DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Kenose und Gottverlassenheit Jesu

bei Hans Urs von Balthasar und Chiara Lubich

verfasst von | submitted by

Antonius Dewa MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Theologie (Dr.theol.)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 780 011
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of study as it appears on the student record sheet:	Katholische Fachtheologie
Betreut von | Supervisor:	Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

INHALTSVERZEICHNIS:

1. HINFÜHRUNG ZUM THEMA 1

2. WAHL DES THEMAS UND FORSCHUNGSSCHWERPUNKTE 3

3. FORSCHUNGSFRAGE UND METHODE DER ARBEIT 10

TEIL I: KENOSE UND GOTTVERLASSENHEIT JESU BEI HANS URS VON BALTHASAR 12

KAPITEL I: KENOSIS UND TRINITARISCHE OFFENBARUNG 12

1.1 Der Begriff "Kenose" 12
1.2 Balthasars Kenosislehre 13
1.2.1 Kenose im Philipperhymnus 15
1.2.2 Urkenose als *innergöttliche Kenosis* 20
1.2.2.1 Die immanente Kenose des Vaters 24
1.2.2.2 Die immanente Kenose des Sohnes 26
1.2.2.3 Die immanente Kenose des Geistes 29
1.2.3 Ökonomische Kenose des Gottes Sohnes 31
1.2.3.1 Präexistenz Christi 31
1.2.3.2 Kenose und die Unveränderlichkeit Gottes 34
1.2.3.3 Menschwerdung Christi – descendit de caelis 37
1.2.4 Kenosis als «Sich Zeigen» der Herrlichkeit Gottes 41
1.2.5 Kenosis als Offenbarung der Trinität 44
1.2.5.1 Kenosis als trinitarisches Drama 48
1.2.5.2 Die Person und die Trinität 51
1.2.5.3 Von der Person Christi zur personalen Trinität 54
1.2.5.4 Von der Sendung des Sohnes zum Geist 55
1.2.5.5 Dramatische Kategorie in der Trinität 57

KAPITEL II: SOTERIOLOGISCHE MOTIVE DER KENOSE 59

2.1 Das Kreuz als Ziel der Kenose 59
2.1.1 Kenose und die *Stunde* Jesu 59
2.1.2 Kenose und Kreuz als *pro nobis* 64
2.1.2.1 Pro nobis als Solidarität 64
2.1.2.2 Pro Nobis als dramatische Stellvertretung 68
2.1.2.2.1 Die Exklusivität der Stellvertretung Jesu 72
2.1.2.2.2 Die Liebe und die Freiheit als Voraussetzung 75
2.1.2.2.3 Inklusive Stellvertretung der Christen 79
2.2 Das Leiden der Liebe 80
2.3 Das „Ein für alle Mal" des Kreuzesereignisses 85

2.4 Gottverlassenheit Jesu als Einheit der Trinität 90
2.4.1 Die Verlassenheit am Karfreitag 90
2.4.1.1 Die Verlassenheit Jesu im Licht von Ps 22 91
2.4.1.2 Die Verlassenheit Jesu im Licht des Ölberggebetes 92
2.4.1.3 Die Verlassenheit Jesu im Licht der Stellvertretungsmotive 94
2.4.1.4 Die Verlassenheit Jesu im Licht der trinitarischen Einheit 95
2.4.2 Die Verlassenheit am Karsamstag 98
2.4.2.1 Der Abstieg Christi 98
2.4.2.2 Trennung als Einigung 100
KAPITEL III: KENOSE ALS WESENSMITTE DER KIRCHE 103
3.1 Urkenose als Ursprung der Kirche 104
3.1.1 Innertrinitarisches Leben als "Urkirche" 104
3.1.2 Christologische Prägung der Kirche 106
3.1.3 Parallele zwischen der Kenose und der Kirche 111
3.2 Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche 113
3.2.1 Personaler Aspekt der Kirche 113
3.2.2 Marianisches Prinzip der Kirche 117
3.2.2 Petrinisches Prinzip der Kirche 120
3.3 Kenotische Kirche 125
3.3.1 Kenose der Kirche? 125
3.3.2 Von alleiniger Oberhoheit zur kenotischen Kirche 127
3.3.3 Kirche-Sein 129
TEIL II: KENOSE UND GOTTVERLASSENHEIT JESU BEI CHIARA LUBICH 132
KAPITEL I: KENOSE UND TRINITARISCHE OFFENBARUNG 132
1.1. Leben, Werke und theologischer Aufbau 132
1.1.1 Zu den wichtigsten Etappen der Biografie Lubichs 132
1.1.2 Zur Charakteristik der Werke Lubichs 135
1.1.3 Zu Lubichs theologischem Aufbau 138
1.1.3.1 Verankerung in der Bibel 139
1.1.3.2 Zurück zur Tradition der Kirche 143
1.1.3.3 Die Zentrierung auf die Gottverlassenheit Jesu und die Einheit 146
1.2 Kenose bei Chiara Lubich 149
1.2.1 Der Begriff „Kenose und der Verlassene Jesus" 149
1.2.2 Motive der Kenose bei Lubich 151
1.2.2.1 Das Soteriologische Motiv der Kenose 151
1.2.2.2 Das Austauschmotiv 155

1.2.2.3 Das Vergöttlichungsmotiv 156
1.3 Kenose und die offenbarung Gottes 159
1.3.1 Chiara Lubichs Zugang zur Trinitätslehre 159
1.3.2 *Schoß des Vaters* als *Ort* der Trinität 162
1.3.2.1 *Schoß des Vaters* in der biblischen Interpretation....163
1.3.2.2 *Schoß des Vaters* in der mystischen Erfahrung....164
1.3.2.3 *Schoß des Vaters* in "Paradiso 49"....165
1.3.2.3.1 Schoß des Vaters und Trinitätstheologie.... 166
1.3.2.3.2 Schoß des Vaters und Schöpfungstheologie 169
1.3.2.3.3 Schoß des Vaters und Anthropologie.... 170
1.4 Das *Nichts-Sein* im Innertrinitarischen Gott 171
1.5 Das Nichts-Sein in der Ökonomischen Trinität....174
KAPITEL II: DER VERLASSENE JESUS: GOTT UND ERLÖSER....176
2.1 Der Verlassene Jesus als Gottes Offenbarung 176
2.1.1 Biblisch-theologische Interpretation 176
2.1.2 Der Verlassene Jesus als Offenbarung der Liebe Gottes 179
2.1.3 Der Verlassene Jesus als *Ort* der Liebe 181
2.1.4 Der Verlassene Jesus als Trinitarisches Ereignis 184
2.2 Der Verlassene Jesus als „Fenster" 189
2.2.1 Die *Fenster-Theologie-Motive* in dem theologischen Diskurs.... 190
2.2.1.1 Menschwerdung als „Fenster" bei Origenes 190
2.2.1.2 Christus-Zentrum bei Karl Barth....192
2.2.2 Jesus der Verlassene als „Fenster" bei lubich.... 193
2.2.2.1 Der Verlassene Jesus als „Fenster Gottes" 193
2.2.2.2 Der Verlassene Jesus als Fenster der Menschheit....194
2.2.2.3 Die spirituelle Dimension des Fenstermotivs....197
2.3 Der Verlassene Jesus als Opfer, Erlöser und Bräutigam 198
2.3.1 Der Verlassene Jesus als Opfer.... 199
2.3.2 Der Verlassene als Erlöser 201
2.3.3 Der Verlassene als *Bräutigam* 203
KAPITEL III: KENOTISCHE KIRCHE: KIRCHE AUS DEM VERLASSENEN JESUS 207
3.1 Ursprung der Kirche: Kirche aus dem Verlassenen Jesus 210
3.1.1 Der Verlassenheitsschrei als *Geburtsschrei* der Kirche.... 210
3.1.2 Kenotische Kirche 213
3.1.3 Communio aus der Gottverlassenheit Jesu.... 216
3.2 Christsein im Geist des Verlassenen Jesus 219
3.2.1 *Jesus in der Mitte* als Zentrum des Christseins 219

3.2.2 Maria Desolata als Vorbild des Christseins 224
3.2.3 Die Liebe als praktische Nachfolge 227
3.2.3.1 Die trinitarische Liebe als „Norm und Form“ 227
3.2.3.2 Liebe als Zugang zur Einheit 229
3.2.3.3 Liebe sein als praktische Nachfolge 231
3.3 Kirche im 3. Jahrtausend 232
3.3.1 Äußere Burg als Begegnungsort mit dem Verlassenen 232
3.3.2 Kenotischer Dialog 235
3.3.2.1 Motiv des Dialogs 236
3.3.2.2 Spiritualität des Dialogs 238
3.3.2.3 Vielfalt des Dialogs 241
3.3.2.3.1 Dialog innerhalb der römisch-katholischen Kirche 241
3.3.2.3.2 Dialog mit den anderen christlichen Kirchen 243
3.3.2.3.3 Dialog mit anderen Religionen 245
3.3.2.3.4 Dialog mit den Atheisten 247
3.3.3 Die Kirche für das 3. Jahrtausend 251

TEIL III: VERGLEICH 254

KAPITEL I : ÜBEREINSTIMMUNG UND DIFFERENZ BEI HANS URS VON BALTHASAR UND CHIARA LUBICH 254

1.1 Kenose als Offenbarung Gottes 255
1.1.1 Kenose und die Präexistenz Christi 255
1.1.2 Urkenose und „Nichts-Sein aus Liebe“ 258
1.1.3 Motive der Kenose und Gottverlassenheit Jesu 261
1.2 Die Gottverlassenheit Jesu 264
1.2.1 Die theologischen Schwerpunkte 264
1.2.2 Der Todesschrei am Kreuz 265
1.2.3 Die Gottverlassenheit Jesu als trinitarisches Ereignis 266
1.2.4 Sendung bis zum Kreuzesopfer 268
1.3 Die Kenotische Kirche 271
1.3.1 Zur sichtbaren und unsichtbaren Kirche 272
1.3.2 Zum marianischen und petrinischen Prinzip der Kirche 274
1.3.3 Die Sendung der Kirche 276
1.3.4 Kirche-Sein als „*Kirche für*“ 279

KAPITEL II: PERSÖNLICHE BEMERKUNG 282

2.1 Kenose als Wesen Gottes und des Menschen 283
2.2 Die Gottverlassenheit Jesu und Gottesferne der Menschen 285
2.3 Kenotischer Dialog als Lebensstil der Kirche 288

2.4 Kritische Bemerkung 291
Abstrakt 294
LITERATURVERZEICHNIS 295
1. Hans Urs von Balthasar - Primärliteraturen 295
2. Chiara Lubich - Primärliteraturen 296
3. Sekundärliteraturen 297
4. Artikel 302

1. HINFÜHRUNG ZUM THEMA

Das Thema dieser Dissertation lautet: *„Kenose und Gottverlassenheit Jesu bei Hans Urs von Balthasar und Chiara Lubich"*.[1] Das Hauptanliegen dieser Arbeit ist ein Versuch Balthasars und Lubichs Gedanken über die Kenose Jesu bis hin zu seiner Gottverlassenheit zu untersuchen, und danach in weiteren Schritten einen Vergleich zwischen beiden anzustellen. Natürlich ist es ein *asymmetrischer Vergleich*, denn Balthasar ist ein bedeutender Theologe mit umfangreichem Wissen in Kunst, Religion, Literatur und Philosophie,[2] und Lubich ist in strengem Sinn keine Theologin, sondern eine Mystikerin.[3] Auch wenn die biographischen Voraussetzungen von beiden ganz unterschiedlich sind, gilt es doch die Möglichkeit gemeinsamer theologischer Interessen dieser beiden Autoren zu untersuchen, nämlich ihre sogenannte *knieende Theologie* oder *Gebetstheologie*, wie sie als Quelle der Erkenntnis ihrer Überlegungen über Kenosis und Gottverlassenheit Jesu, und nicht als bloße *Kopftheologie* zu bewerten sind.[4] Trotz ihrer äußeren Verschiedenheit gibt es einige Berührungspunkte, die einen Vergleich dieser beiden Autoren nahelegen. Bernhard Körner betrachtet in diesem Zusammenhang drei Themenkomplexe als essenziell, nämlich: die zentrale theologische Bedeutung des Todes Jesu, die mystische Erfahrung als Zugang zum Geheimnis des Kreuzes, und die Untrennbarkeit von spiritueller Erfahrung und Theologie.[5] In dieser Arbeit werden die Kenose und die Gottverlassenheit Jesu im Mittelpunkt stehen, die den Zugang zur Trinitätslehre, zur Soteriologie und Ekklesiologie bei Balthasar und Lubich ermöglichen. Um sich dem Geheimnis der Kenosis bis zur Gottverlassenheit Jesu anzunähern, die Karl

---

[1] In dieser Arbeit wird Hans Urs von Balthasar nur "Balthasar" genannt. Bei dem Titel und wichtigeren direkten Zitaten wird der komplette Name geschrieben. Ebenso wird Chiara Lubich nur "Lubich" genannt und in Titeln und wichtigeren direkten Zitaten wird der komplette Name geschrieben.

[2] Vgl. Karl Heinz MENKE, Balthasars Theologie der Drei Tage, in: Das Paschamysterium (Communio, 39. Jahrgang, Januar - Februar 2010), 5.

[3] Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs (Walter de Gruyter-Berlin, 2002), 6.

[4] Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Verbum Caro (Johannes Verlag – Einsiedeln, 2. Aufl. 1960), 195 f. Den Ausdruck *knieende Theologie* und *Kopftheologie* verwendet Balthasar, um das Verhältnis zwischen Theologie und Heiligkeit zu deuten. Als Mittelweg zeigt Balthasar die sogenannte *sitzende Theologie*. Balthasar sieht eine Tendenz, dass die Theologie und die Heiligkeit auseinanderfallen. Er sieht die Möglichkeit diese Polarität zu überwinden, dadurch, dass die *knieende Theologie*, die vor allem bei den Heiligen sehr stark ausgeprägt ist, und die *Kopftheologie*, die bei den Theologen stark dominiert, zu einer *sitzenden Theologie* verbunden werden, damit die Theologie in ihrem tiefsten Sinne zugleich *Gebetscharakter* hat, und auch eine *Vernunftqualifikationskategorie* ist.

[5] Vgl. Bernhard KÖRNER - Fulvio GAMBA, Das Kreuzesereignis in der Theologie Hans Urs von Balthasars und in der spirituellen Erfahrung Chiara Lubichs (FzPhTh 55, 2008), 418.

Rahner als „Mitte des christlichen Glaubens“[6] bezeichnet, und die dann in der christlichen Tradition in vielfältigen Aspekten untersucht und kritisch dargestellt worden ist, ist es hilfreich, den Blick, sowohl auf die *Kenosenotwendigkeit* als auch die *Bedingungsmöglichkeit* der Kenose zu richten, die in der christlichen Theologie entscheidend sind.

Als Bezugspunkt könnte es hilfreich und empfehlenswert sein, die *Erschaffung Adams* von Michelangelo zu betrachten, die er in der Sixtinischen Kapelle zwischen 1508 und 1512 gemalt hat, wo er die Perikopen von Gen 1-9 bildlich umzusetzen versuchte.[7] Das Gemälde zeigt Adam auf der einen Seite, der seinen linken Zeigefinger ausstreckt, um Gott zu erreichen. Von der anderen Seite streckt Gott Vater seinen rechten Zeigefinger aus, um auf Adam den Lebensfunken überspringen zu lassen. In dieser Szene lässt sich jedoch ein deutlicher Unterschied zwischen der Darstellungsweise der beiden Zeigefinger erkennen. Die vielen unterschiedlichen Perspektiven der Interpretation dieses Bildes führten zu zahlreichen Deutungen, die von religiösen über philosophische bis hin zu humoristischen Auslegungen reichen. Aus der religiösen Perspektive ist vor allem die angedeutete Spannung in der *Gott-Mensch-Beziehung* bedeutungsvoll, die trotz des Bemühens, die *Kluft* zwischen beiden Seiten zu überwinden, bestehen bleibt. Dieses Gemälde weist auf die *Notwendigkeit* eines Mittlers hin, der auf beiden Seiten steht, um so diese *Kluft* zu überwinden, sodass die Vereinigung von Menschen und Gott ermöglicht wird. Vor diesem Hintergrund kann auch von der Kenose bis hin zur Gottverlassenheit Jesu am Kreuz sinnvoll gesprochen werden, denn Jesus ist der Mittler, der menschgewordene Gott, der Erlöser, der auf beide Seiten treten kann. Die Lehre von der Kenose ist in der christlichen Tradition fest verankert, besonders aber in der Theologie Hans Urs von Balthasars und in der Spiritualität Chiara Lubichs. Beide versuchten die Kenose und die Gottverlassenheit Jesu in die Mitte ihres Lebens zu stellen,

---

[6] Karl RAHNER, Sämtliche Werke 12 – Menschsein und Menschwerdung Gottes (Herder Verlag-Freiburg, 2005), 309. In seiner Betrachtung zur Theologie der Menschwerdung beschreibt Karl Rahner den Kern des christlichen Glaubens. Das Geheimnis der Menschwerdung ist „die Mitte der Wirklichkeit, aus der wir Christen leben, der Wirklichkeit, die wir glauben. Denn das Geheimnis der göttlichen Trinität ist uns hier allein offen“.

