universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Drei Subjekte in Gott?“ Die Trinitätstheologie H. U. von Balthasars im Licht gegenwärtiger Persondiskurse.

Verfasserin

Mgr. Štěpánka Huisman

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Bertram Stubenrauch

Inhaltsverzeichnis

Einleitung……0

0. Akzente der ideengeschichtlichen Entfaltung des Personverständnisses als Anregungen trinitätstheologischer Begriffsdeutung……...5

Erstes Kapitel

Einführung in die Problematik H. U. v. Balthasars Denkansatzes der Trinitätstheologie, ihre Korrespondenz mit menschlicher Existenz in der Tiefe seines Bewusstseins und Andeutung der Kontroverse der Sprache vom dreifaltigen Gott im Kontext heutigen Denkens

1. Philosophisch-theologischer Kontext der Theologie H. U. v. Balthasars……....28
1.1. Erfahrung menschlicher Beschränktheit als Ausgangssituation……28
1.2. Sehnsucht nach der Verankerung menschlicher Grunderfahrung des Bezogenseins in transzendentaler Wirklichkeit (Gottes)……32

2. H. U. von Balthasars Ansatz im Licht kritischen Diskurses über den Personbegriff in der Trinitätstheologie……..42
2.1. Vorstellung der Vorbehalte seitens Herbert Vorgrimlers gegen die trinitätstheologischen Auffassungen bei Magnus Striet, Gisbert Greshake und H. U. v. Balthasar……42
2.1.1. Schwerpunkte der Kritik an M. Striet……42
2.1.2. Schwerpunkte der Kritik an G. Greshake……...43
2.1.3. Schwerpunkte der Kritik an H. U. von Balthasar……...45
2.2. Karl Rahners Problematisierung der Verwendung des Personbegriffs in den trinitätstheologischen Aussagen……...49

Zweites Kapitel

Hintergrund und Motiven des Personverständnisses in H. U. von Balthasars Theodramatik

1. Das Theater-Gleichnis als Instrumentarium für die Kategorien der dramatischen Handlung des personalen Gottes in der Welt……61
1.1. Schauspiel als die den Menschen übergreifende Erfahrung, das vom Horizont des Göttlichen in die Welt einbricht……61

1.2. Bestimmung der Freiheit in der Spannung zwischen der Möglichkeit der Selbstentscheidung und ihrer Verwirklichung im Gehorsam ihrer Träger zu ihrem Ursprung……...67
1.3. Bedeutung und Dimension des Tragischen für den Gesamtsinn des Existenzgeschehens……...73
1.4. Das Person-Sein in der Konvergenz der Rollenidentifikation und Individualität…….79

2. Die person-bildenden Prinzipien der Verbindung zwischen der unendlichen Wirklichkeit Gottes und der endlichen Geschöpfsrealität des Menschen……..89
2.1. Endliche und unendliche Freiheit. Freiheit als die Freigabe der Oppositionsstellung und ihre Vollendung als Selbsthingabe im Gehorsam gegenüber dem Ursprung……...89
2.2. Die im Gottmenschen offenbarte trinitarische Wirkung; ihre Bedeutung für die Bestimmung der Schöpfung und für die Sinnsetzung des Weltdramas……100
2.3. Das Personsein des Menschen als Partizipation an der unendlich übergreifenden Personalität der göttlichen Wirklichkeit……..114
2.4. Die trinitarische Wirklichkeit als einzigartiger Raum der unfassbaren Einheit Gottes.....132

3. Die theologische Personauffassung im Kontext ontologischer Differenz……..138
3.1. Das Bewusstsein Jesu Christi und dessen Vereinbarkeit mit seiner göttlichen Identität……138
3.2. Die Abgrenzung des Verständnisses der Geistsubjekthaftigkeit, des Ichseins und der Freiheit beim Gottesmenschen……144
3.3. Ausgänge für das Verständnis des Personseins und des Personalisierungsprozesses……154
3.4. Die positive Andersseinmöglichkeit Gottes im innertrinitarischen Geschehen und ihre heilsökonomische Auswirkung. Auseinandersetzung zwischen H. U. von Balthasar und K. Rahner……166

4. Die Einbettung und Überwindung der Schöpfungsdramatik im dramatischen Verhältnis der trinitarischen Personen Gottes……181
4.1. Soteriologische Auswirkung auf die Würde des Geschöpfs: Die Dimension der personalen Existenz des befreiten Menschen als Einführung in das göttliche, trinitarische Leben……..181

4.2. Freisetzung der endlichen Freiheit als Zulassung der Ohnmacht Gottes in der Preisgabe seiner Schöpfung. Die Sünde und die Entwaffnung ihrer Macht in der trinitarischen Differenz……187
4.3. Die Wesenseinheit Gottes im Drama der Offenbarung……202

5. Die Dreieinigkeit Gottes als Seinsprinzip……...207
5.1. Die Begründung und Verortung der Schöpfung in der Fülle der trinitarischen Lebendigkeit Gottes……...207
5.2. Das dreipersonale Verhältnis als Ausdruck umfassender Wesenseinheit Gottes……222

6. Die Zusammenfassung des theodramatischen Personseinverständnisses im Rahmen der trinitarischen Ontologie……..234

Drittes Kapitel

Der subjektphilosophische Ansatz in Strängen zeitgenössischer Theologen. Gisbert Greshake, Magnus Striet und Thomas Pröpper in der Auseinandersetzung mit den trinitätstheologischen Auffassungen Hans Urs von Balthasars.

1. Gott als Communio dreier selbständiger Einheiten? Zum Thema der Identität der Personalität und der Wesenseinheit im Gottessein bei G. Greshake…….241
1.1. Das dreifaltige Wesen Gottes als aus Vielheit gebildete Einheit oder als die Vielheit zum Selbstausdruck gestaltende Einheit? Zum Verständnis der Integration des Pluralitätsbegriffes im trinitätstheologischen Aufsatz G. Greshakes…….243
1.2. Das Verständnis der Gleichursprünglichkeit der trinitarischen Personen. Die Spannung zwischen der substantiell-ontologischen und personal-relationalen Deutung des Ursprungsbegriffs bei G. Greshake……263
1.3. Der Vollzug des göttlich-trinitarischen Lebens in der Heilsökonomie und seine Spannungsfelder in der Darstellung G. Greshakes…….275

2. Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. Die Ausprägungen des Freiheitsverständnisses bei Thomas Pröpper und mögliche Kontroversansätze……283

3. Neuzeitlichphilosophische Herausforderung des theologischen Personbegriffs in der Studie Georg Essens……...294
3.1. Von der Enhypostasie zur Anhypostasie. Schwerpunkte kritischer Würdigung des neuchalkedonischen
Hypostasiebegriffs……...……...294
3.2. Die empirische Freiheit und Subjektivität Jesu Christi als geschöpflich-materiale Bedingtheit der geschichtlichen Umsetzung ihres unbedingten, transzendental-personalen Urgrunds……..300
3.3. Gott als Kommerzium der Freiheiten? G. Essen und H. U. von Balthasar im trinitätstheologischen Gespräch…….311

4. Trinitätstheologische Freiheitsauffassung bei Magnus Striet: Infragestellung der Wesenssingularität Gottes?.....317

Zusammenfassung und Ausblick……329

Literaturverzeichnis……335

Einleitung

„In der katholischen Theologie lässt sich gegenwärtig eine Tendenz beobachten, ausgehend von personen- und freiheitstheoretischen Überlegungen die Momente selbstbewusster Subjektivität und Freiheit auch für die Personen der göttlichen Trinität zu beanspruchen, Vater, Sohn und Geist also eine eigene, durch Subjektivität und Freiheit bestimmte Personalität zuzuschreiben.“[1]

Der zitierte Satz bezieht sich auf eine aktuelle Diskussion, die das trinitarische Erbe der Kirche im Licht des neuzeitlichen Subjektivitätsdiskurses interpretiert und damit vermutlich in eine gefährliche Nähe zum Tritheismus kommt. Die Spannung zwischen tritheistischen und – auf der anderen Seite – modalistischen Tendenzen stellt in der Geschichte un im gegenwärtigen Ringen der christlichen Theologie ein bleibendes, jeweils neu zu bewältigendes Problem dar. Es galt schon sehr früh, eine „via media“ zu suchen, die dem biblisch bezeugten Glauben an den Dreiklang des göttlichen Handelns in der Geschichte wie auch an die unverbrüchliche, substantielle Einheit Gottes gerecht wird. Dabei spielten jeweils philosophische Vorentscheidungen eine Rolle, die sich mit der Frage nach dem „Personalen“ bzw. nach der „Substanz“ auseinander setzten. Kosmozentrische Auffassungen des Wirklichen im Altertum führten zu mittelalterlichen theozentrischen Konzeptionen, welche schließlich in der Neuzeit eine anthropozentrische Wendung erfuhren. Indes wurde der neuzeitliche, philosophische Anthropozentrismus – nach dem tschechischen Theologe Karel Vrána – durch verschiedene theoretische und praktische Einwände widerlegt.[2] Unter diesem Eindruck hat K. Vrána für übergreifendere Auffassungen der philosophischen Anthropologie, welche um die Überwindung prekärer anthropozentrischer Konzeptionen bemüht sind und sich deshalb um die Wiederentdeckung und Fokussierung des zentralen Elementes im menschlichen Wesen bemühen – nämlich um das Phänomen „Person“ – den Terminus „personalistische Wendung“ gebraucht.[3]

Zum Begriff der „Person“ gehören gemäß personalistischen Konzeptionen bestimmte unverzichtbare Denk-Kategorien, welche dem einzelnen Individuum einen hohen Wert, nämlich eine unveräußerliche Würde sichern. Sie münden ihrerseits in ganz bestimmte Konzeptionen wie Freiheit, Selbstbewusstsein, Vernunft und Willen. Mithin kommt eine in

[1] HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* In: *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube.* Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, S. 128-154. hier: S. 128.
[2] Vgl. VRÀNA, K. *Dialogický personalismus* [Dialogischer Personalismus]. Praha, Zvon, 1996. S. 13.
[3] Vgl. ebd.

nere Spannung zwischen dem auf, was einer Person von sich aus zugehört (als Subjektivität) und dem, was ihr gewissermaßen von außen zugetragen wird (als Personalität im Sinn von Beziehung – die Verwirklichung des „Ich“ am „Du“). Der Begriff „Person“ impliziert in jedem Fall eine „Unantastbarkeit“ der menschlichen Würde, die unabhängig von Vorleistungen ist. In diesem Sinn haben die Begriffe „Mensch“ und „Person“ die gleiche inhaltliche Erstreckung. Der Mensch ist ein „Zweck an sich“.[4] Die Theologie sieht die Wurzel und die Verankerung dieser Würde im biblischen personalistischen Denken begründet. Für sie ist Gott, der als Urheber aller menschlichen personalen Qualitäten gilt, zugleich der Garant der menschlichen Unantastbarkeit. Er ist gewissermaßen die vollkommenste Person, so dass menschliche Grundbegrifflichkeiten analog zum göttlichen Vorbild ausgedrückt werden können. Allerdings: Gott ist, nach biblischer Auffassung, dreifaltiges Wesen, dogmatischer gesagt: Er ist eine Substanz in drei Personen.

Hier stellt sich die Frage: Lässt sich das neuzeitliche Subjekt- und personale Freiheitsverständnis ohne weiteres auf die „Personen“ (Subjekte?) in Gott übertragen? Würde dies nicht eine latente tritheistische Konsequenz implizieren? Wäre es nicht vielleicht ratsamer, um dem Missverständnis der Vorstellung dreier Götter vorzubeugen, von einer göttlichen Person bzw. einer göttlichen Subjektivität zu sprechen, was sich ausschließlich auf das eine Wesen Gottes beziehen würde?

Mit anderen Worten: Es geht zunächst – in Großoptik betrachtet – um die alte Frage, wie man in Gott „Einheit“ und zugleich „Unterschiedenheit“ denken könnte und welche Terminologie und Verständniskategorien dafür geeignet sind. Hier liegt ein bleibender Auftrag an die christliche Theologie aller Zeiten beschlossen; darüber gibt es unübersehbare Literatur. Doch dieser große Bezugsrahmen wird sofort kleiner, wenn man gezielt in den Blick nimmt, wie sich trinitarisches Denken angesichts der besagten Subjektdisskusion in der Gegenwart gestaltet.

Den Ausgangspunkt des Themas dieser Arbeit bildet dabei die kritische Stellungnahme H. Vorgrimlers zu den personmtheoretischen und trinitätstheologischen Ansätzen ausgewählter Theologen, worauf im Kapitel I/2.1. näher eingegangen wird. Die Kritik H. Vorgrimlers zielt darauf hin, die tritheistischen Züge in den Werken dieser Theologen aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang ergibt sich die Frage, ob die Kritik H. Vorgrimlers den Optionen betreffender Theologen tatsächlich gerecht ist. Die Untersuchung der Motive der Kritik H. Vorgrimlers sowie ihrer Relevanz in Hinsicht auf die Kontexte der kontroversen Textpassagen in den Werken der jeweiligen Theologen stellt daher eine Herausforderung dar, die zur

[4] Vgl. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, Hartknoch, 1786. S. 428.

Ausgangsfrage dieser Arbeit wird. In ihrem Kern soll sich dabei die Untersuchung auf die Behandlung der Problematik des trinitätstheologischen Personverständnisses H. U. von Balthasar fokussieren, das aufgrund des induktiven Durchblicks durch vier Bände der „Theodramatik“ dem Leser näher gebracht werden soll. Anschließend ist das aus dieser Untersuchung gewonnene Fazit balthasarscher Personauffassung mit dem subjektphilosophischen Ansatz in den Werken G. Greshakes, T. Pröppers, G. Essens und M. Striets (die ebenfalls unter die Kritik seitens H. Vorgrimlers fallen) zu konfrontieren.

Mit der Vorstellung der Ausgangsfrage dieser Arbeit ist zugleich ihr spezifisches Ziel angedeutet, worin sie sich von den anderen, das Motiv balthasarscher trinitätstheologischer Thematik zu erfassenden Schriften der Sekundärliteratur, unterscheiden soll. Das Ziel dieser Arbeit soll darin bestehen, die trinitätstheologischen Auffassungen H. U. von Balthasars vor dem Hintergrund des besagten Persondiskurses zu verdeutlichen und auf diejenigen balthasarschen Gedanken zu zeigen, die auf den adäquaten Gebrauch des trinitarischen Personverständnisses hinweisen, wo das monotheistische Glaubensbekenntnis nicht beeinträchtigt wird.

Diese Abhandlung soll dabei durch folgende Vorgehensweise ausgeführt werden:

1. Die ersten Schritte des Aufbaus der Arbeit sollen sich darauf orientieren, den Leser für die Wahrnehmung der Komplexität des Personverständnisses in seiner ideengeschichtlichen Entfaltung zu sensibilisieren. Der moderne Personbegriff kann nämlich nicht den (sei es auch negativen) Einfluss der vorigen Traditionen auf seine Gestaltung ausschließen, wenn auch vielleicht dabei ihre Wirkung nur auf latente Weise zum Ausdruck kommt. Bei der Kurzvorstellung dieser geschichtlichen Formung des Personbegriffs sollen dabei insbesondere die Aspekte akzentuiert werden, die auf die Bedeutsamkeit der Relationalität für das Phänomen des personalen Daseins hinweisen. Dabei wird sich zeigen, dass auch die Konzeptionen, derer primären Intentionen nicht in der Reflexion des essentialen Verhältnisses der Person mit den anderen lagen, sondern deren Ausgang die Individualität eines einzelnen, vernunftbegabten Geistsubjekts war, nicht ohne die Voraussetzung der Bezogenheit dessen Existenz auf die anderen auskommen.

2. Der anschließende erste Hauptteil dieser Arbeit soll sich nach der Einführung in den Kontext der Motive und Hintergründe balthasarschen Personverständnisses auf den kritischen Ansatz H. Vorgrimlers der Trinitätstheologie M. Striets, G. Greshakes und schließlich H. U.

von Balthasars gegenüber fokussieren. Folglich wird der Ausgangspunkt der Einwände H. Vorgrimlers durch ihre Basis in den Thesen K. Rahners belichtet.

3. Anknüpfend an die durch die Kritik aufgeschlagenen Fragen nach den personrelevanten Attributen hat sich der zweite Hauptteil mit den Themen des Charakters der personalen Wirklichkeit, so, wie sie von H. U. von Balthasar in der „Theodramatik" vorgestellt werden, zu befassen. Dabei ist insbesondere zu deuten, auf welche Weise die Begriffe wie Freiheit, Leiden und Wille als unabdingbare Korrelate des Personseins in die Tiefe des personalen, trinitarischen Geschehens einzubeziehen sind. Inwieweit könnten diese Begriffe als die für die menschliche Personalität typischen Merkmale in der Realität des dreifaltigen Gottes archetypisch eingebettet sein? Wie könnte unter der Berücksichtigung der ernsten Dimension dieser Termini die Einheit Gottes gedacht werden? Und schließlich: wie verhält sich der inkarnierte Christus als Urbild und Begründung der geschöpflichen Personalität zu seiner präexistenten, innertrinitarischen Verfasstheit des Sohnes? Führt seine Annahme der menschlichen Geistsubjektivität und des Selbstbewusstseins nicht zur Dualität von der immanenten Trinität und ihrer Gestalt in der heilsökonomischen Auswirkung?

3. Im dritten Hauptteil der Arbeit soll schließlich eine Konfrontation zwischen den personttheoretischen Auffassungen in den Werken G. Greshakes, T. Pröppers, G. Essens und M. Striets und den balthasarschen Standpunkten stattfinden. Dabei sind bei den einzelnen Theologen folgende Themen anzusprechen:

a) G. Greshake – anhand der Überlegungen in „Der dreieine Gott"[5] soll sein Verständnis Gottes als eine Communio des trialogischen Wechselspiels der Liebe betrachtet werden.

b) T. Pröpper – seine freiheitstheoretischen Thesen gelten als terminologische Quelle der theologischen Ansätze G. Essens und M. Striets. Die Aufmerksamkeit wird hier daher der Auffassung der Freiheit als philosophischem Prinzip theologischer Hermeneutik gewidmet, wie dies in „Evangelium und freie Vernunft"[6] vorgelegt wird.

c) G. Essen – bei ihm besteht die deutungsoffene Frage, inwieweit die menschlich subjektive Freiheit Jesu Christi, die eine reale Entscheidungsmöglichkeit einschließen würde, sich Gott gegenüber indifferent zu stellen, mit der Freiheit der ewigen Person des Sohnes gleich-

[5] Vgl. GRESHAKE, G.: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1997.
[6] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* Freiburg im Breisgau, Herder, 2001.

zusetzen wäre. Dies soll anhand der Habilitationsschrift „Die Freiheit Jesu“[7] untersucht werden.

d) M. Striet – hier soll sich die Abhandlung auf die Problematik der Vorstellung des dreifaltigen Gottes als Kommerziums von Freiheiten konzentrieren, wobei hauptsächlich auf die Texte aus „Offenbares Geheimnis“[8] einzugehen ist. Die grundsätzliche Frage lautet: Welche Rolle spielen die Eigenschaften des Selbstbewusstseins und der Freiheit für die Verfasstheit der trinitarischen Personen, wenn angenommen wird, dass diese Attribute in der geschöpflichen Realität als Voraussetzungen und Bestandteile des personalen Aktes gelten? Gibt es in diesem Sinne zwischen der göttlichen und geschöpflichen Wirklichkeit überhaupt Bezugspunkte?

[7] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* Regensburg, Friedrich Pustet, 2001.
[8] Vgl. STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. Regensburg, Friedrich Pustet, 2003.

0. Akzente der ideengeschichtlichen Entfaltung des Personverständnisses als Anregungen trinitätstheologischer Begriffsdeutung

Das Ansehen der menschlichen Identität als Person ist in der europäischen Kulturentwicklung als unangreifbares Ideal wahrgenommen, das die menschliche Autonomie und Würde begründet. Der Begriff „Person" soll „etwas Erhabenes" ausdrücken, schreibt „einem Wesen einen unendlichen Wert oder eine Würde" zu, soll die Vollkommenheit der Natur repräsentieren.[9] Obwohl dabei die rein humanistisch orientierte Persondeutung vom theologischen Personverständnis auf die Distanz geht, ist es nicht zu bestreiten, dass sich das historische und existenziale Konzept des Personbegriffs in der Korrelation der philosophischen und theologischen Begriffsauffassungen gebildet hat. Ohne Beachtung sowohl des philosophischen, wie auch des theologischen Kontexts kann das Wesen des Personseins weder begriffen, noch begründet werden.[10] Folgender Abschnitt soll versuchen, ausgewählte Momente der geschichtlichen philosophisch-theologischen Begriffsausprägung in Kürze vorzustellen, dabei unter Ausschluss der offiziellen dogmatischen Formulierungen des kirchlichen Lehramtes.

Die Frage nach der personalen Identität impliziert zunächst eine Untersuchung der Bedingungen, unter denen das Personsein zum Ausdruck kommen kann. Im Zusammenhang dieser Analyse ergibt sich einerseits die Frage nach der Kompetenz einer Entität, aufgrund der sie als Person identifiziert werden kann.[11] Andererseits führt diese Frage folglich zur Reflexion der Verankerung der Personseinkompetenz in der Interpersonalität. Der Mensch ist nämlich keine in sich verschlossene Einzeleinheit, sondern ein „Beziehungswesen par excellence"[12]. Dies besagt, dass sich seine Subjektivität nur im Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen gestalten kann. Damit korrespondieren die Themen des Subjektseins und des Personseins eng miteinander.[13] Die „Selbigkeit" des Menschen lässt sich nämlich erst unter der Voraussetzung wahrnehmen, dass das menschliche Bestehen als Subjekt seiner Personidentität relevant bleibt.[14] Daran schließt sich noch die Frage nach dem Verständnis der einmaligen Eigenart jedes Subjekts an, mit anderen Worten: nach seiner Individualität und ihrem Bezug auf das Personsein. Die Personalität soll nämlich „weder eine Voraussetzung von Individualität noch

[9] Vgl. AUSBORN-BRINKER, S. *Person und Personalität: Versuch einer Begriffsklärung.* Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. S. 21 – mit Bezug auf T. von Aquin und I. Kant.
[10] Vgl. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church.* Crestwood NY, ST. Vladimir´s Seminary Press, 1985. S. 27.
[11] Vgl. AUSBORN-BRINKER, S. *Person und Personalität: Versuch einer Begriffsklärung.* S. 222.
[12] FETZ, R. L. u.a., *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität.* Band I. Berlin, Walter de Gruyter, 1998. Vorwort (S. v.).
[13] Vgl. ebd.
[14] Vgl. AUSBORN-BRINKER, S. *Person und Personalität: Versuch einer Begriffsklärung.* S. 20.

ein Gegensatz von Individualität, sondern nur möglich in Form einer bestimmten Individualität“ sein. Das heißt, die Personalität und Individualität sollen im untrennbaren Zusammenhang stehen.[15]

Diese individuelle und einmalige Wertschätzung menschlichen Subjekts als Person scheint allerdings im historischen Kontext keine eindeutige, unbestrittene Auffassung darzustellen. Der altgriechischen Philosophie war der Personbegriff im abstrakten Sinne menschlich-individueller Personalität mehr oder weniger unbekannt. Der Grund der unpersonalen Denkweise lag hier darin, dass der altgriechischen Vorstellung zufolge das authentische und wahre Wesen universal, ideal, abstrakt und notwendig sein sollte.[16] Das Prinzip des Seins wurde von einer abstrakten, allumfassenden Idee konstituiert und zielte seiner Beschaffenheit nach auf die Rückbringung aller Vielfalt in das ursprüngliche „Eine“ hin. Jede Differenz wurde als Akzidenz angesehen, die als Abfall von dem Einen verstanden wurde. Die Unterschiedenheit wurde zum bloßen Übergangsmoment universal geltender kosmischer Strukturen und sollte zu ihrer Aufhebung durch den Einschluss in das Eine bestimmt werden.[17] Jede Gegenbewegung zum pluralistischen Individualismus stellte eine Tendenz zur Spaltung und damit zum Nichtsein dar. [18]

Dieser „ontologische Monismus“ platziert das einzelne menschliche Wesen ins unpersönliche System eines Kosmos, das zwar aufgrund seiner Universalität eine harmonische Synthese und ordentliche Gestaltung aller Verhältnisse präsentiert, gleichzeitig allerdings die Lebensausdrücke einzelner Wesen den absolut notwendigen und ewigen Gesetzen unterordnet.[19] Dieser ontologischen Abhängigkeit unterliegt sogar die Freiheit Gottes, der auf die Welt als seine Schöpfung existential gebunden ist.[20]

Abgesehen von dieser Vorstellung der absoluten Notwendigkeit der kosmischen Ordnung sind im altgriechischen Denkgut dennoch Momente zu bemerken, die für die nachträgliche Entfaltung des Personverständnisses inhaltlich einflussreiche Anregungen hinterlassen konnten. Platons Konzept zufolge erhalten alle Entitäten ihre eigene Bestimmung im Einklang mit einem allumfassenden Aspekt, der durch die Idee des Guten und des Schönen repräsentiert wird. Diese grundlegenden Ideen besitzen zwar kein reales Wesen an sich, trotz dieser Selbst-

[15] AUSBORN-BRINKER, S. *Person und Personalität: Versuch einer Begriffsklärung*. S. 20.
[16] Vgl. VRÀNA, K. *Dialogický personalismus*. S. 12.
[17] Vgl. ebd.
[18] Vgl. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church.* S. 29.
[19] Vgl. ebd. S. 27.
[20] Vgl. ebd. S. 28 – unter Bezug auf Platon, Plotin und Denkweise der Stoa.

losigkeit schenken sie aber den anderen Ideen das Sein und ihr eigenartiges Wesen.[21] Die menschliche Seele ist durch Individualität gekennzeichnet, die sogar den Tod übersteigt: durch die schöpferische Tat bildet sie nämlich in Form der Vermischung eine eigene Einheit, derer einzelnen Teile nicht mehr voneinander abzuspalten sind; sie kann also nicht zerfallen.[22] Das Phänomen der Vielheit wird dabei nicht als eine dem wahren Sein befremdende und sinnlose Tendenz betrachtet, denn „alles Eins ist durch die Teilnahme an der Einheit und anderseits zugleich auch Vieles durch die Teilnahme an der Vielheit"; das Leben wird daher durch „beide Bestimmungen" konstituiert.[23] Die Verschiedenheit verwirklicht sich dabei immer im Bezug auf ein Anderes, ohne das es nicht gedacht werden kann: „Das Verschiedene" besteht „aber immer nur in Beziehung auf ein Anderes."[24] Diese Auffassung könnte einen möglichen denkerischen Ansatz für späteres relationales Personverständnis implizieren.

Der Auffassung Aristoteles zufolge besteht das Individuationsprinzip des Menschen in der vergänglichen Materie, die durch eine äußere Wirkungsursache mit der Form (hier die Seele) verbunden wird. Im Unterschied vom Ansatz Platons bleibt nach Aristoteles nur ein Teil der Seele unsterblich: ein aktiver Geist, der reine Form ist (νους ποιετικός) und als allgemeine Wirkkraft zu verstehen ist; er ist daher nicht individuell.[25] Die Individualität der menschlichen Seele ergibt sich damit nur, solange die konkrete psychosomatische Union besteht; der Tod hebt definitiv und komplett die Eigenart des Einzelnen auf.[26]

Abgesehen von dieser Relativierung der Ewigkeit des Individuums kommt Aristoteles mit dem Entwurf der Deutung des hypostatischen Begriffs. Die „ὑπόστασις" bezieht sich einerseits auf individualisierte Existenz des Menschen in ihrer psychosomatischen Einheit; sie ist als das sog. „ὑποκείμενον" zu verstehen, also als ein fester Kern des Wesens, der als Substrat oder Subjekt bezeichnet werden könnte und unabhängig von akzidentalen Änderungen ist.[27] Neben dieser Bestimmung schreibt Aristoteles der ὑπόστασις noch eine zweite Bedeutung zu: im Sinne eines allgemeines Wesens, das ein bestimmtes Individuum zum Teilhaber an einem gleichen Wesen ausmacht und zugleich allen Individuen gemeinsam ist. Es handelt sich um

---

[21] Vgl. POCHOSHAJEW, I. *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyr und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa.* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004. S. 95.
[22] Vgl. PLATON *Phaidon* 79d, in RUFENER, R., SZLEZÁK, A. : *Die großen Dialoge.* München, Deutscher Taschenbuch, 1991. S. 371f.
[23] Ders. *Parmenides* 129f, in FERBER, R: *Platon.* München, Diederichs, 1995. S.324.
[24] Ebd. S. 426.
[25] Vgl. DISSE, J. : *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel.* Darmstadt, Primus, 2001. S. 101.
[26] Vgl. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church.* S. 28.
[27] Vgl. DISSE, J. *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel.* S. 75.

eine ursprüngliche Substanz, die als wesentliches Fundament die Voraussetzung und Begründung der Bildung aller nachträglichen Subjekte und ihrer Inhalte ist. [28]

Von der ὑπόστασις als grundlegender, wesentlicher Substanz hat die altgriechische Philosophie den Terminus „πρόσωπον" unterschieden, der später ein deutungsbreiteres Äquivalent im lateinischen Ausdruck „persona" gefunden hat.[29] Der Begriff πρόσωπον scheint dabei mehrdeutig zu sein. Im allgemeinen Sinne sollte der Terminus eine „Maske" bezeichnen.[30] Den altgriechischen Theaterschriften zufolge konnte er allerdings genauso ursprünglich auf einen „maskierten Mensch" hindeuten.[31] Dies besagt, dass πρόσωπον nicht als ein inhaltsloses Sachobjekt betrachtet wurde, sondern dass sich hier die semantische Klärung des Begriffs sowohl auf die Maske selbst, als auch auf ihren Träger bezogen hat, was sich am markantesten nach der Synonymisierung mit dem lateinischen Ausdruck „persona" gezeigt hat.[32] Die Person hat da einerseits die Interpretation im theatralischen Milieu behalten und hat als Bezeichnung der Rolle des Schauspielers gegolten, andererseits hat ihr Sprachgebrauch auch ins juristische Gebiet durchgedrungen, wo sie sich auf den Menschen als ein Rechtssubjekt bezogen hat, das mit gewissen Pflichten und Rechten ausgestattet wurde, gleichzeitig aber auch in seinen Funktionen durch ein anderes vertreten werden konnte.[33]

Im breitesten Sinne konnte man in den klassischen Texten unter „persona" weiter eine Rolle in der Gesellschaft und im sozialem Leben verstehen, eine Rolle, die den Menschen aus seinem in sich verschlossenem Individualismus abstrahiert und ihn als Teil dynamischer Relationen betrachtet.[34] Diese Tendenz lässt sich bereits im stoischen Denken beobachten, beispielsweise bei Seneca.[35] Systematisch wird sie dann insbesondere vom durch stoische Denkweise beeinflussten Cicero in seiner „Theorie der vier personae" entfaltet.[36] Cicero fasst die „personae" als „vier Gesichtspunkte der sittlichen Beurteilung" auf, die folgende Charaktereigenschaften ausweisen: 1. allgemeine Vernunftfähigkeit, 2. individuelle Natur der Person, 3. Zeitumstände, 4. eigene Entscheidung, Lebenswahl (prohairesis), die als „fundamentale Selbstwahl die integrative Einheit einer Lebensrolle im stimmigen Gesamtbild einer Persön-

[28] Vgl. DISSE, J. *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel.* S. 77.
[29] Vgl. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church*. S. 31.
[30] Vgl. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart, Philipp Reclam, 1999. S. 29.
[31] Vgl. SCHLOSSMANN, S. *Persona und ΠΡΟΣΩΠΟΝ. Im Recht und im christlichen Dogma*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. S. 12 – unter Bezug auf die Komödien von Plautus (Persa, 783).
[32] Vgl. ebd. S. 42 – unter Bezug auf Dionysius von Halikarnass (De Thucydides, iud. 34, 3).
[33] Vgl. ebd. S. 19-32.
[34] Vgl. GRESHAKE, G.: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 79.
[35] Nach K. Vrána ist dieses Verständnis insbesondere bei Seneca zu vermerken (VRÀNA, K. *Dialogický personalismus*. S. 12). Der Terminus „persona" wird bei Seneca im Kontext sozialer Rollen in der Familie verwendet (vgl. Epistulae morales ad Lucilium, 94).
[36] Vgl. MOHR, G. *Einleitung: Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie*. In: *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn, Dieter Sturma, 2001. S. 26.

lichkeit“ stiftet.[37] Damit zeichnet sich für die nachstoische Philosophie die Person „durch die Fähigkeit der freien, vernünftigen Selbstbestimmung und Selbstgestaltung aus, durch die sie ihrem Leben eine Einheit gibt.“[38]

Allerdings weist auch der ursprüngliche altgriechische Ausdruck πρόσωπον, der zu Beginn nur auf die Schauspielermaske gebunden wurde, in seiner Tiefdeutung einen eigenartigen Sinn aus. Obwohl πρόσωπον im Vergleich zum Terminus ὑπόστασις keine stabile ontologische Grundlage im Dasein des Menschen dargestellt hat, sondern nur einen akzidentalen, zerbrechlichen Zusatz zur menschlichen Existenz implizieren sollte, erweist gerade ihre Tragik ein Impuls bestimmter Freiheitsertastung. Es war nämlich die Welt des Theaters, wo versucht wurde, gegen die unbeeinflussbare Vorbestimmtheit des Schicksaals zu rebellieren und wo man von der bedrängenden ontologischen und moralischen Notwendigkeit entfliehen wollte. Der Mensch ist auf der Bühne durch die Maske zur Person geworden und konnte erleben, was es bedeutet, als freie, einzigartige und unwiederholbare Entität zu existieren. Obwohl es sich oft um eine tragische Angelegenheit gehandelt hat, denn die Person musste sich am Ende oft den bitteren Folgen ihrer Revolte gegen dem kosmischen System unterziehen, hat sie doch durch die subtile Berührung der Freiheitsrealität eine gewisse Identität, eine spezifische ὑπόστασις gewonnen, die dem Menschen außerhalb der Bühne verweigert wurde.[39]

Der jüdischen Terminologie war der griechische Begriff πρόσωπον bereits in vorchristlicher Zeit bekannt. So wurde beispielsweise in der Septuaginta der Ausdruck im Sinne von „Antlitz“ mehr als achthundertfünfzig Mal verwendet.[40] Der synonymisierte lateinische Begriff persona wurde später in den christlich theologischen Sprachgebrauch von Tertullian übertragen, der im Westen vermutlich erstmals die trinitarischen Glieder als „personae“ in seiner Apologie Adversus Praxean bezeichnet.[41] Zwecks der Distanzierung christlicher Lehre vom Sabellianismus und von der Häresie Praxeas hat sich Tertullian um „eine präzise Differenzierung der trinitätstheologischen Diktion“ bemüht: „Für ihn sind Vater, Sohn und Geist zwar ein jeweils anderer (*alius et alius et alius*), diese Differenzierung darf aber nicht als radikale Verschiedenheit (*diversitas*), im Sinn einer Teilung (*divisio*) bzw. Trennung (*separatio*) missinterpretiert werden; dagegen kann sie als Unterteilung (*distributio*), Unterscheidung (*distinctio*) und gegliederte Ordnung (*dispositio*) beschrieben werden, um so zu-

[37] MOHR, G. *Einleitung: Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie*. In: *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. S. 26.
[38] Ebd.
[39] Vgl. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church*. S. 32f.
[40] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 79; vlg. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church*. S. 32f.
[41] Vgl. ebd. S. 84.

gleich an der Einheit der göttlichen Personen festhalten zu können.“[42] Um diesem Grundsatz treu zu bleiben, hat Tertullian versucht, „mit Hilfe «prosopologischer Exegese»“ auf die Eigentümlichkeit Vaters, Sohn und Geistes in der Schrift hinzuweisen.[43] Durch die Einführung des Persontitels für die trinitarischen Glieder wollte er einerseits sowohl ihre Eigenartigkeit als auch ihre Gleichrangigkeit und Einheit zum Ausdruck bringen.[44]

Dieser Entwurf hat allerdings bei den östlichen Theologen verlegene Reaktionen hervorgerufen, denn dem griechischen Verständnis zufolge haben die πρόσωπον bzw. persona keine ontologisch fundierte Kernbasis besessen und sind daher nur umstritten dafür geeignet gewesen, die reale Unterschiedenheit zwischen Vater, Sohn und Geist zum Ausdruck zu bringen.[45] Um das modalistische Missverständnis zu verhindern, hat Origenes als Hilfsmittel trinitätstheologischer Formulierung auf den griechischen Begriff ὑπόστασις zurückgegriffen.[46] Die Beschreibung Vaters, Sohnes und Geistes als drei verschiedener Hypostasen sollte „im philosophischen Kontext die Eigenexistenz, die selbständige Realität eines Seienden“ äußern: „Wenn Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen sind, dann sind sie drei Seiende mit Eigenexistenz und realer Selbständigkeit, und ihre Unterschiedenheit ist auf den Begriff gebracht.“[47] Die Differenzierungsdeutlichkeit des Terminus ὑπόστασις hat allerdings zugleich einen neuen Widerspruch evoziert. Um den Preis der klaren Unterscheidung der trinitarischen Gestalten wurde ihre begriffliche Einheit bedroht.[48] Aufgrund der Überdeckung der Termini „οὐσία“ und „ὑπόστασις“ bei Origenes, die er in seinem Werk Contra Celsus als Bezeichnung für die Individualität trinitarischer Existenz verwendete,[49] konnte ein tritheistisches Missverständnis entstehen, dass jede Hypostase eine eigene wesentliche Substanz besitzt. Um dieser Missdeutung vorzubeugen, hat Origenes versucht, die Einheit Gottes als das „durch die Harmonie (*symphonia*) und die Identität des Wollens“ Eine (hen) zu interpretieren.[50] Die eine Natur aller drei trinitarischen Personen sollte die gemeinsame Eigenschaft der Unwandelbarkeit und v. a. den Charakter der Güte begründen, die von Origenes nicht als bloßes Attribut angesehen wurde, sondern als substantielles Wesen.[51]

---

[42] DÜNZL, F. *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der alten Kirche*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2006. S. 44.
[43] Vgl. ebd.
[44] Vgl. ebd.
[45] Vgl. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church*. S. 36f.
[46] Vgl. DÜNZL, F. *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der alten Kirche*. S. 46ff.
[47] Vgl. ebd. S. 46.
[48] Vgl. ebd.
[49] Vgl. RÖWEKAMP, G. *Streit um Origenes. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes, des Pamphilus von Cäsarea.* Diss., Paderborn, 2004, S. 64.
[50] DÜNZL, F. *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der alten Kirche*. S. 47.
[51] Vgl. ebd.

Eine differenzierte Erläuterung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις wurde erst von Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz durchgeführt, indem die Kappadozier die ὑπόστασις mit der konkreten realen Einzelexistenz, die οὐσία dann mit der Allgemeinheit des Wesens, also der göttlichen Substanz identifiziert haben.[52] Dabei ist allerdings eine problematische Frage geblieben, wer oder was das reale ontologische Prinzip oder den Grund des Seins und des Lebens Gottes darstellen soll.[53] Den griechischen Vätern zufolge konnte nämlich das Wesen Gottes nicht in einer anhypostatischen Substanz bestehen, sondern nur in einer ὑπόστασις. Mit dieser ὑπόστασις wurde folglich die Person des Vaters gleichgesetzt, der als der Grund der Zeugung des Sohnes und anschließend des Hervorgangs des Geistes gelten sollte.[54] Der Vater sollte die entscheidende Begründung für die eine und trinitarische Seinsweise Gottes sein.[55] Dass diese Vorstellung einen Ansatz für subordinatianistische Deutung implizieren könnte, scheint nahe zu liegen. Gleichzeitig haben aber damit die Kappadozier auf ein wichtiges Thema der Subsistenzproblematik hingewiesen, und zwar, dass eine Substanz nie in einem „nackten Zustand", es heißt ohne ὑπόστασις als bestimmter Art und Ausdrucks existieren kann.[56]

Mit dieser logischen Aussage befasst sich auch das Werk Leontius von Byzanz.[57] Leontius Auffassung zufolge sollte im theologischen Kontext der Begriff ὑπόστασις dem Begriff πρόσωπον entsprechen, wobei sie vom Begriff οὐσία und ihrem Äquivalent φύσις zu unterscheiden sind. Die ὑπόστασις sollte „das individuelle Sein im Gegensatz zum Allgemeinen" darstellen; sie sollte „als das Fürsichseiende" bestimmt werden, das „Träger von ιδιώματα χαρακτηριστικά" ist.[58] In diesem Zusammenhang ergibt sich aber die durch Kappadozier eröffnete Frage, wer als der entscheidende Faktor der Seinsrealisation des Wesens und der Person vorgestellt werden könnte. Sollte die Person einerseits durch die Substanz individuiert werden, müsste die Substanz als etwas der Person Vorstehendes gedacht werden. Im Übertrag auf die Trinität könnte dies aber bedeuten, dass hinter jeder Person eine je eigene Natur steht. Andererseits ist es aus philosophischen sowie theologischen Gründen nicht angemessen, den Personbegriff im Sinne einer akzidentalen Konstitution zu erläutern. [59] Leontius geht bei der Behandlung dieser Problemstellung zunächst vom kappadokischen Grundsatz aus, wonach es

[52] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 86.
[53] Vgl. ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church*. S. 40.
[54] Vgl. ebd. S. 40f.
[55] Vgl. ebd. S. 41.
[56] Vgl. ebd.
[57] Vgl. SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff.* Marburg, Elwert, 1999. S. 107-119.
[58] Ebd. S. 110.
[59] Vgl. ebd.

keine nicht-hypostatierte Natur gibt.[60] Der Unterschied zwischen der Natur und ὑπόστασις besteht dabei darin, dass die Natur zwar als Einzelnatur in hypostasierter Form (als Individuum) vorkommen kann, ist allerdings nicht mit ὑπόστασις gleichzusetzen. Die Natur kommt nach Leontius in Individuen vor.[61] Die Tatsache, dass jede Natur nur hypostatisiert existieren kann, besagt nämlich nicht, dass die Hypostatisierung dasselbe ist wie ὑπόστασις.[62] Es heißt, die „Natur bedeutet also nicht *per definitionen* Hypostase, also konkretes Individuum, sondern existiert *in realo* in konkreten Individuen."[63] Aus diesem Grunde kann eine Natur durch mehrere ὑπόστασις zum Ausdruck gebracht werden, ohne dabei die Identitätseinheit zu verlieren, genauso wie eine ὑπόστασις mehreren Naturen eigen sein könnte. Würde diese Auffassung auf trinitarische und christologische Vorstellungen übertragen, würde sich folgendes Schema ergeben: „In der Beziehung der drei Personen der Trinität gilt, daß sie durch die Natur, bzw. Usie, verbunden, aber durch die Hypostasen getrennt sind, während für die zwei Naturen in der einen Person Christi gilt, daß sie durch eine Hypostase verbunden, aber durch die Naturen getrennt sind."[64]

Die Verdeutlichung des Bestehens trinitarischer Personen als realer eigenartiger Subjekte stellt das Personkonzept bei Boethius dar. Die Persondefinition lautet hier: „Persona est naturae rationabilis individua substantia."[65] Aus dieser Formulierung resultiert Corinna Schlapkohl folgende Feststellungen:[66]

1. Der Begriff „natura" bezieht sich hier auf eine allgemeine Substanz, die an sich kein Individuum ist, sondern die Klassenzugehörigkeit der Subjekte bildet, denen sie eine Form gibt.
2. Das Adjektivum „rationabilis" deutet auf die spezifische Differenz der „natura", die sich durch die Erkenntnis von Allgemeinen und ethisch Allgemeingültigen kennzeichnet und zugleich die Fähigkeit der aktiven Bezugnahme auf anderes einbezieht.
3. Der Definitionsbestandteil „individua" spezifiziert den Terminus Substanz. Es handelt sich nicht mehr um eine allgemeine, universale Substanz, sondern um ein individuiertes Subjekt, das als solches durch bestimmende Relationen gebildet wird. Individualität und Relationalität sind dabei keine widersprüchlichen Termini, sondern die Relationalität konstituiert die Indivi-

[60] Vgl. SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff.* S. 111.
[61] Vgl. ebd.
[62] Vgl. ebd. S. 114.
[63] Ebd.
[64] Ebd. S. 111.
[65] BOETHIUS, A. M. S. *Contra Eutychen et Nestorium* III, 74. In: ELSÄSSER, M. *Die theologischen Traktate.* Hamburg, Felix Meiner, 1988.
[66] Vgl. SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff.* S. 120ff.

dualität. Allerdings ist das Individuum keine pure Relation, sondern ein Subjekt von Relationen.

4. Eine Person kann nicht in einem Zugrundeliegenden sein, sondern nur selbst Zugrundeliegendes sein.

Damit bestehen nach Boethius in Gott die trinitarischen Personen als drei individuelle Substanzen, die je für sich Subjekte, d. h. Zugrundeliegendes von Relationen sind. Gott als allgemeine Substanz ist an sich keine Person, sondern sie ist den drei Personen gemeinsam. „Nur Vater, Sohn und Geist, nicht aber Gott in seiner Einheit können nach dem Personverständnis Boethius als Person bezeichnet werden.“[67] Damit sollten modalistische Tendenzen in christlicher Theologie überwunden werden.

Im Gegensatz zur subjektorientierten Personauffassung Boethius hat sich Augustinus um Konzipierung eines relationalontologischen Verständnisses der trinitarischen Personen bemüht. Allerdings scheint diese seine Tendenz nur wenig „mit einer relationalen Ontologie im modernen, interpersonal-communialen Sinn“ zu tun haben.[68] Augustinus, der sich der Schwäche der Persondeutung im Sinne eines selbständigen Ratio bewusst war, hat den Terminus persona im trinitarischen Kontext durch relatio ersetzt, um darauf zu hinweisen, dass zwischen den göttlichen Personen kein substantieller, qualitativer oder quantitativer Unterschied besteht.[69] Diese göttlichen Relationen substituieren drei Bestandteile des Geistvermögens: memoria, intelligentia und voluntas.[70] Das Problem ist, dass diese drei Beschaffenheiten keine eigenen Personen im Sinne einer dialogischen Existenz darstellen, sondern sie drücken ein in sich verschlossenes Bestehen eines rationalen Wesens aus.[71] Es handelt sich um einen einzigen Geist, der sich aufgrund seiner triadischen Struktur auf sich selbst beziehen kann, indem er sich selbst reflektiert. Die Zeugung des Sohnes kann man hier als Genese der Selbsterkenntnis göttlicher Realität des Vaters betrachten, also als Akt der Zeugung der göttlichen Vernunft (Logos); der Hervorgang des Heiligen Geistes könnte dann als Entstehung der Ethik (der Liebe und der Willenseinheit) interpretiert werden.[72] Dabei wird der Heilige Geist vom Vater wie vom Sohn ausgeatmet, es heißt, im Unterschied von östlicher Theologie wird hier der Wert auf den Ursprung des Geistes vom Vater genauso wie vom Sohn gelegt.[73] Dies be-

[67] SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff.* S. 121f.
[68] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 97.
[69] Vgl. NICOLAS, J. H. *Bůh v Trojici* [Gott in der Dreifaltigkeit]. Praha, Krystal, 2003. S. 71f.
[70] Vgl. FLASCH, K. *Augustin. Einführung in sein Denken.* Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2003. S. 359.
[71] Vgl. ebd. S. 361.
[72] Vgl. MACHOVEC, M. *Svatý Augustin* [Heiliger Augustinus]. Praha, Orbis, 1967. S. 107.
[73] Vgl. ebd. S. 108.

sagt, dass die Liebe und göttliche Vernunft in untrennbarer Verbindung stehen.[74] Gerade dieser Zusammenfall der Liebe und Vernunft bestimmt das „imago Dei".[75]

Trotz dieser psychologischen Konzeption spielt sich allerdings das Leben des trinitarischen Gottes im Rahmen einer einzigen Geistperson ab. Es scheint, dass es sich um eine abstrakte Analyse der immanent-wesenhaften Prozesse in einer transzendentalen Geisteinheit handelt. Die Beschaffenheit der Personen wird auf einzelne Geistfunktionen reduziert, die sich durch keine eigenständige, subjekthafte Subsistenz kennzeichnen. Dies verdrängt die Vorstellung eines vollwertigen interpersonalen Dialogs innerhalb der Trinität. Nach Kurt Flasch unterlässt das Einheitsdenken Augustinus die trinitarische Wirklichkeit. Die Dreieinigkeit soll bei Augustinus nur verbal zum Ausdruck kommen, inhaltlich wird sie allerdings weniger reflektiert, was Unklarheiten entstehen lässt.[76]

Eine Mittelposition zwischen Boethius und Augustinus Personkonzepten stellt die Alternative Richard von Sankt Victors dar. Als Schwäche bei der Definition Boethius hat Richard insbesondere das Personverständnis als Individuum betrachtet.[77] Trotz der Verankerung der Individualität in Relationalität bleibt nach Richard bei Boethius die Person als Individuum letztlich ein einsamer Einzelgänger.[78] Jede der Personen bleibt hier ontologisch verschlossen in eigener Subjektivität und es scheint unmöglich zu sein, dass die anderen an ihrer Fülle teilnehmen können.[79] Das göttliche Sein drückt sich aber nach Richard genau im Gegenteil aus: in der Dynamik der Bewegung von sich selbst zum Anderen.[80] Gerade durch diese Fähigkeit erweist sich Gott als vollkommene Liebe, d. h. als „caritas", wo sich der Liebende nicht auf sich selbst, sondern auf einen anderen bezieht.[81] Da Liebe dabei zum Wesenscharakter Gottes gehört, soll sie nach Richard unabhängig von der Schöpfung Bestand haben.[82] Daher ist es erforderlich, dass es für „eine höchste, das heißt selbstlose und geordnete Liebe" also „eine Mehrheit von Personen in einer einzigen einheitlichen göttlichen Substanz" gibt.[83] Dabei kann es sich nicht um bloße Zweiheit handeln, denn die Personen sehnen sich danach, ihre gegenseitige Liebe einem dritten Geliebten mitzuteilen.[84] Mit der Einführung des Terminus

[74] Vgl. MACHOVEC, M. *Svatý Augustin*. S. 108.
[75] Vgl. ebd.
[76] Vgl. FLASCH, K. *Augustin. Einführung in sein Denken.* Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2003. S. 365.
[77] Vgl. CACCIAPUOTI, P. *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia delle trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*. Paris, Brepols, 1998. S. 231.
[78] Vgl. ebd.
[79] Vgl. ebd.
[80] Vgl. ebd.
[81] SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*. S. 143.
[82] Vgl. ebd. S. 143f.
[83] Ebd. S. 144.
[84] Vgl. ebd. S. 145.

„condilectus“ für den Heiligen Geist hat hier Richard gleichzeitig die augustinische Unklarheit der Personauffassung des Geistes überwunden.[85] Richard zeigt eindeutig darauf hin, dass der Geist kein personloses Produkt der Beziehung zwischen Vater und Sohn, also keine als Objekt verstandene Liebe ist, sondern dass er der Mitgeliebte ist. Es heißt, der Geist ist nicht zu vergegenständlichen, sondern er ist das Subjekt der göttlichen caritas.

Nun ergibt sich die Frage, im welchen Verhältnis die trinitarischen Personen zur göttlichen Substanz stehen. Richard zufolge stellt die Person die Antwort auf die Frage nach „quis“ (wer) dar, wogegen die Substanz dem Ausdruck „quid“ (was) entsprechen soll.[86] Demnach gibt es im einzigen „quis“ Gottes drei voneinander unterschieden „quid“.[87] Diese Wirklichkeit ist anhand des Begriffs „existentia“ zu klären. Der präpositionale Teil des Begriffs, d. h. „ex“ weist auf die Art der Herkunft hin, der verbliche Ausdruck „sistere“ besagt dann den „modus essendi“ (Seinsweise).[88] Damit sind im Wort „existentia“ beide Aspekte der Person zum Ausdruck gebracht: sowohl ihre Selbständigkeit, wie auch ihre relationale Einheit.[89] Dabei können die Personen als existentias folgende Merkmale tragen: 1. sie haben einen gemeinsamen Ursprung, allerdings gehören sie zu unterschiedlichen Substanzen, was bei den Engeln der Fall ist; 2. sie sind unterschiedlichen Ursprungs aber haben dieselbe Substanz, was für die trinitarischen Personen charakteristisch ist; 3. sie sind sowohl in Ursprung als auch in Substanz voneinander unterschieden, was den Menschen eigen ist.[90]

Außerdem gilt für die trinitarischen Personen, dass sie als „incommunicabilis existentias“ bestehen, es heißt, jede unterscheidet sich von der anderen durch ihre je typischen Eigenschaften, die mit den anderen unverwechselbar sind.[91] Diese Unterschiedenheit ermöglicht den Personen einen reale Reziprozität, einen gegenseitigen Austausch und eine bereichernde Vielfalt der Anregungen in ihrem Communio des Seins.[92] Die Unterschiedlichkeit der göttlichen Personen fußt dabei auf drei Abständen der Liebe, die im trinitarischen Leben kreisen: 1. „amor gratuitus“, d. h. Liebe, die selbstlos geschenkt wird; 2. „amor debitus“, d. h. Liebe, die in ihrer Totalität empfangen wird; 3. „amor ex utroque coniunctus (permixtus)“, d. h. Liebe, die gleichzeitig empfangen, wie auch zugelassen und bestätigt wird.[93]

---

[85] Vgl. SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff.* S. 145.
[86] Vgl. ebd. S. 146.
[87] Vgl. ebd. S. 147.
[88] Vgl. ebd.
[89] Vgl. HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* S. 130f.
[90] SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff.* S. 147f.
[91] Vgl. ebd. S. 148.
[92] Vgl. CACCIAPUOTI, P. *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia delle trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*. S. 231f.
[93] Vgl. ebd. S. 164.

Richards Personverständnis als „incommunicabilis existentia“ wurde von Bonaventura denkerisch weiter entfaltet. Für Personsein sind nach Bonaventura folgende Elemente konstitutiv: 1. „singularitas“; 2. „incommunicabilitas“; 3. „superemines dignitas“.[94] Die Singularität bezieht sich dabei auf die Tatsache, „daß etwas nicht mehreren gemeinsam ist, sondern nur von einem einzigen ausgesagt wird“ [95]. Die Inkommunikabilität besagt, dass die Person nicht ein bloßer Unterteil von einer Substanz ist, sondern dass ihre Eigenartigkeit unersetzbar und einmalig, d. h. unwiederholbar ist.[96] Die herausragende Würde der Person fasst beide vorige Momente zusammen, indem sie auf zwei Schwerpunkten beruht: 1. es handelt sich um eine vernunftbegabte Natur; 2. diese vernunftbegabte Natur wird individuiert, d.h. sie wird mit bestimmten Proprietäten begabt, wodurch sie von anderen Personen differenziert wird.[97] Dabei besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Individuationsprinzip bei den geschöpflichen und bei den göttlichen Personen. Beim Geschöpf findet die Individuation durch die Mitwirkung von Akt und Potenz statt, d. h. sie wird durch die Verbindung von Form und Materie verwirklicht.[98] Dagegen ist Gott ein „actus purus“, also reine Form, was besagt, dass hier das Individuationsgeschehen „allein durch die innertrinitarischen Ursprungsrelationen“ realisiert wird.[99]

Thomas von Aquin übernimmt die boetianische Definition dermaßen, indem er im allgemeinen Kontext die Person als „subsistens in rationali natura“ bezeichnet, allerdings für den wesentlichsten Faktor, das die Würde der Person markiert, hält er die Freiheit, als „dominium sui actus“.[100] Die Person stellt Thomas zufolge das vollkommenste Phänomen in ganzer Natur dar, wobei sie in einer vernunftbegabten Natur subsistiert.[101] Aufgrund der Vollkommenheit des Personseins ist es geeignet, dass diese Kategorie auch auf die Vorstellung der göttlichen Trinität angewendet wird und zwar auf die „via eminentiae“.[102] Die Personbezeichnung für Vater, Sohn und Geist besagt, dass es sich nicht um drei verschiedene Naturen handelt, sondern um drei Subsistenzen, die sich voneinander durch Individualität unterscheiden.[103] Diese persontypischen Eigenartigkeiten sind dabei keine Akzidenzen (denn diese würden der Mate-

[94] Vgl. CACCIAPUOTI, P. *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia delle trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*. S. 196.
[95] Vgl. ebd.
[96] Vgl. ebd.
[97] Vgl. ebd. S. 194f.
[98] Vgl. ebd. S. 197.
[99] Ebd.
[100] Vgl. HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* S. 131.
[101] Vgl. AQUIN, T. *Summa Theologiae*, Band I, q. 27-46, hg. von SOUKUP, P. E. in: *Teologická Summa.* Olomouc, Krystal, 1937. S. 280.
[102] Vgl. ebd.
[103] Vgl. ebd. S. 279. – Thomas bezieht sich hier auf Boethius.

rie entspringen), sondern sie werden der Form (also dem Wesen Gottes) zugeschrieben.[104] Das Proprium des göttlichen Personseins wird als Beziehung beschrieben, wobei es sich um eine wesenscharakteristische Relation (per modum substantiam) handelt.[105] Es heißt, die Beziehung als ὑπόστασις hat einen individuellen Subsistenzcharakter, der in der einzigen göttlichen Natur bestehen bleibt.[106]

Etwas hinterfragbareres Thema bietet Thomas Vorstellung der innertrinitarischen Prozesse. Thomas unterscheidet nämlich in Gott den Hervorgang der Vernunft (als Zeugung des Sohnes) von der Art des Hervorgangs der Liebe (als Ausatmung des Geistes).[107] Es heißt, der Prozessordnung nach entstammt die Liebe erst als drittes Produkt im Geist, sie wird allerdings nicht näher als Anfangsmotiv der Zeugung betrachtet. Denn Thomas zufolge kann nichts dem Willen nach geliebt werden, was vorher nicht in der Vernunft empfangen wurde.[108] Daher ist auch in göttlicher Realität die Ordnung des Hervorgangs der Liebe vom Hervorgang des Logos zu unterscheiden, denn erst das Gezeugte kann folglich die Liebe erwecken, die passiv respiriert wird.[109] Mit dieser Auffassung scheint Thomas die Liebe nicht als wesentliches Leitmotiv des innertrinitarischen Geschehens zu betrachten, sondern vielmehr als nachträgliches Produkt eines ursprünglichen intellektuellen Aktes.

Die neuzeitliche Philosophie hat mit ihrer anthropozentrischen Deutung das Personverständnis einerseits um die Entdeckung neuer Dimensionen bereichert, andererseits haben sich ihre Konzeptionen oft in verschiedene theoretisch- sowie praktisch-widersprüchliche Behauptungen verstrickt.[110] So wird beispielsweise bei René Descartes die Person des Menschen als res cogitans, also als ein freies, durch Geist ausgezeichnetes Subjekt vorgestellt, das als Ich als Prinzip der Einheit gilt, andererseits bleibt es in seiner Konstitution letztlich als eine „metaphysisch vereinsamte und strukturell überforderte“ Existenz bestehen, die „den Bezug zum universal Wirklichen“ vermisst.[111]

John Locke hat in seiner Interpretation die personale Identität einem körperlichen sowie substantialen Fundament entzogen.[112] Die Analyse der personalen Identität konzentriert sich bei Locke auf die Festlegung des retrospektiven (Selbst-)Bewusstseins als des entscheidenden

[104] Vgl. AQUIN, T. *Summa Theologiae* I. S. 279.
[105] Vgl. ebd. S. 283.
[106] Vgl. ebd.
[107] Vgl. ebd. S. 266.
[108] Vgl. ebd. S. 265.
[109] Vgl. ebd. S. 265f.
[110] Vgl. VRÀNA, K. *Dialogický personalismus.* S. 13.
[111] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 129f – unter Bezug auf Jürgen Habermas. Vgl. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes.* (Kapitel IV) Stuttgart, Philipp Reclam, 1987. S. 132f.
[112] Vgl. AUSBORN-BRINKER, S. *Person und Personalität: Versuch einer Begriffsklärung.* S. 227.

Kriteriums für die Identifikation des Personseins.[113] Dabei wird auf die Vorstellung einer geistigen Substanz als Hintergrund und Bedingung der Personalität „gänzlich verzichtet".[114] Lockes Theorie zufolge sind für den Personbegriff „Vernunft, Reflexion und Moralität" die wesentlichsten Faktoren, demgegenüber fallen „die körperlichen und physiologischen Eigenschaften unter den Begriff des Menschen", der vom Personterminus zu unterscheiden ist.[115] Diese Ausklammerung scheint allerdings die Frage hinterzulassen, welcher Basis die Gedächtnistätigkeit des Bewusstseins unterliegt. Es bleibt unklar, wer ein Subjekt des sich betätigenden Erinnerns sein sollte. Ein Konzept konkreter Persongestalt müsste hier also bereits vorhanden sein, sollte das Personsein letztlich nicht ein leerer Begriff sein.[116]

Lockes entsubstantialisierendes Personverständnis wurde von David Hume weiter radikalisiert. Humes Auffassung nach drückt die Person nichts mehr als bloßes Bündel der verschiedenen Wahrnehmungen, die im permanenten Fluss und Bewegung strömen. Die Vorstellung einer personalen Identität bleibt daher einerseits de facto nur Fiktion.[117] Andererseits die Tatsache, dass die Person nicht mehr ontologisch mit einem Wesen gleichgesetzt wurde, sondern unabhängig von der Gebundenheit an bestimmte Substanz betrachtet wurde, könnte als positives Aspekt für die trinitätstheologische Deutung betrachtet werden, wo das Personverständnis den Rahmen eines isolierten Einzelwesens aufhebt und relativiert.

Die Überschreitung einer substanzgebundenen Denkweise zum Schema eines sich reflektierenden Selbstvollzugs scheint ein typisches Merkmal neuzeitlicher Reflexionen zu sein. Georg Wilhelm Friedrich Hegel betrachtet im Moment der Selbstkonstituierung des absoluten Subjekts eine vollendende Aufhebung der Substanz in das Subjekt, das nicht mehr eine in sich verschlossene Entität bleibt, sondern das sich durch ihre Bezugsfähigkeit auf das andere hin realisiert.[118] Das Subjekt kann sein Selbstsein nur im liebenden Beim-andern-Sein zustande bringen.[119] Allerdings besagt für Hegel „das andere" im trinitarischen Kontext keine Personen im Sinne dreier Subjekte gegenseitiger Liebe; der ganze Selbstentäußerungsprozess des hegelischen Geistes spielt sich im Rahmen einer Instanz ab, womit die Personen vielmehr als „Momente der Selbstkonstituierung des absoluten Subjekts" zu bezeichnen sind.[120]

Abgesehen von dieser modalistischen Tendenz hat Hegel jedenfalls darauf aufmerksam gemacht, dass ein In-sich-Sein nicht in einem monadischen In-sich-Beharren gründet, sondern

[113] Vgl. AUSBORN-BRINKER, S. *Person und Personalität: Versuch einer Begriffsklärung*. S. 228.
[114] Vgl. ebd. S. 225.
[115] Ebd. S. 226.
[116] Vgl. ebd. S. 231.
[117] Vgl. HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede*. S. 132.
[118] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 139 – unter Bezug auf W. Pannenberg.
[119] Vgl. ebd. S. 136.

dass eine prinzipielle Offenheit und Annahme des anderen für eine Selbstverwirklichung erforderlich ist.[121] Das Ich kann sich nur insofern erkennen, sich selbst vermitteln, inwiefern es das Anderssein ebenso als wirkliches gelten lässt, wie es dieses mit sich identisch zu setzen hat im Sinne des „Beisichsein im Anderen".[122] In diesem Sinne kann als wahre und vollkommene „Person" im eigentlichen Sinne nur der absolute Geist gelten, der „in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit" seines „Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstseine, die Einheit derselben ist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist."[123]

Die eigentlichen Wurzeln eines dialogischen Personalismus, wo das Gegenüber eines Ich-Subjekts nicht bloße Kehrseite eigenen Geistes ist, sondern sich als eine reale, eigenständige Person zeichnet, könnten zunächst bei Johann Gottlieb Fichte bemerkt werden.[124] Fichtes Ansatz liegt bei der Kritik der einseitigen Erkenntnis der Wirklichkeit, die allein von einem Ich-Subjekt zu erfassen wäre.[125] Das Bewusstsein des Individuums soll notwendig durch das Bewusstsein des Anderen begleitet werden und nur unter dieser Bedingung ist es ermöglicht.[126] Trotz der Unterstreichung des Belangs des Sich-Eröffnens eines Subjekts für das andere fällt hier allerdings das ontologische und dynamische Primat stets dem „Ich" zu, das seine Konstitution durch die Existenz eines Du aufbaut, das als bloßes Vermittlungsfaktor eher als ein „nicht-Ich" fungiert.[127]

Einen bedeutsameren Einfluss auf die Entfaltung des personal-dialogischen Denkens hat die Endeckung der Relation zwischen Ich und Du in der philosophischen Reflexion Ludwig Feuerbachs erwiesen. L. Feuerbachs Versuch, Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie am Hintergrund des dialogischen Verlaufs zu rekonstruieren, geht von der dialogischen Situation des Menschen als Basis hinaus.[128] Die tiefste Dimension des menschlichen Lebens ist nach L. Feuerbacher eine liebevolle Beziehung zwischen zwei menschlichen Wesen, dessen Einheit eine Erreichung der Göttlichkeit darstellt.[129]

Im Gegensatz zu L. Feuerbach transferiert Sörön Aabye Kierkegaard die der Personalität zugrunde liegende Relation in die Dimension der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Um diesen Preis soll der Mensch zum Einzelnen werden, denn eine existentielle Bindung an ein

---

[120] Vgl. ebd. S. 139 – unter Bezug auf Ludger Oeing-Hanhoff.
[121] Vgl. ebd. S. 141.
[122] Vgl. ELSIGAN, A. *Sittlichkeit und Liebe. Ein Beitrag zur Problematik des Begriffs des Menschen bei Hegel.* Wien, R. Oldenbourg, 1972. S. 132.
[123] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes.* S. 139.
[124] Vgl. VRÀNA, K. *Dialogický personalismus.* S. 22.
[125] Vgl. ebd. S. 24.
[126] Vgl. POLÀKOVÀ, J. *Filosofie dialogu* [Philosophie des Dialogs]. Praha, Filosofický ústav AV ČR, 1993. S. 7.
[127] Vgl. VRÀNA, K. *Dialogický personalismus.* S. 47.
[128] Vgl. ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie* [Einführung in die Philosophie]. Praha, Logos, 1989. S. 70.
[129] Vgl. ebd.

anderes menschliches Wesen die kreatürliche Absurdität und Zweifel nicht überwinden kann. Nur durch einen existentiellen Sprung, d. h. durch eine totale, vertraute Übergabe eigenen Ichs an Gott kann sich das menschliche Dasein sinnvoll realisieren. Dies kann auch die Scheidung der menschlichen Person von anderen fordern, was rechtfertigt bleibt, wenn dies um ihre Beziehung mit Gott willen geschieht.[130]

Nach dem ersten Weltkrieg ist in europäischer Philosophie ein Phänomen des „unkausalen Synchronismus" zu beobachten.[131] Dies besagt, dass ungefähr in selber Zeit, unabhängig und in verschiedenen Gebieten des europäischen Denkens das dialogische Prinzip in den Vordergrund gezogen wird.[132] Diese Reflexionen haben sich insbesondere bei den Philosophen mit einem religiös orientierten Denkhintergrund herauskristallisiert, womit der dialogische Personalismus deutliche theologische Züge erweist. Zunächst wurde die dialogische Bezogenheit vom jüdischen neokantischen Philosophen Hermann Cohen thematisiert, der die Entdeckung des Du-Prinzips als Grundlage für die Ich-Existenz zum Mittelpunkt der philosophischen Überlegung stellt.[133] Cohnes Nachfolger waren Anhänger entweder christlichen (F. Ebner, G. Marcel), oder jüdischen (M. Buber, F. Rosenzweig, E. Lévinas) Glaubens.[134] Dabei ist zwar auch ein Strom laizistisch orientierten personalistischen Dialogismus zu bemerken (beispielsweise K. Löwith, L. Biswanger, E. Griesbach oder schließlich K. Jaspers). Diese Konzepte bilden sich allerdings erst einige Jahre später und werden von den vorher genannten Denkern wesentlich beeinflusst.[135] Als weitere bedeutsame Vertreter der dialogisch-personalistischen Philosophie sind u. a. insbesondere M. Scheler, R. Guardini, D. von Hildebrand, A. Brunner, E. Mounier, B. R. O. Johann, C. Cirne-Lima, E. Coreth, P. Nemo, J.-L. Marion und H. Waldenfels zu nennen.[136]

Ferdinand Ebner geht in seiner personalistischen Reflexion zunächst von der Vorstellung des existential gefassten „Ich" hinaus, dessen „Ich-Einsamkeit" allerdings nichts Ursprüngliches ist, sondern eine Konsequenz seiner Trennung vom absoluten „Du". Eine wiederholende Erneuerung der dialogischen Beziehung soll ein geheimes Privilegium der Sprache besagen. Die Relation Ich-Du ist nicht nur ein Phänomen unter anderen, sondern ein Schlüsselerlebnis, durch das die Wirklichkeit erst verstanden werden kann. Dieses Prinzip wird im Logos als ursprünglichster Realität begründet, in dem sich Gott seiner Schöpfung als ein ansprechbares

[130] Vgl. SÖREN, K.. *Kierkegaard nachkonziliar*. Aus den Tagebüchern ausgewählt und übersetzt von Heinrich Ross. Einsiedeln, Johannes, 1967.S. 86f.
[131] Vgl. VRÀNA, K. *Dialogický personalismus*. S. 25.
[132] Vgl. ebd.
[133] Vgl. POLÀKOVÀ, J. *Filosofie dialogu*. S. 10.
[134] Vgl. VRÀNA, K. *Dialogický personalismus*. S. 25.
[135] Vgl. ebd. S. 26.
[136] Vgl. ebd. S. 28.

Du schenkt. In diesem göttlichen Du werden dann die zwischenmenschlichen personalen Beziehungen verankert. Das Verhältnis zwischen Ich und Du gilt dabei als existentiales Konstitutiv der konkreten Wirklichkeit des Personseins, das nur unter der Teilnahme eines Ich und eines Du an gegenseitiger Begegnung zum Ausdruck gebracht werden kann. Auf diese dialogische Begegnung als freie Gabe bleibt der Mensch in seiner Kernbestimmung hingewiesen. [137]

Der Ansatz Franz Rosenzweigs zeigt, dass das Dasein des Menschen als eine auf die Ewigkeit hin bezogene Realität besteht, die durch zwei Aspekte gezeichnet wird: Faktizität und Unableitbarkeit.[138] Die Voraussetzung der dialogischen Situation ist daher – ähnlich wie bei F. Ebner – die Aktivität Gottes, die sich in der Offenbarung äußert. In der Offenbarung, die mit der Gegenwärtigkeit in der Korrelation steht, wird die Einmaligkeit menschlicher Person auf unbedingte Weise bestätigt und zur Antwort aufgefordert.[139] Diese Antwort impliziert für den Menschen die Überwindung einer einsamen in sich verharrenden Substantialität im Verhältnis mit einem Du, wodurch das eigentliche Ich als Person entsteht.[140] Dabei wird der Personbegriff vom Terminus „Persönlichkeit" unterschieden: die Persönlichkeit zielt auf ein egoistisches Individuum, das die Du-Realität nur im versachlichten Sinne wahrnimmt, wogegen sich die Person auf ein vollwertiges Verhältnis Ich-Du bezieht, wo das Du als „kein Ding", sondern als dem Ich eben geboren und ihm gleichrangig gilt.[141]

Emanuel Lévinas geht in seiner Reflexion zunächst von unpersönlicher Neutralität eines formlosen „Es" Seins hinaus, dass in der ὑπόστασις eine konkrete Gestalt gewinnt.[142] Es handelt sich dabei um das Geschehen der Unterordnung des Seins den Seienden und der Existenz den Existierenden.[143] Durch die Hypostasierung wird ein namenloses Sein zum Substantivum umgewandelt, das sich durch Bewusstsein und Präsenz kennzeichnet, mittels denen es sich als Ich erfassen kann.[144] Dabei besteht das Subjektivität des Ichs nicht in der Betätigung eigenen Willens, sondern in der unbedingten, dialogischen Anerkennung des Anderen.[145] Auf den Anderen hin zu gehen besagt die Infragestellung eigener Freiheit, die sich auf den Prüfstein setzt: Beherrschungswille sowie Willkür und Selbstdurchsetzungstrieb werden hier entkräftet.[146] Die Subjektivität besagt nämlich das „Sein für den Anderen": eine interpersonale Verantwort-

[137] Vgl. POLÀKOVÀ, J. *Filosofie dialogu*. S. 12ff.
[138] Vgl. JENÌČEK, T. *Franz Rosenzweig*. Praha, Ježek, 1996. S. 101.
[139] Vgl. ebd.
[140] Vgl. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. S. 145f.
[141] Vgl. ebd. S. 146f.
[142] Vgl. LÈVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje* (De l´existence á l´existant). Praha, Oikoymenh, 1997. S. 10.
[143] Vgl. ebd.
[144] Vgl. ebd. S. 70.
[145] Vgl. POLÀKOVÀ, J. *Filosofie dialogu*. S. 32.
[146] Vgl. LÈVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje.* S. 81.

lichkeit, die als Prinzip vom Absoluten selbst gesetzt wird.[147] Das Synonym für diese Verantwortlichkeit, die das Absolute gebietet, heißt die Liebe.[148] In ihr zeigt sich das Antlitz des Seienden als Person.[149]

Das Konzept Martin Bubers befasst sich mit der Frage, durch welche Dimension der Mensch seine personale Identität zum Ausdruck bringen kann. M. Buber zufolge gibt es in menschlicher Realität zwei Formen des Selbstbewusstseins: 1. Selbstbewusstsein als Person, das der Verbundenheit mit Anderen entspringt; 2. Selbstbewusstsein als Eigenwesen, das sich gegen andere Eigenwesen isolierend absetzt und auf sich selbst zielt.[150] Das Personsein besagt daher im Gegensatz zur Abgehobenheit das „Bezüglich-sein", d. h. das Bestehen in einer Beziehung mit anderen Personen.[151]

Das Phänomen der existentialen Relationalität beschreibt M. Buber mithilfe der Kategorien „Ich", „Du" und „Es".[152] Es wird festgestellt, dass nur in der Beziehung zum Du wird der Mensch zum freien und einmaligen Wesen, im Gegensatz zur Beherrschungs- und Besitzungslust, wodurch die Nächsten als bloße Nutzobjekte betrachtet werden.[153] Konkretisiert man die Grundzüge der Beziehung Ich-Du, ergeben sich bei M. Buber folgende Kategorien, die als Kriterium des Verhältnischarakters gelten: 1. Anerkennung und Bestätigung der Unterschiedlichkeit; 2. Unmittelbarkeit und Konkretheit; 3. Ausschließlichkeit; 4. Gegenseitigkeit und Umfassung; 5. Sich-Vergegenwärtigung und Sich-Eröffnung; 6. Dialogische Verantwortung; 7. Aktualität und Latenz.[154]

Das Phänomen der Anerkennung und Bestätigung geht von der Annahme aus, dass jede menschliche Person im Verhältnis zur anderen durch ontische Ur-Andersheit gekennzeichnet ist.[155] Die Anerkennung dieser Ur-Andersheit stellt das erste entscheidende Aspekt des Dialogs dar, indem das Ich das Du in seiner Art des Seins akzeptiert.[156] Die Anerkennung der Unterschiedlichkeit des anderen Menschen besagt dabei keineswegs, ihn als abstrakte Projektion eigenen Ich-Subjekts wahrzunehmen, sondern es fordert eine elementare Zustimmung zum Dasein des Anderen als lebendigem und eigenartigem Faktum, das in seiner Besonderheit unwiderruflich zu bestätigen ist.[157] Die Kategorien der Unmittelbarkeit und Konkretheit

[147] Vgl. LÈVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje.* S. 81.
[148] Vgl. POLÀKOVÀ, J. *Filosofie dialogu*. S. 36.
[149] Vgl. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. S. 149.
[150] Vgl. ebd. S. 137f.
[151] Vgl. ebd.
[152] Vgl. BUBER, M. *Ich und Du*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1997.
[153] Vgl. ebd.
[154] Vgl. FABER, W. *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. Diss., Münster, 1960. S. 72.
[155] Vgl. BUBER, M. *Die Frage an den Einzelnen*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1965. S. 219.
[156] Vgl. ebd.
[157] Vgl. FABER, W. *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. S. 80.

deuteten darauf hin, dass eine personale Beziehung nicht berechenbar auf einer Vor-Begrifflichkeit gründet, die den Anderen zum bloßen Mittel der Erreichung eigener Ziele degradieren würde.[158] Die Teilnehmer der Kommunikation sind unverzweckbar, betrachten daher einander unbefangen und anerkennend in ihrer je eigener Konkretheit. Sie kommen aufeinander mit offener und unmittelbarer Selbstmitteilung zu, die durch kein Zwischenmedium arrangiert wird. Das Prinzip der Ausschließlichkeit bezieht sich auf die Tatsache, dass jede wahre Beziehung zu einem Wesen in ihrem Charakter exklusiv ist. Der Mensch tritt von einer unzähligen Menge anderer möglichen Begegnungen hinaus und wird zum Ich im Verhältnis mit einem Du.[159] Die Wirklichkeit des Du erfüllt in diesem Moment das ganze Horizont des Ichs. Damit wird nicht die Verbindung zu den anderen Personen aufgehoben, allerdings wird die umliegende Wirklichkeit durch die einmalige Beziehung eigenartig beleuchtet.[160] Die Gegenseitigkeit und Umfassung impliziert den interpersonalen Austausch des Sich-Schenkens und des Empfangens.[161] Das Ich und Du sind die Träger der Gegenseitigkeit, die der Realität der Liebe entspricht. Der Austausch verwirklicht sich dabei auf umfassende Weise, d. h. die Situation der Communio wird als bipolare Wirklichkeit von beiden Seiten her erlebt. Die Person schafft dabei nicht ihre Ich-Eigenartigkeit ab, sondern in ihrer reziproken Selbstübergabe an den Anderen erfährt sie die Integrität ihres Seins im Du.[162] Der Prozess der Vergegenwärtigung vollzieht sich in drei Stufen: 1. Das Kommen auf den Andern zu; 2. Das Gelangen zum Anderen; 3. Das Verweilen beim Anderen. Die unbedingte Annahme des Daseins des Anderen und die unmittelbare Zulassung seiner Teilnahme an eigenem Dasein aktualisiert dann die Kräfte des Du zu seiner antwortenden Selbsteröffnung.[163] Die Bejahung der Aufforderung impliziert zugleich für beide Seiten eine dialogische Verantwortung, die in der Akzeptanz aller wesentlichen Bedürfnisse des Du besteht.[164]

Da sich allerdings die zwischenmenschliche Beziehung nicht ununterbrochen in der Unmittelbarkeit der Begegnung zwischen Ich und Du befinden kann, übergeht das Verhältnis nach der Verinnerlichung des Du durch Ich in den Zustand der Latenz. Diese Umdrehung bedeutet dabei nicht, dass das Du durch Ich nunmehr als versachlichtes Es betrachtet werden soll, sondern eine Distanzierung, in der die Liebe trotz der Trennung weiter bestehen bleibt.

[158] Vgl. BUBER, M. *Ich und Du*. S. 15.
[159] Vgl. ebd. S. 17.
[160] Vgl. ebd. S. 79.
[161] Vgl. ebd. S.19.
[162] Vgl. FABER, W. *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. S. 85.
[163] Vgl. BUBER, M. *Zwiesprache*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1965. S. 155.
[164] Vgl. FABER, W. *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. S. 88.

Außerdem erweist sich die Latenz nicht als ein Schlussstadium des Verhältnisses, sie kann immer in die Aktualität der Unmittelbarkeit umgewendet werden.[165]

Als transzendentaler Urgrund aller dialogischen Beziehungen gilt nach Martin Buber die Realität Gottes. Gott ist dabei mehr als einfache Gegenseitigkeit, er ist in seinem Charakter die Gegenseitigkeit aller Gegenseitigkeiten.[166] Daher umfasst sein Du alle kreatürlichen dialogischen Bestimmungen. Die Exklusivität des Ich-Du Verhältnisses ist also im Licht des Bezugs auf das ewige Du hin zu verstehen.[167] In Gott als ewigem Du bleibt dabei das Geheimnis eines „Zwischens", d. h. einer Ur-Distanz als Begründung aller personalen Beziehungen verborgen.[168]

Analog zu Martin Buber stellt die personalistische Reflexion Gabriel Marcels zunächst ihren Ansatz bei der Unterscheidung der Person vom Individuum, das als anonymes „man" dem Zwang der konformistischen Massenideologien unterliegt, wogegen sich die Person einer gegebenen Situation verantwortlich gegenüberstellt und mit ihr einlässt.[169] Diese Übernahme der Verantwortung sensibilisiert dann den Menschen für die Verbundenheit mit dem Anderen,[170] die in der essentiellen ontologischen Idee gründet.[171] Die Unterwerfung des Egos dieser höheren Realität besagt dabei das Sich-Einlassen auf das Prinzip der Liebe, die sich in ihrem Wesen mit dem Phänomen des ursprünglichen Mitseins deckt.[172] Nur in der Dimension der Liebe kann das menschliche Ich die Beschränktheit seiner geschöpflichen Existenz überschreiten,[173] wobei es allerdings das seiner Person zugrunde liegende, ewige Ideal nie erreichen kann.[174] Und dennoch kann der Mensch sein Personsein als Relationalität nicht außerhalb der essentiellen ontologischen Idee zum Ausdruck bringen: Ein Wesen wahrhaftig zu lieben bedeutet nämlich, es in Gott zu lieben.[175]

Auf die Erkennung der Person anstatt bloßer Dynamis als realer Gestalt lebendiger Individualität, die eigentümliche Seinsweise erweist, hat Romano Guardini aufmerksam gemacht.[176] Dies besagt, dass die Person nicht erst in der Begegnung entsteht, sondern sich dadurch viel-

---

[165] Vgl. FABER, W. *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. S. 91ff.
[166] Vgl. SIREGAR, E. *Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie.* Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1995. S. 195.
[167] Vgl. ebd.
[168] Vgl. BUBER, M. *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1951. S. 11; S. 13.
[169] Vgl. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. S. 155f.
[170] Vgl. ebd. S. 155; S. 157.
[171] Vgl. MARCEL, G. *K filosofii naděje* (Philosophie der Hoffnung; Sammelwerk aus: MARCEL, G: *Homo viator, Etre et avoir, Position et approches concrétes du mystére ontologique*). Praha, Vyšehrad, 1971. S. 55.
[172] Vgl. HEJNA, D. *Současné filosofické směry* [Gegenwärtige philosophische Stränge]. Ùstí nad Labem, Univerzita J. E. Purkyně, 2002. S. 39.
[173] Vgl. MARCEL, G. *K filosofii naděje*. S. 57.
[174] Vgl. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. S. 155; S. 159f.
[175] Vgl. MARCEL, G. *Metaphysisches Tagebuch*. München, Herold, 1955. S. 233.
[176] Vgl. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. S. 160; S. 161; S. 163.

mehr aktuiert.[177] Dabei ist die menschliche Person als Gestalt nicht mit bloßen Instrumenten wie Verstand, Wille oder Freiheit gleichzusetzen, sondern sie stellt „etwas Kategorisches" dar: sie ist mit der spezifischen, einmaligen und unersetzbaren Seinsweise der geistig-körperlichen Einheit des Menschen zu identifizieren.[178]

Obwohl die menschliche Person in ihrer Würde ein Selbstzweck ist, bleibt ihre Selbstverwirklichung von der Gegebenheit der anderen Personen abhängig.[179] Dieses Prinzip der Relationalität ist durch die absolute Personalität bestimmt, die Gott ist: die Existenz der geschöpflichen Person wird dann erst durch seinen Anruf bewirkt.[180] Die relationale Personalität des Menschen wird dabei durch Christus vermittelt, der die menschliche Person ins Kindschaftsverhältnis zum ewigen Vater einschließt.[181]

Die theologischen Stränge des 20. und 21. Jahrhunderts haben sich mit dem Thema der Übertragung des durch die Hypothek der ideengeschichtlichen Entfaltung belasteten Personbegriffs auf unterschiedliche Weise auseinandergesetzt. Die Annahme, dass der moderne Personbegriff der klassischen Trinitätslehre entspräche, scheint daher äußerst umstritten zu sein.[182] B. J. Hilberath und B. Studer sollen laut der Untersuchung C. Theilemanns in ihren Werken zum Resüme gelangen, dass die Bildung des Personbegriffs in der antiken Trinitätstheologie überwiegend negativer Ausrichtung war, indem man versuchte, das christliche Glaubensbekenntnis gegen die Häresien abzugrenzen.[183] Außerdem scheint Hilberath zufolge der Personbegriff für die trinitätstheologische Verwendung ungeeignet zu sein, indem er auf philosophisch-logische Weise die Konnotation des Selbststands mit sich trägt.[184] In diesem Sinne zeigt sich Hilberath mit der Auffassung K. Rahners einig zu sein.[185] J. Moltmann, W. Pannenberg und W. Kasper haben hingegen versucht, den traditionellen sowie modernen Personbegriff mit der trinitarischen Gotteslehre zu versöhnen.[186] W. Pannenbergs und J. Moltmanns zufolge ergäbe sich zwischen dem trinitätstheologisch formulierten klassischen und dem modernen Personverständnis eine deutliche Kontinuität, die allerdings durch den Zwischeneingriff der westlichen, augustinisch-thomistischen Tradition missverstanden wur-

[177] Vgl. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. S. 160; 163.
[178] Vgl. ebd. S. 160; S. 162f.
[179] Vgl. ebd. S. 160; S. 163.
[180] Vgl. ebd.
[181] Vgl. ebd. S. 163.
[182] Vgl. THEILEMANN, C. *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trinitätslehre: eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1995. S. 209f.
[183] Vgl. ebd. S. 211.
[184] Vgl. ebd. .
[185] Vgl. ebd. S. 212.
[186] Vgl. ebd. S. 212f.

de.[187] Die westkirchliche Dogmatik, die das Traktat „De Deo uno" dem Traktat „De Deo trino" vorgeordnet hat, soll zur Abschwächung der Bedeutung der Trinitätslehre beigetragen haben.[188] Nach Ch. Theilemann soll daher die Aufgabe der heutigen Theologie in der systematischen Reflexion einer Neufassung der trinitarischen Wirklichkeit Gottes bestehen, die „als lebendige und konkrete Einheit der drei Personen" [189] profiliert werden soll. Weder die Vorstellung der Personen, noch die Auffassung Gottes in seiner Einheit sind ohne Zusehung zu ihrer gegenseitigen Implikation zu behandeln: „Beides kann nur zusammen konkret und lebendig gedacht werden."[190]

Anspielend auf mögliche zutreffende Überlegung dieses Phänomens bietet sich die Frage an, inwiefern das moderne Personverständnis die trinitätstheologische Begriffserläuterung bereichern könnte. Sollte das trinitarische Geschehen keinen Selbstkreislauf oder Stoffwechsel einer autarken Entität darstellen, kann sich die Theologie nicht damit begnügen, die Personen als subjektlose, rein verbal aufgefasste Relationen zu beschreiben. Denn wenn Vater, Sohn und Geist keine inhaltslose Attribute sondern „lebendige" und „persönliche" Beziehungsträger sind,[191] können sie im gewissen Maße als Subjekte definiert werden. Dabei würde sich diese Subjekt-Bezeichnung nicht auf die Vorstellung eines willkürlich handelnden Individuums beziehen, das „die reale Möglichkeit hätte", die gegenseitigen Beziehungen nicht „einzugehen",[192] sondern sie sollte auf eine dialogische, ausschließlich in der Liebesrelation existierende Gestalt zielen, die einerseits außerhalb ihrer essentiellen Einheit mit den anderen Personen nicht vorzustellen wäre, andererseits aber auch durch einmalige Eigenartigkeit geprägt würde, aufgrund der sie für die anderen Personen als ein bereicherndes Geschenk bestehen könnte. Die Annahme gewisser Eigentümlichkeiten der Personen ist für die trinitätstheologische Vorstellung wünschenswert, sollte das Missverständnis dreier ausdrucksloser Modalitäten verhindert werden, die sich einander nichts mitzuteilen haben. Die Bemühungen um die Versöhnung des trinitätstheologischen Personbegriffs mit dem Personverständnis der modernen Philosophie scheinen allerdings nicht ohne Skepsis betrachtet zu werden. Eine durchaus distanzierte Stellungnahme vertritt hier H. Hoping: „Die Subsistenz der göttlichen Personen ist gerade nicht «persönlich», wenn dies im Sinne eines dreifachen göttlichen Bewusstseins oder «Ich» aufgefasst wird. Das Pluralisierungsverbot für das göttliche Wesen verbietet es, den Unterschied der trinitarischen Personen und ihre gegenseitige Bezogenheit aufeinan-

[187] Vgl. ebd. S. 216f.
[188] Vgl. THEILEMANN, C. *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trinitätslehre: eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie*. S. 221.
[189] Vgl. ebd. S. 224.
[190] Vgl. ebd.
[191] Vgl. ebd.

der spekulativ zu füllen, indem man Anleihen bei dem in strenger Identität zu denkenden göttlichen Wesen macht und mit Blick auf die göttlichen Personen von drei differenten Bewusstseinszentren bzw. einem Kommerzium göttlicher Freiheiten oder einem innertrinitarischen Dialog spricht."[193] Das Problematische an ähnlich formulierten Ansätzen scheint darin zu liegen, dass die theologischen Entwürfe des trinitarischen Lebens als dialogischen Communio undifferenziert als Pluralisierungsversuche des Gotteswesens pauschalisiert werden, ohne dass die Kontexte der jeweiligen Konzepte näher behandelt werden. Im Anschluss an das Thema der kontroversen Vorstellung der Person als freier Subjektivität soll daher in den folgenden Kapiteln der trinitätstheologische Ansatz H. U. von Balthasars unter dem Sichtpunkt dieser Problematik untersucht werden. Könnte das trinitarische Personverständnis H. U. von Balthasars, so, wie es in Theodramatik vorgestellt wird, tritheistische Züge aufweisen? Oder könnten balthasarsche Überlegungen dazu beitragen, die Spalte zwischen den subjektorientierten und modalistisch tendierenden trinitätstheologischen Personauffassungen zu überspannen?

[192] Vgl. ebd. S. 213 – unter Bezug auf Walter Kasper.
[193] Vgl. HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* S. 148.

I. Einführung in die Problematik H. U. v. Balthasars Denkansatzes der Trinitätstheologie, ihre Korrespondenz mit menschlicher Existenz in der Tiefe seines Bewusstseins und Andeutung der Kontroverse der Sprache vom dreifaltigen Gott im Kontext heutigen Denkens

1. Philosophisch-theologischer Kontext der Theologie H. U. v. Balthasars

1.1. Erfahrung menschlicher Beschränktheit als Ausgangssituation

Das christliche Glaubensbekenntnis zur Wirklichkeit der göttlichen Dreifaltigkeit ist ein Thema, mit dem sich die Theologie bereits seit ihren Ur-Anfängen befasst, und trotzdem – selbst nach der Offenbarung ist sie nicht imstande, deren Existenz und Notwendigkeit unwiderlegbar zu „beweisen", „erläutern" und „erproben".[194] Dieser demütiger Zugang zu den Fragen, die die menschliche Existenz und ihr Erkenntnisvermögen übersteigen, wurde schon von Immanuel Kant gewählt, indem er den wissenschaftlichen Vernunftoptimismus der Schulen kritisiert, die sich im Besitz des Monopols einer elitären rationalen Forschungsweise im Bereich der Gotteserkenntnis wähnen.[195] Religion, die die allgemeinen menschlichen Angelegenheiten angeht, soll universal alle Menschen in ihren je verschiedenen Lebenssituationen betreffen und anzurühren vermögen, es handelt sich um kein elitäres Wissen, das nur einer bestimmten Gruppe von Spezialisten zugänglich wäre, die sich „für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten."[196] Kant warnt davor, „sich eine höhere und ausgebreitetere Einsicht anzumaßen, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann".[197] Auch Hans Urs von Balthasar betont für den Bereich des „Gesamtmenschlichen" einen sokratischen Zugang des Nicht-Wissens gegen eine Voraussetzung, dass „das Seinsgeheimnis durch Progression grundsätzlich auflösbar sei."[198] Eine christliche Glaubensexistenz kann sich nur aus bedingungsloser Bereitschaft, sich dem Geheimnis Gottes ohne mitkalkulierende rationelle Berechnungen zu eröffnen, ableiten: „Nur wenn grundsätzlich alles dargeboten und preisgegeben ist,

[194] Vgl. ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé* [Theologie Agape]. Band II. Praha, Scriptum, 1994. S. 341.
[195] Vgl. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, Philipp Reclam, 1966. S. 39.
[196] Ebd. S. 40.
[197] Ebd.
[198] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* Band I: *Schau der Gestalt*. Einsiedeln, Johannes, 1961. S. 429.

wenn Gott frei ist, ohne jeden Vorbehalt des Glaubenden sich das in ihm auszuwählen, was er will, kann überhaupt eine christliche Sendung ergehen.“[199]

Ausgehend von dieser Voraussetzung erhebt sich also die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung der Gegenwart Gottes und Seines Anrührens der menschlichen Existenz. Was berechtigt dann konsequenterweise die Theologen, sich mit der Frage nach Gottes Sein und Wesen überhaupt beschäftigen zu dürfen? H. U. von Balthasar weist auf die Kirchenväter hin, die im Vergleich zum bloßen religiösen und christlichen Wissen eine grundlegende Rolle des Glaubens, der erst die Struktur des menschlichen Erkenntnis vollendet, als entscheidend sahen: „Die Kirchenväter haben dies immer schon betont, wenn sie im Anschluß an griechische Weisheit sagten, alles Wissen müße mit einem natürlichen Glauben beginnen, ja in den elementarsten Dingen des Lebens bleibe ein vertrauensvolles «Glauben» an die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit und Vorsehnung Grundlage alles menschlichen Verhaltens, wenn sie (besonders die Kappadozier) anderseits gegen den arianischen Rationalismus hervorheben, nicht nur Gott sei in seinem Wesen unerkennbar, jedes Wesen, auch das geringste geschöpfliche, sei nicht anders als durch seine Äußerungen hindurch zu erfassen.“[200] In diesem Kontext werden Kants erkenntnistheoretische Auffassungen H. U. von Balthasars kritisiert, indem „die Grundvorstellung des durch das erkennende Subjekt Konstruierbaren das Phänomen objektiven Sich-Zeigens, das sich aus der eigenen Tiefe Offenbaren des Objektes“[201] verloren gehen lässt. H. U. von Balthasar sieht die Basis jeder theologischen Reflexion zunächst in der „Natur- und Seinsfrömmigkeit“, die sogar der systematischen, „auf die Geschichtsoffenbarung Gottes gerichtete Frömmigkeit“, vorangeht.[202] J. Auer äußert sich diesbezüglich folgendermaßen: „Falls nämlich Theologie vom Gott spricht, denkt sie an «lebendigen Gott», dessen Existenz mit unserer menschlichen Existenz in unserer Bewußtseinstiefe korrespondiert. Falls wir vom Gottessein sprechen, ist dieses Sein bereits mit unserem eigenen Sein in gewisser Weise vorgezeichnet. So, wie wir uns in unseren existentiellen Überlegungen in besonderer Weise unseres menschlichen «Seins» bewußt sein können, können und sogar müssen wir uns in unserem Nachdenken über den Glauben der besonderen Weise des Gottesseins als existentiellen Aktes bewußt sein.“[203] Es handelt sich allerdings nicht so sehr darum, dass man zur Erfahrung Gottes auf eine ausschließlich rationelle Weise gelangen soll, in der systematischen Art eines der Welt immanenten Kausaldenkens, das logisch die Zusammenhänge zwischen Ursache und

[199] BALTHASAR, H. U. *Cordula oder der Ernstfall.* Einsiedeln, Johannes, 1987. S. 25.
[200] Ders. *Herrlichkeit* I. S. 429f.
[201] Ebd. S. 430.
[202] Vgl. ebd. S. 430.
[203] AUER, J. *Gott – Der Eine und Dreieine. Kleine katholische Dogmatik.* Band 2. Regensburg, Friedrich Pustet, 1978. S. 52.

Wirkung rekonstruiert. Wie schon erwähnt, solcher Weg führt nur zur sich überschätzenden rationalistischen Spekulationen mit dem Nachgeschmack des Vernunftoptimismus der Neuzeit und Aufklärung, wobei aber die eigenen Erkenntnisgrenzen überschritten werden. Falls man nach J. Auer vom Weg zu Gott spricht, soll man zunächst den Gottesweg zum Mensch suchen – inwiefern wir Gott gleichzeitig als Person verstehen können, die von uns nur insoweit erfasst werden kann, inwieweit sie sich uns selbst offenbart und inwieweit auch wir bereit sind, uns für diese persönliche Gottesoffenbarung zu öffnen.[204]

H. U. von Balthasar nimmt als ersten Ausgangspunkt die Lebenssituation des Menschen vor, der sich seiner Begrenztheit, Endlichkeit und damit verbundenen Erfahrung der Brüchigkeit und Tragik bewusst ist. Die Dramatik menschlicher Existenz verdeutlicht er dabei am Beispiel der tragischen Gestalt Faustes, in der sich das verwirrende Sich-Überlassen eigener Verantwortung bei jedem Einzelnen widerspiegelt: **„«**Faust**»** ist die Tragödie sowohl des herausgehobenen Einzelnen wie die eines Jeden, sofern Jeder der ist, der **«**immer strebend sich bemüht**»,** aber **«**irrt, solang er strebt**».** Eines Jeden schließlich, in dem der unendliche Freiheitsraum nicht erfüllt werden kann in einem wesenhaft endlichen, ja äußerlich vom Tod abgebrochenen Dasein. Einer und jeder: beides meint immer den konkreten Menschen mit seiner je eigenen Freiheit: in ihren Entscheidungen allein spielt sich die Dramatik des Daseins ab. Es gibt keine kollektive Freiheit. Wie jeder einzeln geboren wird, so stirbt er einzeln und muß sich, nach christlicher Lehre, einzeln vor dem Stuhl des ewigen Richters verantworten.“[205]

Das Wissen um die Grenzen und Endlichkeit muss allerdings nach N. Fischer nicht nur eine erschreckende Feststellung sein, es ist zugleich eine Chance, aus einer verschlossenen Selbstsicherheit hinauszukommen und gegenüber der überschreitenden, unbegreiflichen Transzendenz offen zu bleiben, genauso wie dies durch die Erfahrungen des Staunens und der Beglückung möglich ist.[206] Auch H. U. von Balthasar zeigt deutlich, dass die existentielle Grunderfahrung der Einschränkung auf den Menschen nicht notwendig nihilistisch wirken muss, sondern ihm den Ansatz zum umfassenden Verständnis des Seins eröffnen und ihm in der Erfahrung der Endlichkeit die Berührung der eigenen Grenzen, die auf etwas Überschreitendes hinweist, vermitteln lässt: „Für den Einzelnen bleibt ein heilsames Mahnmal der Gedanke an die erschreckende Zufälligkeit seiner geschlechtlichen Verursachung; dieser Gedanke ist kaum ertragbar, und wiese er auf die totale Ursache seines Daseins in der Welt, so könnte er das erzeugte Wesen zum Zynismus und zur Verzweifelung führen. Aber auch der,

[204] Vgl. AUER, J. *Gott – Der Eine und Dreieine*. S. 55.
[205] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik.* Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 1: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln, Johannes, 1976. S. 34.
[206] Vgl. FISCHER, N. *Philosophische Frage nach Gott*. *Ein Gang durch ihre Stationen.* Paderborn, Bonifatius, 1995. S. 58–72.

der eine lebendige Gottesidee hat und seinen Personkern nur von Gott her, als ein unmittelbar durch ihn Geschaffenes, verstehen kann, wird trotzdem die unbegreifliche Verkettung des Schöpferaktes Gottes mit den zufälligen Generationen der Natur mit nur verhaltener Scheu bedenken (…) Von diesem gleichen rätselhaften Punkt aus erhellt sich aber doch ein Grundgesetz des menschlichen Daseins. Der Raum, den die Materie, das Vitale und Biologische im Menschen einnimmt, mag noch so groß sein, er mag außerdem von statistischen und evolutiven Gesetzen, die den Menschen dem Naturganzen einordnet, aufs stärkste durchgeherrscht sein: mit seinem Geist ist er trotzdem unmittelbar zu Gott, in welchem Stadium der persönlichem und der Weltentwicklung der Einzelne dabei auch stehen mag.“[207]

Im christlichen Verständnis wird außerdem nach H. U. von Balthasar die tragische Wirklichkeit der Verlassenheit und Einsamkeit im Kreuzgeschehen als ihre letzte Radikalität aufgenommen. In diesem Sinne steht auch die Erfahrung des Todes und der Einsamkeit im Licht des christlichen Glaubens: „Es gibt deshalb auf Erden keine Gemeinschaft im Glauben, die nicht von der letzten Einsamkeit des Kreuzestodes herkäme. Die Taufe, die den Christen ins Wasser untertaucht, schneidet ihn, im starken Gleichnis der Todesbedrohung, von jeder Kommunikation ab, um ihn zur wahren Quelle zu bringen, von der her solche anhebt. Der Glaube selbst steht somit in seinem Ursprung notwendig Aug in Auge zur Welt- und Gottverlassenheit des Gekreuzigten.“[208] Karl Wallner fasst die existentielle Grunderfahrung menschlicher Einschränkung im Bezug auf H. U. von Balthasars Vorstellung schließlich zusammen: „Die Wahrnehmung der Existenz ist also im Anfang die Erfahrung der Endlichkeit. Doch zugleich nimmt der Mensch, welcher der endlichen Endlichkeit ansichtig geworden ist, anhand der Grenzen das Sein als Umfassendes wahr. Darin hat er im formalen geistigen Akt auch schon die Grenzen überschritten und sein endlicher Geist rührt an etwas, das über die Begrenztheit der endlichen Seienden hinausgeht.“[209]

[207] BALTHASAR, H. U. *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes.* In: FEINER, J./LÖHLER, M. (Hg.) *Mysterium Salutis*. *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Band II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*. S. 18f.
[208] Ders. *Cordula oder der Ernstfall.* S. 23.
[209] WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar.* Wien/Heiligenkreuz, HKSR, 1992, S. 43.

1.2. Sehnsucht nach der Verankerung menschlicher Grunderfahrung des Bezogenseins in transzendentaler Wirklichkeit (Gottes)

In der Reflexion über die natürliche Erkenntnis Gottes geht H. U. von Balthasar als nächstem Ansatzpunkt vom existenziellen Erlebnis des Erfahrens einer liebevollen Beziehung aus. Als Beispiel nennt er das Erwachen eines kleinen Kindes zum Selbstbewusstsein im Angerufensein durch die Liebe der Mutter.[210] Das Ich des Kindes wird dabei nicht mit dem Du der Mutter einfach gleichgesetzt. Vielmehr sind die Mutter und das Kind beide als „Zentren" zu verstehen, die „in der gleichen Ellipse der Liebe schwingen" und darauf hinweisen, dass die Liebe etwas Ursprüngliches, das „höchste und schlechterdings genügende Gut ist, jenseits dessen a priori nichts Höheres mehr erwartet werden kann, weil also in diesem Ich-Du die Fülle der Wirklichkeit grundsätzlich erschlossen ist (wie im Paradies), und alles, was später als Enttäuschung, Defizienz und begehrende Sehnsucht erfahren werden mag, davon nur abkünftig ist."[211] Vergleichbar mit den Sonnenstrahlen, die das Grüne zum Leben erwecken, wird auch das Ich des menschlichen Geistes von einem Du angezogen und zur Antwort herausgefordert. Im Heraustreten aus der eigenen Verschlossenheit in Richtung der Hingabe an ein anderes Subjekt, in der Erfahrung des Sich-Gebens, erlebt dann das Ich erst seine Freiheit, Erkenntnis und sein Geistsein.[212]

Die menschliche Sehnsucht nach einem liebenden Gegenüber spiegelt sich nach H. U. von Balthasar bereits in den religiösen Vorstellungen der antiken Mythen und kosmologisch orientierter Philosophie, indem die Spannung zwischen der Vorstellungen von Gott als absoluter, souveräner Herrscher und Richter und Gott als barmherziges, hingebendes, transzendentales Subjekt, geschildert wird: „Das Herz (Pascal) fordert einen Gott als Du und eine absolute Liebe zwischen beiden; die Vernunft aber verbietet, Gott als ein solches Du zu erfassen, weil er absolut (und damit unbedürftig) sein muß, jede Gegensatzspannung von vornherein übersteigt und deshalb bestenfalls als anonyme, sich neidlos verströmende Allgüte, aber nicht als das personal Ansprechende und Personerweckende zu verstehen ist."[213] Gegen eine solche Auffassung, die die Personalität Gottes zugunsten einer Vorstellung vom unberührten statischen Ideal preisgibt, wendet sich H. U. von Balthasar entscheidend, was auch sein theologischer Kritiker, Herbert Vorgrimler, zu bewerten vermag, indem er H. U. von Balthasars Betonung der Wichtigkeit der geisttranszendierenden Begegnung mit Gott gegenüber der bloß kosmolo-

[210] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes.* S. 15.
[211] Ebd. S. 15f.
[212] Vgl. ebd. S. 16.
[213] Ebd. S. 24.

gischen Deutung göttlicher Wirklichkeit in traditionell verstandener Religion zusammenfasst: „Hier [in der Theologie H. U. v. Balthasars] wird vieles an den «modernen Trends» positiv gesehen. Bejaht wird die anthropologische Wende zum Subjekt, die dazu führt, daß der Mensch in der Begegnung Sinn stiftet. Bejaht wird der durch das Christentum ausgelöste geistgeschichtliche Prozess, in dem es die Menschheit zu einer Transzendierung des Geistes erweckt hat, die mit der bisherigen Naturreligion nicht mehr vereinbar war. Die Zerschlagung der kosmologischen Gestalt der Religion bedeutete jedoch nicht den Zerfall der Religion selbst; so hat die Säkularisierung ihre positive Seite.“[214] H. Vorgrimler anerkennt ebenfalls die Bedeutung eines lebendigen Bezugs des Menschen auf Gott hin: „Gott, das ewige Geheimnis, möchte, dass wir ihn als solches nicht nur schweigend verehren, sondern auch ansprechen, dass wir unser Leben vor ihm ausbreiten, dass wir ihn bitten, uns auf seinen Wegen zu führen, damit auch durch uns sein Wille auf der Erde und in der Menschengemeinschaft konkret verwirklicht werde.“[215]

Die Sehnsucht nach einer absoluten Transzendenz, die das Geschöpfsverlangen nach der Intimität des Sicherfühlens und die verzweifelte Suche nach Aufklärung ernst nehmen könnte, kann als universales menschliches Thema verstanden werden, das nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Strömung des sogenannten humanistischen Atheismus zu begegnen ist, insbesondere dann in existentialistischer Auffassung Albert Camus. Camus, der sich der Absurdität der Welt aus Gründen der verantwortungsvollen Annahme des Ernstes der brüchigen menschlichen Existenz zuwendet, erkennt, dass ein höchstes Glück des Geistes die Feststellung wäre, das genauso wie der Mensch auch das Universum[216] zur Liebe und Leiden fähig wäre: „Wenn der Mensch erkennen würde, daß auch das Universum lieben und leiden kann, dann wäre er versöhnt. Entdeckte das Denken im Wechselspiel der Erscheinungen ewige Beziehungen, die sie und das Denken selbst einem einzigen Prinzip unterordnen, dann könnten wir von einem Glück des Geistes sprechen, an dem gemessen der Mythos des Seligen nur ein lächerliches Surrogat wäre. Dieses Heimweh nach der Einheit, dieses Verlangen nach dem Absoluten enthüllt das wesentliche Agens des menschlichen Dramas.“[217]

Für H. U. von Balthasar gilt gerade der Glaube an die Realität der leidenden Gottverlassenheit als höchste Garantie für die Bewahrung der Hoffnung an die Unüberwindbarkeit der

---

[214] VORGRIMLER, H. *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*: *Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*. *Bahnbrechende Theologen*. Hg. VORGRIMLER, H./VAN DER GUCHT, R., Freiburg im Breisgau, Herder, 1970. S. 139.

[215] Ders. *Auf dem Weg zum göttlichen Geheimnis. Meditationen und theologische Besinnungen*. Kevelaer, Butzon & Bercker, 2000. S. 29f.

[216] Darunter könnte man, in die Theologie in Klammern übertragen, die unendliche absolute Wirklichkeit Gottes verstehen.

Liebe: „Aber wie kann der Todespunkt in der Gottesverlassenheit, da der Himmel sich verfinstert, die Erde wankt und die Gräber sich öffnen, ein Zufluchtsort sein, und nicht vielmehr die nackteste Exposition an alle Mächte der Welt? «In deine Wunden verberge mich», hieß es in dem alten Gebet: aber wo wäre man ausgesetzter als dort? Wo ist man sicher, mehr Schläge zu bekommen als dort? Und dennoch ist man dort wieder geborgen, weil es der letzte, ortlose Ort ist, die vollkommenste Offenheit im Tod – als Liebe.“[218] Die Liebens- und Leidensfähigkeit Gottes wird für die Christen im Offenbarungsglauben im höchsten Maße im Kreuzgeschehen kundgetan, das bis ins Wesen göttlicher Dreieinigkeit eingreift: „Christus hat diesen Sündertod in letzter Radikalität für die Sünder auf sich genommen, in einer dramatischen Prägnanz, die ihn nicht nur nachdrücklich von allen Menschen verlassen sein, ihn nicht nur die wenigen, die zu ihm standen, fortweisen ließ, sondern ihn ausdrücklich das ewige Gemeinschaftsband, daß ihn mit dem göttlichen Vater verknüpfte, den Heiligen Geist, in dessen Hände übergeben ließ, um das völlige Verlassensein auch von Seiten des Vaters bis zur Neige durchzukosten.“[219] In diesem Verständnis gilt dann für H. U. von Balthasar in der Übereinstimmung mit Karl Rahner Christus als „der einmalig höchste Fall des Wesenvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch – ist, indem er sich weggibt.“[220]

Durch die Situation des Menschen in der Welt, der wegen der beschränkten Möglichkeiten seines endlichen Daseins kaum eine vollkommene Erfüllung tiefster Sehnsüchte und eine Begründung der Bestimmung der Existenz finden kann, entsteht die Frage nach einem entsprechenden Hoffnungshorizont, in dem die menschliche Identität ihre Vollendung suchen könnte. Nach H. U. v. Balthasar gehört zu den konstitutiven Grunderfahrungen, die die menschliche Identität in ihrer Tiefe kennzeichnen und prägen, die personale, liebevolle Begegnung eines Ich mit einem Du.[221] Neben dem Mutter-Kind-Verhältnis kann man die konkrete, transzendentale Erfahrung eines solchen Ereignisses, das zum Selbstüberstieg und damit erst zum wahren Sich-Finden führt, auch am Beispiel einer Ehegemeinschaft oder einer anderen Liebesbeziehung zwischen zwei Subjekten betrachten: „Das Bild Gottes muß auch in der entgegengesetzten Bewegtheit des Geistes liegen, die ihn aus sich hinauszwingt: vom Ich zum Du und zur Frucht der Begegnung, mag diese die geschlechtliche von Mann und Frau sein (wobei die Frucht das Kind sein kann, aber darüber hinaus auch ein Gesamtmenschliches, das die

---

[217] Vgl. CAMUS, A. *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg, Rowohlt, 1998 (Neuausgabe). S. 24.
[218] BALTHASAR, H. U. *Cordula oder der Ernstfall.* S. 27.
[219] Ebd. S. 22.
[220] RAHNER, K. *Zur Theologie der Menschwerdung*. In: Ders. *Schriften zur Theologie* IV. S. 142.
[221] Vgl. I/1.1. dieser Diss.

Geschlechtlichkeit überragt) oder eine sonstige Begegnung, in der das Ich, an das Du sich verschenkend, erst wahrhaft es selbst wird, und beide sich in einem ihre Ichsucht übersteigenden Wir verwirklichen. Nur in solchem Überstieg ereignet sich das erste, geistimmanente Bild, und da dieser Überstiege in der menschlichen Gesellschaft zahllose sind, sprengen sie immer auch das geschlossene Modell (zum Beispiel einer Ehe) und bilden viele wie Wellen sich durchkreuzende Bewegungen.“[222]

M. Buber schreibt in diesem Zusammenhang über das „Werden des Ich am Du“[223], wo die Begegnung zwischen Ich und Du das konstituierende Element für das authentische Leben darstellen würde: „Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“[224] Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Balthasar**,** wenn er – in der Zuwendung zum Menschen als Subjekt – dessen Sinn in der Begegnung unterstreicht: „Der Mensch stiftet Sinn in der Begegnung (…) Hier [in der Begegnung] erschließt sich nicht ein Sonderfall von Erkenntnis neben andern, sondern jener Fall, der den darunterliegenden, weil hinter der Sinntiefe zurückbleibenden übrigen Fällen geistiger oder sinnlicher Erkenntnis den Rahmen zieht: sie alle sind, wenigstens inchoativ, Formen des Begegnens und Begegnenlassens und damit des Für-einander-Seins oder Weltwesen.“[225]

Da der Mensch durch seine beschränkten Möglichkeiten und Schwäche nie als Urheber und Garant solcher Konstitutivität der Seinsfülle in der Liebe stehen kann, ihm aber das Bewusstsein und die Forderung nach ihrer Verwirklichung in der Gemeinschaft mit einem Du trotzdem eigen bleibt,[226] wird nach einem Fundament gesucht, das für die Koextensivität des Seins und der Liebe[227] bürgen würde. Dieses Fundament, das Marcel „essentielle ontologische Idee“[228] nennt, die einerseits ein Mysterium des Seins darstellt, andererseits aber auch ein konkretes, personales, absolutes Du ist,[229] muss in sich selbst Liebe sein, um die transzenden-

[222] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik.* Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*. Einsiedeln, Johannes, 1978. S. 481.
[223] Vgl. BUBER, M. *Ich und Du*. S. 18.
[224] Ebd. S. 18.
[225] BALTHASAR, H. U. *Die Gottesfrage des heutigen Menschen.* Wien, Herold, 1956. S. 54.
[226] Vgl. G. Marcel zufolge ist das Herz menschlicher Existenz das, was im Zentrum dessen steht, was er als für sein Leben wichtig bezeichnen könnte; der Kern, von dem aus er lebt. Das Herz, der Kern menschlicher Existenz, ist auch die Gemeinschaft zwischen Ich und Du, wo das gegenseitige Sichgehören je realer und existentieller ist, desto sich die Gemeinschaft nahe dem Herzen abspielt. Vgl. in: MARCEL, G. *Etre et avoir* [Sein und Haben]. Paris, Aubier, 1935. S. 40.
[227] BALTHASAR, H. U. *Spiritus Creator.* Skizzen zur Theologie. Band III. Einsiedeln, Johannes. 1967. S. 15.
[228] Vgl. MARCEL, G. *K filosofii naděje.* S. 57.
[229] Vgl. ders. *Metaphysisches Tagebuch.* S. 233.

tale Bestimmung des Menschen[230] auf diese unbedingte Erfahrung damit begründen zu können. Werner Löser deutet dies auf ontologische Weise als für H. U. von Balthasar charakterisierende Position: „Nur wenn ein Ganz-Anderer, der selbst Liebe ist, seine Liebe in der Welt so wirksam werden ließe, daß eben dadurch alle Werte eine Umwertung erführen, könnte der Satz, das Sein und die Liebe seien koextensiv, wahr sein.“[231] In die gleiche Richtung geht auch Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „*Deus caritas est*“, wo auf die absolute Vollendung der Liebe, worauf die Bestimmung und Sehnsucht menschlicher Existenz zielt, Bezug genommen wird. Nach den Worten des Papstes wird dies am Beispiel des Opfers Christi veranschaulicht, der uns damit gleichzeitig das Wesen der Liebe offenbart: „Liebe zielt auf Ewigkeit. Ja, Liebe ist «Ekstase», aber Ekstase nicht im Sinn des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja zur Findung Gottes: «Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen» (Lk 17,33), sagt Jesus – ein Wort, das in mehreren Varianten bei ihm in den Evangelien wiederkehrt (vgl. Mt 10,39; 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24; Joh 12,25). Jesus beschreibt damit seinen eigenen Weg, der durch das Kreuz zur Auferstehung führt – den Weg des Weizenkorns, das in die Erde fällt und stirbt und so reiche Frucht trägt; aber er beschreibt darin auch das Wesen der Liebe und der menschlichen Existenz überhaupt von der Mitte seines eigenen Opfers und seiner darin sich vollendenden Liebe her.“[232]

Wie eingangs erwähnt, soll nach H. U. von Balthasar die Liebe nicht im unpersönlichen, plotinischen, abstrakten Sinne verstanden werden, sondern stets im Kontext konkreter Beziehung. Allerdings kann die zwischenmenschliche Beziehung nie eine vollkommene, sich selbst begründende Seinsfülle der Liebe erreichen.[233] Dies erweckt Frage nach der Vorstellungsmöglichkeit einer vollkommensten Relation, die die zwischenmenschlichen Beziehungen erst öffnen und begründen könnte. M. Buber schreibt in diesem Kontext von einer „Ur-Distanz“ im Absoluten, als einem Geheimnis des Abstands, das Ursprung und Begründung für jedes „Zwischen“, für eine personale Beziehung überhaupt wäre.[234] Nach H. U. von Balthasar könnte diese Vorstellung mit christlichem Glauben korrespondieren, indem das Bekenntnis

---

[230] Vgl. WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. S. 44.

[231] LÖSER, W. Theologische Positionen von Balthasars im Blick auf Rahner Sein als Geist – Sein als Liebe. III. – Die Dimensionen der Auslegung des Seins als Liebe.Vortrag in der Karl Rahner Akademie in Köln, 19. 01. 2000. Letzte elektronische Aktualisierung: 21.01.2000. Verfügbar unter: www.sankt-georgen.de/leseraum/loeser9.html

[232] BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* [Gott ist die Liebe], 6.

[233] Vgl. I/1.1. dieser Diss.

[234] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum.* Einsiedeln, Johannes, 1993. S. 110f.

zur Dreifaltigkeit Gottes den Raum, den M. Buber bei seiner Ur-Distanz-Auffassung auslegungslos offen lässt, überbrücken würde und Bubers Thesen durch Verständnis des Dreieinen Gottes ergänzt werden könnten. „Die Ur-Distanz als Ur-Phänomen und als Begründung für jedes nächste «zwischen»: das ist nicht anders, als eine offene Frage. Die Antwort im Geheimnis und im Schweigen kann hier nur das Christentum anbieten: der absolute Gott ist selbst die Identität dreier göttlichen Personen im einzigen Wesen Gottes. Die Personen, derer Vorgänge auseinander und ewiges gegenseitiges „anders-Sein" stellen das Ur-Gesetz des Geistes, Erkenntnisses, Liebe dar (…). Erst dieses Geheimnis ist imstande, die brennende Frage nach dem Sinn des erschaffenen Seins und menschlichen Geistes zu stillen."[235]

Es ergibt sich die Frage, welche Rechtfertigung ein theologisches Denken hat, das versucht, die Entsprechung der Offenbarung des dreieinen Gottes und der existentiellen Bestimmung des Menschen so aufzuzeigen, dass die menschliche Person sie nicht als fremde, unverständliche Mitteilung, sondern als Botschaft versteht, zu der sie in Betrachtung ihrer Identität Korrelationen finden kann. Auf die Haltlosigkeit der Vorstellung einer theologischen Denkrichtung, die die Offenbarung kontextlos zur existentiellen Situation des Menschen wahrnimmt, wies bereits K. Rahner hin: „Wer freilich unsere Grundthese [über die Voraussetzung der Identifizierung der ökonomischen Trinität mit der immanenten[236]] bestreitet, für den kann die Trinität *nur* etwas sein, was (solange wir sie nicht unmittelbar als solche in ihrem unbezüglichen «An-sich» schauen) in rein begrifflicher Satzhaftigkeit (durch reine «Wortoffenbarung» im Gegensatz zu einer Offenbarung in der Heilstat Gottes an uns) mitgeteilt werden kann. Dann erhält der Traktat jene Abstraktheit und Lebensferne, die in vielen solchen Abhandlungen bemerkbar sind."[237] Vielmehr kommt nach K. Rahner die Trinität „bei uns selber vor und sie als solche selber ist nicht erst bei uns dadurch gegeben, dass die Offenbarung Sätze über sie vermittelt."[238] Nach Auffassung H. Vorgrimlers würde diese Vorstellung des innerweltlichen Seins mit dem transzendierenden Erleben der Nähe Gottes korrespondieren, weil der Schöpfer seiner Schöpfung immanenterweise begegnet: „Wo ist Gott? Überall. Alles ist in Gott, außerhalb von Gott ist nichts. Also ist Gott auch bei uns, weil wir in Gott sind. In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, sagt die Heilige Schrift."[239] Dieses Verständnis könnte auf den Hintergrund K. Rahners Auffassung des Verhältnisses der ökonomischen und immanenten Trinität hindeuten, was K. Ruhstorfer in seiner Interpretation

[235] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum.* S. 110f.
[236] Vgl. RAHNER, K. *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De trinitate".* In: *Schriften zur Theologie*, Band IV. Zürich, Benzinger, 1964. S. 128.
[237] Ebd.
[238] Ebd.

Rahners Ansatzes auf folgende Weise betrachtet: „Die mit Heidegger gedachte Erfahrung des Seins selbst deutet auch K. Rahner als Erfahrung Gottes. Von «diesem existentiellsten Interesse des Heils her» ist auch Rahners These von der Identität der immanenten und der ökonomischen Trinität zu deuten (…) Ökonomische Trinität besagt im Kontext des modernen Denkens so viel wie «weltliche Trinität», von jedem Menschen in seinem Dasein existentiell erfahrbare Trinität.“[240] Abgesehen von H. U. von Balthasars Auseinandersetzung mit K. Rahners Grundsatz[241] wird von K. Wallner gezeigt, dass eine Reflexion göttlicher Trinität als Form einer höchsten Verwirklichung und Begründung der Liebe, die gleichzeitig zu existentiellsten Erfahrungen des Menschen gehört,[242] möglich wäre.

Die große Bedeutung der Relation, die bei H. U. von Balthasar zur Verwirklichung der Liebe gehört und dennoch nicht erst durch Gottes Beziehung zu Welt und Mensch realisiert wird, wird von Löser reflektiert: „Gott kann absolute Liebe nur sein als trinitarischer Gott. Wäre er nicht dreieine Liebe in sich, so bedürfte er der Welt, um ein liebender Gott sein zu können. Dann wäre es aber um seine Göttlichkeit geschehen, und der Pantheismus wäre die notwendige Konsequenz. Angesichts des Zustandes der Welt, wie sie ist – es gibt in ihr Leid und Schuld und Tod und Gottverlassenheit -, rechtfertigt sich Gott als liebender im Kreuze und in der Gottverlassenheit des Sohnes, also nicht durch einen triumphalen Erweis seiner Macht, sondern in schweigender, mitleidender Begleitung der Menschen, die er mit wirklicher Freiheit begabt hatte und deren Freiheit er nicht überspielen will.“[243] H. U. von Balthasar schreibt selbst in diesem Zusammenhang: „In der durch Christus eröffneten Trinität wird beides zugleich kund; daß sich Gott als Vater, Sohn und Geist mit der Welt befaßt, und dies zu ihrem Heil – das Trinitätsdogma ist zutiefst soteriologisch bedeutsam -, aber daß er als Gott damit befasst ist, der nicht erst dadurch «die Liebe» wird, daß er die Welt als sein «Du» und «Gegenüber» hat, sondern in sich selber und erhaben über alle Welt schon «die Liebe ist».“[244] Die Gotteshingabe an die Welt ist für Balthasar ein Übergewicht „seiner unbegreiflichen, nur in der Liebe zu begründenden Liebe“[245], keineswegs ein notwendiger Drang, der ihn zwingen

---

[239] VORGRIMLER, H. *Auf dem Weg zum göttlichen Geheimnis. Meditationen und theologische Besinnungen*. S. 38.
[240] RUHSTORFER, K. *Humane Relevanz. Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse.* In: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*. Band III. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004. S. 47.
[241] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 466.
[242] Vgl. WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. S. 43.
[243] LÖSER, W. *Theologische Positionen von Balthasar im Blick auf Rahners Sein als Geist – Sein als Liebe.* III. S. 9.
[244] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 466.
[245] Ders. *Cordula oder der Ernstfall*. S. 19.

würde, erst durch den Weltprozess zu sich selbst zu kommen[246], denn „er [Gott] brauchte uns nicht."[247]

Wie Gott in sich selber ist, kann man durch philosophische Reflexionen nie erfassen, die Theologie bleibt stets vom Offenbarungsglauben abhängig. Der Trinitätsglauben soll keineswegs als ein theoretisches Konstrukt für die Begründung der Möglichkeit interpersonaler Beziehungen interpretiert werden, da wäre das geheimnisvolle, dreieinige Sein Gottes als bloße Funktion banalisiert. Falls man aber den Trinitätsglauben im Sinne von K. Rahners Grundsatz versteht, wonach „die ökonomische Trinität" die „immanente" ist „und umgekehrt",[248] wäre es in diesem Zusammenhang möglich, bei aller Achtung vor dem den Menschen überschreitenden Geheimnis, den Offenbarungsinhalt über die göttliche Trinität positiv postulatorisch aus analog menschlicher Erfahrung auf Gott hinzudenken. Jede Eigenschaft, die man Gott zuschreiben will, kann nie erschöpfend definiert werden; daher kann man nach N. Fischer die Wirklichkeit Gottes in menschlicher Sprache nur anhand der Infinitionen endlicher Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen: „Weil bereits unter Menschen gilt, daß Personen niemals bloß als Mittel gebraucht werden dürfen, muss auch fraglos gelten, dass Gott nicht funktional erklärt werden kann und als Funktion nicht mißbraucht werden darf. Positive Möglichkeiten für Infinitionen treten also vor allem im Kontext der menschlichen Wahrheitssuche und im Kontext des sittlich aufgegebenen Strebens nach der Verwirklichung einer moralischen Welt auf."[249] Falls man, wie Emanuel Lévinas andeutet, den Kontext einer vollkommenen Verwirklichung der Ethik im Bezug auf gleichzeitiges Übernehmen einer Verantwortung für den Nächsten reflektiert,[250] könnte man im Zusammenhang mit dem Offenbarungsglauben fragen, wie diese Verwirklichung in höchster Form in Gott auffindbar wäre. Nach Klaus Hemmerle ist „Gott ein Gott der Beziehung, ein Gott der Gemeinschaft, einer, der nicht nur ein einsames Ich ist, das über allem thront, sondern er ist wirklich sich verschenkende Liebe."[251]

Diesbezüglich taucht für E. Lévinas eine problematische Frage auf, wie eine konkrete Beziehung in Gott denkbar wäre, da eine reziproke Beziehung eine Differenz voraussetzt.[252] Obwohl E. Lévinas die Konstitution einer Beziehung eines endlichen Wesens zum Unendlichen reflektiert, seine Thesen sich also nicht mit möglichen Beziehungen innerhalb des Un-

---

[246] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 466.
[247] Ders. *Cordula oder der Ernstfall*. S. 19.
[248] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* In: FEINER, J./LÖHLER, M. (Hg.) *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Band II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*.. Einsiedeln, Benzinger, 1967. S. 327f.
[249] FISCHER, N. *Die philosophische Frage nach Gott.* S. 127.
[250] Vgl. LÉVINAS, E. *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie.* Wien, Hanser, 1991. S. 75.
[251] HEMMERLE, K. *Dreifaltigkeit. Geheimnis der Nähe. Das unerhört Neue der christlichen Gotteserfahrung.* Freiburg im Breisgau, Informationszentrum Berufe der Kirche, 1979 (Antwort des Glaubens 11). S. 12.

endlichen befassen, bleibt eine Frage nach Vereinbarkeit des Glaubens an die Unterschiedenheit in Gott bei Bewahrung des monotheistischen Verständnisses trotzdem herausfordernd. K. Wallners Interpretation zufolge sollte im Sinne H. U. von Balthasars keiner von der beiden Aspekte abgeschwächt gedacht werden, da beide letztlich einerseits nur miteinander die höchste Qualität der Einheit darstellen können und andererseits ihre Verbindung auch einen Abstand und gleichzeitig die Begründung des Erschaffenen bildet: „Nur wenn das Absolute in sich selbst die Differenz in der Einheit und die Einheit in der Differenz ist, erscheint die Rückführung des faktisch Differenten in das Eine und folglich eine logisch vorausliegende Entfaltung des Einen in das Differente als vorstellbar. Und eben jene Forderung, nach der das Umfassende schon die Differenz als Moment seiner selbst an sich tragen muß und sie auch unbeschadet seiner Identität zutragen vermag, sieht Balthasar zentral im trinitarischen Gottesbegriff beantwortet, wonach Gott «in seiner Identität der Eine, der Andere und der Vereinende» ist. Die trinitarische Differenziertheit Gottes wehrt jedem religiösen Identitätsdenken und Absolutheitsgebaren.“[253] K. Wallner weist in diesem Zusammenhang auf Balthasars Zitat bezüglich der Bedeutung „des Konstrukts der Trinitätslehre“[254] hin, indem sich die unerreichbare überragende absolute Wirklichkeit Gottes der menschlichen Vernunft im trinitarischen Geheimnis nie völlig enthüllt und der Spannungsunterschied zwischen der Erkenntnisvollkommenheit des Schöpfers und des Geschaffenen auf dieser Weise bewahrt bleibt.[255]

Nach K. Hemmerle besteht die trinitarische Einheit und Einfachheit in der Liebe, die sich verschenkt. „Gott muß sich nicht nach außen verschenken, Gott muß nicht eine Welt schaffen, die nicht Gott ist, damit er Liebe sei. Nein, er ist in sich selber Liebe (…) Wenn Gott Ich sagt, sagt er auch schon Du – und das ist kein zweites Wort, sondern dasselbe, ein Wort, in dem er sich ausspricht. Und dieses Ich und Du in ihm sprechen sich gegenseitig an, sagen zueinander du, sind gegenseitig Geschenk und Zusammenklang, und dieses Geschenk ist der Dritte, der Geist.“[256] Im Vergleich mit der Auffassung Nikolaus von Kues, für den die in menschlichen Urteilen Gott zugesprochenen Wesensbestimmungen (rationes) in Gott wegen der höchsten Einfachheit Gottes nicht wirklich verschieden sein können, „denn Gott selbst ist der absolute Sinn-Grund, in dem jede Andersheit (alteritas) Einheit und jede Verschiedenheit (diversitas)

---

[252] Vgl. LÈVINAS, E. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität.* Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 1993. S. 39; S. 160.
[253] WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. S. 73.
[254] BALTHASAR, H. U. *Theologik*. Band III: *Geist der Wahrheit.* Einsiedeln, Johannes, 1987. S. 404.
[255] Vgl. WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. S. 73.
[256] HEMMERLE, K. *Dreifaltigkeit. Geheimnis der Nähe. Das unerhört Neue der christlichen Gotteserfahrung.* S. 14.

