spannungen unterworfen. Vgl. dazu das entsprechende Kapitel.

⁹²⁵ Insofern muss hier sowohl Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 325f., als auch in seinem Gefolge Lösel, Kreuzwege, 167-169, widersprochen werden.

⁹²⁶ Dass Przywaras Auf- und Hineinnahme der „*analogia entis*“ in seinen offenbarungstheologischen Ansatz nicht die Denkmöglichkeit der Göttlichkeit Jesu ausschließt, sondern gerade hervorhebt, insofern für ihn das göttliche „Je größer“ das christologische „Je tiefer“ bedeutet, lässt die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten erkennen, die mit einer Hineinnahme des Analogiebegriffes in die Offenbarungsrede verbunden sind. Allerdings sind bei Przywara gewisse modalistische Tendenzen im Gottesverständnis nicht ausgeschlossen; vgl. das entsprechende Kapitel über Przywara.

Ähnlichkeit von Gott und Mensch zu einer abzulehnenden Relativierung der Offenbarung Gottes in Christus, wie er dies Przywaras Analogieverständnis allerdings zu Unrecht unterstellt.⁹²⁷ Jedoch begründet bei Balthasar die von seinem Motiv der göttlichen Souveränität beeinflusste Übertragung eines göttlichen „Größer“-Seins im Sinne eines „Je-Mehr“ (nicht eines „*Je* größer“-Seins)⁹²⁸ in die Offenbarungsordnung die für eine Christologie problematische Grundunterscheidung von „lumen“ und „species“. Bei Przywara wendet sich hingegen das offenbarungstheologische „Je größer“ im Sinne des „Je tiefer“ wieder soteriologisch.

Aus der Perspektive Balthasars ist der offenbarungstheologische Übertrag eines göttlichen „Größer-Seins“ verständlich, da mit der Grunddifferenzierung von „lumen“ und „species“ die *personale Christozentrik* durch eine *trinitarische Transpersonalität* geweitet werden soll. Gerade in Aufnahme ignatianischen Gedankenguts – hier vor allem die trinitarische Weitung der existentiellen Begegnung mit Christus im Schlussteil der Exerzitien – soll für Balthasar die „species“ Jesu (trotz ihres wechselseitigen Ineinanders) auf den „größeren“, die „Gestalt“ Jesu übersteigenden trinitarisch-transpersonalen Charakter des göttlichen Lichts aufmerksam machen. Besonders problematisch wird die Grundunterscheidung zwischen „lumen“ und „species“ allerdings im Blick auf das innertrinitarische Verhältnis von Vater und Sohn.

Damit kann sich Balthasars Hineinnahme des Analogiegedankens in die kenotische Offenbarungsrede als trinitarisch-transpersonale Weitung einer christologischen Konzentration einerseits als hilfreich erweisen, um die personale Rede göttlicher Offenbarung in Christus nicht zu mythologisieren oder aber in einem subjektivistischen Personalismus aufgehen zu lassen.⁹²⁹

Andererseits steht ein nicht soteriologisch, d. h. insbesondere vom Kreuzesgeschehen her, sondern vornehmlich von der Vorstellung der göttlichen Souveränität bestimmter Analogiebegriff in der Offenbarungsrede in der Gefahr, auf Grund der wesentlichen Unterscheidung von „lumen“ und „species“ eine subordinationistische Christologie zu begünstigen. Diese kann zwar die Kenose und zugleich die bleibende Göttlichkeit Gottes in der Menschwerdung denken (analog zu Przywara). Sie ist aber zugleich die „größere“ souveräne (trinitarische)

⁹²⁷ TD II,2, 202, Anm. 1; vgl. auch E. Przywara, Um die analogia entis, in: Ders., In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955, 277-281.

⁹²⁸ Balthasar spricht deshalb im christologischen Zusammenhang ganz bewusst vom Sohn, der den Vater als „größer“ (und eben nicht als „*je* größer“) ansieht, um durch das „maior“ der „dissimilitudo“ die christologische „similitudo“ zum göttlichen Vater nicht aufheben zu lassen; TD II,2, 210f. Offenbarungstheologisch gewendet wird aus dem philosophisch-metaphysischen und insofern negativ-theologischen „Je größer“ ein trinitätstheologisches „Größer“ als erscheinendes „Je-Mehr“; vgl. auch H I, 443. Von daher gesehen soll im Folgenden dem Sprachgebrauch Balthasars gefolgt werden, um bei ihm die jeweilige Bedeutung der Analogie in der Schöpfungs- und Offenbarungsordnung präziser unterscheiden zu können.

⁹²⁹ Wobei allerdings der Verdacht aufkommen kann, gerade die trinitarische Weitung leiste einer Mythologisierung durch Pluralisierung des innergöttlich Personalen Vorschub.

Göttlichkeit Gottes – gewollt oder ungewollt – auch gegen die göttlich „zugestaltete“ personale Integrität Jesu.

So konsequent und grundsätzlich nachvollziehbar deshalb Balthasars kenotisches Grundverständnis der göttlichen Inkarnation auch ist, so problematisch zeigt sich bei ihm die Hineinnahme der auf die „größere“ Trinitätweisenden „*analogia entis*“ in seine kenotische Offenbarungsrede.

Balthasar folgt zwar in seinem heilsgeschichtlich verankerten kenotischen Gottesverständnis Ignatius. Beide sehen die „Erscheinung“ der göttlich-liebenden Selbstentleerung bereits in der Inkarnation anheben und sich in Kreuz und Auferstehung Christi vollenden. Für Balthasar wie für Ignatius lassen sich dabei Inkarnation und Kreuzesereignis nicht gegeneinander ausspielen, sondern beide Ereignisse sind als zwei Momente der umfassenderen göttlichen Selbstentleerung zu verstehen.

Problematisch bleibt aber an Balthasars neochalkedonischer Christologie der Mangel an einer (bei Przywara jedoch zu findenden) *heilsgeschichtlich*-soteriologisch gewendeten Deutung seiner sapientialtheologisch-thomanischen Vorstellung von der umfassenden göttlichen Wahrheit bzw. Herrlichkeit innerhalb seines eigenen kenotischen Offenbarungsverständnisses vom Kreuz.⁹³⁰

Gleichwohl wird eine solche analoge Rede in dionysisch-scotistischer Vertiefung angesichts der „Torheit“ des Kreuzes nicht nur verständlich, sondern aus Balthasars Perspektive sogar notwendig. Denn für ihn „west“ gerade am Kreuz in der scheinbar größten Unkenntlichkeit göttlicher Schönheit das Geheimnis eben dieser im Verborgenen als sie selbst am ausdrücklichsten an. Das Kreuz ist nach diesem Verständnis die größte Enthüllung der in ihrer Schönheit verborgenen göttlichen „*doxa*“.⁹³¹ Am Kreuz offenbart sich für Balthasar das verborgene göttliche Geheimnis *als* Geheimnis, so dass sich dieses menschlicher Erkenntnis nicht völlig sprach- und gestaltlos entzieht. Stattdessen enthüllt es sich als es selbst, d. h. als verhülltes Geheimnis, dem Menschen in der Gestalt des Gekreuzigten.⁹³²

Dies bedeutet, dass das Kreuzesereignis für Balthasar mehr als nur eine bloße heilsgeschichtliche Entsprechung zum göttlichen „Je-Mehr“ darstellt. Vielmehr gibt dieses Ereignis als solches das göttliche „Je-Mehr“ als es selbst, d. h. als wahrnehmbare und zugleich abstraktem „Begreifen“ letztlich entzogene (trinitarische) Wirklichkeit zu erkennen.

⁹³⁰ Vgl. allerdings zur Vertiefung dieser Aussage unter 3.2.3.

⁹³¹ Allerdings lässt sich der Verdacht einer Ästhetisierung des Leidens (Jesu) bei Balthasar nicht immer ganz ausräumen.

⁹³² Zur Vertiefung, s. unter 3.2.3.

Damit kommt in Balthasars Theologie in besonders dichter und intensiver Weise die in die Offenbarungsrede hineingenommene *Seinsanalogie* zum Tragen.⁹³³

Das Kreuz gibt bei Balthasar folglich den Blick auf das ursprünglich und prinzipiell „analoge“ Gott-Mensch-(Welt)-Verhältnis frei, insofern dieses für Balthasar innerhalb der Offenbarungsordnung die transpersonale, d. h. die personale Singularität der Person Jesu „unfassende“ und zugleich „unbegreiflich“ übersteigende göttlich-trinitarische Immanenz in ihrem ökonomischen Sich-zur-Darstellung-Bringen gegenüber der Welt bezeichnet. Damit wird das Kreuz der scheinbaren Gottverlassenheit Jesu bei Balthasar zum radikalsten „Ort“ enthüllender Verhülltheit der ursprünglich anwesenden trinitarischen Göttlichkeit Gottes.⁹³⁴

Die balthasarsche *Dialektik offener Verborgenheit* der unfassbaren göttlichen „Herrlichkeit“ erinnert dabei an Ignatius. Dieser kennt eine solche Dialektik dieses Schlüsselbegriffes „Herrlichkeit“ gerade angesichts des Gekreuzigten und weitet diese Vorstellung von der göttlichen Herrlichkeit in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ trinitätstheologisch.

Ein solches Sich-selbst-zu-erkennen-Geben der Göttlichkeit Gottes am Kreuz eröffnet ebenso für Balthasar den Blick auf das trinitarische Geheimnis göttlicher Immanenz. Dass Balthasar hierbei den primär heilsgeschichtlich-existenztheologisch orientierten Ignatius spekulativ überholt, steht allerdings außer Frage.

Das Ökonomische des Kreuzes hat sowohl für Balthasar als auch für Ignatius die erkenntnismäßige und damit *logische* Priorität vor der göttlichen Immanenz. Das Kreuz erschließt letztere, gründet aber zumindest für Balthasar zugleich *ontologisch* in dieser. Folglich lassen sich für Balthasar Erkenntnisse über die immanente Trinität auf analoge Weise gewinnen. Bei ihm begründet die göttliche Immanenz als überzeitliche „Urkenose“, d. h. als bleibende väterliche Hingabe der eigenen Göttlichkeit an den Logos, die christologische Kenose innertrinitarisch.⁹³⁵

Dabei steht Balthasar vor der bleibenden Schwierigkeit in seinem gesamten theologischen Werk, in ständiger Auseinandersetzung mit der hegelschen Dialektik eine prozesstheologische Verwicklung im Sinne Whiteheads bzw. eine Mythologisierung der innertrinitarischen Personen in ihrem Engagement im Weltgeschehen zu vermeiden. Dieser Gefahr sucht er dadurch zu entgehen, dass er von einem analogiegleichen „Zurücktasten“ von der Ökonomie zur Immanenz spricht, die die Vorstellung von einer Verwicklung der innertrinitarischen Relationen in die Welt verhindert. Zugleich ist es aber Balthasars theologisches Grundanliegen,

⁹³³ H I, 443.

⁹³⁴ Vgl. hier auch unter 3.3.

⁹³⁵ TD III, 297ff.

mit der Hervorhebung der Gestalthaftigkeit biblisch-christlicher Offenbarung einem gnostischen Verständnis von Offenbarung als bloßer (docketistischer) „Erscheinung“ zu wehren.⁹³⁶

Von daher gesehen sucht er das Kreuz als ureigenste Selbstaussage Gottes zu begreifen. Diese hat für ihn die das zeitliche Heilsgeschehen in der Überzeitlichkeit der göttlichen Immanenz immer schon „eingeborgen“, da es in letzterer durch die innergöttliche Differenzierung („Trennung“) von aus sich entlassendem Vater, verdankendem Sohn und diese Differenz offen haltendem wie zugleich „überbrückendem“ Geist gründet.

Balthasar bemüht sich, in Form eines „... beständigen konfrontativen Dialogs...“⁹³⁷ mit Hegel sein dialektisches Gott-Welt-Verständnis abzuwehren, insbesondere das hegelsche Verständnis des Kreuzesereignisses, das „sonst historisch war“, im Sinne eines „spekulativen Charfreitag[s]“ als ein für eine etwaig vollere oder vollkommenere Selbstwerdung des Absoluten notwendiges Moment⁹³⁸ zu begreifen. Allerdings beharrt Balthasar in seinem nicht immer ganz geglückten „Anrennen gegen Hegel“⁹³⁹ aber ebenso deutlich darauf, dass die zeitlich-ökonomische Kenosis Gottes am Kreuz in der „je größeren“ innergöttlichen „Trennung“ von Vater und Sohn als überzeitlich-immanenter Urkenose begründend „eingeborgen“ sein muss, soll das Kreuzesereignis bleibende und grundsätzliche Bedeutung für Gott und Welt haben.⁹⁴⁰

2.1.3.3 Das christologische Geheimnis als Ermöglichung menschlicher Selbsterkenntnis

Eine weitere wesentliche Erkenntnis, die sich aus dem zuvor gezeigten balthasarschen Grundaxiom einer aus der Freiheit der Liebe geschehenen „welthaften“ Selbstbindung des göttlichen Geheimnisses an die irdisch-menschliche Gestalt Jesu Christi ergibt, betrifft die Möglichkeit zur Reflexion auf Natur und Personalität des Menschen. Die menschliche Person nimmt für Balthasar in der bildhaften Begegnung mit dem Geheimnis des göttlichen Urbilds nicht nur das göttliche Urbild im Bild Christi, sondern ebenso die eigene darin bleibend gründende „bildhafte“ kreatürliche Her- und Hinkünftigkeit vom Urbild wahr. Gestalthafte

⁹³⁶ H I, 290.

⁹³⁷ K. J. Wallner, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Studienreihe der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz 7), Heiligenkreuz 1992, 71.

⁹³⁸ Siehe vor allem G. W. F. Hegel, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (= GW 2), Frankfurt a. M. 1970, 287-433 (Zitate aus dem Schluss dieser Schrift); vgl. auch ders., Vorlesungen über die Philosophie der Religion (= GW 16f.).

⁹³⁹ Wallner, a. a. O., 385.

⁹⁴⁰ Zu den Schwierigkeiten, die eine solche „Rückkoppelung“ mit sich bringt, s. die späteren Analysen zur Theodramatik. Vgl. aber bereits unter 2.3.

Erkenntnis des Menschen gründet folglich nach Balthasar im eigenen Gestalt(et)sein „in Gott“.

Alle ausschließlich philosophischen Versuche, Menschsein verstehen zu wollen, greifen für Balthasar zu kurz, um der vollen Personalität des Menschen gerecht zu werden. Dabei distanziert er sich von Boethius („*naturae rationabilis individua substantia*“)⁹⁴¹ und einer darauf aufbauenden, zum Rationalismus neigenden theologischen Tradition ebenso wie von modernen biologischen und sozialwissenschaftlichen Interpretationen. Diese beschreiben für Balthasar eine Anhäufung von Zufällen, die keine identitätsstiftende Personalität ausmachen können. Stattdessen sucht er in Anknüpfung an eine Dialogphilosophie den Personbegriff von seiner ursprünglichen „Einbergung“ in einem christologisch-trinitätstheologischen Kontext her neu zu gewinnen. Erst dies ermöglicht es für ihn, das Individuelle des Menschen zu denken (anstatt es in einem abstrakten „Größeren“ aufgehen zu lassen). Deshalb macht nach Balthasar nicht allein das Geistsubjekt des Menschen sein Personsein aus. Vielmehr gründet seine „persönliche“ Beziehung zu Gott in der von ihm biblisch-johanneisch reflektierten Vorstellung von (individueller) *Sendung*: „Dort, wo Gott einem Geistsubjekt zusagt, wer es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaften Gott ist, wo er ihm im gleichen Zuge sagt, wozu es existiert – ihm also seine von Gott her beglaubigte Sendung verleiht – dort kann von einem Geistsubjekt gesagt werden, dass es Person sei.“⁹⁴² Allerdings ist die begründende Einschränkung des Personseins auf die göttliche Selbstzusage problematisch, da dies suggeriert, Geistsubjekten ohne diese aktuelle Zusage fehle es an Personsein.

Die Begründung einer Personalität der Geistnatur des Menschen aus einem größeren trinitätstheologischen Zusammenhang, der später noch zu erläutern sein wird, eröffnet Balthasar die Möglichkeit, nicht nur die Natur des Menschen als ursprünglich schöpfungstheologisch bestimmt zu qualifizieren. Er vermag vor allem die Personalität des Menschen christologisch bzw. trinitätstheologisch zu begründen⁹⁴³ und zugleich zu einer den bleibenden ursprünglichen Gottesbezug aufdeckenden onto-philosophischen Aussage über die Natur des Menschen zu gelangen. Letztere verhält sich bei Balthasar entsprechend des klassischen Axioms „*gratia non destruit naturam, sed eam perficit*“ wie eine anthropologische Grundkonstante gerade in einem ausschließlich theologischen Zusammenhang, insofern sie hier in ihren eigenen Bestimmungs- bzw. „Formursprung“ aufgenommen und vollendet wird.

⁹⁴¹ Vgl. hier Krenski, *Passio Caritatis*, 160-164, der Balthasar in eine trinitätstheologische Nähe von Richard von St. Viktor rückt.

⁹⁴² TD II,2, 190. Vgl. auch Vgl. S. Grätzel, Die Unverzweckbarkeit des Menschen. Zu Hans Urs von Balthasars philosophischer Anthropologie, in: *IKaZ* 34 (2005) 136-144.

⁹⁴³ Jesus Christus sieht Balthasar als den „einzig archetypischen Fall“, bei dem Gott „zugleich das Wer, das Wozu, den Sinn, die Aufgabe, die Sendung“ bestimmt; TD II,2, 201f.

Diese *anthropologische Grundkonstante* menschlicher Natur ist dabei für Balthasar durch freien „*Selbstbesitz*“ („*autexousion*“) und zugleich durch „*Zustimmung*“ als konstitutiven sozialen Bezug zur Freiheit des bzw. der „*Anderen*“ („*Ausgang aus sich ins Andere*“⁹⁴⁴) gekennzeichnet. Die „*Einbergung*“ eines solchen Natur- und Personbegriffes in einen größeren christologischen bzw. christozentrischen und trinitarischen Begründungszusammenhang, durch den das absolute Personsein Christi (in seiner wechselseitigen trinitarischen „*Verdankung*“) als umfassende Partizipationsgrundlage für menschliches Personsein erkannt wird, ermöglicht Balthasar erneut die theologische Her- und Hinkunft des „*natürlichen Wissens*“ (in diesem Fall über den Menschen) und damit eines (geist-), „*philosophischen*“ Personbegriffes aufzuzeigen.

Zugleich erlaubt ihm die theologische Anbindung des anthropologischen Wissens um die Dialektik von Individualität und Sozialität neben christozentrischen auch ekklesiologische Perspektiven seines theologisch-anthropologischen Ansatzes zu verdeutlichen.⁹⁴⁵

Allerdings geschieht bei Balthasar die begründende theologische Rückanbindung des „*natürlichen Wissens*“ um das Personsein des Menschen in Form einer christozentrischen Engführung mit Hilfe des Begriffes „*charisma*“.⁹⁴⁶ Eine solche christologische Zuspitzung scheint dadurch eine „*erweiterte*“ schöpfungstheologische Begründung des Personbegriffes zumindest aber zu erschweren.

Darüber hinaus und weitaus wesentlicher wendet sich laut Balthasar dieses (christologisch-trinitätstheologisch begründete) inter-personale Moment im epistemologischen Relationsgeschehen „*Betrachter*“-„*(Ur-)Bild*“ in ein *existentielles*. Balthasar versteht dabei existentielles Christsein grundsätzlich sowohl als ästhetische als auch als konkrete (geschichtliche) und damit *dramatische* „*Gestalt*“.⁹⁴⁷ Der besondere Ansatz Balthasars besteht darin, beide Gestaltweisen, die ästhetische und die dramatische, im Blick auf die vom göttlichen „*lumen*“ durchleuchtete geschichtliche Urgestalt Jesu Christi zusammensehen zu können und zu müssen, da in ihm beide in eins fallen. Deshalb formuliert er: „... die ‚*ästhetische*‘ Gestalt [faltet] sich von innen unmittelbar in die *dramatische* aus [...]“.⁹⁴⁸ Balthasar erblickt folglich in der konkreten ästhetisch-dramatischen Ur-Gestalt Jesu Christi (die in der innertrinitarischen Dramatik verankert bleibt) Sinn- und Formgrund aller Gestalt. Über den Begriff des „*lumen*“

⁹⁴⁴ TD II, 1, 206.

⁹⁴⁵ Vgl. seine Formulierung „in Christo“ zur Bezeichnung der Kollektivperson Christus und Kirche.

⁹⁴⁶ Balthasar verwendet diesen biblischen Begriff „*charisma*“, um Natur und Personsein des Menschen zu differenzieren: Menschliche Geistnatur wird für ihn erst aufgrund der Übernahme des entsprechenden „*charisma*“ als göttlicher Gnadengabe durch den Menschen zum vollen Personsein erhoben.

⁹⁴⁷ H I, 25. Zur Bedeutung des Tragischen bei Balthasar, s. H. Zaborowski, Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars „*Theodramatik*“ im Kontext, in: IKaZ 34 (2005) 128-135.

⁹⁴⁸ TD II, 1, 69.

in seiner konkreten Vermittlung durch die Vorstellung des Zeugen bzw. Zeugnisses verbindet sich für Balthasar die ästhetisch-dramatische Ur-Gestalt Christi mit der gestalthaften Existenz von Mensch und Welt und lässt Christsein überhaupt erst erkennbar werden.⁹⁴⁹

Damit erschöpft sich Balthasars theologisches Grundanliegen grundsätzlich nicht in der Betonung göttlicher Transzendenz.⁹⁵⁰ Vielmehr skizziert Balthasar eine Transzendenz, die in ihrem Ein-, aber nicht Aufgehen in der irdisch-kontingenten Immanenz Mensch und Welt als ganze selbst noch einmal oder sogar bereits im philosophisch-theologischen Erkenntnisvorgang existentiell zu beanspruchen sucht. Allerdings hütet sich Balthasar davor, die Erkenntnis einer „Öffnung“ göttlicher Transzendenz in Form eines ansprechenden Beanspruchens des Menschen gegen den Verborgeneitscharakter eben dieser Transzendenz zu richten.

Somit erweist sich Balthasars Erkenntnisansatz in seiner grundlegenden Ausrichtung als ignatianisch geprägt, indem er aus der relationalen Begegnungswahrnehmung Christi (die sich mit dem Schlüsselbegriff der Liebe als kenotische Selbsthingabe an andere trinitarisch ausweitete) Welt und Mensch in ihrer konkret geschichtlichen Existenz in den Blick nimmt und christozentrisch bzw. trinitätstheologisch zu deuten sucht.

Wird folglich existentielles Christsein von Balthasar rückgebunden an die Ur-Gestalt Christi des Gekreuzigten, dann ist bei ihm eine ästhetizistisch-unhistorische wie existenz- und ethiklose und damit „episch“ distanzierte⁹⁵¹ Theologie ausgeschlossen. Vielmehr ist es bei Balthasar gerade die „Ästhetik“ des Christlichen, die eine im wahrsten und tiefsten Sinne des Wortes geltende existenztheologische „Betroffenheitschristologie“ begründet, ohne dass er einem irrationalen Affektionismus anheim fiele. Ganz im Gegenteil, das wahrnehmende existentielle Eingehen des Menschen in das Geschaute, d. h. „in Christus“, be-„trifft“ bei Balthasar den Menschen wesentlich als Geistwesen, d. h. eben auch und gerade in seinen kognitiven Vollzügen. Dieses Eingehen lässt ihn – unter bleibendem eschatologischen Vorbehalt – das als wahr und wirklich Erkannte inchoativ schauen.

⁹⁴⁹ Vgl. hier TD II, 1, 48ff.

⁹⁵⁰ So jedoch K. Heller über Balthasar im Zusammenhang mit Therese von Lisieux; K. Heller, Religiöse Erfahrung und Glaube bei Therese von Lisieux, in: Münchner Theologische Zeitschrift 53 (2002), 251-264; hier: 253.

⁹⁵¹ Als „epische Theologie“ bezeichnet Balthasar eine Theologie, die das „pulchrum“ bislang nicht hinreichend berücksichtigt hat; TD, II, 1, 69.

2.1.3.4 Balthasars Lichtmetaphorik als „Einfallstor“ eines epistemologischen (Semi-) Pelagianismus?

Die grundlegende Frage, die sich aus dem bisher Gesagten ergibt, betrifft die Erkenntnisstruktur des Menschen bei Balthasar: Wie rezipiert der „Betrachter“ das göttlich „Geschaute“ in der Weise, dass er sich von diesem kognitiv wie gesamtexistentiell ergreifen und in dieses selbst aufnehmen und an den mit ihm verbundenen Anspruch bleibend binden lässt?

Gewisse platonisierende Tendenzen lassen sich bei der philosophisch-theologischen Antwort Balthasars nicht leugnen. Theologisches Korrelat zu dem sich dem Menschen offenbarenden Gott bildet auch für Balthasar der *Glaubensbegriff*. Diesen kann er zwar als „Bewegung von mir weg“ und „Vorzug des andern, Grösseren“⁹⁵² und damit im Sinne einer gesamt-existentiell-dynamischen Haltung deuten. Allerdings sucht er aber in seinem Werk den Glaubensbegriff doch scheinbar stärker mit Hilfe einer philosophischen Lichtmetaphorik zu beschreiben, die zunächst eher an Platons Höhlengleichnis bzw. entsprechende mittel-platonische Weiterentwicklungen erinnert als an johanneische Lichtaussagen: In analoger Entsprechung zur „natürlichen“ Erkenntnisfähigkeit des Menschen, bei der das Licht der Vernunftnatur als Seinslicht die Gegenstände wahrnehmen lässt, erleuchtet das „lumen fidei“ den „Betrachter“, um das „Objekt“ des Glaubens zu schauen. Dabei kann nach Balthasar die Objektbezogenheit menschlicher Wahrnehmung nicht auf zwei unterschiedliche, von einander getrennte ontologische Bereiche in der Weise „aufgeteilt“ werden, dass die religiösen „Gegenstände“ gleichsam in ontologischer Abgeschiedenheit zu „weltlichen“ bzw. „natürlichen“ existierten. Vielmehr handelt es sich bei der analog gesetzten „weltlichen“ („natürlichen“) und religiös-theologischen Gegenstandswahrnehmung um zwei unterschiedliche „Anschauungsweisen“ der einen Wirklichkeit, bei der der Glaube die Welt bereits immer schon „in Gott“ sieht, wenn er Gott selbst bzw. die Welt als solche wahrzunehmen sucht.

Der „natürlichen Vernunft“ kommt hingegen nach Balthasar in logischer Apriorität eine potentielle Freiheit zu. Obschon diese ontologisch „objektiv“ bereits immer auf den personalen Gott als transzendentes Seinsgeheimnis hingeordnet ist, vermag sie für Balthasar zwar entsprechend eines Erkenntnisfortschrittes das Sein der Welt jeweils tiefer zu erfassen, ein Einblick in einen umfassenderen Zusammenhang zum personalen Gott ist ihr aber als solcher verwehrt. Diese Differenzierung entspricht Balthasars grundlegender „objektiver“

⁹⁵² H I, 216.

Hineinnahme der relativ eigenständigen Logik der Vernunft in die Theologie bzw. des „weltlichen“ Seins in das „je größere“ und ganz andere Sein Gottes.

Wenn Balthasar damit den diese „natürliche“ Wahrnehmung aufnehmenden und umformenden christlichen Glauben in eine Analogie zu jenem „lichten“ Wahrnehmen des Seins stellt, so drängt sich die wesentliche Frage auf: Reicht nach Balthasar diese Analogie so weit, dass entsprechend der „natürlichen“ Wahrnehmungsfähigkeit der inchoativ schauende Glaube, insofern er einer Apriori-Lichtfähigkeit des „Betrachters“ bedarf, ebenfalls primär im Menschen, anstatt in Gott, verankert ist?

Balthasar scheint zunächst diese Frage bejahen zu wollen, als er von einem „religiösen“ bzw. „theologischen Apriori“⁹⁵³ spricht. Damit sucht er ein anthropologisches Phänomen zu beschreiben, das für ihn im Blick auf den Menschen ein entsprechendes inneres (geistiges) wie äußeres (sinnliches) „Sensorium“ beinhaltet⁹⁵⁴, das Offenbarwerden Gottes überhaupt erst als solches wahrnehmen zu können. Trifft hierauf das göttliche Licht, so wird die Wahrnehmbarkeit des Phänomens Christi als gott-menschliches Phänomen möglich. Dazu ist nach Balthasar ein „synthetisierender Akt“⁹⁵⁵ notwendig, der die Empfänglichkeit eines „... je schon aktiven Wesens, dessen Grundakt... im Empfangenkönnen besteht, ...“⁹⁵⁶ mit der sich schenkenden Selbsterscheinung Gottes verbindet.

Scheinbar tun sich in dieser Argumentation Parallelen zur innerprotestantischen Auseinandersetzung um die Gnadenfähigkeit des Menschen zwischen der dialektischen Theologie eines Karl Barth und der innerlutherischen neoorthodoxen Position eines Paul Althaus auf. Letzterer geht im Rahmen seines Verständnisses der „Uroffenbarung“ mit dem Diktum der „Ansprechbarkeit“ des Menschen (vgl. auch den dialektischen Theologen Peter Brunner) von einem „Anknüpfungspunkt“ der (christologisch verankerten) göttlichen Gnade im vorgläubigen (sündigen) Menschen aus. Dessen Sündersein hat für Althaus eben nicht eine schöpfungstheologisch begründete gewisse Relationalität auf Gott hin (wie immer im Einzelnen sie auch zu verstehen ist) zerstört. Demgegenüber bleibt Barth bei einem deutlichen „Nein“ gegenüber jedweden „Anknüpfungspunkt“ der göttlichen Gnade im Menschen, der der aktuellen Verkündigung des Evangeliums vorausliegt. Gott schafft sich nach Barth seinen „Anknüpfungspunkt“ im Menschen selbst gerade in der christlichen Verkündigung und durch sie „von oben“.

Der katholische Theologe Balthasar scheint damit mit dem neoorthodoxen Luthertum zu konvergieren, wenn er ein (religiöses) „Sensorium“ (als logisches Apriori) im Menschen auszumachen glaubt, auf das das göttliche Licht trifft und mit dem es bzw. durch das es seine Wirkung überhaupt erst entfalten kann. Allerdings macht Balthasars Aussage zu dem alle Einzelakte vorauslaufenden ursprünglichen

⁹⁵³ H I, 156.

⁹⁵⁴ Hier in Anknüpfung an das thomatische „*instinctus divinus*“ als „*instinctus interior*“.

⁹⁵⁵ H I, 172f.

„Eingestimmtsein“ des „sensorisch“ Fühlenden bzw. Er-lebenden in das Sein bzw. analog in Gott aus „innerster Verwandtschaft“ folgendes deutlich:⁹⁵⁷ Die Rede vom „religiösen“ bzw. „theologischen Apriori“ erhält nur innerhalb des größeren Vorstellungsrahmens eines ursprünglichen, der Person Christi prinzipiell gleichförmigen Eingeborgenseins in den dreieinigen Gott seinen Sinn. Eine anthropologisch relevante Unterscheidung zwischen göttlicher „Uroffenbarung“ und Offenbarung in Christus ist von daher gesehen bei Balthasar im Unterschied zu Althaus nicht denkbar.

Wenngleich Balthasar damit einen epistemologischen Wesensbestandteil gott-menschlicher Relationalität im vorgläubigen Menschen selbst verankert, so ist dieses personale Relatum nur auf christologisch-trinitätstheologischer Grundlage verstehbar und kann deshalb nicht anthropologisch abstrahiert und isoliert werden.

Darüber hinaus eignet diesem anthropologischen Relatum nach Balthasar eine personale Grundaktivität, deren Wesensvollzug aber ureigenste „passive“ („Licht-“) Empfänglichkeit für Gottes ontologisch umfassendes und primäres Handeln am und im Menschen zum Ausdruck bringt. Balthasars Vorstellung eines Ineinanders von menschlichem Tun und Ergehen in seiner Epistemologie macht dabei deutlich, dass ein schlichtes Gegenüberstellen der Kategorien von Aktivität und Passivität nicht (mehr) greift, um das tiefe In- und Miteinander der „Erkenntnis“ des Menschen durch Gott und der Erkenntnis Gottes durch den Menschen zu analysieren und angemessen zu beschreiben. Dennoch verzichtet er nicht ganz auf beide Kategorien.

Vielmehr ist es gerade die Eigentümlichkeit Balthasars, in Anknüpfung an eine ignatianische Verhältnisbestimmung von Gott und menschlichem Individuum⁹⁵⁸ und unter Aufnahme des Subjektdenkens der nachkantischen philosophischen Moderne dem Menschen eine erkennende und wollende Grundaktivität zuzuschreiben. Diese beinhaltet aber für ihn ihrem Wesen nach eine nach „*aussen*“ gerichtete Erkenntnis- und Willensempfänglichkeit und damit ein anthropologisch wie theologisch relevantes *ursprüngliches Angewiesensein* auf ein personales Gegenüber.

Ein solches epistemologisches „Zugleich“ entspricht dem dialektischen Wesen des *Selbstbesitzes* und des „*Ausgang[s] aus sich ins Andere*“, das Balthasar in seiner ontologischen Anthropologie dem Menschen grundsätzlich zuschreibt. Er kann damit dem Menschen ein epistemologisches Subjektsein zuerkennen und zugleich die traditionelle (augustinische wie thomasische) Vorstellung vom primären Handeln und Subjektsein Gottes

⁹⁵⁶ H I, 237.

⁹⁵⁷ Siehe H I, 235. Vgl. hier auch die Formulierung von einer „neue[n] Konnaturalität der Seele“; Ebd., 239.

⁹⁵⁸ Maron, Ignatius von Loyola, 201-231, kann im ignatianischen Menschenbild „neuzeitliche“ Akzente ausmachen; vgl. dazu auch den Einleitungsteil dieser Arbeit.

einholen, ohne in einen logischen Widerspruch zu geraten: Für Balthasar ist es gerade Gott selbst, der aus sich (heraus) und in sich den relativen Bewusstseins- und Erkenntnis selbststand des Menschen bleibend begründet. Gott befreit diesen in seinem *Willen* zu einer existentiell annehmenden Aufnahme des ursprünglichen göttlichen Sich-selbst-zu-erkennen-Gebens.⁹⁵⁹

So sehr damit der Mensch nach Balthasar Subjekt seines ihm eignenden Erkenntnisvermögens ist, so sehr hat sowohl die grundlegende Erkenntnisfähigkeit als auch ihr intentionaler Vollzug, insbesondere dann, wenn dieser sich auf das gott-menschliche „Objekt“ Jesus Christus richtet, ihr Zentrum in Jesus Christus, „... ohne den der Gegenstand nie erreicht würde.“⁹⁶⁰

Folglich hat nach Balthasar das *ursprüngliche* (und damit ontologisch relevante) Primärhandeln des göttlichen Seinslichtes im Menschen die „Lichtempfänglichkeit“ des Menschen überhaupt erst begründend aus sich heraus entlassen und in Form einer prinzipiellen Partizipation am Erkenntnislicht Gottes zur relativen, d. h. lichtempfangsfähigen Eigenaktivität freigesetzt. Das *logische* Apriori menschlicher Erkenntnis als Vermögen, der lichten Göttlichkeit Gottes zu begegnen, ist von daher gesehen dem Menschen ursprünglich und dennoch in völliger göttlicher Freiheit „... als Gnade geschenkt und eingegossen...“⁹⁶¹

Dieses von Gott gesetzte aktive Empfangenkönnen göttlichen Lichts durch den Menschen bedarf dabei nach Balthasar noch einmal in einem zweiten Schritt einer aus der (göttlichen) Lichtquelle selbst stammenden Aktivierung, um die lichte Erscheinung der Göttlichkeit Gottes wahrzunehmen, bzw. sich von ihr ergreifen zu lassen. So formuliert Balthasar: „Die synthetische Kraft des aktiven Glaubens-, Vermögens' (als habitus und virtus fidei) liegt primär gar nicht im Glaubenden selbst, sondern in Gott, der sich offenbarend ihm einwohnt, und an dessen Licht und Akt der Glaubende teilbekommt...Gott wird nur durch Gott erkannt.“⁹⁶²

Mit dieser Aussage wird deutlich, dass Balthasar trotz oder gerade durch Aufnahme des neuzeitlichen Subjektbegriffes für seine theologische Anthropologie kein epistemologisches „Konkurrenzverhältnis“ von Gott und Mensch entstehen lässt. Unter Verwendung des philosophischen Prinzips „Gleiches erkennt einander“ erklärt er Gott zum alleinigen Form- und Wirkprinzip des vom Menschen auf ihn gerichteten Erkenntnisvorgangs. Gott wird damit zum *begründenden* (sich zu erkennen gebenden) Handlungsträger des *begründeten* (erkannt-erkennenden) Subjektes Mensch, der wiederum nur „in Gott“ Gott erkennen kann. Gott und Mensch sind folglich nach Balthasar Subjekte auf unterschiedlichen (auf Grund der für die

⁹⁵⁹ In der besonderen Bedeutung, die Balthasar der Intentionalität bzw. dem Willen bei der „Definition“ menschlichen (und in Analogie auch göttlichen!) Person- bzw. Subjektseins beimisst, lassen sich erneut deutliche scotistische Anklänge finden, die wiederum einem sachlichen Handlungsprimat gegenüber dem Erkennen bei Ignatius entsprechen; vgl. dazu weiter unten.