[7] Der Grund, warum das Bild *Erschaffung Adams* hier am Anfang der Arbeit erwähnt wird, ist, um auf diese Weise die Untrennbarkeit der Schöpfungstheologie und der Kenosistheologie zu deuten. Die Schöpfungstheologie hat Sinn und Wert in der Kenosis- und Kreuzestheologie, und umgekehrt hat die Kenosis und Kreuzestheologie im Rahmen der Schöpfungstheologie ihre erste Bedeutung. Balthasar hat diese Dialektik zwischen Kenosislehre und Schöpfungstheologie vor Augen, um die Spannung zwischen Thomas von Aquin und Dun Scotus zu überwinden. Für Balthasar hat Gott in seinem ewigen Plan schon bei der Schöpfung Inkarnation und Erlösung durch das Kreuz vorausgesehen, daher liegt das Maß der Kenose weder in unserer Bedürftigkeit (gegen Scotus) und noch in unserer Sündigkeit (gegen Thomas), sondern in der „innergöttlichen Opposition”. (Vgl. Hanspeter HEINZ, Der Gott des Je-mehr - Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars (Peter Lang - Frankfurt, 1975), 159).

da sie aus ihrer Sicht den zentralen Inhalt der christlichen Botschaft darstellen. Dementsprechend soll auch die Erneuerung der Kirche aus diesem Geist der Kenose erfolgen, damit sich die Frohe Botschaft in der säkularisierten Welt ausbreiten kann.

2. WAHL DES THEMAS UND FORSCHUNGSSCHWERPUNKTE

Hans Urs von Balthasar gilt als einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Henri de Lubac nennt ihn den „vielleicht gebildetsten Mann seiner Zeit".[8] Seine Werke brachten ihm einerseits viele prominente Preise und Ehrungen,[9] andererseits aber auch Kritik und Ablehnung, besonders von denen, die ihn als "konservativ" abstempeln.[10] Balthasar versucht seine Inkarnationstheologie in mehreren Werken zu begründen: in *Mysterium Paschale* (1969), das später als *Theologie der Drei Tage* bekannt geworden ist, in *Herrlichkeit – Theologische Ästhetik III,2,2* (1969), in *Theodramatik III* (1980), und als Anwendung auf die Kirche in *Pneuma und Institution* (1974). Dabei ist Balthasars Kenosislehre stark biblisch-patristisch geprägt und basiert wesentlich auf der Interpretation des Philipperhymnus (Phil 2,5-11). In *Theologie der Drei Tage* (1969) stellt Balthasar unter dem Titel *Kenose und neues Gottesbild*[11] fest, dass der Philipperhymnus grundsätzlich keine Lehre über die zwei Naturen Jesu ausdrückt, sondern vielmehr die aufeinanderfolgenden Phasen eines *Heilsdramas* Gottes in der Geschichte beschreibt.

---

8 Michael SCHULZ, Hans Urs von Balthasar begegnen (Sankt Ulrich Verlag GmbH - Augsburg, 2002), 44.

9 Vgl. ebd. 6. Er erhielt mehrere Ehrendoktorate: Dr. theol. in Edinburg und Münster 1965, Fribourg 1967, Dr. phil. Washington 1980, und Preise: z.B. den Guardini-Preis von der katholischen Akademie in Bayern 1971, und den Mozart-Preis 1987 in Innsbruck.

10 Vgl. Medard KEHL – Werner LÖSER, In der Fülle des Glaubens – Hans Urs von Balthasar Lesebuch (Herder-Freiburg, 1980), 14 f. Tatsächlich steht Balthasar vielen Trends in der Kirche, die vor allem nach dem Konzil eingesetzt haben, sehr kritisch bis ablehnend gegenüber. Er sieht darin oft das Bestreben nach „Gewichtserleichterung des Christlichen", so z.B. der Trend, die christliche Tradition zu vernachlässigen, da man sich nur auf die eigene Auslegung der Bibel beruft, oder Unkorrektheiten in der Liturgie, Nivellierungen der eigenen Positionen in der Ökumene, Entwertung des Sakralen, Mystischen, Monastischen, das Auflösen christlicher Glaubensinhalte im Säkularen, modischer theologischer Pluralismus, historisch-kritische Entmythologisierung. Ferner vertritt Balthasar den Pflichtzölibat und lehnt die Priesterweihe der Frauen ab. Ebenso lehnt er Berufungen zum Priester, Ordensmann, oder zur Ehe „auf Zeit" ab. Er misst der kontemplativen Lebensweise noch größeren Wert bei als karitativem, sozialem, politischem Engagement. Der Vorwurf des „Konservativismus", dem Balthasar immer wieder ausgesetzt ist, beruht großteils darauf, dass er bei all seiner umfassenden Kenntnis der Bibel, Theologie, Philosophie, Literatur etc. vor allem aus den Quellen der großen spirituellen kirchlichen Tradition (Kirchenväter, Mystiker, Heilige usw.) schöpft, und von dieser Basis ausgehend heutige Fragen der Theologie analysiert und behandelt. Aus diesem Grund meinen Balthasars Kritiker, er habe kein Verständnis für die „veränderte Problematik der Neuzeit" und „das symbolisch-ganzheitliche Verstehen der Kirchenväter" stehe bei ihm im Vordergrund vor der „kritisch-analysierenden Reflexion".

11 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2. Aufl. 1990), 27 f. Mit diesem Titel zeigt Balthasar die Wende in der kenotischen Theologie, die das Wesen Gottes durch die Gestalt Jesu Christi betrachtet, der den Neuen Bund in seiner *Person* gestiftet hat, der in seiner Niedrigkeit und Ohnmacht das Antlitz Gottes erscheinen lässt. Das Kenoseereignis hat das Bild Gottes dadurch radikal verändert.

Deshalb steht der Begriff der *Kenose* für Balthasar dem Ausdruck *conditions*, näher als dem der *natur*.[12] In diesem Sinn ist die Kenose zunächst auf die Soteriologie ausgerichtet und nicht auf die Trinitätstheologie, mit der sich Balthasar später – v.a. in seiner *Theodramatik* – intensiv beschäftigt. Balthasar versucht seine Kenosistheologie in der frühen Phase in Auseinandersetzung mit den alten Häresien und den Gegenargumenten der Kirchenväter auszuführen,[13] indem er im Philipperhymnus eine Gegenüberstellung von zwei Gottesbildern vorstellt. Während der alttestamentliche Gott an seiner Ehre und Herrlichkeit festhält, verzichtet Christus in seiner Freiheit auf seine Glorie. Das bedeute einen Wechsel der Sichtweise: Gott ist nicht hauptsächlich Macht, die festhält, sondern Liebe, die hingibt.[14] Wie Origenes, Johannes Chrysostomus und Gregor von Nyssa, die das Motiv der Kenose, dass Gott seinen eigenen Sohn für die Menschen nicht verschont hat, eindringlich zur Darstellung bringen, so betont auch Balthasar die Kenose als „Selbsteinschränkung Gottes", als Akt seiner Freiheit und ebenso der „Allmacht Gottes" in der „Ohnmacht des Gekreuzigten".[15] In diesem Kontext ist der Ermöglichungsgrund der Kenose für Balthasar die «Selbstlosigkeit» der Personen im innertrinitarischen Leben.[16] Diese Selbstlosigkeit ist eng verbunden mit dem Gehorsam des Sohnes, sodass sich dadurch am Kreuz gleichsam die „Entdeckung" des göttlichen Lebens selbst ereignet. Im Motiv der Kenose wird für Balthasar auf einmalige Weise die Verbindung der Menschwerdung Gottes – bis hin zur

---

12 Vgl. ebd. 29. Mit dem Ausdruck *conditions* meint Balthasar die Kenose, wie sie der Philipperhymnus darstellt, zunächst als ein Übernehmen des menschlichen Schicksals, dass Jesus aus freiem Gehorsam um die Heilsnotwendigkeit willen sich erniedrigt bis zum Kreuz (Phil 2,6-9). Es geht hier noch nicht um die Auseinandersetzung zwischen *göttlicher* und *menschlicher* Natur.

13 Vgl. ebd. 29 f. Balthasar versucht die Ablehnung von Häretikern im frühen Christentum, wie z.B. der Arianer, der Gnostiker und Nestorianer und die Gegenargumente der Kirchenväter, wie z.B. von Athanasius, Cyrill, Leo dem Großen, Hilarius, Origenes und Gregor von Nyssa zu deuten, um seine eigene Kenosislehre zu erklären. Die Arianer leugneten die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Die Gnostiker nahmen nur einen Scheinleib Christi an, was eine Kenose ausschließt, und Nestorius vertrat die Ansicht, dass der Mensch Jesus zur Gotteswürde aufrückte. Als Gegenargumente führt Balthasar die Positionen der Kirchenväter an. Für Athanasius war die Inkarnation Christi ein Akt der Erniedrigung. Inkarnation und Passion führten aber für den Menschen zu einer Erhöhung. Cyrill vertrat dieselbe Meinung: Die Menschwerdung und Entleerung ist eine Erniedrigung, wenngleich sie nichts an der Gottgestalt und ewigen Glorie des Logos ändert, und Leo der Große verbindet die „Unvermindertheit und Leidlosigkeit" Gottes mit der Förderung des Menschen durch Christi Annahme der sündigen Menschennatur. Für Balthasar geschieht die Kenose aus göttlicher Souveränität, einerseits bleibt Gott in sich, zugleich verlässt er sich aber in seiner Herrlichkeitsgestalt.

14 Vgl. ebd. 32.

15 Vgl. ebd. 38; Vgl. Karl Heinz MENKE, Balthasars Theologie der Drei Tage, 6 f. Balthasar rezipiert den Gedanken von Gregor von Nyssa, der überzeugt ist: „Die Hoheit erscheint in der Niedrigkeit, und doch wird die Hoheit dadurch nicht erniedrigt." Für Balthasar offenbart der dreieinige Gott seine Allmacht gerade darin als die des Gekreuzigten.

16 Vgl. ebd. 40. Das soteriologische Motiv der Kenose ist der „untrennbare dreieinige Wille" des Vaters, als des Sendenden, und des Hl. Geistes, als des durch die Trennung hindurch Einigenden. Bulgakov stellt fest, dass in der Kenose bei der Schöpfung Gott auch schon die Sündhaftigkeit, die Inkarnation und Erlösung miteinberechnet hat. Das gälte für die «*ökonomische*» Trinität, die Bulgakov von der «*immanenten*» unterscheidet, aber die ökonomische in der immanenten „je schon mitaufgehoben" sieht.

Verlassenheit am Kreuz – und dem Geheimnis der Trinität sichtbar, denn das Kreuzesopfer, die Schlachtung des Lammes, vollzieht sich innerzeitlich und innerweltlich und hat zugleich Ewigkeitscharakter.[17]

Die Kenosistheologie vertieft Balthasar sodann in seiner *Theoästhetik - Herrlichkeit III,2,2* (1969), in der er das Subjekt der Kenose in den Blick nimmt und sich auf Jesus als Mitte der Offenbarung Gottes konzentriert. Für Balthasar ist das Subjekt der Kenose jedoch nicht der menschgewordene Sohn, sondern der *präexistente Sohn*, der in der Geschichte ein konkretes Menschenschicksal in der *conditio naturae peccatricis* übernommen hat.[18] Balthasar übernimmt Bulgakovs Gedanken, dass der Schöpfer bei seiner ersten Kenose, der Schöpfung selbst, schon die zweite, die eigentliche Kenose, für das Erlösungswerk am Kreuz vorausgesehen hat, in der er „alle äußeren Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt".[19]

Die intensiven Überlegungen zur Kenose bis zum Kreuzesereignis führen Balthasar konsequenterweise zur Trinitätstheologie, und zwar in der Unterscheidung von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität, ein Themenkomplex, aus dem sich in der Folge bemerkenswerte Auseinandersetzungen u.a. mit Karl Rahner, Jürgen Moltmann und der Position Hegels ergeben haben. In seinem Werk *Theodramatik III (1980)* zeigt Balthasar, dass die Kenose und das Kreuzesgeschehen nur vor einem trinitarischen Hintergrund gedeutet werden dürfen, denn nur von da aus dürfe Soteriologie betrieben werden. Die innertrinitarische Einheit zwischen Vater und Sohn ist dabei die wesentliche soteriologische Voraussetzung, denn nur Jesus als Gott konnte die Weltsünde tragen.[20] Hier verwendet Balthasar das Wort «Wir», um die göttliche Beziehung auszudrücken.[21] In der Verlassenheit am Kreuz wird die Distanz des Sohnes vom Vater offenbar. Beide aber sind ein «Wir», geeint

---

17 Vgl. ebd. 40. Balthasar sieht auch den zeitlosen Charakter des Kreuzesopfers Christi vor der Grundlegung der Welt. Im innertrinitarischen Bereich ist es das Opfer des geschlachteten Lammes. Der Gehorsam des Sohnes war dabei der Ermöglichungsgrund seiner Menschwerdung, die ihren Höhepunkt am Kreuz gefunden hat.

18 BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2 (Johannes Verlag – Einsiedeln, 1969), 196. Bei der Betonung der Präexistenz Christi wollte Balthasar seine *Christologie von oben* deutlich vorstellen, dass das Geheimnis Jesu Christi nur Sinn hat in seiner Abba-Beziehung aufgrund der innertrinitarischen Beziehung. Ohne die Präexistenz Christologie verliert die Christologie ihre substanzielle Bedeutung.

19 Ebd. 198. Für Balthasar sind die Schöpfungstheologie und die Erlösungslehre eins und untrennbar. Bei der Schöpfung hat Gott auch die Erlösung der Welt mitgeplant, daher findet die Menschwerdung ihr Ziel am Kreuz für die Rettung der Welt. Jesus hat stellvertretend die gesamte Weltsünde getragen.

20 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III (Johannes Verlag – Einsiedeln, 1980), 297.

21 Vgl. ebd. 298; Vgl. Johannes FEINER - Magnus LÖHRER (Hrsg.), Mysterium Salutis - Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2 (Benziger Verlag 1967), 384. Das «Wir» ist für Balthasar ein Ausdruck des Communio-Elements im innertrinitarischen Leben, das zugleich *Eins* und *Differenz* ist. Dieses «Eins und Differenz» Gottes wird in der Kreuzesverlassenheit Jesu als «Distanz und Trennung» deutlich.

durch den Geist. So erscheint in der Kreuzesverlassenheit dieses «Wir», das Liebe ist, das durch den Geist geeint ist, als Distanz und Trennung. Die Gottverlassenheit am Kreuz offenbart die *ökonomische Trinität*, und durch sie wird die *immanente Trinität* sichtbar. Balthasar kritisiert hier bei Rahner einen rein „formalen Selbstvermittlungsprozess“,[22] und bei Moltmann eine „Verstrickung in den Weltprozess“.[23] Die Interpretation des Verhältnisses von ökonomischer und immanenter Trinität durch Rahner und Moltmann versteht Balthasar als das Beziehen von „Extrempositionen“ und er versucht eine „Mitte“ zwischen beiden zu finden. Diese „Mitte“ liegt für Balthasar darin, dass die immanente Trinität als *ewige Selbsthingabe* in Gott *die Grundlage des ökonomischen Ereignisses* ist, und diese ewige Liebe verwirklicht sich in dem Weltgeschehen am Kreuz, „ohne dass Gott zu seinem Selbstwerden (seiner Selbstverschwendung) des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte“.[24] Diese Denkweise findet Balthasar in Bulgakows „Urkenose“, die bei der Hervorbringung des Sohnes stattgefunden habe und in welcher der Vater seine Gottheit ganz hergibt, um sie dem Sohn zu übergeben: „Er «teilt» sie nicht «mit» dem Sohn, sondern «teilt» dem Sohn alles Seine «mit»“: «Alles Deinige ist mein» (Joh 17,10).[25] Aus beiden geht der gemeinsame Geist als ihr subsistierendes «wir» hervor. Dieser hält die „unendliche Differenz“ offen und überbrückt sie zugleich.

Mitten im Zweiten Weltkrieg machte Chiara Lubich jene tiefe Gotteserfahrung, die ihr Leben in der Folge stark geprägt und sie zu einer radikalen Hinwendung zu Gott geführt hat. In ihrem Werk *Der Schrei der Gottverlassenheit*[26] beschreibt Lubich das Geheimnis der Verlassenheit Jesu als den Dreh- und Angelpunkt der Identität der Fokolar-Bewegung.

---

22 Vgl. ebd. 298 f; Vgl. Johannes FEINER - Magnus LÖHRER (Hrsg.), Mysterium Salutis, 382 ff. Für Rahner ist der Sohn im Sinne von Justin dem Märtyrer immer schon der *logos endiathetos* (das innerlich gedachte Wort) und nicht nur der *logos prophorikos* (das ausgedrückte Wort) des Vaters, „weil Jesus sich im Evangelium gegenüber dem Vater und den Menschen absetzend als der Sohn erfährt und aussagt“. Balthasar sieht mit dieser Aussage Jesus mehr oder weniger in die Rolle eines „Sachwalters Gottes auf Erden“ gerückt, er betont aber, dass Rahner doch daran festhalte, dass Gott sich im inkarnierten Logos wesenhaft ausspreche und im Geist wesenhaft mitteile: „Die immanente (und notwendige) Trinität ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes.“

23 Vgl. ebd. 299 f. Die Trinität zeigt sich in der Kreuzestat Jesu, in welcher der Vater den Sohn sich durch den Geist opfern lässt. Moltmann befindet sich damit nahe bei Hegel. Er überschreitet die Position Rahners, und ist überzeugt, dass die Trinität kein in sich geschlossener Kreis im Himmel sei, sondern ein für Menschen offener eschatologischer Prozess auf der Erde, der vom Kreuz Christi ausgehe.