Selbigkeit ist“[257], könnte man sagen, dass K. Hemmerle die Bestimmung der Einfachheit des dreieinen Gottes durch die Liebe ausdeutet. Eine Einfachheit, die eine konkrete Form der Trinität besitzt, die gleichzeitig im ontologischen Zusammenhang mit der Liebe steht, die die Einheit der Dreifältigkeit bewahrt und verkörpert. „Gott ist einer, dessen Einheit Liebe heißt, die sich verschenkt.“[258] Dies kann man deutlich aufgrund der Offenbarungsinhalte wahrnehmen: „Una heißt nun aber: gemeinsam. Das Sich-Schenken Gottes schenkt ihn. Vater und Sohn und Geist sind in diesem einen Sich-Schenken auf je ihre Weise wirksam, auf je ihre Weise an ihm ablesbar.“[259] H. U. Balthasar beschreibt das trintarisch-ontologische Geschehen als Einheitsprinzip folgendermaßen: „Denn durch das ansprechende menschliche Ich manifestiert sich ein absolutes (das menschliche ist ja auch nur das Du eines anderen Ich), das sich immer schon ein ebenso absolutes Du er-zeugte und mit ihm, im Heiligen Geiste, Ein Gott ist. Gerade dieses Er-Zeugen und Sich-Empfangen und Einssein von beiden im Heiligen Geist lässt die absolute Kostbarkeit – wir nennen es die *Heiligkeit* – des absoluten Seins in seiner grenzenlosen Selbstbejahung und Freiheit aufstrahlen. Nie ist Gott der für sich selbst im positivistischen Sinn Vorfindliche, immer vielmehr das «unwahrscheinlichste» Wunder: daß die restlose Selbsthingabe des väterlichen Ursprungs wahrhaft den gleichewigen Sohn erzeugt, und beider Begegnungen und Zusammenschlag wahrhaft den einen Geist, die Hypostase der Gabe schlechthin, hervorgehen läßt.“[260]

[257] KUES, N. *De visione Dei. Das Sehen Gottes.* Trier, Sonnenburg, 1985. S. 10.
[258] HEMMERLE, K. *Dreifaltigkeit. Geheimnis der Nähe.* S. 15.
[259] Ders. *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie.* Einsiedeln, Johannes, 1992. S. 56.
[260] BALTHASAR, H. U./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. Hg. von KEHL, M./LÖSER, W. Freiburg im Breisgau, Herder, 1980. S. 67f.

2. H. U. von Balthasars Ansatz im Licht kritischen Diskurses über den Personbegriff in der Trinitätstheologie

2.1. Vorstellung der Vorbehalte seitens Herbert Vorgrimlers gegen die trinitätstheologischen Auffassungen bei Magnus Striet, Gisbert Greshake und H. U. v. Balthasar

Wenn man von der Offenbarung ausgeht, nach der der Mensch als Abbild Gottes verstanden wird,[261] erhebt sich die Frage, welche Relevanz die menschliche Bestimmung in Gott als ihrem Ursprung finden kann. In einer Zeit, in der die Würde der menschlichen Person oft entwertet wird, ist der christliche Glaube herausgefordert, darauf entsprechend zu reagieren. Die Offenbarungsinhalte werden neu reflektiert, um die Grundlage der Begründung der Würde der menschlichen Person aus christlicher Tradition wieder zu gewinnen.[262] In diesem Kontext wird auch der neuzeitliche Personbegriff neu reflektiert und sein möglicher Einklang mit der Offenbarungstradition der Vorstellung des dreieinen Gottes diskutiert. Dies ist allerdings mit einem Klärungs- und Abgrenzungsbedürfnis verbunden, da der neuzeitliche Personbegriff mit Merkmalen in Verbindung steht, die – radikal auf die Personen der göttlichen Trinität übertragen – zur Infragestellung des monotheistischen Verständnisses führen könnten. In diesem Zusammenhang übt H. Vorgrimler Kritik an der Denkrichtung mancher gegenwärtiger Theologen.[263] In diesem Einführungsteil werden deren Ansätze und Ausgänge nicht vorgestellt, weil diese Thematik weiter ausführlich unter Kapitel III behandelt wird. An dieser Stelle wird nur auf H. Vorgrimlers Kritik an Magnus Striet, Gisbert Greshake und H. U. von Balthasar eingegangen.[264]

2.1.1. Schwerpunkte der Kritik an M. Striet

Der Ausgangspunkt für H. Vorgrimlers Kritik ist M. Striets Artikel „Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Disskusion“.[265] Indem er sich auf M. Striets Formulierungen beruft, interpretiert H. Vorgrimler den Ansatz M. Striets als eine Mutmaßung, die der Dreieinigkeit Gottes nur noch die Bedeutung „eines randständigen Daseins in Form eines reinen

[261] Vgl. Gen 1,26: „Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich.“
[262] Vgl. RUHSTORFER, K. *Humane Relevanz.* S. 46.
[263] Vgl. Hinweise dazu in HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede*. S. 128-153.
[264] Vgl. VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre.* In: StZ, 220/2002, Freiburg im Breisgau, Herder, S. 545-552; Ders. *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist.* Münster, Aschendorf, 2005. S. 119-122.
[265] Vgl. STRIET, M. *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion.* In: HerKorr 56/2002, Freiburg im Breisgau, Herder, S. 202-207.

Lippenbekenntnisses“[266] im praktischen Glaubensvollzug zugesteht. H. Vorgrimler kritisiert M. Striets Vorstellung der „humanen Relevanz“[267] seiner Trinitätslehre, derer Grundlage darin besteht, dass man sowohl Gott als auch den Menschen als Person und damit als Wesen der Freiheit bestimmt.[268] H. Vorgrimler zufolge „identifiziert er [Striet] neoidealistisch «Wesen» mit Freiheit und dekretiert, in auffälliger, häufiger Verwendung des Wortes «muß», daß «Sohn» und «Geist» «nur» «wesensgleich» (so sagt er, statt «wesenseins») mit dem «Vater» sein können, wenn sie in Freiheit, und das heißt als Personen, dem Vater gegenüberstehen.“[269] Als nächster Kritikpunkt wird M. Striets Verständnis trinitarischer Ökonomie und Immanenz herangezogen, wo im Gegensatz zu K. Rahners Axiom „an der Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität“[270] festgehalten werde. Ein „neuzeitlicher, vom Subjektivitätsdenken geprägter Personbegriff für Gottes Dreieinigkeit“[271], wie ihn M. Striet in seinen theologischen Überlegungen vertritt, beinhaltet Vorgrimlers Auffassung nach für das konkrete Gottesverhältnis der Menschen im Glauben keinerlei Bedeutung: „Hier handelt es sich um einen evidenten Rückfall in die Anmaßung einer spekulativen Theologie, die von menschlichen Kategorien und Selbstbehauptungen aus Gott vorschreibt, wie Gott zu sein habe.“[272]

2.1.2. Schwerpunkte der Kritik an G. Greshake

Nach H. Vorgrimlers Worten gilt G. Greshakes als „Vertreter jenes theologischen Programms, nach dem die Gemeinschaft der Kirche ein irdisches Abbild der dreieinigen Gemeinschaft Gottes sein soll.“[273] Dies ist nach H. Vorgrimler unhaltbar, weil die Vorstellung der Gemeinschaft (Communio) dreier göttlichen Personen,[274] die gleichzeitig auch als Vorbild der Gemeinschaft der Kirche angesehen werden soll, dann konsequenterweise Merkmale dreier selbständigen Subjekte – schlussfolgernd „Dreier Götter“[275] – einschließen würde. Auf wel-

[266] VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?* S. 545.
[267] STRIET, M. *Spekulative Verfremdung.* S. 202.
[268] Vgl. ebd. S. 207.
[269] VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?* S. 547.
[270] Ebd. S. 547.
[271] Ebd. S. 547.
[272] Vgl. ebd S. 548.
[273] Ebd. S. 122.
[274] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 179-216.
[275] Vgl. VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?* S. 551: Vorgrimlers Berufung auf Äußerung J. Ratzingers: „Es betrübt mich, dass ich auch hier Herrn Jüngel widersprechen muss. Zunächst einmal ist schon anzumerken, dass die Kirche des Westens bei der Übertragung der trinitarischen Formel ins Lateinische nicht die östliche Formulierung direkt übernommen hat, wonach Gott ein Wesen in drei Hypostasen («Subsistenzen») ist, sondern das Wort Hypostasen wurde mit dem Ausdruck «Personen» übersetzt, weil der Begriff Subsistenz im Lateinischen als solcher nicht existierte und nicht angemessen wäre, um Einheit und Verschiedenheit

che Art dieser Zusammenhang notwendigerweise entsteht, wird von H. Vorgrimler in seinem Artikel nicht explizit erklärt, lässt sich allerdings durch sein Verständnis des Subjekt- und Personbegriffs erahnen, indem der freie Wille und selbständiges Bewusstsein, die den Charakter des modernen Personbegriffs seiner Meinung nach bilden,[276] durch die Übertragung in die göttliche Trinität „die Einheit und Einzigkeit des Gottes der Offenbarung zerstören würden."[277] Als Konsequenz würde dies dann die einzige Grundlage der gemeinsamen Glaubenstradition der drei größten monotheistischen Religionen vernichten: „Wird dieser Gott, der eine, im Gebet angesprochen, dann ist er das Du-Gegenüber des Menschen. Würde er als drei Subjekte-Personen gedacht und würde die Gebetsanrede lauten «Ihr Drei», dann wäre das gemeinsame Glaubenserbe der Juden, Christen und Muslime aufgegeben. Wird nicht das altkirchliche Hypostasen-Denken, sondern das neuzeitliche Person- und Subjektivitätsdenken auf Gott angewendet, dann ist er eine Person."[278] Die Ansätze für eine problematische Konstruktion einer Gemeinschaft der Gott-Personen sieht H. Vorgrimler bereits bei Richard von St. Victor, dem er für seine Vorstellungen „der Liebesweisen der Personen"[279] in der Trinität einen Zwangskontext menschlicher Denkweise unterstellt: „Menschen, die Gott vorschreiben, wie er zu sein habe, dekretieren, Gott müsse zwei sein, weil er Liebe ist und unmöglich einsame Selbstliebe sein könne. Richard war der Meinung, eine Seligkeit zu zweit sei unvollkommen, solange nicht ein Dritter dabei sei. Gottes Liebe aber ist dem, was Menschen unter Liebe verstehen, eher unähnlich als ähnlich."[280]

Die Kritik an G. Greshake hat H. Vorgrimler in „Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist" zusammengefasst.[281] Daraus geht hervor, dass G. Greshakes Trinitätsvorstellungen im Sinne von drei aufeinander bezogenen Personsubjekten[282] für H. Vorgrimler unannehmbar und unbegründbar sind: „Ein wortgewandter Verfechter der göttlichen Personengemeinschaft auf katholischer Seite ist Gisbert Greshake. Der Mensch Jesus von Nazareth wird bei ihm ohne Umschweife zu einer der drei göttlichen «Personen». Seine offensichtliche Vorliebe gilt dem Johannesevangelium, das Jesus eher als einen «auf Erden wandelnden Gott» (Ernst Käsemann) zeichnet, aber Greshake beachtet den Unterschied nicht, den sogar dieses Evangelium zwischen dem WORT und dem SOHN macht. So kann er ohne weiteres von einer

---

von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu formulieren. Vor allem bin ich ganz entschieden gegen die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt auf die Kirche zu übertragen. Das geht nicht. Da enden wir in einem Drei-Götter-Glauben."

[276] Vgl. ders. *Auf dem Weg zum göttlichen Geheimnis. Meditationen und theologische Besinnungen*. S. 28.
[277] Vgl. ders. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes*? S. 551.
[278] Ebd. S. 550.
[279] Vgl. RICHARD von St. Victor, *Die Dreieinigkeit.* Einsiedeln, Johannes, 2002. S. 172.
[280] VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes*? S. 550.
[281] Ders. *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist.* Münster, Aschendorff, 2005. S. 122f.
[282] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott.* S.122.

«Rückkehr» Jesu (des Menschen!) zum Vater sprechen und auch dem Tröster-Geist seinen Platz in dieser Dreiheit anweisen. Christliches Gebet kann nach Meinung dieses Theologen durchaus die Anrede «Ihr Drei» verwenden. Seine Fachsprache ist allerdings nicht allgemein verständlich, es handelt sich um die Esoterik des Eingeweihten. So heißt es bei ihm, «Person in Gott» sei «reine Beziehung», «reines Voneinander-her und Auf-einander-hin-Sein» während Menschen das Ich-Sein oder In-sich-Sein betonen. Aber wie kann man Beziehung sein, ohne Ich zu sein? Die Erklärung der Dreieinigkeit Gottes ähnelt dem Trick eines Zauberers: Die Einheit ist bei Gott Vielheit.“[283] Im Anschluss weist H. Vorgrimler noch auf die Gefahr von G. Greshakes Ausdrucksweise von drei Personen in Gott hin, die die Dialogmöglichkeiten zwischen Juden und Christen unterdrücken könnte: „Die Redeweise, Gott sei eine Gemeinschaft von Dreien, bezeugt auf ihre Art die Trennung, ja die furchtbare Feindschaft von Juden und Christen, die in letzter Konsequenz nach Auschwitz geführt hat. Sie entsteht aus einem unsensiblen, selbstgerechten Glauben, der Israel und damit Jesus den Rücken zugekehrt hat.“[284]

2.1.3. Schwerpunkte der Kritik an H. U. von Balthasar[285]

Das Faktum, dass H. Vorgrimler trotz seiner Kritik H. U. von Balthasar als einen bedeutenden Theologen anerkennt, der K. Rahner gleichrangig ist, kann man bereits zu Beginn des behandelten Artikels „Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?“ bemerken.[286] Im Kontext der Bedeutung der Selbsterschließung Gottes dem Menschen gegenüber in neuerer Theologie wird H. U. von Balthasars Name weiterhin neben K. Rahner angeführt: „Ein entscheidendes Charakteristikum im neueren Nachdenken über den trinitarischen Gott zum Beispiel bei Barth, Rahner, Balthasar und Moltmann besteht darin, dass strikt von der Selbsterschließung Gottes ausgegangen wird, und zwar so, dass sich bei ihnen Spekulationen über das Innenleben Gottes unabhängig von der Schöpfung, unabhängig von den von ihm gewollten Menschen-Partner, grundsätzlich verbieten. Der Gott der Offenbarung bekundete sich als die sich selbst erkennende, sich im Wort aussagende Person und als die sich selbst im Geist verschenkende Liebe («bonum diffusivum sui»). Die «humane Relevanz» dieser Einsicht besteht

[283] Vgl. VORGRIMLER, H. *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist.* S. 121.
[284] Ebd. S. 122.
[285] Vgl. ebd. S. 119f; vgl. ders. *Theologische Gotteslehre.* Düsseldorf, Patmos, 1985. S. 165 – 168.
[286] Vgl. ders. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?* S. 545. H. U. von Balthasar wird hier u. a. im Zusammenhang mit K. Rahner erwähnt: im Sinne eines Beispieles für trinitätstheologische Reflexionen im Bezug auf den praktischen Glaubensvollzug, wenn auch im Kontext der Polemik gegen M. Striet: „So wird Hans Urs von Balthasar mit keinem Wort erwähnt, Karl Barth, Eberhardt Jüngel und Karl Rahner werden nur eben beiläufig namentlich genannt, wobei Rahner im Vorbeigehen das Etikett des Häretikers angeklebt wird.“

in erster Linie darin, dass jeder Mensch ausnahmslos in seiner Würde als von Gott individuell gewollter Empfänger der Selbst-Mitteilung Gottes begriffen wird.“[287] Neben der Einreihung von H. U. von Balthasars Namen unter bedeutende Theologe, wird ihm von H. Vorgrimler im selben Artikel gleichzeitig auch eine gewisse „Rechtgläubigkeit“ zuerkannt, indem er wiederum neben K. Rahner und J. Moltmann erwähnt wird, die als Vertreter der Einheit der ökonomischen und immanenten Trinität in der Abgrenzung zur M. Striets Auffassung angegeben werden: „Im Unterschied zu Rahner, Balthasar und Moltmann, die je auf ihre eigene Weise an der Einheit von «ökonomischer» und «imanenter» Trinität festgehalten haben – die Trinität Gottes in sich ist uns ausschließlich durch Gottes dreifache Zuwendung zu uns bekannt – verlangt Striet ausgerechnet im Namen der menschlichen Autonomie ein Festhalten an der Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität.“[288]

Der positive Kontext, in dem H. u. von Balthasar von H. Vorgrimler angeführt wird, ändert allerdings nichts an der Tatsache seiner Kritik an H. U. von Balthasar in „Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist“, wo dessen trinitarischtheologische Thesen in Frage gestellt werden. Es handelt sich um die Umstände der Kenosis, wie sie H. U. von Balthasar auf dramatische Weise im innertrinitarischen Geschehen geschildert werden.[289] H. Vorgrimler sieht einerseits H. U. von Balthasars Analogie der Entstehung des Heiligen Geistes und der Zeugung eines Kindes durch die Einigung von Mann und Frau als problematisch.[290] Andererseits kann er sich nur schwer mit H. U. von Balthasars Vorstellung des Kenosisgeschehen auseinandersetzen, indem er dies in äußerst radikaler Form darstellt wird: „Durch diese «Entäußerung» sei innerhalb der Gottheit ein unendlicher Abstand aufgerissen worden, in dem alle in der Schöpfung möglichen Abstände einschließlich der Sünde eingefangen seien. Jedenfalls wollte der Vater aus Leibe absolut darauf verzichten, «für sich allein Gott zu sein», aber da er alles hergab, bestehe nun dieser unendliche Abstand.“[291] Ähnlich wird dann die Entäußerung des Sohnes im Leiden auf dem Kreuz verstanden, indem das Opfer so radikal dargebracht wird, dass es sogar zur „sich-zu-Sünde-machen des Sohnes“ kommt, der dann aus der selbstlosen Liebe sogar in einer „Opposition“ zu Gott erscheint.[292] Dieses äußerste Opfer, wo vom gekreuzigten Sohn die ganze Hölle ausgehalten wird, führt aber konsequenterweise zu derer Entleerung und

[287] VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?* S. 545.
[288] Ebd.. S. 547.
[289] Vgl. H. U. von Balthasars Thesen v. a. in: BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 233f – hier wird der Aufgang der unendlichen Freiheit im trinitarischen Geschehen reflektiert; vgl. ders. *Theodramatik.* Band III: *Die Handlung.* Einsiedeln, Johannes, 1980. S. 461 – hier befasst man sich mit dem Thema der Verlassenheit und der Oppositionstellung des Sohnes am Kreuz.
[290] VORGRIMLER, H. *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist.* S. 118.
[291] Ebd.
[292] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik.* Band II, Teil 2. S. 468.

Verharmlosung.[293] H. Vorgrimler, der allerdings die kontroversen Punkte in „Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist“ nicht näher spezifiziert, fasst seine Kritik an Balthasar folgendermaßen zusammen: „Trotz tröstlicher Mystik muss doch die Feststellung bestehen bleiben: Hans Urs von Balthasar spricht in einer solchen Art und Weise von einem «Drama», das die göttlichen Personen aufführen, wie es nur drei selbständige Subjekte, drei Gottheiten also, aufführen können. Und diese Sicht ist nicht in der Offenbarung Gottes begründet.“[294]

Einen ähnlichen Standpunkt gegen H. U. von Balthasar vertritt H. Vorgrimler in seinem Werk „Theologische Gotteslehre“. Die Kritik bezieht sich auf die Frage nach der Legitimität von H. U. von Balthasars Schilderungen des dramatischen trinitarischen Geschehens in Gott.[295] Als Mittelpunkt wird insbesondere das Thema der Selbstentäußerung und des absoluten Gehorsams durch den Sohn hervorgehoben[296], was von H. Vorgrimler als auslegungsbedürftige Spekulation problematisiert, allerdings nicht näher entfaltet wird.[297] Als weitere kritische Fragestellung erwähnt H. Vorgrimler die Auffassung der Ursprünglichkeit der Präexistenz des „Du“ des Sohnes noch vor seiner Inkarnation im Heilsgeschehen: „Was berechtigt zu der Annahme, der Logos/Sohn sei von Ewigkeit her Gottes antwortendes Du gewesen, ehe der mit dem ewigen Logos vereinte Mensch Jesus von Nazareth Gottes Du wurde?“[298]

Schließlich wird die Problematik einer Konzeption angedeutet, die aufgrund der innnergöttlichen Dramatik, die alles umfasst, den Ernst der menschlichen Geschichte und des Leidens vernachlässigt. Obwohl hier H. U. von Balthasars Name nicht konkret erwähnt wird, ergibt sich der Zusammenhang aus dem Kontext, H. Vorgrimlers Entfaltung des Themas „Der Streit um die Personen“, deutlich.[299] Man könnte zusammenfassen, H. Vorgrimler stellt sich zur Weise der trinitarischen Reflexion bei H. U. von Balthasar und einigen anderen Theologen durchaus skeptisch: „Der Wunsch, eine starre theistische Systematik aufzugeben, führte zu einer Erneuerung der Trinitätstheologie. Dabei trat die große Gefahr zutage, die sparsamen trinitarischen Andeutungen der Offenbarung phantasievoll auszumalen und ein innergöttliches Drama zu rekonstruieren, das Gott als Liebe besonders nahe bringen soll. Hier stellt sich nicht nur die drängende Frage nach der Legitimität eines solchen die Offenbarung gleichsam weiter ausmalenden Denkens. Zu fragen ist auch, ob die Übersteigerung von Paradoxien (etwa die

[293] Mehr zu H. Vorgrimlers Kritik auffindbar in seinen Werken: Vgl. VORGRIMLER, H. *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1980, Ders. *Der Tod im Denken und Leben des Christen*. Düsseldorf, Patmos, 1978, Ders. *Geschichte der Hölle*. München, Wilhelm Fink, 1994.
[294] Ders. *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist.* S. 118.
[295] Vgl. ders. *Theologische Gotteslehre.* S. 165f.
[296] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 300; Ders. *Mysterium Paschale.* In: FEINER, J./LÖHLER, M. (Hg.) *Mysterium Salutis*. *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Band III/2: *Das Christusereignis*. Einsiedeln, Benzinger, 1969. S. 145.
[297] Vgl. VORGRIMLER, H. *Theologische Gotteslehre.* S. 166.
[298] Ebd.

Rede von einer Zerrissenheit in Gott, von der Gottesverlassenheit Gottes usw.) eine angemessene und ernsthafte Möglichkeit ist, das mit der Trinität Gemeinte zu verstehen und sprachlich damit umzugehen."[300]

Um den Hintergrund eines solchen Urteils näher zu verstehen, ist zu bemerken, dass H. Vorgrimler bei seinem Standpunkt bezüglich des Subjekt-Personverständnisses durch Übertragung in die göttliche Trinität von einer eindeutigen Position ausgeht: „Gott ist ein einziges Subjekt, ein Wille, eine Freiheit, eine Liebe, in drei relativ unterscheidbaren Individuationen. Von ihm drei selbständige Subjekte auszusagen würde die Annahme dreier Gottheiten bedeuten."[301] H. Vorgrimlers Ansicht nach führt das heutige konventionelle Verständnis des Personbegriffs im Hinblick auf die Dreifältigkeit zur Vorstellung dreier selbständiger Individuen, was den kirchlichen Glauben an die Einheit Gottes konsequenterweise infrage zu stellen scheint: „Aber das Wort «Person» hat im Denken, in der Philosophie des Abendlandes eine revolutionäre Entwicklung mitgemacht. Seit mehr als 200 Jahren bedeutet es nicht mehr «Maske», «Erscheinungsform», sondern eben das, was wir heute damit meinen in Ausdrücken wie «einzigartige Person», «Würde der Person», «Rechte der Person», nämlich jeweils ein Individuum mit einem eigenen Bewusstsein, mit einem eigenen Willen. Wenn wir in diesem Sinn von heute sagen: ein Gott in drei Personen, dann verstehen die Menschen unwillkürlich: dreimal verschiedenes Bewusstsein, drei Willen. Und so meint es der Glaube gerade nicht. Gott ist *ein* Bewusstsein, hat nur *einen* einzigen Willen, so sagt es die kirchliche Lehre seit Jahrhunderten."[302] H. Vorgrimler gibt zwar zu, dass die in den modernen Denkströmungen als Proprium des Charakters des Personseins angesehene Eigenschaft der Freiheit in der neueren Philosophie erst durch ihren relationalen Ausdruck und nicht durch Substantialität als vollkommen verstanden wird, erinnert aber gleichzeitig daran, dass trotzdem „auf das Subjektdenken in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden kann und darf, da Selbstbesitz und Selbstbewußtsein unverzichtbare Voraussetzungen nicht nur für Identität, sondern auch für Verantwortlichkeit, also für ethisch qualifiziertes Handeln, ebenso wie für die Aufnahme und lebendige Verwirklichung von Beziehungen sind."[303] Aus diesem Grunde kann man Gott im modernen Sinn nur als einzige Person analog verstehen, der dann alle Elemente dieses Personverständnisses zugehören: Individualität, Rationalität, Subjektsein und Relationalität – dies umfassend dann vollkommene Freiheit und in ihr sich selber mitteilende Liebe.[304] Bei

---

[299] Vgl. VORGRIMLER, H. *Theologische Gotteslehre.* S. 174.
[300] Ebd. S. 185.
[301] Ebd. S. 128.
[302] Ders. *Auf dem Weg zum göttlichen Geheimnis. Meditationen und theologische Besinnungen*. S. 28.
[303] Ders. *Theologische Gotteslehre.* S. 128.
[304] Vgl. ebd.

letzterem wird der Denkeinfluss von Karl Rahner deutlich wahrnehmbar, dessen Rechtfertigung des Vorschlags der Termini „drei distinkte Subsistenzweisen“ als Ersatz für „Personen“ in der Trinitätstheologie von H. Vorgrimler reflektiert wird.[305]

. 2.2. Karl Rahners Problematisierung der Verwendung des Personbegriffs in den trinitätstheologischen Aussagen

H. Vorgrimlers Kritik des Personbegriffs, die auf den bewusstseinstheoretischen Argumenten fußt, scheint inhaltlich den Äußerungen K. Rahners bezüglich dieses Themas nahe zu liegen. Auch für K. Rahner besteht die Gefahr des modernen Sprachgebrauchs des Personbegriffs für die Trinitätstheologie darin, dass der Ausdruck wegen seiner Konstitutivität in der Freiheit und im selbständigen Bewusstsein zur Spaltung der Einheit Gottes in „drei verschiedene Bewußtseins- und Aktzentren“[306] führen könnte. „Der Begriff «Person» hat auch *nach* seiner Aufnahme in das dogmatische Denken und das Dogma der Kirche eine *weitere* Geschichte gehabt, das Wort hat so Bedeutungsmöglichkeiten angenommen, mit denen der Begriff innerhalb dieser dogmatischen Aussage eben *nicht* verbunden werden darf. Wer z. B. heute «drei Personen» hört, verbindet, wie schon betont wurde, mit dem Wort fast zwangsläufig die Vorstellung von drei verschiedenen Bewußtseins- und Aktenzentren, was zu einem häretischen Missverständnis des Dogmas führt.“[307] In ähnlichem Sinne äußert sich Rahner im Grundkurs des Glaubens: „Wenn wir heute in unserem Sprachgebrauch profaner Art von «Person» im Unterschied zu einer anderen Person sprechen, dann können wir kaum mehr den Gedanken fernhalten, daß in jeder dieser Personen, damit sie als solche und als verschiedene seien, ein eigenes, freies, über sich selbst verfügendes, sich von andern absetzendes Aktzentrum in Wissen und Freiheit gegeben und Person gerade dadurch konstituiert sei. Aber eben dieses ist ja gerade durch die dogmatische Lehre von dem einzigen Wesen Gottes ausgeschlossen. Die Einzigkeit des Wesens besagt und schließt ein die Einzigkeit eines einen Bewußtseins und einer einzigen Freiheit; wenn selbstverständlich auch dieses Einzigkeit eines Beisichseins in Bewußtsein und Freiheit in der Trinität Gottes durch jene geheimnisvolle Dreiheit bestimmt bleibt, die wir in Gott bekennen, wenn wir von der Dreifaltigkeit der Personen in Gott stammelnd sprechen.“[308]

---

[305] Vgl. VORGRIMLER, H. *Theologische Gotteslehre.* S. 173
[306] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 353.
[307] Ebd.
[308] RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1984. S. 140.

Ein eigenes, individuelles Selbstbewusstsein der göttlichen Personen, aus dem ein essentieller Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist resultieren würde, lehnt K. Rahner entschieden ab. Allerdings gesteht er jeder der trinitarischen Personen ein Selbstbewusstsein in ihrer Konkretheit, in „notionaler" Dimension zu, die seiner Auffassung nach „alles ist, was sich auf die Personen in ihrer Unterschiedenheit bezieht"[309], wogegen „essential" für ihn alles bedeutet, „was mit dem göttlichen Wesen gegeben ist und ausgesagt wird."[310] Zusammenfassend charakterisiert K. Rahner seinen Standpunkt so: „Selbstbewußtsein ist also kein Moment, das die göttlichen «Personen» voneinander unterscheidet, auch wenn jede göttliche «Person» als konkrete ein Selbstbewußtsein hat. Vom Personbegriff ist also hier alles sorgfältig fernzuhalten, was drei «Subjektivitäten» bedeuten würde."[311]

Der Einfluss der neuzeitlichen philosophischen Deutung des Personbegriffs hat nach K. Rahners Auffassung so sehr das allgemeine Verständnis dieses Ausdrucks verändert, dass seine Brauchbarkeit und Verständlichkeit in trinitarisch-dogmatischen Sätzen nicht unbedroht scheint.[312] Dass diese Gefahr nicht zu unterschätzen ist, unterstreicht K. Rahner dabei ganz deutlich: „Es ist nicht zu leugnen: das Wort von den drei Personen in Gott ruft die fast unvermeidbare Gefahr hervor, die meist erst viel zu spät durch ausdrückliche Korrekturen zu beheben versucht wird, daß in Gott drei verschiedene Bewußtseine, geistige Lebendigkeiten, Aktzentren usw. vorhanden seien."[313] Der Personbegriff wirkt im Übertrag auf die göttliche Trinität verwirrend, weil dadurch der Eindruck entstehen könnte, dass die Bezeichnung für einen Gott als wahre Person mit allen wichtigsten Komponenten, die ihre Einzigartigkeit und Würde unterstreichen, durch nochmalige besondere Generalisierung bei jedem Mitglied der Trinität individuell zur Zersplitterung der gesamten, essentiell unpluralisierbarer Einheit führen könnte. „Dieser Begriff hat ferner (*in* der Trinitätslehre) ein Wesen, wie es sonst Begriffen (außer in etwas dem der «Individualität» oder der «Unterschiedenheit») nicht zukommt: Er versucht, das absolut Einmalige nochmals zu generalisieren. Wenn wir sagen «In Gott sind drei Personen, Gott subsistiert in drei Personen», dann wird das generalisiert und zusammengezählt, was gerade nicht zusammengezählt werden kann, weil das allein wirklich Gemeinsame von Vater, Sohn und Geist gerade die eine einzige Gottheit ist und ein wirklich übergeordneter Gesichtspunkt, unter dem die drei *als* Vater, Sohn und Geist zusammengezählt werden könnten, nicht

[309] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 367f. Rahner führt fünf notionale Eigentümlichkeiten an, die Unterschiedlichkeit äußern: *Ursprungslosigkeit, Vaterschaft - Sohnschaft* (aktive und passive Zeugung), *aktive Hauchung* (des Geistes durch Vater und Sohn), *Gehauchtwerden* (womit die Herkünftigkeit des Geistes bezeichnet wird, anders auch *passive Hauchung*).
[310] Ebd. S. 367.
[311] Ebd. S. 366.
[312] Ders. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes.* In: Ders. (Hg.) *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*. München, Schnell & Steiner, 1983. S. 147.

existiert.“[314] Die Bezeichnung „Personen“ in der göttlichen Trinität könnte nach K. Rahner die Gefahr einer Vorstellung bergen, in der drei selbständige Subjekte miteinander einen zwar liebenden und reziproken, allerdings durch eigene „essentiale Wirklichkeiten“[315] geäußerten Dialog führen. Unter essentialen Wirklichkeiten versteht er insbesondere solche Gegebenheiten wie Liebe und Erkenntnis. „…Wenn man aber solche Verdeutlichungen und Unterschiedenheit der drei «Personen» vornimmt, dann trägt man in diese Gegenseitigkeit ihrer Relationen als die Verschiedenheit der Personen selbst mitkonstituierend (mindestens von dem sich vordrängenden modernen Personbegriff her) essentiale Wirklichkeiten Gottes ein, die es in der Wirklichkeit nur einmal gibt und gar nicht Verschiedenheiten konstituieren können. Wenn z. B. gesagt wird, zwischen den göttlichen Personen bestehe eine gegenseitige Erkenntnis und Liebe, so sollen solche Sätze zwar nicht als heterodox verworfen werden, aber man kann sich doch fragen, was solche Sätze genauer bedeuten sollen, wenn Erkenntnis und Liebe auf jeden Fall zunächst in den Bereich des einen Wesens Gottes gehören, wenn nicht deutlich bleibt, was man sich unter einem dreifach personalen Relativen bei Erkenntnis und Liebe denken soll, wenn und insofern diese Relationalität klar (wenn auch nur begrifflich) von der Essentialität des Erkennens und Liebens unterschieden wird, wenn z. B. auch mitbedacht wird (beim Satz z. B., der Heilige Geist sei die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn), dass Vater und Sohn durch den Besitz des göttlichen Wesens schon essentiale Liebe notwendigerweise sind und sie in der Hauchung des Geistes streng nur als ein einziges Prinzip gedacht werden müssen.“[316]

Das Bemühen um die Verhinderung einer Vorstellung des trinitarischen Geschehens, das in einem Wechselspiel füreinander erschlossener Subjekte bestehen sollte, ist für K. Rahner so entscheidend, dass er sich gleichzeitig gegen den Gedanken einer sich gegenseitig schenkenden Du-Beziehung innerhalb der Dreifaltigkeit stellt: „Es gibt daher auch «innertrinitarisch» nicht ein gegenseitiges «Du». Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als «sagend» konzipiert werden darf, der Geist die «Gabe», die nicht nochmals gibt. *Jo 17, 21; Gal 4, 6; Röm 8, 15* setzen einen *geschöpflichen* Ausgangspunkt des «Du» zum Vater voraus.“[317] Aufgrund dieser These sollte eine Differenz zwischen Vater, Sohn und Geist

---

[313] RAHNER, K. *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De trinitate“.* S. 131.
[314] Ders. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 387f.
[315] Vgl. ders. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes.* S. 148.
[316] Ebd. S. 148f.
[317] Ders. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 366. Dieses Zitat führt K. Rahner an der Stelle nur als Fußnote an, wobei er die These nicht ausführlicher begründet, was den Eindruck gewisser Selbstverständlichkeit hinterlässt. Dabei ist nicht nur das Thema der einheitlichen essentialen Liebe und des Erkennens in der Trinität, wo die Vorstellung einer sich dialektisch schenkender Gegenseitigkeit dreier Du-Personen kritisch zu betrachten wäre, sondern auch die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes, die für H. U. von Balthasar von Bedeutung war. Denn erst mit der Anerkennung der Leidensfähigkeit wäre für H. U. von Balthasar

nur im Termin „relatio“ gedacht werden.[318] Diese Ausdrucksweise hat den Vorteil, dass einerseits bei einer solchen Formulierung an der Wirklichkeit der gegenläufigen Beziehungen in der Trinität im Sinne des Entschlusses des Konzils von Florenz (D 1330) festgehalten wird, andererseits die eine essentiale vollkommene Einheit doch gewährt bleibt, denn „wenn jede Relation real identisch ist mit dem absoluten Wesen Gottes, unterscheiden sich die Personen also nur durch das «esse ad» und sind die drei gegensätzlich relativen «esse ad» gleicher Vollkommenheit; der Einwand, eine Person sei nicht gleicher Vollkommenheit wie die andere, da sie formale Bestimmung der beiden nicht besitze, besteht also nicht zu Recht“[319].

In K. Rahners Terminologie werden die gegenläufigen Relativitäten allerdings auch als entsprechende Äquivalenzen zu „Mitteilungen“ zum Ausdruck gebracht: „Diese gegenläufigen Relativitäten sind daher auch konkret identisch mit den beiden «Mitteilungen» («Hervorgängen»), von beiden Seiten her gesehen, durch die der Vater dem Sohn und durch Sohn dem Geist das göttliche Wesen mitteilt, bzw. diese zwei es mitgeteilt bekommen.“[320] Der Ausdruck „(Selbst-)Mitteilung“ ist bei K. Rahner insbesondere in seiner Gnadenlehre bekannt.[321] Die Selbstmitteilung Gottes wird als Bedingung der Möglichkeit der Annahme durch den Menschen bereits als präsent in ihm beschrieben. Der Mensch wird dann von Gott auf diese Weise berührt, dass ihn diese Begegnung in der Tiefe der eigenen Existenz betrifft, sodass er erst dadurch zu einer wirklich freien und personalen Annahme Gottes fähig ist, allerdings mit Rücksicht auf die freie Entscheidung des Menschen: „Soll also der Mensch mit Gott zu tun haben, so wie Gott in sich selber ist; soll er sich in seiner Freiheit dieser Selbstmitteilung Gottes eröffnen oder verschließen, ohne dass diese Reaktion Gott selber auf das Niveau der Menschen depotenziert, dann muß diese Selbstmitteilung Gottes als vorgegebene Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme immer im Menschen gegeben sein, soweit er gedacht werden muß als ein Subjekt, das zu einer solchen Annahme befähigt und darum auch verpflichtet ist. Und umgekehrt: Die Selbstmitteilung Gottes muß als Bedingung der Möglichkeit ihrer personalen Annahme – unbeschadet ihrer Ungeschuldetheit – in jedem Menschen gegeben sein; vorausgesetzt nur, es werde ihm grundsätzlich die Möglichkeit einer solchen personalen Annahme Gottes zuerkannt, weil Gott die Vollendung, die in der vollendeten Annahme dieser göttlichen Selbstmitteilung besteht, nicht nur einigen, sondern allen Men-

---

die ganzheitliche Verwirklichung wahrer Personhaftigkeit in der trinitarischen Beziehungen vollendet. Hier vertritt K. Rahner einen eigenen Standpunkt.

[318] Vgl. ebd. S. 361.
[319] Ebd. S. 363.
[320] Ebd. S. 364.
[321] Vgl. ders. *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1968. S. 38, S. 50.

schen in seinem universalen Heilswillen angeboten und zugedacht hat."[322] Aus diesem Kontext geht hervor, dass die Selbstmitteilung im Verhältnis „Gott – Mensch" einerseits mit der absoluten Souveränität Gottes rechnet, die selbst nicht einmal durch die Ablehnung seitens des Menschen vermindert oder entwertet werden kann, andererseits wird die freie personale Annahme durch den Menschen als gewünscht vorausgesetzt, auch wenn dies nicht explizit ausgedrückt wird.[323] Dass die Freiheitsentscheidung seitens des Menschen im Akt der Annahme Gottes eine unabdenkbare Rolle spielt, ergibt sich aus dem Zusammenhang, indem K. Rahner die Bedeutung der Freiheit als Selbstvollzug beschreibt, wo das eigentliche Sein des Menschen und seine Würde als Person fest verankert bleibt: „Die Freiheit ist zunächst einmal «Seinsfreiheit». Sie ist nicht bloß Qualität eines zuweilen in Vollzug gesetzten Aktes und dessen Vermögens, sondern eine transzendentale Auszeichnung des Menschseins selber. Soll der Mensch wirklich über sich verfügen können, soll also die «Ewigkeit» die Tat seiner Freiheit selbst sein, soll diese Tat den Menschen wirklich im Grunde seines Wesens gut oder böse machen können und soll dieses Gut- oder Bösesein nicht bloß ein äußerer, akzidenteller Befall des Menschen sein (so daß diese Tat nur ein gut Bleibendes wider dessen Gutheit ins Verderben zöge), dann muss die Freiheit zunächst einmal als Seinsfreiheit gedacht werden. Das will sagen: Der Mensch ist jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selber geht, das immer schon ein Verhältnis zu sich selbst hat, Subjektivität und nie einfach Natur ist, immer schon Person, nie einfach «vorfindlich», sondern schon immer «für sich», «befindlich»."[324]

Falls K. Rahner die Terminologie „Mitteilung" auch im Kontext der Bezeichnung für die gegenläufigen trinitarischen Beziehungen verwendet[325], stellt sich die Frage, inwiefern man hier analog bestimmte Anknüpfungspunkte mit den Merkmalen der „Selbstmitteilung" im Gott-menschlichen Zusammenhang finden könnte. Nach K. Rahner schließt nämlich die Transzendenz alle Einzelbegriffe, die die Geschöpfe erst durch Erfahrungen erkennen, als tragender Grund ein: „Die Transzendenz ist das Ursprünglichste gegenüber den kategorialen, univoken Einzelbegriffen; denn die Transzendenz – dieser Überbegriff auf dem unbegrenzten Horizont unserer ganzen geistigen Bewegung – ist ja gerade die Bedingung, der Horizont, der tragende Grund, durch den wir einzelne Erfahrungsgegenstände miteinander vergleichen und einordnen. Diese transzendentale Bewegung des Geistes ist das Ursprüngliche, und eben sie wird mit analogia auf andere Weise bezeichnet."[326] Vor diesem Hintergrund könnte man die

[322] Vgl. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 134.
[323] K. Rahner erwähnt die göttliche Selbstmitteilung als Bedingung der personalen menschlichen Annahme – dies weist allerdings umgekehrt indirekt darauf hin, dass er eben mit dieser personalen Annahme rechnet.
[324] Ders. *Gnade als Freiheit*. S. 40.
[325] Vgl. ders. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 364.
[326] Ders. *Grundkurs des Glaubens.* S. 80.

These aufstellen, dass als eines der gemeinsamen Merkmale beider Arten der Mitteilungen (gott-menschliche und innertrinitarische in Form der gegenläufigen Relativitäten) eine freie Souveränität Gottes genannt werden könnte. Dass diese als Zeichen der Handlung Gottes als Person (in einem Sinn, der mit dem Thema der „Dreipersönlichkeit Gottes", wie K. Rahner selbst schreibt „noch nichts zu tun hat"[327]) wahrgenommen werden kann, geht aus K. Rahners Auffassung hervor, in der er sich gegen ein falsches Verständnis der Personalität Gottes, die auf Abgrenzung seines Individuums beruhen sollte, wehrt: „Wenn man also in diesem Sinne sagen wollte, Gott sei keine individuelle Person, weil er sich ja gar nicht von einem anderen abgegrenzt und durch ein anderes begrenzt erfahren kann, weil er jeden Unterschied von sich nicht erfährt, sondern selber setzt und so der Unterschied gegenüber anderen letztlich selber ist, dann hat man darin recht, dass man so von Gott Personalität nicht aussagen kann."[328] Aus diesem Kontext geht allerdings nicht der Zusammenhang der Souveränität Gottes in gott-menschlichen Handlung und im innertrinitarischen Geschehen hervor. Souveränität bleibt zwar Eigenschaft Gottes, allerdings inwieweit die „Selbstmitteilung" (Gott an Menschen) und die „Mitteilungen" (Hervorgänge in der Trinität) durch ähnliches Sprachgebrauch auch ähnlichen Sinn ausweisen können, lässt Rahner offen, was durchaus verständlich ist. Würde man den Charakter der Souveränität aus gott-menschlicher Beziehung ins trinitarische Hervorgängengeschehen übertragen, was konkret in den Satz K. Rahners[329] übersetzt würde, müsste man mit dem möglichen Risiko eines Subordinatianismus rechnen, indem „der Vater dem Sohn und durch den Sohn dem Geist das göttliche Wesen mitteilt"[330], dies aber mit solcher Souveränität durchsetzt, die die gleiche Vollkommenheit aller drei göttlichen Personen ausschließen würde (im Schöpfer – Geschöpf Verhältnis bleibt Gott nämlich der absolut Überlegene, was im Kontext der trinitarischen Verhältnisse dem christlichen Dogma[331] entsprechen würde).

Andererseits wird bereits in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als wichtiger Bestandteil die freie, personale Annahme seitens des Geschöpfs erwähnt,[332] was wiederum eine Frage nach der Dignität der personalen Beziehungen in göttlicher Trinität erwecken könnte. Um dies zu reflektieren, wäre es allerdings notwendig, sich zunächst mit dem Thema der Wirkung der Freiheit zu befassen. Obwohl K. Rahner die Freiheit an sich als „Vermögen

[327] RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 81.
[328] Ebd. S. 82.
[329] Ders. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 364.

[330] Ebd. S. 364.
[331] Konzil von Nizäa (325), D 150.
[332] Vgl. I/2.2. dieser Diss.

des Ewigen“[333], das „Ewiges schafft und Ewigkeit aus sich gebiert“[334] und dessen „Ergebnis die wahre und bleibende Notwendigkeit ist“[335] beschreibt, befasst er sich systematisch nur mit der Freiheit des Menschen in der Verwirklichung „vor Gott und auf ihn hin“[336]. Die Frage nach Gott selbst als transzendentalem Ursprung der Freiheit im Licht der Trinitätstheologie wird nicht thematisiert.

Dabei ist zu bemerken, dass es – K. Rahners Auffassung nach - „der Freiheit ursprünglich nicht primär um dieses oder jenes geht, das sie tun oder lassen kann; Freiheit ist ursprünglich nicht das Vermögen der Wahl irgendeines Gegenstandes oder einer einzelnen Verhaltensweise diesem oder jenem gegenüber, sondern die Freiheit des Selbstverständnisses, die Möglichkeit, zu sich selber ja oder nein zu sagen, die Möglichkeit der Entscheidung für oder gegen sich selbst, die dem wissenden Bei-sich-Selbst-Sein, der erkennenden Subjekthaftigkeit des Menschen korrespondiert.“[337] Obwohl die Freiheit zur Wahl nicht den Kern der Freiheitswirklichkeit bildet, denn „Freiheit ist zunächst einmal darum Geheimnis, weil sie nur ist von Gott her und auf Gott hin, dieser aber wesentlich das unbegreifliche Geheimnis ist, das als solches gerade das Wovonher und Woraufhin der Freiheit als solcher ist“[338], bleibt sie trotzdem ihr herausfordernder Bestandteil, zumindest in der kreatürlichen Dimension, wie K. Rahner es erwähnt: „Daß aber die Freiheit eine solche gegenüber ihrem tragenden Grund selbst ist, daß sie also schuldhaft die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit selbst verneinen kann in einem Akt, der diese Bedingung notwendig noch einmal bejaht, das ist die extreme Aussage über das Wesen der kreatürlichen Freiheit, die in ihrer Radikalität den üblichen kategorialen Indeterminismus weit hinter sich läßt. *Für die christliche Lehre von der Freiheit ist es entscheidend, daß diese Freiheit die Möglichkeit eines Ja oder Nein gegenüber ihrem eigenen Horizont impliziert, ja dadurch erst eigentlich konstituiert ist*.“[339] Aus dieser Auffassung K. Rahners wird allerdings die Bewertung der Wahlfreiheit nicht eindeutig – einerseits wird der Raum der Freiheit auf der kreatürlichen Ebene bis zur Möglichkeit der Schuldhaftigkeit geweitet, andererseits wird konstatiert, dass im christlichen Verständnis erst die Annahme dieses Risikos die Freiheit konstituiert. Die Selbstvollendung der Freiheit wird allerdings für Rahner erst als „Vermögen der Liebe“ gesehen: „Freiheit ist immer Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen in Hinsicht auf seinen Gesamtvollzug vor Gott. Sie ist als Vermögen des

[333] Ders. *Gnade als Freiheit*. S. 56.
[334] RAHNER, K. *Gnade als Freiheit*. S. 56.
[335] Ebd.
[336] Ebd. S. 54.
[337] Ebd. S. 40f.
[338] Ebd.. S. 46.
[339] Ebd. S. 35f.

«Herzen», das Vermögen der Liebe.“[340] Und erst in diesem Sinne, dessen ursprünglichste Ausrichtung dann die Liebe zu Gott ist, kommt es zur einzigen totalen Integration des menschlichen Daseins.[341] Für diese „transzendentale Eröffnung“ spielt dabei die Beziehung zu einem „innerweltlichen Du“ in Form der Nächstenliebe eine primäre Rolle – denn durch sie wird die ursprüngliche Beziehung zu Gott entdeckt.[342] Die Liebe gehört also zum authentischen Bestandteil der Freiheit. Gleichzeitig ist für K. Rahner der Begriff der Freiheit untrennbar mit der Möglichkeit absoluter Selbstverfügung verbunden. Erst in diesem Verständnis, das sogar mit einem Drama der Beziehung zwischen Gott und Mensch rechnet (aufgrund des Preisgebens Gottes der menschlichen, frei personalen Entscheidung bezüglich der Annahme), kann man die Freiheit im theologischen Sinne auffassen.[343] Allerdings ist dabei zwischen der kreatürlichen Freiheit, die sich als Selbstverfügung des freien Subjekts bloß in der Naturalität vollzieht[344] und der durch Christus geoffenbarten Freiheit, deren Zeichen die Befreiung des Menschen in die Unmittelbarkeit zur Seinsfreiheit Gottes selbst ist,[345] zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang kommt bei K. Rahner die Wortwurzel „Person“ als wichtiges Element in Verbindung zu beiden Bedeutungen zum Ausdruck. Beim ersteren wird das Substantiv „Person“ im Bezug auf die Subjektivität in der Naturalität erwähnt[346], beim anderen wird das Adjektiv „personal“ im Kontext der höchsten Verwirklichung der Freiheit durch die Annahme der in der Liebe getragenen Selbstmitteilung Gottes verwendet[347].

Wie bereits erwähnt, zum Gedanken gegenseitiger Du-Beziehungen im Sinne neuzeitlichen Subjekt-Personbegriffs innerhalb göttlicher Trinität nimmt K. Rahner einen skeptischen Standpunkt ein.[348] Andererseits wird auch von ihm der Grund menschlicher geistigen Personalität in transzendentaler Wirklichkeit gesehen: „Der Grund unserer geistigen Personalität, der sich in der transzendentalen Konstitution eben dieser unserer geistigen Person immer gerade als Grund unserer Person zusagt und in einem entzieht, hat sich damit selber schon als Person zugesagt. Die Vorstellung, der absolute Grund aller Wirklichkeit sei so etwas wie ein sich selbst entzogenes sachhaftes Weltgesetz, eine sich selbst nicht gegebene dinghafte Sachstruktur, eine Quelle, die sich selbst entleert, ohne sich zu besitzen, Geist und Freiheit aus sich entläßt, ohne selbst Geist und Freiheit zu sein, eine Vorstellung gleichsam von einem blinden Urgrund der Welt, der uns nicht anblicken kann, auch dann nicht, wenn er wollte, ist eine

[340] RAHNER, K. *Gnade als Freiheit*. S. 42.
[341] Vgl. ebd. S. 43.
[342] Vgl. ebd. S. 45f.
[343] Vgl. ebd. S. 56.
[344] Vgl. ebd. S. 48.
[345] Vgl. ebd. S. 53.
[346] Vgl. ebd. S. 48.
[347] Vgl. ebd. S. 53.

Vorstellung, deren Modell aus dem Zusammenhang der sachhaften Weltdinge entnommen ist und nicht von dort herkommt, wo eine ursprüngliche transzendentale Erfahrung ihren eigentlichen Ort hat: nämlich von der subjekthaften freien Selbsterfahrung des endlichen Geistes, der sich als solcher in dieser seiner Konstitution immer als der von einem anderen Herkünftige und als von einem anderen her sich Zugesagte erfährt, von einem anderen her also, das er nicht als sachhaftes Prinzip mißdeuten kann.“[349] Obwohl hier bei K. Rahner der Gedanke, inwieweit die Vorstellung des transzendentalen Ortes der „ursprünglichen freien Selbsterfahrung“ auch im Rahmen des christlichen Trinitätsdogmas zu reflektieren wäre, nicht behandelt wird, bleibt es trotzdem bedeutsam, dass von ihm das Thema der Verankerung menschlicher Person-Erfahrung in der transzendentalen Wirklichkeit Gottes aufgegriffen wird.[350]

Andererseits bleibt K. Rahner bezüglich der Frage nach Person-Begrifflichkeit im trinitarischen Kontext beharrlich beim Verweis auf die bewusstseinstheoretischen Schwierigkeiten. Aus diesem Grunde schlägt er konsequenterweise vor, den Ausdruck „Person“ aufgrund der Kontroverse durch andere, eindeutigere Termini zu ersetzen, die eine mögliche Vorstellung „eines selbständigen Selbstbewußtseins, das über freie Selbstbestimmung verfügen könnte“[351], ausschließen würde: „Auch in einem Zeitraum, in dem das Lehramt der Kirche – mit gutem Recht – diesen Begriff (das Wort) in einer autoritativen Festlegung der Terminologie für ein *gemeinsames* Bekenntnis offen hält, ist es der Theologie als solcher nicht verwehrt, sondern ihr vielleicht sogar als Pflicht geboten, darüber nachzudenken, ob das Wort «Person» in jedem Fall konkret wirklich unersetzlich sei. Sie muß es ja erklären. Sie muß es von seinem sich wandelnden profanen Verständnis abgrenzen, sie kommt wegen dieses Wandels in eine immer wieder neue Situation und Aufgabe. Es kann darum sein, dass sie diese abgrenzende Erklärung selbst unter einem Wort zusammenfaßt, das nicht selbst «Person» heißt und in seinem richtigen, hier brauchbaren Sinn vielleicht besser und einfacher verständlich und so kerygmatisch besser verwendbar ist als das Wort «Person». Solche Fragen müssen bei der systematischen Darstellung der Trinitätslehre mindestens bedacht werden.“[352] Als theoretische Alternative wird zunächst von K. Rahner an den altgriechischen Begriff „ὑπόστασις“ erinnert, worin eine geeignetere Bezeichnung für die Beschreibung der Gegenwart und Wirklichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes in der Dreifaltigkeit auffindbar wäre: „Jedenfalls hat doch der Begriff der Hypostase jene Entwicklung und Annäherung des Personbegriffs an ein modernes

---

[348] Vgl. I/2.2. dieser Diss.
[349] RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 81.
[350] Vgl. I/1.2. dieser Diss.
[351] HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* S. 137.
[352] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 353f.

Verständnis von Subjektivität nicht mitgemacht, durch die im Begriff der Person eine solche Personalität und Subjektivität sich vordrängt, die den Begriff der Person in seiner Verwendung in der Trinitätslehre immer problematischer macht, sowohl im vulgären Verständnis der Trinitätslehre außerhalb des orthodoxen Christentums, als auch in seiner spekulativen Auswertung innerhalb einer Trinitätslehre, die orthodox sein und die Einzigkeit des göttlichen Wesens nicht verdunkeln will. Von da aus könnte man sich doch wohl fragen, ob nicht heute, ohne die Legitimität der traditionellen, kirchenamtlichen Sprachregelung, die von drei Personen in Gott redet, zu bestreiten, der Begriff von drei Hypostasen in Gott […] angemessener wäre, leichter vulgäre Mißverständnisse der Trinitätslehre und auch in letztlich indiskreten spekulativen Ausdeutungen dieser Lehre in der landläufigen christlichen Theologien hintanhalten könnte."[353]

Gleichzeitig wird allerdings von K. Rahner ebenfalls eine modernere Ausdrucksform des Sprachmittels „ὑπόστασις" vorgeschlagen – in der Ersatzformel der Bezeichnung als „Subsistenzweise"[354]: „Dem ursprungslosen Gott (Vater genannt) kommt von Ewigkeit her die Möglichkeit einer geschichtlichen Selbstaussage zu und ebenso die Möglichkeit, sich als er selber in die innerste Mitte der geistigen Kreatur als deren Dynamik und Ziel einzustiften. Diese beiden ewigen Möglichkeiten, die reine Aktualitäten sind, sind Gott, sind voneinander zu unterscheiden und sind durch diese Unterschiedenheit auch vom ursprunglosen Gott zu unterscheiden. Insofern sie Gott an sich selbst zukommen, weil sie gar nicht anders Gott selbst sein können, können sie Subsistenzweisen genannt werden, um deutlich zu machen, daß die beiden Gegebenheitsweisen Gottes an sich selbst der Welt gegenüber ihm wirklich an sich selbst zukommen und nicht eine Modalität bedeuten, die nur durch einen freien Entschluß Gottes konstituiert wäre und darum unweigerlich dem Bereich des kreatürlichen Endlichen und nicht Gottes selbst angehören würde."[355] Die Verwendung des Ausdrucks Subsistenzweise verfügt nach K. Rahner über folgende Vorteile:[356]

1. Die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist bezieht sich ausschließlich auf die Vorstellung ihrer Eigenartigkeit als Abgrenzung zur „Derselbigkeit", wobei die Subjektivität der einen Gottheit, die in diesem Fall provisorisch als „Dasselbigkeit" umschrieben wird (auf die Schwierigkeit dieses Terminus, der die sächliche Form benutzt, weist K. Rahner an dieser Stelle hin) unberührt und ungespaltet bewahrt bleibt. Daraus folgernd ist „Gott als subsistierend in einer bestimmten Weise «ein anderer» als Gott subsistierend in einer anderen Subsis-

[353] RAHNER, K. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes.* S. 150.
[354] Ebd. (in Klammern).
[355] Ebd. S. 157.
[356] Vgl. ders. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 392.

tenzweise, aber nicht etwas anderes.“ Dass K. Rahner mit der sächlichen Sprachform in diesem Fall das göttliche Wesen identifiziert, ergibt sich aus dem Kontext: „In jeder der drei distinkten Subsistenzweisen subsistiert das eine und selbe göttliche Wesen.“ Die maskuline Sprachform „ein anderer“ bezieht sich dabei nur auf die Tatsache des „konkreten Begegnenden“ in den Subsistenzweisen. Darum bleibt es deutlich, dass „«der» in einer Subsistenzweise Substituierende wahrhaft Gott ist“.

2. Auf der sprachlichen Ebene darf man den Ausdruck Subsistenzweise mit dem Verb „haben“ in Verbindung bringen, welches die Weise beschreibt, in der der eine Gott dreifaltig ist. Im Bezug auf das göttliche Wesen dürfen nach K. Rahner die drei distinkten Subsistenzweisen als „von Gott gehabte“ gedacht werden. Umgekehrt, im Bezug auf die einzelnen Subsistenzweisen gilt es, nur das Verb „sein“ auszusagen (die Subsistenzweisen „besitzen“ nämlich keinen Gott, sondern Er „ist“ diese drei).

3. Zusammenfassend definiert K. Rahner die Subsistenzweise als „distinkt durch ihre relative Gegensätzlichkeit zu einer anderen und real durch ihre Identität mit dem göttlichen Wesen.“

Trotz seines Vorschlags des Terminus „distinkte Subsistenzweise“ für den Sprachgebrauch in trinitarischer Theologie versteht K. Rahner unter deren Einführung keine einschneidende Änderung des theologischen Vokabulars im christlichen Glaubensbekenntnis, sondern eher „eine Erklärung des in der Trinitätslehre gemeinten Personbegriffes, und zwar eine durch die thomanische Definition von «Person» legitimierte, mit der die Verwendung des Personbegriffs nicht abgeschafft werden soll.“[357] Dennoch ist die Mitverwendung des Ausdrucks distinkte Subsistenzweise als hilfreiches Mittel zugesehen, um den „latenten Tritheismus“, der im Personbegriff verborgen bleibt, zu vermeiden.[358] Es bleibt allerdings die Frage, ob der theologische Personbegriff – trotz der subjekt- und bewusstseinstheoretischen Schwierigkeiten, auf die K. Rahner hingewiesen hat - durch Ausdeutungen mancher neueren philosophischen Strömungen in deren maßgeblichen Auffassungspunkten (auch mit Hinsicht auf eventuelle erforderliche Abgrenzung) nicht auch bereichert werden könnte. Als Ansatz könnte man dabei von K. Rahners Äußerung im Bezug auf die Bestimmung des Menschen ausgehen, wo „die einzige letzte Struktur der Person, die sie adäquat ausspricht, das Grundvermögen der Liebe ist, die maßlos ist.“[359] Dass diese Struktur nicht ohne ihre Ursprünglichkeit in der Gotteswirklichkeit zu denken ist, zeigt „die wesentliche Verwiesenheit des menschlichen Selbstverständnisses in die Freiheit Gottes und die damit gegebene «wesentliche Geschichte mit

[357] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte*. S. 393.
[358] Vgl. ebd.
[359] Ders. *Gnade als Freiheit.* S. 44.

Gott», was, genau besehen, nichts anderes als der anthropologisch gewendete Ausdruck dafür ist, daß alles Kreatürliche bleibend-aktuell von Gott abhängt.“[360] Der Zugang zur Wahrheitserkenntnis ist – nach K. Rahners Auffassung – dem menschlichen Geschöpf nur durch die gottgesetzte Ordnung seiner Liebe eröffnet, die gleichzeitig eine freie Antwort seitens des Menschen fordert.[361] Die Erkenntnis setzt die existenzielle Hingerichtetheit des Menschen auf Gott voraus, wofür allerdings der Einsatz der ganzen Person in freier Entscheidung als wesentlich notwendig scheint.[362] Von dem analogen Ansatz gehen auch die theodramatischen Überlegungen H. U. von Balthasars aus. Die Verwiesenheit des Geschöpfs auf den lebendigen Gott, der die personale Existenz des Menschen begründet und bestimmt, fußt auf der Verfasstheit Gottes als dreieiniger Liebe, die den ursprünglichen Sinn der gesamten Realität darstellt. Das allgemeine Personsein ist daher in diesem Verständnis ein theologisches Personsein, denn es ist, seinem Charakter nach, im Wesen Gottes verankert. Ob diese These dem Anliegen H. U. von Balthasars entsprechen könnte, wird in vorausliegenden Kapiteln untersucht, die durch einen induktiven Blick auf Theodramatik die Aspekte und Auswirkungen des Personverständnisses H. U. von Balthasars betrachten sollen.

[360] Ebd. S. 45.
[361] Vgl. RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie.* München, Kösel, 1985. S. 130f.
[362] Vgl. Ebd. S. 131.

II. Hintergrund und Motiven des Personverständnisses in H. U. von Balthasars Theodramatik

1. Das Theater-Gleichnis als Instrumentarium für die Kategorien der dramatischen Handlung des personalen Gottes in der Welt[363]

1.1. Schauspiel als die den Menschen übergreifende Erfahrung, das vom Horizont des Göttlichen in die Welt einbricht

Das erste Band der Theodramatik wird durch keine systematische Entfaltung theologischer Traktate gekennzeichnet - trotz der Anspielungen auf die in den nächsten Teilen durchgeführte Explikation seiner Grundmotive.[364] Es handelt sich vielmehr um eine „Materialien- und Stoffsammlung“[365], wo auf die wesentlichen Motive und Elemente hingewiesen wird, welche in den weiteren Bänden der Theodramatik im Licht theologischer Disziplinen gedeutet werden sollen.

Die in „Prolegomena“ behandelten Themen sollen gleichzeitig einen wichtigen Ausgangspunkt für das balthasarsche trinitätstheologische Personverständnis darstellen. Inwieweit die Charakteristika der Theaterwissenschaft, Philosophie, Psychologie und Soziologie auf H. U. von Balthasars trinitätstheologische Auffassung zu beziehen sind, wird allerdings erst in den anschließenden drei Bänden (vier Teilen) geklärt. Welche Art der Motive und in welcher Dimension sie nach H. U. von Balthasar den trinitarischen Personen entsprechen würden, bleibt daher als offene Fragestellung am Abschluss dieses Kapitels. Das Thema ist insofern schwierig zu erfassen, als man dabei mit der Annahme zu rechnen hat, dass es sich seitens des Menschen nur um analog ausgedrückte Relationen handelt, die nur als „Gleichnis“[366] zu dem „vom Menschen her unkonstruierbaren Horizont“[367] vorgestellt werden können, wobei aber andererseits vorausgesetzt wird, dass diese Analogie „seinshaft begründet ist“[368], worin die

[363] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik.* Band I: *Prolegomena.* Einsiedeln, Johannes, 1973.
[364] Vgl. ebd. S. 9, S. 604.
[365] Vgl. ebd. S. 9.
[366] Ebd. S. 12.
[367] Ebd. S. 298.
[368] Ebd. S. 19.

weltliche „Zweideutigkeit“[369] in der „Eindeutigkeit des Heilshandelns Gottes“[370] verankert sein und münden sollte.

In „Prolegomena“ wird zunächst von der Voraussetzung ausgegangen, dass „die Offenbarung Gottes kein Gegenstand zum Anschauen ist, sondern sein Handeln in und an der Welt ist, das von der Welt nur handelnd beantwortend und so «verstanden» werden kann.“[371] Die Handlung findet ihren Ausdruck im Drama, dem der Auftrag ihrer Veranschaulichung als Sinnentwurf der Existenz eigen ist.[372]

Dieser Vorstellung kann als relevantes, bildhaftes Beispiel das Gleichnis des Theaterspiels dienen, das den sozialen Einsatz der Menschen in der Welt auffängt und ihn auf übergreifende Weise im Kontext des umfassenden Offenbarungshandeln Gottes deutet: „im Theater versuchen sie [die Menschen] eine Art Transzendenz, in der sie ihre eigene Wahrheit zugleich anschauen und richten möchten, kraft einer Verwandlung – der Dialektik der Maske als Verhüllung und Enthüllung – durch die sie mit sich ins Reine kommen möchten. Sie selbst lassen eine Offenbarung über sie auf sich zukommen.“[373] „Die Lust der Selbstprojektion“[374] und „Lust des Empfangs“[375] als elementare Sehnsüchte des Menschen führen zur „Spannung im Verfaßtsein seiner Existenz“[376], die ihm Anlass zum Glauben gibt, dass es einen „paradigmatisch vorgeführten Vollzug“[377] gibt, der die Entwürfe seines Daseins in einer „das Leben präsentierenden Handlung“[378] anzeigt und verdeutlicht. Durch das Theater wurden dann Menschen in verschiedensten Zeitepochen in eine übersteigende Erfahrung hineingenommen. Das Theater bietet nämlich „eine Einsicht in Wesen und Sinn des Daseins, die nicht einfach aus dessen immanentem Verlauf abgehoben werden kann, sondern aus einem Hintergrund vorstrahlt, der das schöne und spannende Spiel auf der Bühne – das auf einmal von innen her auch den Zuschauer angeht – aufbricht und es über sich hinaus bezieht.“[379] Aufgrund der „Einbildungskraft, die in der Mitte des Menschen liegt“,[380] ist er zum „reflektierenden An-

[369] Ebd.
[370] Ebd.
[371] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 15. Obwohl Balthasar den Ausdruck „Schauen“ für die Wahrnehmung der Gotteswirklichkeit ebenfalls verwendet (vgl. BALTHASAR, H. U. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* Band III, 2. Teil 1: *Alter Bund*. Einsiedeln, Johannes, 1967. S. 38f., S. 40; Ders. *Herrlichkeit.* Band I: *Schau der Gestalt.* Einsiedeln, Johannes, 1961. S. 418), geht aus dem Kontext eindeutig hervor, dass es sich nur um teilweise, „in der Verhüllung unverhüllte“ Erkenntnis handelt, die zuletzt nur „von Offenbarung her aufgehellt werden kann.“ (vgl. ebd.)
[372] Ebd. S. 387.
[373] Ebd. S. 12.
[374] Ebd. S. 243f.
[375] Ebd.
[376] Ebd. S. 240.
[377] Ebd. S. 244.
[378] Ebd. S. 240.
[379] Ebd. S. 292.
[380] Ders. *Skizzen zur Theologie.* Band V: *Homo creatus est.* Einsiedeln, Johannes, 1986. S. 57.

schauen“[381] befähigt, indem er die Fülle des Theatererlebnisses in die „geistige Einheit“ hinein vermitteln[382], den Bezug zwischen dem Spielereignis und seiner Relevanz in der Existenz wahrnehmen können.[383]

Diese Auffassung spiegelt sich dann auch in der Änderung des theologischen Zugangs zu der Wirklichkeit des Daseins: „Theologie, die davon [innerweltliche Dramatik in menschlicher Erfahrung[384]] betroffen ist, wird sich nie mehr in die «Epik» mittelalterlicher Summen oder in die «Lyrik» der spirituellen Traktate der Ära Bernhards oder Franz von Sales zurückziehen können, sondern innerlich dramatische Form annehmen müssen, die der Existenzform der Menschheit, der christlichen, wie der nichtchristlichen, unausweichlich geworden ist.“[385] Nach H. U. von Balthasar enthält die irdische Wirklichkeit (die Existenz der Welt und Menschen als Schöpfung umfassend) das Moment der Dramatik in sich, das Gott vom seinem Horizont her darin eingestiftet hat.[386] Auf diesen Horizont wird durch die Vorstellung des christlichen Dramas hingewiesen, die „den ewigen Sinn im zeitlichen Spiel“[387] demonstriert. Aus der Explikation der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes geht hervor, dass diese „in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch ist.“[388]

Diese Auffassung führt zur Überzeugung, dass die analoge Verwendbarkeit dramatischer Kategorien für das Verständnis der Offenbarung durchaus berechtigt ist. Das Weltgeschehen kann als Drama des „ungeheueren Vorgangs, der sich auf eine unbegreifliche Weise quer durch die Weltgeschichte hindurch realisiert“[389], verstanden werden. Gleichzeitig ermöglicht das Theater als „aktualisierende Analogie zwischen Schöpfung und Erlösung“[390] die allegorische Auslegung des Dramas zum Gebrauch der Theologie, wobei allerdings das menschliche Geschöpf die Unverfügbarkeit über den vollständigen Horizont des Dramas zu respektieren hat.[391] Das heißt: trotz der Möglichkeit der analogen Anwendung der Terminologie kreatürlicher Wirklichkeiten auf die Vorstellung der göttlichen Realität bleibt der transzendente Horizont vom Menschen her grundsätzlich unkonstruierbar.[392]

Zum charakteristischen Moment des Theatralischen zählt nach H. U. von Balthasar der Gedanke, dass die ganze Aktion zugunsten der Entfaltung jedes einzelnen Teilnehmers statt-

[381] Ders. *Theodramatik* I. S. 230.
[382] BALTHASAR, H. U. *Skizzen zur Theologie* V. S. 57.
[383] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 230.
[384] Vgl. ebd. S. 38.
[385] Ebd.
[386] Vgl. ebd. S. 297.
[387] Ebd. S. 232.
[388] Ebd. S. 113.
[389] Ebd. S. 105.
[390] Ebd. S. 107.
[391] Vgl. ebd. S. 298.
[392] Vgl. ebd.

findet: Hier „wird für mich gespielt", dieses „ganze Geschehnis ist «für mich», es ist um meinetwillen geschehen und fordert mich damit im letzten ein."[393] Man wird „durch einen Anruf von außerhalb des eigenen Ich in die Teilnahme an der Welt-Gemeinschaft der Wesen"[394] eingeladen. Dabei wird das „Welttheater von einem Gott umfangen, der nicht nur Zuschauer des Spiels bleibt, um nachträglich zu lohnen und zu strafen, sondern in seinen spielenden «Bildern» das verborgen und offen mitspielende Urbild ist."[395] Es handelt sich um ein Geheimnis, indem er durch sein eigenes Spiel auf der Weltbühne agiert, die Dramatik der weltlichen Existenz wird aufgrund seiner freien Entscheidung (nicht als primäre Selbstverwirklichung) in seine Wirklichkeit unter Bestimmung der Liebe einbezogen[396], „unser Spiel spielt in seinem Spiel."[397] Dieses Geheimnis lässt sich nach H. U. von Balthasar nur durch den christlichen Offenbarungsglauben erleuchten,[398] indem „Gott im höchsten Grad ein Lebendiger"[399] ist, was sich in den innergöttlichen Hervorgängen seiner Dreieinigkeit zeigen lässt[400]. Das Spiel wird damit zum „einzigartigen Geschehen, und als solches doch zu einer Offenbarung von zeitlos Gültigem."[401] „Die vertikale Durchbohrung"[402] der „horizontalen Geschichte"[403] ist dabei für die Welt in voller Offenbarung erst durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes in Christus wahrnehmbar.[404] „In Christus hat die Heilgeschichte mit der Menschheit in beide Zeitstreckungen hinein ihre zusammenfaßende Mitte; von dieser Existenz her wird alles verständlich, was auf ihn hin und von ihm her durch ihn verfügt worden ist."[405] H. U. von Balthasar will damit das Gewicht des Alten Bundes nicht relativieren, anerkennt es allerdings mit Nachdruck auf dessen mysteriöse Vorankündigung der Verheißung für die Zukunft, in der „der Ineinsfall von echter Zeit und echter Ewigkeit gedacht werden kann: Eintritt echter Ewigkeit in die Zeit (Menschwerdung Gottes), Eintritt echter Zeit in die Ewigkeit (Auferstehung Christi und in ihm der Schöpfung)."[406] Durch das christliche Glaubensmysterium wird der Mensch zur Hoffnung auf die eucharistische Präsenz Christi als Zentrum der Schöpfung

[393] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 103.
[394] Ders./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 68.
[395] Ebd. S. 77.
[396] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie*. Band IV: *Pneuma und Institution*. Einsiedeln, Johannes, 1974. S. 33f.
[397] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 19.
[398] Vgl. ders. *Herrlichkeit* I. S. 418.
[399] Ders. *Skizzen zur Theologie* V. S. 197.
[400] Ebd.
[401] Ders. *Theodramatik.* Band I. S. 327.
[402] Ebd. S. 24.
[403] Ebd.
[404] Ders. *Skizzen zur Theologie* V. S. 52.
[405] Ders. *Skizzen zur Theologie.* Band I: *Verbum caro.* Einsiedeln, Johannes, 1960. S. 67.
[406] Ders. *Herrlichkeit* III/2/1. S. 380. Mehr zum Thema „Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit" in: Ders. *Skizzen zur Theologie* V. S. 38 – 51.

geführt, auf die hin sich alle Weltelemente beziehen und erdacht werden lassen.[407] Das Modell des Theaters präsentiert dabei „die Sinnvorgabe, die die Offenbarung nicht mehr irreal, sondern höchst real in die Realität der Geschichte hineininkarniert."[408] Allerdings kann es auf die reale Dramatik der Existenz „nur verweisen", sie „nicht ersetzen."[409]

Die Vorstellung des „Welttheaters" als „Vorverständnis" (keineswegs als adäquates Begriffsszenarium) für die Heilshandlung Gottes[410] bedarf nach H. U. von Balthasar gemäß den dramatischen Prinzipien die Skizze eines bestimmten Instrumentariums, das er auch zu konzipieren versucht.[411] Damit ein Drama zustande kommen kann, ist die Mitarbeit dreier Mitglieder der Produktion unverzichtbar – die Gestalt des Autors, des Schauspielers und des Regisseurs.[412] Während dem Autor „das ontologische Primat" bezüglich der ursprünglichen Dichtung als Sinngebung des Horizonts und des Hervorrufens der Gestalten zugehört[413], bemüht sich der Schauspieler um die „Vergegenwärtigung" des Werkes, indem er die Idee des Autors durch seine eigene Realität für den Zuschauer verkörpert.[414] Dabei bleibt zwar der Schauspieler gegenüber dem Autor im Verhältnis gehorsamer Abhängigkeit (was die Treue der Ursprünglichkeit der Idee angeht),[415] allerdings doch keine „Puppe"[416] oder „Marionette der [zugeteilten] Rolle"[417]. Der Autor überlässt ihm einen freien Raum für den schöpferischen Ausdruck.[418] Dies gilt ebenso für den Regisseur, dem zwar die vermittelnde Rolle in Aktuierung und Präsentierung des Stücks und damit eine eigentümliche schöpferische Transponierung des Idealen in die Realität der Aufführung zufällt[419], allerdings wiederum mit Respekt zur kreativen Einbildungs- und Gestaltungskraft des Schauspielers.[420]

Die Vorstellung des Dramas erweckt die Frage nach der Identität der Protagonisten. H. U. von Balthasar lässt dieses Thema im ersten Band offen, das Ziel in „Prolegomena" wäre, mit dieser Frage „bis an die Grenze der Theologie zu gelangen, von der her allein eine befriedigende Auskunft über den Spieler zu erlangen ist, und die damit ihre Voraussetzung für die ihr eigene Dramatik gewinnt."[421] Andererseits gibt es direkte Andeutungen, dass sich bei der Ge-

[407] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 106.
[408] Ebd. S. 245.
[409] Ebd.
[410] Ebd S. 18.
[411] Vgl. ebd. S. 239 – 436.
[412] Vgl. ebd. S. 247 – 276.
[413] Vgl. ebd. S. 248f.
[414] Vgl. ebd. S. 260.
[415] Vgl. ebd. S. 261f., S. 273.
[416] Ebd. S. 250.
[417] Ebd. S. 269.
[418] Vgl. ebd. S. 262.
[419] Vgl. ebd. S. 276.
[420] Ebd. S. 241, S. 278.
[421] Ebd. S. 454.

stalt des Autors im ursprünglichen Sinne um Gott, den Vater handelt.[422] Christus wird schlussfolgernd im Kontext seiner Gottesmenschheit als erhabener Spieler bezeichnet, dessen Identität mit der Rolle, die er zu spielen hat, vollkommen zusammenfällt.[423] Die Korrespondierung des „theatrum mundi" mit der Handlung Gottes, der „dessen Autor, Dramaturg und Regisseur in einem absoluten Sinn ist"[424], ist ebenfalls nachvollziehbar, indem Gott „in einer aus dem Absoluten selbst ausbrechenden Dramatik dem menschlichen Spiel entgegentritt" und „diesem, von innen her mitspielend, ein letztes Worauf hin" verleiht.[425] Andererseits wird von H. U. von Balthasar zugestanden, dass „der menschliche Blick das vom Horizont her sich entfaltende Drama nie als Ganzes ohne Verfälschung der Proportionen, als einen anwendbaren Maßstab, wonach innerweltliche Dramatik sich selber verstehen und aufbauen könnte, in den Blick bekommen kann."[426] Den göttlichen Kennwert kann der Mensch fragmentarisch nur insofern wahrnehmen, indem „Gott uns die Möglichkeit gibt, so gesinnt zu sein, zu denken und zu lieben, daß wir einem über-menschlichen, weil göttlichen Maß standhalten können"[427], was durch die Gnade erfolgt.[428] Die Realisation des Dramas wird auf den Menschen bezogen, der allerdings nach H. U. von Balthasar nur „den Titel des aufzuführenden Stückes kennt."[429]

Dem Entwurf des Dramas nach gewähren sich die Protagonisten bei vollem Respekt zueinander gegenseitig freie Tätigkeitsfelder. Hier ergibt sich die Frage, in welcher Dimension sich dieses Verständnis im Bezug auf das trinitarische Geschehen übertragen lässt. Die Verwendung der Theater-Metaphorik leitet H. U. von Balthasar zur Folgerung, dass die Durchführung des Dramas „nur durch Konflikte und Konfrontationen hindurch zur Synthese gelangen kann: durch den «Zusammenstoß des Regisseurs mit dem Dichter, des Regisseurs mit den Schauspielern, des Schauspielers mit dem Dichter und dem Regisseur und der Schauspieler untereinander»."[430] Es ist „ein Kampf um die Einheit"[431], damit „im Ergebnis nichts von Spannung mehr spürbar ist; nichts Vergewaltigtes soll zurückbleiben, nichts Wesensfremdes aufgepropft werden."[432] Das Urteil des Menschen als Zuschauers bleibt unvollständig, die zweideutige Wahrnehmung der Existenz im Welttheater führt zur Relativierung von Gütern

[422] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 248; S. 423.
[423] Vgl. ebd. S. 605.
[424] Ebd.
[425] Ebd. S. 297.
[426] Ebd.
[427] Ders. *Skizzen zur Theologie.* Band III: *Spiritus creator*. Einsiedeln, Johannes, 1967. S. 157.
[428] Ebd.
[429] Ders. *Theodramatik* I. S. 283.
[430] Ebd. S. 279.
[431] Ebd.
[432] Ebd.

und Werten, deren Absolutsetzungen relativiert wird.[433] Dennoch strebt das Drama einer Vollendung zu, die Erreichung des „fünften Aktes“ [im Sinne dessen endgültiger Beurteilung vom transzendentalen Richter[434]] zeigt sich als absolut notwendig.[435] Das Urteil des Zuschauers bleibt dabei zwar „in Schwebe“, die dramatische Spannung lässt allerdings trotz aller Unselbstverständlichkeit die Hoffnung an einen Ausklang im harmonischen Horizont bewahren.[436]

In welcher Größe und Bedeutung kann man sich aber im Sinne H. U. von Balthasars den Parameter der Freiheit in diesem Geschehen, das „Spiel zwischen Determination und Freiheit“[437] ist, vorstellen?

1.2. Bestimmung der Freiheit in der Spannung zwischen der Möglichkeit der Selbstentscheidung und ihrer Verwirklichung im Gehorsam ihrer Träger zu ihrem Ursprung

Das Drama im Weltgeschehen entfaltet sich keinesfalls in einem willkürlichen, zufälligen Ablauf, sondern „steht als ganzes auf der geistigen Freiheit, die [am Beispiel von *Brecht* vorgestellt[438]] dramatisch auch dort postuliert werden muß, wo sie aus Gründen eines weltanschaulichen Systems geleugnet wird.“[439] Diese Freiheit ermöglicht Gott als ihrem Träger „nicht nur alles, was er will, zu können, sondern zuvor die Freiheit, er selber zu sein.“[440] H. U. von Balthasar deutet diese Auffassung im absoluten Sinne, indem die Größe der Freiheit Gottes bis zur Entscheidung über sein eigenes Seins greift: „Seine Freiheit dringt bis auf den letzten Grund seines Seins hinab, er ist von sich selbst her *(a se)*, er ist ewig und beständig der, der er sein will.“[441] Gleichzeitig soll man aber den Wert der Freiheit nicht als Gott übergeordnete Größe überschätzen, denn „er ist auch nicht der Gefangene seiner Freiheit, als könnte er nichts anderes wollen und sein als sein göttliches Wesen.“[442] Im Verhältnis zur Schöpfung verfügt jedenfalls Gott über dermaßen hinreichende Freiheit, in der die Möglichkeit impliziert ist, „das scheinbar endgültig Erwählte wieder zu verwerfen, den geschlossenen Bund abzubrechen und durch einen neuen zu ersetzen.“[443]

---

[433] Ders. S. 388.
[434] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 232.
[435] Vgl. ebd. S. 231.
[436] Vgl. ebd. S. 233.
[437] Ebd.
[438] Vgl. ebd. S. 301–308.
[439] Ebd. S. 387.
[440] Ders. *Skizzen zur Theologie* V. S. 195.
[441] Ebd.
[442] Ebd.
[443] Ders. *Herrlichkeit* I. S. 631.

Ebenfalls im Gleichnis des Theaterspiels werden die Protagonisten des Dramas zu den Trägern der Freiheit. Obwohl dem Autor „das ontologische Primat“[444] in der Ursprünglichkeit der Idee, die als „Chiffre für den Gesamtsinn herausgesetzt wird“[445], zugehört, überlässt er doch in seiner Selbstlosigkeit anderen Gestalten Räume der Freiheit.[446] Dies spiegelt sich insbesondere in dem Maße, indem er zulässt, dass „die Gestalten die letzte Absicht des Autors nicht immer verstehen.“[447] Es wird sogar das Risiko angenommen, dass „der Autor die vorläufigen Taten und Absichten seiner Gestalten nicht alle billigen wird.“[448] Dabei bleibt ihm zwar seine eigene Meinung, auf dichterischer Weise gewährt er allerdings doch, „daß alles Mögliche hervorgeht.“[449] Die „freigebige Großmut“[450] gilt als seine „Grundeigenschaft“[451], in dem Sinne, dass er „seine Gestalten nie aufgrund einer bloßen Gerechtigkeit, die jeder das Ihrige zuteilt [was wäre denn dieses Ihrige?[452]], sondern kraft einer Seinsweise, die ihm gleichzeitig ganz in ihnen und ganz über ihnen zu sein und zu wirken gestattet.“[453] Dies bedeutet, dass der Autor trotz seiner Selbstlosigkeit das Werk dem Schauspieler und Regisseur nicht „wie eine unvollendete Skizze“[454] überlässt, sondern „vielmehr dieses Werk innerlich fordert, es in seiner Freiheit und Spontaneität lenkt und begleitet.“[455] Der Spiritus des Autors „drängt zur Verkörperung, so daß alle Prozesse und Prozeduren der Versinnlichung innerhalb seines Geistes bedacht werden müssen.“[456] Das Verhältnis des Autors zum Schauspieler wird demnach durch den Auftrag gekennzeichnet, die Ideen des Verfassers aufleben zu lassen[457], andererseits trägt dies keine Merkmale des „Herr-Knecht-Verhältnisses“[458]. Letztendlich geht es nach H. U. von Balthasar darum, dass „das «Soll» im Herzen des Helden als das in Freiheit zu Ergreifende brennt, was kein bloß über ihm dräuender kategorischer Imperativ ist, es muß ihm zugleich innerlichst einwohnen als die eigenste Aufgabe, die er unter Gefährdung oder Aufopferung seiner ganzen empirischen Individualität ergreift.“[459] Beide – der Autor wie der Schauspieler - sind aufeinander hingewiesen, was sich darin zeigt, dass „beide im tiefsten

[444] Vgl. II/1.1. dieser Diss.
[445] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 252.
[446] Vgl. ebd. S. 253; 255f.
[447] Ebd. S. 256.
[448] Ebd.
[449] Vgl. ebd. S. 216 – unter Bezug auf S. Kierkegaard.
[450] Ebd. S. 253.
[451] Ebd.
[452] Diese Frage wird von Balthasar im Zitat gestellt und als offene gelassen.
[453] Vgl. ebd. S. 256.
[454] Ebd. S. 257.
[455] Ebd.
[456] Ebd. S. 258.
[457] Vgl. ebd. S. 261.
[458] Ebd.
[459] Ebd. S. 335.

eins sind."[460] Für den Darsteller besteht die Möglichkeit schöpferischer Umsetzung der Rolle, was dem Spiel die Lebendigkeit verleiht und im Endeffekt kann der Einsatz des Schauspielers aus der Spontaneität der Seele zur treueren Erfüllung der Idee des Dichters führen, als dieser es selbst fassen konnte.[461] Auch im Blick auf das Publikum lässt sich die Möglichkeit dessen freier Zustimmung zum Spiel beobachten: „Die Dar-stellung oder Vor-führung richtet sich an eine Menge (nur im Grenzfall an einen Einzelnen), die die «theatralische Gestalt» in ihrer Bedeutung hinnimmt und in ihrer Realität bejaht (…) Dazu bedarf [der Schauspieler] der Bereitschaft des Publikums: es muß seine Repräsentation gelten lassen."[462] Damit die Präsentierung des Stücks ein erforderliches Niveau erlangt, indem es dem Publikumsverständnis kommunizierbar wäre, ist der Einsatz „einer dritten Instanz"[463] – des Regisseurs - notwendig, der für die theatralische Überführung des Dramas sorgt, damit „das zum Herzen und Gewissen Sprechende aufgeleuchtet wird", und zwar in allen Zeitepochen, in Hinsicht auf deren verschiedenen gesellschaftlichen Kontexte.[464] Er bemüht sich um die Verwirklichung der „in ihm erstehenden Einheitsvision", in der die Kunst des Autors und des Schauspielers zusammengebracht wird.[465] Seine Aufgabe besteht gleichzeitig im „Erwecken der schöpferischen Kräfte im Schauspieler (solche, die dieser vielleicht gar nicht kennt), daß das Spiel aller ein Ensemble im geistigen Sinn wird)"[466]. Dabei soll der Regisseur darauf achten, dass er die freie kreative Einbildungs- und Gestaltungskraft des Schauspielers nicht durch eigene ersetzen will, seine Funktion ist „rein vermittelnd und evozierend."[467] Er soll auf die Schau und Vorführung der eigenen Person verzichten, „als Gestalt verschwinden, um als Medium und Atmosphäre allen gegenwärtig zu sein"[468].

Obwohl der freie Wille zum Grundvermögen der Person (beim Menschen) gehört, der ihre Sittlichkeit begründet und entfaltet,[469] erwähnt H. U. von Balthasar in diesem Zusammenhang dessen wahren Vollzug im Gehorsam gegenüber seinem Verursacher.[470] Der Gehorsam wird ebenfalls in der Beziehung der drei Protagonisten des Dramas unterstrichen. Die Freiheit des Schauspielers hat eine sittliche Form, er soll die „Vision des Autors schöpferisch nach- oder

[460] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 262.
[461] Vgl. ebd. S. 263.
[462] Ebd. S. 264.
[463] Ebd. S. 276.
[464] Ebd. S. 280.
[465] Vgl. ebd. S. 276.
[466] Ebd. S. 279.
[467] Vgl. ebd. S. 278.
[468] Vgl. ebd. S. 279.
[469] Vgl. ebd. S. 464f. – H. U. von Balthasar interpretiert den philosophischen Ansatz von Panaitios im Bezug auf den Menschen. Ob und inwieweit diese Auffassung auf die trinitarischen Personen anzuwenden wäre, erwähnt H. U. von Balthasar nicht.
[470] Vgl. ebd. S. 466f – Anspielung auf Epiktet.

mitvollziehen“, stammt doch die Persönlichkeit seiner Rolle aus dem Wesensgrund des Dichters.[471] Daher ist die Freiheit des Schauspielers zuletzt „keine Absolute, sondern sich erst in der Differenz der Rolle realisierende, die ihrerseits in ein umgreifendes soziales Ganzes eingegliedert ist“[472]. Ebenso ist der Regisseur in den ihm vorgelegten Text des Autors im Gehorsam gebunden, der ihm als Richtlinie steht, er soll in „Geist und Herz des Dichters vordringen, daß man seinen Gedanken und sein Empfinden über die Worte hinaus fortführen kann.“[473], im Verhältnis zum Schauspieler soll er sich andererseits „führen lassen“ können und „ein vollkommen aufnahmefähiges Gefäß sein“[474]. Dieser Bezug, indem die Gestalten einander den Gehorsam erweisen, erinnert strukturell an das trinitarische Geschehen, in dem es sich um folgende Ordnung handelt: „In seinem Sohn bezeugt sich zunächst der Vater, und das Zeugnis Jesu bezeugt deshalb den Vater; der Geist aber bezeugt rückweisend und entfaltend den dagewesenen Sohn (1 Joh 15, 26). Das Zeugnis des Vaters konstituiert die Gestalt (εϊδος) des Sohnes als solche, das Zeugnis des Geistes seine Herrlichkeit (δόξα).“[475] Die vereinigende Kraft des Geistes steht gleichzeitig als Synonym „der letzten positiven Freiheit Gottes, die - im Gegensatz zur Freiheit des Weltgeistes, der von den individuellen Gestalten präszindiert, um sie in sich «aufzuheben» - bei seinem Hervorgang aus Vater und Sohn ihre Besonderheit niemals übersteigt, deren Ausdruck er ja ist.“[476]

Das Verhältnis zur Schöpfung wird im Licht „gleichberechtigter Gegensätzlichkeit“[477] verstanden. Die vom Gott gesetzte Freiheit des Menschen wird „bis ins letzte ernstgenommen.“[478] Andererseits fußt „die Würde des Menschen auf dem freien Gehorsam gegenüber den ihm einwohnenden Gesetzen der Natur.“[479] Er wird dazu berufen, „alles, was er ist, in den göttlichen Auftrag zu stellen“[480], selbst dann, wenn es sich um die Annahme beschränkter Lebensumstände oder des Leidens handelt[481]. Durch den Gehorsam und den Dienst an Christus verwirklicht sich die wahre Freiheit der Person.[482] In welcher Dimension kann sich also die Freiheit des menschlichen Subjekts vollziehen? H. U. von Balthasar weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich die Freiheit nicht nur auf die Befähigung zum Wählen be-

[471] Vgl. ebd. S. 263.
[472] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 235.
[473] Vgl. ebd. S. 277.
[474] Vgl. ebd. S. 278 – H. U. von Balthasar zitiert Ionesco.
[475] Ders. *Herrlichkeit* I. S. 582.
[476] Ders./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 186.
[477] Ders. *Theodramatik* I. S. 399.
[478] Ebd. S. 606.
[479] Vgl. ebd. S. 471 – Deutung der stoischen Philosophie.
[480] Ebd. S. 273.
[481] Vgl. ebd. S. 465; S. 467.
[482] Vgl. ebd. *Skizzen zur Theologie.* Band II: *Sponsa verbi.* Einsiedeln, Johannes, 1961. S. 139 – nach Vorlage der Auffassung Ignatius von Loyola.

zieht, sondern auf die Möglichkeit der richtigen oder schlechten Wahl. Daraus wird ersichtlich, dass die Festlegung einsichtiger Kriterien vorgenommen werden soll. In diese Kriterien wird sowohl der Aspekt des „An-sich-Guten", als auch des „Für-ihn-[den Menschen]-Guten" einbezogen und als Maßstab der Gesichtspunkt der Mitmenschlichkeit und des dialogischen Charakters bestimmt.[483] Die Entscheidung fällt zwar zuletzt subjektiv, in der Möglichkeit ihrer freien Verantwortung, der Entscheidende wird aber auf „das unsichtbar-absolute Gute" hingewiesen.[484] Andererseits zeichnet sich das menschliche Leben durch einen „Konflikt der Werte"[485] aus, es kann oft für ihn zu den „Verdunklungen des Horizontes des Guten"[486] kommen. In dem Fall gilt es, dass das Gewissen wachsam in der Wahrnehmung „der relativen Güter" bleibt, wodurch sich für ihn zum bestimmten Zeitpunkt eine eigenartige Erleuchtung ergibt und der Mensch zum „Akt des Gehorsams oder Ungehorsams dem Licht gegenüber" herausgefordert wird.[487]

Trotz diesem Ideal der Freiheitsverwirklichung soll man nicht die Tatsache außerachtlassen, dass „die Möglichkeit des tiefsten Zweifels, der größten Verfehlung, des Leides und Kampfes, des Unglaubens"[488] im christlichen Verständnis impliziert bleibt. „Der Christ ist nicht optimistisch determiniert, sondern dem Wagnis der Freiheit ausgesetzt und damit der Möglichkeit des tragischen Scheiterns."[489] In der Anspielung auf die Auffassung moderner Philosophie erwähnt H. U. von Balthasar deren Forderung nach der Ernstnahme der Freiheit, die in der Übertragung in die Transzendenz sogar zum Gedanken „des Widersprüchs in Gott (bis zur Hölle)" führen kann.[490] Insbesondere im ökonomischen Geschehen erweist sich Gott als die „ohnmächtige Gottesmacht", die „mächtige Gottesohnmacht in der Welt einsetzt."[491] Gott überlässt dem Menschen die Freiheit dermaßen, dass er dabei nicht zögert, sich bei der Annahme seiner Schöpfung sogar auf das größte Risiko einzulassen, indem er zulässt, dass sein menschlicher Partner „das Übergewicht" gewinnt: „als moralisches, aszetisches oder als existentialistisch-rebellierendes Subjekt".[492] In diesem Kontext deutet H. U. von Balthasar eine zusammenhängende Frage an: „Wie verhält sich diese göttliche Machtlosigkeit zur Gottesverlassenheit seines Sohnes am Kreuz?"[493]

---

[483] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 389.
[484] Vgl. ebd. S. 392.
[485] Ebd. S. 389.
[486] Ebd. S. 396.
[487] Vgl. ebd. S. 392.
[488] Ebd. S. 401.
[489] Ebd.
[490] Vgl. ebd. S. 45
[491] Vgl. ebd. S. 111.
[492] Vgl. ders. *Herrlichkeit* III/2/1. S. 306.
[493] Ders. *Theodramatik* I. S. 46.

Bevor diese Fragestellung aufgenommen werden kann, ist zu bemerken, dass für H. U. von Balthasar das Drama trotz dessen Spannung ihres Vollzugs in Hinsicht auf die Freiheit,[494] „einer Absolutheit ewiger göttlicher Entscheidung" unterliegt"[495]. Damit dem Spiel seine Aufführung möglich ist, sollen „unverrückbare Gesetze"[496] gelten. Es soll also eine höchste ordnende Instanz geben, die für die „Einheit der gelingenden «Lösung»" des Theaterstücks bürgt[497] und sich trotz der „Vielfalt der Standorte" als das Letzte erweist, woher sich alles ordnen lassen soll[498]. Dies hindert H. U. von Balthasar allerdings nicht an der Vorstellung, in der die gespannten „gesellschaftlichen oder politischen Situationen in der Welt als Transparent des christlichen Urdramas werden, das zwischen Gott und Welt in der Zentralgestalt Jesus Christus sich abspielt"[499]. Die dramatische Art der Norm, die sich im Christentum präsentiert, deutet den Charakter ihres Bezugs zum Urbild an.[500]

Erst im Kreuzgeschehen vollzieht sich nach H. U. von Balthasar die Durchdringung des Weltspieles mit einer endgültigen Sinngebung, die dem Drama den Horizont angibt.[501] Es wird damit „das Amt der Versöhnung zwischen Gott und Welt"[502] errichtet, indem sichtbar wird, dass die Freiheit Gottes nur in der Liebe besteht[503]. „Wenn er [Gott] ungenötigt die Welt schafft und ihr so, mit ihrem nicht nötigenden Ungenötigtsein, etwas von der Artung seiner Freiheit und frei-gelassenen Gebenskraft mitgibt, und wenn diese schenkende Freiheit keinen anderen Namen verdient als Liebe: aus welchem anderen Grunde könnte Gott dann «sein» als «aus» Liebe? Jeder andere Versuch, das «Absolute» jenseits der ontologischen Differenz anzunähern", müsste „dem «Absoluten» weniger zuschreiben als dem davon Abkünftigen."[504] Das Opfer Christi, das bis ins Äußerste reicht und sein „Zur-Sünde-werden" bewirkt, ändert dabei nichts an seinem göttlichen Wesen.[505] Er verfällt nicht der Verdammnis, weil gerade darin der höchste Erweis der Treue und Einheit mit dem Vater demonstriert wird – „in der Identität der reinen Liebe und des reinen Gehorsams an den Vater."[506] Durch dieses Ereignis werden die Menschen „in die Liebe inseriert, deshalb ist es nur Gehorsam gegen die Wirklichkeit und nicht eigene Leistung, wenn wir das von Gott durch Christus in uns Getane wahr

[494] Vgl. ebd. 232f.
[495] Vgl. ebd. S. 109.
[496] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 109. – unter Bezug auf R. Schneider.
[497] Vgl. ebd. S. 241.
[498] Vgl. ebd. S. 237.
[499] Ebd. S. 108.
[500] Vgl. ebd.
[501] Vgl. ebd. S. 297.
[502] Ders. *Skizzen zur Theologie* II. S. 121.
[503] Vgl. ders. *Herrlichkeit* I. S. 631.
[504] Ders. *Herrlichkeit.* Band III, 1: *Im Raum der Metaphysik.* Teil 2: *Neuzeit.* Einsiedeln, Johannes, 1965. S. 965.
[505] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie* II. S. 121.
[506] Ebd.

sein lassen, indem wir es nachvollziehen“[507]. Die Verinnerlichung der Rechtfertigung wird dann im Mensch vom Heiligen Geist in der Freiheit durchgesetzt und damit die Versöhnung vollendet.[508]

Die eigentliche Schuld bleibt dann beim „Versagen der Liebe“[509] liegen, „in der unbegreiflichen Verweigerung einer Liebesantwort auf eine unbegreiflich angebotene ewige Liebe“[510]. Das gesamte Spiel als solches entfaltet sich dennoch umfasst von der Hoffnung, dass zwar Gott „den Menschen frei in seine extremsten Möglichkeiten lässt“[511], trotzdem aber „alles als ein Spiel seiner Erwählungen und Führungen lenkt, die Knoten schürzt und löst“[512], allerdings auch bei der Bewahrung seiner „tragischen Maske“[513].

1.3. Bedeutung und Dimension des Tragischen für den Gesamtsinn des Existenzgeschehens

Der Beschluss des Autors, sein Werk der schöpferischen Tätigkeit anderer Protagonisten freizugeben[514], hat zur Folge, dass „er sich im letzten nicht vom Spiel beherrschen lassen kann“[515]. Die Liebe zu seinen Gestalten soll auch die Anerkennung derer Selbständigkeit einbeziehen.[516] Im Bezug des Schöpfers zum Geschöpf impliziert dies die Voraussetzung, dass Gott dem Menschen die eigene Wahrheit gemäß dessen Natur überlässt.[517] Diese Chance ist auf der Basis des Abstands Gottes von seiner Schöpfung ermöglicht, zu dem es nicht aufgrund „eines Mangels im göttlichen Wort“ kommt, „sondern wegen dessen Übererhabenheit“.[518] Der Mensch wird in die Distanz zu seinem Schöpfer gesetzt[519], woraus seine Endlichkeit und Sterblichkeit folgert[520], allerdings paradoxerweise in diesem ihm vom Absoluten her zugewiesenen Verhältnis der Begrenztheit wird dem Geschöpf der Zugang zur Erkennung der Wahrheit eröffnet und der Wert seiner Person sichtbar[521]. Auch die „Existenzerfahrung der Verfallenheit“ kann einen positiven Sinn verbergen: sie kann im „dialektischen Gegensatz“

---

[507] Ebd. S. 129.
[508] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie* III. S. 113.
[509] Vgl. ders./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 97 – 100.
[510] Ders. *Herrlichkeit* III/2/1. S. 200.
[511] Ebd. S. 105.
[512] Ebd.
[513] Ebd.
[514] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 258.
[515] Ebd. S. 259.
[516] Vgl. ebd.
[517] Vgl. ebd. S. 515. Dies gilt allerdings nicht für dessen Seinsweise, denn das ungeschaffene Urbild besitzt ein „wahreres Sein“ als das durch ihn Geschaffene – ebd.
[518] Vgl. ebd.
[519] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie* V. S. 18.
[520] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 460.

auf die Möglichkeit einer Befreiung durch eine „rettende Instanz“ hinweisen.[522] Diese Bipolarität des Geschehens gibt den Anlass zur Entstehung einer dramatischen Situation, die – sich in den „horizontalen Gegebenheiten“ entfaltend – trotzdem unter Mitbestimmung „der vertikalen Instanz“ bleibt.[523] Dennoch gehören in der christlichen Theodramatik die Endlichkeit und die Tragik „aufs ernsteste“ zur Handlung, insbesondere zeigt sich dies dann in der Wahrnehmung des Todes.[524]

Die Wirklichkeit des Todes gilt als der Preis für das Dasein.[525] Das Bewusstsein um das eigene Ende muss allerdings keine dekadente und nihilistische Einstellung zum Sinn der Moralwerte implizieren, es kann im Gegenteil „die Voraussetzung für die sinngebende Grenze, die ethische und ästhetische Form ist“[526] bedeuten. Im Augenblick des Todes „fallen alle Masken“[527] und damit vollzieht sich die vollständige „Sichtbarmachung einer ohnehin dem Wesen nach vorhandenen Gestalt“[528]; die Vorstellung dieser Grenzerfahrung hält dann das Bewusstsein des Menschen aufgeschlossen für die ethische Verantwortung. Der einzige Wert, der in diesem Untergangsprozess bestehen kann, ist die Liebe.[529] H. U. von Balthasar erwähnt in diesem Zusammenhang die Gedanken Gabriel Marcels, nach denen gerade durch die irdische Abwesenheit einer geliebten Person dem Überlebenden etwas vom Ewigen vergegenwärtigt wird.[530] Dabei wird das ewige Bestehen der Liebe vorausgesetzt.[531] Unter dieser Annahme kann die Liebe „zur Rivalin des Todes“[532] werden, wobei es sich um solche Art des Untergangs handelt, bei dem die selbstlose Aufopferung des eigenen Lebens als Preis für die Gerechtigkeit und Sühne für die Sünde eines Anderen geleistet wird.[533] Der stellvertretende Tod wird in diesem Sinn als „der höchste Entwurf, ihn aktiv zu gestalten“[534] bezeichnet, unter der Voraussetzung, dass es um das Werk der Liebe, nicht um Sühne für eigene verursachte Schuld geht[535]. Das Ausmaß der Selbsthingabe kann nach Darstellungen zahlreicher Theaterstücke bis ins Paradox reichen: es kann sich um das Opfer der eigenen Seele[536], der eigenen

---

[521] Vgl. ebd. S. 516f.
[522] Vgl. ebd. S. 336.
[523] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 336.
[524] Vgl. ebd. S. 606.
[525] Vgl. ebd. S. 352.
[526] Ebd. S. 353.
[527] Ebd. S. 352.
[528] Ebd. S. 353.
[529] Vgl. ebd. S. 354f.
[530] Vgl. ebd. S. 354.
[531] Vgl. ebd.
[532] Ebd. S. 362.
[533] Vgl. ebd. S. 359 – 362.
[534] Ebd. S. 366.
[535] Vgl. ebd. S. 368.
[536] Vgl. ebd. S. 371.

ganzen geistigen Kraft[537], des Glaubens[538] oder der Hoffnung (indem man sich der furchtbarsten Agonie und Angst selbst im Augenblick des Todes unterzieht)[539] handeln. Trotz diesem Niedergang und der Gebrochenheit bleibt allerdings in der Erfahrung des Leidens etwas „unauslöschbar Königliches“[540] im Menschen, das selbst in tiefster Erniedrigung nicht unterdrückt werden kann.[541] Im Gegenteil, im Moment des tiefsten Verlustes (nach dem Maßstab der Welt) wird die innere Würde sichtbar[542], insbesondere im Augenblick des Todes, wo die Wahrheit herauskommt[543]. Vor allem „eine «personale» Stellvertretung, die aus freier Liebe geschieht“ kann durch die Übernahme des Todes den Anderen aus seinem Egoismus reißen und ihn zur gleichen Reaktion der Mitteilung des Geschicks seines Gegenüber bewegen.[544] Erst dann erlangt die Liebe eine Endgültigkeitskraft.[545] Allerdings – unter Berufung auf G. Marcel – kann nicht einmal ein solcher Triumph der Liebe die Unsterblichkeit erzwingen, der Tod bleibt „die Schwelle, die wir nicht selbst überschreiten“[546].

Es ist auffällig, dass es in vielen W. Shakespears Dramen Anspielungen auf die Passion Christi gibt[547], was u. a. im Motiv des Richtens des Königs durch die Untertanen stark zum Ausdruck gebracht wird[548]. Indem sich allerdings Christus als Unschuldiger mit den Schuldigen solidarisiert, wird er nach christlicher Auffassung gerade durch einen Verbrechertod als der einzige Richter der Welt etabliert, der die Wahrheit Gottes auf wirksamster Weise im Untergang offenbarte.[549] Das menschliche Gericht kann demgegenüber nur als gebrochen und fehlbar wahrgenommen werden, das in seiner Unvollkommenheit und Fragwürdigkeit nur auf die Existenz einer höheren Rechtsordnung hinweisen, selbst aber keinesfalls die Repräsentation absoluter Gerechtigkeit darstellen kann.[550] Denn die menschliche Vorstellung des Gerichts als die Auseinandersetzung zwischen einem befehlenden und einem gehorchenden Subjekt ist nicht mit der Urteilskraft Gottes identifizierbar: „Richten ist nicht ein Akt des Göttlichen… Das Richten ist ein Urteilen, ein Gleich- und Ungleichsetzen, das Anerkennen einer gedachten Einheit oder einer unvereinbaren Entgegensetzung; der Gottessohn richtet, sondert, trennt

[537] Vgl. ebd. S. 371f.
[538] Vgl. ebd. S. 372.
[539] Vgl. ebd. S. 373f.
[540] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 381.
[541] Vgl. ebd. S. 375 – 382. Dies auch im Falle, wenn es sich um Folgen einer selbstverschuldeten Situation handelt, wie es anhand Shakespears Dramas geschildert wird.
[542] Vgl. ebd. S. 375.
[543] Vgl. ebd. S. 375f.
[544] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie* IV. S. 407.

[545] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 362.
[546] Ebd. S. 366.
[547] Vgl. ebd. S. 376.
[548] Vgl. ebd. S. 377.
[549] Vgl. ebd. S. 427f.

nicht, hält nichts Entgegengesetztes in seiner Entgegensetzung; eine Äußerung, das Regen des Göttlichen ist kein Gesetzgeben.“[551] Die „Moralität der Liebe“ wird im neutestamentlichen Sinn zum Maßstab der Bewertung; durch eine absolute Liebestat wird das Schicksal versöhnt.[552] Diese Tat wird durch das Opfer Christi vollbracht, das allerdings trotz seiner menschlichen Basis durch „keine Kontinuität zur Höhe des Kreuzesereignisses führt, sondern nur als ein Sprung“[553]. Der Unterschied zu jedem menschlichen Opfer besteht im Absolutheitscharakter der Stellvertretung durch Christus, in der es zur „Übernahme nicht eines Einzelnen oder einer Polis oder eines Volkes, sondern aller, und aller nicht in äußeren Not, sondern in der Schuldenverfallenheit ihrer personal-sozialen Existenz“[554] kommt.

Falls eine Hingabe als vollständige und totale gedacht werden soll, besteht die Annahme des Tragischen in ihrem Ernst in der Zulassung dieses Eingriffs tief bis ins Wesen der betroffenen Person.[555] Diese Annahme impliziert allerdings keinesfalls die Sinnlosigkeit, der Untergang zeigt sich nämlich nach deutschem Idealismus als „Weg zu einer Versöhnung“.[556] Falls eine Idee wahr ist, soll sich ihre Stärke durch ihre Kundgabe gerade in der Situation ihres Vergehens erweisen können; in der Aufhebung ihrer Existenz wird ihr Wert offenbart.[557] Im Sterben Christi vollzieht sich „Schweigen und Tod Gottes als Erfüllung des redenden, verheißenden, lebendigen Gottes“.[558] Der Gnadenordnung nach offenbart sich Gott dem gefallenen Sünder erlösend gerade durch die Kreuzverhüllung.[559] Die Vernichtung führt in diesem Fall nicht zur Zerstörung, aus dem Heraussetzen wird der Gesamtsinn für das Weltspiel endgültig abgeleitet.[560] Dies geschieht durch das freiwillige Miterfahren des menschlichen Leides, worin die Macht des Guten als die objektive Weltstruktur und die Konstitution des Seins überhaupt sichtbar wird.[561] Das Gute muss dabei „bis zur äußersten Grenze des Bösen vordringen, um es, seine Grenze überschreitend, zu besiegen. Überschritten wird diese Grenze, wo der gekreuzigte Sohn unter dem Hohngelächter der Welt und seinem Empfinden nach vom göttlichen Vater verlassen, in Ohnmacht stirbt, aber an dieser äußersten Grenze seinen ganzen Sohnesgehorsam wahrt und ihn sterbend dem Vater zuhaucht. Mehr noch: überschritten wird die-

---

[550] Vgl. ebd. S. 432f.
[551] Ebd. S. 428 (Fußnote) – Balthasar verwendet das Zitat Joh 3,17.
[552] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 428.
[553] Ders. *Skizzen zur Theologie* IV. S. 407.

[554] Ebd.
[555] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 398f.
[556] Vgl. ebd. S. 399.
[557] Vgl. ebd. S. 398f. (Fußnote)
[558] Vgl. ders. *Herrlichkeit.* Band III, 2: *Theologie*. Teil 2: *Neuer Bund.* Einsiedeln, Johannes, 1969. S. 72f.
[559] Vgl. ders. *Herrlichkeit* I. S. 424.
[560] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 252.
[561] Vgl. ebd. S. 403.

se Grenze, indem der Sterbende das hinter ihm Zurückbleibende mit sich über die Grenze nimmt: «Heute wirst Du mit mir im Paradies sein», wird dem zugesagt, der hier die ganze Räuberbande der Menschheit repräsentiert. Wo ist die Allmacht Gottes offenkundiger, der es nicht nur gewollt, sondern gekonnt hat: «die Welt durch Christus mit sich zu versöhnen» (2 Kor 5, 19)?“.[562]

Die eigentliche Tragödie besteht somit nicht in der Zulassung des Leidens, sondern in der „Nicht-Aufnahme“, im „Abgewiesen“, in der „künstlichen Zerspaltung von Stoff und Form – wobei die stoffliche Fabel angeblich schon ihre «ewige Form» in sich trägt – dies ist Symptom eines tiefen Zerwürfnisses im modernen Verhältnis der Person zu ihrer Erscheinung.“[563] Nach M. Buber würde dies zu verstörten Ich-Du-Es Verhältnissen führen, was tragischerweise in der Vorstellung einer uneigentlichen Existenz münden würde.[564] Damit die Diskrepanz zwischen der Selbsthingabe- und Aufnahmebereitschaft, zwischen dem „Aus-sich-Entspringen“ und dem „Entgegen-kommen-Lassen“ nicht einen endgültigen Zug erlangt, soll die „aufklaffende und doch überwundene Distanz“ durch ein „theologisches Urbild“ gewährt werden.[565] Das „Tragische“ würde demnach immer auf eine Alternative zur Verzweifelung hinweisen[566], die „christlich höchste Tragik könnte mit überwundener Tragik vereinbart werden“[567], „der Konflikt zwischen dem Ganzen und dem Teil, das selbst ein Ganzes sein will“ könnte in „der Sphäre der höchsten Geistigkeit“ in „einen Burgfrieden“ geschlossen werden[568]. Die Zwiespalt zwischen der widersetzlichen Kreatürlichkeit und dem gegensatzlosen Gott wird im „ewigen Gegenüberstehen von Vater und Sohn, die die ewige Voraussetzung ihrer Begegnung, Liebe, Einheit im Heiligen Geist ist“ überholt.[569] Dadurch wird zwar das „Mysterium der Schöpfung“ in der Zulassung des Bestehens des Nicht-Göttlichen in der Welt nicht gelöst, „die Härte des Paradoxes“ aber durch die Wirklichkeit eines Abstands, der auf der Liebe gründet, „gemildert“.[570] Die höhere Gerechtigkeit ist „der selbstlosen Liebe verwandt“.[571] Indem „Christus sein Tun als unbedingten Gehorsam gegenüber dem Vater verstanden hat“, zeigt er auf „den ganz entäußerten Gott“ hin, der in seiner Handlung in totaler Hingabe des Einzigen und Liebsten gekennzeichnet wird und diesen göttlichen Sinn auch für

[562] BALTHASAR, H. U. *Skizzen zur Theologie* V. S. 203.
[563] Ders. *Theodramatik* I. S. 254.
[564] Vgl. ebd. S. 594f.
[565] Vgl. ebd. S. 255.
[566] Vgl. ebd. S. 420.
[567] Ebd. S. 606.
[568] Vgl. ebd. S. 579.
[569] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie* IV. S. 33.
[570] Vgl. ebd. S. 33f.
[571] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 250.

die Welt verwendbar macht.[572] Das Urbild, indem sich die „höchste Macht in der höchsten Hingabe zeigt“ ist die göttliche Trinität,[573] wo Gott in seiner innergöttlichen Selbsthingabe die Liebe als seine Wesenseigenschaft zeigt[574]. Für das Geschehen gegenseitiger Übereignung, die durch Selbstlosigkeit, nicht durch Berechnung gekennzeichnet ist, verwendet H. U. von Balthasar vom Apostel Paulus übernommenen Ausdruck «Kenose» (Ausleerung).[575] Dieser Begriff wird als „Preisgabe der Gottgestalt“ umschrieben, die in zwei Formen ausgedruckt wird: „bei der Schöpfung (zumal des freien Menschen), da der Schöpfer hier gleichsam einen Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt“, dies geschieht aber unter Vorraussetzung „der zweiten und eigentlichen Kenose, der des Kreuzes, in der alle äußersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt werden“.[576] In diesem Akt bleibt „die ganze Trinität engagiert, der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende“.[577] Diesem trinitarisch-ökonomischen Prozess liegt dabei der trinitarisch-immanente als Basis zugrunde: „das ökonomische Hervortreten des innertrinitarischen Geheimnisses verrät uns etwas vom Gesetz der immanenten Trinität.“[578] H. U. von Balthasar sieht dies als „Mysterium der göttlichen Liebe“[579], indem der den Sohn zeugende Vater[580] sich freiwillig seinetwegen „der Entleerung“[581] unterzieht, der Sohn aber in seiner besonderen Freiheit die Gottgleichheit nicht anders denn als ein Geschenk besitzen kann (ansonsten müsste es zum Widerspruch und Verstoß gegen die vollkommene Freiheit Gottes, er selbst zu sein, führen).[582] Der Sohn überführt dann sein geschenktes „Gezeugtsein“ in die „Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams“[583] als Entsprechung zum Akt der Liebe des Vaters.

Das „Zeugungsmotiv“[584] ist schon aus außerchristlicher Kultur des altägyptischen Religions bekannt. Der Pharao als mensch-gewordener Gott wird durch die stellvertretende Gestalt des herrschenden ägyptischen Königs vom Re selbst gezeugt, obwohl es sich äußerlich um einen physischen Akt handelt. Durch die Zeugung und die Geburt ereignet sich eine gewisse

[572] Vgl. ebd. S. 31.
[573] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie* V. S. 202f.
[574] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Skizzen zur Theologie* V. S. 196.
[575] Vgl. ebd. S. 202.
[576] Vgl. ders. *Herrlichkeit* III/2/2. S. 198. Ders. *Theodramatik* I. S. 518: An dieser Stelle erwähnt Balthasar die Abgrenzung gegen die Auffassung Meister Eckharts – Eckharts These, dass Gott das Sein schlechthin ist, indem es nichts außerhalb von Ihm gibt, führt schließlich zur Konsequenz, dass die Schöpfung mit der Zeugung des Sohnes zusammenfällt.
[577] Vgl. ebd.
[578] Vgl. ebd. S. 199.
[579] Ebd.
[580] Vgl. ders./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 67.
[581] Ders. *Herrlichkeit* III/2/2. S. 199.
[582] Vgl. ders. *Skizzen zur Theologie* V. S. 202.
[583] Vgl. ders. *Herrlichkeit* III/2/2. S. 198.

Distanz der Gottheit, wobei der Sohn dazu berufen ist, den Willen des Vaters im Gehorsam durchzuführen.[585] Diese Vorstellung wird allerdings in unvergleichbarer Weise im christlichen Verständnis des Gehorsames Christi überholt, der die „allmächtige Kenose“[586] Gottes, in der sich nichts befindet, „was seiner Gottheit und Allmacht entspricht“[587], gerade in der „Aufsichnahme der Knechtgestalt“[588] bis zur ohnmächtigen „Tod am Kreuz“[589] erweist. Daraus wird von H. U. von Balthasar die Konsequenz gezogen, dass die Kenosis als „Entleerung dem Wesen Gottes nicht widersprach, sondern ihm – unvermutbarer Weise – gerade gemäß war“.[590] Ebenfalls im Weltspiel werden die menschlichen Handlungen „immer davon mitbestimmt, wie der Mensch in der niedrigen Rolle eingeschätzt wird“.[591] Allerdings, bereits „in der Gestalt der menschlichen dramatischen Frage *ist* die göttliche dramatische Antwort erfolgt“[592], die „ihre transzendente, unüberholbar horiznothafte Akuität im Verlassenheitsschrei gewinnt“[593]. Das Geschöpf wird dabei durch die Leidenssolidarität Gottes nicht nur getröstet – die christliche Hoffnung erfüllt sich nämlich durch den eingebrochenen Horizont im Ereignis „der Wende vom Karsamstag zu Ostern“[594].

1.4. Das Person-Sein in der Konvergenz der Rollenidentifikation und Individualität

Obwohl die Vorstellung „des Topos «Welttheater»“[595], in dem sich der Sinn des menschlichen Lebens nur „als Rollenspiel vor Gott, dem Verteiler der Aufträge und Richter des Spieles“[596] realisieren sollte, von H. U. von Balthasar als „der Vergangenheit anzugehörende“[597] bezeichnet wird, gleicht er dennoch in der Metapher der „Bühne“ die menschliche Existenz in einer Grenzerfahrung ihrem Selbstverständnis als „Rolle“ im „umgreifenden Spiel“ an[598]. Das Definieren des Charakters der Rolle scheint allerdings für H. U. von Balthasar sehr uneindeutig zu sein: „Rolle-Persona ist ein Grenzbegriff in der Dialektik zwischen Immanenz

---

[584] Ders. *Theodramatik* I. S. 556.
[585] Vgl. ebd.
[586] BALTHASAR, H. U. *Skizzen zur Theologie* V. S. 202.
[587] Ebd.
[588] Ebd.
[589] Ebd. S. 203.
[590] Vgl. ders. *Herrlichkeit* III/2/2. S. 199.
[591] Vgl. ders. *Theodramatik* I. S. 238.
[592] Ebd. S. 20.
[593] Ebd. S. 21.
[594] Ebd.
[595] Ebd. S. 453.
[596] Ebd.
[597] Ebd.
[598] Vgl. ebd. S. 20.

und Transzendenz, Natur und Übernatur."[599] Obwohl in der menschlichen Situation oft der Personkern in der Diastase mit der Rolle erlebt wird, die das konkrete Individuum äußerlich vertritt und in der es die Gesellschaft wahrnimmt, gibt es trotzdem eine gewisse Identifikation zwischen beiden Begriffen: Als „Person ist jedermann *dieser* Einzelne, der immer eine *bestimmte* Erscheinungsgestalt haben wird"[600]. Aus diesem Grunde wäre es wichtig, dass die Rolle mit dem Personbewusstsein korrespondiert, indem sie nicht nur äußerlich vorgeführt wird, sondern auch dem Inneren des Einzelnen entspricht – der umgekehrte Fall würde zum Integrationsverlust führen.[601] Das Problem „der Suche nach der Identität" besteht dennoch weiter. Dem Menschen bleibt es bewusst, dass er mit „der Rolle, die er spielt, an irgendeinem geheimnisvollen Punkt nicht identisch ist, jedoch, um wahrhaft selbst zu sein, sich trotzdem mit ihr zu identifizieren hat"[602]. Der Identifikation geht daher zunächst der Fall einer Nichtidentität voran, der eine Rolle vermittelt wird.[603] Dies evoziert die Frage, wer der Vermittler sein soll, der dem einzelnen Menschen eine Rolle bietet, in der er wirklich Er-Selbst werden kann, wo der Träger nicht austauschbar wäre.[604] Im Zusammenhang damit ist ebenfalls zu fragen, wie dann eine Rolle angenommen wird: Ist „sie vorgegeben, oder wählt und gestaltet [man] sie selbst?"[605]

Bevor auf dieses Thema näher eingegangen wird, ist die Frage aufzuwerfen, welche Motive die Übernahme einer Rolle begleiten. Neben der „Lust der Selbstprojektion" und „Lust des Empfangs"[606] gehört nach H. U. von Balthasar dazu im theatralischen Geschehen auch eine gewisse „Lust nach Verfremdung, nach der Maske, in der die «Person» sich zugleich verliert und findet"[607]. Nach H. U. von Balthasar besteht in der Schauspielkunst ein Paradox – einerseits bildet das Material des Schauspielens „das ganze körperliche, seelische und geistige Ich des Schauspielers"[608], andererseits soll es dabei aber „zu keiner Bewußtseinsspaltung kommen, die Hingabe an die Rolle wird immer von einem Punkt des Selbstbesitzes aus gesteuert sein"[609]. Einerseits wird der totale Körpereinsatz des Schauspielers mit „all seinen Seelenkräften, auch seiner Fühlsamkeit, für das Kunstwerk, die Ausführung seiner Rolle"[610] gefordert, andererseits handelt es sich um die Kunst, „die subtile Mitte zwischen Identifikation mit der

[599] Vgl. ebd. S. 117.
[600] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 244.
[601] Vgl. ebd.
[602] Ebd. S. 43.
[603] Vgl. ebd.
[604] Vgl. ebd.
[605] Vgl. ebd. S. 117.
[606] Vgl. II/1.1.
[607] Ebd. S. 112.
[608] Ebd. S. 266.
[609] Ebd. S. 268.
[610] Ebd. S. 266.

Rollenfigur und Absetzung von ihr als das Phänomen der «Annahme»“[611] zu treffen, was ein „ehrliches Ringen zwischen Individuum und Rolle“[612], Ringen zwischen „der Treue zum Dichter und zu seinem Werke, und der Treue zur eigenen Art und Kunst“[613] bedeuten kann. Sollte das Spiel gelingen, sind dabei einige Vorbedingungen des Rollenträgers vorauszusetzen: er braucht „zum Beweger den *Glauben* an die *Wahrheit* (der Rolle)“[614]; die „Echtheit seiner menschlichen Persönlichkeit“[615] wird zum „entscheidenden Kriterium für die Echtheit seiner Spielkunst“[616]; er soll sich aber auch durch „die Selbstlosigkeit“[617], „Demut und Dienstwilligkeit der Rolle“[618] erweisen, was in metaphysischer und religiöser Überlegung nach H. U. von Balthasars Interpretation G. Marcels zur Reflexion führt, wo „Beruf und Existenz des Schauspielers hier zum durchsichtigen Transparent auf die Sendung und Existenz Christi, der wesentlich eucharistische Existenz für die andern, demütige, durchlassende Repräsentation des Göttlichen ist“[619]. H. U. von Balthasar erwähnt die Auffassung Johann Gottfrieds Herders, nach der die Selbstlosigkeit soweit reichen soll, dass der Verzicht am Bestehen eigenes persönlichen „Ich“ zugunsten eines unsterblichen Ganzen gefordert wird, das das Eigentliche des Menschen ist (sein wahres „Selbst“).[620] Von anderen Vertretern der Aufhebung und Übersteigung dieses individualisierenden Bestandteiles werden in diesem Kontext auch Epiktet und Carl Gustav Jung erwähnt, je nach der Besonderheit ihrer Thesen.[621] Im Vergleich dazu wird allerdings in christlicher Auffassung keine Negation des Ich, Verlust der Identität verlangt, damit man „in Kommunikation mit dem unendlichen «Ich» treten“[622] kann, der Mensch „weiß sich vielmehr in seiner Differenz gewollt, geschaffen und bejaht; und dieses Bewußtsein verbannt ihn nicht außer Gott.“[623] Dennoch bleibt die Problematik eines bestimmten Dualismus offen – dies „kann sich auch ins Innere der Person zurückziehen: man «hat» einen bestimmten, weitgehend durch Vererbung geprägten Charakter, aber man ist mit ihm nicht identisch“[624]. H. U. von Balthasar erwähnt in diesem Zusammenhang das Beispiel eines Klavierspiels – auf dem Instrument spielt „das Ich; und das gespielte Stück wäre dann

[611] Ebd. S. 268.
[612] Ebd. S. 269.
[613] Ebd.
[614] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 267.
[615] Ebd. S. 269.
[616] Ebd.
[617] Ebd. S. 272.
[618] Ebd. S. 273.
[619] Ebd.
[620] Vgl. ebd. S. 473.
[621] Vgl. ebd. S. 474.
[622] Ders. *Skizzen zur Theologie* IV. S. 34.
[623] Ebd.
[624] Ders. *Theodramatik* I. S. 453.

die Person“[625]. Das philosophische Problem dabei bleibt, „wie sich des Subjekt selber angeglichen werden kann“[626]. Ist die Identität des Ich vom Subjekt durch eigene Kraft erreichbar, oder kann sie nur als Geschenk empfangen werden?[627] Aus dem Kontext dieser Fragestellung, die H. U. von Balthasar vorlegt, geht hervor, dass ein Subjekt in diesem Sinne als selbständige Einheit erfasst wird, der dann bestimmte Personalität zukommt.

Das Wesen jedes Einzelnen wird demnach letztendlich in seinem Umfang, „in seiner Einzigartigkeit nach für andere zu einem tiefen Geheimnis“[628], es bleibt trotz seiner teilweisen Erkennbarkeit verhüllt, weil „die innere Distanz zum Gespielten und das Kontakthalten mit der Gesamtvernunft die Voraussetzung für ein gutes Lebensspiel“[629] ist. Es gibt also eine „Differenz zwischen Ich und aufgetragener Rolle“[630], dergemäß „beides, Ich und Rolle, nicht zusammenfallen, weshalb eine minderwertige Rolle den Spieler in keiner Weise entwürdigt“[631]. Gleichzeitig „steht das Ich nicht unberührbar hinter der Rolle, es spielt sein eigenes Schicksal in ihr: in der Rolle bewährt es sich oder nicht, gewinnt in Freiheit seine eigene Gestalt oder nicht“[632]. Die volle Annahme der Rolle bedeutet allerdings „nicht den Verlust des Ich in die Rolle hinein, sondern ist die Gewähr dafür, dass der Spieler sie in überlegener Freiheit durchzuführen vermag“, wo auch „die Freiheit, sie zu gestalten nie preisgegeben wird“.[633] Diese Freiheit bestimmt ihn dann dazu, „in den sozialen Bezug einzutreten, in dem allein es seine Freiheit zugunsten aller verwirklichen kann“[634]. Es handelt sich also keinesfalls um einen für sich verschlossenen Prozess in einem konkreten Einzelnen, sondern „das Allgemeine, die Kultur kann geradezu als Mittel zum Zweck der Entfaltung des Individuellen gelten – «sie ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit, wobei die letztere schon in den Keimkräften der Persönlichkeit angelegt, als ihr ideeller Plan in ihr selbst gleichsam skizziert ist.»“[635]. H. U. von Balthasar weist in diesem Zusammenhang auf die Interpretation Georg Simmels hin, dessen Anliegen die „Entsubjektivisierung des Individuellen“ war.[636] Der Charakter der Einzigkeit drückt sich demnach nicht als „formales und durch den Vergleich mit anderem zugewachsenes Akzidens,

[625] Ebd.
[626] Ebd.
[627] Vgl. ebd. S. 454.
[628] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 455 – Balthasar zitiert Charles Dickens.
[629] Ebd. S. 462.
[630] Ebd. S. 233.
[631] Ebd.
[632] Ebd.
[633] Vgl. ebd. S 234.
[634] Ebd.
[635] Vgl. ebd. S. 572 – Balthasar beruft sich hier auf Georg Simmel.
[636] Vgl. ebd. S. 572f.

sondern als eine spezifische, innere, vom Zentrum des Ganzen getragene Qualität“[637] aus. Das Ideal wird „in höchster Stufe des Lebens – dem bewussten Geist“ gesehen, in dessen Reflexion er „sich innerlich als Subjekt und Objekt gegenüberstehen kann“.[638] Dennoch verharrt jeder einzelne bewusste Mensch in „innerster Einsamkeit“ und kann „seine «tiefste Persönlichkeitsschicht … mit niemandem teilen und niemandem mitteilen»“, womit „«die qualitative Einsamkeit des persönlichen Lebens, deren Brückenlosigkeit in dem Maße der Selbstbesinnung fühlbar wird».“[639] Der Mensch befindet sich in seiner Kreatürlichkeitssituation im Widerspruch zwischen „der Vorstellung seiner selbst“ und der „ausgestrahlten «Vorstellungswelt»“[640], was letztendlich doch den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt impliziert[641] und ihm die Möglichkeit der Existenz nur im bloßen „mittleren Bezirk zwischen geistiger Beschränktheit und geistiger Weite“[642] bietet. Dabei handelt es sich beim unterscheidenden „Einzigkeits- und Unvergleichbarkeitspunkt im Individuum“ nicht um „die Einzigkeit“ im eigentlichen Sinne (sonst „wäre es für andere gar nicht begreiflich“), sondern um die „Eigenheit“, der „die Schicht der typischen Geistigkeit - das innerlich Objektive einer durchaus nur dem eigenen Gesetz gehorchenden Persönlichkeit“ zugrunde liegt.[643] Allerdings, „eine einsame Unvergleichlichkeit genügt nicht, um der Person ihre Würde und die Gewissheit ihres Bestandes zu geben“, dies wird auch von Simmel in seiner Kritik an Immanuel Kant anerkannt.[644] Nach H. U. von Balthasar besteht der problematische Schwerpunkt der Philosophie des deutschen Idealismus gerade in der Universalisierung solcher Wirklichkeit, die in sich kein personalisierendes Moment enthält, von dem dann auch der Bezug zum Menschen in der Situation seines Personwerdens (bei H. U. von Balthasar wird dies im Moment der „personalisierenden Sendung“ verstanden) ableitbar wäre – die Vorstellung des lebendigen Gottes fällt völlig aus.[645]

Der Ansatz Georg Simmels bleibt allerdings für H. U. von Balthasar insofern interessant, als „die individuelle Wesenheit und Einzigkeit“ nur im Blick auf das Allgemeine, dass durch die „nicht in Einzelheiten zerlegten Einheit der Erscheinung“ charakterisiert wird, erfasst

[637] Ebd. S. 573.
[638] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 577.
[639] Vgl. ebd. S. 575.
[640] Vgl. ebd. S. 584.
[641] Vgl. ebd. S. 585.
[642] Vgl. ebd. S. 587.
[643] Vgl. ebd. S. 586.
[644] Vgl. ebd.
[645] Vgl. ebd. S. 552.

werden kann.[646] Hiermit kann auch „das Einmalige als solches zum Maßgebenden werden, an dem sich das durch die Menschheit hindurch Diffuse orientieren kann".[647]

Um eine Lösung der Problematik der Vorstellung der Personwerdung eines individuellen Subjekts, das in seiner Einsamkeit der hermeneutischen Deutung seines Ich verschlossen bleibt, bemühte sich der philosophische Dialogismus.[648] Das Individuum als „für sich nicht mitteilbare Substanz" nimmt die Rolle (persona) an, wodurch es den Charakter eines Mitmenschen – d. h. eines Du - gewinnt.[649] Dieser Du-Zustand wird dabei gleichzeitig für sein Ich konstitutiv, auf dem Grunde des gegenseitigen „Verhältnisses" zwischen Ich und Du (oder Ich und „anderem Selbst") kommt es zu einer „Existenzerhellung" in der „existentiellen Kommunikation".[650] Dabei ist in der Beziehung die Selbstlosigkeit des Ich gegenüber dem Du vorausgesetzt: Das „Veto gegenüber der «Besitzergreifung» durch das Ich ist die entscheidende Anzeige der Transzendenz"[651]. H. U. von Balthasar kritisiert allerdings diese Auffassungen in folgenden Hinsichten: „das Ich wird einerseits als Produkt des Miteinanderseins, andererseits außerhalb dessen existierend beschrieben"[652]; das Risiko des Konflikts und der Scheidung bleibt relevant[653]; die Wirklichkeit des Ich und Du wird sogar nach einigen Konzeptionen als „jenseits der Person" gestellte gedacht, was konsequenterweise bis zur Zerrissenheit des Menschen in zwei Sphären führen kann[654].