⁹⁶⁰ H I, 172f.

⁹⁶¹ H I, 172.

natürliche Ordnung geltenden „je größeren“ Differenz der Analogie allerdings nicht parallelen!) Erkenntnisebenen. Dabei begründet die Ebene Gottes die des Menschen nicht nur und unterfängt sie bleibend. Sie „überführt“ zugleich die Erkenntnis des Menschen in eine grundlegende, die Form des Gehorsams annehmende *Erkenntnis- und Willensempfänglichkeit* gegenüber Gott: „Nirgends arbeiten Gott und Mensch auf der gleichen Ebene zusammen. Vielmehr weist das marianische ‚Ecce ancilla Domini‘ auf den Abstand zwischen Herr und Magd, der sich darin äußert, dass der Herr in allem befiehlt, die Magd in allem gehorcht.“⁹⁶³ Weitab vom Verdacht eines epistemologischen (Semi-)Pelagianismus verdankt sich deshalb Balthasars Ansatz grundlegend ignatianischem Geist.

Ignatius fällt in seinem Rekurs auf frühneuzeitlich personales Denken („meine ganze Freiheit“) ebenfalls nicht dem Verdacht anheim, (semi-)pelagianisch zu sein. Er beabsichtigt in Aufnahme der bleibenden Grundunterscheidung von Schöpfer und Geschöpf das Subjekt- bzw. Freisein des Menschen weder in eine logische noch ontologische „Konkurrenz“ zum Subjekt- bzw. Freisein Gottes treten zu lassen, wie es sich bereits bei Pelagius ankündigt und viele Jahrhunderte später bei radikal aufklärerischen Positionen durchschlagend geschehen ist. Ebenso wenig lässt Ignatius die relative geschöpfliche Freiheit des Menschen zur Selbst- und Gotteserkenntnis durch ihren göttlichen Ursprung unberührt einfach in sich ruhen: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; ...“ (GÜ, Nr.23). Die „Rettung der Seele“ wird dabei entscheidend an den Dienst Gottes gebunden, nicht ursächlich an die eigene Geschöpflichkeit. Die Zielbestimmung der Geschöpflichkeit ist deshalb keine Kausalbestimmung der Erlösung („Rettung der Seele“).⁹⁶⁴

Von daher gesehen beabsichtigt Balthasar unter Aufnahme der ignatianischen Symbiose von der Grundunterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf und einem (bei Ignatius beginnenden) personal-existentiellen Freiheitsdenken die ihr eigentümlich schöpfungstheologisch wie zugleich christologisch-pneumatologisch vermittelte göttliche Her- und Hinkunft aufzudecken. Zugleich sucht er das umfassende, primäre Ursächlichsein der göttlichen Freiheit für menschliche Erkenntnisfreiheit *interpersonal* und damit eben auch (*heils-*) *geschichtlich* bleibend zu wahren und folglich die göttliche Heilssouveränität über die Epistemologie hinaus auch grundsätzlich anthropologisch herauszustellen. Folglich liegt es in der ignatianisch geformten Absicht Balthasars, die (nach-)aufklärerische Vorstellung vom

⁹⁶² H I, 172f.

⁹⁶³ H I, 541.

⁹⁶⁴ Damit läuft diese Erkenntnis der Auffassung Menkes zuwider, der Ignatius eher an einem rehabilitierten Pelagius als an einer augustinischen Tradition in der Gnadenlehre orientiert sieht; vgl. dazu K.-H. Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriß der Gnadenlehre, Regensburg 2003, 76-155.

Menschen als sich selbst bewusstem (intentionalen) Erkenntnissubjekt theologisch aufzunehmen.

Aber zugleich durchkreuzen sich für ihn im Vorgang interpersonaler Gott-Mensch-Begegnung alle tatsächlichen und vermeintlichen Erkenntnis- und Willensansprüche des menschlichen Selbst. Diese Überzeugung findet ihre Verankerung in Ignatius. Von ihm nimmt Balthasar die grundlegende Vorstellung einer Auf- und Übergabe der eigenen Erkenntnisansprüche des Menschen gegenüber Gott auf und lässt sie für seine theologische Epistemologie bestimmend werden. Dies bedeutet bei Balthasar in keiner Weise eine Einschränkung der potentiellen Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis, sondern ganz im Gegenteil ihre *existentiell dauer- und diensthafte Inanspruchnahme durch den erkennenden Gott selbst*.

In einer vertieften Reflexion auf den für die Existenz des Menschen bedeutsamen Wechsel von „Trost“ und „Trostlosigkeit“ im menschlichen Leben kann Balthasar deshalb auf Ignatius verweisen. Er vermag die menschliche Existenz analog zu den Exerzitien als „Einübung“ in ein Bewusstsein zu bezeichnen, das das geistige „Sensorium“ zum (erkennenden) Erspüren der umfassenden Begegnung mit Gott grundlegend und entscheidend diesem zuschreibt, gerade wenn der Mensch sich seiner „eigenen“ Erkenntnisfähigkeit bewusst wird. Damit erweist sich Balthasar als zutiefst ignatianisch geprägt. Er greift das Desiderat des Ignatius, personale menschliche Freiheit mit der (thomanisch gedachten) göttlichen Souveränität zusammen zu denken und zu „schauen“, auf und entwickelt es unter veränderten geistesgeschichtlichen und philosophischen Bedingungen weiter.

2.2 Balthasars „Entrückungslehre“

Der sowohl für Balthasars „Erblickungs-“ als auch „Entrückungslehre“ – als zweites Moment seiner theologischen Epistemologie – grundlegende Schlüsselbegriff ist der der interpersonalen existentiellen „*Begegnung*“. Mit diesem Grundbegriff sucht Balthasar nicht nur das Erfahrungsmoment des einem undynamischen Ästhetizismus fremden, da ereignishaften Zusammentreffens von menschlich-personalem Betrachter und göttlich Betrachtetem zu durchdringen. Vielmehr beabsichtigt er das gerade hierin wahrgenommene Verhältnis zwischen dem sich angesichts der erblickten Göttlichkeit Gottes als Sünder auch selbst erblickenden Betrachters und der wahrgenommenen vergebenden und erneuernden göttlichen Erscheinung zu erfassen.

Steht aber für Balthasar der Sünder als ein sich selbst durch Gott so Wahrnehmender vor diesem, dann ereignet sich eine solche Begegnung nicht existentiell distanziert und objektivistisch zwischen ihnen, sondern Gott wird dem Menschen darin zum konkreten, höchstaktuellen und in Anlehnung an Ignatius⁹⁶⁵ *volitiv unmittelbaren* (nicht aber leib-, welt- und kirchelosen) *Widerfahrnis*.⁹⁶⁶ Dies schafft ein harmatologisch-soteriologisch bedeutsames Verhältnis, das in Analogie zum epistemologischen Grundsatz „Gleiches *erkennt* einander“ dem theologisch-soteriologischen Grundsatz „Gleiches *findet* (aus Ungleichem) *zueinander*“ folgt. Dabei hat für Balthasar die Überwindung sowohl einer logischen als auch ontologischen Trennung zwischen Gott und Menschen von Gott her als bereits „objektiv“, d. h. als prinzipiell und insofern „apriorisch“ überwunden zu gelten.

Für Balthasar ist es unmöglich, von einem „Gleichheitsgrundsatz“ in der gegenseitigen Erkenntnis von Gott und Mensch auszugehen und diesen Grundsatz dann konkret realisiert bzw. vollzogen zu wissen, ohne nicht zugleich diesen Grundsatz gerade angesichts der tatsächlichen existentiellen Situation des Menschen vor Gott auch theologisch-soteriologisch zur Geltung zu bringen. Deshalb ist mit der konkreten Realisierung des epistemologischen Gleichheitsgrundsatzes ihre notwendige grundsätzliche und insofern „apriorische“ ebenso wie ihre tatsächlich realisierte Geltung eines Aufhebens harmatologisch-soteriologischer „Ungleichheiten“ verbunden. Folglich ist es für Balthasar wichtig, dass eine rechte „*Erblickungslehre*“ untrennbar mit einer (ontologischen) „*Entrückungslehre*“ verbunden ist, wobei letztere die wesentliche Sinn- und Zielrichtung ersterer zum Ausdruck bringt.

Ausschließlich unter zwei Voraussetzungen kann und darf es für Balthasar überhaupt theologisch legitim sein, den antiken Gleichheitsgrundsatz auf ein theologisch reflektiertes Gott-Mensch-Verhältnis zu übertragen: Zum einen ist die in der Entrückungslehre als bereits prinzipiell geschehene Überwindung der logisch wie ontologisch trennenden „Ungleichheit“ zwischen Gott und Mensch in der Gleichheitsaussage mitenthalten. Zum anderen beinhaltet eine solche „Gleichheit“ keine Aussagen über die grundlegende Wertigkeit der beiden Größen in ihrem Verhältnis zueinander.

Damit erhält die „entrückend-ziehende“ Begegnung von Gott und Mensch bei Balthasar entsprechend seiner Wahrnehmungslehre die Dynamik eines ungleichgewichtigen Zueinander. Bei dieser versetzt der nicht bloß „erst bewegende“ Gott den Menschen in eine Bewegung auf ihn hin (wobei in Gott das ungleich größere Gewicht liegt, das den Menschen geistig wie gesamtextentiell zu sich hin zieht und „einzuverleiben“ sucht). Vielmehr ist gerade unter Berücksichtigung einer nachkantischen „Definition“ des Menschen eine

⁹⁶⁵ Siehe hierzu unter I.3.1.

Begegnung von Gott und Mensch nicht anders möglich, als dass der Mensch in seiner als notwendig erachteten Empfangsbereitschaft eine ebensolche als „Aktivität“ entfaltet, die es ihm ermöglicht, sich in einem gesamtextentiellen „Sog“ auf den ihm begegnenden Gott dementsprechend „ziehen“ zu lassen. Dabei verdankt sich dieser „Sog“ zwar grundlegend Gott selbst. Er erfordert aber zugleich die Auf- und Übergabe der je eigenen existentiellen „Selbstsorge“ gegenüber dem göttlichen „Sorgen“. Von daher bestimmt Balthasar den Glauben als „Angerührtsein[...] von aussen und oben“⁹⁶⁷, das eine innere, dem ursprünglich göttlichen Ziel des Menschseins entsprechende Zugkraft im Menschen entwickelt, die diesen wiederum zu einem Sich-ziehen-Lassen durch Gott auf ihn hin befreit.

Deshalb darf und muss bei Balthasar von einem relativen „Eigengewicht“ des Menschen im „Kräfteverhältnis“ von Gott und Mensch gesprochen werden⁹⁶⁸, dessen Kraft und Richtung aber grundlegend von Gott bestimmt werden. Darin zeigt sich ein ignatianisch geprägtes Grundanliegen Balthasars, das von einer (relativen) personal-subjekthaften Eigenbedeutung des Menschen in seinem Freiheitsvollzug ausgeht.

Dieses schließt zugleich eine einfache Gegenüberstellung von göttlicher Aktivität und menschlicher Passivität im Vorgang der „entrückenden Wahrnehmung“ Gottes durch den Menschen aus. Zwar ist nach Balthasar in diesem Vorgang die Passivität beim Menschen primär, insofern die wesentliche Grundlage für eine „glückende“ Begegnung von Gott und Mensch Gott selbst ist. Balthasar spricht deshalb von einer „passiven Bereitschaft“ des Menschen gegenüber einem Teilbekommen am „Fühlen des Heiligen Geistes“.⁹⁶⁹ Jedoch ist diese passive „Empfänglichkeit“ des Menschen für den sich begegnen lassenden Gott als die eines sich in Wahrnehmung, Erkenntnis, Urteil und Tat aktiv vollziehenden Wesens zu verstehen und einer ontologischen „Entrückung“ logisch vorgeordnet.⁹⁷⁰

Zugleich beugt Balthasar mit der grundsätzlichen Vorordnung tatsächlichen göttlichen Handelns am und im Menschen vor aller menschlichen Aktivität einem falsch verstandenen theologischen Anthropozentrismus und Subjektivismus vor. Er bricht hier mit Hilfe eines „thomanischen Ignatius“ die Spitze eines radikal aufklärerischen Denkens. Dieses postuliert, insofern es noch mit einem personalen Gott rechnet, nicht nur ein „Konkurrenz“- sondern sogar ein Ausschließlichkeitsverhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. ihrer jeweiligen Freiheit: Für Balthasar ist es aber gerade der (zu dieser Bewegung noch einmal von Gott ursprünglich und erstkausal befreite) aktiv erkennende Mensch, der in seiner Begegnung mit

⁹⁶⁶ Christlicher Stand, Einsiedeln ²1981 (1977), 403.

⁹⁶⁷ H I, 237.

⁹⁶⁸ Vgl. H I, 233.

⁹⁶⁹ H I, 240.

⁹⁷⁰ Siehe H I, 237.

Gott nicht auf seinen eigenen Erkenntnis- und Existenzansprüchen beharrt. Stattdessen gibt der Mensch vielmehr diese gesamtexistentiell auf- und übergibt sie Gott, der ihn zu dieser Selbstübergabe erst „bewegt“.

Wollte Balthasar allerdings *ausschließlich* (und nicht nur grundlegend) Gott eine „Bewegung“ aus Freiheit in dieser ereignishaften Begegnung zuschreiben, dann müsste er dem Menschen den Anspruch auf sein Subjektsein als sich selbst bewussten Handlungsträger verweigern. Gerade dies entspricht aber nicht Balthasars ignatianischem Grundanliegen. Dieses beabsichtigt die bereits seit Ignatius und verstärkt durch die Aufklärung geltende anthropologische Bedeutsamkeit der personalen Freiheit des Menschen theologisch einzuholen und unter den Bedingungen der „Moderne“ thomanisch-ignatianisch zu formen. Erst die gesamtexistentielle Übergabe des sich seiner zur Freiheit befreiten Personalität selbst bewussten Menschen an den dreieinigen Gott verleiht dem Menschen für Balthasar (in Aufnahme des heideggerschen Diktums) eine personale „Eigentlichkeit“. Diese besitzt er ursprünglich nur „objektiv“-prinzipiell, so dass er sie sich von Gott selbst „subjektiv“-konkret zueignen lassen muss.

2.3 Balthasars Ringen mit Hegel: „Objektivität“ in geschichtlicher Gestalt

Mit der der Wahrnehmungslehre einhergehenden Entrückungslehre ist bei Balthasar das zunehmende Hervortreten des objektiven Momentes in dem dennoch umfassend zu verstehenden „subjektiv-objektiven“ Wahrnehmungsvorgang verbunden. Dieses methodische Hervortreten scheint der ontologischen Vorordnung des Objektiven vor dem Subjektiven trotz der Vorstellung ihres gegenseitigen Ineinanderseins bei Balthasar zu entsprechen.

Dies erinnert zunächst an Hegels gestufte „Phänomenologie des Geistes“, insofern er in seinem Geistbegriff die für ihn widervernünftigen abstrakten Trennungen von Sein und Geist, Materie und Denken, Objekt und Subjekt des sich auf seine Endlichkeit fixierenden Verstandes zu überwinden sucht. Dabei deutet Hegel den Geist als das Absolute (des Begriffs), das sich aus seinem Anderssein zu sich selbst zurückwendet. In dieser Rückwendung konkretisiert es sich als subjektiver Geist, als objektiver Geist in menschlichen Gemeinschaftsformen (Staat, Gesellschaft, Recht etc.) und als absoluter Geist in den großen geschichtlichen Bewegungsweisen (Kunst, Religion, Philosophie). Es vollendet sich zuletzt zum absoluten „Bei-sich-selbst-Sein“ des Geistes im absoluten Wissen, das alle bisherigen Formen des Wissens (einschließlich der untersten Stufe sinnlicher Gewissheit) in sich „aufhebt“ (als Negieren, Bewahren und Überbieten). Ein gewisser objektivistischer Monismus lässt

sich bei Hegel nicht leugnen, wenn er das Subjektive nicht als (relativ) eigenständiges Gegenüber des selbst das Objektive noch einmal aus und in sich lassenden Absoluten begreift. Stattdessen schreibt er dem Subjektiven bzw. beidem (dem Subjektiven wie Objektiven) eine bloß funktional-instrumentale Rolle beim Zu-sich-selbst-Zurückkommen des Geistes zu.

Balthasar sucht sich in ignatianischer Tradition von Hegels idealistischem Denken durch eine andere Gewichtung und Bedeutung des Sinnenhaften in der Gestaltlehre, insbesondere in der Lehre von den „geistlichen Sinnen“ als Synthese zwischen geistlicher „Erfahrung“ und „archetypischer Sinnenhaftigkeit“⁹⁷¹ grundsätzlich abzugrenzen.⁹⁷² Dennoch scheint sich auch hier das Absolute bzw. das Objektive des Subjektiven apriorisch bemächtigt und es zum Anderen seiner Selbst gemacht zu haben. Angesichts der Vorstellung, dass sich bei Balthasar Subjektives im Objektiven ursprünglich wiederfindet, um aus ihm heraus geschichtstheologisch entlassen zu werden, richtet sich die Frage an Balthasar, ob nicht das Subjektive für ihn ein bloßes (wenn auch apriorisches) Moment des Objektiven darstellt. Dessen bereits ursprüngliche prinzipielle Realisierung bedürfte dann keiner konkreten Gestaltwerdung „extra se“ mehr, um von „theologaler“ Bedeutung zu sein.

Balthasar scheint dieser Erkenntnis zu entsprechen, wenn er unbeschadet aller innergöttlichen „subjektiven“ Differenzierung dem unveränderlich Objektiven eine ontologische Priorität gegenüber dem Subjektiven (und der damit einhergehenden Veränderlichkeit in Form der Geschichtswerdung) einräumt. Diese Priorität geht bei ihm so weit, dass er das ewige Gottsein Gottes in seinem „ewigen Verhältnis“ zu Mensch und Welt als „statische Ordnung“⁹⁷³ zu bezeichnen vermag, die sich im christologischen Ereignis selbst offenbart. Balthasar versteigt sich sogar unter Berufung auf A. von Speyr zu der an einen (Neo-)Platonismus erinnernden These: „’Das Zeitlose ist das Wirkliche, das Zeitliche ist nur ein Schatten davon...’“⁹⁷⁴ Soll aber gerade das Zeitlose nicht als Apersonales und Abstraktes begriffen werden, ist es für Balthasar auch unter der Gefahr einer missverständlichen begrifflichen Nähe zum Hegelianismus unerlässlich, *vorab* „das Zeitliche ins Ewige eingezeichnet“⁹⁷⁵ zu sehen. Balthasars Kampf gegen einen monistisch-idealistischen Hegelianismus mit dem Mittel einer ursprünglichen „Subjektivierung“ des Objektiven richtete sich im Letzten dann aber auch gegen ihn selbst.

⁹⁷¹ H I, 352.

⁹⁷² Ohne dabei allerdings das Christentum im Sinne einer ästhetisch-mythischen Religion auf modellhafte ästhetische Erfahrung reduzieren zu wollen (und zu können); vgl. H I, 354.

⁹⁷³ H I, 455f.

⁹⁷⁴ TD IV, 227.

⁹⁷⁵ TD IV, 239.

Dies legt den Verdacht gegenüber Balthasar nahe, mit der „objektiven“ Vorgegebenheit des ursprünglichen Gottesverhältnisses des Menschen die von ihm immer wieder beschworene Dynamik und Ereignishaftigkeit in der konkreten Realisierung eben dieses Verhältnisses stillzulegen oder zu funktionalisieren bzw. zu instrumentalisieren, so sehr er sich auch gegen Hegels Objektivismus zu wehren sucht.

Deshalb ist die grundsätzliche Frage zu stellen, ob eine ursprünglich „objektive“ „Entrückungslehre“, die sich platonisches Bilddenken zu eigen macht, geschichtlich-dynamische („dramatische“) Kategorien für das Gott-Mensch-Verhältnis zu entwickeln bzw. aufzunehmen vermag. Diese hätten dann mehr zu sein als bloß nachträgliche, das „objektive“ Wesen Gottes nicht verändernde Addenda, ohne in einen Widerspruch zu sich selbst zu geraten.

Zwar wird das balthasarsche Beharren auf „Objektivität“ demjenigen verständlich, der sich seinen Kampf gegen eine ihm vermeintlich geltende Unterstellung vor Augen führt. Diese Unterstellung hält ihm vor, er entwickle eine durch das Ignatianische vermeintlich noch gesteigerte „subjektive Erfahrungslehre“⁹⁷⁶, bei der als alleiniges theologisches Erkenntnis-kriterium die Unhintergebarkeit subjektiver Erfahrungserkenntnis zu gelten habe. Hiergegen wehrt sich Balthasar gerade in ignatianischer Tradition zu Recht.

Allerdings hat die bisherige Analyse ergeben, dass bei Balthasar ein scheinbar überdeutliches ontologisches „Gefälle“ vom Objektiven zum Subjektiven besteht: Das Subjektive des Menschen erfährt in der konkreten Gottesbegegnung nicht nur die bereits „immer schon“ geltende Vorgegebenheit göttlicher Objektivität, sondern weiß sich gerade auf Grund ihres imperativischen Charakters ins Objektive des Göttlichen als seinem prinzipiellen Ursprung (zurück-)gefordert.

Damit sucht Balthasar das „Objektive“ in der Wahrnehmung, d. h. das wahrgenommene Objekt selbst, so zu beschreiben, dass es nicht einer dem Subjekt „zuhandenen“ Gegenständlichkeit anheim fällt, sei diese dem Menschen auch noch einmal apriorisch vorgegeben. Damit konterkarierte er sein Grundanliegen, der sich durchsetzenden Erscheinung göttlicher Souveränität („Herrlichkeit“) in der existentiellen Inanspruchnahme des Menschen. Das Objektive erweist bei Balthasar gerade darin seine Souveränität gegenüber dem Subjekt, dass es in der Lage ist, von sich aus in völliger Freiheit nicht nur immer schon in eine grundlegende Beziehung zur Kreatur getreten zu sein und diese je aktuell vollziehen zu können und zu wollen. Vielmehr vermag es den in die Begegnung mit ihm

⁹⁷⁶ vgl. H I, 220ff.

tretenden Menschen in radikalen existentiellen Anspruch zu nehmen und diesen in sein Wesentliches aufzunehmen.

Dabei erhält diese Verhältnisbestimmung von Subjektivem und Objektivem dadurch einen noch einmal tieferen und erweiterten Sinn, dass das bei Balthasar scheinbar überdeutliche Gefälle zugunsten des Objektiven zugleich den Blick auf die „objektive“ Ursprünglichkeit bzw. „ontische“ Grundlegung⁹⁷⁷ des Subjektiven *im* Objektiven freigibt, insofern es in jenem apriorisch-prinzipiell (und zugleich real als es selbst in seinem Dasein) eingeborgen ist.

Vor diesem Hintergrund erhält die christologisch verankerte Gestaltlehre bei Balthasar ihre Schlüsselfunktion in der näheren Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt. Er sucht mit der von der Gestaltlehre erzeugten Dialektik einer Vermittlung von endlicher Offenbarungsgestalt (Jesus Christus) und unendlich bestimmter göttlicher „Über-Gestalt“⁹⁷⁸ das Verhältnis von Subjekt und Objekt religionsphilosophisch-dialektisch näher zu bestimmen. Zum einen gilt bei Balthasar, dass das Objekt aus Gott, d. h. sich selbst, eine Dynamisierung und „Subjektivierung“ hervorbringt, ohne zugleich aufzuhören, „objektiv“ zu sein. Dies geschieht für Balthasar dadurch, dass der zentrale Akt der Menschwerdung ein grundlegendes Verhältnis zwischen Gott und Mensch von Gott her konstituiert, indem Gott im menschlichen Subjekt (Jesus) erscheint, ohne damit seine göttliche „Objektivität“ aufzugeben.

Zum anderen geht Balthasar von der bereits erwähnten ursprünglichen „Einbergung“ des Subjektiven im Objektiven aus. Damit wird diesmal aus der Perspektive des Subjektiven erkennbar, dass letzteres in die Ursprünglichkeit des göttlich Objektiven hineingehört und das Subjektive folglich keine (womöglich aposteriorische) „subjektive Akzidenz“ zu einer unberührten „objektiven“ göttlichen „Substanz“ bildet. Die Vorstellung einer ursprünglichen Einbergung des Subjektiven im Objektiven dynamisiert auf diese Weise apriorisch das Objektive vom Subjektiven her und vermag damit zugleich den Eindruck zu widerlegen, Balthasars Menschwerdungsverständnis sei im letzten doketisch.

Denn wird das Objekt-Subjekt-Verhältnis ausschließlich vom „Objekt“, d. h. hier von Gott her betrachtet, lässt sich der ausgesprochene Verdacht bei Balthasar tatsächlich nicht ganz ausräumen: Wie kann das göttliche „Objekt“ (in der Menschwerdung) als menschliches „Subjekt“ gedacht werden und dabei zugleich (nicht zuhandenes, göttliches) „Objekt“ bleiben? Oder anders formuliert: Wie ist es denkbar, dass die „Über-Gestalt“ tatsächliche Gestalt annehmen und zugleich „Über-Gestalt“ bleiben kann? Diese Schwierigkeit hat auch Balthasar erkannt. Deshalb muss er in seinem theologischen Ansatz methodisch von einer wahrhaft und real „subjektiven“ Gestalt ausgehen, um jedes Anzeichen eines bloßen

⁹⁷⁷ Vgl. H I, 488.

inkarnatorischen „Scheins“ zu vermeiden. Dieses real Subjektive setzt er dabei in die ontologische Apriorität des göttlich Objektiven zurück bzw. hinein. Mit Hilfe dieses ontologischen Rückschlusses sucht er die Denkmöglichkeit eines logischen Zugleichs der bleibenden Objektivität des göttlichen „Objektes“ und seiner Subjektwerdung zu erweisen.

In den ignatianischen Exerzitien findet Balthasar für dieses Vorgehen einen entscheidenden Anknüpfungspunkt, insofern in ihnen der Exerzitant zuerst der menschlich-subjektiven Gestalt Jesu begegnet, die ihn dann schrittweise in das („objektiv“) Innere des göttlichen Lebens (vgl. die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“) hineinführt.

Problematisch ist dabei allerdings, dass Balthasars Absicht einer Denkbarkeit der göttlichen Inkarnation nicht allein eine über Ignatius weit hinausgehende (Rück-)Übertragung (als „ontische“ Grundlegung verstanden) eines generell Subjektiven in die Apriorität des göttlich Objektiven erfordert. Vielmehr ist dieses Subjektive mit der *konkreten Gestalt*, d. h. mit dem Leben und Sterben der Person Jesu zuinnerst verbunden, so dass diese für Balthasar ebenfalls zwingend in die Objektivität Gottes rückzuübertragen ist, da dies ansonsten eine illegitime ontologische Trennung von historischem Jesus und göttlichem Logos zur Konsequenz hätte.

Eine solche Rückübertragung schafft zwar im Blick auf das göttlich „Objektive“ als solches ein inneres, dynamisches Verhältnis Gottes zu sich selbst, das die Theologie für Balthasar in der Lehre von der (immanenten) Trinität zum Ausdruck zu bringen sucht. Zugleich stellt ein solches innergöttliches Verhältnis die für ihn zugleich notwendige Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung einer göttlichen Selbstdifferenzierung „ad extra“ in Form der ökonomischen Trinität bzw. Inkarnation dar, die der unhintergehbare methodologische Ausgangspunkt seiner Theologie bildet.⁹⁷⁹

Dennoch oder gerade deshalb wird das Objektive der Wahrnehmungs- und Entrückungslehre bei Balthasar zugleich zum „Einfallstor“ seiner „Dramatik“. Diese lässt nicht nur das betrachtende Subjekt Mensch *unhintergebar* und deshalb „objektiv“ zum ureigensten „Mitspieler“ und insofern zu einem (allerdings nicht gleichwertigen) Mitsubjekt auf der „Bühne“ des Dramas zwischen dem dreieinigen Gott und der Welt werden. Vielmehr zeichnet sich diese Dramatik bei Balthasar durch die „gestaltende“ Hineinnahme des Subjektiv-Konkreten der Gestalt Jesu in die ontologische Apriorität der objektiv-göttlichen „Über-Gestalt“ als eine „überzeitliche“ „*immanente Dramatik*“ aus.

Diese zieht einen von Balthasar allerdings ungewollten, nichtsdestotrotz schwerwiegenden und folgenreichen Bedeutungsverlust für eine „ökonomische Dramatik“ nach sich. Zugleich

⁹⁷⁸ H I, 416.

⁹⁷⁹ Deshalb formuliert Balthasar, H I, 419, folgendermaßen: „Nur als (unerlässlicher) Hintergrund der Menschwerdungslehre lässt sich biblisch eine Lehre von der ‚Trinität in sich‘ verantworten.“

wirft eine solche immanente Dramatik die Frage auf, ob nicht die von Balthasar immer wieder zurückgewiesene mythologisierende Vorstellung von einem mit seinen drei „Personen“ in der Welt dramatisch verwickelten Gott tatsächlich immanente Wirklichkeit in seinem trinitarischen Denken geworden ist. Damit ist eine grundlegende Problematik im theologischen Ansatz Balthasars skizziert, die im weiteren Verlauf der Analyse seines Kreuzesverständnisses immer wieder relevant werden wird.

2.4 Vollendung der ontologischen Differenz: Zum inneren Zusammenhang von Metaphysik und Offenbarung

Soll Balthasars Grundüberzeugung eines seinem Anspruch auf theologische Universalität Geltung verschaffenden Ineinanders von Seins- und (trinitarisch-dramatischer) Glaubens-analogie entsprochen und kritisch auf sein Kreuzesverständnis hin ausgelegt werden, dann sind die grundlegenden gedanklichen Linien, die er sowohl von der göttlichen Offenbarung der Trinität her zur „Metaphysik“ zieht als auch umgekehrt, nachzuzeichnen. Erst vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage beantworten, welche theologische Bedeutung für Balthasar dem Kreuz im grundsätzlichen Weltverhältnis Gottes zukommt.

2.4.1 Die Dialektik der Metaphysik: Zur Analogie von Sein und Offenbarung (Glauben)

Kommen wir noch einmal auf das bereits skizzierte Verhältnis von Philosophie und Theologie zurück. Balthasar spricht ausdrücklich davon, dass der Offenbarung die „Metaphysik“ zugrundegelegt ist.⁹⁸⁰ „Metaphysik“ ordnet er in scheinbarer Anlehnung an die traditionelle Unterscheidung von Philosophie und Theologie erst einmal (aber eben nicht ausschließlich) der Philosophie zu. Diese beginnt (und endet) für ihn mit „metaphysischer Verwunderung“ über ein „unrückführbares Geheimnis von Fülle und Nichtigkeit“. Dieses Geheimnis bricht für ihn in der *ontologischen Differenz* auf und lässt eine „unaufhebbare *Vergeblichkeit* [Betonung Balthasars] alles Daseins“⁹⁸¹ in seinem „Nichtseinmüssen“⁹⁸² erfahren. Bereits mit dieser Formulierung durchbricht Balthasar die klassische Unterscheidung von (wertneutraler) Philosophie und (wertender) Theologie. Metaphysische Reflexion verbleibt für ihn gerade

⁹⁸⁰ H III,1, 958.

⁹⁸¹ H III, 1, 982.

⁹⁸² H III,1, 974.

angesichts des aufbrechenden Seinsgeheimnisses in ontologischer wie existentieller „Vergeblichkeit“ eigener Kontingenzerfahrung, die alle Scheinneutralität von Philosophie an ein „Ende“ führt. Jedoch drängt sie gerade dadurch selbst zu Antworten, die allerdings „jenseits“ ihres eigenen Fragehorizontes liegen.

Die ontologische Differenz sieht er dabei in einem vierfachen, aufsteigenden Sinn in Geltung, von der Grundunterscheidung zwischen notwendigem Weltsein und kontingentem Dasein über die Differenz zwischen der Totalität des Seienden und dem Sein, dann zwischen Sein als solchem und Seiendem bis hin zu der die anderen drei übersteigenden und diese in sie aufnehmenden Grunddifferenz zwischen Gott und dem Sein des Seienden.⁹⁸³ Balthasar legt mit dieser vierfachen *ontologischen Differenz den notwendigen metaphysischen Grund für eine aus Freiheit geschehende Offenbarung Gottes*. Gerade um alle Notwendigkeit von Offenbarung in seiner sich vom späten Hegel abgrenzenden „geist“-ontologischen Argumentation zu vermeiden, setzt er die Grunddifferenz zwischen Gott (als Geist) und dem Sein (des Seienden) logisch *voraus*. Innerhalb dieser wesentlichen Differenz legt er den Grund für die noch einmal jenseits aller „meta“-physischen Denkmöglichkeiten liegende Tatsächlichkeit einer freien göttlichen Inkarnation.

Damit lässt sich bei Balthasar bereits eine „innere“ Dialektik der „Metaphysik“ erkennen, die gerade auf Grund der „*analogia entis*“ in Form des „je größeren“ Überstiegs Gottes über das Sein (des Seienden) grundsätzliche Geltung für sich selbst beansprucht: Das seinsanaloge Wesen der Metaphysik ist ihr „vergeblicher“ Selbstüberstieg in eine „je größere“ (allerdings bleibende) Potentialität als von sich aus nie realisierbarer Möglichkeit von Offenbarung hinein. Metaphysik ist deshalb für Balthasar auf Grund ihres „vergeblichen“ Wesens „dialektisch“, ohne sich dabei grundsätzlich selbst zu widersprechen und sich in *einfacher* Weise „aufzuheben“.

Diese „innere“ Dialektik der Metaphysik ist bei Balthasar durch eine „äußere“ umfassen. Diese ergibt sich dadurch, dass Metaphysik niemals aus sich heraus in der Lage ist, Potentialität in reine (Offenbarungs-)Aktualität zu wandeln. Vielmehr besteht das „innere“ Wesen der Metaphysik für ihn gerade darin, grundsätzlich, d. h. ihrer „vergeblichen“ Grundform nach, „*empfangsbereit*“ und *aufnahmefähig* für eine „von außerhalb“ aus völliger Freiheit heraus geschehende eventuelle Offenbarung Gottes zu sein. Dabei muss Balthasar argumentativ zwingend voraussetzen, dass die göttliche Offenbarung nichts anderes als die wesentliche Kundgabe des göttlichen Selbstseins als *Ansichsein* Gottes ist.⁹⁸⁴ Letzteres

⁹⁸³ H III, 1, 955.