24 Ebd. 300; Vgl. Silvia CICHON-BRANDMAIER, Ökonomische und immanente Trinität – Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Verlag Friedrich Pustet-Regensburg, 2008), 187.

25 Ebd. 300.

26 Vgl. Chiara LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit (Verlag Neue Stadt-München, 2001), 11. Dieses Werk ist für Lubich ein Dankeshymnus, für den am Kreuz erhöhten Gott. Dieser lasse die Fokolar-Bewegung teilhaben am Drama seiner Passion und an seiner Auferstehung. Der Anruf des gekreuzigten Jesus an den Einzelnen der Fokolar-Bewegung ihm zu folgen und sich ihm ganz zu schenken, ist für Lubich das Hauptmotiv ihre spirituellen Erfahrungen zu veröffentlichen.

Der „Verlassene Jesus“ ist für sie ein „doppeltes Fenster“, zum einen das „Fenster Gottes“, das auf die Menschheit hin geöffnet ist und durch welches Gott schaut, weil der Verlassene Jesus wahrer Mensch ist. Zugleich ist es ein „Fenster der Menschheit“, durch welches der Mensch Gott sieht, weil der Verlassene Jesus wahrer Gott ist.[27] Diese chalzedonische Dimension des Verlassenen Jesus stellt die Basis der Spiritualität der Fokolar-Bewegung dar. Aus diesem Grund ist der „Verlassene Jesus“ für die Fokolar-Bewegung von Beginn an die *Quintessenz* aller Gotteserkenntnis.[28] Ausgehend vom Wort Jesu: *«Alle sollen eins sein»* (Joh 17,21), und mit dem Motiv der Kenose und der Verlassenheit Jesu im Zentrum, versuchen Lubich und ihre Weggefährtinnen und -gefährten das *Sich-eins-machen* zu verwirklichen. Dieses „Sich-eins-machen“ versteht sie als *magna charta* der Fokolar-Bewegung und zugleich als die „Ausdrucksform“ des charismatischen Aspekts der Kirche.[29]

Um den Reichtum der Spiritualität Lubichs bekannt zu machen, veröffentlichte Stefan Tobler im Jahr 2002 das Buch: *„Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs“.* Darin versucht Tobler die soteriologische Dimension in Werk und Spiritualität Lubichs zu verdeutlichen, indem er die fundamentale Frage stellt: „*Welches Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu findet sich im Werk Chiara Lubichs, das – als Basis für die Spiritualität der Fokolar-Bewegung – kirchlich-ökumenisch wirksam geworden ist?“*[30] Um diese Frage zu beantworten, konzentriert sich Tobler auf das Geheimnis des Verlassenen Jesus, indem er die soteriologischen Leitfragen *Heilsnotwendigkeit*, *Heilsverwirklichung*, *Heilsvergegenwärtigung* und *Heilswirkung* bearbeitet.[31] In seinen Ausführungen über das Kreuzesereignis beschreibt er die Passion Christi als *amare il dolore,* das zum Mittel der Erlösung geworden ist.[32] In Bezug auf die Heilsmotive im Werk Lubichs stellt Tobler Ähnlichkeiten mit Jürgen Moltmanns Kreuzestheologie fest, da beide die *Gottesverlassenheit* als *Gottesgegenwart* und so das Kreuz als Ort der Heilsoffenbarung

---

27 Vgl. ebd. 117.

28 Vgl. ebd. 30.

29 Vgl. ebd. 110 f. Papst Johannes Paul II. bezeichnete die Fokolar-Bewegung „als Ausdrucksform des charismatischen Aspekts der Kirche“, der gleichwertig neben dem institutionellen Aspekt stehe. Auch ihr Weg sei ein Weg zur Vollkommenheit. Durch die neuen Bewegungen werden u.a. auch die Berufungen von Laien gefördert.

30 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 8.

31 Vgl. ebd. 8.

32 Ebd. 229. Der Gedanke Lubichs *amare il dolore* findet sich in gewisser Weise auch bei Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann und Karl Barth, die von einem *Leiden in Gott* sprechen, da die Leidenschaft der Liebe Gottes zu den Menschen im Leiden Jesu Christi ihren dichtesten Ausdruck gefunden habe. Lubich betont aber ganz besonders die Kreuzesverlassenheit Jesu als Höhepunkt des Leidens Christi.

Gottes verstehen.[33] Auf diese Weise ermöglicht die Begegnung mit Gottes Heil in der Gottverlassenheit Jesu das Heil aller Menschen. Das intensive *Eintauchen* in das Mysterium der Verlassenheit Jesu wird für die Fokolare selbst zum «Sakrament» der Liebe Gottes, zu Gottes «stellvertretender Präsenz», die zum Heil der Welt beiträgt.[34]

Die Rede von den vielfältigen Dialogen, die aus dem Motiv der Kenose abgeleitet ein Kennzeichen der Fokolar-Bewegung darstellen, führt Franz Kronreif zur Überlegung einer „Kenopraxis" in Kirche und Gesellschaft. In seinem Werk *„Gottlos heute"*[35] beschreibt Kronreif die Möglichkeiten einer positiven Auseinandersetzung des Christentums mit dem modernen Menschen, bzw. mit den Phänomenen von Säkularismus, Atheismus, und Religionslosigkeit. Er stellt die Frage: *„Können Säkularismus, Gott-losigkeit, Atheismus – oder zumindest ein gewisses Spektrum daraus – für Glaubende, speziell für Christen nicht in sich positive, wertvolle Wirklichkeiten sein?"*[36] Kronreif versucht auf einige anthropologische Bestimmungen zu rekurrieren, um auf dieser Basis die Möglichkeiten eines konstruktiven Dialogs auszuloten. Er stellt folgende vier Aspekte dar: die *spirituelle Intelligenz*, die er von Francesc Torralba Roselló[37] übernimmt, die *Transformationsperspektive* von Charles Taylor,[38] die *anthropologische Wurzel der Mystik*, die er von Ernst Tugendhaft[39] rezipiert, und die *Communion* als Basis der Religion, wie sie

---

33 Ebd. 234 f; Vgl. Jürgen MOLTMANN, Der Gekreuzigte Gott (Kaiser-München, 1972), 71. Dazu schreibt Moltmann: „Gott wird nur in seinem Gegenteil, in der Gottlosigkeit und gottverlassen als Gott offenbar."

34 Vgl. ebd. 294.

35 In diesem Werk setzt sich der Autor mit dem modernen Atheismus und der Situation der Kirchen in der säkularisierten Welt auseinander. Er sucht nach einem neuen Paradigma, um einen lebendigen Dialog zu ermöglichen, denn er ist überzeugt, wie auch die französische Mystikerin Madeleine Delbrél erkannt hat, dass auch Atheismus und Säkularismus einen „guten Boden" für das Wachstum des Christentums bilden können.

36 Vgl. Franz KRONREIF, Gottlos heute – Samen des Wortes in einer säkularen Welt (Citta Nuova – Roma, 2013), 10.

37 Vgl. ebd. 130: „Die spirituelle (bzw. existentielle oder transzendentale) Intelligenz ist jedem Menschen zu eigen wie z.B. die Fähigkeit zu sprechen, unabhängig von religiösem Glauben oder konfessioneller Zugehörigkeit." Die spirituelle Intelligenz ist das anthropologische Faktum und hat nichts mit dem Glauben zu tun. Torralba stellt fest, dass der Verinnerlichungsprozess des Menschen und das Herausgehen zum anderen die Voraussetzung für die Entfaltung der spirituellen Intelligenz sind. Diese Fähigkeit sei das fundamentale Element für einen offenen Dialog für alle Menschen.

38 Vgl. ebd. 133. Laut Charles Taylor ist die Transformationsperspektive eine Ewigkeitssehnsucht, indem man die *Identifikation* mit dem Transzendenten sucht und sich selbst übersteigt. Diese Fähigkeit zur *Auto-Transzendenz*, indem der Mensch nach der Einheit mit der höchsten Realität strebt, bildet für Taylor die Basis eines Dialogs für die Christen mit anderen Religionen. Franz Kronreif behauptet, die Transformationsperspektive bei Taylor habe ihre ontische Wurzel in der spirituellen Intelligenz, wie Torralba sie formuliert.

39 Vgl. ebd. 134 f. Die anthropologische Wurzel der Mystik aller Menschen hat ihre ontologische Basis im „Eintauchen in eine perichoretische Beziehung" mit der Absolutheit. Im Grunde gibt es eine enge Verbindung zwischen der anthropologischen Wurzel der Mystik und der spirituellen Intelligenz und der Transformationsperspektive, denn sie beschreiben das innere Streben nach der Einheit mit dem Transzendenten. Weil sie ein anthropologisches Faktum sind, ist es möglich einen offenen Dialog für alle Meschen, unabhängig von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit zu führen.

in Emile Durkheims Religionskritik zu finden ist.[40] Für ihn sind diese Aspekte die gemeinsame Grundlage eines möglichen Austausches von Christen und Nicht-Christen, der in einem «kenotischen Dialog» verwirklicht werden kann. Kronreif ist überzeugt, dass der kenotische Dialog nach dem Beispiel der Kenose des Sohnes zugleich «Askese und Mystik» ist, d.h. eine Aktualisierung des Paschamysteriums, in welcher Nicht-Christen und Christen gemeinsam die Gegenwart des auferstandenen Herrn erfahren können. In diesem Dialog steigt die Mystik in die Welt hinunter und wandert in die Säkularität ein.[41] In diesem kenotischen Dialog verwirklichen, laut Kronreif, die Fokolare ihren wichtigen Auftrag als „Apostel des Dialogs".

Um das Verhältnis zwischen dem Verlassenen Jesu und dem Dreieinigen Gott in der Spiritualität Lubichs deutlich zu machen, zeigt Stefan Ulz in seinem Werk *„Dreifaltigkeit leben - Trinitarische Anthropologie bei Chiara Lubich"* (2019)[42] die Einzigartigkeit von Lubichs «Theologie von Innen», als Basis der Erkenntnis, die sie aus der mystischen Erfahrung gemacht hat. Für Ulz ist die *Theologie von Innen* ein neuer Weg des theologischen Diskurses in der Moderne, um die «Theologie von Oben» und die «Theologie von Unten» mit ihren Grenzen zu erhellen, und um die Rede *von Gott in Gott* zu verdeutlichen. In der Spiritualität Lubichs ist die *Theologie von Innen* eine Alltagstheologie, die aus der Gotteserfahrung stammt, denn im Tiefsten der menschlichen Seele offenbart Gott sein tiefstes Wesen, das trinitarisch ist. Die dynamische Bewegung in der Kenose, wie der hl. Athanasius formuliert: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde"[43], wurde für Lubich ein Bild, um die Wechselseitigkeit zwischen Anthropologie und Trinität neu zu deuten, indem sie formuliert: „einer der Trinität wurde Mensch, damit die Menschen Trinität würden".[44] Stefan Ulz versteht das „Trinität-Sein" Lubichs als gemeinschaftlichen Charakter der Kirche, die aus der Gnade des dreieinen Gottes lebt, der der Ursprung und zugleich das

---

40 Vgl. ebd. 137 f. Kommunion ist die Voraussetzung der Gemeinschaft. Weil Kommunion wesentlich einen geistlichen Charakter hat, ist sie sehr entscheidend für eine religiöse Gemeinschaft. Man kann zwar auf Religion verzichten, aber nicht auf Kommunion, die im Grunde ein Bekenntnis der Liebe ist.

41 Franz KRONREIF, Herunter gekommen. Zur Mystik des Dialogs (Ökumene und Mission, 2. Aufl. 2015), 4.

42 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben – Trinitarische Anthropologie bei Chiara Lubich (Echter Verlag-Würzburg, 2019), 250. In seiner Betrachtung über die trinitarische Anthropologie Lubichs, die wesentlich aus dem *Paradies 1949* stammt, sieht Stefan Ulz den Ort der menschlichen Berufung primär im *Schoß des Vaters* als dem Ort des *trinitisierten* Menschen. Er stellt fest: „Die Trinitisierung des Menschen erweist sich somit in hohem Maß als trinitarisch-theologischer und trinitarisch-anthropologischer Ort, als *locus theologicus* und *locus anthropologicus* einer trinitarischen Anthropologie".

43 ATHANASIUS, De incarnatione verbi, 54 (E.P. Meijering, J.C Gieben - Amsterdam, 1989, 357)

44 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 253. Für Lubich ist das „Trinität-sein" oder „Trinität-werden" keine spekulative Theologie, sondern existentiell, denn der Mensch ist von seinem Wesen her *imago trinitatis,* und er soll von diesem Bild sein Wesen prägen lassen.

Ziel der Kirche ist, wobei das Band der Liebe das Merkmal und Kennzeichen der Kirche ist. Dadurch ist für Ulz die „gegenseitige Liebe mit Jesus in der Mitte“ das Herz der trinitarischen Anthropologie Lubichs, und zugleich die wesentliche Berufung der Christen zur Teilnahme an der trinitarischen Beziehung in Christus.[45] In diesem Sinn ist die *Trinitisierung* die ursprüngliche Form des christlichen Lebens, wo sich die gegenseitige Liebe in der *communio* der Kirche dynamisch entwickelt.

3. FORSCHUNGSFRAGE UND METHODE DER ARBEIT

Für Balthasar und Lubich ist die Kenose und die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz das Zentrum und der Fokus ihres theologischen Denkens. Dieses Ereignis stellt für sie einen Zugang zur Trinitätslehre, Soteriologie und Ekklesiologie dar – nämlich die Kenose und der Kreuzestod Jesu als Ort der Trinitätsoffenbarung, als Zentrum der Soteriologie und als Geburtsort der Kirche und ihrer Mission. Auch wenn Lubich im strengen Sinn keine systematischen Überlegungen zur Kenosislehre anstellt, wie Balthasar sie formuliert, so ist für Lubich die Kenose als *Selbst-Entleerung* Christi bis zu seinem verlassenen Tod am Kreuz, wie es der Philipperhymnus darstellt, doch der Hauptinhalt ihrer Spiritualität. Die Betrachtungen zur Gottverlassenheit Jesu prägen sich bei Lubich und Balthasar unterschiedlich aus. Balthasar betont die Gottverlassenheit Jesu nicht nur am Karfreitag, sondern auch beim Abstieg in die Unterwelt (Karsamstagsereignis), während Lubich die Verlassenheit am Kreuz (Karfreitagsereignis) als Höhepunkt des Lebens Jesu betrachtet. Auch wenn sich der Blickwinkel über Kenose und Gottverlassenheit Jesu zwischen Balthasar und Lubich unterscheidet, ist die Ausrichtung der Meditationen beider doch dieselbe, nämlich dass die Kenose und die Gottverlassenheit Jesu absolut *«heilseffektiv»* sind, und die Kirche eingeladen ist in dieses Geheimnis Christi einzutauchen. Sowohl Balthasar als auch Lubich sind überzeugt, dass die Kirche ihren Sinn und Auftrag erfüllt, in dem Maß, als sie kenotisch ist, wie Christus selbst kenotisch ist. Hier liegt die Notwendigkeit der Kenose der Kirche, die Balthasar als einen Akt der *Solidarität*, der zum „Sakrament des Bruders“ führt,[46] und Lubich als einen Akt des *Sich-eins-machen,* das zur „universalen Geschwisterlichkeit“ führt, bezeichnen.[47] Wie Balthasar mit seinem Säkular-Institut *Johannesgemeinschaft* die Kenose der Kirche zu verwirklichen versucht, so versucht auch

---

45 Vgl. ebd. 190 ff.
46 Vgl. BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2009), 207.
47 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit (Verlag Neue Stadt-München, 2. Auflage, 1992), 94.

Lubich mit ihrer *Fokolar-Bewegung* die Kenose und Gottverlassenheit Jesu in der gesellschaftlichen Praxis zu leben. Basierend auf diesen konvergierenden und doch eigenständigen Sichtweisen Balthasars und Lubichs zur Kenose und Gottverlassenheit Jesu, stellen sich zwei Forschungsfragen:

1. Worin bestehen die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen Hans Urs von Balthasar und Chiara Lubich in Bezug auf das Motiv der Kenose und der Gottesverlassenheit Jesu?

2. Welche Bedeutung haben Kenose und Gottverlassenheit Jesu bei Hans Urs von Balthasar und Chiara Lubich für das pastorale Engagement der Kirche und ihren kenotischen Dialog im Hinblick auf das friedliche Zusammenleben der Menschen?

In dieser vorliegenden Forschungsarbeit wird die hermeneutische Methode verwendet. Es ist ein Versuch den Kern ihrer Gedanken in einem *interpretativen Prozess* darzustellen, ohne dabei neue Deutungen hineinzulegen, wenngleich gelegentlich eine *Re-Interpretation* erforderlich scheint, um die Klarheit der Gedanken in den Mittelpunkt der Diskussion zu stellen. Es wurde die Treue zu beider Autoren Gedanken angestrebt, um ihre Besonderheit deutlich zu machen.