Als mögliche Konjunktionsebene, wo diese Widersprüche überwunden werden könnten, stellt H. U. von Balthasar Martin Bubers Deutung des Begriffs „Zwischen" vor.[655] Dies würde als der „Begegnungsort, an dem beide [Ich und Du] füreinander sie selbst werden"[656] gedacht. Die Ideen des Ich und Du wären dann (nach einer Verwendung der Ausdrücke Ferdinand Ebners) als „geistige Realitäten" zu verstehen, indem „das Ich nur in seiner Relation zum Du und nicht außerhalb ihrer existiere".[657] Die Frage bleibt, wer der Vermittler dieses Identitätstiftenden Bezugspunkts wäre. Nach H. U. von Balthasars Interpretation F. Ebners ist dies „das mit der Realität des Wortes von Gott her göttliche Vorgegebene, in dem und mit dem zusammen – im «mitschöpferischen Anteil an ihm» - der Mensch in der Realität der Gottes-

[646] Vgl. ebd. S. 579.
[647] Vgl. ebd. S. 586.
[648] Vgl. ebd. S. 590.
[649] Vgl. ebd. – H. U. von Balthasars Interpretation Karl Löwiths.
[650] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 591 – H. U. von Balthasars Interpretation Karl Löwiths und Karl Jaspers.
[651] Ebd. – H. U. von Balthasar interpretiert Eberhardt Grisebach.
[652] Vgl. ebd. S. 592.
[653] Vgl. ebd. S. 591.
[654] Vgl. ebd. S. 593 – Kritik an Ludwig Biswanger.
[655] Vgl. ebd. S. 595.
[656] Ebd.
[657] Vgl. ebd. S. 600.

und Nächstenliebe leben kann“[658]. Dabei gilt, dass das Du des Menschen, das eingeboren ist, „sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du vollendet, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann“[659]. Der Mensch kann zwar aus seiner bloßen kreatürlichen Macht her nicht zu Gott gelangen, allerdings besteht zu ihm „von jedem Ich aus eine unmittelbare Beziehung“, da der Schöpfer selbst der Bezugspol ist.[660] Demzufolge ist der Mensch nach H. U. von Balthasars Schilderung von M. Bubers Ansatz „einzig im «Namen», mit dem Gott den Einzelnen anredet, gültig und endgültig, von jedem anderen verschieden, ist nicht mehr gattungshaftes Individuum, sondern einmalige Person. Weder vorchristliches Denken, noch Mystik und Idealismus, weder Psychologie noch Soziologie waren ausgerüstet, auch nur befugt, diese Antwort zu erteilen“[661]. Gott ist der Garant dafür, dass sich die endgültige „Kommunikation nicht abbrechen lässt“, bei ihm liegt der ursprüngliche Raum „der gewissen Verhältnisse, die für die menschlichen dann archetypisch werden“.[662] Im von H. U. von Balthasar vorgelegten Verständnis F. Ebners kann Gott als das wahre Du in seiner Wort-Geist Seinsweise erfasst werden, was „im Ursprung die Anrede Gottes an den Menschen ist, in der dieser zu einem Ich konstituiert wird“.[663] Erst durch diese Vorgegebenheit wird der Mensch von dem „ichverschlossenen“ Zustand befreit und zum wahren Ich geformt.[664]

Dies kann auch in christlicher Auffassung beobachtet werden: „Die christliche Offenbarung enthüllt dem Menschen, wer er für Gott ist, indem sie ihm im Mitmenschen Christus kundtut, wer Gott für ihn ist; sie stellt ihn so vor die wahre Wirklichkeit des Seins, indem sie ihm diese immerfort angesichts des begegnenden, gottgeliebten und in Gott zu liebenden Nächsten wachruft.“[665] Obwohl es gilt, dass bereits in alttestamentlicher Einbeziehung „mit der Freigabe des Geschöpfs Gott von der Schöpfung her immer in der Welt «engagiert» ist“[666], ist darin noch nicht der Hinweis „offenbar, daß der absolute Grund aller Dramatik zwischen Gott und Welt das innergöttliche Lebensgeheimnis zwischen den göttlichen Lebenszentren («Personen») sei: diese Enthüllung kann – als die letzte – erst mit der Enthüllung der Ra-

[658] Ebd. S. 601.
[659] Vgl. ebd. S. 594ff. – M. Buber zufolge existiert zwar „das menschliche Ich in den Modi des Ich-Du und des Ich-Es“, da der Mensch in „bloßer Gegenwart nicht leben kann, sie würde ihn verzehren“ (Zustände der Weschselwirkung der Aktualität und distanzierter Latenz sind für ihn daher notwendig; vgl. S. 594). Dies gilt allerdings nicht für das „ewige Du“ (Gott). Denn Gott selbst ist das personalisierende „Medium der Ich-Du-Begegnung“ und seine Präsenz (oder Offenbarung) gilt als ontologische Begründung jeder personalen Beziehung. (vgl. S. 596)
[660] Vgl. ebd. S. 595f.
[661] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 590.
[662] Vgl. ebd. – H. U. von Balthasar weist auf K. Jaspers und M. Buber hin.
[663] Vgl. ebd. S. 601.
[664] Ebd.
[665] Ders. *Skizzen zur Theologie* III. S. 279.
[666] Ders. *Theodramatik* I. S. 116.

dikalität des Einsatzes Gottes für die Welt im Christusereignis erfolgen“[667]. Gerade in der Wort-Geistigkeit Gottes, was die Quelle seiner „Anrede an den Menschen“ ist[668], kann eine Andeutung des Bestehens eines „Urdialogs in Gott“ betrachtet werden, „der die notwendige, wenn auch unerforschliche Voraussetzung für das Christusgeschehen ist, und daß in diesem Geschehen der mitmenschliche Dialog in ein ganz neues Licht tritt“.[669] In diesem Dialog gibt es keinen Raum für berechendes Kalkül, „das Gewusste ist nicht mehr Ware, es ist mit der wissenden Person verschmolzen, man «teilt sich mit»“[670].

Im menschlichen Dialog gilt allerdings als die Vorbedingung dessen Verwirklichung „das innere Geheimnis der Subjektivität, die ein Beisichsein voraussetzt, um aus sich heraustreten zu können“[671]. Im Bezug zur Wirklichkeit Gottes schreibt H. U. von Balthasar von einem göttlichen Subjekt, das „auf verschiedenen Weisen in Freiheit sein Inneres aussagt“.[672] Andererseits, durch seine Fleischwerdung tritt Christus „in die dialogische Situation mit Seinesgleichen“, was die Annahme menschlicher Natur im vollen Sinne voraussetzt[673]. Damit erhebt sich die Frage, ob Christus als Subjekt in seiner menschlichen Natur bezeichnet werden kann. Bei H. U. von Balthasar kann man eine solche Tendenz beobachten[674], indem er schreibt: „Im Alten Bund hat sich ein höchst lebendiges Gottsubjekt den Menschensubjekten *gegenüber* tatenvoll geäußert,; im Neuen Bund hat sich ein menschliches Subjekt anderen menschlichen Subjekten *gegenüber* so benommen, dass seine Bezeugung, Gottes Sohn und selbst Gott zu sein, glaubhaft erschien.“[675] In seiner menschlichen Natur tritt Christus „als absoluter Einzelfall, nicht nur, wie der Mensch, vor Gott, er beansprucht, Glauben fordernd, es auch vor den Menschen zu sein“.[676] Andererseits besteht H. U. von Balthasar auf dem christlichen Bekenntnis an die Einheit Gottes, indem er den tiefen Sinn seiner Einzigkeit deutet: „Die personale Einzigkeit des christlichen Gottes schuf den Sinn für die Je-Einzigkeit seines Bildes, der menschlichen Person.“[677] Das ganze ökonomische Geschehen wird als die Tat des einen Gottes beschrieben: „Das Christliche in seiner Unterscheidung beginnt und endet mit der Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste in der Tatsache kundtut, daß er in Menschgestalt für dieses geliebte Du den Erlöser- (d.h.

[667] Ebd. S. 116f.
[668] Vgl. voriger Absatz.
[669] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 32.
[670] Ebd.
[671] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 32.
[672] Vgl. ders. *Herrlichkeit* III/2/1. S. 34f.
[673] Vgl. Beschluss des Konzils in Chalcedon, 451.
[674] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 32f.
[675] Ders. *Skizzen zur Theologie* III. S. 269.
[676] Ders. *Theodramatik* I. S. 602.
[677] Ders. *Skizzen zur Theologie* III. S. 273f.

den Sünder-)tod stirbt."[678] H. U. von Balthasar lässt zwar zu, dass „Gott in sich selber ewig Ich und Du ist"[679], allerdings gleichzeitig in sich selbst „die Liebeseinheit beider"[680]. Gerade dadurch ist „in der Identität von Person und Sendung in Christus" die „durch die ganze Struktur des Menschen hindurchgehende Dualität von Sein und Erscheinung" absolut einmalig „überwunden";[681] „der tragische Riss zwischen Person und Rolle in der Sendung"[682] besiegt; „das sozialisierende «Zwischen», wo die Mitmenschlichkeit in einer (trinitarischen) Tiefe begründet wird"[683], durch den Abba-Ruf des Sohnes am Kreuz geäußert, wo das gleiche Ich im Innersten aller drei Personen siedelt[684]. Die Inkarnation Christi bewirkt nicht die Spaltung innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit, weil „Jesu Sendungsgehorsam, der Inbegriff seiner Existenz, Darstellung und Auslegung Gottes war (Joh 1, 18), der ewigen Liebeseinheit zwischen Gott (Vater) und seinem ewigen Wort".[685] „Das Wort Gottes" ist H. U. von Balthasar zufolge „so personal, daß es selbst Person ist, aber als Gott so wesenhaft eins mit dem Vater und als Mensch so gehorsam-durchsichtig für den Vater, daß es zur versichtbarten Präsenz des Handelns und Sprechen Gottes in der Welt wird."[686] Durch die Gotteshandlung, in der sein inneres Liebesgeheimnis offenbart wird, wird dann die Dreieinigkeit Gottes erwiesen.[687] Nur die Liebe (voll offenbart im Christusereignis) bleibt dem Trinitätsglauben phänomenologisch angemessen: „Wäre das Absolute nicht Liebe (wie nur das Trinitätsdogma sagt), dann bliebe es eben Logos (*νόησις νοήσεως,* absolutes Wissen), der entweder (adventisch) *vor* der Liebe bleibt, oder sie modern-titanisch schon wieder überrannt und in sich «verarbeitet» hat: was nur durch Rückfall in die Sphäre des «Verstandes», durch einen Mord am (Heiligen) Geist möglich ist."[688]

Zusammenfassend veranschaulicht, ergeben sich aus der Untersuchung des ersten Teils der Theodramatik folgende Aspekte, die zur Auffassung der personalen Exitenz H. U. von Balthasars gehören könnten:

1. Die Dimension des menschlichen Personseins wird durch die Freiheit gekennzeichnet, die die Möglichkeit der Selbstentscheidung über eigene Existenz impliziert. Allerdings vollzieht

[678] Ebd. S. 274.
[679] Ebd. S. 275.
[680] Ebd.
[681] Ders. *Theodramatik.* Band I. S. 605.
[682] Ebd.
[683] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 605.
[684] Vgl. ebd.
[685] Ebd.
[686] Ders. *Herrlichkeit.* Band III/2, Teil 2. S. 255.
[687] Vgl. ders. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln, Johannes, 2000. S. 57.

sich die wahre Selbstverwirklichung des menschlichen Personseins nur im Gehorsam zu den Prinzipien ihres Ursprungs.

2. Das Leiden gewinnt eine positive Dimension, wenn man sich ihm im Rahmen der Selbsthingabe aus Liebe unterzieht. Eine freiwillige, stellvertretende Annahme des Leidens eines Subjekts durch ein anderes stellt einen Wert dar, der zum Charakter des theologischen Personseins gehört.

3. Die Tatsache, dass der Mensch die ihm vom Schöpfer geschenkte Freiheit durch Sünde pervertiert hat, deutet darauf, dass die Macht Gottes gleichzeitig auch die Ohnmacht einbezieht. Der negative Sinn der Ohnmacht wird allerdings aufgehoben, indem der Gottessohn durch seinen Gehorsam die tragischen Konsequenzen der kreatürlichen Sünde überbietet.

4. Das dreieinige Wesen Gottes als das dialogische Verhältnis der drei göttlichen Personen ist die Grundlage jeder personalen geschöpflichen Beziehung.

[688] Ebd. S. 58.

2. Die person-bildenden Prinzipien der Verbindung zwischen der unendlichen Wirklichkeit Gottes und der endlichen Geschöpfsrealität des Menschen[689]

2.1. Endliche und unendliche Freiheit. Freiheit als die Freigabe der Oppositionsstellung und ihre Vollendung als Selbsthingabe im Gehorsam gegenüber dem Ursprung.

Die Schöpfung entfaltet sich nicht nach einer abgeschlossenen Inszenierung Gottes als einzigem aktiven Darsteller des entworfenen Theaterstücks: „Gott spielt das Weltdrama ja nicht allein; er räumt dem Mitspieler Mensch seinen Platz ein.“[690] Dies wird insbesondere „in der Erschaffung endlicher Freiheiten“ ausgedrückt.[691] Entsprechend dem „Urmysterium der Differenz zwischen absoluter und endlicher Freiheit“[692] werden als Voraussetzung eines dramatischen Geschehens die göttliche und die „neben“ oder „innerhalb ihr“ existierende geschaffene Freiheit gegenübergestellt[693]. Zur Charaktereigenschaft der geschaffenen Freiheit gehört die Teilnahme am Eigenstand ihres göttlichen Ursprungs, was selbst im Falle einer negativen Entscheidung des Geschöpfs gegenüber ihrem Schöpfer nicht abgebrochen wird.[694] Aufgrund der Ernsthaftigkeit des Geschenks der Begabung des Menschen mit „der rationalen Spontaneität als die «Natur» des Geistgeschöpfs“[695] kommt es vielmehr zur Auseinandersetzung im „dramatischen Mit- (Für- oder Gegen-)Einander“[696], was trotz der Bestimmung der Zugehörigkeit der menschlichen Freiheit zu der göttlichen die Möglichkeit der Spannungen einbezieht. Damit spielt sich „das Ur-Drama zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit“ ab.[697]

Die unendliche Freiheit spendet der endlichen Freiheit ein Unendlichkeitsmoment,[698] was „die Analogie zwischen Gott und Geschöpf zu durchbrechen scheint“[699], indem der Schöpfer sich selbst als Raum für die Erfüllung des Menschen bietet[700]. Dies wird durch „die Wesensverwandtschaft von Gott und Geschöpf“[701] möglich, die „trotz der radikalen Opposition des

[689] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik*. Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 1: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln, Johannes, 1976.
[690] Ebd. S. 81.
[691] Ebd. S. 9.
[692] Ebd. S. 113.
[693] Vgl. ebd. S. 56.
[694] Vgl. ebd.
[695] Ebd. S. 202 – unter Bezug auf Bernhard von Clairvaux.
[696] Ebd. S. 177.
[697] Ebd. S. 393.
[698] Vgl. ebd. S. 216 – unter Bezug auf Gregor von Nyssa.
[699] Ebd. S. 202 – Interpretierung Bernhards von Clairvaux.
[700] Vgl. ebd. S. 216.
[701] Ebd. S. 128 – Berufung auf Irenäus.

schaffenden und geschaffenen Wesen“[702] der menschlichen Seele eine habituelle Erkenntnis zuspricht, durch die sie die eigene Gegenwart erfassen kann, als Analogie zu dem, wie sich Gott selbst erkennt[703]. Dazu gehören ebenfalls das Bewusstsein, „jenseits aller somatischen Vorbedingtheiten und pathischen Getriebenheiten, sich geistig selber zu bewegen, Ursache seines So- und nicht Anderswollens und –wählens zu sein“[704], das Geschaffensein in der „Selbstmächtigkeit“[705] und „das Selbstbestimmungsvermögen der Kreatur“, das ihr von Gott geschenkt und übereignet wird[706]. Erst durch die Freiheit wird der Mensch zur Verantwortung berufen und entsteht die Ethik.[707] Die Freiheit gilt als Voraussetzung für das Gespräch, wo die Bereitschaft gefordert wird, das sich kundgebende Wort im Glauben anzunehmen.[708] Obwohl der christlichen Offenbarung nach „das endgültige und unüberholbare Wort in Christus“ ausgesagt wurde, will Gott selbst nicht dadurch „die menschliche Freiheit überspielen“.[709] H. U. von Balthasars Auffassung nach wird zuletzt „der Mensch in seiner innern, noumenalen Lebensgestalt entscheidend von seiner Freiheit geformt, die freilich nur in Antwort an die personalen wie auch impersonalen Anrufe der Mitwelt zu sich selbst aufgerufen und provoziert wird“[710].

Als Abgrenzung gegen die Auffassung Plotins und Aristoteles, nach der die Wirklichkeit der unendlichen Schöpfungsfreiheit einen freien Raum für die endliche geschaffene Freiheit ausschließt und außerhalb sich das Bestehen der Freiheit nur in der Form eigener Ausstrahlung gewährt,[711] stellt H. U. von Balthasar als christliches Proprium den Gedanken des „Mitsammenseinkönnens“ beider Freiheiten vor, die schon immer auf dem Plan zusammen konzipiert sind[712] und deren Festlegung des gemeinsamen „Miteinanders“ gleichzeitig ein wichtiges soziales Moment der Solidaritätsgeltung auch für die Gemeinschaft der endlichen Freiheiten enthält.[713] Die Wahrheit der endlichen Wirklichkeiten (darunter auch des Menschen) hängt dabei allerdings immer von ihrem Ursprung – dem absoluten freien Geist ab.[714] Gott, als dieser unendlich freie Geist, gewährt dann dem Menschen die freie Selbstbewegung seines endlichen Willens, die gleichzeitig mit der „Einsicht in das Sein im Ganzen und Beur-

[702] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 128.
[703] Vgl. ebd. S. 187f. – Berufung auf Thomas von Aquin.
[704] Ebd. S. 192.
[705] Ebd. S. 195. – Berufung auf Irenäus.
[706] Ebd. S. 194. – Interpretierung der Kirchenväter.
[707] Vgl. ebd. – Berufung auf Justin.
[708] Vgl. ebd. S. 23.
[709] Ebd. S. 102.
[710] Ebd. S. 34.
[711] Vgl. ebd. S. 180f.
[712] Ebd. S. 180.
[713] Ebd. S. 183.
[714] Vgl. ders. *Epilog.* Johannes, Einsiedeln, 1987. S. 63.

teilen eines Seienden und Werthaften unter dem Gesichtspunkt des Seins und des Guten überhaupt“ verbunden ist.[715] In seiner ewigen Freiheit, die in ihrem Bestehen das „ewig Wegschenkende und darin den Sohn Zeugende ist“[716], verbreitet Gott durch „die freie Selbsterschließung seines Herzens ein unvergleichliches Licht, das all unser Dasein, Denken, Lieben und Handeln bestrahlt; und doch stammt es vom Gott, «der im unzugänglichen Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann (1 Tim 6, 16)»“[717].

Die Norm, die Gott in die menschliche Freiheit eingibt, ist die Liebe, die im christlichen Blick mit der Freiheit zusammenfällt.[718] Nach dem neutestamentlichen Verständnis ist der lebendig-personaler Gott und Herr der Befreiende, wobei der von Ihm befreite Mensch seine Freiheit „nur gemäß dem Maß der [göttlichen] Liebe, als Liebes-Dienst“ bejahen kann.[719] Die Offenbarung setzt gleichzeitig die Deutung der innerhalb der Gemeinschaft verwirklichten Freiheit ein, deren innerlicher Wert nur vom christlichen Gottesbild aus konstitutiv bleibt.[720] Es wird das Prinzip festgelegt, das den Menschen zum Sein im „Mitsein“ vorbestimmt – in der Gemeinschaft mit anderen „Mitmenschen und Mitdingen zu entscheiden und zu bewähren, wobei die Weise und der Grad der «Selbstverwirklichung» offen bleiben, und selbst die Entscheidung darüber, worin letztlich die Freiheit gesetzt und als was sie erstrebt werden soll, ins Befinden des Menschen gelegt ist“.[721]

Trotz dieser Freiheit der Selbstgestaltung des Menschen in seinem gemeinschaftlichen Sein hat das Geschöpf eine ernste Herausforderung zu beantworten, mit der er durch die Sehensmöglichkeit „des Schönen auf seinen Grund hin“[722] konfrontiert wird. Die Begegnung des „freiheitstiftenden“[723] Gotteswortes stellt den Menschen vor die Entscheidung.[724] Dies zeigt sich für den Menschen darin, dass er in sich eine tiefe Dimension entdeckt, „in der er das Gute, ob endlich oder unendlich, um seiner Gutheit willen an sich selbst sein-lassen kann, ohne es für sich zu erstreben“[725]. Der Mensch erkennt gerade durch sein aus eigener Kraft sich bewegendes Wesen der Seele, dass „die Verwirklichung des Guten durch sich selbst nicht eine Selbstverwirklichung, sondern letztlich, wie bei Irenäus, Gehorsam und möglich nur innerhalb der vorwissenden, erwählenden, vollendenden *Pronoia* Gottes“ ist.[726] Einerseits

[715] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 203 – unter Bezug auf Thomas von Aquin.
[716] Ebd. S. 260.
[717] Ders. *Klarstellungen.* Johannes, Einsiedeln, 1978. S. 31.
[718] Vgl. ders. *Epilog.* S. 57.
[719] Vgl. ders. *Theodramatik* II/1. S. 179.
[720] Vgl. ebd. S. 186.
[721] Ebd. S. 192.
[722] Ebd. S. 29.
[723] Vgl ebd. S. 27.
[724] Vgl. ebd. S. 29.
[725] Ebd. S. 190.
[726] Ebd. S. 196.

verfügt die endliche Freiheit über die „Selbstmächtigkeit", worin sie als „das eigentliche «Bild» der unendlichen" dargestellt wird, andererseits wird dieses Absolutheitsmoment beim Geschöpf relativiert - seitens des Menschen ist eine „freudig-liebende Zustimmung" zur Wirklichkeit Gottes notwendig[727], um das Gute „wollen", „verstehen" und schließlich „bejahen" zu können[728]: „Der endlichen Freiheit ist als solcher ein Maß (*metron*) auferlegt, identisch mit der Forderung des Gehorsams gegenüber der unendlichen Freiheit, die als solche für sich und für das Geschöpf der Inbegriff des Guten ist."[729] Insbesondere im Blick auf das Kreuzgeschehen gewinnt dann der Gehorsam „seine Bestimmtheit als innere Maßgestalt jedes menschlichen Lebens und Wirkens"[730], worin das Gesetz der „zu liebenden ewigen Freiheit" endgültig offenbart wird, nach dem der „Selbstbesitz" so gut wie der „Gottesbesitz" bedeutet[731]. Die „progressive Selbstverwirklichung der endlichen Freiheit" findet damit als die „Selbstverdankung – also Ant-Wort auf das zugesprochene Du" statt, in der Umsetzung der dankenden Beantwortungsbereitschaft in eigenem Leben.[732] Damit wird der alte philosophische Begriff der „Bescheidung", der in den anthropologischen Auffassungen letztlich zu zahlreichen Spannungen und Fragestellungen führte, „christlich ersetzt durch andere Worte: Dankbarkeit, Demut, Hoffnung, Hochgemutheit"[733] in der Reaktion der endlichen Freiheit auf die selbstlose Sich-Erschließung der ewigen Freiheit ihr gegenüber[734].

Allerdings deutet die Grundaussage der Bibel und der Theologie auf die Zulassung des Bestehens einer Opposition zwischen der geschaffenen Freiheit und der sie ermöglichenden Freiheit des „Absoluten" an, denn die Entlassung „der endlichen, aber echten Freiheiten" aus sich gehört zur überlegenen Grundmöglichkeit des unendlichen Gottes.[735] Die dramatische Auswirkung dieser Situation zeigt sich in zwei Schichten der Freiheit: in der Dimension der freien Wahl und des Entschlusses einer Bejahung oder Ablehnung und in der Dimension des Freiheitsraums, innerhalb dessen die Entscheidungen getroffen werden können und dessen Unbegrenztheit paradoxerweise in solchen Momenten am stärksten zum Ausdruck gebracht wird, in denen sich die Liebenden einander überantworten.[736] Andererseits, die Verweigerung dieser Sich-Überantwortung an den Mitmenschen, die „aus guten oder unguten Gründen" erfolgen kann", führt in beiden Fällen zur Entwicklung der Dramatik zwischen den menschli-

[727] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 202.
[728] Vgl. ebd. S. 190.
[729] Ebd. S. 128f. – unter Bezug auf Irenäus.
[730] Ebd. S. 256.
[731] Vgl. ebd. S. 200 – unter Bezug auf Augustinus.
[732] Vgl. ebd. S. 265.
[733] Ebd. S. 376.
[734] Vgl. ebd. S. 206.
[735] Vgl. ebd. S. 171.
[736] Ebd. S. 35.

chen Freiheiten.[737] Die Ablehnung und Nichtanerkennung der göttlichen Schöpfungsfreiheit seitens des Menschen wird als die Sünde gedeutet, derer Konsequenz dazu führt, dass die Welt der „vanitas“ ausgeliefert wird[738]. Zu solcher Entfernung „vom väterlichen Licht“ und Übertretung der „Satzung der Freiheit“ kommt es einzig aufgrund menschlichen Verschuldens, die sich dieser Verantwortung aufgrund der Ermächtigung zu freien Entscheidungen nicht entziehen können.[739] Auch bezüglich der Dimension des unbegrenzten Verwirklichungsraumes menschlicher Existenz weist sich die Situation als tragisch aus, indem der Mensch erfährt, dass „der unendliche Freiheitsraum nicht erfüllt werden kann in einem wesenhaft endlichen, ja äußerlich vom Tod abgebrochenen Dasein“[740]. Diese Vorstellung öffnet das Problemthema der möglichen Versöhnung der Geschöpfs- und Schöpfungsfreiheit, wo „die kruziale Frage lauten wird, ob und wie – endliche Freiheit sich in der unendlichen erfüllen kann, ohne daß das Ausgangsdatum in Frage gestellt, aber auch ohne daß die unendliche Freiheit in irgendeiner Weise verendlicht, zu einem Seienden unter anderen depotenziert wird“[741], wo „nicht nur das Unendliche das Endliche in sich aufnehmen“ vermag, sondern auch „das Endliche das Unendliche“[742] empfangen kann.

Als Ausgangspunkt ist bei dieser Überlegung zu beachten, dass das endliche, obwohl „freiste Wesen zwar in sich selber west, gründet aber nicht in sich selbst, sondern jenseits seiner selbst in einem Überwesentlichen, im Sein schlechthin, doch nicht, wie die untermenschlichen Wesen, ohne es zu realisieren, sondern indem es daraufhin reflektiert, was es, wie gesagt, zu einem Bild Gottes macht“[743]. Das menschliche Subjekt erhält in seiner endlichen Freiheit ein „In-sich-Sein («Wesen», «Natur»)“ und darf nicht als bloße Relation zur unendlichen definiert werden“, andererseits, sollte der Mensch seine autonome Freiheit ernsthaft verwirklichen, kann dies nur in der Tat der Überantwortung und Danksagung „im Heiligen Geist der absoluten Freiheit“ ausgeübt werden.[744] Die Wahrheit der endlichen Wirklichkeiten hängt letztendlich vom „Maßgabe eines absoluten freien Geistes“[745], wobei sie sich als Freiheiten „nur durch Teilnahme an der unendlichen behaupten können“[746]. Der Mensch, der an dieser „übernatürlichen, gottgegebenen, geisthaften Freiheit der Kinder Gottes“ teilnimmt,[747] weist

[737] BALTHASAR, H. U. *Epilog.* S. 53.
[738] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 230.
[739] Ebd. S. 195. – Balthasar interpretiert Irenäus.
[740] Ebd. S. 35f.
[741] Ebd. S. 207.
[742] Ebd. S. 181.
[743] Ders. *Epilog.* S. 40.
[744] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 284.
[745] Ders. *Epilog.* S. 63.
[746] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 247; vgl. ebd. S. 248.
[747] Ders. *Cordula oder der Ernstfall.* S. 58.

dann gleichzeitig als „Bild Gottes“ auf das Bestehen des Absoluten im Sein als freier Geist hin[748].

Trotz der „seinshaften Durchdringung der menschlichen (und geschöpflichen) Freiheit durch die Gottes Freiheit“ bleibt zwischen beiden eine gewisse Sperre bestehen, da „die Freiheit des Menschen noch keinen innern Zugang in die göttliche erhält“.[749] Diese Grenze fußt auf der Tatsache, dass das geschaffene Wesen „nicht seine eigene Wirklichkeit ist, diese vielmehr als Wirklichkeit die Beschränktheit [menschlichen] Wesens um ein Unendliches übertrifft“.[750] Der Unterschied zwischen dem Nichtbesitz des Grundes eigener Existenz in sich selbst im Falle der Welt und der in ihr enthaltenen endlichen Freiheiten und zwischen dem Urgrund sich-selbst-Seins in seiner Natur im Falle Gottes bleibt wesenhaft „auch bis in die höchsten Einigungen zwischen göttlicher und geschaffener Freiheit“ bestehen.[751] Diese Endlichkeitsdifferenz erweist sich allerdings „von Gott als «sehr gut» Bejahte und das Endziel, nach dem sie «seufzt», ist nicht ihre Rückauflösung in Gott, sondern ihr Erfülltwerden – in ihrer Endlichkeit und Differenz – durch Gott“.[752] Die endliche Freiheit kann sich damit zwar nur im Raum der unendlichen vollenden,[753] weil „die Bewegung zur Selbstverwirklichung innerhalb der unendlichen Freiheit ihr innerstes Wesen bildet“[754]; aufgrund der Gottesfreigabe dieser Freiheiten in die Endlichkeitsdimension bleibt dennoch die Verschmelzung des menschlichen Wesens im göttlichen auch nach der Vollendung verhindert.

Das Ziel dieser Vollwerdung ist nicht die Absorbierung der endlichen Freiheit in die unendliche, „sie bleibt in Ewigkeit, aber nicht als bloßes Gegenüber zur unendlichen, sondern als eine in und durch die unendliche vollendete, die frei sich schenkende Liebe ist“.[755] „Das strahlende Bild einer zur unendlichen Freiheit «unendlich» offenen endlichen Freiheit“ ist einerseits real eschatologisch nur in Christus erfüllbar,[756] andererseits wird der Mensch deswegen nicht „von der Quelle“ der unendlichen Freiheit abgesetzt, „sondern in Angleichung an sie“ [dieser Ausdruck deckt sich nicht im gleichen Sinne mit dem Terminus Gleichsetzung] verwirklicht[757]. In diesem Kontext ist der „Vollzug und die Vollendung des Miteinander beider Freiheiten“[758] zu verstehen.

---

[748] BALTHASAR, H. U. *Epilog.* S. 44.
[749] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 221.
[750] Ders. *Epilog.* S. 42.
[751] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 237.
[752] Ebd. S. 230.
[753] Vgl. ebd. S. 265. Vgl. ebd. S. 259.
[754] Ebd. S. 215.
[755] Ebd. S. 211.
[756] Ebd. S. 213 – unter Bezug auf Gregor von Nyssa.
[757] Vgl. ebd. S. 214.
[758] Ebd. S. 284.

Die Möglichkeit für „die echte Entscheidung [der endlichen Freiheit] für oder gegen ihr In-Sein in Gott zu verwirklichen“ bleibt garantiert.[759] Die endliche Freiheit kann zwar ohne das Durchwalten von der unendlichen Freiheit Gottes nicht denkbar sein. Dies wird aber in der Form der Latenz durchgeführt, sodass der Raum für den freien Entschluss des Geschöpfs offen bleibt.[760] „Gerade seine Wahlfreiheit macht den Menschen zum wahren Gegenüber Gottes, gerade durch sein Nichtgottsein kann er «Bild Gottes» und «gottgleich» sein.“[761] Dennoch kann der Mensch ohne göttliche Mitwirkung seine Vollendung nicht erreichen,[762] worin sich das christliche Paradox zeigt: „Nun wendet sich der Blick der ewigen Freiheit zu und stellt an ihr – echt griechisch und doch zentral christlich – die Grundeigenschaft der Groß- und Langmut fest: war es Großmut von Gott, den Menschen in die Freiheit *freizugeben*, so ist es seine Langmut, ihn bei seinem Irren nicht nur gewähren zu lassen, sondern ihn zu begleiten, mit seiner *Vorsehung* gleichsam zu unterfassen, so daß alle Irre sich innerhalb des Raumes der göttlichen Liebe abspielt.“[763] Diese Erkennung weist darauf hin, dass „unsere Freiheit nicht unbeschränkt ist, genauerhin: dass wir als Freie zu unserer Freiheit immer erst unterwegs sind“[764].

Die Grundlegung der endlichen Freiheiten bleibt allerdings für H. U. von Balthasar ohne Reflexion und Blick auf „das endgültig Offenbarwerdende – das göttliche Trinitätsmysterium und das soteriologische Kirchenmysterium“ nicht verstehbar,[765] denn „der Weltplan des freien Gottes ist trinitarisch und soteriologisch bestimmt“[766]. Gott, der in seiner Menschwerdung „auf unsere Seite“ eintritt, tut dies derartig, dass er gleichzeitig nicht seine unendliche Gestalt verliert und „seine eigene «Seite»“ nicht verlässt.[767] Denn sollte Er sich „als personale Hingabe, Selbstverschenkung, Gegenseitigkeit der Liebe“ (wie Er sich der Schöpfungsrealität gegenüber verhält) erst „durch den Weltprozess hindurch“ verwirklichen, würde dies „gegen alle Eigenschaften des Absoluten“ verstoßen.[768] Diesen Widerspruch könnte der christliche Trinitätsoffenbarungsglauben überwinden, wo die Welt mit ihrer Freiheit letztendlich „an jener höchsten Freiheit teil erhält, die christlich der gemeinsame, von Vater und Sohn ausgehende, ihre Liebeseinheit ausdrückende göttliche Geist heißt. Weil die innergöttliche Opposition in ihm überwunden und (im Glauben) als Voraussetzung für ewige Liebe sichtbar wird,

[759] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 288.
[760] Vgl. ebd.
[761] Ebd. S. 199.
[762] Vgl. ebd. S. 196 – Berufung auf Klemens von Alexandrien.
[763] Ebd. S. 196 – unter Bezug auf Irenäus.
[764] Ebd. S. 186.
[765] Ebd. S. 13.
[766] Ebd. S. 252.
[767] Ders. *Klarstellungen.* S. 45.
[768] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 185.

kann auch die Opposition Gott-Mensch, der Vernunft ein Ärgernis, als Voraussetzung einer freien Selbsthingabe Gottes an seine Welt in seinem Heiligen Geist (im Glauben) verstanden werden.“[769] Auf die Verankerung der menschlichen Freiheitsstruktur in der „Setzung einer absoluten und – in christlicher Offenbarung – dreieinigen Freiheit“[770] weist die Erfahrung „*des mitgeteilten Seins, das nicht nur überhaupt ein «Gleichnis Gottes» ist* – als dessen, woran alle Wesen teilnehmen, um etwas zu sein, und der in seiner Selbstmitteilung immer reicher ist als die Summe aller Teilnehmenden -, *sondern geradezu ein Gleichnis des dreipersonalen Gottes, in dem die Inkommunikabilität der Hypostasen mit der Einheit des „Wesens“ in jeder von ihnen eins ist*“[771] hin.

Dabei ist allerdings zu beachten, dass Gott immer das eine unendliche Sein bleibt, „das als solches unmittelbar subjektiv sich ebenso unendlich selber durchleuchtet und verfügbar ist, deshalb in sich absolut frei, da von nirgendher eingegrenzt und konkurrenziert ist.“[772] Darum verfügt Er als absoluter Grund auch über die Möglichkeit der Selbstbestimmung und der vollkommen freien Selbstsetzung: „Gott ist «absolute Freiheit», er kann sagen: «Ich bin, was ich sein will».“.[773] H. U. von Balthasar erwähnt in diesem Zusammenhang den Gedanken Octave Hamelins, nach dem „wir Gott dankbar sein müßten, dass er sich zum Gott gemacht hat“[774]. Dass diese These ohne den Hoffnungshorizont im Offenbarungsglauben nicht grundlos zu den Angstträumen des Pessimismus als weitere Konsequenz führen könnte, bleibt unbestritten.[775] Andererseits, falls die Freiheit Gottes nicht als „aus seinem Wesen einzeln resultierender Akt“ verstanden wird, sondern als Freiheit, die „mit der Akthaftigkeit seines Wesens zusammenfällt“[776], bleibt Gott in sich als die tätig verwirklichte Freiheit „der sich im Zeugnis bezeugende – als *Erster* – auch in seiner Selbstoffenbarung der souverän Freie“[777]. Seine Freiheit reicht dabei soweit, „dass er es vermag, aus sich selbst freie Wesen zu erschaffen, die er durch seine (ihnen gegenüber wiederum) freie Selbstoffenbarung und Selbsthingabe zu ihrer vollendeten Freiheit führen kann.“[778] Die unendliche Freiheit bleibt damit für die endliche Freiheit als Gabe „der Gnade: freigeschenktes Einwohnen der unendlichen in der endlichen Freiheit.“[779] Dies ist deswegen möglich, weil Gott „nicht nur wesenhaft frei in seinem Selbstbesitz, seiner Selbstverfügung ist. Er ist gerade deshalb auch frei, über sein Wesen im Sinne einer Selbst-

[769] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 185.
[770] Ebd. S. 186.
[771] Ebd. S. 189.
[772] Ebd. S. 231.
[773] Ebd. S. 226 – unter Bezug auf Charles Secrétan.
[774] Ebd.
[775] Vgl. ebd.
[776] Ebd. S. 232.
[777] Ebd. S. 105.
[778] Ebd.

hingabe zu verfügen: als Vater die Gottheit dem Sohn mitzuteilen, als Vater und Sohn dieselbe Gottheit mit dem Geist zu teilen."[780] Nach H. U. von Balthasars Auffassung entspricht „die absolute Freiheit des Selbstbesitzes ihrem absoluten Wesen gemäß dem grenzenlosen Schenken, wozu sie durch nichts als sich selbst bestimmt wird, aber doch so bestimmt, dass sie ohne dieses Schenken gar nicht sie selbst wäre."[781] Angelo Scola begründet diese Auffassung H. U. von Balthasars durch das christliche Verständnis der vollen Gottheit aller drei trinitarischen Personen: Das Wesen Gottes besagt in seinem dynamischen trinitarischen Charakter das Vorhanden dreier Personen, wobei „jede der drei Personen, die als «Moment» des Hervorgangs der Hervorgehungen existiert, als solche mit dem Wesen oder Sein Gottes identisch ist. Dies schließt für H. U. von Balthasar zwei wichtige Dinge mit ein. Es gibt nicht nur ein «ewiges personales Geschehen» in Gott, sondern das Sein Gottes muß mit diesem «ewigen Geschehen» schlechthin identisch sein"[782].

Die ganze Existenz wird damit durch den „Geschenkscharakter" geprägt, „der die Verdankung ontologisch einschließt und sie als freien Akt fordert."[783] Dies wird in christlicher Offenbarung in der Person Christi am deutlichsten zum Ausdruck gebracht, wo sichtbar wird, dass sich das in ihm „wesende absolute Sein von sich her frei schenkt", wobei dieses Geschehen nicht als bloßer Prozess notwendigerweise „aufgrund des gemeinsamen Wirklichseins (im «esse non subsitens») erfolgen kann".[784] Bezüglich der trinitarischen Verhältnisse, wo „die ewige Zeugung des Sohnes, die weder ein naturhaftes Sichausströmen des guten Vaters (sonst hätte man im «*bonum diffusivum sui*» das «Gesetz» des Seins erschwungen und könnte es von daher beherrschen), noch eine *Not* des Vaters, in seine Antithese, den Sohn übergehen zu müßen, um sich allererst als Vater zu erwiesen", zu verstehen ist[785], ist allerdings eine echte Begründung schwer zu konkretisieren, da der Mensch in seiner Reflexion nur ein demütiges Geständnis ablegen kann, dass ein „Beweis" des Gottesprinzips (als der frei „schenkenden Liebe") seinem Geschöpfsverstand vollkommen uneinholbar ist[786].

Obwohl man den geheimnisvollen Geschenkscharakter des Seins des trinitarischen Lebens „keinesfalls als ein «Werden» bezeichnet darf" [787], lässt H. U. von Balthasar zu, dass „der kreatürliche Prozess des Werdens doch als ein Abbild dieser [trinitarischen] Urlebendigkeit

---

[779] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 210.
[780] Ebd. S. 232.
[781] Ebd.
[782] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* Paderborn, Bonifatius, 1996. S. 66.
[783] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 264.
[784] Ders. *Epilog.* S. 51.
[785] Ders. *Theodramatik.* Band II/1. S. 113.
[786] Vgl. ebd.
[787] Ebd. S. 236.

erscheinen“ kann[788]. In dieser Vorstellung braucht dann „der Übergang von der unendlichen Freiheit zur Erschaffung endlicher Freiheiten (mitsamt allem, was diese voraussetzen und fordern) nicht das «absolute Paradox» des Denkens zu sein“[789], weil das „«Nichtfesthalten» am eigenen Gottsein“, sondern dessen Weggabe bereits im trinitarischen Wesen Gottes tief verankert ist, was „zur absoluten Positivität des Gotteslebens gehört“.[790] Dieses Sich-Übereignen wird allerdings nicht gedeutet als Verlust der trinitarischen Personen im Akt der Hingabe aneinander, denn in ihrem Zustand als „die sich Schenkenden“ kommt gerade ihre eigene Identität zum Ausdruck.[791] Aufgrund der „Identität von «haben» und «weggeben»“[792] sind sie sich allerdings gleichzeitig das Proprium einander.

Damit sich „das Leben der *communio*, der Gegenseitigkeit“ in „den Akten der sich austauschenden Liebe“ der dreieinigen Wirklichkeit „entfalten“ kann[793], gewähren die „göttlichen «Hypostasen»“ einander „unendliche Freiheitsräume“[794]. Diese „Freiheitsräume in Gott entstehen sowohl durch das Sichverschenken der Hypostasen“[795], wie „durch das Sein-lassen je der zwei andern Hypostasen durch die eine“[796]. Diese transzendentale Begründung des „Seinlassens“ wird konsequenterweise insbesondere für das Geschöpf im eschatologischen Horizont positiv gedeutet: denn „wenn das Sein-Lassen zum Wesen der unendlichen Freiheit gehört - der Vater *läßt* den Sohn gleichwesentlicher Gott sein usf. -, dann besteht keinerlei Gefahr, dass die endliche Freiheit, die sich aus sich selbst nicht vollenden kann (weil sie weder ihre Herkunft einzuholen, noch ihr absolutes Ziel aus eigenen Kräften zu erreichen vermag), im Raum der Unendlichen sich selbst entfremdet würde, sofern sie ein freigegebenes Abbild der unendlichen Freiheit ist“[797]. Das trinitarische „Gesetz“ der Selbsthingabe gehört dann nämlich zu dem „ureigensten“ Prinzip der endlichen Freiheit.[798] Durch das „Sich-Entäußern“ der unendlichen Freiheit „in die endliche Konkretion hinein“ zeigt sich „die Verfaßtheit von Sein überhaupt, sofern es nicht anders ist als im «Nicht-an-sich-Halten»“[799].

---

[788] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 236.
[789] Ebd. S. 237.
[790] Ebd. S. 236.
[791] Vgl. ebd. S. 232.
[792] Ebd.
[793] Ebd. S. 233.
[794] Ebd.
[795] Ebd. S. 238. Vgl. ebd. S. 233. – dieses Geschehen wird konkretisiert beim „Sichgeben und Sich-empfangen“ der einzelnen trinitarischen Personen. Vgl. ders. *Cordula oder der Ernstfall.* S. 105 – hier wird diese Vorstellung auf der Person des Sohnes aufgezeigt, der „dem Vater die Ehre gibt, indem er für des Vaters Reichtum und seinen Willen jeden Raum in sich freigibt“.
[796] Ebd.
[797] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 235.
[798] Vgl. ebd.
[799] Ders. *Glaubhaft ist nur Liebe.* S. 95.

Das Zubilligen des Freiheitsraumes für das Andere wirkt sich gleichzeitig im Gewähren des Differenzseinskönnens dieses Anderen aus.[800] Damit die absolute Freiheit als „ein Geschehnis der Liebe und Seligkeit" gekennzeichnet werden könnte, fordert auch ihr innigster „Austausch" ein „Sich-Durchhalten der Differenz".[801] Aufgrund der Annahme, dass es sich im Falle des trinitarischen Seins Gottes um eine Wirklichkeit der Vollkommenheit handelt,[802] wagt in diesem Kontext H. U. von Balthasar ebenfalls die Verwendung des Ausdrucks „Opposition"[803] im positiven Sinne: „Die hypostatischen Seinsweisen bilden gegenseitig die denkbar größte Opposition (sind somit füreinander uneinholbar), damit ihre denkbar intimste Durchdringung möglich wird."[804] Diese Oppositionsstellung, die zwischen „dem schöpferischen Ursprung des Vaters" und „dem in der Sendung des Ursprungs in die letzte Verlorenheit sich vorwagenden Menschen (dem «Sohn»)" anscheinend die Einheitsspaltung verursachen könnte, findet allerdings nicht statt, „weil die gleiche Gesinnung absoluter Liebe (der „Geist") beide, den Sendenden und den Gesendeten, beseelt".[805] Die „Fülle der Seligkeit", die dabei „erst im Geben wie auch im Entgegennehmen des Geschenkten und Schenkenden" besteht, deutet darauf, dass das Wesen des trinitarischen Gottseins „immer zugleich Besessene und Verschenkte" ist.[806] Im Bezug auf die trinitarischen „Hypostasen" wird diese „göttliche Natur" von ihnen dann „nicht wie ein unberührbarer Schatz gemeinsam besessen, vielmehr durch die Weisen des Gottseins (*tropos tēs hyparxeos*) durch und durch bestimmt".[807] Falls sich ein Sein jedoch als Gut empfinden soll, wird solchem „Sich-Vorfinden" die Begabung mit „Bewußtsein und Freiheit" vorausgesetzt. In der Situation der göttlichen Hypostasen ist allerdings ein Bestehen dreier selbständiger Bewusstsein, wo die Möglichkeit der Überwältigung des einen durch das andere mitimpliziert wäre, auszuschließen, denn gemäß „ihrer Subsistenz, die immer auf einem Sein-*lassen*" basiert, „erkennen, ja durchdringen sie sich einander in eben dem Maße, als sich jede der andern in der absoluten Freiheit erschließt".[808] Das „unendliche Sein" deckt sich mit seinem „unendlichen Selbstbesitz" in „Erkenntnis und Wille", bezüglich welches Dimension H. U. von Balthasar keine Pluralitätsform verwendet.[809] Die unendliche Freiheit, die „das sich ewig Wegschenkende und darin den Sohn Zeugende

[800] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Epilog.* S. 42.
[801] Vgl. ders. *Theodramatik* II/1. S. 233.
[802] D. h. von endlicher menschlicher Wirklichkeit her nur mit übersteigenden positivsten Superlativen zu bezeichnen denkbar (vgl. theologische „via eminentiae"): in diesem Zusammenhang verwendet H. U. von Balthasar beim Ausdruck „Freiheitsraum" das Adjektiv „unendlich".
[803] Vgl. ebd. S. 234. – „das absolut Positive der Differenz".
[804] Ebd.
[805] Ders. *Klarstellungen.* S. 54.
[806] Ders. *Theodramatik.* Band II/1. S. 234.
[807] Ebd.
[808] Ebd. S. 235.
[809] Vgl. ebd. S. 232.

ist“[810], inkludiert nämlich nach H. U. von Balthasar gleichzeitig einen „einzigen Willen, der als solcher ein Wille der Weisheit und des Heils ist“[811].

2.2. Die im Gottmenschen offenbarte trinitarische Wirkung; ihre Bedeutung für die Bestimmung der Schöpfung und für die Sinnsetzung des Weltdramas

Das hergehende „Spiel“ der absoluten göttlichen und der geschaffenen Freiheit gewinnt seine „Sinnmitte“ in Jesus Christus, der als „Höhepunkt der Heilsgeschichte der Welt, die auf ihn zuläuft und von ihm ausstrahlt“, auftritt.[812] Der Gottmensch erscheint als „Ort“ der Ermöglichung und der Verwirklichung der endlichen Freiheit in der Urbildlichkeit des Prinzips der Freigebigkeit und der Verdankung, die allerdings beim „ewigen Sohn“ im Gottsein in ewiger Dimension vorgeht.[813] Als „Erstgeborener aller Schöpfung, in dem alles geschaffen wurde“[814] und als „das «Prinzip» aller Dinge, die «in ihm ihren Bestand und Zusammenhang» haben“[815], gibt er gleichzeitig als die „Uridee“ aller, vor allem freier Geschöpfe, ihnen damit „ihre eigene Exemplar-Idee“[816]. Im Sohn findet der Mensch nach dem Gottesplan seine Vorbestimmung wie auch den eschatologischen Höhepunkt.[817] Die Weise der Kundgabe dieser Botschaft besteht „in der Sprache des fleischgewordenen Wortes“ als „Sprache des Seins und des konkreten Daseins“, die auf ein „Handeln aus dem Urgrund in den Vordergrund“ verweist und sich in ihrer „Tiefe und Dramatik“ als „Sich-Zeigen“, „Sich-Exponieren“ und „durch Schenken Herausfordern“ manifestiert.[818] Der Logos, der „die Welt und ihre Geschichte“ umfasst und mit der freien „Liebe als Gnade“ identisch ist[819], erweist sich darin für das „Werk Gottes“ im Heiligen Geist „zugleich als freiheitstiftendes Wort“[820]. Für die Geschöpfswirklichkeit wird damit besagt, dass es sich in der göttlichen „Tat der Befreiung“ keinesfalls um „gewaltsame Überwältigung des Menschen von außen“ handelt, sondern bedeutet eher seine, durch „weiche Lenksamkeit“ des Heiligen Geistes bewirkte, „Gleichgestaltung der Gesinnung des Sohnes gegenüber dem Vater“.[821] Als Grundlage dazu ergibt sich das soteriologische Ereignis der „Menschwerdung des Wortes“, das als „zentrales Faktum“ die

[810] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 260.
[811] Ebd. S. 230.
[812] Ebd. S. 56.
[813] Vgl. ebd. S. 237.
[814] Ebd. S. 275 – Berufung auf Kol 1,15.
[815] Ebd. – Berufung auf Kol 1,18.
[816] Ebd.
[817] Vgl. ebd. S. 242; vgl. ebd. S. 252.
[818] Ebd. S. 26.
[819] Ebd. S. 71.
[820] Ebd. S. 27.
[821] Ebd. S. 130 – unter Bezug auf Irenäus.

Vollendung des „Größtmöglichen“ darstellt: „die totale Verherrlichung Gottes und des Menschen in Gott“.[822] Damit diese Vorstellung im vollen Maße erfolgen kann, wäre es nur bei der Annahme möglich, dass „dem Sohne alles vom Vater so übergehen ist, daß er in allen weltlichen Prozessen die letztgültige Norm darstellt“[823]. Dieser Charakter sollte ihn dabei „auch in den Zeiten vor seiner Menschwerdung“[824] auszeichnen, wo er „schon «im Ursprung» «im Schoß des Vaters» war“[825]. Dieses Glaubensmysterium deutet „auf einen unvordenklichen Quell des Gesprächs im Absoluten selbst“[826] hin. Gleichzeitig erhebt sich die Frage nach der Konkretisierung dieser Dialogfähigkeit Gottes.

H. U. von Balthasar zufolge liegt die ursprüngliche Wurzel „des Dialogischen in Gott“ im Prinzip des „Hervorgangs der zweiten göttlichen Hypostase aus der ersten“, was „gleichzeitig als «Zeugung» und «Aussprache» (der Sohn ist ja Wort) gedeutet wird“.[827] Da dieses Geschehen allerdings nicht „als stummer Erguß von Liebe“ vorgeht, folgert daraus der Hervorgang der „Liebe vielmehr erst als dritte Hypostase aus dem Zeugend-Sprechenden und dem Wort“.[828] Dieses trinitarische Geschehen gilt für H. U. von Balthasar als Vorbild echtester Gegenseitigkeit: „Welche tiefere Selbstübereignung ist denkbar als Zeugung, und dies im Gebiet des vollkommen-Geistigen?“[829] Falls allerdings in diesen von Gott gestifteten Dialog auch die Schöpfung nachbildlich einbezogen werden soll, stellt sich die Frage nach der Gestaltung der Versöhnung der Ausgangssituationen der Gesprächspartner, da diesmal wegen des Naturunterschiedes ein problematisches Thema des möglichen Verständnisses zwischen dem endlichen Menschen und dem unendlichen Gott entsteht: „wie Gott, der Absolute und wesenhaft Vollkommene und Allwissende, sich überhaupt von einem andern Standpunkt betreffen lassen kann“.[830]

H. U. von Balthasar geht bei dieser Reflexion von der Vermittlungsfunktion der Person Jesu Christi aus, durch dessen „menschliche Dialogfähigkeit der Vater seine göttliche offenbart“[831]. Dies ist aufgrund der Tatsache möglich, weil „dieser Jesus ist, so wie er ist nur das Wort des Vaters“[832]. Für das Geschöpf wird das göttliche dialogische Prinzip durch die irdische Wirkung Christi dann „erst vom Kreuz her“ voll übermittelt, wodurch „den Jüngern und

[822] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 134.
[823] Ebd. S. 74.
[824] Ebd.
[825] Ebd. S. 65.
[826] Ebd.
[827] Ebd.
[828] Ebd.
[829] Ebd.
[830] Ebd. S. 64.
[831] Ebd. S. 65.
[832] Ebd.

allen Nachfolgern der Glaube so geschenkt wird, daß sie dialogfähig für Gott werden".[833] Gerade im Ostergeschehen, das im „«Lamm wie geschlachtet», das als der «Löwe aus Juda gesiegt hat»" besteht, findet die „Mitte des göttlichen Dramas" statt.[834] Im äußersten Erlebnis des Todes am Kreuz erweist Gott „unbeschadet seiner Absolutheit an der Dramatik der sterblichen Existenz inneren, göttlichen, absoluten Anteil"[835]. Durch diese Erfahrung zeigt sich „die Möglichkeit eines Mit-(ja Für-)Leidens Gottes mit dem Menschen", die hier, in der Realisation durch den „Gottmenschen", den Sinn menschlicher Existenz erleuchtet.[836]

Darin zeigt sich der Unterschied zu den griechischen Mythen, wo trotz des „universalen, katholischen Anspruchs"[837] bezüglich „der je-Einmaligkeit der Person"[838] des dargestellten Hauptheldens „das Schicksal von Einzelnen, die das ganze Bild füllen," keine „Verallgemeinerungen" zulässt.[839] Das christliche österliche Ereignis stellt nämlich eine „Tragik der persönlichen Existenz ungemildert und ins äußerste aufklaffend: im Kreuz"[840] vor. Diese Tragik leuchtet gleichzeitig als „exemplarische Idee der Welt" auf[841], indem sie durch das Kreuz „die vollkommene Liebe des Vaters zur Welt"[842] offenbart: „Aber wie das Alabastergefäß zerbrochen werden muß, damit der Duft der Narde das ganze Haus erfülle, so *kann* der Erwählte zerbrechen müssen, damit die Universalität, die in seinem Auftrag zusammengedrängt lag, sich offenbare."[843]

Dies spielt sich in menschlich unermesslichen Tiefen ab, daher auch H. U. von Balthasars Kritik an der „üblen Gewohnheit von Theologen", bei ihren Reflexionen von „eigenen Spekulationen" auszugehen, die auf dem Evidenz-Schein des anthropologischen Verständnisses fußen, nicht aber dem Rang des „Gottes Wortes" angemessen sind: „Dazu gehören Vorstellungen, die der Mensch sich von der Vollkommenheit Gottes und entsprechend von der Vollkommenheit Christi (und Marias und der Heiligen) macht, die aber nicht aus der Selbstoffenbarung Gottes gewonnen sind. Theorien etwa über die Unanfechtbarkeit Gottes durch das Leid und die Sünde der Welt, oder über die Formen des Wissens Christi oder über die Begrenzungen seiner Gottverlassenheit in der Passion, oder auch über die Leidlosigkeit der Schwangerschaft Marias, und dergleichen mehr."

---

[833] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 64.
[834] Ebd. S. 55.
[835] Ebd. S. 41.
[836] Ebd. S. 107.
[837] Ebd. S. 44.
[838] Ebd. S. 43.
[839] Ebd. S. 42.
[840] Ebd. S. 45.
[841] Ebd. S. 245.
[842] Ebd.
[843] Ebd. S. 30.

Aus der Vorlegung dieser einzelnen Vorwurfspunkte resultiert, dass H. U. von Balthasar die Vorstellung der Anteilnahme Gottes am menschlichen Schicksal in seinem vollen Ausmaß – damit auch der Leidensdimension – fordert, was auch anschließend in der Kritik an den Theorien bestätigt wird, „die weder den biblischen Grundwahrheiten vom innern Bewegtsein Gottes durch die weltlichen Ereignisse, noch dem Klang der Aussagen von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater (Joh 3, 16; Röm 8, 32) wirklich ein Ohr geliehen haben“[844]. Gerade die absolute göttliche Teilhabe an endlicher menschlicher Existenz nach dem christlichen Glauben bietet eine Lösung, die in den griechischen Mythen misslang, aufgrund der reinen Anthropologie ihrer Gestalten, wodurch der umfangreiche universale Sinn des präsentierten Dramas unglaubwürdig ausging.[845] Im Drama Christi handelt es sich um „keine bloße Tragödie“, sondern wird in der durch das Kreuz siegenden Auferstehung „das einziggültige Bild dessen“ gezeigt, „was Gott in sich selbst ist: der durch vollkommene Selbsthingabe Siegende.“[846] Die unbedingte Grundlosigkeit der Liebe Gottes, die den Charakter seiner Beziehung zum Menschen kennzeichnet, findet ihren Ausdruck „in der Existenz Christi, zentral in seinem Kreuz und seiner Gottverlassenheit“.[847] Dieses Motiv stellt allerdings nicht nur die unüberbietbarste Äußerung der Liebe des Schöpfers zum Geschöpf dar, sondern in der „Endgestalt seiner [göttlichen] Offenbarung, im gottverlassenen Sterben Jesu Christi“ zugleich durch die „«Ungestalt» des Kreuzes“ die „«Übergestalt» der hier sichtbar werdenden trinitarischen Liebe“.[848]

Die Besonderheit des Verlaufs dieses Dramas besteht darin, dass Gott die durch eigene Verschuldung in die Sündenherrschaft hineinverstrickte Situation der Schöpfung auf ernsteste Weise innerlich aufnimmt. Ein der Tragik des Geschöpfslebens fern stehender Rettungsakt würde nämlich „die (jede menschliche Kraft übersteigende) Übermacht des Bösen in der Welt, dem nur Gott gewachsen ist“[849] nicht überwinden können. Es „kann nicht durch einen äußern Machtakt Gottes niedergeschlagen werden“[850]. Aufgrund der persönlichen Teilnahme Gottes an der Entfaltung seiner Schöpfung, mit der er seinen Plan hat, soll es Auseinandersetzung mit den in der Welt wirkenden „feindlichen Mächten“ geben, was verursacht, „daß in Gott selbst eine Art Konflikt zwischen «Zorn» und «Liebe» besteht, daß aber die Liebe tiefer

[844] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 112.
[845] Vgl. ebd. S. 44.
[846] Ebd. S. 144.
[847] Ebd. S. 146.
[848] Ebd. S. 25.
[849] Ebd. S. 143.
[850] Ebd.

ist als der Zorn, und dieser durch die göttliche Selbsthingabe in Jesus Christus überwunden wird".[851]

Die Hoffnung auf die wahre, selbst berührende Beteiligung Gottes am Los des Weltgeschehens ist bereits in der „Urahnung des menschlichen Herzens" zu erblicken, dass sich „an einer verborgenen Stelle, im Unendlichen, die Ebenen kreuzten: des Menschen in seiner Lust und Qual und eines Gottes, der von innen her darum weiß".[852] Dazu gehört auch die Erfahrung der Schwachheit. Obwohl dies beim Christus als menschgewordenen Gott keinesfalls als „eigene Sünde" zu bezeichnen ist („sonst hätte seine Selbsthingabe für die Brüder keine restlose sein können"), aber seine Konfrontation mit dem „Versuchtwerden, der Gefährlichkeit dämonischer Lockung, der Schwierigkeit, dem Willen Gottes auch in dieser Anfechtung anzuhangen" ist dennoch nicht wegzudenken: Dies „alles mußte er an sich erfahren, um als Arzt die nötige Kenntnis der menschlichen Situation zu erlangen, die geheilt werden soll".[853] Damit korrespondiert auch die christliche Vorstellung der Leidenserfahrung Christi: „Wenn aber Jesus in der «Stunde» das Wesen der Sünde von innen her zu erfahren bekommt, dann liegt das Zentrum der Passion nicht allein in seinem vollkommenen Sterben (Anselm, K. Rahner), sondern ebenso sehr in seiner Erfahrung der Angst bis zum Tod und der Gottesverlassenheit, in der er, nun wirklich stellvertretend, das notwendige und gerechte Gericht Gottes über sich erfährt."[854] Dieser Gedanke wird von Michael Schulz ergriffen, der in seiner Auslegung insbesondere auf die Bedeutung der Stellvertretung im Sündesein aufmerksam macht: „Gegenüber manchen solidaritätschristologischen Entwürfen kommt es H. U. von Balthasar darauf an, deutlich zu machen, dass sich Christus nicht nur mit den Sündern solidarisiert, vielmehr auch innerlich die Sünde erfährt, und zwar in ihrer Substantialität und ihren Konsequenzen. Danach erleidet Jesus das Geschick der Sünder zu deren Gunsten. Er erfährt, was Zorn Gottes, Gericht und die Verdammnis der Höhle bedeuten. Weniger zu sagen, unterminierte für H. U. von Balthasar den paulinischen und im Sendungsbewusstsein Jesu wurzelnden soteriologischen Zentralgedanken der Stellvertretung."[855]

Die Tat, die das Böse von innen her überwindet, reicht bei Christus so weit, dass er selbst „«für uns zur Sünde gemacht»"[856] wird: „Er identifiziert sich mit dem Inbegriff des Wider-

[851] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 144.
[852] Ebd. S. 42.
[853] Ders. *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?* Einsiedeln/Freiburg im Breisgau, Johannes, 3. Neuauflage, 1995. S. 30.
[854] Ebd. S. 40.
[855] SCHULZ, M. *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar.* St. Ottilien, Eos, 1997. S. 786.
[856] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 374 – H. U. von Balthasar zitiert 2 Kor 5,21.

göttlichen in der Welt, mit dem zweiten, vom freien Menschen hervorgebrachten Chaos sozusagen, er unterwandert alles durch die geschaffene Freiheit hervorgebrachte Chaotische, um es – als das vergebende Wort des göttlichen Vaters – vom Menschen abzulösen und sich in seiner Nichtigkeit resorbieren zu lassen."[857] Angelo Scola deutet diese Möglichkeit der Überwindung des Böses am Hintergrund H. U. von Balthasars Vorstellung der innergöttlichen Differenz: „So erschreckend auch die Entfremdung von Gott, die in dem sündhaften Entferntsein der Welt enthalten ist, sein kann, sie kann überwunden werden und zwar allein in der Differenz der göttlichen Hypostasen. Die Verweigerung des Geschöpfs klingt in der innergöttlichen Differenz wider und der Sohn, der in die Finsternis des «Nein» eintritt, ist genau in der Position, um die Sünden der Welt stellvertretend auf sich zu nehmen."[858] Das zur-Sünde-Werden Christi führt aber nicht zur Zerstörung seiner göttlichen Identität, widerspricht nicht dem Wesen Gottes. Vielmehr „erweist die unendliche Freiheit erst ihre äußerste Möglichkeit: auch in der sich-verlierenden Endlichkeit sie selbst zu sein".[859] Der Sohn wünscht nämlich nicht, und kann es auch nicht, sich mit der Sünde der Welt zu identifizieren, sondern nur, die ihm anvertraute Sendung bis zum Äußersten zu erfüllen.[860] Paradoxerweise im „Tragen der Weltsünde durch den Sohn"[861], wo er bis zur „Verlassenheit von Gott unter dem «Fluch»"[862] verurteilt wird, äußert sich die „«Herrlichkeit», die Erscheinung der Liebe des Vaters zur Welt"[863]. Diese Wirklichkeit wird durch die gehorsame Bereitschaft und Kenosis Christi im Kreuzgeschehen eröffnet, wo sein „reiner Gehorsam an den Vater die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater fordert und vorweg verheißt («wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird Gott auch ihn in sich verherrlichen, und zwar bald»)"[864]. Obwohl im Sterben am Kreuz „ob der Gottlosigkeit des Menschen Gott selbst von Gott verlassen ist"[865], stellt dies nicht einen Widerspruch zum göttlichen Wesen, denn in der Gestalt des „Gottmenschen"[866] findet das scheinbar Unvereinbare ihre Versöhnung: der menschgewordene Logos vermag es, „zugleich dem Vater vollkommen gehorsam und mit den Menschen vollkommen solidarisch zu sein"[867]. Angelo Scola fasst diese Interpretation H. U. von Balthasars folgenderweise zusammen: „Im

[857] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 374.
[858] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 84.
[859] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 221.
[860] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 85.
[861] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 76.
[862] Ebd. S. 374 – Balthasar zitiert Gal 3,13.
[863] Ebd. S. 76.
[864] Ebd. – Balthasar beruft sich auf Joh 13, 32.
[865] Ebd. S. 175. Vgl. ebd. S. 140 – Das „zur Sünde" Werden des Sohnes verursacht nach H. U. von Balthasar „sichtbare «Spannung» zwischen Erfüllen und Versagen… in Gott selbst hineingenommen." Das tiefste Verlassenheitsgefühl Christi, sofern er seinem Wesen nach Gott ist, impliziert „offensichtlich" die Idee der Stellung „Gott gegen Gott", wo „«der schauderhafte Gedanke an den Tod Gottes denkbar wird»".
[866] Ebd. S. 146.
[867] Ebd. S. 147.

«Ja» des Sohnes wird so die von der sündigen Gottlosigkeit verursachte Distanz zwischen Gott und Mensch überwunden und besiegt. Im Liebesgehorsam, der den Sohn in die tiefste Verlassenheit führt, geschieht die radikalste Umkehr; vom Tod zum ewigen Leben, von der äußersten Entfernung zur intimsten Nähe. In der Auferstehung gelangt Jesus Christus durch die Finsternisse des Todes und der Hölle zu der Herrlichkeit, die er bereits hatte (vgl. Joh 17,5) und teilt sie der ganzen Menschheit mit.“[868]

Dieses Resultat ist nur dadurch ermöglicht, weil die „tragische Überforderung seiner Person eine absolute, also göttliche – denn «Halbgötter» sind ein Widerspruch in sich selbst – sein muß“[869]. Andererseits wird dabei allerdings jenes „Postulat“ angenommen, nach dem „gerade in dieser abgründigen, unüberbietbaren Tragik das gnadenhafte Moment, das die Existenz umspielt und sich noch bis in das versöhnende Moment der Tragödie hinein durchhalten kann“ auftaucht[870]. Demnach wird der Tragik des Kreuzes dann umfassend auch „die Bedeutung und die Sinn-wende aller innerweltlichen Tragik“ zugeschrieben[871], wo das „einzelne menschliche Geschick“ von dem Drama Christi den Anteil an „seiner eigenen katholischen und konkreten Universalität“ erhält[872]. Eine Auswirkung von solcher Tragweite ist allerdings nur durch glaubwürdige „Identifikation des Erlösers mit seinen Brüdern, den Sündern“ möglich, „so sehr, daß er sich vor Gott von ihnen nicht mehr unterscheiden will, so sehr, daß er wie ein Blitzableiter das Gericht Gottes über die Realität des Widergöttlichen in der Welt auf sich zieht“.[873] Der übergreifenden Heilseffektivität entsprechend reicht aber nicht nur dies, sondern es wird der Anspruch gestellt, wonach der „einzelne Mensch Jesus mit seinem restlos überfordernden Auftrag, die gesamte «Sünde der Welt hinwegzutragen»“ hat[874], was einen dramatischen Aspekt des „Sich-Exponierens dem Feind“ einschließt[875]. Ausgeliefert der Macht des Bösen erfährt Christus „das Verlassenwerden von Gott“, das „niemand tiefer erleiden kann“, denn er soll „im Namen der Sünder spüren, was es heißt, den Kontakt mit Gott verloren zu haben“.[876] Diese Entscheidung einbezieht das Durchmachen des äußersten Elends, das aber dennoch nicht zum Unterliegen und zum Identitätsverlust Christi führt, weil „der letzte Gehorsam des Sohnes an den Vater ihn dagegen [gegen dem Geist-verderblichen Einfluss der «Sphäre der finsteren Gewalten»] immun macht und ermächtigt, in

[868] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* Paderborn, Vlg. Bonifatius, 1996. S. 85f.
[869] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 75f.
[870] Ebd. S. 76.
[871] Ebd. S. 45.
[872] Ebd. S. 46.
[873] Ders. *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?* S. 39.
[874] Ebd. S. 64 – H. U. von Balthasar beruft sich hier auf Joh 1,29; Jes 53.
[875] Ebd.
[876] Ebd. S. 44f.

dieser seelischen Unterwelt dem «Starken» seine Habe zu rauben“[877]. Dementsprechend sind in der Person Christi zwei Dimensionen vereinigt: Das „Eindringen in die Ausweglosigkeit menschlicher Existenz und Gehorsam gegenüber der Weisung des Vaters“, wobei „alle Normen sich zuletzt auf die (unbegrenzte) Gehorsamskapazität des Sohnes reduzieren, dem der Vater den tätigen Erweis der göttlichen Liebe zur Welt zumutet, indem er ihm die Totalität aller freien Abkehr von Gott auflädt.“[878]

Gerade der „Gehorsam des Sohnes an den Vater“, der ihn bis „zu dem äußersten Ort (eis telos Joh 13, 1)“ führt, wo „ihn nichts mehr anfechten kann“ und dem er sich „im Heiligen Geist bis zum letzten gewiss ist“, zeigt zugleich die souveräne Freiheit des Sohnes. Indem er „sich an kein anderes Gesetz zu binden braucht, als an sein eigenes: an die Identität seines Gehorsams und seiner Freiheit am äußersten Punkt, auf den er zuläuft, den er unfehlbar verwirklichen wird, weil seine Existenz nur durch diesen Vorlauf begründet wird: «Ich muß eine Taufe bestehen, und wie setzt es mir zu, bis sie vollbracht ist!» (Lk 12, 50)“.[879] Durch diesen Gehorsam, der beim Sohn in der Passion der Ausdruck des „Sichhingebens im Unter-Gang“[880] ist, enthüllt sich damit „im letzten Zu-Grunde-Gehen des Kreuzes“[881], in der „«Niedrigkeit» und dem «Todesgehorsam» Jesu Christi“[882] die „konkrete Weise, wie die unendliche Freiheit auf den Plan tritt“[883]: im „Realismus des Leidens und Sterbens des Sohnes nicht nur mit uns, sondern ausdrücklich «für uns» (III 20, 2; Epid 72), im Tragen unserer Schuld (IV 33, 11) aus reiner Liebe (V Prol) im sühnenden Gehorsam gegenüber dem Vater (Epid 31) zeigt Gott seine ganze Vatergesinnung für uns, deren Tiefe uns anders nie zu Bewußtsein gekommen wäre“[884].

Die auf den ersten Blick scheinende „Unfreiwilligkeit der Leidenserfahrung (dem physischen Angenageltsein entspricht die viel furchtbarere geistige Fesselung)“ behält somit dennoch die „Funktion einer höchsten Freiwilligkeit: «Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingegeben habe, um es wieder zu gewinnen. Niemand entreißt es mir, ich gebe es freiwillig hin. Ich habe die Macht, es hinzugeben, und die Macht es wieder zu gewinnen».“[885] In der Agonie-Abgeschiedenheit Jesu, wo „der Sohn nicht als die Antithese des Vaters und die Welt nicht die Antithese Gottes, so dass innergöttlich wie ökonomisch [erst] der Heilige Geist sich als Synthese erspekulieren ließe“, zu verstehen ist, „soll der Glaubende den

[877] BALTHASAR, H. U. *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?* S. 33.
[878] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 76.
[879] Ders. *Cordula oder der Ernstfall* S. 28.
[880] Ders. *Epilog.* S. 56.
[881] Ebd.
[882] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 227.
[883] Ebd.
[884] Ebd. S. 129 – H. U. von Balthasar bezieht sich hier auf Irenäus.

Vater sehen, ja seine eigentlichste Liebesgebärde in der Gottverlassenheit des Kreuzes erblicken“.[886] Für den Menschen ergibt sich nach diesem Muster eine Herausforderung, seinen „Auftrag zum Handeln ernst zu nehmen, ohne in ihn eine Verheißung des Erfolgs hinzudeuten“[887]. Wo die Selbstlosigkeit der Liebe das Bestimmende ist, „kann nicht der zählbare äußere Erfolg Maßstab für das christliche Handeln und dahinter für den Sinn des Handelns Gottes in Christus sein“[888]. Erst die Verleugnung „des anwesenden Lichtes des Daseins“[889], das „Nichtsehen, gewaltsam Überwältigen, Einkerkern, Auslöschen, Verkennen der Macht des Umsonst-Scheinens (das ebenso Preisgabe, Ohnmacht besagt) als Macht des Besitzen- und Beherrschenwollens“[890] impliziert das Urteilsverfahren, indem „die Macht der sich hingebenden Liebe die Sprache des unerbittlichen Gerichts führt“[891].

Zur Grundlage der Verfassung wird hier „die Uridee, innerhalb welcher alle weltliche Bewegung und Veränderung sich vollzieht“ und die nichts anderes darstellt, als den „ewigen Sohn Gottes selbst, dessen ewige Freiheit im hypostatischen Modus der Bereitschaft immer dieselbe ist, ob sie als Gottes erstes Wort «am Anfang» «Leben und Licht» der Menschen ist (Joh 1, 1.4) oder als Gottes letztes Wort in der Finsternis leuchtend den Schrei der Verlassenheit ausstößt“[892]. In beiden Fällen wird nämlich das „Communion“ als „einigendes Urbild“, wo „das Universalissimum nur als das Concretissimum“ erscheint, zur Geltung. Selbst dann für den „*status naturae lapsae*, da der Gehorsam des Sohnes Gottes nunmehr als gekreuzigte Liebe die konkrete Universalidee zwischen Himmel und Erde darstellt und so, in der höchsten Kontingenz freier göttlicher Liebeserfindung, auch jene maximale, weil nichts auslassende Nezessität einer Gott-Welt-Zuordnung erreicht, *qua major cogitari nequit*“.[893]

Nach dieser göttlichen Ordnung wird dann insbesondere die Kategorie des Verlustes durch eine paradoxe Wendung vollendet, fußend auf dem Leitbild des Schicksals des Gottesmenschen: nach einem endlichen, oberflächlichen und auf äußeren Erfolg gerichteten Kriterium würde hier Gott als der Verlierer scheinen, der in seiner Ohnmacht alles (nicht nur seine abgefallene Schöpfung sondern vor allem sich Selbst im Sohn) eingebüßt hat. Dem christlichen Glauben nach wird allerdings offenbart, dass Gott gerade durch den Kreuzestod letztendlich als Gewinner erscheint[894]: in der „Auferstehung, wie Paulus im Römerbrief (3,4) und ausführ-

[885] BALTHASAR, H. U. *Cordula oder der Ernstfall.* S. 39.
[886] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 114.
[887] Ebd. S. 63.
[888] Ebd.
[889] Ebd. S. 28.
[890] Ebd.
[891] Ebd. S. 32.
[892] Ebd. S. 252f.
[893] Ebd. S. 246.
[894] Vgl. ebd. S. 137.

lich Johannes (16,17–11) zeigen“[895], erweist Gott die „ewige Treue zu sich selbst“[896] und damit auch die Erfüllung der Verheißung seinem Volk gegenüber[897], worin das durch die Sünde gesunkene menschliche Geschlecht nicht nur erlöst, sondern durch die Ermöglichung seines natürlichen „Ganz-Sein-Könnens“ ausgezeichnet wird[898].

Das Vorbild dieser ureigensten Identität des Menschen, worin das Geschöpf durch das Auferstehungsereignis integriert wird, liegt beim „menschgewordenen Wort“, als dem „Neuen Adam“.[899] Die Paradoxie, die in der Person Christi verbunden wird, beruht dabei einerseits auf seinem transzendentalen, „himmlischen“ Ursprung[900], andererseits wird er durch seine Inkarnation „aus einer Frau geboren und dem Gesetz unterstellt“[901], womit „doch das Kriterium echten Glaubens im Bekenntnis liegt, daß «Jesus im Fleisch gekommen ist»“[902]. Dieser Glauben an die Annahme voller menschlicher Natur durch Christus impliziert allerdings die Frage nach der Möglichkeit und Realisation seines menschlichen Willens, der zum freien menschlichen Dasein in seiner Ernstname und Würde unbedingt gehört. Auf das Bestehen eines solchen Willens beim inkarnierten Logos weist „das Verhältnis Jesu Christi zu seinem Vater“ hin, das „die Differenz schärfer als je offenhält: «Mein Wille – Dein Wille»“.[903] Diese Formulierung könnte als problematisch erscheinen, falls die Annahme des Vorkommens beider Willen eine Vorstellung zweier völlig selbständigen, unabhängigen, gegenüberstehenden Einheiten verbergen sollte, was konsequenterweise zur Infragestellung der Einheit Gottes führen könnte. H. U. von Balthasar deutet diesen Gedanken allerdings in differenzierter Sicht aus.

Die Vorstellung des Bestehens eines Willens beim Sohn schließt zugleich „eine uneingeschränkte Verfügbarkeit für den Willen des Vaters“ ein, für „«den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 6, 38) und dies bis hinein in das Vorziehen dieses Willens dem eigenen, in der äußersten Not und Angst widerstrebenden Willen“.[904] Dies besagt die Idee eines absoluten Gehorsams des Sohnes, der sich nicht erst in seinem Menschenleben äußert, sondern „schon das Apriori seiner menschlichen Existenz ist, das sein Sich-Entäußern aus einer Gottgestalt (trinitarisch) eben sowohl der Ausdruck seines ewigen Sohnesgehorsams gegenüber dem Va-

[895] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 137.
[896] Ebd. S. 253.
[897] Ebd. S. 254.
[898] Vgl. ebd. S. 375.
[899] Ebd.
[900] Vgl. ebd. S. 166 – H. U. von Balthasar verwendet die Bezeichnung „himmlischer Mensch“ – Berufung auf 1 Kor 15, 45ff. Vgl. S. 155 – 169: Der „Himmel“ wird als Dimension göttlicher Fülle und Herrlichkeit verstanden, als „Gottes Wohnstatt und Thron“ (S. 165), als das „Reich Gottes“ (Ebd.).
[901] Ebd. S. 166 – H. U. von Balthasar zitiert Gal 4,4.
[902] Ebd. – unter Berufung auf 1 Joh 4,2.
[903] Ebd. S. 172 – unter Berufung auf Lk 22,42.
[904] Ebd. S. 270.

ter wie seines eigenen ewigen Willen ist“[905]. Der ewige Wille Christi, der „derselbe wie der Wille des Vaters“ ist[906], wird in seiner ökonomischen inkarnierten Gestaltung für das menschlich-endliche Verständnis konkret angenähert, wobei er in der beschränkten Schöpfungswirklichkeit als „die Gesinntheit des vollkommenen Gehorsamen“ erscheint, „der sich gerade in diesem Gehorsam inspiriert fühlt, den Vater um das zu bitten, was in der Tiefe, der vielleicht noch unsichtbaren Verlängerung seines Willens liegt“[907]. Die Gewissheit um die Maßgeblichkeit dieses Gehorsams führt ihn letztendlich zur bewussten Annahme seiner Passion, wo sich der Tod „deutlich als der sohnliche Wille erweist, der sich an den trinitarischen Heilsbeschluss hält“[908], was auf „der ewigen Treue [Gottes] zu sich selbst und Wahrhaftigkeit beruht: «Wenn wir untreu sind, jener (Christus) bleibt treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen»“[909]. Der heilsökonomische „Ratschluss“ bildet dann nach H. U. von Balthasar in seinem Kern „die Offenbarung des trinitarischen Lebens in Gott, ausgehend von der Modalität des Sohnes, in der die Schöpfung als ganze begründet ist, und in der sich der *tropos* des Vaters und der des Geistes mitoffenbart“.[910]

Die Gegebenheit beider Willen in Christus, des „unendlichen, göttlichen und des endlichen, menschlichen“, begründet „das Zentrum“ des „ganzen Theodramas“, wo Gott im Verhältnis zum Menschen ein „gegenseitiges Muster“ zulässt: „Gott vermenschlicht sich aus Liebe zum Menschen so weit, als der Mensch, durch göttliche Liebe dazu befähigt, sich selbst vergöttlicht“.[911] Die menschlich-endliche und die göttlich-unendliche Freiheit existieren in der Person Christi allerdings als „Paradox“: ungetrennt voneinander genauso wie unvermischt.[912] Dass diese beiden Freiheiten vom Gottesmenschen vollkommen verwirklicht und gewährt werden können, weist auf die Frage nach ihrem Gemeinsamen hin, was der Vorstellung einer verbindenden umfassenden „Norm“[913] entsprechen könnte. Nach H. U. von Balthasar ist der „Quell aller wahren Freiheit“ die „Verfügbarkeit des Sohnes für den Willen des Vaters“.[914] Dies besagt den „absoluten Gehorsamswillen“ Christi, der den beschränkten „menschlichen Willen übersteigt“.[915] Obwohl es nicht auszuschließen ist, dass „der menschliche Wille Jesu ökonomisch – gezeigt im Ölbergsgebet – an eine Schranke im väterlichen Willen stoßen kann“ [was sich „in der hypothetischen Formulierung («wenn es möglich ist»)“

[905] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 270.
[906] Ebd.
[907] Ebd. S. 272.
[908] Ebd. S. 270.
[909] Ebd. S. 254 – H. U. von Balthasar zitiert hier 2 Tim 2,13.
[910] Ebd. S. 254.
[911] Ebd. S. 182 – H. U. von Balthasar bezieht sich hier auf Maximus Confessor.
[912] Ebd. S. 181 – H. U. von Balthasar bezieht sich hier auf den Beschluss des Konzils von Chalkedon (451).
[913] Ebd. S. 77.
[914] Ebd.

zeigt], besteht die Sicherheit, daß durch den Gehorsam des Sohnes jede Diskrepanz aufgehoben wird, wobei für diese absolute Einstellung „keinerlei Schranke besteht".[916] Dadurch wird die „Schranke der fehlenden Reziprozität"[917] zwischen der Freiheit des Schöpfers und des Geschöpfs beseitigt und in der Person Christi die vollkommene Weise vorgestellt, wie „die unendliche Freiheit ganz in der endlichen sein (so sehr, dass diese auch ihre geistigen Freiheitsakte aus den Urgründen der unendlichen setzt: *Deus interior intimo meo*) und dabei unbannbar und souverän über jede endliche Freiheit erhaben bleiben wird"[918]. Die sinnvolle Verwirklichung der endlichen Freiheit scheint nach diesem Urbild dann als Anerkennung der „eigenen Freiheit als immanent in der unendlichen Freiheit" und damit die Zulassung der „Immanenz der göttlichen Freiheit und des unendlichen Wollens im eigenen endlichen Freisein und Wollen als den letzten Grund des faktischen eigenen Freigegebenseins".[919]

Außer dem Aufzeigen der Ursprungs- und Zielsetzung der Schöpfung bleibt die „kreatürliche Haltung des Sohnes" gleichzeitig als Transparenz seines „trinitarischen Verhältnisses".[920] In dieser Stellung bleibt allerdings ein grundsätzlicher Unterschied zur endlichen Wesentlichkeit der Kreatur enthalten: Der Sohn als Gott besitzt das „«In»-sich-Haben des Lebens".[921] Einerseits lässt er in seiner Kenosis und Inkarnation zu, die menschliche kreatürliche Freiheit als „innerlich besessene Freiheit nicht «aus sich» zu haben"[922]. Andererseits wird er damit als Gottes „Wort ihm [Gott] nicht unterlegen sein, sondern ihn «durchmessen» können, gleich ewig sein wie er, somit präexistent, Mit-Schöpfer der Welt, in einer innergöttlichen Geburt aus dem Vater hervorgegangen, die von niemandem erkannt oder deduziert werden kann."[923]

Das Bestehen der souveränen Göttlichkeit des Sohnes auch in seiner Kreatürlichkeit wird nach H. U. von Balthasar deswegen möglich, weil „das «Tun» des Vaters zunächst nichts anderes ist als der Sohn selbst, daß dieser also im Selbstempfang die ursprunglose, sich selbst besitzende Gottheit entgegennimmt, jene Seinsfülle, die in der *theologia* immer mitzubedenken ist"[924], wobei „«der Sohn aus sich selbst nichts tun kann, als was er den Vater tun sieht, was nämlich jener tut, tut gleicherweise auch der Sohn»"[925]. Erst auf dieser Basis ist dann die volle Kenosis Christi in das Geschöpf denkbar: „Nur indem der Sohn in Wahrheit die «Gottesgestalt» (*morphē theou* Phil 2, 6) besitzt, und damit den göttlichen Pol der

---

[915] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 272.
[916] Ebd.
[917] Ebd. S. 221.
[918] Ebd. S. 219.
[919] Ebd. S. 218.
[920] Ebd. S. 271.
[921] Ebd. S. 243 – H. U. von Balthasar bezieht sich hier auf Joh 5,26.
[922] Ebd. S. 243.
[923] Ebd. S. 127 – Balthasar bezieht sich auf Irenäus.
[924] Ebd. S. 243.

analogia entis, kann er sich in die «Knechtgestalt» hinein «entleeren», was die Kreatur, die in dieser Gestalt je entsteht, nicht vermag.“[926]

Das Gewicht des endlichen Willens wird allerdings dabei nach H. U. von Balthasar nicht unterschätzt. Im Gegenteil, gerade die Zulassung des Bestehens einer Differenz zwischen dem unendlichen und dem endlichen Willen wird zum Hinweis auf die Äußerung und Wirkung der göttlichen Wirklichkeit als die Dreifaltigkeit: „Die christologische Opposition der beiden Willen aber wird zum Ausdruck zweier Dimensionen, die von der Philosophie nicht geahnt werden können: einer solchen zwischen Gott und dem sündig verfallenen Willen, und einer solchen, die innergöttlich, also inner-unendlich die Differenz göttlicher Seinsweisen bezeichnet.“[927]

Inwieweit solche innergöttliche Differenz vorstellbar wäre, damit es noch ein das Monotheismus bekennendes „durchschnittliches christliches (und auch jüdisches) Bewusstsein mitvollziehen kann“ wird dabei von H. U. von Balthasar als Frage gestellt.[928] Es bleibt deutlich, dass für H. U. von Balthasar die „göttliche Freiheit die eine und einzige“ ist.[929] Die Art ihrer „Benutzung“ durch die göttlichen Personen in konkreten Situationen „um Gedanken und Taten der Liebe zu erfinden“, kann aber „niemand voraussagen“, denn aufgrund der „Gleichwesentlichkeit“ der Personen gehört es zu ihrem „Privileg, aus der einen göttlichen Freiheit Überraschendes, Überschwengliches zu tun“.[930] Allerdings wäre eine spekulative Möglichkeit der Zulassung einer Entscheidung oder einer Tat, die gegen die göttliche Einheit gerichtet wäre, nach H. U. von Balthasar absurd und auszuschließen, was er am Beispiel der menschgewordenen Person Christi aufzeigt: „Dieses «Können» [eines Beschlusses gegen den väterlichen Willen] ist im Geiste Jesu ebenso irreal wie etwa das Einwilligen in die Lockungen Satans bei der Wüstenversuchung. Was «*de potentia absoluta*» *filii* sein könnte, ist «*de potentia trinitaria*» nicht möglich: dass der Sohn den Bereich seiner Sendung überschreitet.“[931] Der „Glaube“ und die „Treue“ (insbesondere zum Wesen[932]) seien nämlich die urtypischste Eigenschaft und Gabe Gottes und damit auch des Sohnes.[933] Demnach ist die „Auferweckung Jesu von Toten“ als „innertrinitarisches Ereignis“ zu bezeichnen,[934] denn das Passionsgeschehen, wo „«allein die persönliche Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, aber auch die

[925] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 243. – Balthasar beruft sich auf Joh 5, 19f.
[926] Ebd.
[927] Ebd. S. 172.
[928] Ebd. S. 172f.
[929] Ebd. S. 234.
[930] Ebd.
[931] Ebd. S. 270.
[932] Vgl. II/2.2. dieser Diss.
[933] Ebd. S. 141.
[934] Ebd. S. 140.

Treue Gottes zu den Menschen»“[935] zählt, mündet letztendlich in die Auferstehung aus, wo „Gott der Vater seine Treue gegenüber dem gehorsamen Sohn erweist“[936].

In der „Vollendung der alten Bundesschließung durch Jesus Christus“[937] werden zwei miteinander zusammenhängenden Dimensionen enthüllt: Dass Christus als „Gottes Ja zur Welt“ und gleichzeitig als „das antwortende Ja (Amen) der Welt zu Gott“ und damit als die „vollkommene Besiegelung und Verwirklichung der Wahrheit zwischen Gott und Welt als Bund zwischen unendlicher und endlicher Freiheit“ auftreten kann[938], hat den Grund im Charakter des göttlichen Seins: „Die unendliche Freiheit Gottes im Bund ruht auf Gottes Treue zu seinem eigenen Wesen“[939]. Diese Bestimmung, wo die „Idealität“ des „Zusammenfalls von Freiheit und Gehorsam oder von Selbstsein und Verdankung“[940] vorgestellt wird, soll das ganze „Weltspiel“ prägen,[941] was die Zweifel an der optimalen Schöpfung dieser Welt vermeidet: Die „von Gott gewählte Welt ist deshalb als die beste zu preisen, *weil* sie von Gott in seiner absoluten Freiheit als die adäquat erscheinende Nachbildung der Idee des freigehorsamen Sohnes gewählt worden ist“[942]. Für das christliche Verständnis ist dieses Geheimnis durch die Wirkung des Heiligen Geistes angedeutet, „der als Liebe Gottes in die Herzen der Gläubigen ausgegossen, beides auf einmal vollbringt: die endliche Freiheit zu ihrer eigenen letzten Freiheit befreien, und dies dadurch, daß er sie an die Teilnahme an der unendlichen einführt“[943]. Der Heilige Geist beleuchtet der menschlichen Erkenntnis die Wirklichkeit der Inkarnation und des Heilswerks des Sohnes, wodurch „der Schoß der väterlich-göttlichen Freiheit so weit und so tief aufgeht, daß man zu ahnen anfängt, was unter der Erfüllung endlicher Freiheit in unendlicher überhaupt gemeint sein kann“.[944] Diese Perspektive kommt in den Worten des Gebetes Vater Unser zum Ausdruck, wo das Verhältnis zwischen dem einen göttlichen „souveränen Willen“, der einen „absoluten Freiheit Gottes“ und der auf sie verwiesenen endlichen Freiheit des Menschen gefasst wird.[945]

[935] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 141 – H. U. von Balthasar bezieht sich hier auf Martin Barth.
[936] Ebd. S. 140f.
[937] Ebd. S. 229.
[938] Ebd.
[939] Ebd.
[940] Ebd. S. 243f.
[941] Ebd.
[942] Ebd.
[943] Ebd. S. 208f.
[944] Ebd. S. 208.
[945] Ebd. S. 362.

2.3. Das Personsein des Menschen als Partizipation an der unendlich übergreifenden Personalität der göttlichen Wirklichkeit

Der Charakter eines Einzelnen kann dem Anderen erst durch eine Handlung mitgeteilt werden.[946] Falls man das theodramatische Geschehen in seinem Ernst wahrnimmt, erweist sich „«ein Gott» oder ein beglaubigter Darsteller Gottes" als „«eine Person»" gerade „in der Handlung, abgehoben von anderen Personen", als ein „Bestimmter, gar Besonderer", der im Weltspiel den „anderen Bestimmten und Besonderen entgegentreten" kann.[947] Wegen seiner Absolutheit kann sich allerdings Gott der endlichen Freiheit nur in der Form einer aus eigener Initiative gestifteten Offenbarung mitteilen. Für H. U. von Balthasar heißt es: Die Reflexionen über die Existenz Gottes sind dem menschlichen Verständnis vollkommen „nur biblisch zugänglich", obwohl „eine gewisse philosophische Reflexion auf das in den Aussagen über Gott Implizierte vorausgesetzt" bleibt.[948]

Entsprechend dieser Vorstellung erscheint Gott nach dem biblischen Gottesbegriff, genauso wie nach dem philosophisch-logischen Überlegen einer Unüberholbarkeit eines Ursprungs durch dessen Bewirkten, in der „Erhabenheit" über alle Welt.[949] Diese Hoheit Gottes impliziert gleichzeitig seine Unbedürftigkeit.[950] Gott muss sich nicht seiner Personalitätsbestätigung wegen „durch den ganzen Weltprozess hindurch" ziehen lassen, um „zu seinem Selbstbewußtsein zu gelangen".[951] Das „Personhafte" enthält er bereits in seinem Wesen, in dem er „als personale Hingabe, Selbstverschenkung, Gegenseitigkeit der Liebe erscheint".[952] Demnach werden zwei Dimension der Auffassung der christlichen Offenbarung enthüllt: die „der theologischen Lyrik", wo „man zu Gott und zu Christus «Du»" sagt und die „der theologischen Epik", wo „man von Gott und von Christus als «Er»" spricht.[953] Dabei soll dem endlichen Mensch die Achtung vor dem „Geheimnischarakter" der sich enthüllenden unendlichen Freiheit bewusst bleiben[954], es wird auf die „Erinnerung" hingewiesen, „daß von Gott nicht allein in personalen Kategorien gesprochen werden kann, zumal wenn diese gegen ontische ausgespielt werden; auch das Personale ist ontisch; und nach der Aussage Plotins (die unreduzierbar bleibt) ist Gott, was er sein will und er will sein, was er ist".[955] Dies besagt,

[946] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 11.
[947] Ebd. S. 170.
[948] Ebd. S. 231.
[949] Ebd. S. 124.
[950] Ebd.
[951] Ebd. S. 185.
[952] Ebd.
[953] Ebd. S. 49.
[954] Ebd. S. 235.
[955] Ebd. S. 287.

dass die Existenz Gottes nur in größter Unvollkommenheit mit menschlichen objektivierenden Terminen zu beschreiben ist, das göttliche Sein kann nicht „mit «Sache» verwechseln" werden.[956]

Dieses demütige Geständnis seitens der menschlichen Kreatur führt H. U. v. Balthasar zum Standpunkt, nach dem Gott in der Begegnung mit dem Menschen stets der Größere und Unfassbare bleibt, wobei sein Charakter selbst von der Offenbarung her nicht vollkommen ablesbar werden kann. Insbesondere gilt das im Bezug auf das Verständnis und Deutung des offenbarten trinitätsökonomischen Einsatzes für das Geschöpf.[957] Durch diesen Einsatz wird zwar „die Idee, die der Mensch als die ihm von Gott angeborene sich aneignen soll"[958] kundgegeben, dies kann allerdings „nur ein Aspekt der totalen und im Sohn (der Mensch werden soll) unendlichen Idee selbst sein, somit nur dort entstehen, wo der Vater sich selber in der Zeugung des Sohnes ausspricht"[959]. Obwohl dem Menschen das dreifaltige Verhältnis Gottes wahrhaft offenbart wird[960], bleibt die göttliche Wirklichkeit in ihrer Fülle für das Geschöpf, das „als Spieler auf der theodramatischen Bühne"[961] der Welt auftritt, undefinierbar und ein Mysterium.[962]

Gleichzeitig wird allerdings die menschliche Kreatur nicht einer blinden Ignoranz und einem Tappen im Finstern unterworfen, denn „das erste Wort einer Mit-teilung"[963] Gottes seiner Schöpfung, wodurch dieser „die Anteilhabe am Akt des Wirklich-Seins"[964] ermöglicht wird, ist nach H. U. von Balthasar „die Konstitution eines vernunfthaft-freien Subjekts, das als solches zum Vernehmen weiterer Worte und zu deren Beantwortung befähigt worden ist"[965]. Diese Eigenschaft kann der Mensch in der Kommunikation und in der freien „Selbsteröffnung" seines „Subjekts dem anderen [menschlichen Subjekt] gegenüber" erleben.[966] Dennoch bleibt „diese Analogie" tief unter dem Rang „einer Teilgabe des inneren Lebens Gottes an Kreaturen, denen dieses Leben ein «artfremdes», unzugängliches Geheimnis ist", bestehen[967]. Die „erste Seinsmitteilung, wodurch endliche, selbstbewußte und freie Wesen

[956] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 287.
[957] Vgl. ebd. S. 235.
[958] Ebd. S. 281.
[959] Ebd.
[960] Vgl. ebd. S. 281 – H. u. von Balthasar stellt in diesem Kontext den Ansatz der Kirchenväter vor, nach dem „der ewige Vater aus seinem Herzen das Wort gebiert und spricht dieses selbe Wort durch die Vermittlung der Kirche in die Herzen der Gläubigen hinein, damit es dort, wie im Herzen Marias, sich auswachse und zur Welt komme".
[961] Ebd. S. 362.
[962] Vgl. ebd. S. 47.
[963] Ebd. S. 365.
[964] Ebd.
[965] Ebd.
[966] Ebd. S. 366.
[967] Ebd.

gegründet wurden", wird von Gott mit der Absicht begleitet, die vernunftbegabten Geschöpfe „in einem «zweiten» Freiheitsakt in seine eigenen Lebensgeheimnisse einzuführen, die im unendlichen Akt der Seinswirklichkeit liegende offene Verheißung frei zu erfüllen".[968] In dieser Hervorhebung des „eigenen kreatürlichen Wesensbestands zu einem sie absolut übersteigenden"[969] erfährt allerdings das Geschöpf umso mehr die Unvergleichbarkeit des unendlich göttlichen und des endlich menschlichen Handelns und dessen Äußerung. Die geschaffenen Freiheiten werden sich „der aufklaffenden Differenz, auch erst wirklich ihrer Kreatürlichkeit"[970] nun deutlicher bewusst. Diese „Differenz" der Kreatur durch die „Endlichkeit" ist allerdings „von Gott als «sehr gut» Bejahte" anerkannt; denn auf dieser Beschränktheit gründet das Eigensein der Geschöpfe, deren Endziel „nicht ihre Rückauflösung in Gott, sondern ihr Erfülltwerden – in ihrer Endlichkeit und Differenz – durch Gott" darstellen soll.[971] Damit wird eine substantielle Vergöttlichung der Kreatur im christlichen Verständnis ausgeschlossen. Der geschaffene Mensch existiert „vielmehr im Paradox der Nähe und Abstand zugleich: je mehr [er] der Vertrautheit mit Gott gewürdigt wird, desto tiefer wird [er] sich der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit Gottes bewusst".[972] Diese Distanz und Spannung zwischen dem „Himmel" und der „Erde" bildet eine durchaus erforderliche Voraussetzung für einen echten Dialog zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, denn ohne diesen Abstand „gäbe es keinen Verkehr" zwischen beiden Realitäten „«und so auch kein Drama zwischen Gott und Mensch»".[973] Die volle Versöhnung dieser Polarität findet allerdings trotz der alttestamentlichen Andeutungen[974] erst in der Menschwerdung des Wortes Gottes statt[975].

Die analogia entis der Kreatur weist dadurch ein positives und ein negatives Resultat auf: Einerseits scheint das Sein „der Urgründe" den Charakter der bewirkten Existenz durch eigene Wesenszüge gekennzeichnet zu haben, andererseits gilt das Prinzip der „«größeren Unähnlichkeit»", das „auf der unüberholbaren Opposition «Aus-sich-selbst» und «Aus-dem-Andern» (Aus-Nichts) aufruht".[976] Dies besagt, dass im christlichen Verständnis das Göttliche eine Einheit in sich selbst darstellt, deren Sein nicht durch anthropomorphe Schöpfungsgänge innerhalb des göttlichen Wesens gespaltet werden kann, wie es vorchristlich etwa eine Ge-

[968] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 367.
[969] Ebd. S. 366.
[970] Ebd.
[971] Ebd. S. 230.
[972] Ebd. S. 368.
[973] Ebd. S. 159.
[974] Vgl. ebd. S. 162f. – Beispiel der Entrückung des Propheten Elijas in den Himmel als Zeichen der Versetzung des „irdischen Menschen in den Bereich Gottes".
[975] Vgl. ebd. S. 164.
[976] Ebd. S. 368.

meinschaft von Göttern abbildet.[977] „Das reine, absolute Sein kann nur Eines sein“ und „auf dieses Eine hin muß sich der endliche Mensch beziehen“ können, „sowohl als Einzelner, wie als Gemeinschaft“.[978] H. U. von Balthasar deutet in diesem Zusammenhang auf die Widersprüchlichkeit der alttestamentlichen Vorstellung des „«*monos pro monon*»“ hin, wonach „der Einzelne seine Würde hat, sofern er ein Glied des erwählten Volkes ist oder es repräsentiert“.[979] Die Schwäche dieser Auffassung wird an dem Beispiel des einsamen, dem Volk nicht zugehörigen Hijob gezeigt, dem aufgrund dieser These keine Rechtfertigung gewährt werden könnte.[980] Der Bezug des Menschen auf Gott fordert damit nicht nur die Einheit seines absoluten Aus-sich-Seins, sondern gleichzeitig auch eine altruistische Ebene in seinem Wesen, die allerdings „die alttestamentliche Idee eines personalen Eingottes“ schwer einbeziehen kann, was auf ihre Übergänglichkeit hinweist.[981] Denn im neutestamentlichen Sinne ist das Bild „«einer Person als etwas Einmalig-Einzelnes unvorstellbar»“[982], das Verharren Gottes „«als eine einzige Person in seiner entrückten Isolierung»“[983] widerspricht dem personalisierenden Prinzip der „Selbstverschenkung und Gegenseitigkeit der Liebe“[984], was erst durch „«Opposition, Zusammenarbeit, Hingabe, also durch Beziehung zu Anderen»“[985] erreicht werden kann. Das göttliche Sein wird demnach nicht als „«Sein an sich»“[986] wahrgenommen, vielmehr als Einheit des „Fürsichseins und Füranderseins“[987] anerkannt. Die „*Charis*“[988] als „tragende Grundstruktur des Geistes“[989] erhält ihre Fülle und den Wert „im Wechselspiel“ des Dankes: In seiner Bedeutung als „Geschuldeter“ (durch Empfang) sowie „Erwiesener“ (durch Schenken)[990].

Für das menschliche Verständnis erscheint „das Schöne“ zwar als „«selig in ihm selbst»“[991]. Zugleich soll es aber immer „für das Gemeine, Allgemeine“ als „eine Zu-mutung“ stehen. Es bietet die Möglichkeit einer zumindest fragmentarischen Erfassung, die auf der Gewährung der „Gnade“ fußt[992]. Erst daraus kann sich ein wahres Gespräch entfalten, das als

[977] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 183.
[978] Ebd.
[979] Ebd. S. 184.
[980] Ebd.
[981] Ebd. S. 184f.
[982] Ebd. S. 185 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Maurice Blondel.
[983] Ebd. – unter Bezug auf M. Blondel.
[984] Ebd.
[985] Ebd.
[986] Ebd. – unter Bezug auf M. Blondel.
[987] Ebd. S. 183f.
[988] Ebd. S. 22.
[989] Ebd. S. 21.
[990] Ebd. S. 22.
[991] Ebd. S. 23 – Balthasar nimmt hier Bezug auf Eduard Mörike.
[992] Vgl. ebd.

„Wechselspiel von Gnade und Dank“[993] interpretiert wird. Diese „Begegnung des Schönen“[994] impliziert dann eine Herausforderung: Indem sie die „Mitteilung eines Sinnes für den Sinn-im-Ganzen“ eröffnet, stellt sie damit zugleich die „Einladung zur allgemeinen Kommunikation und darin vorzüglich auch zur Mitmenschlichkeit“ vor[995]. Konkretisiert wird diese berührende und auffordernde Botschaft in der Berufung des Erwählten zur Verwirklichung eines persönlichen Auftrags: „Gott zeigt sich keinem und entrückt ihn, es sei denn, um ihn zu senden.“[996] Durch „die persönliche Anrede Gottes“[997] wird die „Verwandlung des Individuums“[998] erwirkt, was konsequenterweise in dessen „Berufung“ und „Sendung“ geäußert wird[999]. Damit ist der Personbegriff in der theologisch-anthropologischen Deutung als Bezeichnung „für die übernatürliche, gottunmittelbare Einmaligkeit des berufenen Menschen“[1000] zu verstehen, indem „der Mensch, der bisher ein natürliches Individuum in der Gattung war, nunmehr in einen «übernatürlichen» unmittelbaren Bezug zu Gott tritt, eine persönliche Berufung und entsprechende Begabung erhält“[1001]. Diesem personalisierenden Geschehen, das analog innerweltlich in den menschlichen Verhältnissen im Erwachen eines Ich durch die Ansprache von einem Du wahrgenommen werden kann,[1002] liegt ein reales Gleichnis „des innergöttlichen trinitarischen Lebens“[1003] zugrunde. Es bleibt allerdings „eingezeichnet in die Strukturen der geschöpflichen Individuum-Gattung-Spannung“[1004]. Dennoch bleibt die göttliche Trinität die Basis für das Bestehen und für die christliche Rechtfertigung des menschlichen Ich und Du in ihrer Begegnung.[1005] Jede dialogische Beziehung des Ich mit dem Du setzt die Grundlegung im Wort Gottes und damit im dreieinigen Gespräch der Liebe voraus, d. h. im Gespräch des menschgewordenen Sohnes mit dem Vater durch Geist, worin die abgründige Differenz zwischen der Welt, wie sie ist und wie sie für Gott sein soll ausgeglichen wird.[1006] Aufgrund der Hingabe des Sohnes wird dem menschlichen Geschöpf die Möglichkeit einer persönlichster Kommunikation eröffnet, die nicht nur die Beziehung zu den

[993] Ebd.
[994] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 27.
[995] Ebd.
[996] Ebd. S. 29.
[997] Ebd. S. 380.
[998] Ebd.
[999] Ebd.
[1000] Ebd. S. 369.
[1001] Ebd.
[1002] Vgl. ebd. S. 260 – Hinweis auf ders. *Skizzen zur Theologie* III. S. 13–50.
[1003] Ebd. S. 381.
[1004] Ebd.
[1005] Vgl. ebd. S. 183-192.
[1006] Vgl ebd.

anderen Mit-Menschen auf ihre ursprünglichste, von Gott bestimmte Ebene stellt, sondern auch den „«süßen Tausch» zwischen Gott und Mensch“[1007] anknüpfen lässt.

Dies geschieht „in der «Gleichgestaltung» an das Urbild Seines [Gottes] Sohnes“[1008], der die „Uridee als das Wort, das in der Zeugung mit dem absoluten Du Benannten“[1009] zusammenfällt, darstellt, in dem die freien Geschöpfe „«schon vor der Grundlegung der Welt erwählt»“[1010] und „«zusammengefaßt»“[1011] werden und die „Personalität“ des Menschen sich als Teilhabe an seinem „Leib“ verwirklichen lässt[1012]. „Die Fleischwerdung des Logos“, worin seine „Selbstentäußerung“ aufgezeigt wird,[1013] indem er „auf die Einmaligkeit seiner «Gottgestalt»“ verzichtet,[1014] „um einzugehen in die «Knechtgestalt» des bloßen Individuums zugunsten der «Vielen»“,[1015] bewirkt die Anteilnahme des menschlichen Geschöpfs am göttlichen Personsein. Dies drückt sich dadurch aus, dass der „Einzelne aus der absoluten Einmaligkeit Gottes und Christi eine Einmaligkeit geschenkt erhält“[1016], wodurch er „sich im Ur-Licht der absoluten Gabe verstehen darf: Im Wesen eines Gottes, der sich immer schon an den ewigen Sohn als Urbild der Schöpfung verschenkt hat“[1017].

Dieser Geschenkscharakter des Seins, der eine reale Differenz zwischen den göttlichen Hypostasen begründet und damit das „Allkostbare“ und „Allheilige“ Gottes erweist,[1018] prägt dann wesentlich die Art des Bezugs zwischen dem Schöpfer und der Kreatur. Die Ermöglichung des Bestehens der Schöpfung in der Differenz zu Gott wird trinitarisch begründet,[1019] beruhend auf der Basis der kenotischen Eigenschaft Gottes. „Nie ist Gott für sich selbst das im positivistischen Sinn Vorfindliche, immer vielmehr das «unwahrscheinliche» Wunder, das die restlose Selbsthingabe des väterlichen Ursprungs wahrhaft den gleichewigen Sohn erzeugt, und beider Begegnung und Zusammenschlag wahrhaft den einen Geist, die Hypostase der Gabe schlechthin, hervorgehen läßt.“[1020] In diesem Geschehen wird dann die Voraussetzung für die abbildende personale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen gestiftet. Das Geschöpf kann es wagen, Gott „mit Du anzureden“[1021] nur sofern „es damit auf ein aus dem

[1007] Ebd. S. 124 – H. U. von Balthasar nimmt hier Bezug auf den Diognetbrief.
[1008] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 258.
[1009] Ebd. S. 257.
[1010] Ebd. S. 242 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Eph 1,4f.
[1011] Ebd.
[1012] Vgl. ebd. S. 258.
[1013] Ebd. S. 381.
[1014] Ebd. S. 381.
[1015] Ebd.
[1016] Ebd. S. 380.
[1017] Ebd. S. 259.
[1018] Vgl. ebd. S. 262.
[1019] Vgl. ebd.
[1020] Ebd. S. 261.
[1021] Ebd.

innern Wesen des Absoluten – aus Gottes Dreieinigkeit – ihm zugesprochenes Du antwortet“[1022]. In diesem Sinne kann sich die Schöpfung nie als bloßes unabhängiges „Gegenüber“[1023] Gottes behaupten, „weil Gott in sich selbst niemandes Anderer ist, sondern der alle Umgreifende (*Non-Aliud*)“[1024]. Das besagt, dass das Verhältnis zwischen Ihm und dem Menschen nicht als ontologisch begründete gleichwertige Partnerschaft zwischen zwei unterschiedlichen (und damit sich gleichzeitig eliminierden) Einheiten zu bezeichnen ist, denn die Erhabenheit Gottes „über alles Geschaffene“[1025] deutet das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer an, der seinen bestimmenden Einfluss dem Charakter des Geschöpfs einprägt, wovon sich die Kreatur a priori nicht in die Distanz setzen kann[1026]. Der Grund dazu ist das „Nicht-aus-sich-sein-Können“[1027] des Geschöpfs, wobei diese Art des „Nicht“[1028] in der Differenz zum „innergöttlichen Nicht“[1029] steht. Trotz dieser Diskrepanz ist allerdings „die Analogie des Seins zwischen Geschöpf und Gott“[1030] nicht auszuschließen, denn die innergöttliche Abstandsfähigkeit bildet die Ursachemöglichkeit für die Freigabe der Schöpfung: „Die unendliche Distanz zwischen Welt und Gott gründet in der anderen, urbildlichen Distanz zwischen Gott und Gott“[1031]. Für das Mysterium dieser innergöttlichen Distanz verwendet H. U. von Balthasar den Begriff Urkenose, um den selbstlosen Akt des Vaters zu bezeichnen, in dem er den Sohn hervorbringt. Durch diese Selbstlosigkeit zeichnet sich ebenfalls die Bereitschaft des Sohnes, sich im Gehorsam vom Vater zeugen und in die Welt senden zu lassen, was letztendlich als das Liebesein Gottes in der Person des Heiligen Geistes besiegelt wird.[1032] Von dieser Urkenose her wird erst die Schöpfungs- und Bundeskenose Gottes an die Welt ermöglicht, was keinen leidevollen Verzicht Gottes auf seine absolute Seinsfülle darstellt, sondern vielmehr seine Größe demonstriert.[1033] Gott wird nicht durch den Schöpfungsakt seine Allmächtigkeit entzogen, denn von seinem Wesen her wird der Entäußerungscharakter zugelassen: „Die Differenz zwischen Gott und Welt ist ermöglicht, wie H. U.

[1022] Ebd.
[1023] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 211.
[1024] Ebd.; ebd. S. 208 – H. U. von Balthasar interpretiert den Ansatz bei Nikolaus von Kues („Gott kann nur insofern der «Ganz-Andere» sein, als er der «Nicht-Andere» ist“) im Sinne augustinischer Auffassung („«*Deus interior intime meo*»“), die „die Autonomie des Subjekts zugleich festhält und untergreift“.
[1025] Ebd. S. 393.
[1026] Vgl. ebd.
[1027] Ebd. S. 242.
[1028] Ebd. S. 241.
[1029] Ebd. S. 242.
[1030] Ebd.
[1031] Ebd.
[1032] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* Augsburg, Sankt Ulrich, 2002. S. 142.
[1033] Vgl. ebd. S. 143f.

von Balthasar sagt, durch den Unterschied zwischen Vater und Sohn; der Sohn ist das Urbild aller Andersheit: im Blick auf ihn und durch ihn ist alles geschaffen (Joh 1, 3f).“[1034]

Die Begabung der menschlichen Kreatur mit Sein fußt damit auf deren Urvorbildlichkeit in Gott, konkret in seiner Hypostase der Gestalt des Sohnes, was zugleich die Begabung mit der Freiheit inkludiert.[1035] Erst „das exemplarische Urbild der endlichen Freiheit «in Christus»“[1036] stellt den „«Ort»“[1037] der Überreichung der Gabe der freien Existenz dar[1038], wo die Menschen, „teilhabend an seiner [Christi] ewigen Sohnschaft (Eph 1,5; Röm 8,17), «Söhne» sind: jeder im ewigen Du ein einmaliges Du“[1039]. Dabei wird allerdings nicht der Unterschied der unendlichen Analogie zwischen der Freiheitsvollkommenheit Gottes und des Geschöpfs verwischt, was von Helmut Dieser in seiner Auslegung H. U. von Balthasars Denkansatzes berücksichtigt wird: „*Innerhalb* dieser ewig-kenotischen Zeugung des Sohnes und seiner gottheitlichen Autonomie denkt H. U. von Balthasar die Erschaffung der Freiheit des Menschen: sie bedeutet aufgrund ihres Partizipierens Begabung mit Freiheit zum Ja wie zum Nein. Der unendliche und je größere Unterschied in dieser Analogie liegt aber darin, dass Zeugung «im Modus des Empfangs» (der Gottheit), also das *ens a se* des ewigen Sohnes («der Vater ««hat dem Sohn gegeben, Leben aus sich selber heraus zu haben»»»»), und «Geschaffenwerden», also das *ens ab alio* der Kreatur, unendlich verschieden sind.“[1040] Im christlichen Verständnis kann die Vorstellung des trinitarischen Gottes dafür bürgen, dass Er sich „nie in ein Faktum verwandelt, sondern der Kreatur ein so lebendiges Geleit gibt, dass dieses auch Anziehung und Anruf ins Intimere, Ermutigung ins Kühnere, Verlockung ins Einmalige sein kann“[1041].

Die Weise, mit der Gott dem Menschen „mitten im Freiheitsgeschehen“[1042] seine „ordnungshafte Bestimmtheit“[1043] offenbart, wird in der Heiligen Schrift durch Richtlinien ausgedrückt, die im Hauptgebot zusammengefasst sind[1044]. Diese Prinzipien sind „in sich unendlich *und* bestimmt, weil die Hingabe des Sohnes das unüberholbar Bestimmteste ist, und jede sittliche Norm, die das konkrete Handeln der Menschen (individuell und sozial) bestimmt, nur

[1034] Ebd. S. 145.
[1035] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 261.
[1036] Ebd. S. 265.
[1037] Ebd.
[1038] Vgl. ebd. S. 261.
[1039] Ebd. S. 265.
[1040] DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar*. Trier, Paulinus, 1998. S. 196.
[1041] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 269.
[1042] Ebd. S. 255.
[1043] Ebd.
[1044] Vgl. ebd. S. 256.

die Vorhaltung dieses unendlichen Willens Gottes für eine endliche Situation“[1045] ist. Dies besagt, dass „das Urbild, das der Anteilnahme und Nachahmung vorgestellt wird, über alles Endliche unausschöpflich reicher hinausragt“[1046]. Damit erhebt sich die Frage nach der Deutung der „*analogia*“[1047]. H. U. von Balthasar, der in diesem Zusammenhang den Ausdruck „«Ähnlichkeit in Unähnlichkeit»“[1048] erwähnt, weist auf den einigenden Standpunkt der gegenwärtigen Exegeten und Theologen, nach dem „der Bildcharakter des Menschen – auch nach dessen Abfall von Gott – unverlierbar ist“[1049]. Die Wirkung dieses Bildverständnisses als „die Teilnahme“ an der „Sphäre der göttlichen Heiligkeit steigert sich vom Alten zum Neuen Bund“.[1050] Als Beispiel einer im Licht des neutestamentlichen Trinitätsglaubens reflektierten Deutung des Gott-Mensch Verhältnisses weist H. U. von Balthasar auf die Auffassung Karl Barths hin, nach der dem Verhalten des Schöpfers und des Geschöpf eine „*analogia proportionalis*“[1051] zuzuordnen wäre: „Wie der Mensch, um Mensch zu sein, sich notwendig zu seinem Mitmenschen verhält, so verhält sich Gott, um Gott zu sein, trinitarisch zu sich selbst.“[1052] Zu dieser Thesis ist bei Johannes Damascenus eine ausgeweitete Auslegung zu finden: Die „vom Damaszener erstmals verwendete Unterscheidung eines Bildes «kata physin» (Sohn-Vater) oder «kata thesin» (Kunstwerk-Künstler) geht nachweisbar auf platonische und aristotelische Grundlagen zurück, ist aber für die Aufrechthaltung der Orthodoxie wie geschaffen: «Christus ist das natürliche Bild des Vaters, der Mensch ist Gottes Bild durch Nachahmung»“[1053]. In diesem Kontext ist allerdings „zwischen dem ontischen und dem ethischen Aspekt des Bildes“[1054] zu unterscheiden. Einerseits wird der Mensch in seiner Existenz (dem alttestamentlichen Sinne entsprechend) bereits durch die Schöpfung als das Bild Gottes bestimmt,[1055] wobei er diesen seinen „«naturhaften» Wesensbestand“[1056] selbst durch die Sünde nicht verlieren kann,[1057] andererseits kommt die neutestamentliche Auffassung mit der Einschränkung dieses Bild-Begriffes im neuen Bezug ausschließlich auf die Person Christi,[1058] der das menschliche Geschöpf „«gleichgestaltet»“[1059] wird. Diese Angleichung der

[1045] Ebd.
[1046] Ebd. S. 255.
[1047] Ebd. S. 292.
[1048] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 269.
[1049] Ebd. S. 292f.
[1050] Ebd. S. 371.
[1051] Ebd. S. 293.
[1052] Ebd.
[1053] Ebd. S. 295 – H. U. von Balthasar interpretiert Johannes Damascenus.
[1054] Ebd. S. 296.
[1055] Ebd.
[1056] Ebd. S. 297 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Irenäus.
[1057] Ebd.
[1058] Ebd. S. 296.
[1059] Ebd. – H. U. von Balthasar zitiert Röm 8, 29; 2 Kor 3, 18.

Kreatur an das Bild des Sohnes geschieht bereits beim Schöpfungsakt („als – zunächst noch nicht offenbartes – Bild des Logos“[1060]), dann allerdings weiter durch die „Gabe des Pneuma (Gnade), die dem Menschen die wahre Ähnlichkeit mit Gott gibt und die verloren gehen kann“[1061].

Mit der neutestamentlichen Interpretierung des Bild-Vorbefundes bei Christus wird der Archetyp des alttestamentlichen Adam überholt. Es kommt nämlich nicht nur zu seiner geläuterten Wiederherstellung nach dem Sündenfall, sondern zu seiner Beziehung „über sich hinaus auf eine unerwartete Ähnlichkeit mit Gott“[1062]. Erst dieser Prozess besagt für den Menschen eine personalisierende Wirkung: Das Geschöpf „gewinnt seine wahre Personhaftigkeit mit deren ewiger Bestimmung einzig von Gott her, der ihm auch das Maß der Kräfte gibt, sie zu erreichen“, in der „Angleichung des Menschen“ an das „Bild“ Christi „durch die Gnade des Geistes und durch die menschliche sittliche Anstrengung“.[1063] Der Mensch, der „von vornherein in den dramatischen Dialog mit Gott eingefügt ist“[1064], findet seine Perspektive im Glauben an die Identifizierung der „Setzung des Prinzips der Schöpfung und der freien Begnadung“ mit der „Setzung des Prinzips Jesus Christus, der sowohl «der Erstgeborene aller Schöpfung» ist, in dem, durch den und auf den hin alle Schöpfung erfolgte (Kol 1,15f), wie der «eingeborene Sohn» (Joh 1,18), in dem wir der (ewigen) Sohnschaft teilhaftig und «Miterben Gottes mit Christus» werden (Röm 8,17), zusammen mit der ganzen Schöpfung (ebd. 8,18-23)“[1065]. Das konkrete Geschick des Menschen als Person wird „in Christus“ als „organische Integration aller Einzelgeschicke“ eingebunden[1066], wobei der Sohn zugleich für „die Entlassung der organischen Fülle der Sendungen und Gliedaufträge aus der disponierenden Mitte“[1067] steht.

Andererseits weist die vergleichende Deutung Christi als der „Neue Adam“[1068] die Relativität des Analogieverständnisses aus: Die analogia entis kann demnach von menschlicher Sicht her nunmehr als „Ähnlichkeit in stets größerer Unähnlichkeit“[1069] bezeichnet werden. Problematisch bleibt die Übertragung des Bildbegriffes auf die Person Christi in dem Maße der Identitätsauffassung: Weil der Sohn „in der Wesenseinheit mit dem Vater im gemeinsamen Heiligen Geist“ steht, ist die Metapher des Bildes im Sinne einer bloßen Ähnlichkeits-

[1060] Ebd. S. 297 – H. U. von Balthasar interpretiert Irenäus.
[1061] Ebd.
[1062] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 298.
[1063] Ebd. S. 303f. – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Franz Anton Staudenmaier.
[1064] Ebd. S. 314.
[1065] Ebd.
[1066] Ebd. S. 46.
[1067] Ebd.
[1068] Ebd. S. 372 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Röm 5,12-21.
[1069] Vgl. ebd.

darstellung dem Muster gegenüber für das christologisch-trinitarische Logos-Verständnis nicht annehmbar.[1070] In Christus deckt sich nämlich die Abbildsein-Deutung mit dem Ausdruck der „Gleichheit“[1071]. Dennoch bleibt für das christologisch-soteriologische Verständnis die Forderung einer Identifizierung des Sohnes mit dem existentiellen Zustand des Menschen unausbleiblich; „daß sich der Sohn auf die volle Natur und Situation des Menschen einläßt (*genomenos*: Phil 2, 8; vgl. Hebr. 2, 17; 4, 15), zu der ohne Zweifel das Stehen in Seinsanalogie zu Gott gehört“ führt konsequenterweise zu der Schlussfolgerung, dass Jesus Christus „als der Mensch, der er «geworden» ist, in der *analogia entis* steht“.[1072]

Dieser Ansatz lässt allerdings die Frage entstehen, wie weit man bei „voller Menschheit“ Christi wegen seiner Inkarnation in die menschliche Natur an die Annahme der Individualität einer „«Geist-Seele»“ denken kann,[1073] wenn vorausgesetzt wird, dass sich der Charakter der Analogie als „«größere Unähnlichkeit»“[1074] zwischen dem endlichen Menschen und dem unendlichen Gott dadurch auszeichnet, „daß die geschaffenen Personen individuelle Substanzen bleiben, deren jede ein Bild der absoluten Substanz ist“[1075]. Durch die volle Kenosis Christi in die menschliche Natur wird damit das Thema seiner Individualität als geschöpfliches endliches Einzelwesen eröffnet.

H. U. von Balthasar weist in diesem Zusammenhang zunächst auf die altphilosophische Deutung des Termins „In-dividuum (*a-tomon*)“ hin, nach der es sich um „ein Äußerstes (*eschaton*), weil nicht mehr Teilbares“ handelt, das vergleichbar mit den „Gattungen und Arten“ ist, „die sich nach oben hin in die Prinzipien – zuhöchst in das Sein und das Eine – auflösen“.[1076] Die einzelnen Mitglieder der „Gattung Mensch“ nehmen am Begriff der „Menschheit“ teil, den sie individuell, „in der Ausschließung aller anderen“ verwirklichen.[1077] Aufgrund ihres Selbstbewusstseins und ihrer Freiheit bestehen sie „für sich“ und ohne Verschmelzung mit der Gemeinschaft.[1078] Dies gilt bei jedem menschlichen Wesen, unabhängig von der Erfahrung der durch die Geistbegabung ermöglichten Kommunikationsfähigkeit mit anderen freien und selbstbewussten Individuen.[1079]

Andererseits, gerade „im freien Selbstbewußtsein“ kann der Einzelne „das Ganze, die Gemeinschaft“ als das in sich zu Integrierende erfassen, obwohl dies nur auf unmittelbare Weise

[1070] Ebd. S. 372f.
[1071] Ebd. S. 372.
[1072] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 373.
[1073] Ebd.
[1074] Ebd. S. 382.
[1075] Ebd.
[1076] Ebd. S. 355.
[1077] Ebd.
[1078] Vgl. ebd.
[1079] Vgl. ebd.

geschieht.[1080] „In der Erfahrung des Ich-(und kein anderer-) Seins“ rührt dann das menschliche Subjekt „über alle eingrenzende Wesenserkenntnis hinaus an das Sein (die Wirklichkeit) in seiner Einmaligkeit“, wodurch er zum Teil „die restlose Inkommunikabilität (bzw. Einmaligkeit)“ genauso wie „die ebenso restlose Kommunikabilität des Seins“ entdeckt.[1081] Die Geistsubjektivität des Menschen in ihrer Ganzheit wird damit zur „«natürlichen»Voraussetzung für die Empfängnis der im Vollsinn personbildenden übernatürlichen Namengebung und Berufung“[1082]. Das einzelne menschliche Selbstbewusstsein fällt dabei nicht „mit dem Sein im ganzen“ zusammen, „der Ich-Pol“ wird nicht „absolutgesetzt“.[1083] Wäre dies der Fall, würde „alles Mit-Seiende (das auch endlich und faktisch ist)“ dem Menschen als etwas für ihn „«Verwendbares»“ erscheinen.[1084] Das menschliche Geschöpf erfährt aber im Horizont des „Seins-im-Ganzen“ stets die Anwesenheit des Anderen, woraus sich für ihn die Erkenntnis ergibt, dass eine Absolutsetzung des eigenen Ich grundlos wäre und die einzige gerechte Handlungsmöglichkeit ist, das Andere „in seinem Selbstsein“ ebenso ursprünglich bejahen und gelten lassen.[1085] Schließlich wird aus dieser Anerkennung das Geständnis gefolgert, dass das Bewusstsein eines endlichen menschlichen Ich am Sein in seiner absoluten Ganzheit nur teilnimmt.[1086] Dieser Teilnahme-Bestand der Kreatur wird allerdings nicht als existentielles Defizit betrachtet, sondern vielmehr als Ermöglichung einer Verbindung zwischen der personalen Einmaligkeit des Einzelnen und der Eigenschaft der erkennenden Eröffnung gegenüber den Anderen gedeutet: „Als Ich-Person bin ich kein bloßer Teil eines Ganzen (etwas des Kosmos), bin aber bereit, unbegrenzt vielen Anderen das Auch-Sein (mit der entsprechenden Inkommunikabilität) zuzubilligen.“[1087]

Dieser Charakter der „Entschränkung“ wird dem menschlichen Bewusstsein durch „das Licht des Seins“ im Wahrnehmungsvermögen seiner eigenen Existenz vermittelt und stellt eine grundsätzliche Bedingung für die Selbsterkenntnis überhaupt dar.[1088] Die erläuternde Kenntnisnahme des eigenen einmaligen Daseins wird dabei nämlich auf den Einsatz anderer Personen als der erste Ansatz verwiesen: Das „menschliche freie Selbstbewußtsein“ kann „nicht sich selbst zu freiem Selbstbewußtsein erwecken; es kann nur durch ein anderes freies Selbstbewusstsein zum eigenen erweckt werden: das Kind durch die Mutter“.[1089] Erst durch

[1080] Ebd. S. 356.
[1081] Ebd. S. 188.
[1082] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 188.
[1083] Ebd.
[1084] Ebd.
[1085] Ebd.
[1086] Ebd.
[1087] Ebd.
[1088] Ebd.
[1089] Ebd. S. 356.

die Ansprache des menschlichen Wesens als Du kann sich sein Bewusstsein in seiner personal-menschlichen Identität verstehen, die einen „«responsorischen Charakter»“ des „Sich-Geschenkten“ hat.[1090] Für die Ermöglichung der Erfahrung seiner selbst als Ich bedeutet dies das Voraussetzen einer apriorischen Einschließung der „Mitmenschlichkeit“ in das menschlich-individuelle Selbstverständnis, wo das Personsein einer geistbegabten Gestalt auf dem „Für-sich-mit-Andern“ gründet: „Der ursprüngliche und sichere Selbstbesitz ist aber keine Selbstintuition oder Wesenserfassung, sie artikuliert sich nur *mit* der universalen Öffnung zu allem Seienden, im Ausgang aus sich selbst zum Erkennen und Wollen von anderem, insbesondere im Mitsein, wobei doch die ursprüngliche Öffnung stets so groß ist, daß kein Seiendes (das nie das ganze Sein ist) sie auszufüllen vermag.“[1091] Die Bestimmung des endlichen menschlichen Geschöpfs zu seiner Lebensverwirklichung in der Relation und die „Verfaßtheit des Geistes als Mitwelt oder «Wir» (nicht nur Ich-Du)“[1092] werden damit vom unendlichen Sein unüberwindbar durch seine göttliche Wesenshandlung festgelegt und als „Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz“[1093] deklariert.