⁹⁸⁴ Dies begründet wesentlich Balthasars eigentümlichen trinitätstheologischen Argumentationszusammenhang von heilsökonomischer und immanenter Trinität; s. dazu weiter unten.

vollendet und erfüllt Metaphysik bei Balthasar dadurch, dass es das Sein (des Seienden) bzw. die Metaphysik im dreifachen Sinn von Verneinen, Aufnehmen und Bewahren „aufhebt“ und dadurch dialektisch übersteigt, da die Offenbarung in ontologischer Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit zur Metaphysik bzw. zum Sein selbst steht. Ein einfaches ontologisches „Anknüpfen“ ist dadurch ebenso durch Balthasar ausgeschlossen wie eine totale Verneinung des Seins durch die göttliche Offenbarung. Vielmehr steht eine seinskenotisch verstandene Offenbarung Gottes für Balthasar in einem, nochmals durch Dialektik gekennzeichneten analogen Verhältnis zur Metaphysik: Beiden eignet auf analoge Weise der dialektische Charakter von „Fülle und Nichtigkeit“. Dieses analoge Verhältnis eröffnet Gott nach Balthasar die instrumentale Indienstnahme des Seins für seine göttliche Selbstgabe in der Offenbarung: Für Balthasar steht die als metaphysisches Gegebensein des Gebers zu deutende (nicht substantielle und nicht subsistenzhafte) „strömende Fülle des Seins Gottes“ in einer strukturellen Analogie zur göttlichen Selbstgabe in der Offenbarung. Allerdings ist diese „strömende Fülle“ ausschließlich das „adäquate Schöpfungsmedium“. Sie ist nicht von eigenständiger ontologischer Wertigkeit gegenüber der Offenbarung, um „sein kenotisches Wort von Kreuz und Herrlichkeit hineinzusprechen und es als seinen Sohn zu Tod und Auferstehung hineinzusenden.“⁹⁸⁵ Dem entspricht, dass Balthasar der ontologischen „Vergeblichkeit“, d. h. dem „Umsonst“ als „vanité“, das offenbarungstheologische „Umsonst“ als „gratuité“ gegenüberstellt.⁹⁸⁶

Bei Balthasar hängt die analoge Beziehung von Sein und Offenbarung wiederum von Gottes offenbarendem Selbstsein ab: Soll deshalb eine solche analoge Beziehung gelten, bedeutet dies für die durch das „absolute Sein“ grundgelegte Metaphysik, d. h. für das Sein selbst wie für das an diesem partizipierende Sein des Seienden, dass Balthasar beide bereits durch eine *ontologische „Kenose“* des „absoluten Seins“ geformt sieht. Dies wiederum setzt voraus, dass beide auf Grund ihrer (den unendlichen Abstand zu Gott beachtenden) Anteilhabe an dem durch *Fülle* und *Armut* gekennzeichneten „absoluten Sein“ Gottes von diesem bereits apriorisch umfassen und entsprechend „kenotisch“ geformt sind. Dadurch vermögen sie für Balthasar dem umfassenden Anspruch des „kenotische[n] Wort[es] von Kreuz und Herrlichkeit“ in allem Endlichen „immer schon“, d. h. bereits vor der Tatsächlichkeit geschichtlicher Offenbarung, zu entsprechen.

Dadurch findet Balthasar einen „*übernatürlichen*“, *da von Kreuz und Herrlichkeit her geltenden dialektischen, nichtsdestotrotz zugleich ontologisch relevanten Anknüpfungspunkt* einer kenotisch ausgerichteten Glaubensanalogie (im Sinn der im Glauben wahrgenommenen

⁹⁸⁵ H III,1, 961.

radikalen Selbstentäußerung Gottes im seienden Jesus). Diesen Anknüpfungspunkt lokalisiert er in einer „kenotischen“ Seinsanalogie (im Sinn einer Seinsteilhabe von Mensch und Welt) als an ihn gerichtetes göttliches Geschenk zur „subjektiven“ Befähigung des „Seinlassen des Seins“.⁹⁸⁷ Ein solches „Seinlassen des Seins“ bedeutet deshalb nach Balthasar für das endliche Sein nichts anderes als eine bereits vor ihrem konkreten Vollzug grundlegende prinzipielle „kenotische“ Bereitschaft menschlicher und „weltlicher“ Seinsteilhabe, zum Medium göttlicher Offenbarungskenose zu werden.

Eine solche *dialektisch-analoge Zuordnung von Metaphysik und Offenbarung* ermöglicht es Balthasar, sein Verständnis von *Metaphysik* (einschließlich seiner Anthropologie) grundsätzlich und umfassend *kreuzestheologisch* bedeutsam werden zu lassen.

In der Universalisierung des Offenbarungs- und Kreuzesanspruches durch seine umfassende und grundsätzliche Rückübertragung in eine („coram Deo“ als Schöpfungstheologie zu deutende) Metaphysik lassen sich bei Balthasar wesentliche ignatianische Motive der schöpfungstheologischen Universalisierung der Kreuzesbotschaft erkennen. Dies gilt selbst dann, wenn sich bei Ignatius keine ausdrückliche Metaphysik, sondern ein in die Schöpfungstheologie gewendeter universaler offenbarungstheologischer Anspruch wiederfindet.

Diese ignatianischen Motive erhalten dadurch eine besondere Dichte bei Balthasar, dass sie selbst noch einmal die Form der Rückübertragung in die Metaphysik bestimmen: Das Sein selbst erhält auf Grund seiner Partizipation am „absoluten Sein“ als „adäquates Schöpfungsmedium“ göttlicher Offenbarung sein grundsätzlich kenotisches Wesen. In ihm wird dadurch nicht nur die Empfangs- und Aufnahmebereitschaft göttlicher Offenbarungskenose prinzipiell und potentiell grundgelegt, sondern auch die grundsätzliche Möglichkeit und potentielle Bereitschaft zur teilhabenden „Mitkenose“ am tatsächlichen, frei ergangenen göttlichen Akt sich verströmender „Überfülle“, um dadurch dem eigenen Wesen zu entsprechen und auf diese dialektisch-analoge Weise zu vollenden.

Ignatianische Kreuzesmotivik wird dadurch zur dialektischen „Klammer“ von Metaphysik und Offenbarung bei Balthasar. Dies gilt, insofern für ihn eine angesichts und vermittels der Kreuzesbegegnung errungene ignatianische „Indifferenz“ des christlichen Glaubensaktes gegenüber allem Seienden wie gegenüber dem Sein als solchem dieses Sein als notwendigen Horizont zugleich „freilegt“ („ohne mit ihm zusammenzufallen“). Dadurch braucht ein ignatianisch geformter Glaubensakt wahrgenommene Seins-„*Dunkelheiten*“⁹⁸⁸ in seinem Sinn-Verstehen und -Handeln (im Unterschied zu einer ausschließlich ästhetischen

⁹⁸⁶ H III, 1, 982.

⁹⁸⁷ H III, 1, 957.

⁹⁸⁸ H III, 1, 976.

Betrachtung) nicht unberücksichtigt zu lassen und darf sie auch nicht. Er wird gerade sie als „bevorzugten Ort“⁹⁸⁹, d. h. als reales und zugleich kriteriologisches Zeichen und Instrument göttlicher wie „mit-menschlicher“ *kenotischer Liebe* und *Herrlichkeit* begreifen.

*Balthasars kenotisches Gottes- und Offenbarungsverständnis wird dadurch zum entscheidenden Formgrund seiner metaphysisch-theologischen Ästhetik in ihrer Dialektik von „Ungestalt“ und „Gestalt“*⁹⁹⁰, so dass eine solche Ästhetik wiederum die Grundlage für seine *theologisch-kriteriologische Epistemologie* bilden kann. Nicht eine abstrakte ontologische Metaphysik bzw. Ästhetik liefert von daher gesehen Balthasar einen vermeintlich deduktiv gewonnenen kriteriologischen „Schlüssel“ zum Gott- und Selbst-Verstehen. Stattdessen ermöglicht ihm ein bestimmtes Gottes- und Offenbarungsverständnis ein bestimmtes (dialektisches) ästhetisches Seinsverstehen, das durch diese formende Be-gründung wiederum selbst kriteriologische Aufweise des ersteren zu erkennen gibt.

Eine solche Verknüpfung von ästhetischer Ontologie (Metaphysik) und (kenotisch-kreuzestheologisch zentrierter) Offenbarung ist für Balthasars Argumentationsgang entscheidend. Dadurch kann er die Freiheit der göttlichen Offenbarung wahren und zugleich den theologischen Anspruch vom „immer schon“ geltenden Umfangensein der Welt durch den kenotischen Gott als ihren „zureichenden Grund“⁹⁹¹ ontologisch sichern helfen. Dies geschieht mit der Absicht, bereits von einem grundlegenden Seinsbegriff her dasjenige aufzuzeigen, das Barth erst mit der Glaubensanalogie bzw. mit dem Offenbarungsbegriff im engeren Sinn zu beschreiben sucht: Es ist das die Welt ganz und umfassend beanspruchende An- und Hineindrängen des Eschatologischen (des endgültig geltenden Göttlichen) in die irdische Zeit bei einem gleichzeitigen Aufdecken der Ambivalenz menschlichen Subjektseins (wobei diese allerdings zugleich auch ihre ignatianisch motivierte Anerkenntnis mit einschließt).

Balthasar fällt von daher gesehen mit diesem grundlegenden ontologischen „Rückgriff“ nicht in eine schlichte „natürliche Theologie“ zurück, die zu ihrer Geltung einer vorkantischen Metaphysik bedarf. Vielmehr weitet er unter Berücksichtigung des mit Ignatius anhebenden und seit der Aufklärung wesentlich ins menschliche Bewusstsein gerückten epistemologischen Subjekt-„Seins“ des Menschen den universalen Offenbarungs-, insbesondere Kreuzesanspruch rückwirkend auf den dieses Subjektsein mitumfassenden Seinsbegriff aus. Dies geschieht derart umfassend, dass dieser (insofern er ausschließlich die „immer schon“ überholte Möglichkeit und nicht die Tatsächlichkeit göttlicher Offenbarung thematisiert) in

⁹⁸⁹ Ebd.

⁹⁹⁰ Vgl. hier H III,2, 187.

⁹⁹¹ H III,1, 954.

seinem Ursprungsziel bereits dialektisch „aufgehoben“ ist und folglich in der göttlichen Offenbarung als seinem „Form-Grund“ „voll-endet“ sein will. Für die Beziehung von Seinsakt und Glaubensakt bei Balthasar bedeutet dies, dass beide trotz ihrer grundlegenden Verankerung im göttlichen Sein nicht identisch sind, sondern der Seins- im Glaubensakt „eingeborgen“ ist und von diesem gerade dadurch, dass er den Seinsakt über sich hinausführt, miterfüllt wird.⁹⁹²

Darüber ermöglicht die dialektische Hineinnahme der Metaphysik in den Offenbarungsbegriff ein zugleich kritisches Verständnis von Metaphysik. Diese ist für Balthasar, insofern sie sich ohne seine tiefere und umfassende ontologische Verankerung zu begreifen sucht, auf ihren Selbstwiderspruch gegenüber dem Ursprungsziel aufmerksam zu machen. Allerdings lässt sich auch oder gerade hier der Verdacht einer gewissen Vereinnahmung der Metaphysik durch Balthasars Theologie nicht ganz ausräumen. Balthasar sucht die Metaphysik nicht nur in ihrer positiven Bestimmung als bleibende „Verwunderung“ angesichts des Seinsgeheimnisses in Dienst zu nehmen. Sondern er greift sie selbst noch einmal in ihrer negativen „Definition“, d. h. in ihrer das Fragen nach dem absoluten Sein ausschließenden Selbstwidersprüchlichkeit, auf. Dies geschieht bei ihm, um der soteriologisch bedeutsamen Vorstellung von einem umfassenden, eben auch metaphysisch-ontologischen Anspruch des sich kenotisch selbst offenbarenden Gottes zu entsprechen.

Balthasar hat gerade dadurch, dass er in die ontologische Metaphysik offenbarungstheologische Linien einzeichnet, das neoscholastische „Zwei-Stockwerk“-Denken hinter sich gelassen. Er ähnelt und unterscheidet sich zugleich in dieser entscheidenden Frage von *Przywara*. Letzterer sucht nicht von einer ausdrücklichen und gerade darin die Analogie zwischen Metaphysik (Seinsanalogie) und Offenbarung (Glaubensanalogie) währenden (trinitarischen) Christologie her (wie Balthasar), sondern von einem stärker sachhaft-staurologischen Rekurspunkt her Offenbarungstheologie und Seinsanalogie (allerdings mit dem Problem einer letzten Ununterscheidbarkeit beider) ineinander zu denken. Bei beiden liegt von daher gesehen trotz der Unterschiedlichkeit ihres Rekurspunktes eine ontologisch-theologische Strukturanalogie vor: Balthasar und Przywara ist es gemeinsam, durch ihre jeweilige Analyse der Seinsanalogie in ihrer (vom Glauben her) erkannten grundlegenden kenotischen Gestalt dialektisch auf ihren umfassenden Grund, die „Glaubensanalogie“ des Kreuzes, hindurch blicken zu können. Dadurch ist es ihnen möglich, Sein und Offenbarung in ihrer gegenseitigen Bedeutsamkeit füreinander dialektisch zu erschließen.

⁹⁹² H III,1, 966.

3. Das „Je-Mehr“ göttlicher Herrlichkeit im Drama der Welt: Grundsätzliches zu Balthasars Theodramatik

Bislang war unter kritischer Würdigung der Kategorie der *Herrlichkeit* eine epistemologisch bedeutsame theologische *Ästhetik* göttlicher „Erscheinung“ bei Balthasar skizziert worden, die in sich bereits den prinzipiellen Anspruch einer *ignatianisch* geprägten *existentiellen* Theologie enthält. Darauf aufbauend lässt sich Balthasars bereits in dieser Ästhetik anhebende, methodisch allerdings davon getrennt zu behandelnde theologische *Dramatik* unter dem ebenfalls von Ignatius geprägten Grundbegriff der *Freiheit* erhellen.

Balthasar verknüpft dabei *innerlich* theologische Ästhetik und Dramatik miteinander durch den christologisch und zugleich allgemein anthropologisch verankerten Begriff des *Zeugen* bzw. *Zeugnisses*. Letzteres verweist auf den Adressaten in seinem *geschichtlichen* Beteiligt-, insbesondere Gerufen- und Gefordert-Sein hinsichtlich der in existentiellen Anspruch nehmenden Erscheinung göttlicher Herrlichkeit. Von daher gesehen formuliert er in Abwendung von einer Theologie „epischer Distanz“, dass „die ‚ästhetische‘ Gestalt sich von innen unmittelbar in die dramatische ausfaltet.“⁹⁹³

Eine solche, für Balthasar den radikal existentiellen Zu- und Anspruch der ästhetischen Erscheinung göttlicher Herrlichkeit bedenkende Theologie wird wie der sie betreibende Mensch selbst noch einmal in der existentiell-*konkreten* Begegnung mit der „Wucht“ göttlicher Freiheit in eine theologische „Dramatik“ der Begegnung menschlicher Freiheit mit eben dieser göttlichen Freiheit hinein „gebeugt“. Eine solche Reflexion wird damit auf gewisse Weise dem (allerdings ausschließlich denkerisch) möglichen Stand eines „neutral“-objektivistischen „Betrachtens“ bei Balthasar „entrückt“ und auf diese Weise insbesondere auch als Theologe zum Zeugen bzw. Zeugnis berufend in Pflicht genommen.⁹⁹⁴

Balthasars theologische Erblickungslehre steht deshalb unter dem Anspruch „formender“ Entrückung in eine „Theodramatik“ hinein, die Lehrer wie Lehre zu prägen fordert. Theologie, versteht sie sich für Balthasar richtig, ist deshalb ihrem Wesen nach „dramatisch“, so dass Inhalt *und* Form dramatische Gestalt anzunehmen haben. Will Theologie diesem ihrem eigenen Wesen entsprechen, hat sie sich als „engagiert“ zu begreifen, gleichsam im und als Nachvollzug des von ihr wiederzugebenden „Urdramas“ von Gott und Mensch.⁹⁹⁵

⁹⁹³ TD II,1, 69.

⁹⁹⁴ H III,2, Teil 1, 18.

⁹⁹⁵ TD II,1, 144.

Dadurch erhalten für Balthasar Begriffe wie *Versöhnung* und *Erlösung* ihre theologisch zentrale wie zugleich besondere dramatische Bedeutung, ohne dabei dem Verdacht des Mythischen zu erliegen: Gott „engagiert“ sich dem Menschen gegenüber in der Welt und bleibt ihr zugleich in diesem radikalen Engagement als „größeres“ „Je-Mehr“ erhaben.⁹⁹⁶

Die „Bühne“ als „Schauplatz“ der Begegnung von Gott, Mensch und Welt nimmt deshalb bei Balthasar die Form eines für den Menschen unentrinnbaren gott-menschlichen Freiheitsringens an. Diese Begegnung umfasst den Menschen nach Balthasar derart radikal und intensiv, dass ihm überhaupt keine andere Möglichkeit zukommt, als sich der göttlichen Freiheit und ihres radikalen Anspruches in voller Subjektivität in Form gehorsamer Selbstübergabe oder aber in bleibender Selbstverschließung zu stellen.

Erst der einer theologischen Dramatik entsprechende existentielle Akt gehorsamer Selbstübergabe an Gott eröffnet und begründet für Balthasar ein glaubendes Sehen. Dieses kann in Form einer „transzendentalen Ästhetik“ bis auf den Grund einer jeden irdischen „Gestalt“ blicken. Dabei vermag die „Endgestalt“, die in Christus zur ästhetischen Darstellung kommt, deshalb nur in einer Einheit von Seh- und sie begründendem Lebens- bzw. Gehorsamsakt als solche wahrgenommen zu werden.⁹⁹⁷

Theologische Ästhetik ruht damit bei Balthasar auf theologischer Dramatik und ihrem existentiellen Nachvollzug. Deshalb hat er die Theodramatik in die methodische Mitte seiner Trilogie gestellt. Sie wirft notwendiges transzendentes „Licht“ auf das sie entbergende „Je-Mehr“ der ästhetischen Herrlichkeit Gottes. Sie „lichtet“ gleichsam von innen her alle „Überfülle“ des erscheinenden göttlichen Mysteriums („Theologik“).⁹⁹⁸ Die Theodramatik wiederum hat ihren innersten Angelpunkt im *Kreuz Jesu Christi*, da für Balthasar gerade hier die Mensch gewordene göttliche Freiheit auf die personale Unfreiheit erzeugende Sünde auf intensivste Weise aufprallt.

3.1 Seinsanaloge „Ausgangssituation“ der Theodramatik? Zum „onto-theologischen“ Grundverhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit

Balthasars philosophisch-theologische Grundvoraussetzung für seinen theodramatischen, spezifisch kreuzeszentrierten Ansatz ist die „*analogia entis*“. Diese stellt die göttliche und menschliche Freiheit weder in dialektischer Absolutheit gegeneinander noch beide in ein

⁹⁹⁶ Siehe H III,2, Teil 1, 18.

⁹⁹⁷ Vgl. H III,2, Teil 2, 12-13.

⁹⁹⁸ Vgl. TL I, 255.

unmittelbares Vergleichsverhältnis. Dabei ist es nach Balthasar aber ebenso wesentlich, dass diese Grundvoraussetzung „immer schon“ in eine theologische Axiomatik eingebunden ist, die er mit der „*analogia fidei*“ im Rahmen der Offenbarungsordnung bedenkt.

Für den die Theodramatik wesentlich bestimmenden Freiheitsbegriff bedeutet dies, dass er bei Balthasar in einem ersten Schritt sowohl als *Seinsanalogie* entfaltet, als auch in seiner über sich hinausführenden Rück-Aufnahme in einen engeren offenbarungstheologischen Zusammenhang hineingenommen wird. Er findet hier seine soteriologische Zuspitzung.

Zunächst beschreibt Balthasar in Aufnahme und Weiterentwicklung klassischer Ontologie endliche menschliche Freiheit als Zustimmung zu sich selbst in der Freiheit des Selbstbesitzes. Diese erhält ihre Selbstvollendung ausschließlich durch Zustimmung zu der alles frei begründenden, endliche Freiheit stiftenden unendlichen Freiheit als „Sein-im-Ganzen“. Dabei zeichnet sich im Unterschied zur endlichen Freiheit letztere dadurch aus, dass sie ganz in der endlichen Freiheit anwesend und zugleich jegliche endliche Freiheit übersteigt und ihr erhaben bleibt.⁹⁹⁹ Mit dieser seinsanalogen Zuordnung von endlicher und unendlicher Freiheit (die aber nicht mit Willkür verwechselt werden darf) sagt Balthasar ein „immer schon“ geltendes ontologisches Ineinander (was jedoch keine Seinsidentität bedeutet) aus. Dies begründet sich daraus, dass für ihn menschliche Freiheit in ihrem durch endliche Partizipation an unendlicher Freiheit begründeten relativen Selbststand nur *innerhalb* dieser denk- und aussagbar wird und deshalb darin auch existieren kann bzw. tatsächlich existiert. Zugleich schließt letztere als nicht-subsistierendes Sein alle endlichen Wesenheiten, insbesondere endliche Freiheit, in sich ein und „scheint“ in ihnen auf.¹⁰⁰⁰

Dies hat zur Konsequenz, dass sich bei Balthasar bereits *vor* einem expliziten Werden von Geschichte eine innere *prinzipielle*, nichtsdestotrotz reale ontologische „*Spannung*“ *innerhalb* der unendlichen Freiheit ereignet, in der die *geschichtliche* Differenz zwischen endlicher und unendlicher Freiheit grundgelegt zu sein scheint.

Gerade dies führt aber zu der an Balthasar grundsätzlich zu richtenden Frage, ob nicht auf Grund einer solchen *apriorischen innergöttlichen* Differenz zwischen unendlicher und endlicher Freiheit das geschichtliche Aus-sich-Herauslassen endlicher Freiheit aus Gott selbst lediglich als *sichtbare „Verlängerung“* der innergöttlichen Relationen verstanden zu werden hat. Dies hätte zur Konsequenz, dass sich ihre wesenhafte Einheit in ihren „relationalen“ Differenzen zueinander ereignete, Geschichte selbst aber dadurch ihres (relativen) philosophischen wie theologischen Eigenwertes (nicht unbedingt ihres *-standes*) von vorn herein beraubt würde.

⁹⁹⁹ Vgl. TD II,1, 170-305; bes. 186-219.

Gleichwohl verunmöglicht eine solche ursprüngliche „Einbergung“ der „Diastase“ zwischen endlicher und unendlicher Freiheit in letzterer – dies ist ein entscheidendes Anliegen Balthasars – eine mythologisierende Gegenüberstellung von Gott und Mensch. Vielmehr macht gerade die auf den Freiheitsbegriff angewendete und für Balthasar zur Vorstellung von der ursprünglichen „Einbergung“ führende „*analogia entis*“ deutlich, dass sich Gottes unendliche Freiheit „immer schon“ entschlossen hat, entgegen mythologischer Willkür eines bloßen „*aliud*“ endliche Freiheit partizipativ aus sich hervorzubringen. Die göttliche Freiheit vermag nach Balthasar endliche Freiheit in der Weise umfassend zu unterfangen, dass diese ihre Vollendung ohne Aufgabe ihres relativen Selbststandes, sondern durch ermöglichten Nach- und Mitvollzug der göttlichen Freiheitsbewegung im Sinne eines dennoch analog bleibenden „*Non-aliud*“ erreichen oder aber durch Selbstverschließung verfehlen kann. Gott gibt sich von daher gesehen für Balthasar als schlechthinnige Einheit des kusanischen „*Non-aliud*“ und des „*aliud*“ zu verstehen und zu erfahren. Diese Einheit birgt den Menschen als endliche Freiheit prinzipiell und ursprünglich in sich ein, ohne letztere dadurch in göttliche Unendlichkeit hinein (hegelianisch) zu entgrenzen.¹⁰⁰¹

Die Vorstellung von der schlechthinnigen Einheit des „*Non-aliud*“ und des „*aliud*“ gibt Balthasars ontologische Grundlage für seine spätere Begriffsentfaltung der immanenten Trinität Gottes in ihren Gegenseitigkeitsrelationen zu erkennen. Er entwirft damit zugleich die prinzipielle Grundvoraussetzung für ein Verständnis von einer aus geschöpflich endlicher Freiheit entstehender kontingent verfasster Geschichte und Wirklichkeit, deren Grunddifferenz zu Gott „immer schon“ grundsätzlich und dennoch real trinitätstheologisch eingeholt ist, da „... die reale Differenz der Kreatur gegenüber Gott“ nach Balthasar „... in der realen Differenz der göttlichen Hypostasen...“ gründet.¹⁰⁰² Endliche Freiheit bleibt bei Balthasar von dieser als der größeren trinitarisch „differenzierten“ Freiheit Gottes umfassen und „unterfasst“.

Wird selbst noch einmal diese ontologisch prinzipielle „theo-philosophische“ Grunderkenntnis in Analogie zur grundsätzlichen balthasarschen Forderung einer „Aufhebung“ (im mehrfachen Sinn) philosophischen Denkens in der Theologie in offenbarungsgeschichtliches und damit *heilsgeschichtliches* Denken vollendend überführt, verradikalisiert sie sich dementsprechend: Balthasar spricht deshalb zum einen von einer im offenbarungsgeschichtlichen Rahmen geschehenden „Vertiefung der Opposition“ von endlicher und unendlicher Freiheit als „Abgrund“ zwischen der Heillosigkeit der Sünde und göttlicher Heiligkeit. Zum anderen

¹⁰⁰⁰ Siehe ebd., 258; vgl. auch H III,1, 552-592.

¹⁰⁰¹ Vgl. TD, II,1, 173f.

¹⁰⁰² Ebd., 262.

vertieft er das philosophische „Anders als Nichtanders“ in Richtung auf das göttliche Mysterium als „Anders im Nichtanders“ der trinitarischen Oppositionen des einen göttlichen Wesens. Dadurch formt er das kusanische Nonaliud durch eine Theologie des *trinitarischen Mysteriums*. Er bewahrt zugleich die Rede vom göttlichen Nichtanders vor einem analogielosen Hegelianismus innerhalb der Offenbarungsordnung, dessen erste Keime er allerdings bereits beim späten Cusanus erblicken kann.¹⁰⁰³

Damit gilt für Balthasar, dass selbst alle reale und konkrete *Unheilsgeschichte* der Freiheit des Menschen von Gottes „größerer“ trinitarischer Freiheit prinzipiell umfasst und „immer schon“ überwunden ist, ohne dass dabei für Balthasar ein Gottloses in Gott hineingetragen wird. Ist aber wirkliches Unheil, das einem realen und existentiell grundsätzlichen „Nein“ zu Gott in der Freiheitsgeschichte des Menschen entspringt, möglich, dann kann nach Balthasar die Freiheit des Menschen auch nicht „... durch ein ihn scheinbar nichts angehendes göttliches Drama überspielt“ werden.¹⁰⁰⁴

Die kenotisch zu verstehende „Diastase“ von Vater und Sohn (die im Geist als die „personale[...] Identität der personalen Differenz in der Gottheit“¹⁰⁰⁵ zu ihrer wesenhaften Darstellung kommt) „birgt“ deshalb bei Balthasar als die „je größere“ die gesamte ontologische „Ausdehnung“ der relativ selbständigen geschichtlichen Wirklichkeit, einschließlich aller möglichen innergeschichtlichen (moralischen und physischen) „Diastasen“ prinzipiell in sich ein¹⁰⁰⁶: „Dieser göttliche Akt, der den Sohn hervorbringt, als die zweite Möglichkeit, an der identischen Gottheit teilzuhaben und sie zu sein, ist die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands, innerhalb dessen alle möglichen andern Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind.“¹⁰⁰⁷ Von daher gesehen kann Balthasar die „unendliche Entfernung“ vom Sünder zu Gott als „... weltliche Offenbarung der Diastase zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist innerhalb des ewigen Wesens Gottes...“¹⁰⁰⁸ bezeichnen.

Es besteht der Verdacht, dass Balthasar damit zu einem platonisierenden Antiochenismus neigt. Letzterer sieht Gottes Wesen von irdisch-kontingenter Geschichte letztlich nicht affiziert, sondern begreift vielmehr selbst die äußerste „Ausdehnung“ geschichtlicher Möglichkeiten „immer schon“ als prinzipiell-ideelle Realität, die in Gott Grund gelegt ist. Dadurch wird jene aber in ihrer Bedeutung sinnentleert. Dieser Verdacht verstärkt sich

¹⁰⁰³ Ebd., 174f.; zu Cusanus, s. H III,1, 552-592.

¹⁰⁰⁴ Ebd., 175.

¹⁰⁰⁵ H III,2, Teil 2, 243.

¹⁰⁰⁶ Ohne in einem unmittelbarem Sinn für das moralische oder physische Übel verantwortlich gemacht werden zu können, das diesen innergeschichtlichen „Diastasen“ entspringt.

¹⁰⁰⁷ TD III, 301.

angesichts seiner Aussage, dass im göttlichen Logos bereits alles Wesentliche (in Form des Urbildes) enthalten ist.¹⁰⁰⁹ Die mit dem Geschichtsbegriff gegebene wesentliche Dynamik verlagert Balthasar folglich in die *innergöttliche* Freiheit hinein. Er eröffnet damit eine (trinitäts-)theologische Problematik, die jenseits der Frage nach dem göttlichen Attribut der Unveränderlichkeit zu suchen ist. Für Balthasar liegt ja gerade das Unveränderliche Gottes in seiner „immer schon“ geltenden personal-relationalen Dynamik des alles geschichtliche äußere „Werden“ (und Vergehen) umfangenden und ursprünglich in sich „einbergenden“ göttlichen Inneren.

Das von absoluter Freiheit gekennzeichnete innergöttlich-dynamische Verhältnis „erscheint“ bei Balthasar als göttlich-personale Freiheit zu einer „immer schon“ geltenden *trinitarischen Entschiedenheit* gegenüber dem Menschen. Da dies für ihn aber gerade die reale und wahrhafte personontologische Identität von heilsökonomischer und immanenter Trinität zur Voraussetzung hat, ist das göttliche Selbstverhältnis für Balthasar von einer (von Gott her gedachten) höchsten Beständigkeit und zugleich (vom Menschen her gedachten) größten Beweglichkeit zuinnerst gekennzeichnet. Diese kommt für ihn in der ökonomischen Freiheit des dreipersonalen Gottes zu ihrem wesentlichen Ausdruck.¹⁰¹⁰ Von daher gesehen lässt sich Balthasars Beharren auf einer personal-innergöttlichen Dramatik nur vor dem Hintergrund der von ihm behaupteten personontologischen *Identität von ökonomischer und immanenter Trinität Gottes* verstehen.¹⁰¹¹

Zwar wehrt sich Balthasar dagegen, er erkläre mit dieser Aussage die Geschichte irdischer Freiheit gegenüber der göttlichen im Letzten für überflüssig. Er verweist deshalb darauf, dass die ökonomische „Darstellung“ der innergöttlichen Freiheit um ihrer partizipativen „Ausdehnung“ auf Mensch und Welt in ihrer endlichen Freiheit willen geschieht. *Partizipative Darstellung wird dadurch zum Leitmotiv balthasarscher theologischer Argumentation.*

Genau damit ist aber auch das eigentliche Problem in dieser Argumentation markiert, das er sogar selbst zumindest als „Paradox“¹⁰¹² bezeichnen muss: Wenn auf Grund der Identität von

¹⁰⁰⁸ TD II,2, 209.

¹⁰⁰⁹ Ebd., 234ff; hier bes. 237: „Gewiß kann man in einer abstrakten Betrachtung die Urbilder all dieser weltlichen Abbilder im göttlichen Logos finden...“

¹⁰¹⁰ Vgl. ebd., 220-259.

¹⁰¹¹ Auch Rahner (MySal II, 328) betont die wechselseitige Identität von heilsökonomischer und immanenter Trinität. Jedoch macht er mit dem Begriff der drei „Subsistenzweisen“ der immanenten Trinität darauf aufmerksam, dass sich der neuzeitliche Personbegriff nicht unesehen auf das innergöttliche Geheimnis übertragen lässt (vgl. hierzu im entsprechenden Kapitel unter 7.). Hingegen oszilliert Balthasars Personbegriff, den er scheinbar relational bestimmt, zwischen der ontologischen Identität von Person und Sendung in christologischer Einmaligkeit und einem differenzierten Zueinander beider Größen in anthropologisch-soteriologischer Allgemeingültigkeit.

¹⁰¹² H III,2, Teil 2, 369.

heilsökonomischer und immanenter Trinität endliche Freiheit in unendlicher bereits „immer schon“ grundsätzlich enthalten ist, dann hat dies auch entsprechende Konsequenzen für Balthasars Argument. Dieses besagt, dass sich eine wirkliche und wahrhafte Dramatik des Gott-Mensch-Verhältnisses auf Grund der ermöglichten Partizipation menschlicher Freiheit am göttlichen Selbstdarstellungsvorgang ereignet. Lässt sich hier aber wirklich von gott-menschlicher „*Dramatik*“ sprechen? Selbst die um der partizipativen Ausweitung göttlicher Freiheitsdarstellung willen geschehende *geschichtliche* und insofern mit der „dramatischen“ Kategorie einer göttlichen „Selbstdurchsetzung im andern“¹⁰¹³ beschriebene *Teilhabe* von Mensch und Welt an ihr scheint doch nichts anderes als ein *nachträgliches* kreatürliches *Gestaltgeben* dieser ursprünglichen Teilhabe zu sein.¹⁰¹⁴ Dies bedeutet letztlich, dass die „lediglich“ unter geschöpflichen Bedingungen zu *geschichtlicher Darstellung* kommende *apriorisch grundlegende Partizipation endlicher Freiheit an der göttlichen* innerhalb der trinitarisch-göttlichen Relationen von Vater und Sohn zu verankern ist. Hat dies dann nicht zur Konsequenz, dass dadurch der göttliche Heilsratschluss nicht einfach „... seit jeher unfehlbar gesichert...“¹⁰¹⁵, sondern für Balthasar *seit jeher bereits grundlegend, da wesentlich vollzogen* worden ist?

Die ontologische Wirklichkeit einer prinzipiellen göttlichen Einheit von göttlichem „Anders“ und gott-menschlichem „Nichtanders“ findet deshalb in Balthasars Beschreibung der „dramatischen“ Heilsgeschichte des Kreuzes „lediglich“ ihre geschichtlich-reale *Darstellung*. Sie legt gerade dadurch zugleich ihre *ursprünglich prinzipielle Geltung offen*¹⁰¹⁶, so dass diese vom Menschen in Form partizipativer Mit-Darstellung konkret nachvollzogen werden kann. Das Kreuz wird dadurch bei Balthasar nur zum *scheinbar dynamischen* „Dreh- und Angelpunkt“ seiner Theologie. Diese führt, weil sie einer ontologischen Metaphysik der Freiheit wegen ihres grundlegend und universalen Anspruches gegenüber geschöpflicher Freiheit zu bedürfen meint, diese Metaphysik radikal erfüllend über sich hinaus- und in ihren Ursprung

¹⁰¹³ Vgl. H III,2, Teil 2, 296.

¹⁰¹⁴ Vgl. etwa H III,2, Teil 2, 370.

¹⁰¹⁵ H. Steinhauer, Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens (Salzburger Theologische Studien 17), Innsbruck u. a. 2001, 107. Insofern ist Steinhauer zu hinterfragen, wenn sie das „marianische Prinzip“ im Denken Balthasars lediglich als „... jene Dimension der Endlichkeit...“ bestimmt, „durch die – aufgrund des der Schöpfung vorausliegenden, immer schon innertrinitarisch verwirklichten Heilsratschlusses – das Erreichen des Schöpfungszieles, nämlich das durch die ganze Weltzeit hin je-neue Ankommen und Aufgenommenwerden Gottes in seiner Welt, seit jeher unfehlbar gesichert ist.“ Das „je-neue Ankommen und Aufgenommenwerden Gottes in seiner Welt“ ist doch dadurch „seit jeher unfehlbar gesichert“, dass die Dimension der Endlichkeit nach Balthasar bereits „von urher“ „im Innersten Gottes... angesiedelt“ ist; vgl. H III,2, Teil 2, 370.

¹⁰¹⁶ Vgl. TD, II,1, 175: „Aber man kann nicht sagen, daß ihr Wesen [d. h. der Personen des Spiels; eigene Anm.] erst durch die Handlung entstünde (*essentia sequitur existentiam*), ...“

absoluter göttlicher Freiheit zurück. Jedoch ist erstere bei Balthasar, darin liegt die eigentliche Problematik, in der *innergöttlichen Freiheit* bereits *prinzipiell*, nichtsdestotrotz real *enthalten*.

3.2 Zum Kreuz als zentraler „Anschauungsform“ des göttlichen Selbst- und Weltverhältnisses

Nach Balthasar entlässt Gott als ursprüngliche Einheit unendlich-endlicher Freiheit sich in Form endlicher Freiheit der menschlichen Existenz aus sich selbst heraus in die Geschichte der Schöpfung hinein. Dies geschieht für Balthasar aus harmatologischer Perspektive in Form der „Wucht“, da diese Geschichte von der „Gesamtlast der Sünde“ gezeichnet ist, die auf die kenotische Existenz des Sohnes „aufprallt“.¹⁰¹⁷

Dieser „Aufprall“ ist jedoch zugleich auch von der „Kabod-Wucht“ her zu verstehen, die nach Balthasar als göttliche Verfluchung der Sünde auf den sie tragenden Sohn „herabprallt“.¹⁰¹⁸ Sie kommt dabei an ihm zur tödlichen, nichtsdestotrotz für Mensch und Welt richtenden wie heilsamen Auswirkung. In einem solchen zweifach zu verstehenden „Aufprall“ liegt von daher gesehen für Balthasar das Mysterium des Kreuzes begründet. Für ihn eröffnet sich in dieser zweifachen Dimension des Kreuzes die Möglichkeit und Notwendigkeit, das Kreuz im traditionellen Sinn als „*Aufrichtung*“ der göttlichen Heilsgerechtigkeit zu verstehen und zugleich als umwälzende „*Krisis*“¹⁰¹⁹ von Mensch und Welt.