Um diese Forschungsfragen zu beantworten, wird diese Arbeit in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird die Kenosistheologie und Gottverlassenheit Jesu bei Hans Urs von Balthasar untersucht. Es wird die Kenosislehre Balthasars vorgestellt, und ihr Verhältnis zur Trinitätslehre, zur Soteriologie und zur Ekklesiologie dargestellt. Die Kenosis ist der Bezugspunkt der christlichen Theologie, die ihren Höhepunkt am Kreuz und in der Auferstehung Jesu findet. Der zweite Teil handelt von der Kenosis und Gottverlassenheit Jesu bei Chiara Lubich. In diesem Teil wird der Mittelpunkt von Lubichs Spiritualität, der Verlassene Jesus betrachtet. Anders als Balthasar, der die Kenosis als Bezugspunkt seiner Theologie darstellt, wird für Lubich der *Verlassene Jesus* zum Bezugspunkt ihrer trinitarischen, soteriologischen und ekklesiologischen Überlegungen. Auf diesem Fundament haben die Berufung Lubichs und ihrer Gefährtinnen und Gefährten ihren Anker und ihre Wurzeln. Der dritte Teil befasst sich mit dem Vergleich von Gemeinsamkeit und Unterschied zwischen Balthasar und Lubich, und macht zugleich persönliche Bemerkungen zur *Kenopraxis* der Kirche als pastoraler Implikation der Kenose und Gottverlassenheit Jesu.

TEIL I: KENOSE UND GOTTVERLASSENHEIT JESU BEI HANS URS VON BALTHASAR

KAPITEL I: KENOSIS UND TRINITARISCHE OFFENBARUNG

1.1 DER BEGRIFF "KENOSE"

Die Rede von der Kenose geht im Wesentlichen auf die Urstelle im Philipperbrief 2,5-11, besonders auf Vers 7 zurück. Das griechische Wort *ἐκένωσεν* «er entleerte sich» ist in der christlichen Theologie ein zentrales Thema und hat große Nachwirkungen in der Geschichte, die einerseits zur Beschreibung des Christusereignisses, andererseits aber auch zur Darstellung christlicher Heiligkeit und Lebenspraxis, führten.[48]

Der Begriff *Kenosis*[49] bezeichnet das „Entäußerungsereignis", dass Gott sich in Jesus Christus von Nazareth seiner Herrlichkeit entäußert hat. Daher beinhaltet der Begriff Kenose zwei fundamentale Elemente, nämlich die Frage nach dem *Wesen Gottes* (wer ist Gott *an sich* und *für sich*? - die Frage der immanenten Trinität), und die Frage nach dem *Wesen Jesu* (wer ist Jesus Christus? - die Frage der ökonomischen Trinität). Das Kenosisereignis bezeugt dadurch einerseits das Wesen Gottes, das Balthasar „trinitarischer Gott" nennt, der *„für sich"* und *„an sich",* Diastase, Opposition und personales Geschehen von Einheit und Differenz ist[50], und andererseits das Wesen Jesu Christi, „*Sein Wer* und *Wozu*".[51] Allgemein wird der Begriff Kenose mit dem Begriff „Inkarnation" theologisch in Zusammenhang gesetzt, dem Ereignis der Menschwerdung des Sohnes Gottes[52], dass Gott in Jesus Christus, wie es Leo der Große formuliert, die *„conditio naturae peccatricis"* angenommen hat.[53] Herbert Vorgrimler hat in seinem theologischen Wörterbuch den Begriff der Kenose so dargestellt:

---

48 Vgl. Ansgar KREUTZER, Kenopraxis – Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis – Christologie (Herder – Freiburg, 2011), 173.

49 In dieser Arbeit wird der Begriff Kenose (Griech. = ἐκένωσεν - „er entleerte sich"), wie sie der Philipperhymnus darstellt, gleichgesetzt mit dem Begriff *Inkarnation* und *Menschwerdung.* Auch wenn die Verwendung dieses Begriffes von manchen Theologen unterschiedlich betont wird, um den spezifischen Charakter der Kenose zu zeigen, wurde sie in dieser Arbeit mit Inkarnation gleichgesetzt, um den allgemeinen theologischen Schwerpunkt zu betonen, dass Jesus, der Gott war, sich entleert hat, und Mensch geworden ist. In dieser Arbeit wird die Kenose in Hinblick auf den Philipperhymnus (Phil 2,5-11) und Johannes Prolog (Joh 1,1-18) betrachtet.

50 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 310.

51 Vgl. ebd. 137.

52 Josef GEWIEß, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5–11), in: ThQ 128 (1948), 463.

53 LEO DER GROßE, Sermo III,2 (Bibliothek der Kirchenväter Teil I, Sermo I-XXXVIII, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1927), 7.

> „Kenosis ist ein neutestamentliches Wort, mit dem die Selbstentäußerung des göttlichen Logos in der Inkarnation, in der Tat seines Gehorsams gegenüber dem göttlichen Vater, in der bewussten Annahme seines Todes zum Ausdruck gebracht wird (in dem von Paulus vorgefundenen u. erweiterten Christuslied Phil 2,6-11). Die Entäußerung besteht im Verzicht auf die Herrlichkeit des Seins bei Gott (Präexistenz), im Eintauschen der Gottesgestalt gegen ein Sklavendasein um des Menschen willen (vgl. 2 Kor 8,9), und sie wird belohnt durch eine Übererhöhung Jesu zum Kyrios des Kosmos.“[54]

In dieser Interpretation entspricht die Kenose, nach Meinung der Exegeten, der Entäußerung des Gottes-Sohnes und nicht zunächst der Selbstentäußerung der menschlichen Gestalt Jesu.[55] In der theologischen Debatte wird die Kenose in Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie und der Kreuzestheologie betrachtet.

Hans Urs von Balthasar verwendet den Begriff Kenose, um das Geheimnis der Entäußerung des Gottes-Sohnes auszudrücken: Verzicht auf die göttliche Herrlichkeit, Menschwerdung, Erniedrigung bis zum Kreuzestod. Dazu schreibt Thomas Krenski: „Balthasar zieht den Begriff der Kenosis zu Rate, mit dem der Philipperbrief die Kreuzeshingabe Jesu beschreibt. Dieser Entäußerung entspricht die innergöttliche „Entäußerung des Vaters“[56]. Die Betonung der „innergöttlichen Entäußerung des Vaters”, wie Krenski sie darstellt, bezeugt die „Einmaligkeit” von Balthasars Kenosislehre, die im Folgenden skizziert wird.

1.2 BALTHASARS KENOSISLEHRE

Balthasar zeigt in seiner Kenosislehre einen breiten Denkhorizont, indem er das Kenosisereignis nicht nur „physisch-materiell” durch die sichtbare Wirklichkeit Jesu in der Geschichte – im „historischen Jesus“ interpretiert, sondern auch „formal-ontologisch”, das Mysterium Gottes vor der Geschichte, die *«Präexistenz Christi»,* betrachtet. Die Kenosisbewegung, die «Urkenose» *(die Präexistenz Christi),* die «erste Kenose» *(die Schöpfung),* die «zweite Kenose» *(der Alte Bund)* und die «dritte Kenose» *(die Inkarnation Christi),* ist für Balthasar ein Weg des «Offenbarwerdens» Gottes in der Geschichte.[57] Für Balthasar ist die Kenosis bis zur Gottverlassenheit Jesu der Ermöglichungsgrund aller Rede vom christlichen Glauben und sie ist untrennbar von der systematischen Christologie, Soteriologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie. Dadurch versteht Balthasar die Kenosislehre als Deutung, Hermeneutik und Sinnerschließung, wobei seine synthetische Betrachtungsweise Einzelaspekte von Motiven aus der Hl. Schrift, der Tradition und

---

54 Herbert VORGRIMLER, Neues Theologisches Wörterbuch (Herder - Freiburg, 2000), 342.
55 Vgl. Walter KASPER, Der Gott Jesu Christi (Matthias-Grünewald - Mainz, 3. Aufl. 1995), 220.
56 Thomas Rudolf KRENSKI, Das Gottesdrama (Matthias-Grünewald - Mainz, 1995), 51.
57 BALTHASAR, Theodramatik III, 305 ff.

geistlichen Literatur in einen Sinnzusammenhang, eine «Gestalt» zu bringen sucht.[58] Die Einzigartigkeit von Balthasars Kenosistheologie liegt darin, dass er die Rede von der Kenosis primär auf die Bibel und die Theologie der Patristik stützt und auf dieser Basis die systematische theologische Darlegung mit der Gottesfrage der Neuzeit konfrontiert.[59] In seinem *opus magnum,* der *Trilogie,*[60] stellt Balthasar das Zentrum seines theologischen Bauprinzips in der Dramatik Gottes dar. Das Drama Gottes ist für den Menschen sichtbar geworden, als Christus, der Sohn Gottes in seiner Kenose, in der *Knechtsgestalt* bis zum Kreuzestod die Liebe Gottes verwirklicht hat.[61] Die Kenosis bis zum Kreuzesereignis ist zugleich die Zeit, der Ort und das Drama, in dem Gott seine Herrlichkeit (Ästhetik), seine Güte (Dramatik), und seine Wahrheit (Logik) der Welt zeigt. In diesen theologischen Denkformen sieht Balthasar die Kenose, die Entäußerung Christi, als den Zugang zu seinem theologischen Entwurf.[62] Balthasars Verständnis und Darstellung der Kenose ist eine kompakte Darlegung der theologischen, soteriologischen, ekklesiologischen Motive der Selbstentäußerung Gottes, wobei Balthasar von der protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Theologie, besonders von Sergej Bulgakov inspiriert ist.[63] In seinen Werken *Theologie der Drei Tage*, *Herrlichkeit III,2,2* und *Theodramatik III* zeigt Balthasar einen tiefen, weiten Horizont der Kenosistheologie, die er grundlegend im Begriff *«pro nobis»* zusammenfasst.[64] Diese *Für-uns-Theologie* versteht Balthasar als einen Akt der Solidarität,

---

58 Vgl. Ansgar KREUTZER, Kenopraxis, 364.

59 Vgl. Ioan MOGA, Zwischen Vätern und Moderne - Hans Urs von Balthasar und sein ressourcement, in: Communio, 48. Jahrgang, Juli- August 2019, 373.

60 Vgl. Alexander HOFFMANN, Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule (Borengässer - Born, 2008), 15. In den Sechzigerjahren begann Balthasar mit der Arbeit an seiner großen Trilogie, in der er eine Synthese seiner vielfältigen Studien auf literaturwissenschaftlichem, philosophischem und vor allem theologischem Gebiet systematisch dargelegt hat. Balthasar geht aus von der mittelalterlichen Transzendentalienlehre, wie sie Thomas von Aquin dargestellt hat, wonach das Sein die „transzendentalen" Eigenschaften des «Wahren», «Guten» und «Schönen» besitzt. Diese Eigenschaften sind in analoger Weise auch im Offenbarungsgeschehen wirksam, und in ihm ist alles menschliche Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen integriert und vollendet. Der Ermöglichungsgrund für die Darstellung aller christlicher Theologie liegt für Balthasar darin, dass im inkarnierten und gekreuzigten Logos dem Menschen mit all seinen Fragen die Wahrheit geoffenbart wird. In der Passion bis zur Gottverlassenheit Jesu in den Tiefen der Unterwelt wird dem Menschen die Güte Gottes geschenkt, und im Gehorsam des Erlösers wird Gottes „Herrlichkeit" sichtbar. Aus diesem Grund ist der christliche theologische Inhalt gleichzeitig als Ästhetik, Dramatik und Logik zu bezeichnen.

61 Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit III, 2,2, 237.

62 Vgl. Alexander HOFFMANN, Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars, 15.

63 Helmut DIESER, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde - Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar (Paulinus Verlag - Trier, 1998), 55. Balthasar übernimmt den Gedanken Bulgakovs über die *Urkenose*, um die Relationalität in der immanenten Trinität auszudrücken. Die Selbstlosigkeit der innergöttlichen Hypostasen, die der Relationalität der Liebe entspricht, ist die Voraussetzung der ökonomischen Kenose des Sohnes. Damit ist das Wesen Gottes nicht anders gedacht als die trinitarische ewige Selbsthingabe.

64 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 154.

dass Christus „wegen *uns* Menschen und um *unseres Heiles* willen herabgestiegen ist und Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist".[65] Dieses *Für uns* - Motiv wurde für Balthasar zum Zentralbegriff der Soteriologie, die nicht nur die *Solidarität* Christi mit den Lebenden und den Toten bezeichnet, sondern auch den *Stellvertretungsgedanken* beinhaltet, dass Christus bis zu seiner letzten Phase in der Höllenfahrt *für uns* Menschen eintritt. Unter diesem Begriff *für uns* sollen alle theologischen Diskurse über Kenose und Gottverlassenheit Jesu zentriert und verstanden werden, und zugleich soll er das *Leitprinzip* der christlichen Gottes-Rede sein. Dieser Begriff *für uns* ist eine handlungstheoretisch-ethische Kategorie, die im Weiteren auch zur Frage nach der Bedeutung der Kenose in der Kirche führt.[66] In diesem Sinn wurde die Kenosis Christi zum Vorbild und Leitprinzip des kirchlichen Auftrags und der Verkündigung, denn die Kenosis Christi ist die Wesensmitte der ekklesiologischen Gestalt.[67] Weil die Kenosislehre exegetisch, überlieferungsgeschichtlich und dogmatisch schwierig ist, versucht Balthasar entscheidende Stichworte des Philipperhymnus für seine Kenosislehre heranzuziehen, um auch auf Distanz zu den protestantischen und anglikanischen kenotischen Entwürfen zu gehen.[68] Um die Grundgedanken von Balthasars Verständnis der Kenose in Auseinandersetzung mit anderen theologischen Entwürfen deutlich zu begreifen, ist es nötig die Hauptaussage zur Kenosis, ihr Grundmotiv im Philipperhymnus näher zu untersuchen. Dies reicht sowohl in den Bereich der systematischen Theologie, der Exegese als auch der Pastoraltheologie.

1.2.1 KENOSE IM PHILIPPERHYMNUS

Die heftige Debatte im christologischen Diskurs über die Kenose, die den Zugangspunkt zur christlichen Theologie sehr unterschiedlich darstellt, ist die Voraussetzung dieses schmale biblische Fundament, Phil 2,5-11, biblisch exegetisch zu interpretieren, und seinen „Sitz im Leben" zu entdecken.

Griechischer Text nach Nestle/Aland	Text nach der Einheitsübersetzung
5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,	5 Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht:

65 DH. 125.
66 Vgl. Ansgar KREUTZER, Kenopraxis, 356.
67 Michael RIEGER, Inkarnation – Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung (Peter Lang- Frankfurt, 1993), 93.
68 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 27 f.

6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,	6 Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein
7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.	7 sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen.
8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.	8 er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.
9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,	9 Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen,
10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων.	10 damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu
11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.	11 und jeder Mund bekennt: „Jesus Christus ist der Herr"- zur Ehre Gottes, des Vaters.

Phil 2,5-11 beschreibt das Inkarnationsereignis Christi, das seinen Höhepunkt am Kreuz erreicht hat. Der Hauptinhalt des Hymnus ist das Kreuzesereignis, das den Gehorsam Christi in die Mitte des Geschehens stellt, und das zugleich als Akt der Erniedrigung und Erhöhung Christi interpretiert wird. Dieses soteriologische Handeln Christi wurde zum Glaubensbekenntnis der frühen christlichen Gemeinde, die es im liturgischen Kontext als Danksagung an die *Heilsverwirklichung* Christi gefeiert hat.[69] An erster Stelle ist dieser Christushymnus soteriologisch ausgerichtet als aufeinanderfolgende Phasen des Heilsdramas Gottes in Menschengestalt.[70] Dann folgt das pastorale Moment, die Zuwendung zur Gemeinde mit dem Ruf zur Eintracht und Einheit in der Gesinnung Christi, wie Paulus

[69] Vgl. Ansgar KREUTZER, Kenopraxis, 178 ff. Der Christushymnus ist im Grunde ein Danklied für das Heilswerk Christi am Kreuz, indem Paulus seiner Gemeinde das soteriologische Motiv des Kreuzes als zentral vor Augen stellt, das nicht nur theologisch systematisch gedeutet werden soll, sondern auch praktisch, kerygmatisch und liturgisch dargestellt werden soll. Die Forderung in der Gesinnung Christi zu leben ist für Paulus das Hauptziel dieses Briefes.