Da allerdings der Ausdruck der Parallelität zwischen der göttlichen und der menschlichen Wirklichkeit nur unter Berücksichtigung der Analogie erfolgen kann, wird es deutlich, dass die Auswirkung des Personseins des Menschengeschöpfs wegen seinem endlichen Charakter und der kreatürlichen Disproportion zu seinem Schöpfer nicht den Rang des personalen Propriums der trinitarisch-göttlichen Realität erreichen kann. Die differenzierte Auffassung des Personverständnisses in der innerweltlichen Realität beruht auf der subjekthaften Individualität der menschlichen Geschöpfe, aufgrund derer ihr personaler Bestand mit dem göttlichen nicht gleichzusetzen, sondern nur bildlich auszudrücken ist: „Insofern in ihm [dem Menschen] das Sein (als Wirklichkeit) im Wesen nicht nur an sich, sondern auch für sich ist, sich reflektiert, kann der Mensch als «Bild und Gleichnis Gottes» bezeichnet werden, in welchem, wie oben gesagt, das «esse complectum et simplex» zugleich «subsistens» sein muss; ein Bild freilich nur, weil dies beim Menschen in einer vereinzelten Wesenheit vor sich geht, aber dennoch ein Bild, weil Gottes Subsistenz ihm zwar nicht Beschränktheit, aber – im Gegensatz zum nichtsubstierenden verwirklichenden Sein – Bestimmtheit gibt.“[1094]

Die singuläre Individualität der menschlichen Kreaturen führt allerdings dazu, dass die „Innenwelt“ des einen Menschen dem anderen „verborgen“ bleibt, obwohl zwischen ihnen die

[1090] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 357 – unter Bezug auf Emil Brunner.
[1091] Ebd. S. 190.
[1092] Ebd. S. 359.
[1093] Ebd. S. 356.
[1094] Ders. *Epilog.* S. 39.

„strukturelle Wesensgleichheit“ ihres Personseins besteht.[1095] Damit eine menschliche Person mit der anderen innerweltlich eine wahrhafte Beziehung entfalten kann, ist eine Vertiefung von „Dasein, Leben, Bewußtsein“ zum „Selbstbewußtsein“ erforderlich.[1096] Die Gegebenheit dieses Selbstbewusstseins stellt allerdings „im Ursprünglichsten kein bloßes Sich-Vorfinden, sondern ein Begabt- und Beschenktwerden“[1097] dar, „was ein Sich-Schenkendes voraussetzt“[1098]. Die Vorstellung der Weise des grundlegenden Schenkungsgeschehen wäre mit dem Prozess des „Sich-sagens“[1099] vergleichbar, wo die geschaffenen „Dinge selbst von einem unendlichen freien Intellekt geäußerte «Worte» (theologisch gesprochen: im ewigen Wort geschaffene Wesen) sind, Wesen (unbewußte, bewußte oder selbstbewußte), die sich erst im wortbegabten Menschen vollkommen auszusagen vermögen, wobei auch ihre Epiphanie und ihre Selbstübergabe als unentbehrliche Momente in ihr Sprachwerden miteingehen“[1100]. Die Verwirklichung dieser Bestimmung durch den Menschen kraft seines von Gott stammenden, allerdings in die geschöpfliche Individualität gesetzten Selbstbewusstseins scheint aber problematisch zu sein, weil die „geschöpfliche Vielheit“ stets als „Ausdruck der Defizienz“ gegenüber der „göttlichen Einheit“ erscheinen könnte, was die vollkommene Realisierung des Auftrags verhindert.[1101]

Damit ein „Theodrama“[1102] zwischen Gott und Mensch stattfinden kann, bleibt das Thema der Suche nach der möglichen Lösung unausweichlich bestehen. Es würde demnach die Frage nach einem realen, d. h. menschlich-individuellen Vorbild erhoben, wo aber das „Individuelle absolut relevant“ und für „«alle relevant»“ sein würde.[1103] Dies wäre allerdings nur dann vorstellbar, wenn „ein individuelles Schicksal“ den „allgemeinmenschlichen Verstehenshorizont“ nicht nur „aufrollt“, sondern „zugleich übersteigt“.[1104] In der christlich-theologischen Reflexion wäre dieses vertretende Menschenleben „innerhalb des individuellen Dramas Jesu von Nazaret“ zu finden, wo seine Gestalt gerade als individuelle zur allgemeinen, „für jeden Mensch relevanten“ wird.[1105] Dies trägt insbesondere einen neuen Sinn in das Verständnis der Dimension der personalen Beziehungen ein, wo die Erfahrung der „Apriorität des Wir“ zum „anthropologischen Anknüpfungspunkt für die christologische Stellvertretung“ wird, „die

[1095] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 358.
[1096] Vgl. ders. *Epilog.* S. 59.
[1097] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 358.
[1098] Ebd.
[1099] Ders. *Epilog.* S. 59.
[1100] Ebd.
[1101] Vgl. ders. *Theodramatik* II/1. S. 185.
[1102] Ebd. S. 83.
[1103] Ebd. .
[1104] Ebd.
[1105] Ebd. S. 84.

freilich ihr gegenüber etwas völlig Neues und qualitativ Verschiedenes ist".[1106] Gerade „durch das Verhalten Jesu zu seinem göttlichen Vater und durch seine Verheißung des göttlichen Geistes"[1107] wird nämlich das Mysterium des „Eigenwertes des menschlichen Mitseins"[1108] dem geschöpflichen Verstand zugänglich. Christus war der einzige Mensch, der „seine Person mit seiner Rolle" identifizierte[1109], was sich in seinem „Sendungsgehorsam"[1110], dem „Inbegriff seiner Existenz"[1111] als „Darstellung und Auslegung Gottes (Joh 1,18), der ewigen Liebeseinheit zwischen Gott (Vater) und seinem ewigen Wort"[1112] widerspiegelte. An der Einmaligkeit der Person Christi, die als „Gesamtperson" für alle von Gott auferlegten Berufungen steht, erhält der Mensch „eine einmalige Anteilgabe", wobei sich das Maß der Einmaligkeit um so mehr steigert, wie die menschliche Person, „dem Ruf des Sohnes folgend, auf dieses ihr Urbild im Sohn zuschreitet".[1113] Durch die „unendliche hypostatische Sonderheit des Sohnes, da sie göttlich-einmalig ist"[1114], wird der endlichen menschlichen Person die Besonderheit zugesprochen. Durch das „Gottes Wort selbst"[1115] wird damit für den Menschen „die «Teilnahme an der göttlichen Natur» verbürgt"[1116]. Die einzelnen menschlichen Geschöpfe verlieren dadurch nicht ihre individuelle Eigenartigkeit, vielmehr werden sie darin „gewollt und erkoren", dabei allerdings „in Christus so geschaffen", dass „ihre personale Einheit, durch ihre Gattungseinheit vermittelt, in seine – die Gattung und Personen – in sich fassende «hypostatische Einheit» eingeborgen wird".[1117] Dadurch gewinnen die personalen menschlichen Lebensbahnen eine neue Dimension: „was im menschlichen Horizont als endgültig erscheint und auch erfahren wird (Jesus erlebt keinerlei ideologische «Verklärung» im Untergang), das wird im Theodrama ernst genommen - «absoluter» sogar als in irgendeinem anderen Drama – und gerade dadurch überstiegen: im Handeln Gottes, ja *als* Handeln Gottes, der mit den hieroglyphischen Zeichen des menschlichen Schicksals sein eigenes, abschließendes, nicht vorweg zu erratendes Wort hinschreibt"[1118]. Die Versetzung dieser göttlichen Wirkung in eine ständige Aktualität wird dann durch die tätige Rolle des Heiligen Geistes ermöglicht, „durch den die Selbstlichtung des Theodramas vollendet wird, der vom Ende her nach

[1106] Ebd. S. 374.
[1107] Ebd. S. 185.
[1108] Ebd.
[1109] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 13 – H. U. von Balthasar sieht dies zugleich im Bezug auf Christus als „die unersetzliche Vorbedingung für sein Werden wie die volle Antwort auf sein Sein".
[1110] Ders. *Skizzen zur Theologie* III. S. 110.
[1111] Ebd.
[1112] Ebd.
[1113] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 245f.
[1114] Ebd. S. 246.
[1115] Ebd. S. 189.
[1116] Ebd.
[1117] Ebd 189f.
[1118] Ebd. S. 84.

rückwärts den Sinn enthüllt und gleichzeitig je nach vorwärts die universale Tragweite kundtut“[1119].

Die Einzigartigkeit und Entschränktheit dieses gott-menschlichen Geschehens lässt gleichzeitig den Versuch, den Komponenten dieses Dramas einschränkende geschöpfsterminologische Begriffe zuzuordnen, relativ werden. Diesem, den Mensch übergreifenden Vorgang, erscheint als völlig relevant nur „«der absolute Wille»“, der „«die notwendige Voraussetzung für die Lösung des im relativen Willen sich findenden Gesetzes»“ ist, was besagt, dass alle Widersprüche der Übertragung menschlich hervorgebrachter Kategorien auf die göttliche Wirklichkeit (trotz ihrer fragmentarischen Wahrheitsbedeutung) letztendlich überholt werden sollen.[1120] Durch diesen absoluten göttlichen Willen wird eine „«höhere Persönlichkeit»“ präsentiert, die „«absolut ist, weil nicht mit dem Dasein verbunden, sondern eins mit dem Sein… Das Sein ist die Freiheit, und die Freiheit ist das Sein»“.[1121]

Angesichts dieser, die kreatürlichen Termini infrage stellenden Erkenntnis ist zu bemerken, dass ein vorsichtiger Umgang mit der Beschreibung der Trinitätswirklichkeit Gottes nicht nur ihr immanentes Bestehen angehend, sondern auch bezüglich ihren ökonomischen Auswirkungen, zu beachten ist. Dementsprechend wird das Inkarnationsgeschehen bei Christus nicht nur im Licht seiner kenotischen Annahme der vollen menschlichen Natur als gehorsame Absetzung von seiner göttlichen Allmacht gedeutet, sondern das Thema der ontologischen Verankerung seines Seins als Gott soll dabei berücksichtigt werden. Daher wird auch das menschliche Analogieverständnis bei der Person Christi gleichzeitig „überstiegen“, weil Jesus „auf beiden Seiten der Analogie steht“, sodass „*sie mitten durch sein Bewusstsein hindurchgeht*“.[1122] Das menschgewordene „«Ich», das aus Jesus spricht und Gesetz gibt, hat dieselbe Dignität wie das Ich Jahwes“, was sich letztendlich so „eklatant“ behauptet, „dass sein gottheitlicher Anspruch immer neu und immer stärker zum Ärgernis wird“.[1123]

Andererseits geht aus der ökonomischen Handlung Gottes hervor, dass der durch das einmalige Tragen der Weltsünde offenbarte Gehorsam des Sohnes „seiner einmaligen Beziehung zum Vater“[1124] entspringt, was die Besonderheit einer dreipersonalen göttlichen Wirklichkeit enthüllt. Das „dreifaltige Leben“ als das „innerste Mysterium“ des „sich offenbarenden Gottes“ könnte folgendermaßen eine Grundlage für die „Personalisierung des menschlichen

[1119] Ebd.. S. 85.
[1120] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 305 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Martin Deutinger.
[1121] Ebd.
[1122] Ebd. S. 373.
[1123] Ders. *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?* S. 88.
[1124] Ders. *Herrlichkeit* III/2/2. S. 197.

Geistsubjekts“ sein.[1125] Als die Basis für die Ermöglichung der Teilnahme des Geschöpfs am eigenen personalen Leben seines Gott-Schöpfers soll es im menschlichen Leben einen „«Ort» als Insertionspunkt“ geben, wo „ewige Namengebung erfolgt («Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt» Ps 2,7) zusammen mit der Verleihung des göttlichen Geistes («der Geist des Herrn ist auf mir, er hat mich gesalbt und gesandt…» Jes 61,1)“.[1126] Damit dies allerdings im absoluten Sinne festgelegt werden kann, ist nach H. U. von Balthasar die Lösung in der Offenbarung der dreifaltigen Ökonomie zu suchen: „Auszugehen wäre nicht von der menschlichen Intersubjektivität, sondern von der göttlichen, in die – durch die Öffnung der Trinität in der Menschwerdung – der Mensch eingelassen wird.“[1127] Diese Einlassung erscheint allerdings nicht als etwas Zusätzliches zur menschlichen Identitätsstruktur. Vielmehr findet der Mensch gerade in der Verankerung in der übergreifenden trinitarischen Wirklichkeit Gottes seine – dem Plan Gottes entsprechende - Selbstverwirklichung: „Im Mysterium der Trinität kann die Kreatur sich selbst bejahen als Akt des Dankes an Gott, und zwar so, daß sie im Selbstempfang, in der freien Identifizierung mit sich selbst, worin sich die Gabe Gottes von Gott löst wie die Frucht vom Ast, gerade den vollkommenen Akt der Dankbarkeit setzt, da wirklich das angenommen wird, was Gott geben will.“[1128]

Die Teilnahme an der göttlich-ewigen Lebendigkeit erlebt das Geschöpf, das ein Geistsubjekt ist (dies gilt, sofern es als menschliches Gattungswesen besteht, was die Voraussetzung für seine Würdigung durch einen personalen Namen ist), insbesondere in seiner „natürlichen Gemeinschaftsform“, was analogerweise der mysteriösen dreifaltigen Wirklichkeit Gottes entspricht.[1129] Dabei ist allerdings für die theologische Reflexion das Prinzip der größten Disproportionalität zwischen dem Verständnis der Kreatur und des Urhebers zu beachten. Es wird darauf hingewiesen, „«daß zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf die Ähnlichkeit noch so groß sein mag, die Unähnlichkeit bleibt trotzdem immer größer»: das «Noch-so-groß» bezieht sich nicht nur auf den Charakter des geschaffenen Geistes als «Bild und Gleichnis Gottes», sondern ebenso auf die übernatürliche Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus und auf die gnadenhafte Teilnahme am göttlichen Sein in der Verleihung des Heiligen Geistes“[1130]. Der überragende Charakter der Partizipierung am göttlichen Sein lässt zwar den menschlichen Geist die Parallelität des gott-menschlichen Seins ahnen. Die respektvolle Vorsichtigkeit vor einseitigen kreatürlichen terminologischen Auffassungen soll allerdings

[1125] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 370.
[1126] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 370.
[1127] Ders. *Cordula oder der Ernstfall.* S. 105.
[1128] Ders. *Theodramatik.* Band II/1. S. 262.
[1129] Vgl. ebd. S. 370f.
[1130] Ders. *Klarstellungen.* S. 26 – Balthasar bezieht sich auf Erich Przywara.

nach H. U. von Balthasar „der Christ im Sinn behalten“, insbesondere, „wenn er Gott mit Du anredet, was ihm das Alte und Neue Testament zu tun empfiehlt – aber in der «Furcht des Herrn», die ihn erinnert, daß Gott größer ist, als der Mensch je ermessen kann, ihm zugleich ferner und näher“.[1131] Damit kommt ein anthropologisches Beziehen der durch den menschlichen Verstand entworfenen Begriffe auf göttliches Sein nie ohne Widersprüche aus: „«Ich vermesse mich, Sein Dasein als dem meinen irgendwie parallel zu behandeln. Er aber ist der Grund meines Seins»“[1132].

Die vollkommene Auswirkung und gleichzeitig Berechtigung für das menschliche Verständnis findet die Analogie damit erst durch die göttliche Offenbarung: Durch das „göttliche Wort“ als „Gottes fundamentale Tat“ (was in Jesus Christus dargestellt wird), in dem für das menschliche Geschlecht „«Nachfolge»“ und „«Amt»“ gestiftet werden, was die Teilnahme des Geschöpfs an der Existenz Gottes vermittelt.[1133] Die Voraussetzung seitens des Menschen bleibt dabei „die Bereitschaft zum Einsatz in jeder von Gott verfügten Rolle im Spiel“[1134]. Dies besagt „eine Distanzierung vom Unmittelbaren“: Eine Selbstlosigkeit des menschlichen Spielers, der sich nach dem umfassenden Vorbild Christi zur Annahme einer „begrenzten Rolle“ frei zur Verfügung stellt.[1135] Dadurch erweist sich „der lebendige Glaube“, der gleichzeitig „immer schon Nachfolge ist und auf persönlichem Gnadenruf (Charis und Charisma) beruht“.[1136] Diese Berufung wird mit einer „geschenkten Sendung“ verbunden, die als „dem Einzelnen geschenkte Fähigkeit – ein Charisma“ zu beschreiben ist, deren Ziel darin besteht, „den Willen Gottes innerhalb des Kräftefeldes des christologischen Dramas mitzuverwirklichen, seine besondere Rolle darin zu spielen“.[1137] Somit verwirklicht sich der Glaube des Geschöpfs durch den „Einsatz“ seiner „Person“, in der der Mensch das fleischgewordene Wort Gottes zu „empfangen, bejahen und verwirklichen“ hat.[1138]

Damit bleibt die Tragweite des theologisch-anthropologischen Personverständnisses mit der Vorstellung des persönlichen Gottes, der aus seinem Wesen her Anlass und Bestimmung für das Personsein des Menschen angibt, eng verknüpft: „Nur wo Gott Person ist, wird der Mensch als Person ernst genommen.“[1139] Die Existenz als Person in der menschlichen innerweltlichen Realität könnte damit durch die Vorstellung „des Einzelnen als solchen, der in seiner einmaligen Differenz ein einmaliges Abbild des freien Gottes und des einzigen Sohnes,

[1131] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 174.
[1132] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 174 – Balthasar bezieht sich auf Clive Staples Lewis.
[1133] Vgl. ebd. S. 61.
[1134] Ebd. S. 53.
[1135] Ebd.
[1136] Ebd. S. 61.
[1137] Ebd.
[1138] Ebd.

Christi, ist“[1140] zum Ausdruck gebracht werden: Dies wird im Kontext des umfassenden Theodramas gedeutet, wo nach H. U. von Balthasar als Hauptpersonen „Gott und der Mensch“ auftreten[1141].

2.4. Die trinitarische Wirklichkeit als einzigartiger Raum der unfassbaren Einheit Gottes

Die theologische Erkenntnis „der Erhabenheit Gottes“[1142] über seine Schöpfung, die „das Prinzip des Je-Größeren für alles, was Gott selbst und seine Offenbarung angeht“[1143] fordert, ergibt sich für den Menschen nicht als eine resignierende Unterschätzung seines kreatürlichen Zustandes[1144]. Vielmehr handelt es sich in dieser Unüberbietbarkeit um die Begründung des Sinnhorizontes des menschlichen Geschöpfs, um dessenwillen die Welt von Gott geschaffen wurde.[1145] Dieser übergreifende, festhaltende Hintergrund des geschöpflichen Charakters wird für den Menschen erfahrungsmäßig insbesondere in der Dimension der Liebe entdeckt, „denn was unter Menschen das höchstmögliche Liebeswerk bleibt, öffnet sich ins Unbegreiflich-Größere, wo Gott selbst aus Liebe zu uns seinen ewigen Sohn in den Tod dahingibt und sich damit zum uneinholbaren Urbild von Liebe macht (1 Joh 4, 9)“[1146]. Dabei verwirklicht sich Gott als Liebe nicht erst durch die Beziehung zu der Schöpfung, an der er „ein zu liebendes Objekt gefunden hätte“, sondern „er ist vielmehr die Liebe in sich selbst“.[1147]

Diese Auffassung trägt allerdings ein hermeneutisches Problem ein, das darin besteht, dass man innerweltlich, von menschlicher Perspektive her, den übersteigenden Begriff der Liebe nicht definieren kann.[1148] In diesem Kontext sind damit alle theologischen Formulierungen über den Charakter Wesens Gottes als die Wirklichkeit der Fülle der Liebe ausschließlich in analoger Deutung zu verstehen. Dies gilt insbesondere für die Ausdrucksweise des trinitarischen Verhältnisses in Gott: „Auch die Aussage, dass Gott keines Geschöpfes bedarf, um die Liebe zu sein, die Aussage, dass Gott in sich selbst Liebe ist: zeugende und gezeugte und sich austauschende, so daß dem Austausch je neu die ewige Frucht und der Zeuge der Liebe entsteigt, die Aussage also, daß Gott «dreieinig» ist, bleibt Rede von einem unfaßlichen Mysteri-

---

[1139] Ders. *Klarstellungen.* S. 38.
[1140] Ders. *Theodramatik* II/1. S. 230.
[1141] Vgl. ebd. S. 392.
[1142] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 124.
[1143] Ebd. S. 115.
[1144] Vgl. ebd. S. 123.
[1145] Vgl. ebd.
[1146] Ebd. S. 116.
[1147] Ders. *Klarstellungen*. S. 30.
[1148] Vgl. ebd.

um. Nur analog (Ähnlichkeit in größerer Unähnlichkeit!) können wir in Gott von Personen sprechen, nur analog (Ähnlichkeit in größerer Unähnlichkeit!) von «Zeugung» und «Hauchung», nur analog (Ähnlichkeit in größerer Unähnlichkeit!) von «drei», denn was im Absoluten «drei» besagt, ist auf jeden Fall etwas ganz anderes als innerweltlich die «Drei» in der Zahlenreihe.“[1149] Für das menschliche Geschöpf bleibt zwar Gott in der Person des Sohnes als Urbild für die kreatürliche Personhaftigkeit. Es wird allerdings auf einen deutlichen Unterschied hingewiesen: zwischen dem personalen Sein in der Subsistenz eines Wesens (was dem Verständnis des dreifaltigen Gottes entsprechen würde) und dem „*esse* außerhalb des göttlichen Subjekts“, das „nur in nichtsubsistenter Weise sich allen Wesen zur Aufnahme gewährt“ (diese Vorstellung wäre auf den Menschen zu beziehen), wobei gleichzeitig die „Eröffnung“ der menschlichen Person „auf ihr Urbild“ auf der Weise der „Entschränkung auf alles Mitseiende“ unentbehrlich bleibt.[1150] Diese freie Aufgeschlossenheit bildet nämlich den Grundrahmen für die Ermöglichung der „Communion“ aus, derer „unabsehbare Freiheitsräume und Dramenentwürfe“ dabei „im einigenden Urbild“ einbezogen sind.[1151]

Dadurch wird auf den gesamten Archetypus der Welt hingewiesen, derer Bestimmung einer Übertragungsweite in die umfassendere Wirklichkeit des göttlich-trinitarischen Geschehens entspricht. In der heilsökonomischen Handlung Gottes kommt gleichzeitig die gegenseitige Beschenkung und Verherrlichung seiner Personen (des Vaters, Sohnes und des Heiligen Geistes) zum Ausdruck.[1152] Das trinitarische Verhältnis prägt sich in die Gestaltung des Kosmos und wird „im «Dia-logos» zwischen Vater und menschgewordenem Sohn in der Einheit des Geistes“[1153] für die Schöpfung sichtbar, wobei diese Offenbarung gleichzeitig die Festlegung des Raumes der frei geschaffenen Welt „am Ort des Sohnes[1154]“ aufzeigt. Durch diese Sinnmitteilung der Schöpfung wird allerdings dem Menschen kein „«absolutes Wissen»“ vermittelt, denn die „«alle Gnosis übersteigende Liebe»“ Gottes besagt den „Tod des «absoluten Wissens»“.[1155] Vielmehr wird durch das heilsökonomische Geschehen der menschlichen Kreatur ermöglicht, den „trinitarischen Geist“ Gottes als „offenbar gewordene Liebe zwischen Vater und Sohn“ (vergegenwärtigt und vollzogen im Geist) zu erfahren.[1156]

[1149] Ebd.
[1150] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 246.
[1151] Ebd.
[1152] Ebd. S. 237f.
[1153] Ebd. S. 79.
[1154] Ebd.
[1155] Ebd. S. 80 – H. U. von Balthasars Abgrenzung von Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
[1156] Ebd. S. 79.

Die Epiphanie der Hintergründe des theodramatischen Geschehens bleibt damit dem menschlichen Geist nur als „Glaubensgeheimnis“[1157] zugänglich. Nach der christlichen Auffassung heißt nämlich die unendliche Seinswirklichkeit für den endlichen kreatürlichen Verstand „ausdrücklich «Mysterium»“[1158]. Aus dem Licht des biblischen Offenbarungsglaubens durch die theologische Reflexion kommt es folglich hervor, dass dieses mysteriöse theodramatische Projekt „im ewigen Ratschluß des Vaters“[1159] seine Wurzel findet, dessen Person zum Autor und Ursprung des Entwurfes wird: Es ist „das Privileg des Vaters“, der „Urquell von allem“ zu sein[1160]. Dem „trinitarischen Heilsratschluß des Vaters“ gehört dann die Intention der „Einheit“ zu, was der Vater durch die Selbstkundgabe „als das «Mysterium» des Sohnes in der Einigungskraft des Geistes“ der Welt ansagt, wobei diese höchstmögliche Mitteilung Gottes der Schöpfung als zur Tat herausforderndes „«Stich-Wort»“ überlassen wird.[1161] Damit wird also trotz der grundsätzlichen Unfassbarkeit Gottes (selbst in der Offenbarung)[1162] sein „«Herz»“[1163] dem Geschöpf enthüllt: in der „Abbildbarkeit dieses Gottes durch sein Wort, seinen Sohn, in dem der Vater sich ewig ausgedrückt hat“[1164].

In diesem Zusammenhang weist allerdings H. U. von Balthasar darauf hin, dass die Rolle des Sohnes als des „Mittlers“ ihm nur „analog“ zuzuschreiben ist, „streng genommen“ fällt sie ihm „gar nicht zu“.[1165] Der Grund dafür ist die Einheit Gottes, die durch die kreatürlich entworfenen Formulierungen nicht zerspaltet werden soll,[1166] genauso wie die unvergleichbare Verwirklichungsmöglichkeit Gottes, „«ein Anderer»“[1167] sein zu können, die ein bloß menschlicher Geist nicht ohne Widersprüche erfassen kann. In der Berücksichtigung des möglichen Missverständnisses ist dann ebenfalls der eigenartige Charakter des inkarnierten Gottes in der Person Christi äußerst vorsichtig auszudrücken, insbesondere im Bezug auf die kreatürliche Vorstellung der Individualität: „Das einmalige Ich Jesu Christi“ ist in Hinsicht auf das Einheitsverständnis des trinitarischen Gottes „nicht einseitig als Gotteswort (*logos asarkos*)“ zu beschreiben, „sondern als menschgewordenes Wort des Vaters (*logos ensarkos*)“ zu bezeichnen.[1168] Die Ausdrucksreichhaltigkeit des Sohnes ist gleichgesetzt der Fülle der

[1157] Ebd. S. 80
[1158] Ebd.
[1159] Ebd.
[1160] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 234.
[1161] Ebd. S. 114.
[1162] Vgl. ebd. S. 11.
[1163] Ebd. S. 12.
[1164] Ebd.
[1165] Ebd. S. 18.
[1166] Vgl. ebd. – H. U. von Balthasar zitiert Gal 3, 19-20: „«Einen Mittler aber gibt es nicht bei Einem; Gott aber ist Einer»“.
[1167] Ebd.
[1168] Ebd. S. 375.

Äußerungsmöglichkeiten des Vaters, genauso wie die wesentliche Einheit beider Personen in keiner von ihnen im minderen Maß enthalten ist.[1169] Im heilsökonomischen Geschehen wird diese Einheit durch die Handlung des Sohnes sichtbar, der „«dem reichen und vielfältigen Willen des Vaters»“ dient, „«indem er Erretter der zu Errettenden, Herr der zu Beherrschenden, Gott der Geschaffenen, Eingeborener des Vaters, geweissagter Messias, meschgewordenes Wort Gottes ist»“[1170]. Die Einheit wird ebenso in der Wirkung der dritten Person des Geistes bemerkbar, der „nicht aus sich selber reden, sondern «von dem Meinigen nehmen und es euch auslegen» (1 Joh 2,23)“[1171] wird. Die Handlung Gottes an der Welt ist damit relevant dem Charakter eines göttlichen Wesens, das sich in einem „vertikal einfallenden Heilsereignis“ (die Vertikalität äußert sich im „«Wort», das «bei Gott» «wird»“) in die „horizontale Geschichte“ bestimmend einprägt und dadurch seiner Schöpfung offenbart als „«Fleisch», das «unter uns gewohnt hat»: in Leben, Kampf, Tod und Sieg.“[1172]

Aus der Weise der Offenbarung Gottes in christlicher Auffassung geht hervor, dass die Form der Epiphanie „als *Sinngestalt* und als *Ausdruck* gelesen werden kann“[1173], was die Voraussetzung für die sinnvolle Wahrnehmungsmöglichkeit seitens des Geschöpfs ist.[1174] In dieser Gestalt wird dann „im Verborgensein“ der „Grund“ als „die Einzigartigkeit eines Wesens“ offenbart, wodurch sich zugleich „die unteilbare Einmaligkeit des Seins“ manifestiert.[1175] In der Menschwerdung Christi erwählt sich „das absolute Schöne-Gute eine end-gültige Gestalt, ein end-gültig inkarniertes Wort in der Welt zu seiner Erscheinung und Selbstverströmung“, was konsequenterweise den wahrnehmenden Menschen (ob „ungerührt“ oder „gerührt“) nicht „auf seinem Zuschauersitz verharren“ lässt.[1176] Das „Schöne“, das sich im „inkarnierten Wort“ mitteilt, erweist nämlich seine „Huld“ auf unüberbietbarste Art: Als „Hingabe ewiger Liebe bis zum Kreuz“.[1177]

Falls sich allerdings diese göttliche Liebe im „Realismus des Mit-Leidens Gottes mit der Welt in Jesus von Nazaret“ äußert, wird die eine Sinngestalt des sich offenbarenden Gottes von einer neuen Dimension getragen, die „auf das Trinitätsmysterium weist, auf die Differenz eines Sendenden und eines Gesandten, eines Sprechenden und eines Gesprochenen, eines Hingebenden und eines Hingegebenen, ja eines Verlassenden und eines Verlassenen“.[1178] Ei-

[1169] Vgl. ebd. S. 127 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Irenäus.
[1170] Ebd.
[1171] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 60.
[1172] Vgl. ebd.
[1173] Ebd. S. 21.
[1174] Vgl. ebd.
[1175] Ebd.
[1176] Ebd. S. 30.
[1177] Ebd. S. 31f.
[1178] Ebd. S. 108.

ner geschöpflich-endlichen Sicht könnte diese Dualität zerspaltend auftauchen, für die göttliche Wirklichkeit kann sie aber „kein Letztes sein, in ihr drückt sich eine Einheit des Geistes, des Gesinntseins aus, die sich aus dem Gottverständnis Jesu und seiner Zeugen auch unmittelbar erheben lässt, und die auch unentbehrlich ist, wo es gilt, der Welt an der Sphäre Gottes von innen Anteil zu geben“[1179]. Trotz dieser Ermöglichung der existentiellen Teilnahme des Geschöpfs am göttlichen Sein bleibt für die menschliche Erkenntnis die Wirklichkeit Gottes ein unfassbares Rätsel: Je mehr „sie sich aber dabei als Freiheit enthüllt, desto offenbarer wird auch ihr Geheimnischarakter“[1180].

Diese Mysteriumsgegebenheit könnte darauf hinweisen, dass sich der Begriff der göttlichen Dreipersonalität nicht restlos mit anthropologischen Termini definieren lässt. Aus der Erfahrung des Offenbarungsglaubens, reflektiert durch die Theologie, die auf die anthropologische Situation eingeht, könnten höchstens Indizien abgeleitet werden, die auf den Ursprung, die Begründung und Verankerung menschlichen Geist-Lebens verweisen und damit auch die Charakterzüge des absoluten Urhebers ahnen lassen; ein Versuch, den Schöpfer mit kreatürlich erfundenen Formulierungen zu beschreiben, kommt allerdings nicht ohne Widersprüche aus. Dies bezieht sich auch auf den theologischen Subjekt-Persondiskurs. Zusammenfassend könnte konstatiert werden, dass H. U. von Balthasar im ersten Halbband des zweiten Teiles der „Theodramatik“ zwar das Personsein des Menschen im Bezug auf das begründende göttliche Trinitätsverhältnis vorstellt, dabei allerdings eine Unterscheidung zwischen der göttlichen und der menschlichen Realität vornimmt. Gemäß dem Charakter der geschaffenen Natürlichkeit bleibt der Mensch als vernunftbegabte Kreatur ein endliches Geistsubjekt in sich. Diese Art des Seins erhält er von einem Gott, der eine unendliche Geistsubstanz ist, bei der Schöpfung, was den Menschen in die Würde der Analogie (als Abbild Gottes) gegenüber dem Creator stellt. Allerdings verbürgt diese Seinsweise dem Menschen noch keine wahre Anteilnahme am göttlichen Leben. Dazu kommt es erst durch die Eingliederung ins Person Sein Jesu Christi, wodurch dem Menschen erst die Teilnahme an der ungeschaffenen Übernatürlichkeit Gottes (die von Ewigkeit her als immanente Trinität subsistiert) eröffnet wird. Weil das eine Geistwesen Gottes allerdings unendlich ist, richtet es sich nicht nach den ontologischen Gesetzlichkeiten der endlichen Wirklichkeit, wonach eine menschliche Person nicht ohne den Hintergrund eines menschlichen Geistsubjektes vorstellbar ist. Für die Endlichkeit des Menschen ist die Einsetzung in eine eigene Geistsubjektivität charakteristisch. Dies ist für seine selbständige Existenz von Bedeutung, ansonsten würde es nämlich keinen Unterschied zwischen Gott und Mensch geben – daher auch keine Schöpfung, denn die unendliche Reali-

[1179] Ebd.

tät gehört nur Gott zu, jene unendliche ungeschaffene Realität, in der Gott selbst in seiner einen Wesenssubstanz das dreipersonale Sein (esse in subsistens) gewählt hat.

Zusammenfassend konstatiert, ergeben sich aus der Untersuchung des ersten Teiles des zweiten Bandes der Theodramatik im Bezug auf das theologische Personverständnis H. U. von Balthasars folgende Resultaten:

1. Das dreieinige Wesen Gottes hat den Charakter eines Sichverschenkens. Dies impliziert, dass es zum Proprium der göttlichen Personen gehört, dass sie einander Freiheitsräume schenken, in denen sie mit erfinderischer Kraft unzählige Liebeswerke entfalten können, mit denen sie sich gegenseitig bereichern. Diese Lebendigkeit Gottes schließt gleichzeitig eine Kollision der Interessen der einzelnen trinitarischen Personen aus, denn sie stellen pure Selbstverdankung zu den anderen dar.

2. Die innergöttliche Abstandsfähigkeit ist zugleich die Begründung der Freigabe der Schöpfung. Die Person des Menschen drückt sich in der Gleichgestaltung an das Urbild der Person des Sohnes aus. Dabei bleibt aber die ontologische Grenze der „analogia entis“ zwischen der unendlichen Personseinweise des dreifaltigen Gottes und dem endlichen Personsein des Geschöpfs erhalten.

3. Die Inkarnation des Sohnes in die geschöpfliche Realität ist der Ausdruck seines ewigen Gehorsams dem Vater gegenüber. Der Wille des inkarnierten Jesus Christus besagt seine Verfügbarkeit für den Willen des ewigen Vaters und damit die Willenseinheit im heilsökonomischen Geschehen.

[1180] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1. S. 235.

3. Die theologische Personauffassung im Kontext ontologischer Differenz[1181]

3.1. Das Bewusstsein Jesu Christi und dessen Vereinbarkeit mit seiner göttlichen Identität

Der christliche Offenbarungsglauben an die Wirklichkeit, dass sich „der Logos des Vaters nur in der menschlichen Natur Jesu Christi“[1182] erscheinen lässt, evoziert die Frage nach der Auseinandersetzung des unendlichen göttlichen Zustands mit der Annahme der geschöpflichen Existenznormen in der Inkarnation. Zu den Komponenten, durch die sich eine freie menschliche Person auszeichnet, zählt auf der Wahrnehmungsebene die Ausstattung mit dem Selbstbewusstsein, das „als solches zur «Natur» gehört“, nicht aber über eine „von der Natur kontradistinguierten Person“ auszusagen ist.[1183] Falls allerdings die Theologie die „Fragezeichen der historisch kritischen Methode“[1184] ernsthaft zu berücksichtigen hat, bleibt das Thema über das „Selbstbewußtsein“ des Menschen Jesu Christi unumgänglich[1185]. Der Brennpunkt der Spannung bleibt hier dann die Frage, wie „sich die Identität des Bewußtseins einer (göttlichen) Person in der angenommenen Menschheit mit dem angestammten göttlichen durchhalten“ kann, „zumal dann, wenn die angenommene Natur im Modus der Entfremdung von Gott existiert“.[1186]

Die Vorstellung über die paradoxe Verbindung des endlichen, begrenzten, menschlichen Verstandshorizonts mit der Präsenz der göttlichen, sicheren Intuition ergibt sich zunächst aus „scheinbar widersprüchlichen Aussagen“[1187], die „sich im Bewußtsein Jesu vertragen können“[1188]. Somit vereint sich im Charakter des irdischen Daseins Christi einerseits ein „Nicht-

[1181] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik.* Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus.* Einsiedeln, Johannes, 1978. H. U. von Balthasar entfaltet hier seine Personauffassung im Rahmen der Unterscheidung zwischen den ontischen Voraussetzungen des aposteriorischen Personwerdens des Menschen und dem begründenden Ursprung geschöpflicher Personalität in den trinitarischen Verhältnissen des göttlich-apriorischen Personseins.
[1182] Ebd. S. 480.
[1183] Ebd. S. 188 – unter Berufung auf Paul Galtier.
[1184] Ebd. S. 56 – H. U. v. Balthasar kritisiert hier die Auffassung Karl Rahners, wonach Christus die Verbindung der gott-menschlichen Sphäre elliptisch vorstellt: als Mensch transzendental zu Gott bezogen und als Gott freiekstatisch zum Menschen mitgeteilt. Nach H. U. v. Balthasar grenzt eine solche Konzeption an eine apriorisch konstruierte Christologie, die wenig Bezug auf die Ergebnisse einer historisch-kritischen Forschung nimmt.
[1185] Ebd. S. 78.
[1186] Ebd. S. 205 – in diesem Kontext erwähnt H. U. v Balthasar die Theorie Felix Malmbergs über die bereits im Schöpfungsakt anwesende defiziente/inchoative Christologie, die sich gleichzeitig als überschwängliche Anthropologie erweist, als wenig hilfreich für die Erklärung, worin das sichere und einmalige (damit sich bei keinem anderen Geschöpf ergebende) Wissen um die eigene Göttlichkeit im menschlichen Bewusstsein Jesu Christi besteht.
[1187] Ebd. S. 84.
[1188] Ebd.

wissen (oder Nichtwissen-Wollen) der Stunde“ der eschatologischen Erfüllung, andererseits aber auch die sichere „Bereitschaft, auf sie hin“ zu leben.[1189] Einerseits wird aus den Aussagen und aus der Naherwartung Jesu eine Täuschungsmöglichkeit über die historische Zeit des Kommens der apokalyptischen Parusie angedeutet,[1190] andererseits charakterisiert seine Haltung „die Ruhe dessen, der an jedem geschenkten Tag ohne Hast seinen Auftrag vollbringt (vgl. Lk 13, 32f.)“[1191]. Über dies hinaus bleibt im Bewusstsein Jesu stets der Vollmachtsanspruch präsent, „das Kommen des Reiches, ja das gekommene Reich eng an die Gegenwart seiner Person“[1192] zu knüpfen, „Gottes letzter Bote auf Erden zu sein“[1193]. Dies äußert sich durch „seine Heilungen“, insbesondere erst recht dann durch „sein Sündenvergeben“, als „Zeichen der angebrochenen Zeit“.[1194]

Aus der Tatsache dieser „Doppelpoligkeit im Bewußtsein und Dasein Jesu“[1195] folgert, dass die Art des Bewußtseinsbestehens im inkarnierten Christus als der Ausdruck eines „Zeitbewußtseins“[1196] zu bezeichnen ist, das dem „echatologisch kommenden Menschensohn“[1197] aufgrund der Subsistenz „in seiner einmaligen, zeitlich beschränkten menschlichen Existenz“[1198] zufällt. Die Dimension der Endlichkeit dieses Bewusstseins wird insbesondere bemerkbar, sofern es sich um das Bewusstsein und Dasein „zum Tode, also eingezeichnet in eine endliche Dauer“[1199] handelt. Gleichzeitig beruht in diesem endlichen Bewusstsein ein übergreifendes Moment: Die eingeborene Entscheidung und Wissen um einen Auftrag, für den Jesus mit seinem ganzen Leben steht.[1200] Der Inhalt dieses, mit dem der anderen menschlichen Geschöpfe unvergleichlichen Auftragsbewusstseins Jesu,[1201] legt dem Menschensohn eine klare Einsicht in seine heilsökonomische Funktion vor, die darin besteht, „die Entfremdung der Welt von Gott im ganzen – also bis an ihr Ende – aufzuheben“, beziehungsweise, den paulinischen und johanneischen Formulierungen nach, „mit der Sünde der Welt im ganzen fertig“ zu werden.[1202] Diesen Anspruch der „Totalität seines Weltauftrags“ rechtfertigt Jesus aufgrund seiner implizierten „Gewißheit, der Inbegriff des an die Welt gerichteten Wor-

[1189] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 87.
[1190] Ebd. S. 90f.
[1191] Ebd. S. 83.
[1192] Ebd. S. 78.
[1193] Ebd. S. 93.
[1194] Ebd. S. 88.
[1195] Ebd. S. 83.
[1196] Ebd. S. 92.
[1197] Ebd. S. 104f.
[1198] Ebd. S. 100.
[1199] Ebd. S. 83.
[1200] Vgl. ebd.
[1201] Vgl. ebd. S. 24.
[1202] Ebd. S. 100.

tes Gottes zu sein“[1203]. Dementsprechend bleibt das „Umgreifende“ in seinem Bewusstsein die Einstellung der „Verfügbarkeit für die Anliegen des Vaters (bis hin zum Verlust jedes fühlbaren Kontakts mit ihm, jeder Erfahrung seines Vegebungswillens), die Bereitschaft, alles dafür zu zahlen, dass er diese Vergebung den Menschen verkünden durfte“.[1204] Mit diesem Vorsatz ist es Jesus gleichzeitig bewusst, dass er sich „in der innersten Freiheit mit einem Auftrag identifiziert hat, der *gegeben* worden ist und um jeden Preis durchgeführt werden muss, der also vollkommenen Gehorsam erfordert“[1205], wobei es für diese Gehorsamkeit gilt, „nicht selber zu verfügen, sondern sich verfügen zu lassen“[1206]. Dieser Auftrag, der für Jesus besagt, „Gottes Vaterschaft durch sein ganzes Sein, sein Leben und Sterben in der Welt und für sie auszudrücken“[1207], bleibt für sein Bewusstsein als identitätsbildendes Prinzip, das dieses „füllt und beschäftigt bis zum Rand“[1208].

Die Beauftragung einer Person mit der Verwirklichung eines Planes impliziert ihre Auszeichnung mit einer Sendung. Der inkarnierte Christus als Bote des Vaters in der Welt lebt demnach „sein menschliches Bewußtsein vollkommen als Sendung“[1209]. Durch ein „implizites Vorwissen“ sind ihm der Zweck, das Objekt und die universale Tragweite seiner Sendung vom Anfang an bekannt, obwohl er gleichzeitig die Universalisierung dieser Sendung allein dem Vater überlässt.[1210] Neben seiner soteriologischen Deutung erweist sich das mit der Sendung zusammenfallende Bewusstsein Jesu als trinitarisch.[1211] Die Gegebenheit einer Sendung setzt nämlich „eine Differenz zwischen dem sich seiner Sendung Bewußten und einem Sendenen“[1212] voraus. Das eschatologische und universale Ausmaß des Sendungsbewusstseins Jesu lässt dann die Einmaligkeit nicht nur seiner Sendung, sondern insbesondere seiner Person als des Gesandten ahnen.[1213] Weil in der Menschwerdung der Person des Sohnes „die Ausdehnung von Sendung und Selbstbewußtsein (bzw. Wissen)“[1214] zusammenfällt, kannte „Jesus von Anfang an in seiner Bestimmung auch seine gottessohnliche Identität“[1215]. In seinem Sendungsbewusstsein scheint gleichzeitig ein Sohnesbewusstsein auf.[1216] Damit leuchtet im „Eindringen in das Bewußtsein Jesu (…) gleichzeitig das Mysterium seiner eigenen Gott-

[1203] Ebd. S. 234.
[1204] Ebd. S. 166f.
[1205] Ebd. S. 167.
[1206] Ebd.
[1207] Ebd. S. 157.
[1208] Ebd.
[1209] Ebd. S. 206.
[1210] Vgl. ebd. S. 150.
[1211] Vgl. ebd. S. 249.
[1212] Ebd. S. 141.
[1213] Vgl. ebd. S. 136.
[1214] Ebd. S. 179.
[1215] Ebd.
[1216] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 127.

heit und dasjenige der in sich seienden Dreipersönlichkeit Gottes auf“[1217]. Das „Sohnes-Bewußtsein“[1218] Jesu enthüllt sich demnach „als der Einheitspunkt seiner theo-logischen und eschato-logischen Aussagen“[1219]. In seinem durch das Menschsein zugefallenen „*zeitlichen* Bewußtsein“ weiß sich Jesus als das vom Vater „empfangene“ und zugleich „*ausgehende* Wort“, wobei er in seiner Sendung „diesen Selbstempfang als einen *zeitlosen* erfährt“.[1220] Dieser die geschöpfliche Potenz übersteigende Charakter des Bewusstseins Jesu weist auf die Besonderheit seiner Sendung hin, die nur göttlich sein kann, was zugleich die Göttlichkeit ihres Trägers impliziert: „Da es sich um seine einmalige Sendung handelt, die, wie wir gesehen haben, unaufhebbarer Ausdruck seiner Göttlichkeit ist, gibt es eine vom Gesendeten empfangene Göttlichkeit“[1221]. Diese Göttlichkeit ist dann nicht als „bloße Teilgabe Gottes an ein Geschöpf“[1222] aufzufassen, sondern es handelt sich um die „Übergabe der Gottheit an einen, der Gott ist (*Deum de Deo…*)“[1223], ansonsten würde in dieser Göttlichkeit ein Widerspruch bestehen[1224]. Jesus als der inkarnierte Sohn weiß, „daß er immer schon der ist, der er (im *status exaltationis*) werden soll“[1225], womit sein Bewusstsein eine Dimension erweist, die über die mensch-endliche Wirklichkeit hinausgeht[1226], was in der Einzigartigkeit seines Sendungsbewusstseins zum Ausdruck gebracht wird[1227].

Mit der Vorstellung dieser göttlichen Dimension des Wissens Jesu wird „dem menschgewordenen Logos kein doppeltes Bewußtsein“[1228] zugeschrieben, denn die Sendung, mit der er sich identifiziert, „ist die Sendung des einzigen Sohnes“[1229], dessen Handlung sich auch in der Inkarnation immer auf seine Person bezieht, ohne in Widersprüche aufgrund seiner Gottmenschheit zu geraten. „Dem individuellen menschlichen Bewußtsein Jesu“[1230], über das er aufgrund seiner Inkarnation als wahrer Mensch instrumental verfügt, wohnt nämlich „ein Moment“[1231] inne, „das den rein menschlichen Bewußtseinshorizont eindeutig und zwar grundsätzlich immer schon übersteigt, denn eine mehr-als-menschliche Sendung – die Welt als ganze mit Gott zu versöhnen – kann einem menschlichen Bewußtsein nicht sekundär und

[1217] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 472.
[1218] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 83.
[1219] Ebd.
[1220] Ebd. S. 165.
[1221] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 82.
[1222] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 190.
[1223] Ebd.
[1224] Vgl. ebd.
[1225] Ebd. S. 234.
[1226] Vgl. ebd.
[1227] Vgl. ebd. S. 140.
[1228] Ebd. S. 208.
[1229] Ebd.
[1230] Ebd. S. 152.
[1231] Ebd.

akzidentell zuwachsen“[1232]. Der inkarnierte Jesus als Geschöpf des Heiligen Geistes verkörpert nämlich die Gegenwart Gottes, was dem Potenzial eines bloß menschlichen Geistsubjektes nie entsprechen könnte.[1233] Das „Moment des Göttlichen“ nimmt Jesus in „seinem innersten und unteilbaren Selbstbewußtsein“ auf intuitive Weise wahr,[1234] was ihm durch den Geist übermittelt wird, der „in und über ihm die offenkundige Gegenwart seiner göttlichen Sendung“[1235] ist, die bei Jesus nicht als etwas Zusätzliches zu seiner Identität hinzukommt, „sondern das Übergewicht über sie erhält“[1236]. Der Geist ermächtigt dann Jesus zu den ausschließlich in der göttlichen Kompetenz stehenden Taten[1237], was nicht in der „äußerlichen, sondern innerlichen Vermittlung“[1238] Gottes geschieht, womit Jesus „als der nunmehr ausdrücklich Gesendete in Beziehung zum Vater im Himmel“[1239] steht. Der Heilige Geist stellt sich als Kennzeichen des Ursprungs Jesu in Gott vor[1240], womit Jesus von anderen menschlichen Personen unterschieden wird, die sich aufgrund ihres Geschaffenseins ihres „eigenen Ursprungs nicht versichern“[1241] können und damit in keiner „unmittelbaren Lebenskontinuität mit ihrem Ursprung“[1242] (im Gegensatz zum Gezeugten) stehen.

Wegen seiner vollen Annahme der geschöpflichen irdischen Lebenswirklichkeit befindet sich Jesus allerdings nicht „in *vision beatifica*“ des Vaters; der göttlichen Dimension wird er „nur in seiner Sendung unmittelbar inne“.[1243] Deshalb bleibt bei ihm „die Situation der Versuchung“[1244] und der „äußeren Enttäuschungen“[1245] unvermeidbar. Dadurch drückt sich gleichzeitig „ein Vorgefühl des restlosen Unverhältnisses zwischen der göttlichen Forderung und dem rein menschlichen Leistenkönnen“ aus, „wobei doch dieses Leisten und Leiden als ein inneres Moment jener Forderung und der Vollmacht, sie auch zu verkünden, verstanden wird“.[1246] Das entscheidende Kriterium bleibt hier, dass der „subjektiven Sendungswilligkeit“[1247] des endlichen Menschsein Jesu „der objektive Heilssinn des willig übernommenen Leidens und Sterbens“[1248] des unendlichen Gottes entspreche. Diese Verbindung ist aufgrund

[1232] Ebd.
[1233] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen*. S. 129.
[1234] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 152.
[1235] Ebd. S. 477.
[1236] Ebd. S. 141.
[1237] Vgl. ebd. S. 151.
[1238] Ebd. S. 477.
[1239] Ebd.
[1240] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen*. S. 129.
[1241] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 31.
[1242] Ebd.
[1243] Ebd. S. 183.
[1244] Ebd.
[1245] Ebd. S. 166.
[1246] Ebd.
[1247] Ebd.
[1248] Ebd.

des absoluten Sendungsbewusstseins Jesu möglich, wodurch er sich „kraft seines absoluten Gehorsamswillens“[1249] mit dem „von Gott (an und in ihm!) Erwarteten identifizierte“[1250].

Wie erwähnt, dieser „*status exaltationis*“ Jesu beseitigt nicht die Ungewissheit des Menschengeschöpfs, dessen Gestalt er annimmt. Insofern das Wissen um den Ursprung in Gott und um die Sendung „in der Weise eines menschlichen Bewußtseins gegeben ist, schließt dieses Wissen kein göttliches Allwissen ein“[1251]. Diese Einsichtsbeschränktheit erweist sich allerdings als entsprechend „den einmaligen Umständen Jesu“[1252], wo „«eine bestimmte Art von Nichtwissen»“[1253] für das Freilassen des Raumes der Verwirklichung des absoluten, heilwirkenden Gehorsam Jesu als erforderlich scheint[1254]. In diesem Zusammenhang kann dann die Möglichkeit der „wachsenden Heiligkeit des Sendungsbewußtseins“[1255] Jesu betrachtet werden, die ihren äußersten Ausdruck im Kreuzgeschehen findet, wo sich die Erfahrung der Verlassenheit direkt auf die trinitarische Gemeinschaft Gottes bezieht, die für Jesus „erfahrungshaft-subjektiv bis zur Grenze des Verschwindens abblaßt“[1256]. Das Bestehende bleibt hier nur „die ihm aufgetragene, von ihm übernommene Sendung“[1257], die zu gelingen hat. A. Scola interpretiert H. U. von Balthasars Auffassung der Kreuzidentifikation Jesu in dem Sinne, dass Christus „im Sterben gewußt haben mußte, für wen und warum er sein Leben dahingab, er mußte das Unvermeidliche und die universale Heilsbedeutung seines Todes am Kreuz gekannt haben“[1258]. Erst durch die bewusste Entscheidung kann er zum „Fruchttragenden“[1259] werden, der zwar von seinem Standort als Menschgewordener nicht den ewigen Sinnesdurchblick „durch das ganze Drama – Menschwerdung, Passion, Auferstehung“[1260] besitzt, dessen letzte Erfüllung der Sendung in der Erfahrung der Verlassenheit, „wenn auch im Modus der Abkehr Gottes von ihm“[1261], sich allerdings objektiv als wirksamste offenbart und „eine Form intensivster Beziehung“[1262] des trinitarischen Gottes darstellt. Werner Löser erklärt, dass dabei in der Leidensdimension dieser Beziehung nicht nur der gekreuzigte Christus, sondern auch die Person des Vaters einbezogen ist: „Zum einen lässt er [H. U. von Balthasar] keinen Zweifel daran, dass die Beziehungen zwischen Jesus und dem Vater immer

[1249] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 146.
[1250] Ebd.
[1251] SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 128.
[1252] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 148.
[1253] Ebd. – hier wird auf Karl Rahner berufen.
[1254] Vgl. ebd. S. 147.
[1255] Ebd. S. 152.
[1256] Ebd. S. 414.
[1257] Ebd. S. 233.
[1258] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 79.
[1259] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 414.
[1260] Ebd. S. 233.
[1261] Ebd. S. 414.
[1262] Ebd.

Formen der innergöttlichen Liebe sind; zum anderen macht er deutlich, dass der Vater auf seine Weise leidend in das Kreuzesgeschehen einbezogen ist“[1263].

H. U. von Balthasar stellt mit seinem Versuch, einen Ausgleich zu finden zwischen der Lehre der Kirchenväter von einem Allwissen Jesu und seinem bedingungslosen Gehorsam, die im Geist als Auftrag des Vaters vermittelte Sendung zu leben, ein Kriterium vor, wonach die Sendung als entscheidende Bestimmung das Ausmaß des Wissens Jesu ermisst.[1264] Die Bedeutung dieser Sendungsdimension auch in der Gestaltung des geistsubjektiven Charakters des Menschgewordenen ist im folgenden Kapitel zu behandeln.

3.2. Die Abgrenzung des Verständnisses der Geistsubjekthaftigkeit, des Ichseins und der Freiheit beim Gottesmenschen

Die der endlichen menschlichen Geschöpfsnatur zugehörigen Wesen weisen einen Individualitätscharakter ihrer Existenz auf. Obwohl sie sich alle in einem Zustand des Geschaffenseins befinden, wo sie an der gemeinsamen Gattung des Menschen teilhaben, bleibt die Weise des Besitzes dieser Artnatur bei jedem von ihnen einmalig und unteilbar. Das typische Merkmal der Beschaffenheit des Menschengeschlechts ist nämlich das „Für-sich-Sein des Individuums“, das nur in der Form eines Geistsubjekts unter dem Ausschluss anderer individuellen Geistsubjekten existieren kann.[1265]

Andererseits bleibt ein menschliches Individuum im Bewusstwerden der eigenen Identität auf die Unterstützung anderer Geistsubjekte wesentlich hingewiesen, es kann „zu sich selbst und zu seiner Eigentlichkeit nur erwachen, wenn es von einem oder mehreren andern als für diese wertvoll, vielleicht unentbehrlich angesprochen wird“[1266]. Selbst diese menschliche interpersonale Kommunikation kann allerdings aufgrund ihrer fragwürdigen Endlichkeitswirklichkeit letztendlich nicht die selbstübergreifende Ursprünglichkeit ihres Bestandes klären[1267], womit auch die Zieleinstellung ihres Daseins verhüllt bleibt. Der Mensch als Geistsubjekt weißt zwar um seine Existenz, es fehlt ihm aber die Erkenntnis des Sinnhorizonts dieses seines Daseins.[1268] Die Garantie des Sinnes des Vorfindens des menschlichen Geistsubjekts kann „einzig vom absoluten Subjekt, von Gott her“[1269] erfolgen. Nach H. U. von Balthasars Auffassung wird durch Christus eine neue Umpolarisierung des menschlichen Sta-

[1263] LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. S. 113.
[1264] Vgl. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 81.
[1265] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 186f.
[1266] Ebd. S. 188.
[1267] Vgl. ebd.
[1268] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen*. S. 134.

tus erwirkt, wo die bloß biologische Einheit der Menschheit und darin jedes Einzelnen[1270] über den Naturbereich erhoben wird[1271] und durch die Teilnahme am „zweiten Mensch, Christus“[1272] erhält das menschliche Geistsubjekt seine übernatürliche Personwürdigkeit, „die aber nur von Gott her (in Christo) verliehen werden kann“[1273].

Damit stellt Jesus Christus „das end-gültige Ja-Wort Gottes zur Welt“ dar, das trotz „seines begrenzten Lebens“ als Mensch[1274] imstande ist, die Eigenschaftsfülle Gottes in seinem sinnvollen Menschsein zum Ausdruck zu bringen[1275]. Der Menschgewordene verkörpert die konkrete „analogia entis“, da er in der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur die exakteste mögliche Maßgabe des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch darstellt.[1276] Die personale Einheit der göttlichen und menschlichen Natur des inkarnierten Logos spaltet dabei in ihm das Sein nicht in eine Dualität, sondern die „*Analogia Entis* zwischen Gott und Geschöpf“ geht „mitten durch den menschgewordenen Sohn“ hindurch.[1277] Damit ist Jesus trotz der Annahme des Menschengestalt als „kein Geistsubjekt der Menschheitsnatur wie andere – obschon er zweifellos *auch* ein solches Subjekt ist -,“ vorstellbar, denn „aufgrund seines Bewußtseins einer universalen Sendung und der darin implizierten Göttlichkeit seines Ich“ überwindet er „die Spannung zwischen der Artidentität und der Jemeinigkeit, in der sie bessesen wird“.[1278] Dies ist möglich aufgrund des grundsätzlichen Unterschieds zwischen der Ausgangssituation des individuellen menschlichen Geschöpfs, das als solches in seinem Dasein als Geistsubjekt apriori bestimmt ist und dem Gottessein des Sohnes, das bewirkt, dass er „in die Menschennatur nicht als ein bloßes Geistsubjekt“ dieser endlichen Gattung eintritt, „sondern als eine der Gesamtnatur (als Art und als Summe der Individuen) überlegene Person“[1279]. Nach M. Schulz bringt H. U. von Balthasar deutlich zum Ausdruck, dass die Geistsubjektivität im Falle Jesu niemals vor seiner Menschwerdung existiert, sie erfolgt erst in der inkarnierten Identifikation des Logos mit der Menschennatur.[1280] Demnach wird ihm nicht ein göttlicher Auftrag aufgelegt, der ihn erst personalisieren sollte und wodurch ihm seine einmalige Bestimmung des Gottessohnes zuerkannt wäre, „sondern er spricht als das personale

---

[1269] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 190.
[1270] Vgl. ebd. 30.
[1271] Vgl. ebd. S. 191.
[1272] Ebd. S. 30 – hier wird auf 1 Kor 15,45f berufen.
[1273] Ebd. S. 191.
[1274] Ebd. S. 15.
[1275] Vgl. ebd. S. 207.
[1276] Vgl. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 63.
[1277] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 186 – hier wird auf Theodramatik II/1, S. 373 zurückgegriffen.
[1278] Ebd. S. 213f.
[1279] Ebd. S. 214.
[1280] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 135.

Wort Gottes“[1281], d. h. als trinitarische Gottesperson, die im Rahmen des heilsökonomischen Geschehens an der Welt durch die Inkarnation das menschliche Subjektsein an sich genommen hat. Dies geschieht unwidersprüchlich zu seiner göttlichen Identität, indem „die Person Jesu Christi ohne seine Einheit aufzugeben den Abgrund überbrückt, der göttliche und geschaffene Natur wesenhaft und unaufhebbar voneinander unterscheidet“, was Anlass dazu gibt, „vor dem Geheimnis seiner Person verstummen zu lassen“.[1282]

Die Kenntnisnahme dieses unfasslichen menschübergreifenden christlichen Mysteriums bestärkt nur das theologische Geständnis über die „*Analogia entis* – wie immer sie philosophisch umschrieben werden mag“ als „Nichtrückführbarkeit der Termini auf einen Gattungsbegriff“[1283]. Trotz der Gottesmenschheit Christi, in dem die göttliche und die menschliche Natur „unvermischt“ und „ungetrennt“ anwesend sind, will Gott damit „die Differenz der geschaffenen von der ungeschaffenen Natur nicht aufheben“.[1284] Demnach erfolgt „die Übertragung von Eigenschaften und Benennungen der einen Natur auf die andere lediglich, weil beide in der einen Person des Logos – nicht natural, sondern personal geeint sind“[1285], was besagt, dass die ontologischen Voraussetzungen der geschaffenen Natur die ungeschaffene Wirklichkeit Gottes nicht beschränken können. Dies bezieht sich insbesondere auf die menschliche Erkenntnis, wonach die Voraussetzung für das Bestehen einer Person ein begründendes Geistsubjekt bildet. Die Personhaftigkeit Gottes und damit Christi lässt sich allerdings nicht unter menschliche Kategorien unterstellen, die heutige Auffassung, dass man Jesus einen entscheidenden Aspekt seines Menschseins abspricht, wenn man nicht auf dem Bestehen seiner Person als einer den anderen menschlichen Geschöpfen charaktervergleichbare beharrt, trifft für H. U. von Balthasar nicht zu.[1286] In diesem Kontext äußert sich der Theologe ausdrücklich gegen eine Auffassung, nach der „es Person nur dort gibt, wo eine (göttliche) Sendung von einem endlichen Geistsubjekt ergriffen wird, daß somit die innergöttliche Verwendung des Wortes mißbräuchlich wäre“[1287]. M. Schulz bestätigt diesen balthasarschen Standpunkt im Bezug auf das heilsökonomische Geschehen der Inkarnation Christi, demzufolge keine zweite menschliche Person Christi entsteht: „Im Fall der Inkarnation bezieht sich Gott nicht auf eine bereits subsistente menschliche Natur. Vielmehr nimmt der vom Vater gesandte Sohn durch das Wirken des Hl. Geistes eine menschliche Natur an, die durch diese Annahme zur konkreten und einmaligen Existenzweise des göttlichen Logos in der Zeit

[1281] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 202.
[1282] Ebd.
[1283] Ebd. S. 203.
[1284] Ebd.
[1285] Ebd.
[1286] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 133.

wird.“[1288] Demnach scheint die Verwendung des Subjektbegriffs im zweiten Halbteil des zweiten Bandes der Theodramatik berechtigterweise entweder auf die Dimension des Menschseinssubjekts zurückzuführen, oder dieser Ausdruck ist im Zusammenhang des einen Gottes (als Subjekt) zu deuten.[1289] Dabei ist „die Person des Logos, in dem die hypostatische Einigung [der menschlichen und göttlichen Natur] stattfindet, auf keinen Fall als die («höhere») Einheit zwischen Gott und Mensch“[1290] aufzufassen, denn die Person des Logos „ist ja doch als solche Gott“[1291]. Eine Ansicht, wonach die Person Jesu ausschließlich auf sein Menschsein zu beziehen wäre, schließt in sich die Denkfolgerung, dass der Sohn Gottes nicht mehr unmittelbar als das Prinzip zu betrachten ist, durch das der Menschgewordene als Jesus

---

[1287] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 467.

[1288] SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 785.

[1289] Es werden allerdings einige Hinweise erwähnt, wo sich solche Bestimmung der Begriffsverwendung nicht eindeutig aus der Satzformulierung ergibt:
Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 108. – hier wird in dem Aussagezusammenhang der Sohn als Wort Gottes in seiner aktiven („sich *selber*“) sowie gleichzeitig passiver („gegeben*werden*“) Preisgabe erwähnt. H. U. v. Balthasar verwendet den Ausdruck „Subjekt“ im anschließenden Satz: „Er [der preisgegebene und sich preisgebende Sohn] wird zum Subjekt in der Aussage: «Er ist unser Friede, der da beide zu einem machte…, auf dass er… versöhne die beiden in einem Leib (zu) Gott (hin) durch das Kreuz, indem er in diesem (oder: in sich selbst) die Feindschaft tötete» (Eph 2,14-16, ganz ähnlich Kol 1,22).“ Aus dem Kontext geht hervor, dass sich zwar die Anwendung des Ausdrucks „Subjekt“ auf die Person des Sohnes bezieht (hier undifferenziert in seiner gott-menschlichern Dimension), andererseits wird der Ausdruck im syntaktischen Sinn verwendet – als Objekt des Satzes.
Vgl. ebd. S. 112. – Christus wird hier als „Subjekt“ des Bezugs der Jünger und der Kirche erwähnt und in folgender Aussage wird seine Legitimität bestätigt: „Diese Analogie [des vorösterlichen und nachösterlichen Verhältnisses der Jünger zu Jesus] bezeugt sich offen, sowohl nach der Seite ihrer Unähnlichkeit wie nach der ihrer Ähnlichkeit, und zwar aufgrund ihrer Einsicht in die *Identität* des Subjekts: Jesus ist der Christus, und der Christus-Messias ist kein anderer als Jesus“. Aus dem Kontext geht hervor, dass hier die Verwendung des Subjektsausdrucks nicht als philosophisch reflektierter Begriff auf die Person des Sohnes bezogen wird, sondern nur als Satzobjekt für die Klärung der messianischen Identität Jesu und seiner zentralen Stellung in der Nachfolge der Kirche steht.
Vgl. ebd. S. 169 (in der Fußnote) – hier wird die Verwendung des Subjektsausdrucks in einen uneindeutigen und kontroversen Kontext gestellt: „ Die Aktiva im Johannesprolog («das wahre Licht… kommend in die Welt», «er zeltete unter uns») sind bestimmt vom zentralen *ho logos sarx egeneto*, dessen allgemeines «Werden» nur den neuen Zustand anzeigt, in den das Subjekt tritt“. Hier wird nicht klar gedeutet, wer mit dem Subjektausdruck zu identifizieren wäre, aus dem Kontext ergibt sich, dass hier nicht der fleischgewordene Logos (Christus in seinem Menschsein) beabsichtigt ist (weil in diesen Zustand „tritt“ das „Subjekt“ erst), sondern dass sich die Anwendung des Wortes auf sein Gottessein bezieht. Es wird hier allerdings nicht gedeutet, ob damit sein Wesen (als Gott) oder seine personale Dimension in der Trinität (Sohn als ewiger Logos) gemeint ist.
Vgl. ebd. S. 171f – hier wird die Verwendung des Subjektausdrucks im Kontext der trinitarisch-ökonomischen Handlung vorgestellt, wobei es sich aus dem Zusammenhang ergibt, dass es sich um die Applikation des Wortes auf den inkarnierten Christus handelt: „Dieses Sich-Überlassen [des Sohnes im Gehorsam an den Vater] ist, wie wir oft betont haben, keine bloße Passivität, sondern eine Form des Handelns, die – menschlich gesprochen – vom Subjekt mehr Selbstbesitz und Einsatz fordert als die Ausführung selbstgefaßter Vorsätze und Verfolgung selbstentworfener Ziele. Aber in diesem Sich-Überlassen wird der Sohn als der Menschgewordene nun doch in einer Hinsicht Produkt des Geistes, der ihn *ex Maria Virgine* erwirkt, obschon der Geist das innertrinitarische Produkt der gemeinsamen Hauchung von Vater und Sohn ist“. Der Bezug des Subjekttermins auf das innergöttliche Personverständnis des Sohnes in der immanenten Trinität scheint aufgrund der Unrückführbarkeit der eigenartigen Prinzipien der geschaffenen Natur auf die unendliche Wirklichkeit Gottes, die den geschaffenen Gegebenheiten nicht unterliegt, ausgeschlossen zu werden: „Zweifellos ist Thomas zuzustimmen, daß die Konstituierung eines Subjekts dem Akt seines Begnadetwerdens logisch und ontisch vorausgehen muß; es kann aber nicht aus den innertrinitarischen Zusammenhängen gefolgert werden, daß die Aktivität des Geistes beim Akt der Menschwerdung derjenigen des Logos nachfolgen muß“.

[1290] Ebd. S. 203.

existiert, sondern dass der ewige Sohn Gottes nunmehr als Zusatz zum bereits existierenden Menschen Jesus hinzutritt.[1292] Im Blick auf diese Gefahr betont H. U. von Balthasar, dass „die Verantwortung tragende Instanz" im menschlichen Subjekt Jesu „nur eine göttliche Person sein kann".[1293] Das heilsökonomische Geschehen stellt damit die Inkarnation als Eingang einer göttlichen Person in ein Geistsubjekt dar, „das als solches mit allen übrigen (sündigen) Geistsubjekten solidarisch sein kann und sein muß, um deren Last tragen zu können".[1294]

Der Möglichkeit dieser Selbstentäußerung Gottes in ein endliches Geschöpf liegt die apriorische, ewige „Bestimmtheit der göttlichen Sohnschaft Jesu"[1295] transzendental zugrunde, aufgrund derer er die Gestalt eines sehr bestimmten einzelnen Menschen anzunehmen vermag,[1296] „was ihn nicht hindert, dank der gleichen Sohnschaft und der ihm gegebenen universalen Sendung den Bereich seines Wirkens und Seins auf die ganze Menschennatur auszudehnen"[1297]. Dies stellt einen „Zusammenfall einer exakten Definition der personalen Einmaligkeit und des universalen Sinnes dieser Einmaligkeit, der in der Sendung Jesu liegt" vor, wodurch sich „der unwiderlegliche Ausdruck seiner Göttlichkeit" bestätigt.[1298] Dabei ist die Ermöglichung der Durchkreuzung des unmessbaren Raumes der analogia entis zwischen Gott und Geschöpf bei Christus nur unter der Annahme der Unvergleichbarkeit der Ränge beider Naturen begründbar, wobei das menschliche Wesen der göttlichen Person des Sohnes nicht präexistiert, „sondern «*ipsa assumption creatur*» (Augustinus): sich dazu senden lässt, dieses Wesen zu sein"[1299], was einen Entfaltungsvorgang implizieren kann. Demzufolge ist es nicht auszuschließen, dass bei menschgewordenem Jesus in seinem geschöpflichen Sein ein geheimnisvoller Prozess des entfaltenden Bewusstwerdens der „Identität seines Ich mit seiner Sendung" stattfinden kann, da ihm als Menschen diese Identität aufgrund seiner endlichen Geschöpflichkeit unvordenklich ist[1300], obwohl sie andererseits vom Anfang an als wesentliche Bestimmung eingegeben ist und intuitiv wahrgenommen wird. Die Art des Bestehens der „Identität zwischen Ich und Sendung" ist bei Jesus einmalig und bei keiner anderen menschlichen Person aufzuweisen, denn in der Situation Christi erscheint der einzige Fall, wo die Person a priori des menschlichen Subjektseins existiert.[1301] Die anderen menschlichen Geschöpfe

---

[1291] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 203.
[1292] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen*. S. 133.
[1293] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 467.
[1294] Ebd.
[1295] Ebd. S. 217.
[1296] Vgl. II/2.3. dieser Diss. - unter Bezug auf Theodramatik II/1, S. 262, wonach der Einsatz Gottes in der Schöpfungstheologie und Soteriologie durch die trinitarische Entäußerungseigenschaft Gottes begründet ist.
[1297] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 217f.
[1298] Ebd. S. 190.
[1299] Ebd. S. 209.
[1300] Vgl. ebd.
[1301] Vgl. S. 190.

erhalten ihre Personhaftigkeit angesichts ihres menschlichen Subjektseins a posteriori, als Teilgabe an der universalen Sendung Christi, was im christlichen Sinn erst das „personalisierende Moment für Geistsubjekte bedeutet“[1302]. Diese Begabung des menschlichen Geistsubjekts mit dem personalisierenden Aspekt, das an der Sohnschaft Christi teilnimmt, geschieht allerdings als Synthesis nicht akzidentell zum Wesenssein des Menschen, „weil im Plan Gottes die Geistsubjekte um ihrer personalisierenden Sendung willen geschaffen werden“.[1303]

Gleichzeitig wird der universale Sendungsauftrag Christi trotz seiner Totalität durch die Bedingung der möglichen Erfüllung nur im Ablauf einer Zeit vollgezogen.[1304] Dies führt dazu, dass in der Sendungsexistenz Christi „eine paradoxe Einheit von (Immer-schon-)Sein und von Werden“[1305] besteht. Als Feststehendes bleibt allerdings der Charakter des Ichbewusstseins Jesu, der die Identität mit dem Sendungsbewusstsein aufweist,[1306] womit auch ein Verständnis der letzten Identität seines Ich und des Menschensohnsseins aufzufassen ist,[1307] obwohl für den inkarnierten Jesus aufgrund seiner endlichen Situation das Verhältnis zwischen ihm als „dem irdisch mit einer bestimmten menschlich bewältigbaren Sendung Lebenden“ und ihm als dem in die unabsehbare eschatologische Sendung Eingesetzten nicht immer überschaubar sein musste.[1308] Die Sendung ist nämlich „mit den menschlichen Kräften des Gesendeten durchzuführen“[1309], was impliziert, dass ihre Ausführung von ihm nicht mit zweifelloser Sicherheit erledigt wird, sondern dass die Weise dieser Ausführung ständig „bedacht, geplant, geprüft werden muß“[1310]. Dennoch bleibt deutlich, dass die Sendung das Bewusstsein Jesu von Anfang an bestimmt ist, es erfolgt keine Berufung eines schon vorhandenen Ich in irgendeinem Erleuchtungsmoment; die Sendung tritt weder von außen an ihn heran, noch reift sie allmählich von innen her.[1311] Aufgrund ihrer Universalität muss die Sendung mit dem Ichbewusstsein Jesu identisch sein,[1312] sie wird ihm „nicht wie etwas Äußerliches, wie ein «Gesetz» auferlegt“[1313], sondern sie sind einander gleich,[1314] „die Sphäre der Sendung deckt sich immer mit der Sphäre des mit ihr identischen personalen Ich“[1315]. A. Scola erläutert diese

[1302] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 190.
[1303] Ebd.
[1304] Vgl. ebd. S. 144.
[1305] Ebd.
[1306] Vgl. ebd. S. 171
[1307] Vgl. ebd. S. 105.
[1308] Vgl. ebd. S. 106.
[1309] Ebd. S. 154.
[1310] Ebd.
[1311] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 126.
[1312] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 211.; vgl. ebd. S. 158.
[1313] Ebd. S. 153.
[1314] Vgl. ebd.
[1315] Ebd. S. 225.

Auffassung „der Koinzidenz von Person und Sendung in Jesus Christus“[1316] vor dem Hintergrund der neutestamentlichen Texte: Diese Vorstellung besagt, „dass der Gesendete (apostolos) seit jeher als identisch mit seiner Sendung zu verstehen ist. Der tiefe Grund dafür liegt für Balthasar in der komplexen Natur des Selbstbewußtseins Jesu. Wenn die Sendung von Ihm nicht nur sekundär empfangen sein soll, ließe sich sein eigenes, einzigartiges Bewußtsein nicht erklären, das sich in folgenden Worten äußert: Wer ihn annimmt, nimmt mit ihm den an, der ihn gesandt hat: Dieser ist nach dem Neuen Testament unumkehrbar der Vater“[1317], was durch zahlreiche Abschnitte im Johannes-Evangelium sowie bei den Synoptikern zu belegen ist.[1318] Dadurch, dass es in Christus keinen Unterschied gibt zwischen dem, der er ist und wofür er gesendet wurde[1319], ist zugleich beim Menschensohn das Brennproblem „der Spannungsbreite des natürlichen Geistsubjekts zwischen Artnatur und Individualität“[1320] überwunden.

Der Begriff der Sendung schließt in sich neben der Identifikationsdeutung zwischen ihrem Inhalt und ihrem Durchführer ebenfalls eine Dimension ein, die auf „die Beziehung zurück zu einem Sendenden, der in der Sendung präsent ist, aber nicht als identisch mit dem Gesendeten“[1321] vorzustellen ist, hinweist. Jesus gilt demnach zwar als „der Offenbarer des Vaters“[1322], gleichzeitig wird aber durch seinen Ausdruck der Gegebenheit eines Sendenden und eines Gesandten auf die personhaftige Weise des Lebens Gottes hingedeutet, wobei allerdings keine Diastase der göttlichen Einheit aufgrund der Annahme der geschöpflichen Natur Christi entsteht, denn „im Aufleuchten des Ichs Jesu leuchtet zweieinig das Ich des Vaters mit auf“[1323]. Das Ich-Verständnis des inkarnierten Jesus ist damit im Unterschied zu seinem geschöpflich-endlichen Subjektsein auf die Ebene des Geheimnisses der dreipersonalen göttlichen Einheit zu beziehen[1324], wo Christus als Gottesperson des Sohnes, „um ihre Identität zu bewahren“[1325], trinitarisch aufzufassen ist, „d. h. des Vaters und des Geistes zum Selbstsein bedürfen muß“[1326]. Das personale Ich-Verständnis Jesu als des menschgewordenen Sohnes entspringt damit „von innen, von seinem ewigen Vater her“, was „im Einklang mit seiner äußern, mitmenschlichen und geschichtlichen Initiation erfolgt“.[1327]

[1316] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 63.
[1317] Ebd. S. 63f.
[1318] Vgl. ebd. S. 64.
[1319] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 78.
[1320] Ebd. S. 191.
[1321] Ebd. S. 154.
[1322] Ebd. S. 158.
[1323] Ebd. S. 135.
[1324] Vgl. ebd. S. 185.
[1325] Ebd. S. 148.
[1326] Ebd.
[1327] Ebd. S. 161.

Die einmalige menschliche Gestalt Christi stellt als Repräsentant des dreifaltigen, einen Gottes gleichzeitig „das endgültige Sich-Konkretisieren des unendlichen göttlichen Willens“ für das Menschengeschlecht vor,[1328] dessen Kundgabe sich durch die Erniedrigung des Sohnes als Offenbarung bleibender Hoheit der Liebe des Vaters in ihrem Wesen ausdeutet, die unabhängig von der Willkürlichkeit der wechselnden Willensrichtung der Welt besteht[1329]. Dieser eine göttliche Wille der Person des Vaters und des Sohnes wird im heilsökonomischen Geschehen durch den Geist bezeugt[1330], der damit gleichzeitig zum „Ausdruck ihrer einigen Freiheit“[1331] wird, womit die Wahrung „ihrer Differenz in der Einheit oder Einheit in der Differenz“[1332] sichergestellt wird. Die Differenz von Gesendetem und Sendendem in dem einen Gott kann also seine Einzigkeit nicht bedrohen,[1333] denn der Charakter ihrer Äußerungstätigkeiten als Verfügen und frei bejahtes Gehorchen weist bei ihnen keinen scheidenden Riss: Der Heilige Geist bewirkt hier als Garant der Einheit die ausgleichende Vermittlung zwischen Vater und Sohn.[1334] Dementsprechend wird durch die heilsökonomische Offenbarung der Beschluss einer Freiheit demonstriert, die den trinitarischen Personen gemeinsam ist und ohne Widersprüche besteht.[1335] Dieses Gepräge einer freien trinitarischen Entscheidung Gottes bestimmt dann auch die ganze menschliche Existenz Jesu, samt seines bedingungslosen Gehorsams, der mit dem einem göttlichen Willen zusammenfällt, und seines Bewusstseinsausmaßes.[1336]

In der Wirkung Christi äußert sich die Übereinstimmung dieser Freiheit durch den puren Gehorsam, in dem er einzig seine Sendung entgegennehmen und ausführen kann.[1337] Dieser Gehorsam ist dem inkarnierten Jesu „ebenso ursprünglich wie sein Ich-Bewußtsein“[1338], was besagt, dass er „schon mit der Menschwerdung selber einsetzt“[1339], womit diese Eigenschaft der Sphäre der Charakteristik seines apriorischen göttlichen Personseins zufällt: „Sein Wirken im Gehorsam ist ebenso ursprünglich und göttlich, wie das des Vaters, auf den er alles als auf den Ursprung zurückführt, mit dem zusammen er sich aber trotzdem als Alpha und Omega bezeichnen kann (Apk 1,8; 21,6=1,18; 22,16).“[1340] Jesus als der menschgewordene Sohn „tut

[1328] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 16.
[1329] Vgl. ebd. S. 124.
[1330] Vgl. ebd. S. 173.
[1331] Ebd. S. 171.
[1332] Ebd.
[1333] Vgl. ebd. S. 467f.
[1334] Vgl. ebd. S. 168.
[1335] Vgl. ebd. S. 154.
[1336] Vgl. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 81.
[1337] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 468.
[1338] Ebd. S. 167f.
[1339] Ebd.
[1340] Ebd. S. 476.

den Willen des Vaters nicht akzidentell, neben anderem, sondern er lebt davon, ihn zu tun (Joh 4,34), er sucht ihn immerfort (Joh 5,30), weil er nichts anderes tun könnte (Joh 5,19)“[1341].

Damit ist eine potentielle Möglichkeit der Entscheidung Jesu gegen den Willen des Vaters ausgeschlossen, denn „er deutet sich selbst nur als den vom himmlischen Vater Gesandten, dem er in tiefstem menschlichem Gehorsam dient und von dem her er nach vollbrachter Aufgabe den göttlichen Geist auf die Kirche herabsendet“[1342]. Der kenotische Wille Jesu, „als ein Dienender, ja als der Sklave aller zu leben (Mk 10,45 parr, Lk 22,17), nach seiner Weisung sich selbst zu erniedrigen (Mt 23,12 par), sein Leben zu verlieren (Mt 10,39 par), bzw. es hinzugeben (Mk 10,45; Joh 10,17)“ fällt dem Willen des Vaters ineins.[1343] Aus der Gebundenheit der ewigen Spontaneität und des Verfügens Christi über den Geist an den Gehorsam an den väterlichen Geist folgert,[1344] dass die „gesamte Menschennatur“ Christi „in all ihren Phasen und Aspekten im Dienst des Werkes“ steht, „zu dem er als der Sohn gesendet ist“,[1345] dem Auftrag werden alle seine menschlichen Kräfte wie Gedächtnis, Verstand und freier Wille zugestaltet.[1346] W. Löser interpretiert diese Vorstellung im Licht H. U. von Balthasars theologischer Reflexion folgenderweise: „Die innertrinitarische «Indiferencia» des Sohnes dem Vater gegenüber, die der Vater, den Sohn in die Fleischgestalt sendend, in Anspruch genommen hat, setzte sich ökonomisch im Gehorsam Jesu fort. Der Wille des Vaters teilte sich ihm in der Führung des Geistes mit. Ihn aufnehmend und ihm entsprechend formte sich Jesu Leben im Ganzen und in seinem Verlauf zum menschgewordenen Wort Gottes.“[1347]

Auf der Basis der ewigen sohnlichen Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters besteht dann seine göttliche Spontaneität konkretisiert im Gehorsam auch in der Annahme der Situation des Knechtseins[1348], insbesondere am Kreuz, „wo in der Passion die Übernahme der gottverlassenen Situation der Sünder das Allentscheidende wird“[1349]: Gerade hier erhält „die Verhüllungsgestalt der Unmittelbarkeit (die immer vorhanden bleibt) ihr Höchstmaß“[1350]. Durch das Kreuzesgeschehen werden damit zwei Dimensionen kundgetan: das Kreuz als Ausdruck

[1341] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 140.
[1342] Ebd. S. 20.
[1343] Ebd. S. 123.
[1344] Vgl. ebd. S. 477.
[1345] Ebd. S. 143.
[1346] Vgl. ebd. S. 153.
[1347] LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* S. 114.
[1348] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 478.
[1349] Ebd. S. 479.
[1350] Ebd.

der substantiellen Liebe Gottes, das gleichzeitig „die ganze Existenz Jesu als substantieller Gehorsam (des Präexistenten)“ ausdeutet.[1351]

Die Ermöglichung des Zusammenfalls von Sendung und sohnlicher Freiheit,[1352] „von Gehorsam und Freiheit, von Verfügtwerden und souveränem Verfügen im Gehaben Jesu Christi“[1353] in seiner Menschwerdung kann durch „die Verbürgung der einen, gemeinsamen Freiheit des Vaters und des Sohnes“ dank der Wirkung des Geistes begründet werden.[1354] Der inkarnierte Jesus kann seine objektive Sohnessendung subjektiv in seinem menschlichen Willen und Selbstbewusstsein kraft des Heiligen Geistes nur dann empfangen, wenn die Macht des Geistes in diesem Geschehen durch seine Göttlichkeit begründet ist, womit gleichzeitig die dritte Person der Trinität hervortritt.[1355] Der Heilige Geist, der „von Ewigkeit her eine Frucht der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist“[1356], deutet diesen Charakter durch seine Wirkung aus: In „der Zeit des irdischen Lebens Jesu nahm der Heilige Geist die Aufgabe wahr, Jesus zu «treiben», d. h. ihm den väterlichen Willen vorzustellen, damit er ihm folgen könne“[1357]. Der Sohn lässt sich dann vom Geist im apriorischen Gehorsam tragen und beginnt seine Sendung.[1358] Gleichzeitig wird von H. U. von Balthasar beachtet, dass dieser Gehorsam völlig mit der Freiheit des Sohnes korrespondiert.[1359] Es heißt, der Sendungs-Geist des Gehorsams wird zugleich der Geist der Freiheit Jesu.[1360] Der Heilige Geist als Geist der Freiheit Jesu entspringt dabei der Willenseinheit des Sohnes mit dem Vater, wobei dieser Übereinstimmungscharakter bereits im innergöttlichen Geschehen der Zeugung des Sohnes aus dem Vater sichtbar wird.[1361] Damit wird der Geist, der als Person die volle Göttlichkeit des einen Wesens hat, bereits uranfänglich, bei der Zeugung des Sohnes beteiligt, was prozessual folgendes Schema erläutern könnte: „Weil die Zeugung bereits auf den Geist hin ist und deshalb auch der Sohn seinerseits den Geist mithaucht, so ist in gewisser Weise der Geist als «Ziel» «vor» dem Sohn und im mithauchenden Sohn, und doch ist der Geist als Person nur real «nach» dem Sohn.“[1362] Dieses gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis der trinitarischen Personen zeigt, dass ihre Personidentität im Bezug auf die Wirkung aller drei auszudeuten ist,

[1351] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 116f.
[1352] Vgl. ebd. S. 154.
[1353] Ebd. S. 476.
[1354] Ebd. S. 170 – unter Bezug auf Walter Kasper.
[1355] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 139.
[1356] LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* S. 113.
[1357] Ebd.
[1358] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 129.
[1359] Vgl. II/2.1.; II/2.2. dieser Diss.
[1360] Vgl. SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 800.
[1361] Vgl. ebd. S. 801.
[1362] Ebd. S. 803.

obwohl ihre personbildende Charakteristik im strengen Sinne der Kirchenlehre ausschließlich aus der Ordnung der Hervorgänge abzuleiten ist.[1363]

Aus der Offenbarungserkenntnis der menschlich unfassbaren Identität der Person Christi mit seiner Sendung, wo sich das ewige Wort Gottes zugleich als der Sohn Gottes offenbart,[1364] ergibt sich, dass das Subjekt, das im inkarnierten Wort erscheint, nur das des einen Gottes sein kann,[1365] das gleichzeitig in seiner dreipersonalen Einheit das Urbild des sich verschenkenden Geschehens des Ich an das Du verbirgt, das seine Frucht im verwirklichten Wir findet,[1366] „das mehr ist als die Summe ihres «Ich» und «Du»“[1367].

3.3. Ausgänge für das Verständnis des Personseins und des Personalisierungsprozesses

Eine erschöpfende Beschreibung der ontologischen Konstitution des Personseins ist deshalb schwierig, weil es sich um einen, die menschliche Subjektivität übersteigenden, Begriff handelt, der vom bloß rationellen Gesichtspunkt der individuellen endlichen Geschöpfsauffassung keine einheitliche Lösung finden kann. Das kreatürliche Verständnis kann daher den Charakter der Offenbarung des Übernatürlichen höchstens nur im Umriss oder in der Skizze relevant zu den personontologischen Kategorien bedenken und identifizieren, wobei sich die menschliche Reflexion an der Grundlage der angezeichneten Stellung des Personwertes im heilsökonomischen Geschehen orientiert.[1368]

Die uneindeutige Auffassung des philosophischen Personbegriffs ist bereits seit der Antike bemerkbar, was u. a. bei Cicero sehr deutlich zum Ausdruck kommt, indem seine Verwendung des lateinischen „persona“ ein Unpräzises aufweist: Es kann sowohl eine Geistnatur bezeichnen, wie auch als Terminus für ein Geistsubjekt gelten.[1369] Demgegenüber bezieht Boethius die Personvorstellung eindeutig auf die Ebene des Verständnisses des Geistsubjektes, wobei es zur Gleichsetzung beider Begriffe kommt: „«*Persona est naturae rationalis individua substantia*»“[1370].

Der jüdisch-christlichen Vorstellung nach wird der Mensch bereits „in seinen Anlagen“ einmalig bestimmt. Das verwirklichte Einmaligsein fällt ihm dann aufgrund der Entfaltung

[1363] Vgl. SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 803.
[1364] Vgl. ders. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 127.
[1365] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 144.
[1366] Vgl. ebd. S. 481.
[1367] Ebd. S. 468.
[1368] Ebd. S. 11.
[1369] Vgl. ebd. S. 192.
[1370] Ebd. S. 199.

dieser Anlagen in seinem konkreten Leben zu.[1371] Dabei kann allerdings das menschliche Geistsubjekt „nur von Gott her in seiner qualitativen Einmaligkeit bestimmt und designiert werden“[1372]. Diese Einmaligkeit wird im Personsein ausgedrückt, das als „konkrete Existenz eines vom Heiligen Geist begnadeten und gesandten Geistsubjekts“[1373] zu verstehen ist. Damit liegt der Personseinsgrund nicht a priori in der natürlichen Veranlagung der Menschengeschöpfe relationslos zu ihrem Schöpfer. Ebenso beruht diese Macht „nicht auf ihrer «sittlichen Persönlichkeit»“, sondern „auf der besonderen Erwählung durch Gott, auf seiner Freundschaft (Ex 33, 11) und Treue“.[1374] Dabei wird das Personsein der konkreten Existenz des menschlichen Geschöpfs vorgängig zu seiner Realisierung bereits durch den Bezug auf Gott aufgrund des Schöpfungsakts vorausbestimmt.[1375] Dies wird exemplarisch an den alttestamentlichen Vertretern gezeigt, die eine „Vorschattung“ der durch Christus begründeten Möglichkeit repräsentieren, wonach der Mensch aufgrund der Sendung eine personalisierende Rolle erhält.[1376] Erst die neutestamentliche Realität zeigt aber die archetypische, endgültige Situation Christi auf, wo die personale Sinnerfüllung der Existenz unüberbietbar dargestellt wird;[1377] Jesus „ist der einmalige Fall, in dem die Sendung gleichzeitig alles sagt, was, wer und wozu er da ist“[1378]. Aufgrund dieses prägenden Paradigma wird dann ein Raum eröffnet, an dessen Sakramentalität der Mensch teilnimmt[1379] und wodurch die inkludierende Einbeziehung aller Personen des Weltspiels im Sohn als dem Haupt des Leibes der lebendigen, personalen Glieder zum Ausdruck gebracht wird[1380].

Der Personalisierungsprozess des menschlichen Geschöpfs fußt damit auf dem Einschluss in die Person Christi Ein christlich verstandener Einzelner wird „durch die Erwählung-Berufung-Sendung, die durch und in Christus erfolgt“[1381], konstituiert. Damit besteht das Personwerden des endlichen menschlichen Geistsubjektes in der Verleihung der von Gott her beglaubigten Sendung.[1382] Nach M. Schulz Interpretierung H. U. von Balthasars Denkansatz wird die Person durch eine Berufung und Sendung definiert, die Gott einem Menschen in der Heilsgeschichte zugedacht hat.[1383] In diesem Zusammenhang ist allerdings eine Ausdeutung

[1371] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 15.
[1372] Ebd. S. 201.
[1373] SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 135.
[1374] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 251f.
[1375] Vgl. SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 785.
[1376] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 255.
[1377] Vgl. ebd.
[1378] SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 134.
[1379] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 255f.
[1380] Vgl. ebd. S. 24.
[1381] Ebd. S. 411.
[1382] Vgl. ebd. S. 190
[1383] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen*. S. 134

der doppelten Dimension des Personbegriffs zu unterscheiden: Erstens die Vorstellung der Personvorausbestimmung des Menschen, die nicht in abgegrenzten zeitlichen Kategorien aufzufassen ist, denn Jesus Christus, der den Zugang zur Erreichung der personalen Identität darstellt, gilt als zeitloser Inbegriff der heilsgeschichtlichen Ordnung, „in dem wir «vor Grundlegung der Schöpfung» als zunächst zu Erschaffende zu unserer Sendung «erwählt» und «vorausbestimmt» sind (Eph 1,4f)“[1384]. Zweitens wird aber diese durch Christus begründete personale Identitätsbestimmung erst durch die Annahme der damit zusammenhängenden „«Rolle» (oder Sendung)“[1385] verwirklicht, die in der konkreten Lebensgeschichte des Menschen in der Form der Berufung kundgetan wird, die der Berufene in seiner Freiheit wirksam zu tun hat[1386].

Dabei ist die den Menschen auszeichnende einmalige Sendung als Empfang der Teilgabe an der umfassenden Sendungsexistenz Christi zu verstehen, was in trinitarischen Geschehen und Zusammenhängen zwischen der „missio“ als der „Aussendung“ und „processio“ als „einem ursprünglichen Ausgehen“ begründet ist.[1387] Das Personsein des Menschen durch die Eingliederung in Christo bedeutet damit die Einbeziehung des Geschöpfs „in das Geschehen innergöttlicher Vorgänge, die jenseits von Freiheit und Notwendigkeit liegen“.[1388] Der Mensch „darf sich jetzt als ein mit dem absoluten Sohn in Gnaden Mit-Gezeugter erkennen; die Relation, die ihn mit diesem Ursprung verbindet, ist eine solche der absoluten väterlichen und zeugenden Liebe, die zugleich auch die Warumlosigkeit seines Geschaffenwordenseins aufklärt“.[1389] Dennoch bleibt zwischen dem Personalisierungsprozess des Menschen und dem Personsein des inkarnierten Christus ein qualitativer Unterschied bestehen, der darin liegt, dass der Mensch aufgrund des „zum Glauben-Kommens“ die Sendung allererst erhält, wogegen „Jesus seine Sendung immer schon hat und ist“.[1390] Es gibt bei ihm „die apriorische Setzung einer formalen Identität von Person und Sendung“[1391]. Die Sendungsdimension bei Jesus ist damit für seinen Charakter das entscheidend Bestimmende:[1392] Nach der Ausdeutung der Sendung im Bewusstseinsaspekt ergibt sich[1393], dass die Sendung den Seinsaspekt seines Lebens überhaupt umfasst. Erst aufgrund dieser Identität kann Christus seine Sendung „rest-los“

[1384] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 143.
[1385] Ebd. S. 186.
[1386] Vgl. ebd. S. 243.
[1387] Vgl. ebd. S. 140.
[1388] Ebd. S. 32.
[1389] Ebd.
[1390] Ebd. S. 156f.
[1391] Ebd. S. 151.
[1392] Vgl. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 77f.
[1393] Vgl. II/3.2. dieser Diss.

durchführen,[1394] was ebenfalls als endgültiger Zusammenfall seiner Person und der Rolle bezeichnet werden kann.[1395] Die Situation der Sendung Jesu Christi als der Gottesperson des Sohnes hebt sich damit qualitativ von den Sendungen anderer bloß menschlichen Kreaturen (insbesondere der vorausgegangenen alttestamentlichen Propheten) ab: „Im Unterschied zu einem «normalen» menschlichen Bewußtsein sieht Balthasar bei Jesus keine Berufung vorliegen, wie bei den Propheten des Alten Bundes oder auch bei Paulus und anderen", denn die Propheten oder Aposteln empfangen die Berufung „erst in einem besonderen Geschehen", wodurch ihnen dann eine neue eigentliche Identität zugeordnet wird.[1396] Aus dieser Erkenntnis des ungleichwertigen, analogen Zusammenhangs des Personverständnisses beim Menschen und bei Gott folgert für die Reflexion der endlichen Geschöpfsvernunft: Die theologischen Personbegriffsüberlegungen können nicht mehr als nur „konvergierende Wege" markieren, „deren Begegnungspunkt wir nicht konstruieren können".[1397]

Das Personverständnis des geoffenbarten Gottes durch Christus kann daher nur ansatzweise behandelt werden. Die Einmaligkeit der Personverfasstheit des inkarnierten Christus besteht darin, dass die personkonstituierende Sendung nicht nachträglich zu seiner Menschwerdung hinzukommt, sondern sich als „Modalität" seines ewigen Personseins selbst ausdeutet, d. h. „die *missio* des Sohnes die ökonomische Gestalt seiner ewigen *processio* aus dem Vater ist"[1398]. Aus dieser Sendungsauffassung bei Christus folgert dann ein Doppelaspekt für das Proprium seiner Personhaftigkeit: Dass das Personsein Christi auf der Einmaligkeit seiner trinitarischen Beziehung zum Vater fußt und dass dieses einmalige innere Verhältnis dabei den Charakter des Hingabeaktes trägt, der sich seitens des Sohnes durch den Gehorsam auswirkt.[1399] Diese Einstellung kommt für die Welt im heilsökonomischen Geschehen zum Ausdruck, wo sich Christus nur als der „vom himmlischen Vater" Gesandte, dem er in tiefstem menschlichem Gehorsam dient"[1400] ausdeutet, was „auf ein unfaßliches Geschehen innerhalb der absoluten freien Liebe selbst"[1401] zurückweist, wobei diese Vorstellung durch die Rolle des Sohnes als endgültige Auslegung und Vergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Welt legitimiert wird.[1402]

Im Gegensatz zum ewigen göttlichen Personsein Christi besteht bei menschlichen Geschöpfen keine Identität zwischen ihrer zeitlosen Erwählung zum Personwerden und ihrer

[1394] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 184.
[1395] Vgl. ebd. S. 137.
[1396] SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 125.
[1397] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 151.
[1398] Ebd. S. 184.
[1399] Vgl. ebd. S. 140.
[1400] Ebd. S. 20.
[1401] Ebd.

zeitlichen Berufung und Sendung, die diese Veranlagung erst verwirklichend umsetzt.[1403] Der Abstand zwischen der ewigen Vorausbestimmung und deren zeitlichen Kundgabe gründet auf der Auffassung, dass beide Ereignisse (Erwählung und nachträgliche Berufung) allein von Gott her erfolgen können,[1404] für den als einen absolut Freien keine Notwendigkeit einer automatischen Wechselbezeichnung der Phänomene der von ihm geschaffenen Wirklichkeit besteht. Daneben wird allerdings das von Gott umgriffene menschliche Geschöpf ebenfalls als ein Freies deklariert, auch wenn es wesentlich dem Einfluss seines Schöpfers untergeordnet bleibt.[1405] Nach M. Schulz Interpretierung des balthasarschen Personbegriffs kann sich dann „diese innere Bestimmung der Freiheitsnatur des Menschen durch Gottes Gnade in einer spezifischen «Heilsrolle» (persona) Ausdruck verschaffen“[1406]. Dies erfolgt allerdings nicht selbstverständlich: Weil die Freiheit keine prädestinierende Notwendigkeit implizieren kann, wäre demnach H. U. von Balthasar zufolge die Auszeichnung des Menschen als Person nicht als Gottes ewige Gnadenwahl zu verstehen, sondern als „die Wirksamkeit des Rufes in der Freiheit des Berufenen“, wobei gleichzeitig die Möglichkeit der Verweigerung der Annahme dieser Herausforderung einbezogen ist.[1407] Der Spielraum des theodramatischen Geschehens zwischen Gott und dem menschlichen Geschöpf wird nämlich durch aufgewiesene Freiheit bezeichnet,[1408] die den Menschen bezüglich des Gelingens oder des Misslingens seiner Personalisierung verantwortet, indem das Geschöpf aufgrund der Disposition einer freien Entscheidung zwischen der Annahme oder Nichtannahme seiner Berufung und Sendung vor die „schwerwiegende Frage des Entzugs der Erwählung, also der Verwerfung“ gestellt wird.[1409] Von Gott als absoluter Freiheit her wird dabei für jeden menschlichen Einzelnen eine „personale Bahn“ als konkreter „Zukunftsentwurf“ angeboten, die seiner „Sendung und damit Person entspricht“.[1410] Zugleich wird das Geschöpf auch mit dem erforderlichen Fähigkeitsvermögen der inneren freien Spontaneität versehen, die ihm als Mittel zur Erreichung dieses Zieles bereitgestellt wird.[1411] Dabei ist für diesen Personalisierungsprozess als initialisierende Auswirkung bereits der Ausgangspunkt wahrzunehmen, wann der Mensch die Tatsache anerkennt, „dass er von einer absoluten Freiheit geschaffen ist und von ihr auch noch weiteres

[1402] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 237.
[1403] Vgl. ebd. S. 241.
[1404] Vgl. ebd. S. 243.
[1405] Vgl. ebd. S. 12.
[1406] SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 758.
[1407] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 243.
[1408] Vgl. ebd. S. 13.
[1409] Ebd. S. 243f.
[1410] Ebd. S. 47.
[1411] Vgl. ebd.

Handeln erwarten kann“[1412]. In dieser Perspektive wird ausgedeutet, „daß das Personsein des Menschen nicht ausschließlich schon übernatürliche Gnade bedeutet, sondern zunächst die Hörerschaft für ein mögliches Wort Gottes“[1413]. Dass dies für H. U. von Balthasar allerdings immer von der Sendung umfasst werden soll, wird von A. Scola unterstrichen: „Im Grunde genommen ist die Leitlinie Balthasars erneut die Sendung. Und zwar allein die Sendung, weil erst sie dem Geistsubjekt, das zur Gattung Mensch dazugehört, seine qualitative Einmaligkeit verleiht. Eine Person im eigentlichen Sinn ist daher allein die theologische Person.“[1414]

Das Entwicklungsprojekt jedes menschlichen Individuums zur Person gründet dabei allerdings auf der gleichen Basis, die die Eröffnung des personalen und personalisierenden Raumes durch die realisierte Sendung Christi darstellt.[1415] Man „wird theologisch nicht anders Person als indem man – mit allen dazu Erwählten – Bruder des «Erstgeborenen» wird (Röm 8, 29)“[1416]. Die Ermöglichung dieser Geschwisterlichkeit geschieht aufgrund der endgültigen Rechtfertigung des menschlichen Geschöpfs in der Auferstehung, wodurch die „Kindesannahme“ des Menschen im Verhältnis zu Gott als Partizipation an der Person des Sohnes erfolgt, was sich für das menschliche Individuum als der die Person stiftende Kern erweist[1417]: „*En Christōi*, im Spielraum den dieser von seiner Auferstehung aus öffnet, gewinnt jeder einen personalen Auftrag, in dem er zugleich mit etwas Einmaligem betraut und damit zum Handeln freigelassen wird: in diesem Auftrag liegt sein unverwechselbarer, persönlicher Name; Rolle und Person fallen hier – und nur hier – überein.“[1418] Durch die Verleihung des Geistes wird das menschliche Geschöpf in analoger Weise der Person Christi angeglichen,[1419] was sich im endzeitlichen Höhepunkt der Einigung des Menschen mit Gott vollendet[1420]. Diese Einigung hat trinitarische Auswirkung: Der Mensch hat in ewiger Glückseligkeit an Gottes dreifaltigem Leben innerlich teil.[1421] Beim Hineinwachsen in die endgültige personale Identität handelt es sich dabei keinesfalls um eine Absorbierung der menschlichen Einzelsubjekte in die göttliche Person des Sohnes,[1422] sondern um ihre Begabung mit einmaligem „Gesicht“ und mit der besonderen, ihr Sein erfüllenden Rolle,[1423] wodurch die Reaktion des Menschen ge-

[1412] SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 137.
[1413] Ebd.
[1414] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 82.
[1415] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 229.
[1416] Ebd. S. 228.
[1417] Vgl. ebd. S. 39.
[1418] Ebd. S. 47.
[1419] Vgl. ebd. S. 46.
[1420] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 155.
[1421] Vgl. ebd. S. 154.
[1422] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 228.
[1423] Vgl. ebd. S. 35.

genüber Gott in der Form einer Selbstverdankung erwirkt wird, die „kein entfremdendes Müssen, sondern ein der Selbstübereignung spontan entströmendes Dürfen ist“[1424].

Die begnadende Personalisierung der geschaffenen Geistsubjekte durch die Begabung einer in der Person Christi verankerten Sendung veranlasst gleichzeitig eine Entprivatisierung des menschlichen Subjekts bezüglich der anderen Mitmenschen innerhalb der Gemeinschaft, zu derer Träger er wird.[1425] Das theologische Personverständnis distanziert sich demnach von einer Auffassung der Personidentität in gegeneinander abgegrenzten Monaden, denn der personalisierende Prozess besteht im Gegenteil in der Ergreifung der Sendung, die eine Selbsterschließung den Nächsten gegenüber einbezieht und bedingt.[1426] Diese soziale Dimension der Person in der Struktur der geschöpflichen Geistsubjekte[1427] wird dabei durch die konkrete Menschengestalt Jesu von Nazareth begründet, die als der identitätsbestimmende Faktor für das von ihm umgriffene Menschengeschlecht archetypisch auftritt.[1428] Die interpersonale Veranlagung des menschlichen Geistes ist damit nicht als etwas Akzidentelles zu seiner Wesensverfasstheit wahrzunehmen, sondern das Erreichen eigener inkommunikabler Subjektivität ist für den Menschen nur insoweit denkbar, inwiefern er sein Leben als Raum für andere Geistsubjekte freilässt, was der ersten Erfahrung des Ich-Du entspricht.[1429]

Dieses Prinzip bei endlichen Geistsubjekten, das analogisch der trinitarisch-kenotischen Erfahrung des einen absoluten Seins entspricht,[1430] wird von H. U. von Balthasar in den Kontrast zu einer Auffassung gestellt, die im Bezug auf die Reflexion der wesensbildenden Grundsätze der freien menschlichen Kreatur „bei einer stumpfen «Autonomie» des «Subjekts» einsetzt“[1431], was allerdings letztendlich eine ausweglose Situation für die Hermeneutik darstellt. Demgegenüber werden die Verhältnisse des „inter-kreatürlichen Sich-gegenseitig-Erweckens und Sich-gegenseitig-(Ver-)dankens“ in der endlichen Präsentation des Geschöpfsindividuums nicht als absolut verstanden, denn eine solche Begründung würde sie auf das Niveau einer „«schlechten Unendlichkeit»“ entwerten.[1432] Die interpersonalen Erfahrungen der endlichen Geistsubjekte können nur über sich selbst hinausweisen, auf „ein absolutes interpersonales Sein, von dem her und innerhalb dessen die fließende Unabsehbarkeit weltlichen Einzelnseins zu einem Stillstand käme: in einem ewigen Für- und Ineinandersein,

[1424] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 32.
[1425] Vgl. ebd. S. 249.
[1426] Vgl. ebd.
[1427] Vgl. ebd.
[1428] Vgl. ebd. S. 12.
[1429] Vgl. ebd. S. 421.
[1430] Vgl. ebd.
[1431] Ebd. S. 420 – H. U. von Balthasar erwähnt in diesem Zusammenhang, dass solche Auffassung bereits in der Aufklärungsphilosophie wurzelt.
[1432] Ebd. S. 422.

dessen Geheimnis erst das christliche Gottesbild lüften kann“[1433]. Die abbildliche Verwirklichung dieser Verhältnisse kann zwar durch die endlichen Menschen nicht erwirkt werden, grundsätzlich können sie allerdings an der „Frucht“ des göttlichen „Füreinanders“ durch die Person des Sohnes teilnehmen, aufgrund der erschließenden Einbeziehung der menschlichen Geschöpfe in das „Für-alle-Sein Christi am Kreuz“.[1434]

Aus der Sicht theologischer Anthropologie findet nach H. U. von Balthasar dieses bestimmende Trinitätsmodell seine Auswirkungen bereits in der menschlich-natürlichen Sphäre der Fruchtbarkeit, „im Verhältnis von Mann und Frau, das nach den Schöpfungserzählungen der Genesis, der Botschaft der Propheten und nach dem Zeugnis des Neuen Testaments dazu prädestiniert ist, Gottes Beziehung zu Israel und zu allen Menschen darzustellen bzw. die Beziehung des erhöhten Herrn zu seiner Kirche zu vermitteln“[1435]. Das Gleichnis der Familie, das als trinitarisches Abbild auf Naturweise die Bestimmung der Schöpfung vertritt,[1436] wird allerdings in seiner Analogie erst durch die neutestamentliche Offenbarung als „eingestiftete imago Trinitatis“[1437] gewürdigt, nur durch die Person Christi kann der Zugang zum dreifaltigen Leben Gottes eröffnet werden. Einzig Christus ist der legitimierte Ausleger des Vaters, wenn also „von der Trinität die Rede sein soll, muß daher an Stelle der Analogie des Aufstiegs vom Menschen zu Gott noch einmal von Jesus Christus gesprochen werden“[1438]. Erst durch die Eingliederung in die trinitarische Person des Sohnes entsteht ein neues Paradigma der Struktur der Person in menschlicher Gemeinschaft, wo sich nicht mehr „eine Anzahl Individuen aufgrund der Einheit ihrer Artnatur und darin ihres Geschlechterzusammenhangs“[1439] anhäuft, sondern jeder Mensch den Gesamtkörper dieser Kommunität innerlich aufgreifen kann, kraft seiner durch Christus personalisierenden Sendung[1440]. Dieser interpersonale Bund, der durch das Prinzip des Füreinanders statt des bloßen Miteinanders geprägt wird, was auf besondere Weise in der Geschwistergemeinschaft der Kirche zum Ausdruck gebracht wird, ruht auf dem trinitarischen Vorbild, wodurch die Christen zu einzelnen Personen geformt werden.[1441]

Die Reflexion des Personbegriffs findet damit bei H. U. von Balthasar ihren Topos im Kreuzungspunkt der Christologie und der mit ihr eng zusammenhängenden trinitarischen

[1433] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 422.
[1434] Vgl. ebd. S. 258.
[1435] SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 157.
[1436] Vgl. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.* S. 87.
[1437] SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 157.
[1438] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.* S. 62.
[1439] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 258.
[1440] Vgl. ebd.
[1441] Vgl. ebd. S. 414.

Theologie.[1442] A. Scola führt zwei Gründe an, warum bei theologischer Überlegung des Themas der göttlichen Trinität von der Gottmenschheit Christi auszugehen ist[1443]: Erstens „verwirklicht das Christusereignis die Analogia entis im höchstmöglichen Grade", womit die Person Christi den Geschöpfen den Zugang zum Leben Gottes vermittelt; zweitens ist die Erfahrung der trinitarischen Personen „einzig durch die Gestalt und Verhaltensweise Jesu Christi" zu gewinnen. „Eine gut begründete Trinitätslehre"[1444] soll nach A. Scola „somit vor allem über Jesus ihren Zugang zur Dreipersönlichkeit Gottes suchen", was für H. U. von Balthasar im Konkreten besagt, „den Weg von Jesus, dem Menschen, zum Vater und dann zum Sohn und von Jesus zum Geist"[1445] wahrzunehmen.

Auch W. Löser erinnert an den christologischen Ausgangspunkt des Trinitätsdenkansatzes: „Jesus ist nach von Balthasar der entscheidende Zugang zum Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes. Das ist darin begründet, dass er selbst nur trinitarisch verstanden werden kann"[1446]. Jesus Christus, dessen Personherkunft beim Vater liegt, was sich in seiner Sendung vom Vater her und in der Aufrechthaltung seiner Gemeinschaft mit dem Vater durch den Heiligen Geist äußert,[1447] bietet sich selbst in dieser ewigen göttlichen Ursprünglichkeit zur Durchführung des heilsökonomischen Werkes[1448] der Personalisierung des menschlichen Geschöpfs an. Dabei bleibt für den Sinn dieses Werkes belanglos, ob die Inkarnation des Sohnes in ein konkretes irdisches Dasein aufgrund ihrer ewigen Entscheidung eine innergeschichtliche Notwendigkeit besitzt oder nicht.[1449] Im zeitlichen Reifungsprozess des Lebens des Menschgewordenen drückt sich nämlich immer dieselbe „ursprüngliche Identität des «Ich» des Heranwachsenden mit seiner Sendung"[1450] aus. In Jesus Christus wird stets das „Wort-des-Vaters-Sein"[1451] expliziert, „nach dem Christus bereits vor der Schöpfung der Welt als Gesendeter vorherbestimmt war"[1452]. Aufgrund der Identität der personalen Freiheit Christi mit seiner Sendung, seiner Entschlossenheit, „für nichts anderes leben zu wollen als für seine Sendung"[1453], wird dann die formale Bedingung des Gelingens des Heilsprozesses erfüllt, wo wegen der Ermöglichung der Personalisierung der Mitglieder des Menschengeschlechts einer von ihnen dem Kriterium entsprechen soll, „wo Rolle und Person schlechthin zusammenfal-

[1442] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 185.
[1443] Vgl. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 61.
[1444] Ebd S. 63.
[1445] Ebd.
[1446] LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* S. 110.
[1447] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 414.
[1448] Vgl. ebd. 172.
[1449] Vgl. ebd. S. 28 – diese Problematik wird hier von H. U. v. Balthasar aufgegriffen.
[1450] Ebd. S. 165.
[1451] Ebd.
[1452] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.* S. 64.
[1453] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 207.

len“[1454]. Diese Forderung wird in einem einzigen Fall, im Gottesmenschen Jesu Christi verwirklicht, wozu als Basis „die Sendung aus Gott (*missio*), die mit der Person in und als Gott (*processio*) identisch ist“[1455] vorliegt. Dies besagt, dass in der Sendung des Menschgewordenen zugleich sein ewiger Hervorgang aus dem Vater ersichtlich ist, wobei dieser Gedanke der missio Jesu als Offenbarung der processio des Sohnes in der Ewigkeit der Auffassung Thomas von Aquin sowie weiteren denkerischen Strömungen der theologischen Tradition entspricht.[1456] Diese Ausdeutung bestätigt ebenfalls A. Scola, der dies mit dem balthasarschen Verständnis der immanenten und ökonomischen Trinität[1457] in Zusammenhang bringt: „Die tiefere Begründung für diese absolute Einmaligkeit Christi liegt darin, dass sich die durch Christus geoffenbarte ökonomischen Trinität auf der immanenten Trinität selbst gründet. Daraus ist, ausgehend von der Sendung Christi, die mit seiner Person vollkommen identisch ist, zu folgern, daß Christus der Gesandte des Vaters ist, weil er bereits auf der Ebene der immanenten Trinität vom Vater stammt, sofern er aus ihm durch Zeugung hervorgeht. Ein bereits bekanntes Thema taucht wieder auf: Die *missio* Christi wurzelt in der *processio* des Sohnes durch den Vater.“[1458] Für M. Schulz wird dann diese Verankerung der missio in processio beim inkarnierten Christus durch die Gegebenheit seines Sendungsbewusstseins ersichtlich,[1459] das für ihn als Inkarnierten den Bezug auf seine ewige Sohnschaftsidentität darstellt: „Jesu menschliches Bewusstsein ist nur durch die frei ergriffene Sendung bestimmt, die ihn auch metaphysisch zu dem macht, der er ist. D. h., im Sendungsbewusstsein Jesu bekundet sich die christologische Identität von ökonomischer und immanenter Trinität. Durch das Sendungsbewusstsein Jesu, in seiner missio, wird die immanente processio offenbar, die sich in der missio prolongiert.“[1460]

Wegen dieser geschöpfsübergreifenden Verankerung des Personseins Christi kann eine Beschreibung seiner personalen Lebendigkeit nie erschöpfend fertig gestellt werden. Sie kann eine „nur hin-weisende, zur Selbstschau einladende Funktion“[1461] haben, die die Analogia entis zwischen Gott und Geschöpf nicht aufheben kann[1462]. Durch das Mysterium des Gottmenschseins Jesu Christi wird allerdings die trinitarische Dimension dieser Analogie

[1454] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 487.
[1455] Ebd.
[1456] Vgl. SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 127.
[1457] Darauf wird in II/3.3. näher eingegangen.
[1458] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.* S. 78.
[1459] Vgl. II/3.2. dieser Diss.
[1460] SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 784f.
[1461] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 131.
[1462] Vgl. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 83.

beleuchtet, wonach „der Sohn als die vollkommene Ikone des Vaters und der Mensch als Abbild Gottes“[1463] durch den trinitarisch-göttlichen Einsatz im Christusgeschehen auftreten.

Die Faktizität der bestehenden Analogie zwischen Gott und Mensch auch nach der Menschwerdung Christi stellt für H. U. von Balthasar einen Auseinandersetzungspunkt mit der Auffassung der hypostatischen Union bei Karl Rahner dar.[1464] Die hypostatische Union besagt für K. Rahner einen christologischen Terminus, mit dem er „die Einheit des eigentlichen Wesens Gottes und des Menschen in der personalen Selbstaussage Gottes in seinem ewigen Logos“[1465] meint, jene gott-menschliche Einheit, die der absolute Heilbringer verkörpert.[1466] Deshalb stellt die „Christologie Anfang und Ende der Anthropologie“ dar, denn die radikalste Verwirklichung der Anthropologie in theologischer Deutung ist als Theologie in Ewigkeit zu definieren.[1467] H. U. von Balthasar steht dieser Theorie kritisch gegenüber, indem er auf die ungelöste Frage der bleibenden Ebene der Analogia entis aufmerksam macht: „Aber sie [K. Rahners Vorstellung der hypostatischen Union] hilft uns (zumal mit dem dunkel bleibenden Begriff der «geschaffenen Gnade») nicht, die faktisch unaufhebbare Analogie des Seins innerhalb der Gnadeneinigung selbst in ihren höchsten Formen deutlich zu machen. «Vergöttlichung» (in Christus und durch Teilhabe an ihm) kann nie das ganze Verhältnis des göttlichen und geschaffenen Seins ausdrücken. Auch unsere «Geburt aus Gott» (Joh 1,13), in der wir (zumal laut Eckhart) mihineingenommen werden in das Entspringen des Sohnes aus dem Vater, kann die Wahrheit nicht aufheben, daß wir Geschöpfe und nicht der ewige Logos sind.“[1468]

Vor dem Hintergrund H. U. von Balthasars Betonung des Belangs der bestehenden Analogie zwischen Gott und Geschöpf auch im Gottesmenschen Jesus Christus wird zugleich die Begründung seines trinitarischen Verständnisses der ökonomischen Trinität als Auslegung der immanenten Trinität ersichtlich. Wenn nämlich beide völlig identifiziert wären, würde die hypostatische gottmenschliche Union zufolge haben, dass Gott das geschöpfliche Prinzip übernehmen würde, was die Gegebenheit der Person nur unter Voraussetzung eines Geistsubjekts betrifft. Dadurch wäre es aber schwierig, die Personen der göttlichen Trinität abgehoben von diesem geschöpflichen person-subjektiven Prinzip zu verstehen (die Analogia entis würde verwischt). Im Hinblick auf die tritheistische Gefahr wäre dann zu bedenken, nur von einer

[1463] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Einführung in sein Werk.* S. 83.
[1464] Vgl. RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 330 – 334. Vgl. ders. *Zur Theologie der Menschwerdung*. In: *Schriften zur Theologie* IV, S. 137-157, hier: S. 142. Vgl. ders. *Grundkurs des Glaubens.* S. 285f.
[1465] RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 223.
[1466] Vgl. SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen.* S. 150.
[1467] RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 223.
[1468] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 210.

Person Gottes zu sprechen, etwa im Sinne K. Rahners, als das Beisichsein und Selbstand einer Natur, die für das Personsein Subjektivität voraussetzt.[1469] Falls aber eine Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität aufrecht erhalten bleibt, „trägt man eben dadurch der Tatsache Rechnung, daß Gottes Dreifaltigkeit ein «absolutes Geheimnis» bleibt, dem man sich nur in gegenläufigen Sätzen annähern kann“[1470]. Die Menschwerdung Christi würde kein Ausblenden der Analogie zwischen Gott und Geschöpf bedeuten und damit keine Unterordnung des trinitarischen Personverständnisses der geschöpflichen Subjektivität implizieren.

Gleichzeitig hindert das analogische Verständnis nicht an der Vorstellung des Wesens Gottes als innere Lebendigkeit des göttlichen Geistes, die sich im personalen Geschehen der Sich-Verschenkung ausdrückt, was als unüberbietbares Vorbild der geschöpflichen Ich-Du Verhältnisse aufgefasst werden kann.[1471] Daher erweist es sich nach H. U. von Balthasar als wenig sinnvoll, angesichts der tritheistischen Gefahr jeden Gebrauch der Du-Aussagen im Bezug auf die innergöttliche trinitarische Wirklichkeit zu vermeiden. Andererseits lehnt H. U. von Balthasar einen groben Anthropomorphismus ab, wonach das göttliche Mysterium in der Weise naiver Konstruktionen nach den zwischenmenschlichen Verhältnissen zu beschreiben wäre, was konsequenterweise an den Tritheismus grenzen könnte.[1472] Statt dessen betont H. U. von Balthasar einen achtungsvollen, vorsichtigen Standpunkt des Theologen bezüglich der Aussagen über das offenbarte Geheimnis: „Und wenn der göttliche Urgrund, der Vater, im menschgewordenen Sohn wirklich, ja erschöpfend ausgelegt wird, so ist das heilige Geheimnis zwar öffentlich und kundgetan, aber ohne aufzuhören, Geheimnis zu sein, weil es immer der Einweihung, der Gabe des Geistes, der «Augen des Glaubens» bedarf, um des entborgenen Geheimnisses ansichtig zu werden.“[1473] Damit sind in H. U. von Balthasars Trinitätstheologie zwei Denklinien zu beobachten, wo einerseits das trinitarische Geheimnis im Bezug auf die Mannigfaltigkeit und Fruchtbarkeit der Personen in Gott geschildert wird, andererseits die konkrete Einheit des göttlichen Wesens beachtet wird, die in der ökonomischen Offenbarungserkenntnis aufleuchtet.[1474] Die Auffassung der ökonomischen Trinität als Auslegung des immanenten dreieinigen Geheimnisses Gottes ist im folgenden Unterkapitel zu behandeln.

[1469] Vgl. SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen.* S. 174f.
[1470] LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* S. 108.
[1471] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 481.
[1472] Vgl. ebd. Im Gegensatz dazu äußert sich K. Rahner ausdrücklich gegen den Gedanken einer möglichen Zulassung der Du-Analogie im innertrinitarischen Geschehen: Vgl. I/2.2. dieser Diss., hier wird zitiert aus: RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte.* S. 366.
[1473] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 464.
[1474] LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* S. 108.

3.4. Die positive Andersseinmöglichkeit Gottes im innertrinitarischen Geschehen und ihre heilsökonomische Auswirkung. Auseinandersetzung zwischen H. U. von Balthasar und K. Rahner

Für H. U. von Balthasar bleibt es unumstritten, dass die einzige legitime Weise, von der das christliche Bekenntnis der göttlichen Dreifaltigkeit abzuleiten ist, durch die Gestalt und Verhaltensweise Jesu Christi als die „«Auslegung des Vaters»“[1475] zu erkennen ist: „Dem heute viel verwendeten Grundsatz ist also zuzustimmen, dass wir von der immanenten Trinität nur durch die ökonomische Kenntnis haben und Aussagen wagen können.“[1476] Zugleich ist H. U. von Balthasar allerdings bekannt, dass die immanente Trinität „als der tragende Grund“[1477] der ökonomischen Trinität aufgefasst werden soll, was die absolute Überlegenheit Gottes über sein Geschöpf auch in der Situation der Offenbarung seines Geheimnisses sichert. In diesem Zusammenhang wird eine kritische Bemerkung bezüglich der These K. Rahners („*Die «ökonomische» Trinität ist die «immanente» Trinität und umgekehrt*“[1478]) geäußert, denn falls man dem Satz K. Rahners, wonach sich die Trinitätslehre von der Ökonomielehre nicht adäquat unterscheiden lässt[1479], unreflektiert zustimmt, rückt man einer Gefahr näher, in der „die immanente und ewige Trinität Gottes in der ökonomischen aufzugehen, klarer gesagt, Gott in den Weltprozeß hinein verschlungen zu werden“[1480] scheint, was seiner absoluten Allmacht und Freiheit widersprechen würde. Dass dieser Vorwurf der Absicht K. Rahners nicht erläuterungslos entsprechen kann, ergibt sich aus der Interpretation von K. Rahners Axiom durch M. Schulz: „Die Identität entspringt Gottes Freiheit, sich dem Menschen mitzuteilen; auf dieses Ziel hin erschafft Gott den Menschen. Das Wort «Identität» meint keine pantheistische Einheit von Gott und Geschichte. Es wird weder die immanente Trinität in die ökonomische hinein aufgelöst, noch umgekehrt die ökonomische in die immanente. Die immanente Trinität darf auch nicht als Ergebnis eines Schlussverfahrens im Ausgang von der ökonomischen Trinität betrachtet werden, sondern in der ökonomischen ist die immanente real gegeben.“[1481]

Dabei wird von K. Rahners Vorstellung der ganzheitlichen Mitteilung Gottes im heilsökonomischen Geschehen ausgegangen: „Gott verhält sich zu uns dreifaltig, und ebendies dreifaltige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns *ist* nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zu inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte. Denn

[1475] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 157 – hier wird Joh 1,18 zitiert.
[1476] Ebd. S. 466.
[1477] Ebd.
[1478] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.* S. 328.
[1479] Vgl. Ebd. S. 329.
[1480] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 466.

eben das Mitgeteilte ist gerade der dreifaltige persönliche Gott, und ebenso kann die (an die Kreatur in freier Gnade geschehende) Mitteilung, *wenn* sie frei geschieht, nur in der innergöttlichen Weise der zwei Mitteilungen des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn und Geist geschehen, weil eine andere Mitteilung gar nicht das mitteilen könnte, was hier mitgeteilt wird, die göttlichen Personen, da diese gar nichts von ihrer eigenen Mitteilungsweise Verschiedenes sind.“[1482] Diese Mitteilung setzt eine innere göttliche Dynamik Gottes voraus, wonach der in sich unveränderliche Gott in seiner Unveränderlichkeit als er selbst auch am oder im Anderen etwas werden kann, sich ändern und so als der Ewige zeitlich werden kann.[1483] Dabei steht Gott in seiner Freiheit unter keinem Druck, sich selbst erst in der Heilsökonomie realisieren zu müssen. Das Werden-Können des dreifaltigen Gottes ist als Ausdruck seiner göttlichen Vollkommenheit zu verstehen und nicht als Bedürftigkeit, im Interesse der Vollendung eigener Verherrlichung der Welt behilflich zu sein.[1484] Eine freie Selbstentäußerungsfähigkeit, ohne etwas an der Fülle des Seins zu verlieren, gehört nämlich zur Grundeigenschaft des Wesens Gottes: „Das glaubensmäßig gegebene Urphänomen ist somit vielmehr gerade die *Selbstentäußerung*, das Werden, die χένωσις und γένεσις Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des entsprungenen Andern selbst das Entsprungene *wird*, ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen. Indem er bei seiner bleibenden unendlichen Fülle sich selbst entäußert (weil der die Liebe, d. h. der erfüllende Wille zum Leeren, ist, der hat, womit er erfülle), entsteht das andere als seine eigene Wirklichkeit.“[1485]

Das Urvorkommen der ewigen Dynamik im Charakter der Gotteswirklichkeit wird ebenfalls von H. U. von Balthasar erkannt, für den „der christliche Gott, der es vermag, in seiner Identität der Eine, der Andere und der Vereinende zu sein, schon formal der dramatischste aller Götter“[1486] ist. In diesem Zusammenhang erklärt H. Dieser in seiner Interpretation der Theologie H. U. von Balthasars, dass sich das Anderssein in Gott dabei nicht auf die von ihm geschaffene Realität (die Schöpfung) bezieht, sondern bereits urbildlich in ihm selbst verwirklicht ist, es heißt, es wird in den „innertrinitarischen Raum“ eingebracht.[1487] Das Anderssein Gottes ist damit mit dem ewigen personalen Geschehen zu identifizieren[1488], nicht erst mit dem Anderssein der Schöpfung, „weil sonst das Geschaffene den «innertrinitarischen Raum»

[1481] SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 652.
[1482] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.* S. 338.
[1483] Vgl. SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 657.
[1484] Vgl. ebd. S. 661.
[1485] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.* S. 148.
[1486] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 486.
[1487] Vgl. DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie der Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar.* S. 101.
[1488] Vgl. II/2.1. dieser Diss. – unter Bezug auf: SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.* S. 66.

als das beziehungslos Andere übersteigen und in ein verbindungsloses Gegenüber zu Gott geraten, ja sogar Gott partikulisieren würde: Gott und Welt ließen sich dann zu einem noch Größeren summieren“[1489].