Letzteres erinnert an die Dialektische Theologie eines Karl Barth, geht aber über diese hinaus, da Balthasar die „Krisis“ von Mensch und Welt in der immanenten, vorgeschichtlichen, aber dennoch höchst lebendigen „Diastase“ zwischen Vater und Sohn begründend „verortet“. Jene begreift er folglich nicht als Wirkzeichen eines (etwa dadurch soteriologisch relevant werdenden) absolut dialektischen Gegensatzes von Gott und Welt. Vielmehr steht für ihn das Kreuz als geschichtliche Offenlegung eines apriorisch geltenden, nichtsdestotrotz in konkreter christologisch-soteriologischer Darstellung vollzogenen grundlegenden Verhältnisses von Gott und Mensch: Dieses Verhältnis bestimmt sich durch den *analogen Überstieg* Gottes in seiner Göttlichkeit über den existentiell angerufenen und beteiligten Menschen als „*maßgebende Distanz*“¹⁰²⁰ im *gemeinsamen Abstieg* in das apriorisch-prinzipiell geltende unterschiedene Ineinander von Gott und Mensch.

¹⁰¹⁷ Vgl. H III,2, Teil 2, 193.

¹⁰¹⁸ Ebd., 208.

¹⁰¹⁹ Ebd., 210.

¹⁰²⁰ H III,2, Teil 2, 290.

Insofern ist neben Przywara auch Balthasars Kreuzesverständnis von seinem Analogieverständnis wesentlich geprägt. Es gilt hier jedoch zu fragen, ob die „maßgebende Distanz“ in Balthasars Offenbarungstheologie noch einmal soteriologisch begründet bzw. verankert ist oder ob sie als solche einfach unverbunden zum „Dialogischen“ des Gott-Mensch-Verhältnisses stehen bleibt. Przywara hat im Vergleich zwar sein „Je größer“ auf die Offenbarungstheologie bzw. Christologie übertragen (was Balthasar gerade aus christologischem Interesse ablehnt). Allerdings ist diese Vorstellung Przywaras noch einmal auf Grund seiner umfassenden kenotischen Deutung als „Je tiefer“ an die Soteriologie rückgebunden und erliegt damit gerade nicht dem Verdacht einer im Letzten absolut gesetzten „negativen Theologie“.

Ein solcher Verdacht könnte hingegen an Balthasars scheinbare Unverbundenheit von Analogie und Soteriologie in der Offenbarungsordnung herangetragen werden. Allerdings täuscht hier der erste Anschein. Balthasars Vorstellung von einer „maßgebende[n] Distanz“ zwischen Mensch und offenbartem Gott will diesen nicht in einer absoluten Transzendenz zum „Schweigen“ bringen. Vielmehr nimmt Balthasar das dionysisch-scotistisch „gebrochene“ und zugleich vertiefte thomasische Anliegen menschlich-gläubigen *Staunens*¹⁰²¹ angesichts der umfassenden Größe der Göttlichkeit Gottes in ihrer Wirkmacht auf. Letztere stellt sich für ihn angesichts menschlichen Leidens und Sterbens als ein unbegreifliches *offenbares* „Je-größer“ dar.¹⁰²² Dieses ursprünglich „objektive“ Anliegen erhält in seiner Theologie eine „subjektive“ Verortung in der konkreten, heilsgeschichtlichen Existenz des Menschen durch Aufnahme ignatianischen Gedankenguts. Dies wird vor allem dort deutlich, wo bei ihm von einer „schauenden“ Begegnung des einzelnen Menschen mit dem Gekreuzigten die Rede ist. Diese öffnet den Indikativ eines „Immer-schon-erlöst-Seins“ menschlicher Kreatur auf den göttlichen Imperativ eines existentiellen Mit- und Nachvollzugs des Lebensschicksals Jesu Christi in Form ignatianischer Selbstübergabe bzw. –enteignung hin. Dadurch sieht Balthasar das Erlöst-Sein sich in der konkret angeeigneten Teilhabe am trinitarischen Leben Gottes vollenden.

Damit gibt das Kreuz bei Balthasar insgesamt den Blick auf sein Verständnis des mit der „*analogia entis*“ bereits prinzipiell zur Sprache kommenden grundlegend geltenden göttlichen „Herrlichkeits“-Verhältnisses zur Welt und darin Gottes wie der Welt zu sich selbst frei.¹⁰²³

Das Kreuz lässt bei ihm von daher gesehen sowohl die innertrinitarische Dynamik der Göttlichkeit Gottes als auch die Welt als seine in der Geschichte heilsbedürftig gewordene Schöpfung erkennen, deren (geschichtlich im Kreuz verifizierter) apriorischer Heilsgrund sich

¹⁰²¹ Vgl. hierzu O. H. Pesch, der zwischen der Form einer (im Blick auf Luther) „existentiellen“ und einer (im Blick auf Thomas) „sapientialen“ Theologie unterscheidet (nicht trennt) und zu letzterer das Moment der (staunenden) „*contemplatio*“ rechnet, die wiederum zur (existentiellen) Hingabe führt und ihr zugleich entspringt; ders., *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Walberberger Studien 4), Darmstadt 1985, 935ff.

¹⁰²² Vgl. auch unter 3.2.3.

wesentlich innergöttlich-relational bemisst. Deshalb nimmt das Kreuz nach Balthasar die *entscheidende Mitte* der göttlichen Offenbarungsordnung ein, in der sich alle konvergierenden theologischen Linien aus göttlicher Immanenz und Ökonomie bündeln und zugleich als „Transzendenzerweis“¹⁰²⁴ „brechen“.

Letzteres erhält dadurch seine besondere Bedeutung, dass sich für Balthasar die Begegnung mit dem Gekreuzigten nicht als unmittelbare „Anschauungsform“ göttlicher Herrlichkeit, d. h. der Göttlichkeit Gottes, ausweisen lässt.¹⁰²⁵ Dies käme im Blick auf das Verhältnis von Kreuz und Herrlichkeit einer falschen, da verharmlosenden und in sein Gegenteil verkehrenden Ästhetisierung und Mystisierung des Kreuzesleidens gleich.¹⁰²⁶ Oder es überspränge die notwendige eschatologische Differenz zwischen einem geschichtlich vermittelten Sich-Wahrnehmen-Lassen Gottes und seiner vollendeten eschatologischen Schau durch den Menschen. Vielmehr hat für ihn das Kreuz ausschließlich als *verborgene (aber dennoch reale und wahrhafte) Gegenwartsform*¹⁰²⁷ eben dieser eschatologischen Herrlichkeit zu gelten. Diese hat den Gekreuzigten durch die *Auferweckung* aus dem *Verborgenen* in die enthüllte *Offenbarkeit* göttlichen Gottseins erhoben und folglich vollendet.¹⁰²⁸

Damit wird nicht die von Balthasar im Anschluss an Ignatius selbst bestimmte theologische Zentralität des Kreuzes unterlaufen, sondern gerade in ein bestimmtes Licht seiner enthüllenden Vollendung gerückt. Diese Vollendung in der Auferweckung ist dabei nach Balthasar allerdings nichts anderes als der im Rahmen einer christologisch-staurologisch zentrierten Soteriologie geschehende geschichtlich-darstellende Vollzug eines *apriorisch prinzipiellen Überwundenseins der Sünde und des Todes*. Dieses Überwundensein begründet sich bei ihm durch die problematische Vorstellung eines „immer schon“ geltenden innertrinitarischen „Aufgehobenseins“ der Vater-Sohn-„Diastase“ durch den Heiligen Geist, da „der gehorsame Menschensohn nur die Versichtbarung der ewigen Relationalität und Selbstlosigkeit der göttlichen Personen ist.“¹⁰²⁹

Balthasar kann dabei diese problematische Rückbindung der Heilsgeschichte Jesu an ihre prinzipielle Grundlegung in der immanenten Göttlichkeit Gottes sogar noch steigern: „... dieser ewige Sohn selbst... doch bei Pls nie anders gesehen als mit seiner Menschwerdung, seinem Kreuz und seiner Auferstehung zusammen: er ist immer schon der, der Gottes

¹⁰²³ Vgl. auch unter 1. sowie unter 2.1.1 und 2.1.3.2.

¹⁰²⁴ H III,2, Teil 2, 188.

¹⁰²⁵ Christlicher Stand, 402-403.

¹⁰²⁶ Vgl. hierzu die entsprechenden Analysen zu Przywara.

¹⁰²⁷ H III,2, Teil 2, 296ff.; zur Vertiefung, s. unter 3.2.3.

¹⁰²⁸ H III,2, Teil 2, 345.

Ausdruck oder Gestalt... und Gottes Herrlichkeit... in seinem Gehorsam... , seinem Zur-Sünde-Werden..., seiner Stellvertretung für alle... erwiesen hat.“¹⁰³⁰ Wenn von daher gesehen für die Theologie Balthasars zu gelten hat, dass der geschichtliche Jesus in völliger Identität zum göttlichen Logos steht, dann muss Balthasar die inhaltliche Aussage des Kreuzesgeschehens als „äußerste Entfernung“¹⁰³¹ und die Auferweckung als geistgewirkte „Überbrückung“ von Vater und Sohn in die alles begründende immanente Trinität zurückverlegen. Er hat im Blick auf die göttliche Immanenz dennoch eine höchste Dynamik zu behaupten, die vor allem das geschichtliche Kreuzesgeschehen als „zentrale“ Darstellung der völligen gehorsamen Selbstlosigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater unterfängt. Ansonsten erübrigte sich der Terminus „Theodramatik“.

Dies bedeutet, dass für Balthasar die Übernahme des konkreten Menschenschicksals der Weltsünde in Form der Menschwerdung des Sohnes Gottes für ein volles Kreuzesverständnis nicht hinreicht. Vielmehr ist nach ihm das Kreuzesgeschehen im innertrinitarischen Geheimnis selbst zu verorten und zu begründen, insofern der Todesgehorsam Jesu gegenüber dem Vater seiner einmaligen immanenten Beziehung zu ihm entspringt.¹⁰³²

Das Kreuz wird dadurch bei Balthasar, gerade weil es die konkrete kenotische „Anschauungsform“ der ursprünglichen innergöttlichen „Diastase“ ist, zum entscheidenden, nichtsdestotrotz verborgenen „Offenbarungsort“ des von ihm spekulativ zu durchdringen gesuchten göttlichen Selbstverhältnisses und zugleich zum Inbegriff der Grundbeziehung Gottes zur Welt.

3.2.1 Kenotische „Kontinuität“ von Schöpfung, Bund und Kreuzesinkarnation?

Wird die Grundbeziehung Gottes zu Mensch und Welt von Balthasar wesentlich kenotisch begriffen, dann gilt dies eben nicht nur für das einmalige und konkrete Kreuzesgeschehen, sondern umfasst bei ihm die gesamte Offenbarungsbeziehung des dreieinigen Gottes zum Kosmos. Wenn mit der „Kenose“ allgemein die „Preisgabe der Gottgestalt“¹⁰³³ gemeint ist, dann hebt jene für Balthasar bereits bei der Schöpfung der Welt an, insofern eine solche Preisgabe in der „Selbstlosigkeit“ der göttlichen Personen als „reiner Relationen im

¹⁰²⁹ Dem entspricht, dass Balthasar, H III,2, Teil 2, 342, im Blick auf die „erste“ kosmologische Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes „alles welt- und heilsgeschichtliche Geschehen“ als „unterwegs zur vollendeten Offenbarkeit dieses Ersten“ bestimmt.

¹⁰³⁰ H III,2, Teil 2, 370.

¹⁰³¹ Ebd., 217; vgl. auch Mysterium Paschale, 161; 171-175.

¹⁰³² Vgl. H III,2, Teil 2, 197.

innergöttlichen Leben der Liebe“ begründet liegt. Aus deren Überfülle einer Freiheit schöpferischer Liebe sieht Balthasar ein freies göttliches Sich-selbst-Los-Lassen und Aus-sich-Entlassenlassen dieser Liebe und damit geschöpfliche Freiheit entspringen.

Diese erste Form der „Kenose“ stellt Balthasar in eine Vollendungskontinuität zur zweiten Form göttlicher Selbstpreisgabe, die Kreuzeskenose, die sowohl Inkarnation (im engeren Sinn), geschichtliches Leben und Lehren Jesu, als auch seinen Tod und seine Auferweckung umfasst, die aber bereits im Bund Gottes mit Israel anhebt.¹⁰³⁴ Diese zweite, christologische Form der Kenose holt im Unterschied zur ersten alle äußersten Konsequenzen geschöpflicher Freiheit umgreifend ein, die im zeitlichen Tod kulminieren¹⁰³⁵, knüpft aber auf diese Weise unmittelbar an der ersten Kenose an, indem sie diese unterfangend in sich einbirgt und dadurch kontinuierlich von der (protologisch bedeutsamen) *Seins-*, über die (alttestamentliche) *Wortoffenbarung* bis zur (inkarnatorischen) *Menschoffenbarung vertieft*.

Wird bereits der Schöpfungsakt bzw. die Seinsoffenbarung von Balthasar kenotisch gedeutet, dann scheint sich die Kritik von Pannenberg und Lösel an Balthasar in diesem Fall zu bestätigen, die ihm beide auf Grund eines kenotischen Offenbarungs- bzw. Inkarnationsverständnisses vorhalten, die Göttlichkeit Jesu nicht mehr denken zu können. Diese Kritik erscheint dann berechtigt, wenn mit Balthasars kenotischer Deutung des Schöpfungsaktes bzw. der Seinsoffenbarung die qualitative Einmaligkeit einer göttlich-kenotischen Inkarnation verlustig zu gehen und infolgedessen Inkarnation zur bloßen Vollendung von Schöpfung bzw. des Seins depotenziert zu werden droht.¹⁰³⁶ Dabei übersehen beide allerdings, dass Balthasar mit Kenose die *Selbstentleerung* Gottes aus der (Über-) „Fülle“ seiner Liebe *als* diese Liebe im Gegenüber versteht. Diese göttliche Liebe bringt von daher gesehen nicht ein gegenüber dem göttlichen Wesen „Anderes“ hervor. Dies ließe sich nur behaupten, wenn Kenose *ausschließlich* als „Hinterlegung“ des göttlichen Wissens¹⁰³⁷ verstanden würde, was Lösel als einen Vorgang deutet, bei dem Gott sich seiner Göttlichkeit entledigte. Dies ist aber nach

¹⁰³³ Ebd., 198.

¹⁰³⁴ Die Frage, ob Balthasar damit sowohl einem spezifisch jüdischen als auch einem unterscheidend christlichen Selbst- bzw. Offenbarungsverständnis gerecht wird, muss hier allerdings offen bleiben. Zumindest müsste im Blick auf Paulus sowohl der Gedanke der bleibenden Erwählung Israels und der bleibenden Geltung des göttlichen Bundes mit diesem Volk berücksichtigt werden als auch der Gedanke der Krisis und des Gerichts angesichts der Weigerung des größten Teils des Volkes Israel, zum Glauben an Christus zu kommen; vgl. dazu O. Hofius, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 148-174. Es ist jedoch fraglich, ob diese Spannung einfach durch den im Anschluss an Wittgenstein formulierten Verweis von K. v. Stosch auf die durch die jeweilige (religiöse) Sprachspielpraxis bedingte doppelte Kontingenz religiösen Sprechens aufgelöst werden kann. Die von Stosch daraus weltbild- bzw. interessegeleitet resultierende Schlussfolgerung, „Christentum und Judentum als gleichwertig zu denken“, ergibt sich nicht logisch zwingend, da sie die Frage nach der weltbildübergreifenden Geltung des jeweiligen Wahrheitsanspruches, einschließlich seines eigenen außer acht lässt; ders., Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus?, in: ZKTh 125 (2003) 370-386; hier: 382.

¹⁰³⁵ H III,2, Teil 2, 198.

¹⁰³⁶ Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 325f., und in seinem Gefolge Lösel, Kreuzwege, 167-169.

¹⁰³⁷ So etwa Lösel, Kreuzwege, 167ff.

Balthasar, wie gezeigt, gerade nicht der Fall. Gott teilt sich als (überbordende) Liebe im Geschöpf selbst mit.

Problematisch ist bei Balthasar deshalb nicht sein Kenoseverständnis als solches, sondern die Vollendungskontinuität, die er zwischen (erster) Schöpfungskenose und (zweiter) Inkarnationskenose zu erblicken glaubt. Zugleich entstünde mit der zweiten unter der Gefahr eines christologischen Subordinationismus eine göttliche Licht- bzw. Liebes-„Gestalt“ (Jesus Christus), die in grundsätzlicher Unterscheidung zum göttlich-kenotischen Licht bzw. zur göttlich-kenotischen Liebe selbst bliebe. Unter Voraussetzung einer solchen von Balthasar behaupteten Kontinuität von Schöpfung und Inkarnation wäre diese schöpferisch aus sich selbst heraus entlassende göttliche Liebe bereits im Schöpfungs- und nicht erst im Inkarnationsakt am Werk. Damit verschärft sich das bereits skizzierte Problem einer subordinationistischen Deutung seiner Christologie¹⁰³⁸, da dies entscheidende Rückwirkungen auf seine Protologie hat: Kann Balthasar tatsächlich die Vorstellung von einer ursprünglich kenotischen „Vergöttlichung“ von Schöpfung ausschließen, wenn Protologie und (subordinationistisch verstandene) Christologie tatsächlich in einem sich nicht durch qualitative Differenz auszeichnenden Verhältnis einer inneren Kontinuität der Vollendung zueinander stehen? So sehr Balthasar auch die „je größere“ Differenz zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung herausstellt und diese gerade im Unterschied zu Przywara nicht in die Christologie übertragen wissen will (um Christologie überhaupt denk- und aussagbar zu machen)¹⁰³⁹, so deutlich entspringen doch nach Balthasar Schöpfung als auch Inkarnation ein- und derselben innergöttlichen Überfülle der Liebe. Diese entlässt (bei aller protologisch-christologischen Differenz) „etwas“ aus sich heraus in ein (dann doch in beiden Akten selbiges göttliches) „Gegenüber“. Ist hingegen die Alternative überhaupt grundsätzlich denkbar, dass ein- und dieselbe göttliche Überfülle der Liebe zum einen etwas aus sich heraus als diese göttliche Liebe (im Akt der Inkarnation) entlässt, zum anderen etwas von ihr Verschiedenes (im Akt der Schöpfung)?¹⁰⁴⁰

Schöpfung ist dadurch bei Balthasar weniger als „Rahmen“ von Bund und Erlösung in einem barthschen Sinn zu verstehen, sondern vielmehr als göttliches Initiationsmoment, in dem bereits das *Ganze* göttlicher Herrlichkeit (gerade einschließlich ihres soteriologischen Inhalts) *verborgen*¹⁰⁴¹ präsent ist und in seiner Verborgenheit zur Darstellung gelangen will.¹⁰⁴²

¹⁰³⁸ Vgl. unter 2.1.3.2.

¹⁰³⁹ Vgl. TL II, 87 (Anm. 16).

¹⁰⁴⁰ Vgl. auch die im Blick auf die göttliche Leidensfähigkeit ausgesagte analoge Kritik Rahners an Balthasar, dieser vermische die beiden Naturen in Christus. Führt dies nicht gerade zu einem „deuteros theos“?; s. dazu weiter unten.

¹⁰⁴¹ Zur Vertiefung, s. unter 3.2.3.

¹⁰⁴² Zur balthasarschen Problematik des Verhältnisses vom Bund Gottes mit Israel und dem „neuen“ Bund Gottes, s. Lösel, Kreuzwege, 72ff.

Balthasars in sich strukturiertes Ineinanderdenken von Schöpfung, Bund und (kreuzesinkarnatorischer) Erlösung ist folgerichtig, will er ein falsches, neoplatonisch-speklatives bzw. nominalistisches Auseinanderfallen eines „je größeren Gottes“ in der Schöpfung und eines „sich entleerenden“ Gottes in der offenbarten Erlösung verhindern. Deshalb beabsichtigt er gerade die (in sich differenzierte) Einheit des einen Gottes in seiner kenotischen Selbstkundgabe seit der Schöpfung herauszustellen.¹⁰⁴³

Damit scheint Balthasar auf den ersten Blick einem soteriologischen Naturalismus bzw. Scotismus anzuhängen. Dies hätte insofern zu gelten, als für ihn bereits seit der Schöpfung dasjenige grundlegend gilt (aber von der menschlichen Vernunft ausschließlich zu „erahnen“ ist), was nur im Glauben an Christus *erkannt* werden kann, die „welthafte“ Darstellung der ursprünglichen, prinzipiellen und „objektiven“ Teilnahme bzw. -habe von Mensch und Welt an der göttlichen Herrlichkeit.

Da aber diese ursprüngliche Teilnahme als apriorisches Entrückt-worden-Sein durch Gott selbst zu verstehen ist, liegt bei Balthasar kein soteriologischer *Naturalismus* bzw. Scotismus vor, sondern ein soteriologischer „*Apriorismus*“. Dieser weiß in katholischer Tradition innerhalb der Offenbarungsordnung sehr deutlich zwischen Natur und Gnade zu differenzieren und denkt dabei die Natur als „immer schon“ durch ihr ursprüngliches In-Sein in Gott „begnadet“. Damit geht Balthasar deutlich über das von Ignatius zum Zusammenhang von Schöpfung und Kreuz ausdrücklich Gesagte hinaus, findet aber gerade in seinen Exerzitien Anhaltspunkte für eine Überwindung der starren scholastischen Überordnung der Gnade „über“ die Natur.¹⁰⁴⁴

Balthasars Ansatz scheint Parallelen zu dem von Rahner aufzuweisen, insofern sich beide von einem neoscholastisch-statischen Denken eines „Überbaus“ der Gnade „über“ die Natur absetzen und höchst spekulative Reflexionen zu dem von ihnen allenfalls grenzbegrifflich festgehaltenen Terminus der „natura pura“ meiden.¹⁰⁴⁵ Balthasar unterscheidet sich allerdings insofern von Rahner, als zwar beide von einem „übernatürlichen Existential“ des geschöpflichen Menschen sprechen, d. h. das heilsfaktische „Immer-schon-begnadet-Sein des Menschen hervorheben. Jedoch will Balthasar deutlicher als Rahner dieses Existential *ursächlich* an die *Heilsgeschichte* und dadurch an das innertrinitarisch grundsätzliche Verhältnis von Vater und Sohn (rück-)gebunden wissen.¹⁰⁴⁶ Rahner

¹⁰⁴³ Vgl. hierzu vertiefend unter 3.2.3.

¹⁰⁴⁴ Hier vor allem eine Rückbindung der „Rettung der Seele“ an die wesentliche Bestimmung des Menschen als Geschöpf; vgl. GÜ, Nr. 23.

¹⁰⁴⁵ Siehe etwa TL II, 107.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Balthasars Aussage, dass die Gesamtexistenz Jesu alle Geschaffenheit in ihrer kreatürlichen Haltung zu Gott auf Grund ihrer die kenotische Vater-Sohn-Relation zum einmaligen Ausdruck bringenden eigenen Qualität „untergreift“. Dies ist für Balthasar die einzig mögliche Grundlage, um davon zu sprechen, dass Jesus der Welt ein „neues Existential einstiftet“; H III,2, Teil 2, 202.

hingegen nimmt eine so ausdrücklich kausale Einbindung des „übernatürlichen Existentials“ in eine durch trinitarische Immanenz begründete konkrete Heilsgeschichte nicht vor, auch wenn für ihn die den Menschen gegebene Gnade immer die Gnade Christi ist.

Balthasar selbst hält Rahner im Blick auf die Geschichtlichkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses indirekt vor, im Kreuz Christi „nichts anderes als die (,quasi-sakramentale‘) Manifestation einer immer gleichen, immer schon erfolgten Versöhntheit Gottes mit der Welt...“ zu erblicken.¹⁰⁴⁷ Allerdings richtet sich – dies wird sich noch im unmittelbaren Verlauf der weiteren Argumentation zeigen – der balthasarsche Verdacht mangelnder Dramatik des geschichtlichen Gott-Mensch-Verhältnisses bei Rahner (auch) gegen seinen eigenen theologischen Ansatz, obwohl oder gerade weil dieser in wesentlichen Teilen von einer „Theodramatik“ bestimmt zu werden scheint.

Das Kreuz Christi hat gegenüber der Schöpfung insofern bei Balthasar als (allerdings erst im Abstieg Christi in den Scheol völlig realisierten) „Höhe-“ bzw. „Tiefst“-punkt der kontinuierlichen kenotischen Selbstkundgabe Gottes zu gelten, als die göttliche Gnade im Kreuz zur offenbar-unbegreiflich höchsten¹⁰⁴⁸ und zugleich spezifischsten Gestalt ihrer Selbstdarstellung gelangt. *Das ignatianische, auf die Schöpfungstheologie ausgerichtete „Gott suchen und finden in allen Dingen“ erhält bei Balthasar durch die kenotisch-theologische Umklammerung von Schöpfung und Erlösung seine kreuzestheologische Zuspitzung und Verdichtung.*

Zwar offenbart sich für Balthasar in der Natur der Schöpfung ebenso wie im Kreuz die eine selbe überzeitliche göttliche Gnade. Jedoch unterscheidet sich bei Balthasar diese eine göttlich-kenotische Gnade in der Gestalt der Schöpfung und des Kreuzes nicht nur dem Grad ihrer Verbergung bzw. Enthüllung nach und damit in der Weise menschlichen Rezipierens in Form anfänglich ahnender Vernunft und eines wahrnehmenden Glaubens. Vielmehr nimmt nach seinem Verständnis die eine selbe göttliche Gnade trotz oder gerade auf Grund kontinuierlichen Selbstseins angesichts der Modalität der *Sünde*¹⁰⁴⁹ eine gegenüber dem ursprünglichen göttlichen Heilswillen *andere*¹⁰⁵⁰, *intensivere Erscheinungs- und Handlungsgestalt* an.¹⁰⁵¹ Es bleibt aber dennoch die eine göttliche Herrlichkeit. Balthasar formuliert deshalb im Anschluss an R. Haubst: „Gott läßt es [das Böse, eigene Anm.] nur zu,

¹⁰⁴⁷ TD III, 337.

¹⁰⁴⁸ Zur Vertiefung, s. hier unter 3.2.3.

¹⁰⁴⁹ Vgl. H I, 499: „Gott kann gleichsam nicht mehr tun, was er will, weil sein Gutestun die Sünde hervorreizt, handelnd muss er sich selber Gewalt antun, um anders handelnd als er möchte, dennoch göttlich zu handeln. Diese Verbergung des göttlichen Willens ist Kundgabe jener Vergewaltigung, die die Sünde Gott antut...“

¹⁰⁵⁰ Für Balthasar erhält das (Selbst-),„Ausdrucksbild“ Gottes durch die „Modalität“ der Sünde „Ärgernis- und Entscheidungscharakter“, hebt ersteres aber dadurch nicht auf, sondern setzt es „bis ins letzte“ voraus; vgl. H I, 423.

¹⁰⁵¹ Balthasar ist es möglich, der der Menschoffenbarung vorausgehenden (alttestamentlichen) Wortoffenbarung eine „Quasi-Gestalt in der Sinnlichkeit seines Kabod“ zuzuschreiben; ders., H III,2, Teil 2, 255.

„um eines größeren Gutes willen“, einer Form seiner Selbsthingabe, die sonst unbekannt geblieben wäre.“¹⁰⁵²

Zwar unterläuft Balthasar damit die Auseinandersetzung von „Thomisten“ und „Scotisten“ über die Bedeutung und Notwendigkeit der Sünde für den göttlichen Heilswillen bzw. die Inkarnation. Seiner Überzeugung nach hat die von Gott vorausgesehene Sünde eine Änderung in der inkarnatorischen Gestalt der Herrlichkeit als ursprünglich geplanter göttlicher Selbstkundgabe gegenüber Mensch und Welt notwendig gemacht. Jedoch verdeutlicht gerade Balthasars Vorstellung von einem freien Selbstentschluss des „leidenschaftlichen“¹⁰⁵³ und sich darin treu bleibenden Gottes, dass die unterschiedlichen geschichtlichen Gestalten, die die göttliche Herrlichkeit in der Heilsgeschichte in unterschiedlicher Intensität angenommen hat, die überzeitliche Kontinuität göttlich-kenotischer Selbstkundgabe nicht nur nicht in Frage stellen. Sie bestätigen letztere gerade in ihrer „Unveränderlichkeit“, weil sie die in Balthasars Werk erkennbare *apriorische* „Leidenschaft“ der göttlichen Immanenz, in der die ökonomische „Leidenschaft“ Gottes gründet, zu bleibender Geltung bringen.

Rahner hat Balthasars „Neuchalkedonismus“ vorgeworfen, in seiner Leidenstheologie die beiden Naturen Christi zu vermischen und damit gegen das Axiom der Impassibilität Gottes zu verstoßen, was letztlich dem Vorwurf des Patripassianismus nahe kommt.¹⁰⁵⁴ Von Gott könne nicht gesagt werden, er habe am Kreuz gelitten und sei gestorben, wolle man nicht dem Verdacht einer hegelianischen Gottesspekulation erliegen. Hingegen greift für Balthasar insbesondere aus soteriologisch-theozentrischer Perspektive eine Deutung des Todes Jesu zu kurz, die die Frage nach der „affectio Dei“ ausschließt.¹⁰⁵⁵ Holt damit Hegel Balthasar wieder ein, wenn dieser im Blick auf göttliche Ökonomie und Immanenz von einem „leidenschaftlichen Gott“ spricht? Der Rahner-Schüler und politische Theologe Metz verschärft diese Frage noch einmal, indem er Balthasar und anderen Theologen gnosissähnliche Spekulation vorwirft, die durch das Hineintragen des Leidens in Gott das Leiden der Menschen vorzeitig verständlich zu machen sucht. So fragt Metz: „Ist hier nicht doch zu viel spekulative, gnosissnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte am Werk?“¹⁰⁵⁶ Metz befürchtet nicht nur eine „sublime Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht“, sondern sogar „eine heimliche Ästhetisierung des Leidens“, die allen Protest gegen dieses stilllege.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵² TD II,2, 232f. (Anm. 6).

¹⁰⁵³ Vgl. Balthasars differenzierte Bemerkungen zum göttlichen „pathos“ bzw. zur göttlichen „apatheia“; s. TD IV, 191ff; s. dazu die Erläuterungen von Krenski, *Passio Caritatis*.

¹⁰⁵⁴ K. Rahner, *Im Gespräch*, Bd. I, hg. P. Imhoff u. a., München 1982, 245f.

¹⁰⁵⁵ Vgl. auch eine ähnliche Problematik bei K. Berger, *Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?* Gütersloh 2001.

¹⁰⁵⁶ J. B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: Oelmüller, Hg., *Theodizee*, 117.

¹⁰⁵⁷ Ebd.

Allerdings gilt es bei Balthasar zu beachten, dass eine Ästhetisierung des Leidens von ihm nicht beabsichtigt war. Vielmehr entspringt die Vorstellung von der bereits in der Immanenz verankerten „Leidenschaftlichkeit“ Gottes der Grundüberzeugung Balthasars, dass die heilsgeschichtliche Inkarnation retrospektiven Einblick in das Wesen Gottes als solches gewährt. Nur dann kann sie wirklich als wahre und wesenhafte göttliche Selbstoffenbarung begriffen werden. Problematisch ist bei Balthasar jedoch das erneute Heranziehen dieser aus dem ökonomisch-immanenten Rückschluss gefolgerten Erkenntnis über das innergöttliche Selbstverhältnis zur Deutung der Gott-Welt-(Mensch)-Beziehung mit universalem Geltungsanspruch.

Grundsätzliche Kritik an Balthasars Überzeugung von der immanenten Trinität als Möglichkeitsbedingung des Selbstverschließens menschlicher Freiheit übt deshalb Werbick: „Die immanente Dreieinigkeit impliziert in keiner Weise das Risiko des Beziehungsabbruchs, das Gott in seiner Beziehung zum freien Geschöpf eingeht. *Dieses* Risiko ist nicht ‚grundgelegt‘ durch die innergöttlichen Relationen, ...“¹⁰⁵⁸ Für Werbick ist Gott ein ewiges Liebesgeschehen, bei dem göttliche Freiheit und göttliche Notwendigkeit identisch sind und das deshalb nicht dafür herhalten kann, Möglichkeitsbedingung für ein aus menschlicher Freiheit heraus vollzogenes „Nein“ zu Gott zu sein.¹⁰⁵⁹

Dem Kreuz als *Krisis* menschlicher Gotteserkenntnis (nicht dem Kreuz als solchem) kommt von daher gesehen bei Balthasar nur untergeordnete Bedeutung zu. Vielmehr hebt es den „Sehenden“ auf problematische Weise in spekulative „Höhen“: Es gewährt ihm analogen Durch- und Einblick in die überzeitliche innere *wesenhafte* „Leidenschaftlichkeit“ der Trinität, in der die ökonomische Kenose (in ihren unterschiedlichen geschichtlichen Gestalten) bleibend gründet. Wo bleibt aber die geschichtliche Dramatik des Menschen coram Deo?

3.2.2 Rücknahme eschatologischer „Dramatik“ und Differenz in eine überzeitliche Trinität?

Balthasar legt zwar Wert auf die Feststellung, dass das ewige Leben „... unmöglich in einer bloßen ‚Anschauung‘ Gottes bestehen kann“¹⁰⁶⁰. Dem Menschen ist es deshalb nicht nur verwehrt, sondern es widerspricht nach Balthasar dem grundlegenden Gott-Mensch-Verhältnis, die göttliche Herrlichkeit wie ein Unbeteiligter gegenüber einem Gegenstand von einem anfänglich naturhaften „Erahnern“ bis zu einer etwaigen vollen „Sichtung“ zunehmend im Glauben zu „erblicken“. Dazu ist der Mensch als kosmisches „pars pro toto“ zutiefst durch

¹⁰⁵⁸ J. Werbick, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in: ThQ 176 (1996), 225-240; hier: 233.

¹⁰⁵⁹ Vgl. ebd., 235.

die Inkarnation nicht nur in die Teilnahme am göttlichen Leben gerufen, sondern in letzteres bereits keimhaft hineingestellt. Insbesondere der für Balthasars Eschatologie wesentliche Begriff der „*Verwandlung*“ soll bei ihm auf die existentielle „Dramatik“ hinweisen, mit der das Eschaton „alles menschliche Treiben... unterfaßt.“¹⁰⁶¹

Jedoch macht die Vorstellung eines „immer schon“ göttlichen „Unterfaßtseins“ von Welt und Mensch deutlich, dass die „Einbergung“ von beiden „... aus dem trinitarischen Urmodell gespendet wird...“¹⁰⁶². Dies bedeutet, dass die eschatologische Dramatik von Gott und Welt bei Balthasar ihren ersten und letzten Grund in der innergöttlichen Vater-Sohn-Beziehung „immer schon“ hat, so dass das Christusereignis ein „archetypisch-kosmologisches“¹⁰⁶³ ist. Dies verdeutlicht, dass in Balthasars „Theodramatik“ eine grundlegende eschatologische Differenz zwischen einer *vorletzten* und *letzten* Gott-Mensch-Beziehung *von Gott her* scheinbar ausfällt. Der Mensch ist „immer schon“ im Letzten, in Gott selbst, eingeborgen.¹⁰⁶⁴ Hinsichtlich der Differenz von Zeit und Ewigkeit formuliert Balthasar deshalb: „... diese [weltliche Zeitlichkeit; eigene Anm.] [spielt] sich nicht ‚außerhalb‘ der Ewigkeit, sondern in ihr ab...“¹⁰⁶⁵ Gilt diese Erkenntnis auch von Seiten des Menschen? Balthasars Formulierung, „Alles Schauen enthält eine eschatologische Dynamik“¹⁰⁶⁶, bezieht sich auf die „eschatologische Differenz“ zwischen *gläubig-vermitteltem* und *vollendetem unmittelbaren* Schauen der göttlichen Herrlichkeit durch den in ihr eingeborgenen Menschen.¹⁰⁶⁷ Diese im Menschen zu ortende Differenz bemisst sich folglich nach dem Grad der Verborgenheit bzw. Offenbarkeit der einen göttlichen Herrlichkeit in Schöpfung, Inkarnation und Vollendung und eben nicht ausdrücklich nach einer durch die Heilsgeschichte herbeigeführten qualitativen Änderung *göttlichen* Sich-zur-Welt-Verhaltens, dem die hier beschriebene qualitativ geänderte „Sichtweise“ des Menschen entspräche.