[70] Vgl. Peter HÜNERMANN, Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, (Münster 2. überarbeitete Aufl. 1997), 152.

sie gefordert hat. Dieser Hymnus des Christusereignisses ist nicht primär *ontologisch spekulativ,* denn die nachösterliche Gemeinde, besonders die paulinische Gemeinde, bewegte vor allem das Heilswerk, das Christus, am Kreuz vollbracht hat, und nicht spekulativ die ontologische Seinsweise Christi.[71] Jedoch ist diese Stelle der Zugang zur späteren dogmatisch-christologisch Reflexion. Der Status-Verzicht von der *Gottesgestalt* zur *Knechtsgestalt* (Phil 2,6a und 7b) wird zum Hauptschlüssel der Präexistenzchristologie, die später zum Dogma der Wesensgleichheit in der Trinität führt.[72]

Der Christushymnus beginnt mit dem Einleitungssatz: „*Habt unter euch das im Sinn, was auch in Christus Jesus ist" (2,5).* Mit diesen Worten ermutigt Paulus seine Gemeinde zur gegenseitigen Liebe und Achtsamkeit mit Christus als Maßstab des christlichen Lebens. In diesem Christushymnus scheint es deutlich, dass das Maß, das Paulus von seiner Gemeinde einfordert, die *Selbstentleerung* ist, das Aufgeben der *Ich-Bezogenheit*, als einen Akt der Handlung, wie sie Jesus vollzogen hat. Die Selbsterniedrigung, der Gehorsam bis zum Tod, und die Herrlichkeit des auferstandenen Herrn und Kyrios hat für Paulus *Vorbildfunktion* für das ethische Handeln der Gemeinde.[73] In den folgenden Versen (6a-8c) wird die Gesinnung Christi dargestellt, der in *Gottesgestalt* war, und aufgrund seines Liebesgehorsams bereit war zur *Knechtsgestalt* bis zum Tod am Kreuz. Die Handlung Christi, der sich entäußerte, erniedrigte, und gehorsam war bis zum Tod, sollte das Vorbild der Gemeinde sein. Das ist das pastorale Anliegen Pauli in diesem Brief.

Um sich der Einzigartigkeit dieses Christushymnus anzunähern, teilt Hans Ulrich Weidemann dieses *Christuslob* in zwei Hauptteile, die ganz unterschiedlich sind, nicht nur im *Subjekt*, sondern auch im *Handeln*. Im ersten Teil (6a-8c) wird Jesus Christus als Subjekt genannt. Es geht um den Erniedrigungsakt Christi, der das Gottgleichsein nicht für einen, *Raub* hielt, sondern sich selbst bis zum Tod am Kreuz erniedrigte. In diesem Teil wird die Menschwerdung bis zum Kreuzesereignis als Mittelpunkt der Handlung Jesu Christi

---

71 Vgl. Hans KESSLER, Christologie, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik Bd. I (Düsseldorf-2000), 319. Der Inhalt des Christushymnus ist primär soteriologisch und keine Interpretation von Natur und Wesen Christi. Bei der Aussage von der Präexistenz des einen Sohnes im Christuspsalm geht es zunächst „nicht um abstrakte Spekulation über dessen vorzeitlichen Status, sondern um die Begründung unserer Gotteskindschaft und unseres Heiles."

72 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 32; Vgl. Thomas KRENSKI, Das Gottesdrama, 51. Im Mittelpunkt der Kenose steht der Status-, Macht- und Besitzverzicht Jesu Christi. Diese Identitätsveränderung hat ihre ontische Möglichkeit in der Allmacht-Freiheit Gottes, indem er die menschliche Gestalt annehmen kann ohne den Verlust seines Gottheitswesens.

73 Vgl. Ansgar KREUZTER, Kenopraxis, 195 ff. Die ethische Handlung der Gemeinde, zu der Paulus auffordert, soll nicht bloße „Kopie" von Jesu Leben und seinen Handlungsformen sein, sondern ein Akt im Sinn der Nachfolge, die die soteriologischen Bedingungen verlangen. Diese Nachfolge ist ein kreativer Akt, der dem Demutsethos Christi, der Selbstlosigkeit und Solidarität entspricht.

ausgedrückt. Im zweiten Teil (9a-11) wird Gott als Subjekt genannt, der den Akt der Erhöhung Christi verwirklicht, indem er Christus erhöht, damit unter Anrufung des Namens Jesu, „*jedes Knie sich beuge, und jede Zunge akklamiere, Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters"*. Dieser Akt der Erhöhung Christi als Handlung Gottes verweist implizit auf das Mysterium der Auferstehung Christi, da dieses Paschaereignis die *Inthronisation* Christi als Kyrios und Herr begründet.[74] In dieser Interpretation ist dieser Christushymnus ein soteriologischer Hymnus, der die Inkarnation, das Leiden und die Auferstehung Christi darstellt. Diese dramatische Polarisation zwischen der «Erniedrigung Christi» (Kreuzesereignis) und «Erhöhung Christi» (Osterereignis) hat in der Kreuzestheologie des hl. Paulus eine zutiefst soteriologische Bedeutung für die Gemeinde. Die Gesinnung Christi, die Selbstentäußerung und die Selbsterniedrigung bis zum Kreuz wurde für Paulus primär zum Pastoralmotiv und sollte zur Lebenspraxis der Gemeinde führen.

Thomas Söding beschreibt den ursprünglichen Platz dieses Christuslobs im *Gottesdienst* der Gemeinde. In der Liturgie der Gemeinde wurden Gott und sein Sohn gepriesen. Für die Selbsterniedrigung Christi bis zum Kreuzestod für das Heil aller Menschen dankt die Gemeinde.[75] Das Heilshandeln Gottes, das Christus am Kreuz vollendet hat, wurde für die Gemeinde der Hauptinhalt der Lobpreises, indem er die Herrschaft Christi proklamiert, die nicht nur eine *Zukunftsperspektive* gibt, sondern auch nun *proleptisch* angebrochen ist.[76] Dieser Hymnus wurde zugleich nach F. Zeilinger ein *Credo* der Gemeinde als Kurzformel des Glaubensbekenntnisses und der Verkündigung.[77] Durch die literarische Hermeneutik wird das Christuslob zugleich als poetisch, kerygmatisch und dramatisch charakterisiert.[78] Im liturgischen Kontext wurde dieses Christuslob zur „universalen Akklamation Jesu als des Herrn" (2,10-11) und die Erhöhung Jesu und seine Namensverleihung (2,9) wurden als *Inthronisationsgeschehen* verstanden. Diese ist ein performativer Akt, indem jedes Knie sich

---

74 Vgl. Hans-Ulrich WEIDEMANN, Der in Gottesgestalt war. Zur Theologie des Christuspsalms (Phil 2,6-11), in: Kenosis, die Macht der Ohnmacht (Communio, 44. Jahrgang Mei-Juni 2015), 224-233. 227.

75 Vgl. Thomas SÖDING, Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2, 6-11), in: ders., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie, (J.B. Mohr-Tübingen, 1997), 104-131. 114.

76 Vgl. Uwe HEBEKUS, Enthusiasmus und Recht. Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt, in: Jürgen BROKOFF – Jürgen FOHRMANN (Hg.), Politische Theologie, Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert (Paderbon, 2003), 97-114, 100. „Die kultische Akklamation ist dabei gerade nicht Artikulation von Glaubensinhalten, sondern sie hat ihre Funktion allein in ihrer Performanz, indem sie nichts anderes ist als die Anerkennung und Bekräftigung von Herrschaftsverhältnissen im himmlischen Jerusalem".

77 Franz ZEILINGER, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch (Herder-Freiburg, 1988), 78.

78 Ansgar KREUTZER, Kenopraxis, 180 ff.

beugt, und jede Zunge bekennt, dass Jesus Christus der Herr ist. Hans Ulrich Weidemann verbindet diese Bibelstelle mit Jes 45,23, wo Gott von sich sagt: *„denn vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird bekennen vor Gott."* Die Prophezeiung über die universale eschatologische Huldigung vor dem Gott Israels wird hier auf Jesus Christus übertragen. Hier vertritt Jesus nicht die Stelle Gottes in der Schöpfung, sondern Jesus selbst, der Gottgestalt war, ist wesenhaft Gott, und nun in Knechtsgestalt in der Welt manifestiert.[79] Ulrich B. Müller versteht diesen *Gestaltwechsel* als Hingabe an das Menschsein. Der Gestaltwechsel *«Gottesgestalt»* zu *«Knechtsgestalt»* ist kein bloßer Wechsel in der äußeren Erscheinung, es ist nicht eine bloße Verhüllung eines Gottes-Wesens in Menschengestalt, sondern ganz absolut der Akt der Liebe Christi mit der Menschengestalt auch die Knechtsgestalt anzunehmen. Dieser Gestaltwechsel ändert aber nicht sein Gottes-Wesen, und dadurch ist der radikale Monotheismus Israels nicht verletzt, denn der, der in Knechtsgestalt ist, ist Herr zur Ehre Gottes des Vaters.[80] Basierend auf Interpretationen des Philipperhymnus sieht Bertram Stubenrauch primär den soteriologischen Aspekt der Kenose und mithin den offenbarungstheologischen Charakter des gesamten Christus-ereignisses.[81] Dieselbe Meinung äußert auch Walter Kasper, dass es Paulus durch den Philipperhymnus, um die soteriologische Dimension des Kreuzes gehe nicht zunächst um die *formale* und *abstrakte Präexistenz*-Aussage.[82]

Gegenüber dieser Auffassung zeigt Balthasar das Zentrum der Offenbarung Gottes im Philipperhymnus im *Sich-zeigen* der Herrlichkeit Gottes – in der *doxa.* Balthasar sieht die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes wesentlich im Kreuzestod Jesu, in dem dieser sich entäußert, erniedrigt und sodann vom Vater erhöht wird. Diese Herrlichkeit des Gekreuzigten muss die Herrlichkeit Gottes offenbaren, denn die Kenosisbewegung ist für ihn primär Abstieg und nicht Aufstieg: *„Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen. Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum*

---

79 Vgl. Hans-Ulrich WEIDEMANN, Der in Gottesgestalt war. Zur Theologie des Christuspsalms (Phil 2,6-11), 227.

80 Vgl. Ulrich B. MÜLLER, Der Christushymnus, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, Jan 1, 1988, Vol.79 (1), 25; Vgl. Michael WALDHÄUSER, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie (Mainz, 1912), 12. „Er hat nicht bloß die göttlichen Eigenschaften hinter der menschlichen Natur gleich als hinter einer Maske versteckt gehalten und unsichtbar derselben in ihrer großen Unendlichkeit sich bedient; nein […], er entäußerte sich, er beschränkte in der menschlichen Natur Jesu die Fülle ihrer Wirksamkeit durch den Vorhang des Fleisches, ohne darum jedoch ihr Wesen zu ändern".

81 Vgl. Bertram STUBENRAUCH, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Herder-Freiburg, 1995), 26 f.

82 Vgl. Walter KASPER, Der Gott Jesu Christi, 220 f.

Tod am Kreuz" (Phil 2,6-9). In dieser Denkform ist für Balthasar die Kenose nicht nur auf das Feld der Heilsgeschichte bezogen, sondern darüber hinaus ist die Selbsthingabe Gottes in der immanenten Trinität verankert. Diese Selbsthingabe Gottes wird von Balthasar als das Zentrum des Heilswirkens Gottes interpretiert, da Gott seine Herrlichkeit gerade in seiner Erniedrigung offenbart. Diese Polarisation zwischen der Erniedrigung und Verherrlichung prägt die gesamte Christologie Balthasars, die somit „der Dramatik des Kenosismotivs des Philipperhymnus nachgebildet" ist.[83] Für Balthasar ist das Kreuz zugleich die *Stunde* der Erniedrigung und der Erhöhung, in der im Tiefsten der Gehorsam Christi gegenüber dem Vater vollendet ist. Im Philipperhymnus sieht Balthasar den absoluten Gehorsam Christi, in dem der trinitarische Gehorsam verborgen ist:

> „Gewiß ist im Hymnus Phil 2 das «ekenosen» (er leerte sich aus), «etapeinosen heauton» (er machte sich niedrig) und «die Annahme der Sklavengestalt» die Voraussetzung für das «Gehorsamwerden bis zum Tod am Kreuz»: aber diese Voraussetzung, als Akt des Präexistenten ist die Zurüstung auf das Ergebnis hin; man konnte sagen: es ist ein «transzendentaler» (trinitarischer) Gehorsam, der sich im menschlich «kategorialen» durchhält und ihm immerfort seine universale, ekklesiologische und kosmische Tragweite gibt."[84]

Mit dieser dramatischen Bewegung Gottes entwickelt Balthasar seine Kenosislehre in zwei verschiedene Richtungen, die zugleich soteriologisch und trinitarisch orientiert sind.

1.2.2 URKENOSE ALS *INNERGÖTTLICHE KENOSIS*

In seiner Betrachtung über die Kenose verbindet Balthasar die Realität der Menschwerdung Gottes mit dem „*vorgeschichtlichen Geschehen",* das in Gott selbst zentriert ist, denn es ist der Ermöglichungsgrund der Kenose. Es ist ein Geschehen im überweltlichen, unveränderlichen Gott, das Balthasar als *„Fahrenlassen der Gottgleichheit"*[85] in der Schöpfung bezeichnet. Hier spricht Balthasar von der *Urkenose*, die die Möglichkeit der Kenose, sowohl bei der Schöpfung, im Alten Bund, als auch in Jesus Christus selbst verwirklicht. Dazu stellt Balthasar fest:

> „Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe; von ihr her wird auch geschöpflich Person nicht mehr primär als In-sich-Stehen zu beschreiben sein, sondern tiefer (falls sie nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist) als «Auf-sich-Zurückkommen (*reflexio completa*) aus dem je schon Entäußertsein» und «Aus-sich Herausstehen als sich hingebendes, auswortendes Innen»."[86]

---

83 Vgl. Ansgar KREUTZER, Kenopraxis, 368.
84 BALTHASAR, Pneuma und Institution (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1974), 135.
85 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 29.
86 Ebd. 33.

Mit diesem Gedanken verweist Balthasar auf die „Urkenose“ im innertrinitarischen Bereich, auf die Möglichkeit aller Kenose, die als «Entleerung», «Herabniedrigung» oder «Fahrenlassen der Gottgleichheit» beschrieben wird.[87] Dieses „Fahrenlassen der Gottgleichheit“ versteht Balthasar als „Selbstverzicht“ Gottes, dass Gott der Vater *an sich* - in seinem tiefsten Wesen, auf das *Für-sich-allein-Gott-sein*[88] verzichtet. Dieser Selbstverzicht verursacht das „grenzenlose Schenken“ Gottes, der sein ganzes *Gottsein* dem Sohn schenkt, was aber keinen Selbstverlust zur Folge hat. So formuliert Balthasar:

> „In der Urkenose liegt gewiss kein Verlust seines eigenen Gottseins, vielmehr ein unvorstellbar mächtiges Vermögen, aber trotzdem auch die (immer schon vollzogene) Preisgabe seines alleinigen Gottseins, das er, falls Gott die Liebe ist, nie für sich allein besessen haben kann. Also auch ein Verzicht, eine Dahingabe alles dessen, was er hat und ist.“[89]

Für Balthasar ist der Selbstverzicht die kreative dynamische Bewegung Gottes, der die Liebe, die sein konstitutives Wesen ist, dem Sohn absolut schenken kann. Bei Gott ist daher der *Verzichtcharakter* dominierend, dadurch sind seine Selbsthingabe und das Schenken seines Gottseins gleichbedeutend. In Bezug auf diese radikale Kenosis Gottes meint Karl Wallner im Sinne Balthasars, dass Gott an keinem „monopolhaften Gottsein“[90] festhält, sondern er schafft die *Freiheitsräume* für die Gottheit Jesu durch das „Sich-verschenken der Hypostasen“[91] in Gott selbst. Daher werden Vater und Sohn *Eins-sein* in der Gestalt der unendlichen hypostatischen Liebe. Dieser Selbstverzicht Gottes und zugleich das personale *Raum-Geben* für den Sohn sind für Balthasar das *Fahrenlassen der Gottgleichheit* in der innertrinitarischen Beziehung, die Basis für die ökonomische Kenosis des Sohnes. In dieser Urkenose Gottes wird das innere Leben Gottes ein ständiges *Für-den-Anderen-Sein*, sodass dieses *Dasein für den Anderen* ein hingerichtetes *Du* absolut verlangt.

In seinen Überlegungen zu Balthasars Kenosislehre versteht Thomas Krenski die Urkenose als *Sich-Schenken* Gottes im innertrinitarischen Bereich.[92] Die Aktualisierung dieses Sich-Schenkens erfährt ihre Fülle in dem *status exinanitionis* des menschgewordenen Sohnes

---

87 Vgl. ebd. 29.

88 Constant N`DALA, Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog (Uni Wien, 2009), 94; Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 297.