Zwischen dem das Anderssein ausdrückenden ewigen göttlichen Geschehen, das mit den trinitarischen Prozessionen gleichzusetzen ist, und dem Anderssein der Schöpfung besteht allerdings ein Zusammenhang: Das Anderssein der Schöpfung nimmt am innergöttlichen Anderssein teil.[1490] Aufgrund dieser Partizipation existiert zwischen beiden Wirklichkeiten ein analogisches Verhältnis, im dessen Licht die Würdigkeit der Relationen der menschlichen Personen bewertet wird: Den zwischenmenschlichen Begegnungen, wo die Personen der Geschöpfe aneinander rühren, liegt der ewige Vorgang der göttlichen Dreifaltigkeit zugrunde, der als Archetyp der menschlichen personeigenen Gegenseitigkeit die Sphäre des Geschaffenen nicht unterbietet, „sondern übergreift und sie allererst personal wahrhaft bedeutsam macht“[1491]. In diesem Sinne stellt „die rückhaltlose Selbsthingabe der Personen in Gott eine *kenosis* im wahrsten Sinne“[1492] dar. In dieser Kenosis wird dann die Möglichkeit des Bestehens eines „Aliud in Non-Aliud“ Gottes begründet: „*Im* göttlichen Wesen selbst liegt ein «Anders im Nichtanders», nämlich die unausdenkliche trinitarische Integration von Einheit und Verschiedenheit, so daß Gott zugleich das absolute Anderssein (der Hypostasen) *im* Nichtanderssein (des göttlichen Wesens der «Selbstübergabe») vollzieht.“[1493] Der Bestand dieses innergöttlichen Geschehens vermag dabei „gleichzeitig jede Differenz außerhalb der Trinität zu erklären und aufzuheben“[1494].

Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses bleibt der Unterschied zur Auffassung K. Rahners markant. K. Rahner lässt zwar zu, dass die unendlichen innergöttlichen Prozessionen ebenfalls als Begründung für „den freien Hervorgang der Welt und die ungeschuldeten zeitlichen Hervorgänge der Personen (Sendungen)“[1495] angesehen werden können, die Diskrepanz und die Ohnmacht des Leidens und des Todes im heilsökonomischen Geschehen wird allerdings ausschließlich in die menschlich-geschöpfliche Erfahrung Christi einbezogen[1496]. Demgegenüber weist H. U. von Balthasar darauf hin, dass Jesus auch in seinem innergöttlichen Personcharakter, in seinem Sohnesverhältnis zum Vater, aufgrund seines kenotischen Gehor-

[1489] DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie der Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar.* S. 101.
[1490] Vgl. ebd.
[1491] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 466.
[1492] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.* S. 68.
[1493] DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie der Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar.* S. 105.
[1494] Ebd.
[1495] SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 661.
[1496] Vgl. RAHNER, K. *Schriften zur Theologie* IV. S. 165.

sams das sündige Nichtgöttliche in seinem Tod erlebt, womit Gott im heilsökonomischen Interesse die Eindringung des Widergöttlichen in sich zulässt, im Kreuzgeschehen trennt er sich zugunsten des Sünders von sich selbst[1497]. Die definitive Übersteigung der Differenz zwischen dem Menschen und Gott zeichnet sich also für H. U. von Balthasar durch die göttliche Kenosis im Leiden am Kreuz aus, wo „der menschgewordene Gott die gesamte Entfremdung des Sünders auf sich genommen hat“[1498]. Daraus folgert, dass dieses heilsökonomische Verständnis nicht auf die Überwindung des Analogieunterschiedes zwischen der Seinsweise des Schöpfers und der Schöpfung zielt,[1499] sondern sich auf die Eröffnung der Personseinsmöglichkeit des Menschen konzentriert, die aufgrund ihrer göttlichen trinitarischen Begründung für die Lösung des negativen, durch die Sünde verursachten Abstandes zwischen Gott und dem menschlichen Geschöpf den innersten trinitarischen Einsatz Gottes erfordert.

Diese Betroffenheit Gottes von Leiden und Sünde veranlasst allerdings keine Widersprüchlichkeit seines trinitarischen Wesens, denn die geheimnisvolle immanente Basis seines dreieinigen Lebens als absolute Liebe überwindet von vornherein jeden möglichen Bruch der ökonomischen Trinitätsausfaltung, zu dem es (spekulativ) aufgrund der Einlassung der gottmenschlichen Dramatik kommen könnte, vom vornherein überwindet. Die Auffassung der Möglichkeit des Einbezugs und gleichzeitiger Überwindung des Nichtgöttlichen im Wesen Gottes ist in H. Diesers Interpretation H. U. von Balthasars aus der Tatsache der absoluten Souveränität Gottes abzuleiten, aus der unendlichen Freiheit Gottes, der sich auch in der Zulassung von Nichtgöttlichem als der uneinholbar je Größere zeigt.[1500] Demnach ist auch die Menschwerdung des Sohnes als keine „Veränderung“ in Gott zu verstehen: „Nicht Gott in sich verändert sich, sondern der unveränderliche Gott geht eine Beziehung zur Geschöpflichkeit ein, die seinen inneren Relationen ein neues Aussehen gibt; freilich nicht rein äußerlich, als beträfe diese Beziehung nach außen ihn nicht wirklich, sondern so, daß die neue Beziehung zu der weltlichen Natur, die dem Sohn hypostatisch geeint wird, eine der unendlichen Möglichkeiten, die in Gottes ewigem Leben liegen, ins Licht setzt.“[1501] Damit wird das christliche Glaubensbekenntnis der Offenbarungswahrheit der trinitarischen Seinsweise Gottes nicht relativiert, sondern es wird darauf hingewiesen, dass die ökonomische, zeitlich-

[1497] Vgl. SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 769.
[1498] SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.* S. 69.
[1499] Die Analogie wird hier als ein Positiv angesehen, denn sie ermöglicht eine selbständige Existenz des Menschen.
[1500] Vgl. DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde.* S. 102. Hier wird auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2, S. 106, Bezug genommen.
[1501] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 479.

vertikale Trinitätsform letztlich einer immanenten, ewig-horizontalen Grundlage unterliegt,[1502] die eine geschöpfliche Erkenntnis selbst durch die Offenbarung nicht erfassen kann.

Für K. Rahner besteht dagegen der Schwerpunkt der Überbrückung der Diskrepanz zwischen Gott und Menschen in der Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur, wozu es in der hypostatischen Union Christi kommt. In diesem Kontext erscheint nach K. Rahner die ökonomische Trinität als geschichtliches Realsymbol der immanenten Trinität,[1503] wobei sich Gott dem Menschen nicht nur in dreifaltiger Perspektive mitteilt, sondern er zeigt sich in seiner Handlung an die Welt restlos so, wie er immanent an, in und für sich selbst ist.[1504] Aus der Offenbarung her lässt sich demnach darauf schließen, dass im Gotteswesen ein innertrinitarischer Werdegang vorzustellen wäre, der mit der heilsökonomischen Handlung Gottes im Bezug auf seine Schöpfung völlig korrespondieren würde, die Seinsverfasstheit Gottes wäre also mit seinem Heilswerk in direkter Korrelation aufzufassen, allerdings ohne damit ein sukzessives Ursprungsverhältnis beider Aspekten der Trinität definieren zu wollen.[1505] Jedenfalls setzt K. Rahners Verständnis der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität eine Andersseinmöglichkeit der Identität Gottes voraus, was sich schließlich nach M. Schulz als positiv erweist: „Weil es Rahner gelingt, eine positive Andersheit in Gott zu denken, kann er das innertrinitarische Werden als «Vorgeschichte» einer wirklichen gottmenschlichen Freiheitsgeschichte begreiflich machen. In den Koordinaten der Positivität des göttlichen Seins versteht und entfaltet er die «Werde-Identität» der immanenten und ökonomischen Trinität.“[1506]

Diese Positivität der Andersheit Gottes bezieht allerdings im Unterschied zu H. U. v. Balthasar nicht die Dimension einer schmerzvollen Erfahrung der Leidensspaltung mit ein. Das Gewicht der ursprünglichen Erfahrung des Schmerzes und des Todes wird von K. Rahner im Zusammenhang der Heilsbedeutung erläutert, indem Gott durch das Leiden des inkarnierten Christus seinen Heilswillen geschichtlich real und unwiderruflich in der Welt anwesend gemacht hat.[1507] Insofern ist die Leidensdimension des Todes des menschgewordenen Logos nicht von der göttlichen Intention zu trennen, „sosehr zwar Gott an sich selbst kein Schicksal und keinen Tod erleidet, betont Rahner, so gehören dennoch die Geschichte und der Tod Jesu

[1502] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 479.
[1503] Vgl. SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 657.
[1504] Vgl. ders. *Karl Rahner begegnen.* S. 164.
[1505] Vgl. M. Schulz Interpretation K. Rahners Axioms in: *Sein und Trinität.* S. 655: „Gemeint ist nicht, dass die ökonomische Trinität die immanente Trinität erst setzt und begründet. Eine derartige Wechselseitigkeit der Begründung wird nicht intendiert. Auszuschließen ist ebenso eine konstitutive Rückwirkung der ökonomischen Trinität auf die immanente.“
[1506] Ebd. S. 661.
[1507] Vgl. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 278.

zur freien Selbstaussage *Gottes*“[1508]. Trotz dieser Anerkennung der für Gott bedeutsamen Wichtigkeit des schmerzvollen Kreuzesereignisses im heilsökonomischen Geschehen bleibt allerdings der Schöpfer von der Leidensdimension grundsätzlich unbetroffen, womit K. Rahner Abstand von der theologischen Auffassung H. U. von Balthasars nimmt.[1509]

Für H. U. von Balthasar, für den das Verlassenheitserlebnis Christi am Kreuz den Ernst einer Gottverlassenheit hat, kann das Leidensgeschehen beim Sohn nicht als einseitiges und ausschließliches Gefühl des Sterbenden interpretiert werden.[1510] Aufgrund seiner göttlichen Ebenbürtigkeit mit dem Vater verfügt der Sohn über vollkommen freie Spontaneität zu seiner Sendung, die allerdings zugleich mit seinem vollkommensten Sohnesgehorsam in der Identität steht, was ihn zur restlosen Erfüllung des Auftrags der Opferhingabe führt.[1511] Das „Zu-Ende-Tragen“ des Kreuzes setzt bei Christus „die Vollmacht zur Identifizierung mit dem *status* der Sünder und schließlich mit der Sünde aller Sünder“[1512] voraus. Der Tod am Kreuz zeichnet sich demnach durch radikalste Auswirkung aus, „wo das Härteste zwischen Gott und Gott ausgelitten wird, um es dem Menschen zu ersparen oder das Mit-Leiden des Menschen in Gnade der Mit-Sühne zu verwandeln (Kol 1, 24). «Unbeugsam wie die Hölle ist die Liebe» (Hld 8, 6)“[1513]. Allerdings ist diese Verlassenheitserfahrung Gottes nicht als wesentlicher Bestandteil seiner immanenten ewigen Realität anzusehen, was eine Spaltungsgefahr des göttlichen Seins verbergen könnte. Denn wenn nach H. U. v. Balthasar am Kreuz Gott von Gott verlassen ist, „dann ist auch das noch immer eine ökonomische Form der personalen Beziehungen innerhalb der immanenten Trinität“[1514]. Das besagt, dass die immanente Trinität als Ausgangspunkt die Verstrickung ihrer ökonomischen Ausdrucksweise in die Ausweglosigkeit und Ohnmächtigkeit des Sünderleidens verunmöglicht. Dies hindert Gott allerdings nicht daran, das Leiden von seinem Innen her erfahren zu können und damit in vollkommenster Weise dem Schmerz der Menschen näherst zu rücken, „vielmehr vermag Gott gerade aufgrund seiner absoluten Vollkommenheit – d. h. aufgrund seiner Unveränderlichkeit, Unbewegbarkeit, Freiheit von passiv erduldetem Leiden – mehr und intensiver als jeder Mensch in einem aktiven Sinn mit dem Menschen zu leiden“.[1515]

Dieser Einfühlungseigenschaft Gottes, sich in einen Anderen bedingungslos und selbstverzichtend versetzten zu können, entspricht und liegt der Charakter des dreifaltigen Wesens

[1508] SCHULZ, M. *Sein und Trinität.* S. 658.
[1509] Vgl. SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen.* S. 163.
[1510] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 484.
[1511] Vgl. ebd. S. 474f. H. U. von Balthasar erinnert dabei daran, dass die Ebenbürtigkeit des Sohnes mit dem Vater nicht eine Gleichursprünglichkeit besagt, da der Sohn seine Herkunft vom Vater her hat.
[1512] Ebd. S. 474.
[1513] Ebd. S. 489.
[1514] Ebd. S. 484.

Gottes zugrunde, der nach H. U. von Balthasar durch die kenotische Liebeshingabe des Vaters und des Sohnes (vereinigt im Geist) geprägt wird: „Was die Vaterschaft im Ewigen besagt, wird erahnbar am Auftrag des Sohnes, die bis ans Ende gehende Liebe dieses Vaters zu offenbaren (man denke an das Gleichnis vom verlorenen Sohn oder nochmals an das Winzergleichnis): sie kann nur die Hingabe all dessen sein, was der Vater ist, somit der ganzen Gottheit (denn als Gott «hat» Gott nicht als das, was er ist), eine Hingabe, die im ewig-dauernden Zeugungsakt des Vaters dessen Schoß «leer» läßt: in Gott sind Armut und Reichtum (des Schenkens) ein und dasselbe (F. Ulrich).“[1516]

W. Löser macht darauf aufmerksam, dass sich nach H. U. von Balthasar diese Selbstlosigkeit Gottes im heilsökonomischen Werk widerspiegelt, wo die Perspektive der Erlösung und Verherrlichung ihren Wert durch die freie Übernahme des unverschuldeten Kreuzwegs erhält: „Das alte Wort «unus ex sanctissima trinitate passus est» könnte ein Kernsatz der Kreuzestheologie von Balthasar sein. Der Tod, ja die Hölle werden damit im dreifaltigen Gott selbst geortet. Dort werden sie getragen und verwandelt. Jesu Kreuzestod ist das Ereignis, in dem Gottes offenbarendes und erlösendes Handeln zu seinem inneren Ziel kommt.“[1517] Die Leidensbereitschaft aus Liebe befindet sich im vollen Einklang mit der Veranlagung Gottes, denn „Opfer, Leiden, Kreuz und Tod sind christlich betrachtet nur die Widerspiegelung von gewaltigen Wirklichkeiten im Vater, im Himmel, im ewigen Leben“, sie stellen „nichts anderes als Erscheinungsweisen dessen, was den Himmel ausmacht: die bis ins Letzte gehende Liebe Gottes“ dar.[1518] Aufgrund der Einheit Gottes nimmt die ganze Trinität am Leiden des Kreuzgeschehens auf ihre eigenartige Weise teil. Dieser Ansatz wird von W. Löser erläutert und interpretiert: „Wie hat sich der Vater in das Kreuzgeschehen eingebracht? Er hat den Sohn zu seinem Werk gesandt und begleitet ihn bei dessen Durchführung. Dies ist eine Beziehung der wechselseitigen Liebe, deren Dimensionen wir nicht einmal ahnen können. Vor allem aber stehen wir vor einem undurchdringlichen Geheimnis, wenn sich diese Liebe in der Kreuzessituation verbirgt: seitens des Vaters wird sie zum fordernden Willen, seitens des Sohnes zum treuen Gehorsam - «nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!», spricht Jesus am Ölberg. Dass der Vater um der Rettung der Welt willen seine Liebe in seinen gebieterischen Willen verbergen muss, das macht sein Leiden aus.“[1519] Ähnlich wird auch der Geist an dem Leiden des Kreuzes beteiligt, indem er als Vergegenwärtigung der göttlichen Identität und Einheit im

---

[1515] SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen.* Augsburg, Sankt Ulrich, 1999. S. 164.
[1516] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 475.
[1517] LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* S. 113.
[1518] Ebd. – unter Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf.* Einsiedeln, Johannes, 1984.
[1519] Ebd. S. 112f.

inkarnierten Jesus während Christi Durchdringung „ins innere Wesen der «Sünde»“[1520] auf einen Aspekt seiner Gottgestalt verzichtet und damit die spaltende Entfremdung erfährt.[1521] Weil aber diesem dramatischen heilsökonomischen Geschehen das unzerstörbare immanente Bestehen der göttlichen Dreeinigkeit den Halt leistet, kann Gott auch das Gegengöttliche innerhalb seiner ewigen Beziehungen überwinden.[1522]

K. Rahner hingegen, nach dem der Mensch in der heilsökonomischen Offenbarung die immanente Trinität, so, wie sie an sich selber ist, erfährt,[1523] lehnt aus Vorsicht eine Einbeziehung Gottes in die Leidenswirklichkeit ab, die Vorstellung einer Mitleidensfähigkeit Gottes scheint ihm für den Wert des heilsökonomischen Geschehens belanglos zu sein. Im Gegenteil betrachtet er diesen Gedanken als eine an Gnosis grenzende Spekulation, die zudem einer das Heil des Menschen verheißenden Frohbotschaft widersprechen könnte.[1524] Diesen Standpunkt erklärt er auf deutliche Weise: „Weil das ewige Leben durchaus denkbar ist ohne das Mittel des Leides, kann es zwar als Überwindung des Leides gedacht werden, legitimiert es aber nicht“.[1525] Der Wert des Schmerzes wird von K. Rahner gering reflektiert. Ein Gott, der apriori als ein Leidens-Erfahrener aufzufassen wäre, würde seiner Ansicht nach der in ein Jammertal geratenen Menschheit wenig Hoffnung schenken: „Denn ich bin von vornherein in die Gräßlichkeit hineinzementiert, während Gott ... in einem wahren und echten und mich tröstenden Sinne der Deus *impassibilis*, der Deus *immutabilis* usw. ist“[1526]. Gerade aufgrund seiner Leidensfreiheit ist der Schöpfer imstande, den Menschen von seiner Verzweifelung zu lösen.[1527] Die Leidensbereitschaft des inkarnierten Christus ist dann nach K. Rahner so zu verstehen, dass sie ein Zeichen des Heilswillens Gottes für die Welt darstellt, das im Leben Jesu real vollzogen und vollendet wird:[1528] „Der rein initiative Heilswille Gottes setzt dieses im Tod sich vollendende Leben Jesu und bringt sich selber so als unwiderruflicher in Wirklichkeit und Erscheinung. Leben und Tod Jesu (in einem genommen) sind somit insofern «Ursache» des Heilswillens Gottes (insofern beide Größen als unterschieden betrachtet werden), als in eben diesen dieser Heilswille sich real und irreversibel setzt, insofern als – mit anderen

[1520] BALTHASAR, H. U. *Skizzen zur Theologie* IV. S. 138.
[1521] Vgl. ebd. S. 114.
[1522] Vgl. ders. *Theodramatik* II/2. S. 485.
[1523] Vgl. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 141f.
[1524] Vgl. IMHOF, P., BIALLOWONS, H. *Karl Rahner: Im Gespräch.* Band I: 1964-1977. München, Kösel, 1982. S. 246.
[1525] RAHNER, K. *Worte vom Kreuz.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1981. S. 35. In seinem Interview spitzt er dann diese Auffassung zu: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweifelung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“ In: IMHOF, P., BIALLOWONS, H. *Karl Rahner: Im Gespräch.* S. 246.

[1526] IMHOF, P., BIALLOWONS, H. *Karl Rahner: Im Gespräch.* S. 246.
[1527] Vgl. SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen.* S. 164.
[1528] Vgl. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 278.

Worten – also Leben und Tod Jesu (oder der das Leben zusammenfassende und vollendete Tod) eine Ursächlichkeit quasisakramentaler, realsymbolischer Art haben, in der das Bezeichnete (hier: der Heilswille Gotttes) das Zeichen (den Tod Jesu mit seiner Auferweckung) setzt und durch es hindurch sich selbst bewirkt."[1529] Der göttliche Sohn wird Subjekt und Träger von Leid, Schmerz, Tod und Sünde um des Heils der Menschen willen.[1530] Es kommt allerdings bei K. Rahner im Vergleich zu H. U. von Balthasar weniger deutlich zum Ausdruck, dass dies von Christus erheblich aufgrund seines Gehorsams, um des Vaters willen, zugelassen wird.

Die Leidensfähigkeit Gottes wird damit bei K. Rahner nicht auf der Ebene des Einbezugs in die Verhältnisse der ökonomischen Trinität im Kreuzgeschehen reflektiert, wie dies bei H. U. von Balthasar der Fall ist. Wie bereits angedeutet,[1531] aufgrund der strengen Identitätssetzung der immanenten und ökonomischen Trinität bei K. Rahner wäre eine theologische Überlegung der Auswirkungen der Leidesannahme für das dreieinige Wesen Gottes nicht problemlos auszudeuten. Es bleibt allerdings die Frage, ob mit dem Axiom K. Rahners die Vorstellung der durch den Menschen nie vollkommen erfassbaren dreifaltigen Lebendigkeit Gottes nicht in ihrer Dynamik und Ausdruckssouveränität verkürzt wäre. Nach K. Rahner offenbart sich Gott für den Menschen in der Gegebenheitsweise als Geist, Sohn und Vater, die ihm als einem und selben Gott zugleich an ihm selbst und für ihn selbst zukommt.[1532] Diese geheimnisvolle Realität der drei distinkten Subsistenzweisen in einem Bei-sich-Sein Gottes[1533] wird allerdings von K. Rahner etwas einseitiger im Licht der Selbstmitteilung und Verwirklichung des Vaters gedeutet, worauf die Abhandlungen über „die Erkenntnis Gottes als des Vaters"[1534], den Sohn „als Selbstmitteilung des Vaters"[1535] und den Geist als Heilsmitteilung der Liebe und der Vergebung Gottes, der in Klammern als der „Vater" bezeichnet wird[1536], hinweisen. Gott der Vater als der Unsagbare, als das heilige Geheimnis, teilt sich seiner Schöpfung in der konkreten Geschichtlichkeit des Daseins in Jesus Christus mit, was für das Geschöpf in der Subsistenzweise des Geistes als des vergöttlichenden Heiles wirksam wird.[1537] M. Schulz erhebt in diesem Zusammenhang den Einwand, ob mit dieser Vorstellung die personale, einmalige und eigenartig ansprechbare Dimension der drei Träger des göttlichen We-

[1529] RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 278.
[1530] Vgl. SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen.* S. 164.
[1531] Vgl. II/3.3. dieser Diss. – das Thema wird hier in den Zusammenhang mit der Problematik des Personverständnisses gesetzt.
[1532] Vgl. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 142.
[1533] Vgl. I/2.2. dieser Diss. (S. 23).
[1534] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.* S. 355.
[1535] Ebd. S. 357.
[1536] Vgl. ebd. S. 360.
[1537] Vgl. ders. *Grundkurs des Glaubens.* S. 141.

sens nicht ausgeblendet würde: „Die komplizierte Sprachweise schien vielen alles andere als werbewirksam in Sachen «Wiederbelebung des Trinitätsglaubens». Kann man zu einer *distinkten Subsistenzweise* beten? Aber auch der Ausdruck *–weise* erregte Bedenken: Werden mit ihm nicht Vater, Sohn und Geist auf bloße Ausformungen oder Abwandlungen des einen göttlichen Wesens reduziert?“[1538] K. Rahner wehrt sich entschieden gegen Aussagen, wo der Begriff des „Ichs“ im Zusammenhang des Vaters- oder Sohnesausdrucks erwähnt werden könnte.[1539] Hätte K. Rahner aber „nicht unter Person vorwiegend den individuellen Selbststand und das Beisichsein verstanden, hätte er vielmehr zugleich die Bezogenheit der Person auf andere mitbedacht, hätte er auch mit diesem modifizierten Personbegriff die immanente Trinität als beziehungsreiches Leben von Vater, Sohn und Geist besser darstellen können“[1540].

Andererseits, wie bereits angedeutet, beabsichtigt K. Rahner mit seiner Aussage über die Identität der immanenten und ökonomischen Trinität keinen Zusammenfall der dreifaltigen Seinsweise Gottes mit einer geschichtlichen Einbringung, mit einer heilsökonomischen Selbstverwirklichung.[1541] Die Schöpfung wird erst als Folge einer eigentlichen Selbstmitteilung Gottes angesehen, die nach K. Rahner in der innergöttlichen hypostatischen Einigung besteht und als „ungeschaffene Gnade“ bezeichnet wird.[1542] Allerdings kann sich Gott der Schöpfung weiter schenken (als kreatürliche Wirklichkeit Christi und die „geschaffene Gnade“) nur dann, wenn diese seine heilsökonomische Handlung in der Selbstoffenbarung durch Christus nicht von einem Unterschiedscharakter der Analogia entis zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf abhängt, denn die kreatürliche Differenz als vermittelnde Dimension der göttlichen Selbstoffenbarung würde zur Widersprüchlichkeit führen. Dennoch bleibt von K. Rahner erkannt, dass die Analogia entis jedenfalls zumindest als Konsequenz der Inkarnation Gottes in seine weltökonomische Wirklichkeit einzubeziehen wäre: „Aber dieses Kreatürliche ist auf jeden Fall, soll eine wirkliche Selbstmitteilung und nicht nur Schöpfung gegeben sein, nicht vermittelnd im Sinne einer Stellvertretung, sondern als Folge der Selbstmitteilung (und als Voraussetzung, die sich die Selbstmitteilung schafft). Die von uns *erfahrene* Selbstmitteilung Gottes als konkret erfahrene mag immer auch schon diese kreatürliche Folge und Voraussetzung implizieren. Wäre aber dieses Kreatürliche die eigentliche Vermittlung der Selbstmitteilung in der Stellvertretung und Differenz zwischen Schöpfer und Kreatur, dann wäre keine *Selbst*mitteilung mehr gegeben, Gott wäre der «Geber», nicht *die Gabe selbst*, er «gäbe sich» nur, indem er die von ihm verschiedene Gabe mitteilte. Die kreatürliche Diffe-

[1538] SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen.* S. 174.
[1539] Vgl. I/2.2. dieser Diss.
[1540] Ebd. S. 174f.
[1541] Vgl. II/3.4. dieser Diss.
[1542] Vgl. RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.* S. 383.

renz, die bei der Selbstmitteilung Gottes auch erfahren wird («Menschheit Christi» - «geschaffene Gnade»), konstituiert nicht die Differenz der beiden Modalitäten der göttlichen Selbstmitteilung, sondern läßt sie als deren Folge erscheinen.“[1543]

H. U. von Balthasar sieht im Vergleich zur Auffassung K. Rahners in der Realität der Ermöglichung des kreatürlichen Zustandes des menschgewordenen Sohnes einen entscheidenden Belang, aufgrund dessen die ökonomische Trinität von der immanenten zu unterscheiden ist: „Freilich: wenn solche Identität [der göttlichen und menschlichen Natur in Christus] den «aufgipfelnden» (Eph 1,10) Abschluß der gesamten Schöpfung bildet, so ist sie doch nur möglich aufgrund einer (ganz anderen) Differenz, im Identischen: zwischen dem ewig aus dem Vater hervorgehenden (*processio*) und dem als dieser hervorgehende in die Zeit hineingesandten (*missio*) Sohn. Ökonomische Trinität kann mit immanenter nicht einfach identisch gesetzt werden, so sehr die Gesetze der ersten sich aus der zweiten ergeben – mit erstaunlichen Variationen indes, von denen zu handeln sein wird.“[1544]

Die Aufrechhaltung der Differenz zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität wird allerdings bei H. U. von Balthasar aus formalen Gründen vertreten, um die Offenbarung der Dreifaltigkeit in der Heilsökonomie vom immanenten Fond zu begründen, wo auch das Erstehen der ganzen irdischen Existenz des Sohnes, also dessen kreatürlichen Zustands, präexistent entschieden wird.[1545] Die Bereitschaft, die Sendung zu übernehmen, charakterisiert die Person des Sohnes a priori vor seiner Menschwerdung. Sie soll nach H. U. von Balthasar „von ihm «vor Grundlegung der Welt» spontan bekundet sein“[1546], denn sie stellt eine präexistente Bürgerschaft für das Schöpfungswerk Gottes dar.[1547] Dies geschieht im Kontext des Weltbeschlusses Gottes, wohin die Prädestination des Sohnes ungebrochen einhergeht und die im vollen Sinne der künftigen missio und ihrer Dramatik zu verstehen ist.[1548] Erst aufgrund dieser präexistenten Verankerung der heilsökonomischen Realisation ist dann auf der Wahrhaftigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Hinblick auf die Enthüllung des Geheimnisses des Lebens Gottes als des Dreieinigen zu bestehen.

Die kreatürliche Differenz des inkarnierten Sohnes bezieht sich dabei nicht auf den Aspekt der kreatürlichen Andersheit zu Gott, wonach das Geschöpf nicht eines Wesens mit Gott sein kann.[1549] Die Vorstellung einer kreatürlichen Differenz beim Logos wäre nur in der Dimension der Übernahme eigener menschlicher Wesenheit im Bezug auf andere geschöpfliche

[1543] RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.* S. 383.
[1544] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 143.
[1545] Vgl. ebd. S. 148.
[1546] Ebd. S. 473.
[1547] Vgl. DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde.* S. 334.
[1548] Vgl. ebd.

menschliche Individuen aufzufassen, die untereinander verschieden sind und doch alle am geschöpflichen Seinsakt teilhaben.[1550] Eine kreatürliche Realdistinktion als Abgrenzung von der göttlichen Identität wird im Fall Christi ausgeschlossen, dies wird von H. U. von Balthasar eindeutig bestätigt, indem er auf das Ineinander der göttlichen Personen hinweist: Aus der Handlung Christi ergibt sich deutlich, „daß im Gesendeten der Sendende anwesend gesehen wird (Joh 12,45), sich selber bezeugt (5,37; 8,18), beim Gesendeten weilt (8,16.29) und darin sich selbst als der Wahre, Wahrhaftige erweist (7,28; 8,26)“[1551]. Von der Lebensidentifikation Christi („«wer mich aufnimmt, der nimmt Den auf, der mich gesandt hat» (Mt 10,40)“) her wird gezeigt, dass seinem missionarischen Auftrag nur Gott als Ausgangspunkt zugrunde liegt, „was dann auch klar bei Johannes ausformuliert wird: das Licht und das Leben, das er für die Seinen in Fülle bringt, kann nur göttliches Licht und Leben sein (1,9; 3,19; 10,10); und Jesus ist «im Namen meines Vaters gekommen» (5,43): «Ich bin von Gott ausgegangen und gekommen» (8,42), «ich bin aus dem Vater ausgegangen und in die Welt gekommen» (16,28)“.[1552]

H. U. von Balthasar nähert sich dem Reflexionsansatz K. Rahners im Bezug auf den Gedanken der Werde-Eigenschaft Gottes.[1553] In diesem Zusammenhang erwähnt H. U. von Balthasar die Möglichkeit einer Geschichtsauffassung der Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur, worauf insbesondere bei Eberhardt Jüngel und Heinrich Schlier hingewiesen wird.[1554] Nach H. U. von Balthasars kritischer Reflexion könnte „das Sein und das Werden des Menschgewordenen als Ausdruck eines ewigen Seins“ aufgefasst werden, das zwar keine Idee eines Werdens im Sinne des Zustandekommens des göttlichen Wesens an sich implizieren kann, allerdings „doch strömendes ewiges Leben und (Über-)Ereignis“ evoziert.[1555] Diese ewige Akthaftigkeit Gottes spiegelt sich dann von Anfang an in seiner Kommunikationsweise mit der Schöpfung wider: Es wird von den Kirchenvätern bestätigt, dass bereits „im vorchristlichen Gottesverhältnis nur der lebendige (dreieinige) Gott, wenn auch nicht formell in seiner Dreifaltigkeit, offenbar gewesen sein kann“[1556]. Das geheimnisvolle dreipersönliche Subsistieren Gottes wird endgültig erst durch die Kundgabe Jesu erkennbar.[1557] Dabei ist die dramatische Bestimmung der Person des Logos zuletzt ebenfalls auf die

---

[1549] Vgl. DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde.* S. 107f.
[1550] Vgl. ebd. S. 108.
[1551] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 140.
[1552] Ebd. S. 138f.
[1553] Vgl. II/3.4. dieser Diss.
[1554] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 144 – unter Bezug auf die Vorstellungen des „Gottes Seins im Werden“ bei E. Jüngel und der „Wesensgeschichte der heilsökonomischen Handlung“ bei H. Schlier.
[1555] Ebd. S. 145.
[1556] Ebd. S. 470.
[1557] Vgl. ebd.

ewige göttliche Beziehungsdynamik zurückzuführen, es heißt, die Festlegung der Inkarnation Christi „fällt nicht einfach als ganze auf die weltliche Seite seines Seins, sondern hat ihre letzten Voraussetzungen im göttlichen Leben selbst“[1558]. Demzufolge ist die Sendung Jesu zwar einerseits innerhalb der Zeit als endliche „vollbracht“, andererseits ist und bleibt sie „ihrem Gehalt und ihrer Auswirkung nach unendlich“.[1559] Die Annahme der kreatürlichen Gestalt durch seine Inkarnation verringert also nicht das absolute Sein des Sohnes als Gott. Denn „wäre der Sohn nicht Gott, so hätte der Vater in Christus sich nicht selbst in seiner ganzen Wahrheit aussprechen und hingeben können, sondern nur in Rätseln, und wie wäre dann «Gott die Liebe» (1 Joh 4,16)?“[1560]

Auf diesem Standpunkt scheint H. U. von Balthasar mit der Auffassung K. Rahners unbestritten einig zu sein. Der Unterschied der gottmenschlichen Identität Jesu zu anderen menschlichen Geschöpfen bleibt nämlich darin bestehen, dass die Menschen als die durch Christus Begnadeten zwar am dreifaltigen Leben als ihrer wahren geschenkten Bestimmung teilnehmen können, dies geschieht allerdings nur als „*similitudo*“ zu der Weise, wie Jesus als wahrer Gott in seiner eigentlichen absoluten Weise seine Sohnschaft innerhalb der Trinität lebt.[1561]

Die Vorstellung der Ermöglichung der Teilhabe des Geschöpfs an der göttlichen Wirklichkeit bleibt jedenfalls bei H. U. von Balthasar trinitarisch konzipiert. H. Dieser verweist in diesem Zusammenhang auf H. U. von Balthasars Verständnis der trinitarischen Prägung des ganzen kreatürlichen Seins, die auf die Eigenart der dreifaltigen Differenz zurückzuführen ist und dennoch ihr gegenüber analog bleibt: Wo „immer es als selber Un-endliches in endlichen Wesen subsistiert, verweisen diese über sich hinaus auf das Sein als ganzes und auf dessen Herkunft aus dem unendlichen göttlichen Seinsakt, und in diesem Verweischarakter liegt zugleich eine «Bestimmung» der endlichen Wesen «zur Hingabe», die auf den ewigen «Überstieg» der göttlichen Personen «zu den Je-Andern» zurückgeht. Wie also das göttliche Sein «un-endlich und bestimmt» ist, so auch das geschöpfliche, jedoch in größerer Unähnlichkeit: das göttliche Sein subsistiert im unendlichen einen göttlichen Wesen in der Verschiedenheit der Hypostasen, das kreatürliche aber in verschiedenen Wesen, die sämtlich endlich sind und deren Bestimmtheit zur «Hingabe» an das «Sein im ganzen» nicht zu einer Identität mit diesem gelangen kann.“[1562]

Zusammenfassend könnte man die Selbsmitteilung Gottes an den Menschen im Verständnis H. U. von Balthasars in dem Sinne deuten, dass die heilsökonomische Handlung Gottes

[1558] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 145.
[1559] Ebd. S. 470 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Joh 19,30.
[1560] Ebd. S. 476.
[1561] Vgl. ebd. S. 482f.
[1562] DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde.* S. 114.

ihre Auswirkung in der Fülle entfaltet, dass der begnadete Mensch sich selbst übersteigt und in Christus leben kann, wodurch er in die trinitarische Realität miteinbezogen wird (diese Realität wird von ihm in sich erfahren),[1563] was allerdings nach H. U. von Balthasar zugleich auf ein überragendes Geheimnis hinweist, vor dem die menschliche Vernunft verstummt und was nicht näher theologisch systematisiert werden kann: „Der liebende (also lebendige) Glaube ist das Christus gleichgestaltende Moment - «durch den Glauben soll Christus in eueren Herzen leben» (Eph 3,17) – womit auch das trinitarische «Wir» der Einwohnung gegeben ist (Joh 14,23 usf.): weitere rationale Differenzierungen dieser Einwohnung auf die einzelnen Personen hin erübrigen sich, weil sie das trinitarische Ineinander (*circumincessio*) der göttlichen Personen zu rasch aus den Augen verlieren.“[1564] Aus H. Diesers Interpretation ergibt sich, dass jedenfalls daran festzuhalten ist, dass nach H. U. von Balthasar sowohl das Schöpfungswerk, als auch das Erlösungswerk „gleichermaßen ungeschuldet aus dem Geheimnis der trinitarischen «Relationalität» der Hypostasen hervorgehen, in das die Kreatur durch die Christozentrik von Natur und Gnade einbezogen ist und innerhalb dessen die Sünde trinitarisch unterwandert wird“.[1565]

Zusammenfassend betrachtet, wurden in der Untersuchung des trinitätstheologischen Personverständnisses H. U. von Balthasars im zweiten Teil des zweiten Bandes der Theodramatik folgende Resultaten festgestellt:

1. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater und dem Geist wird durch die Inkarnation nicht unterbrochen. Der inkarnierte Logos stellt sich zwar einerseits als wahrer Mensch mit einem endlich-zeitlichen Bewusstsein und einer endlichen Geistsubjektivität vor, bleibt aber andererseits durch die trinitarische Inversion mit dem Wesen Gottes verbunden. Jesus Christus wird durch sein einzigartiges Sendungsbewusstsein gekennzeichnet, das ihn von den anderen Menschensubjekten unterscheidet.

2. Die Person Jesu Christi ist die des ewigen Sohnes. Damit ist der Gedanke möglicher Zweihypostasie vermieden.

3. Die Personalität des Geschöpfs unterscheidet sich von der Personseinsweise der trinitarischen Glieder dadurch, dass sie erst nachträglich – als Teilnahme an der Sohnschaft Jesu

[1563] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 483.
[1564] Ebd.
[1565] DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde.* S. 343.

Christi – bei einem zugrunde liegenden endlichen Geistsubjekt vorkommt. Im Vergleich dazu gibt es bei Gott keine Realität der zu hypostasierenden trinitarischen Subjekte, denn die Personen als umfassender Ausdruck des einen gemeinsamen göttlichen Wesens als Liebe subsistieren in ihrer Form von Ewigkeit her, ohne dazu apriorische, eigenständige Wesensverfassung zu brauchen.

4. Die Einbettung und Überwindung der Schöpfungsdramatik im dramatischen Verhältnis der trinitarischen Personen Gottes[1566]

4.1. Soteriologische Auswirkung auf die Würde des Geschöpfs: Die Dimension der personalen Existenz des befreiten Menschen als Einführung in das göttliche, trinitarische Leben[1567]

Die Entfaltung des Lebens jedes menschlichen Individuums ist vom Phänomen der Apriorität der Mitmenschlichkeit gekennzeichnet.[1568] Ersichtlich wird dies insbesondere in der Betrachtung des Zustandekommens des menschlichen Selbstbewusstseins. Einem Ich geht hier jeweils ein Du voran, das dem Ich das Bewusstwerden seiner Identität vermittelt; durch die Ansprache des Du wird dann zugleich im Ich eine reziproke Reaktion der Beantwortung hervorgerufen.[1569] Diese Kausalität verdankt dabei das menschliche Geistsubjekt nicht sich selbst, sondern ist „zum Absoluten hin" ausgerichtet, das als Grund und Licht dieser seiner Bestimmung aufzufassen ist.[1570] Für das christliche Verständnis besagt dies, dass erst Gott imstande ist, als Garant für die Verankerung der geschöpflichen Verfasstheit zu bürgen und die Frage nach dem kreatürlichen Daseinssinn zu beantworten. Dabei erteilt Gott diese Antwort „in vollkommener Freiheit von sich her", durch seine Gnadenwirkung, also nicht selbstverständlich als Konsequenz natürlicher Veranlagung des menschlichen Wesens.[1571]

In diesem Zusammenhang setzt sich H. U. von Balthasar mit der Vorstellung K. Rahners über das Bestehen des „übernatürlichen Existentials"[1572] als transzendentaler Ausstattung, angelegt in der Natur des Menschen auseinander,[1573] indem einerseits von H. U. von Balthasar erkannt wird, „daß der Mensch zur «Anschauung», zum «Besitzen» Gottes geschaffen ist, dass er somit kein anderes Endziel hat als ein übernatürliches, und daß er, der um sein eigenes Nichtabsolutsein weiß, sich (in seiner Vernunft und Freiheit) als ein Bild des Absoluten verstehen kann, das eine wesentliche Hinordnung auf das Urbild besitzt"[1574]. Dies impliziert die Frage, ob der Mensch „mit einem über seinen kreatürlichen Horizont hinausreichenden «übernatürlichen Existential»" ausgezeichnet wird, wodurch er befähigt wäre, der Selbstkundgabe Gottes zu begegnen und sie anzunehmen.[1575] Andererseits deutet H. U. Balthasar

[1566] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik.* Band III: *Die Handlung.* Einsiedeln, Johannes, 1980.
[1567] Vgl. ebd. S. 295.
[1568] Vgl. ebd. 92.
[1569] Vgl. ebd.
[1570] Vgl. ebd. S. 116.
[1571] Vgl. ebd. S. 107.
[1572] Vgl. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* S. 134.
[1573] Vgl. ebd. S. 135.
[1574] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 151.
[1575] Ebd. S. 126.

auf die mögliche Gefahr des Überziehens der Vorstellung des übernatürlichen Existentials an, die auf die Überschätzung der menschlichen Erkenntniskompetenz und Überschreitung der faktischen Mächtigkeit des Geschöpfs zielen würde.[1576] Obwohl eine endliche Freiheit in ihrer Gegebenheit unbestritten ein Absolutheitsmoment enthält, bleibt sie ihrem Charakter nach im Zustand der Angewiesenheit auf eine überschreitende absolute Macht, der sie ihren eigenen Grund und ihre Selbsterfüllung zu verdanken hat: Das Geschöpf kann aus eigenen Kräften die volle Verwirklichung seines Wesens nie einholen. Die ihm eigene existentielle Frage nach dem ungreifbaren „Woher" und „Wohin" impliziert seine Bezogenheit auf das Absolute, mit dessen Sein es sich nicht identisch setzen kann. Es kann sich nur als sein Abbild auffassen,[1577] wobei dieses Verständnis allerdings wiederum nur dank der Selbsterschließung Gottes zu gewinnen ist. Diese Erkenntnis kann das Geschöpf nicht von sich aus postulieren.[1578] „Das Prinzip der Analogie, christlich gesprochen der Kreatürlichkeit vor Gott" erweist sich damit als entscheidendes Kriterium für die Bewertung der menschlichen Bestimmung: „das *ana* des weltlichen *logos* ist eine polare Umschwungsbewegung nach einem von oben (*anō*) zugemessenen Rhythmus, wobei das geistige Geschöpf weiß, dass es in seinem *ana* sich nach diesem *anō* hin ausrichten muß."[1579]

Diese Verhaltensweise deutet H. U. von Balthasar als ein Merkmal des sich verdankenden Seins,[1580] das sich für das Geschöpf aus dem „ursprünglichen Faktum des Selbstbewusstseins"[1581] ergibt, „sofern dieses sich zugleich als ein geschenktes und damit abbildliches erkennt"[1582]. Jede andere Interpretation des menschlichen Bewusstseins, die von der Selbstursächlichkeit ausgehen würde, würde nämlich jeweils auf eine unüberwindbare Grenze stoßen: Auf die Beschränkung der Endlichkeit. Gerade erst unter der Anerkennung und im Licht der kreatürlichen Differenz eröffnet sich vor dem Menschen der Horizont für eine legitime Reflexion seiner Existenzbestimmung im Sein des Absoluten: „Nur die Erfahrung, dass in der Welt begegnendes Bewußtsein endlich ist, läßt vor dem Gedanken eines unendlichen Bewußtseins zurückzuschrecken; die Erfahrung, daß endliches Bewußtsein bei aller Öffnung ins Objektive subjektiv in sich eingekerkert bleibt, führt zur Vermutung, das Unendliche müßte dieser Selbstbezogenheit und damit Selbstbeschränktheit ledig sein. Macht das Bewußtsein mit dieser Befürchtung ernst, dann kann es sich aber auch nicht mehr eigentlich sich selbst verdanken; die Verfügung in die Endlichkeit des *Selbst*-Bewußtseins wird ihm zu einem tragischen

[1576] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 127.
[1577] Vgl. ebd.
[1578] Vgl. ebd. S. 130.
[1579] Ebd. S. 107.
[1580] Vgl. ebd. S. 127.
[1581] Ebd. S. 130.

Geschehen, das nach Aufhebung drängt, und das transzendierende Streben zum Absoluten wird dann zum bewußten Streben, die Bewußtheit aufzuheben in ein sich selber nicht mehr bewußtes Absolutes hinein.“[1583] Jedenfalls wird das Bewusstwerden kreatürlicher Endlichkeit zur Grundlage einer inchoativen Kenntniss, „wo das Göttliche als das Absolute und damit für alles Welthafte Grundlegende, als *principum et finis* (DS 3004), wenn auch zugleich als das «Unbegreifliche» (DS 3001) erfaßt wird, «seine ewige Macht und Gottheit» als das «von Gott» aus dem Welthaften «Erkennbare» (Röm 1,19f)“.[1584] Der endliche Geist ist darauf ausgerichtet, das Absolute im Kontext seiner geschöpflichen Angewiesenheit erkennen zu können. Zu dieser Vorstellung gehören nach H. U. von Balthasars Interpretation des Apostels Paulus insbesondere die Momente der Bewusstnahme „«ewiger Macht» gegenüber der zeitlich gewordenen und zeitlich lebenden Unmacht und ebenso die «ewiger Gottheit», die dem Relativen gegenüber das Moment des Absoluten hervorhebt“[1585].

Obwohl die Bestimmung der Würde des Geschöpfs in seinem „Hingeordnetsein auf Gott zurück“ zur kreatürlichen Struktur der endlichen Freiheit als solcher gehört, liegt die Verwirklichung dieser Hinordnung selbst nicht mehr in der Mächtigkeit des menschlichen Geistes.[1586] Über die Setzung der Schöpfung hinaus ist damit noch die freie Selbsterschließung Gottes notwendig, wodurch erst der wesentliche Anruf durch die göttliche Freiheit an das menschliche Geschöpf erfolgt, den H. U. von Balthasar mit einem der kreatürlichen Struktur „eingebrannten Mal“[1587] vergleicht. Für diese persönliche Ansprache, die über die natürliche Hinordnung auf Gott hinaus als Einladung zur Anteilnahme an seinem Leben Belang hat, erwähnt H. U. von Balthasar eine mögliche Bezeichnung als „übernatürliches Existential“[1588], das unabhängig von der (Nicht-)Annahme seitens des Menschen besteht.

Die Bejahung dieses Angebotes unter der Wirkung der Gnade Gottes impliziert dann einen Akt der Verdankung, was das Bild Gottes im menschlichen Wesen offenbar erstrahlen lässt, was als Charakteristik der Würde und Macht der Person auszudeuten ist, worin folglich verschiedenste, mit dem Personsein zusammenhängende Aspekte und Merkmale eingebunden sind.[1589] Nach H. U. von Balthasar gehört also die freie, vertraute, verdankende Hingabe des Geschöpfs an die unendliche göttliche Freiheit zur Potenzialität des Personseins, was im Gegensatz zu neuzeitlichen Auffassungen der personalen Existenz als selbstbezogener Sich-

---

[1582] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 130.
[1583] Ebd. 128.
[1584] Ebd. S. 129.
[1585] Ebd.
[1586] Vgl. ebd. S. 151.
[1587] Ebd. S. 152.
[1588] Ebd.
[1589] Vgl. ebd. S. 142.

selbst-Ermächtigung des menschlichen Subjekts steht: „Man kann – über Heideggers Formulierungen hinaus – feststellen, daß alle von Descartes sich herleitende Philosophie der menschlichen Mächtigkeit durch keine Philosophie des *Gebets* ergänzt und zurechtgestellt wird, des Grundaktes, der wohl erstmals wieder im Denken Blondels und Ulrichs Thema wird.“[1590]

Andererseits wird darauf hingewiesen, dass die Anerkennung des freien Willens des Menschen für das Begreifen seines personalen Daseins nicht zu unterschätzen ist: „Daß die moderne Manipulation, im Unterschied zu allen Machverhältnissen, den Menschen als «freien Willen» schlechthin ignoriert, die durch sie geschehende quasi anonyme Vernichtung des personalen Daseins noch radikaler ist als selbst die durch die Gewalt, das macht die modernen Technokratien – nicht die Technik – allerdings viel bedrohlicher.“[1591] Im Bezug auf die Reflexion der Überwindung der Spannung zwischen der Überschätzung der Rolle der menschlichen Freiheit und ihrer Abwertung könnte ein Beitrag der christlichen Theologie behilflich sein, aus dessen geschichtlichen Stellungnahmen könnte die Verortung der geschöpflichen personalen Würde resultieren, ohne dabei die Bedeutsamkeit der freien Entscheidungsmöglichkeit zu verdrängen: „Natur ist das Wesen des von Gott frei Erschaffenen und als *ens ab alio* in aller noch so erhabenen Begnadung in Ewigkeit *Nichtgöttlichen*, das als solches das empfangende Subjekt der freien Gnadenerweise Gottes, Teilnahme an den göttlichen Gütern gewährend, ist und bleibt. Freies Entscheidenkönnen gehört im Geistgeschöpf ebenso eindeutig wie sein Verstand zum Bereich seiner Natur; ohne dieses Vermögen könnte es die Selbsthingabe Gottes weder verstehen noch geistig empfangen.“[1592] Dies besagt allerdings nicht, dass die ursprüngliche Freisetzung des Menschen und seine Ausstattung mit dem Geistsein in Freiheit und Vernunft ein Primat im Gnadenerteilungsverständnis einschließen sollte.[1593] Die Vorstellung der Gegebenheit eines übernatürlichen Existentials scheint in diesem Zusammenhang wenig hilfreich zu sein. Es kann nämlich keine endgültige Funktion in der Erläuterung des Rätsels der Zugehörigkeit des Geschöpfs zu dem absoluten göttlichen Ur- und Sinngrund vertreten: „Dieses Paradox darf nicht einfach durch ein «übernatürliches Existential» vermittelt werden, aufgrund dessen das «Psychische» immer schon zum «Pneumatischen» transzendiert und dieses in seiner Struktur verbürgt trägt.“[1594]

In diesem Zusammenhang weist H. U. von Balthasar auf den Gedanken Cyrills von Jerusalem hin, nach dem „wir nicht von Natur seien, sondern durch Adoption Kinder Gottes, näm-

[1590] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 145f.
[1591] Ebd. S. 146 – H. U. von Balthasar beruft sich auf Johannes Schwartländer.
[1592] Ebd. S. 348f.
[1593] Ebd. S. 350 – H. U. von Balthasar erwähnt in diesem Kontext die gegensätzliche Position bei Pelagius.
[1594] Ebd. S. 439.

lich durch Gnade“[1595]. Diese Gnade, die mit dem bloßen Faktum der Natur nicht gleichzusetzen ist, erlangt ihre vollkommene Auswirkung erst in der Menschwerdung Gottes, in der Offenbarung des konkretesten Urgrunds und der Sinnerfüllung der menschlichen Existenz: In der Gestalt des zweiten Adams, der „die Welt gebildet hat“ und in dem der erste Adam sein Verwirklichungsziel sowie seinen sinngebenden Ursprung findet.[1596] Die Auswirkung des göttlichen Logos ist dabei zwar bereits in der Schöpfung wahrzunehmen, wo er als „*logos spermatikos*“[1597] in der Menschheitsgeschichte auch außerhalb des Kontexts mit dem verheißenen Volks Israels wirkt, die entschiedene Wesensoffenbarung findet allerdings im christlichen Sinne erst in der Anknüpfung an die alttestamentliche Tradition in ihrer Einmündung als neutestamentliche Frohbotschaft. In diesem Kontext ist dann auch die Entfaltung der Personalisierung des menschlichen Geistes zu verstehen.

Im Kapitel II/3 wurde das Personsein des menschlichen Geschöpfs im Sinne H. U. von Balthasars als die Teilnahme an der göttlichen Personhaftigkeit Jesu Christi ausgedeutet. Dieser Ansatz wird von H. U. von Balthasar in seinem dritten Band der Theodramatik neuerlich bestätigt. Die volle Realisierung der menschlichen Kreatur geschieht laut H. U. von Balthasars Offenbarungsverständnis dank, durch und in der Teilnahme an der trinitarischen Seinsweise des Sohnes, konkreter ausgedrückt, durch die Partizipation an dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater.[1598] Diese Ermöglichung, die als die „Kindschaftsgnade“ bezeichnet wird, ist dabei identisch mit der Verleihung des Geistes Christi, also der Vergegenwärtigerung und Einverleibung des Heiligen Geistes.[1599] Das soteriologische Werk Gottes an der Welt hat demnach nicht nur die Befreiung und Erlösung des Menschen aus den Fesseln der Sünde zum Ziel, sondern stellt seinen Höhenpunkt in der darüber hinaus gehenden „Einführung [des menschlichen Geschöpfs] in das göttliche, trinitarische Leben“ dar, wodurch die ganze heilsökonomische Handlung Gottes „als eine durchgeführte Initiative der göttlichen Liebe erscheint“.[1600] Der Mensch findet nämlich seine endgültige Identität in der Sendung, die für ihn als das personbildende Prinzip innerhalb der Sendung Christi eingebunden ist.[1601] Die Sendung ist dann bei Christus als der Erweis seines göttlichen Personseins wahrzunehmen,[1602] womit sich die Dimension des trinitarischen Lebens Gottes eröffnet, in die

[1595] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 349 – H. U. von Balthasar interpretiert Cyrill von Jerusalem.
[1596] Vgl. ebd. 349ff.
[1597] Ebd. S. 442.
[1598] Vgl. ebd. S. 341.
[1599] Vgl. ebd. S. 341f.
[1600] Ebd. S. 295.
[1601] Vgl. ebd. S. 59.
[1602] Vgl. ebd.

der erlöste Mensch eingebracht wird.[1603] Dabei bleibt in diesem Geschehen der geschöpflichen Vollendung aufgrund des Zugangs ins dreifaltige Leben des Schöpfers die kreatürliche Differenz, also die Unterschiedenheit des Gott- und Menschenseins, bewahrt und respektiert, womit sich H. U. von Balthasar von der ideologischen Einstellung der Gnosis distanziert, die die Differenz zwischen der unaufhebbaren Nichtgöttlichkeit des kreatürlichen Bildseins und seiner Bestimmung zur Teilnahme am göttlichen Urbild aufhebt und damit dem endlichen Geschöpfszustand eine Verabsolutierungsmöglichkeit zuschreibt.[1604]

Die Beibehaltung der Grenze zwischen dem Geschöpfs- und Schöpferzustand besagt zwar für die Kreatur den Charakter einer beschränkten Endlichkeit, worin allerdings gerade ihrer geschöpflichen Wahlfreiheit Raum gelassen werden kann: Es ist zu bedenken, „daß die *analogia entis* (das irreduzible Anders der geschaffenen Natur) jede Art von «Verschmelzung» in dieser steigenden gegenseitigen Durchdringung ausschließt, somit jedes Mehr an «Vergöttlichung» für die Kreatur auch ein Mehr an eigener Freiheit besagt, was die bleibende und steigende Lebendigkeit des dramatischen Bezugs verbürgt“[1605]. Diese Eigenart der Wahlfreiheit als Bedingung einer Personbildung bei der Kreatur ist nicht auf die Vorstellung des göttlichen Personseins zu beziehen. H. U. von Balthasar setzt sich in diesem Zusammenhang von einem undifferezierten, göttliche und menschliche Dimension gleich deckenden Personbegriff eindeutig ab, indem die Stufe der personalen Selbsthingabe Gottes an sein freigesetztes Geschöpf nicht von einem einseitig endlichen Personalismus erfasst werden kann, „worin Gott als bloßes «Du», als «der Andere» meiner selbst erschiene“[1606], trotz dem unbestrittenen Gewicht der personalen Kategorien im theodramatischen Geschehen. Es bleibt nach H. U. von Balthasar jedenfalls daran festzuhalten, dass die Personexistenz des Menschen ihren Ursprungs- und Zielcharakter vom ewigen Personausdruck Gottes ableitet, den sie angepasst ihrer endlichen Dimension nachahmt. Und obwohl sie nie gleicherweise das göttliche Ausmaß erreichen kann, findet die Verortung ihrer Erfüllungsmöglichkeit doch im trinitarischen Geschehen statt, worauf als Zeichen die Art ihrer Selbstbestimmung als Mitseiendes (in einer „Persongemeinschaft“[1607]) hinweist: „Des Menschen personale Sendung identifiziert ihn aber (schon vom Philosophischen her) gleichzeitig in seiner einmaligen Personalität und in seiner apriorischen Sozialität, da er sein Selbstsein immerfort je einem menschlichen Du und mit diesem zusammen einem göttlichen Seingewähren zu verdanken hat, während durch diese

[1603] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 342.
[1604] Vgl. ebd. S. 354.
[1605] Ebd. S. 357.
[1606] Ebd. S. 347.
[1607] Vgl. ebd. S. 92 – H. U. von Balthasar nimmt auf Max Scheler Bezug.

Einheit von Selbstsein und Mitsein (für den die Offenbarung Empfangenden) die göttliche Trinität sich kundtut.“[1608]

Bei diesem Gedanken der Verwurzelung des menschlichen Geistes im trinitarischen Urgrund bleibt allerdings die Frage offen, inwieweit die Einbringung der Schöpfung in den Umfang des Gottesseins für den Schöpfer widerspruchlos bleibt. Wenn der Absolute als höchste Güte und Liebe verstanden wird, wäre eine Einlassung der Kreatur in Hinsicht auf ihren Sünderzustand in das göttliche Leben überhaupt denkbar? Eine Möglichkeit des Wahls, also auch der Ablehnung der Teilnahme am Gottessein ist dem Geschöpf mit der Freisetzung seiner endlichen Freiheit gegeben, womit es sich zugleich „in die Gefahr eines gesteigerten Neinsagen-Könnens versetzt – bis hin zur Grenze eines totalen, unwiderruflichen Nein der Gnade gegenüber, wie es beim abgefallenen Engel angesetzt wird“[1609]. Das Thema der Auseinandersetzung der göttlichen Wirklichkeit mit dem Bestehen des Bösen im theodramatischen Geschehen ist im folgenden Unterkapitel zu behandeln.

4.2. Freisetzung der endlichen Freiheit als Zulassung der Ohnmacht Gottes in der Preisgabe seiner Schöpfung. Die Sünde und die Entwaffnung ihrer Macht in der trinitarischen Differenz.

Die Freigabe der endlichen Freiheit stellt einen Akt der Einsetzung der Partizipation des menschlichen Geschöpfs an der göttlichen Autonomie dar.[1610] Die endliche Freiheit zeichnet sich dabei durch die Möglichkeit aus, „sich für oder gegen die Norm einer absoluten Freiheit zu entscheiden, wie enthüllt oder verhüllt diese Norm auch sein mag, wie verhüllt oder enthüllt deshalb auch jede übernatürliche Ausrichtung der endlichen Freiheit auf die freie Selbstkundgabe Gottes gedacht wird“[1611]. Gerade mit dieser Wahlfreiheit ist damit ein Risiko zugelassen, dass die Kreatur die Verdankung ihrer Freiheit ablehnt, was darauf gründet, dass das Geschöpf diese Freiheit als Ursprung aus sich selbst ausdeutet, es sich unadäquat als einzigen Verursacher dieser Gegebenheit versteht.[1612] Dies besagt, dass bei der Reflexion des Bestehens des Bösen jeweils bei der endlichen Freiheit anzusetzen ist, wobei der Ausgangspunkt bei dem durch sie verwirklichten Bösen liegt, das das Geschöpf aufgrund seiner Einsicht in den Ausdruck der Norm zu verantworten hat[1613]: „Die Möglichkeit des Bösen ergibt sich aus der Polarität der menschlichen Freiheit, die sich selbst wahrhaft überantwortet *ist*, aber auch

[1608] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 59.
[1609] Ebd. S. 357.
[1610] Vgl. ebd. S. 305.
[1611] Ebd. S. 126.
[1612] Vgl. ebd. S. 305.
[1613] Vgl. ebd. S. 125.

überantwortet *weiß*, weshalb sie sich durch ihre Selbstergreifung verdanken (und damit transzendieren) muß: in einem einzigen Akt der Wahl. Um dieser Wahl willen bleibt das schenkende absolute Gute in einer Latenz, während die Geschenktheit selbst für die endliche Freiheit in voller Beleuchtung steht."[1614]

Der Wille des Geschöpfs, den Autonomiepol seiner Freiheit zu einem absoluten Prinzip zu erheben, ist ein unkompetentes Experiment, die kreatürliche Differenz bewusst zum Verschwinden zu bringen.[1615] Damit wird allerdings das Gegenteil hervorgerufen: Dieser selbstermächtigende Versuch verstrickt sich in die Ausweglosigkeit der Widersprüchlichkeit der endlichen Existenz, wo die Macht zum lügnerischen, tumorhaften Hybrid mutiert und die ursprüngliche Sinngebung des geschöpflichen Daseins verleugnet. Die Ähnlichkeit und der Bezug zum Absoluten kann nur unter der Voraussetzung beibehalten werden, dass die endliche Freiheit die Pole ihrer Autonomie einerseits und ihres Angewiesenheitsbewusstseins an den Schöpfer andererseits untrennbar ineinander instand hält.[1616] Nur Gott bleibt nämlich als lebendiger Erweis und gleichzeitig Garant dafür, dass im Absoluten die Macht mit dem Guten als identisch zu verstehen ist, was mithilfe der bloßen endlichen Freiheit nicht zum Ausdruck gebracht werden kann, denn diese enthält in sich die Möglichkeit, aus sich selbst bewusst die Norm des Guten und Bösen heraussetzen, was sie dann nicht nur um ihr Einverständnis mit der absoluten Freiheit bringt, sondern auch um das mit sich selbst.[1617] Die Freiheit kann sich selbst in ihrem wahren Sinne nicht als Freiheit ergreifen, wenn sie ihre Autonomie nicht zugleich mit der Anerkennung ihres Geschenktseins und daraus folgender Sich-Verdankung gleichsetzt.[1618]

Dies besteht in „Gottes Sein-lassen der endlichen Freiheit", in der Überlassung des Raumes der unendlichen Freiheit als der Vollendung des Geschaffenen. Gerade im Akt der sog. „Selbstentfremdung der Kreatur", die als Zur-Verfügung-Stellung der eigenen Autonomie der unendlichen Freiheit verstanden werden kann, liegt der Gewinn der eigensten geschöpflichen Lebensform, was sich „innerhalb der göttlichen (personalen und ontischen) Gnade" vollzieht.[1619] Bei diesem Geschehen wird allerdings aufgrund der Gnadenwirkung die selbst durch die Sündenverletzung unauslöschliche menschliche Freiheit nicht unterdrückt, sondern es

[1614] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 148.
[1615] Vgl. ebd. S. 149.
[1616] Vgl. ebd.
[1617] Vgl. ebd. S. 149f.
[1618] Vgl. ebd. S. 137.
[1619] Ebd. S. 59.

handelt sich um ihr Zusammenspiel mit der Gnade; es kann nie bloß „*gratia sola*“ als Ernst genommen werden.[1620]

Der Schöpfungsakt stellt eine selbstlose Preisgabe Gottes an die Schöpfung dar, die von H. U. von Balthasar als „Gott-losigkeit Gottes“ bezeichnet wird, wobei sie einen allerpositivsten Charakter aufweist.[1621] Der Vollzug einer Verleugnung des Absoluten seitens der Schöpfung führt allerdings dazu, dass sich aus der positiven Gottlosigkeit (im Sinne der Selbsthingabe) eine negative Gottlosigkeit ergibt, die während der Schöpfungsgeschichte immer deutlicher ihr Antlitz aufzeigt.[1622] Im Alten Testament wird sie insbesondere in der Gestalt der Abweichung Israels vom Bundesschluss wahrnehmbar.[1623] Die Deutlichkeit ihrer Konturen steigert sich im Kontrast zu der offensichtlicheren Selbsterschließung Gottes, die zuletzt in der neutestamentlichen Menschwerdung des Logos gipfelt. Mit der Inkarnation des Sohnes tritt erst das volle Ausmaß des Sündengewichts voll heraus.[1624] Die heilsökonomische Handlung Gottes im Sohn an der Welt enthüllt die Finsternis des Bösen in der „Konfrontation des Grundlosen der göttlichen Liebe mit dem Grundlosen der menschlichen Sünde: «Das Wort mußte erfüllt werden: sie haben mich ohne Grund gehaßt» - aber: «Wäre ich nicht zu ihnen gekommen und hätte nicht zu ihnen geredet, so hätten sie keine Sünde» (Joh 16,24.22), wobei das in die Welt gekommene «Licht» vom Schöpfungsbeginn an in die Finsternis scheint (Joh 1,4-5) und «jeden Menschen erleuchtet» (ebd. 9)“[1625]. Erst angesichts der neutestamentlich offenbarten trinitarischen Liebe kann ein voll selbstbewusstes, ernstestes Nein gegen Gott ausgesprochen werden, wobei eine solche Identifikation mit der Sünde nur für derartige Situationen gilt, wo die Menschen „dem dreieinigen Sühnewerk mit vollem Bewußtsein und ins Angesicht widerstehen; von solchen, die «einmal erleuchtet waren, die die Himmelsgaben gekostet und den Heiligen Geist empfangen, das herrliche Gotteswort und die Kräfte der kommenden Welt empfunden haben und trotzdem abgefallen sind» (Hebr 6,4ff)“[1626]. Erst mit der Offenbarung des dreieinigen Geheimnisses des göttlichen Lebens ist der Maß des Bösen in voller Wucht wahrzunehmen, der Trinität Gottes kann „eine dämonische Trinität – Urteufel, Pseudo-Inkarnation, Pseudo-Pneuma – entgegentreten“[1627].

Die Gnadenwirkung in der Schöpfung kann allerdings selbst durch die Macht der Sünde nicht beeinträchtigt werden. Das Bestehen der Last der Erbsünde verursacht keinen Unter-

[1620] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 296.
[1621] Vgl. ebd. S. 306.
[1622] Vgl. ebd.
[1623] Vgl. ebd.
[1624] Vgl. ebd. S. 168.
[1625] Ebd. S. 309.
[1626] Ebd. S. 326.
[1627] Ebd. S. 54.

bruch des Gnadenangebotes, sondern nur seinen Übergang von der Gestalt der Begründung der Schöpfung in die Form der Erlösungsgnade im Kreuz und im Tragen der Weltschuld.[1628] Aufgrund des Sündenfalls gerät nämlich die Schöpfung in den Lügenzustand, den sie nicht mehr aufheben kann. Dies geschieht aufgrund der Aneignung der Macht, die der endlichen Freiheit nicht zusteht: Als Folge pervertiert dann diese Macht in die entfremdete Verunstaltung. In dieser Situation, wo „sich die endliche Freiheit dieser Macht bemächtigt, tut sie zweierlei: sie trennt die Macht von der schenkenden Güte, sie stellt sich gegen das absolut Gute und damit unter sein Gericht, in welchem sich die angemaßte Macht als die Macht Gottes über den Räuber erweist: der sich mit der absoluten Macht Ermächtigende wird darin gerade von der Macht übermächtigt, so daß er sich ihrer nicht mehr nach seinem Belieben erwehren kann. Der sich in totale Autonomie «Befreiende» wird von der totalen Autonomie – die Gottes allein ist – gefesselt, so, dass er sich ohne ein Gelöstwerden durch Gott aus der Fesselung nicht mehr befreien kann“[1629]. Diese Ausweglosigkeit kann nur durch eine Hoffnung überwunden werden, dass Gott auch trotz dieser Deformierung des von Ihm Gestifteten mit einer die Sündenmacht überholenden Allmacht eingreifen und damit für das Heil seines Werkes garantieren kann. Diese Hoffnung könnte nach H. U. von Balthasar dem Glauben daran entspringen, „daß die Existenz in ihrer ganzen Schwere in die Sphäre Gottes eingeborgen werden kann“[1630]. Es müsste eine Begründung geben, auf deren Basis eine Unendlichkeit der Hölle ausgeschlossen werden könnte, womit zugleich erneut die Allmacht Gottes aufleuchten würde, die im Prinzip des Bösen keinen gleichwertigen Gegner haben kann, denn dies würde für die Realität des Seins einen unendlichen Dualismus bedeuten. Den Ort der Überwindung der Höhle sieht H. U. von Balthasar im Kreuz, das ein endloses Ende der Eskalation des grundlosen Hasses darstellt.[1631]

Das Kreuzgeschehen stellt eine Handlung Gottes dar, in dem Gott trotz der vollen Übernahme der Sündersolidarität im Schuldtragen zu seinem Wesen nicht in Widerspruch steht, sondern seine Macht auf besondere Weise im Erniedrigungszustand demonstriert wird. Das „Lamm wird mit Gott zusammen und als Gott angebetet und ist doch gleichzeitig «wie geschlachtet»: beides in der Kontinuität von *processio* zu *missio*“.[1632] Dabei greift die Übernahme der ganzen Weltschuld durch Christus bis ins Äußerste, bis in den tragischen Absturz in das letzte Nein wider Gott – und Katharsis in einem vorweg nicht erahnbaren Sinn.[1633] Aber

[1628] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 175.
[1629] Ebd. S. 151.
[1630] Ebd. S. 124.
[1631] Vgl. ebd. S. 315.
[1632] Ebd. S. 51.
[1633] Vgl. ebd. S. 159.

gerade in dieser restlosen zur-Sünde-Werdung unterwirft sich Jesus einer umfassenden, die ganze Schöpfung stellvertretenden Beichte, wodurch der Menschheit einen Zugang zur Absolution ermöglicht wird.[1634] Die Schuldsolidarität Gottes erscheint damit gleichzeitig als „Offenbarung des letztmöglichen Einsatzes Gottes für seine ganze Menschheit, da er nicht die Schuld einzelner Auserwählter, sondern wahllos aller auf sich genommen hat", worin „der Kern des Theodramas" liegt.[1635]

Der Vollzug dieser versöhnenden Stellvertretung ist dabei nicht als der von der Schmerzerfahrung abgehobene, sterilisierte, der leidenden Schöpfungsrealität entfremdete Akt zu verstehen, sondern, damit der Kern der Sünde überwunden werden kann, wird er im Bezug auf ihre Waffen bekämpft. Dies besagt, dass Gott sich in Jesus Christus mit dem Zustand des Sünders identifiziert und seine destruktive Erfahrung der tiefsten Verzweiflung, Verlassenheit und Leere bis zu dem endgültigen, den menschlichen Sinnen nicht mehr vorstellbaren Abgrund erlebt. Diese Solidaritätserfahrung kann allerdings dem leidenden Menschen eine Hoffnung bringen, als Versicherung, dass kein kreatürliches Leid unüberholbar ist, sondern dass die Liebe Gottes bis zum äußersten Ausmaß dieser Erfahrung eingreifen und ihr einen Vollsinn schenken kann: „Der Sohn Gottes ist nicht gekommen, um das Leid zu beheben, vielmehr um mit uns zu leiden, nicht um das Kreuz abzuschaffen, sondern um sich darauf auszustrecken. Von allen besonderen Vorrechten hat Gott sich nur dieses für sich selber ausgesucht."[1636] Diese Denkposition scheint dem Ansatz K. Rahners gegenüberzustehen, der die Idee einer möglichen Mitleidensfähigkeit Gottes einen wenig sinnvollen theologischen Beitrag betrachtet.[1637] H. U. von Balthasar äußert bezüglich K. Rahners Auffassungen die kritische Bemerkung, dass der erlösende Prozess in Hinsicht auf die Sündenaufladung bloß auf der menschlichen Dimension die Aktion Gottes der Dahingabe verkürzen könnte.[1638] Andererseits wird von H. U. von Balthasar zugegeben, dass sich seine Reflexion des Bestehens einer Leidensdimension Gottes im heilsökonomischen Geschehen „auf Messers Schneide" bewegt, weil man zwar „alles modische Reden vom «Schmerz Gottes» vermeidet", dennoch allerdings „ein Geschehen in Gott setzten muß, das nicht nur die Möglichkeit und das Geschehenlassen aller Schmerzen der Welt, sondern darüber hinaus die Teilnahme Gottes daran – bis zum wirksam stellvertretenden Übernehmen der Gottlosigkeit – rechtfertigt".[1639]

[1634] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 165.
[1635] Ebd. S. 176.
[1636] Ebd. S. 180 – H. U. von Balthasar bezieht sich hier auf *Theodramatik* II/1, S. 308f.
[1637] Vgl. II/3.4. dieser Diss.
[1638] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. 295.
[1639] Ebd. S. 302.

Vom Kreuzgeschehen wird dabei die ganze Trinität betroffen, es ist nicht nur auf eine göttliche Person (des Sohnes) zu beziehen.[1640] Die Kreuzekstase des Leidens wird von H. U. von Balthasar im Bezug auf Jacques Maritain als „die totale Selbsthingabe Gottes in seinem dreieinigen Leben und in seiner Liebe zu den Geschöpfen“[1641] ausgedeutet. Damit bleibt die Trinitätstheologie als innerliches Moment dem Kreuzesereignis anwesend. Sie stellt die Voraussetzung des Kreuzausdrucks dar.[1642] Am Kreuz und in seiner Verlassenheit wird zwar die Tiefe der Selbsthingabe des Sohnes und damit seiner ganzen Distanz vom Vater als heilsökonomisches Werk offenbar. Dies besagt aber nicht, dass der Ernst der Tiefe der Absolutheit der Liebe erst mit diesem soteriologischen Geschehen und der Offenbarung der Trinität in der Ökonomie zustande kommt, als ob es Erweis und Vollendung des immanenttrinitarischen Verhältnisses zwischen den Personen des Vaters und des Sohnes sein sollte[1643]: „Daß die Tradition innerhalb Gottes beginnt (wie die Trinitätslehre es ausformuliert), verhindert, daß Gottes Selbstüberlieferung an die Welt ihn mythologisch in diese verschlungen werden läßt: nicht durch diese Selbsthingabe an die Welt wird Gott zum Liebenden.“[1644]

In diesem Kontext äußert H. U. von Balthasar eine kritische Bemerkung über die kreuztheologische Auffassung Jürgen Moltmanns, wo die Kreuzestat als Gipfelpunkt des trinitarischen Ausdrucks gedeutet wird, allerdings der Belang einer dem Gott immanenten Basis für diese Handlung unterschätzt wird. Die Dimensionen der ökonomischen und der immanenten Trinität Gottes werden bei J. Moltmann de facto ineinander gesetzt, was folglich dazu führt, dass das dreieinige Wesen Gottes in den Weltprozess hinein verstrickt zu sein scheint.[1645] Vergleichbare Kritik wird ebenfalls an K. Rahners Verständnis der Selbstmitteilung Gottes geübt, wo die Dimension der göttlichen kenotischen Selbsthingabe nur einen heilsökonomischen Klang und Gewicht zu erhalten scheint, womit wiederum die Frage nach dem weltunabhängigen Grund dieses Selbstvermittlungsprozesses offen bleibt.[1646] Eine Vermengung des Charakters der restlosen Selbsthingabe Gottes mit dem Weltgeschehen würde nämlich Gott in die ausweglose, verzweifelte Tragik des geschöpflichen Leidens hineinziehen. Dieser kritische Hinweis H. U. von Balthasars deutet darauf hin, dass ihm der Gedanke der Leidensfähigkeit Gottes ohne eine die Tragik überholende und tiefen positiven Sinn gebende Perspekti-

[1640] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 292.
[1641] Ebd. S. 294 – hier wird auf Jacques Maritain berufen.
[1642] Vgl. ebd. S. 296f.
[1643] Vgl. ebd. S. 297.
[1644] Ebd. S. 50.
[1645] Vgl. ebd. S. 299f.
[1646] Vgl. ebd. S. 299.

ve fremd ist, womit dieses sein Verständnis der Kritik seitens K. Rahners bzgl. der leidenstheologischen Reflexionen nicht ganz entspricht.[1647]

Damit eine tragische Perspektive der Sündenübernahme Jesu Christi im Kreuzesgeschehen verhindert wird, sollte die negative Wesensart des durch die Schuld verursachten Leidens vom Hintergrund eines umfassenden, absoluten Wesens überholt werden, das ein Leiden der Vernichtung in ein Leiden der Verherrlichung umwendet. Die Lösung dieser Frage überträgt H. U. von Balthasar in das trinitarische Verständnis der Vorstellung der kenotischen Seinsweise Gottes, die folgende Aspekte einbezieht: „Man kann, mit Bulgakow, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche «Kenose» bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er «teilt» sie nicht «mit» dem Sohn, sondern «teilt» dem Sohn alles Seine «mit»: «Alles Deinige ist mein» (Joh 17, 10). Der Vater, der ja nicht (arianisch) als «vor» dieser Selbsthingabe existierend gedacht werden darf, ist diese Hingabebewegung, ohne etwas berechnend zurückzuhalten. 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 umfangen sind.“[1648] Diese Idee des Bestehens einer innertrinitarischen Differenz bei H. U. von Balthasar ist zum Kern der Kritik seitens H. Vorgrimlers geworden, was bereits vorgestellt wurde.[1649] Damit wird die Frage eröffnet, inwieweit das Paradox des trinitarischen Abstands, „die «Trennung» Gottes von sich selbst, das vergleichbar der Hölle sei“, in der Auffassung H. U. von Balthasars tatsächlich zu einem Drama führt, wo die göttlichen Personen voneinander soweit gespalten sind, dass sie nicht mehr in der Einheit, sondern nur als selbständige Subjekte auftreten können.[1650] Führt eine „*innere* Übernahme des Un- und Widergöttlichen“[1651] im heilsökonomischen Geschehen nicht zum Zerfall und Widerspruch des Verständnisses der Einheitsexistenz Gottes?

Zu diesem Thema ist zunächst darauf hinzuweisen, dass sich das Verständnis einer „göttlichen Gott-losigkeit“ nicht mit dem Verständnis der innerweltlichen Gottlosigkeit decken kann.[1652] Bei Gott ist dieser Begriff mit der Selbstlosigkeit der Liebe zu verbinden,[1653] woge-

[1647] Vgl. II/3.4. dieser Diss.
[1648] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 300f.
[1649] Vgl. I/2.1.3. – unter Bezug auf VORGRIMLER, H. *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist.* S. 117-118.
[1650] Vgl. VORGRIMLER, H. *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist.* S. 118.

[1651] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 311.
[1652] Vgl. ebd. S. 301.
[1653] Vgl. ebd.

gen die Gottlosigkeit der Welt aus dem Gegenteil abzuleiten ist: Aus dem unadäquaten Selbstermächtigungsversuch des endlichen Geschöpfs, sich selbst zu verabsolutisieren[1654]. Es ist undenkbar, dass das göttliche trinitarische Verhältnis der Liebe auf einem sündhaften Selbstermächtigungsakt gründen und sich selbst auf diese Weise besitzen könnte, denn das trinitarische Urdrama im Wesen Gottes erweist nach H. U. von Balthasar gerade das gegenteilige Prinzip: „Indem der Vater sich ohne Vorbehalt ausspricht und hingibt, verliert er sich nicht, geht nicht unter in der Gabe, sowenig er anderseits etwas von sich und für sich zurückbehält, denn er *ist* das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe, so daß darin die ganze unendliche Mächtigkeit und zugleich Unmächtigkeit Gottes sich anzeigt, der nicht anders Gott sein kann als in dieser innergöttlichen «Kenose» […] Deshalb kann auch der Sohn die Absolutheit der Gottheit nicht anders sein und besitzen als im Modus des Empfangs dieser Einheit von Allmacht und Unmacht vom Vater her, welcher Empfang gleichzeitig das Sich-Gegebensein (die absolute Voraus-setzung jedes möglichen Geliefertwerdens an die Welt) und die sohnliche Danksagung (Eucharistie) für das gleichwesentliche Gottsein einschließt.“[1655] Aus den Personen des Vaters und des Sohnes geht dann „ihr subsistierendes «Wir»“ hervor, „atmet der gemeinsame «Geist», der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt“.[1656]

Mit dieser Vorstellung der kenotischen Seinsweise Gottes ist ein Bestehen dreier selbständiger Gottheiten ausgeschlossen, die Personen bleiben in der Gestalt des göttlichen Wesens aneinander gebunden und bei keiner von ihnen ist eine mögliche Existenz ohne die anderen denkbar. Es bleibt auch die Möglichkeit der Entscheidung einer Person gegen die andere ausgeschlossen. In diesem Sinne kann man nicht behaupten, dass für den Vater die Zeugung des Sohnes im immanentgöttlichen Verständnis ein Risiko darstellen könnte, wo ein Raum für eine theoretische Verleugnungsmöglichkeit des Vaters seitens des Sohnes zuzulassen wäre. Dieser Raum wird allerdings im schöpfungstheologischen Sinne von der endlichen kreatürlichen Freiheit betreten, die nur aufgrund und innerhalb der „processio“ des Sohnes zur Existenz berufen wird.[1657] In diesem Sinne ist dann zu konstatieren, dass die vollkommene göttliche Gottlosigkeit der Liebe indirekt eine Möglichkeit der innerweltlichen Gottlosigkeit anlegt, obwohl sie dabei gleichzeitig überholt wird.[1658] H. U. von Balthasar lässt zu, dass in Gott im Bezug auf seine Schöpfung der Ansatzpunkt für das ist, „was Leiden werden kann, wenn die Vorsichtslosigkeit, mit der der Vater sich (und *alles* Seinige) weggibt – was zur wesenhaft

[1654] Vgl. II/4.2. dieser Diss.
[1655] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 303.
[1656] Ebd. S. 301.
[1657] Vgl. ebd. S. 304f.
[1658] Vgl. ebd. S. 301.

göttlichen Vorsichtslosigkeit der totalen Selbstverdankung und des Sich-verschwenden-lassen des Sohnes und zu der des ihm mitgegebenen Geistes führt – auf eine Freiheit stößt, die diese Vorsichtslosigkeit nicht beantwortet, sondern in die Vorsicht des Bei-sich-selber-beginnen-Wollens verwandelt“[1659]. In dieser Situation erweist sich Gott als wehrlos, denn seine vollkommene trinitarische Liebesdimension der selbstlosen Hingabe schließt in seinem kenotischen Handeln an die Welt eine „Unvorsichtigkeit“ ein, die auf die Ablehnung seitens der Kreatur stoßen kann.[1660]

Die Umsetzung der Möglichkeit des Nein-Sagens der Kreatur zu Gott findet tatsächlich statt, womit das Phänomen der Sünde seine Wirkungskraft zum Ausdruck bringen kann. Die Ohnmächtigkeit Gottes diesem Geschehen gegenüber scheint ihren Gipfelpunkt im Kreuzgeschehen zu erreichen, wo „der Gekreuzigte die Last nicht wie eine äußerliche trägt, sondern sich von denen, die sie zu tragen hätten, in keiner Weise distanziert (er ist ja schon eucharistisch in ihnen!), so daß er subjektiv durchaus als «Strafe» erfahren kann, was objektiv für ihn nicht ist“[1661]. Der Ernst der Sünde und der Hölle ergreift damit das trinitarische Wesen Gottes soweit, dass Gott die Hoffnungslosigkeit des Sünders von innen her erfährt: „Die Zeugung des Sohnes geht bis zu einer äußersten Freigabe, der Zusammenhang des Ausgeflossenen mit der Quelle scheint unterbrochen, die Konzentration alles Widergöttlichen im Sohn wird als die Verlassenheit vom Vater erlebt […] Als die Verkörperung der Sünde kann er [der Sohn] keinen Rückhalt mehr bei Gott finden, er hat sich mit dem identifiziert, was Gott auf ewig von sich weisen muß.“[1662]

Die unüberwindbare Tiefe dieser Erfahrung der Gottesfinsternis fußt beim Sohn dabei auf dem Paradox, dass er „«die Einheit mit Gott kennt»“.[1663] Dies besagt, dass „die Verlassenheit zwischen Vater und gekreuzigtem Sohn tiefer, tödlicher ist als jede mögliche, zeitliche oder ewige Verlassenheit eines Geschöpfs von Gott“[1664]. Dabei gehört dieses Erlebnis zur „*missio*“ des Sohnes, die auf seiner ewigen „*processio*“ beruht, allerdings mit dem Unterschied, dass während der Sohn in seinem göttlichen Ausgang aus dem Vater sich empfangend und verdankend auf den Vater zugeht, geht er in seiner Sendung von ihm weg auf die Welt zu und bis ins Äußerste ihrer Finsternis hinein.[1665] „Am Kreuz hat das immerwährende Verhältnis den Modus der Verlassenheit durch den Vater angenommen und damit den einer nicht überholbaren

[1659] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 305.
[1660] Vgl. ebd. S. 306.
[1661] Ebd. S. 314.
[1662] Ders./KEHL. M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 154.
[1663] Ders. *Theodramatik* III. S. 324 – H. U. von Balthasar beruft sich auf Paul Althaus.
[1664] Ebd. S. 461.
[1665] Vgl. ebd. S. 332.

Verlorenheit des Sohnes, so daß für ihn ein Horizont von Sein und Sinn versinkt, wie kein gewöhnliches Geschöpf ihn besitzen und verlieren kann."[1666]

Gerade in diesem Zustand der tiefsten Verlassenheit und Ohnmacht Gottes kommt allerdings die unüberwindbare Stärke seines Allmachtcharakters am prägnantesten zum Ausdruck. Die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung besteht demnach in der Wahrnehmung der Herrlichkeit der göttlichen Macht in der Niedrigkeit, der Wehrlosigkeit und Selbsthingabe Gottes bis zum eucharistischen Kreuz, wodurch das Gottesbild in der innergöttlichen, trinitarischen Selbst-Wehrlosigkeit leuchtet.[1667] Dementsprechend erscheint die Wahrheit im Ursprung als „restlose Selbsthingabe und darin Entbergung der väterlichen Tiefe, Wahrheit ist die Demut der Sendung des Sohnes, die der ganzen Hoheit der väterlichen Liebe Raum und Ausdruck verschafft, Wahrheit ist der Geist, der dieses göttliche Verhältnis sowohl bezeugt wie besiegelt und in die Welt hinein vermittelt"[1668]. Die kenotische Unmacht erweist sich als ein untrennbares Proprium der göttlichen Allmacht, die als solche machtvoller ist als alle Mächte der Welt.[1669] Gerade die Wahrheit der Wehrlosigkeit der göttlichen trinitarischen Liebe begründet die Überwindungsmöglichkeit der Macht der Sünde: im Bösen als der Verweigerung der Liebe wird nämlich nichts von der Kraft der göttlichen Selbstentäußerung kundgetan und damit auch nichts von trinitarischer Entbergung und Wahrheit, womit der Dimension des Bösen eine unendliche, endgültige Potenzialität entrissen wird.[1670] Die Auswirkung der egoistischen, um sich kreisenden, pervertierten Freiheit wird überholt durch die wahre Freiheit Gottes, die ihrem Charakter nach nie auf sich selbst bezogen sein kann.[1671] Die echte göttliche Freiheitsmacht, die ihre Allmacht gerade in der Vorstellung der innertrinitarischen Unmacht der Liebe Gottes erfüllt, weist gleichzeitig auf den kenotischen Schenkungscharakter der gesamten Existenz hin. Gott in seiner Dreifaltigkeit als Verschenkung der Liebe begründet mit dem Bestehen dieser Ur-Kenose in sich alle andere Kenosen Gottes in die Welt, die ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung, seiner dreipersönlichen Hingabe haben.[1672] Aus dieser Vorstellung H. U. von Balthasars deutet Stephan van Erp die ontologischen Folgerungen und Prinzipien für den Charakter der kreatürlichen Existenz aus: „Man muss anmerken, dass Balthasar hier nicht nur die göttliche Ur-Kenosis zum Grund der nachfolgenden Kenosen in der Schöpfung und Menschwerdung macht (und in manchen seiner Analysen die Kenosis in der Reue), sondern er macht sie auch zum Grund der Ergriffenheit

[1666] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 462.
[1667] Vgl. ebd. S. 420.
[1668] Ebd. S. 420f.
[1669] Vgl. ebd. S. 312 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Thomas von Aquin.
[1670] Vgl. ebd. S. 421f.
[1671] Vgl. ebd. S. 445.

des menschlichen Subjekts. Diese Ergriffenheit, die dem Ausgießen der göttlichen Liebe folgt, deutet hin auf das Versprechen, das letztlich in der immanenten Trinität eingelöst wird. Denn in der innertrinitarischen Bewegung fällt die Selbsthingabe Gottes mit Gottes unendlichem Selbstbesitz zusammen. Aber um dies noch einmal zu betonen: Dieser Selbstbesitz kann nur analogisch verstanden werden als kenotische Selbstaufgabe, die die Bedeutung der göttlichen Liebe in der Welt aufs Wahrhafteste offenbart: die absolute Freiheit, eine Beziehung zu schaffen, die von Distanz und – gerade wegen ihrer Distanz – von unendlicher Intimität und Nähe bestimmt ist. Die Distanz innerhalb der Trinität sollte interpretiert werden als die Distanz der unendlichen Liebe und Selbsthingabe, die die Existenz des Seins begründet und den Christen dazu aufruft, alles in Christus zu erneuern."[1673]

In der Distanz der unendlichen Liebeskenosis Gottes kann dann jedes Übel und jede Sünde besiegt werden. Die Wehrlosigkeit der absoluten Liebe erduldet nämlich keinen Widerspruch gegen diese Liebe, womit die kreatürliche Ablehnung Gottes nur einen „auf sich zusammengekrampften Punkt" darstellen kann, „über den die Strömung der Liebe Gottes immer schon hinaus ist".[1674] Im Licht dieser Auffassung ist dann H. U. von Balthasars Verständnis des Umfangs der Hölle durch die absolute, wirkliche Trennung von Vater und Sohn zu deuten.[1675] Die Hölle wird dadurch nicht als Bestandteil der allumfassenden Wirklichkeit des Seins, die von Gott grundgelegt wird, integriert, sondern das Wesen der Hölle wird depotenziert. Dies wird in der heilsökonomischen Handlung im Kreuzgeschehen offenbar, wo die selbsthingegebene, eucharistische Haltung der Liebe Gottes „pro nobis" die Unmacht des Kreuzes mit der Allmacht der Auferstehung miteinander zu identifizieren vermag.[1676] In diesem Zusammenhang taucht die Frage auf, inwieweit diese Vorstellung widerspruchlos ist, wenn angenommen wird, dass der Sohn im Kreuzgeschehen in das „Fleisch der Sünde"[1677] eintritt, „für uns zur Sünde gemacht"[1678] wird.

Zu diesem Thema ist zunächst zu bemerken, dass die Vorstellung des Sündentragens, das im Fall des Sohnes als des Stellvertreters der Geschöpflichkeit stattfindet,[1679] nicht mit der Vorstellung des Sündigens gleichzusetzen ist. Das Begehen der Sünde würde eine freie Entscheidung des Sohnes gegen dem Willen des Vaters bedeuten, was in der Auffassung H. U. von Balthasars auszuschließen ist. Der Sohn bleibt gerade durch seinen äußersten Liebesge-

---

[1672] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 308.
[1673] ERP, S. *Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur.* In: IkaZ Communio, Ostfildern, Herder, 37/2008/3, S. 296.
[1674] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 306f.
[1675] Vgl. ebd. 302f.
[1676] Vgl. ebd. S. 308.
[1677] Ebd. S. 322 – H. U. von Balthasar nimmt Bezug auf Karl Barth.
[1678] Ebd.

horsam gegenüber dem Vater auch im Modus der Verlassenheit des Sünderzustands am Kreuz mit dem Wesen Gottes zutiefst einig. Die Verlassenheit und Hoffnungslosigkeit der Hölle, die am Kreuz erfahren wird, ist nämlich das Gegenteil dessen, was faktisch geschieht:[1680] „In dieser zornhaften Entfremdung sind sich Vater und Sohn im gemeinsamen Liebeswerk an der Welt ökonomisch näher al je.“[1681] Der Sohn erlebt zwar die Finsternis des Sündenzustandes, die trüber und grausamer ist, als sie bei einem Geschöpf sein kann, weil sie sich innerhalb der Tiefe der Beziehung der göttlichen Hypostasen abspielt. Dieser Zustand kann aber nicht mit dem identisch sein, den die Gott hassenden Sünder erfahren müssten.[1682] Die selbstlose Bereitschaft Christi, den Willen des Vaters in jeder Situation umzusetzen, führt ihn dazu, „den «Kelch» des Grimmens zu trinken, das heißt die ganze Macht der Sünde sich an ihm austoben zu lassen: er nimmt die Schläge und den darin liegenden Haß an sich auf und amortisiert ihn gleichsam durch Leiden. Die Ohnmacht des Leidens (und die aktive Bereitschaft darin) überdauert jede Macht der zugeschlagenen Sünde; deren Ungeduld ist – auch als Summe aller weltgeschichtlichen Sündenungeduld gegen Gott – endlich und erschöpfbar im Vergleich zur Geduld des Sohnes Gottes“[1683]. Der Sohn erfährt damit in sich nicht die hasserfüllte Verstocktheit der Sünder, sondern das Hoffnungslose ihres Widerstands gegen Gott und das gnadenlose Nein der göttlichen Gnade gegen diesen Widerstand; der Sohn erlebt ein Gefühl der Vergeblichkeit seiner Selbsthingabe.[1684]

Überdies wird objektiv gerade durch dieses Geschehen die Macht der Sünde untergriffen und aus den Angeln ausgehoben:[1685] Das Nein der Kreatur, ihr Autonom-sein-Wollen ohne Verdankung wird überholt im umgreifenden Ja des Sohnes zum Vater im Geist,[1686] das Ja der Liebe erweist sich stärker als da Nein der Sünde. Diese Erkenntnis ist in der Situation des Kreuzgeschehens im Gehorsam des Sohnes als seinem Identitätsausdruck wahrzunehmen, wobei die „Qualität des liebenden Gehorsams des Sohnes gegenüber dem Vater (der so, durch den menschgewordenen Sohn, die Sünde von innen her überwinden will) unvergleichbar mit der sich an ihm austobenden Qualität des Haßes ist“[1687].

Erst unter dieser Voraussetzung kann sich Gott in der umgreifenden Eucharistierung des Sohnes in keinen tragischen Prozess, in keine Zerrissenheit aufgrund einer unbewältigbaren

---

[1679] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 312.
[1680] Vgl. ebd.
[1681] Ebd. S. 325.
[1682] Vgl. ebd. S. 313.
[1683] Ders./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 158.
[1684] Vgl. ders. *Theodramatik* III. S. 325.
[1685] Vgl. ders./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 158.
[1686] Vgl. ders. *Theodramatik* III. S. 306.
[1687] Ders./KEHL, M. *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. S. 158.

Hölle verstricken.[1688] Die Identifizierung des Sohnes mit dem gottfernen Zustand der Sünde geschieht dann nur als „die totale *Überforderung* des wesenhaft im Liebesgehorsam mit dem Vater Verbundenen", wo die Aufsichnahme des Sünderzustands ausschließlich „als der Wille des Vaters, nicht als der eigene" zugelassen werden kann, denn „es kann ja nicht der Wille des Sohnes sein, mit dem Nein der ganzen Welt vor dem Vater zu erscheinen, sondern nur, den Willen des Vaters – die Sendung – bis in die äußerste Finsternis hinein zu erfüllen".[1689] Dies besagt, dass die Oppositionsstellung des Sohnes am Kreuz bei H. U. von Balthasar nicht im Sinne einer Sünderablehnung Gottes auszudeuten, sondern als Zeichen des Tragens und der Sühne jeder in der Welt begangenen Sünde zu verstehen ist, wobei der reine Gehorsam Christi in jedem Entzug Gottes intakt bleibt.[1690] Aufgrund dessen wechselt der Sohn in seinem stellvertretenden Eintritt in die Finsternis des kreatürlichen Neinsagens nicht seine eigene Stelle als Gottes Licht und Leben.[1691] Erst unter dieser Voraussetzung kann das Kreuz am Ende der Hölle aufgerichtet werden,[1692] womit die pneumatische Einheit des Kreuzes und der Auferstehung sichtbar wird.[1693] Der „Treibstachel des Todes", der mit dem Verhängnis der Sünde gleichzusetzen ist, wird durch die Kraft des absoluten Gehorsams entkräftet, „denn die Kraft dieses absoluten Gehorsams des Sohnes ist die Liebe, von der jedes Gesetz gehalten und überholt wird".[1694]

Aus H. U. von Balthasars Ausdeutung und Reflexion des Kreuzopfers Christi ergibt sich eindeutig, dass es nicht die Absicht des Theologen ist, „Spekulationen über die Endlichkeit oder Unendlichkeit" der Schmerzen Christi und die konkrete Erlebnisweise seines Leidens vorzustellen, denn von der Position eines Geschöpfs wäre es unmöglich, von außen die Erfahrung der trinitarischen Zerspannung im Kreuz schildern zu können.[1695] H. U. von Balthasars Anliegen bezieht sich auf den Versuch darauf hinzuweisen, dass für die soteriologische Auswirkungsmöglichkeit des Kreuzgeschehens eine absolute Basis im dreifaltigen Wesen Gottes verankert bleibt. Aufgrund dieses Prinzips wird dann „die gottentfremdete, sündige Welt hineingenommen in die unendliche, jetzt [in diesem Aspekt] ökonomische Beziehung Vater-Sohn, und in der Vollendung der sohnlichen Sendung, im Aushauchen des Sendungsgeistes zum Vater zurück, wird dieser die gesamte Sendung des Sohnes begleitende, miterfahrende und gleichsam in sich einbergende Geist der durch die Passion befreiten Menschheit, der Kir-

[1688] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 308.
[1689] Ebd. S. 311.
[1690] Vgl. ebd. S. 461.
[1691] Vgl. ebd. S. 310.
[1692] Vgl. ebd.
[1693] Vgl. ebd. S. 360.
[1694] Ebd. S. 462.
[1695] Vgl. ebd. 465.

che Christi eingehaucht“[1696]. Demnach ist das ganze heilsökonomische Geschehen, aber auch insbesondere die Kreuzesverlassenheit ihrer Erfahrung nach zeitlos, damit ihre Aktualität durch alle Weltzeiten hindurch behalten wird.[1697] Dadurch erhält die Leidenswirklichkeit der Welt eine gewertete Dimension: Überall dort, „wo also in der Weltzeit Sünde und Tod herrschen, dort ist die von Christus gesetzte Wende aktuell“[1698], das heißt, dort ist Christus in seiner Verlassenheit, aber auch mit dem Auferstehungsumbruch präsent.

Dieses Engagement Gottes an und für die Welt zeigt, dass Gott nicht als ein Unzugänglicher in seinen Himmel zurückzuschieben ist; eine Auffassung der Unnahbarkeit ist dabei aber auch auf keinen Fall auf seine Immanenz zu beziehen, denn in seiner heilsökonomischen Handlung bleibt Gott immanent gegenwärtig.[1699] Diese Voraussetzung ist im Ostergeschehen nach H. U. von Balthasar in der Verhältnisweise der Trinität wahrzunehmen, die widerspruchlos bleibt: Die „äußerste Entfernung zwischen Vater und Sohn, durch die Hineinnahme der Sünde durchlitten, kehrt sich zur äußersten Intimität, aber war diese immer auch schon, weil die Entfernung ein Werk des trinitarischen Liebesgehorsams war, in dessen Gegenseitigkeit Vater und Sohn im Geist immer schon eins waren“[1700]. Diese dramatische Durchdringung des heilsökonomischen Geschehens durch den inneren Charakter Gottes besagt allerdings nicht, dass sich damit die immanente Trinität in das Weltschicksal mythologisch verstricken lässt. Vielmehr wird das Los der Welt in die ökonomische Trinität hineingehoben, deren Vorbedingung die umfassende Wirklichkeit der immanenten Trinität bleibt, wo „die heilige Distanz des Sohnes vom Vater im Geist der Grund dafür ist, dass die unheilige Distanz der Weltsünde in sie hineingestellt, von ihr überholt und durch sie überwunden werden kann“[1701].

Zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität besteht damit ein Identitätsverhältnis, sofern die ökonomische Trinität als Auslegung und Offenbarung der immanenten verstanden wird. In der Vorstellung der ökonomischen Trinität kommt allerdings nach H. U. von Balthasar die besondere Dimension der Hineinnahme der Menschheit und ihres Anteils an dem innergöttlichen Leben hinzu. Dies ist aus dem Bestehen der Gottmenschlichkeit Christi abzuleiten: „Einerseits ist, im Bereich der immanenten Trinität, die Herrlichkeit, die der Sohn im Durchgang durch die Finsternis wiedererlangt, die gleiche, die er «vor der Weltschöpfung» beim Vater besaß (Joh 17,5), anderseits gewinnt seine Menschheit aufgrund ihrer letzten

[1696] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 358.
[1697] Vgl. ebd. S. 313.
[1698] Ebd. S. 338.
[1699] Vgl. ebd. S. 333.
[1700] Ebd. S. 337.
[1701] Ebd.

Ausweitung (in der Eucharistie) und Ausleerung (bis zur Öffnung des Herzens) erst durch den dramatischen Akt der ökonomischen Trinität Anteil an dieser Herrlichkeit“[1702].

Zusammenfassend könnte man sagen, dass das unterscheidende Prinzip zwischen der immanenten und der ökonomischen Gestalt der Trinität im Sinne H. U. von Balthasars Darstellung die Klärung der Ursächlichkeit und verursachenden Wirkung beider Dimensionen bleibt. Die ökonomische Gestalt der Trinität hat ihren Ursprung und Voraussetzung in der immanenten, wobei andererseits durch die ökonomische Dimension der Dreifaltigkeit die Explikation der Annahme der Schöpfung und der Menschheit in die Herrlichkeit des inneren trinitarischen Lebens Gottes bewirkt wird. Dabei sind die trinitätsimmanente und die trinitätsökonomische Dimension in der Inkarnation Christi und im Ostergeschehen nicht als voneinander isoliert gedacht, sondern die charakterprägenden Merkmale des menschgewordenen Sohnes sind immer im Bezug auf seine ewige Personseinweise in Gott wahrzunehmen. So ist insbesondere die souveräne Freiheit des auferstandenen Menschen Jesu zugleich als die göttliche anzusehen, die bei ihm allerdings bereits vor dem Osterereignis besteht – nur mit dem Unterschied, dass sie vorösterlich ökonomisch im Modus der trinitarischen Inversion (der Fügung Jesu unter den ihm den Willen des Vaters zutragenden Heiligen Geist) ausgedrückt wird. [1703] Dabei wird Jesus der väterliche Wille durch den Geist nicht aufoktroyiert, „sondern stellt ihn ihm vor und wirkt als des Sohnes eigener Geist, auch in seiner menschlichen Freiheit, damit diese in ihrer eigenen Entschlossenheit sich dem absoluten Willen erschließe“[1704].

Durch die Auswirkung der Auslegung der immanenten Trinität in die ökonomische Gestalt wird das Urbild (der ewige Sohn, der die ewige Kindschaft des Vaters besitzt) dem Abbild eingebildet und prägt ihm grundsätzlich seine göttliche Form ein.[1705] Diese Durchdringung reicht dann „bis zur Übernahme auch der Gottferne des Sünders in die innergöttliche, nun mehr ökonomische Distanz zwischen Vater und Sohn hinein“[1706]. Dabei behält allerdings die Lebendigkeit der absoluten göttlichen Freiheit immer den Primat über die Gefangenschaft der endlichen Freiheit.[1707] Erst dann kann es zur paradoxen Umdeutung des Todes des Menschen kommen: Zum realen Umsatz des positiven Sinnes eines gemeinsamen Todes, wo zwar „das Je-für-sich-Sterben“ immer gilt, dies sich allerdings in „einer gemeinsamen Verlassenheit“ abspielt und dadurch eine tiefe Liebesgemeinschaft verwirklicht.[1708] Dieses Prinzip wird durch das Kreuzgeschehen gestiftet, wo nach H. U. von Balthasar die trinitarische Würdigung

[1702] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 338.
[1703] Ebd. S. 339
[1704] Ebd. S. 443.
[1705] Vgl. ebd. S. 355.
[1706] Ebd.
[1707] Vgl. ebd. S. 356.

der Liebesgemeinschaft im gemeinsamen Verlassenheitszustand zutiefst zum Ausdruck gebracht wird: „Und nichts hindert, diesen Tod des Sohnes aus Gehorsam an den Vater als einen Liebestod für den Vater, für die Durchführung seines Willens bis ins Äußerste zu verstehen, und deshalb schließlich als den menschlichen Ausdruck eines gemeinsamen Liebestodes in einem überschwenglichen trinitarischen Sinn, in dem der Verlassende (in seinem ewigen Leben) ebenso affiziert wird wie der Verlassene, wie die im Heiligen Geist gemeinsam verlassend-verlassene Liebe.“[1709]

4.3. Die Wesenseinheit Gottes im Drama der Offenbarung

Die Erhabenheit Gottes über seine Schöpfung zeichnet sich neben anderen superlativierenden Attributen durch die Unabhängigkeit des Gottesseins von der Art des Bestehens seines Werkes, dessen Grund er ist. Dies besagt, dass Gott zwar dem Weltprozess seine entscheidende Bestimmung einprägt, er selbst braucht sich allerdings im Laufe dieses Prozesses nicht zu verändern, denn durch seine Unendlichkeit kann er sich in jeder neuen Situation der Schöpfungsexistenz in ihr ursprünglich vergegenwärtigen.[1710] Daraus folgert, dass sein innergöttliches, trinitarisches Leben über dem Weltspiel waltet.[1711] Es bleibt zwar der Schöpfungordnung inne, dies allerdings im Modus einer übergreifenden Obermacht, es lässt sich nicht durch die Widersprüchlichkeiten der endlichen Freiheit in den Weltvorgang hinein verschlingen. H. U. von Balthasars Anliegen betrifft hier die Verdeutlichung der Souveränität und unerschöpflichen Größe Gottes, die nicht durch die Gleichsetzung der heilsgeschichtlichen Gestalt der Trinität und ihrer immanenten ewigen Gegebenheit in Frage gestellt werden soll.[1712]

Aus dieser theologischen Voraussetzung folgert, dass kein Geschöpf aus sich erkennen kann, was in Gott ist. Dies ist ausschließlich dem Geist Gottes vorbehalten.[1713] So bleibt der Mensch auf die Selbsterschließung Gottes hingewiesen,[1714] die nach der neutestamentlichen Offenbarung den Charakter des göttlichen Lebens als dreifaltiges enthüllt: Dass „der Sohn vom Vater ausgeht und dass der Vater in seiner Liebe zur Welt den Sohn zur Schlachtung dahingibt, mit der er «durch sein Blut Menschen aus allen Stämmen und Sprachen, Völkern

---

[1708] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 467.
[1709] Ebd. S. 466.
[1710] Vgl. ebd. S. 59.
[1711] Vgl. ebd.
[1712] Vgl. KÖRNER, B. *Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar. Fakten und offene Möglichkeiten.* In: KASPER, W. u.a. (Hg.) *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (=FS Kardinal Lehmann). Ostfildern, Matthias-Grünewald, 2006. S. 409.
[1713] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 130 – H. U. von Balthasar beruft sich hier auf 1 Kor 2,11.

und Nationen für Gott erwarb» (Apk 5, 9)“[1715]. Diese christliche Offenbarung des trinitarischen Gottes durch den Gottesmenschen Jesus Christus ist gleichzeitig der Beweis dafür, dass Gott die Liebe ist.[1716]

Trotz dieser dreipersönlichen Art des Seins ist Gott seinem Wesen nach homogen als ein „unendliches Selbst“[1717] zu verstehen, als ein Geist, dessen typisches Kennzeichen ist, dass er Selbstbesitz ist.[1718] Wenn H. U. von Balthasar die Reflexion des Menschen als eines Subjekts in der Bezugsanalogie auf das Absolute erwähnt, wird das Subjektsein des Absoluten im Kontext als Eins dargestellt, es sind dabei keine Pluralitätsformulierungen zu beobachten.[1719] Dies betrifft auch die Vorstellung des göttlichen Bewusstseins: Es wird wiederum der Gedanke eines unendlichen Bewusstseins geäußert, damit also keine Vorstellung des Übertrags dreier selbständiger göttlicher Bewusstsein auf drei göttliche Personen impliziert.[1720]

Die Vorsicht wird auch auf die Anwendung des Ich-Verständnisses bezogen: H. U. von Balthasar bringt hier deutlich zum Ausdruck, dass es aus der Subjektivität des endlichen Ichs des Geschöpfs äußerst schwierig ist, auf den Charakter der Subjektivität und des Ich-Seins des Absoluten zu schließen.[1721] In diesem Sinne scheint das Ich-Verständnis der kreatürlichen Analogia entis beim Gottesmenschen Jesus Christus auf des Messers Schneide zu liegen, denn seine „Ich-bin-Worte“ drücken immer den Charakter des einen, allumfassenden Gottes aus.[1722] Das volle Gottessein der zweiten Person der Trinität bleibt in jeder Phase des heilsökonomischen Geschehens unbestritten.[1723] Durch die Inkarnation bleibt dann Jesus gleichzeitig als Geist seiner Sendung in jedem Augenblick bestehen, „da er während seines irdischen Lebens jederzeit für die Stunde des Vaters bereitstand und sogar (wie die Verklärungsszene zeigt) die Potenz der Auferstehungsexistenz vorweg in sich trug, aber diese nicht vorwegnehmen wollte“[1724]. Der Vorwurf der Vorordnung der Personen vor der Wesenseinheit bei H. U. von Balthasar, der von Leo Scheffczyk erhoben wird,[1725] wonach H. U. von Balthasars Vorstellung der Einheit Gottes mehr ein moralisches Einssein der Personen, als tatsächliche

---

[1714] Vgl. ebd.
[1715] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 49.
[1716] Vgl. ebd. S. 167 – Bezugnahme an 1 Joh 4,3.
[1717] Ebd. S. 133.
[1718] Vgl. ebd. S. 127.
[1719] Vgl. ebd. S. 128.
[1720] Vgl. ebd.
[1721] Vgl. ebd. S. 126.
[1722] Vgl. ebd. S. 60.
[1723] Vgl. ebd. S. 297.
[1724] Ebd. S. 359.
[1725] Vgl. SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik.* Band II: *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*. Anton Ziegenhaus, Aachen, 1996. S. 345f.

Wesenseinheit impliziert, scheint damit im Bezug auf den dritten Band der Theodramatik nicht ganz zutreffend zu sein.[1726]

Daneben stellt ein offenes Thema auch H. U. von Balthasars Auffassung der Stellung und der Rolle des Weltgeschehens im innergöttlichen trinitarischen Leben dar. Dass die Schöpfungsbestimmung nicht erst als Korrektur der Folgen des Sündenfalls gegeben ist, aber auch nicht gar mit dem Schöpfungsakt selbst zusammenfällt, sondern ihr Gepräge bereits im unendlichen Sein des Schöpfers vorgezeichnet ist, bleibt für H. U. von Balthasar ein nicht hintergehbarer Gedanke. Dies ist markant an der Rolle des Sohnes wahrzunehmen, wo „sich Jesus als die Gegenwart eines das ganze Menschengeschlecht umfassenden Heilswillen Gottes weiß, der (wie die johanneischen Formeln es ausworten) nicht nachträglich nach erfolgter Sünde hinzugekommen ist, sondern von urher bestand («ehe Abraham war»… «in ihm», als dem Leben und Licht der Menschen, «ist alles erschaffen»)“[1727]. Das eigentliche Motiv der Schöpfung hängt dann nach H. U. von Balthasar mit dem Willen Gottes zur Selbsthingabe zusammen, wobei allerdings dieser Wille in Gott von Ewigkeit her besteht.[1728] Der Ausdruck eigenen Seins in der Form der Liebesselbsthingabe gehört zur Identität Gottes, der diesen absoluten Charakter in seiner innergöttlichen Kenose bewahrt.[1729] Auf diesem stabilen Grund wird dann die Schöpfung ermöglicht, wo die endlichen Geschöpfe als Geistsubjekte aufgrund ihrer geschenkten Freiheit den Verlauf des Weltgeschehens gestalten und mitbeeinflussen können. Trotz dieser Freisetzung der endlichen Freiheiten bleibt allerdings der Schöpfer als Garant des Gelingens des Werkes wirksam. Der eigentliche Ort der Schöpfung bleibt nämlich innerhalb des göttlichen Lebens beheimatet, woraus folgert, dass der dramatische Weltvorgang eschatologisch nie in die Tragödie münden kann. Jedes weltliches Drama wird nämlich bereits von der göttlichen Trinität umfasst und überwunden. Nach H. U. von Balthasar gilt es, „daß mit der «Entleerung» des väterlichen Herzens beim Hervorbringen des Sohnes jedes mögliche Drama zwischen Gott und einer Welt immer schon miteinbeschlossen und überholt ist, da jede Welt nur innerhalb der vom Heiligen Geist sowohl offengehaltenen wie überbrückten Differenz von Vater und Sohn ihren Ort haben kann. Das trinitarische Drama hat ewiges Dauern: nie war der Vater ohne den Sohn, nie waren Vater und Sohn ohne den Geist.“[1730] Der Begriff des Dramas ist dabei im positivsten Sinne zu verstehen: „Die Widersetzlichkeit ist Sünde und Entfremdung und Lüge; nicht darin besteht der Kern des Dramati-

[1726] Da es sich allerdings L. Scheffczyks Kritik an konkrete Hinweise erst beim vierten Band der Theodramatik beruft (vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 66.), ist diese Frage in II/5/1 dieser Diss. nochmals zu behandeln.
[1727] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 172.
[1728] Vgl. ebd. S. 347.
[1729] Vgl. ebd. S. 303.

schen, sondern im Gegenteil in jenem Zusammenspiel, im Reichtum jener dialogischen Möglichkeiten, die im bleibenden Gegenüber der endgültig befreiten endlichen Freiheiten zur unendlichen Freiheit liegt."[1731] Diese Auffassung lässt allerdings die Frage offen, inwieweit die Schöpfung eine Wirklichkeit darstellt, die passiv (als die Tat Gottes) zur Vergrößerung der göttlichen Herrlichkeit beiträgt. Wenn Gott bereits in sich selbst, in seinem trinitarischen Leben, die Fülle des Seins hat, bleibt es fraglich, inwieweit man dann die Schöpfung als zusätzliches Geschenk des Vaters an den Sohn verstehen kann.[1732] Würde dann konsequenterweise die Trinität nach der Menschwerdung nicht vollendeter erscheinen als zuvor?[1733]

Trotz der Offenheit der vorgelegten Frage könnten aufgrund der Untersuchung des dritten Bandes der Theodramatik folgende Resultate konstatiert werden:

1. Heilsökonomisch betrachtet, kommt im Kreuzesgeschehen der Charakter Gottes als Liebe und Selbsthingabe auf unüberbietbare Weise zum Ausdruck. Dies besagt allerdings nicht, dass der immanente Charakter Gottes als Liebe erst durch das Ostern vollständig zustande kommt. Die heilsökonomische Handlung (inclusive der Preisgabe am Kreuz) bedeutet für Gott keinen notwendigen Erweis der Gültigkeit seiner trinitarischen Verfasstheit, als ob sich diese erst durch das Engagement an und in der Welt vollenden würde.

2. Die Tragik des Kreuzes wird – von göttlich-ewiger Perspektive gesehen – in der innertrinitarischen Differenz unterfasst, das heißt, in der kenotischen Selbstübergabe des Vaters an den Sohn, die allerdings keinem Risiko der innertrinitarischen Ablehnung unterliegt, da die personale Reaktion des Sohnes an das essentielle Prinzip Gottes als Liebe gebunden ist, die die Verdankung fordert. Diese Einheit wird dann durch den Geist zum Ausdruck gebracht. Das Wesen Gottes ist daher als die Gegenseitigkeit der Liebe anzusehen.

3. Die Liebe entwaffnet die Macht der Sünde. Obwohl Jesus Christus am Kreuz als die Sühne in die Opposition dem Vater gegenüber gestellt wird und die Hölle in ihrer düstersten Dimension erfährt, bleibt er mit Gott durch seinen absoluten Gehorsam aus Liebe in der tiefsten Einheit verbunden.

[1730] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 304.
[1731] Ebd. S. 185.
[1732] Vgl. ders. *Theodramatik* IV, S. 470. Darauf macht L. Scheffczyk in seiner kritischen Interpretation H. U. von Balthasars aufmerksam. In: SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik* II. S. 410.

[1733] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV., S. 470.

5. Die Dreieinigkeit Gottes als Seinsprinzip[1734]

5.1. Die Begründung und Verortung der Schöpfung in der Fülle der trinitarischen Lebendigkeit Gottes

Die Schöpfungsdeutung H. U. von Balthasars, wonach das Prinzip und die prägende Vorbildung der Kreatürlichkeit aus der trinitarischen Wirklichkeit Gottes abgeleitet werden, ist nach Leo Scheffczyk nicht als kontroverslos zu betrachten.[1735] Zwar anerkennt L. Scheffczyk im Bezug auf die traditionelle Lehre von der immanenten Trinität, dass „mit den innertrinitarischen Hervorgängen zugleich ein *Weltbezug* der zweiten und der dritten göttlichen Person und damit der ganzen Trinität" begründet wird, was darauf hinweist, dass die heilsökonomische Dimension der göttlichen Dreiheit nur als Ausweitung der immanenten Trinität anzusehen ist.[1736] Das impliziert, dass das göttliche Sein und Leben in sich unabhängig vom Weltbezug in der Fülle besteht, womit „das Geheimnis der immanenten Trinität" den „Lebensgrund und Quell der Offenbarungstrinität", „ihr tieferes, verborgenes Wesen" darstellt.[1737] Trotz der Anerkennung der Ursprünglichkeit des heilsökonomischen Werkes im inneren, dreieinigen Wesen Gottes, nimmt L. Scheffczyk eher Distanz zu H. U. von Balthasars Schilderung der Vorzeichnung der wesentlichen Momente des heilsökonomischen Geschehens im ewigen Ur-Drama der innertrinitarischen Verhältnisse. Eine Vorstellung der innertrinitarischen Kenosis, wo in der durch die Selbsthingabe verursachten absoluten Differenz zwischen Vater und Sohn auch das Drama der Gottesverlassenheit des Sohnes am Kreuz vorweg eingeschlossen werden sollte, was als „Vor-Opfer"[1738] des Sohnes bezeichnet wird, findet L. Scheffczyk als Übersteigung der Grenzen theologischer Rationalität und der Analogie.[1739]

Insbesondere betrifft dann allerdings L. Scheffczyks Kritik die Aussage H. U. von Balthasars über die Zulassung der Wertung der Schöpfung als „zusätzliches Geschenk, das der Vater dem Sohn, aber ebensosehr der Sohn dem Vater und der Geist beiden macht"[1740], durch H. U. von Balthasar seinem eigenen Standpunkt der Ablehnung der Vorstellung des göttlichen Gelangens zur Fülle erst durch die Welt hindurch widerzusprechen scheint.[1741] An der von L. Scheffczyk kritisierten Stelle lässt nämlich H. U. von Balthasar einen Gedanken

[1734] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik.* Band IV: *Das Endspiel.* Einsiedeln, Johannes, 1983.
[1735] Vgl. SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik* II. S. 409f.
[1736] Ders. *Der eine und dreifaltige Gott.* Mainz, Matthias-Grünewald, 1968. S. 122.
[1737] Ebd. S. 116.
[1738] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 466f.
[1739] Vgl. SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik* II. S. 409.
[1740] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 476.
[1741] Vgl. ebd. S. 463.

der möglichen Bereicherung Gottes durch das heilsökonomische Werk an die Welt zu,[1742] woraus folgert, dass „«die Trinität nach der Menschwerdung vollendeter ist als vorher»“[1743]. Eine Reflexion scheint nach L. Scheffczyk für „eine nüchterne dogmatische Erkenntnisbemühung, die kein solches Wissen um das Geheimnis beanspruchen kann“[1744] entsprechungslos zu sein.

Zu diesen kritischen Vorbehalten ist zunächst darauf hinzuweisen, dass die kontroversen Aussagen über die Bereicherung der Trinität durch das heilsökonomische Geschehen nicht zu den eigenen Äußerungen H. U. von Balthasars zählen, sondern als Zitate aus dem Werk Adriennes von Speyr in die Theodramatik übernommen werden.[1745] Dabei ist nach K. Wallner zu berücksichtigen, „daß sich hier Elemente und Begriffe in eine «Theologie» verquickt finden, die einer argumentativen Logik und damit einer letzten methodischen oder systematischen Vermittlung nicht unmittelbar zugänglich sind“[1746]. Die Terminologie schöpft hier „ihre Wahrheit aus der betrachtenden Kontemplation“, die ihr „einen Ort in einem ereignishaften Gesamt zukommen läßt“.[1747]

Inwieweit man den Einfluss des Werkes Adriennes von Speyr auf die trinitätstheologische Konzeption H. U. von Balthasars im vierten Band der Theodramatik als entscheidend bezeichnen kann, bleibt fraglich. Denn obwohl sich nach T. Krenski manche Passagen im Abschluss der Theodramatik „wie virtuos montierte Zitatcollagen aus den Schiften Adrienne von Speyrs“[1748] lesen lassen, bleibt es unumstritten, dass H. U. von Balthasars Trinitätslehre inhaltlich von Denkformen älterer philosophischen und theologischen Traditionen beeinflusst ist,[1749] was „sich bereits lange vor der Begegnung mit der Basler Ärztin zu formieren“[1750] begann. Selbst für den vierten Teil der Theodramatik besagt dies, dass sich hier die trinitätstheologischen Auffassungen H. U. von Balthasars nicht auf die kontroversen Interpretationen mystischer Privatoffenbarungen reduzieren lassen, sondern dass die umstrittenen Aussagen im

---

[1742] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 470.
[1743] Ebd.
[1744] SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik* II. S. 410.
[1745] Vgl. SPEYR, A. v. *Johannes.* Band II: *Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 6-12.* Einsiedeln, Johannes, 1949. S. 354; vgl. dies. *Johannes.* Band IV: *Geburt der Kirche. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 18-21.* Einsiedeln, Johannes, 1949. S. 163.
[1746] WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. S. 26.
[1747] Ebd. S. 26f.
[1748] KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* In: STRIET, M./TÜCK, J.-H. (Hg.) *Die Kunst Gottes zu verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen.* Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. S. 195.
[1749] In diesem Kontext erwähnt Thomas Krenski im Bezug auf die außertheologischen Quellen u. a. den erheblichen Einfluss R. M. Rilkes, G. W. F. Hegels, H. Bergsons und F. Nietzsches. Vgl. KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur WahrheitsForm der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 196.
[1750] Ebd.

Kontext des gesamten Bandes zu betrachten sind. In den folgenden Abschnitten ist das Thema der Rolle und des Gewichts der Schöpfung in der umfassenden trinitarischen Wirklichkeit Gottes in der Darstellung des vierten Teiles der Theodramatik näher zu untersuchen.

Vom Gedanken einer Bedürftigkeit Gottes, sich durch den Weltprozess hindurch zu vervollkommen, wie dies bei G. F. W. Hegel der Fall ist, setzt sich H. U. von Balthasar offensichtlich ab, indem er immer wieder zum Aufschein bringt, dass Gott von Ewigkeit her Leben in Fülle ist, dass er die Welt nicht braucht, um sich zu bereichern, sondern dass er diese frei und aus Liebe geschaffen hat.[1751] Es kommt deutlich hervor, dass der Standpunkt H. U. von Balthasars der Auffassung entspricht, „daß Gott und die Welt zusammen nicht mehr sind als Gott allein. Wären Gott und die Welt zusammen mehr als Gott, würde Gott durch das andere seiner selbst begrenzt, es gäbe mithin eine Größe, die Gott und die Welt noch einmal umgriffe“[1752]. Nach dem Prinzip des non-alliud-Seins Gottes ist es aber umgekehrt, die göttliche Wirklichkeit stellt ein unübertreffbares Existenzfaktum dar, das als das Sein schlechthin zu bezeichnen ist, das alle Realitäten umfasst, und „außerhalb dessen es «nur das Nichts» gibt, innerhalb dessen aber jene geheimnisvolle Lebendigkeit herrscht, die durch die christologische Offenbarung eröffnet wird, so daß alles vom absoluten Sein Abkünftige sein Siegel tragen muß“[1753].

Dass es allerdings dennoch am Bestehen der Möglichkeit des Andersseins als Sinnvolles festzuhalten bleibt, verdankt man der trinitarischen Gestaltung des absoluten Seins, dass die Positivität der Andersheit im innergöttlichen Zeugungsprozess grundlegt: Aus „derjenigen [Andersheit] des ewig vom Vater gezeugten Sohnes leitet sich die Möglichkeit der positiven Andersheit der Kreaturen ab“[1754]. Bei dieser Ansicht bezieht sich H. U. von Balthasar auf die scholastische Erkenntnis des Einschlusses der Schöpfung „innerhalb der Trinität als in ihrer unabdingbaren Voraussetzung“[1755]. Ebenfalls im Bezug auf Jan van Ruusbroeck konstatiert H. U. von Balthasar, dass „im Ausgeborenen [der göttlichen Aussprache] die personale Andersheit des Sohnes und *in dieser* die kreatürliche Andersheit der zu schaffenden Welt betrachtet“[1756] wird. Als absolute Begründung gilt die ewige Processio der göttlichen Personen, die, nach dem Prinzip des Ursprünglichen als Ursache des Nachträglichen, den Grund und die Ursache aller folgenden Hervorgänge bildet.[1757] Aus der Vorstellung dieser sukzessiven Ord-

[1751] Vgl. TÜCK, J.-H. *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit.* In: STRIET, M./TÜCK, J.-H. *Die Kunst Gottes zu verstehen.* S. 88.
[1752] Ebd. S. 89 – J.-H. Tück nimmt hier Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1, S. 173.
[1753] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 49.
[1754] Ebd. S. 365.
[1755] Ebd. S. 53.
[1756] Ebd. S. 420 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Jan van Ruusbroeck.
[1757] Vgl. ebd.

nung der Prozesse (des innertrinitarischen, ewigen Gottes, das mit seinem Sein schlechthin zusammenfällt und des davon abgeleiteten, der Hervorbringung der Schöpfung) kann man kausalitätsweise folgern, dass das Verursachte, falls es seine Bestimmung und Lebensbegründung in der Ursache allein finden kann, nicht vollkommener sein kann als ihr Urheber. Das Geschaffene bleibt dem ersten Prinzip des Schöpfers untergeordnet. Im Licht des christlichen Trinitätsbekenntnisses könnte man dies zusammenfassen: Nicht Gott wird der Schöpfung wegen dreifaltig, sondern aufgrund der unerfasslichen, allumfassenden trinitarischen Wirklichkeit Gottes wird die Schöpfung trinitarisch begründet und bestimmt.

Konkretisiert wird diese Bezugnahme Gottes zu seiner Schöpfung durch seine Personsweise des Sohnes, denn „in Christus, für ihn und durch ihn, sind schon vorweg alle Dinge der Welt geschaffen (Kol 1, 16ff, 1 Kor 8, 6), um auch durch ihn erlöst zu werden“[1758], was besagt, „daß alles Geschaffene im Wort, durch das Wort und für das Wort geworden ist“[1759]. Christus ist damit die Norm unseres Wesens wie der menschlichen Geschichte.[1760] Dabei stellt das neutestamentliche Christusereignis einen vertikalen Einbruch in die horizontale Zeit dar, der in sich die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der irdischen Zeit einbezieht.[1761] Die Heilsgeschichte verliert durch die Integration in Christus also nicht ihren eigenartigen, ursprünglichen Charakter, denn in ihrer Wahrheit wurde sie „von Gott von vornherein mit Blick auf den menschgewordenen Sohn in Gang gesetzt“[1762]. Demnach wird auch ihre eschatologische Vollendung von Christus umfasst: Seine „Eschatologie ist eine primäre“, sie „umgreift auch die eventuell weiterdauernde Zeit und bestimmt sie qualitativ“.[1763] Dennoch ist die Heilsgeschichte nicht mit der Weltgeschichte bloß gleichzusetzen. Im Schöpfungsakt lässt Gott der Welt einen Autonomieraum frei, wo die Menschen aufgrund ihrer endlichen Freiheiten den Lauf der Geschichte mitgestalten können. „Ohne eine Eigenständigkeit des Menschen und seiner Geschichte wäre auch eine Kenosis Gottes, wie sie in der Menschwerdung seines Logos geschieht, nicht denkbar.“[1764] Die Vorstellung der Vorzeichnung der Geschöpfsbestimmung innerhalb des göttlichen dreieinigen Lebens hindert nicht an der gleichzeitigen Bewahrung der kreatürlichen Spontaneität, die nicht überspielt werden soll: Es ist daran festzuhalten, dass die dreieinige göttliche Freiheit die geschöpflichen Freiheiten

[1758] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 27.
[1759] Ebd. S. 93.
[1760] Vgl. HOPING, H. *Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen.* In: STRIET, M./TÜCK, J.-H. *Die Kunst Gottes zu verstehen.* S. 267f.
[1761] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 19.
[1762] HOPING, H. *Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen.* S. 272.
[1763] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 15.
[1764] HOPING, H. *Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen.* S. 273.

nicht in sich hinein absorbiert, „sondern sich selbst allen in *frei-gebiger* Weise schenkt. Im Zusammenklang aller Freiheiten behält die eines jeden Einzelnen ihren eigenen Ton. Die göttliche Freiheit ist so allumfassend, daß sie innerhalb ihrer einzigen Wahrheit Raum gewährt für unzählige Aspekte“[1765]. Ebenfalls die Zeitlichkeit verliert nicht ihren Wert, denn sie wird sogar von Gott selbst in der Inkarnation übernommen: „Zeit und Geschichte gehören zur Identität des göttlichen Sohnes, der Mensch wurde.“[1766] Andererseits, trotz des Lebens des Gottesmenschen „wie jeder andere in einer ablaufenden, eingeteilten Zeit“, bleibt diese „seine“ Zeit als „der jeweilige Abschnitt seines Auftrags“ so sehr in der Hand des Vaters liegen, „daß er keine Möglichkeit hat, darüber zu verfügen und ihn einzuteilen“.[1767]

Daraus geht hervor, dass der letzte Horizont der Offenbarung Gottes und seines dramatischen Verhältnisses zur Welt in Gott selbst, als wahrem Eschaton, besteht. Einerseits ist der endlichen Freiheit in ihrer Konstitution „das Vermögen zur Selbstbestimmung *gegeben*, andererseits ist sie sich *aufgegeben* und muß ihre Identität in der Geschichte allererst finden. Gabe und Aufgabe aber verweisen auf einen Geber.“[1768] Somit ist die Grundlage des heilsökonomischen Geschehens nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch aufzufassen.[1769] Daraus folgert, dass Gott ein Primat vor der Zeit zuzuschreiben ist, wenn Er also in der heilsökonomischen Weise an und für seine Schöpfung handelt, wird diese Handlung von seinem ewigen Charakter her getragen, der seine schöpferische Tätigkeit prägend kennzeichnet. Alles Geschaffene hat sich demnach an Gottes Weise des Dauerns zu messen und auszurichten.[1770]

Von diesem Sichtpunkt her ergibt sich Folgendes: Das ganze Erlösungswerk ist auf ein Prinzip Gottes zurückzuführen, der die Liebe heißt.[1771] Diese Liebe wird im Christusgeschehen dem Geschöpf nahe gebracht, womit die anthropologische Zeit durch die christologische Zeit an eine Form des göttlichen Dauerns angeschlossen wird.[1772] In diesem göttlichen Dauern hat die Liebe von Ewigkeit her ihr Bestehen, sie kommt also nicht erst durch die Schöpfung zu ihrer Fülle, sondern sie ist in der Vollkommenheit dem innergötllichen trinitarischen „processio“ inne. Dabei bleibt allerdings die außergöttliche „missio“ der trinitarischen Personen ihren inneren Hervorgängen inkorporiert,[1773] durch das heilsökonomische Geschehen tritt also „der göttliche Logos in seiner Menschwerdung nicht aus der «wesentlichen Geborgen-

[1765] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 445.
[1766] HOPING, H. *Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen.* S. 273.
[1767] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 110.
[1768] TÜCK, J.-H. *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit.* S. 92.
[1769] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 48.
[1770] Vgl. ebd.
[1771] Vgl. ebd. S. 55.
[1772] Vgl. ebd. S. 48.

heit» Gottes“ heraus[1774]. Im „processio“ wird nämlich bereits auch der freie göttliche Entschluss der „creatio“ vorweggenommen, worin sich schließlich die „missio“ des Sohnes vollbringen soll.[1775] Diese Auffassung wird auch von L. Scheffczyk als traditionell kirchlich anerkannt vertreten, indem er die Lehre von der immanenten Trinität in Verbindung zu ihrer heilsökonomischen Auswirkung setzt: Es ist darauf zu bestehen, dass „mit den innertrinitarischen Hervorgängen zugleich ein *Weltbezug* der zweiten und dritten göttlichen Person und damit der ganzen Trinität“[1776] wahrzunehmen ist. H. U. von Balthasar könnte mit dem Hinweis auf ein solches Verständnis darauf hindeuten, dass zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität kein Widerspruch bestehe, dass das „«Ausgehen und Kommen also für den Sohn eine einzige Handlung und Bewegung»“[1777] sind und dass die ökonomische Trinität in der immanenten eingebunden bleibt.[1778] Die heilsökonomische Wirkung des Menschgewordenen ist nichts Zusätzliches zu seiner Gottheit, denn „«indem der Sohn auf die Welt kommt, um den Vater zu verherrlichen, wird offenbar, daß diese Verherrlichung auch im Himmel stattfindet, denn der Sohn tut auf Erden nichts anderes, als was er im Himmel tut: den Willen des Vaters»“[1779].