Dies aber hätte zur Folge, dass Balthasar in der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, die sich für ihn in Schöpfung, Kreuzesinkarnation und Vollendung auftut, ausschließlich dem Menschen eine *diskontinuierliche*, differente „Dramatik“ in seiner

¹⁰⁶⁰ TD IV, 389.

¹⁰⁶¹ Ebd., 336. Vgl. dazu ausführlicher u. a. im Blick auf die Differenzierung von Individual- und allgemeinem Gericht Engelhard, Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens.

¹⁰⁶² Ebd., 366.

¹⁰⁶³ Ebd., 347.

¹⁰⁶⁴ Von daher stellt sich im Blick auf diese scheinbar grundlegende Vollendungskontinuität göttlich-kenotischer Selbstkundgabe die Frage, ob sich Balthasars Einwand gegen Przywara, er biege mit seiner Ansage des „je größeren“ Gottes „die eschatologische Perspektive in eine chiliastisch-innergeschichtliche“ um, nicht gegen ihn selbst richtet; H. U. von Balthasar, Geleitwort, in: E. Przywara, Vier Predigten über das Abendland, 7.

¹⁰⁶⁵ TD IV, 226.

¹⁰⁶⁶ H III,2, Teil 2, 275.

¹⁰⁶⁷ Sachlich vorgeordnet ist die Differenz zwischen vernünftiger, anfänglicher Ahnung und gläubigem Ergreifen dieser Herrlichkeit.

Erkenntnis und Existenzweise zuspräche, nicht aber dem dreieinigen Gott in seinem Weltverhältnis. Eschatologische „Dramatik“ wäre auf anthropologische Dramatik reduziert.

Allerdings gibt sich nach Balthasar mit dieser (obschon im Modus der Verborgenheit) immer „offenbarer“ werdenden göttlichen Herrlichkeit eine eschatologische „*Dramatik*“ zu erkennen, die eben nicht nur eine entsprechende „Dynamik“ des Menschen von gläubiger zu unmittelbarer Schau göttlicher Herrlichkeit *hervorbringt* und mit einer subjektiven Diskontinuität menschlichen Sich-zu-Gott-Verhaltens wesentlich verbunden ist.

Vielmehr liegt für Balthasar noch einmal hinter dieser raum-zeitlichen Diskontinuität des menschlichen Gottesverhältnisses eine „*überzeitliche*“ und insofern ursprüngliche innergöttliche „Dramatik“ von Vater, Sohn und Geist. Diese begründet die aufeinander bezogene „Dramatik“ der konkreten heilsgeschichtlichen Begegnung von Mensch und Gekreuzigtem, da sie als ihre grundlegende innergöttliche „Unterfaßung“ „immer schon“ in Geltung ist (ohne dadurch die Sünde in das innergöttliche Leben ursächlich hineinzutragen). Beide sind dadurch wesentlich miteinander verbunden, dass gerade zur göttlich-trinitarischen Immanenz der Gottmensch Jesus in seiner irdisch-„dramatischen“ Heilsgeschichte wesenhaft hinzugehört. Dabei schließt diese die Menschheit auf Grund ihrer prinzipiellen Partizipation an der Ur-Personalität Jesu mit ein.¹⁰⁶⁸

Damit offenbart sich bei Balthasar in der unbegreiflich höchsten Selbstkundgabe des göttlichen Wesens im Kreuz ein „dramatisches“ Eschaton. Dieses hebt nicht erst seit und in der Schöpfung an (und setzt sich im Bund Gottes mit Israel kontinuierlich fort). Es würde dann erst mit und in der Inkarnation in voller „Wucht“ göttlicher Heilsherrlichkeit in die Raum-Zeit als ihr vollendendes Ende hereinbrechen und sich in einem „dramatischen“ Gottesverhältnis des Menschen niederschlagen. Vielmehr gilt nach Balthasar, dass diese „dramatische“ Raum-Zeit bereits apriorisch in ihrem eigenen göttlichen Ende, das nichts anderes als die Fülle des göttlichen Selbstverhältnisses ist, enthalten und insofern bereits durch die innergöttliche „Dramatik“ überwunden ist. Dies bedeutet, dass für ihn die göttliche Herrlichkeit „vor aller (irdischen) Zeit“ die eschatologische „Dramatik“ „immer schon“ *ist*, die auf *erkennende Selbstdarstellung* in der irdischen Zeit drängt und dringt.

Letztlich verschärft dies aber das im Werk Balthasars erkannte grundsätzliche Problem einer kausalen Abhängigkeit der Heilsgeschichte von der immanenten Trinität: Nach Balthasar kommt dem innergöttlichen Selbstverhältnis allein und ursprünglich eine eschatologische *und* personale „Dramatik“ im strengen Sinn zu (trotz aller von ihm beschriebenen scheinbaren

¹⁰⁶⁸ Vgl. H III,2, Teil 2, 370.

[un-]heilsgeschichtlichen „Dramatik“ des von Menschen gekreuzigten Sohnes Gottes in der irdischen Zeit, wie es der Titel der „Theodramatik“ suggerierte).

Erst dort, wo die auf ihre „welthafte“ Ausweitung angelegte Selbstdarstellung innergöttlicher Dramatik auf harmatologische Hindernisse in der Welt stößt, erhält der Vorgang der (geschichtlichen) Selbstdarstellung Gottes in seiner Verhältniswirkung auf den Menschen *abgeleiteten* dramatischen Charakter. Balthasar bemüht dazu (neu-)platonische Kategorien: Die göttliche Selbstdarstellung *bildet* für ihn die („überzeitliche“) urbildliche Ursprungsdiastase raum-zeitlich *ab*, ist aber selber mit ihr nicht identisch. Mit Blick auf die vorauslaufende Präsenz dieses Urbildes in seinem Abbild kann Balthasar deshalb in problematischer Weise von der „Zeitlosigkeit des Kreuzes“¹⁰⁶⁹ sprechen, in dem das Eschaton die ihm in Raum und Zeit angemessene Darstellungsform bis zur vollendeten Enthüllung gefunden hat. Das historische Geschehnis des Kreuzes hat damit bei Balthasar seinen kontingenten und zunächst einmal *eigenständigen* dramatischen Charakter zugunsten seiner geschichtlich-übergeschichtlichen Abbildfunktion eingebüßt.

In der bereits im Gnosisvorwurf durch Rahner¹⁰⁷⁰ anhebenden Auseinandersetzung um Balthasars Verhältnisbestimmung von Trinität und Geschichte ist deshalb zu wenig beachtet worden, dass Balthasar durch die Aufnahme der (platonischen) Kategorie des Bildes die Geschichte nicht „abwertet“, sondern im Rahmen seiner „Negativen Theologie“ „umwertet“. Er beabsichtigt damit die Identität der göttlichen Selbstoffenbarung zu wahren. Den Aufweis der *Notwendigkeit* einer solchen Begründung bleibt er allerdings schuldig.

3.2.3 Balthasars „Negative Theologie“: Zur Dialektik von Enthüllung und Verhüllung göttlicher Herrlichkeit am Kreuz

Aus dem bisher Gesagten lässt sich nicht schlussfolgern, dass Balthasar trotz seiner (neu-)platonischen Bildsprache die Kategorie der Verbergung bzw. Verborgtheit Gottes, wie sie im Kreuz zu ihrem raum-zeitlichen Höhepunkt kommt, für unbedeutsam hält. Aber er sucht ihr im Rahmen seines spezifisch offenbarungstheologischen Verständnisses „Negativer

¹⁰⁶⁹ TD IV, 283.

¹⁰⁷⁰ Imhof u.a., Karl Rahner im Gespräch, 1, 245f. Vgl. auch C. Kappes, Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann, Bielefeld 1986, 111; ebenfalls R. Faber, Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes (StSSTh 16), Würzburg 1995, 418; 421. Als kritische Replik ist der Hinweis auf Balthasars christologische Geschichtstheologie von Hartmann zu verstehen; ders., 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.

Theologie“ einen bestimmten Sinn in enger Relation zur Kategorie der Enthüllung zuzuweisen. Dies geschieht, indem er scheinbar dem thomanischen Stufenprinzip menschlicher Erkenntnis folgt und die kontinuierliche Selbstentbergung göttlicher Kenose zugleich als zunehmende Verhüllung im Sinne eines Überstiegs Gottes in bleibender Klarheit seiner Selbsterkenntnis über die menschliche Erkenntnis begreift.¹⁰⁷¹

Allerdings lässt sich auf Grund der bisherigen Analyse erkennen, dass Balthasar seiner offenbarungstheologisch verankerten „Negativen Theologie“ einen ganz spezifisch „positiven“ heilsgeschichtlichen Gehalt zu geben und sich dadurch sowohl von bestimmten außerchristlich religionsphilosophischen Entwürfen „negativer Theologie“ als auch vermeintlich innerchristlich „nominalistischen“ Ansätzen abzugrenzen sucht.

Balthasars¹⁰⁷² zwispältiges Verhältnis zu Luther zeigt sich insbesondere im „sub contraria specie“-Verständnis des Kreuzes. Er erkennt an, dass Luther gegen vermeintliche oder tatsächliche Selbstbehauptungsansprüche des Menschen gegenüber Gott letzteren als in seiner Freiheit der Zuwendung souverän versteht, der für den Menschen zugleich unverfügbar bleibt. Balthasar wirft Luther allerdings vor, im Gefolge des Neuplatonismus und Nominalismus zwischen dem Gott „für uns“ und dem Gott „in sich“ spekulativ zu unterscheiden. Letzterer bleibe noch einmal „hinter“ dem offenbaren Kreuz in seiner Unzugänglichkeit der Weltregierung und Prädestination dialektisch verborgen, so dass deshalb bei Luther das Kreuz als wirkliche göttliche Offenbarung letztlich in Frage gestellt werde. Der Weg Luthers führe unausweichlich zu Hegel, von einer „rein-dialektische[n] Christologie in eine bloße ‚philosophische‘ Dialektik als Weltformel.“¹⁰⁷³ Dagegen wahre die Beachtung der schöpfungstheologischen „*analogia entis*“ gerade auch in der Gnadenordnung die Grundunterscheidung von Gott und Welt, die eine ausschließlich dialektisch argumentierende Theologie nicht mehr leisten könne, da sie zwangsläufig in ein pantheistisches, theopanistisches oder identitätsphilosophisches Denken abgleite.

Lösel¹⁰⁷⁴ hat jedoch im Gefolge Jüngels¹⁰⁷⁵ darauf hingewiesen, dass Balthasar bzw. auch andere Theologen Luther zu Unrecht unterstellen, hinter dem offenbaren Kreuz Christi verberge sich noch einmal der „*deus absconditus*“ bzw. „*deus nudus*“, dessen Handeln letztlich unerforschlich bleibe. Vielmehr sei der Mensch gehalten, so Jüngel in Bezug auf Luther, sich allein an den im Kreuz bzw. in seinem Wort offenbaren Gott zu halten und nicht über den davon zu unterscheidenden Aspekt des in Weltregierung und Prädestination, d. h. in seinem „*opus alienum*“ verborgenen Gottes zu spekulieren.

¹⁰⁷¹ Balthasar ist überzeugt, dass die Worte Jesu am Kreuz „... die Richtigkeit des Grundsatzes des Aquinaten [bezeugen], daß, je höheren Ranges ein Ding ist, es desto erkennbarer an sich selbst, aber desto unerkennbarer für unsern schwachen Verstand ist, der sich dem Licht der Wahrheit gegenüber, nach des Aristoteles Wort, wie das Auge des Nachtvogels verhält“; TL II, 110f.; vgl. zum Ganzen auch H III, 2, Teil 2, 296-359.

¹⁰⁷² H I, 42ff; vgl. auch TL II, 312-314.

¹⁰⁷³ MP, 161; vgl. auch TD I, 145.

¹⁰⁷⁴ Lösel, Kreuzwege, 80-101.

¹⁰⁷⁵ Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*, in: ders., Entsprechungen, 202-251.

Bandt¹⁰⁷⁶ fragt allerdings an, ob Luther tatsächlich immer die Einheit Gottes in seinem Offenbarsein im Kreuz (im Wort) und der Verborgenheit in seiner Majestät und seinem Wesen völlig durchhalten konnte. Jüngel¹⁰⁷⁷ kritisiert in dieser Frage insbesondere Unklarheiten in Luthers Verwendung des „*deus absconditus*“ *außerhalb* der Wortoffenbarung, die vor allem den für Jüngel theologisch illegitimen „Rückschluss von dem unterschiedslos alles in allem wirkenden *opus alienum* Gottes auf einen in seiner Majestät grauerregenden *deus absconditus*...“ betreffen. Jüngel selbst will dabei in Anknüpfung an Luther die *präzise* Verborgenheit Gottes unter dem Gegenteil *innerhalb* seiner Offenbarung wiederum als Kritik gerade an einem katholischen „*Deus semper maior*“-Verständnis begriffen wissen, das die Endgültigkeit der Offenbarung und die Heilsgewissheit in Zweifel ziehe.¹⁰⁷⁸ Während nach Luther Gott in seinem eindeutigen und unhintergehbaren Heilswillen die Gestalt des Gekreuzigten auf Grund der Sündigkeit des Menschen angenommen habe¹⁰⁷⁹, stelle dies ein „*Deus semper maior*“ erneut in Frage. Allerdings trifft diese Kritik Jüngels Balthasar nur scheinbar. Zwar durchbricht letzterer mit der nicht noch einmal unmittelbar heilsgeschichtlich begründeten Vorstellung des göttlichen „Größer-Seins“ einen ausschließlichen Rekurs auf eine *heilsgeschichtliche* Soteriologie. Jedoch geschieht dies dergestalt, dass für Balthasar das Wesen Gottes in seinem „Größer-Sein“ durch die *ratio* des Glaubens wahrnehmbar sowie existentiell bedeutsam wird und nicht als menschenferne „Mummerei“ verborgen bleibt. Dadurch werden bei Balthasar weder die Endgültigkeit der Offenbarung noch die objektive Heilsgewissheit in Frage gestellt, sondern gerade neu ans Licht gebracht. Eine falsche subjektivistische Heilssicherheit auf psychologischer Ebene ist bei Balthasar aber nicht durch ein erneutes In-Frage-Stellen einer „unvordenklichen“ Endgültigkeit des dem Menschen prinzipiell (und in der existentiellen Annahme in konkreter Wirksamkeit) geltenden göttlichen „Unterfassens“ ausgeschlossen, sondern durch eine ignatianisch-theologische Psychologie des „loslassenden“ Von-sich-weg-Blickens auf den Gekreuzigten. Das Glaubensleben kann deshalb für Balthasar gar nicht anders als in ignatianischer Dialektik von ‚Erfahren‘ und ‚Nichterfahren‘, von ‚Trost und Trostlosigkeit‘...“¹⁰⁸⁰ verstanden werden. Dabei erhält die Zeit der Trostlosigkeit im Glaubensleben für Balthasar in Anknüpfung an Ignatius ebenfalls eine „präzise“, *theozentrische* Bedeutung für das Gottesverhältnis des Glaubenden. Jene stellt eben nicht die endgültige Geltung dieser Beziehung in Frage. Eine (von Balthasar Luther fälschlich unterstellte) reflexive „Versicherung“ eines sich auf diese

¹⁰⁷⁶ H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie (Theologische Arbeiten 8), Berlin 1958, 160.

¹⁰⁷⁷ Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen 3), München 1990, 163-182; hier: 176.

¹⁰⁷⁸ Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*, 248.

¹⁰⁷⁹ Vgl. auch die an P. Bühler, Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluß an Luthers *theologia crucis* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 17), Tübingen 1981, 222, angelehnte Formulierung von H. Blaumeiser, Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der *Operationes in Psalmos* (1519-1521) (KKTS 60), Paderborn 1995, 174.: „Das... ist der letzte Grund der Verborgenheit *sub contrario*: Das Handeln Gottes muß dem Menschen im Widerspruch widersprechen, damit es ihn wieder in Einklang mit sich selbst bringen kann.“

Beziehung ein- und folglich „loslassenden“ Glaubens ist für ihn dennoch oder gerade deshalb nicht möglich.

Die balthasarsche Grundüberzeugung eines glaubensrational erkennbaren Wesens Gottes, das mit seinem Willen notwendigerweise apriorisch identisch und als „Liebe“ zu fassen ist, liefe allerdings ohne weitere Qualifizierung Gefahr, Gottes heilsgeschichtliches Engagement und damit nach Balthasar auch sein immanentes Selbstverhältnis rational völlig begreifbar werden zu lassen. Gerade deshalb sieht Balthasar einen solchen vermeintlichen, Gott und Mensch gemeinsam umfassenden heilsdramatischen „Rahmen“, wie dies eine Gott zum „Mitspieler“ erklärende „Theodramatik“ suggerieren könnte, von Gott (als alleinigem und entscheidendem „Spielherrn“) selbst sprengen.

Dies ist eben nicht ausschließlich mit einem Rekurs auf das aristotelisch-thomanische Prinzip gestufter (Nicht-)Erkenntnis möglich, selbst wenn Balthasar in Thomas seinen entscheidenden Gewährsmann zu erkennen glaubt.¹⁰⁸¹ Beschränkte sich Balthasar auf ein philosophisch-theologisch *harmonisches* Stufendenken, verlöre gerade dadurch die ihm wichtige Vorstellung vom „Hervorleuchten“ der „unterscheidend *christliche[n]* [Betonung Balthasars] Herrlichkeit Gottes“¹⁰⁸² ihre Kraft. Gerade deshalb muss Balthasar einen von seinem radikalen Voluntarismus „gereinigten“ *Duns Scotus* aufgreifen. Er beabsichtigt damit, die „je größere“ und insofern „*verborgene*“, da alle epistemologische Stufenordnung übersteigende Herrlichkeit Gottes *als sie selbst* im Vorgang ihres für menschliche Erkenntnis notwendigen *Selbsterschließens*¹⁰⁸³ denken und aussagen zu können.¹⁰⁸⁴

Zwar sprengt Balthasar somit ein traditionelles philosophisch-theologisches Stufendenken. Allerdings kann eine von ihm für notwendig erachtete kausale Rückanbindung kreuzesinkarnatorischer Christologie an die trinitarische Immanenz Gottes als höchste Stufe „objektiver“ Erkenntnis für die „ratio“ des Glaubens eben nur unter gleichzeitiger Beibehaltung einer thomanisch-glaubensrationalen Zugangsmöglichkeit zum göttlichen Wesen gelingen. Dieses Wesen lässt sich deshalb für Balthasar in einer „dionysischen“ Erscheinung

¹⁰⁸⁰ Katholische Meditation, in GuL 51 (1987) 28-38; hier: 31; vgl. auch TL III, 360f. In den Zusammenhang des von sich weg blickenden Glaubens ist deshalb auch das Moment der Askese einzuordnen.

¹⁰⁸¹ TL II, 110f.

¹⁰⁸² H III,1, 379.

¹⁰⁸³ Balthasar formuliert im Blick auf die Überzeugung des Duns Scotus: „... angesichts eines Gottes, der um wirklich erkannt zu werden, sich nur selbst erschließen kann, reicht unser Erkenntnisvermögen nicht aus“; TD II,1, 222. Dazu zitiert er Scotus mit den Worten: „'Licet igitur anima habeat sufficiens activum et passivum intra se pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae, tamen non habet sufficiens activum et passivum intra se pro quanto actio convenit objecto' (Ord. Prol. I q un; Nr. 72). Wenn das Objekt Gott ist, 'solus Deus est sibi solis naturaliter cognitus' (Prol. 3 q 3; Nr. 151)“; ebd. (Fußnote 1).

als dieses „(Je) Größere“ wahrnehmen. Sollen offener und „verhüllter“ Gott nicht wie zwei Götter dualistisch auseinanderfallen, müssen für Balthasar ein grundsätzlicher „Erkenntnisrückschritt“ auf die göttliche Immanenz hin und entsprechende theologische „Rückschlüsse“ auf das göttliche Selbstverhältnis möglich sein.

Balthasar lässt dabei die thomanische Perspektive auf die Heilsgeschichte von Dionysius und Scotus auch „nach vorn hin“, d. h. im Blick auf die christologisch-phänomenologische Bedeutung des konkreten Kreuzesereignisses vertiefen bzw. schärfen. Dazu knüpft er in seiner theologischen Ästhetik unter Beibehaltung des thomanischen Anspruchs einer umfassenden, allgemeinen Schau göttlicher Wahrheit an die „Negative Theologie“¹⁰⁸⁵ des Dionysius in ihrer Dialektik von Erscheinung und Nichterschiedenem an und verankert diese heilsgeschichtlich-kreuzestheologisch. Diese Verankerung vollzieht Balthasar insofern scotistisch, als für ihn im Besonderen des Gekreuzigten der Schnittpunkt des alle menschliche sündigen Denkbewegungen und Willensentschlüsse durchkreuzenden unbegreiflichen Gottes zur Darstellung kommt. Dadurch ergibt sich seiner Überzeugung nach eine „unbegreifliche“ („verborgene“), nichtsdestotrotz augustinisch-soteriologisch bedeutsame *Nähe* von größerem Gott und dem in seiner (sündigen) Ohnmacht „enthüllten“ Menschen.¹⁰⁸⁶ Gott ist folglich nach Balthasar auf Grund der Übernahme der „conditio peccatoris“ am Kreuz „potenziert verhüllt“ gegenwärtig.¹⁰⁸⁷

Damit vermag Balthasar die umfassende thomanisch-intellektuelle „Schau“ gerade mit Hilfe von Dionysius und Scotus heilsgeschichtlich-kreuzestheologisch „zuzuspitzen“. Er verleiht dadurch zugleich einer offenbarungstheologisch begründeten „Negativen Theologie“ im Unterschied zu einer (philosophischen) „primären negativen Theologie“¹⁰⁸⁸ grundlegende heilsgeschichtliche Bedeutung.

Das „Negative“ als das am Kreuz offenbar gewordene unbegreifliche „Verhüllte“ ist für Balthasar deshalb nichts anderes als die Göttlichkeit Gottes selbst, die sich nun hinsichtlich der *Gott-Mensch*-Beziehung einem völligem Begreifen durch den letzteren eben nicht um des bloßen Verhüllens willen entzieht. Wäre dies der Fall, dann erlände Balthasar selbst dem Verdacht, eine von ihm kritisierte „negative (philosophische) Theologie“ zu betreiben. Vielmehr dringt in seinem sich im Kreuz focussierenden Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung ebenfalls ein gewisser (wenngleich auch nur schemenhafter) Scotismus durch.

¹⁰⁸⁴ Allerdings erkennt Balthasar bei Scotus die Tragik, dass sein Bemühen um ein „Hervorleuchten“ der unterscheidend christlichen Herrlichkeit Gottes durch die wirklichkeitsentleerte Identität von Sein und umfassendem Wesen und damit durch einen Verlust am „Woran ihres Erscheinens“ erkauft ist; H III, 1, 379.

¹⁰⁸⁵ Zum Ganzen, s. TL II, 80-113.

¹⁰⁸⁶ Zur spezifischen Bedeutung des Menschen angesichts des Kreuzesgeschehens, s. weiter unten.

¹⁰⁸⁷ H I, 315.

Dieser sucht die grundlegende thomanisch-gläubige Schau der Göttlichkeit Gottes vor einem möglichen, selbstanmaßenden Intellektualismus zu bewahren. Ein solcher Scotismus beabsichtigt zugleich Gottes Gottsein durch die Vorstellung von seinem (allerdings offenbarten!) *größeren Willen* zur Selbstkundgabe jeder möglichen (erkennenden) Vereinnahmung von Seiten des Menschen zu entheben.

Um aber wiederum einer „voluntaristischen“ Deutung der Gott-Mensch-Relation zu wehren, muss Balthasar Gottes Wesen (als Liebe) und Willen mit innerer Notwendigkeit in eins setzen. Er erkennt von daher gesehen eine *apriorische Selbstbestimmtheit des göttlichen Willens zur Liebe gegenüber dem Menschen*. Balthasars darin zum Ausdruck kommendes Grundanliegen ist es, die Gott-Mensch-Beziehung sowohl von Seiten Gottes als auch des Menschen wesentlich durch die Kategorie des *Willens* (zur Liebe) so zu bestimmen, dass dabei zum einen der göttliche Willensprimat, d. h. sein „Größer“-Sein in seiner Beziehung der Liebe zum Menschen bleibend herausgestellt. Zum anderen sucht er damit dem neuzeitlichen Subjektgedanken (in der scheinbar negativen Konkretion als Auf- und Übergabe des menschlichen Willens an den größeren göttlichen Willen) Rechnung zu tragen. Dies verleiht der balthasarschen Dialektik von Enthüllung und Verbergung im Rahmen einer offenbarungstheologisch verankerten „Negativen Theologie“ einen von Jüngel zu Recht eingeforderten präzisen Sinn. Diese gibt dabei eine wesentlich *ignatianisch-existentielle* „Färbung“ des dionysisch-scotistischen Überstiegs über die gestufte Wahrheitsschau eines Thomas zu erkennen.

Balthasars Vorstellung von einer auch im Blick auf die Soteriologie bleibenden „maßgebende[n] Distanz“¹⁰⁸⁹ zwischen Mensch und offenbarem Gott sucht deshalb nicht die Soteriologie durch einen hinter dem Kreuz stehenden „deus nudus“ zu unterhöhlen. Vielmehr greift Balthasar das thomanische Anliegen menschlich-gläubigen *Staunens* angesichts der umfassenden Größe göttlicher Wahrheit auf. Er radikalisiert diese als in ihrer Selbstkundgabe größere Trinität Gottes und deutet sie auf ästhetisch-phänomenologischer Ebene in einem dionysisch-scotistischen Sinn als die sich trotz ihres „Je größer“-Seins und in ihr selbst zu erkennen gebende „Erscheinung des Nichterscheinenden“.¹⁰⁹⁰ Diese Erscheinung verfällt dabei nicht einer subjektlosen Irrelevanz. Stattdessen vermag sie den sich als Subjekt

¹⁰⁸⁸ TL II, 88.

¹⁰⁸⁹ H III, 2, Teil 2, 290.

¹⁰⁹⁰ H II, 167.

verstehenden Menschen im ignatianischen Sinn „überformende[r] Verwandlung“¹⁰⁹¹ umgreifend zu beanspruchen.

Folglich wird bei Balthasar die Kategorie der Verborgenheit für eine grundlegende, zugleich soteriologisch relevante Gott-Mensch-Beziehung auf mehrfache, nichtsdestotrotz präzise Weise in Dienst genommen, ohne in einem *ausschließlich* unmittelbaren und engeren Sinn von *heilsgeschichtlicher* Bedeutsamkeit zu sein.

Damit wird insgesamt deutlich, dass Balthasars „Negative Theologie“ nicht nur den verhüllt-offenbarten, d. h. den sich in seiner Selbstoffenbarung nicht erschöpfenden, aber wesentlich kundgebenden dreifaltigen Gottes als solchen *allein* ansichtig zu machen sucht. Vielmehr wird deutlich, dass diese Theologie mit der Chiffre der „Herrlichkeit“¹⁰⁹² *die (im engeren Sinn) heilsgeschichtliche Beziehung von Gott und Mensch von der größeren göttlichen Wirklichkeit der Liebe her noch einmal umfassend umgriffen* sieht: Gott offenbart sich nach Balthasar dergestalt, dass die Welt „immer schon“ in ihm und zugleich er in ihr in der Weise einer „verborgenen“ Gegenwart enthalten ist. Diese enthüllt sich im kenotischen Höhepunkt des Kreuzesereignisses als aus dem göttlichen „Größer“ kommender existentieller Zu- und Anspruch gegenüber Mensch und Welt. Dieser Vorgang ist für Balthasar aber nur möglich, wenn Gott als die größere (verhüllt-offenbarte) Wirklichkeit „in“ und „über“¹⁰⁹³ der Wirklichkeit des Menschen gedacht, erkannt und bezeugt werden kann.

3.3 Trinität als „Substruktur“ der Kreuzesinkarnation

Fassen wir das bisher Erkannte zusammen: Balthasar beabsichtigt die Kreuzesinkarnation als dionysisch verstandene „je größere“ „Erscheinung des Nichterschienenen“ zu begreifen. Zugleich gibt für ihn das im Kreuz augustinisch höchst nah gekommene „Je größer“ göttlicher Göttlichkeit in scotistischem Sich-selbst-zu-Erkennen-Geben den Blick auf das in seiner Größe unbegreifliche Wesen Gottes frei. Dadurch wird für ihn die immanente Trinität als „grundlegende Substruktur“ allen inkarnatorischen Geschehens „bloßgelegt“.¹⁰⁹⁴

Nachdem bereits auf epistemologischer Ebene eine subordinationistische Grundtendenz im balthasarschen Verständnis der Inkarnation erkennbar wurde, so setzt sich diese

¹⁰⁹¹ TD II,1, 169. Das Ignatianische in Balthasars Existenzverständnis bleibt jedoch bei W. Galda, Vom Geist geführt. Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Bestimmung des Propriums christlicher Existenz, (Diss.) Innsbruck 2003, zu unterbestimmt.

¹⁰⁹² Vgl. hier unter 3.2.

¹⁰⁹³ Balthasar greift mit dieser dialektischen Formulierung auf Przywara zurück; vgl. das entsprechende Kapitel.

¹⁰⁹⁴ H III,2, Teil 2, 214.

Grundtendenz auf trinitarisch-immanenter Ebene nicht nur fort, sondern erhält hier ihren tiefsten Grund. Dies liegt nicht allein daran, dass nach Balthasar der Akt, der den Sohn hervorbringt, „... die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands...“¹⁰⁹⁵ ist. Dieser Abstand könnte ebenso eine ontologische „Gleichrangigkeit“ zwischen Vater und Sohn markieren.

Eine solche Gleichrangigkeit lässt sich bei Balthasar aber nicht nur nicht finden, sondern von ihm wird gerade das Gegenteil in seiner „dramatischen“ Schau der göttlichen Immanenz beschrieben. Zwar könnte hier eingewendet werden, dass durch eine „Dramatisierung“ des immanenten Verhältnisses von Vater und Sohn noch nicht ihre ontologische Gleichrangigkeit berührt ist. Jedoch ist dabei zu beachten, dass Balthasar die auf ökonomischer Ebene von ihm verwendete Kategorie des *Gehorsams* in der Beschreibung des jesuanischen Grundverhältnisses zum Vater auf das *immanente* Verhältnis von letzterem und Sohn zurück überträgt. Er qualifiziert dabei diesen immanenten Gehorsam als *ursprünglichen bewusstseinsontologischen* („*unvordenklichen*“) *Sendungsgehorsam gegenüber dem Vater*, der sich ökonomisch im Kreuzesereignis zeitigt.¹⁰⁹⁶ Zwar geschieht diese Gehorsamsannahme in der sohnlichen Freiheit des sich dem Vater Überlassens. Jedoch spielen diese dramatischen Kategorien bei Balthasar eine wesentliche Rolle für die Bestimmung des immanenten wie ökonomischen Sohnseins Jesu, so dass gerade die freie Annahme der eigenen Unterordnung des Sohnes unter den Vater zum personalen Urgrund und –muster des Menschen gegenüber der göttlichen Gehorsamsberufung schlechthin wird.

Für Balthasar konstituiert dabei die ontologische Identität von Person und Sendung Jesu sein qualitativ einmaliges und einzigartiges Sohnsein, wobei der Vater dem Sohn von Ewigkeit her eine mit seinem Sohnsein identische Sendung verliehen hat.¹⁰⁹⁷ Dies bedeutet, dass die gehorsame Unterordnung Jesu unter den Vater auf ökonomischer Ebene eine ursprüngliche und wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater in der göttlichen Immanenz freilegt, da sie dieser entspringt bzw. als ökonomische Verlängerung des immanenten Vater-Sohn-Verhältnisses zu verstehen ist. Wenn für Balthasar die raum-zeitliche *missio* Jesu ihren wesentlichen Ausdruck im Sendungsgehorsam findet¹⁰⁹⁸, ist es unter den von Balthasar selbst gesetzten Voraussetzungen deshalb nur folgerichtig, den jesuanischen Gehorsam als „rück

¹⁰⁹⁵ TD III, 301.

¹⁰⁹⁶ TD II,2, 190.

¹⁰⁹⁷ Ebd., 156f. Damit hängt diese Problematik nicht unmittelbar mit der balthasarschen Bevorzugung des Relationsmomentes zusammen, das er dem augustinisch-thomasischen Verstehensmodell der Trinität als Vollzugsweisen des Geistes bei der Bestimmung der immanenten göttlichen Personen gegenüberstellt, sondern mit einer unvermittelten Rückübertragung heilsökonomischer Einsichten auf die göttliche Immanenz.

¹⁰⁹⁸ Auf bewusstseinsontologischer Ebene gilt nach Balthasar entsprechend, dass Jesu Bewusstsein ungeteilt das Bewusstsein des um seine universale Sendung wissenden göttlichen Sohnes ist, wenngleich mit einem (zeitlichen) „Prozess der Identifizierung“ gerechnet werden muss; TD II,2, 206-209.

verlängerte“ immanente sohnliche Unterordnung unter den Vater von der ewigen *processio* des Sohnes aus letzterem zu verstehen und zu begründen.

Da in einem weiteren Schritt das *universale* Heil göttlicher Wille ist, die Sendung zur Vermittlung eines solchen universalen Heils aber ein endliches Geistsubjekt übersteigt, muss nach Balthasar Jesus *göttliche*, mit seiner gehorsamen Sendung von Ewigkeit her identische Person sein. Er kann damit nicht ein ausschließlich begrenztes menschliches Geistsubjekt sein. Für Balthasar folgt aus beiden Voraussetzungen, dass die Kategorie des Gehorsams nicht nur auf die menschliche Natur Jesu zutrifft, sondern auf die die menschliche Natur angenommene ganze (göttliche) Person Jesu. Sie zeigt von daher gesehen wesentlich person-ontologischen Charakter an.

Damit hat Balthasar nun erneut – allerdings unbeabsichtigt –, die Gefahr eines Subordinationismus heraufbeschworen, der dem bereits erkannten auf epistemologischer Ebene entspricht. Je deutlicher Balthasar das *Wesen* Jesu und folglich das des ewigen Sohnes vom Sendungsgehorsam gegenüber dem Vater grundlegend bestimmt sieht, desto deutlicher ist damit eine auch *personontologisch-immanente Unterordnung* des Sohnes unter den Vater und seinem Willen mitgegeben. Diese findet im jesuanischen Erleiden des Kreuzestodes als „Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands“¹⁰⁹⁹ zwischen Vater und Sohn ihren tiefsten Ausdruck. Wird dabei ein für Balthasar in seiner möglichen Absolutheit falscher Christozentrismus auf den größeren Willen des göttlichen Vaters hin scotistisch durchbrochen und darüber hinaus noch die ignatianische Auf- und Übergabe des menschlichen Willens an den größeren göttlichen Willen in die immanente Differenz der Vater-Sohn-Beziehung als ihren Urgrund „aufgehoben“, verstärkt sich bei Balthasar die Tendenz des trinitarisch-immanenten Subordinationismus zusätzlich. Dieser wird zur grundlegenden Bestimmung sowohl des innergöttlichen als auch des für die heilsgeschichtliche Gott-Mensch-Beziehung relevanten ökonomischen göttlichen Selbstverhältnisses.