89 BALTHASAR, Pneuma und Institution, 224.

90 Karl WALLNER, Gott als Eschaton, Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Verlag - Wien, 1992), 147.

91 BALTHASAR, Theodramatik II,1 (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1976), 238.

92 Vgl. Thomas Rudolf KRENSKI, Passio Caritatis – Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1990) 137.

Gottes. Dieses *Sich-Schenken* ist das innerste Wesen des Daseins Gottes, und es erfordert grundsätzlich die Existenz eines «Du» als Ziel. In diesem Kontext spricht Thomas Krenksi im Sinne Balthasars von einer *Einheit* und einem *Abstand* in Gott, die keine Gegensätze sind, um die Selbstverschenkung Gott des Vaters an den Sohn zu verdeutlichen:

> „Hier wird bereits deutlich, dass es zwar das Hingabe-sein ist, das der Vater dem Sohn schenkt, nicht aber die Weise, in der er als Vater diese Hingabe ist. So fallen, auch wenn der Sohn die ganze *substantia* «Gott» erhält, Sein und Beziehung im Vater nicht restlos zusammen. Der Sohn wird durch Empfang der Gottheit nicht zum Vater, sondern wird das Hingabe- resp. Gott-Sein in der Weise des Sohnes *besitzen.* Indem er nicht einfachhin Nachbild des Vaters - der Vater zeugt ihn ja gerade in dem Willen, dass «der Ganz-Andere» entsteht- sondern ein «lebendiges Du» ist, tritt er dem Vater als der «unendlich Andere» gegenüber".[93]

Diese Selbstverschenkung Jesu in der ökonomischen Heilsgeschichte findet ihren ontischen Grund bei Gott selbst, und Thomas Krenski versteht sie im Rahmen des soteriologischen Motivs der Kenose, indem Christus für seine Freunde (Joh 10,2) sein Leben hingab. Aus diesem Grund spricht Krenski von der *passio caritatis* Christi, denn sein Akt der Selbsthingabe ist ein Akt der Liebe (Joh 3.16), und bezeugt dadurch das Wesen Gottes als Liebe (1 Joh 4.8).[94]

Balthasar versteht die Urkenose Gottes, die mit der Zeugung des Sohnes einhergeht, wo Gott seine Gottheit so *weggibt*, dass der Sohn sie *gleich wesentlich* besitzt, als so „unüberbietbare Trennung Gottes von sich selbst", dass sich jede Trennung nur durch und innerhalb dieser Trennung ereignen kann. Zugleich ist diese *Trennung* der Ausdruck höchster Liebe. Das Wesen Gottes ist die innertrinitarische Selbsthingabe, wo der Vater sich ganz hingibt, dabei aber nicht sein Wesen verliert. Der Sohn ist und besitzt die Absolutheit der Gottheit. Im Sohn verbindet sich das *Sich-Gegebensein* und die Danksagung für das *gleichwesentliche* Gottsein.[95]

In seiner Betrachtung über die Urkenose sind für Balthasar die *Relationalität* und die *Selbstlosigkeit* Gottes die entscheidenden Voraussetzungen der innertrinitarischen Kenose. In dieser Sichtweise stellt Balthasar fest, dass „die letzte Voraussetzung der Kenose die «Selbstlosigkeit» der Personen (als reiner Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe"[96] sei. Unter dem Begriff *Relationalität* im innertrinitarischen Gott geht Balthasar tiefer auf das Mysterium Gottes selbst ein. Der Selbstverzicht Gottes, der alles dem Sohn

---

93 Ebd. 137.
94 Vgl. ebd. 138.
95 Vgl. ebd. 138.
96 BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2, 198.

schenkt und seine *Freiheitsräume* für den Sohn in der verschenkenden Hypostase gibt, entspricht der Relationalität in Gott selbst. Dadurch muss Gottes Wesen an sich *Relationalität* sein, denn er ist kein isolierter Gott, den weder Zeit noch Ort begrenzt. Die Notwendigkeit eines *Du* als hingerichtetes Ziel im Sich-schenken Gottes, wie die Formulierung von Thomas Krenski besagt, beschreibt die relationale Dimension in Gott.[97] Diese Denkform birgt die Gefahr, dass Balthasar in den Tritheismus fällt, worauf Leo Scheffczyk[98] aufmerksam gemacht hat. Für Balthasar aber findet sich die Relationalität in Gott auch im Philipperhymnus. Die Selbsthingabe des Sohnes bis zu seinem Gehorsam im Kreuzestod (Phil 2,8) besagt dieses innertrinitarische Ereignis.

In seinen Überlegungen zu Balthasars Relationalität vertritt Michael Schulz die Ansicht, dass Balthasar das Wesen Gottes als „Quasi Subjekt" von Thomas v. Aquin rezipiert, bei dem die Relationen den Personen entsprechen.[99] Hier sieht Balthasar die Dialektik des *Sich-Schenkens* und *Empfangens* aus der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn im Geist als absolute *relatio.* Diese Relationalität stammt wesentlich aus der *Ousia* Gottes. Balthasar geht aus von der Formulierung von Nicäa: *Gott von Gott, Licht vom Licht* als einer Relationalität in Gott selbst, die dem Absolut-Sein entspricht,[100] und die Bedingungsmöglichkeit dieser Relationalität ist die Liebe. Helmut Dieser hat diese Sicht Balthasars so interpretiert, dass bei Balthasar *Ousia*, *Relationalität* und *Liebe* synonym sind, und sich gegenseitig erläutern.[101] Die Relationalität als Voraussetzung der innertrinitarischen Urkenose ist dann für Balthasar Vorbild für die ökonomische Kenose Christi, für die er in Verbindung mit der Schöpfung den Primat der Liebe in den Mittelpunkt stellt.

Eine andere Voraussetzung für die innertrinitarische Kenose ist für Balthasar die *Selbstlosigkeit* Gottes. Für Balthasar ist die Selbstlosigkeit das innerste Wesen Gottes. Sie hat ihren Ursprung beim Vater.[102] Weil der Vater das Gottsein nicht *für-sich-allein* besitzen

---

97 Vgl. Thomas Rudolf KRENSKI, Passio Caritatis, 171.

98 Leo SCHEFFCZYK - Anton ZIEGENAUS, Katholische Dogmatik, Bd. VIII, Aachen 1996, 345 - 410. Die Vorordnung der Personen vor der Wesenseinheit, die Hans Urs von Balthasar vertritt, findet nicht seine Zustimmung. Wenn das Sein im Zusammenspiel der göttlichen Personen grundgelegt wird, sagt er, dann könne man nicht mehr von der einen Wesenseinheit sprechen, sondern höchstens von einem moralischen Einssein – und das berge die Gefahr des Tritheismus in sich. Damit verbunden zeigt sich Scheffczyk auch distanziert hinsichtlich Hans Urs von Balthasars Gedankens, dass das Weltgeschehen in der innertrinitarischen Liebeswirklichkeit bereits vorgebildet sei.

99 Michael SCHULZ, Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Walter Kasper (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch (= FG Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag), Ostfildern 2006, 130 f.

100 Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2, 96.

101 Vgl. Helmut DIESER, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 48.

102 Ebd. 62.

will, schenkt er in seiner ersten Kenose dem Sohn alles hin.[103] Hier spricht Balthasar von der Entleerung des Vaters, dass der Vater seinen *Schoß leer lässt*,[104] indem er „sein Gottsein nicht festhält wie einen Raub, sondern hergibt und an den Sohn übereignet".[105] Balthasar versteht diesen Akt der *Entleerung* im Sinne von *Mitteilung*, dass Gott seine Gottheit dem Sohn ganz mitteilt: „Er «teilt» sie nicht «mit» dem Sohn, sondern «teilt» dem Sohn alles, was seine ist «mit»: *„Alles Deinige ist mein* (Joh 17,10)".[106] Im Sinne Balthasar versteht N`dala Constant diesen Akt der Mitteilung als „keinerlei Vervielfachung des göttlichen Wesens, sondern er charakterisiert das Wesen Gottes, das nicht nachträglich, sondern in den Prozessionen und Relationen gedacht werden muss".[107] Die Selbstlosigkeit des Vaters, in der er seinen *Schoß* leer macht, durch die Mitteilung seiner Gottheit an den Sohn, ist für Balthasar das Vorbild der ökonomischen Kenose des Sohnes (Phil 2,7) bis zum Kreuzestod. Die Selbstlosigkeit als Stichwort der Kenose ist dann der Zugang zur immanenten väterlichen Kenose, bei der die Liebe und die Freiheit Gottes im Zentrum stehen.

1.2.2.1 Die immanente Kenose des Vaters

Um die Urkenose im innertrinitarischen Gott zu präzisieren, versucht Balthasar die immanente Kenose des Vaters zu begründen, indem er sie als *Ur-Quell* aller Kenosen darstellt, wodurch er die Möglichkeit der immanenten Kenose des Sohnes und des Geistes verdeutlichen kann. Der Ausgangspunkt der Kenose des Vaters ist für Balthasar allein und absolut die Liebe.[108] Was Balthasar unter der Liebe in der immanenten Kenose des Vaters versteht, ist keinerlei menschliches Gefühl, wie der griechische Eros oder die Agape, sondern ein Geschehen im Sinne einer hypostatischen Einheit, indem der Vater seine Gottheit *loslässt* und sie dem Sohn vollkommen schenkt.[109] Die Liebe ist dadurch die dynamische

---

103 Vgl. Balthasar, Theodramatik III, 300.
104 Balthasar, Theodramatik II,2 (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1998, 2. Aufl.), 475.
105 Balthasar, Theologie der Drei Tage, 28.
106 Balthasar, Theodramatik III, 300.
107 Constant N`Dala, Kenosis bei Hans Urs von Balthasar, 101.
108 Balthasar, Theodramatik III, 301; Vgl. Balthasar, Teologik II (Johannes Verlag - Einsiedeln, 2. Durch gesehene Aufl. 2010), 126. Er schreibt: „Was der Vater, den Sohn zeugend, diesem schenkt, ist die vollkommene unteilbare Gottheit, die er besitzt, aber nur so besitzt, dass er, als der unvordenklich Zeugende, sie nur als verschenkte besitzt."
109 Vgl. Karl Th. A. Liebner, Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip. I/1 (1849), 111 f; Vgl. Martin Breidert, Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts (Gerd Mohn - Gütersloch 1977), 188. Um den Begriff Liebe in der ewigen Kenosis zu verstehen, wie Balthasar ihn gemeint hat, ist die Erklärung von Karl Theodor Liebner (1806-1871) hilfreich. Liebner versteht die ewige trinitarische Liebe im Kontext einer Hypostase der Personen, und zwar „das Andere *Einschließende*". Er schreibt: Die Liebe ist „jenes wunderbare real hypostatische Sich-versetzen in ein anderes hypostatisches Sein, sein Sein in dem anderen Subjekt, und zwar frei wollend habend, sich habend (d.i. Wille, Freiheit, Selbstbestimmungsmacht) sich geben, sein Sein nicht nur an sich halten, sich in sich verschlossen halten, sondern sich aufschließend an das andere dahingeben, aus sich heraus gehen und in dem Andern sein."

Bewegungskraft des innertrinitarischen Gottes, die den Vater, den Sohn und den Geist bewegen kann. So schreibt Balthasar:

> „In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt."[110]

Für Balthasar ist die Liebe, das Loslassen des Gottseins, die Bedingungsmöglichkeit des *Verzichtcharakters* im trinitarischen Leben, wodurch die Totalhingabe des Vaters an den Sohn und den Geist verwirklicht werden kann.[111] Die Totalhingabe des Vaters ist für Balthasar nichts anderes als „radikal uneingeschränktes *Für-den-anderen-Sein* als *expressio* der Restlosigkeit der Wesensübergabe".[112] Für Balthasar bildet die Liebe, die in der Übergabe des Wesens ihren Höhepunkt erreicht hat, die gesamte Trinität, und dadurch müssen die Hypostasen des Sohnes und des Geistes als eine dynamische Selbsthingabe betrachtet werden. In dieser Wesensübergabe spricht Balthasar vom *Gezeugt-werden* des Sohnes und *Gehaucht-werden* des Geistes als Selbstentäußerung des Vaters.[113] In dieser Einheit der Hypostasen besteht die Wesensgleichheit, und die Liebe wird zur dynamischen Verschenkung der Trinität. Dazu formuliert Balthasar:

> „Wir sprachen von einer ersten ‚Kenose' des Vaters bei seiner Selbstenteignung in der ‚Zeugung' des gleichwesentlichen Sohnes; diese erste Kenose weitet sich wie von selbst zur gesamttrinitarischen, da der Sohn anders als in Selbstenteignung dem Vater gar nicht gleichwesentlich sein könnte und da ihr ‚Wir', der Geist, ebenfalls nur Gott sein kann, wenn er diese im Vater und im Sohn identische Selbstenteignung ‚personal' besiegelt, indem er nichts ‚für sich' sein will, sondern (wie seine Offenbarung in der Welt zeigt) reine Kundgabe und Verschenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn (Joh 14,26; 16,13–15)."[114]

Bei seiner Überlegung zur immanenten Kenose des Vaters verbindet Balthasar die Liebe mit der *Allmacht* Gottes. Die väterliche Allmacht besteht darin, dass der Vater absolut „Alles-Geben"[115] kann. Dieses *Alles-geben-können* ist für Balthasar die Möglichkeit Gottes dem Sohn und dem Geist nicht irgendetwas, sondern *sein Selbst* zu schenken. Dass Gott durch seine Selbstentäußerung einen Raum schafft für den Sohn und den Geist, ist für Balthasar

---

110 BALTHASAR, Theodramatik III, 301.
111 BALTHASAR, Theodramatik IV (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1983), 466. Balthasar spricht von dem Selbstverzicht als Grundlage der Übergabe seines Gottseins an den Sohn. Dieser Selbstverzicht ist das Dasein Gottes, das er aufgrund der Hypostase immer „für den anderen" da ist.
112 Constant N`DALA, Kenosis bei Hans Urs von Balthasar, 87.
113 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 221.
114 BALTHASAR, Theodramatik III, 308.
115 BALTHASAR, Du krönst das Jahr mit deiner Huld (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1982), 31.

das Zeichen der Allmacht Gottes, und dadurch wird die *Gleichmächtigkeit* des Sohnes und des Geistes betont.[116] In der ökonomischen Gestalt aber wird der Allmacht Gottes die Ohnmacht des Gekreuzigten gegenüberstehen. Balthasar betont aber, dass die Allmacht Gottes grundsätzlich *nicht im Festhalten des Eigenen* besteht, sondern in der *Selbsthingabe.* Darin liegt das Wesen der Liebe. Die Ohnmacht des Gekreuzigten bis zu seinem *Descensus* besteht in dieser liebenden Selbsthingabe. Für Balthasar ist die Ohnmacht Christi in seiner Menschwerdung bis zum Kreuzestod ein Ausdruck der Selbstlosigkeit Gottes.[117] Daher besteht Gottes Allmacht darin, dass er aufgrund der Selbsthingabe *Ohnmacht-werden* kann. Gott wäre Ohnmacht, wenn er nicht Ohnmacht werden könnte. Weil die Ohnmacht des Gekreuzigten aus der Selbstlosigkeit Gottes entspringt, ist die Polarität in Christus; Allmacht-Ohnmacht, Erniedrigung-Erhöhung sind keine Gegensätze, sondern eine Einheit.[118]

Bei der immanenten Kenose spricht Balthasar auch von der Freiheit des Vaters. Im Grunde setzt die Kenose Freiheit voraus, denn ohne sie gibt es keine Möglichkeit zur Selbstentäußerung.[119] Unter dem Begriff Freiheit versteht Balthasar, dass kein Prinzip, keine Macht und kein System hinter Gott stehen, die ihn dazu zwingen und drängen könnten, etwas zu tun. Die Freiheit ist daher für Balthasar eine „Selbstbewegung Gottes“,[120] was bedeutet, dass er (weil er Allmacht, Freiheit und Wille ist) aus seiner tiefsten Liebe den Akt der Entäußerung verwirklichen kann. In diesem Kontext sind für Balthasar die Liebe, die Allmacht, der Wille und die Freiheit Gottes untrennbar miteinander verbunden.[121]

1.2.2.2 DIE IMMANENTE KENOSE DES SOHNES

Für Balthasar existiert im Sohn eine *doppelte Bewegung* der Kenose, und zwar die immanente und die ökonomische Kenose der Trinität. In Bezug auf die immanente Kenose des Sohnes, die in diesem Kapitel behandelt wird, stellt sich die entscheidende Frage: Wie verwirklicht der Sohn seine Entleerung in der ewigen Trinität, und wie ist sie trinitarisch zu deuten? Für Balthasar ist der Sohn im *hypostatischen Schema* undenkbar ohne den Vater, und daher soll die immanente Kenose des Sohnes im Verhältnis mit dem Vater

---

116 BALTHASAR, Theodramatik II,1, 233.
117 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 33.
118 Vgl. Walter KASPER, Der Gott Jesu Christi, 242 ff.
119 BALTHASAR, Theodramatik II,1, 233. Über die Freiheit als Voraussetzung der Kenose stellt Balthasar fest: „Der Akt des väterlichen Sich-gebens fordert seinen eigenen Freiheitsraum, der Akt des Sich-empfangens und -verdankens des Sohnes den seinen, der Akt des Hervorgangs des Geistes, der die innigste Liebe beider ins Licht hebt, bezeugt und entfacht nochmals den seinen.”
120 Ebd. 192.
121 Vgl. ebd. 233.

als „Wesensgeber“ verstanden werden. In diesem Zusammenhang verwendet Balthasar den Begriff *Selbstverdankung*, den er gleichsetzt mit der *Selbsthingabe* und dem *Gehorsam* des Sohnes.[122]