Dieses Verständnis gründet in der Vorstellung der Zeitlosigkeit des trinitarischen Prozesses, denn „der Vater zeugt *immerfort* den Sohn, ohne daß dieser je noch nicht gewesen wäre. Der Sohn verdankt sich *immerfort* dem Vater, ohne daß er je ohne das gewesen wäre, wofür er dem Vater Dank schuldet. Der Geist geht *immerfort* aus beiden hervor, ohne daß dieser Hervorgang je einen Anfang gehabt hätte.“[1780] Da „die Zeugung zeitlos ist, ist die dankende Rückwendung des Sohnes zum Vater seinem Ausgang je schon gleichewig.“ [1781] Im ewigen Prozess des Gezeugtwerdens wird die Entgegennahme des Sohnes vom Vater in einer Gegenwart eingeschlossen, die sein Immer-schon-gewesen-Sein sowie seine ewige Zu-kunft vom Vater her beinhaltet.[1782] Die Vorstellung dieser Zeitlosigkeit des innertrinitarischen Prozesses hat dann „Folgen für die *missio* des Sohnes in die Welt: er ist vom ersten Augenblick,

---

[1773] Vgl. ebd. S. 55.
[1774] HOPING, H. *Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen.* S. 273.
[1775] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 70.
[1776] SCHEFFCZYK, L. *Der eine und dreifaltige Gott.* S. 122.
[1777] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 70 – H. U. von Balthasar zitiert hier Adrienne von Speyr.
[1778] In diesem Sinne scheint H. U. von Balthasars Auffassung K. Rahners Äußerung über die Untrennbarkeit der ökonomischen und immanenten Trinität näher zu kommen.
[1779] Ebd. S. 103f. – H. U. von Balthasar zitiert Adrienne von Speyr.
[1780] KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 200.
[1781] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 73.
[1782] Vgl. ebd. S. 81.

da er, vom Vater ausgesandt, in die Welt kommt, je schon zum Vater rückkehrend.“[1783] Jedes Aussprechen des Wortes Gottes ist nämlich „eine Vorzeichnung der endgültigen Aussendung des Sohnes“, worin zugleich „ein Ausdruck der vollkommenen Bereitschaft des Sohnes, vom Vater auszugehen“ enthalten ist. [1784]

Aus dieser Reflexion resultiert, dass für H. U. von Balthasar die Soteriologie nicht von der Trinitätstheologie zu trennen ist. Der Sinn des Erlösungswerkes ist nach H. U. von Balthasar durch die Liebe Gottes des Vaters gegründet.[1785] Aus diesem Resüme ergibt sich für die Ausdeutung des Zusammenhangs zwischen dem heilsökonomischen Werk Gottes und dem immanenten Wesenscharakter Gottes folgendes Schema: Der Schöpfungsraum der Welt, dessen Zeit durch das zentrale Christusereignis bestimmt wird, unterliegt der „Wirkung einer ihm vorgeordneten göttlichen Über-Zeit der ökonomischen Trinität (die den Sohn sendet und nach dessen vollendeter Sendung – Joh 17,4 – den Heiligen Geist)“, was allerdings „nochmals übergeordnet“ in der „Über-Zeit der immanenten Trinität mit ihrer Ordnung der Prozessionen“ verankert bleibt.[1786] Demnach bleibt die Ewigkeit einer geschichtlichen Zeit mit unvergleichbarer Potentialität überlegen, was besagt, dass Gott als der Dreifaltige diesen seinen Charakter bereits vor der heilsökonomischen Auswirkung in absolutem Reichtum besitzt. Es gibt die vollkommene innertrinitarische Verdankung des Sohnes bereits vor seiner Inkarnation,[1787] der Gehorsam des Sohnes erweist sich nicht erst durch seine Inkarnation, sondern „«sein ganzes Menschenleben bleibt Ausdruck seines ersten Gehorsams», der «eingebettet liegt in einem Geheimnis zwischen dem Sohn und dem Vater»“[1788]. Die Gehorsamkeit des Sohnes auf Erden dem Vater gegenüber ist nicht anders aufzufassen, als „die verständliche Übersetzung seiner ewigen Haltung der zum zeugenden Vater zurückkehrenden urgehorsamen Bereitschaft und Dankbarkeit“[1789]. Die Erfahrung der irdischen Selbsthingabe Jesu ist nichts anders als „die zeitliche Übersetzung seiner ewigen Hingabegebärde an den Vater“[1790].

Wenn die heilsökonomische Wirkung Christi auf Erden als Umsetzung seines ewigen Verhältnisses zum Vater ins Zeitlich-Kreatürliche verstanden wird,[1791] was bereits im immanenten Leben Gottes in der Fülle enthalten ist, lässt sich dann schwerlich behaupten, dass die in-

[1783] Ebd. S. 73.
[1784] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 88.
[1785] Vgl. ebd. S. 27 – H. U. von Balthasar beruft sich auf Röm 8,32; es wird aber auch auf die Synoptiker sowie Johannes Bezug genommen.
[1786] Ebd. S. 26.
[1787] Vgl. ebd. S. 107.
[1788] Ebd. S. 224.
[1789] Ebd. S. 106.
[1790] Ebd. S. 228.
[1791] Vgl. ebd. S. 104.

nere Vollkommenheit Gottes von der Tat dieser heilsökonomischen Umsetzung abhängen sollte. H. U. von Balthasar unterscheidet deutlich das Bestehen des unendlichen Seins des Urbilds und des ihm nur analogen Seins des endlichen Abbilds.[1792] Das Geschöpf kann nur unvollkommen die personale Fruchtbarkeit Gottes widerspiegeln.[1793] Daher ist es undenkbar, dass Gott erst aufgrund der Schöpfung zu seinem Selbstausdruck gelangen könnte. Wenn der Mensch etwas von der Ausdrucksweise Gottes wahrnehmen kann und diese Erkenntnis auf sein endliches Leben als das Charaktergebende für seine Geschöpfsidentität beziehen darf, dann ist dies nur aufgrund der bereits vorhandenen, übergreifenden „innertrinitarischen Lebendigkeit“[1794] Gottes möglich. Die Selbstaussage Gottes, die sich in die Schöpfung hinein ausdrückt, ist „kein naturnotwendiges Geschehen, sondern ein frei-gebiges“[1795]. Die Unvergleichbarkeit des Gottesbezugs zu sich selbst (in seinem trinitarischen Wesen) und zu der von Ihm erschaffenen Wirklichkeit der Welt bleibt beibehalten, obwohl beides auf dem gleichen Prinzip der freien Liebe beruht: „Geschöpfliche Logik kann sich nur richtig einschätzen als analoge Teilnahme an einem absoluten Logos, der in sich zurück auf seine (väterliche) Herkunft und aus sich voraus auf den ihm und seinem Ursprung entströmenden Geist der freien Lieben weist.“[1796] Die Logos-Teilnahme des Geschöpfs wird dann als geplante „Mit-Sohnschaft“ bereits „vor der Weltschöpfung“ bezeugt.[1797] Dabei folgt die Einwohnung der trinitarischen Wirklichkeit in der Welt nicht einer Absicht Gottes, „sich als primäres Ziel eine akzidentelle Selbstverherrlichung zu verschaffen, die durch die Mitbeseligung von rationalen Geschöpfen (als sekundäres Ziel) erreicht würde“[1798]. Der Zweck der heilsökonomischen Wirkung ist, „den Menschen an den Beziehungen der Personen – die ja ganz und gar Beziehungen sind – teilnehmen zu lassen“[1799]. Die heilsökonomische Offenbarung der Trinität besagt für die Schöpfung eine durch das Leben Jesu Christi übernommene „«Vermittlung zwischen Himmel und Erde»“[1800], eine durch den Sohn demonstrierte „«Extrapolation der Trinität auf Erden»“[1801].

Dass das Schöpfungsgeschehen dem immanenten göttlichen Leben unterstellt bleibt, lässt sich nach H. U. von Balthasar allerdings nur dann annehmen, wenn die Vollkommenheit des Seins Gottes die Umsetzungsmöglichkeiten der Auswirkung seines inneren Lebens bereits

[1792] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 56.
[1793] Vgl. ebd.
[1794] Ebd. S. 57.
[1795] Ebd.
[1796] Ebd. S. 57.
[1797] Vgl. ebd. S. 392.
[1798] Ebd. S. 463.
[1799] Ebd. S. 392.
[1800] Ebd. S. 225.
[1801] Ebd. S. 104.

umfasst. Wenn Gott die Welt nur nach außen, als selbständiges, enteignetes, dem Schöpfer gegenüber bezugsloses Element ausgesetzt hätte, als eine Tat, die im Leben Gottes nicht bereits von Ewigkeit her beschlossen wäre, würde diese Vorstellung einer Gefahr unterliegen, dass sich das ganze heilsökonomische Geschehen, wo sich Gott für die Welt engagiert, nur als etwas Zusätzliches zu seiner göttlichen Wirklichkeit ereignet, was dem Schöpfer erst im Laufe des Werkes zukommt, woraus folgert, dass sich durch diesen Prozess ein veränderter Gott als ein trinitarischer entfalten sollte. Demgegenüber weist H. U. von Balthasar darauf hin, dass „Gott, der Vater die Welt nicht «nach außen», sondern auf den Sohn innerhalb des göttlichen Lebens hin erschaffen hat“[1802]. Allerdings lässt sich dabei das ewige inwendige Leben Gottes in keiner naturhaft gebundenen Form weitergeben,[1803] die souveräne Lebendigkeit Gottes ist so unerschöpflich, dass sie in sich unendliche Möglichkeiten des Liebesausdrucks einschließt, die grenzenlos sind.[1804] All dies wird vom Sein Gottes umfasst, das die Wesenseinheit der göttlichen Personen ist. Das ewige trinitarische Geschehen ist die Basis der bleibenden Allmächtigkeit und Souveränität Gottes auch innerhalb der heilsökonomischen Tätigkeit: Bei der Reflexion des trinitarischen Geschehens ist es dann zu bedenken, „in welcher Art Gott der Dreieinige all-mächtig sein will: nämlich in der Art, daß er nicht erst schaffend, sondern schon zeugend und hauchend, sich zeugen und hauchen lassend dem Je-andern seine Macht zueignet und ohne Rücknahme auf sich beläßt“[1805].

Diese Äußerung H. U. von Balthasars impliziert als nächsten Deutungspunkt seine Auffassung der Allmächtigkeit der Selbsthingabe. Gerade in der Selbstübergabe der göttlichen Personen aneinander und damit ihrer gewissen Selbstbeschränkung kann man „eine Art Ohn-Macht erkennen“[1806], die allerdings mit der Weise der Mächtigkeit Gottes völlig vereinbar ist.[1807] Wenn das innertrinitarische Geschehen als Ausdruck absoluter Liebe ernst genommen werden soll, ist eine berechnende Handlung der Personen, sich den Anderen mit der Absicht preiszugeben, damit man sich Selbst in der Fülle neu empfangen kann, völlig auszuschließen: Die Selbsthingabe der Personen untereinander geschieht selbstlos und restlos.[1808] Ein Sich-Untergehen-Lassen für den Anderen erscheint hier als Tod im positivsten Sinne,[1809] der Selbstverzicht wird zur innersten Lebendigkeit: „Von seiten Gottes offenbart sich darin das innerste Gesetz der dreieinigen Liebe, kraft welcher jede Hypostase im eigenen «Untergehen»

[1802] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 223.
[1803] Vgl. ebd.
[1804] Vgl. ebd. S. 471.
[1805] Ebd. S. 58.
[1806] Ebd.
[1807] Vgl. mehr dazu in Theodramatik III, behandelt in II/4.2. dieser Diss.
[1808] Vgl. ebd. S. 73f.
[1809] Vgl. ebd. S. 88.

(als restlose Hingabe) die andere «aufgehen» läßt.“[1810] H. U. von Balthasar verwendet die Metapher des Todes nicht im selbstzerstörenden Sinne, sondern als Ausdruck des wichtigen, untrennbaren Moments der ernsten Liebesbeziehung: „Diese totale Selbstpreisgabe, die der Sohn und der Geist mitvollziehen werden, bedeutet so etwas wie einen «Tod», eine erste radikale «Kenose», wenn man will: einen Über-Tod, der als Moment in jeder Liebe liegt und innerhalb der Schöpfung alles grundlegen wird, was in ihr guter Tod sein wird: vom Sichvergessen für den Geliebten bis zu jener höchsten Liebe, die ihr «Leben hingibt für ihre Freunde».“[1811]

Die absolute Liebe verliert sich allerdings nicht in diesem selbstlosen Akt der Preisgabe des Eigenen, da hier gleichzeitig „der absolute Reichtum ja gerade in der Gratuität des Schenkens liegt, das ein «Arm»-Sein-Wollen voraussetzt, sowohl um sich beschenken lassen wie um sich entäußern zu können“[1812]. T. Krenski weist in diesem Zusammenhang auf den Standpunkt H. U. von Balthasars hin, wonach die Liebe in der Transzendenz gerade nicht das Sich-Verlieren, das Sich-Entwerfen, sondern das Einwohnen des Geliebten im Liebenden besagt.[1813] Das „«Sich-Geben» ist nicht Verlust seiner selbst, sondern wesenhaft Verwirklichung seiner selbst, so sind Ekstasis und Enstasis eins, nur zwei Seiten desselben. «Wenn Von-sich-weg das Zu-sich, wenn Entäußerung der Aufgang des Wesens ist», dann schließen sich «Analysis und Synthesis, Sein und Geschehen, Bleiben und Ereignis, Freiheit und Notwendigkeit» gegenseitig ein.“[1814] Im vollkommenen göttlichen Sich-Schenken-Geschehen wird immer das Moment der gegenseitigen Annahme eingeschlossen, das zugleich die Dankbarkeit enthält.[1815] Gedeutet auf dem Hintergrund des innertrinitarischen Prozesses besagt dies, dass „«schon im Zeugungsakt des Vaters eine Dankbarkeit an den Sohn liegt, dass dieser sich zeugen lassen will, wie im Sich-Zeugen-Lassen des Sohnes eine Dankbarkeit an den Vater liegt, dass dieser ihn zeugen will.» Somit liegt auch schon in der «aktiven *actio*» des Vaters eine Passivität, die durch die «passive *actio*» von Sohn und Geist bedingt ist. Also liegt «nicht weniger Liebe im Nehmen als im Geben.».“[1816] Eine Differenz, die durch die restlose Preisgabe des Eigenen entsteht,[1817] kann also „nicht das Letzte sein: sie muß sich, ohne sich aufzuheben, in eine neue

[1810] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 439.
[1811] Ebd. S. 74.
[1812] Ebd. S. 465.
[1813] Vgl. KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 203 – hier wird Bezug genommen auf: BALTHASAR, H. U. *Rilke und die religiöse Dichtung.* In: SdZ 63 (1932), S. 187f.
[1814] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 64 – H. U. von Balthasar bezieht sich hier auf Klaus Hemmerle.
[1815] Vgl. ebd. S. 76.
[1816] Ebd. – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Adrienne von Speyr.
[1817] Vgl. ebd. S. 74.

Identität von schenkender und empfangender Liebe übersteigen, die den Liebenden als das stets neue Wunder ihrer gegenseitigen Liebe erscheinen muß“[1818].

Vor diesem Hintergrund kann das Prinzip erläutert werden, das ein Verständnis der Bestimmung, der Stellung und der Bestehungsmöglichkeit des Schöpfungswerkes innerhalb des trinitarischen Umfangs des Seins Gottes näher bringen kann. Es handelt sich um die unendliche Selbstübersteigungsmöglichkeit Gottes im ewigen Liebesgeschehen, wo das ewige Leben eine Fülle in ewiger Bewegtheit darstellt.[1819] H. U. von Balthasar distanziert sich vom traditionellen Substanzdenken eines unbewegten, in sich ruhenden Wesens, denn gerade die Möglichkeit eines Werdens in Gott ist die Bestätigung seines Seins.[1820] Es handelt sich allerdings um kein Werden im Sinne einer Veränderlichkeit des Geschöpfs im Streben aus dem Armutszustand her nach der Vollkommenheit.[1821] Gerade weil Gott unveränderlich ist, kann die Lebendigkeit seines Werdens nie etwas anderes sein als sein Sein.[1822] Es handelt sich um ein „Über-Werden“ in Gott, dass im Bezug auf die endliche, beschränkte Kreatürlichkeit gedeutet wird.[1823] Die Ewigkeit der göttlichen Wirklichkeit impliziert eine Unendlichkeit, die „nicht durch einen zuoberst abschließenden Superlativ (wie «höchstes Gut»), sondern nur durch einen ins Je-Größere offenen Komparativ ausdrückbar ist“[1824]. Das übersteigende Absolute kann daher nicht mit begrifflichen Definitionen erfasst werden,[1825] sondern man kann sich darauf nur analog mithilfe entschränkender Infinitionen beziehen.[1826] Darum erscheint Gott dem Menschen gegenüber immer als „das Je-mehr“[1827], als übersteigende Realität. Dieses Über-sein ist allerdings auch für Gott selber ewig aktuell, die Fülle seiner Wirklichkeit befindet sich, „obschon er sich selber vollkommen durchlichtet ist“, im „«Überschwang»“.[1828] Diese Vorstellung wird nach H. U. von Balthasar in der christlichen Theologie in der Offenbarung Gottes als Trinität ausgedrückt, wo „die göttlichen Hervorgänge und der darauf grün-

[1818] Ebd. S. 72.
[1819] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 67.
[1820] Vgl. ebd. S. 468 – H. U. von Balthasar nimmt Bezug auf Adrienne von Speyr.
[1821] Vgl. ebd. S. 67.
[1822] Vgl. ebd. S. 468.
[1823] Vgl. ebd. S. 70.
[1824] Ebd. S. 68.
[1825] Vgl. FISCHER, N. *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen.* S. 106.
[1826] Vgl. ebd. S. 127.
[1827] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 68.
[1828] Ebd. T. Krenski vermutet, dass H. U. von Balthasar bei dem Ansatz des Seins Gottes als das „Je-mehr“ von R. M. Rilke beeinflusst ist: „Wenn Balthasar von einer «Metaphysik des Werdens» spricht, liegt die Vermutung nahe, dass er neben philosophischen und patristischen Impulsen von R. M. Rilkes Werde-Metaphysik beeinflusst ist: «Die Menschwerdung hat uns die Augen aufgetan dafür, was Gott in Sich ist. Und es fand sich, dass Er nicht die Starre der Ewigkeit ist, ewiger Fels für die Welle des Werdens, sondern dass Er als innergöttlicher Liebesstrom ebenso Über-Werden wie Über-Sein ist».“ (KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 201.)

dende Austausch der Personen nicht zeitlich begrenzt, sondern ewig aktuell sind“[1829]. Zum Charakter einer „«echten Liebe»“ gehört nämlich, daß sich die „«Geliebten nicht sattsehen»“ können.[1830] Diese liebende Anbetung beruht dabei nicht auf einem selbstbezogenen Bedürfnis in Gott, sondern auf dem Prinzip seines Seins als eines Füreinanderseins, das nicht auf sich selbst, sondern auf das Wohl des Anderen zielt.[1831] Wenn man die Liebe zum anderen ernst nimmt, gehört dazu die Zulassung, sich vom Geliebten immer übertreffen und überraschen zu lassen.[1832] Übertragen auf die Personen der Trinität, lässt sich der Vater vom geborenen Sohn trotz des unendlichen immanenten Allwissens Gottes immer unübertreffbar im Liebesausdruck überraschen.[1833] Die Äußerung dieses Überschwangs in unendlicher Fülle wird dann der Geist, der „der ewige Überschuß ist, das, was immer noch mehr ist und damit alles am Leben erhält“[1834].

Diese Lebendigkeit und Freiheit der ewigen Liebe wird gleichzeitig zum Urbild und zur Bestimmung der Gestaltung der Liebe in der Dimension der Kreatürlichkeit. Die Schöpfung gilt demnach als „das Abbild des ewigen Sich-Ereignens des göttlichen Seins und kann nur diesem zugeordnet sein“[1835]. Dies wird erstens bereits in der Schöpfungstat selbst zum Ausdruck gebracht, wo die Seins- und Werdungsmöglichkeit der Welt in dem Überwerden des innergöttlichen Geschehens gründet.[1836] Dadurch, dass Gott dem Anderssein der Kreatürlichkeit den Zustand der Endlichkeit (also Nichtgöttlichkeit) zuschreibt, gewährt er zugleich der Schöpfung ihren Abstand in Gott: „sie wird von seiner Unendlichkeit nicht verschlungen“[1837]. Es heißt, das Bestehen der Welt wird zwar nach dem trinitarischen Urbild gebildet und garantiert, diese Vorzeichnung setzt allerdings keinen Fatalismus für die freie Entfaltung der Welt voraus. Denn wenn die Freiheit „zum innersten Wesen der Liebe gehört“, kann nun Gott im Verhältnis zu der von Ihm geschaffenen Realität nicht die Eventualität verhindern, dass das Geschöpf seine Freiheit missbraucht und sich im Joch der Sünde verstrickt.[1838] Dass solcher Missbrauch der Freiheit nicht auf die Personen des göttlichen Seins zu beziehen ist, ergibt sich bei H. U. von Balthasar evident, denn in der Wesenseinheit Gottes kann jede Person nur durch ihre reine Transzendenz auf die anderen hin selbst sein;[1839] Gott kann sich seinem Wesen nach nicht widersprechen. Da die Kreatur durch ihren Endlichkeitszustand in der Span-

[1829] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 67f.
[1830] Ebd. S. 68 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Adrienne von Speyr.
[1831] Vgl. ebd. S. 84.
[1832] Vgl. ebd. S. 69.
[1833] Vgl. ebd.
[1834] Ebd. S. 68.
[1835] Ebd. S. 88.
[1836] Vgl. ebd. S. 70.
[1837] Ebd. S. 89.
[1838] Vgl. ebd. S. 87.

nung zweier Pole des geschöpflichen Wesens, „den der Gattung und den der Individualität“ ausgesetzt ist, kann sie das trinitarische Mysterium, „in dem jeder der Personen mit dem göttlichen Wesen identisch, aber von den anderen Personen verschieden“ ist, nur fern widerspiegeln.[1840] In diesem Sinne besteht zwischen dem Anderssein der göttlichen trinitarischen Personen zueinander und dem Anderssein der Kreatur dem Schöpfer gegenüber ein wesentlicher Unterschied,[1841] der gerade in der Individualitätsart des Endlichkeitszustandes gründet. Aufgrund des Nicht-Gott-seins der Schöpfung erschließt sich Gott dem Risiko, dass die Kreatur die Polarität zwischen ihrer in den trinitarischen Verhältnissen verankerten Personsbestimmung und ihrer im Schöpfungsprozess grundgelegten kreatürlichen Individualität dermaßen überzieht, dass „der primäre Weltentwurf“, wonach (wenn auch nur analog) „die Welt rein positiv nach dem Bild des dreieinigen Lebens“ gestaltet werden soll, zu scheitern droht.[1842] Dennoch wird auch diese Negativität „durch die innersten Positivitäten des trinitarischen Lebens“[1843], durch die allumfassenden trinitarischen Beziehungen überwunden. Dies besagt nicht, dass der Sündenfall der Welt in den Schöpfungsentwurf im Voraus eingeschlossen werden sollte. Andererseits ist Gott dermaßen frei, dass er durch die weltliche Sünde nicht gezwungen ist, den positiven Weltplan zu ändern.[1844] Jede mögliche Gottentfremdung wird nämlich durch die schöpfungsumfassende Distanz innerhalb der ökonomischen Trinität unterwandert, die eine Transponierung des absoluten Verhältnisses der innergöttlichen Personen in die Heilsgeschichte darstellt.[1845]

Mit dem Moment der Schöpfung tritt „die ökonomische Seite des Innertrinitarischen“ heraus, wo der fundierende göttliche Charakter der Selbsthingabe im Bezug auf die Welt appliziert wird.[1846] Die Rolle dieser ökonomischen Dimension der Trinität ist zunächst „die Darstellung des Wesensgeheimnisses Gottes“[1847] im Verhältnis zur Schöpfung. Der weitere Aspekt ist dann in Hinsicht auf die Gottentfernung der Welt durch den Sündenfall die „Einbeziehung – und damit Aussöhnung – der sündigen Distanz von Gott“[1848]. Die erfolgreiche Überwindung dieser negativen Trennung aufgrund der Sünde ist dabei durch den durchaus positiven innertrinitarischen Abstand der Personen aufgrund der Liebe ermöglicht. Kraft „der unendlichen Differenz der Personen innerhalb des einen Wesens“, die „zugleich in ihrer

[1839] Vgl. ebd. S. 90.
[1840] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 90.
[1841] Vgl. ebd. S. 87. H. U. von Balthasar äußert sich über die „horizontal-vertikalen Scheidungen im Schöpfungsprozess“.
[1842] Vgl. ebd.
[1843] Ebd.
[1844] Vgl. ebd.
[1845] Vgl. ebd. S. 232.
[1846] Ebd. S. 443.
[1847] Ebd.

Relationalität die «Hinterlegung» erlaubt“,[1849] kann damit das Kreuz als die endgültige Abrechnung mit der Sünde[1850] ebenfalls zur „«Offenbarung des innersten Wesens Gottes» werden“[1851], wo das „absolute Paradox“ zum Ausdruck gebracht wird: „daß der Vater den Sohn «auch in der letzten Verlassenheit keinen Augenblick verläßt», der Sohn «in dieser Trennung immer mehr mit dem Vater vereinigt» wird, um zuletzt «nichts mehr anderes zu sein als die Offenbarung des Willens des Vaters».“[1852] Die Erfahrung einer finsteren Leere der Verlassenheit am Kreuz wird zwar als „«vollständige Trennung»“ personal ausgelitten, aber dadurch, dass dies innerhalb des heilsökonomischen Auftrags geschieht, bleibt die Einheit Gottes bewahrt.[1853]

Zusammenfassend veranschaulicht ergibt sich demnach Folgendes: Das allumfassende Sein Gottes als die dreipersonale Erstreckung der Wesenseinheit übergreift den darin enthaltenen heilsökonomischen Auftrag, der wiederum die welterlösende Aussühnung der sündigen Gottentfernung der Schöpfung am Kreuz unterfassend übersteigt. In diesem Kontext ist dann die Vorstellung des Vor-Opfers des Sohnes in der Trinität zu verstehen: Nämlich als die Hingabebereitschaft des Sohnes von Ewigkeit her, die „das äußerste Nicht-mehr-Können des Kreuzes“ in der konkretisierten Heilsgeschichte einschließt und überwindet.[1854] Es gilt, dass „«der dreipersönliche Gott nie aufgehört hat, eins und unendlich zu sein.» Somit kann von einem «Prozeß» Gottes, der durch die sündige Entfremdung der Welt und die Menschwerdung und das Kreuz des Sohnes erst zu einer Fülle gelangen würde, keine Rede sein. Die dreieinige Liebe ist immer schon vollendete Eucharistie; «hinter dem Opfer des Sohnes (an die Welt) steht die wesensgleiche Liebeshingabe des Vaters als Quelle der Eucharistie», überhaupt die absolute Selbsthingabe einer jeden göttlichen Person an die andere, eine Hingabe, die durch nichts Ökonomisches steigerbar ist.“[1855]

Wenn also H. U. von Balthasar den kontroversen Ausdruck des für Gott bestimmten Bereicherungseffektes seines ökonomischen Werkes erwähnt,[1856] könnte er damit der Absicht folgen, aufgrund der Lebendigkeit des Je-mehr-Prinzips innerhalb der unendlichen Fülle des immanent unveränderbaren dreieinigen Seins Gottes jene Flexibilität Gottes metaphorisch zu beschreiben, die zulässt, auf alle möglichen Situationen (die allerdings seinem dreieinigen Sein unterordnet bleiben) mit unerschöpflicher Phantasie reagieren zu können. Dies wird aus

---

[1848] Ebd. S. 232.
[1849] Ebd. S. 234f.
[1850] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 236.
[1851] Ebd. S. 235.
[1852] Ebd. S. 238.
[1853] Vgl. ebd. S. 237.
[1854] Vgl. ebd. S. 467.
[1855] Ebd. S. 239.

dem Prinzip des Sich-übertreffen-lassen-könnens des Liebenden durch den Geliebten im Rahmen des trinitarischen Verhältnisses abgeleitet, wo der Raum für unzählige überraschende Liebeswerke freigelassen bleibt. Zum Charakter der absoluten Liebe gehört es nämlich, dass sie sich in ihrem Reichtum „ewig wandeln kann, ohne geringer zu werden oder sich selbst zu ändern“[1857]. Aufgrund dieser unbegrenzten Fülle können also die Menschwerdung und die konkrete heilsökonomische Handlung Gottes in der Weltgeschichte nie die trinitarische Wirklichkeit Gottes in ihrer Ewigkeit verändern oder vollenden.[1858] Das ökonomisch Realisierte wurzelt in einer umgreifenden göttlichen Freiheit, derer unendliche Möglichkeiten (ohne Anfang und ohne Ende) sich innerhalb der trinitarischen Relationen (Differenzen) befinden, also innerhalb eines immer verwirklichten ewigen Liebeslebens Gottes, der nicht von der konkreten Umsetzung dieser Möglichkeiten abhängt, um sich selbst zu verwirklichen.[1859] Die Überlegenheit des immanenten trinitarischen Seins Gottes über sein heilsökonomisches Werk wird auch von L. Scheffczyk erkannt, indem er aus seinen trinitätstheologischen Reflexionen folgert, „daß die heilsökonomische Dreiheit nur gehalten und in ihrer Bedeutung vollauf gewahrt werden kann, wenn das Geheimnis der immanenten Trinität, die Einheit des göttlichen Wesens in drei verschiedenen Personen, mitbedacht ist und angenommen wird. Und dies nicht nur im Sinne einer äußeren Stütze der heilsökonomischen Aussagen; denn was der Lebensgrund und Quell der Offenbarungstrinität ist, kann nicht als ihre «Stütze» ausgegeben werden. Es ist ihr tieferes, verborgenes Wesen. Damit gehört die Wahrheit von der immanenten Trinität in den Glauben und die Verkündigung hinein.“[1860]

5.2. Das dreipersonale Verhältnis als Ausdruck umfassender Wesenseinheit Gottes

Das christlich-monotheistische Bekenntnis der Wesenssingularität Gottes wird von H. U. von Balthasar keinesfalls infrage gestellt, was sich aus dem Kontext seiner trinitätstheologischen Formulierungen ergibt, wo, trotz der entfalteten Reflexionen des innertrinitarischen Geschehens als der Charakterbestimmung des Seins Gottes, die ontischen Begriffe der Substanz oder des Wesens nie im Plural verwendet werden.[1861] Allerdings distanziert sich H. U. von Balthasar dabei entscheidend von der neuscholastischen Schulontologie, wo der Wesens-

[1856] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 470.
[1857] Ebd. S. 471.
[1858] Vgl. ebd. S. 469.
[1859] Ebd. S. 465.
[1860] SCHEFFCZYK, L. *Der eine und dreifaltige Gott.* S. 122.
[1861] Vgl. beispielsweise BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 54, S. 57., S. 59., S. 106.

begriff im Sinne einer statischen, erstarrten Theo-Ontologie des Seins ausgedeutet wird, wobei der mögliche Einfluss der dynamischen Dimension der innertrinitarischen Liebe auf die Prägung des Ontologie-Verständnisses im personalistischen Sinne unterlassen wird.[1862] Die Bedeutung einer personalistischen, relatio-orientierten Betrachtung des trinitarischen Seins Gottes wird auch von L. Scheffczyk herausgestrichen, indem er das zwar nie erklärbare, allerdings analogisch mit der Menscherfahrung zu korrelierende Geheimnis der Dreifaltigkeit gerade im Kontext der personalistischen Philosophie beobachtet: „Die absolute, in sich eine und ungeteilte Wesenheit ist von Grund auf beziehentlich. Sie existiert nicht in einem einfachen «Für-sich-Sein», sondern in der Weise eines von drei Personen getragenen «Für-einander-Seins».“[1863] Dabei scheint der Vorstellung der Gestalt der göttlichen Personen der Relationsbegriff geeignet zu entsprechen, wodurch gezeigt wird, dass gerade die Beziehung der Personen zueinander ihr konstituierendes Moment enthält.[1864] Das Verständnis dieses Relationsbegriffes wird dann von L. Scheffczyk mithilfe der personalistischen Terminologie vertieft, womit er sich bei diesem Ansatz der Denkrichtung H. U. von Balthasar nähern könnte: „Ein personalistisches Denken erkennt die Beziehung des «Ich» zum «Du» als der Person wesentlich zugehörig an. Das geschieht manchmal so ausschließlich, dass die Ich-Du-Relation als das Wesen der Person erklärt wird und Personalität sich rein aktuell in der Beziehung zum Du verwirklicht. Wenn diese Bestimmung der Person auch für den geschöpflichen Bereich unzuläßig ist, weil kein Geschöpf mit seiner erst zu verwirklichenden Bestimmung oder Beziehung identisch sein kann, so wird doch hier die Möglichkeit sichtbar, die unerschaffene Person als reine Beziehung auf ein Du zu fassen, weil das göttliche Sein reine Aktualität ist. Nur muß hier, der Glaubenswahrheit entsprechend, das Ich-Du-Verhältnis von Vater und Sohn noch einmal durch das gemeinsame Gegenüber im Heiligen Geist überhöht werden, so daß dieses Verhältnis zugleich eine vollkommene Gemeinschaft darstellt. So läßt sich zwar auch mit dem Relationsbegriff das Geheimnis der Dreiheit in der Einheit nicht erklären, aber es wird auf diesem Weg die Richtung sichtbar, in die das Geheimnis verweist: Es ist die Wahrheit, dass in Gott Personalität und Gemeinschaft, Selbstand und Selbsthingabe, «In-sich-Sein» und «Für-einander-Sein» vollendet verwirklicht sind.“[1865]

Trotz dieses dynamischen Verständnisses des trinitarischen Gottesseins verdächtigt L. Scheffczyk H. U. von Balthasar wegen der Auffassung der Vorordnung der göttlichen Perso-

[1862] Vgl. KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 199.
[1863] SCHEFFCZYK, L. *Der eine und dreifaltige Gott.* S. 120.
[1864] Vgl. ebd. S. 120.
[1865] Ebd. S. 120f.

nen vor der Wesenseinheit (und der daraus gefolgerten Gefahr des Tritheismus)[1866] gerade aufgrund Balthasars trinitätstheologischer Konzeption der Identität des Seins Gottes mit seinem dreipersonalen Geschehen.[1867] Nach der Vorstellung H. U. von Balthasars ist nämlich die Wesenheit Gottes nicht als „starrer Identitätsblock" wahrzunehmen, sondern als prozessuale Wirklichkeit, als Einheit des unendlichen Geschehens, das „das sich im Vater Mitteilendes, im Sohn Empfangenes, von Vater und Sohn gemeinsam dem Geist Geschenktes, von Sohn und Geist Verdanktes"[1868] darstellt. In diesem Verständnis des göttlichen Wesens als einer Dynamik der absoluten Liebe sieht L. Scheffczyk den umstrittenen Punkt darin, „daß hier jede Distinktion zwischen dem Wesen und den Hypostasen aufgegeben wird und so die Einheit der «Drei» nicht durch ein Sein konstituiert wird, auch wenn dieser Prozeß zeitlos gedacht wird. Eine Einheit, die nicht durch ein gemeinsames Sein gegründet wird, sondern nur «prozessual» entsteht, kann aber schwerlich eine Wesenseinheit sein, sondern erbringt höchstens ein moralisches Einssein, hinter dem sich sofort auch die Gefahr eines Tritheismus auftut"[1869]. Um ein solches Risiko zu vermeiden, schlägt L. Scheffczyk vor, „bei der gedanklichen Vermittlung des Geheimnisses der immanenten Trinität mit der Wesenseinheit zu beginnen"[1870]. Dabei bestehe keine Gefahr, dass dem vorgezogenen Ausgangspunkt des einen Wesens Gottes die Personen als etwas Nachträgliches zukommen sollten, woraus H. U. von Balthasar als mögliche Konsequenz die Befürchtung einer Quaternität Gottes kritisch schlussfolgert.[1871] Denn aufgrund der Annahme Augustinus, wonach „«essentia non generat essentiam»"[1872], gibt es keinen Ansatz dafür, die Personen als neue göttliche Wesenheiten und Produkte einer ersten göttlichen Essenz betrachten zu können.

Dennoch scheint diese Reflexion L. Scheffczyks keine lückenlose, eiwandfreie Auseinandersetzung mit dem Thema der Position des Wesens und der Personhaftigkeit für das Gottessein darzustellen. Wenn die Personen der Wesenseinheit, also einem essenziellen Sein Gottes unterstellt werden (ohne natürlich aus diesem Wesen als neue gottverkörpernde Einheiten entlassen zu werden), bleibt die Frage offen, inwieweit dann die Personen wirklich als das volle Gottsein Habende vorzustellen sind. Wenn der Wesenseinheit der Primat über die Dreiheit der Hypostasen einzuräumen wäre, könnte dies zur Konsequenz führen, dass die drei Personen nun mehr als Unterteile des göttlichen Seins erscheinen könnten, als Bestandteile der Gottheit, die allerdings keine von ihnen im vollen Besitz haben könnte, denn keine würde die unendli-

[1866] Vgl. ders. *Katholische Dogmatik* II. S. 345f.
[1867] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 57.
[1868] Vgl. ebd. S. 66.
[1869] SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik* II. S. 346.
[1870] Ebd.
[1871] Ebd. S. 345 – in diesem Zusammenhang wird auf BALTHASAR, H. U. *Theologik* II, S. 120 hingewiesen.

che Absolutheit des göttlichen Seins umfassen. Schematisch vorgestellt: Die eine Wesenheit Gottes würde dann den unerschöpfbaren Reichtum des absoluten Seins darstellen, wobei die drei Personen dann als deren Teilmengen fungieren würden. Demnach könnten zwar die Personen am Gottsein real teilhaben, man könnte dann allerdings schwierig mit dem christlichen Glaubensbekenntnis klarkommen, wonach jede der drei Personen als wesensgleiche über das volle Gottsein verfügt.[1873]

Außerdem könnte gerade eine solche Auffassung letztendlich auch eine tritheistische Gefahr indirekt in sich verbergen, denn falls die eine Wesenheit Gottes vor ihrem dreipersönlichen Ausdruck zu bedenken wäre, könnten die göttlichen Hypostasen als an ihr partizipierende Glieder parallel zur Bestehungsweise der endlichen kreatürlichen Wesen vorgestellt werden, die ebenfalls an dem Sein gemeinsam teilnehmen. Aber eben indem die trinitarischen Personen die absolute Substanz des Gottesseins restlos besitzen, haben sie an dieser Essenz nicht nur bloßen Anteil, sondern sie verfügen alle drei voll über sie. Sie sind sich darin also wesensgleich (es kann nur eine Absolutheit des Seins geben), womit sie sich von der Existenzart der Geschöpfe unterscheiden, die sich gerade durch ihre fragmentäre, inkomplette Partizipation am Sein individuell voneinander unterscheiden.[1874] Jede menschliche Kreatur erhält nämlich ihr Daseinsstatut nur als einen endlichen Splitter vom unendlichen Reichtum der Seinswirklichkeit her. Daher kann keine von ihnen der anderen gleich sein, denn es fehlt ihnen für eine gegenseitige Identifikation der gemeinsam bessesene absolute Wesensgrund. Es handelt sich hier um das anthropologische Problem der „Differenz zwischen der Einheit aller seienden Wesen in der Gemeinsamkeit des Seins, und der Einheit jedes einzelnen Wesens in der Einmaligkeit und Unmittelbarkeit seines Seins“[1875].

Der tritheistischen Gefahr einer Vorstellung der göttlichen Personen als bloßen Teilhabegegebenheiten am Gotteswesen stellt H. U. von Balthasar mit seiner Interpretation des göttlichens Seins bzw. Wesens als des ewigen Geschehens in Gott[1876] eine Wahrnehmung der Identitätssetzung der Wesenheit Gottes mit seiner trinitarischen Verhältnismäßigkeit entgegen[1877]. Die Umfassung des göttlichen Seins durch die Trinität besagt allerdings keinen Vorzug ihrer Personen vor der Wesenseinheit, denn gerade indem jede der drei Personen in jedem Moment mit dem Gotteswesen völlig identisch ist, ist es auszuschließen, dass die Essenz und Einheit Gottes erst durch den trinitarischen Prozess als dessen Ergebnis entstehen würde. Das

---

[1872] Ebd. S. 346 – es wird Augustinus zitiert (De trinitate I, 11).
[1873] Vgl. Konzil von Nizäa (325), DH 125-130.
[1874] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 66.
[1875] Ebd. S. 59.
[1876] Vgl. ebd.
[1877] Vgl. ebd. S. 66.

innertrinitarische Geschehen ist als „kein Werden im innerweltlichen Sinn“ zu verstehen, es ist „kein Entstehen dessen, was irgendwann nicht war“.[1878] Gott als Darstellung dreeiniger Liebe impliziert keinen verändernden Werdungsvorgang,[1879] weil das unfassliche trinitarische Geschehen, wo sich Gott immer als der Je-Geheimnisvollere offenbart, „jenseits von Freiheit und Nezessität das Warumlose bleibt“[1880].

Andererseits stellt H. U. von Balthasar im Bezug auf Richard von St. Victor fest, dass die christliche Gotteslehre als Trinitätslehre notwendige Interpersonalität einbezieht.[1881] Wenn das Wesen Gottes in seiner dreifaltigen fruchtbaren Liebe besteht,[1882] ist Gott schon in sich selbst, in seinem Inneren ein vollkommenes warumloses Sichschenken, das „in der trinitarischen Selbstmitteilung“[1883] besteht. Dieses Grundprinzip spiegelt sich dann im Schöpfungsbeschluss wider,[1884] womit sich die Bestimmung der gesamten Wirklichkeit in ihrer höchsten Schönheit als „«Geben und Nehmen» zwischen der Einheit und der Gestalt“[1885] des Daseins erweist. Die Form der Hingabebeschaffenheit Gottes wird durch die trinitarischen Personen präsentiert, die ihrem Bestehen nach reine Bezogenheit aufeinander darstellen. Dieser absolute Zustand bleibt unter allen Umständen unveränderlich gelten. Die Inkarnation des Sohnes bewirkt also keine Gotteswandlung, da „eine göttliche Person auch in ihrer Menschwerdung und in den Schicksalen ihres menschlichen Ichs reine Relation ist“[1886]. Im Bestehen dieser Relationen wird die göttliche Seinsweise als die Hingabe ausgedrückt, worin die Seligkeit Gottes wurzelt.[1887]

Die das ganze Sein prägende trinitarische Verfasstheit ist damit ihrem Gabe-Charakter nach ein ewiges Geschehen, wo die Substanz in ihrer Identität nur als fruchtbares Sich-Geben besteht.[1888] Dieses Schenkungsgeschehen impliziert gleichzeitig eine unendliche Bejahung und Verdankung des dreifaltigen Gottes, „wo jede Hypostase sie selbst nur ist, indem sie die andern in der gleichen konkreten Wesenheit sein-läßt“[1889]. Wo „Gott als Liebe definiert wird, muß er in sich vollkommene Hingabe seiner selbst sein, was von seiten des Geliebten nur mit ebenso vollkommener Rückwendung in Dank, Verfügbarkeit, Hingabe beantwortet werden kann […] Es ist ein Sichschenken, das durch nichts als sich selbst motiviert sein kann, somit

[1878] Ebd. S. 59.
[1879] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 79.
[1880] Ebd. S. 373.
[1881] Vgl. ebd. S. 71.
[1882] Vgl. ebd. S. 72.
[1883] Ebd. S. 465.
[1884] Vgl. ebd.
[1885] Ebd. S. 63.
[1886] Ebd. S. 230.
[1887] Vgl. ebd.
[1888] Vgl. ebd. S. 63f.
[1889] Ebd. S. 65.

grundloser Liebe, in der Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen, aber auch Identität (da der Liebende sein ganzes Eigenes und nichts anderes hingibt) und Anderssein (da sonst der Liebende doch nur sich selbst lieben würde) eins sein müssen."[1890]

Konkretisiert im processio des trinitarischen Geschehens entspricht dann die Hingabedeutung ihrem Charakter nach sowohl dem Zeugungsakt des Sichgebens des Vaters an den Sohn (der „aktiven *actio*") als auch der Annahme und der Bestätigung dieser Aktivität im „Jeschon-einverstanden-Sein des Sohnes mit seinem Gezeugtwerden" und dem Ausgehen des Geistes von Vater und Sohn (der „passiven *actio*").[1891] Beide Dimensionen (die Hingabe sowie die verdankende Annahme) beinhalten die Beschaffenheit eines Sichschenkens im gleichen Maße und Wert, denn die „passive *actio*" ist die Mitbedingung der „aktiven *actio*", indem sie der Aktivität einer Selbsthingabe den Raum eines Geschehenlassens gewährt: „im Sein – und «Ziehen»-lassen des Sohnes durch den Vater liegt auch für diesen ein freigebendes Lassen (so wie der zeugende Mann im Akt seinen Samen ziehen lässt und sich dabei selber zurückzieht). Und ferner: erst durch das Zeugen *empfängt* der Vater einen Sohn, erst durch die gemeinsame Hauchung *empfangen* Vater und Sohn den Heiligen Geist […] Das Empfangen und Geschehenlassen ist für den Begriff der absoluten Liebe ebenso wesentlich wie das Geben, das ohne das empfangende Geschehenlassen – und alles, was in der Liebe dazugehört: die Selbstverdankung und Rückverdankung zum Schenkenden – gar nicht zu geben vermöchte."[1892]

Trotz dieser Liebesdynamik bleibt allerdings das göttliche Leben als „völlige Ruhe"[1893] in sich, das kein Wechselspiel des Werdegangs göttlicher Essenz ist. „«Man kann nicht sagen, der Vater übergebe zeugend seine Substanz dem Sohn so, als übermache er sie dem Sohn und behielte sie dabei nicht; er würde ja sonst aufhören, die (göttliche) Substanz zu sein» (4. Lateransynode, DS 805). Beides muß gleichzeitig und als identisch festgehalten werden: die echte aktive, die ganze Person des Übergebenden beanspruchende Übergabe – und das ewige Sein der Person in eben dieser Übergabe."[1894] Somit ist die Wesenseinheit Gottes auch im Aspekt einer selbstlosen Kenosis, im Akt einer restlosen Selbstübereignung an den Anderen „keinen Augenblick unterbrochen"[1895].

Dabei zeigt T. Krenski in seiner Interpretaion von H. U. von Balthasar darauf, dass trotz der Gleichwesentlichkeit der Personen im immerwährenden Kreislauf des innergöttlichen Le-

[1890] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 72.
[1891] Ebd. S. 75.
[1892] Ebd.
[1893] Ebd. S. 67.
[1894] Ebd. S. 75.
[1895] Ebd. S. 473.

bens als Quelle dieses Geschehens die Selbstäußerung der Person des Vaters auf den Sohn hin zu bezeichnen ist, obwohl man diesen Ursprung nicht als Beginn im innerweltlich-zeitlichen Sinne nennen kann.[1896] In diesem Zusammenhang vergleicht metaphorisch H. U. von Balthasar die trinitarischen Verhältnisse mit dem Akt der zweigeschlechtlichen Liebe, wo trotz der ursprünglichen Initiative des Vaters alle drei Personen die Gleichwertigkeit der Liebe entgegenbringen: „Trinitarisch erscheint der Vater als der ursprungslos Zeugende gewiß primär (über-)männlich, der Sohn als der Geschehenlassende zunächst (über-)weiblich, aber dann als der mit dem Vater zusammen aktiv Hauchende wieder als (über-)männlich, der Geist als (über-)weiblich. Und indem der Vater, wie gezeigt, in seinem Zeugen und Hauchen sich selbst immer schon durch die von ihm Ausgehenden mitbestimmen läßt, liegt sogar in ihm ein (Über-)Weibliches, ohne daß dadurch sein Ordnungsprimat angetastet würde.“[1897] Im Bezug auf die Gleichstellung der Personen dem Besitz der Gottheit nach könnte man dann sogar gewissermaßen behaupten, dass aufgrund der Wesenseinheit die Personen des Vaters und des Sohnes „beide sowohl die Vaterschaft wie die Sohnschaft“ eignen, wobei sie „diese Gemeinsamkeit im Heiligen Geist erkennen“.[1898] Andererseits, gemäß der personalen Relatio-Darstellung im trinitarischen Prozess, wird an der Unterschiedlichkeit der Personen festgehalten.[1899]

Das Bestehen der Gleichwesentlichkeit und Gleichwertigkeit der Personen im innertrinitarischen Geschehen trotz der Ursprunghaftigkeit beim Vater ist aufgrund der göttlichen Wesenseigenschaft des Sichschenkens vorstellbar, wo der Vater als die Quelle „nicht nur Macht des Selbstausdrucks ist, sondern eben darin auch Macht der Selbsthingabe, wie trinitarisch der Sohn den (Natur-)Willen zum Hauchen des Geistes in seinem Selbstempfang vom Vater her mitbekommt: nämlich in den im Zeugen des Vaters liegenden Hingabewillen miteinzuschwingen“[1900]. Dies besagt, dass die Hervorgänge in Gott trotz der gegenseitigen Gewährung der Freiheitsräume bzgl. der Gestaltung der Liebeswerke „nicht frei im Sinn einer Beliebigkeit“ sind, „auch wenn Gott keiner ihm fremden Notwendigkeit unterliegt; sie entsprechen einem Natur- oder Nezessitätswillen in Gott, der vom Vater zum Sohn und von Vater und Sohn zum Geist eine unumkehrbare Ordnung grundlegt, die sich dort, wo dieser Nezessitätswille «bis zum Grund» in absoluter Freiheit «rekapituliert» wird, als eine auch in

[1896] Vgl. KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 202.
[1897] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 80.
[1898] Ebd. S. 78.
[1899] Vgl. ebd.
[1900] Ebd. S. 65.

der absoluten Freiheit der Personen geltenden «Hierarchie» darstellt".[1901] Wenn also H. U. von Balthasar dennoch ein Bestehen des gegenseitigen Austausches im Wesen Gottes zulässt, bleibt es deutlich, dass er damit kein Verharren sich gegenüberstehender Personen im bloßen Vis-á-vis meint, sondern aufgrund dessen, dass die personale Andersheit im Zeugungsgeschehen des Einen liegt, beruht hier der echte Austausch, wo die Wesenseinheit immer gelten soll, auf gegenseitiger totaler Hingabe zwischen Vater und Sohn, was im gemeinsamen Hauchen des Geistes besiegelt wird. [1902]

Das Prinzip der totalen Selbsthingabe impliziert dabei nach H. U. von Balthasar auch eine Überlassung des Raumes jeweils einer Person der anderen, einen Akt der Freigabe als „Sichlösen des Schenkenden vom Beschenkten, der sich in echter Freiheit vom Schenkenden erhält und damit absetzt"[1903]. An der Setzung eines solchen Abstands, die die personale Eigentümlichkeit des Ausdrucks und des Handelns jeder Person grundlegt, ist insoweit festzuhalten, weil „in dem gegenseitigen Freilassen der Personen in Gott ein wesentliches Moment ihrer Liebe" liegt.[1904] Dies besagt allerdings keine räumliche Trennung in Gott, sondern einen Abstand der Hervorgänge im Rahmen des immer bestehenden Wesensseins Gottes. Diese Vorstellung verbindet in sich das Paradox der in der Abständigkeit beinhalteten Selbständigkeitsmöglichkeit der Personen mit dem Grundsatz ihres wesentlichen nie-ohne-Einander-Seins. [1905]

Die Einmaligkeit des Ausdrucks jeder Person schließt in sich auch die Möglichkeit der einzigartigen Darstellung des einen Willen Gottes. Es heißt, dass „der eine göttliche Wille jeder Person in göttlicher Freiheit gehört"[1906], wobei die absolute Dimension Gottes einen unendlichen Reichtum der sich auf diesen Willen zu beziehenden Aspekte umfasst, über die die Personen gemeinsam verfügen und die sie dem göttlichen Willen unterstellen. Der Geist verkörpert in diesem Geschehen die Gewährung der Einheit, „so daß der trinitarisch einheitliche Beschluss (innerhalb der Ordnung der Hervorgänge) ein schlechterdings gegenseitiger und gemeinsamer ist"; dabei nach dem Wesensprinzip Gottes „von jeder Seite aber ein «göttliches Je-mehr», eine «Steigerung, Überraschung», ein «Überschwang» hinzukommt", wodurch die „Einheit des Beschlusses eine Einheit der lebendigen Liebe" darstellt.[1907]

Die endgültige neutestamentliche Offenbarung im heilsökonomischen Geschehen kann dann von nichts anderem, als von diesem geheimnisvollen göttlichen Charakter des

[1901] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 77.
[1902] Vgl. ebd. S. 92.
[1903] Ebd. S. 82f.
[1904] Ebd. S. 82.
[1905] Vgl. ebd.
[1906] Ebd. S. 83.

Ineinanders der Substanz und ihrer Dreipersonhaftigkeit getragen werden. „Indem Jesus durch alles hindurch die Offenbarung des Vaters sein will, zeigt er ihrer beider ewige Einheit wie Differenz: «Es wird also nie zwei Möglichkeiten geben, Gott zu sehen: die eine durch den Vater, die andere durch den Sohn, sondern der Sohn ist die Offenbarung des Vaters,… die restlose Öffnung in das ewige Je-Mehr des Vaters hinein.»“[1908] Aufgrund des gegenseitigen Innewohnens kann nämlich „eine Person (ökonomisch) auch die Eigenschaften der andern verkörpern und vertreten“[1909]. Dies betrifft insbesondere den freien Gehorsam, mit dem Jesus den einen Willen Gottes auf der Erde zum Ausdruck bringt. Der Vollzug dieses Gehorsams bezieht sich nicht nur auf die Person des Sohnes, sondern ebenfalls auf den Vater: Wie „das Gebet Gottes zur Wirkung hat, daß jede göttliche Person den Willen der andern tut, so tut auch auf Erden der Vater immer den Willen des Sohnes, der ihm in allem gehorcht (Joh 11,42)“[1910]. Die Basis für diese Flexibilität stellt dabei der Charakter des göttlichen Wesens als der Liebe dar, wo diese Liebe „sowohl «transitiv» auf die je andere Person gerichtet ist, wie «intransitiv» ist, weil Gottes ganzes Wesen «die Liebe ist»“[1911]. Daraus folgert, dass hier dem Bestehen dreier Personen Gottes vor ihrer Wesenseinheit kein Vorrang gegeben wird, denn die das Sein Gottes umfassenden Personen haben keinen eigenen Wesensausdruck als den einer Gotteseinheit.

H. U. von Balthasar erwähnt „die Drei“ im Kontext ihres Wesens als „nur noch Aspekte des Einen“, nämlich „der Liebe, welche als das umschließende Band der Vollkommenheit (Kol 3,14 vgl. Dt 6,4f) die größte unter ihnen ist“.[1912] Aus diesem Grunde kann eine wie auch immer tiefste Trennung aufgrund der Verlassenheit des Kreuzesfinsternises die Einheit Gottes nicht stören. Denn der letzte absolute Liebesgehorsam, der sogar im Abgrund der Hölle seine Gestalt nicht verliert, stellt eine Fessel der Einheit des Lebens des Sohnes dar,[1913] sowohl als des menschgewordenen, wie auch des immanenttrinitarisch ewigen. Die Möglichkeit der ökonomischen Trinität, die Distanz bis zur Kreuzesverlassenheit durchzuhalten,[1914] ohne dabei den Gottescharakter zu verlieren, entspringt nämlich der positivsten Deutung des Todes als der Hingabe des Lebens, die ihr Urbild in der immanenten Trinität hat: „Denn der Vater gibt ja sein ganzes Leben dem Sohn, der Sohn gibt es dem Vater zurück, und der Geist ist selbst

[1907] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 78.
[1908] Ebd. S. 105.
[1909] Ebd. S. 83.
[1910] Ebd. S. 106.
[1911] Ebd.
[1912] Ebd. S. 375.
[1913] Vgl. ebd. S. 107.
[1914] Vgl. ebd. S. 83.

das ausgegossene, hingegebene Leben.“[1915] Die Fülle dieses Geschehens ist dabei nicht erst durch die Heilsökonomie erreicht. Sie besteht unabhängig vom Weltgeschehen bereits im gottimmanenten Leben in der Vollkommenheit: „«die Ebenbürtigkeit des Sohnes mit dem Vater»“ ist hier bereits „«vollbewiesen und keinen Augenblick in Frage gestellt»“.[1916] Die verhältnismäßige Typisierung der Personen übergreift im innergöttlichen Leben den heilsökonomischen Ausdruck. Die Größe des innertrinitarischen Geschehens umfasst die Unendlichkeit möglicher Räume und Zeiten in Gott, womit er nie nur als reine Bewegung und Weiterstreben durch diese Räume verstanden werden kann (nach dem Prinzip des Je-mehr innerhalb der göttlichen Wirklichkeit), sondern ebenfalls als der die Ruhe und das Erreichthaben dieser Fülle Signifizierende anzusehen ist.[1917] Dieser Ansatz weist darauf hin, dass es unangemessen ist, H. U. von Balthasar einen Gedanken der Entfaltung des göttlichen Wesens erst durch den innertrinitarischen Prozess hindurch zuzuschreiben. Denn nach H. U. von Balthasar drücken die ewigen trinitarischen Verhältnisse das ganze Wesen Gottes anfangslos aus. Es gibt keinen Moment, wo die eine Person essenziell ohne die andere gedacht werden könnte. Die Relationen bleiben zwar als das unterscheidende Prinzip der trinitarischen Personen in Gott, wobei daran zu erinnern ist, dass diese Relationen nicht die Beziehungen darstellen, auf die sich die Personen nur einlassen würden, denn dann könnte tatsächlich der berechtigte Einwand der tritheistischen Gefahr erhoben werden, da hinter den Relationen selbständige Subjekte stehen würden, denen diese Relationen erst zukommen, um im gemeinsamen trinitarischen Geschehen die absolute Herrlichkeit Gottes vollenden zu können. Dass sich H. U. von Balthasar dieser Denkrichtung nicht annähert, ist daran ersichtlich, dass seiner Auffassung nach es sich im trinitarischen Geschehen um keine Entstehung und Wertung der Relationen als Ausdrucksweise der bereits bestehenden Personen handelt. Die Personen *sind* ausschließlich diese Relationen.[1918]

Wenn L. Scheffczyk die Auffassung vertritt, „daß «der Relationsbegriff die zarteste und weichste Linie» sei, die ausfindig gemacht werden kann, um irgendwie die Differenzen im göttlichen Sein zu markieren, ohne doch dabei «die Einheit durch schwere Kategorien zu zerstören»“[1919], widersprechen diesem Verständnis die trinitätstheologischen Auffassungen H. U. von Balthasars nicht, denn aus balthasarschen Reflexionen ergibt sich, dass es sich bei der Gottessubstanz trotz der Dynamik des trinitarischen Geschehens um die eine und gleiche han-

[1915] Ebd. S. 226.
[1916] Ebd. S. 475.
[1917] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 374 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Gregor von Nyssa.
[1918] Vgl. KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 203.

delt.[1920] Diese Substanz weist allerdings keine versteinerte Regungslosigkeit einer abgedichteten Monade aus, sondern sie stellt die höchste Lebendigkeit absoluter Liebe dar. Damit gewinnt das christliche Glaubensbekenntnis gerade im Trinitätsgeheimnis seinen prägnantesten Ausdruck, dessen Intensität weder die Kategorien des jüdischen Monotheismus noch die des heidnischen Pluralismus zu entsprechen vermögen.[1921]

An die unverwechselbare Originalität der christlichen Begründung der Liebe durch das Bestehen der göttlichen Trinität weist ebenfalls Papst Benedikt XVI. in der Enzyklika „Deus caritas est" hin, wenn er als Ausgangspunkt der Reflexion der Menschen- und Kirchengemeinschaft als Ausdruck der trinitarischen Liebe an den Ansatz Augustinus erinnert: „«Wenn Du die Liebe siehst, sieht du die Heiligste Dreifaltigkeit»"[1922]. Dass sich die Inspiration der Verfassung dieser Enzyklika zum erheblichen Teil dem Einfluss des Ansatzes H. U. von Balthasars verdankt, istt dabei nahe liegend.[1923] In diesem Zusammenhang weist Karl-Heinz Menke darauf hin, dass Benedikt XVI. im ersten Teil seiner Enzyklika ganz offensichtlich auf H. U. von Balthasars Werk „Glaubhaft ist nur Liebe", sowie auf seine Aufsätze „Eros und Caritas" und „Eros und Agape" zurückgreift.[1924] Es wird Distanz von der neuzeitlichen Wende zum Subjekt genommen, denn erst im Licht der geschenkten Liebe im Sinne der Begriffe „agape" und „caritas" kann man einer die menschliche Person befreienden Wirklichkeit begegnen, derer Erkenntnis nicht von rein menschlich-rationellen Projektionen und Gedanken abzuleiten ist.[1925]

Die Quelle dieser Liebe, die nicht durch ein selbstbezogenes Individuum verwirklicht werden kann, sondern die Gegenseitigkeit eines Sichschenkens und Empfangens fordert, erscheint in ihrer Absolutheit gerade im innergöttlichen dreieinigen Geschehen, wo die Kenosis

---

[1919] SCHEFFCZYK, L. *Der eine und dreifaltige Gott.* S. 120.

[1920] Vgl. KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung". Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 203f. Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theologik* III, S. 145 - interpretiert auf dem Hintergrund der Inspiration durch R. M. Rilke. Im trinitarischen Geschehen der Zeugung kommt die Person des Vaters im Bezug auf den Sohn keinem neuen unbekannten Individuum entgegen, sondern sowohl der Vater wie der Sohn erkennen sich selbst in ihrem Verweilen in der Person des anderen. Die Substanz, die der Sohn vom Vater her empfängt, und die er beantwortet, ist immer dieselbe.

[1921] Vgl. SCHEFFCZYK, L. *Der eine und dreifaltige Gott*. S. 123.

[1922] BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* [Gott ist die Liebe], 19. Das Zitat ist übernommen von AUGUSTINUS, A. *De Trinitate* VIII, 8,12.

[1923] Vgl. VODERHOLZER, R. *„Glaubhaft ist nur Liebe". Hans Urs von Balthasar als Inspirator Joseph Ratzingers.* (II) In: SKZ, Luzern, 175/2007/44. S. 762–764, S. 769; MENKE, K.-H. *Die theologischen Quellen der Enzyklika „Deus caritas est".* In: TThZ, Trier, 116/2007/2. S. 147-154.

[1924] Vgl. MENKE, K.-H. *Die theologischen Quellen der Enzyklika „Deus caritas est".* S. 148.

[1925] Ebd. S. 149f. Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Glaubhaft ist nur Liebe.* S. 33f. Parallel dazu: BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* [Gott ist die Liebe], 7. Der Liebesaspekt im Sinne des „eros" (der als „aufsteigende Liebe" ausgedeutet wird) braucht die Aufnahme der „agape" (der „absteigenden Liebe") in sich, denn die Wesentlichkeit der Liebe besteht aus beiden Momenten. Benedikt XVI. erinnert daran, dass sich die Vollständigkeit der Liebe nur in der Gegenseitigkeit abzeichnen kann, wo beide Dimensionen – das Sichschenken und Empfangen – eingeschlossen werden. Es sei nämlich „unmöglich, einzig in der schenkenden, absteigenden Liebe zu leben", man „kann nicht immer nur geben", man „muss auch empfangen" (vgl. ebd. S. 24).

nicht den Untergang eines Wesens zugunsten eines anderen impliziert, sondern wo die eine Substanz aufgrund ihrer Beschaffenheit als selbstlose Liebe von drei Personen getragen wird, die den geschenkhaften Charakter der göttlichen Essenz als Relationen auf unendliche Weise äußern.[1926] Die dreifaltige Wirklichkeit ist also keine bloße Symbiose dreier teilnehmender Exponenten der göttlichen Wesentlichkeit, denn gerade eine Vorstellung, wo der radikalste Ernst der restlosen Seinsübergabe der Personen unterschätzt würde, würde eine Gefahr verbergen, dass dieses Sein nicht im vollen Ausmaß von den Personen besessen werden könnte, was wiederum in die Vorstellung dreier am Gottessein unterschiedlich teilnehmenden Gestalten münden könnte. Demgegenüber kann die balthasarsche Reflexion des dreieinigen Charakters Gottes als totaler Selbsthingabe und gleichzeitiger Selbstverdankung nicht nur dieses Risiko der Zerbröckelung des Verständnisses der göttlichen Personsweise in der Vollständigkeit des Wesensseins vermeiden, sondern zugleich die Begründung des geschenkhaften Charakters der Liebe im Bezug auf die allumfassende absolute dreifaltige Realität Gottes erläutern.

Zusammenfassend könnte man die Untersuchung des vierten Bandes der Theodramatik in Hinsicht auf die trinitätstheologische Auffassung H. U. von Balthasars in folgenden Punkten rekapitulieren:

1. Gott könnte die von seiner Liebeskenosis unterfasste freie Wirklichkeit der Welt als eigene Überraschung und Bereicherung erfahren, indem die Schöpfung und die heilsökonomische Tätigkeit die Ausdrücke seiner je-größeren Liebe sind, die sich, ohne ihre Identität zu verlieren, unendlich übersteigen kann.[1927]

2. Der Vorwurf, H. U. von Balthasars Ansatz bevorzüge das Bestehen der trinitarischen Personen vor ihrer Wesenseinheit scheint nicht relevant zu sein. H. U. von Balthasar zufolge könnte zwar die unendliche Seinsweise Gottes als prozessuale Wirklichkeit aufgefasst wer-

[1926] Den Belang der Beachtung der Communio-Dimension der essenziellen ontologischen Idee durch die Theologie bringt neben H. U. von Balthasar auch K. Hemmerle bei der Ausdeutung der Bewahrung der Einheit Gottes innerhalb seines Selbstmitteilungsgeschehens ersichtlich zum Ausdruck: „Wo ansetzen? Im Blick auf Jesu Wort, daß alles, was sein ist, des Vaters und alles, was des Vaters ist, sein ist, sprachen wir bereits von «göttlicher Gütergemeinschaft». Es wurde uns deutlich: Diese innergöttliche Gütergemeinschaft kann sich nicht auf ein «Etwas» erstrecken; es gibt in Gott neben seiner Göttlichkeit kein anderes Etwas. Gott ist so «arm», dass er nichts anderes besitzt als sich. Und «nichts anderes als sich» heißt eben, daß er in sich, in seinem Gottsein alles besitzt. Es heißt aber auch, daß dieses Alles, dieses Göttliche, diese Gottheit selbst in ihm zur Gabe wird, die Vater und Sohn miteinander austauschen. Gott ist Gott zum Geschenk, zum einen und selben Geschenk zwischen Vater und Sohn, und dieses Geschenk ist der Heilige Geist.“[1926] (In: HEMMERLE, K. *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1995. S. 99.)

[1927] Vgl. dazu auch WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. S. 353.

den, die aber kein Werden im Sinne der Entstehung von Realitäten, die es vorher nicht gab, besagt. Vielmehr vollzieht sich im innertrinitarischen Geschehen die ewige Dynamik des Sichschenkens und Empfangens, wobei die Personen über den einen gemeinsamen Willen verfügen, der gleichzeitig einen unendlichen Reichtum an Aspekte und Ausdrücke darstellt, mit denen sie sich gegenseitig überraschen können. Dabei sind die Personen nicht von ihrer Wesenseinheit abzudenken. Man könnte bei H. U. von Balthasar das Axiom K. Rahners auf das immanente Verhältnis Gottes applizieren: Die Wesenseinheit Gottes hat ihre Identität in den trinitarischen Personen und umgekehrt.

6. Die Zusammenfassung des theodramatischen Personseinverständnisses im Rahmen der trinitarischen Ontologie

Im vorhergehenden Teil wurden vier Bände der Theodramatik induktiv mit dem Ziel untersucht, die Facetten H. U. von Balthasars trinitarischer Personsausdeutung aufzuzeigen, derer Spannweitevorstellung oft „auf Messers Schneide" ausgedeutet zu werden scheint. Die Theologie H. U. von Balthasars stellt eine Denkrichtung vor, die sich nicht mit dem Vokabular einer lehramtlich bewährten, neuscholastisch aufgefassten Theologie begnügt, sondern auf die Herausforderungen der Interdisziplinarität reagiert, die aus dem Dialog mit den nichttheologischen, humanistischen Wissenschaftsbereichen eine bereichernde Terminologie für die theologische Ausdrucksweise zu finden versucht. Die inspirativen Quellen findet dabei H. U. von Balthasar insbesondere bei der existentialistischen/personalistischen Philosophie und bei der Literatur- und Theaterwissenschaft, aus deren meist metaphorisch formulierten Sprache sich zwar keine exakte Begriffs- und Fachdefinitionen schließen lassen, die aber eben im demütigen Bewusstsein eines je-größeren Unterschiedes zwischen dem allumfassenden und gleichzeitig übergreifenden Absoluten und der daraus abgeleiteten kreatürlichen Existenz, die sich im Bezug auf ihren Ursprung nur analogisch ausdrücken kann, die Rechtfertigung der Verwendung der Bildsprache in der Theologie darstellt.

Gerade eine solche Denkform kann allerdings in der systematischen Theologie Missverständnisse verursachen, die darauf gründen, dass die Theologen an die infinierende Bildsprache H. U. von Balthasars in den trinitarischen Reflexionen jene Kriterien anlegen, die sich nur auf eine rationell-logische Analyse und ein Resümee präzis formulierter Glaubenssätze anwenden lassen, wo außerhalb der dogmatisch unbestrittenen kirchlichen Lehrformulierungen kein Raum für weitere Reflexionen der von der Philosophie und anderer humanistischen Wissenschaften beeinflussten christlichen Tradition zugelassen werden kann.[1928] Daher scheint es nach T. Krenski ungerecht, H. U. von Balthasar aufgrund einer durchgängig entkontextualisierten Kritik, die wenig Bemühung um einen wirklichen Diskurs erkennen lässt, den Vorwurf eines der theologischen Erkenntnis unangemessenen, unfundierten Trinitätsansatzes zu unterschieben.[1929] Das Anliegen H. U. von Balthasars scheint eher die Absicht

[1928] Vgl. KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung". Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 193.
[1929] Vgl. ebd. – T. Krenski bezieht sich hier insbesondere auf die unsachgemäße, kontextlose Kritik seitens H. Vorgrimler, die die Werke H. U. von Balthasars zu einseitig zu interpretieren scheint.

zu verfolgen, „eine Wirklichkeit statt zu begreifen möglichst ertasten zu können“[1930], was den Anspruch der Aufnnahme der Sprache der Lyrik in die Theologie begründen könnte.

Andererseits hält H. U. von Balthasar als Grundansatzpunkt an dem Bekenntnis christlicher Offenbarung fest, die nicht durch menschlich-sinnliche Erfahrungen ersetzt werden kann.[1931] Diese christliche Offenbarung, vor deren Aussagen auszugehen ist, soll allerdings mithilfe ästhetisch metaphorischer Kategorien gedeutet werden, da hier die Sprache des logischen Positivismus unadäquat wäre. In diesem Sinne sei, nach Erp, ein Wendepunkt in der modernen Metaphysik notwendig, „der sich am besten als *theologische Wende* beschreiben lässt“[1932]. Diese theologische Metaphysik liegt dem Verständnis zugrunde, dass aufgrund der freien Anwesenheit Gottes im Sein als Ganzem die Idee der Analogie weit reichende Implikationen für eine theologische Ästhetik gewinnt.[1933] Daher kann die Herrlichkeit Gottes berechtigterweise aus verschiedenen Sichten der kreatürlichen Kunstwerke her - wenn auch nur fragmentarisch - betrachtet werden, wenn diese Ausdeutung im Licht der christlichen Offenbarung vollgezogen wird.

Die infinierende, bildhafte Ausdrucksweise H. U. von Balthasars betrifft auch die Schilderungen der Perspektiven des Personseinscharakters. In der Theodramatik konzipiert er eine Art der Theologie, wo die Begriffe einer existentialen Dramatik, wo der Ernst der die Menschheit bedrohenden Tragödie wahrgenommen wird, „theologisch fruchtbar“[1934] umgewendet werden. In „Prolegomena“ werden zunächst die paradigmatischen Momente einer personalen Existenz expliziert, die sich mit den Aspekten des Ereignens und der Dialogizität, sowie des bestimmenden Rollenauftrags und des Gewichts der Freiheit und des Bösen als entscheidenden Faktoren in ihrer Realität auseinandersetzt.[1935] Es wurde ersichtlich zum Ausdruck gebracht, dass das Sein dialogisch verfasst und nur dialogisch zu fassen ist[1936]. „Die Dialektik ist einsam, wie jedes andere reine Denken; erst im Dialog öffnet sich der Mensch für das Sein des Anderen und damit auch für Gott. Jedes Drama ist wesentlich dialogisch“, was im innertrinitarischen Dialog des Seins, das sich zwischen Vater und Sohn abspielt und im Geist mündet, aufleuchtet.[1937] Der erste Halbband des zweiten Teiles der Theodramatik

---

[1930] KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars.* S. 193.
[1931] Vgl. ERP, S. *Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur.* S. 295.
[1932] Ebd.
[1933] Vgl. ebd.
[1934] ZABOROWSKI, H. *Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars «Theodramatik» im Kontext.* In: IkaZ Communio, Freiburg im Breisgau, Herder, 34/2005/2, S. 129.
[1935] Vgl. ebd. S. 130.
[1936] Vgl. HENRICI, P. *Die Theologie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur.* In: IkaZ „Communio“, Freiburg im Breisgau, Herder, 34/2005/2, S. 116.
[1937] Ebd.

appliziert anschließend dieses reflektiertes Vorverständnis auf das Thema der Bezogenheit des Menschen auf Gott, woraus gefolgert wird, dass die dramatische Opposition menschlich-endlicher und göttlich-absoluter Freiheit erst im menschgewordenen Gott, Jesus Christus, ihre Überbrückung findet, indem sie sich auch in ihrer „äußersten Möglichkeit", in „der sich-verlierenden Endlichkeit" zu bewahren vermag.[1938]

Der zweite Halbband des zweiten Teiles der Theodramatik fokussiert dann die Erkenntnis der Gestalt Christi als des gott-menschlichen Vermittlers auf das Thema des theologischen Personbegriffs, wobei geklärt wird, dass das Personverständnis konzeptionell unzureichend erscheint, wenn es auf das Subjekt und nicht auf den Dialog bezogen wird[1939]. Der Mensch, der die letzte Gewissheit seines Geistsubjekts weder in sich noch in Bezug auf andere (horizontalistischer Personalismus) verbürgen kann, kann erst dank der Interaktion mit der unendlichen Freiheit, also durch Berufung von Gott, in seinem Personssein versichert werden.[1940] Die personale Existenz des Menschen wird dabei durch die Person Christi begründet, an derer Teilnahme die menschlichen Geschöpfe ihren Personscharakter erhalten. Dies zeichnet sich in der Art der Verwirklichung der von Gott bestimmter Sendung als Rolle auf,[1941] „indem Christus je und je Menschen in seine eigene Sendung hineinnimmt und ihre menschliche «Rolle» zu einer göttlichen «Sendung» überhöht"[1942].

Damit werden, nach S. Erp, in Theodramatik zwei Existenzdimensionen indiziert: Jene „einer unendlichen Person, des Wortes, das Fleisch geworden ist und sich daher als Buchstabe und Inhalt gibt, und jene des Glaubens, insofern der Glaube – als von der unendlichen Person geschenkte Gnade – die einzig mögliche angemessene Haltung ist, damit der Mensch dieser anderen Existenz begegnen kann. Für Balthasar ist der Glaube als Hingabe an das Unendliche, das vom Menschen her mögliche Apriori, das Fleisch und den Buchstaben als Sprache des Unendlichen zu verstehen. Diese Hingabe besteht in dem absoluten Willen, Gott im Menschlichen zu begegnen, dem unendlichen Inhalt in endlichem Begriff".[1943] Diese Begegnung findet vollendet in der Gestalt des menschgewordenen Gottes statt, wo trotz des Einbezugs geschöpflich-endlicher Charakteristik (Jesus als menschliches Geistsubjekt mit einem endlichen Bewusstsein) der heilsökonomische Hervor-gang des einen unendlichen Gottes auf-

[1938] Vgl. ZABOROWSKI, H. *Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars «Theodramatik» im Kontext.* S. 130.
[1939] Vgl. GRÄTZEL, S. *Die Unverzweckbarkeit des Menschen. Zu Hans Urs von Balthasars philosophischer Anthropologie.* In: IkaZ Communio, Freiburg im Breisgau, Herder, 34/2005/2, S. 139.
[1940] Vgl. SCHULZ, M. *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* In: *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch.* S. 126f.
[1941] Vgl. ebd.
[1942] Ebd. HENRICI, P. *Die Theologie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur.* S. 125.

leuchtet.[1944] Denn Christus bleibt seinem Personsein nach im Gottsein eingebunden; die Person des menschlichen Jesu bleibt absolut – sie ist die trinitarische des ewigen Sohnes.

Diesem heilsökonomischen Vorgang liegt die kenotische Wesensart Gottes zugrunde, die den Ausgangspunkt und den Schlüsselbegriff H. U. von Balhtasars theologischer Reflexionen darstellt. Aus dem Gesamtkontext der Theodramatik ergab sich, dass H. U. von Balthasar drei Formen der göttlichen Selbstentäußerung unterscheidet,[1945] von denen die erste als allergrundlegende gilt. Es handelt sich um das innertrinitarische kenotische Geschehen, das gottimmanente Leben in seinem Wesen. Gott, der kein in sich selbst verschlossenes Individuum ist, sondern dessen Sein durch die Gegenseitigkeit der einen Liebe geprägt wird, weist im selbstlosen Schenkungsgeschehen drei Träger seiner Hingabeexistenz aus. Soll dabei die absolute Liebe als Wesen Gottes ernst genommen werden, sind diese Träger keine bloß symbolische Gestalten, die die Liebe Gottes im hypotetischen Konstrukt einer Trinität darstellen, sondern durchaus reale Personen, die durch Freiheit und Andersheit gekennzeichnet werden. Aufgrund dieser Eigentümlichkeit der Personen ergibt sich die Vorstellung der innergöttlichen Unterschiedenheit.[1946]

Diese Unterschiedenheit ist allerdings nicht auf die Substantialität zu beziehen, sodass in Gott drei selbständige Geistsubjekte aufzufassen wären, sondern es handelt sich um Differenz in Relationen. Damit zeichnet sich der Unterschied der endlich-menschlichen und absolutgöttlichen Persondimension deutlich ab: Während einem endlichen Geistsubjekt seine Personhaftigkeit erst aufgrund der Teilnahme an der Gottesperson des Sohnes zukommt, drückt sich Gott als unendliches Wesenssubjekt seit Ewigkeit her im Verhältnis umfassender Dreipersonhaftigkeit aus. Diese Relativität ist allerdings nur insofern zu verstehen, inwiefern man die Identität der drei Personen als Zusammenfall mit ihren Rollen im innergöttlichen Geschehen ansieht. Dabei ist die Freiheit der Personen auf die Treue (Gehorsam) zum Liebehingabecharakter Gottes gebunden, ansonsten könnten die Personen nicht als göttliche verstanden werden. Daraus folgert, dass es in Gott letztendlich nicht drei unterschiedliche Freiheiten gibt, sondern nur eine Freiheit, die dann in drei Ausdrucksweisen realisiert wird.

Diese innergöttliche Lebendigkeit, die den Raum für das andere zulässt, ist dann die Basis für die zweite Kenosis Gottes, die sich im Schöpfungsakt abspielt. Zwischen der Potentialität

---

[1943] ERP, S. *Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur.* S. 288.
[1944] Vgl. ZABOROWSKI, H. *Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars «Theodramatik» im Kontext.* S. 130.
[1945] Vgl. ERP, S. *Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur.* S. 292.
[1946] Vgl. SCHULZ, M. *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* S. 123.

des göttlichen Seins, das Ausdruck unendlicher Fülle ist, und dem weltlichen, naturgemäß beschränkten Sein bleibt dabei zwar einerseits ein abgründiger Unterschied bestehen, andererseits überbrückt die Offenbarung der Trinität diese Kluft auf gewisse Weise.[1947] Diese Überbrückung besagt eine grundsätzlich positive Beziehung Gottes zum Unterschiedenen, was im innertrinitarischen Geschehen verankert ist.[1948]

Dieses positive Verhältnis Gottes zur Welt schlägt allerdings, nach S. van Erps Interpretation H. U. von Balthasars, in dem Moment ins Negative um, „wenn die menschliche Freiheit an eine abstrakte Idee von Autonomie appelliert, statt sich Gottes Ur-Kenosis innerhalb der geschöpflichen verdankt zu wissen. Aus dieser Form des Widerstandes gegen den freien Akt der göttlichen Liebe, Menschen die Freiheit in der Welt zu geben, besteht das Wesen der Sünde.“[1949] In diesem Sinne erweist sich die göttliche Selbstlosigkeit seiner Schöpfungskenosis als vorsichtslos und riskierend, in dieser zweiten Selbstentäußerung liegt nämlich der eigentliche Ansatz dafür, was Schmerz und Entfremdung werden kann, wenn die göttliche Liebeshingabe an die egoistische, sich-selbst-zu-ermächtigen-wollende Verstocktheit menschlicher Autonomie anstoßt.[1950] Dennoch besteht nach H. U. von Balthasar von vornherein eine Möglichkeit der Überwindung dieser sündigen Differenz. Dies besagt zwar nicht, dass Gott die Welt bereits mit dem alternativen Plan für den eventuellen Sündenfall konzipiert hätte, als ob er sich gegen den Missbrauch der menschlichen Freiheit von vornherein versichern wolle (dies würde der Selbstlosigkeit der Schöpfungskenosis widersprechen), es wird allerdings festgelegt, dass die erste vollkommene innergöttliche Kenosis mit einem unberechenbaren Effekt auch alle weiteren möglichen göttlichen Selbstentäußerungen beeinflusst. Dies zeigt auf die Disproportionalität der Macht der Sünde und der allmächtigen Unmacht der selbstlosen Liebe auf. In unendlicher innergöttlicher dreieiniger Differenz wird nämlich jede mögliche kreatürliche Auswirkung der Sünde untergefasst und überwunden.[1951]

Die dritte göttliche Kenosis deutet dann die Menschwerdung Gottes im Rahmen seines heilsökonomischen Werkes, die nicht nur die Aussühnung der Welt mit Gott zum Ziel hat, sondern diesen Zweck übergreift: Sie besagt eine endgültige Manifestation göttlicher Liebe. Dieser Reflexion wurde der dritte Teil der Theodramatik „Die Handlung“ gewidmet, wo die dramatische Soteriologie in den Raum der Handlung der ökonomischen Trinität transportiert

[1947] Vgl. ERP, S. *Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur.* S. 292.
[1948] Vgl. ebd.
[1949] Ebd. S. 293.
[1950] Vgl. SCHULZ, M. *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* S. 132.

[1951] Vgl. ebd.

wurde: „Der Vater ist lebendiger Ursprung von allem: der Sohn übernimmt, schon innertrinitarisch, in liebendem Gehorsam den Liebesauftrag des Vaters und bringt ihn zur Welt, indem er sich vom Vater zum Heilshandeln senden lässt. Diese Sendung geschieht im Heiligen Geist, der sie begleitet und führt.“[1952] Mit der Einzigartigkeit der heilsökonomischen Offenbarung der Trinität in Christus hat sich zugleich die Erkenntnis ergeben, dass es nichts in der Welt gibt, von dem aus diese Offenbarung in Christus gedacht werden kann. „Selbst in Christus, in dem Gott seine Nähe zur Menschheit ausdrückt, offenbart er sich immer noch als der Ganz-Andere.“[1953]

Dies deutet auf ein spannendes Verhältnis zwischen der Angewiesenheitsrealität des Menschen an das Absolute, wo Gott als der Non-alliud auftritt, außerhalb dem es nichts aus einer anderen eigenständigen Ursprünglichkeit geben kann, und der nur in analogischen Terminen reflektierten göttlichen Offenbarung seitens des Menschen, der die Gotteserkenntnis nur fragmentarisch erfassen kann. Aus diesem Grunde setzt sich H. U. von Balthasar von einer Verschmelzung der Vorstellungen immanenter Trinität Gottes in sich und ihrer heilsökonomischen Form der Offenbarung ab. Gewiss kann der Mensch „nur aufgrund der ökonomischen Trinität etwas über die immanente Trinität erfahren und darüber Aussagen treffen“[1954]. Dies berechtigt allerdings das Geschöpf noch nicht zu behaupten, dass Gott sich in dieser Heilsökonomie selbsterschöpfend zum Ausdruck bringt. Obwohl das Thema der immanenten Trinität „die kata-logische Grundlage für Balthasars Verständnis der Theologie bildet, besteht sein eigentliches Anliegen darin, die Möglichkeit von analogen Aussagen über die Wirklichkeit Gottes aufzuweisen“[1955]. Dies betrifft dann insbesondere die Deutungsebenen des theologischen Personbegriffs, die vom menschlichen Geschöpf nur unter dem Bewusstsein reflektiert werden können, dass sich seine personale Existenz, die es verwirklichen kann, nur als Teilnahme an der Person des Sohnes, unter dem Einbezug in den göttlichen Sendungsauftrag Christi,[1956] verstehen kann. Die menschliche Dimension des Personseins kann allerdings nie die Absolutheit der göttlichen, die kreatürliche Würde erst verursachenden Personsfülle erreichen. Demnach sind im theologischen Verständnis als „Personen“ im eigentlichen, vollen und ursprünglichen Sinne nur die trinitarischen Personen zu bezeichnen.

[1952] HENRICI, P. *Die Theologie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur.* S. 121.
[1953] ERP, S. *Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur.* S. 290f.
[1954] Ebd. S. 291.
[1955] Ebd.

[1956] Vgl. HENRICI, P. *Die Theologie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur.* S.

III. Der subjektphilosophische Ansatz in Strängen zeitgenössischer Theologen. Gisbert Greshake, Magnus Striet und Thomas Pröpper in der Auseinandersetzung mit den trinitätstheologischen Auffassungen Hans Urs von Balthasars.

1. Gott als Communio dreier selbständiger Einheiten? Zum Thema der Identität der Personalität und der Wesenseinheit im Gottessein bei G. Greshake[1957]

Bei der Betrachtung des theologischen Schreibstils G. Greshakes fällt auf, dass im Vergleich zu H. U. von Balthasar, der sich bei der Verfassung seiner Texte von der literarisch-philosophischen Form der Reflexion des christlichen Glaubensbekenntnisses inspirieren lässt und das kreatürlich undefinierbare dreifaltige Geheimnis Gottes eher auf impressionistische Weise zu ertasten versucht, sich G. Greshake als etablierter Professor für dogmatische Theologie auf systematisch strukturierte Weise an einer übersichtlichen und klarer formulierten Darstellung des trinitätstheologischen Themas orientiert. Dies kann einerseits zum Vorteil werden, um die Konturen einer denkerischen Position deutlicher abstecken zu können. Andererseits wird der Raum offener Interpretierungsmöglichkeiten enger, womit vielleicht andere vielfältige, allerdings gleichermaßen belangvolle Aspekte übergangen werden können, die während der Befassung mit einem Problem, das der menschlichen Realität transzendent ist, immer wieder als offene Frage auftauchen. Dies betrifft insbesondere den spezifisch christlichen Offenbarungsglauben an die paradoxe Dreieinigkeitsbeschaffenheit Gottes. Einerseits erkennt G. Greshake, dass dieses Geheimnis von der kreatürlich-begrifflichen Beschreibung her nur auf analoge Weise erfasst werden kann, womit die sich dem Geheimnis annähernde Geschöpfserfahrung „nicht eigentlich eine *Erklärung* des trinitarischen Mysteriums“ bedeutet, „sondern umgekehrt das menschliche Sein als vom göttlichen Geheimnis her erklärungs*bedürftig*“[1958] zeigt.

Andererseits ist der Inhalt des trinitarischen Glaubensbekenntnisses nicht als bloße Metapher zu fassen, worauf H. U. von Balthasar aufmerksam macht, indem er darauf hinweist, dass die Bilder ohne Bezug zu einem dahinterstehen Gehalt gedeutet nur etwas vortäuschen, was sie nicht sind: Sie „täuschen eine Welt vor. Sie legen den Gedanken an Wesen und Da-

121.

[1957] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1997.

[1958] Ebd. S. 180.

sein nahe, aber sie enthalten keines von beiden. Sie haben kein Wesen, weil sie reine Oberfläche ohne jede Tiefe sind. Sie sind nur Erscheinung, unfähig, irgendeine Innerlichkeit zu zeigen. Sie besitzen an sich weder Abstand noch Nähe. Sie schweben in sich selbst, ohne eindeutige Beziehung zu einem Objekt oder zu einem Subjekt."[1959]

Dennoch bleibt die Suche nach entsprechenden Gleichnissen in der Schöpfungsrealität erforderlich, falls angenommen wird, dass aufgrund des Engagements Gottes an und in der Welt gerade durch sein inkarniertes Wort die Bedeutung des kreatürlichen Ausdrucks der unendlichen göttlichen Realität für das Menschenverständnis nicht nur bewahrt bleibt, sondern ihr Wert dadurch noch ersichtlicher wird, indem sich gerade der absolute Gott „der geistig verstehbaren Bilder der Geschöpflichkeit"[1960] bedient. Erst mit dieser Durchlichtung Gottes kann dann das Bild als ursprünglicher Ausdruck erscheinen,[1961] durch den der Schöpfer wirkend, das dem „Glaubenden das innere Licht" verleiht und „das Gleichnisbild über seine Grenzen hinaus zu seinem urbildlichen Sinn" verstehbar macht[1962]. Dies besagt allerdings nicht, dass sich das Wesen des Seienden im Bilde erschöpft.[1963] Dieses Wesen kann von einer endlichen Kreatur nie in ihrer unendlichen Bandbreite gefasst werden. Dass dennoch auf dem Bestehen der Wahrheit festzuhalten ist, in der Gott sich für das kreatürliche Verständnis widerspruchlos zu seinem allübergreifenden Wesen offenbart, schildert H. U. von Balthasar mit folgendem Resultat: „Die Wahrheit [in der Vermittlung für das endlich-kreatürliche Begreifen] liegt nicht in den Erscheinungen als solchen, denn sie sind nur dann sinnvoll deutbar, wenn der Bezugspunkt hinter ihnen gewählt wird. Die Wahrheit liegt aber auch nicht hinter den Erscheinungen, denn der reine Hintergrund erscheint nicht; er ist das Unenthüllte. Sie kann nur in einer schwebenden Mitte zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden selbst gefunden werden. Nur in der Beziehung zwischen beiden wird das leere Geheimnis, das keiner Deutung ruft, zu einem erfüllten und sich immer neu erfüllenden Geheimnis, das sich deuten läßt."[1964]

Dies besagt, dass das menschliche Verständnis und die Interpretierung des Offenbarungsinhalts eine dynamische Angelegenheit darstellt, bei der es sich keinesfalls um ein der menschlichen Erfahrung entzogenes Memorieren eines vom außen her buchstäblich vorgegebenen Diktats handelt, sondern wo für eine der Geschöpfserfahrung relevante Vermittlung das Mitwirken der schöpferischen Seite der menschlichen Erkenntnis zugelassen wird. Freilich bleibt dabei diese kreative Tätigkeit des endlichen Geistes bloß „eine analoge Teilnahme des

[1959] BALTHASAR, H. U. *Theologik.* Band I: *Wahrheit der Welt.* Einsiedeln, Johannes, 1985. S. 145.
[1960] Ders. *Theologik.* Band II: *Wahrheit Gottes.* Einsiedeln, Johannes, 1985. S. 249.
[1961] Vgl. ders. *Theologik* I. S. 153.
[1962] Ders. *Theologik* II. S. 249.
[1963] Vgl. ders. *Theologik* I. S. 153.
[1964] Ebd. S. 152.

Geschöpfs an der schöpferischen Zumessung der Wahrheit durch die urbildliche, produktive Erkenntnis Gottes. Sie zieht das Erkennende irgendwie gnadenvoll in die eigene Sphäre des Geistes empor, um ihm hier die Möglichkeit zu geben, sich aus der Kraft und im Licht des Subjekts zu entfalten, bevor es in seiner Objektivität zum Gegenstand der Erkenntnis werden soll."[1965]

Eine authentische Erfahrung dieser Objektivität kann dann nach H. U. von Balthasar nur dann stattfinden, wenn die Handlung unter dem Blickwinkel der Liebe durchgeführt wird, die ein prinzipielles Ausgangskriterium jeder existentialen Besinnung darstellt. „Der schöpferische Blick der Liebe allein vermag dem Gegenstand jenes Maß anzumessen und jenen Spiegel entgegenzuhalten, der seine endgültige und daher objektive Wahrheit enthält, weil auch der Blick, mit dem Gott seine Geschöpfe betrachtet, nicht der richtende Blick der Gerechtigkeit, sondern der Liebesblick der Barmherzigkeit ist."[1966] Nur unter der Annahme dieses Grundstandpunkts kann nach H. U. von Balthasar eine entsprechende Reflexion des Einbezugs der kreatürlichen Ausdrucksweise in das unaufhebbare Geheimnis der je-größeren Fülle des Seienden vollgezogen werden,[1967] wo die „geschöpflichen Bilder (der Mensch selbst ist ja Bild) in die Sprache der sich entäußernden Liebe Gottes durchsichtig und darin"[1968] hineingenommen werden.

Im Vergleich zu diesem, an dem Wesenscharakter Gottes in seinem Gesamtausdruck orientierten Ausgangspunkt H. U. von Balthasars, der bei seinen trinitätstheologischen Abhandlungen als das zentrale Ansatzthema die Seinsweise Gottes als kenotische Liebe aufstellt, richtet G. Greshake den Ausgangsgedanken auf die exakte Aussage des christlichen Glaubens über das Bestehen der Dreipersonalität Gottes. Es heißt: „Den Ausgangspunkt bildet nicht das eine göttliche Wesen, das sodann – gleichsam in einem zweiten Schritt – hinsichtlich seiner personalen Proprietäten betrachtet wird, sondern Ansatzpunkt ist die personale Ebene der drei göttlichen Personen, welche in ihren wechselseitigen Beziehungen das eine göttliche Wesen besitzen und mit ihm identisch sind."[1969] Durch die denkerische Entfaltung dieses Ansatzes unter der Betrachtung der gemeinschaftsbestimmten kreatürlichen Grunderfahrung gelangt dann schließlich G. Greshake zu folgender These: „*Gott ist dreieinig* bedeutet soviel wie: *Gott ist jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen*."[1970] Das Paradigma der

[1965] Ebd. S. 77.
[1966] Ebd. S. 77f.
[1967] Vgl. ebd. S. 175.
[1968] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 250.
[1969] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 72.
[1970] Ebd. S. 179.

Communio stellt dabei die Überwindung des trinitarischen Paradoxes des Zusammenfalls der Einheit und der Dreipersonalität dar, denn die Communio stellt nach G. Greshake aus sich selbst „die reziproke Vermittlung von Einheit und Vielheit“[1971] heraus. Diese übersichtlich und kurzgefasst konstruierte These evoziert allerdings zugleich eine begriffliche Offenheit und Uneindeutigkeit der verwendeten Termini. Was versteht G. Greshake unter dem Wortausdruck „Vielheit“? Kann man diesen Begriff ohne weiteres neben der Auffassung der Einheit des allübergreifenden Gottes stellen und ihn als ihr Gegenpol auf das eine Wesen Gottes denkerisch übertragen und darin integrieren, um ihn schließlich mit der Einheitsidee doch vereinbaren zu vermögen? Erscheint die Einheit unter dem Einbezug des Termins „Pluralität“ nicht nun mehr eher als eine moralische Einheit dreier sich im kommunikativen Austausch mitteilender selbständiger Wesenssubjekte, statt als eine substantielle Einheit dreier personalen Träger des einen Wesens bestehen zu bleiben?

1.1. Das dreifaltige Wesen Gottes als aus Vielheit gebildete Einheit oder als die Vielheit zum Selbstausdruck gestaltende Einheit? Zum Verständnis der Integration des Pluralitätsbegriffes im trinitätstheologischen Aufsatz G. Greshakes

Das Verständnis des trinitarischen Mysteriums als die Begründung des Prinzips der höchsten Einheit als der Drei-einigkeit stellt in G. Greshakes Studie bei seiner Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Tendenzen innerhalb der christlichen trinitätstheologischen Tradition ein Leitmotiv dar,[1972] auf dessen Hintergrund die Ausrichtung der behandelten Themen angegeben wird. Dabei weist G. Greshake darauf hin, dass in der lehramtlichen Tradition der katholischen Dogmatik nie bestritten wurde, „daß Gott, wie er das höchste Sein ist, auch höchste Einheit verwirklicht“[1973]. Dies bezieht sich insbesondere auf seinen trinitarischen Seinsausdruck. In diesem Zusammenhang konfrontiert G. Greshake die Glaubensaussage über die Dreieinigkeit Gottes mit drei bekannten Irrelehrströmungen, von denen er seine Trinitätsauffassung abzugrenzen beabsichtigt:[1974] 1. Das modalistische Trinitätsverständnis, wo der Einheit ein grundsätzlicher Primat vor der Vielheit zugeschrieben werden sollte, womit die aus dieser Einheit sich ergebenden Unterschiede nicht mehr als bloße äußere Modalitäten der Einheit darstellen würden; 2. Den Subordinatianismus, wo wiederum die Einheit als ein

[1971] Ebd. S. 183.
[1972] Vgl. ebd. S. 196 – unter Bezug auf Thomas von Aquin. Vgl. parallel dazu: HEMMERLE, K. *Dreifaltigkeit, Geheimnis der Nähe.* S. 14. Bei dieser Deutung scheint K. Hemmerle vom Gesamtkontext des trinitätstheologischen Ansatzes H. U. von Balthasars beeinflusst zu sein, wo der Schenkungs- und Gegenseitigkeitscharakter der einen Liebe ein dreipersonales Verhältnis fordert.
[1973] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 196.

Grund- und Ursprünglichkeitsprinzip bezeichnet wird, aus dem sich die Vielheit als untergeordneter Abfall vom Ur-Einen herauskristallisiert, als dessen Ausgliederung und Emanation;[1975] 3. Den Tritheismus, wo Gott schließlich nur eine summative Einheit dreier Personen als selbständiger Existenzindividuen ist, die ohne innerliche Verbundenheit nebeneinander bestehen.

Als Gegenpol zu diesen drei Denkströmungen versucht G. Greshake in seinem Werk einen trinitätstheologischen Entwurf zu konzipieren, wo die Spannungsfelder der Einheit und der personalen Unterschiedenheit in Gott durch die Theologie auf gleichwertiger Ebene reflektiert und gedeutet würden. G. Greshakes Auffassung nach legt die gegenwärtige abendländische Theologie immer noch zu großen Wert auf jene Aussagen über Gott, die sich einseitig an der Betonung der monotheistischen Seite des christlichen Glaubensbekenntnisses orientieren, wo der Einheit die Bedeutung einer eigentlicheren Ursprünglichkeit zugeschrieben wird, ohne dass dabei das bereichernde Spezifikum, nämlich die Dreipersonalität Gottes, ausreichend interpretiert wird. „Ein solcher Vorrang des Einen und eine solche «genetische» Konzeption von Einheit und Vielheit erschweren aber ein dezidiert communiales Verständnis der Trinität, wonach Einheit und Vielheit sich *gegenseitig* konstruieren und die Vielheit als der eine, die Einheit Gottes konstruierende, interpersonale Austausch der göttlichen Personen verstanden werden kann.“[1976]

Mit dieser kontrovers formulierten These möchte G. Greshake darauf hinweisen, dass keiner der beiden Aspekten (also weder die Einheit noch die Unterschiedenheit) im Bezug auf das trinitarische Mysterium Gottes unterschätzt oder dem anderen als unterordnet angesehen werden soll.[1977] Mit anderen Worten: Die Einheit ist nicht höhere Größe als die sich in ihr vollziehende Differenz und diese Andersheit ist wiederum nicht größer als die Einheit, die in der Differenz ihre höchste Form gesteht. Dies betrifft sowohl die Deutung ihrer endlosen Ursprünglichkeit, wo keine Hierarchie bestehen soll (die Stellung der Originalität der einen vor der anderen), als auch ihre Raumfassung (es gibt keine Stelle und kein Moment, wo die eine Dimension mehr sein sollte als die andere). „Gott, der Schöpfer und Urgrund allen Seins, enthält als der Eine ebenso ursprünglich Differenz und Vielheit in sich.“[1978]

[1974] Vgl. ebd. S. 458f.
[1975] Auf das Thema der Befürchtung der subordinatianistischen Gefahr, die nach G. Greshake in der Auffassung besteht, wo auf dem Bestehen eines Ursprungsfaktors des innertrinitarischen Geschehens festgehalten wird (hier die Person des Vaters) ist im III/1.2. näher einzugehen.
[1976] Ebd. S. 64.
[1977] Dennoch scheint die Art dieser seiner Formulierung das Gleichgewicht beider Aspekte nicht widerspruchlos zu erzielen, indem hier umgekehrt die Bedeutung der Vielheit im Gegensatz zur Einheit zu schematisch betont wird. Es besteht der Eindruck, als ob die Vielheit das ursprünglichere Prinzip wäre, aus dem dann die Einheit konstruiert wird.
[1978] Ebd. S. 224.

Diesem Anliegen scheint auch die Auffassung H. U. von Balthasars nahe zu sein, indem er im Bezug auf das Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit im Akt des Seins die Einheit gleichursprünglich wie Nichteinheit erkennt.[1979] Allerdings fügt H. U. von Balthasar hinzu, um die Vorstellung des drohenden Widerspruchs des Seins zu verhindern, dass es notwendig ist, „die Einheit als einigenden Grund der ihr gleichursprünglichen Nichteinheit … zu begreifen“[1980]. Die Differenzen in Gott stören nicht seine Wesenseinheit: „Da aber Gott die Einfachheit des Seins selbst ist, so ist damit zugleich gesagt, «daß der größte der Unterschiede die Einheit und Einfachheit des Seins nicht antastet».“[1981] Dieser Aspekt scheint allerdings bei G. Greshake offen gehalten zu bleiben.

Sollte die Einheit und die personalen Differenzierungen auf dem gleichen Niveau betrachtet werden, kann nach G. Greshake das gleiche Gewicht beider Dimensionen der menschlichen Vernunft nur insofern vorstellbar werden, inwieweit die göttlichen Relationen mit dem Wesen Gottes identisch sind, d. h. indem „der eine Gott sein Wesen im Lebenstausch dreier Personen besitzt“[1982]. In diesem Zusammenhang schlägt G. Greshake vor, für die angemessene Trinitätsvorstellung den Ausdruck „Communio“ zu verwenden, in dem die Wertung der Dimensionen der Einheit und der Unterschiedenheit im optimalen Ausgleich zum Ausdruck gebracht werden könnte: Es heißt, es soll sich um „solches Trinitätsverständnis“ handeln, „wonach Gott selbst *Communio*, eine Gemeinschaft von Personen ist, die in ihrem liebenden Aufeinanderhin-, Voneinanderher- und Miteinander-Sein «perichorisch» so verbunden sind, daß ihre Differenz sich zur höchsten Form der Einheit vermittelt, und wo umgekehrt die göttliche Einheit gerade darin besteht, daß sie in einer Pluralität differenter Vollzugsgestalten gegeben ist und lebt“.[1983]

Doch an dieser Stelle ergibt sich die Frage, was G. Greshake unter der begrifflichen Formulierung der trinitarisch-personalen Unterschiedenheit als der „Pluralität differenter Vollzugsgestalten“ meint. Bezieht sich dieses Verständnis auf eine Vorstellung dreier selbständiger Individuen, die ihrer Beschaffenheit nach als Vielheit essentieller Subjekte betrachtet werden sollen, oder verfügen diese Einheiten nur über relative Substantialität, d. h. über diejenige, die nur auf das eine, ihnen gemeinsame Wesen bezogen werden kann? Dass die Antwort darauf nur offen bleiben kann, soll in den folgenden Absätzen näher gedeutet werden. Denn es ergibt sich, dass G. Greshakes Interpretation des trinitarischen Personsverständnisses kontrovers gedeutet werden kann. Allerdings wird andererseits das demütige theologische

[1979] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 169 – mit Bezug auf Gustav Siewerth.
[1980] Ebd.
[1981] Ebd.
[1982] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 172.
[1983] Ebd. S. 216.

Geständnis einer bloß unvollkommenen und metaphorischen Beschreibung des unaussprechlichen Geheimnisses Gottes von G. Greshake ausdrücklich anerkannt. Dies besagt, dass die G. Greshakes Thesen keinesfalls eine Absolutheitsgültigkeit beanspruchen. G. Greshake macht mehrmals auf die ungenügende Spannbreite seiner Ausdrucksweise aufmerksam, indem er seinen Charakterisierungen die Bedeutsamkeit bloßer Analogie zuschreibt,[1984] sich der metaphorischen Grenze einer trinitarischen Vorstellung als Communio-Spieles bewusst ist[1985] und die terminologischen Angleichungen der Gegebenheiten kreatürlicher Realität dem unübertrefflichen Offenbarungsgeheimnis entgegen nur als „schwaches Bild“[1986] bezeichnet.

Unter diesem Vorverständnis ist zunächst insbesondere G. Greshakes Auffassung des Subjektseins der trinitarischen Personen zu spezifizieren. G. Greshake lässt zu, dass es zu den Wesensmerkmalen eines allgemein verstandenen Personseins[1987] innerhalb der Wirklichkeit der Communio gehört, dass sich die Person durch einen substantiellen Selbst-Stand auszeichnet, was die Vorbedingung für ihre Einmaligkeit, Unersetzlichkeit und Würde ist.[1988] Inwieweit diese Vorstellung des substantiellen Selbststands auf die trinitarischen Personen bei G. Greshake zu übertragen ist, bleibt fraglich. Es scheint allerdings unumstritten zu sein, dass hier die Auffassung eines gewissen existentiellen Eigenseins der göttlichen Personen nahe liegt. Das bestätigt sich darin, dass für G. Greshake die Verwendung des Subjektbegriffs im Bezug auf die Dreifaltigkeit Gottes einen kontroverslosen terminologischen Ausdruck darstellt, der ohne weitere Klärung appliziert wird. So wird beispielsweise „die absolute Einheit und Unveränderlichkeit Gottes zugleich mit der Pluralität handelnder «göttlicher» Subjekte“[1989] verbunden, wobei sich diese Subjekte im anschließenden Kontext als mit den Personen der göttlichen Trinität zusammenfallende ergeben. Diese „drei göttlichen Handlungssubjekte“[1990] erweisen dann „in ihrem Miteinander und Zueinander“[1991] einen Personscharakter, womit sie ebenfalls als „Personsubjekte“[1992] bezeichnet werden können. Diese begriffliche Bezeichnung impliziert allerdings nach G. Greshake, dass diese Personsubjekte zugleich die Träger der ihnen charakteristischen Vollzüge sind, d. h. sie sind demnach „drei Selbstbewußtseine (drei «Ich»), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten, drei Bewegungen

[1984] Vgl. ebd. S. 179.
[1985] Vgl. ebd. S. 190.
[1986] Ebd. S. 255.
[1987] Dieses Verständnis muss nicht unbedingt auf die trinitarische Vorstellung übertragen werden. Allerdings wird diese Möglichkeit auch nicht ausgeschlossen: G. Greshake differenziert es an dieser Stelle nicht.
[1988] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 175.
[1989] Ebd. S. 54.
[1990] Ebd. S. 54, ebd. S. 61.
[1991] Ebd. S. 61.
[1992] Ebd. S. 122.

der Liebe“.[1993] Es wird zwar dabei an einer essentiellen Einheit dieser Vollzüge festgehalten, dies hindert allerdings nicht daran, dass die Tätigkeiten als „drei verschieden qualifizierte Vollzüge“ definiert werden,[1994] was den Eindruck hinterlässt, dass es bei Gott um das Zusammenspiel der harmonischen Wirkung dreier je aus der Kraft ihrer eigenen geistigen Aktivität handelnder Subjekte geht, die aufgrund einer gegenseitigen Abhängigkeit notwendig „zusammenwachsen“[1995]. Der Subjektbegriff wird weiter im Kontext der Heilsökonomie auf die Personen des Sohnes und des Geistes angewendet: „indem Gott in voller Freiheit durch sein Wort und seinen Geist als geschichtsmäßige Subjekte in das Wechselspiel der (geschöpflichen) Geschichte eintritt, nimmt er selbst daran teil, verzeitlicht und verendlicht er sich damit.“[1996] Demgegenüber wird bei H. U. von Balthasar heilsökonomischmäßig nur der inkarnierte Sohn in seinem geschöpflichen Menschsein als Subjekt erwähnt, es heißt als derjenige, dem durch die Annahme der menschlichen Gestalt die Subjekthaftigkeit des kreatürlichen Wesens zukommt.[1997]

Andererseits, um dem Anliegen G. Greshakes gerecht zu bleiben, muss man darauf hinweisen, dass sich G. Greshake der Gefahr der verleitenden Anwendung des neuzeitlich verstandenen Subjekt- und Personbegriffs auf die personalen Kategorien des trinitarischen Geheimnis bewusst ist, indem er zur Terminologie der Neuzeit auf Distanz geht.[1998] G. Greshake nimmt Abstand von einem Person- bzw. Subjektbegriff, „dessen Wesenszüge In-sich- und Für-sich-Sein, Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, Freiheit sind, Wesenszüge, welche die Übertragung eines solchen Personverständnisses auf die Dreiheit der göttlichen Personen kaum gestatten und sich allenfalls auf den einen Gott als das «absolute Subjekt» beziehen lassen“[1999]. Die Wirklichkeit der göttlichen Communio besagt kein Verhältnis dreier in sich verschlossener Entitäten. Der Begriff der Vielheit wird hier nicht als Gegensatz zu der substantiellen Einheit gemeint, sondern der Terminus einer Pluralität wird hier als „Andersheit“ gedeutet, das heißt, als „gegenseitige Abhängigkeit“ im Unterschied zum „Selbst- und In-sich-Stand“ der Einheit.[2000] Der Ausdruck Vielheit impliziert den positiven, erforderlichen Kontrast des Andersseins der Protagonisten des reziproken Geschehens des Sich-Schenkens, das

[1993] Ebd. S. 122.
[1994] Ebd.
[1995] Ebd. – G. Greshake bezieht sich hier auf die Texte von Thomas von Aquin.
[1996] Ebd. S. 306.
[1997] Vgl. II/3.2. dieser Diss.
[1998] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 443–460: Vor dem Hintergrund ausgewählter neuzeitlicher Denkansätze wird gezeigt, dass die Verwendung eines Personbegriffs, der auf ein selbstbezogenes Subjekt zielt, für die trinitarische Theologie nicht adäquat ist. G. Greshake äußert sich kritisch zu einer Vorstellung, wo das Ich nur zum Nachteil des Du bestehen kann, sich gegen es durchsetzen und im Interesse der Bewahrung des eigenen Selbst es zu eliminieren versucht.
[1999] Ebd. S. 67.
[2000] Vgl. ebd. S. 457.

es nicht geben könnte, wenn die Gestalten eine völlig undifferenzierte Egalität ausweisen würden. „In der Communio des göttlichen Lebens“ ist „der Sohn als das «andere» des Vaters, korrespondierender «Empfang» angesichts der väterlichen «Gabe»“ zu verstehen, der Sohn ist das „Bild und Entsprechung, Ausdruck und Gestaltung des Vaters“.[2001] Die Dreiheit der Personen kann dabei nur insofern denkbar sein, inwiefern es sie „nur im perichoretischen Vollzug des einen göttlichen Wesens“ geben kann.[2002]

Die Interpretierung des perichoretischen Geschehens der göttlichen Personen stößt allerdings bei G. Greshake auf seine deutungsoffene Wahrnehmung der basalen Funktion der Einheit Gottes, was einer weiteren Klärung seitens G. Greshakes bedürfen würde. Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund des folgenden Ansatzes sichtbar: „Das göttliche Wesen hat also seinen Selbststand weder «in sich» noch über oder neben den drei Personen, sondern es ist dasjenige, was «in» und «zwischen» den drei Personen geschieht, besser: was auf je verschiedene Weise in und von den drei gemeinsam vollzogen wird: Es ist Inhalt ihres Personseins und ihrer interpersonalen Perichorese.“[2003] Es scheint problematisch zu sein, dass G. Greshakes Aufzeichnung einer bloß perichoretisch zustande gekommenen Einheit einen Charakter der Unterlassung jenes Gedankens evoziert, wonach die Einheit des göttlichen Seins eigentlich im logischen Kontext des Besitzes des ganzen Wesens betrachtet werden sollte. Es heißt, die Einheit kann jenseits ihres substantiellen Verständnisses nicht problemlos gedeutet werden, denn es droht, dass sie dann nur als ein sich nach den Umständen verändernde Moment des Austausches dreier Gestalten erscheint. Auch wenn das göttliche Wesen nur im Verhältnis dreier Personen aufbewahrt bleibt und diese es auf vollkommene Weise besitzen (was auch von H. U. von Balthasar vertreten wird), kann die Einheit als solche nicht ohne Bezug auf ihre Ganzheit als die eine Essenz Gottes vorgestellt werden. Mit anderen Worten gesagt: Die Wesenseinheit kann nicht als zerstückelt betrachtet werden, indem sie als Inhalt dreier, sie überragender Momente des Personseins realisiert wird.

Im Gegensatz zu G. Greshakes Deutung hält H. U. von Balthasar daran fest, dass die ganze Wesenseinheit Gottes in jedem Moment des trinitarischen Geschehens in ihrer Fülle besteht, also nicht erst auf personspezifische Weise in einzelnen Vorgängen zum Ausdruck gebracht wird. Es ist ein und dasselbe göttliche Wesenseinheitssein, dessen sich der Vater aus Liebe zum Sohn selbstlos enteignet, um es im Gesicht des Sohnes durch den Geist wiederzufinden, wobei kein Moment besteht, wann der Vater dieses eine und selbe Gottsein nicht besitzen würde. Denn die Ausdrucksweise der Besitzfülle besteht hier gerade in der Gratuität des rest-

[2001] Ebd. S. 234.
[2002] Ebd. S. 457.
[2003] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 184.

losen sich-selbst-Schenkens.[2004] Es heißt, es ist daher ausgeschlossen, dass die Personen eigenwillig und selbstentscheidend die eine Essenz zur Darstellung bringen könnten, denn das Wesen Gottes ist als eine „substantielle Liebe zu bezeichnen", die in sich die Eigenschaften des fruchtbaren Schenkens und Empfangens birgt.[2005] „Damit sind wir wieder vor das vom Lateranense IV ausgedrückte Paradox gestellt, daß der ewige Vater seinem Sohn sein ganzes Gottsein restlos hinschenkt – und nicht etwa ein vom Vater selbst unterscheidbares Gottwesen, aus dem er seine Vaterperson ausgeklammert hätte -, aber in dieser Selbsthingabe sein Gottsein nicht verliert (DS 805). In der vollkommenen Gabe, die hier der nicht hinterfragbare Ursprung und Urquell Gottes und alles Seins ist, geschieht das, was nachher in jeder Liebe, wenn auch noch so unvollkommen nachvollzogen wird: die (von Ferdinand Ulrich dauernd eingeschärfte) Trennung von Geber und Gabe, damit der Geber in der Gabe (als Weggabe) wirklich gegenwärtig sein kann. Der Vater ist er selbst im Verzicht auf ein (arianisches) Für-sich-allein-Sein; aber weil der Sohn vom Vater nicht nur «etwas» (etwa das Gottwesen) empfängt, sondern den sich gebenden Vater selbst, empfängt er in der Gabe das Geben, ist er somit im Empfang ebenso umfassend nicht nur Verdankung (*eucharistia*), sondern Rückgabe, Selbstangebot zu allem, was der Vater schenkend verfügt, absolute Bereitschaft."[2006] Da aber die „reine Frucht der (auf das Eigensein verzichtenden) Liebe als solche nicht auf einer Entäußerung" beruht, sondern „die reine Positivität des Guten" ist (sonst würde das Sein durch die Selbstaufgabe in der Essenz untergehen), wird die selbstentäußernde „exinanitio" des Vaters und des Sohnes durch den Geist überbrückt,[2007] der den Zusammenhang zwischen dem Sich-Schenken und dem Beschenkt-Sein als die Fülle der Liebe zum Ausdruck bringt. Diese göttliche Liebe als substantielle Seinsfülle besteht dabei in jedem Moment im vollen Ausmaß, sie entfaltet sich nicht erst durch die einzelnen Hervorgänge des trinitarischen Geschehens hindurch. [2008]

Im Vergleich zu H. U. von Balthasars Auffassung scheint G. Greshakes Beschreibung der trinitarischen Einheit als einer „sich in Vielheit vollziehenden Größe"[2009] nicht unumstritten. Die Differenz erweist sich für G. Greshake als Bedingung für die Vollzugsmöglichkeit der Einheit.[2010] Dabei wird übersehen, dass Gott in seiner absoluten Freiheit sogar die eigene Seinsweise selbst bestimmen kann (er kann das sein, was er will), was von H. U. von Baltha-

[2004] Vgl. II/4.2. dieser Diss.; II/5.2. dieser Diss.; vgl. dazu BALTHASAR, H. U. *Theologik* II, S. 150 – der Vater gibt dem Sohn alles Seinige.
[2005] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 141.
[2006] Ders. *Theologik* III. S. 207f.
[2007] Ebd. S. 209f.
[2008] Vgl. II/5.2. dieser Diss.
[2009] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 196.
[2010] Ebd. S. 189.

sar erkannt wird.[2011] Der problematische Grund für G. Greshakes Aussage liegt hier darin, dass er die Vorstellung einer substantiellen Einheit des göttlichen Wesens bestreitet, da seines Erachtens diese Art der Einheit nicht mit dem Gedanken der Einheit der Liebe korrespondieren kann.[2012] Die Äußerungen, wo über Gott als Einssein geredet wird, scheinen für G. Greshake nur insofern berechtigt zu sein, inwiefern sich die Vorstellung dieser Einheit auf das trinitarische Geschehen bezieht. Damit wird allerdings de facto jede mögliche Behandlung „De Deo uno" gestrichen. Sollte die Einheit Gottes nicht sein Wesen betreffen, sondern nur „die Einheit des Geschehens in der Dreiheit seiner sich vermittelnden Momente"[2013] darstellen, droht, dass sie nunmehr als moralische Einheit dreier Gestalten aufscheint, die sich in ewiger „Rhytmik der Liebe"[2014] gegenseitig den Raum überlassen.

Außerdem bleibt die Frage offen, inwieweit das Proprium und das eigenständige Bestehen der trinitarischen Personen vorzustellen ist. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich G. Greshake vom neuzeitlichen Person- und Subjektverständnis distanziert.[2015] Eine echte Selbstverwirklichung der Person besteht nicht im Für-sich-Sein, sondern im Für-andere-Sein. Dieses Prinzip gilt sowohl für die Realität des Gottesseins, als auch für die Sphäre der endlichen Kreatürlichkeit. In diesem Kontext zeigt G. Greshake auf, dass sich diese von Gott abgeleitete Bestimmung des Seins in der „Communialität des Geschaffenen"[2016] spiegelt. Das Verhältnis der dreieinigen Liebe sieht ebenfalls H. U. von Balthasar als „imago trinitatis" im endlichen Sein des Geschöpfs abgebildet.[2017] Es wird dabei allerdings von H. U. von Balthasar auf das Bestehen der kreatürlichen Differenz hingewiesen, wo „die Analogie zwischen dem absoluten, substituierenden Sein und dem von ihm frei geschaffenen, nur in endlichen Wesenheiten zur Subsistenz gelangenden Sein" zugleich die je „größere Unähnlichkeit" aufleuchten lässt.[2018]

Diese Ungleichmäßigkeit betrifft insbesondere das Personsverständnis, wo die Konstitution der trinitarischen Personen nicht den kreatürlichen Gesetzten unterliegt, wonach das Bestehen eines endlichen Geistsubjekts die Bedingung für die nachfolgende Verwirklichung des Personseins darstellt.[2019] Die spezifische Bestimmung und Beschränkung der endlichen Natur durch die kreatürliche Differenz ist auch G. Greshake bewusst. Er macht darauf aufmerksam,

---

[2011] Vgl. II/2.1. dieser Diss.
[2012] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 197.
[2013] Ebd. 189.
[2014] Ebd. S. 187.
[2015] Vgl. S. 216.
[2016] Ebd. S. 248.
[2017] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 39 – unter Bezug auf Augustinus und Richard von St. Victor; vgl. ebd. S. 164.
[2018] Ebd. S. 164.
[2019] Vgl. II/3.2. dieser Diss.

dass jedes geschöpfliche Seiende „am Moment der Vollkommenheit partizipiert und qua *Endliches* den Abstand zum vollkommen Seienden zum Ausdruck bringt“[2020]. Die Unklarheit scheint allerdings darin zu liegen, dass G. Greshake den Unterschied zwischen der endlichen Weise des Personseins, hinter der ein endliches Geistsubjekt steht und der unendlichen Art des Personseins der trinitarischen Hypostasen, die sich nur auf das eine absolute Gotteswesen beziehen (also hinter denen keine weitere selbständige Wesenssubjekte stehen), in seinen Reflexionen nicht ausgesprochen wahrnimmt. So stellt er seine These, wonach „Gott als Communio – Einheit in und aus Vielheit, Vielheit in und auf Einheit hin“[2021] aufzufassen ist, in den direkten Zusammenhang mit der kreatürlichen Verfassung der Welt, wo „das universale Vernetztsein ihrer Momente in Identität und Differenz sowie ihre Dynamik auf komplexere («communialere») Einheiten hin“[2022], aus dem trinitarischen Grund unmittelbar abzuleiten ist, der hier als Ur-Modell der Naturkonstruktion der Welt und seiner Gesetzmäßigkeit fungiert.

Das Problem bei dieser Vergleichsweise der Darstellungen der Dreifaltigkeit innerhalb der Schöpfung besteht darin, dass hier der Blick auf die ausgewählten Elemente auf solche Weise konzentriert wird, dass eher ein Mechanismus der Einheitsvernetzung der bereits eigengestalteten, in-sich-stehenden Komponente zum Ausdruck gebracht wird. G. Greshake geht vom naturgesetzlichen Prozess der Komplexbildung der Einheit von Identitäten und Differenzen aus, „von Einheit und Vielheit, von Selbstand und Vernetzung mit anderen, besser: von Selbstand *in und durch* Vergemeinschaftung bzw. Vernetzung mit anderen“.[2023] Jedes Glied bleibt hier ein „einmaliger Selbststand“, ein „unterschiedenes Einzelwesen“, das sich folglich „im und durch den andern“ verwirklicht.[2024] Die Spannung zwischen diesem „In-sich-Stehen“ und dem „Auf-andere-hin-Sein“ erweist sich dann nach G. Greshake als Zeichen des menschlichen Personseins, das gerade in diesem Spannungspunkt die Abbildung vom göttlichen trinitarischen Personsein darstellt.[2025]

Inwieweit allerdings der Selbststand der göttlichen Personen zuzulassen ist, um auf die christlich monotheistische Überzeugung nicht verzichten zu müssen, bleibt hier von G. Greshake ungefragt. Die naturgesetzliche Gestaltung der Kreatur, insbesondere „der Evolutionsprozeß der Schöpfung“, entsprechen seiner Meinung nach „ganz und gar dem communialen, in drei Personen differenzierten Gott“.[2026] Um dem Bild des evolutiven Geschehens treu zu bleiben, ist sogar „auch eine Form von «Zeit» in Gott selbst anzuneh-

[2020] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 221.
[2021] Ebd. S. 229.
[2022] Ebd. S. 250f.
[2023] Ebd. S. 249.
[2024] Ebd. S. 253.
[2025] Ebd.

men“[2027], worin sich die Personen den Raum für die Gabe, Empfang und Rückgabe gegenseitig überlassen und damit die Entfaltung ihrer Unifizierung vollziehen. Die Komplexität des trinitarischen Geschehens stellt dann Gott als eine vollkommene Form der „unification“[2028] dar. Es geht um eine „vollendete Communio, Einheit in und aus Vielheit, Vielheit in und auf Einheit hin, das die Schöpfung *werden* soll“[2029]. Die ontologische Differenz zwischen dem unendlichen Sein Gottes und dem endlichen Sein der Kreatur wird hier dabei übergangen. „Wie jede göttliche Person in den anderen bei sich ist, ohne die anderen oder sich selbst zu zerstören, sondern so, daß sie sich von den anderen her empfängt und den anderen gibt, so kann Gott auch im «andern» der Schöpfung bei sich sein“.[2030]

G. Greshake stellt den Vergleich des Bestehens des trinitarischen und des menschlichen Seins so undifferenziert nebeneinander, dass das spezifische Faktum der Schöpfungsrealität unterlassen bleibt, nämlich dass sich die endlich-kreatürliche Personalität nur in den einzelnen Geistsubjekten verwirklichen kann (obwohl als Partizipation an der Unendlichkeit der trinitarischen Person des Sohnes). Diese Regel ist aber nicht auf den trinitarischen Gott zu übertragen. Diese Unterscheidung wird in G. Greshakes Aussagen wenig verdeutlicht, obwohl er prinzipiell die Andersheit der Schöpfung im Verhältnis zum Schöpfer kennt[2031]. Die kreatürliche Andersheit wird allerdings nur vom Prinzip der Andersheit der Personen innerhalb der göttlichen Trinität her erläutert. Auf den Grundsatz der ontologischen Differenz zwischen der Endlichkeit und Unendlichkeit scheint hier wenig eingegangen zu werden. Obwohl es G. Greshake darum geht, nicht nur für die naturhaft-biologische, sondern insbesondere für die frei-personale Würde des menschlichen Geschöpfs die Begründung im trinitarischen Verhältnis zu finden, bleibt die Frage nach dem spezifischen Eigensein der Schöpfung im Status der Endlichkeit, wodurch sie von der göttlichen Realität unterschieden wird, nach wie vor offen: „Die Schöpfung ist nicht nur ihrem naturhaften Gegebensein, noch allein ihrer evolutiven Prozesshaftigkeit nach, sondern auch in ihrer freiheitlichen Realisierung communial strukturiert. Das, was Gott *ist*: Communio – Einheit in und aus Vielfalt, Vielfalt in und auf Einheit hin, je größere differenzierte und zugleich perichoretische Einheit – das soll die Schöpfung *werden*.“[2032]

Demgegenüber reflektiert H. U. von Balthasar das Prinzip der relationalen Bezogenheit der Welt nur im Hinblick auf den freien kenotischen Liebescharakter Gottes, der sich keiner Na-

---

[2026] Ebd. S. 274.
[2027] Ebd. S. 275.
[2028] Ebd.
[2029] Ebd. S. 274.
[2030] Ebd. S. 314.
[2031] Vgl. ebd. S. 314.

turgesetzlichkeit unterziehen muss, um seine trinitarische Liebe der Schöpfung als Bestimmung einzuprägen. Beim Vergleich der göttlichen trinitarischen Wirklichkeit und der aus ihr entsprungenen Realität der Geschöpfe ist nämlich nicht von einem mathematisch gefassten Prinzip der Einheit und Vielheit auszugehen, sondern es ist bei dem innergöttlichen „Hervorgang der Liebe" anzusetzen.[2033] Erst unter diesem Ansatzpunkt bringt dann die Vorstellung, dass „Gott alles durch sein Wort geschaffen" hat, den Grundsatz zum Ausdruck, dass Gott „die Dinge" nicht „aus Naturnotwendigkeit geschaffen" hat, „sondern einzig aus der Liebe seines Gutseins".[2034] Daraus folgert, dass „die endliche Wahrheit, die von der Erkenntnis erfaßt wird", auf keiner Tatsache der Naturnotwendigkeit basiert, sondern „den Charakter eines freien Geschenkes Gottes aus seinem Schatz an unendlicher Wahrheit" hat.[2035] Einerseits ist Gott in jeder Wahrheitserkenntnis „bewußt oder unbewußt" mitgesetzt, andererseits ist diese Erfahrung nur auf die „eine ursprüngliche Freiheit" des „Sich-offenbarens" Gottes zurückzuführen.[2036] In „diesem Offenbarwerden" erscheint Gott als der dem Geschöpf unendlich Überlegene zu sein.[2037] Aufgrund der freien Souveränität Gottes besteht „keine naturhafte Beziehung zwischen dem Ausdruck und dem, der sich darin ausdrückt", die Einsetzung der Schöpfung ist darum „frei" und „ungeschuldet".[2038] Gerade daher sind allerdings die Indizien für die Erkenntnis des Schöpfers nicht außerhalb seiner freien Äußerung im Geschaffenen zu finden.[2039] Dies besagt, dass man bei der Suche nach den Beschreibungsmöglichkeiten der Eigenschaften Gottes nicht vom Rahmen der Erfahrungen der Schöpfungsrealität abweichen kann, dass aber andererseits diese Geschöpfserfahrungen im Bezug auf den göttlichen Charakter nur analogerweise gedeutet werden können.