Eine solche Gefahr könnte Balthasar durch eine pneumatologische Dynamisierung des innergöttlichen Selbstverhältnisses wenn nicht verhindern, so doch mindern. Dies geschieht auch scheinbar, indem er in Ausdeutung des heilsökonomischen universalen und unvordenklichen Inkarnationsereignisses neben dem Vater auch dem Geist göttliches Personsein zuerkennt. Er entlässt damit in trinitarischer Perspektiverweiterung den Personbegriff aus seiner exklusiv christologischen Bindung an den Sendungsbegriff.¹¹⁰⁰

Ist mit einer solchen Perspektiverweiterung des Personbegriffes auch tatsächlich die Gefahr eines immanenten wie ökonomischen Subordinationismus gebannt? Dazu gilt es, sich näher

¹⁰⁹⁹ TD III, 301.

mit der Vorstellung von einer „trinitarischen Inversion“ auseinander zu setzen, die Balthasar als eine (heilsgeschichtlich befristete) „Umlegung“ des *horizontalen* Schemas der immanenten Trinität in ein *vertikales* Schema der ökonomischen Trinität versteht.¹¹⁰¹ Vordergründig bedeutet dies, dass Balthasar von einer ontologisch gleichrangigen Wertigkeit von Vater, Sohn und Geist in der Immanenz ausgeht, die „lediglich“ auf Grund heilsgeschichtlicher Notwendigkeiten (bei vermeintlich bleibender Einheit ihres Wesens) in ökonomisch befristeter Zeitlichkeit nach- bzw. untereinander angeordnet sind. Dies führt er insbesondere im Blick auf das *filioque* aus.¹¹⁰² Dass diese befristete „Umlegung“ für das immanent-ökonomische Verhältnis von Vater und Sohn so nicht gilt, konnte bereits aufgezeigt werden. Jedoch ist dies auch für den Geist im „vertikalen“ Schema in der Immanenz als auch sogar in der Ökonomie zu hinterfragen, in der nach Balthasar der Geist den Gehorsam des Sohnes bewirkt.

Es ist aber der Geist, der für Balthasar aus Vater *und* Sohn hervorgeht und dessen sein Wesen als Person bestimmende Aufgabe gerade nicht darin besteht, identisch mit einer *eigenen* Sendung zu sein. Stattdessen kommt es ihm zu, die einzige Sendung des Vaters an den immer schon zum gehorsamen Empfang bereiten Sohn immanent wie ökonomisch zu *vermitteln*. Folglich ist der Geist bei Balthasar seinem Wesen nach sowohl auf immanenter wie auf „invertierter“ ökonomischer Ebene Vater und Sohn funktionsontologisch zu- und damit in seinem Wesen nachgeordnet. Dies führt letztlich in eine von Balthasar ungewollte immanente (subordinationistisch angeordnete) *Binarität von Vater und Sohn*, deren inneres Vollzugsmoment der funktionsontologisch beiden in der Immanenz nachgeordnete Geist darstellt.

Mit Blick auf die ökonomische „Umlegung“ verstärkt sich sogar dieser geistvermittelte Subordinationismus, dadurch dass der Geist gerade den gehorsamen Vollzugsempfang der väterlichen Sendung durch den Sohn und ihrer bereitwilligen Ausführung ermöglicht. Er gewährleistet folglich in seiner ökonomischen Vorordnung vor den Sohn den „soteriologischen Gehorsam“¹¹⁰³ des Sohnes gegenüber dem Vater bis zur Auferstehung und Erhöhung des letzteren personontologisch.

¹¹⁰⁰ TD II,2, 467-468.

¹¹⁰¹ Ebd., 175.

¹¹⁰² Ebd., 477-478.

¹¹⁰³ Ebd., 478.

3.4 Zur soteriologischen Bedeutung des Kreuzes im Angesicht von Gott und Welt

Das bisherige Zwischenergebnis sei hier noch einmal zusammengefasst: Das immanente Selbstverhältnis Gottes bildet in der theologischen Anschauung Balthasars die ontologische und „vertikale“ Voraussetzung für das Kreuzesereignis, während wiederum letzteres die epistemologische Grundlage seiner Trinitätslehre darstellt. Die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz offenbart bei Balthasar geradezu das ewige, immanente „Drama“ von Vater und Sohn im Geist. Wenn aber nach Balthasar in der höchsten Differenz von Vater und Sohn alle anderen „weltlichen“ Differenzen der Sünde und Todes um- und unterfasst sind, wird das Kreuz als Ausdrucksgestalt eben dieser Differenz zur höchsten Offenbarung der Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist in ihrer bleibenden Einheit. Es markiert folglich die zentrale „Kreuzungsstelle“ in der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in und gegenüber der Welt. Das Kreuz bildet von daher gesehen bei Balthasar den entscheidenden „Schnittpunkt“ des innergöttlichen Verhältnisses in seiner offenbarenden „Verlängerung“ zur Welt.

Dieses erhält dadurch seine einzigartige soteriologische Qualität, dass sich für ihn die grundlegende Kenose Gottes in eine Welt der Gott- und damit Selbstentfremdung und des Todes „herabgelassen“ hat. Die Sendung des Sohnes qualifiziert sich folglich von der Weltsituation der Sünde her. Dies bedeutet für Balthasar allerdings nicht, dass Gott-Vater den Tod des Sohnes wollte.¹¹⁰⁴ Auch sollte nach Balthasar nicht darüber spekuliert werden, ob die Inkarnation ausschließlich um der Sünde willen geschehen ist oder auch in einer sündlosen Welt stattgefunden hätte. Vielmehr ist sie allein durch das Motiv freier göttlich-kenotischer Liebe bedingt¹¹⁰⁵, die die Form des Kreuzes annehmen musste, um sich unter der Bedingung von Sünde und Tod in der Welt ereignen und ausbreiten zu können.

Diese fundamentale theologische Bedeutung, die nach Balthasar dem Kreuzestod Jesu in der Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses zukommt, lässt sich zugleich vom konkreten Leben Jesu her aussagen: „Das Gefälle seiner Existenz geht auf einen Tod zu, der nicht nur erwartet, eingerechnet, bejaht, ersehnt, sondern als die Quintessenz seiner welterlösenden Sendung verstanden wird.“¹¹⁰⁶

Damit deuten sich bei Balthasar – allerdings unter streng theologischen Vorzeichen – Parallelen zum heideggerschen Denken ab, das das wesentliche Existential menschlichen Daseins als „Sein zum Tode“ begreift. Für Balthasar hat Jesu *gesamtes* „Dasein“, gerade weil es grundsätzlich kenotisch zu verstehen ist, soteriologische Relevanz. Er vernachlässigt

¹¹⁰⁴ Vgl. TD IV, 226f.

¹¹⁰⁵ Vgl. TL II, 154; auch TL II, 212f. und TD II,2, 232f.

¹¹⁰⁶ HI, 452.

deshalb nicht die soteriologische Bedeutsamkeit der vorösterlichen Mysterien des Lebens Jesu. Vielmehr begreift er sie im Gefolge des Ignatius als integrale Momente seiner gesamten irdisch-kenotischen Existenz, auch wenn für ihn die vorösterlichen Mysterien auf das „mysterium pascale“ zulaufen.¹¹⁰⁷

Die erlösend-sühnende¹¹⁰⁸ Wirkung, die nach Balthasar insbesondere dem geschichtlichen Kreuzestod Jesu zukommt, findet ihren Grund für ihn darin, dass Jesus an der sündhaften, da gottlosen Situation der Sünder solidarisch partizipiert, diese in seiner vollkommenen Gottverlassenheit am Kreuz innerlich übernimmt und sie stellvertretend zur tödlichen Auswirkung an sich kommen lässt.¹¹⁰⁹

Balthasar wendet sich damit einerseits gegen ein bloß formales Aufwiegen der Sünde durch die stellvertretenden Verdienste Christi oder durch seine göttlich-menschliche Würde, wie er dies bei Anselm und Rahner vorzufinden glaubt. Eine stellvertretende Solidarität des Gottessohnes mit den Sündern heißt für Balthasar keine bloß äußerliche Stellvertretung. Jesus hat sich die sündhafte Situation der Menschen zutiefst zugeeignet, eingepägt und sie ausgelitten.¹¹¹⁰ Erst dies ermöglicht für Balthasar die innere Befreiung des Menschen zu Gott.¹¹¹¹ Deshalb müsse das Vätermotiv des „*admirabile commercium*“ als Tausch zwischen dem Leiden der Menschen und der Gnade Christi real gedacht und nicht bloß auf die jesuanische Übernahme der Sündenfolgen oder schuldloser menschlicher Begrenztheiten und Schwächen bezogen werden, wie es die Väter verstanden wissen

¹¹⁰⁷ Anders hingegen Engelhard, *Im Angesicht des Erlöser-Richters*, (vierter Hauptteil).

¹¹⁰⁸ Vgl. hingegen die Problematisierung des Todes Jesu als Sühnopfer bei I. U. Dalferth, Art. Opfer VI. Dogmatik, in: TRE 25 (1995), 286-293, hier v. a. 289; umfassend ders., *Der gekreuzigte Auferweckte*, Tübingen 1994.; s. auch M. Welker, *Was geht vor beim Abendmahl?*, Stuttgart 1999, 118ff. Welker unterliegt dabei dem Missverständnis, zum einen die anselmische Satisfaktionstheorie mit einem „dämonischen Gottesbild“ gleichzusetzen und zum anderen den biblisch bezeugten Sühnopfergedanken ausschließlich in der Satisfaktionstheorie begründet zu sehen; zur Vertiefung des anselmischen Kreuzesverständnisses, s. H.-M. Rieger, *Der Gottesdienst des Gekreuzigten. Zum systematisch-theologischen Problemniveau von Anselms „Cur deus homo“*, in: NZSTh 47 (2005) 173-197.

¹¹⁰⁹ Der hier exklusive Stellvertretungsgedanke Balthasars bedeutet damit nicht „Ersatz“ der Menschen durch den gekreuzigten Sohn Gottes, sondern seine repräsentative Partizipation an der Schuldexistenz bzw. -situation der Menschen; vgl. auch H. Merklein, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in: A. Gerhards u. a., Hg., *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg i. Br. 2000, 59-91; hier: 71-72; ebenso O. Fuchs, „Stellvertretung“ – eine christliche Möglichkeit!, in: ThQ 158 (2005) 95-126; hier: 102ff.

¹¹¹⁰ MP, 223. Balthasars Formulierung von der „Höllenfahrt“ Jesu verweist dabei für ihn nicht nur auf die Möglichkeit einer letzten Erlösungshoffnung für alle, sondern soll das reale göttliche Ausleiden der äußersten Gottesferne geschöpflicher Freiheit zum Ausdruck bringen; vgl. vor allem TL II, 315ff.; auch *Mysterium Paschale*, 243-246; zur Vertiefung der Problematik der Allversöhnung bei Balthasar, siehe u. a. H. Dieser, *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar* (Trierer theologische Studien 62), Trier 1998; W. v. Laak, *Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, (Sinziger theologische Texte und Studien 11), Sinzig 1990. N. J. Healy, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, Oxford 2005, weist auf Balthasars grundlegende Überwindung eines Heilspessimismus hin; s. des weiteren Tück, „Christus ist der Schlüssel, der alles aufschließt“. Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars Eschatologie in unserer Zeit, in: Ders., Hg., *Hans Urs von Balthasar, Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Einsiedeln 2005, 109-122.

¹¹¹¹ Vgl. auch Stinglhammer, *Freiheit in der Hingabe*, 226ff.

wollten. Vielmehr sei das „commercium“ – er weiß sich hierin mit Luther eins – auf die Sünde selbst zu beziehen, deren Wirkmacht Jesus in freiwilligem Gehorsam an sich geschehen ließ.¹¹¹²

Auf der anderen Seite hält jedoch auch Balthasar Luthers Stellvertretungsverständnis vor, „eine Identifikation des Gekreuzigten mit dem aktuellen Nein der Sünde selbst... (das nach Luther in Jesus wenigstens aufsteigt und von ihm ‚hinuntergewürgt‘ wird)“¹¹¹³ vorzunehmen. Diese Vorstellung ist für Balthasar ebenfalls inakzeptabel, da sie im Letzten Jesus und seinen tätigen Willen mit der Sünde identifiziert. Dabei werde nicht bedacht, dass dieser sich in freiwilligem Gehorsam gegenüber dem väterlichen Sendungswillen in die Sünde begab, ohne dabei selbst Sünder zu werden. Zwar erkennt Balthasar die Radikalität der Idiomenkommunikation bei Luther an. Er hält diese aber bei ihm für eine rein formale „Widerspruchs-Dialektik“¹¹¹⁴, die die Denk- und Aussagbarkeit einer Einheit der Person Christi in der ihrer personalen Ganzheit zuzuschreibenden Erlösungswirkung nicht zulasse. Nimmt dabei die menschliche Natur des Sohnes die sündige Natur der Menschen an, so müsse jene (und entsprechend auch diese) folglich passiv bleiben. Balthasar verweist dabei auf Luthers, die Vorstellung des „conubium“ ergänzendes patristisches Bild von der menschlichen Natur Christi als Köder für den Teufel. Balthasar zufolge bleibt für Luther nach diesem Bild die menschliche Natur Christi rein passiv im Vorgang des göttlichen Sieges über Sünde und Tod. Die Erlösungstat sei von Luther deshalb ganz der göttlichen Natur in Christus zuzuschreiben. Dieser Erkenntnis entsprechend entwickle Luther in christologischer Parallelität seine Anthropologie des menschlichen „simul iustus et peccator“. Dadurch hebe er die Dramatik der vom Vater gewollten Welterlösung durch die Verneinung einer aktiven Hineinnahme des Menschen in den Erlösungsvorgang auf. Allerdings ergebe sich bei ihm durch die rechtfertigungstheologische Unterscheidung von „gratia“ und „donum“ die „glückliche Inkonzsequenz“, dass er die subjektive Aneignung des Glaubens an das bereits von Christus bzw. Gott her Geschehene („gratia“) als tätiges menschliches „Ergreifen“ des „donum“ im Sinne eines „Werks“ verstehe müsse.¹¹¹⁵

Damit wird Balthasar allerdings dem theologischen Denken Luthers nicht nur nicht gerecht, sondern er geht sogar in der Deutung von „gratia“ und „donum“ völlig fehl. Eine angemessene Interpretation und Zuordnung beider Begriffe lässt sich nur innerhalb des Deutungsrahmens von „promissio“ und „fides“ vornehmen. Dann aber ist „donum“ nicht als menschliches „Werk“ zu begreifen, sondern als vom Wort Gottes im Hören selbst gewirktes menschlich-existentielles An-sich-geschehen-Lassen der göttlichen „promissio“ in Christus.

Es ist darüber hinaus grundsätzlich anzumerken, dass Balthasar im Gefolge Theobald Beers sowohl in der bei Luther (angeblich) vorauszusetzenden Parallelisierung eines anthropologischen und eines christologischen „simul“ als auch in der Bezweiflung einer soteriologischen Person- und Wirkeinheit Christi im Verständnis des Reformators sowie bei seiner radikalen Passivitätsdeutung der

¹¹¹² TD III, 228-230; für Luther, siehe u. a. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 144f.; 234f.

¹¹¹³ TD III, 312f.

¹¹¹⁴ TL II, 314; vgl. auch 305.

¹¹¹⁵ TD III, 265ff.

menschlichen Natur Christi irrt.¹¹¹⁶ Gerade das Bild des Köders macht deutlich, dass bei Luther die menschliche Natur Christi (auf klassisch theologisch-anthropologischer Ebene sein menschlicher Wille) durch die *Bereitschaft zur dienenden Unterordnung* unter die Gottheit sehr wohl in einem (allerdings nur abgeleiteten) „aktiven“, instrumentalursächlichen Sinn an der Erlösung beteiligt ist, ohne in eine „Konkurrenz“ zu der mit ihr verbundenen, den Erlösungsakt jedoch grundlegend tragenden „Gottheit... allein“¹¹¹⁷ zu treten. Eine solche Erkenntnis hat paradigmatische Bedeutung nicht nur für Luthers Christologie, sondern auch für seine Rechtfertigungslehre wie Anthropologie und unterzieht Balthasars Kritik an Luther selbst einer berechtigten Kritik.

Auch wenn sich Balthasar in der genaueren Zuordnung von Gottheit und Menschheit im Erlösungshandeln Christi von Luther unterscheidet, so lässt sich dennoch daraus kein Gegensatz zu einem klassisch katholischen Christologie- und Erlösungsansatz konstruieren, wie dies Balthasar mit Hilfe von Beer unternommen hat. Allerdings führt bei Balthasar die im Vergleich zu Luther stärkere Hervorhebung der Person- und Wirkeinheit Christi (auch auf Grund einer subordinationistischen Tendenz)¹¹¹⁸ zu einer deutlicheren ökonomischen wie immanenten Gegenüberstellung von gehorsamem Sohn und sendendem Vater.

Ist damit nach Balthasar der väterliche Sendungswille verantwortlich für die Notwendigkeit der Kreuzigung des Sohnes oder ausschließlich die Sünde von Juden und Römern? Oder hängt letztlich das Sterben Jesu von seinem freien Gehorsam gegenüber dem Vater ab? Balthasar hält zwar das viktimale Denkmodell des „Sündenbock-Mechanismus“ von R. Girard¹¹¹⁹ für „durchaus real“, es erkläre jedoch das Aufladen der Sünde durch Jesus nur „vordergründig“.¹¹²⁰ Ein solches Aufladen der Sünde könne doch erst dann geschehen, wenn Jesus dazu willig und fähig sei.¹¹²¹ Sein Entschluss zur Wehrlosigkeit wiederum könne aber nur angemessen im größeren Zusammenhang des trinitarischen Heilsbeschlusses verstanden werden, der dem Sohn in der trinitarischen „Inversion“ vom Vater durch den Geist auferlegt werde. Die innere Übernahme der Sünden- und Todessituation des Menschen ist Jesu in Liebesgehorsam vollzogene, ihn allerdings zugleich überfordernde Über- und Annahme des *väterlichen Sendungswillens*.¹¹²² Balthasars trinitarische Konzeption führt ihn deshalb in offensichtliche Nähe zu Anselm zurück¹¹²³, die auch eine Anerkennung des sachlichen Gehalts der

¹¹¹⁶ Vgl. auch E. Iserloh, Der fröhliche Wechsel und Streit. Zu Theobald Beers Werk über Grundzüge der Theologie Martin Luthers, in: Cath(M) 36 (1982) 101-114; vor allem 113f.

¹¹¹⁷ WA 40 I, 417, 35f. s. hierzu auch Pesch, Theologie der Rechtfertigung, 139f.; 148; 224.

¹¹¹⁸ Vgl. dazu unter 2.1.2, 2.1.3.2 und 3.2.1.

¹¹¹⁹ R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh, Zürich 1987.

¹¹²⁰ TD III, 310; vgl. auch die Kritik von K. Lehmkuhler, Jesus, der Sündenbock? Gespräch mit René Girard, in: NZSTh 46 (2004) 364-386. Allerdings stellt der reformierte Theologe K. Schori, Behold the Lamb of God, who takes away the Sin of the World (John 1:29): Violence and Reconciliation as an Ecumenical Issue, in: F. L. Bakker, Hg., Rethinking Ecumenism. Strategies for the 21st century (FS A. W. J. Houtepen), Zoetermeer 2004, 137-152; hier: 148ff., unter Bezugnahme auf Girard die die Macht des Bösen offenlegende und dadurch zugleich eindämmende zeichenhafte Funktion des kenotisch-viktimalen Kreuzesereignisses Christi heraus.

¹¹²¹ Vgl. auch A. Reiling, „... Am Stamm des Kreuzes geschlachtet...“ – Der Opfer- und Gewaltaspekt von Tod und Auferstehung Jesu in „O Lamm Gottes unschuldig“, in: US 60 (2005) 81-94.

¹¹²² TD III, 311-312.

¹¹²³ Balthasar formuliert entsprechend: „Christus muß Gott sein, um sich für das Liebesgeschehen, das vom Vater ausgeht und sich die Welt versöhnen will, so zur Verfügung zu stellen, dass in ihm die ganze Finsternis

anselmischen Satisfaktionslehre als notwendiger Ausdruck des geschichtlichen Erringens göttlicher Liebesgerechtigkeit mit einschließt.¹¹²⁴ Allerdings schränkt Balthasar zugleich ein, dass Anselms Gottesverständnis im Gefolge des Ambrosiaster und Augustins weder eine Kenose des Gottessohnes noch seine wirkliche Übernahme der sündhaften Situation der Menschen zulasse, so dass die innere, erlösende Verbindung von Mensch gewordenem Sohn Gottes und der Menschheit nicht klar werde.¹¹²⁵

Kritisch ist jedoch auch gegenüber Balthasar anzumerken, dass er die innere Übernahme der sündhaften Situation der Menschen durch Jesus ausschließlich unter dem Aspekt der Gottverlassenheit thematisiert.¹¹²⁶ Der innere theologische Zusammenhang von Opfer und Sünde ist durchaus tiefschürfender als eine vorwiegend individuell gedachte Gottverlassenheit des Menschen, die von Christus in stellvertretender Übernahme er- und ausgelitten wird.¹¹²⁷

Ein befreiungstheologischer Zugang¹¹²⁸ zum Erlösungsgeheimnis des Kreuzestodes Jesu müsste etwa angesichts der Not zahlreicher zu Unrecht Leidender und Unterdrückter neben dem traditionellen, eher *individuell* ausgerichteten Verständnis des Opfers Jesu als *sacrificium* (wie z. B. bei Balthasar) vor allem den Sünde auch *strukturell* fassenden *viktimalen* Opferaspekt des Leidens und Sterbens Jesu etwa in Form einer „Solidaritätschristologie“ bedenken, wie sie insbesondere Moltmann entwickelt hat.¹¹²⁹ Darüber hinaus ist mit Ebach in Anknüpfung an Scholem angesichts einer „... Welt, ‚in der

des Widergöttlichen gerichtet und aufgelitten wird. Das preisgebende Handeln der Menschen kann in diesem Geschehen nur untergeordnet sein“; MP, 202.

¹¹²⁴ TD II, 2, 220f.

¹¹²⁵ TD III, 240.

¹¹²⁶ Vgl. zu Balthasars Ausführungen über eine „Karsamstagschristologie“ Lösel, Kreuzwege, 206ff. Mit Blick auf eine Karsamstagschristologie bemüht Balthasar den Begriff der „Effigien“ von A. von Speyr, die damit substanzontologisch den tatsächlichen Einfluss der Sünde auf den Menschen zu bestimmen und diese im Sinn von substantiellen „Leihgaben“ der menschlichen Person an die Sünde in der „Hölle“ zu orten sucht; vgl. TL II, 324. Die mit dem Begriff der „Effigien“ verbundene Vorstellung substanzontologischer Leihgaben einer menschlichen Person an die Sünde ist theologiegeschichtlich derart singulär, dass ein Vergleich mit der lutherischen Formel „*simul iustus et peccator*“ abwegig erscheint; anders Lösel, Kreuzwege, 213-214.

¹¹²⁷ Zur neueren Diskussion um den Opferbegriff, siehe u. a. R. Schenk, Hg., Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u. a. 1995; R. T. Beckwith u. a., Hg., *Sacrifice in the Bible*, Grand Rapids (MI) 1995; R. Riess, Hg., Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekenntnis, Opfer und Versöhnung, Stuttgart u. a. 1996; A. Wagner, Hg., Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls, Neukirchen-Vluyn 1999; B. Janowski u. a., Hg., Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (StW 1454), Frankfurt a. M. 2000; G. Fischer, K. Backhaus, Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die neue Echter-Bibel, Themen 7), Würzburg 2000; A. Gerhards u. a., Hg., Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. u. a. 2000; B. Janowski, „Hingabe“ oder „Opfer“? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: E. Blum, Hg., Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 2000, 93-119; auch B. Dieckmann, Hg., Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie, Münster u. a. 2001; R. Weth, Hg., Das Kreuz Christi. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001; S. Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden Rede von Opfer (ATM 2), Münster u. a. 2001; J. Negel, Ambivalentes Opfer. Studien zu Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, Münster u. a. 2003; vgl. den Versuch einer lebensweltlich orientierten Wiedergewinnung des theologischen Opfergedankens bei W. H. Ritter, Hg., Erlösung ohne Opfer?, Göttingen 2003; R. Zimmermann, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik, in: KuD 51 (2005) 72-99.

¹¹²⁸ Vgl. hierzu im vorangegangenen Kapitel die Ausführungen zu J. Sobrino, einem zentralen Vertreter lateinamerikanischer Befreiungstheologie.

¹¹²⁹ J. Moltmann, Gerechtigkeit für Opfer und Täter, in: Ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 74-88; hier: 78; vgl. ebd., 79f. Der Theologe Schwager kritisiert dabei, dass Balthasar die „politische Dimension“ des Erlösungshandelns Gottes unterbewertet, da er sich zu sehr

Erlösung nicht vorweggenommen werden kann’...“¹¹³⁰ daran zu erinnern, dass alle Aussagen zur Erlösung, auch die zum Opfer, unter einem eschatologischen Vorbehalt stehen.¹¹³¹

Das für Balthasar eigentlich erlösende Moment des stellvertretenden Zur-Auswirkung-kommen-Lassens des Todes als völliger Gottesferne durch Jesus liegt für Balthasar gerade in der väterlichen Überwindung letzterer. Dies vollzieht sich nach ihm an *Ostern* als Umschlag von der äußersten Entfernung zur größten Nähe zwischen Vater und Sohn im Geist. In Balthasars Theologie werden folglich Karfreitag und Ostern, Sterben Jesu und väterliches Auferwecken von ihrer inneren Einheit her als erlösungsbewirkend gesehen. Dadurch kommt bei ihm zugleich das innergöttliche Verhältnis von Vater und Sohn im Geist in den Blick, das alle innerweltliche Gottfremde und Verwerfung von innen her als innertrinitarische Absolutheit liebender Differenz von Vater und Sohn „unterwandert“ und „aufhebt“. Die soteriologische Kraft des Kreuzes findet damit ihren Grund und ihr Maß im Verhältnis der göttlichen Trinität zueinander, da das innergöttliche Leben nach Balthasar von Ewigkeit her „dramatisch“ ist.¹¹³² Da folglich im Todesgehorsam des Sohnes das innertrinitarische Verhältnis Gottes zu sich selbst zum Ausdruck kommt, gilt für Balthasar: „[I]n der Kreuzesverlassenheit wird, als in der höchsten kreatürlichen Negativität, die höchste Positivität der trinitarischen Liebe offenbar.“¹¹³³

Die Formulierung vom Offenbarwerden der „höchste[n] Positivität der trinitarischen Liebe“ macht allerdings deutlich, dass Balthasars staurologische Soteriologie im Letzten zeichentheoretisch in eine trinitarische „Herrlichkeitstheologie“ eingebunden wird. Diese sieht das innergöttlich-liebende Zueinander in dem über sich hinausweisenden Zeichen des Kreuzes offenbart. Ihr soteriologischer Charakter wird für Balthasar allein dadurch bestimmt,

auf die ästhetische Gestalt konzentriere und die „politische Gestalt“ vergesse, die in der Geschichte, aber auch im Alten und Neuen Testament eine wesentliche Rolle spiele; ders., *Der wunderbare Tausch*, bes. 297-299. Eine thesenartige politisch-anamnetische Theologie bzw. Christologie „nach Auschwitz“ in seiner bleibenden Unmöglichkeit einer Vereinnahmung skizziert T. R. Peters im Anschluss an J. B. Metz. Er unterläuft hierin Moltmanns Versuch einer theologischen bzw. christologischen Deutung von Auschwitz; s. dazu J. Manemann u. a., Hg., *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters* (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien 12), Münster u. a. 2001, 1-5.

¹¹³⁰ So der Haupttitel von J. Ebach, *Die Welt, „in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann“* (G. Scholem) oder: *Wider den „Trug für Gott“* (Hi 13,7). *Thesen zum Hiobbuch*, in: W. Oelmüller, Hg., *Leiden* (Kolloquium Religion und Philosophie 3), 20-27; vgl. auch G. Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob* (Fundamentaltheologische Studien 15), übers. V. H. Goldstein, München u. a. 1988.

¹¹³¹ Insofern bleibt ein gewisser Vorbehalt gegenüber der von H. J. Luibl u. a., Hg., *Opfer. Verschenktes Leben*, Zürich 2001, angestrebten Differenzierung zwischen viktimalem und sakrifiziellen Aspekt des Opfers.

¹¹³² F. Ulrich, *Persönlicher Brief an Hans Urs von Balthasar*, zit. n. TD IV, 221f; vgl. TD IV, 301.

¹¹³³ TD IV, 473; vgl. auch ebd., vor allem 228-231. Erhält der Triumphalismusverdacht bei Balthasar dadurch nicht doch neue Nahrung? Vgl. hingegen J.-H. Tüch, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars*, in: M. Striet, Hg., *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg i. Br. 2004, 199-235; ders., *Drama zwischen Gott und Mensch. Zur bleibenden Aktualität Hans Urs von Balthasars*, in: *HerKorr* 59 (2005) 389-393; hier: 390.

dass sich die innergöttlich-trinitarische Liebesherrlichkeit in gestalthafter „Verlängerung“ in der Welt kenotisch zeigt und zeitigt. Damit wird bei Balthasar nicht das Kreuz seiner besonderen theologischen Bedeutsamkeit beraubt – ganz im Gegenteil, es erhält eine für die Welt entscheidende Offenbarungs- und Verweisfunktion im Blick auf das göttliche Selbstverhältnis.

Jedoch erhebt Balthasar die bei ihm mit dem Kreuz verbundene Vorstellung der *Erlösung* des Menschen aus seiner Gottfremde *nicht zur zentralen Kategorie* in seiner doch scheinbar heilsgeschichtlich verankerten Theologie. *Er gewährt dem Begriff der Erlösung (lediglich) die Funktion eines notwendig anthropologisierend-existentialisierenden Momentes innerhalb seiner theo-ästhetischen wie -dramatischen Trinitätslehre.* Im Kreuz offenbart sich nach Balthasar für den schauenden Menschen Gottes liebend-herrliches *Selbstverhältnis*, an dessen *theo-ästhetischer Darstellung* er durch Partizipation an Christus existentiellen Anteil erhält. Das thomanische Staunen über Gottes schöpferisch-liebende Herrlichkeit geht hier über in die Kategorie existentieller *Anbetung* und nötigt dadurch zur Vorstellung einer *integralen „Verlängerung“ göttlicher Herrlichkeitsästhetik in die Welt hinein.* Damit aber eine solche Vorstellung nicht den Charakter eines ästhetisch idealisierten und harmonisierten Gesamtkunstwerks erhält, wirkt bei Balthasar die ignatianische Kategorie demütiger, existentieller Dienstbereitschaft des Menschen angesichts des Gekreuzigten für das Gott-Mensch-Verhältnis als *Korrektiv*. Deshalb fordert Balthasar weniger eine „sitzende“ als eine „kniende Theologie“.

Balthasar sucht die ignatianische Verbindung von Ehrfurcht, Dienst und „Rettung der Seele“¹¹³⁴ als wesentliche und grundlegende Bestimmungen des Geschöpfes Mensch gegenüber dem dreieinigen Gott in ihrem inneren Zusammenhang „theodramatisch“ auszuarbeiten. Es gelingt ihm zwar dadurch, die Vorstellung von der „Rettung der Seele“ im Sinne einer heilsindividualistischen Selbstgenügsamkeit durch ihre Einbindung in die im Kreuz eröffnete größere existentielle Schau göttlicher Herrlichkeitsdramatik zu überwinden: Letztere lässt die (erlösende) Rettung des Menschen aus seiner Gottesferne in der gemeinsamen Partizipation am Gekreuzigten und seinem universalen *Menschen dienst* als existentieller Gottzugewandtheit in der Welt erblicken. Jedoch geht bei Balthasar gerade im Blick auf das Kreuz eine wesentliche Unterordnung des heilsgeschichtlichen Erlösungsgehaltes unter die mit dem Begriff der *Darstellung* zum Ausdruck gebrachte „größere“ Ästhetik *innergöttlicher Dramatik* einher. Die staurologische Problematik Balthasars besteht deshalb darin, dass das Kreuz auf diese Weise zu einer den Menschen zwar instrumentell

¹¹³⁴ Vgl. GÜ, Nr. 23.

aufnehmenden welthaften „Verlängerung“ der dennoch ausschließlich göttlich-trinitarischen Selbstdarstellung wird.

3.5 Zur Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch im Heilsmysterium

3.5.1 Christologie als Paradigma von Schöpfungslehre und Anthropologie? Zur Frage nach der „*analogia libertatis*“

Bei Balthasar zeigt sich in der soteriologischen Bedeutung des Kreuzes für Gott und Welt, dass es als verborgen-offenbarende „Verlängerung“ dem göttlichen Selbstdarstellungshandeln in und gegenüber von Welt und Mensch dient. Dadurch kann der Blick auf Balthasars Verständnis des genaueren Verhältnisses vom menschlichen Sein und Handeln in und gegenüber seinem christologischen Urbild geschärft werden. Dazu ist das Kreuz Christi im Werk Balthasars auf seine besondere Funktion bei der soteriologischen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch zu befragen.

Mehrere grundsätzliche Fragen ergeben sich aus der Erkenntnis einer für Balthasar im Kreuz offenbar werdenden „werkzeughaften“ Indienstnahme des Menschen bei der göttlich-trinitarischen Selbstdarstellung des Verhältnisses von Vater und Sohn im Geist: Inwiefern ist die auf das grundsätzliche gott-menschliche Verhältnis bezogene „*analogia libertatis*“¹¹³⁵ sowohl ein christologisches als auch schöpfungstheologisch-anthropologisches Paradigma? Deutet sich in der in der *Freiheit* des sohnlichen Gehorsams gründenden soteriologischen „Instrumentalisierung“ der Menschheit Christi gegenüber seiner Gottheit bereits das Urbild für ein ebenso *instrumentales* Verständnis einer *freien* Beteiligung des Menschen bei seiner Erlösung an? Lässt sich überhaupt eine immanente „Dramatik“ der als *freie Kenose* zu verstehenden „Entfernung“ zwischen Vater und Sohn im Geist in eine Ursprungsbeziehung zu dem von der *Unfreiheit* der Sünde charakterisierten konkreten (un-)heilsgeschichtlichen Gott-Mensch-Verhältnis setzen?

Grundlegend zur Beantwortung dieser Fragen ist Balthasars Verständnis der „*analogia libertatis*“ als offenbarungstheologischer Übertrag einer schöpfungstheologischen „*analogia entis*“. Letztere bestimmt Balthasar im Rahmen einer philosophischen negativen Theologie als „*maior dissimilitudo*“ innerhalb einer „(tanta) similitudo“ zwischen Gott und Mensch. Diese

¹¹³⁵ Vgl. den Begriff „Analogy of Freedom“, den Sachs, *Spirit and Life*, 103; 103-110, zur Charakterisierung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Balthasar gebraucht.

muss jedoch nach ihm in ihrem offenbarungstheologischen Übertrag notwendigerweise das „tanta“ verlieren, um überhaupt eine Christologie entwickeln zu können.¹¹³⁶

Eine durch die „*analogia libertatis*“ präzisierte trinitarische Christologie bestimmt für Balthasar göttliche und menschliche Freiheit in der Weise, dass beide in der einen und einzigen Person des Mensch gewordenen Sohnes Gottes in höchster Ähnlichkeit kulminieren, ohne ununterscheidbar zusammenzufallen. Der Sohn repräsentiert in sich Gott für die Welt und zugleich die Welt für Gott.¹¹³⁷

Die „*dissimilitudo*“ zwischen Vater und Sohn bestimmt sich dann bei Balthasar *innertrinitarisch* im Rahmen der „Inversion“ aus der *freien* Anerkennung des Vaters in seinem „Größer-Sein“ durch den sich daraus ewig verdankenden Sohn im Geist.¹¹³⁸ Aber lässt sich dieses innertrinitarische Geschehen im Sinne einer solchen „*analogia trinitatis*“ wiederum als paradigmatische Analogie auf das Selbstmitteilungsverhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen übertragen?

Hinsichtlich einer „*analogia libertatis*“, die das gott-menschliche Verhältnis bedenkt, hat nach Balthasar grundsätzlich zu gelten, dass das „Drama“ von Gott und Mensch, das sich im Kreuz fokussiert, ein Ringen zwischen personalen Freiheiten sein muss. So formuliert Balthasar: „Soll Drama sein, müssen Freiheiten einander gegenüberstehen.“¹¹³⁹ Wie bestimmt Balthasar solche Freiheiten theologisch? Die mit dem göttlichen Willen identische Freiheit Gottes hat Balthasar bereits grundsätzlich als ursprüngliche „Überfülle“ an sich verströmender Liebe kenotisch-theologisch bestimmt, die die gesamte Schöpfung „unterfasst“.

Menschliche Freiheit erscheint bei Balthasar hingegen als „ein für uns nicht auflösbares Paradox“.¹¹⁴⁰ Einerseits sieht er sie durch die Sünde in der Weise bestimmt, dass ihr Wesen die Selbstverkehrung menschlicher Freiheit ausmacht und zur Gottentfremdung führt. Allerdings hat dabei für Balthasar die Sünde die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht in der Weise zerstört, dass keine geschöpfliche Freiheit mehr möglich ist. Insofern scheint durch die trotz der konkreten menschlichen Unheilsgeschichte prinzipiell nicht ausgelöschte „*analogia libertatis*“ die Seinsanalogie von Schöpfer und Geschöpf hindurch.