Unter dem Begriff *Selbstverdankung* des Sohnes versteht Balthasar die Polarität zwischen der *Gabe* und dem *Geber*, dass der Sohn die Gabe des Gebers (des Vaters) ist, wodurch seine Selbstverdankung an den Vater ein Akt der *Rückgabe* seiner göttlichen Hypostase ist.[123] Daher beinhaltet für Balthasar die Hypostase des Sohnes im innertrinitarischen Bereich im strengen Sinn einen Akt der *Selbstentleerung*. In dieser Rückwendung des Sohnes, die in seiner Selbsthingabe an den Vater besteht, ist die Einheit zwischen dem Sohn und dem Vater deutlich gezeigt. Weil der Vater sein Selbst dem Sohn schenkt, und der Sohn sein Selbst dem Vater hingibt, ist die Polarität zwischen der *Gabe* und dem *Geber* für Balthasar zugleich *Einheit* und *Trennung*. Balthasar spricht daher von dem „Anderssein im Einssein“.[124] Das Einssein besteht darin, dass der Vater in seinem *Loslassen des Gottseins* dem Sohn nicht nur *was er hat,* sondern *was er ist* schenkt, und als Antwort für den *gleichwesentlichen* Besitz der Gottheit vollzieht sich die ewige Danksagung des Sohnes in seiner Selbsthingabe an den Vater.[125] In diesem *Sich-Schenken* und *Sich-Empfangen* existiert ihr gemeinsamer Geist, der das unendliche Anderssein besiegelt und überbrückt.[126] Das Sich-Empfangen und Sich-Geben ist das Kernstück der Selbstentäußerung des Sohnes. Es umfasst im Mittelpunkt als Danksagung seine ganze Existenz.[127] Balthasar schreibt dazu:

> „Dieses absolute Sich-geben kann dann nur ‚Zeugung’ (innerhalb der Gottidentität) sein, deren Ergebnis nur totaler Empfang und totale Rückgabe an den Ursprung ist; darin kann die ‚Liebe’ der Rückgabe nicht geringer sein als die der Zeugung.“[128]

Im Modus der Danksagung an den Vater sieht Balthasar den Kern der Selbstentäußerung des Sohnes, und zwar den Gehorsam.[129] Das *Gehorsam-sein* oder *Einverstanden-sein* mit dem

---

122 Vgl. BALTHASAR, Theologik III (Johannes Verlag - Einsiedeln, 2. Auflage, 2015), 207.
123 Ebd. 207
124 BALTHASAR, Theodramatik IV, 72.
125 Ebd. 73.
126 BALTHASAR, Theodramatik III, 301 ff.
127 BALTHASAR, Epilog (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1987), 73.
128 Ebd. 73.
129 Werner LÖSER, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars, in: IKaZ 4 (1975) 410 - 424. 420; Vgl. Constant N`Dala, Kenosis bei Hans Urs von Balthasar, 110. Im Sinne Hans Urs von Balthasars versteht Werner Löser den Gehorsam des Sohnes als ein Akt des Einverstanden-seins mit dem Vater. Im Grunde ist der Gehorsam des Sohnes in der trinitarischen Kenose kein Akt der „Ich-schwäche, der Servilität”, sondern die Bereitschaft des Sohnes die Liebe Gottes zeugen zu lassen.

Vater prägt das gesamte Wesen Jesu von vorherein, denn Jesu Wille ist für Balthasar *ontologisch hypostatisch* derselbe, wie der Wille des Vaters:

> „Um den scheinbaren Widerspruch zu lösen, darf man nicht vergessen, dass der Gehorsam des Sohnes je schon das Apriori seiner menschlichen Existenz ist, dass sein Sich-Entäußern aus einer Gottgestalt (trinitarisch) ebenso wohl der Ausdruck seines ewigen Sohnesgehorsams gegenüber dem Vater wie seines eigenen ewigen Willens ist. Dieser, sein ewiger Wille – derselbe wie der Wille des Vaters – taucht mitten in der ökonomischen Erfüllung des väterlichen Willens in seiner besonderen sohnhaften Thematisierung auf.“[130]

Mit diesem Gedanken zeigt Balthasar deutlich die Einheit des Willens, dass also der Sohn nichts anderes tun kann, als was der Vater will. Aus diesem Grund bedeutet die Selbsthingabe Jesu an den Vater nichts anderes als *Sich-Geschehen-lassen.*[131] Dieses *Sich-Geschehen-lassen*, in dem der Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen des Vaters im Mittelpunkt steht, beinhalt für Balthasar gleichzeitig die *Passivität* und die *Aktivität* Jesu. Balthasar spricht von der *actio passiva* als Mitbedingung der *actio activa*[132], die im Grunde eins sind. Dazu schreibt er:

> „Jesus ist der Gesendete schlechthin, der nicht seinen Willen tut, nicht seine Ehre sucht, nicht seine eigene Lehre verkündet, sondern den Willen, die Ehre und die Lehre des Vaters. Darin liegt keine Passivität. Wenn er der vom Vater aus Liebe zur Welt Hingegebene ist, so ist er gleichzeitig der Hirt, der sein Leben in Freiheit für seine Schafe, seine Freunde dahingibt. Aktiv und passiv sind eins im Geschehenlassen: indem er sich hingeben lässt, gibt er sich selber, und umgekehrt.“[133]

Der Gehorsam des Sohnes als Selbstverdankung in der innergöttlichen Kenosis ist für Balthasar der Spiegel seines geschichtlichen Gehorsams in der ökonomischen Kenosis. Als Gott-Mensch *inkarniert* Jesus seinen Gehorsam ins menschliche Handeln hinein.[134] Dadurch ist das Ölbergdrama - *„nicht mein, sondern dein Wille geschehe“* (Lk 22,42) bis zum *„es ist vollbracht“* (Joh 19,30) für Balthasar ein äußerer Ausdruck des *Sich-Geschehen-lassens,* des innergöttlichen Gehorsams des Sohnes, um den Willen des Vaters zu tun.[135] Dieser Gehorsam bedeutet das vollständige *Sich-Verfügen-lassen* bis zur Selbsthingabe Jesu, dass der Sohn dem, was der Vater ihm zumutet, vertraut und damit einverstanden ist.[136] Der

---

130 BALTHASAR, Theodramatik II,1, 270.
131 BALTHASAR, Theodramatik IV, 74 f; Vgl. BALTHASAR, Neue Klarstellungen (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1979), 130.
132 Ebd. 75,
133 BALTHASAR, Neue Klarstellungen, 131.
134 Ebd. 132.
135 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 101.
136 Vgl. Silvia CICHON – BRANDMAIER, Ökonomische und immanente Trinität, 243.

Gehorsam erreicht daher für Balthasar seinen Höhepunkt in der ökonomischen Kenose im Kreuzestod Jesu.

1.2.2.3 DIE IMMANENTE KENOSE DES GEISTES

Für Balthasar spielt der Hl. Geist sowohl in der *innergöttlichen* Kenose als auch in der *ökonomischen* Kenose des Gottes-Sohnes eine entscheidende Rolle, denn ohne den Hl. Geist wird die Menschwerdung Jesu aus Maria (Lk 1,35) undenkbar. Bezüglich der immanenten Kenosis des Geistes lautet die Frage: Wie versteht man *theologisch trinitarisch* die innergöttliche Kenose des Geistes? Um diese Frage zu beantworten, versucht Balthasar die Hypostase des Geistes in seinem Verhältnis mit dem Vater und dem Sohn zu begründen, denn ohne beide gibt es den Hl. Geist nicht. Balthasar rezipiert dadurch die Trinitätslehre des hl. Augustinus, der den *gemeinsamen Ursprung* [137] des hl. Geistes festgestellt hat:

> „Der Heilige Geist ist nach der Heiligen Schrift nicht der Geist des Vaters allein, nicht der Geist des Sohnes allein, sondern beider Geist und deshalb eine *Offenbarung der gemeinsamen*, gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes.“[138]

Balthasar hat wesentlich diese „augustinische psychologische Trinitätslehre“[139] herangezogen, um die *Identität* und die *Differenz* in Gott zu erklären, wobei der Heilige Geist die geistige Fruchtbarkeit von Vater und Sohn bedeutet. Auch wenn der Hl. Geist von Vater und Sohn ausgehen muss, ist aber für Balthasar, im Sinne des hl. Augustinus, der Vater *principaliter*[140] der Ursprung der hypostatischen Trinität, denn der Sohn verdankt ihm die Gleichwesentlichkeit und mit ihm entspringt der Hl. Geist.[141]

In dieser hypostatischen Einheit legt Balthasar, im Sinne Thomas von Aquins die Betonung auf das «*distinctum*» und dann auf das *«subsistens in»*[142], was „in Gott ein gemeinsames *subsistere* der Hypostasen in dem einen *«esse subsistens»* des göttlichen Wesen ist“.[143]

---

137 BALTHASAR, Theologik II, 120.
138 AUGUSTINUS, De Trinitate XV, 17,27.
139 BALTHASAR, Theologik II, 120.
140 Vgl. Yves CONGAR, Der Heilige Geist (Herder - Freiburg, 1982), 90 und 415. Der Begriff *principaliter* - (urgrundhaft), den Yves Congar und auch Balthasar verwendet hat, stammt wesentlich aus der Trinitätslehre Augustinus, der dann im Konzil von Toledo verwendet worden ist. „Patrem, qui est totius fons et origo divinitas”. Yves Congar hat die *principaliter* hinzugefügt, um zu zeigen, dass der Hl. Geist auch vom Sohne hervorgeht (Joh 20,22).
141 BALTHASAR, Theologik II, 123.
142 Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae I, 27,5; Vgl. BALTHASAR, Theologik II, 123. Thomas hat den Personbegriff von Boethius: *„rationalis naturae substantia individua”* korrigiert und neue formuliert: *„subsistens distinctum in natura rationali”,* um die Einheit und die Differenz in Gott auszudrücken. Balthasar hat diesen Personbegriff von Thomas v. Aquin übernommen, um die Identität und zugleich die Differenz in Gott selbst zu betonen, wobei er dann von der „Relationalität“ und dem „Hervorgehen” spricht.
143 BALTHASAR, Theologik II,123.

Balthasar betont in diesem Sinne, dass diese Hypostasen nicht anders unterschieden werden dürfen als von den «Relationen» her, die durch die «Hervorgänge» bestimmt sind.[144] Weil die Hypostase immer im Kontext von «Sein» und «Richtungssinn» (Hervorgehen) verstanden werden muss, spricht Balthasar von den *«relationes subsistentes»*, und erklärt: „in *«relatio»* liegt das Einmalige jeder Person, in *«subsistens»* ihre Identität mit dem einfachen göttlichen Wesen".[145]

Die hypostatische Denkform über das *Sein* und *Hervorgehen* im Rahmen der innergöttlichen Kenose führt Balthasar an das Geheimnis Gottes, das im Grunde seine Gottheit *Nicht-für-sich-allein-Halten* ist, sondern in einer dynamischen Bewegung des *Daseins-für-einander* besteht. Balthasar hat dieses Ereignis sehr präzise formuliert, indem er sagt:

> „Nur im Nicht-an-sich-Halten ist Gott überhaupt Vater: Er ergießt seine Substanz und zeugt den Sohn; und nur im Nicht-an-sich-Halten dieses Empfangenen erweist sich der Sohn als gleichwesentlich mit dem Vater, und in diesem gemeinsamen Nicht-an-sich-Halten sind sie eins im Geist, der Ausdruck und «Personifikation» dieses Nicht-an-sich-Haltens Gottes überhaupt ist und ewiger Neubeginn und ewiges Produkt dieser unaufhörlich strömenden Bewegung."[146]

In diesem Gedanken sieht Balthasar den ewigen Kreislauf der Innertrinität von Hingabe und Sich-Schenken beschrieben, das nichts anderes als die Gabe des eigenen Wesens ist, das heißt die vollkommene Liebe. Richard von St. Viktor spricht von dem *consortium amoris*,[147] in dem der Vater und der Sohn nach einem Dritten verlangen, damit sie mit diesem ihr Glück teilen können, und das ist der Hl. Geist, der die Liebe ist. Dadurch versteht Richard von St. Viktor die Trinität im Sinne von Augustinus und Anselm als *Tres*, die *unus* sind, als „eine Liebe, drei Liebende"[148]. Balthasar hat den Gedanken von Richard von St. Viktor anders formuliert, indem er sagt, dass der Hl. Geist das *Wir* von Vater und Sohn ist: „Aus beiden hervorgehend, als ihr subsistierendes *Wir*, atmet der gemeinsame Geist, der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt".[149] Dieses *Wir* beinhaltet für Balthasar die gemeinsame Gottheit, dass der Hl. Geist die Uneingeschränktheit der Gottheit besitzt, wie auch der Vater und der Sohn.

---

144 Vgl. ebd. 123.
145 Ebd. 124.
146 BALTHASAR, Pneuma und Institution, 114 f.
147 Vgl. Yves CONGAR, Der Heilige Geist, 95.
148 Ebd. 95.
149 BALTHASAR, Theodramatik III, 301.

1.2.3 Ökonomische Kenose des Gottes Sohnes

1.2.3.1 Präexistenz Christi

Nach den Überlegungen über die innergöttliche Kenose der Trinität, die die ontische Möglichkeit aller Kenose begründet, wird nun die ökonomische Kenose des Gottes Sohnes im Detail betrachtet. Um die ökonomische Kenose des Sohnes präzise darzustellen, versucht Balthasar das Mysterium der Präexistenz Christi zu bedenken. Für Balthasar ist das Subjekt der Kenose, wie es im Philipperhymnus (Phil 2,7) dargestellt ist, der «präexistente Sohn Gottes» und nicht zunächst der Mensch gewordene Sohn Gottes.[150] Diese Präexistenz Christi entspricht dem Wesen Christi im innergöttlichen Leben in seinem Verhältnis mit dem Vater und dem Geist. Die Selbstentäußerung des Sohnes Gottes wird daher durch die immanente Trinität interpretiert. Das *Nicht-Festhalten* Gottes an seiner Macht, sondern das *Hingeben* der Glorie eröffnet die Möglichkeit einer ökonomischen Kenose der Trinität, und erzeugt dadurch ein neues Gottesbild.[151] Balthasar sieht im Philipperhymnus eine kurze Gegenüberstellung von zwei Gottesbildern. Während der alttestamentliche Gott an seiner Ehre und Herrlichkeit festhält, verzichtet Christus in seiner Freiheit auf seine Glorie. Gott-Vater selbst hält den Sohn nicht fest, sondern gibt ihn hin. In Christus sieht man einen Wechsel der Sichtweise: Gott ist nicht hauptsächlich Macht, die festhält, sondern Liebe, die hingibt.[152]

Durch die Betonung der Präexistenz des Sohnes Gottes zeigt Balthasar die Gottheit Jesu von vornherein an, um auszudrücken, dass Jesus, der Fleisch geworden ist, Gott ist (Joh 1,1).[153] Mit diesem Gedanken überwindet Balthasar einige häretische Sichtweisen, wie z.B. die der Arianer, der Gnostiker und der Nestorianer, die die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater leugneten.[154] Um seinen theologischen Standpunkt zu verteidigen versucht Balthasar die präexistente Christologie im Horizont der Christologie der Väter zu verorten. Cyrill von Alexandrien beschreibt die *Unveränderlichkeit* des Gotteswesens des Logos, dass die Menschwerdung und Entleerung eine Erniedrigung sei, wenngleich sie nichts an der

---

150 BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2, 196.

151 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 28 f.

152 Vgl. ebd. 32. Es geht um die göttliche Macht, die diese Möglichkeit einer Selbstentäußerung in Inkarnation und Kreuz in sich birgt. „Zwischen Gottgestalt und Knechtsgestalt herrscht in der Identität der Person Analogie der Naturen gemäß der *maior dissimilitudo in tanta similitudine*".

153 Vgl. Ralf Karolus WÜSTENBERG, Christologie – Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann (Gütersloher Verlaghaus - München, 2009), 52. „Der Gedanke der Präexistenz bringt die Ewigkeit der Person Jesu Christi bei Gott zum Ausdruck. Es wird gesagt, dass der Sohn Gottes von Ewigkeit her zu Gott gehört hat. Wie es auch bei Paulus im Galaterbrief heißt: «Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn» (Gal 4,4). Im Menschen Jesus von Nazareth ist Gott Fleisch geworden (Joh 1,14)."

154 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 29 f.

Gottgestalt und ewigen Glorie des Logos ändere.[155] Leo der Große ist überzeugt, dass Christus die *Unvermindertheit und Leidlosigkeit* Gottes mit der Förderung des Menschen durch die Annahme der sündigen Menschennatur verbindet.[156] Da alles aus göttlicher Souveränität geschieht, bleibt einerseits Gott in sich, zugleich verlässt er sich aber in seiner Herrlichkeitsgestalt. Bei der Menschwerdung bleibt das Subjekt gleich, der Zustand aber wechselt. Das «Sichentleeren im Inneren seiner Mächtigkeit» *(intra suam ipse vacuefactus potestatem)* ist ein *Sich-verbergen* ohne Verlust der Gottesmacht *(cum virtutis potestas etiam in evacuandi se potestate permaneat)*[157]. Balthasar sieht den Mittelpunkt der Kenosislehre der Väter darin, dass die Gottheit Jesu *unveränderlich* ist in seiner Menschwerdung. Für ihn ist das *Sohn-verhältnis* Jesu zu seinem Vater die ontische Grundlage seiner ewigen Gottheit, auch wenn er, nach der Formulierung des Paulus „als die Zeit erfüllt war, […] aus der Jungfrau geboren ist" (Gal 1,1-4).