Dies ist dann insbesondere in der Auffassung der Einheit und Mannigfaltigkeit innerhalb der Kreatürlichkeit zu betrachten. Die Vielheit der Wesen der Geschöpfe weist darauf hin, dass sich in ihnen das Sein als „nichtsubsistierend" äußert, das heißt, den Kreaturen fehlt das volle unendliche Ausmaß des Seins als solchem, wie es nur von Gott schlechthin besessen werden kann.[2040] Die Nichtsubsistenz des Seins bei den Geschöpfen scheint allerdings nicht nur die Armut der Entäußerung des göttlichen Reichtums darzustellen, sondern zugleich die Art der „Fülle göttlichen Sich-Verschenkens" anzudeuten, indem die menschlichen Wesen-

---

[2032] GRESHAKE, G. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 299.
[2033] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 170 – unter Bezug auf Thomas von Aquin.
[2034] Ebd.
[2035] Ders. *Theologik* I. S. 260f.
[2036] Ebd. S. 260.
[2037] Vgl. ebd.
[2038] Ebd. S. 261.
[2039] Vgl. ebd.
[2040] Vgl. ders. *Theologik* II. S. 167.

heiten ihre Bestimmung durch die Teilnahme am göttlichen Logos gewinnen.[2041] Die ontologische Differenz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf entstammt dann „sowohl dem nichtsubsitierenden wie dem (göttlich) subsistierenden Sein, sie offenbart insofern die «similitudo» (sofern die vielen Geschöpfe im Sein Eines sind) wie die «major dissimilitudo», sofern das nichtgöttliche Sein sich notwendig gezweit und als Nichtidentisches der göttlichen Identität gegenübersteht“[2042]. In diesem Kontext ist dann auch der Begriff der Vielheit zu unterscheiden: Die Pluralität der geschöpflichen, am Sein als solchem nur teilnehmenden einzelnen menschlichen Geistsubjekte und die Pluralität im Sinne einer personalen Andersheit, die es in der Form der trinitarischen Differenz im subsistierenden göttlichen Sein gibt.

Die Trinitätskonzeption G. Greshakes scheint hingegen die personale Dimension des Menschengeschöpfs und der göttlichen trinitarischen Personen unter einem weniger differenzierten Maßstab zu betrachten. Einerseits wird die ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch beachtet und das menschliche Personsein nur als „ein schwaches Gleichnis göttlicher Personalität“ bezeichnet.[2043] Andererseits wird die Voraussetzung der kreatürlichen Wirklichkeit, wo das reale Bestehen der Person nur innerhalb eines eigenen Menschensubjekts mit Willen und Verstand denkbar ist, von G. Greshake auf die Vorstellung der Trinität angewendet. In diesem Sinne stimmt G. Greshake der Auffassung Jürgen Moltmanns zu, wonach „die Trinitätslehre von drei distinkten Subjekten“[2044] auszugehen habe. Die neutestamentliche Offenbarung soll zeigen, dass „Vater, Sohn und Geist biblisch tatsächlich Subjekte mit Willen und Verstand sind, die miteinander sprechen, einander in Liebe zugewandt und zusammen «eins» sind … Sie sind nicht «Einer», sondern «eins», d. h. einig, was durch den Plural «wir» und «uns» ausgedrückt wird.“[2045]

Allerdings wird diese Trinitätsauffassung J. Moltmanns von G. Greshake nur zum Teil anerkannt. Einerseits wird von G. Greshake zugegeben, dass die Bezeichnung der Person bei den trinitarischen Gestalten drei voneinander differente Selbstbewusstsein[2046] und drei Freiheiten[2047] impliziert. Andererseits weist G. Greshake auf die Schwäche der trinitarischen Vorstellung J. Moltmanns hin, indem die Grenze des Begriffs der Einigung, der den Ausdruck der substantiellen Einheit ersetzten soll, aufgezeigt wird. G. Greshake macht darauf aufmerksam, dass das Verständnis J. Moltmanns die Einheit der Trinität in Gefahr bringt, indem sie sich

[2041] Vgl. ebd.
[2042] Ebd. S. 167f.
[2043] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 173.
[2044] Ebd. S. 169 – Verwendung des Zitats Jürgen Moltmanns.
[2045] Ebd. – G. Greshake zitiert hier J. Moltmann.
[2046] Vgl. ebd. S. 206.
[2047] Vgl. ebd. S. 122.

„erst aus den substantiell-individuellen Subjekten“[2048] ergibt. Schließlich folgert G. Greshake aus den trinitätstheologischen Texten J. Moltmanns „die Gefahr eines gewißen Tritheismus“, die darin besteht, dass „die Einheit Gottes nur noch eine aus den Personen resultierende Einigkeit ist“.[2049]

Trotz dieser Absetzung von J. Moltmans Konzeption bleibt die Frage offen, inwieweit G. Greshake einer Vorstellung der prozessual entstandenen Einheit tatsächlich entgeht. G. Greshakes Äußerungen über den „deus unus“ als sich in relationaler Vielheit verwirklichenden Einheit scheinen insofern klärungsbedürftig zu sein, als diese in personaler Pluralität bestehende Einheit mit dem Einigungsgeschehen verglichen wird, wo „die Teile (Differenzen) sich zu einem Ganzen zusammenfügen“.[2050] Die Vorstellung der „*Einheit des Seins*, die im Prozeß gegenseitiger Vermittlung geschieht“[2051], weist nach G. Greshake darauf hin, dass das Wesen Gottes als „Beziehungsnetzwerk“ zu betrachten ist, wo einerseits keine göttliche Person unabhängig von diesem essenziellen „Relationsgefüge“ denkbar ist, wo aber andererseits das substantielle Einssein Gottes als „Vermittlung“ zu definieren ist: als „ewiges, sich konstituierendes Miteinander dreier Personen im Voneinanderher und Aufeinanderhin – in einem untrennbaren Zusammen von Selbsteinigung durch Selbstunterscheidung von den anderen sowie von Einigung durch Verbindung mit ihnen“.[2052]

Diese Auffassung evoziert den Eindruck, dass hier trotz der Distanzierung von der Vorstellung der aus substantiellen Individuen gebildeten Einheit[2053] ein Denkansatz formuliert wird, der die essenziele Einheit Gottes erst durch den Prozess der trinitarischen Hervorgänge hindurch zu sich kommen lässt. Die Personen als Träger dieses Prozesses werden ihrer Konstitution nach als ausschließlich relational behauptet, das heißt, nur in ihrer perichoretischen Gemeinschaft, in ihrer Aufeinander-Bezogenheit existentiell definiert,[2054] womit eine Vorstellung dreier essentieller Wesenheiten in G. Greshakes Texten keinen Anlass findet. Dies hindert aber dennoch nicht an einer möglichen Schlussfolgerung aus seinen Thesen, wonach eine Substanz paradoxerweise erst im Vermittlungsakt dreier Hypostasen gründen könnte. Wenn dies der Fall wäre, hätte hier das Personsein einen ontischen Vorrang vor seiner Substantialität. Dann würde sich allerdings G. Greshake widersprechen, denn seines Erachtens ist der Inhalt des trinitarischen Personseins gerade das göttliche Wesen,[2055] es gibt keine andere Art des

[2048] Ebd. S. 171.
[2049] Ebd.
[2050] Ebd. S. 176.
[2051] Ebd.
[2052] Ebd. S. 183.
[2053] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 170.
[2054] Vgl. ebd. S. 185.
[2055] Vgl. ebd. S. 184.

Seins bei den Personen, als das eine essentielle Gottessein. Dies besagt aber, dass sich die Essenz nicht erst durch gegenseitige Vermittlung der Personen vollziehen kann, sondern bereits darin, in jedem Akt des personalen Geschehens, in ihrer Ganzheit enthalten ist. Damit wird der Wesenseinheit Gottes nicht der Vorrang vor dem trinitarischen Seinsausdruck gegeben,[2056] sondern beide Dimensionen (das Wesen der einen Gottheit sowie die innertrinitarische Subsistenz) sind ineinander zu betrachten. Dies bringt H. U. von Balthasar zum Ausdruck, nach dem sich das Gotteswesen mit der Dreieinigkeit der trinitarischen Hypostasen deckt, die das ganze Wesen umfassen, aber in denen zugleich das ganze Wesen in seiner unerschöpflichen unendlichen Gesamtheit gegenwärtig ist.[2057]

Inwieweit G. Greshake die Einheit und die trinitarische Pluralität als ineinander zu haltende Dimensionen betrachtet, scheint ein deutungsoffenes Thema zu bleiben. Einerseits erkennt er, dass die „Einheit und Dreiheit nicht unter ein und demselben Gesichtspunkt stehen“[2058], womit auf den ontischen Unterschied zwischen der Substantialität der Einheit und der relationalen Personform ihrer Hypostasen indirekt eingegangen sein könnte. Andererseits wird daraus gefolgert, dass es also in Gott „gleichsam zwei «Ebenen» geben“ soll: „auf der einen hat die Einheit, auf der anderen die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist ihren Ort.“[2059] Die eindeutige Unterscheidung beider Ebenen könnte allerdings einen, wenn auch nur mittelbaren Anlass zur Auseinanderhaltungsmöglichkeit beider Dimensionen bieten. Danach würde dann der Termin der trinitarischen Communio als höchstes Prinzip der Liebe eher einen Vereinigungsprozess beider Aspekte darstellen, statt auf ihr apriorisches Ineinander-Bestehen hinzuweisen. Nach G. Greshake „ist der Vermittlungsprozeß von Vielheit und Einheit als ein eminent personales, intimes Geschehen engster Beziehung der Liebe gekennzeichnet. Eben das konnotiert gleichfalls der Begriff der Communio.“[2060] Wenn dieses „Paradigma zum Verstehen des trinitarischen Lebens Gottes“[2061] eingesetzt wird, ergibt sich, dass „nicht mehr eine transzendente Monas der letzte Bezugspunkt aller Wirklichkeit ist, sondern ein Gott, der Leben ist, der Differenz und Vereinigung in sich birgt, ein Gott also, der selbst Kommunikation *ist*.“[2062]

[2056] Vgl. II/5.2. dieser Diss. – Auseinandersetzung mit der Auffassung L. Scheffczyks, der den grundsätzlichen Ansatz der trinitarischen Theologie eher bei der Wesenseinheit Gottes sieht (vgl. SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik* II, S. 146)

[2057] Vgl. Darstellung H. U. von Balthasars, wonach die trinitarischen Personen mit der Wesenheit Gottes identifiziert werden: vlg. II/5.2. dieser Diss.: Das göttliche Wesen hat den Charakter einer Hingabebeschaffenheit, die durch die trinitarischen Personen präsentiert wird, die ihrem Bestehen nach reine Bezogenheit aufeinander darstellen und in jedem Moment mit dem Gotteswesen völlig identisch sind.

[2058] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 56.

[2059] Ebd.

[2060] Ebd. S. 178.

[2061] Ebd.

[2062] Ebd. S. 55.

Dass G. Greshake unter dem Ausdruck der „Vereinigung in Gott“ nicht eine Verbindung von isolierten Entitäten versteht, sondern dass für ihn die Einheit den Ansatz zur Subsistenz in Unterschiedenheit bereits in sich enthält, liegt einerseits nahe.[2063] Andererseits hält er fest, dass die „Einheit dadurch zustande kommt, daß die Vielen teilhaben an ein und demselben, sei es, dass dieses ihnen vorgegeben ist (z.B. der gemeinsame Lebensraum der «moenia»), sei es, daß sie dieses im Tun hervorbringen (das bonum commune).“[2064] Die Einheitsidentität der teilnehmenden Personen wird zwar dabei als „nichts Nachträgliches“ angesehen, sondern als „gleichursprünglich wie die Differenz“ bezeichnet.[2065] Diese Feststellung hindert aber nicht an der möglichen Deutung der Communio, wo statt des Liebesverhältnisses dreier personalen Gestalten in einem Wesen eher eine Symbiose der Einheit und Vielheit als zweier von der gleichen Ebene her betrachteten, nebeneinandergestellten Faktoren geschildert wird.[2066] Die „Teilhabe“ der Vielheit an der Einheit wird zwar als „eine ganz intensive Form von Beziehung, Liebe, Gemeinschaft“, als „enges Miteinandersein, Lebenseinheit, gegenseitiges Sich-Duchdringen“ beschrieben.[2067] Es handelt sich dabei aber immer um „Vermittlung von Identität und Differenz“.[2068] Das heißt, „was unterschieden, anders, sich fremd ist, wird gleichzeitig durch Teilhabe an einem Gemeinsamen zur Einheit zusammengefügt, ohne daß dadurch die Differenzen aufgelöst würden.“[2069] Dies könnte jedoch eine apriorische Nicht-Identität der am Communio-Prozess teilnehmenden Protagonisten voraussetzen, was insofern schwierig zu beurteilen ist, als es unklar bleibt, ob G. Greshake unter der Einheit in den betreffenden Textpassagen eine substantielle oder nur personale Einheit meint. Da er sich in seinen primären Ansatzpunkten eher an die östliche Trinitätslehre anlehnt,[2070] wonach „die Einheit Gottes nicht als vorpersonale *Wesenseinheit*“[2071] zu verstehen ist, sondern das substantielle Einssein Gottes sich mit der personalen Einheit decken soll, ist es anzunehmen, dass in G. Greshakes Konzeption des trinitarischen Geschehens als Communio, wo „die personalen Differenzierungen mit Gottes Wesen identisch sind“[2072], die personale sowie substantielle Einheit ineinander fallen. Die Wesenseinheit erreicht dabei ihre Identität erst durch den Vollzug der fundamenta-

[2063] Vgl. ebd. S. 177 – „die mit Communio gemeinte Einheit hat ihren «Gegensatz», die vielen, nicht außer sich, sondern trägt ihn in sich“.
[2064] Ebd. S. 177.
[2065] Ebd.
[2066] Damit scheint G. Greshake seinem Ansatz zu widersprechen, wonach beide Dimensionen eben nicht unter gleichem Gesichtspunkt zu reflektieren sind: vlg. III/1.1. dieser Diss.
[2067] Ebd.
[2068] Ebd.
[2069] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 177.
[2070] Vgl. ebd. S. 72.
[2071] Ebd. S. 68.
[2072] Ebd. S. 172.

len Relationalität.[2073] Das heißt, „Vielheit, Differenz, Unterschiede sind also nicht wie in der traditionellen Ontologie auf substantielle Einheit hin zu fokussieren oder gar zu reduzieren, sondern stehen mit dieser im Wechselspiel gegenseitiger Konstitution.“[2074]

Dabei hat, so G. Greshake, „weder das Eine noch das Viele Priorität, sondern Sein ist Verschiedenheit in Einheit, besser: Sein ist gerade die perichoretische Vermittlung von Einheit und Vielheit, von Identität und Differenz.“[2075] Das göttliche Einssein ist als Einheit im Beziehungsgefüge der Hypostasen vorzustellen, wodurch die Personen aufgrund gegenseitiger Vermittlung ihr eigenes Sein realisieren.[2076] Dieses Verständnis wird im Begriff Communio zusammengefasst, der auf die Bestimmung des Wesens Gottes als relationale Vermittlungseinheit von Identität und Differenz hindeutet.[2077]

Die Vorstellung des gegenseitigen Sich-Bedingens der Einheit und Vielheit lässt aber eine Frage offen. Falls die substantielle Einheit erst durch den Verlauf des trinitarischen Wechselspieles entstehen soll, bleibt es für diesen Fall ungeklärt, mit welchen Inhalten die Personen vor ihrer Vereinigung zum Gottsein zu identifizieren sind, bzw. ob die Einheit abstrahiert von der trinitarischen Vermittlung vorstellbar wäre. Diese Frage könnte insoweit berechtigt sein, inwieweit G. Greshake die trinitarische Communio Gottes als ein Band der Personen versteht, das parallel mit der kreatürlichen Gemeinschaft der Menschenpersonen verglichen wird.[2078] Aus diesem Vergleich könnte man schlussfolgern, dass das im Menschensubjekt verwirklichte Personsein dem trinitarischen Gott gerade darin ähnlich ist, „daß sie [die geschöpfliche Person] sich die Gestalt ihres ewigen Seins, wie Gott selbst, mit-erwirkt hat“[2079]. Hier scheint nicht klar abgegrenzt zu sein, ob G. Greshake unter dem Erwirkungsfaktor der trinitarischen Gestalt des göttlichen Lebens Gott in der Integrität seiner Wesenseinheit (als die eine Essenz) versteht, oder ob unter den Urhebern der Communio zunächst die göttlichen Personen gemeint werden. Da allerdings der Vergleich auf der Basis des Personseins durchgeführt wird, ist anzunehmen, dass hier das Urbild der trinitarischen Personen miteinbezogen werden könnte. Denn ein Gedanke, wo Gott seinem Charakter nach als eine allgemeine Wesensperson dargestellt würde, wird von G. Greshake nicht systematisiert. Sollte sich aber der Erwirkungsfaktor des göttlichen Lebens auf die trinitarischen Personen beziehen, ergibt sich die Frage nach dem möglichen vorstellbaren Zustand dieser Personen vor ihrer Zusammenknüpfung zur Communio Gottes. Wenn hier G. Greshake als analoges Beispiel gerade die Gemeinschaft der

[2073] Vgl. ebd. S. 460.
[2074] Ebd. S. 460.
[2075] Ebd. S. 461.
[2076] Vgl. ebd. S. 199.
[2077] Vgl. ebd. S. 203.
[2078] Vgl. ebd. S. 297.

Menschen verwendet, deren Personsein immer auf dem Hintergrund ihres geschöpflichen Subjektseins vollgezogen wird, könnte sich da parallel eine theoretische Vorstellung anbieten, wonach auch die trinitarischen Personen ihr Sein aus dem Hintergrund dreier Subjekte realisieren würden.

G. Greshake würde wahrscheinlich einwenden, dass ein solcher Gedanke an sich absurd ist, denn es gibt für ihn den einen Gott nur in der Dreiheit der Personen und die Dreiheit nur im Vollzug des einen Gotteswesens.[2080] „Der dreieinige Gott hat sein Wesen darin, daß jede Person von andern her – auf die andern hin ist und somit ihr eigenes Leben darin vollzieht, daß sie in den andern bei sich ist (Perichorese).“[2081] Sollte dies der Fall sein, wäre es vielleicht nützlicher, die Vorstellung des Ineinanderseins der Einheit und der personalen trinitarischen Vielheit deutlicher zum Ausdruck zu bringen, statt mithilfe der Begriffe der Vermittlung und des Wechselspieles zu versuchen, einen Entstehungsprozess Gottes zu rekonstruieren. Der Terminus „Vermittlung“ könnte nämlich den Eindruck evozieren, dass zwei ursprüngliche Divergenzen durch reziprokes Geschehen zur Konvergenz gelangen. Dass die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Auseinanderklaffens in Bezug auf den trinitarischen Gott nicht ohne Schwierigkeiten auskommen würde, bleibt evident, denn dies würde bedeuten, dass die basale ewige Konsistenz Gottes als des Unendlichen und Allmächtigen Momente enthalten würde, wo er erst zu sich selbst kommen müsste.

Die Auffassung H. U. von Balthasars könnte einen gemeinsamen Ausgangspunkt mit der Konzeption G. Greshakes in dessen Aussage finden, dass „der eine Gott sein Wesen im Lebensaustausch dreier Personen besitzt.“[2082] Einen vergleichbaren Gedanken entfaltet H. U. von Balthasar in der Reflexion des Wesens Gottes, das es in den Hypostasen gibt.[2083] Dabei wird zunächst auf die trinitätstheologische Frage eingegangen, was als Ursprünglicheres zu bezeichnen wäre: „die Beziehung oder der Hervorgang der Personen (processio)“[2084]. H. U. von Balthasar nimmt in diesem Kontext Bezug auf Thomas von Aquin: „«In Gott gibt es keine reale Unterscheidung außer der gegenseitigen der Personen […] Aber die reale eine Beziehung ist dennoch gedanklich-vielfach. Denn wir verstehen die Beziehung als konstitutiv für die Person, das aber leistet sie nicht, sofern sie Beziehung ist, was daraus ersichtlich ist, dass im menschlichen Bereich Beziehungen keine Personen herstellen, denn sie sind Akzidentien, während die Personen substantiell sind […] Nimmt man die Beziehung rein als solche, dann

---

[2079] Ebd.
[2080] Vgl. ebd. S. 457.
[2081] Ebd. S. 292.
[2082] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 172.
[2083] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 119f.
[2084] Ebd. S. 121.

setzt sie den Begriff des Hervorgangs voraus, versteht man sie aber als die Person erstellend, dann ist die Beziehung, die die hervorbringende Person konstituiert, logisch früher als der Hervorgang, die Vaterschaft, die die Person des Vaters grundlegt, logisch früher als sein Erzeugen. Die Beziehung dagegen, die die hervorgebrachte Person konstituiert, ist auch sofern sie die Person konstituiert, logisch später als der Hervorgang: das Sohnsein als des Erzeugten, und dies deshalb, weil die hervorgehende Person das Sinnziel (terminus) des Hervorgangs ist.»“[2085]

Aus diesem Ansatz Thomas von Aquins ergibt sich für H. U. von Balthasar Folgendes: Die Personen in den trinitarischen Hervorgängen sind nicht mit einem allgemeinen Wesensmal der göttlichen Substanz gleichzusetzten, das in ihnen wirksam wäre, beispielsweise die Fruchtbarkeit der Gottheit im Vater oder das Gezeugtwerden der Gottheit im Sohn.[2086] Es geht nicht darum, „das eine göttliche Wesen als solches in den personalen Hervorgängen und Beziehungen tätig werden zu lassen“, sondern ersichtlich zu machen, „daß es in diesen Beziehungen und Hervorgängen immer um das identische Gottsein jeder Hypostase geht.“[2087] In diesem Sinne scheint die Vorstellung G. Greshakes, wonach sich die Einheit des Gotteswesens im Vermittlungsprozess mit der Vielheit vollzieht, dem Anliegen H. U. von Balthasars wenig plausibel zu sein. Die Fülle des Gotteswesens besteht in jedem Moment des trinitarischen Geschehens, weil ihr Reichtum im Charakter des Schenkens beruht: „Was der Vater, den Sohn zeugend, diesem schenkt, ist die vollkommene unteilbare Gottheit, die er besitzt, aber nur so besitzt, dass er, als der unvordenkliche Zeugende, sie nur als verschenkte besitzt. Man kann zwar abschützend sagen, der Vater habe zeugend «seine Substanz dem Sohn nicht so übergeben, daß er sie dabei nicht selber behalten hätte» (DS 805), aber das Gegenteil ist ebenso wahr: daß er nämlich nur so der ewige Vater bleibt, weil er ewig all das Seine, die Gottheit inbegriffen, dem Sohn übergeben hat. Und das Analoge gilt von Vater und Sohn bei der Hervorbringung des Heiligen Geistes, der anders nicht der gleichewige Gott sein könnte.“[2088]

Andererseits scheint H. U. von Balthasar der Konzeption G. Greshakes nahe zu stehen: im Bezug auf das Verständnis des Ernstes des personalen Seins der trinitarischen Hypostasen. Ähnlich wie G. Greshake[2089] weist H. U. von Balthasar darauf hin, dass die personspezifische Unterschiedenheit der Hypostasen zur wesentlichen, nicht also bloß akzidentellen Eigenschaft der Gotteseinheit gehört. „Die göttlichen Hervorgänge können nicht, wie die innerhalb

[2085] Ebd. S. 121f. – Thomas von Auqin wird zittiert.
[2086] Vgl. ebd. S. 122f.
[2087] Ebd. S. 126.
[2088] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 126.
[2089] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 189.

eines menschlichen Geistes, akzidentell sein (Augustin hatte sie bereits im Menschen als substantiell fassen zu dürfen gemeint), da in Gott nichts akzidentell ist, sie müssen also identisch sein mit dem realen göttlichen Wesen.“[2090] Dies besagt, dass die innertrinitarische Differenz nicht eine Folge der „«Fruchtbarkeit» der göttlichen Wesenheit als solcher“[2091] darstellt, sondern „daß die Hypostasen in ihrem Gegenüber real exisitieren“[2092], in einer eigenartigen Weise als Vater, Sohn und Geist, dessen Vatersein, Sohnsein und Geistsein von ihnen nicht zu abstrahieren ist, denn sonst würde bei ihnen die Personalität nichts als „nur ein «allgemeines», leeres Wort“ bezeichnen.[2093] Obwohl die Substantialität, mit der im trinitarischen Geschehen die Personen zu identifizieren sind, immer nur dieselbe des einen Gottes ist,[2094] ist diesem göttlichen essenziellen Einssein nicht der Primat über die Mehrheit der Hypostasen zuzuschreiben,[2095] denn nach H. U. von Balthasar kann von einem göttlichen Sein oder Wesen im Absehen vom trinitarischen Ausdruck „überhaupt nicht gesprochen werden“[2096]. Indem H. U. von Balthasar das göttliche Wesen nur als „identisch in der positiven Selbstentäußerung der Personen“[2097] versteht, wobei sich diese kenotische Form als allen drei Personen gemeinsame, wahre und gute erweist,[2098] scheint er dem Anliegen G. Greshakes entgegenzukommen, für den die Anerkennung des gleichen Gewichts der personalen Differenzierungen mit der Wesenseinheit Gottes[2099] ein Indiz dafür impliziert, dass das „göttliche Sein Liebe ist, und zwar Liebe, die sich im gegenseitigen Verschenken und Empfangen der Personen vollzieht. Das bedeutet: Gott ist seinem Wesen nach «empfänglich», so wie er seinem Wesen nach «schenkend» ist. Er ist gewissermaßen kein in sich geschlossener, unbeweglicher «Seinklotz», sondern Leben, Bewegung, Tätigkeit.“[2100]

Die Orientierung an der Interpretierung des trinitätstheologischen Traktats im Bezug auf die dynamische Aktion und Handlung Gottes als der dreieinigen Liebe in „ewiger Bewegtheit“[2101] stellt ebenfalls einen wichtigen Ausgangspunkt H. U. von Balthasars trinitätstheologischer Reflexionen dar. Damit nähert er sich dem Denkansatz G. Greshakes: „Wenn das gött-

[2090] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 123.
[2091] Ebd. S. 122.
[2092] Ebd. S. 124.
[2093] Vgl. ebd. S. 122.
[2094] Vgl. ebd.
[2095] Vgl. ebd. S. 120 – kritischer Bezug auf die Auffassung Anselms von Canterbury, wo die Hypostasen entpersonalisiert zu werden scheinen, indem das trinitarische Geschehen als Selbstvollzug eines Wesens interpretiert wird.
[2096] Ebd. S. 163.
[2097] Ebd. S. 173.
[2098] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 173.
[2099] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 172.
[2100] Ebd. S. 305.
[2101] Vgl. II/4.4. dieser Diss. – Hinweis auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV, S. 67.

liche Wesen buchstäblich die Liebe bzw. das perichoretische Wechselspiel der Liebe *ist*, so ist die Differenz der Personen von eben diesem Wechselspiel her zu bestimmen."[2102]

1.2. Das Verständnis der Gleichursprünglichkeit der trinitarischen Personen. Die Spannung zwischen der substantiell-ontologischen und personal-relationalen Deutung des Ursprungsbegriffs bei G. Greshake.

Die Vorstellung des Gotteswesens, wo die substantielle Einheit mit der personalen Einheit der Trinität zusammenfällt,[2103] impliziert für die theologischen Überlegungen die Auseinandersetzung mit der problematischen Frage nach dem Urheber dieses person-essenziellen Unus-Seins Gottes. Es handelt sich darum, dass sich hier das Verständnis der Ursprünglichkeit nicht nur auf die Ordnung der trinitarischen Hervorgänge bezieht, sondern auf das Gotteswesen als einer substantiellen Ganzheit zielt. In diesem Kontext macht G. Greshake auf die Tendenz der östlichen Theologie aufmerksam, die seines Erachtens durch die Auffassung gekennzeichnet ist, wonach die Person des Vaters der entscheidende Faktor für die personalisierte Einheit des göttlichen Wesens ist.[2104] Eine nur vom Vater her abgeleitete Gotteseinheit würde allerdings in sich die Gefahr des Subordinatianismus bergen,[2105] denn der Sohn und der Geist würden hier „als nachrangige, damit aber untergeordnete «resultierende Ergänzungen» des in sich schon konstituierten Vater-Gottes" erscheinen.[2106] Da es hier um die Einheit der göttlichen Substanz gehen soll,[2107] scheint es nach G. Greshake unplausibel, zu behaupten, dass dieses substantielle Gottsein nur der Person des Vaters entspringen soll, infolgedessen allein der Vater als Urquelle des göttlichen Lebens zu bezeichnen wäre. Der Vater ist nach G. Greshake eher als „Ur-Gabe in der Rhytmik der Liebe"[2108] des trinitarischen Geschehens zu bezeichnen, was darauf hinweisen soll, dass seine Person nicht unabhängig von den anderen betrachtet werden kann: Es wird klar, „daß er [der Vater] nie ohne Sohn (und Geist) ist, dem (denen) er sich hingibt, daß er also nicht – nicht einmal in Gedanken – von den beiden anderen Personen «isoliert» werden kann, etwa als unvordenklicher göttlicher Ur-Grund der beiden anderen. Er hat seine «Identität» gerade darin, daß er sich verschenkt, daß er das Je-von-sich-weg auf die andern hin ist, was aber zugleich heißt, daß er seine Identität von den andern

[2102] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 205.
[2103] Vgl. III/1.1. dieser Diss.
[2104] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 68.
[2105] Vgl. ebd. S. 70.
[2106] Ebd. S. 68 – unter Bezug auf John Zizioulas.
[2107] Vgl. ebd. S. 192.
[2108] Ebd. S. 207.

her «gewinnt».“[2109] Im Bezug auf den Korintherbrief und auf das Johannesevangelium macht G. Greshake ersichtlich, dass sich die Göttlichkeit des Vaters dem Sohn verdankt, dass „auch das Gottsein des Vaters vom Sohn «abhängt» und nicht nur das Gottsein des Sohnes vom Vater“.[2110]

Diese Auffassung geht dabei von folgender Voraussetzung aus: Gott wird in seinem trinitarischen Sein als die Liebe „*in sich selbst*“ verstanden, „das heißt: personaler Austausch, liebendes gegenseitiges Geben und Nehmen“.[2111] Die Gegenseitigkeit besagt, dass nicht nur der Akt eines selbstlosen Schenkens die Vollkommenheit der Liebe zeigt, sondern dass hier die Anerkennung der Gabe in der Form des Empfangs durch eine andere Person notwendig ist. Durch die Übertragung dieses Verständnisses auf die trinitarischen Verhältnisse wird dann ein Schema aufgezeigt, wo der Vater die selbstlose Gabe darstellt, die allerdings erst durch die Entgegennahme des Sohnes anerkannt und gleichzeitig zurück- und weitergegeben wird.[2112]

In diesem Kontext äußert sich G. Greshake kritisch zur Auffassung H. U. von Balthasars, die sich auf die Vorstellung der Urkenose innerhalb des göttlichen dreifältigen Lebens bezieht, wo der Vater aufgrund seines absoluten Verzichts, für sich allein Gott zu sein, als Uranfang des trinitarischen Geschehens bezeichnet wird.[2113] G. Greshake erwähnt H. U. von Balthasar in der Reihe der Theologen, denen er unterstellt, dass sie „die Einheit (des Vaters oder auch des göttlichen Wesens) als ontologisches oder logisches prior/prius“[2114] betrachten. Dieser Feststellung ist zum Teil zuzustimmen, denn obwohl nach H. U. von Balthasar „die Wahrheit primär dem Sohn sowohl innergöttlich wie ökonomisch zukommt“, bleibt sie „theologisch auf dem Wunder der väterlichen Zeugung“ beruhen, „die, von der Hypostase des Logos aus betrachtet, grundlose Liebe ist“.[2115] Der Geist zeichnet sich dann durch die Rolle aus, den Ausleger dieser göttlichen Liebe „ins Unendliche“ zu sein.[2116] Andererseits, trotz der Bezeichnung des Vaters als „Quellgrund“ des innergöttlichen Geschehens,[2117] wird von H. U. von Balthasar erkannt, dass der Sohn und der Geist zur Essenz der göttlichen Liebe auf wesentliche Weise gehören und dass das Sein einer Person ohne andere nicht denkbar ist.[2118] „Die Unausdenkbarkeit Gottes ist eins mit der Unausdenkbarkeit des Mysteriums des Vaters, der nie eine in sich selbst abgeschlossene, allwissende und allmächtige Person war, sondern

[2109] Ebd.
[2110] Ebd. S. 69.
[2111] Ebd. S. 226.
[2112] Vgl. ebd. S. 208.
[2113] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 194 – Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/1, S. 232; ders. *Theodramatik* III, S. 301; ders. *Theodramatik* IV, S. 82.
[2114] Ebd. S. 193.
[2115] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 143.
[2116] Vgl. ebd.
[2117] Vgl. ebd. S. 139.

der von jeher zum Sohn hin Sich-Enteignende, und damit nicht genug: mit und durch den Sohn sich nochmals an den Geist Übergebende.“[2119] Damit ist die Vorstellung eines ontologischen Primats einer Person über andere auszuschließen. Die Gegenseitigkeit der göttlichen Liebe fordert nämlich die gleichwertige Teilnahme aller drei Personen,[2120] ohne dass einer das Übergewicht des göttlichen Seins gehört. Obwohl der Vater als die Quelle innerhalb der ordo processionis gilt, sind die Personen ihrer einen göttlichen Substantialität nach als „gleichewige“[2121] und damit gleichrangige zu verstehen. Nur im Verhältnis aller drei Personen wird die innere Wesentlichkeit der Liebe zum Ausdruck gebracht.[2122]

Dass dabei dennoch an der innertrinitarischen Ordnung der Hervorgänge der Personen festzuhalten ist, ist allerdings unumstritten. Denn anderenfalls würden die spezifischen Merkmale der Personsdifferenzen verwischt. Dies bleibt wahrscheinlich ebenfalls G. Greshake bewusst, der im trinitarischen Geschehen das Bestehen eines schenkenden Zeugungsmoments seitens der Vaterperson unterscheidet, womit der Vater als die „Mitte“[2123] des innergöttlichen Wechselspieles charakterisiert wird, obwohl mit dieser Bezeichnung nicht „das ontologisches Prinzip eines genetischen Prozeßes“[2124] gemeint wird. Vielmehr ist der Vater als „der Ursprung aller guten Gaben“[2125] zu verstehen, wobei er zugleich durch seine Allmacht das Gelingen der Verwirklichung der kreatürlichen Freiheit garantiert, die in der Schöpfungskenosis freigegeben wird.[2126] An die Allmacht des Vaters bleibt nach G. Greshake ebenfalls das „Wirken des Sohnes und Geistes rückgebunden“[2127]. Denn gerade vom Vater „empfangen Sohn und Geist alles, auch die – in der Konsequenz einer freien Schöpfung mitgegebene – kenotische Gestalt des eigenen göttlichen Seins.“[2128] Damit stellt der Vater „in der göttlichen Communio Urgrund und Kristallisationspunkt“[2129] dar, der „das Wechselspiel der Geschichte, wie auch das innertrinitarische Leben trägt“[2130]. Dennoch nimmt der Vater keinen dominanten Status im Bezug auf die anderen Personen ein, denn wenn „zum Wesen der Liebe“ das „Raumgeben“ gehört, nimmt „keine der göttlichen Personen [in diesem Kontext der

---

[2118] Vgl. II/5.2. dieser Diss. – Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV, S. 82.
[2119] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 127.
[2120] Vgl. ebd. S. 130.
[2121] Ebd. S. 126.
[2122] Vgl. ebd. S. 140.
[2123] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 208.
[2124] Ebd.
[2125] Ebd.
[2126] Vgl. ebd. S. 280f.
[2127] Ebd. S. 281.
[2128] Ebd.
[2129] Ebd. S. 209.
[2130] Ebd. S. 307; vgl. ebd. S. 324: „Er [der Vater] bleibt der tragende Grund des trinitarischen Lebens wie auch der gemeinsamen Geschichte von Gott und Schöpfung.“

Vater] alles Sein «für sich» in Beschlag, sondern sie empfangen und geben und schaffen so Raum für die anderen."[2131]

Aus dem trinitarischen Schenkungskreislauf ergibt sich dann nach G. Greshake folgendes Schema: „Der *Vater* ist als reine Gabe ganz auf den Sohn und auf den Geist hin und ist in diesem Relationsein konstituiert. Der *Sohn* empfängt das göttliche Leben als Gabe; so ist er ganz Relation vom Vater her und als sein Gegenüber dessen «anderes». Dies ist aber nur möglich, weil Vater und Sohn in ihrem Anderssein durch die Beziehung zum Geist zur Einheit zusammengefügt sind. Dabei kann der Sohn im eigentlichen Sinn als «Frucht» betrachtet werden: «gezeugt vom Vater» und verbunden mit ihm durch die Dynamik des ekstatischen Geistes und dessen einendes Wirken."[2132] Die Vorstellung dieses Schemas lässt allerdings die Frage offen, wie die durch den Geist bewirkte „Einheit" oder das „Einssein" im „Band der Liebe zwischen Vater und Sohn" aufzufassen ist[2133]: Handelt es sich bei Geist um die Fessel der personalen Einheit innerhalb der trinitarischen Hervorgänge, also um die Überbrückung der personalen Differenz zwischen Vater und Sohn, oder wird mehr auf die substantielle Einheit des Gotteswesens gezielt? G. Greshake scheint in diesem Kontext beide Aspekte zu verbinden: Der Geist wird einerseits als die Bezeugung der Identität des Gebenden in der Gabe im gegenseitigen Sich-Schenken des Vaters und des Sohnes erwähnt, andererseits wird bemerkt, dass diese Einigung zugleich „die Identität in der Differenz in der göttlichen Liebes-Communio"[2134] darstellt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die trinitätstheologische Konzeption G. Greshakes indirekte Ansätze beinhalten könnte, wonach die Vorstellung der personalen (innertrinitarischen) Einheit mit der substantiellen Einheit Gottes ineinander fällt.[2135] Sollte dies der Fall sein, wäre allerdings die Charakteristik des Geistes als des Initiators des Zusammenschlusses der Communio zur Einheit[2136] nicht problemlos zu betrachten. Man könnte hier in eine Art des Subordinationismus geraten, wobei statt des Vaters der Geist die führende Rolle in der Zusammensetzung und Erhaltung der Integrität des göttlichen Wesens vertreten würde. Andererseits, um der Auffassung G. Greshakes gerecht zu bleiben, ist zu konstatieren, dass er in seinen Texten nirgendwo explizit den Geist als einen Erbauer der Wesenseinheit Gottes definiert. Die primäre Absicht scheint darauf zu zielen, den Geist als Überbrückung der innertrinitarischen Differenz zwischen Vater und Sohn aufzuzeigen. „Er, der die Einheit in der Differenz von Vater und Sohn ist, erwirkt auch, daß wir im Sohn nicht

[2131] Ebd. S. 232.
[2132] Ebd. S. 212f.
[2133] Ebd. S. 210.
[2134] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 210.
[2135] Vgl. III/1.1. dieser Diss.
[2136] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 258.

nur den Vater sehen, sondern beider Beziehungswirklichkeit, die sich im Geist ebenso für uns öffnet."[2137]

Die Frage nach der Abgrenzung des Verständnisses der personalen Dimension des göttlichen Lebens (wo die trinitarische Differenz zu verorten wäre) und der substantiellen Wesenseinheit Gottes (wo eine Vorstellung zweier Subjektkomponenten, die durch einen dritten zu ihrem essenziellen Einssein gebündelt würden) bleibt damit dennoch unbeantwortet. Der denkerische Ausgangspunkt der Trinitätstheologie G. Greshakes, wonach das göttliche Leben im Wechselspiel und gegenseitiger Vermittlung der Identität und Differenz besteht,[2138] bietet damit in der thematischen Frage nach der Ursprünglichkeit und Rollen der Personen des trinitarischen Gottes Raum für mögliche Konsequenzen, wonach die immerwährende perichoretische Einheit, wie sie G. Greshake behauptet,[2139] durch die Zulassung einer Wesensunterschiedenheit der Personen gestört werden könnte. Die schlussgefolgerte Vorstellung der Wesensunterschiedenheit könnte dabei auf der Gegenüberstellung der Aspekte der Einheit und Vielheit als gleichrangiger Parameter gründen, bei denen keine ontologisch-begriffliche Abgrenzung besteht. Sollten die göttlichen Personen mit einer so verstandenen Vielheit identifiziert werden, scheint hier ein Risiko aufzutauchen, dass sie in den Momenten der „Zwischenzeit der Freiheiten", wo sie sich erst im Vereinigungsprozess einer Sich-Abstimmung mit den anderen Personen befinden,[2140] nicht mit der zu vermittelnden substantiellen Einheit in innerlicher Verbundenheit stehen müssten. Die Wesenseinheit Gottes würde hier als ein Objekt angesehen, das im dynamischen Verlauf des trinitarischen Geschehens vom Geist aufbewahrt und als Überwindungsmittel der Differenz zwischen Vater und Sohn appliziert wäre. Ein solches Resultat, wo de facto der Geist als der Gestalter der endgültigen Integrität Gottes aufgefasst wäre, würde dem ursprünglichen Anliegen G. Greshakes, die essenzielle Gleichursprünglichkeit der Personen aufzuzeigen, weniger hilfreich sein.

Im Vergleich zu den Thesen G. Greshakes drückt sich H. U. von Balthasar im Bezug auf die Deutung der Gleichursprünglichkeitsstellung der trinitarischen Personen in vorsichtigeren Formulierungen aus. Eine ontologische Gleichursprünglichkeit der Personen wird im Grundsatz anerkannt, wonach „im Ewigen das «Letzte» dem Ersten gleich ewig ist"[2141]. Prinzipiell

---

[2137] Ebd. S. 315.
[2138] Vgl. III/1.1. dieser Diss. – unter Bezug auf GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 177.
[2139] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 215; vgl. III/1.1. dieser Diss. – unter Bezug auf GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 185.
[2140] Vgl. III/1.1. dieser Diss. – unter Bezug auf GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 275f.
[2141] BALTHASAR, H. U. *Theologik* III. S. 148.

bleiben damit der Vater, Sohn und Geist der Wesenseinheit Gottes nach unzertrennlich.[2142] Diese substantielle Gleichursprünglichkeit soll allerdings von der relationalen Ordnung der Hervorgänge innerhalb des trinitarischen Geschehens unterschieden werden. Das Schema der personalen Verhältnisgegebenheit in Gott betrifft dabei die Beziehung der Personen zueinander im Rahmen ihrer unteilbaren substantiellen Einheit Gottes. Erst unter diesem Sichtpunkt können dann die personalen Besonderheiten der Hervorgänge gedeutet werden: Der Vater gilt als der „Quellgrund, der den Logos setzt“[2143]. Dabei übergibt „der Vater dem Sohn alles Seinige“[2144], womit er sich selbst allerdings nicht verliert, weil ihm der Logos seinem ganzen Charakter nach entspricht; der Sohn ist „in seiner Subsistenz nichts anderes, als was sich objektiv dem Vater verdankt und es deshalb auch subjektiv tut.“[2145] Weiter bringen der „Vater und der Sohn in einem ihnen streng gemeinsamen Wir-Akt den Heiligen Geist als jenes innergöttliche Du hervor, auf welches sie sich gemeinsam und zugleich beziehen.“[2146] Damit sind beim Geist zwei Ebenen festzustellen: Einerseits stellt er in der Relation zum Vater und Sohn ein personales „Du“ dar, andererseits ist er als das gemeinsame „Wir“ von Vater und Sohn zu bezeichnen, womit er die personale Einheit des Vaters und Sohnes zum Ausdruck bringt.[2147] Diese Einheit ist dabei nicht als die substantielle Wesenseinheit Gottes zu verstehen, sondern als „subjektive“ Einheit in der Vater-Sohn-Relation.[2148] In diesem Kontext wird das Adjektiv „subjektiv“ im Sinne einer personalen Eigentümlichkeit verwendet, also nicht als Deutung einer Wesensdifferenz. Der Hinweis auf den Geist als subjektive Einheit zwischen Vater und Sohn bezieht sich auf die Überbrückung ihrer personalen Unterschiedenheit.

Die Relationalität der Personen ergibt sich nach H. U. von Balthasar, also nicht wie bei G. Greshake aus einem Prozess der reziproken Vermittlung zwischen der Pluralität dreier Gestalten und der abstrakten Einheit des göttlichen Wesens als viertem Element, mit dem sich die Personen unter besonderer Intervention des Geistes erst zu identifizieren haben. Nach H. U. von Balthasar subsistieren die Personen schon immer in voller Identität mit ihrem göttlichen Wesen, außerhalb dessen es sie nicht gibt,[2149] wobei die Wesenseinheit Gottes andererseits ebenfalls nicht außerhalb der trinitarischen Beziehungen zu denken ist: „Man sollte nie von einer «Fruchtbarkeit des Wesens» Gottes unter Absehung der Personen sprechen, denn gewiß ist Gott «fruchtbar», aber nie so, daß in ihm etwas Abstraktes vom Konkreten unterschieden

[2142] Vgl. ebd. S. 150.
[2143] Ders. *Theologik* II. S. 140.
[2144] Ebd. S. 151.
[2145] Ebd. S. 141.
[2146] Ders. *Theologik* III. S. 142 – unter Bezug auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
[2147] Vgl. ebd.
[2148] Vgl. ebd.
[2149] Vgl. II/5.2. dieser Diss. – unter Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 239.

werden könnte; immer ist im Fruchtbarsein der Prozeß der personalen Hervorgänge mitbezeichnet."[2150]

Aus diesem Grunde kann aber auch nie eine Person aus der Komplexität des trinitarischen Einsseins abstrahiert werden und als Vertreter der essenziellen Einheit Gottes postuliert werden. Der Geist kann zwar einerseits nach H. U. von Balthasar als der personale Ausdruck für den „Überschwang der Liebe" in ihrer unfassbaren Je-Mehr-Beschaffenheit bezeichnet werden.[2151] Diese „Form des Überschwangs" als „Frucht" gehört nämlich „zu jeder Liebe", wofür man in der geschöpflichen Realität ein prägnantes Beispiel in der geschlechtlichen Liebe finden kann.[2152] Umso mehr gilt dies für die höchste Liebe als göttliche Trinität, deren „imago" dann die menschlichen Kreaturen in ihrer Gegenseitigkeit zum Ausdruck bringen.[2153] Die Auszeichnung des Geistes als der „Gipfel der absoluten Liebe"[2154] im trinitarischen Geschehen besagt aber andererseits nicht, dass erst die Person des Geistes imstande wäre, das Gotteswesen um die wesentliche Eigenschaft der Liebe zu bereichern. Alle drei Personen besitzen auf personale Weise das eine göttliche Wesen und damit gebühren ihnen alle göttlichen Eigenschaften.[2155]

Dies weist zugleich auf das Ineinandersein der Personen und ihrer Hervorgänge. Der Geist ist im Ausgang des Sohnes vom Vater immer schon präsent als ihre bezeugende Frucht. Diese Untrennbarkeit könnte nach H. U. von Balthasar analogerweise der „Liebesakt zwischen Mann und Frau" symbolisieren, dem das Moment der Fortpflanzung als Siegel dieser Liebe immer eigen ist (auch wenn es in der menschlichen Realität nicht immer praktisch umgesetzt werden kann, bleibt es zumindest als latentes Zeichen des Propriums der Liebe anwesend).[2156] Ebenfalls „in der Selbsthingabe des Vaters an den Sohn" ist „das Je-Mehr der absoluten Liebe" bereits „intendiert", wobei aber der volle Ausdruck nur in der Gesamtheit „der *communio* der väterlichen mit der sohnlich-antwortenden Liebe" zu betrachten ist, „insofern der Geist vom Vater durch den Sohn (*dia*) ausgeht".[2157] Dabei erinnert H. U. von Balthasar daran, dass der Sohn aufgrund des „dia"-Adverbs „keinesfalls zu einem bloßen Mittel und Medium heruntergespielt werden darf"[2158]. Der Vater kann nicht als „bloße «Ursache» (*aitia*) von Sohn und Geist aufgefasst" werden, „was zur Folge hätte, daß nicht die Liebe zwischen Vater und Sohn Ursprung des Geistes wäre und Gott als Liebe eigentlich erst im Heiligen Geist hervor-

[2150] BALTHASAR, H. U. *Theologik* III. S. 148f.
[2151] Vgl. ebd. S. 146.
[2152] Ebd. S. 147.
[2153] Vgl. ebd.
[2154] Ebd. S. 146.
[2155] Vgl. ebd.
[2156] Vgl. ebd. S. 147.
[2157] Ebd.

träte“[2159]. Der lateinische Ausdruck des „*Filioque*“ ist daher nach H. U. von Balthasar zwar nicht zu leugnen (denn die östliche Alternative birgt einen monarchianistischen Unterton), er kann aber nur unter dem Vorverständnis berechtigterweise verwendet werden, dass der Geist „der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn“[2160] entspringt. Dies besagt, dass die Bezeichnung Gottes als Liebe auf seinen dreifaltigen Charakter zielt, wo die Dimension dieser Liebe im innertrinitarischen Geschehen von jeder der Personen auf gleichtiefe Weise besessen und getragen wird. Der Geist gilt zwar aufgrund seines personalen Spezifikums innerhalb der trinitarischen Verhältnisse als „sichtbares Zeichen“ der Fruchtbarkeit und Objektivierung der Liebe zwischen Vater und Sohn.[2161] Diese Feststellung impliziert allerdings nicht, dass damit die Liebe als allgemeines Proprium des Wesens Gottes erst durch den Geist entstehen würde. Die Ur-Kenosis des Vaters an den Sohn, sowie die „unendliche Dankbarkeit“ und „unendliche Bereitschaft“ des Sohnes, „alles, was der liebende Vater will, zu sein, zu werden, zu tun und – zu leiden“,[2162] weisen auf die Anwesenheit und Abgründe der gleichen Liebe hin, die ihre siegreiche Macht und Herrlichkeit in der Frucht des Geistes demonstriert: „Die Gegenseitigkeit der Liebe («relationis oppositio») ist so unvorstellbar, dass ihrer Fruchtbarkeit der Heilige Geist entsteigt, für dessen Hypostase wir keine angemessene Aussage finden als – nochmals Liebe: gleichzeitig die objektivierte Frucht und die innerste Flamme, höchste Objektivität und Subjektivität des Umsonst der dreieinigen, mit dem Wesen Gottes identischen Liebe.“[2163] Man kann also nicht sagen, dass die Liebe nur durch eine Person (etwa den Geist) zum Ausdruck gebracht würde, denn sie ist kein bloßes Attribut, sondern ontologische Form des göttlichen Lebens.

Die Vorstellung dieser Form der einen Liebe als der Wesensintegrität Gottes wird bei G. Greshake im Vergleich zu H. U. von Balthasar aus etwas engerer Sicht betrachtet. Es wird daran festgehalten, dass „die sogenannten «notionalen Eigenschaften» (=Wesenseigenschaften) Gottes [darunter versteht G. Greshake ebenfalls die Liebe] nicht auf eine abstrakte natura divina zu beziehen sind, sondern von der trinitarischen Wirklichkeit her ihre eigentliche Bedeutung gewinnen.“[2164] Dieser Ansatz liegt auch H. U. von Balthasar nahe.[2165] Im Anschluss an diesen Ausgangspunkt entfaltet dann G. Greshake eine Reflexion, wo nach den Trägern der notionalen Eigenschaften gefragt wird. G. Greshake erzielt dabei das

---

[2158] Ebd.
[2159] Ebd.
[2160] Ebd.
[2161] Vgl. ders. *Theologik* II. S. 130.
[2162] Ebd.
[2163] Ebd.
[2164] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 214.
[2165] Vgl. III/1.2. dieser Diss. – unter Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theologik* III, S. 148f.

Resultat, dass die allgemeinen Eigenschaften Gottes „je den konkreten drei Personen in ihrem perichoretisch-communialen Miteinander und d.h. auch einer jeden auf je spezifische Weise zukommen."[2166] Es heißt, „jedes essentiale proprium in Gott ist vermittelt durch die propria der anderen Personen und wird damit und diesbezüglich zur Eigenschaft der einen göttlichen Communio (traditionell gesagt: des einen göttlichen Wesens, das der perichoretische Vollzug der Personen *ist*)."[2167] Diese Konkretisierung hinterlässt allerdings den Eindruck, dass der Ursprung der essentiellen Eigenschaften Gottes zunächst den einzelnen trinitarischen Personen zugeschrieben wird, die es dann aufgrund der gegenseitigen Communio in den gemeinsamen Besitz des allgemeinen Charakters des dreieinigen Gottes hineintragen. Somit begründet G. Greshake beispielsweise die Gegebenheit der Eigenschaft der Allmächtigkeit Gottes durch die Person des Vaters, „in dessen Gabe *alles* gründet"; die Eigenschaft der Wahrheit und der Charakter der erlösenden Liebe kommen dann dank der Personexistenz des Sohnes zustande, „dem der Vater sich selbst" hineinschenken und uns erschließen kann; die Vollbringung der Liebe wird dann schließlich durch den Geist bewirkt, „der den Rhythmus zusammenfasst und zur Vollendung führt".[2168] Im trinitarischen, „interpersonal-communialen Geschehen" findet dann eine vollkommene, höchste Vermittlung der Personen statt, wo „jede Person ihr Eigenes zum Ganzen beisteuert".[2169] Es heißt, „*alle* Eigenschaften und Tätigkeitsdimensionen"[2170] der einzelnen Personen werden durch das trinitarische Geschehen ins gemeinsame Vermögen eingegliedert, das den allgemeinen Charakter des dreieinigen Gottes prägt.

Das Problematische scheint hier darin zu liegen, dass die Eigenschaften, die von den Personen vertreten und im reziproken Austausch weitergegeben werden, nicht nur personaler, sondern essentieller Art sind. Daraus könnte eine Schlussfolgerung abgeleitet werden, dass erst durch den Verdienst und die Intervention einzelner trinitarischer Personen der Charakter Gottes bestehen kann, der als ein Mosaik verschiedener essentieller Eigenschaften erscheint, die von den Personen als ihre wesentlichen Merkmale ins gemeinsame göttliche Ganze geliefert werden, wo sie zum Besitz aller Drei werden. Als besonders problematisch scheint hier dabei die Übertragung der basalen göttlichen Beschaffenheit, es heißt der Liebe, auf den Geist, der nach G. Greshake „die Liebe Gottes in Person"[2171] darstellt. Gerade durch den Geist, der die „Communio in Person" ist, soll innerhalb der Trinität die Einheit und Unter-

[2166] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 215.
[2167] Ebd.
[2168] Vgl. ebd. S. 215f.
[2169] Ebd. S. 216.
[2170] Ebd.
[2171] Ebd. S. 348.

schiedenheit in Gott verwirklicht werden.[2172] Diese Vorstellung der Zuständigkeit des Geistes für den göttlichen Charakter der einigenden Liebe könnte aber bei der Auseinandersetzung mit der Auffassung H. U. von Balthasars den Eindruck evozieren, dass es (als Verschärfung G. Greshakes Ansatzes) letztendlich der Geist ist, der die wahre Gottheit in die Trinität hineinbringt. Denn wenn nach H. U. von Balthasar gerade die Liebe als Ausdruck des essentiellen Seins Gottes gilt, als „Majestät"[2173] der Wirklichkeit Gottes, der als absolut gesetzt „das schlechthin Grundlose"[2174] ist, dann kann sie nicht mehr als „Eigenschaft Gottes" neben den anderen erwähnt werden,[2175] sondern als innerstes, absolutes Prinzip der göttlichen Dreieinigkeit.[2176] Als ontologischer Ursprung dieses göttlichen Ur-Prinzips kann dabei keine der Personen behauptet werden, weil daraus eine subordinationistische Tendenz resultieren könnte.

Neben dem Charakter der Liebe scheint weiterhin der Ursprungsbezug auch anderer notionaler Eigenschaften Gottes (beispielsweise Allmächtigkeit, Gerechtigkeit etc.) auf einzelne Personen problematisch zu sein, da diese Eigenschaften mit der Gesamtheit der göttlichen Liebe verflochten sind. Wenn sie erst durch den Eingriff einzelner trinitarischer Personen dem zu resultierenden endgültigen Charakter Gottes vermittelt werden sollen, würde hier die Gefahr der möglichen Schlussfolgerung bestehen, dass es eine ursprüngliche wesentliche Unterschiedenheit der Personen gibt, die, durch den trinitarischen Prozess ihre Proprien gegenseitig teilend, erst zur Wesenseinheit gelangen sollen.

Im Vergleich zur Ausdrucksweise G. Greshakes verwendet H. U. von Balthasar im Bezug auf das Bestehen der notionalen Eigenschaften im dreieinigen Gott vorsichtigere Formulierungen. Er geht zwar zunächst (ähnlich wie G. Greshake) von einem nominalistisch aufgefassten Grundsatz, wonach „zuerst Gottes Wesen im Allgemeinen, dann seine Dreieinigkeit"[2177] zu behandeln wäre, auf Distanz, indem er auf die Eigenartigkeit des Ausdrucks der göttlichen Eigenschaften durch die einzelnen trinitarischen Personen aufmerksam macht: „Gott ist ein Einziger in drei Hypostasen, die die Fülle seines Wesens darstellen und jede auf ihre unersetzliche Weise diese ganze Fülle besitzen. So wird der Versuch, im Licht der Offenbarung die Gott zukommenden, mit seinem Wesen identischen Eigenschaften zu beschreiben, dies keinesfalls tun dürfen unter Absehen von der Weise, wie jede Hypostase dieses Wesen nicht nur besitzt, sondern auch bestimmt."[2178]

[2172] Vgl. ebd. S. 320.
[2173] BALTHASAR, H. U. *Glaubhaft ist nur Liebe.* S. 36.
[2174] Ders. *Theologik* II . S. 127.
[2175] Vgl. ebd. S. 128.
[2176] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Glaubhaft ist nur Liebe.* S. 57f.
[2177] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 128.
[2178] Ebd.

Die Originalität der Vergegenwärtigung und des Ausdrucks des Gotteschar akters in den trinitarischen Personen impliziert allerdings zugleich, dass ihr unersetzbarer, einzigartiger Typus gerade daraus zu begründen ist, dass Gott seinem Wesen nach die eine allmächtige dreieinige Liebe ist, die in der Fülle und dennoch auf ihre je spezifische Weise in den Personen ihre Äußerung findet.[2179] Die Entfaltung der Liebe Gottes in Konkretion ist folglich mit einer „Reihe von Prädikaten" verbunden, die aber alle immer „Abschattungen" dieser Grundeigenschaft sind.[2180]

Auf den göttlichen Grundcharakter der Liebe beziehen sich insbesondere folgende Eigenschaften: die Allmacht, die Gerechtigkeit und die Freiheit Gottes.[2181] Die Art und Weise ihres Vollzugs ergibt sich aus dem kenotischen Geschehen: Sowohl aus dem Zeugungsakt des Sohnes durch den Vater, wo der Vater selbstlos seine ganze Gottheit schenkt, als auch aus dem heilsökonomischen Geschehen, wo im Paschageschehen der Sohn in äußerster Kreuzesverlassenheit hingegeben wird.[2182] In beiden Fällen wird nämlich durch die preisgebende Ohnmacht die Allmacht bewiesen, die ihren Überschwang gerade in der Armut der Liebe gewinnt.[2183] In diesem Sinne ist ebenfalls die Gerechtigkeit zu deuten: als Selbstopferung Gottes im Sohn zugunsten der Sünder. Es gibt „bei Gott keine Verurteilung eines Sünders aus bloßer Gerechtigkeit, die von seiner Liebe absähe", sondern nur eine Konfrontation des Sünders mit der unendlichen, preisgebenden und erlösenden Liebe Gottes, die vom Menschen entweder anerkannt oder abgelehnt wird.[2184] Schließlich steht die „Liebe Gottes des Dreieinigen"[2185] in direkter Korrelation mit dem Begriff der Freiheit. In der heilsökonomischen Offenbarung erweist sich, dass die unendliche Freiheit Gottes eins mit seiner Treue und Beständigkeit und damit seiner Liebe ist.[2186]

Aus dem Kontext H. U. von Balthasars Reflexion der göttlichen Eigenschaften ergibt sich, dass sich die Schlussfolgerungen stets auf die Wirklichkeit des einen Gottes beziehen, die einerseits nie ohne ihren trinitarischen Zusammenhang ausgedeutet wird, die aber andererseits keinen Anlass dafür bietet, den Ursprung der allgemeinen göttlichen Eigenschaften auf die einzelnen Personen zu beziehen, denn diese sind bei jeder der Personen gleichmäßig, ursprungslos und in der Fülle beinhaltet. Gott der Vater braucht nicht den Sohn, um im Sich-Schenken an Ihn die Wahrheit und erlösende Liebe zu werden, genauso wie der Sohn und der

[2179] Vgl. ebd. S. 131f.
[2180] Vgl. ebd. S. 133.
[2181] Vgl. ebd. S. 131; S. 134.
[2182] Vgl. ebd. S. 131.
[2183] Vgl. ebd. S. 132.
[2184] Ebd.
[2185] Ebd. S. 133.
[2186] Vgl. ebd. S. 134.

Geist nicht erst durch eine zusätzliche Intervention des Vaters die Eigenschaft der Allmächtigkeit gewinnen.[2187] Nicht die einzelnen trinitarischen Personen stehen als Garant hinter den einzelnen göttlichen notionalen Eigenschaften, sondern Gott in seiner Dreieinigkeit als die Prämisse der Liebe, von der alles abgeleitet wird. In dieser Prämisse der Beschaffenheit Gottes als Liebe besteht dann im Bezug auf das Zukommen der notionalen Eigenschaften „die Gleichrangigkeit der göttlichen Hypostasen“ [2188]. An der Ordnung ihrer Hervorgänge ist zwar festzuhalten, dies gründet allerdings keine ontologische Entstehungshierarchie, denn „die Gleichewigkeit des Hervorgegangenseins des Sohnes und des Geistes wirkt, ohne die Ursprungsordnung aufzuheben, auf den Ursprung zurück“[2189]. In diesem Sinne sind der Sohn und der Geist dem Vater gleichrangig und verfügen in gleichem Maße seit Ewigkeit über alle „Eigenschaften und Verhaltensweisen des einen Gottes“[2190] in ihrer Komplexität. Man kann also nicht sagen, dass die notionalen Eigenschaften dem göttlichen Wesen erst durch die spezifischen Attribute der trinitarischen Personen zukommen würden. Gott ist kein Kompositum dreier Bestandteile mit drei Vermögen, die sich gegenseitig bereichern und damit eine Vollendungsgestalt zusammensetzen. Die „Verwendung der «Drei»“ in Gott hat nichts „mit quantitativ Zählbarem zu tun“, im Gegenteil, dieser Termin besagt im trinitarischen Kontext „eine Fülle“, „die dem Einen ewigen Sein Gottes in seiner «Transzendenz» zukommt“.[2191]

In diesem einen ewigen Sein sind alle drei Personen als gleichwesentliche aufzufassen, womit H. U. von Balthasar dem Verständnis der Gleichursprünglichkeit der Hypostasen von G. Greshake nahe ist, insofern es sich um ihre volle, einheitliche Identifikation mit dem einen Wesen Gottes handelt und nicht um die personale Ordnung der Hervorgänge, die ihre Relationalität zueinander bestimmt. Gerade aufgrund dieser gleichrangigen Gleichwesentlichkeit beinhalten aber die trinitarischen Personen in sich von Ewigkeit her die volle, nicht ergänzungsbedürftige Dimension aller Wesensattribute Gottes. Diese Wesenseigenschaften können nicht als einzelne Fraktionen angesehen werden, die durch ihre Ineinander-Setzung im trinitarischen Prozess eine gemeinsame Gattung (eines vollkommenen dreieinigen Gottes) hervorbringen, sondern sie sind immer als eine unauflösbare einheitliche Komplexität im Charakter Gottes zu betrachten, mit dem jede der Personen in seiner vollen, unendlichen Spanne ununterbrochen ausgezeichnet wird.

[2187] Vgl. III/1.2. dieser Diss. – unter Bezug auf GRESHAKE, G. *Der dreiene Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 215.
[2188] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 137.
[2189] Ebd.
[2190] Ebd.
[2191] Ebd.

1.3. Der Vollzug des göttlich-trinitarischen Lebens in der Heilsökonomie und seine Spannungsfelder in der Darstellung G. Greshakes

Analog zur Auffassung H. U. von Balthasars, für den die Welt nicht „nach außen", sondern auf den Sohn hin erschaffen wurde,[2192] entfaltet G. Greshake diesen Ansatz im Sinne der schottischen Tradition, wonach „die Schöpfung, die in Christus, durch ihn und auf ihn hin geschaffen wurde, von Urbeginn an auf die Menschwerdung Gottes ausgerichtet ist."[2193] Diese Menschwerdung Gottes besagt weiter nach G. Greshake „für den Logos eine radikale «Modalität» seines ewigen Personseins selbst."[2194] Dabei beruft sich G. Greshake auf den Ansatz H. U. von Balthasars.[2195] Es bleibt hier allerdings die Frage offen, inwieweit die Radikalität der Modalität des Personseins des Sohnes durch seine Inkarnation vorzustellen ist. Ändert sie nicht etwas an der ursprünglichen absoluten Göttlichkeit der Person des Sohnes und ist dann der Gottesmensch Jesus Christus überhaupt noch mit diesem immanent-trinitarischen Sohn zu identifizieren?

Im Vergleich zur Formulierung G. Greshakes besteht H. U. von Balthasar auf der Vorstellung des Einwohnens der einen und selben göttlichen Person, die identisch mit dem ewigen Sohn ist, im endlichen kreatürlichen Geistsubjekt.[2196] Während die Geistsubjektivität Christi seiner Inkarnation nicht präexistent ist und erst der Dimension der Annahme der Menschengestalt zuzuschreiben ist,[2197] bezieht sich das Personsein Jesu Christi auf sein ewiges immanentes trinitarisches Leben. Die Person Jesu Christi ist nach H. U. von Balthasar kein Ergebnis der hypostatischen Einigung der menschlichen und göttlichen Natur, denn sie ist selbst als solche Gott.[2198] Wenn also H. U. von Balthasar den Ausdruck „Modalität" im Bezug auf die heilsökonomische Seinsverfasstheit des Sohnes in Gestalt des menschgewordenen Jesus Christus verwendet,[2199] dann besagt dies nicht, dass hier die ewige Person des Sohnes eine Metamorphose in eine endlich-menschliche Personsdimension durchmacht. Als Modalität wird hier die Wirklichkeit der Sendung verstanden, der in der Dimension der Heilsökonomie eine personkonsituierende Bedeutung zukommt, indem sie als die „*missio*" des Sohnes „die

---

[2192] Vgl. II/4.4. dieser Diss. – Hinweis auf: BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 223; vgl. ders. *Theodramatik* III. S. 172.
[2193] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 318.
[2194] Ebd. S. 323.
[2195] Ebd. – als Hinweis ist hier angeführt: BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 473.
[2196] Vgl. II/3.2. dieser Diss. – unter Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 467.
[2197] Vgl. ebd – unter Bezug auf die Ausdeutung der Vorstellung H. U. von Balthasars in: SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen.* S. 135.
[2198] Vgl. ebd. – unter Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 203.
[2199] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 184.

ökonomische Gestalt seiner ewigen *processio* aus dem Vater“[2200] darstellt. Dass dabei die Identität zwischen dem absoluten, ewig-immanenten Sein des Sohnes und dessen heilsökonomischem Auftragsvollzug in der Gestalt Jesu von Nazareth beizubehalten ist, zeigt H. U. von Balthasar an dem Model der „trinitarischen Inversion“[2201]. Die Vorstellung der Inversion besagt, dass die Basis der göttlichen Trinität von Ewigkeit her die immanente ist, die sich dann im Verhältnis zur Schöpfung als heilsökonomische erweist. Um in die Beziehung zur Schöpfung eintreten zu können, tritt die immanente Trinität aus sich heraus und setzt sich in die Gestalt der ökonomischen um,[2202] wo der Sohn im Plan seiner Menschwerdung steht, wo er aber trotz der endlichen Gestalt des Geschöpfs nicht aufhört, der ewige Sohn zu sein, womit sich in der ökonomischen Trinität die immanente wahrhaft offenbart. Mit der Auferstehung des Sohnes wird dann die ökonomische Trinitätsform aufgehoben in ihre immanente Form hinein,[2203] wodurch allerdings „letztlich nichts rückgängig gemacht oder abermals «invertiert» zu werden braucht, vielmehr wird nur die zeitlich-vertikale Form in die ewig horizontale zurück- und emporgehoben.“[2204] Es heißt, einerseits die immanente Trinität zergeht nicht in ihrem ökonomischen Ausdruck, andererseits bleibt sie aber auch nicht von ihrer heilsökonomischen Dimension getrennt, denn sie integriert diese Form in ihrer Ewigkeit. Diese Integration des heilsökonomischen Geschehens im ewigen göttlichen Leben, ohne dass dadurch der Absolutheit Gottes etwas Zusätzliches und Fehlendes hinzugefügt wird,[2205] ist anhand H. U. von Balthasars dynamischen Verständnisses des dreieinigen göttlichen Seins vorstellbar, wo innerhalb der unendlichen Fülle des immanent unveränderbaren Gottes eine Lebendigkeit des Je-mehr-Prinzips besteht.[2206] Diese paradoxe Verbindung der Verwandlungsmöglichkeit Gottes mit seiner gleichzeitigen ewigen invariablen Beständigkeit könnte den Einklang der immanenten und ökonomischen Dimension der Trinität begründen.

Im Vergleich zur Auffassung H. U. von Balthasars vertritt G. Greshake eine durchsichtigere, dabei aber nicht unproblematischere Meinung. Aufgrund der Befürchtung, dass durch eine unterscheidende Deutung der immanenten und ökonomischen Dimensionen der Trinität[2207] eine Diskrepanz zwischen beiden erstehen könnte, schlägt G. Greshake vor, seit der Wahrnehmung der Inkarnation Gottes nur mehr von der ökonomischen Trinität zu sprechen.[2208] Es

[2200] Ebd. S. 184.
[2201] Ebd. S. 167-175; ebd. S. 479.
[2202] Vgl. ebd. S. 175; vgl. ebd. S. 479.
[2203] Vgl. ebd. S. 479.
[2204] Ebd.
[2205] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 470.
[2206] Vgl. II/5.1. dieser Diss.
[2207] Bei H. U. von Balthasar bleibt die immanente Trinität immer der ewige tragende Grund ihres heilsökonomischen Charakters – vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 466.
[2208] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 323f.

heißt, dass es seit dem Vorkommen der Gottesmenschheit in Christus „*keine Trinität mehr «über» Welt und Geschichte"* gibt, „*sondern nur noch «in ihr»*".[2209] Denn andernfalls könnte die Gefahr entstehen, dass ein „dunkler Rand und Rest eines Deus absconditus «hinter» dem Deus relevatus"[2210] bestehen würde. Daraus leitet G. Greshake die Schlussfolgerung ab, dass „*wenn Gottes Sohn wahrer Mensch wird und der Geist in die Schöpfung hinein verflochten und der Vater in beiden mit uns auf neue Weise verbunden ist*", dieses Geschehen die Auswirkung hat, dass „*aus göttlicher Freiheit heraus die «bisherige» immanente Trinität ganz und gar und für immer die ökonomische geworden*" ist.[2211]

Diese These wird von G. Greshake auf das christologische Modell übertragen, wonach die Person Christi eine Zusammenfügung zweier Bewegungsrichtungen darstellt: Von Vater aus im Heiligen Geist zur Welt, wo er als ihr Stellvertreter die rückkehrende Bewegung der Welt zu Gott repräsentiert.[2212] Beide Bewegungen haben einen heilsökonomischen Charakter, was relevant für G. Greshakes Stellungnahme bezüglich der Umbenennung des immanent-trinitarischen Charakters Gottes auf den heilsökonomischen seit der göttlichen Inkarnation ist.

Diese Umbenennung hinterlässt allerdings offene Fragen. Wenn sich die immanente Trinität völlig und restlos in der offenbarten Heilsökonomie verwirklichen und erschöpfen würde (auch wenn dies aufgrund der freien Entscheidung Gottes, aus sich herauszutreten, geschieht), wäre es überhaupt noch möglich, über die Schöpfungsrealität übersteigende, innertrinitarische Beziehungen zu sprechen? Wäre dann Gott nicht mehr nur noch eine verwandelte Gottheit, die durch ihre Einverleibung ins Kreatürliche auf die Bewahrung der Analogia entis als Gewährung der Autonomiegrenze zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf verzichtet und damit de facto, sich in seine Schöpfung als Gottesmensch assimilierend, seine ursprüngliche, allumfassende und absolute Göttlichkeit wegstreicht? Gerade diese Gefahr versucht H. U. von Balthasar in seiner Konzeption der trinitarischen Inversion, wo die immanente Trinität ihren ursprünglichen Charakter nicht verlieren soll, zu verhindern. Denn nach H. U. von Balthasar führt die ganze heilsökonomische Tätigkeit Gottes inklusive seiner Menschwerdung nicht zur Veränderung Gottes, sondern zur Ins-Licht-Setzung einer der unendlichen Möglichkeiten, die in Gottes ewigem Leben liegen.[2213] Dabei beeinflusst einerseits der Eintritt des unveränderlichen Gottes in die Beziehung zur Geschöpflichkeit seine trinitarischen Relationen keineswegs nur äußerlich: Der dreieinige Gott lässt tatsächlich durch die Beziehung zur weltlichen Natur

[2209] Ebd. S. 323.
[2210] Vgl. ebd. – unter Bezug auf Walter Kasper, der allerdings diesen abzulehnenden Gedanken im Zusammenhang mit dem Christusgeschehen erwähnt, wobei die Frage nach dem gegenseitigen Bezug der ökonomischen und immanenten Trinität in diesem Kontext nicht explizit behandelt wird.
[2211] Ebd.
[2212] Vgl.ebd. S. 361f.

„ein neues Aussehen“ seiner trinitarischen Verhältnisse zu.[2214] Die Neuheit dieses Aussehens impliziert allerdings andererseits keine Ergänzungsmetamorphose, denn es gibt in Gott nichts, was in seiner Größe, es heißt in der Kraft seines immanent-dreieinigen unendlichen Je-mehr-Seins nicht schon immer enthalten wäre.

Die Transformation der immanenten Trinität in die „ganz und gar und für immer ökonomische“ bei G. Greshake impliziert noch eine deutungsbedürftige Frage, die das Thema der Gewichtsstellung der Sünde und des Bösen indirekt angeht. „Gottes Sohn“, so G. Greshake, wird „nicht nur Mensch, um die Schöpfung zur Vollendung zu führen, sondern um die Wunden der Sünde zu heilen, die durch das Nein des Menschen aufgerissene, abgrundtiefe Distanz zwischen Gott und Mensch aufzuheben, die Macht des Todes zu brechen und neue Gemeinschaft zu stiften.“[2215] Die Menschwerdung Gottes impliziert damit die „Erlösung und Wiederherstellung: Gott tritt in eine sich ihm widersetzende Welt ein“, wo sich folglich ein Drama „zwischen Mensch und trinitarischem Gott“ abspielt.[2216] Sollte allerdings Gott durch seine Inkarnation den tragenden Grund seiner schöpfungsübersteigenden dreieinigen Immanenz verlieren, die durch die Möglichkeiten ihrer absoluten Liebe (die sich in der innertrinitarischen Beziehungen vollzieht) auch die Sünde vorweg zu überwinden vermag, entsteht ein Risiko, dass der heilsökonomische Gott zum gleichwertigen Gegner mutiert. Es heißt, Gott wird zu einem Gegner des Bösen, der zwar mit einer Liebehingabebereitschaft und Selbstlosigkeit dem Kampf zugunsten der Menschheit entgegen schreitet, der allerdings für das objektive Gelingen die ewige Garantie dieses Sieges vermisst, das heißt, die positiven Ergebnisse scheinen äußerst unsicher zu sein. Daraus könnte als Konsequenz eine dualistische Tendenz abgeleitet werden, wo Gott und Teufel zwei gleichmäßige Größen wären, die miteinander eine Schlacht führen.

Auch der Verlauf und die Auswirkungen dieses Kampfes scheinen bei G. Greshake an manchen Stellen weniger klarsichtig dargestellt zu werden, was einen widersprüchlichen Eindruck hinterlassen könnte. Aufgrund der Setzuung des innertrinitarischen Lebens in die rein heilsökonomische Dimension gewinnt die Sünde einen ungeheuren Einfluss auf die Entwicklung der Perspektive der göttlichen Handlung. Es heißt, durch eine freie „Entscheidung Gottes“, sein absolutes immanentes Leben nunmehr „in, durch und mit der Schöpfung“ zu vollziehen,[2217] wird zugleich das volle Ausmaß der Sündenwirkung, wie sie die Kreatürlichkeit brandmarkt, ins Gottwesen eingelassen. Gott unterwirft sich selbst der in der Welt anwesen-

---

[2213] Vgl. II/3.4. dieser Diss. – unter Bezug auf BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* II/2. S. 479.
[2214] Vgl. ebd.
[2215] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 325.
[2216] Ebd.
[2217] Vgl. ebd. S. 333.

den Kausalität der Sünde, was zur Folge hat, dass das innertrinitarische Leben „gestört“ und „unterbrochen“ wird.[2218] Denn die „Sünde trifft somit Gott in das Leben seiner trinitarischen Liebe hinein“[2219]. Damit wirft Gott sich selber ins Wagnis und zwar nicht nur im Bezug auf sein heilsökonomisches Werk, sondern insbesondere auf seine unendliche, immanente Absolutheit überhaupt.[2220] Man könnte sagen, der Schöpfung zuliebe riskiert Gott das eigene, souveräne Sein als Schöpfer, er stellt sein ganzes Wesen als Gott aufs Spiel.[2221] Durch das Kreuzesgeschehen und die anschließende Auferstehung erweist sich zwar letztendlich, „daß sein Ja stärker ist als das menschliche Nein“[2222], warum dieses kenotische Geschehen zu einem verherrlichenden, die Macht der Sünde überwindenden Ausklang gelangt, wird allerdings von G. Greshake nicht näher expliziert, was den Eindruck eines glücklichen Zufalls hinterlassen könnte, der jedoch eine apriorische ontologische Begründung im Gottessein als solchem vermisst.

Im Vergleich zur Auffassung G. Greshakes, wonach die Sünde in die Struktur des innertrinitarischen Leben Gottes dermaßen eingreift, dass das immanente göttliche Bestehen, das sich der Geschöpflichkeit preisgibt, in ihrem Kern verwundet (und damit bedroht) wird,[2223] stellt H. U. von Balthasar fest, dass die Wesensart der Sünde bereits in der absoluten kenotischen Seinsweise der göttlichen Trinität unterwandert ist.[2224] Es heißt, Gott soll nicht erst durch sein heilsökonomisches Werk hindurch gegen die Sünde kämpfen und sich folglich im Ostergeschehen als der objektive Sieger erweisen, denn in der alles unterfassenden, unendlichen innertrinitarischen Distanz ist bereits die Macht der Sünde überwunden.[2225] Eine negative, hoffnungslose, durch die Schuld verursachte Leidensweise des Sünders wird durch die positivste Leidensweise der Selbstlosigkeit der göttlichen Liebe vom vornherein umgriffen.[2226] Nur aufgrund dieser basalen Sicherheit kann der Sohn den Gang durch die Höhle in vollem Ernst bestehen und seine Göttlichkeit nicht verlieren; da diese Identifizierung mit der Sünde nichts anderes ist, als „der Ausdruck seines «*Übergehorsams*» gegenüber dem Vater“[2227], der als heilsökonomische Umsetzung seiner ewigen processio dargestellt wird. Damit wird „die List des Teufels durch eine Über-List der Liebe“[2228] beantwortet und paralysiert.

[2218] Vgl. ebd.
[2219] Ebd.
[2220] Vgl. ebd. S. 335.
[2221] Vgl. ebd.
[2222] Ebd. S. 339.
[2223] Vgl. GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 333.
[2224] Vgl. II/4.1. dieser Diss. – Bezug auf : BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 300f.
[2225] Vgl. ebd.
[2226] Vgl. ebd. – Bezug auf : BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* III. S. 301.

[2227] BALTHASAR, H. U. *Theologik* II. S. 322.
[2228] Ebd.

„Der Gehorsam des Sohnes noch im Totsein, noch in der Hölle, ist seine vollkommene *Identität* in allem Widerspruch und damit die Überwindung auch des letzen Widerspruchs durch diese alles unterlaufende Identität. Ein Gehorsam, der christologisch natürlich nichts anderes ist als der Ausdruck der trinitarischen Liebe des Sohnes, die sich gerade hier, in der absoluten Überforderung, im «unmöglichen Gehorsam» als der hypostatische Gehorsam des ewigen Sohnes erweist.“[2229]

Einen gemeinsamen Ansatzpunkt der trinitätstheologischen Thesen G. Greshakes und H. U. von Balthasars könnte die Hermeneutik des trinitarischen Lebens Gottes als einer sich übersteigenden Unendlichkeit vorstellen. Das Prinzip eines unerschöpflichen Je-Mehr-Sein-Könnens impliziert eine Möglichkeit des Einbezugs des „Ereignishaften“[2230] in den ontologischen Charakter des lebendigen Gottes. Aufgrund dieser Uneingeschränktheit kann sich Gott auf vollkommene Weise seiner Schöpfung schenken und dennoch seine souveräne, protonische Absolutheit nicht verlieren.

Für G. Greshake hat dabei der Gedanke der ewigen Selbstübersteigerungsmöglichkeit Gottes einen Einfluss auf die Deutung der heilsökonomischen Dimension. Die Heilsökonomie ist in diesem Kontext als der Faktor zu verstehen, der in die immanente Trinität eine Neuheit der Gestalt der trinitarischen Verhältnisse hineinbringt: „Dadurch entsteht eine neue Weise des Vater-Sohn-(und Geist-)Verhältnisses. Denn es ist nun der Sohn mit den vielen Brüdern und Schwestern, der sich dem Vater unterstellt, und so herrscht der Vater nun «en pasin» - in allen, alles vereinigt in der Kraft des Geistes.“[2231] Die Dynamik „des Neuwerdens“ in Gott gewährt also eine Modifikation der inner-trinitarischen Relationen.[2232] In diesem Zusammenhang taucht allerdings ein logisches Problem auf: Damit der Modifikationsvollzug nicht eine Selbstentfremdung Gottes bewirkt, soll ein grundlegendes Proprium, ein ewiges Paradigma bestehen bleiben, in dessen Rahmen sich die Veränderung abspielen kann, ohne den Grundcharakter Gottes zu relativieren. Ob trotz der Zulassung der Möglichkeit eines trinitarischen „Verändert-Werdens“[2233] den Relationen der Rahmen eines unendlichen, zugleich aber auch unveränderlichen Verhältnisses als absolute Trägerinstanz immanent bleibt, wird aber bei G. Greshake weniger reflektiert.

Analog zur Auffassung G. Greshakes besteht auch für H. U. von Balthasar kein Grund dafür, „vor einer Aussage zu erschrecken, die ein ökonomisches Ereignis in das ewige Leben

[2229] Ebd. S. 323.
[2230] Vgl. BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* I. S. 24.
[2231] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* S. 437.
[2232] Vgl. ebd. S. 437f. – G. Greshake bezieht sich auf Roland Faber.
[2233] Ebd. S. 438.

Gottes einschreibt“[2234]. Diese These wird durch die Vorstellung konkretisiert, wonach die heilsökonomische Steigerung der Tätigkeit Gottes, die sich in Hinsicht auf die Inkarnation eines zeit-räumlichen Rahmens bedient, „in die ewige Steigerung des innergöttlichen Lebens“[2235] eingeht. In dieser unendlichen Lebendigkeit des Je-Mehr-Seins wird die „«ewige Einheit auf neue Weise besiegelt; … immer wieder sind sich Vater und Sohn gegenseitig mehr als sie selber vermutet hatten».“[2236] Die heilsökonomische Handlung der Trinität, die in der Menschwerdung gipfelt, erweist sich dabei als „«eine Zerlegung der göttlichen Liebe, damit Raum in ihr werde zur Aufnahme der geschöpflichen Liebe.»“[2237] In diesem Sinne bewegt nach H. U. von Balthasar die Heilsökonomie etwas Neues „auch im innern Leben Gottes“[2238]. Diese Zulassung der Neuheit stellt sich allerdings nicht als eine „Selbstverströmung des Ur-Guten“ vor, in der und durch die erst „eine absolute *Freiheit*“ walten könnte.[2239] Wenn nämlich die Schöpfung und die ganze heilsökonomische Tätigkeit als „die freie liebende Mitteilung der göttlichen Güte an geschaffene Wesen“ zu bezeichnen ist, kann Gott ihr Urgrund nur dann sein, „wenn er *in sich* ein geisthaftes *Leben* der Liebe besitzt, das heißt eine Hingabe, einen Austausch, eine Gemeinsamkeit, die die Identität des Absoluten nicht antastet, es aber erst wahrhaft zum absolut Guten macht.“[2240] Aus diesem Ansatz ergibt sich, dass trotz des Einbezugs Gottes ins heilsökonomische Geschehen und trotz des Vorkommens des Selbstübersteigerungsprinzips im göttlichen Leben auf das Bestehen des immanent-trinitarischen Umrisses als Prototyps jeder göttlichen Tätigkeit nicht verzichtet werden kann. Denn ansonsten wäre Gott nichts anderes als eine relative Einheit der Momente, von denen seine Existenz abhängen würde: An sich selbst wäre er aber völlig inhaltslos.

Dass der heilsökonomische Ausdruck Gottes nicht „seinen letzten Grund in der Schöpfung“[2241] haben kann, bleibt für G. Greshake unumstritten. Das „«Neuwerden» des trinitarischen Gottes“ ist seiner Auffassung nach keineswegs so zu verstehen, „daß in mythologischer Manier von einem Werden Gottes in und an der Schöpfung gesprochen werden müßte.“[2242] Vielmehr soll das göttliche Neuwerden „im ewig-neuen Leben Gottes selbst“ gründen, „aus dem heraus er in freier Entscheidung die Schöpfung und eine gemeinsame Geschichte mit ihr gesetzt hat, an der und in der er selbst werden *will*.“[2243] Dennoch scheint hier eine klärungs-

[2234] BALTHASAR, H. U. *Theodramatik* IV. S. 471.
[2235] Ebd. S. 470f.
[2236] Ebd. S. 471 – H. U. von Balthasar bezieht sich auf Adrienne von Speyr.
[2237] Ebd. – Bezug auf Adrienne von Speyr.
[2238] Ebd.
[2239] Ders. *Klarstellungen*. S. 42.
[2240] Ebd. S. 42.
[2241] GRESHAKE, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. S. 438.
[2242] Ebd.
[2243] Ebd.

bedürftige Frage hinterlassen zu werden. Sie eröffnet das Thema, wo danach gefragt wird, inwieweit sich Gott wegen der Schöpfung seiner Essenzialität entäußert. Bleibt ihm noch seine protonische trinitarische Gottesgestalt als tragender Grund dieser Schöpfung übrig, oder hört er auf – trotz seiner freien Entscheidung – sich selbst auf diese grundlegende Weise zu besitzen?

2. Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. Die Ausprägungen des Freiheitsverständnisses bei Thomas Pröpper und mögliche Kontroversansätze[2244]

Obwohl Thomas Pröpper seinen freiheitstheoretischen Entwurf nicht primär im Bezug auf die Trinitätstheologie expliziert, sondern seine Intention darauf zielt, „die strukturelle Verfassung der endlichen Freiheit“[2245] im Licht der heilsökonomischen Offenbarung auszudeuten und vom Faktum ihres unbedingten, von Gott gesetzten Ursprungs ihre Würde zu erläutern, hinterlässt seine Abhandlung eine offene Frage und bedeutet zugleich Herausforderung zur spezifischen Untersuchung des Charakters der göttlichen Quelle der menschlichen Freiheit.[2246] Soll nämlich der Bestimmung der Geschöpfsfreiheit ein solcher Ursprung zugrundeliegen, der für sie sinnerfüllend sein kann, ist diese Wurzel ebenfalls als Freiheit aufzufassen.[2247] Offenbarungsbezogen heißt es: Soll „Gott im Entschluß zur Schöpfung und Heilsökonomie sich selbst (seinem Wesen als Liebe)“ entsprechen, kann er „in sich“ nur als „ursprünglich-vollkommene Liebe“ verfasst sein, da nur dann „die Schöpfung“ als „«umsonst»“ gesetzte (es heißt aus purer Gratuität gegebene) gedacht werden kann.[2248] Abschließend verweist T. Pröpper den Ort für die Thematisierung der Begründungsmöglichkeiten der Freiheit durch Gott gerade ins Fachgebiet der Trinitätstheologie, wo die Struktur und die Bedingungen der Handlung des freien Menschen „aus der internen Bestimmtheit des göttlichen Lebens“ zu erhellen sind.[2249] In diesem Kontext wird der Name H. U. von Balthasars als Vertreters des Versuches erwähnt, der sich auf die Interpretationsweise der Korrelation zwischen der menschlichen Freiheitsbeschaffenheit und der Gestaltung der trinitarischen Verhältnisse einlässt.[2250] T. Pröppers Erachtens stellen solche trinitätstheologische Ansätze eine permanente Herausforderung zur Diskussion dar, die sich insbesondere an der Frage orientieren soll, „in welchem (nichttritheistischen) Sinn Freiheit von den trinitarischen Personen zu prädizieren ist: in ihrem differenzierten Zusammenwirken nach außen wie im innergöttlichen Lebensvollzug“[2251].

Inwieweit H. U. von Balthasars Auseinandersetzung mit dem in die Trinitätstheologie eingebrachten Freiheitsgedanken zur tatsächlichen Kontroverse führen kann, bleibt für die theologische Untersuchung ein unabgeschlossenes, für unterschiedliche Denkpositionen offenes Thema. Allerdings scheint auch der freiheitstheoretische Ansatz T. Pröppers nicht

[2244] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* Freiburg im Breisgau, Herder, 2001.
[2245] Ebd. S. 17.
[2246] Vgl. ebd. S. 298f.
[2247] Vgl. ebd. S. 298.
[2248] Ebd. S. 299.
[2249] Ebd.
[2250] Vgl. ebd.

konsequenzlos verfasst zu sein. T. Pröppers Konzept beeinflusste auf beträchtliche Weise die trinitätstheologischen Ansätze Georg Essens und Magnus Striets, wo die freiheitsanalytischen Thesen im Kontext der Bestimmung der innertrinitarischen Verhältnisse weiterentfaltet wurden. Dies betrifft insbesondere T. Pröppers Schema der Ursprungserfahrung der Freiheit als des Verhältnisses der Intersubjektivität,[2252] die auf dem Akt eines selbstbestimmenden Sich-Eröffnens und Sich-Entschließens gründet,[2253] was von G. Essen und M. Striet in die trinitätstheologische Reflexion über die Konstitution der göttlichen Personen übertragen wurde.[2254] Der Inhalt dieses Kapitels folgt daher das Ziel, die Grundcharakteristik des Freiheitsmodells bei T. Pröpper vorzustellen, um auf die Ausgangspunkte aufmerksam zu machen, aus denen anschließend die Konsequenzen für die trinitätstheologischen Auffassungen G. Essens und M. Striets gezogen werden könnten.

Den einleitenden Zugang zum Ansatz T. Pröppers könnte die Grundvoraussetzung bieten, wonach sich die reale Verwirklichung der Liebe nur im Zusammenhang der Freiheit vollzieht; es heißt, die Liebe kann „für den, den sie meint, Wahrheit nur werden, indem sie aus Freiheit *geschieht*“[2255]. Wenn also die christliche Offenbarung als Ausdruck der für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes aufgefasst werden soll,[2256] impliziert dieses Ereignis zugleich die Ermöglichung der „Freisetzung der autonomen (selbstverpflichtenden) Freiheit“[2257]. Diese Freiheit wird dabei dem menschlichen Geschöpf in der formalen Unbedingtheit geschenkt, bzw. der Mensch erfährt in seinem Bewusstsein die Freiheitsgröße als ein unbedingt gesetztes Prinzip.[2258] Die Gegebenheit dieser Unbedingtheit besagt für ihn gleichzeitig die Verbindlichkeit der Freiheit als ethische Pflicht, sich der Freiheit eines Anderen zu erschließen, es heißt, sie unbedingt anzuerkennen, da sie für das endliche Geschöpf wesentlich unverfügbar bleibt.[2259]

Aus dem Akt dieses ursprünglichen Sich-Entschließens wird zugleich die ursprüngliche Fähigkeit des Subjekts gefolgert, durch die Möglichkeit des Sichverhaltens seine Selbstbestimmung zu vollziehen.[2260] Kurz gefasst: Die Verpflichtung der menschlichen Freiheit, ihre formale Unbedingtheit als Maßstab ihrer ethischen Handlung anzuerkennen, verbürgt ihr das Potenzial zur Selbstverwirklichung in der Tat der Anerkennung und Freilassung des Anderen

---

[2251] PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* S. 299.
[2252] Vgl. ebd. S. 238.
[2253] Vgl. ebd. S. 202.
[2254] Vgl. HOPING, H. *Deus Trinitatis. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* S. 139f.
[2255] PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* S. 49.
[2256] Vgl. ebd. S. 42.
[2257] Ebd. S. 37.
[2258] Vgl. ebd. S. 17; S. 28; S. 60; S. 67; S. 91; S. 124; S. 171; S. 202.
[2259] Ebd.
[2260] Ebd.

in seine ursprüngliche Andersheit.[2261] Damit wird dann der Autonomiecharakter der endlichen Freiheit zum Ausdruck gebracht: „Sie ist sich selber Gesetz, sich selbst als Aufgabe gegeben.“[2262] Sie ist „das durch sich selbst Bestimmbare und zugleich (wenn sie es will) das sich selber Bestimmende.“[2263] Damit sie aber ihre Selbstbestimmung tatsächlich realisieren kann, hat sie „bestimmte Inhalte“ anzunehmen, ohne die sie ihre reale Identität als Subjekt einer eigenen Geschichte nie gewinnen könnte.[2264]

Diese Herausforderung zur Selbstverwirklichung durch das Sicheröffnen weist also auch auf die Bedingtheit des realen Selbstvollzugs kreatürlicher Freiheit in seiner Aktualität hin.[2265] Die menschliche Freiheit ist einerseits im Bezug auf ihre Form als unbedingte konstituiert, andererseits kann sie sich nur in materialer Bedingtheit entfalten.[2266] Dies besagt, dass sie nur durch die Begegnung anderer Freiheit vermittelt werden kann, wodurch ihre intersubjektive Verfasstheit und zugleich Verwiesenheit aufs Andere aufgezeigt wird.[2267] Sie kann sich allerdings nicht auf endgültige Weise auf andere, rein kreatürliche Freiheiten zurückziehen, ohne in Widerspruch zu geraten. Damit erfährt die menschliche Freiheit eine Zwiespältigkeit: einerseits ist sie in ihrer Autonomie eingesetzt, „sich selber Gesetz“ zu sein, „sich selbst als Aufgabe“ gestellt,[2268] andererseits vermag sie aufgrund ihrer Unbedingtheit nicht, ihre Herkunft von anderer geschöpflichen Freiheit endgültig abzuleiten und auszudeuten, womit die Begründung ihrer Selbstbestimmung durch den Akt des Sicherschließens dem Anderen gegenüber ins Wanken gerät. Damit weist die Erkenntnis der Autonomie der menschlichen Freiheit zugleich auf ihre Endlichkeit hin.[2269]

Aus dieser Feststellung können zwei Schlussfolgerungen gezogen werden: entweder gibt es für das Phänomen der Freiheit keinen letzten, ihr gemäßen Sinn und ihr Dasein erscheint damit als absurd,[2270] oder ihr Garant soll selbst eine Freiheit sein, die sich jedoch als eine „absolute, aller Wirklichkeit mächtige und zur Liebe entschlossene Freiheit“[2271] darstellt. Im christlichen Verständnis konstituiert sie sich im Sinne des letzten Vorschlags: Also „durch Gegenwart“ einer unendlichen, „unbedingt bejahenden Liebe, die zugleich Verheißung ihrer

[2261] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* S. 202; S. 62; S. 33.
[2262] Ebd. S. 202.
[2263] Ebd. S. 28.
[2264] Vgl. ebd.
[2265] Vgl. ebd. S. 91.
[2266] Vgl. ebd. S. 79.
[2267] Vgl. ebd. S. 33; S. 21.
[2268] Vgl. ebd. S. 60f.
[2269] Vgl. ebd.
[2270] Vgl. ebd. S. 298.
[2271] Ebd. S. 18.

Treue, Vergebung der Sünde und Befreiung aus der Sündemacht ist“.[2272] Dieser Vorstellung der absoluten Freiheit entspricht die „Idee Gottes“, die eine „Einheit von unbedingtem Entschluss und ursprünglicher Verfügung über allen Gehalt, theologisch gesprochen: Einheit von Liebe und Allmacht“ darstellt.[2273] Gott, „der als Schöpfer der Freiheit durch ihr Wesensgesetz zu ihr spricht und sie auf sich finalisiert“[2274], erweist durch seine Handlung die wesenhafte Gratuität seiner Liebe[2275]. Er ist „als die vollkommene Freiheit zu denken, die allein das unbedingte Seinsollen zu verbürgen vermag“[2276] und „als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Weltoffenheit“[2277] gilt. Seine „geschichtliche Selbstoffenbarung“ hat die Theologie „als identitätsstiftende Sinnerfüllung menschlicher Freiheit zu explizieren“.[2278]

Die Vorstellung des göttlichen Charakters als der „unbedingt bejahenden Liebe“ lässt T. Pröpper darauf schließen, dass „die Möglichkeit freier Selbstmitteilung“ als primäres Gottesprädikat zu bezeichnen ist.[2279] Dies besagt, dass Gott durch keinen Naturzwang dazu gedrängt ist, sich seiner Schöpfung im heilsökonomischen Werk zu eröffnen, sondern dass er zur geschichtlichen Mitteilung seiner Liebe vollkommen frei ist.[2280] Trotz seiner geschöpfsunvergleichbaren Größe[2281] begründet er aber gerade durch diese freie heilsökonomische Tat die „Gottebenbildlichkeit“ des Geschöpfs, die in der Unbedingtheit dieses Mitteilungsgeschehens verankert ist.[2282] Durch diese Handlung Gottes werden freie, dialogs- und selbstbestimmungsfähige Geistsubjekte hervorgerufen.[2283] Zur Umsetzung ihrer Selbstbestimmung werden dabei die Menschen nur eingeladen, nicht gezwungen. Es heißt, aufgrund dieser Eigenart kann Gottes Liebe, deren Option die Konstituierung eines freien, sich selbst entsprechendem Menschseins ist, erst in freier Zustimmung seitens des je konkreten Geschöpfs tatsächlich ankommen.[2284]

Daraus folgert, dass der Mensch vor die Wahl gestellt wird, seine existentielle Bestimmtheit im Bezug auf Gott durch die Selbsterschließung auf den Anderen hin in konkreten Situationen seines Lebens entweder zu bestätigen, oder sie durch die Verweigerung zu negieren. Dennoch weist die theologisch-philosophische Denktradition Andeutungen aus, dass diese

[2272] PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. S. 21.
[2273] Ebd. S. 30.
[2274] Ebd. S. 80; vgl. ebd. S. 20.
[2275] Vgl. ebd. S. 202; S. 80; S. 18.
[2276] Ebd. S. 152.
[2277] Ebd. S. 174.
[2278] Ebd. S. 177.
[2279] Ebd. S. 80f.
[2280] Vgl. ebd. S. 42.
[2281] Vgl. ebd. S. 85.
[2282] Vgl. ebd. S. 226.
[2283] Vgl. ebd.
[2284] Vgl. ebd.

Wahlmöglichkeit nicht etwas Definitives, die Freiheit in ihrer Wesensstruktur Zerstörfähiges darstellt, sondern dem höchsten Freiheitsprinzip untergeordnet bleibt, das „im Streben zum Einen“ unter „der Vereinigung mit ihm“ besteht.[2285] T. Pröpper weist auf die These S. Kierkegaards hin, wonach sich die „absolute Wahl“ auf die Wahl der Freiheit bezieht, die in der Anerkennung der eigenen Endlichkeit besteht, die sich nur nach der absoluten unbedingten „ewigen Gültigkeit“ richten kann, an der sie teilhat, aber über die sie nicht verfügt.[2286] Zusammenfassend ist festzustellen, dass die wahre Sinnerfüllung der Freiheit auf „der menschlichen Hinordnung auf Gott“ fußt, der den Menschen in der Schöpfungsbeziehung als Partner voraussetzen will und ihm durch seine Mitteilung das Freiheitsversprechen erteilt und aufklärt.[2287] Dabei stellt sich dieses Zuwendungsgeschehen für Gott sowie für den Menschen in prinzipieller Offenheit heraus: Gott lässt sich im Verhältnis zur geschöpflichen Freiheit als Freier „im Maße ihres Befreitseins“[2288] ausdrücken.

Um dabei das dualistische Auseinanderklaffen zwischen der Unbedingtheit der Form der menschlichen Freiheit und ihrer bedingten Realisierung endgültig zu überwinden, setzt Gott ein Zeichen ein: Er offenbart sich selbst in der Gestalt des geschichtlichen Daseins eines Menschen. Das heißt, in Jesus Christus, dessen „Leben und Geschick als Realsymbol Gottes“[2289] zu verstehen ist. Er stellt „die reale Gegenwart der unbedingten Liebe Gottes“[2290] dar und zeigt durch die restlose Hingabe an seine Sendung die definitive „Zuwendung Gottes zu den Menschen“[2291]. Da Gott seine Liebe zu den Menschen nur auf reale Weise vermitteln kann, indem er sie durch eine dem Geschöpf verständliche, die Kreatürlichkeit einbeziehende Art äußert, tritt er selbst in ihre Wirklichkeit ein und nimmt ein Antlitz an, das seiner göttlichen Liebe den entsprechendsten Ausdruck verleiht: Das eines Menschen, der sich dieser Liebe „ursprünglich gewiß“ ist, „sich von ihr bestimmen“ lässt „und sie in der konkreten Gestalt seiner Existenz für die anderen“ darstellt „und noch im Äußersten“ realisiert.[2292] Der christliche Glaubensinhalt besagt demnach, „daß die Liebe, aus der Jesus lebte, für die er einstand und die er als Liebe *Gottes* identifizierte, sich tatsächlich als Gottes Liebe *erwies*: als die ursprüngliche und schöpferische Liebe also, von der wir – da sie ganz umsonst geschenkt wird –

[2285] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. S. 106 – hier wird der Kontext auf den Autarkiegedanken bei Platon bezogen, allerdings wiederholt sich dieser Grundsatz in je entsprechenden Zusammenhangsdeutungen auch in christlicher Philosophie. T. Pröpper weist darauf hin, dass seit dem Ansatz Anselms von Canterbury die augustinische Auffassung des negativen Prädikats der Wahlfreiheit, die als die Fähigkeit zu sündigen interpretiert wird, überwunden ist: vgl. ebd. S. 110.
[2286] Vgl. ebd. S. 120.
[2287] Vgl. ebd. S. 125.
[2288] Ebd.
[2289] Ebd. S. 21.
[2290] Ebd. S. 8.
[2291] Ebd. S. 44.
[2292] Ebd. S. 50.

schon ausgehen dürfen und auf deren Treue – da sie ihre Macht über den Tod an Jesus erwies – in jeder Situation Verlaß ist.“[2293]

Die irdische Existenz des inkarnierten Christus beschreibt T. Pröpper als das „im striktesten Sinn“ verstandene „*Realsymbol Gottes*“.[2294] Dieser Ausdruck soll die Realität des Mysteriums der Menschwerdung näher bringen, wo Gott seine unbedingt entschiedene Liebe für die Menschen in der Realgestalt des geschichtlichen Seins präsentiert.[2295] Es heißt, Gott offenbart sich so, „daß er endliche Wirklichkeit zu seinem *Zeichen* qualifiziert.“[2296] Die Einsetzung dieses Zeichens hat einen durchaus heilsökonomischen Charakter: Sie verfolgt das Ziel, der Menschheit ihr identitätstiftendes Paradigma zu vermitteln. Dieses Paradigma stellt die inkarnierte Person Jesu Christi dar, der als der „«maßgebende Mensch»“ gilt, „derjenige also“, der „«die Erfahrungen und Antriebe des Menschseins im Äußersten» kundgemacht“ hat.[2297]

Da es sich allerdings bei Jesus um eine reale, das heißt kreatürlich eingeschränkte Existenz handelt, konnte er aufgrund dieser seiner geschöpflichen Endlichkeit die Liebe Gottes „nur auf menschliche, d.h. auf endliche und bedingte Weise darstellen“[2298]. Dies evoziert die Frage, auf welche Weise und inwieweit dem Menschen Jesus das Gottesbewusstsein unmittelbar eingeprägt werden konnte. Denn T. Pröpper sieht das Bestehen einer solchen Eigenschaft innerhalb menschlicher Realität prinzipiell als unmöglich an.[2299] Sollte Jesus ein wahrer Mensch sein, müsste sich sein irdischer Lebenslauf durch bestimmte geistliche Entwicklung auszeichnen, es blieb ihm u. a. nicht erspart, „auf dem menschlichen Weg“ die Bewährung seines Gehorsams Gott gegenüber zu lernen.[2300] Die Ankündigung seiner Basileia hat die Merkmale einer eschatologischen Spannung zwischen einem anbrechenden Jetzt und einem auf die künftige Vollendung hinweisenden Noch-nicht getragen[2301], was impliziert, dass die Erkenntniskompetenz Jesu nicht die Form einer göttlichen Allwissenheit hatte. Obwohl Jesus in seiner Wirkung auf entschiedene Weise „«Gott als Anwesenden setzte»“, konnte er „«die Zukunft seiner Zuwendung»“ nur antizipieren.[2302] Und schließlich, trotz „Jesu Wesenseinheit mit Gott“ ist nach T. Pröpper daran festzuhalten, dass Christus die grundlegende Eigenschaft eines vollen Menschseins nicht abgesprochen werden kann: Nämlich jene, die „den Menschen

[2293] PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. S. 45.
[2294] Ebd. S. 253.
[2295] Vgl. ebd. S. 252.
[2296] Ebd. S. 227.
[2297] Ebd. S. 23 – T. Pröpper bezieht sich auf Karl Jaspers.
[2298] Ebd. S. 48.
[2299] Vgl. ebd. S. 89.
[2300] Vgl. ebd. S. 50.
[2301] Vgl. ebd. S. 52.
[2302] Ebd. S. 215 – T. Pröpper bezieht sich auf Hansjürgen Verweyen.

wesentlich ausmacht: die Ursprünglichkeit seiner Freiheit.“[2303] Denn „ohne ihre Beteiligung“, so T. Pröpper, „wäre der Mensch nicht Partner Gottes und auch Jesus nur das Instrument seines Wirkens, ein mythologisches Fabelwesen – Gottes Liebe könnte gar nicht zum Menschen gelangen, eben weil sie – als Liebe – nur in freier Zustimmung ankommen kann.“[2304] Dass Gott in seiner Liebe die menschliche Freiheit in allem Ernst anerkennt und respektiert, zeigt nach T. Pröpper am deutlichsten gerade der „Weg Jesu bis an sein ohmächtiges Ende“[2305]. An dieser Stelle ergibt sich die Frage: Wird hier die Auswirkung endlicher Freiheit auf Jesu Schicksaal bezogen, der als inkarnierter Gott den menschlichen Freiheiten anderer Geschöpfe gegenübergestellt wird (also Jesus als Gott wird mit der Freiheit der Mitmenschen konfrontiert), oder wird hier auf die menschlich-kreatürliche Freiheit Jesu selbst gezielt, die Gott zu respektieren hat? Aus dem Kontext scheint sich eine eindeutige Antwort nicht zu ergeben.

Jedenfalls drückt sich T. Pröpper klar in dem Sinne aus, „dass Gott selber sich bei der geschichtlichen Mitteilung seiner Liebe an die Freiheit des Menschen gebunden hat und sie unbedingt achtet“, was wieder mit dem Leben Jesu in den Zusammenhang gebracht wird.[2306] Gott als der Schöpfer übergibt sich der menschlichen Freiheit und lässt sie bedingungslos frei.[2307] Dabei respektiert er die Eigenart ihrer Entwicklung, indem er ihr den Raum gewährt, zu ihm als dem Ursprung zu gelangen in der Weise ihrer gleichzeitigen Selbstverwirklichung.[2308] Dies setzt allerdings auch einen bestimmten Reifungsprozess voraus. Die „Wahrheit des Glaubens als Erfüllung menschlicher Freiheit“ kann nämlich „erst in deren autonomer Zustimmung zum Ziel“ kommen.[2309] Es heißt also, dass dem menschlichen Geist keine vorordnete Handlung vom vornherein automatisch implantiert wird, sondern dass er sich zur Erfüllung seiner Bestimmtheit erst frei zu entscheiden hat. Gott kann sich nur einer Freiheit erschließen, „die sich zu seiner Wahrnehmung erschließen *läßt*“, woraus sich ergibt, dass sie in den „Prozeß der Verifikation schon stets involviert ist.“[2310] Der Mensch muss das unbedingte Seinssollen als intendierter Kern seiner Freiheit erst affirmieren. Dann kann als Folge die adäquate reale Erfüllung umgesetzt werden, was nach T. Pröpper am unüberwindbarsten in der Auferweckung Jesu vom Tode zum Ausdruck gebracht wird.[2311]

Sollte man sich nun strikt an den Grundsatz halten, dass Jesus außer seiner göttlichen Natur auch der Mensch im vollen und ernstesten Sinne war, drängt sich die Frage auf, in welcher

[2303] PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. S. 50.
[2304] Ebd.
[2305] Ebd. S. 28.
[2306] Ebd. S. 66.
[2307] Vgl. ebd. S. 67.
[2308] Vgl. ebd. .
[2309] Ebd. S. 71.
[2310] Ebd. S. 177.

Deutung das Phänomen der menschlichen Freiheit auf ihn zu beziehen ist. Sollte man Jesus Christus als freien Menschen in Bezug auf die Dimension der ursprünglichsten Verwirklichung seiner menschlichen Hingabe und Zuwendung an Gott bezeichnen, scheint dieses Thema problemlos zu sein. Sollte man sich aber auf die Reflexion der Voraussetzungen des Aktes solcher freien Realisierung konzentrieren, bleibt die unausweichliche Frage offen, um welchen Preis Christus in seiner Menschengestalt von Gott tatsächlich einen Abstand durch die restlose Annahme des kreatürlichen Seins eingenommen hat, in welchem er eine reale Chance hätte, sich von seiner menschlichen Natur aus definitiv gegen Gott entscheiden zu können. Die Problematik des Bestehens einer solchen Möglichkeit scheint bei T. Pröpper nicht auf eindeutige Weise behandelt zu werden.

Als Ansatz zu diesem Thema ist zunächst auf die Vorstellung T. Pröppers hinzuweisen, wonach „die Unbedingtheit zwischenmenschlicher Verpflichtung «aus der endlich-kontingenten Verfaßtheit des menschlichen Wesens» nicht erklärt werden könne."[2312] Daraus wird gefolgert, dass die theologischen Versuche, wo „die ursprüngliche Kräftigkeit" des „Gottesbewußtseins" Jesu und seine vollkommene Sündlosigkeit hervorgehoben wird, als wenig hilfreich erscheinen, sollte „eine *wesentliche* Bezogenheit des Glaubens auf Jesus einsichtig" werden.[2313] Denn das „Verhältnis von Gott und Mensch" ist nach T. Pröpper „nicht im Schema Absolutes-Erscheinung, sondern primär als Verhältnis von Freiheiten zu denken und die Bedeutung von Jesu Geschichte darin zu sehen, der endgültige Erweis der frei für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes zu sein."[2314] Damit dieser Erweis der unbedingten Liebe Gottes dem Menschen gegenüber im realsten Sinne offenbart werden kann, ist Jesus nicht als souveräner, selbstsicherer Besitzer der göttlichen Innerlichkeit und Vollkommenheit anzusehen, sondern als derjenige, dessen Leben „unter der Fraglichkeit seines Scheiterns" steht, „in welchem die Verhältnisse des Egoismus, der Macht und des Todes ihre faktische Geltung behaupten."[2315] Diese Aussetzung Jesu dem Einfluss der Sünde lässt dabei „die tiefergehende Frage" offen, „ob «sich das Tun der Freiheit Jesu mit dem nachklappenden Handeln Gottes an ihm systematisch wie historisch als Einheit begreifen läßt»."[2316] Denn sollte man die Freiheit Jesu als Freiheit eines schlichten menschlichen Geistsubjekts betrachten, die sich durch den Lebenslauf schrittweise erst entfalten muss und beim Einbezug der Krisen auch mit den Mo-

---

[2311] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. S. 215.
[2312] Ebd. S. 191 – T. Pröpper bezieht sich hier auf Paul Claudel.
[2313] Ebd. S. 193.
[2314] Ebd. – T. Pröpper kritisiert in diesem Kontext die Auffassung Hansjürgen Verweyens, der an „der vollkommenen Sündlosigkeit Jesu (als des auszeichnenden Prädikats des letztgültigen Offenbarers)" festhält (vgl. ebd. S. 200). Es wird ebenfalls der Ansatz Friedrich Schleiermachers erwähnt, der vergleichsweise zu H. Verweyen eine analoge Denkrichtung vertritt.
[2315] Ebd. S. 242.

menten des Versagens und mit Widersprüchen zu rechnen hat, durch die sie gestört und in Frage gestellt wird, um schließlich auf lineare Weise zur endgültigen Selbstverwirklichung doch erfolgreich zu gelangen, müsste man rückfragen, ob die Freiheit Christi diesem notwendigen Prozess aufgrund ihres geschöpflichen Charakters tatsächlich unterliegen kann. Denn wenn es so wäre, könnte man berechtigterweise überlegen, ob es im Leben Jesu nicht Situationen geben könnte, wo er aufgrund mangelnder Kraft und durch die Wirkung der Versuchungen und seiner kreatürlichen Schwäche die vollkommene, wahre Gestalt der im Antlitz Gottes subsistierenden Menschenfreiheit vermissen könnte. Mit anderen Worten: Trotz des finalen Erweises der siegreichen Erfüllung seiner ursprünglichen Bestimmung (endgültig sichtbar in der gnadenvollen Rettungsaktion Gottes, der Jesus vom Tode auferweckt[2317]) wäre Jesus während seiner irdischen Lebensweise nicht anders als ein anderes gewöhnliches Menschengeschöpf anzusehen, der zwar „zur Freiheit bestimmt, aber nicht von Natur aus schon frei“[2318] ist. Falls aber anzunehmen ist, dass Jesus durch sein Leben den „definitiven göttlichen Willen“ auf unüberbietbare Weise verkündet hat und „die Inanspruchnahme Gottes und seine Vergegenwärtigung als Liebe“ der menschlichen Freiheit als „ihre *absolute* Bestimmung“ vermittelt hat,[2319] bleibt zu fragen, durch welche besondere Begabung er zur Durchführung dieser universalen, die menschliche Kräfte übersteigenden Aufgabe die Kompetenz gewonnen hat. Daher könnte sich ein theologischer Vorschlag als problematisch herausstellen, wenn im Interesse der Verdeutlichung des heilsökonomischen Belangs, wo Gott als der Retter eines ins Verderbnis geratenen Menschen präsentiert werden soll, der Person Jesu Christi undifferenziert der Zustand anderer menschlichen Geschöpfe zugesprochen wäre, um auf seinem Schicksaal die gnadenvolle Wirksamkeit der göttlichen Handlung möglichst eindruckvoll aufzuzeigen.

T. Pröpper stimmt mit der Vorstellung überein, dass Jesus Christus nur dadurch das der Intention Gottes entsprechende „«Urbild» des Menschen“ vollkommen darstellen kann, weil seine Freiheit unmittelbar von der entschiedenen Liebe Gottes betroffen ist.[2320] Da nämlich das menschliche Geschöpf die definitive Bestimmung seiner Freiheit erst dann erfahren kann, wenn eine Freiheit, die mit der Ursprünglichkeit der göttlichen Liebe selbst zu identifizieren ist, zur menschlichen Wirklichkeit wird.[2321] Aus diesem Grunde lässt T. Pröpper zu, dass Jesus „das einzige der Geschöpfe“ ist, „das Gott von allem anderen zu unterscheiden, sich be-

[2316] Ebd. S. 214 – T. Pröpper bezieht sich hier auf Hansjürgen Verweyen.
[2317] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* S. 45.
[2318] Ebd. S. 126.
[2319] Vgl. ebd. S. 242.
[2320] Vgl. ebd. S. 152.
[2321] Vgl. ebd.

wußt zu ihm zu verhalten, ihn also *als* Gott anzuerkennen und seiner Zuwendung, wenn sie tatsächlich geschieht, zu entsprechen vermag."[2322] Das Leben Jesu ist nicht als parabolische Kette eines Lebens zu charakterisieren, das durch die Abwechslungen der Höhepunkte und der Versagungen gekennzeichnet ist, sondern als ein gesamter Akt wahrzunehmen, in welchem sich die „Entschlossenheit des Liebenden" mit „dem realisierten Entschluß seiner Freiheit, nicht mehr er selbst ohne den anderen sein zu wollen" rückhaltlos identifiziert.[2323] Aus diesem Grunde ist nach T. Pröpper „Jesu Verkündigung, Tod und Auferweckung" als ein „Ereignis- und Bedeutungszusammenhang" anzusehen, „der als *Einheit* genommen Gottes Selbstoffenbarung ist und in dem jedes Moment – isoliert man es von den anderen – seine Bestimmungsrelevanz für diese Offenbarung verlöre".[2324] Diese Einheit der irdischen Wirkung Jesu wird durch sein exklusives Gottesverhältnis begründet, das sein Wesen bestimmt.[2325]

Das Thema der Wesensbestimmtheit Jesu indiziert nach T. Pröpper zugleich den „Einstieg in die *Trinitätslehre*"[2326]. Denn „die Ursprünglichkeit" der „Vollmacht" Jesu Christi, die „seine unmittelbare Einheit mit Gott" impliziert,[2327] lässt den Glauben darauf bauen, dass es in Gott eine ursprüngliche interne „Beziehung von Vater und Sohn"[2328] gibt, die als „relationales Geschehen" den Geschenkcharakter des mitteilenden Gottes begründet.[2329] Erst wenn es gilt, dass Jesus „als der Sohn in Gottes Wesen gehört"[2330], kann er „die Erfüllung und zugleich Überbietung der geschöpflichen Gottebenbildlichkeit des Menschen"[2331] darstellen. Die Würde des menschlichen Personseins bleibt demnach darin verankert, dass die Geschöpfe „als adoptierte Töchter und Söhne" ins „Sohnesverhältnis" Jesu „zum Vater" einbezogen werden.[2332] Dass sich dieses ewige Gottesverhältnis in der irdischen Gestalt Christi vergegenwärtigen kann und dass zugleich an dieser Präsenz alle Geschöpfe eine stets aktualisierte Teilnahme gewinnen können, ist das Zeichen der Wirkung des Geistes, der als Vermittler der „Beziehung der Liebe von Vater und Sohn" steht.[2333] Somit weist „die freie Mitteilung Gottes seiner selbst an die ebenbildlichen Geschöpfe" eine „trinitarische Struktur" aus, in welcher sie

[2322] PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* S. 249.
[2323] Vgl. ebd. S. 252.
[2324] Ebd. S. 195.
[2325] Vgl. ebd. S. 253.
[2326] Ebd.
[2327] Vgl. ebd. S. 254.
[2328] Ebd. S. 253.
[2329] Vgl. ebd. S. 257.
[2330] Ebd. S. 255.
[2331] Ebd. S. 254.
[2332] Ebd.
[2333] Vgl.ebd. S. 255f; vgl. ebd. S. 260.

seitens der Menschenkreatur als „die ökonomische Trinität“ wahrgenommen wird.[2334] Als tragender Grund der Trinität ist dabei allerdings nicht der heilsökonomische Plan zu bezeichnen, denn dies würde bedeuten, dass Gott in seiner wesenhaften Struktur „vom Dasein der Welt (als Realität der Idee oder Korrelat seiner Liebe) abhängig wäre“[2335]. Es bleibt jedenfalls anzunehmen, dass sich Gott trotz des unfassbaren Geheimnisses seines immanent-trinitarischen Lebens „im Entschluß zur Schöpfung und Heilsökonomie sich selbst (seinem Wesen als Liebe) entspricht und dieser Entschluss doch kontingent, von Gottes Ja zu sich selber verschieden ist“[2336].

Im Bezug auf das Bestehen der Trinität als Liebe scheint der Ansatz T. Pröppers klärungsbedürftig zu bleiben, wonach die Liebe das Geschehen besagt, „in dem Freiheiten sich verbinden und unterscheiden, der eine im anderen und durch ihn er selbst ist“[2337]. Zum Bestandteil dieser Liebesdynamik gehört das Freilassen des Anderen in seiner Ursprünglichkeit,[2338] was darauf deutet, dass sich im Liebesvollzug ein „Kommerzium der Freiheit“ abspielt, die sich in ihrem originären „Sicheröffnen niemals erschöpfen“ kann.[2339] Die Garantie dafür bleibt dabei „die Idee der vollkommenen Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts“[2340] aufzufassen ist. Daher ist sie in sich als relationales Geschehen verfasst, „das differente Ursprünge voraussetzt und sinngerecht nicht einseitig konstitutierbar ist“[2341]. Was unter den differenten Ursprüngen innerhalb der ewigen Freiheit gemeint wird, expliziert T. Pröpper nicht klar. Gerade diese Uneindeutigkeit und Offenheit der Interpretationsmöglichkeiten könnte allerdings den Ausgangspunkt für weitere Reflexionen beinhalten, wo die Vorstellung einer Ursprungsdifferenz innerhalb der absoluten Liebe auf die einzelnen trinitarischen Personen als ihrer Träger angewendet und weitersystematisiert wird. In den folgenden Kapiteln werden solche Übertragungsversuche bei den Ansätzen G. Essens und M. Striets vorgestellt, die in ihren Grundlagen zum erheblichen Teil von den Thesen T. Pröppers ausgehen.

[2334] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. S. 257.
[2335] Ebd. S. 299.
[2336] Ebd.
[2337] Ebd. S. 125.
[2338] Vgl. ebd. S. 29.
[2339] Vgl. ebd. S. 124.
[2340] Ebd.
[2341] Ebd. S. 257.

3. Neuzeitlichphilosophische Herausforderung des theologischen Personbegriffs in der Studie Georg Essens[2342]

3.1. Von der Enhypostasie zur Anhypostasie. Schwerpunkte kritischer Würdigung des neuchalkedonischen Hypostasiebegriffs.

Obwohl sich Gott durch seine Selbstoffenbarung an die Schöpfung als unbedingte Realität erschließt, vermittelt er dies nur auf endliche Weise, um dem menschlichen Verständnis zugänglich zu sein.[2343] Dies besagt, dass die menschliche Wirklichkeit einerseits ein legitimer Ort ist, wo das Geschöpf ihren Urheber begegnen und erfahren kann, dass es sich aber dabei andererseits nicht um die kreatürliche Erkenntnis des Schöpfers in seiner absoluten Freiheit und Transzendenz handelt, so dass Gott mit seiner weltlichen Erscheinung schlechthin gleichzusetzen wäre.[2344] Abgesehen von dieser Unterscheidung ist daran festzuhalten, dass „der Mensch aufgrund seines absoluten Sinnhorizontes für Gott offen und auf ihn ansprechbar ist“[2345], woraus folgert, dass „*die Rede von Gott und vom Menschen unlösbar zusammengehören*“[2346]. Dieser Grundsatz besagt, dass das menschliche Gedankengut durchaus berechtigt ist, trotz der terminologischen Einschränkung den Schöpfer mithilfe begrifflich gefasster Gehalte zu reflektieren, die für sein eigenes Dasein konstitutive und unbedingte Prinzipien zu sein scheinen. Aus diesem Grunde hat die Theologie einen ununterbrochenen Diskurs mit der Philosophie aufrecht zu halten, denn die theologische Ausdrucksweise schöpft bei ihrer bedingten Formulierung der grundlegenden Offenbarungsgehalte schließlich vom Anfang an aus dem denkerischen Vermögen philosophischer Tradition.

Die Annahme dieses methodischen Vorgangs der Interpretation christlicher Offenbarungsgehalte impliziert zugleich eine theologische Bereitschaft zur Wachsamkeit gegenüber der geschichtlich-philosophischen Ideenentfaltung. Die theologische Forschung kann nicht auf philosophische Ansätze nur bestimmter Zeitepochen fokussiert bleiben, sondern sie hat sich mit den relevanten Themen im Kontext des gesamtphilosophischen Erbes auseinanderzusetzen. Dies wird am Beispiel der Deutung des Personbegriffs besonders prägnant zum Ausdruck gebracht. Dementsprechend besteht das Anliegen G. Essens darin, das Bemühen um das Aufzeigen der These „zu fordern“, wonach „der theologische Personbegriff, der philosophische

---

[2342] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* Regensburg, Friedrich Pustet, 2001.
[2343] Vgl. PRÖPPER, T. *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik.* S. 51.
[2344] Vgl. ebd. S. 226f.
[2345] Ebd. S. 227.
[2346] Ebd. S. 25.

Begriff der Person sowie die faktische Person der alltäglichen Lebenswelt zumindest ihre konstitutiven Strukturen miteinander teilen.“[2347]

Die nachchalkedonische Entfaltung des Hypostasieverständnisses hat die Definition des Konzils über die Einigung der zwei Naturen in einer Person bei Jesus Christus als zu deutenden Ansatz aufgegriffen, auf dessen Hintergrund die Vorstellung des Hypostasiecharakters systematisch und spekulativ durchgedacht werden sollte.[2348] Die entscheidende Frage hat dabei darin bestanden, wie es gedacht werden kann, „daß zwei wesensverschiedene Naturen in ein und derselben Hypostase subsistieren, die als solche beiden gemeinsam ist“[2349]. Welche Basis liegt dieser Hypostase zugrunde? Bezieht eine der Naturen einen Vorrang bei der Definierung des Ausgangspunkts der Hypostase, oder entsteht sie erst in gemischter Form durch den Prozess der Natureneinigung? Gefährdet ihre Einmaligkeit und Einzigkeit „nicht die Vollständigkeit und Integrität des wahren Menschseins“ einerseits oder der göttlichen Natur andererseits?[2350]

Als Abgrenzung gegen die nestorianische „Zweihypostasenlehre“ hat sich im Anschluss an die alexandrinische Tradition die Enhypostasielehre herauskristallisiert, die von Leontius von Byzanz an die Spitze gebracht wurde.[2351] Die ontologische Deutung der Hypostase wurde im christologischen Kontext auf die Termini „Selbstand“ oder „In-sich-Stehen“ bezogen.[2352] Die Funktion der Hypostase zeichnete sich damit dadurch aus, als „*principum unionis*“ der Natur ihre konkrete Existenz im Selbststand zu verleihen.[2353] Die Hypostase stellt damit die formale Ratio der Natursubsistenz dar.[2354] Diese Hypostasencharakteristik hat die christologische Auffassung betroffen, das heißt, die ewige Hypostase des Logos wurde als personale Form der menschlichen Natur Jesu Christi interpretiert. In diesem Zusammenhang scheint es G. Essen wichtig, darauf hinzuweisen, dass dabei die Unterscheidung der christologisch aufgefassten hypostatischen Funktion von der trinitätstheologischen Bedeutung grundsätzlich zu vollziehen ist. Während in der christologischen Begriffsdeutung der Hypostase die henotische Aufgabe zufällt, kann sie in trinitätstheologischer Vorstellung ausschließlich als diakritisch-individuierender Faktor wahrgenommen werden, das heißt, als Trägerin personaler Idiome

[2347] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 138.
[2348] Vgl. ebd. S. 36f.
[2349] Ebd. S. 38.
[2350] Vgl. ebd.
[2351] Vgl. 39ff.
[2352] Vgl. ebd. S. 40., S. 49.
[2353] Vgl. ebd. S. 41.
[2354] Vgl. ebd. S. 43, S. 47.

göttlicher Natur, nicht aber als ihr Ursprung.[2355] Durch diese Differenzierung kann man der Gefahr vorbeugen, dass die Hypostase zuletzt als der Grund der göttlichen Natur aufgefasst werden könnte.

Dennoch scheint der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff eine ungelöste Problematik zu hinterlassen. Inwieweit werden die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur, mit besonderem Nachdruck auf dem geschöpflichen Verstand, dem Selbstbewusstsein, dem Willen und der Freiheit, von der Logos-Hypostase von vornherein übernommen? Und inwieweit wird damit die Wahrhaftigkeit menschlicher Natur in ihrer Authentizität gefährdet?[2356] Welche Konsequenzen sind aus der neuchalkedonischen Vorstellung der Hypostase als göttliche Ratio menschlicher Natur zu ziehen? Bleibt hier die Hypostase des ewigen Sohnes als formale Begründung der menschlichen Natur Christi, oder soll sie innerhalb der hypostatischen Union als Trägerin menschpersonaler Idiome dominieren? Diese Fragestellung erreicht insbesondere im Bezug auf das Thema menschlicher Freiheit Christi ihre Schärfe. Wenn angenommen wird, dass „die Geistigkeit und der freie Wille" für das Menschsein von konstitutiver Bedeutung sind,[2357] scheint die Auffassung, „den göttlichen Logos als das alleinige Gesamtsubjekt des irdischen Wirkens Jesu anzusetzen"[2358], die anthropologischen Vorrausetzungen eines wahren menschlichen Vollzugs Christi ins Wanken zu bringen. Wenn im inkarnierten Christus ausschließlich die Logos-Hypostase als „einzige und identische Wirkkraft"[2359] die Rolle spielen sollte, würde die Ernstnahme des Menschseins Jesu auf beträchtliche Weise in Frage gestellt. Trotz der Behauptung Leontius von Byzanz, die nach G. Essen darauf hinweisen soll, „daß es der menschlichen Natur nicht widerspricht, wenn sie nicht in einer ihr eigenen Hypostase, sondern in der des göttlichen Logos ihren Selbstand und ihre Existenz findet"[2360], bleibt diese Argumentation klärungsbedürftig. Könnte eine selbständige menschliche Wahlentscheidung Jesu überhaupt bestehen, oder ist sein menschlicher Wille im gesamten Potenzial der Souveränität göttlicher Natur unterworfen? Auch wenn Maximus Confessor den Gehorsam Jesu dem Vater gegenüber als Vollendung seines menschlichen Willens auslegt,[2361] bleibt hier eine latente, umstrittene Frage offen, ob die Freiheit Jesu letztendlich nicht ein transformierter trinitarischer Gehorsam des Sohnes sein könnte, der die Möglichkeit jeder echten menschlichen Entscheidung Jesu verdrängen würde. Wenn nämlich „zum Begriff der Freiheit", so G. Essen,

[2355] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 38, S. 47f., S. 106, S. 194.
[2356] Vgl. ebd. S. 46.
[2357] Ebd. S. 55.
[2358] Ebd. S. 58.
[2359] Ebd. S. 56 – G. Essen bezieht sich hier auf Kyrill von Alexandrien.
[2360] Ebd. S. 64.
[2361] Vgl. ebd.