Andererseits hält Balthasar die Tatsächlichkeit einer geschichtlich-existentiellen „Verwundung“ geschöpflicher Freiheit durch die die Welt ursprünglich und grundlegend

¹¹³⁶ Vgl. hier noch einmal die Auseinandersetzung mit Przywara in dieser Frage; s. dazu TD II,2, 202.

¹¹³⁷ TD II,2, 209-211 (Anm. 18); vor allem 211.

¹¹³⁸ Ebd.

¹¹³⁹ TD II,1, 56. Bereits bei Nikolaus von Kues findet Balthasar das Verständnis der (antiken) *analogia entis* als (christlicher) *analogia libertatis* bzw. als Analogie der Liebe (in Freiheit) vor. Allerdings gerät das kusanische Nonaliud unter (mittel-)platonischem Einfluss in den Verdacht, menschliche Vernunft bzw. menschlichen Geist im „*videre fidem*“ mit dem göttlichen Absoluten in eins zu setzen und durch einen solchen Letztüberstieg der Analogie zum Wegbereiter der transzendentalen Vernunft Hegels zu werden (H III,1, 576ff.).

„unterfassende“ Freiheit der trinitarischen Liebe als „immer schon“ für „überholt“. Dadurch kennzeichnet Balthasar die Menschen in ihrer geschöpflichen Freiheit als „in Christus“ ursprünglich „erwählt“. ¹¹⁴¹ Er begründet folglich die gott-menschliche Analogie der Freiheit durch ihre soteriologische Verankerung *christologisch*.

Die ignatianische Rede von „meine[r] ganze[n] Freiheit“ ist deshalb für Balthasar in ihrem schöpfungstheologischen Sinn nur innerhalb eines grundlegenden christologisch-soteriologischen Rahmens denk- und aussagbar.

Balthasar sucht damit über den engen ignatianischen Zusammenhang von Schöpfung und Christusereignis hinaus letzteres durch seine Rückführung in die vorzeitliche immanente Trinität nicht nur als Grundlage der Schöpfung und ihrer Freiheit, sondern vor allem als ihren „größeren“, da sie „einbergenden“ Raum zu lichten. Er weitet deshalb stärker als Ignatius den Zusammenhang von Schöpfung und Inkarnation in trinitarischer „Unterfassung“ auf das analoge Gott-Welt-Verhältnis insgesamt aus.

Der Mensch ist für Balthasar von daher gesehen bereits am theologischen „Ort“ der *grundsätzlichen* Erfüllung seiner geschöpflich-personalen Bestimmung. Die nach Balthasar *auf Grund* ihres „In-Seins“ in Christus bereits prinzipiell für die Menschen in Geltung gesetzte Erlösung verbietet es deshalb, diesen „Ort“ als soteriologisch „neutral“ zu betrachten, an dem der Mensch in seiner geschöpflichen Freiheit in scheinbar gleichgroßer Entfernung zu Gnade und Sünde stünde. Dieser grundsätzlich „erlöste“, da christologische „Ort“ macht es ihm nach Balthasar möglich, in der konkreten Unfreiheit seiner Gott- und Selbstentfremdung zu *verharren* (und folglich seiner Bestimmung existentiell zu widersprechen) oder aber seiner ursprünglichen kreatürlichen Bestimmung zu entsprechen, die grundsätzlich erwirkte Freiheit in Christus in Form existentiell-personaler Selbstübergabe *konkret* anzueignen. ¹¹⁴²

Für Balthasar ist die grundsätzliche Erlösung der Menschen folglich *kausal* an ihre ursprüngliche und prinzipielle *Partizipation an Christi Menschsein* gebunden. *Nicht die heilsgeschichtliche Erlösung durch Christus erwirkt die Partizipation an ihm, sondern umgekehrt: Die trinitätstheologisch-christologisch verankerte Partizipation der Menschheit am gott-menschlichen Sohn lässt für Balthasar diese auch an seiner heilsgeschichtlichen Erlösung in der Weise teilhaben, dass die ursprüngliche christologisch-partizipative Bestimmung eigener Kreatürlichkeit heilsgeschichtlich erneut in Geltung gesetzt und konkret existentiell nachvollzogen werden kann.*

¹¹⁴⁰ H III,2, Teil 2, 369.

¹¹⁴¹ Ebd.

¹¹⁴² Zur Vertiefung, s. unter 3.5.2.

Balthasar¹¹⁴³ erkennt in der Frage der Zuordnung von Gnade Christi und Schöpfungsordnung eine wesentliche Differenz zu Rahner, dem er neben Barth und Küng in der Vorordnung der Gnade vor die Natur eine „christologische[...] Engführung“ vorhält. Bei Balthasar selbst ist zwar keine „undramatische“ Vorordnung der Gnade vor die Schöpfung zu finden. Allerdings ist der Schöpfung mit der „Spanne“ trinitarischer Immanenz ein göttlicher „Ort“ (vor-)gegeben. Dieser ist als ihr bleibender Rahmen zu verstehen und innerhalb dessen ereignet sich welthafte „Dramatik“ im göttlichen Selbstdarstellungsvorgang. Damit findet sich bei Balthasar eine trinitarische „Umrahmung“ der Welt, die die hierin mögliche gott-menschliche Dramatik letztlich doch in eine ursprünglich innergöttliche „rück-aufhebt“. Eine solche Umrahmung „beruhigt“ auf diese Weise „immer schon“ jedwede gott-menschliche Dramatik trinitätstheologisch.

Wird damit die innertrinitarische „*analogia libertatis*“ zumindest zum Paradigma für ein existentiell „geglücktes“, d. h. in geschöpflicher Freiheit vollzogenes Gott-Mensch-Verhältnis, das Balthasar ebenfalls als „*analogia libertatis*“ bestimmt? Zwar legte dies der Gedanke einer grundsätzlichen Partizipation an der Freiheit des Sohnes Gottes durch den Menschen nahe. Allerdings ist es gerade das *bleibende Anwesendsein* der durchscheinenden „*analogia entis*“ in der „*analogia libertatis*“ zwischen Gott und Mensch, die im Blick auf die innertrinitarische „*analogia libertatis*“ eine Univozität beider mit paradigmatischem Anspruch verunmöglicht.

Vielmehr ist das Verhältnis beider Analogien zueinander bei Balthasar wiederum *analog* zu bestimmen: Die größere Unähnlichkeit einer in der offenbarungstheologischen „*analogia libertatis*“ zwischen Gott und Mensch durchscheinenden (schöpfungstheologischen) „*analogia entis*“ zur innertrinitarischen „*analogia trinitatis*“ zeigt sich für Balthasar nicht bloß dort, wo der Mensch auf der Grundlage geschöpflicher Freiheit seiner kreatürlichen Bestimmung existentiell nicht entsprechen will. Die größere Unähnlichkeit zwischen beiden Analogien entbirgt sich gerade „im höchsten Fall“ ihrer *Ähnlichkeit*. Dies bedeutet, erstere vollzieht sich nach Balthasar dort, wo innerhalb der gott-menschlichen „*analogia libertatis*“ der Verdankung geschöpflicher Freiheit aus der ursprünglichen Partizipation an Christus existentiell entsprochen und in Form der „Vergöttlichung“ ontologisch vollzogen wird. Ein noch so „vergöttlichter“, nichtsdestotrotz „geschaffener“ Mensch wird in seinem Gottesverhältnis niemals den „inkommensurable[n] Abstand“ zum „gezeugten“ ewigen Logos Gottes in seinem (dadurch einmaligen und einzigartigen) Verhältnis zu Gott überbrücken können.¹¹⁴⁴ Damit wird deutlich, dass Balthasar mit der Vorstellung von der durch die „*analogia*

¹¹⁴³ TD II,2, 233.

¹¹⁴⁴ TD II,2, 210 f. (Anm. 18).

libertatis“ hindurchscheinenden „*analogia entis*“ der *Grundunterscheidung zwischen Natur und Gnade* auch offenbarungstheologisch Rechnung zu tragen sucht. Er beabsichtigt dabei jedoch nicht, die universale Grundgeltung der göttlichen Freiheit als (in Christus) *entschiedene Liebe* zu Mensch und Welt in Frage zu stellen.

Indem aber eine solche christologisch-trinitarisch begründete „Analogie der Freiheit“ ihren (soteriologisch lediglich vergewisserten) schöpfungstheologischen Grund der „*analogia entis*“ durchscheinen lässt, kommen nach Balthasar in der Soteriologie die schöpfungstheologische Bestimmung und die sie tragende christologische Partizipation von Mensch und Welt zusammen. Er postuliert aber keine formale Identität beider.¹¹⁴⁵

Die geschöpfliche Freiheit des Menschen ist für Balthasar „immer schon“ *befreite Freiheit* „in Christus“ und darum christologisch-partizipative Freiheit *unter einer bleibenden Beachtung der aus der „analogia entis“ mitgeführten „maß-gebenden Distanz“*¹¹⁴⁶ *zwischen Gott als Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf*.¹¹⁴⁷ Dies aber hat wesentliche Konsequenzen für das konkrete Beteiligtsein des Menschen und seiner personalen Freiheit am Vorgang der Erlösung.

3.5.2 Der konkrete Beitrag des Menschen zu seinem „Erlösungsdrama“

Balthasar ist zwar davon überzeugt, dass das Kreuz auch als Tat der Menschen im Sinne eines *freien „Neins“* gegenüber Jesus zu begreifen ist und es insofern den Blick auf seinen viktimalen Aspekt freigibt. Jedoch betont er vor allem die sakrifizielle Bedeutung des Todes Jesu im Blick auf die grundlegende, ursprüngliche und freie göttliche Liebeskenose gegenüber den Menschen. Diese bildet für Balthasar den wesentlichen theologischen Gehalt des Kreuzes. Die scheinbar „negative“ viktimale Dimension der Tötung Jesu versteht er deshalb als (ungewollt-gewollten) nachgeordneten, da instrumentellen „Beitrag“ der Menschen zur Verherrlichung Gottes und damit zum Geheimnis ihrer Erlösung.¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁵ Balthasar wendet sich damit gegen Rahners Diktum, Anthropologie sei defiziente Christologie, da diese Aussage einer (zum christologischen Antiochenismus neigenden) Soteriologie entstamme, die des „entscheidenden dramatischen Moments“ entbehre; TD III, 260-262. Rahners Diktum ist jedoch nur angemessen aus der Perspektive einer grundlegenden anthropologischen Bedeutsamkeit des Gottesbegriffes zu verstehen.

¹¹⁴⁶ H III, 2, Teil 2, 290.

¹¹⁴⁷ Auch Przywaras Analogieverständnis kennt eine solche wesentliche Anwesenheit des „natürlichen“ bzw. schöpfungstheologischen „maior“ in der Offenbarungsordnung. Allerdings nimmt er diese schöpfungstheologische Grundunterscheidung für sein kenotisches Grundverständnis Gottes als göttliches „Je tiefer“ primär soteriologisch in Dienst, während Balthasar in der Vorstellung des gegenüber seinen Geschöpfen größeren kenotischen Gottes die Vollzugsweise des in der gesamten Schöpfung zur Darstellung kommen wollenden trinitarischen Geheimnisses erblickt.

¹¹⁴⁸ Vgl. H III, 2, Teil 2, 353.

Dieser konkret *instrumentelle* Aspekt lässt aber zugleich danach fragen, ob dem Menschen auch eine grundsätzlich *instrumentale* Bedeutung in und gegenüber dem göttlichen Erlösungshandeln zukommt. Balthasars „Theodramatik“ sieht das ökonomische Verhältnis von Gott und Mensch letztlich in der immanenten Trinität von Vater, Sohn und Geist in Form einer ursprünglichen „Unterfassung“ des ersteren begründet. Zugleich ist für ihn aber mit dem immanenten Sohn sein ökonomisches *Menschsein* und dadurch die daran partizipierende gesamte *Menschheit* zuinnerst rückverbunden. Folglich ist innerhalb der Thematik des *grundsätzlichen* Gott-Mensch-Verhältnisses in der soteriologischen Ordnung nach dem spezifischen Beitrag des Menschen in der „Erlösungsdramatik“ bei Balthasar zu fragen, noch bevor auf mariologische und ekklesiologische Konkretisierungen dieses Verhältnisses einzugehen ist.¹¹⁴⁹

Es ist Balthasars Grundüberzeugung, dass Mensch und Welt „von urher im Innersten Gottes... angesiedelt“¹¹⁵⁰ sind. Deshalb kann Christi sühnende Stellvertretung „für“¹¹⁵¹ die Menschen zugleich nur innerhalb der „Schranke der Mitmenschlichkeit“¹¹⁵² wirksam werden. Dies verleiht dem menschlichen Selbstvollzug für den Erlösungsvorgang bei Balthasar eine spezifische Bedeutung. Zum einen ist dem Menschen durch die „immer schon“ errungene Erlösung durch Christus ein innertrinitarischer „Raum der absoluten Enteignung und Übereignung“¹¹⁵³ vorgegeben, der es dem Menschen unmöglich macht, die Haltung einer (haltungsneutralen) „Indifferenz“ gegenüber der göttlichen Tat in Christus einzunehmen.¹¹⁵⁴

Zum anderen muss Balthasar beim Menschen einen Begriff von Freiheit voraussetzen, der es ihm erlaubt, christologische Stellvertretung in der Weise denken und aussagen zu können, dass sich ein solches „An-die-Stelle-Treten“ durch Christus weder gegen noch ohne den personalen Willen des Menschen *konkret* vollziehen kann.¹¹⁵⁵

Allerdings ist bei Balthasar zu beachten, dass eine solche geschöpflich-personale Freiheit des Menschen, die er als „wesentliche Entscheidungsfreiheit..., ein Ja oder Nein zu diesem Werk zu sprechen“¹¹⁵⁶, versteht, ausschließlich abbildlich-partizipative Freiheit sein kann. Diese Freiheit findet ihr grundlegendes Urbild in Christi eigenem Freiheitsgehorsam gegenüber dem Vater und liegt folglich jenseits einer einfachen Gegenüberstellung der Kategorien von

¹¹⁴⁹ Vgl. dazu die nächsten Abschnitte.

¹¹⁵⁰ H III, 2, Teil 2, 370.

¹¹⁵¹ Zur tieferen Deutung, s. weiter unten.

¹¹⁵² H III, 2, Teil 2, 375.

¹¹⁵³ Ebd., 370.

¹¹⁵⁴ Ebd., 375f.

¹¹⁵⁵ So zitiert Balthasar A. v. Speyr: „'Wir werden nicht gegen unseren Willen gerettet'...“; s. dazu TD IV, 261. D. Sölle weist darauf hin, dass gerade der Gedanke einer Unersetzbarkeit der einzelnen Person die theologisch-soteriologisch bedeutsame Vorstellung von Repräsentation überhaupt erst ermöglicht; dies., Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tod Gottes, Berlin 1965, 70.

soteriologischer Passivität und Aktivität, ohne beide allerdings gänzlich unberücksichtigt lassen zu können.¹¹⁵⁷

Damit sucht Balthasar offensichtlich nicht nur die philosophischen Auseinandersetzungen um einen anthropologischen Determinismus bzw. Indeterminismus zu umgehen¹¹⁵⁸, indem er die personale Freiheit des Menschen nicht empiristisch, sondern streng (trinitäts-)theologisch gewinnt. Darüber hinaus beabsichtigt er innertheologisch einem augustinistischen (nicht augustinischen!) Gnadenverständnis zu wehren. Dieses glaubt er streckenweise bei Luther¹¹⁵⁹ und den anderen Reformatoren zu finden. In einem solchen Gnadenverständnis bleibt für ihn gegenüber dem göttlichen „sola gratia“-Handeln fälschlicherweise kein Raum mehr für die Vorstellung einer geschöpflich-personalen Freiheit des Menschen.¹¹⁶⁰

Allerdings weist Balthasar zugleich unter Zuhilfenahme der Differenzierung von „imago“ und „similitudo“ eine bei Pelagius zu findende ursprüngliche, soteriologisch hinreichende Verortung der göttlichen Gnade in der Schöpfungslehre zurück. Er betont stattdessen, dass die kreatürliche Freisetzung menschlicher Freiheit im Rahmen der „imago“-Lehre nur „Voraussetzung“, nicht aber bereits die „Entfaltung zur ‚Ähnlichkeit‘ mit Gott“ sein könne.¹¹⁶¹

Deshalb favorisiert er stattdessen das augustinische Partizipationsdenken im Rahmen einer Trinitätstheologie, die die sachliche Unterscheidung zwischen dem „liberum arbitrium“ als freiem Wahlvermögen und der ausschließlich christologisch-soteriologisch zu bestimmenden (personalen) „libertas“ des menschlichen Willens ermögliche.¹¹⁶²

Balthasar nimmt hier auf analoge Weise die sich bei Ignatius andeutende Vorstellung der (nicht mit dem mittelalterlichen „liberum arbitrium“ identischen) grundsätzlichen geschöpflichen Freiheit auf. Diese vermag sich für ihn in ihrer faktisch sündhaften Selbstverkehrung erst durch göttliche Zuwendung in der Begegnung mit Christus, d. h. in der Wechselwirkung zur göttlichen Freiheit, zur existentiellen „Wahl“ als „Einklang zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit“¹¹⁶³ aufzuschwingen.¹¹⁶⁴

¹¹⁵⁶ H III,2, Teil 2, 375.

¹¹⁵⁷ Vgl. hierzu bereits unter 2.1.3.4.

¹¹⁵⁸ Vgl. G. Roth, Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen, in: FAZ, 1.12.2003 (Feuilleton); L. Wingert, Mein Ärger veriraucht. Wie weit führt das Ticket der Hirnforscher?, in: FAZ, 12.1.2004 (Feuilleton).

¹¹⁵⁹ Allerdings spricht Balthasar (TD III, 265ff.) im Blick auf die Luthersche Unterscheidung von der für den Menschen passivisch zu verstehenden gratia und dem „donum“ in einem aktivischen Sinn von einer „glückliche[n] Inkonsistenz“; hier: TD III, 267.

¹¹⁶⁰ In dieser Zurückweisung des Augustinismus (nicht Augustins!) deckt sich die Position von Menke, Das Kriterium des Christseins, vor allem das erste Kapitel, mit der Balthasars.

¹¹⁶¹ TD III, 349-357; hier: 354.

¹¹⁶² Ebd., 352.

¹¹⁶³ TL III, 361.

¹¹⁶⁴ Vgl. zur Vertiefung im Einleitungsteil unter I.3.1.

Zwar ordnet sich Balthasar damit gnadentheologisch prinzipiell Augustinus zu, indem er die pelagianische Rückbindung der Soteriologie an die Schöpfungslehre zurückweist und erstere ausdrücklich als einen eigenen freien göttlichen Akt in der Heilsgeschichte von Mensch und Welt charakterisiert.

Die von ihm bei Pelagius konstatierte Problematik liegt jedoch bei Balthasar auf analoge Weise in der Verhältnisbestimmung von Schöpfungslehre und Christologie, wenngleich ein wenig verdeckter: Balthasar bringt zwar das Verhältnis von Gnade und Mensch christologisch-partizipativ zur Geltung und bestimmt so die Freiheit des menschlichen Willens christologisch-soteriologisch. Allerdings verlegt er den Grund dieses Geschehen in die trinitarische Immanenz „zurück“ und sucht zugleich die Schöpfung auf Grund eines kenotischen Gottesverständnisses als ersten „Ausfluss“ der innertrinitarischen Kenose zu fassen. Dadurch aber erscheint die Partizipation an Christus und dem trinitarischen Leben mit der Schöpfung als Ort ihrer Gestaltwerdung¹¹⁶⁵ „immer schon“ mitgegeben. Das Geschöpf ist zwar für Balthasar nicht bereits auf Grund seines Geschöpfseins „in Christus“, sondern auf Grund der den gesamten Kosmos „unterfassenden“ Ursprungsgeltung von innergöttlich-kenotischem Verhältnis von Vater und Sohn im Geist. Jedoch ist dieses „In-Sein“ in Christus mit dem Schöpfungsakt faktisch „immer schon“ mitgegeben. Dies erklärt nun die für Balthasar selbst für paradox¹¹⁶⁶ gehaltene Bestimmung des Menschen im „Erlösungs-drama“: Die Menschen sind insofern „passivisch“ Empfangende, als sie „immer schon“ in das „sola gratia“ des trinitarischen Lebens hineinversetzt sind, noch bevor sie überhaupt „die Tatsache durch ihren Glaubensakt anerkennen“.¹¹⁶⁷ Sie haben aber zugleich auf Grund ihres „In-Seins“ in Christus über die ihnen verbliebene Wahlfreiheit hinaus ihre geschöpfliche Freiheit wiedererlangt, die durch die von allen Menschen schuldhaft verifizierte Macht der Sünde entstellt war. Dadurch sind die Menschen in aktivisch-passivischer Verschränkung befähigt und aufgefordert, existentiell zu ihrer geschehenen „Einbergung“ in Gott und damit zu ihm selbst Stellung zu beziehen. Die Freiheit eines existentiellen Ja oder Nein zu Gott bleibt von daher gesehen nach Balthasar immer innerhalb des sie ermöglichenden und „einbergenden“ trinitarischen Lebens Gottes. Selbst ein willentliches Nein bleibt ebenfalls grundsätzlich von diesem Leben „unterfasst“, insofern es nicht in voller willentlicher Endgültigkeit gesprochen wurde.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁵ Vgl. hier unter 3.1.

¹¹⁶⁶ Vgl. hier H III,2, Teil 2, 369; s. auch unter 3.5.1.

¹¹⁶⁷ TD III, 363; vgl. auch die Formulierung „... der unverwendbare Sünder aufgrund der reinen Kreuzesgnade (und keines Synergismus!) wider alles Erwarten für den Herrn verwendbar werden soll...“; Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie, 3, Einsiedeln 1967, 86.

¹¹⁶⁸ Vgl. hier TD IV, 171ff.; vor allem 273ff.

Wie lässt sich aber vor dem Hintergrund des bislang Gesagten die anthropologisch relevante Unterscheidung zwischen der durch die Sünde nicht beeinträchtigten kreatürlichen *Wahlfreiheit* und der „erst“ und ausschließlich durch die Ursprungspartizipation an Christus geschenkten *personalen Freiheit* aufrechterhalten, wenn beides bei Balthasar letztlich in einer „immer schon“ erneuerten Kreatur innerhalb des trinitarischen Lebens Gottes zusammenfällt? Zwar ist diese Unterscheidung in Abgrenzung zu Pelagius noch denkbar, eine praktisch-theologische Bedeutung kommt ihr aber nicht mehr zu. Vielmehr führt dieses faktische Zusammenfallen beider Freiheitsbegriffe bei Balthasar zu einem gegenüber der grundlegenden Vorordnung der Gnade scheinbar gegenteiligen Gebrauch und damit zur missverständlichen Aussage, „daß das ‚gratia sola‘ bei der Freisetzung des Menschen... in einem Zusammenspiel mit der durch die Sünde nicht getilgten geschöpflichen Freiheit stehen muß...“¹¹⁶⁹

Zwar wird dadurch ausgeschlossen, dass dem Menschen eine geschöpfliche „Autonomie“ gegenüber Gott zukommt, die sich in völliger Freiheit Gottes bemächtigen könnte. Ebenso ist es angesichts der als „sola gratia“ zu verstehenden ursprünglichen und grundlegenden partizipativen Hineinnahme des Menschen in das trinitarische Leben nicht möglich, im balthasarischen Begriff des „Zusammenspiels“ einen einfachen (semi-pelagianischen) Synergismus von Gott und Mensch im „Erlösungs-drama“ zu erblicken.

Allerdings erscheint das „sola gratia“ bei Balthasar lediglich als ein *fundamentaler Rahmen* des konkreten Gott-Mensch-Verhältnisses im Erlösungsvorgang. Innerhalb des letzteren verhalten sich dann Gott und Mensch wie zwei „dramatis personae“, die scheinbar auf gleicher Ebene in und mit ihrer jeweils analogen¹¹⁷⁰ Freiheit im „Drama“ der Erlösung des Menschen „zusammenspielen“ und bei denen der Mensch nicht zu einem „Überspielte[n], Überrumpelte[n]“¹¹⁷¹ wird. „Gratia“ und (geschöpfliche) Freiheit stünden sich dann aber zunächst in scheinbarer „Konkurrenz“ oder sogar wechselseitiger Ausschließlichkeit einander gegenüber. Das von Balthasar zuvor noch als grundlegend erklärte göttliche „sola gratia“ verlöre *in concreto* sein „sola“.

Balthasars Antwortversuch auf diese Problematik liegt in der Vorstellung einer grundsätzlichen Partizipation des Geschöpfes Mensch an Christus, die die prinzipielle Teilhabe am freien Gehorsam des Sohnes gegenüber der „größeren“ Freiheit des Vaters wesentlich mit einschließt. Diese Partizipation „unterfängt“ folglich noch einmal eine letzte radikal-moderne

¹¹⁶⁹ TD III, 296.

¹¹⁷⁰ Siehe dazu unter 3.5.1.

¹¹⁷¹ H III,2, Teil 2, 370.

Vorstellung von einer scheinbaren „Konkurrenz“ oder sogar einer wechselseitigen Ausschlusslichkeit von beiden Freiheiten.

Die konkrete Erlösung des Menschen realisiert sich für Balthasar allerdings erst, wenn sich dieser in seiner personalen Freiheit hineinfügen lässt in den sohnlichen Gehorsam gegenüber dem Vater. Bedeutet dies, dass nach Balthasar personale Freiheit erst dann vor und in Gottes Freiheit theologisch legitimen Bestand hat, wenn sie nicht nur ihr ursprüngliches Sich-Gott-Verdanken in Form der Glaubensaneignung realisiert, sondern sich entsprechend ihres partizipativen „In-Seins“ in Christus sogar letztlich in Form einer existentiellen Selbstübergabe *aufgibt*? Die Vorstellung von einer realen Übernahme der personal-sozialen Situation des Sünders durch Jesus als Grundlage für ein partizipatives Verständnis des heilvollen Tuns und Erleidens des Gottessohnes legt dies für Balthasar nahe. Dadurch, dass Christus die reale Situation des Sünders auf- und angenommen hat, ist der Sünder in Christus „einverleibt“ und nimmt grundsätzlich an der freien kenotisch-gehorsamen Sendung des Sohnes in der Welt teil.

Es ist von daher gesehen bei Balthasar das durch das „sola gratia“ trinitarischer „Einverleibung“ ermöglichte und herausgeforderte freie existentielle Ja des Menschen zu seiner konkreten Partizipation an Person und Gestalt Christi, die wesentlich sein Tun und Leiden mit umschließen und folglich in die existentielle *Nachfolge* Christi führen. Eine solche Nachfolge lässt nicht nur die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Person Christi und seines Handelns unberührt. Vielmehr geschieht für Balthasar die in einem ignatianischen Sinn als *Nachahmung der kenotischen Form* Christi zu verstehende Nachfolge innerhalb der „größeren“ Kenose der Person Christi.¹¹⁷²

Ein solcher „Beitrag“ des Menschen zum konkret-universalen Erlösungsvollzug Christi hat bei Balthasar ignatianisch *instrumentalen* Charakter, als dieser „Beitrag“ nichts anderes ist als das willentliche Aufgeben eigener Selbstbehauptung und folglich ein „*invertiertes*“ *Unterordnen* unter den Sendungsbefehl des göttlichen Vaters im partizipativ-untergeordneten „Gefolge“ des freien, heilsökonomisch-„invertierten“ Sendungsgehorsams Christi: „Dienst ist Enteignung, und Enteignung ist (angesichts dieses Inhalts) Liebe.“¹¹⁷³

Folglich ist in Analogie zum Verhältnis von sendendem Vater und frei-gehorsamem Sohn die göttliche Trinität wiederum ein in ihrer schenkenden Selbstmitteilung gegenüber den Menschen und ihrer Partizipation an „enteigneter“ Liebe „*Zumessender*“.¹¹⁷⁴ Die in Form der

¹¹⁷² In den unmittelbaren Begründungszusammenhang zur Nachfolge ordnet Balthasar die ignatianische „indiferencia“ ein; ders., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie*, 5, Einsiedeln 1986, 31-32; vgl. zum Nachahmungsverständnis des Ignatius auch den Einleitungsteil unter I.3.1.

¹¹⁷³ Ebd., 335.

¹¹⁷⁴ Ebd., 290.

„*analogia entis*“ verbleibende *Grundunterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf* nimmt Balthasar deshalb für die an den (erlösten) Menschen gerichtete indikativisch-imperativische *Zuweisung einer instrumental-gestalthaften Repräsentation der trinitarischen „Unterfassung“ von Mensch und Welt* in Dienst.

3.5.3 Ignatianischer Einfluss in Balthasars Deutung des „Für mich“: Freiheit als exklusiv-partizipative Stellvertretung

Insofern Balthasar das grundsätzliche, partizipative „In-Sein“ des Menschen in Christus und damit im trinitarischen Leben Gottes als „Raum der absoluten Enteignung und Übereignung“¹¹⁷⁵ begreift, erhält die christologisch-soteriologische Vorstellung eines „Für mich“ doppelte Bedeutung. Zum einen ist damit das grundlegende stellvertretende Handeln Christi angezeigt. Dieses hat den Menschen „immer schon“ aus dem Machtbereich bzw. Äon der Sünde hineingenommen in das trinitarische Leben Gottes und darf deshalb für Balthasar zu Recht als *exklusives* göttliches „*gratia sola*“-Handeln bezeichnet werden.¹¹⁷⁶

Zum anderen ist aber diese prinzipiell-„stellvertretende“ Hineinnahme in Christus für Balthasar zugleich eine Hineinnahme in die kenotische Form des sohnlichen Gehorsams gegenüber dem Vater. Die willentliche Zustimmung des Menschen zu seinem grundsätzlichen Erlöstsein ist durch die Partizipation¹¹⁷⁷ am freien Gehorsam des Sohnes immer auch zugleich die existentielle Zustimmung in Form der *Selbstübergabe* an den göttlichen Vater und folglich Teilhabe an „der Gesinnung göttlicher Selbstlosigkeit“, um dieser „inkarnierte Gestalt zu verleihen“.¹¹⁷⁸

Der das bereits erlöste Geschöpf (be)treffende soteriologische Indikativ des „Für mich“ nimmt deshalb für Balthasar die Form des *partizipativen* Imperativs „für die anderen“ an. Dieser ist aber ersterem weder zeitlich noch sachlich nach-, sondern in *Gleichursprünglichkeit* zugeordnet und weitet auf diese Weise das „Für mich“ zu einem „Für uns“. Letzteres ist deshalb zugleich ein gegenüber dem Vater gehorsames „Mit Christus“ „für die Anderen“ innerhalb des *einen* universal-personalen Stellvertretungsgehorsams des Sohnes. Balthasar erweist sich somit insbesondere in der Frage des zweifachen soteriologischen „Für“ als ein

¹¹⁷⁵ Ebd., 370.

¹¹⁷⁶ Vgl. die Formulierung „...“, was Christus allein vermag, ...“, in: H III,2, Teil 2, 402.

¹¹⁷⁷ Balthasar richtet sich mit seinem eindeutig partizipativen „Für“-Verständnis des Todes Jesu gegen die von ihm bei Rahner festgestellte Undeutlichkeit, was über eine Exemplarität hinaus „Teilnahme“ am Tod Jesu“ bedeuten könne; TD III, 257f.

¹¹⁷⁸ H III,2, Teil 2, 402.

Schüler des Ignatius. Er findet allerdings im Unterschied zu ihm eine erste und letzte Grundlegung des soteriologischen „Für“ im immanenten Vater-Sohn-Verhältnis der göttlichen Trinität.

In einem solch interpersonal als „für uns – für die anderen“ erweiterten Stellvertretungsverständnis kommt nicht nur der von Balthasar entwickelte konkret-universalistische Personbegriff zum Tragen.¹¹⁷⁹ Dieser ermöglicht es ihm, die Dimension von *Kirche* als theologisch grundlegend für ein volles Verständnis der Soteriologie und Christologie aufzuweisen.¹¹⁸⁰ Vielmehr liegt es in der Absicht Balthasars, vermittels einer um das partizipative „Mit“ erweiterten exklusiven Bedeutung des „stellvertretenden „Für“ den Begriff der Sendung in der Weise zu vertiefen, dass in der realen Teilnahme der Menschen an der Sendung Christi *das immanente Verhältnis von sendendem Vater und gehorsamem Sohn im Geist zu seiner welthaften Darstellung und umfassenden Geltung kommt.*

Balthasar sucht sich mit seinem real-partizipativen Stellvertretungsverständnis von einem Luther, Barth und Pannenberg unterstellten forensizistischen Verständnis abzusetzen, das Christi real-stellvertretende Sendung „lediglich“ als „favor dei“ mit der ausschließlichen Konsequenz einer Strafverschonung bestimmen kann.¹¹⁸¹ Protestantische Theologie weist allerdings darauf hin, dass Gottes Wort als „favor“¹¹⁸² am und im Menschen auch bewirkt, was es ihm (zu-)sagt, ohne damit jedoch die Vorstellung von einer „iustitia aliena“ im Mindesten beeinträchtigt zu sehen.¹¹⁸³ Die eigentliche, entscheidende Problematik im Stellvertretungsverständnis von Balthasar liegt deshalb auf einer anderen Ebene:

Es ist grundsätzlich anzufragen, ob Balthasars Kausalfolge von Christi kenotisch verstandener Inkarnation über die Vorstellung einer „Transfiguration“ des Neins der Sünder zu einer in dieser Eindeutigkeit bei Ignatius nicht zu findenden Partizipation des Menschen an Christi Tun und Leiden *sachlich* als ein *einzig*er Akt beschrieben werden kann und darf. Mit dieser Frage ist jedoch nicht die ökumenisch erzielte Übereinstimmung berührt, dass Gottes *deklaratorisches* Erlösungs- bzw. Rechtfertigungshandeln auch *transformatorisch* wirkt.¹¹⁸⁴

¹¹⁷⁹ Vgl. den von Rahner ebenfalls christologisch verwendeten Begriff des „concretum universale“.

¹¹⁸⁰ Siehe dazu weiter unten.

¹¹⁸¹ TD II,2, 221f.

¹¹⁸² WA 8, 106.

¹¹⁸³ Siehe etwa den internationalen katholisch/lutherischen „Malta-Bericht“, Das Evangelium und die Kirche, 1972, Nr. 26, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, 1931-1982, H. Meyer u. a., Hg., Bd. 1, Paderborn u. a. 1983, 248-271; hier: 255; s. auch Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: P. Lüning u. a., Gerechtfertigt durch Gott. Die gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge), Paderborn 1999, 77-114; hier: Nr. 23 (86f.); vgl. G. Wenz, Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre? Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (=GER) des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrates aus evangelischer Sicht, in: US 52 (1997) 239-253; hier: 240.

¹¹⁸⁴ Siehe hierzu weiter oben.

Sollte dieses Zusammenfallen von Transfiguration und kenotischer Partizipation tatsächlich für Balthasars Erlösungsverständnis gelten, besteht nicht nur aus Sicht protestantischer, sondern auch katholischer Theologie folgende Gefahr: Dieses Zusammenfallen würde die Heilsgenügsamkeit eines „ephapax“ des Kreuzestodes Jesu verdunkeln, indem dieser durch freie menschliche „Mitwirkung“ in der „Kollektivperson“ Christi eine notwendige raum-zeitliche „Verlängerung“ seiner selbst findet. Ein wirkliches Gegenüber von sündigem Menschen und gnädig-erlösendem Gott wäre dann nicht mehr denk- und aussagbar. Dies hätte dann zu gelten, wenn für Balthasar die grundsätzliche, erlösende Hineinnahme des (sündigen) Menschen in das trinitarische Leben Gottes „immer schon“ zugleich die prinzipielle Partizipation an der einzigartigen und einmaligen kenotischen Gestalt Christi in seinem welthaften Erlösungshandeln bedeutet.

Liegt dabei das weltumfassende Zur-Darstellung-Kommen des trinitarischen Geheimnisses dem partizipativen „In-Sein“ des Menschen in Christus als seiner Zweck- und Zielbestimmung zugrunde, dann klärt sich bei Balthasar der innere Zusammenhang von menschlich-partizipativer Freiheit und gott-menschlicher Stellvertretung. Durch die reale Stellvertretung Christi in ihrem einfachen exklusiven „Für“ ist für Balthasar die durch die Sünde verursachte Unfreiheit des gottverlassenen menschlichen Autonom-sein-Wollens überwunden und dadurch geschöpflich-personale Freiheit „in Christus“ *freigesetzt*. Das erweiterte stellvertretende „Für“ als partizipatives „Mit“ stellt diese freigesetzte Freiheit innerhalb des Freiheitsgehorsams des Sohnes vor die existentielle Herausforderung, sich für die kenotische Freiheit der göttlichen Trinität im Sinne des „Für die andern“ „instrumentalisieren“ zu lassen.

Balthasars *Theologie partizipativer Gesinnung* ist damit zugleich „immer schon“ eine *Ethik partizipativer Gesinnung*, ohne jedoch völlig identisch miteinander zu sein. Rahners realsymbolische Zuordnung beider findet sich bei Balthasar aber in dieser Weise auch nicht. Allerdings ist bei ihm ein für protestantische Theologie entscheidendes Konsekutivverhältnis beider ebenso ausgeschlossen. Bereits bei Ignatius lassen sich Soteriologie (Theologie) und Ethik sachlich nur schwer voneinander unterscheiden.¹¹⁸⁵

Da gerade dieses Ineinander von Theologie und Ethik die existentielle Zustimmung personaler Freiheit voraussetzt, erscheint göttliche Freiheit in einer vordergründigen Handlungsabhängigkeit von der willentlichen Zustimmung und insofern „Mitwirkung“ geschöpflicher Freiheit am konkreten Vollzug des Erlösungsvorgangs.

¹¹⁸⁵ Siehe dazu im Einleitungsteil.

Zollt Balthasar damit nicht ungewollt einem modernen Subjektverständnis Tribut, das den Menschen in einer theologisch nicht legitimen Gleichgewichtung seiner eigenen gegenüber der göttlichen Freiheit zu begreifen sucht? Droht dieses in seiner letzten zugespitzten Radikalität nicht sogar umzuschlagen in eine bereits von Nietzsche erkannte *Selbstüberschätzung* des „Übermenschen“, der sich in letzter Konsequenz an den durch den „Tod Gottes“ freigewordenen „Platz“ zu setzen vermögen glaubt?¹¹⁸⁶

Balthasars Ansatz einer „Dramatik“ zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit innerhalb des Rahmens des die Unfreiheit der Sünde überwundenen trinitarischen Lebens greift diese Problematik zum einen deutlich *apologetisch* auf. Balthasar entlarvt die gegen Gott gerichteten Selbstbehauptungsansprüche des Menschen als Sünde. Diese sind aber im real-stellvertretenden Tod Jesu durch göttlich-kenotische „Unterfassung“ in der Weise überwunden worden, dass der schöpfungstheologische sozialbezüglich verankerte „Selbstbesitz“ („autexousion“)¹¹⁸⁷ des Menschen christologisch-soteriologisch erneut in Geltung gesetzt wurde. Folglich ist für ihn ein Leben in existentieller Anerkennung des „größeren“ Gottes nicht nur möglich, sondern anthropologisch wie theologisch geboten.

Zum anderen sucht Balthasar modernes Subjektdenken in ihren äußersten Spitzen aufzugreifen und theologisch „*sub-versiv*“-*integrativ* zu „über-wältigen“.¹¹⁸⁸ Dadurch erhält für ihn die „Dramatik“ gott-menschlicher Freiheit erst ihre entscheidende theologisch-kenotische „Tiefe“. Balthasar skizziert deshalb insbesondere die Vorstellung von dem bereits in der Schöpfung zur „Ermächtigung“ der Kreatur anhebenden frei gewählten „*Selbstverschweigen*“ Gottes, das in dem durch die Sünde verursachten Tod Jesu kulminiert. Die Wiedergewinnung menschlich-personaler Freiheit begründet sich bei ihm folglich dadurch, dass *erst durch Gottes Unmacht im Tod*¹¹⁸⁹ *der Mensch „ermächtigt“ wird, „von sich her die Antwort der erlösten Schöpfung hervorzubringen“*¹¹⁹⁰ *oder in einem Nein zu verharren, das dennoch von Gottes grundlegendem Ja „immer schon“ „unterfasst“ ist.*

Dies bedeutet, dass die gott-menschliche Dramatik für Balthasar nicht einem Kampf ebenbürtiger Titanen gleicht. Stattdessen *empfängt* der Mensch erst auf Grund des freien göttlichen Auf-sich-Nehmens tödlicher Ohnmacht die Macht zur *freien personalen Antwort* auf eben dieses Geschehen, vor und in das er (hinein-) gestellt ist.

Da der am Kreuz vollbrachte kenotische „Tod Gottes“ in Christus von Balthasar deshalb als grundlegend für das theologische Verständnis von Mensch und Welt erachtet wird, ist auch das in der Moderne von Nietzsche diagnostizierte (beabsichtigte oder nicht beabsichtigte) „Zum-Schweigen-Bringen“ Gottes im Bewusstsein der Menschen „immer schon“ vom heilsökonomischen „Sich-Selbst-Verschweigen“ Gottes umfassen.

¹¹⁸⁶ Balthasar spricht hier vom „Wahntraum“ einer „... Selbstsetzung der endlichen Freiheit...“; TD II,1, 243.

¹¹⁸⁷ Vgl. auch unter 2.1.3.3.

¹¹⁸⁸ Was als eine subtilere Form der Apologetik gelten könnte.

¹¹⁸⁹ Balthasar verteidigt deshalb selbst unter dem Verdacht, Hegelianer zu sein, die theopaschitische Formel.

¹¹⁹⁰ TD III, 336; Hier verweist Balthasar hier auf das Urexempel Marias; s. dazu weiter unten.

Im theologischen „Nachgehen“ und kreuzestheologisch-kenotisch grundlegenden „Unterfassen“ menschlichen Subjekt Denkens, mit denen Balthasar die Vorstellung eines „... Mitwirken[s] (,Miterlösen[s]’) ex aequo...“¹¹⁹¹ auszuschließen sucht, lässt sich folglich eine theologische Linie von Ignatius über Przywara zu Balthasar ziehen, die *neuzeitliches Subjekt Denken mit einem kenotischen Gottesbegriff* zu „versöhnen“ sucht. Dabei bindet allerdings Balthasar am konsequentesten das stellvertretende „Unterfassen“ geschöpflicher Freiheitsmöglichkeiten an eine innertrinitarisch-kenotische Verhältnisbestimmung der göttlichen Personen zueinander zurück.

Jedoch wirft eine solche kenotische Grundbestimmung des Gottesbegriffes die Frage auf, warum gerade die Vorstellung von einer göttlichen Selbstentleerung in eine freiwillige Ohnmacht eigenen Subjektseins hinein notwendig ist, um ein „coram Deo“ geltendes Subjektsein des Menschen behaupten und begründen zu können. Balthasar scheint allein in einem kenotischen und auf diese Weise spezifizierten „dramatischen“ Gottesbegriff göttliche und menschliche Subjektansprüche bzw. Freiheiten theologisch und heilsgeschichtlich angemessen (aber eben nicht titanenhaft ausgewogen!) miteinander versöhnen zu können.

Es erstaunt von daher gesehen nicht, dass Balthasar¹¹⁹² im Blick auf den bei Rahner konstatierten Ausfall einer soteriologischen Dramatik kritisch gegenüber Rahners¹¹⁹³ Diktum steht, dass Autonomie und Theonomie sich nicht nur nicht widersprechen, sondern in ihrer transzendental- wie zugleich inkarnationstheologisch begründeten Relation „im selben Maß“ wachsen. Rahner und Balthasar stehen sich folglich in dieser Frage scheinbar diametral gegenüber. Allerdings ist zu fragen, ob nicht ebenso Balthasars „Theodramatik“ einer konkreten heilsgeschichtlichen Dramatik entbehrt, insofern die (geschichtliche) Heteronomie durch die Sünde und damit heilsgeschichtliche Dramatik als prinzipiell „immer schon“ für überwunden zu gelten hat. Folglich steht Balthasar ebenso wie Rahner vor der Frage, wie sich Theonomie und Autonomie *innerhalb* der göttlichen Gnadenordnung zueinander verhalten.

Kommt damit nicht doch auf subtile Weise der Verdacht zu seinem Recht, ein unvermittelter Übertrag neuzeitlichen Subjekt Denkens in ein gleichzeitig beibehaltenes theistisch-theonomes Grundverständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses rufe einen logischen wie ontologischen *Widerspruch* hervor? Kann dieser Widerspruch nur dadurch überwunden werden, dass einer von beiden Beteiligten durch einen (*freiwilligen*) *Verzicht auf Selbstbehauptung* dem jeweils

¹¹⁹¹ Spiritus Creator, 87.

¹¹⁹² Siehe TD III, 260-262.

¹¹⁹³ Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, IV, 151.

anderen die Geltung seines Subjektseins überhaupt erst ermöglicht? Fordert hier das aufklärerische Subjektdenken einen solchen Tribut?

Bei Ignatius¹¹⁹⁴ deutet sich zwar bereits eine dem modernen Denken „vor-analoge“, jedoch zugleich noch „vor-aufklärerische“ Vorstellung in der Aussage einer (personalen) Selbstübergabe „meine[r] ganze[n] Freiheit“ an den Gekreuzigten an. Allerdings kann Ignatius ein „Konkurrenz-“ oder sogar Ausschließlichkeitsdenken von göttlicher und menschlicher Freiheit gerade durch den grundlegenden, scheinbar scotistischen Schöpfungsrahmen des soteriologischen Gott-Mensch-Verhältnisses zurückweisen. Przywara und Balthasar suchen dieser berechtigten Zurückweisung auf jeweils ihre Weise mittels einer Hineinnahme der „*analogia entis*“ in die dadurch strukturierte Offenbarungsordnung zu entsprechen.

Eine genauere Analyse des Stellvertretungsbegriffes bei Balthasar bestätigt diese Annahme. Für ihn erweist sich in der exklusiven Form des „Für“ das Subjektsein Gottes, dass es „immer schon“ menschliches Geschöpfsein aus der Heteronomie durch die Sünde zur geschöpflichen Autonomie „*sola gratia*“ „in Christus“ erhoben hat. Jedoch lässt sich die partizipative Form des „Für“ als „Mit Christus – für die anderen“ nur dann behaupten, wenn sich Gottes Subjektsein in der Kenose derart „verschweigt“, dass es dadurch dem bereits erlösten Menschen Raum gewährt, sich diese ihm und zugleich aller Kreatur geltenden Erlösung in ihrer kenotischen Form als zum Subjekt erhobenes Geschöpf auch konkret anzueignen.

Diese Vorstellung einer auf universale Erweiterung angelegten partizipativen Erlösung in der Welt hat dabei allerdings zur Voraussetzung, dass sich das konkrete menschliche Subjekt dann wiederum selbst in personaler Freiheit „mit“ Christus zu „verschweigen“ hat, um andere am „Für“ Christi *im bleibenden Gehorsam gegenüber dem „größeren“ Vater* partizipieren zu lassen. Die „*analogia entis*“ erhält bei Balthasar auf diese Weise ihre der heilsökonomisch-trinitarischen Inversion entsprechende Gestalt.

Freiheitstheoretisch hat nach Balthasar deshalb zu gelten: Gottes Freiheit befreit prinzipiell die durch die Sünde nicht beeinträchtigte *Geistnatur* des geschöpflichen Menschen durch die stellvertretende Selbstübergabe Christi (an die Sünde) zu *personal*¹¹⁹⁵ Freiheit innerhalb der (kenotischen) Freiheit Christi. Dies bedeutet: Gottes Freiheit nimmt sich aus Freiheit in die Unfreiheit zurück, um personale Freiheit des seiner Geistnatur nach freien Subjektes Mensch soteriologisch zu ermöglichen. Zugleich gewinnt sich personale Freiheit konkret als sie selbst in der willentlichen Partizipation an der stellvertretenden Selbstübergabe Christi an die geschichtliche Unfreiheit in der Welt. Sie ermöglicht damit wiederum den konkreten Selbstvollzug anderer personaler Freiheiten innerhalb der Freiheit Christi. In der Partizipation

¹¹⁹⁴ Vgl. dazu den Einleitungsteil.

an der stellvertretenden Kreuzeskenose Christi findet von daher gesehen personale Freiheit in der Selbstübergabe zu ihrer eigenen Ermächtigung und damit *in bleibender Unterscheidung zu der sie ermächtigenden „größeren“ Freiheit Gottes* zu sich selbst.

Gnade und Freiheit (Natur) stehen bei Balthasar in ignatianischer Tradition folglich nicht in einem einseitigen *konsekutiven* Verhältnis von Grund und Folge zueinander, sondern in einem gegenseitigen *Bedingungs- und Qualifizierungsverhältnis*: Gnade setzt Freiheit voraus¹¹⁹⁶, insofern letztere das Geistsubjekt Mensch als potentiellen Empfänger der Gnade meint. Zugleich setzt Freiheit Gnade voraus, insofern das Geistsubjekt Mensch durch die (Schöpfungs-)Gnade zum Empfang letzterer überhaupt erst befähigt und in einem davon sachlich unterschiedenen (soteriologischen) Akt zu personaler Freiheit in der Gnade ermächtigt wird. Balthasars spezifisch „theodramatischer“ Zugang zur Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch sieht dabei die Geltung dieses Gegenseitigkeitsverhältnisses in der exklusiv-partizipativen Stellvertretung der „konkret-universalen“ Person Christi grundgelegt: Das Geistsubjekt Mensch ist für ihn prinzipiell „immer schon“ in der Gnade Christi „eingeborgen“ und steht dadurch unter dem Zu- und Anspruch der Gnade, ihre kenotische Form in personaler Freiheit zu ergreifen.

3.6 Das Verhältnis Christi zu Maria und Kirche: Zur Frage nach einer marianisch-ekklesial-eucharistischen „Gestaltverlängerung“ des Gekreuzigten

Die den Menschen durch Christi Tod (und Auferstehung) erwirkte personale Freiheit findet für Balthasar in einzigartiger Weise in der Person Marias eine Gestalt, deren „dramatische Sendung“ das „Zwischen“¹¹⁹⁷ von Paradies und Gefallenheit, altem und neuem Bund, Zeit und Ewigkeit markiert. Folglich tritt Maria als „Mitvoraussetzung für die Menschwerdung des Sohnes“¹¹⁹⁸ im Unterschied zu den Sündern *vor* die Erlösung, da sie von der göttlichen Trinität im Ratschluss der Menschwerdung des Sohnes bereits „mit-eingeschlossen“¹¹⁹⁹ war. Balthasar kann Maria deshalb den Titel „Vor-Erlöste“ zubilligen, die an der „Vor-Passion“ Christi teilhat.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁵ Vgl. hierzu unter 2.1.3.3.

¹¹⁹⁶ Entsprechend des klassisch theologischen Axioms „*gratia supponit naturam*“.

¹¹⁹⁷ Vgl. Steinhauer, Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar, 257-494.

¹¹⁹⁸ TD III, 369.

¹¹⁹⁹ Ebd., 335f.

¹²⁰⁰ TL II, 329.

Marias Jawort zur Geburt des Gottessohnes „unterfasst“ dabei für Balthasar als „Enteignung“ ihrer selbst die Antwort der ganzen sündigen Menschheit in solidarischer Repräsentation und erfährt beim Kreuzesgeschehen ihre „vollkommene[...] Entmachtung“ in die „noch vollkommeneren Unbrauchbarkeit“ hinein, damit sie gerade „durch das im Tod verstummende Wort“ zu einer neuen Mutterschaft ermächtigt“ wird, „von sich her die Antwort der erlösten Schöpfung auf das verstummte Wort hervorzubringen.“¹²⁰¹

Diese Vorstellung erhält bei Balthasar dadurch eine besondere ekklesiologische Bedeutung, als Maria damit nicht nur zum „Urbild“ der erlösten Menschheit wird, sondern vor allem ihre kenotische „Entmächtigung“ unter dem Kreuz die Antwort der Kirche als Verleiblichungsgestalt des marianischen „Fiat“¹²⁰², gerade hervorruft.

Damit wird deutlich, dass Balthasar die kenotische Grundform der Christologie auf die Mariologie als urbildlicher Schöpfungslehre, Anthropologie und Ekklesiologie überträgt und sie dadurch wiederum in abbildender Weise am christologisch-trinitätstheologischen Urbild teilhaben lässt. Anders formuliert: Die Mariologie wird bei Balthasar zum *abbildenden Urmodell* der anthropologisch-ekklesiologischen Bewährung und Bewahrheitung einer urbildlichen soteriologisch-kenotischen Trinitätstheologie.¹²⁰³

Für die Gott-Mensch-Beziehung bei Balthasar hat dies zur Folge, dass in Maria die soteriologische Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch nicht nur grundgelegt, sondern bereits „urbildlich“-prinzipiell *vorweggenommen* ist. Ihr magdlich-„entmachtetes“ Ja ist bei Balthasar als ein heilsgeschichtlich-paradigmatisches „Sich-hinein-nehmen-Lassen in Jesu Verfügtsein in den Willen des Vaters hinein“¹²⁰⁴ zu verstehen.

Eine solche mariologisch-ekklesiologische Gestaltgebung der soteriologischen Verhältnisbestimmung vom grundlegenden „sola gratia“-Handeln der kenotischen Trinität und der daraus gewonnenen personalen Freiheit einer Selbstübereignung des Geschöpfes Mensch an jene ist innerhalb des balthasarschen theologischen Rahmens konsequent und in sich schlüssig.

Sie wird allerdings dort auch nach katholischem Verständnis fragwürdig, wo bei Balthasar die Größen Maria und Kirche, insbesondere in ihrer eucharistisch-sakramentalen Verdichtung, dem Fleisch gewordenen Wort Gottes die Endgültigkeit der Fleischwerdung seiner

¹²⁰¹ TD III, 336.

¹²⁰² Zur Vertiefung der ekklesiologischen Problematik, siehe Wer ist die Kirche? Referate am Symposium zum 10. Todestag von Hans Urs von Balthasar, 16. bis 18. 9. 1998 in Freiburg (Schweiz), Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Hg., Einsiedeln u. a. 1999.

¹²⁰³ Vgl. Steinhauer, Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar, 495-526.

¹²⁰⁴ TD III, 378.

historischen Person abzusprechen scheinen und stattdessen in ihnen selbst der notwendige Ort gesehen wird, an dem „das Wort endgültig Fleisch geworden [ist]...“¹²⁰⁵

Dadurch entsteht der Eindruck, als ob die historische Person Christi in der Weise ontologisch ergänzungsbedürftig sei, dass die unterschiedlichen Größen Maria, Kirche, Schrift und Eucharistie als „wahrnehmbare Ausprägung der Christusgestalt“¹²⁰⁶ dem Sein Christi etwas hinzufügen müssten, ohne das dies keine *völlige inkarnatorische* Geltung beanspruchen könnte.

Dieser Eindruck verstärkt sich im Blick auf die analoge Verwendung der christologisch-trinitätstheologischen Grundunterscheidung von „lumen“ und „species“¹²⁰⁷ in der Verhältnisbestimmung von Christus und der „Jungfrau-Mutter Maria-Kirche“.¹²⁰⁸ Letzterer scheint unter dem Verdacht ihrer Hypostasierung eine parallele, ergänzende Vermittlungsrolle des durch ihre „transparente“ Gestalt hindurchscheinenden lichten Heils wie Christus selbst zuzukommen: „Zu vermitteln aber hat sie [die Kirche], wie Christus selbst, dessen Gestalt sie trägt, zwischen Gott und der Welt.“¹²⁰⁹

Diesem falschen Eindruck, Maria und Kirche hätten bei Balthasar als ontologische „Verlängerung“ der personalen Gestalt Christi (einschließlich seiner heilsmittlerischen Funktion) zu gelten, kann aber nur erliegen, wer den deutlichen Hinweis Balthasars überliest, mit dem er differenztheoretisch den *in der Gebrochenheit der Seinsanalogie gründenden analogen* Charakter seines Gebrauchs von „lumen“ und „species“ in der Verhältnisbestimmung zwischen der göttlichen Trinität und dem Sohn auf der einen und zwischen Christus und Maria bzw. der Kirche (einschließlich ihrer amtlichen Gestalt¹²¹⁰) auf der anderen Seite hervorhebt.¹²¹¹ Damit wird insbesondere im Blick auf die analoge Verhältnisbestimmung von Trinität und Christus auf der einen sowie Christus und „Maria-Kirche“¹²¹² auf der anderen Seite deutlich, dass das Kreuz nicht nur eine harmatologische, sondern eine bleibende seinsanaloge Gebrochenheitsbeziehung zwischen Urbild und Abbild offenbart. Dies verunmöglicht einen univoken Gebrauch des Gestaltbegriffes.

Unter dem Vorzeichen einer solchen gestalthaften Abbildung in seinsanaloger Gebrochenheit steht insbesondere die balthasarsche Theologie der Eucharistie als sakramentale Verdichtung

¹²⁰⁵ Ebd., 336f.

¹²⁰⁶ H I, 510.

¹²⁰⁷ Siehe dazu unter 2.1.2.

¹²⁰⁸ TD III, 337.

¹²⁰⁹ H I, 538.

¹²¹⁰ Ebd., 545.

¹²¹¹ Ebd., 538.

¹²¹² Weitergehende Analogisierungen vor allem im Blick auf das ontologische, insbesondere ekklesiologisch-amtstheologische Verhältnis von Mann und Frau beruhen bei Balthasar allerdings auf zusätzlichen Prämissen,

des Verhältnisses von Christus und Kirche. Dadurch kann die Eucharistie trotz entsprechender terminologischer Anklänge von dem Missverständnis befreit werden, das realpräsentische Opfer der Eucharistie sei als eine überzeitlich und –räumlich ontologisch ergänzende „Verlängerung“ der einmaligen und einzigartigen personalen Hingabegestalt Christi zu begreifen. Dessen fortwährende, in der Eucharistie sakramental gegenwärtige kreuzestheologische Selbstentmächtigung befähigte die Kirche, über diese in einer Art eigenen, selbständigen Opfergabe an den Vater aktiv zu verfügen.¹²¹³

Balthasars Eucharistiebegriff ist stattdessen von seiner ignatianisch geprägten Grundverhältnisbestimmung von Gott und Mensch im Kreuzesgeschehen her zu deuten. Diese lässt keine sakramentale Eigenmächtigkeit der Kirche in einem abstrakten „Gegenüber“ zur Trinität, insbesondere zu Christus, zu. Obwohl der Kirche als kollektives Subjekt in Analogie zum einzelnen Menschen eine Handlungsfreiheit eignet, die soteriologischen Ursprungs ist, steht diese Freiheit bereits „immer schon“ unter dem Imperativ eines kenotischen Mitvollzugs der (in der Eucharistie sakramental-repräsentativ vergegenwärtigten) Hingabehaltung Jesu gegenüber dem Vater. Das eucharistische „Opfer“ der Kirche ist deshalb bei Balthasar die freie willentliche Partizipation an der grundlegenden (in sakramentaler Repräsentanz gegenwärtigen) Hingabehaltung Jesu aus liebendem Gehorsam gegenüber dem Vater.

Das „offensichtliche“ sakramentale „Verfügen“ der Kirche über Christus in der Eucharistie erhält deshalb für Balthasar seinen einzigen Sinn aus dem dieses Verfügen begründenden freiwilligen „Sich-verfügen-Lassen“ des gekreuzigten Christus. Diesem ist es nach Balthasar nur dadurch möglich, die Kirche wiederum in diese Bewegung kenotisch mit „hinabzuziehen“. Das *sakramentale Subjektsein* der Kirche erhält dadurch *instrumentaltheologische* Bedeutung für das *kenotische Subjektsein* Christi bzw. der ganzen göttlichen Trinität.

Was sich auf diese Weise ekklesiologisch-sakramentstheologisch als „Kreuz, aber spiegelverkehrtes: endgültiges Symbol der hierarchischen Situation“¹²¹⁴ erweist, könnte jedoch als interessegeleitete, nicht bloß *nachträgliche* Legitimierung und Erhöhung eines ekklesiologischen Triumphalismus verstanden werden. Möglicherweise wäre es sogar als seine „*vorträgliche*“ Begründung zu sehen, dass die Kirche „spiegelverkehrt[...]“ die heilsökonomisch *invertierte* trinitarische Verhältnisbestimmung des sich unter Vater und Geist in freiem Gehorsam unterordnenden Sohnes abzubilden hat.

die eine von ihm vorgenommene unmittelbare Ableitung aus der grundsätzlichen Analogie zwischen Christus und Kirche nicht erlauben; s. dazu TD 370ff.

¹²¹³ Vgl. dazu vor allem ebd., 367ff.

¹²¹⁴ H I, 545.

Ein solcher trinitätstheologisch verbrämter ekklesiologischer und damit anthropologischer Triumphalismus ist aber von Balthasar nicht im Mindesten intendiert. Vielmehr hat sich für ihn die Ekklesiologie gerade auch in ihrer hierarchischen Struktur an der Mariologie als ihrem Urmodell abbildhaft zu orientieren, ohne ihren Selbstanspruch aufzugeben, die Kirche in Dialektik zum „marianischen Schleier“ kenotischen Dienstes als irdisch-gestalthafte Gegenwartsweise Christi zu reflektieren.

Nichtsdestotrotz könnte eine analog zur trinitarischen Inversion angelegte Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche gerade durch ihre theologisch legitimierte „Spiegelverkehrtheit“ die einem kenotischen Dienst entgegengesetzte Vorstellung selbstermächtigter Herrschaft heraufbeschwören. Diese gründete in einem radikal modernen Freiheitsbegriff und spitzte diesen noch einmal anthropozentrisch zu. Das zur theologischen Subjektwerdung des Menschen „notwendige“ radikale Sichverschweigen göttlicher Freiheit auf ekklesiologischer Ebene führte dann ungewollt zu einem mehr als nur „methodologischen“, sondern ekklesiozentrischen „A-theismus“.

Dieser Verdacht ließe sich nur dann an Balthasars Theologie herantragen, wenn er nicht als katholischer Theologe auf die Grundunterscheidung von Natur und Gnade in Form der „*analogia entis*“ selbst noch einmal unter dem theologischen Vorzeichen der Gnade besonderen Wert legte. Dadurch aber, dass für ihn diese Grundunterscheidung ebenso soteriologisch-anthropologische Relevanz hat und nicht bloß schöpfungstheologische, kann er die Grunddifferenz zwischen Gott und Mensch gerade bei der Hineinnahme des Subjektgedankens in eine Theologie der Gnade nicht nur wahren. Er vermag ihr sogar eine besondere Bedeutung zu verleihen. Die von Balthasar innerhalb seiner ignatianischen Bestimmung der gott-menschlichen Kenose in Anspruch genommene „*analogia entis*“ begründet damit die Vorstellung von einem auf der Grundlage eines soteriologischen Indikativs stehenden Imperativs des Dienstes: Mensch und Kirche haben sich in den gestalthaften „*Dienst*“ der *Abbildung* nehmen zu lassen für eine menschliches Sein urbildhaft übersteigende „größere“ herrlichkeitsästhetische *Entfaltung* der göttlichen Trinität in ihrem Verhältnis zur Welt.

4. Zusammenfassung

Balthasars theodramatischer Ansatz lässt sich als ein trinitätstheologischer Gesamtentwurf des Welt- und Selbstverhältnisses Gottes charakterisieren, dem wesentlich die Kategorie der

Ästhetik im Sinne einer theologischen Wahrnehmungs- und Gestaltlehre zugrunde liegt. Aus dieser Perspektive beabsichtigt Balthasar die anthropologische Bedeutsamkeit des am Kreuz „aufscheinenden“ göttlichen Geheimnisses sowohl schöpfungstheologisch als auch offenbarungstheologisch-soteriologisch herauszuarbeiten.

Dabei sucht er in der Tradition einer *offenbarungstheologischen „Negativen Theologie“* des göttlichen „Größer-Seins“ einen *existentiell gedeuteten modernen Subjekt- und Freiheitsbegriff* mit klassisch *gnaden- und erlösungstheologischen* Überzeugungen in Beziehung zu setzen. Dazu greift er eine bereits bei *Ignatius* anfanghaft entwickelte „*subjekt*“-*kenotische* Vermittlung neuzeitlicher Anthropologie und trinitarisch verankerter Christologie in Form einer phänomenologisch ausgerichteten Theologie dialogischer Gott-Mensch-Begegnung auf und entwickelt sie aus der Perspektive einer „theo-dramatischen“ Ästhetik göttlicher Trinität weiter.

Balthasars Theologie ist deshalb nicht nur eine ignatianisch-existenztheologische Reaktion auf eine neuthomistisch-abstrakte Schultheologie, der das „Kniende“ in ihrer Reflexion des göttlichen Geheimnisses abhanden gekommen ist. Vielmehr wird Balthasars Ansatz von einer aus unterschiedlichen theologiehistorischen Herkunft beeinflussten Grundmotivik geformt. Diese beabsichtigt, auf die „Gestaltvergessenheit“ herkömmlicher Theologie gerade angesichts eines vielfältigen „Verschweigens“ und zugleich „Gestalt-Werdens“ Gottes im „aufgeklärten“ Denken und Handeln der Neuzeit eine inklusiv-apologetische Antwort zu geben. Dies geschieht bei Balthasar in Form einer (dionysisch-scotistisch ins „Größere“ des Gestalthaften aufgebrochenen) thomanisch-sapientialen wie zugleich ignatianisch-existentiellen trinitarischen Theologie.

Gerade auf Grund der von Balthasar als bleibend gültig betrachteten „katholischen“ Grundunterscheidung von *Natur und Gnade*, die sich im Rahmen einer offenbarungstheologisch gewendeten „Negativen Theologie“ als „*analogia libertatis*“ zeitigt, sieht sich Balthasar in der Lage, die anthropologischen Einsichten der Aufklärung im Begriff geschöpflich-personaler Freiheit aufzunehmen. Er vermag sie dadurch theologisch-kritisch, d. h. mit Hilfe eines durch Augustinus' Motiv der Partizipation vertieften griechischen Bilddenkens, für eine grundsätzlich *theozentrisch* ausgerichtete Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch ignatianisch zu formen und in Dienst zu nehmen.

Gnade und Freiheit (Natur) stehen sich damit bei Balthasar unter offenbarungstheologischer Beachtung der „*analogia entis*“ nicht als (sich wechselseitig ausschließende) Konkurrenzwirklichkeiten gegenüber, sondern formen eine einzige, *in sich differenzierte Wirklichkeit gegenseitiger Bedingung und Qualifizierung*. Ihr sachlicher Grundrahmen stellt das in

christologischer Vermittlung die Welt grundsätzlich in sich „hineingenommene“ trinitarische Leben Gottes dar. Innerhalb dieses Rahmens bildet die relativ selbständige geschöpfliche Freiheit die formale Voraussetzung für den konkreten Vollzug der Freiheit als personale Freiheit (in) der erstere sachlogisch „immer schon“ umfassenden „größeren“ Gnade Gottes.

Dadurch erhält das ignatianische „Gott suchen und finden in allen Dingen“ mittels der theatralischen Grundkategorie des *Darstellens* eine ästhetisch-repräsentationstheologische Deutung und Begründung: Gott ist zu „suchen“ und kann „gefunden“ werden „in allen Dingen“, insofern diese abbildhaft auf ihn als sie begründendes trinitarisch-kenotisches Geheimnis über sich hinaus verweisen. Dieses göttliche Geheimnis hat dabei im Sinne eines soteriologischen Apriorismus „immer schon“ alle Dinge kenotisch-prinzipiell „unterfasst“. Es sucht insbesondere die Menschen in christologisch-heilsgeschichtlicher Konkretheit als gestalthaft-instrumentale Darstellungsformen seines innertrinitarischen Lebens gemäß ihrer partizipativen Freiheit existentieller Zustimmung zu gewinnen.

Das Kreuz als „Ding“ scheinbar vergeblicher „Gottsuche“ hat deshalb bei Balthasar auf Grund seiner Ausdrücklichkeit einer innertrinitarischen „Unterfassung“ selbst der größten „Entfernung“ zu Gott als die kenotisch-höchste – allerdings als solche nur im Glauben wahrnehmbare – „welthafte“ *Offenbarungs- und Repräsentationsform des innergöttlichen Geheimnisses* von Vater, Sohn und Geist zu gelten.

Balthasars Theologie ist darum insofern eine von Przywara beeinflusste ignatianisch geprägte Theologie des Kreuzes, als dieses die zentrale Reflexionsfigur der konkreten existentiellen Bestimmung des kenotischen Gott-Mensch-Verhältnisses darstellt. Balthasar geht aber in der Weise über Ignatius hinaus, als sich für ihn im Kreuz unter der Voraussetzung der wahrhaften Gottheit des Mensch gewordenen Sohnes das grundlegende und insofern „umfassendere“ *innergöttlich-trinitarische Zueinander* „ent-äußert“. Er unterscheidet sich in dieser Frage auch von Przywara, als er dessen kenotisch-staurologische Radikalität entscheidend trinitätstheologisch zu erschließen sucht.

Balthasars Theologie des Kreuzes bemisst sich deshalb nicht ausschließlich von einer konstruktiv-kritischen Auseinandersetzung mit Luther. Er kann stattdessen auf eigene Denkwege verweisen, die bestimmte klassisch theologische Traditionen auf neue existentiell-heilsgeschichtliche Weise fortführen und unter theologisch-ästhetischem Aspekt entfalten, ohne dabei jedoch auf Luthers kritisches Potential verzichten bzw. ihn um- oder übergehen zu können und zu wollen.

In der konsequenten *kausalen Rückbindung des heilsgeschichtlich-„dramatischen“ Gott-Mensch(-Welt)-Verhältnisses an die immanente Trinität und damit in einer Offenlegung der*

ursprünglichen trinitarischen Grundlegung wie bleibenden Einbergung der geschichtlichen Welt kommt Balthasars spezifischer Beitrag zu einer katholischen Theologie des Kreuzes im 20. Jahrhundert zum Ausdruck.

Gleichwohl ist Balthasars Ansatz von der entscheidenden Problematik gekennzeichnet, gerade durch eine grundlegende Rückbindung an die trinitarische Immanenz, nicht nur das Kreuz als solches, sondern das gesamte geschichtliche Gott-Mensch-Verhältnis „theo-dramatisch“ umzudeuten und es auf diese Weise als lediglich heilsgeschichtlich-„ästhetisches Abbild“ der „immer schon“ geltenden, selbst den größten Widerspruch zur Liebe „unterfassenden“ innergöttlich-kenotischen „Ur-Dramatik“ zu „ent-dramatisieren“. Dadurch wird dieses Verhältnis als konkretes gott-menschliches Freiheitsgeschehen darstellungstheoretisch umgewertet, so dass ihm dadurch ein *eigener, über seinen Abbildcharakter hinausgehender* ontologischer Wert offensichtlich fehlt. Das durchaus vorhandene Deutungspotential einer kritischen *Kreuzestheologie* in Balthasars Theologie wird zugunsten einer „über-kritischen“ Theologie der Trinität „aufgehoben“.

Damit scheint sich trotz oder gerade in aller kreuzestheologischen Rede Balthasars eine „sub contraria specie“ verborgene über-geschichtliche und alles umfassende „theologia gloriae“ zu „ent-bergen“. Diese verleiht der metaphysischen Frage nach dem ästhetischen Urgrund des Menschen innerhalb der geschichtlichen Dialektik ihrer „Vergeblichkeit“ eine prinzipielle theologische Bedeutung, weil sie auf ihre ursprüngliche Einbergung in der immanenten Trinität in einem analogen Sinne zurückverweist. Dadurch gewinnt allerdings wiederum Balthasars trinitätstheologische Antwort scheinbar selbst metaphysischen, beinahe monistischen Charakter.

Seine *trinitätstheologische* „Metaphysik“ ist jedoch gerade in ihrer präzisen repräsentations-theologischen Bestimmung der geschichtlichen, sich selbst sogar „nach-metaphysisch“ begreifenden Welt eine entsprechend seiner theologischen „Katalogie“ „kata-physische“ und *insofern kreuzestheologische* „Meta-Physik“. Diese sucht sowohl ein ungeschichtliches, geschöpflicher Freiheit nicht gerecht werdendes traditionelles ordo-Denken zu überwinden. Ebenso richtet sie sich gegen die entgegengesetzte Denkbewegung eines theologischen Hegelianismus. Deshalb bemüht Balthasar die für ihn grundlegende Vorstellung von einem Sich-betreffen-Lassen des trinitarischen Geheimnisses durch die kreatürliche Welt. Ihr weist er darin eine die Geschichte nicht ab-, sondern umwertende repräsentationsfunktionale Bedeutung für die göttliche Trinität zu.