„die Fähigkeit der Wahl gehört, *Akte* zu setzen oder nicht zu setzen, und wenn sie also dort verwirklicht ist, wo sie Entscheidungen fällt, dann ist Freiheit nur dort real als das Eigene verstanden, wo ein natürlich-menschliches Willensvermögen von einer menschlichen Hypostase vollzogen wird. Insofern scheint es keine echt menschliche Freiheit Christi zu geben, weil der Freiheits*vollzug* selbst kein menschliches Tun ist. Kann noch von einem *eigenen* Gehorsamsakt des Menschen Jesus gesprochen und die Selbstmächtigkeit seiner Freiheit angenommen werden, wenn die Hypostase des göttlichen Logos das aktuierende und vollziehende Subjekt auch der menschlichen Freiheit ist?“[2362]

Aufgrund dieser Unklarheiten birgt nach G. Essen die neuchalkedonische Auffassung die latente Gefahr des Monophysitismus einerseits, andererseits impliziert sie durch ihren enhypostatischen Ansatz ein Verständnis der „«Anhypostasie» der *natura assumpta*“, was zur Konsequenz „eine Aushöhlung des wahren Menschseins Jesu“ haben könnte.[2363] Im Kontext dieser Kritik weist G. Essen auf die Ansätze K. Rahners, P. Schoonenbergs und W. Pannenbergs hin, die auf je eigene Weise versucht haben, für die bestehende christologische Aporie einen Lösungsentwurf zu konzipieren.[2364]

Unter dem Ausgangspunkt des Ansatzes K. Rahners versteht G. Essen die Voraussetzung, dass die menschliche „Subjekthaftigkeit Jesu“ als eine „von der Subjekthaftigkeit des Logos“ zu unterscheidende gilt.[2365] Trotz dieser Autonomieachtung beider Naturen bildet „die Selbstaussage des Logos“ die primäre „Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme durch die menschliche Natur“.[2366] Durch die hypostatische Unierung kommt es zur „Aktuierung der *potentia oboedientialis* der menschlichen Natur Christi“, die eine „Freisetzung ihrer geschöpflichen Wirklichkeit in ihre Selbständigkeit einschließt.“[2367] Dass diese „Selbstübereignung des menschlich-kreatürlichen Aktzentrums Jesu an den göttlichen Logos“ die Eigenart des menschlichen Subjekts „nicht aufhebt“,[2368] wird von K. Rahner durch den Hinweis auf die Charakterlogik des Selbststands erläutert. Demnach wächst der wahrhafte Selbststand der Geschöpflichkeit „in gleicher Proportion“ zur radikalen Abhängigkeit von Gott.[2369] Dennoch stellt G. Essen in der Untersuchung K. Rahners Thesen fest: „Das Verhältnis der menschlichen Freiheit zu Gott“ besagt „eine Unterschiedenheit, die von Gott selbst gesetzt ist; sie ist nicht das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen

[2362] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 64f.
[2363] Ebd. S. 66.
[2364] Vgl. ebd. S. 66-136, S. 206-241.
[2365] Ebd. S. 81.
[2366] Ebd. S. 80.
[2367] Ebd. S. 77.
[2368] Ebd. S. 79.

Freiheit des Menschen.“[2370] Insofern impliziert aber für G. Essen der Ansatz K. Rahners keine Möglichkeit einer wirklichen „Wahl der menschlichen Freiheit Jesu“, denn „das ganz «Eigene» seines Menschseins“ wird letztendlich „als das von Gott «Gesetzte»“ begriffen.[2371]

Die Intention P. Schoonenbergs zielt nach G. Essen hingegen darauf ab, die Hypostase weder der göttlichen Natur exklusiv zuzuschreiben, noch sie für die Menschlichkeit schlechthin zu reservieren.[2372] Sie soll sich „in der wechselseitigen Perichorese der Naturen“[2373] konstituieren. Dass dieses Verständnis stark theandrische Züge trägt, bleibt P. Schoonenberg bewusst, dennoch hält er an der Vorstellung einer „gegenseitigen Enhypostasie“ fest, die erst durch den Akt der Inkarnation der göttlichen Natur in die menschliche zustande kommt.[2374] Die trinitätstheologische Konsequenz dieses Konzepts findet dann ihren Gipfel in der These, dass der Logos abgesehen von seiner Menschwerdung „noch nicht als personal“ verstanden und er „überdies noch nicht als Sohn“ angesehen werden kann.[2375] Die personale Subsistenz innerhalb der immanenten Trinität ist demnach ausschließlich dem Vater zuzuschreiben, der Geist und Sohn personalisieren sich de facto erst im heilsökonomischen Geschehen.[2376]

Trotz dieser kontroversen Folgen liegt nach G. Essen die unbestrittene Bedeutung des christologischen Werkes P. Schoonenbergs darin, dass es „auf den ontologisch prekären Status der enhypostatisch mit dem Logos geeinten menschlichen Natur Jesu aufmerksam macht.“[2377] Das Problematische besteht G. Essen zufolge jedoch darin, dass P. Schoonenberg die „historische Differenz“[2378] zwischen dem substantialisierten neuchalkedonischen Hypostasenbegriff, der sich als „ontologisches Konstitutivum, Subsistenz- und Existenzgrund von Naturen“[2379] behauptet und dem entsubstantialisierten neuzeitlichen Personverständnis[2380] zu wenig beachtet.[2381] Während sich die neuchalkedonische Hypostasenauffassung „unterschiedslos auf ding- und sachhafte wie auf geistig-belebte Wirklichkeiten beziehen konnte“[2382], reflektiert die neuzeitliche Philosophie die Personfrage vom epistemologischen Ausgangspunkt her, als den Komplex existentiell belangreicher Idiomata (insbesondere Verstand und Freiheit), die als unbedingte Voraussetzungen zum authentischen Vollzug des Daseins

[2369] Vgl. ebd. S. 78.
[2370] Ebd. S. 85.
[2371] Ebd.
[2372] Vgl. ebd. S. 87-95.
[2373] Ebd. S. 92.
[2374] Vgl. ebd. S. 93.
[2375] Ebd. S. 93f.
[2376] Vgl. ebd. S. 95.
[2377] Ebd. S. 125.
[2378] Ebd. S. 126.
[2379] Ebd. S. 130.
[2380] Vgl. ebd. S. 246.
[2381] Vgl. ebd. S. 126.
[2382] Ebd. S. 243.

ihres Trägers gehören. Eine Versöhnung beider Strömungen könnte in der Erläuterung stattfinden, wonach „die für den neuzeitlichen Personbegriff wesentlichen Konstituentien, Rationalität und Freiheit, Eigentümlichkeiten sind, deren ontologischer Träger“ in neuchalkedonischer Enhypostasielehre „die Seele ist.“[2383] Dennoch: Aufgrund der neuchalkedonischen Trennung des Willensvermögens, als einer natureigenen Fähigkeit zum Handeln und der tatsächlichen Umsetzung dieses Vermögens im Willensvollzug, der nur auf die Hypostase bezogen wird,[2384] scheint „der neuchalkedonischen Enhypostasielehre ihre metaphysische Basis entzogen“ zu werden, da G. Essen zufolge die ontologische „Unterscheidung von Naturvermögen und hypostatischer Aktuierung durch eine der Natur fremde Hypostase“ philosophisch nicht mehr nachvollziehbar ist.[2385] Denn ein solcher Ansatz würde der „Gefahr einer ontologisch begründeten Unselbständigkeit der menschlichen Natur“ unterliegen, wo „von einer menschlichen Selbstbestimmung Jesu“[2386] nicht mehr gesprochen werden könnte;[2387] die Menschheit Jesu würde „zum bloßen Instrument des göttlichen Logos“ verkürzt. Anschließend würde die soteriologische Bedeutung der „Geschichte Jesu in ihrer Einheit von Leben, Tod und Auferweckung“ in Frage gestellt, da „mit der Menschwerdung bereits alles Wesentliche geschehen“ würde „und sich für das Geschehen der Inkarnation selbst auf dem bestimmten Lebensweg Jesu nichts mehr entscheiden“ könnte.[2388]

Der unverzichtbare Beitrag des Neuchalkedonismus für die Christologie hat auf unbestrittene Weise darin bestanden, die „eine Hypostase“ im Sinne des ontologisch ermöglichenden Grundes der Inkarnation „exklusiv dem präexistenten Gott-Logos zu prädizieren.“[2389] Dies ist insofern wichtig, als zu zeigen ist, „daß der Grund der Einheit Jesu mit Gott nicht in der Menschheit Jesu liegen kann. Auch wenn die menschliche Natur als eine gedacht wird, die schöpfungstheologisch hingeordnet ist auf die *unio hypostatica*, so kann es doch nur Gott selbst sein, der die reale Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu stiftet.“[2390] Trotz dieser Grundwahrheit ist allerdings das personale Dasein Jesu nicht als ein „gottinternes Geschehen“ aufzufassen,[2391] denn eine Delegierung „aller geistigen Lebensfunktionen Jesu“ auf den Logos würde „die Eigentümlichkeit der menschlichen Natur Christi verblassen“[2392]. Es ist

[2383] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 138.
[2384] Vgl. ebd. S. 61.
[2385] Ebd. S. 203, vgl. ebd. S. 249.
[2386] Ebd.
[2387] Ebd. S. 129.
[2388] Ebd. S. 197f.
[2389] Ebd. S. 122.
[2390] Ebd. S. 123.
[2391] Vgl. ebd. S. 241.
[2392] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 96 – G. Essen bezieht sich hier auf die Kritik K. Rahners.

daher nach einem theologischen Entwurf zu suchen, wo die kreatürliche Authentizität des menschlichen Charakters Jesu in ihrer Grundverfasstheit geachtet wäre.

3.2. Die empirische Freiheit und Subjektivität Jesu Christi als geschöpflich-materiale Bedingtheit der geschichtlichen Umsetzung ihres unbedingten, transzendental-personalen Urgrunds.[2393]

Die „kopernikanische Wende“[2394] der neuzeitlichen Philosophie entsubstantialisiert den Personbegriff, indem er nicht mehr als eine naturabgesonderte Größe aufgefasst wird, die das Willenspotential der Natur erst durch ihre Intervention in seinen Vollzug bringen würde.[2395] Das Personseinverständnis wurde in den Kontext des natureigenen Ich-Subjekts übertragen, das erkenntnistheoretisch als „unhintergehbar-fundamentaler Standpunkt entdeckt“ wird und zugleich eine Alternative zum antiken und mittelalterlichen Seelenbegriff darstellt.[2396] Das menschliche Ich-Subjekt wird zum Träger des ihm unbedingt gegebenen Freiheitsprinzips, dessen Ursprung es zwar nicht aus seiner subjektiven Daseinsweise ableiten kann, in dessen Vollzug allein er sich aber seinem eigenen Wesen treu bewahren kann.[2397] Damit gehört der selbstreflexive Vollzug des Freiheitsprinzips zur Proprietät der menschlichen Natur und damit auch – im Hinblick auf die These G. Essens, wonach der neuzeitliche Subjekt- und Personbegriff der christlichen Offenbarungsreflexion relevant wäre[2398] - zum Menschsein Jesu Christi.[2399] In diesem Kontext ergibt sich die Frage: Gibt es trotz der Annahme, dass „das Subjekt als die Instanz personaler Identität“ gilt, „die für ihr Leben und Geschick als selbstbestimmt Handelnder Verantwortung übernimmt“,[2400] einen personal verfassten „transzendentalen“ Grund, der als „die Möglichkeitsbedingung“ menschlich personalen Daseins schlechthin verstanden werden könnte?[2401] Und anschließend: Durch welche Strukturmerkmale würde dann dieser Urgrund den Vollzug der personalen Identität bestimmen?

G. Essen setzt sich mit diesem Thema auf dem Hintergrund der Beiträge H. Krings, D. Henrichs und T. Pröppers auseinander.[2402] Als Resultat der Inspiration durch die subjekt- und freiheitstheoretischen Auffassungen der genannten Theologen erstellt G. Essen eine Skizze

[2393] Vgl. ebd. S. 311.
[2394] Ebd. S. 140.
[2395] Vgl. S. 203.
[2396] Ebd.
[2397] Vgl. ebd. S. 198-205.
[2398] Vgl. ebd. S. 243, vgl. ebd. S. 249.
[2399] Vgl. ebd. S. 201.
[2400] Ebd. S. 151 – hier wird auf J. Locke und D. Hume Bezug genommen.
[2401] Vgl. ebd. S. 173 – unter Bezug auf I. Kant.

des transzendentalphilosophischen Personcharakters, der den Konstitutionsprozess der durch die Freiheit bestimmten menschlichen Personalität belichtet[2403] und zugleich auf die wesentliche Frage nach seiner begründenden vollkommenen Idee als „Überschuß des Unbedingten“[2404] hinweist.

Es wird dabei zunächst auf die Feststellung eingegangen, wonach das „rein formale Ich“ keineswegs als „ein Absolutes“, sondern als „ein wesentlich Relationales“ zu verstehen ist.[2405] Dies besagt, dass „die präreflexive Selbstvertrautheit des Ich“[2406] in „einem unableitbaren Akt von Freiheit“[2407] gegründet ist, durch den das Prinzip „des unbedingten Sich-Öffnens, Sich-Entschließens und Sich-Verhaltens“[2408] einer Freiheit gegenüber der anderen eingesetzt ist. Nur durch den Vollzug des Sich-Öffnens als Anerkennung und Bejahung anderer Freiheit wird dem Subjekt sein ursprüngliches Selbstsein vermittelt.[2409] Daraus ergibt sich zugleich, dass durch sich das Subjekt „selbst weder vollendet noch verbürgt werden kann“[2410]. Denn das formale Prinzip des Kommerziums der Freiheiten als das Verhältnis ihrer gegenseitigen Ermöglichung im Akt gegenseitiger Bejahung gilt - der Gegenwart des Ichs gegenüber - als das transzendental Vorausgehende.[2411] Es heißt, „im Begriffe des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität schon enthalten.“[2412] Damit liegt dem Prozess der Individuation eine ursprüngliche „Differenz in einer Identität“[2413] zugrunde. Diese Gegebenheit der Intersubjektivität ist dabei nicht als „bloßes *factum brutum*“ gestellt, sondern sie beruht auf einem ursprünglichen absoluten Entschluss,[2414] der den Wesenscharakter des menschlichen Freiheitsvollzugs folglich bestimmt: Als die Betätigung der Unbedingtheit der Freiheit im Entschluss für andere Freiheit.[2415] Dieses Geschehen gehört unabdenkbar zur Identitätsbildung des Ichs als Person.

Zugleich impliziert diese Personentfaltung die freie Affirmation des sich vermittelnden Gehaltes der unbedingten Freiheit, womit „die abstrakte Identität der ursprünglich eröffneten

---

[2402] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 173-191.
[2403] Vgl. ebd. S. 234.
[2404] Ebd. S. 187
[2405] Ebd. S. 177 – G. Essen nimmt hier Bezug auf H. Krings.
[2406] Ebd. S. 172.
[2407] Ebd. S. 173.
[2408] Ebd. S. 178 – G. Essen nimmt hier Bezug auf T. Pröpper.
[2409] Vgl. ebd. 179 (unter Bezug auf T. Pröpper), vgl. ebd. S. 177.
[2410] Ebd. S. 250.
[2411] Vgl. ebd. S. 179.
[2412] Ebd.
[2413] Ebd. S. 183.
[2414] Vgl. ebd. S. 180.
[2415] Vgl. ebd. S. 185.

Differenz zu einer wirklichen, gehaltvollen Identität wird."[2416] Als die Bezeichung für diesen vorgegebenen Inhalt, der das Ich zur Person erfüllt, übernimmt dabei G. Essen den von W. Pannenberg verwendeten Terminus „Selbst".[2417] Dieses „Selbst" stellt das „Umgreifende" dar, „durch das das Ich folglich allererst seine Identität empfängt und sich sein Selbstbewußtsein ausbildet".[2418] Die Person ist demnach als „die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich" zu charakterisieren, was nicht nur das Leben abschließende Resultat betrifft, sondern in die Aktualität eindringt: Im „gegenwärtigen Augenblick" sind wir „schon irgendwie wir selbst: Insofern sind wir Person."[2419] Allerdings kommt es zur Vermittlung des Gehalts der unbedingten Freiheit nur in material bedingter Form und Ausdrucksweise.[2420] Dies besagt, dass der reale Prozess der Identitätsbildung der menschlichen Person nicht außerhalb des Welt- und Geschichtsverhältnisses stattfinden kann.[2421] Es heißt, „daß sich die Realgenese des Ich als Person wesentlich als ein geschichtlicher Prozeß vollzieht und zwar als eine Bildungsgeschichte, in der und durch die sich ein als Freiheitswesen begriffenes Ich zur Person konstituiert."[2422]

Hinsichtlich des Faktums, das die sich in der Kreatürlichkeit vermittelnde Freiheit „nur in einer empirisch-endlichen Erscheinung" die Verwirklichung ihrer Unbedingtheit zum Ausdruck zu bringen vermag,[2423] bleibt es unbestritten, dass dieser Widerspruch keine endgültige und befriedigende Antwort auf die menschliche Suche nach einer begründenden, absoluten Synthese dieser Transzendentalien bieten kann. Wenn daher angenommen wird, dass selbst die Freiheit „über den sie erfüllenden und ihr Selbstsein ermöglichenden Gehalt nicht verfügt"[2424], ist zu fragen (sollte man nicht in ein Absurdum geraten), wie der vorhandene Garant zu nennen wäre. G. Essen übernimmt in diesem Kontext den von T. Pröpper vorgeschlagenen, dem Schöpfer zukommenden Ausdruck der „Idee Gottes"[2425] als „vollkommener, das heißt nicht nur formal, sondern auch material unbedingter Freiheit",[2426] die in ihrer immanenten

[2416] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 172.
[2417] Vgl. ebd. S. 230.
[2418] Ebd.
[2419] Ebd. S. 231f.
[2420] Vgl. ebd. S. 178, vgl. ebd. S. 186, vgl. ebd. S. 189.
[2421] Vgl. ebd. S. 181-187.
[2422] Vgl. ebd. S. 184, vgl. ebd. S. 188.
[2423] Vgl. ebd. S. 180.
[2424] Ebd. S. 234f.
[2425] Vgl. III/2 dieser Diss. – Es geht hier um die „Idee Gottes", in der die „Einheit von unbedingtem Entschluß und ursprünglicher Verfügung über allen Gehalt, theologisch gesprochen: Einheit von Liebe und Allmacht" bestehen würde.
[2426] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 250.

Seinsweise die „antinomische Verfassung von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit existierender Freiheit“[2427] überwinden könnte.

In diesem Zusammenhang ergibt sich nun die Frage, inwieweit die innerweltliche Selbstoffenbarung Gottes dessen Wesen kennzeichnen würde, wenn er sich für und innerhalb seiner Schöpfung heilsökonomisch explizieren will. Mit anderen Worten: Gott vermittelt dem Menschen seine Unbedingtheit mithilfe einer dem Geschöpf verständlichen, das heißt also material bedingten Form. Da er sie dabei personal vermitteln will, braucht er einen personalen, menschlichen Träger dieses Inhalts, dessen Dasein einerseits nicht durch den bestehenden Widerspruch zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit zerspalten wäre. Soll andererseits die hypostatische Unierung „kein Mischwesen“ als Erlöser zustande bringen,[2428] ist an der Unvermengung der göttlichen und menschlichen Natur Jesu Christi festzuhalten. Stellen diese vermeintlich gegensätzlichen Ansprüche ein aporetisches Geheimnis dar, oder können die theologischen Entwürfe zumindest einen Schattenriss möglicher denklogischer Versöhnung beider Grundsätze andeuten?

G. Essen geht in seinem Ansatz von der Differenzierung des neuchalkedonischen, als „*principium unionis*“[2429] ontologisch konzipierten Personbegriffs und des neuzeitlich entsubstantialisierten, auf den Vollzug der geistigen Grundfunktionen eingeschränkten Personseinverständnis aus. Dementsprechend erkennt er im Anschluss an W. Pannenberg, dass dem inkarnierten Christus einerseits die Ratio seines Personseins „vom Vater her“ zukommt, „durch ihn werde er zur Person konstituiert“.[2430] Andererseits besagt dies nicht die Auslöschung geistsubjektiver menschlicher Funktionen Christi, denn „aufgrund der geschöpflichen Selbstunterscheidung Jesu seinem himmlischen Vater gegenüber“ soll „die freisetzende Einbeziehung des Menschen Jesus in das Inkarnationsgeschehen und also die menschliche Freiheit Jesu“ hinreichend „gewahrt“ bleiben.[2431] Worin besteht also die Identität des Gottesmenschen?

G. Essen gelangt in seiner Studie zur Schlussfolgerung: „Der göttliche Sohn ist die menschliche Person Jesu und die Person des Gottessohnes ist eine echt menschliche“[2432]. In dieser These scheinen zwei Dimensionen des Personverständnisses eingeschlossen zu werden, die

---

[2427] Ebd. S. 186.
[2428] Vgl. STUBENRAUCH, B. Rez. zu: ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2001, in: ThRv, Münster, Aschendorff, 100/2004. S. 50-53, hier: S. 52.
[2429] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 41.
[2430] Ebd. S. 212f – unter Bezug auf W. Pannenberg.
[2431] Ebd. S. 227.
[2432] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 197.

im Bezug auf das Dasein Jesu Christi folgenderweise interpretiert werden könnten: Erstens - indem sich die Zuwendung Gottes zum Geschöpf nur in der geschichtlichen menschlichen Gestalt Jesu als reales Symbol vollziehen kann,[2433] scheint die Auffassung berechtigt zu sein, dass sich der inkarnierte Gott auf die Annahme menschlicher Konstitutiven einlässt, die insbesondere die Erkenntnistätigkeit der geschöpflichen Vernunft und den geschöpflichen Freiheitsvollzug angehen.[2434] Das heißt auf die Charaktereigenschaften, die das Proprium neuzeitlich philosophischen Personverständnisses bilden, ohne dabei ihren transzendentalen ontologischen Urgrund und ihre Hinordnung zu explizieren. In diesem Sinne könnte Jesus Christus menschliche Personalität zugesprochen werden, ohne dabei befürchten zu müssen, dass man damit das Risiko der Zweihypostasie in Kauf nehmen würde. Denn zweitens - die ontologische Quelle und der Grund menschlicher Gestalt bleibt „die göttliche Person des ewigen Sohnes“[2435]. In diesem Sinne ist der neuchalkedonischen Deutung der göttlichen Hypostase als Ratio menschlicher Natur zuzustimmen. Der göttliche Logos bestimmt „durch die ursprünglich-unvermittelte Beziehung zum Vater“[2436] seine irdische Gestalt. Dies ist innertrinitarisch aufgrund der „Kenosis“ im „Wesen der göttlichen Sohnschaft“ zu begründen, was auf „das sachlogische Prius der immanenten Trinität vor der ökonomischen“ hinweist.[2437]

Trotz dieser ontologischen Bestimmtheit Jesu Christi achtet Gott die Verfasstheit menschlicher Freiheit „als unhintergehbare Instanz für sein Ankommen in Welt und Geschichte.“[2438] Die menschliche Freiheit existiert dabei „in der unschließbaren Differenz von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit als inhaltsvoller Freiheit.“[2439] Sollte allerdings Jesus als Realsymbol der Liebe Gottes in seiner menschlichen Gestalt dem Offenbarungsinhalt voll entsprechen und „als verwirklichender Ausdruck der unbedingten Entschiedenheit Gottes gelten“[2440], muss er sich „der Liebe des Vaters unmittelbar gewiß als mit ihr einig“ sein, wobei „die Vollmacht“ der Freiheit Jesu darin besteht, „in seinem eigenen Dasein diese Liebe Wirklichkeit werden zu lassen für uns.“[2441] Dementsprechend beruht G. Essen zufolge die Eigenart der menschlichen Freiheit Christi im Verglich mit anderen Menschengeschöpfen darauf, dass „sie sich bestimmt wußte durch die unvermittelte Unmittelbarkeit ihrer Beziehung zum Vater

[2433] Vgl. ebd. S. 297 – die Formulierung, wonach die Gestalt Jesu Christi das Realsymbol göttlicher Liebe darstellt, scheint vom Ansatz T. Pröppers übernommen zu sein. (vgl. III/2 dieser Diss.)
[2434] Vgl. ebd. S. 284.
[2435] Ebd. S. 297.
[2436] Ebd.
[2437] Ebd. S. 302.
[2438] Ebd. S. 274.
[2439] Ebd. S. 296.
[2440] Ebd. S. 274.
[2441] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 289.

und deshalb seiner Liebe zu ihr ursprünglich gewiß war.“[2442] Schließlich gelangt G. Essen zum Resultat: „Weil die göttliche Freiheit des Vaters“ der Gehalt ist, „für den sich die Freiheit Jesu in seinem unableitbaren Entschluß so öffnet, daß sie diesen für ihn gegebenen, jedoch nicht symbolisch vermittelten Gehalt affirmiert und darin einstimmt in die für ihn unbedingt erschlossene Liebe des Vaters, kann die Freiheit des Menschen Jesu keine andere sein als die Freiheit des göttlichen Sohnes selbst.“[2443]

Hinsichtlich dieses Ansatzes ist dabei die „«Wesenstrinität» von der «Offenbarungstrinität» real zu unterscheiden“, denn „wäre Gott mit seiner Offenbarung schlechthin identisch“, würde sowohl die „Gottheit Gottes“ als auch die „Freiheit seiner Offenbarung“ in einen Widerspruch geraten.[2444] Dies besagt allerdings nicht, dass die Wahrheit der immanenten Trinität in ihrer heilsökonomischen Explikation nicht gegenwärtig wäre. Die Offenbarung ist zwar einerseits „das geschichtliche Dasein des für den Menschen entschiedenen Gottes“[2445], wo die „Freiheit des ewigen Sohnes in die Lebensform eines vergänglichen Menschen“ eingeht und innerhalb „der geschichtlich-menschlichen Lebenswirklichkeit“ sein geschichtlich-personales Dasein belegt[2446]. Andererseits bleiben in dieser Offenbarung „ihr Subjekt und ihr Inhalt, also der Offenbarer und das Geoffenbarte identisch“[2447], was darauf schließen lässt, dass „die durch die ursprünglich-unmittelbare Beziehung zum Vater bestimmte Freiheit des Menschen Jesu in formell strenger Identität die Freiheit des göttlichen Sohnes“ ist, „die eben in ihrer Gehaltlichkeit zum göttlichen Grund der geschaffenen Wirklichkeit nicht in der Weise des geschöpflichen Abgrundes steht wie wir.“[2448]

Es ergibt sich die Frage, wie sich „die Freiheit Jesu als menschliche formell identisch“ mit „der des göttlichen Sohnes“ vereinbaren lässt.[2449] In diesem Kontext sind zwei Dimensionen zu unterscheiden. Erstens: „*Gnoseologisch vermittelt*“ findet Jesus als Mensch seine Identität im Gehorsam gegenüber Gott, wobei hier mit dem Einbezug seiner menschlichen geistsubjektiven Funktion des freien Willens zu rechnen ist.[2450] Es handelt sich um die soteriologische Situation der vollkommenen Bejahung und Anerkennung Gottes durch den Menschen, die unkalkulierbar ist.[2451] Es bleibt die Frage offen, inwieweit es hier eine „«Indifferenzfreiheit»

[2442] Ebd. S. 291.
[2443] Ebd.
[2444] Ebd. S. 109 – G. Essen bezieht sich hier auf P. Schoonenberg.
[2445] Ebd. S. 266 – G. Essen bezieht sich hier auf T. Pröpper.
[2446] Ebd. S. 311.
[2447] Ebd. S. 266.
[2448] Ebd. S. 290f.
[2449] Ebd. S. 300.
[2450] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 295.
[2451] Vgl. ebd. S. 292f. – mit Bezug auf den Ansatz H. U. von Balthasar, demzufolge das „Einverstandensein Jesu mit dem Sendungswillen des Vaters“ als „unvordenklich“ aufzufassen wäre.

des Menschen Jesu im Sinne einer Freiheit Gott gegenüber“[2452] geben kann, was seine „Wahlmöglichkeit“[2453] inkludieren würde. Inwiefern G. Essen die „Freiheit als ursprüngliche Tathandlung (Selbstsetzung)“ versteht, die eine „Wahlfreiheit einschließt“, bedarf demnach noch „grundsätzlicher Klärung“.[2454] Zweitens ist aber daran festzuhalten, dass die „*ontologische Begründung*“ der Identität Jesu mit seiner Sendung auf der absoluten Willenseinheit des ewigen Sohnes mit dem Vater fußt,[2455] woraus folgert, dass die Person des Logos den „*inneren Grund*“[2456] der hypostatischen Union darstellt. Zusammenfassend ausgedrückt: Die Identifikation Jesu mit Gott zeigt sich einerseits in der „Indirektheit“, das heißt, insofern Christus „Gottes Zuwendung zu den Menschen“ in vermittelnder gehorsamer Freiheit darstellt, andererseits ist „«sohnschaftlich» gesehen, die menschliche Freiheit Jesu als die der Selbstgegenwart der Liebe des Vaters unmittelbar gewisse und mit ihre einige“ zu verstehen.[2457]

Diese hermeneutische Differenzierung ist zu beachten, wenn man sich mit dem Ansatz G. Essens kritisch auseinandersetzt. Der Kernpunkt der Kritik besteht dabei darin, dass die Auffassung G. Essens, wonach „die Offenbarungseinheit Jesu mit Gott den Gedanken der Wesenseinheit impliziert“[2458], als eine Verdeckung der bestehenden „*dissimilitudo maior* der Analogie“ zwischen dem unfassbaren, immanenten Gott und seinem innerweltlichen, heilsökonomischen Ausdruck in Christus verstanden wird.[2459] Anschließend überträgt die Kritik die These G. Essens, wonach sich Gott durch seinen unbedingten Entschluss an das anerkennende „Ja der Menschen“ bindet,[2460] in einen Kontext ontologischer Abhängigkeit Gottes von der willkürlichen Entscheidung des Menschen Jesus.[2461] Dies könnte dann, der Kritik zufolge, zur gnostisch aufgefassten „Dependenz Gottes“ von der Schöpfung führen.[2462]

Gegen diese kritischen Anmerkungen ist vorerst einzuwenden, dass G. Essen die Thematik der Gebundenheit Gottes an die Kreatürlichkeit zunächst im allgemeinen, schöpfungstheologischen Sinne deutet. Das heißt, nicht konkret bezogen auf die gottmenschliche Gestalt Jesu

---

[2452] Ebd. S. 239 – in diesem Zusammenhang distanziert sich G. Essen von der Vorstellung W. Pannenbergs, die solche Möglichkeit ausschließt.
[2453] Ebd. S. 238.
[2454] OBERDORFER, B. Rez. zu: ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2001, in: ThLZ, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 128/2003. S.1193-1196, hier: S. 1196.
[2455] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 295.
[2456] Ebd. S. 296.
[2457] Vgl. ebd. S. 307.
[2458] Ebd. S. 267, vgl. ebd. S. 260, S. 266, S. 269, S. 297.
[2459] KLAGHOFER-TREITEL, W. Rez. zu: ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2001, in: FZPhTh, Freiburg (Schweiz), 50/2003. S. 557-561, hier: S. 560.
[2460] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 304.
[2461] Vgl. KLAGHOFER-TREITEL, W. Rez. zu: *Die Freiheit Jesu.* S. 560.

Christi. Dementsprechend verwendet er den grammatikalischen Pluralausdruck: „Darin hat Gott vom Ja der Menschen sich abhängig gemacht“[2463].

Weiters ist darauf hinzuweisen, dass G. Essen anschließend dezidiert festlegt, dass nicht „das eigene göttliche Sein hat [der Schöpfer] in die Hände der Menschen gegeben“; das heißt, er ist weder „von seinem menschlichen Partner“ hinsichtlich „seiner Wesensbestimmung als Liebe“ abhängig, „noch hinsichtlich seiner Gottheit.“[2464] Die Abhängigkeit Gottes vom Menschen könnte daher im Kontext der Studie G. Essens in dem Sinne erläutert werden, dass sich der Schöpfer keinem Mensch aufzwingen will; das heißt, obwohl seine Realität und Offenbarung objektiv als gültig bewahrt bleibt, wird diese Tatsache der subjektiven Annahme eines Menschen nicht aufgedrängt. Der einzelne Mensch, dem das neuzeitlich verstandene geistige Vermögen des Verstands und der Freiheit zufällt, soll sich selbst in seiner freien geschöpflichen Subjektivität für den Akt des Sich-Entschließens der Wahrheit des Schöpfers gegenüber entscheiden. Dabei bleibt es zu fragen, ob die Alternative der Weigerung noch überhaupt als ein Freiheitsakt bezeichnet werden könnte, denn die Nichtannahme des Anderen widerspricht im Grunde dem „Wesensgesetz“ des Selbstseins, das die Affirmation anderer Freiheit als Realität setzt.[2465]

Schließlich ist gegen die angeführte Kritik das Faktum einzuwenden, dass G. Essen das Dasein Jesu Christi nicht einfach auf die gleiche Ebene der anderen Geschöpfe stellt, denn es wird – wie bereits gezeigt – an der ursprünglichen, unvermittelten Unmittelbarkeit der Freiheitsbezogenheit Jesu auf den Vater hin festgehalten.[2466] Das heißt, wenn formell-ontologisch „die Beziehung Jesu als des Sohnes zum Vater eine Relation ist, die dem ewigen Wesen Gottes selbst eignet“, dann scheint es überflüssig zu sein, über eine mögliche Nichtannahme Gottes seitens des Menschensubjekts Jesus zu spekulieren. Denn die Formulierung einer Unvordenklichkeit des Ineinfalls „des freien Grundwillens der Freiheit Jesu mit dem Grundwillen seines Vaters“[2467] könnte der Intention zugrunde liegen, dass aus gnoseologischer, menschlich-subjektiver Sicht nicht von vornherein die „Innenansicht“ Jesu Christi erläutert werden kann.[2468] Dennoch bleibt darauf zu bestehen, dass – anthropologisch formuliert – die Menschheit Jesu Christi gerade aus dem Grunde nicht defekt, sondern nur unüberwindbar vollkommen, ihrer Wesensidentität entsprechend sein kann, weil ihr „eigentliche Bestim-

---

[2462] Vgl. ebd.
[2463] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 304.
[2464] Ebd.
[2465] Vgl. ebd. S. 235.
[2466] Vgl. ebd. S. 291.
[2467] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 305.

mungsgrund“ – theologisch formuliert – das „Vertrautsein mit Gott und seine Geborgenheit in ihm“ ist.[2469] Das heißt, die Menschheit Christi schöpft ontologisch aus dem ewig-trinitarischen absoluten und freien Einverständnis zwischen dem Sohn und dem Vater,[2470] das trotz aller Achtung menschlicher Subjektivität als derer Ursprung ihr gegenüber unendlich überlegen ist.

Der Ansatz G. Essens bietet einerseits keine erschöpfende, lückenlose christologische Klärung des Verhältnisses der beiden Naturen Christi. Die Frage danach, „wie sich das unmittelbar trinitarisch vermittelte Personsein Christi und sein inkarnatorisch vermitteltes Person-Werden zueinander verhalten“[2471], bleibt wahrscheinlich für die theologische Forschung permanent offen und nie voll erfassbar. Andererseits leistet G. Essen mit seiner umfassenden Studie des neuzeitlichen Personbegriffs einen wertvollen Beitrag zur Sensibilisierung theologischer Diskussion für die Ernstnahme der anthropologischen Konnotationen der geschöpflichen Natur Jesu Christi, die im Bezug auf ihre authentische, sich verantwortende Freiheitshandlung zu reflektieren ist.

Zugleich besagt die Vorstellung der vollen Annahme der kreatürlichen Wirklichkeit bei Christus nicht ausschließlich die verherrlichenden Gipfelaugenblicke eines dem Antlitz Gottes zugewandten Lebens, sondern auch die Selbstpreisgabe in den erniedrigenden Momenten der Unsicherheit und des Zweifels. In diesem Kontext ergibt sich bezüglich G. Essens Ansatz, wonach die menschliche und göttliche Freiheit Jesu Christi in eine Identitätsdimension zusammengeführt werden,[2472] eine kritische Würdigung, die auf die Problematik eines möglichen Widerspruches des Bestehens einer selbstunsicheren, endlich eingeschränkten, menschlichen Freiheit innerhalb der absolut vollkommenen, göttlichen Freiheit aufmerksam macht.[2473] Es stellt sich folgende Frage: „Erlaubt die behauptete Identität gott-menschlicher Freiheit den Gedanken, daß sich Jesus dem *Wagnis* ausgesetzt hat, wie es jeder Mensch tun muß, der glauben will? Wenn nein, ist das alte Problem der logoshegemonialen Instrumentalisierung der Menschheit Jesu nur scheinbar gelöst. Wenn ja, kann Identität nicht wirklich gegeben sein; es widerspricht sich, wenn ein und dieselbe Freiheit – faktisch der eine Wille – das göttliche Anerkennen ursprünglich und unmittelbar, nämlich unfehlbar erfahren haben

---

[2468] Vgl. ebd. S. 275.
[2469] Vgl. ebd. S. 263.
[2470] Vgl. ebd. S. 305.
[2471] OBERDORFER, B. Rez. zu: *Die Freiheit Jesu*. S. 1196.
[2472] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 296.
[2473] Vgl. STUBENRAUCH, B. Rezension zu *Freiheit Jesu*. S. 52.

soll und trotzdem erst im Kommerz zwischenmenschlicher Vermittlungen, also durchaus angefochten zu sich finden mußte.“[2474]

Hinsichtlich dieser Problemstellung ist zunächst darauf hinzuweisen, dass an einer grundsätzlichen Einheit der Freiheit Jesu mit der des trinitarischen Logos aus folgendem Grunde festzuhalten ist: Wäre nämlich „die präexistente Freiheit Jesu nicht eines Wesens mit Gott und also göttlich, dann wäre in ihrer Geschichte nicht Gott selbst und als er selbst uns begegnet.“[2475] Es gibt also eine ontologische Einheit zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit Jesu Christi. Die menschliche Realität Jesu weist ihrer Beschaffenheit nach eine Entsprechung zur präexistenten Wirklichkeit des ewigen Sohnes aus. Die Inkarnation Christi als geschichtlicher Ausdruck seiner göttlichen Relation zeigt über sich hinaus den Charakter des göttlichen Lebens auf: „Weil Jesus im geschichtlichen Vollzug seiner Willenseinheit mit dem Vater die ihm zugewandte Liebe jedoch nicht unterschiedslos mit sich identifizierte, sondern sich mit ihr so eins wußte, wie Freiheiten in ihrer unableitbaren Entschlossenheit füreinander eins nur sind durch unbedingte Anerkennung, ist auch diese Beziehung Jesu als des Sohnes zum Vater eine Relation, die dem ewigen Wesen Gottes selbst eignet: das ursprünglich positive Verhältnis von Freiheiten als interne Bestimmtheit des göttlichen Lebens selbst.“[2476]

Die subtile Differenz besteht allerdings darin, wie das göttliche Kommerzium der Freiheiten, das mit der Liebe ineinsfällt und damit „in der Einheit von ursprünglich-unbedingtem Sich-Entschließen und ursprünglich trinitarisch vermittelter Fülle exisitiert“[2477], vom inkarnierten Jesus menschlich-subjektiv erfahren und wahrgenommen wird. Während die trinitarischen Personen im immanenten Leben Gottes die Liebesfreiheit auf absolut vollkommene, unfehlbare Weise wahrnehmen, vollzieht sich diese Erfahrung bei Jesus aufgrund der Kenosis der Menschwerdung unter dem Einbezug der endlichen Eingeschränktheit geschöpflicher Wirklichkeit mitsamt ihrer Risikoumstände der Angst und des Zweifels. Wenn G. Essen in seiner These auf die ursprüngliche unvermittelte Gewissheit Jesu über seine Sohnschaft und die Liebe des Vaters hinweist,[2478] behauptet er damit nicht, dass dieses, in die weltliche Realität vermittelte Bewusstsein, von der Konfrontation mit der kreatürlichen Wirklichkeit voller Kontingenz und Zweifel verschont bleiben würde. Der Unterschied des Selbstverständnisses Jesu zu den anderen Geschöpfen liegt lediglich darin, dass er seine Wesensidentität als des Subjekts in der ewigen Gottessohnschaft hat. Das Wissen um diese Identität ist ihm unmittel-

[2474] Ebd.
[2475] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 294.
[2476] Ebd.
[2477] Ebd. S. 310.
[2478] Vgl. ebd. S. 329.

bar gegeben, das heißt, Jesus ist kein Schizophrener, dem das Bewusstsein um seine existentielle Bestimmtheit verdunkelt wäre. Dies besagt allerdings auch nicht, dass er sich in einer ununterbrochenen immanenttrinitarischen *visio beatifica* befindet. Er hat – genauso wie andere Menschen – mit den Gefühlen der Verlassenheit und des Zweifels zu ringen.

Dabei ergibt sich die Frage: Könnte nicht diese Dimension der scheinbaren Schwäche und der Ohnmächtigkeit einen berechtigten Ort auch innerhalb der vollkommenen Unmittelbarkeit Gottes finden? Die Wagnistat, auch wenn sie mit zweifelndem Bewusstsein, zitternden Händen und subjektiv wahrgenommener Perspektive eines unsicheren Erfolgsresultats vollzogen wird, könnte den unendlichen Wert gerade darin bewahren, indem die Person aus der Unberechenbarkeit der Liebe her handelt. Das heißt, indem sie sich selbst des Anderen wegen ins Wagnis setzt. Dass die Vollmächtigkeit und Souveränität Gottes gerade auch in der unerschrockenen Hineinnahme der Ohnmächtigkeit besteht, hat H. U. von Balthasar auf deutliche Weise aufgezeigt.[2479] Müsste daher die Inkaufnahme des Wagnisses der Freiheit Gottes tatsächlich notwendigerweise widersprechen, wenn dies im Rahmen der Vollkraft der sichschenkenden und hingebenden Liebe geschieht?[2480] G. Essen erkennt, dass „die Vollmacht der Freiheit Jesu" gerade darin ihren Ausdruck findet, „daß sie ganz im Zeichen der «Unmacht» steht und die Bereitschaft zur Ohnmacht einschließt".[2481] Dies geschieht allerdings nicht aufgrund eines willkürlichen geschöpflichen Beschlusses, sondern als Verantwortung der von Gott her gesetzten Bestimmung gegenüber: Als „Entschiedenheit den Menschen gegenüber, dem unbedingten Heilswillen Gottes «nur auf den Wegen und mit den Mitteln der Liebe Geltung» zu verschaffen."[2482]

Dennoch besteht die Allmacht dieser Unmächtigkeit nicht in einer resignierenden Abfindung mit einer hoffnungsloser Perspektive, denn die Liebe fordert die Gegenseitigkeit. Und erst aus dieser Gegenseitigkeit her ergibt sich die Auferstehung. Obwohl „der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz" in der Perspektive des „«Ja zur Ohnmacht als Ja zu Gott»"[2483] gedeutet wird, kann die unerläuterte Warumlosigkeit nicht ein letztes Wort haben. Das heißt, der äu-

[2479] Vgl. II/2.2., II/3.4 und II/4.2. dieser Diss.
[2480] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* S. 210 – G. Essen interpretiert hier den Ansatz W. Pannenbergs. Die Unvordenklichkeit der Liebe wird aber auch außerhalb theologischer Reflexionen zum inspirierenden Thema. Im Bereich religiöser Poesie wird dies auf eindrucksvolle Weise von K. Kryl, einem tschechischen Liedermacher, der unfreiwillig mehr als zwanzig Jahre im politischen Exil verbringen musste, in seinem Lied „Děkuji" (Danke) gezeigt: „Danke… dafür – dafür, dass ich liebe - selbst wenn Angst das Herz beklemmt – Lamm, ich danke – umsonst starbst du nicht – danke, danke, danke…" Vgl. deutsche Übersetzung (Marek Spielmann) des tschechischen Originaltextes: *Karel Kryl – Německé překlady. Danke (Děkuji)*. Letzte elektronische Aktualisierung: 04.05.2006. Verfügbar unter: www.karelkryl.potterharry.net/texty/nemecky.html
[2481] Ebd. S.307 – unter Bezug auf W. Pannenberg.
[2482] Ebd. – unter Bezug auf J. Werbick.
[2483] Ebd. S. 308.

ßerste „Ausdruck“ der „Selbstbeschränkung“ als „die Ohnmacht Jesu am Kreuz“ ist „in der Stunde seines Todes im Modus der Hoffnung und des Vertrauens“ abhängig „von der Liebe des Vaters.“[2484] Die Auferweckung von den Toten stellt dabei „keine «Überrumpelung der menschlichen Freiheit Jesu» dar, weil sich in ihr der Vater zurückbezieht auf das solidarische und gehorsame Leben und Sterben des Sohnes.“[2485]

3.3. Gott als Kommerzium der Freiheiten? G. Essen und H. U. von Balthasar im trinitätstheologischen Gespräch.

Analog zur Auffassung H. U. von Balthasars, wonach die heilsökonomische Trinität als Auslegung der immanenten verstanden wird,[2486] betrachtet G. Essen die begründende Basis der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes in seinem ewigen, trinitarischen Leben.[2487] G. Essen übernimmt die Ansicht H. U. von Balthasars, wonach die „Inkarnation ihren ermöglichenden Grund im innertrinitarischen Heilratsbeschluß“ hat, wobei sich „die geschichtliche «Sendung»“ als „«Selbstangebot des Sohnes»“ in der Gestalt „des Gehorsams Jesu seinem himmlischen Vater gegenüber“ auswirkt.[2488] Dabei besagt die Verwiesenheit der heilsökonomischen Offenbarung auf ihre immanente Grundlage freilich nicht, dass Gott sich nur scheinbar, also nicht wahrhaftig seinem Wesen gegenüber dem Menschen mitgeteilt hatte, denn er hat sich selbst dazu bestimmt, sich in der Beziehung zu seiner Schöpfung der Kreatur „wirklich als er selbst zu erschließen.“[2489] Nun bietet sich die Frage an, wo im Verhältnis der immanenten und der heilsökonomischen Trinität eine Grenze gezogen werden soll, damit einerseits die immanente Trinität als souveräne, weltunabhängige Gottesrealität bewahrt werden kann, aber damit sie andererseits ihre Entsprechung und ihre Präsenz im heilsökonomischen Geschehen nicht verliert.

In dieser Hinsicht kann man in der Vergleichung der Ansätze G. Essens und H. U. von Balthasars differente Zugänge beobachten. Während G. Essen im Anschluss an W. Pannenberg im heilsökonomischen Werk der Menschwerdung Gottes „die «Betätigung der ewigen Gottheit des Sohnes“[2490] sieht, woraus gefolgert wird, dass sich somit „«in der Offenbarung

[2484] Ebd. S. 324.
[2485] Ebd. S. 325.
[2486] Vgl. II/3.3. dieser Diss.
[2487] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 270.
[2488] Ebd. S. 324 – unter Bezug auf Theodramatik II/2, S. 182f.
[2489] Ebd. S. 322.
[2490] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 317; vgl. ebd. S. 302.

das ganze Wesen Gottes bethätigt und erschließt»“[2491], wird H. U. von Balthasar die Beschränkung der kreatürlichen Ausdrucksmittel, auf die sich Gott in der Heilsökonomie einlässt, deutlicher bewusst. Daher geht H. U. von Balthasar von der Vorstellung einer gleichsetzenden Identifikation der heilsökonomischen Trinität mit ihrem immanenten Urgrund auf Distanz, denn eine latente Gefahr einer ontologischen Abhängigkeit Gottes von der Selbstrealisierung im Weltprozess würde hier nahe liegen. In diesem Kontext scheinen sich bei G. Essens Ansatz problematische Konturen abzuzeichnen, indem das unsichere Resultat des Verlaufs der heilsökonomischen Tätigkeit Jesu Christi angedeutet wird: „Der Vater hat dem Sohn «die Sendung» übertragen. Er ist angewiesen auf dessen freie Zustimmung und hat den aktuellen Herrschaftsantritt seiner unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe abhängig gemacht von der Freiheit des Sohnes. Deshalb – das heißt: allein in dieser Hinsicht – „steht im Tode Jesu die Gottheit seines Gottes und Vater auf dem Spiel.“[2492] Als problematisch und klärungsbedürftig scheint bei G. Essens Auffassung das Bestehen einer Diskrepanz zwischen dem ewigen, unableitbar-freien Heilsbeschluss des Vaters und des Sohnes, „in dem die geschichtlich-irdische Kenosis entschieden wurde“[2493] und der nachfolgenden heilsökonomischen Realisierung dieses absoluten Entschlusses, die einem fundamental ungesicherten, riskanten Verlauf überlassen zu sein scheint.

Diese Aporie will H. U. von Balthasar „durch den Gedanken einer innergöttlich-trinitarischen «Ur-Kenosis»“[2494] entgegenwirken, worin jede mögliche kreatürliche Entfremdung bereits umfangen und überwunden wäre.[2495] Allerdings wird hier H. U. von Balthasar vorgeworfen, dass „diese Metaphorik, indem sie alle Trennung und Entfremdung in die immanente Trinität selbst als deren inneren Möglichkeitsgrund hineinverlege“ ein „Gefälle“ aufweisen könnte, „den realen Ernst der offenen Geschichte, in der Gottes Liebe doch allererst real konfrontiert werde mit der sündigen Nicht-Liebe, trinitarisch «unterfangen»“ oder „unterlaufen“ zu wollen.[2496] Gegen diesem Einwand wäre daran zu erinnern, dass H. U. von Balthasar die Auswirkung der hypostatischen Unierung – das heißt, die Tätigkeit, das Kreuzleiden und die Auferstehung Christi – als durchaus real betrachtet, denn ansonsten würde er nicht für einen bestimmten Bereicherungseffekt des heilsökonomischen Werkes für das immanente Leben Gottes plädieren.[2497] Aufgrund der Lebendigkeit des Je-mehr-Prinzips in der

[2491] Ebd. S. 322 – hier wird der Ansatz W. Pannenbergs übernommen.
[2492] Ebd. S. 326.
[2493] Ebd. S. 305.
[2494] Vgl. ebd. S. 303 – unter Bezug auf Theodramatik III, S. 297-309.
[2495] Vgl. II/4.2. dieser Diss.
[2496] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 303 – unter Bezug auf die Kritik J. Werbicks.
[2497] Vgl. II/4.4. dieser Diss. – unter Bezug auf Theodramatiki IV, S. 470.

ewigen Wirklichkeit Gottes würde dies seiner absoluten Unüberholbarkeit nicht widersprechen. Dennoch scheint es H. U. von Balthasar als wichtig hervorzuheben, dass das heilsökonomische Drama - von sachlogischer Sicht der Ewigkeit her betrachtet - kein Prozess mit unsicherem Ergebnis ist, sondern dass die Hoffnungslosigkeit formal-objektiv von der trinitarischen Allmacht Gottes unterfangen ist.

Trotz dieser differenten Auffassung des Verhältnisses der immanenten und heilsökonomischen Trinität scheinen G. Essen und H. U. von Balthasar ein gemeinsames Thema zu haben: nämlich im Bezug auf ihre Interpretation der communialen Vorstellung der trinitarisch-personalen Beziehungen. G. Essen teilt den Gedanken H. U. von Balthasars, wonach das trinitarische heilsökonomische „Sendungsgeschehen" ausdrücklich „als ein *Freiheitsverhältnis* begriffen wird, das zwischen dem Vater als dem «Sendenden» und dem Sohn als dem «Gesandten» besteht." [2498] Für dieses Geschehen verwendet G. Essen den von T. Pröpper übernommenen Ausdruck „Kommerzium" der Freiheiten,[2499] das, T. Pröpper zufolge, einen unabdenkbaren Bestandteil jeder Liebesdynamik bildet und als das Freilassen des Anderen in seiner Ursprünglichkeit zu verstehen ist.[2500] Der Begriff Kommerzium besagt dabei keineswegs einen pragmatischen, selbstbehauptenden Eintritt des Individuums in ein reziprokes Verhältnis, um als primäre Intention eigene Subjektivität zu vollziehen, sondern vielmehr eine ursprüngliche positive Anerkennung und Bejahung des Anderen.[2501] Es heißt, das Kommerzium der Freiheiten ist nicht als ein kalkulierbarer Prozess einer indifferenten Ich-Durchsetzung aufzufassen, sondern es handelt sich um das Bestehen wechselseitigen Sich-Öffnens und Sich-Entschließens füreinander.[2502]

Die Grundlage für dieses Verständnis des Gotteslebens sieht dabei G. Essen in der existentiellen „Bezogenheit Jesu auf den Vater", was darauf deutet, dass „auch innertrinitarisch ein Dialog der Personen" anzunehmen wäre.[2503] Das trinitarisch gestiftete Prinzip des Kommerziums, in dem das Paradigma des Personseins erscheint, bestimmt dann den Charakter des Personvollzugs innerhalb menschlicher Realität.[2504] Dabei ist freilich die Unterschiedenheit des Vollzugs des Kommerziums in geschöpflicher Realität nicht zu verwischen. Während das menschliche Geschöpf zu seiner Personalität als des wahren Selbst erst durch die

[2498] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 278 – unter Bezug auf Theodramatik II/2, S. 154f.
[2499] Ebd. S. 325.
[2500] Vgl. III/2 dieser Diss.
[2501] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 236.
[2502] Vgl. ebd. S. 334.
[2503] Ebd. S. 330, vgl. ebd. S. 323.
[2504] Vgl. ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 236.

gegenseitige „Selbstmitteilung der Freiheiten“ hindurch zu gelangen hat, besteht bei Gott die Diskrepanz zwischen der zu verwirklichenden Bestimmung und dem diese Bestimmung vollendenden Gehalt nicht, da Gott „selbst schon erfüllte Liebe ist“.[2505] Wenn also dem „Begriff des göttlichen Wesens“ der „Inbegriff des trinitarischen Lebens“ als „Gegenseitigkeit der Beziehungen“ zuzuschreiben ist,[2506] impliziert dies zugleich „die Idee einer vollkommenen Freiheit“, die als die „Einheit von unbedingtem Sich-Öffnen und unvermittelter Fülle des Gehaltes nicht nur – diese Bestimmung ist entscheidend – formal, sondern *material* unbedingt ist“.[2507] Die Unterschiedenheit der trinitarischen Personen vom personalen Dasein der Menschengeschöpfe besteht damit darin, „daß sie [die göttlichen Personen] ihre je eigene Freiheit nicht in der für uns unschließbaren Differenz von Ich und Selbst beziehungsweise von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit vollziehen und ihr wechselseitiges Anerkennungsverhältnis nicht in symbolischer Vermittlung realisieren.“[2508]

Aufgrund dieses Verständnisses scheint zunächst G. Essen dem Ansatz H. Hopings zu entsprechen, der auf die Tatsache der Differenz zwischen der Verfasstheit menschlicher Subjekte und göttlicher Seinsweise hindeutet: Während die Menschen ihr Personsein erst zu verwirklichen haben, gibt es bei dem absoluten und unendlichen Gott das alles begründende Personsein auf ursprüngliche, ewige, vollendete Weise.[2509] Allerdings scheint G. Essen nicht problemlos mit der These H. Hopings klarzukommen, wonach es „«abwegig»“ wäre, „«Gott als Gemeinschaft selbstbewußter Subjekte vorzustellen».“[2510] Denn G. Essen zufolge könnten gerade die Eigenschaften des Bewusstseins, Selbstbewusstsein und der Freiheit als Konnotationen personalen Aktes in die je spezifischen Vollzugsweisen der trinitarischen Personen durchaus einbezogen werden.[2511] Es bietet sich daher die Frage an, ob diese Vorstellung für ein christlich monotheistisches Gottesverständnis tragbar bleiben könnte, ohne in die tritheistische Gefahr zu geraten.

H. U. von Balthasar zufolge stellt das trinitarische Leben ein Communio der Liebe dar, wo die Idee der Gegenseitigkeit unhintergehbar einschlossen wird. Aus diesem Grunde kann sich das trinitarische Leben nur in den Akten der sich austauschenden Liebe entfalten. Dies fordert aber, dass die göttlichen Hypostasen einander unendliche Freiheitsräume gewähren, in denen sie einander ihre Andersheit zubilligen. Die absolute Freiheit kann nämlich nur dann als Ge-

[2505] Vgl. ebd. S. 268.
[2506] Ebd. S. 327.
[2507] Ebd. S. 333.
[2508] Ebd. S. 334.
[2509] Vgl. ebd. S. 332 – unter Bezug auf H. Hoping.
[2510] Ebd. – unter Bezug auf H. Hoping.
[2511] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 333f.

schehnis der Liebe und Seligkeit gekennzeichnet werden, wenn ihr innigster Austausch das Durchhalten der Differenz erweist.[2512] Aus dieser personalen Differenz heraus wird dann der Raum für unzählige überraschende Liebeswerke freigelassen, in denen sich die trinitarischen Personen gegenseitig übertreffen. Denn H. U. von Balthasar zufolge gehört es zum Charakter der absoluten Liebe, dass sich die Liebenden und die Geliebten ewig wandeln können, ohne sich zu ändern.[2513]

Dabei besagt die gegenseitige Gewährung der Freiheitsräume keine Handlung und Freiheit der Personen im Sinne einer Beliebigkeit. Denn der trinitarische Austausch fußt auf einer totalen, gegenseitigen Hingabe zwischen Vater und Sohn, was sich im Hauchen des Geistes bestätigt. Das heißt, alle Tätigkeiten der trinitarischen Personen schöpfen ontologisch aus ihrer Wesenseinheit der Liebe, auf die hin ihr je personales Spezifikum bezogen ist.[2514]

Welcher mögliche Deutungsversuch könnte aus diesem Ansatz für die trinitätstheologische Auffassung G. Essens gefolgert werden? Es zeigt sich zunächst, dass im Sinne H. U. von Balthasars Auffassung die trinitarischen Personen lebendige, kommunikative Gestalten sind, die in ihrer je eigenen Ausdrucksweise keineswegs blinde, differenzlose Kopien darstellen. Wenn sie sich gegenseitig durch ihre Liebewerke bereichern lassen, könnten sie dies durchaus mit je eigener Phantasie und erfinderischer Kraft vollziehen. In diesem Sinne könnte ihnen das neuzeitlich verstandene Personvermögen des eigenartigen Bewusstseins und der Freiheit zuerkannt werden. G. Essen zeigte auf deutliche Weise, dass die neuzeitlichen Personprädikate entsubstantialisiert wurden, das heißt, sie würden durch die Übertragung auf die trinitarischen Personen aus diesen keine eigenständigen Substanzen bilden. Allerdings sollten diese personalspezifischen Eigentümlichkeiten in der Wesenseinheit der Liebe eingebunden werden, die „als Inbegriff des göttlichen Wesens“[2515] die Ratio dieser personalen Merkmale bildet. Dies besagt, dass die Eigentümlichkeiten der trinitarischen Personen ihrer Beschaffenheit nach nur der Wesenseinheit der Liebe entsprechen und nur auf sie hin als ihr Implikat bezogen werden können. In diesem Sinne wäre die wahre Freiheit – H. U. von Balthasar zufolge – nicht als Beliebigkeit zu deuten, sondern als der Maßstab ihrer ursprünglichen Verfasstheit würde hier die sichschenkende Hingabe an den Anderen gelten, der keine widersprüchliche Wahl-Willkür als Alternative nachstehen könnte.

[2512] Vgl. II/2.1. dieser Diss.
[2513] Vgl. II/5.1. dieser Diss.
[2514] Ebd.
[2515] ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. S. 334.

4. Trinitätstheologische Freiheitsauffassung bei Magnus Striet[2516]: Infragestellung der Wesenssingularität Gottes?[2517]

Der von M. Striet veröffentlichte Artikel „Spekulative Verfremdung?“[2518] erregte einen kontrovers geführten theologischen Diskurs, der sich auf die Verwendbarkeit der neuzeitlichen philosophischen Konnotationen des Personverständnisses in christlicher Theologie bezogen hat.[2519] Aufgrund dieses Artikels hat H. Vorgrimler die Schlussfolgerung gezogen, dass in der theologischen Auffassung M. Striets der christliche monotheistische Glaube, die Einheit Gottes also, eine geringere Rolle spielt, denn die Verbindung der Vorstellung der trinitarischen Personen mit dem Freiheitsbegriff führt konsequenterweise zum Tritheismus. H. Vorgrimler meint, M. Striet „behauptet mit seinem durch nichts begründeten mehrfachen «muß» drei durch eigenständige Freiheit zu Personen gewordene Subjekte und damit drei Götter als Inbegriff des christlichen Gottesglaubens.“[2520] Analogerweise, wenn auch vorsichtiger formuliert, hat auf diese Problematik H. Hoping reagiert, der die von M. Striet durchgeführte Interpretation der Freiheit sowohl im Artikel „Spekulative Verfremdung?“ als auch in der Habilitationsschrift „Offenbares Geheimnis“ als eine dem trinitarischen Glauben nicht mehr relevante Deutung sieht: „Wenn Striet allerdings den drei göttlichen Personen eine je eigene Freiheit zuschreibt, stellt sich die Frage, wie so noch von Gottes «nur im Singular existierenden Wesen» gesprochen werden kann.“[2521] Denn H. Hoping zufolge stellt M. Striet in seinen Thesen einen univoken Person- und Freiheitsbegriff vor, der sich mit der göttlichen und der menschlichen Natur unterschiedslos deckt.[2522] Mit der Herausstellung dieses Begriffs soll auf den Gedanken des Kommerziums göttlicher Freiheiten gezielt werden, in dem, so versteht M. Striets Ansatz H. Hoping, „die wechselseitige Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander als Differenz distinkter Bewusstseinszentren zur Geltung“[2523] gebracht wird.

Im Bezug auf die Kritik ist zunächst darauf hinzuweisen, dass M. Striet das Thema der Ausdeutung göttlicher Personen als distinkter Bewusstseinszentren nicht als eigene These systematisiert. Der Hinweis auf die Stelle in „Offenbares Geheimnis“,[2524] der von H. Hoping als Beleg seiner Vermutung über die Position M. Striets angebracht wird, scheint nicht ausrei-

[2516] Vgl. STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. Regensburg, Friedrich Pustet, 2003.
[2517] Vgl. HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* S. 140.
[2518] STRIET, M. *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion.* S. 202-207.
[2519] Vgl. I/2.1.1 dieser Diss.
[2520] VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre.* S. 547.
[2521] HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede.* S. 140.
[2522] Vgl. ebd.
[2523] Ebd.

chend argumentatives Potenzial zu enthalten. Denn M. Striet deutet hier auf die Problematik der Distinktheit der drei Personen nur im Kontext seiner Auseinandersetzung mit K. Rahner hin, was bei der angeführten Stelle in der Fußnote zusammengefasst wird. Die Konfrontationspassage lautet: „Zu bedenken ist aber auch, ob Rahners eigener konstruktiver trinitätstheologischer Lösungsvorschlag, die Distinktheit der drei Personen nicht als durch distinkte Bewusstseinssubjektivitäten konstituiert, «sondern durch die Bewußtheit dieser Distinktheit in einem einzigen realen Bewußtsein» (ders., Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, 387f) begreifen zu wollen, die mit der neuzeitlichen Neufassung des Personbegriffs gegebene Problematik innerhalb der Trinitätstheologie, Differenz und Einheit in Gott zusammenzudenken zu können, wirklich löst. Jedenfalls stellt Rahners Lösungsvorschlag unausweichlich vor die Frage, wie auf dieser Basis denn noch eine reale Unterschiedenheit der Personen gedacht werden soll.“[2525]

Aus dem Kontext des Abschnitts ergibt sich, dass sich hier die Intention M. Striets darauf bezieht, auf die offenen Fragen, die K. Rahners Ansatz impliziert, aufmerksam zu machen, aber nicht eine eigene These als Gegenvorschlag zu formulieren. Die Stelle soll den Leser für eine Reflexion der Entsprechungsmöglichkeiten des neuzeitlichen Personverständnisses für die Trinitätstheologie sensibilisieren, nicht allerdings eine dermaßen zugespitzte Aussage festlegen, wie dies H. Hoping interpretiert. Im Kontext des Rückfragens nach der Berechtigung der Übertragung menschlicher Begriffe auf die Wirklichkeit Gottes erwähnt M. Striet die Subjektmerkmale im Singular: „Kann man *überhaupt* Gott als Subjekt, als Bewusstsein und Persönlichkeit denken? Oder sind diese Begriffe dem Wesen Gottes unangemessen, weil sie anthropomorph verendlichen?“[2526] In einem anderen Rückbezug auf diese Frage bringt M. Striet seine These ausschließlich mit einem Wesen Gottes in Zusammenhang: „Nicht zu bestreiten ist jedenfalls, dass dann, wenn man den Begriff Gottes personentheoretisch bestimmt, man bereits voraussetzt, dass Gott ein mit intellektiven Fähigkeiten und Willen ausgestattetes Wesen ist, das seine Handlungsziele nach selbstgewählten Zwecken bestimmt und verfolgt.“[2527] M. Striet erinnert ausdrücklich daran, dass das göttliche Wesen „«nur im Singular»“ existiert und „jeder Verzicht auf diesen Singular“ zwangsläufig „in die von *Rahner* befürchtete Falle des Tritheismus laufen“ würde.[2528]

Im Bezug auf die Kritik des trinitarischen Freiheitsverständnisses bei M. Striet ist notwendig, den Hintergrund und das Motiv seines Ansatzes ausführlicher vorzustellen. Den Aus-

[2524] Vgl. STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 224.
[2525] Ebd. – in der Fußnote gefasst.
[2526] Ebd. S. 41.
[2527] Ebd. S. 246.
[2528] Ebd. S. 233 – unter Bezug auf T. Pröpper; vgl. ebd. S. 236; vgl. ebd. S. 223.

gangspunkt Reflexion M. Striets bildet das Offenbarungsverständnis Gottes als „die freie, ihrer selbst mächtige", unbedingte, „in sich vollendete" und „absolute Liebe", die den Raum für „das Andere" bietet, ohne sich selbst zu verlieren.[2529] In diesem Sinne kann zugleich Gott „als absolute Freiheit gedacht oder doch zumindest geglaubt werden".[2530] Es heißt, wenn sich Gott seiner Schöpfung offenbart, tut er dies „aus eigener ursprünglicher Freiheit heraus"[2531]. Gott soll „wesensgemäß als vollkommene Freiheit gedacht werden können", der der Welt „um seinetwillen nicht bedurft hätte, sondern diese nur gewollt hat."[2532] Wenn sich also Gott dazu entschließt, mit der Welt in Beziehung einzutreten, bleibt er in der Wahl seiner Vermittlungsform völlig frei. Daher verletzt seine Absolutheit selbst nicht die Tatsache, dass er die endliche Existenz eines Menschen auf sich nimmt. Gerade in der menschlichen Gestalt und Geschichte Jesu Christi kommt die Selbstoffenbarung Gottes, die M. Striet als Wesensoffenbarung versteht,[2533] auf wirksamste Art zum Ausdruck: In „Leben, Tod und Auferweckung Jesu" wird „in einer in der Dimension der Geschichte nicht mehr überbietbaren Weise" die Bestimmtheit Gottes als die freie, unbedingte Liebe endgültig erwiesen.[2534] Die dogmatische Grundthese der Schrift M. Striets fußt demnach auf der Überzeugung, dass Gott gerade „in der Geschichte Jesu" für die Menschheit „sein Wesen als absolute Liebe erschlossen hat"[2535].

Die Voraussetzung dieser Geschichtlichkeitsannahme Gottes stellt zugleich die Berechtigung dar, die positiven, wenn auch nur geschöpflich formulierten Aussagen über Gott machen zu können.[2536] Das Anliegen M. Striets besteht dabei darin, auf die Haltlosigkeit negativer Theologie hinzuweisen, denn diese sei nicht imstande, „der biblisch bezeugten Wesensoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu als Liebe gerecht zu werden, weil die [hier] vorausgesetzten biblisch bezeugten Gottesattribute durch die Methode der Negation am Ende bedeutungslos werden müssen, so dass die Rede von Gott bestimmungslos wird."[2537] Die menschliche Erkenntnis kann sich nicht damit abfinden, die das geschöpfliche Dasein begründende transzendentale Realität ausschließlich aufgrund der Negation der Unvollkommenheiten zu ertasten. Daher gibt es bei der Fragestellung nach dem Sinn menschlicher Existenz „keine

[2529] Vgl. STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 43; S. 23; S. 148.
[2530] Ebd. S. 100; vgl. ebd. S. 22.
[2531] Ebd. S. 214.
[2532] Ebd. S. 186.
[2533] Vgl. ebd. S. 32.
[2534] Ebd. S. 152.
[2535] Ebd. S. 46.
[2536] Vgl. ebd. S. 155.
[2537] Ebd. S. 168.

Ruhe.“[2538] Nicht, „solange die Idee des freien Ich und, mit dieser Idee notwendig verknüpft, der Wille zur Freiheit und der Standpunkt der Moralität nicht aufgegeben sind.“[2539]

Im Kontext der Kritik der negativen Theologie geht M. Striet zugleich auch zur Analogielehre auf Distanz,[2540] da ihr Kausalitätssystem[2541] und Seinsbegriff „keine Realdifferenzen verschiedener [d. h. göttlicher und menschlicher] Freiheiten, sondern nur ein am göttlichen Sein partizipierendes Seiendes“[2542] kennt. Der Kritik M. Striets zufolge wird hier die geschöpfliche Wirklichkeit als „eine im Seinsgrad gegenüber Gott geminderte“[2543] betrachtet, deren wesentlichen Prädikate sich nur in kontingenter Form finden und die nur in Verbindung mit der Realität Gottes als höchst gesteigerte Vollkommenheiten sinnvoll dargestellt werden.[2544] In Bezug auf das Wesen des endlichen Geschöpfs scheinen sie aber bedeutungslos zu sein.[2545] Die Vorstellung der Wirklichkeit eines einzigen, wenn auch abgestuften Seins, wo es keine Differenz und Autonomie zwischen der göttlichen und der endlichen menschlichen Freiheit gibt, neige, so M. Striet, „in der Konsequenz zu einem monotheistischen (beziehungsweise auch pantheistischen) Vermittlungsdenken zwischen Gott und seinen Geschöpfen, zwischen Absolutem und Endlichem, das auch den Gedanken einer *creatio ex nihilo* in Kohärenz mit seinen grundlegenden Prämissen nicht mehr zu fassen imstande ist.“[2546]

Mit der Kritik der Analogielehre beabsichtigt daher M. Striet unter Anknüpfung auf die „scotische Erkenntnistheorie“, „keineswegs auf eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Gott und den Geschöpfen“ aufmerksam zu machen, sondern „im Gegenteil“, die Gültigkeit der „in ihrem Ursprung begründeten und bleibenden Realdifferenz“ zu unterstreichen, indem auf der „Begriffsbildung durch Zusammensetzung von abstrakt bleibenden, univok aussagbaren Allgemeinbegriffen und unterscheidenden Termini“ festgehalten wird.[2547] M. Striet betont dabei ausdrücklich, dass „eine Theologie, die nicht auch die Unbegreiflichkeit Gottes und damit die je größere Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf konsequent auf der Basis dieses Grunddatums des christlichen Glaubens bestimmt“, dem christlichen Offenbarungsglauben nicht relevant sein kann.[2548]

Trotz dieser Anerkennung der unendlichen Uneinholbarkeit der Realität Gottes der menschlichen Terminologie gegenüber ist nach M. Striet auf einer bestimmten Univozität der

[2538] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 18.
[2539] Ebd.
[2540] Vgl. ebd. S. 84: S. 133f.
[2541] Vgl. ebd. S. 97 ff.
[2542] Ebd. S. 104; vgl. ebd. S. 188.
[2543] Ebd. S. 112.
[2544] Vgl. ebd. S. 119.
[2545] Vgl. ebd.
[2546] Ebd. S. 188.
[2547] Ebd. S. 140.

geschöpflichen Aussagen über den Schöpfer zu bestehen. Diese Univozität bezieht sich zunächst auf den „«*Minimalbegriff*» des Seins“, was als Voraussetzung für die Eröffnung weiterer Möglichkeiten angesetzt wird.[2549] Folglich wird festgestellt, dass „der univok prädizierbare Seinsbegriff“ zwar „ein transzendentallogisch notwendiger Begriff“ ist, „um die Möglichkeit von Begriffsbildung denken zu können, ihm kommt aber an sich selbst keine Bestimmtheit zu, so dass dem Seinsbegriff immer schon weitere Bestimmungen beigegeben sein müssen.“[2550] Dies besagt, dass ein bloßer Konjunktiv „Sein“ ohne Zuerkennung eines Prädikats ein inhaltsloses Satzglied wäre. Um von einer Wirklichkeit Aussagen machen zu können, ist die Univozität anzunehmen, denn „die miteinander ins Verhältnis gesetzten Relationen“[2551] benötigen ein gemeinsames Übereinkommen über ihr Verhältnis, sollen sie sich nicht in der Äquivozität verstricken. Soll also die Theologie logische Aussagen aufstellen, hat sie von gewissen Prämissen auszugehen. M. Striet setzt in seinen Thesen beim Grundsatz an, „dass Gott selbst sich in der Geschichte als der geoffenbart hat, der er ist, und dass er selbst die Möglichkeit seines Ankommenkönnens in der menschlichen Vernunft eröffnet hat und verbürgt.“[2552]

Diese Prämisse impliziert folglich, dass die „Selbstoffenbarung“ Gottes „im strengen Sinn auch als Wesensoffenbarung“ zu deuten ist.[2553] Dies besagt, dass die göttliche Selbstoffenbarung in der Geschichte Jesu einen dem Gotteswesen relevanten Charakter hat.[2554] Die Bedeutung liegt hier darin, dass sich Gott durch Jesus Christus als die für die Menschen unbedingt entschiedene Liebe erweist.[2555] Soll dabei die Voraussetzung angenommen werden, dass „die Offenbarungsgestalt Jesu“ sich „als die Gestalt der Selbstoffenbarung der Liebe Gottes“ identifizieren lässt, folgert daraus, „dass dieser Jesus in das ewige Wesen Gottes als Liebe gehört, eine Liebe, die als «unveränderlich in ihrer ewigen Selbstidentität und deshalb im Vollzug ihrer Selbstmitteilung nicht aufhörend die Liebe Gottes zu sein» zu bestimmen sein muss.“[2556] Das heißt, falls es gilt, dass Gott im Offenbarungsgeschehen der Inkarnation „«in unzerstörbarer Einheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein» ist und auch in «unzerstörter Verschiedenheit in sich selber gerade diese dreifache Weise von Sein»“ umfasst, erschließt sich sein Wesen für die kreatürliche Erkenntnis als trinitarisch existierend.[2557] Soll dieses of-

[2548] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 152.
[2549] Vgl. ebd. S. 135.
[2550] Ebd. S. 209.
[2551] Ebd. S. 99.
[2552] Ebd. S. 210.
[2553] Ebd. S. 227.
[2554] Vgl. ebd. S. 212.
[2555] Vgl. ebd. S. 213 – unter Bezug auf T. Pröpper; vgl. ebd. S. 226.
[2556] Ebd. S. 221 – unter Bezug auf G. Essen („*Die Freiheit Jesu*“).
[2557] Ebd. S. 226.

fenbarte trinitarische Bestehen Gottes wahrhaftig seinem immanenten Leben entsprechen, ist demnach an der „Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität“[2558] festzuhalten.

In diesem Kontext scheint die Kritik H. Vorgrimlers, M. Striet entwerfe ein Konzept, in dem eine unterscheidende Kluft zwischen ökonomischer und immanenter Trinität bestehen solle,[2559] irrelevant zu sein, denn M. Striet sieht die Auffassung als kongruent, dass sich Gott in seiner heilsökonomischen Offenbarung dem Menschen realgeschichtlich so präsentiert, wie er auch in seiner immanenten Trinität selbst ist – nämlich in seiner „Bestimmtheit als unbedingte Liebe“[2560]. Die geschichtliche Bezogenheit Jesu auf den Vater besagt seine ewige und ursprüngliche Personunterschiedenheit als Sohn,[2561] was auf die Korrespondenz der immanenten Trinität mit der ökonomischen hinweist. Daher betrachtet M. Striet auf kritische Weise die Auffassung K. Barths, wonach „Gottes ewiges Dasein und Wesen von seinem Offenbarwerden“ (d. h. die ökonomische von der immanenten Trinität) geschieden sein muss, damit die göttliche „Abhängigkeit von der Geschichte“ vermieden wird.[2562] M. Striet deutet hier daran, dass K. Barths primärer erkenntnistheoretischer Ansatz bei der Gegebenheit der immanenten Trinität als souveräner Basis ihrer heilsökonomischen Explikation der sukzessiven Methode theologischer Hermeneutik nicht ganz relevant sein müsste.[2563] Denn wenn angenommen werden soll, dass Gott als unbedingte Liebe in seiner heilsökonomischen Offenbarung wahrhaft „als er selbst anwesend ist“, sind „Inhalt, Medium und Subjekt des Geschehens“ als „identisch“ zu verstehen.[2564] Die „im geschichtlichen Jesus real gewordene Liebe des einen Gottes“ wird „durch den Geist“ vergegenwärtigt, „so dass es die Liebe des Vaters und des Sohnes ist, die der Geist «in unsere Herzen ausgießt».“[2565]

Wenn dann M. Striet dennoch auf die Bewahrung der Unterschiedenheit zwischen ökonomischer und immanenter Trinität hinweist, stellt er diese These unter differenziertem Blick zweier trinitätstheologischer Zugänge.[2566] Einerseits ist von gnoseologischer, begründungslo-

---

[2558] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. S. 238.
[2559] Vgl. VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?* S. 547f. – mit Rückbezug auf STRIET, M. *Spekulative Verfremdung?* S. 206: „Um die Geschichtsfähigkeit Gottes in dieser bestimmten Weise denken zu können, muss auch an der Differenz zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität festgehalten und letztere spekulativ durch die Erarbeiterung einer entsprechenden Denkform entschlossen werden. Denn nur dann, wenn diese Unterscheidung gewahrt wird, kann der ermöglichende Grund der Menschenzuwendung Gottes in Gott selbst festgemacht, kann eine Transzendenz Gottes und kann der Mensch als das zu seiner Freiheit ermöglichte und als freies Wesen ursprünglich so auch gewollte Geschöpf Gottes autonom sein.“
[2560] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. S. 239.
[2561] Vgl. ebd. S. 221.
[2562] Ebd. S. 201.
[2563] Ebd. S. 202.
[2564] Vgl. ebd. S. 237.
[2565] Ebd.
[2566] Diesen Ansatz entfaltet analog G. Essen, wenn auch in christologischer Hinsicht: vgl. III/3.2. dieser Diss.

gischer Sicht her bei der ökonomischen Trinität anzusetzen,[2567] denn die geschichtliche Offenbarung gilt als der dem kreatürlichen Verständnis vermittelte Erweis des Bestimmtseins Gottes als trinitarische Liebe.[2568] Andererseits kann sich Gott der Schöpfung ihrer Befreiung wegen nur dann als ein Freier schenken, wenn er bereits „in sich Liebe ist" und daher von der Kreatur unabhängig, wa besagt, dass „die bleibende Differenz von Gott und Welt, Gott und Mensch" erhalten bleibt.[2569] Nur dann, wenn Gott „ein Wesen von Ewigkeit zu Ewigkeit («Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist Du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit», Ps 90,2) in trinitarischer Ursprünglichkeit, zeitlich und als absolute Liebe existiert", kann er „als diese Liebe gegensatzfrei eine nicht-ewige existierende Welt" schaffen, „der er aus seiner ewigen Zukunft heraus Zeit gewährt: *creatio ex nihilo*."[2570] Dies besagt, dass die immanente Trinität als sachlogische Grundlegung der ökonomischen Trinität gilt,[2571] das heißt, das immanente Wesen Gottes ist die ontologische Voraussetzung seiner heilsökonomischen Handlung in der Welt.[2572] Hinsichtlich dieser sachlogischen Interpretation kommt M. Striet mit dem Ansatz K. Barths überein, dass die „trinitarische Wesensbestimmung" Gottes die Voraussetzung für seine Selbstoffenbarung im Wort ist.[2573]

Mit dieser trinitarischen Bestimmung der Heilsökonomie mitsamt der Inkarnation Gottes hängt folglich die kreatürlich und geschichtlich unableitbare „Freiheit des Menschen Jesus" zusammen, die in der „Freiheit des göttlichen Logos" begründet liegt und mit der sie sich identifiziert.[2574] Im Zusammenhang dieser Vorstellung ergibt sich allerdings die Frage: Wenn ein endliches Menschengeschöpf trotz des gewissermaßen bewussten Bezugs seiner endlichen Vernunft auf den Begriff Gottes nicht imstande ist, den Schöpfer als das „«Seiende» im vollen Umfang seiner positiven Erschlossenheit zu erkennen" und naturhaft zu erreichen,[2575] kann der menschgewordene Christus aufgrund seiner kreatürlichen Veranlagung die Identität mit Gott überhaupt wahrnehmen und durch sein Leben zum Ausdruck bringen?

Bei der Behandlung dieser Problematik setzt M. Striet zunächst bei der „Analytik des Phänomens menschlicher Freiheit" an, wo er folgende – von T. Pröpper übernommene – konstitutive Begriffe vorstellt:[2576] Das Prinzip menschlicher Freiheit erweist sich als formale Unbedingtheit, die sich „«als unbedingtes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngli-

[2567] Vgl. STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. S. 235.
[2568] Vgl. ebd. S. 225.
[2569] Vgl. ebd. S. 221f.
[2570] Ebd. S. 45f.
[2571] Vgl. ebd. S. 235.
[2572] Vgl. ebd. S. 238.
[2573] Vgl. ebd. S. 200f.
[2574] Vgl. ebd. S. 148.
[2575] Vgl. ebd. S. 149f. – unter Bezug auf Duns Scotus.
[2576] Vgl. III/2 dieser Diss.

ches Sichentschließen»“ repräsentiert. Sie ist „«als Fähigkeit der Selbstbestimmung» aufzufassen, wo „«das durch sie Bestimmbare» zugleich „«das sich Bestimmende» ist, indem es die Affirmation eines Inhalts frei durchführt. Zusammenfassend wird gefolgert, dass die Freiheit „«in ihrer formalen Unbedingtheit der Maßstab der Selbstbestimmung ist.»“[2577] Gleichzeitig gibt es die „wirklich existierende menschliche Freiheit nur in der Wesensverfassung von materialer Bedingtheit und formaler Unbedingtheit“[2578], was auf die Beschränkung und Endlichkeit ihres Vollzugs hinweist.

Im Bezug auf die Freiheit des inkarnierten Christus ist demnach davon auszugehen, dass das Leben Jesu „«dem Wesensgesetz endlicher Freiheit»“[2579] entsprochen hat. Jesus hat sich daher als Geschöpf einem dynamischen, keineswegs einlinigen, sondern „von Brüchen und Kontingenz“ gezeichneten „Weg der Menschenzuwendung Gottes“ unterzogen.[2580] Jesus kennt in seiner menschlichen Freiheit den kreatürlichen Zweifel, sogar auch „die Angst als die Möglichkeit zur Sünde, wie die neutestamentlichen Versuchungsperikopen unterstreichen (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13; Mk 1,12f), und er entspricht in dieser Versuchung einer echt menschlichen Freiheit: «er wurde wie wir versucht» (Hebr 4,15).“[2581] Dennoch ist diese „geschichtliche Existenz Jesu nicht zu trennen von dem Inhalt, der in dieser Geschichte offenbar wird: Gottes unbedingt für uns entschiedene Liebe, die als Gehalt von der Freiheit Jesu in unbedingter Weise aktualisiert wird, und somit auch nicht zu trennen ist von dem Subjekt Gott, der in dieser Liebe als er selbst da ist und sich mitteilt.“[2582] Aus diesem Grunde ist „zwischen der Freiheit des Menschen Jesu und unserer Freiheit“ zu differenzieren,[2583] denn „das ganze Leben Jesu“ wird restlos durch die „«proexistente Grundhaltung»“ des ewigen Sohnes bestimmt,[2584] während die anderen Geschöpfe, deren existentielle Grundentscheidung sich erst durch ihr endliches Leben hindurch herauskristallisiert, in ihren konkreten Daseinsvollzügen der Angstbestimmung verfallen können.[2585] Jesus kann sich „von der Möglichkeit zur Sünde“ deshalb „nicht verführen“ lassen, „weil er in seiner menschlichen Freiheit, die retrospektiv als die Freiheit des Logos identifizierbar ist, von der Liebe des Vaters in so ursprünglicher und unbedingter Weise erfüllt ist, er diese aktualisiert und erwidert, dass der Schwindel der Frei-

[2577] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. S. 183 – unter Bezug auf T. Pröpper.
[2578] Ebd.
[2579] Ebd. S. 251 – unter Bezug auf G. Essen.
[2580] Ebd.
[2581] Ebd. S. 217; vgl. ebd. S. 221.
[2582] Ebd. S. 235.
[2583] Ebd. S. 217.
[2584] Vgl. ebd. S. 215f.
[2585] Vgl. ebd. S. 217.

heit ihn nicht in den Abgrund der Sünde stürzen lässt."[2586] Denn obwohl Gott in der Vollkommenheit seiner Liebe „zugleich Ohnmacht" ist,[2587] das heißt, den risikovollen Umständen der kreatürlichen Wirklichkeit freiwillig ausgesetzt, überwindet die Vorbehaltlosigkeit dieser Liebe von eschatologischer Perspektive her die weltliche Verflochtenheit in der Erbsünde. Die Frage, ob der Mensch Jesus „wahrhaft Gottes Sohn" ist, hat Gott selbst endgültig in der Auferweckung Christi aus dem Tod bejaht.[2588] Jesus Christus, dessen Freiheit durch den göttlichen, unveränderlichen und „unbedingten Liebeswillen" bestimmt ist, bleibt bis in die agonische „Selbsthingabe am Kreuz" sowohl der menschlichen, wie auch göttlichen Freiheitsverfassung treu: nämlich indem er ihre Regel vollzieht, „die den anderen um seinetwillen will, ihn achtet, umwirbt und mit sich selbst erfüllen will."[2589] Insofern ist das Personsein Jesu als ein „Geheimnis" aufzufassen, das sich nur „in der nachösterlichen Perspektive einer Christologie von oben", also trinitätstheologisch weiterdeuten lässt.[2590]

Die Geschichte Jesu kann „als das Realsymbol der Liebe Gottes" nur dann vorgestellt werden, wenn Gott selbst geschichtsfähig ist: Wenn er sich also in einer „zeitlichen Daseinsweise auf die Geschichte" beziehen kann, „ohne allerdings in ihr aufzugehen, sondern in Unterschiedenheit zu ihr bleibend."[2591] In diesem Sinne weist M. Striet auf die Möglichkeit des Bestehens einer unendlichen Zeit in Gott hin, die sich allerdings nicht „als Zeitablauf getrennter Zeitmomente" in einer Kontingenz entfaltet, sondern die „«keine Zukunft vor sich»" hat, „«die von seiner Gegenwart unterschieden wäre.»"[2592] Dieses theologische Zeitverständnis bezieht sich hier auf den „von Ewigkeit her zeitlich existierenden trinitarischen Gott, der den sich als Kontinuität darstellenden Zeitablauf in jedem seiner Momente aus seiner eigenen als Ewigkeit bestimmten Zukunft heraus je neu stiftet, und zwar in einer die Kontinuität der Ordnungen verbürgenden Weise."[2593] Dieser Ansatz M. Striets liegt der Deutung H. U. von Balthasars nahe, wonach es zu den Charakterzügen Gottes gehört, als eine sich selbst ewig übersteigende Realität zu existieren. Dabei ist dieses „Über-sein" für Gott ewig aktuell, indem er sich einerseits in der schon immer verwirklichten Fülle seiner Realität befindet, deren Möglichkeiten aber andererseits unendlich und unerschöpfbar sind, sodass sich Gott selbst auf je neue Weise erfahren kann.[2594]

[2586] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 217; vgl. ebd. S. 247f.
[2587] Vgl. ebd. S. 259.
[2588] Vgl. ebd. S. 219.
[2589] Ebd. S. 260.
[2590] Ebd. S. 216.
[2591] Ebd. S. 252.
[2592] Ebd. S. 252f. – unter Bezug auf W. Pannenberg.
[2593] Ebd. S. 256.
[2594] Vgl. Kapitel II/5.1 dieser Diss.

Das Prinzip dieser Dynamik der Ewigkeit besteht nach M. Striet „in der absoluten Gratuität" der als „Geschenk seienden Liebe" Gottes,[2595] die sich folglich „gar nicht anders denn als Geschehen der Freiheit denken lässt."[2596] Aufgrund dieser absoluten Gratuität unterliegt Gott keiner Notwendigkeit. Er wird durch seinen Eintritt in die Schöpfungsgeschichte nicht durch ihre Gesetzlichkeit gefesselt, weil er „als die Quelle der Zeit"[2597] seine ewige Fülle nicht verlieren kann. Gott kann nicht verendlicht werden und ist seinem Wesen nach „auf keine Geschichte angewiesen", durch die er erst „Person würde", denn „als wechselseitig freilassende und erfüllende Liebe von Vater, Sohn und Geist" existiert er in der Absolutheit als „die *eine* vollkommene Liebe"; seine „ewige Selbst-Identität" als „Persönlichkeit" und als „freie Subjektivität *ist* sein trinitarisches Wesen."[2598] Gott erweist sich nicht als Sklave eines ihm überordneten Prinzips der Freiheit, denn seine absolute Kraft und Allgegenwart besteht gerade darin, dass er „als vollkommene Liebe" dem Trug „der Freiheit nicht Macht über sich gewinnen lässt."[2599] Analoge Gedanken teilt ebenfalls H. U. von Balthasar, indem er das Gewicht der Freiheit nicht als eine Gott überragende Größe betrachtet, denn Gott sei nicht ein Gefangener seiner Freiheit, die ihn dazu zwingen würde, sich auf eine konkrete Selbstbestimmung einzulassen.[2600] Die Verbindlichkeit des Freiheitsprinzips, wie sie in die kreatürliche Wirklichkeit auf unbedingte Weise vermittelt ist, kann Gott nicht fesseln, was die Differenz zwischen der endlichen Freiheit des Geschöpfs und der absoluten Freiheit Gottes aufzeigt. Die Tatsache der Unendlichkeit Gottes fordert eine Berücksichtigung der Unterscheidung „von vollkommener und endlicher Freiheit"[2601]. Daher hält M. Striet an der bleibenden Realdifferenz zwischen der geschöpflichen, auf den Anderen verwiesenen Freiheit und der göttlichen, die Kreatürlichkeit begründenden Freiheit fest: Während nämlich „die endliche Freiheit zu ihrer realen Konstitution darauf angewiesen ist, durch eine andere Freiheit zu sich selbst aufgerufen zu werden, um sich als Wesen der Freiheit erfassen zu können und ein Selbst werden zu können, bedarf Gott als die absolute und das heißt theologisch: in sich vollendete, weil in ihrem Wesen von Ewigkeit her gleichursprünglich-trinitarische Freiheit, dieses Aufgerufenwerdens zu sich selbst genauso wenig wie diese vollkommene Freiheit auch keines realgeschichtlichen Prozesses zum Werden ihrer selbst bedarf."[2602]

[2595] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 236; vgl. ebd. S. 44; vgl. ebd. S. 204.
[2596] Ebd. S. 230.
[2597] Vgl. ebd. S. 253.
[2598] Ebd. S. 248f.
[2599] Ebd. S. 254.
[2600] Vgl. Kapitel II/1.2 dieser Diss.
[2601] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 196.
[2602] Ebd. S. 228 – unter Bezug auf J. G. Fichte; vgl. ebd. S. 242.

In diesem Sinne ist das Verständnis der Freiheit Gottes zu entschränken, denn „die unaufhebbare Differenz zur endlichen menschlichen Freiheit“ besteht „darin, dass Gott nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht als unbedingt frei gedacht werden muss.“[2603] Dies impliziert: Die Idee Gottes stellt sich als „die vollkommene Freiheit“ dermaßen vor, indem sie „als ursprüngliche Einheit von unbedingtem Sich-Öffnen und unvermittelter Fülle des Gehalts“ subsistiert und „in ihrem trinitarischen Sein auf keine Gehaltlichkeit, die nicht sie selbst ist, angewiesen ist“; dies gilt im Gegensatz „zur endlichen Freiheit, die nur «als Funktionseinheit von `Selbständigkeit *und* Empfänglichkeit´» existiert und damit auf Gehalt verwiesen ist, der ihr nur von außen gegeben werden kann“.[2604]

Das Geheimnis der trinitarischen Freiheit scheint damit einerseits die gesamte menschliche Begrifflichkeit zu übersteigen, andererseits steht es zu ihr dennoch nicht in Widerspruch.[2605] Denn das Leben des inkarnierten Christus, seine „Selbstidentifikation“ mit „dem Willen seines Vaters“ hat die Identität Gottes als die Einheit „in bleibender Unterschiedenheit“ erwiesen.[2606] Die „innertrinitarische Dialogizität“[2607] ist dabei als „das ursprünglich wechselseitige Sich-Öffnen und Sich-Entschließen der drei Personen als immer schon realisiertes Kommerzium von Freiheiten“[2608] aufzufassen. Dieses Paradox könnte deshalb nachvollziehbar sein, weil die „«Person und Relation gleichursprünglich» sind, «also nicht schon je für sich konstituierte Subjekte nachträglich eine Beziehung eingehen», da eine «nachträgliche Korrelation […] den Begriff der trinitarischen Einheit und damit den spezifisch christlichen Monotheismus sprengen» würde“.[2609]

Von diesem Gesichtspunkt her lässt sich dann zeigen, dass „eine Einheit, die in mehreren Personen mit sich eins bleibt, einen höheren Grad an Vollkommenheit aufweist als eine Einheit, die ihre Einheit in einer einzigen Person wahrt.“[2610] Diese Überzeugung stellte den Hintergrund des trinitätstheologischen Konzepts H. U. von Balthasars dar.[2611] Gerade vom relationalen Bestehen der trinitarischen Einheit her ist dann auch das (wenn auch wie gezeigt, erst durch primären Gehalt nachträglich vermittelte) Personsein des Menschengeschöpfs zu begründen: „Wo denn wird mir dieses heile Ich, das ich sein werde, begegnen? Christlich gibt es

[2603] STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. S. 247.
[2604] Ebd. – unter Bezug auf T. Pröpper.
[2605] Vgl. ebd. S. 224 – unter Bezug auf I. Kant.
[2606] Vgl. ebd. S. 219.
[2607] Ebd. S. 248.
[2608] Ebd. S. 229.
[2609] Ebd.
[2610] Ebd. S. 124 – unter Bezug auf Richard von St. Victor.
[2611] Vgl. Kapitel I/1.2. dieser Diss. – der trinitätstheologische Ansatz H. U. von Balthasars wird hier interpretiert von K. Wallner. Dieser Ansatz wird weiter insbesondere von K. Hemmerle systematisiert: vgl. ebd. – unter Bezug auf: HEMMERLE, K. *Dreifaltigkeit, Geheimnis der Nähe. Das unerhört Neue der christlichen Gotteserfahrung*. S. 14.

eine einzige Antwort: im Du. Im Du Gottvaters, der mich liebt und der das heile Bild von mir hat, seit Ewigkeit. Aber er hat es (wie uns gesagt wird) in seinem Sohn, der einfach «der Geliebte» genannt wird (Eph 1,5f) […] Gottes Geist, nicht unser eigener, gibt uns die Ganzheit, und sie liegt in Gottes Sohn, nicht in uns selbst; aber dort sind wir mit der Gewähr vollkommener Echtheit und Zuverlässigkeit für Gott den Vater das gelungene Werk, das er von Anfang an im Sinn trug. Im Du also finden wir unser Ich.“[2612] Daher sollen sich – M. Striet zufolge – „alle Eigenschaftssausagen“ über den in der Beziehung stehenden Gott „durch den Begriff einer Liebe“ bestimmen lassen, die, in trinitarischer Form existierend, die freie und relationale Personalität der menschlichen Geschöpfe als Abbild ihres dreeinigen Wesens festlegt.[2613]

[2612] BALTHASAR, H. U. *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung.* Einsiedeln, Johannes, 1987. S. 121.
[2613] Vgl. STRIET, M. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* S. 244f.

Zusammenfassung und Ausblick

Nach einer Skizzierung der Mosaik der ausgewählten Aspekte des Personbegriffs vor dem Hintergrund seiner geschichtlichen, theologisch-philosophischen Entfaltung, wurde im anschließenden 1. Hauptteil in der Hinführung zum trinitätstheologischen Denkansatz H. U. von Balthasars die Problematik der Interpretation der Person in den Kontext ihrer relational aufgefassten Konstitution gesetzt. Es wurde festgestellt, dass das Personverständnis H. U. von Balthasars nicht auf die Vorstellung einer in sich verschlossenen, von den andern isolierten Entität zielt, sondern als entscheidendes Prinzip der Personalität ihr Bestehen in der Relationalität erkennt. Dennoch wurden hier offene Fragen hinterlassen: Welche Voraussetzungen liegen einem relationalen Personverständnis zugrunde? Welche Implikaten und Konnotationen gehören zum Vollzug des personalen Verhältnisses? Sind die Personen als Teilnehmer an der Beziehung nur als inhaltslose Korrelate zu bezeichnen, oder zeichnen sie sich durch eine einmalige, unvordenkliche, unersetzbare Eigenart aus, in der sie für die Anderen eine konstitutive Bereicherung darstellen? Als Ausgangspunkt dieser Fragen boten sich dabei die kritischen Ansätze K. Rahners und H. Vorgrimlers an, die einer Bezugsmöglichkeit des trinitätstheologischen Personbegriffs auf die Explikation der neuzeitlichen Philosophie skeptisch gegenüber stehen. Der Grund dafür wäre die latente Gefahr des Tritheismus, die eine Vorstellung dreier göttlichen Subjekte implizieren könnte. Unter der Befürchtung dieser Gefahr lehnen die Thesen K. Rahners und H. Vorgrimlers die Vorstellung einer innertrinitarischen Dialogsfähigkeit bzw. des Kommerziums der Freiheiten im immanenten Leben Gottes grundsätzlich ab. In diesem Zusammenhang wurde auf die Kritik H. Vorgrimlers an die trinitätstheologischen Konzepte H. U. von Balthasars, G. Greshakes und M. Striets gezeigt, die von H. Vorgrimler aufgrund der entkontextualisierten Formulierungen mit dem Vorwurf der tritheistischen Tendenz belegt wurden.

Der 2. Hauptteil nahm sich daher als Ziel vor, durch die induktive Untersuchung der „Theodramatik“ als dem anregungsreichen Reservoir H. U. von Balthasars personentheoretischer Überlegungen die einzelnen Aspekte des Personverständnisses im Licht des entsprechenden Kontexts zu betrachten. Dabei wurden die kontrovers formulierten Textpassagen nicht vermieden; es wurde allerdings versucht, aufgrund der zusammenhängenden Deutungen, die sich aus dem ausführlichen Durchblick durch das Werk ergaben, ihre eventuelle Zweideutigkeit zu klären.

Im 3. Teil wurde schließlich die vergleichende Analyse zwischen den balthasarschen Denkpositionen und den personentheoretischen Ansätzen G. Greshakes, T. Pröppers, G. Essens

und M. Striets durchgeführt. Aus dieser Auseinandersetzung resümieren sowohl mögliche Bezugspunkte als auch Differenzen zwischen der Haltung H. U. von Balthasars und den Denkrichtungen der betreffenden Theologen. Dabei wurde veranschaulicht, dass der kontrovers formulierte Ausdruck des innertrinitarischen „Kommerziums" der Freiheiten nicht notwendig die Konsequenz der Pluralisierung des göttlichen Wesens implizieren muss. Sowohl G. Greshake, als auch durch das Gedankegut T. Pröppers beeinflusste G. Essen und M. Striet scheinen sich darin einig zu sein, dass die Vorstellung des trialogischen Wechselspiels bzw. des innergöttlichen Kommerziums der Freiheiten nicht einen willkürlichen, kalkulierbaren Selbstverwirklichungsprozess dreier indifferenten Individuen besagt, sondern dass es sich um eine Liebes-Communio handelt, in der das für das Personsein archetypische Prinzip des unbedingten Sichöffnens in ursprügnlicher, unvermittelter Fülle seines Inhalts aufleuchtet. Trotz der Anerkennung der Liebe als dem einigenden Wesensfaktor göttlicher Identität, wiesen die Konzepte der einzelnen Theologen Spannungen und offene Fragen auf.

Bei G. Greshake scheint es ungeklärt zu sein, inwieweit der Gedanke der Wirklichkeit Gottes als reziproker Vermittlung von Einheit und Vielheit eine eventuelle Schlussfolgerung vermeiden könnte, wonach das vollendete Wesen Gottes erst nachträglich, im Vereinigungsprozess der gegenseitigen Sich-Abstimmung der Personen, zustande kommen würde. Mit anderen Worten: Verbirgt die trinitätstheologische Konzeption G. Greshakes nicht einen latenten Ansatz dafür, die Dreiheit der göttlichen Personen vor ihrer Wesenseinheit bevorzugt wahrzunehmen? Im Vergleich dazu zielte die Option H. U. von Balthasars trotz der Auffassung des prozessualen, sich selbst ewig übersteigenden Lebens Gottes auf die Konklusion der Identität der trinitarischen Personen in ihrer ewigen, dynamischen Wesenseinheit, die keinen Augenblick unterbrochen wird.

Die Thesen G. Essens hinterlassen eine offene Frage nach dem Verständnis der Sündlosigkeit Jesu Christi. Konnte Christus als Mensch eine reale Chance haben, sich gegen Gott zu entscheiden? Die Zulassung einer solchen Möglichkeit wäre allerdings schwierig mit der Auffassung G. Essens vereinbar, wonach die Freiheit des Menschen Jesus Christus die der präexistenten Person des Sohnes ist. Als Konsequenz könnte sich hier nämlich die Vorstellung herauskristallisieren, wonach die in die Trinität übertragene Sündemöglichkeit zum Identitätswiderspruch Gottes führen könnte. Wenn die Sünde als bewusste Entscheidung gegen dem Wesen Gottes als Liebe verstanden wird, dann scheint es äußerst spekulativ nachzufragen, inwieweit Jesus eine reale Möglichkeit hatte, sich diesem Prinzip widerzusetzen, wenn seine ganze, endlich-menschliche Existenz der Ausdruck seines unendlichen, ewig-trinitarischen Gehorsams dem Vater gegenüber ist. Im Vergleich zu G. Essen besteht H. U.

von Balthasar darauf, dass Christus trotz seiner Solidarität mit den Sündern, die bis zur Übernahme ihres Verdammungszustands, sogar bis zur Erfahrung der Hölle in ihrer äußersten Form führte, doch nie als der „Gottlose“ im Sinne eines bewusst entschiedenen Ablehners Gottes bezeichnet werden könnte, denn das Zur-Sünde-werden Jesu auf der Totalität seiner gehorsamen Selbsthingabe aus Liebe fußt.

M. Striets Vorstellung der innertrinitarischen Dialogizität impliziert den Gedanken eines von Ewigkeit her realisierten Kommerziums von Freiheiten. Das heißt, im Vergleich zum trinitätstheologischen Ansatz G. Greshakes wird hier einerseits die eventuelle Konsequenz der Entwicklung der vollständigen, absoluten Gestalt Gottes erst durch den Unifikationsprozess der Personen in der Zwischenzeit der Abstimmung ihrer Freiheiten ausgeschlossen. Andererseits scheint bei den Thesen M. Striets das Thema der Integrierung persontheoretischer Voraussetzungen in die trinitarische Wirklichkeit klärungsbedürftig zu bleiben. Wenn nach M. Striet die intellektiven Fähigkeiten und der freie Wille unbestreitbar zur Verfasstheit der Person gehören, inwieweit können sie auf die je spezifischen Charakteristika der einzelnen trinitarischen Personen übertragen werden? In diesem Zusammenhang wird von H. U. von Balthasar die Möglichkeit des Bestehens innertrinitarischer Freiheitsräume erkannt, in denen sich die Personen mit je eigenem Ausdruck unzählige Liebeswerke erweisen können. Allerdings setzen sie dabei stets den einen Willen und die eine Freiheit der Liebe um: insofern kann man daher nicht von drei voneinander differenten Freiheiten oder Bewusstseine der Personen sprechen. Nur unter der Berücksichtigung der prinzipiellen Einbindung aller Eigenschaften der Personen in die Wesenseinheit der Liebe Gottes, könnte man den wagen und fragilen Gedanken formulieren: Dass der unmessbare Reichtum der einen Wirklichkeit Gottes den trinitarischen Personen den Raum für die unendliche Vielfalt der Ausdrücke ihrer einen Wesensverfassung bietet, wobei diese verschiedensten Aspekte, die die Personen aus dem gemeinsamen Schatz ihres Seins schöpfen, im übertragenen Sinne als intellektive Fähigkeiten bezeichnet werden können, die als Instrumente zur Durchführung der personalen Liebeswerke dienen.

Anspielend auf die von H. Vorgrimler geäußerte Befürchtung der tritheistischen Züge H. U. von Balthasars trinitätstheologischer Reflexionen, könnten aufgrund der Untersuchung der „Theodramatik“ im Bezuf auf balthasarsche Personverständnis folgende Schlussfolgerungen konstatiert werden:

1. Der Personbegriff wird durch die Zugehörigkeit zum Prinzip der Liebe begründet, die als der Wesensausdruck göttlicher Existenz zu verstehen ist.

2. Der Charakter der innertrinitarischen Personverhältnisse bestimmt das Personsein der endlichen, kreatürlichen Freiheiten. Trotz der bestehenden ontologischen Grenze der analogia entis zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer, kann sich der Mensch als Person nur aufgrund des ihm vom trinitarischen Gott verliehenen Sendungsauftrags verwirklichen.

3. Der menschliche Empfang des Sendungsauftrags erweist sich als die Partizipation an der Person des Sohnes, was durch die Inkarnation des Logos und seinem heilsökonomischen Werk endgültig offenbart wurde.

4. Die Menschwerdung des Sohnes verändert oder beeinträchtigt nicht seine göttliche Personalität. Der Sohn nimmt zwar die wahre Gestalt eines konkreten Menschen an, der durch ein zeitliches Bewusstsein und einzigartige Geistsubjektivität gekennzeichnet ist. Dies führt aber nicht zur innertrinitarischen Spaltung, so dass hier ein neues Wesenssubjekt Jesus Christus anstelle des präexistenten Sohnes entstehen würde. Denn die endliche menschliche Natur des Sohnes ist in die Unendlichkeit seiner göttlichen Person untergeordnet eingeschlossen. Daher ist Jesus Christus trotz seiner wahren Menschlichkeit nicht als ein übliches menschliches Geistsubjekt neben den anderen zu verstehen, das Analogieverständnis ist bei ihm nämlich überstiegen: Er steht auf beiden Seiten der Analogie, die mitten durch sein Bewusstsein hindurchgeht. Die Person Jesu Christi bleibt die des ewigen Sohnes, die die in seinem menschlichen Subjekt die Verantwortung tragende Instanz ist.

5. Diese Ungleichrangigkeit zwischen der Verfasstheit der endlichen, geschöpflichen Existenz und dem unendlichen, der Kreatürlichkeit übergeordneten Sein Gottes, deutet auf die Unangemessenheit der Projizierung der geschöpflichen Ordnung in die absolute Wirklichkeit Gottes. Die Seinsweise der göttlichen Dreifaltigkeit ist nicht den Gesetzlichkeiten der geschöpflichen Natur unterworfen. Daher gilt für die göttlichen Personen nicht die kreatürliche Notwendigkeit, dass es sie nur durch das Ergreifen von den apriorischen, selbständigen Geistsubjekten geben kann.

6. Die trinitarischen Personen haben ihre Identität in der Wesenseinheit Gottes, die von ihnen gleichzeitig umgefasst wird. Diese Form entspricht der „innersten Struktur der Liebe“, die die

innergöttliche Dialektik des Sichschenkens und Empfangs aufweist.[2614] Diese dynamische Struktur fordert die Zulassung der innertrinitarischen Differenz, durch die die Totalität der Hingabe des Vaters an den Sohn als ursprünglichste, allumfassende und allbegründende Kenosis ersichtlich wird. Allerdings wird in dieses Geschehen die Rückantwort des Sohnes bereits einbezogen und die ewige Vollständigkeit dieser Reziprozität durch die Person des Geistes erhalten, man kann daher nicht behaupten, der Vater riskiere durch seine Selbstentäußerung den Verlust seiner Gottheit und damit bedrohe er den Zusammenhalt des göttlichen Wesens. Der selbstlose Hingabecharakter der Liebe, der die Beschaffenheit Gottes prägt, schließt nämlich von Ewigkeit her zugleich die Gegenseitigkeit der Liebe ein, die im Verhältnis der trinitarischen Personen ununterbrochen präsent ist.

[2614] Vgl. WALLNER, K. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. S. 380.

Literaturverzeichnis

A. Primärliteratur

BALTHASAR, H. U.

Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln, Johannes, 4. Auflage, 1987.

Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: FEINER, J./LÖHLER, M. (Hg.) *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Band II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*. Einsiedeln, Benzinger, 1967. S. 15-45.

Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien, Herold, 1956.

Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung. Einsiedeln, Johannes, 3. Auflage, 1987.

Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Einsiedeln, Johannes, 2. Auflage, 1993.

Epilog. Johannes, Einsiedeln, 1987.

Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln, Johannes, 6. Auflage, 2000.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band I: *Schau der Gestalt*. Einsiedeln, Johannes, 1961.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 1: *Im Raum der Metaphysik.* Teil 2: *Neuzeit.* Einsiedeln, Johannes, 1965.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 2. Teil 1: *Alter Bund*. Einsiedeln, Johannes, 1967.

Herrlichkeit. Band III, 2: *Theologie*. Teil 2: *Neuer Bund.* Einsiedeln, Johannes, 1969.

In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch. Hg. von KEHL, M./LÖSER, W., Freiburg im Breisgau, Herder, 1980.

Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn? Einsiedeln/Freiburg im Breisgau, Johannes, 3. Neuauflage, 1995.

Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister. Johannes, Einsiedeln, 4. Auflage, 1978.

Mysterium Paschale. In: FEINER, J./LÖHLER, M. (Hg.) *Mysterium Salutis.* Band III/2: *Das Christusereignis*. Einsiedeln, Benzinger, 1969. S.133-326.

Skizzen zur Theologie. Band I: *Verbum caro.* Einsiedeln, Johannes, 1960.

Skizzen zur Theologie. Band II: *Sponsa verbi.* Einsiedeln, Johannes, 1961.

Skizzen zur Theologie. Band III: *Spiritus creator*. Einsiedeln, Johannes, 1967.

Skizzen zur Theologie. Band IV: *Pneuma und Institution*. Einsiedeln, Johannes, 1974.

Skizzen zur Theologie. Band V: *Homo creatus est.* Einsiedeln, Johannes, 1986.

Theodramatik. Band I: *Prolegomena*. Einsiedeln, Johannes, 1973.

Theodramatik. Band II: *Die Personen des Spiels*. Teil 1: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln, Johannes, 1976.

Theodramatik. Band II: *Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*. Einsiedeln, Johannes, 1978.

Theodramatik. Band III: *Die Handlung*. Einsiedeln, Johannes, 1980.

Theodramatik. Band IV: *Das Endspiel*. Einsiedeln, Johannes, 1983.

Theologik. Band I: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln, Johannes, 1985.

Theologik. Band II: *Wahrheit Gottes*. Einsiedeln, Johannes, 1985.

Theologik. Band III: *Der Geist der Wahrheit*. Einsiedeln, Johannes, 1987.

GRESHAKE, G.

Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg im Breisgau, Herder, 1997.

PRÖPPER, T.

Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg im Breisgau u.a., Herder, 2001.

ESSEN, G.

Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. Regensburg, Friedrich Pustet, 2001.

STRIET, M.

Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie. Regensburg, Friedrich Pustet, 2003.

B. Sekundärliteratur

AUER, J. *Gott – Der Eine und Dreieine. Kleine katholische Dogmatik*. Band 2. Regensburg, Friedrich Pustet, 1978.

AUSBORN-BRINKER, S. *Person und Personalität*: *Versuch einer Begriffsklärung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Übersetzt von Karel Šprunk, Praha, Logos, 1989 (Einführung in die Philosophie, Wien u.a., Herder, 1981).

AQUIN, T. v. *Teologická Summa* (Summa Theologiae). Band I. Übersetzt von Emilián Soukup (Hg.), Olomouc, Krystal, 1937.

BOETHIUS, A. M. *Contra Eutychen et Nestorium*. Band III. Übersetzt von ELSÄSSER, M. (Hg.) in: *Die theologischen Traktate*. Hamburg , Felix Meiner, 1988.

BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1999.

BUBER, M. *Die Frage an den Einzelnen*. Heidelberg, Lambert Schneider, 2. Auflage, 1965.

BUBER, M. *Ich und Du*. Gerlingen, Lambert Schneider, 13. Auflage, 1997.

BUBER, M. *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1951.

BUBER, M. *Zwiesprache*. Heidelberg, Lambert Schneider, 2. Auflage, 1965.

CACCIAPUOTI, P. *Deus existentia amoris*. *Teologia della carità e teologia delle trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*. Paris, Brepols, 1998.

CAMUS, A. *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg, Rowohlt, Neuausgabe, 1998.

DIESER, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar*. Trier, Paulinus, 1998.

DISSE, J. *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*. Darmstadt, Primus, 2001.

DÜNZL, F. *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der alten Kirche*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2006.

ELSIGAN, A. *Sittlichkeit und Liebe. Ein Beitrag zur Problematik des Begriffs des Menschen bei Hegel.* Wien, R. Oldenbourg, 1972.

FABER, W. *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. Dissertationsschrift, Münster, 1960.

FETZ, R. L. u.a. *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Band I. Berlin, Walter de Gruyter, 1998.

FLASCH, K. *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 3. bibliographisch ergänzte Auflage, 2003.

FISCHER, N. *Philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*. Paderborn, Bonifatius, 1995.

HEJNA, D. *Současné filosofické směry* [Gegenwärtige philosophische Stränge]. Ùstí nad Labem, Univerzita J. E. Purkyně, 2002.

HEMMERLE, K. *Dreifaltigkeit. Geheimnis der Nähe. Das unerhört Neue der christlichen Gotteserfahrung*. Freiburg im Breisgau, Informationszentrum Berufe der Kirche (Antwort des Glaubens 11), 1979.

HEMMERLE, K. *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*. Herausgegeben von Peter Blättler, Freiburg im Breisgau, Herder, 1995.

HEMMERLE, K. *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln, Johannes, 2. Auflage, 1992.

HOPING, H. *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede*. In: STRIET, M. (Hg.) *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2004. S. 128-154.

HOPING, H. *Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen*. In: STRIET, M./TÜCK, J.-H. (Hg.) *Die Kunst Gottes zu verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. S. 261-279.

IMHOF, P./BIALLOWONS, H. *Karl Rahner: Im Gespräch*. Band I: 1964-1977. München, Kösel, 1982.

JENÌČEK, T. *Franz Rosenzweig*. Praha, Ježek, 1996.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, Hartknoch, 2. Auflage, 1786.

KÖRNER, B. *Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar. Fakten und offene Möglichkeiten*. In: KASPER, W. u.a. (Hg.) *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (=FS Kardinal Lehmann). Ostfildern, Matthias-Grünewald, 2006. S. 401-422.

KRENSKI, T. *„Kind oder Enkel von Trennung". Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre H. U. von Balthasars*. In: STRIET, M./TÜCK, J.-H. (Hg.) *Die Kunst Gottes zu verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. S. 181-219.

KUES, N. v. *De visione Dei. Das Sehen Gottes*. Textauswahl in deutscher Übersetzung Trier, Sonnenburg, 1985.

LÉVINAS, E. *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. Übersetzt von Frank Miething (Hg.), Wien, Hanser, 1991 (Auswahl von: Hors sujet, Montpellier, Fontfroide-le-Haut, 1987).

LÈVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Übersetzt von Petr Daniš, Praha, Oikoymenh, 1997 (De l´existence á l´existant, Paris, Revue Fontaine, 1947).

LÈVINAS, E. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 2. Auflage, 1993 (Totalité et infini, Nijhoff, La Haye, 1961).

LÖSER, W. *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2005.

MACHOVEC, M. *Svatý Augustin* [Heiliger Augustinus]. Praha, Orbis, 1967.

MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Übersetzt von Věra Dvořáková und Miloslav Žilina, Praha, Vyšehrad, 1971 (Sammelwerk aus: *Homo viator*, Paris, F. Aubier, 1945; *Etre et avoir*, Paris, F. Aubier, 1935; *Position et approches concrétes du mystére ontologique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1949).

MARCEL, G. *Metaphysisches Tagebuch*. Übersetzt von Hanns von Winter, München, Herold, 1955 (Journal métaphysique, Paris, Gallimard, 1927).

MOHR, G. *Einleitung*: *Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie*. In: STURMA, D. (Hg.) *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn, Mentis, 2001. S. 25-36.

NICOLAS, J. H. *Bůh v Trojici* [Gott in der Dreifaltigkeit]. Praha, Krystal, 2003.

PLATON *Parmenides*. In: FERBER, R. (Hg.) *Platon.* München, Diederichs, 1995.

PLATON *Phaidon*. In: RUFENER, R./SZLEZÁK, T. A. (Hg.) *Die großen Dialoge*. München, Deutscher Taschenbuch, 1991.

POCHOSHAJEW, I. *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyr und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004.

POLÀKOVÀ, J. *Filosofie dialogu* [Philosophie des Dialogs]. Praha, Filosofický ústav AV ČR, 1993.

RAHNER, K. *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De trinitate“*. In: Ders. *Schriften zur Theologie*. Band IV. Zürich, Benzinger, 4. Auflage, 1964. S. 103-133.

RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte*. In: FEINER, J./LÖHLER, M. (Hg.) *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Band II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*. Einsiedeln, Benzinger, 1967. S. 317-397.

RAHNER, K. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*. In: Ders. (Hg.) *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*. München, Schnell & Steiner, 1983. S. 141-160.

RAHNER, K. *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1968.

RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg im Breisgau, Herder, Sonderausgabe, 1984.

RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München, Kösel, 3. Auflage der neubearbeiteten Ausgabe, 1985.

RAHNER, K. *Zur Theologie der Menschwerdung*. In: Ders. *Schriften zur Theologie*. Band IV. Zürich, Benzinger, 4. Auflage, 1964. S. 137-157.

RAHNER, K. *Worte vom Kreuz*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2. Auflage, 1981.

RICHARD VON ST. VIKTOR *Die Dreieinigkeit* (De trinitate). Übersetzt von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln, Johannes, 2. Auflage, 2002.

RÖWEKAMP, G. *Streit um Origenes. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes, des Pamphilus von Cäsarea*. Dissertationsschrift, Paderborn, 2004.

RUHSTORFER, K. *Humane Relevanz. Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse*. In: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Hg. Markus Enders), Band III. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004. S.45-57.

SCHEFFCZYK, L. *Der eine und dreifaltige Gott*. Mainz, Matthias-Grünewald, 1968.

SCHEFFCZYK, L. *Katholische Dogmatik*. Band II: *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*. Anton Ziegenhaus, Aachen, 1996.

SCHLAPKOHL, C. *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*. Marburg, Elwert, 1999.

SCHLOSSMANN, S. *Persona und ΠΡΟΣΩΠΟΝ. Im Recht und im christlichen Dogma*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Auflage, 1968.

SCHULZ, M. *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. In: KASPER, W. u.a. (Hg.) *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (=FS Kardinal Lehmann). Ostfildern, Matthias-Grünewald, 2006. S. 111-133.

SCHULZ, M. *Hans Urs von Balthasar begegnen*. Augsburg, Sankt Ulrich, 2002.

SCHULZ, M. *Karl Rahner begegnen*. Augsburg, Sankt Ulrich, 1999.

SCHULZ, M. *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar*. St. Ottilien, Eos, 1997.

SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil*. *Einführung in sein Werk*. Übersetzt von Friedl Brunckhorst, Paderborn, Bonifatius, 1996 (Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico, Milano, Jaca Book, 1991).

SIREGAR, E. *Sittlich handeln in Beziehung*. *Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie*. Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1995.

SÖREN, K.. *Kierkegaard nachkonziliar*. Aus den Tagebüchern ausgewählt und übersetzt von Heinrich Ross. Einsiedeln, Johannes, 1967.

SPEYR, A. v. *Johannes*. Band II: *Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 6-12*. Einsiedeln, Johannes, 1949.

SPEYR, A. v. *Johannes*. Band IV: *Geburt der Kirche*. *Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 18-21*. Einsiedeln, Johannes, 1949.

THEILEMANN, C. *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trinitätslehre*: *eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1995.

TÜCK, J.-H. *Der Abgrund der Freiheit*. *Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*. In: In: STRIET, M./TÜCK, J.-H. (Hg.) *Die Kunst Gottes zu verstehen*. *Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. S. 82-116.

VORGRIMLER, H. *Auf dem Weg zum göttlichen Geheimnis*. *Meditationen und theologische Besinnungen*. Kevelaer, Butzon & Bercker, 2000.

VORGRIMLER, H. *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*: *Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*. *Bahnbrechende Theologen*. Hg. VORGRIMLER, H./VAN DER GUCHT, R., Freiburg im Breisgau, Herder, 1970.

VORGRIMLER, H. *Gott*. *Vater, Sohn und Heiliger Geist*. Münster, Aschendorff, 3. Auflage, 2005.

VORGRIMLER, H. *Theologische Gotteslehre*. Düsseldorf, Patmos, 1985.

VRÀNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha, Zvon, 1996.

WALLNER, K. *Gott als Eschaton*. *Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. Wien/Heiligenkreuz, Heiligenkreuzer Verlag, HKSR, 1992.

ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*: *Studies in Personhood and the Church*. Crestwood NY, St. Vladimir´s Seminary Press, 1985.

ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé* [Theologie Agape]. Band II. Praha, Scriptum, 1994.

C. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls

BENEDICTUS <Papa, XVI>: *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika „Deus caritas est“*. Hg. von HUBER, W. (Bischof), Freiburg im Breisgau, Herder 2006. Vollständige Ausgabe.

D. Zeitschriftenbeiträge und Rezensionen

ERP, S. *Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur*. In: IkaZ Communio, Ostfildern, Herder, 37/2008/3. S. 287-306.

GRÄTZEL, S. *Die Unverzweckbarkeit des Menschen. Zu Hans Urs von Balthasars philosophischer Anthropologie.* In: IkaZ Communio, Freiburg im Breisgau, Herder, 34/2005/2. S.136-144.

HENRICI, P. *Die Theologie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur.* In: IkaZ „Communio“, Freiburg im Breisgau, Herder, 34/2005/2. S. 117-127.

KLAGHOFER-TREITEL, W. Rez. zu: ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2001, in: FZPhTh, Freiburg (Schweiz), 50/2003. S. 557-561.

MENKE, K.-H. *Die theologischen Quellen der Enzyklika „Deus caritas est“*. In: TThZ, Trier, 116/2007/2. S. 144-164.

OBERDORFER, B. Rez. zu: ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2001, in: ThLZ, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 128/2003. S.1193-1196.

STRIET, M. *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*. In: HerKorr, Freiburg im Breisgau, Herder, 56/2002. S. 202-207.

STUBENRAUCH, B. Rez. zu: ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2001, in: ThRv, Münster, Aschendorff, 100/2004. S. 50-53.

VODERHOLZER, R. *„Glaubhaft ist nur Liebe“. Hans Urs von Balthasar als Inspirator Joseph Ratzingers*. (II) In: SKZ, Luzern, 175/2007/44. S. 762-764.

VORGRIMLER, H. *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre*. In: StZ, Freiburg im Breisgau, Herder, 220/2002. S. 545-552.

ZABOROWSKI, H. *Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars «Theodramatik» im Kontext*. In: IkaZ Communio, Freiburg im Breisgau, Herder, 34/2005/2. S. 128-135.

E. Elektronische Dokumente

LÖSER, W. *Theologische Positionen von Balthasars im Blick auf Rahner Sein als Geist – Sein als Liebe*. III. – *Die Dimensionen der Auslegung des Seins als Liebe*. Vortrag in der Karl Rahner Akademie in Köln, 19. 01. 2000. Letzte elektronische Aktualisierung: 21. 01. 2000. Verfügbar unter: www.sankt-georgen.de/leseraum/loeser9.html

Abstract

Die ideengeschichtliche Entfaltung des Personbegriffs zeigt, dass eine philosophisch-theologische Schlussdefinition dieses Terminus nie eindeutig zum Ausdruck gebracht wurde. Im Laufe der Zeit wurden verschiedene Aspekte akzentuiert, die – zusammenfassend gesehen – zwei Denkrichtungen ausweisen. Einerseits wurde als die entscheidende Basis für das Personverständnis das Moment des Freiheitsvollzugs eines selbstbewussten, vernunftbegabten Geistsubjekts hervorgehoben, andererseits wurde für das konstitutive Element einer Person das Bestehen der Relationalität (des Bezugs des Ichs auf das Du) als entscheidendes Prinzip wahrgenommen. Die traditionellen trinitätstheologischen Personinterpretationen lehnen sich dabei zum größeren Teil auf den zweiten (relational gefassten) Denkansatz. Dabei sind die Träger der dem Personsein zugrunde liegenden Relation nicht als in-sich-stehende Substanzen vorzustellen, die miteinander in einen Dialog treten, um durch gegenseitige Beziehung personalisiert zu werden, sondern im Sinne des Charakteristikums Thomas von Aquins als „distinctum relatione subsistens in essentia divina“ (vgl. S. th. I, q. 28) aufzufassen. Rein anthropologischer Personbegriff, der stets mit der Gegebenheit eines selbständigen Wesens rechnet (als Vorbedingung der Anknüpfung des Verhältnisses) kann daher nicht im Übertrag auf die göttliche Trinität ohne Komplikationen auskommen.

Diese Problematik wurde insbesondere Karl Rahner bewusst, der darauf hingewiesen hat, dass die Verwendung des Ausdrucks „Person“ für den trinitarischen Vater, Sohn und Geist zu Verwirrungen führt. Die Uneindeutigkeit des Personbegriffs könnte für die Trinitätstheologie eine latente Gefahr des Tritheismus implizieren, denn die personstheoretischen Explikationen der neuzeitlichen Philosophie haben nach K. Rahner dazu beigetragen, dass die Person unter der Bedeutung eines eigenständigen Geistsubjekts verstanden wird.

Dieser kritische Ansatz K. Rahners, der von H. Vorgrimler weiter entfaltet wurde, gilt als der Ausgangspunkt der Problematik der Behandlung des Personverständnisses in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“. Dabei liegt das Ziel der Dissertationsarbeit nicht in der Untersuchung der Berechtigung der Einwände K. Rahners gegen den Gebrauch des Personbegriffs in der Trinitätstheologie, sondern in der Verdeutlichung von Balthasars trinitätstheologischer Auffassungen in Hinsicht auf die von K. Rahner aufgezeigte Problematik des Personverständnisses. Es ergibt sich nämlich, dass der Standpunkt K. Rahners eine mögliche Kollision mit der Personauffassung von Balthasars vorstellen könnte. Denn für von Bal-

thasar besagt gerade die Realität des Personseins in ihrer äußersten Dimension einen wichtigen Ausgangspunkt für die theologischen Reflexionen der christlichen Gotteslehre.

Dabei bleibt die Frage offen, mit welchen Konnotationen von Balthasar den Personbegriff verbindet und ob ihr Einfluss nicht letztendlich zur Subjektvorstellung führen würde, die mit dem trinitätstheologischen Personverständnis nicht in Einklang zu bringen wäre. Führt das trinitarische Drama der göttlichen Personen, wie es von von Balthasar geschildert wird, nicht zuletzt zur innergöttlichen Spaltung? Die Dissertationsarbeit soll daher durch die Betrachtung des Kontexts der anregungsreichen Passagen von Balthasars „Theodramatik" auf die Standpunkte hinweisen, nach welchen der Gebrauch des Personbegriffs in der Trinitätstheologie adäquat bleiben könnte.

Der differenzierte Blick auf das trinitätstheologische Konzept von Balthasars zeigt, dass die Träger des absoluten Verhältnisses in Gott nicht als eigenständige, voneinander isolierte Subjekte aufgefasst werden. Denn Gott – von Balthasar zufolge - unterliegt nicht der kreatürlichen Gesetzlichkeit, wonach das Bestehen jeder einzelnen Person ein eigenes Subjekt voraussetzt. Andererseits steht der trinitarische Gott mit der existentialen Dramatik der Welt in direkter Korrelation. Das heißt, die Begriffe wie Freiheit, Leiden, Wille, Gehorsam usw. sind im äußersten Ernst ins trinitarische Geschehen einzubeziehen. Da sie allerdings in absoluter Liebe Gottes als ihrem einzigen Urgrund eingebettet sind, stellen sie für die durch die Sünde betroffene Menschheit ein hoffnungsvolles Paradigma dar, ja sogar noch mehr: sie werden zu den Konnotationen ursprünglichster Bestimmung des Menschen und zu den Perspektiven seines eigensten Personcharakters. Die menschliche Personalität ist dabei durch Christus grundgelegt: in der Anteilnahme des endlichen Geschöpfs an der ewigen Sohnschaft des Logos. Dies wird durch einmalige, dem Menschen von Gott verliehene Berufung und Sendung sichtbar und wirksam. Durch die Menschwerdung Christi ist dann die Identität von Person und Sendung in absoluter Einzigartigkeit offenbart und die kreatürliche Dualität von Sein und Erscheinung überwunden.

Die Dissertationsarbeit gliedert ihre Untersuchung in drei Hauptteile. Nach dem kurzen Überblick über die ideengeschichtliche Entfaltung des Personbegriffs beschäftigt sich der erste Hauptteil mit dem Aufspüren der Hintergründe und der Motive von Balthasars Personverständnisses unter der besonderen Beachtung der kritischen Bezugspunkte. Im zweiten Hauptteil werden anhand des induktiven Durchblicks durch die „Theodramatik" die Schwerpunkte von Balthasars Personauffassung vorgestellt. Im dritten Hauptteil werden schließlich die Ergebnisse der Untersuchung der trinitätstheologischen Auffassungen von Balthasars mit den subjektphilosophischen Ansätzen in den Strängen der ausgewählten zeit-

genössischen Theologen (G. Greshake, T. Pröpper, G. Essen, M. Striet) konfrontiert, woraus sich sowohl ihre denkerischen Gemeinsamkeiten, als auch Differenzen im Bezug auf das theologische Personverständnis ergeben.

Lebenslauf der Verfasserin

Mgr. Štěpánka Huisman, geboren 1981 in České Budějovice (Region Südböhmen), studierte nach der Ablegung der Reifeprüfung (1999, Gymnasium Kaplice) von 1999 bis 2005 an der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität die kombinierte Fachrichtung „Religions- und Ethiklehramt für Mittelschulen + Erziehungslehre“. Parallel zu diesem Studium absolvierte sie einige Lehrveranstaltungsprüfungen und Seminare an der Theologischen Fakultät der Universität Wien, wo sie dank der Vorlesungen des Professors J. Weismayers (emeritierter Universitätsprofessor für Dogmatik) die Motivation für eine vertiefte Beschäftigung mit dem Fach der dogmatischen Theologie (insbesondere dann der Trinitätstheologie) gewann. Daher entschloss sie sich, ihre Diplomarbeit gerade im Bereich der dogmatischen Theologie zu verfassen.

Nach der Absolvierung des Magisterstudiums an der Theologischen Fakultät in České Budějovice ist Huisman seit Oktober 2005 als ordentliche Studierende des Doktoratsstudienprogramms der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien angemeldet.

Neben den Studienaktivitäten war Huisman von 2002 bis 2005 als Religionslehrerin an einer Volksschule in Český Krumlov (Südböhmen) tätig. Parallel dazu arbeitete sie in der Pfarrei Český Krumlov als Pastoralassistentin. Seit 2003 beteiligt sich an der Vorbereitung und Koordinierung der kulturellen und wissenschaftlichen Aktivitäten des Zisterzienserstiftes Vyšší Brod (Südböhmen). Als Freiwillige nimmt Huisman an der Organisierung diverser Veranstaltungen für Jugendliche und Kinder teil (Diözesanweltjugendtage, Diözesankinderwallfahrten, Ferienwoche der tschechischen und österreichischen Jugendlichen in Bad Ischl [organisiert durch die Fokolarbewegung], etc.).