Die Präexistenz-Christologie, die die Gottheit Jesu im immanenten Bereich stark hervorhebt, zerstört für manche das Gottesbild des Monotheismus Israels, sodass die Präexistenzlehre in der Geschichte aus vielfältigen Gründen unter Verdacht geriet.[158] Für Balthasar ist aber die Präexistenz Christi die *Bedingungsmöglichkeit* für alles Sprechen über die wahre Gottheit Jesu Christi.[159] Vor diesem Hintergrund muss man die Gottheit Jesu zur Sprache bringen und

---

155 Vgl. CYRIL VON ALEXANDRIEN, Ad Reginas 2,19 (PG 76, 1360 B); Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 30.

156 Vgl. LEO DER GROßE, Sermo 3,2 (PL 54,145); Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 30.

157 Sancti HILARII, De Trinitate, Libri XII, 6 (Oeniponti, Libraria Academica Wagneriana, 1887), 563.

158 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa (Herder - Freiburg, 2019), 179. Die theologische Frage im Hinblick auf den Diskurs über die Präexistenz Christi lautet: Wie können Vater, Sohn und der Hl. Geist der eine ungeteilte Gott sein? Wie verhalten sich *Einheit* und *Dreiheit* zueinander? In dieser Debatte gibt es diverse theologische Konzepte, die Gottheit Jesu in Verbindung mit dem Vater und dem Hl. Geist zu deuten. Die verschiedenen Erklärungsversuche betrachten dieses Mysterium aus vielfältigen Blickwinkeln. Sie bergen die Gefahr des Modalismus oder des Tritheismus. Es besteht die Tendenz zu Trennung oder Vermischung bis hin zur radikalen Ablehnung der Gottheit oder Menschheit Jesu. Um den Monotheismus Israels zu verteidigen, wurde der Gedanke von der „Einwohnung" Gottes in seinem Volk *(Sekinah)*, besonders in Jesus hervorgehoben. Das „Erwählungsschema", bzw. die Adoptionstheologie wurde in der Person Jesu konzentriert. Der „Hirt des Hermas" beschreibt die Heiligkeit und die Reinheit Jesu als Anlass, dass er von Gott erwählt, als Miterbe des Heiligen Geistes eingesetzt wurde. Die Ebioniten bestreiten die Jungfrauen-Geburt, denn Jesus, als Mensch wie alle anderen, sei von Josef gezeugt worden. Bei der Taufe aber habe Gott ihn als Gott angenommen, als der Geist auf ihn herabkam und in ihm Wohnung nahm. Die Markioniten, wie auch später die Anhänger des Doketismus glaubten, dass Jesus ein heilbringendes Pneuma vom Himmel sei, das aber nicht menschliches Fleisch, sondern einen *Scheinleib* angenommen habe. Sabellius, der den monarchianischen Modalismus vertritt, beschreibt die göttlichen Hypostasen als «Sohnvater», der sich in der Geschichte in verschiedenen Erscheinungsweisen nacheinander geoffenbart habe. Bei der Schöpfung war er der Vater, bei der Erlösung Jesus Christus, und nach Ostern war er der Hl. Geist. Im frühen Christentum verschärfte Arius die These der Subordination des Sohnes: Der Logos ist oberstes Geschöpf (Spr 8,22) und Jesus Christus, der Logos, besitzt Gottes Kraft und Weisheit, (1 Kor 1,24) ist aber nicht wahrer Gott. Für Arius ist Gott keine Zweiheit. Es gibt nur einen Gott, und dadurch gibt es keine Wesensgleichheit, denn der Logos ist geschöpfliche Kreatur, er ist präexistent, aber nicht Gott gleich. Das sind einige Positionen, die die Kenosislehre überhaupt abgelehnt haben, die im Laufe der Zeit in verschiedenen Thesen verschärft wurden.

159 Vgl. Ralf Karolus WÜSTENBERG, Christologie, 52.

zugleich als Kriterium die Sendung Jesu in seinem menschlichen Handeln bis zu seiner glorreichen Auferstehung verstehen.

Um die Lehre von der Präexistenz Christi bei Balthasar zu verstehen, vor allem durch seine Interpretation des Philipperhymnus, ist es hilfreich auch den *Johannesprolog* zu betrachten. Im Johannesprolog (Joh 1,1-18), besonders in den Versen 1 und Vers 14 wird das «Wort-Logos» genannt. Die beiden Verse sind untrennbar und einander zugeordnet, d.h. der «Logos» in Vers 14 muss in Verbindung mit Vers 1 betrachtet werden, um das Wesen des «Wortes» zu beschreiben. Um die Präexistenz des Logos zu erkennen sind drei fundamentale Sätze in Vers 1 sehr entscheidend: *Im Anfang war das Wort – und das Wort war bei Gott – und das Wort war Gott.*

Das Wort *«Im Anfang*» steht in enger Verbindung mit dem Eingangswort im Schöpfungsbericht in Gen 1. Dort wird beschrieben, dass Gott Himmel und Erde durch sein machtvolles *«Wort»*, durch sein «*Sprechen*» geschaffen hat. Rudolf Schnackenburg interpretiert das Wort *«im Anfang»* im Johannes Evangelium als mehr als nur ein göttliches Schöpfungswort. Die Betonung in den Anfangsätzen des Prologs *«im Anfang»* liegt darin, dass das «*Wort*» schon «*im Anfang»* existiert hat, «*war*», d.h. immer schon existiert, zeitlos und ewig ist.[160] Rudolf Schnackenburg versteht die Formulierung *«im Anfang»* als nichts anderes als das «ewige» und «unendliche Sein» des Wortes.[161]

Das «Wort» oder der «Logos» laut dem Evangelisten Johannes war *«bei Gott»*. *«Bei Gott»* beschreibt die *Nähe* und das *Zusammen-Sein*.[162] Die Passage in Spr 8,27.30 kann eine Hilfe sein, um den *Gemeinschaftscharakter Gottes* bei Johannes zu interpretieren. *„Als der Herr den Himmel baute, war ich mit ihm zusammen … als er die Grundfesten der Erde legte, war ich bei ihm als seine Vertraute."* Dieser *Gemeinschaftscharakter* meint nicht nur ein bloßes «Dabei-sein», sondern eine «personale Gemeinschaft»[163] in voller Wirklichkeit. In Joh 7,5 wird die Beziehung des Logos zum Vater dargestellt, dass er «*beim Vater»* war, *«bevor die Welt»* war.

«Das Wort *war* Gott». Hier gibt es eine Steigerung des Logos in der Beziehung zu Gott, da das Wort nicht nur *«bei Gott war»*, sondern *«Gott»* war. Die Identität des Logos, der Gott war, wurde vielfältig missverstanden, denn in der griechischen Philosophie gibt es nur ein

---

160 Vgl. Rudolf SCHNACKENBURG, Und das Wort ist Fleisch geworden in: Credo - Ein theologisches Lesebuch (Joseph Kardinal RATZINGER und Peter HENRICI – Hrsg. Communio - Köln, 1992), 94.

161 Ebd. 94.

162 Ebd. 94.

163 Ebd. 95.

höchstes Wesen, nämlich Gott. Der Logos wurde als *göttlich* bezeichnet und nicht als *Gott*. Aber für manche Exegeten spricht diese Aussage *«war Gott»* das Grundelement der *Homoousie* des Logos und des Vaters aus.[164] 1 Joh 5,20 zeigt das Verhältnis des Vaters zum Logos als Grund für das Gottesprädikat des Logos. *„Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen ist, und er hat uns Einsicht gegeben, den Wahren zu erkennen, und wir sind in dem Wahren, (nämlich) in seinem Sohn Jesus Christus. Er ist der wahre Gott und das ewige Leben."* Für Rudolf Schnakenburg ist Gott zunächst mit dem «Wahren» gemeint, aber wir sind auch in dem «Wahren», sofern wir in Jesus Christus sind. Der Logos, der vor der Schöpfung *«beim Vater war»*, ist derselbe, und kein anderer als der Fleischgewordene. So wie Klemens von Alexandria und andere Kirchenväter ist auch Balthasar überzeugt, dass der fleischgewordene Logos das Antlitz des Vaters ist. Der Logos ist von Ewigkeit her aufgrund seiner zeitlosen Zeugung das Bild des Vaters und von Natur her Gottes Offenbarung.[165]

Für Balthasar ist die Präexistenz-Christologie der Hauptschlüssel, um die Gottheit Jesu von ihrem Ursprung her zu verstehen. Auf die Urkenose, die Hervorbringung des Sohnes, folgt bei der Menschwerdung die Kenose Christi. Sie löst nicht die Gottheit Jesu auf, beendet nicht das Gott-Sein Christi, sondern bedeutet vielmehr, dass Gott in Jesus *menschlich* sichtbar wird. Im Sinne Karl Barths besagt die Menschwerdung Gottes für Balthasar eine Existenz im Fleische. Fleisch-sein ist „ein Sein im *Vergehen* gerade von diesem Gott."[166] Daher ist die Gottheit Christi nicht als Apotheose zu verstehen, als *Vergottung* eines Menschen, sondern als *Homoousie* mit dem Vater, wie es die nikäanische Formulierung besagt.[167]

1.2.3.2 KENOSE UND DIE UNVERÄNDERLICHKEIT GOTTES

Bei der Betonung der Präexistenz Christi als Subjekt der Kenose geht Balthasar vom Geschehen im innertrinitarischen Bereich bis zum historischen Geschehen, der ökonomischen Handlung Gottes im Leben und Leiden Jesu, um das Wesen Gottes von innen her zu erklären. Bei diesem Gedankengang stößt man auf das Problem der Unveränderlichkeit Gottes. So lautet die Frage: Wie kann man die Kenose Christi

---

164 Vgl. Karl WIESS, Der Prolog des heiligen Johannes – eine Apologie in Antithesen (Herder - Freiburg, 1899), 51.

165 Vgl. Rudolf SCHNACKENBURG, Und das Wort ist Fleisch geworden, 97.

166 Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Die Lehre von der Schöpfung (Evangelischer Verlag AG. Zollikon, Zürich 1947), 190 f.

167 Michael WELKER, Gottes Offenbarung (Neue kirchener Theologie – Edinburgh, 2004), 246 f.

verteidigen, ohne dass die *Unveränderlichkeit* Gottes angetastet wird, und wie kann die Selbstentäußerung Gottes gedeutet werden, sodass sie keine *Selbstvernichtung* bedeutet?[168] Im Streit über das Inkarnationsgeheimnis wurden vor allem zwei Punkte vorgebracht als Gegenargumente gegen die Ablehnung der Inkarnation. Die Inkarnation, die in Jesus Christus vollendet ist, beschreibt zugleich die *Allmacht* und den *Willen* Gottes, der eng verbunden ist mit der Liebe und dem Heil der Menschen. Die Allmacht Gottes besteht darin, dass Gott, der an sich Unveränderliche, selbst am anderen *veränderlich sein kann*. Sonst wäre er Ohnmacht. Diese Vorstellung des *Werden-könnens* Gottes ist stark ausgeprägt in Karl Rahners Theologie der Menschwerdung Gottes. Laut Rahner hat Gott die Möglichkeit, das Andere, Endliche selbst zu werden.[169] Gewiss gibt es kein *Werden Gottes* im Sinne der Schöpfung, um seine Identität bloß anders zu zeigen, sondern Gott hat die Macht in seiner Freiheit *sich selbst zu entäußern* und „das andere als *seine eigene Wirklichkeit*" zu setzen.[170] Aus diesem Grund gehört für Rahner zum Geheimnis der Inkarnation nicht nur die Allmacht *Gottes*, sondern auch die Allmacht des *menschgewordenen Sohnes* Gottes. Die Wirklichkeit des *Gott-Mensch-Werdens*, die Gott in seinem Sohn sichtbar gemacht hat, beschreibt die freiwillige Wahl Gottes, seine Existenz zu bestimmen, und dass auch die Zeit, die Vergänglichkeit, das Leiden und der Tod zu ihm gehören. Gott kann in seinem äußeren Zustand und in seinen Erscheinungen veränderlich sein, ohne sein Wesen zu verändern. Die Allmacht Gottes, besonders das *Werden-können-Gottes* gehört absolut zum Gott-Sein. Eberhard Jüngel beschreibt das *Sein Gottes* an sich als «*Sein in Bewegung»* oder «*bewegtes Sein»*. Aus diesem Grund soll die Menschwerdung in diesem Kontext des *Seins in Bewegung* Gottes begründet sein, nämlich in seiner trinitarischen Selbstdifferenzierung.[171] Zu dem Mysterium der Inkarnation stellt Jüngel aber die Frage: „Welche Bedeutung hat das *Sein Jesu* für das *Sein Gottes*?" Jüngel ist überzeugt, Gottes Sein wird in der zeitlichen Geschichte Jesu Christi offenbar, und die Geschichte Jesu Christi ist der zeitliche Vollzug der ewigen Selbstbestimmung Gottes.[172] In demselben Sinn betont auch Paul Henry, dass die Menschwerdung Christi im absoluten Leben Gottes selbst begründet ist, d.h. in der *Ipseität* des Lebens Gottes im Erstlebendigen (Ur-Sohn), die der Vater in der ewigen Inkarnation

---

168 Vgl. James NADUVILEKUT, Christus der Heilsweg - Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (EÖS Verlag - Erzabtei St. Ottilien 1987), 139.
169 Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens (Herder - Freiburg, 1984), 213.
170 Karl RAHNER, Zur Theologie der Menschwerdung, 148.
171 Vgl. Eberhard JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden (J.C.B. Mohr - Tübingen, 3. Auflage 1976), 30.
172 Vgl. Ebd. 97.

erfährt, denn Jesus Christus ist das *Gott-Mensch-Werden* Gottes.[173] Für Henry liegt die zeitliche Inkarnation des Sohnes in der ewigen Inkarnation Gottes.[174] Walter Kasper hat sich auch mit diesem Thema beschäftigt, und beschreibt die *Inkarnationswahrheit*. In seiner Betrachtung über das Geheimnis Jesu Christi betont Kasper drei Inkarnationswahrheiten, dass Jesus, *wahrer Gott, wahrer Mensch,* und dieser *wahre Gott* «*wahrhaft» Mensch* ist.[175] Durch die Präexistenz ist das Wesen Jesu ontologisch göttlich und zugleich existiert er als Mensch. Dadurch, meint Kasper, müsse das inkarnatorische *Werden* in ein inkarnatorisches *Sein* münden.[176]

In seinen Überlegungen zur Präexistenz Christi und zur Menschwerdung des Gottes- Sohnes gründet Balthasar seine These auf die Selbst-Preisgabe in der innertrinitarischen Liebe, als ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit. Balthasar macht einen Unterschied zwischen der «*Unveränderlichkeit*» und dem *«Werden-können»* Gottes. Er lehnt nicht die «Unveränderlichkeit» Gottes ab, denn ein veränderlicher Gott wäre kein wahrer Gott, aber er kennt auch die Möglichkeit eines «Werden-könnens» Gottes.[177] Dieses Paradox hatte Theologen seit Maximus Confessor beschäftigt. Die Monophysiten, Monotheleten und Nestorianer konnten es nicht lösen, weil sie immer um die Unveränderlichkeit Gottes kreisten. Wie Maximus sieht Balthasar die Möglichkeit eines *Werden-könnens* Gottes in der Geschichte durch die Preisgabe der Personen in der innertrinitarischen Liebe, die „aus Relation, Diastasen und Hypostasen, Opposition und Union" besteht.[178] Das ist der Ermöglichungsgrund der Sendung des Sohnes in der Geschichte.[179] In dieser Selbstentleerung Gottes verliert dieser nicht sein göttliches Wesen, sondern es wechselt sein Zustand, das *Mensch-werden-Gottes*, die «Gottesgestalt» zur «Knechtsgestalt». Für Balthasar ist die gegenseitige Preisgabe zwischen Vater, Sohn und Geist in ewiger Liebe die Möglichkeit der Entstehung einer *Gestalt* der Liebe, die in Jesus Christus vollendet ist. Dadurch spricht Balthasar in seiner ästhetischen Dimension von *Schau der Gestalt*, die im AT als *kabod Jahves*, und im NT als *doxa* erscheint. Diese ewige trinitarische Liebe offenbart

---

173 Vgl. Paul HENRY, Inkarnation (2002), 361 f. Paul Henry versteht „Ur-Sohn" nicht im numerischen Sinne, also dass Christus der erste unter vielen Söhnen sei, sondern dass er wesenhaft als Sohn von Ewigkeit her bei Gott war.

174 Vgl. ebd. 361.

175 Vgl. Walter KASPER, Jesus der Christus (Herder - Freiburg, 2007), 245 f.

176 Vgl. Thomas WEINANDY, Das Geheimnis Jesu Christi - Gedanken zur Christologie Walter Kaspers, in: George Augustin, Klaus Krämer, Markus Schulze (Hg.), Mein Herr und mein Gott (Herder - Freiburg, 2013), 294 f.

177 Vgl. James NADUVILEKUT, Christus der Heilsweg,139.

178 Vgl. ebd. 139.

179 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 29.

sich dem aufnahmebereiten Menschen, der die Liebe Gottes - und mit ihr seine Güte und Wahrheit - verhüllt in der menschlichen *Gestalt* Jesu Christi wahrnehmen darf. Daher herrscht für Balthasar zwischen der menschlichen *endlichen Gestalt* Jesu und der *unendlichen Fülle,* die sich in ihr darstellt, Stimmigkeit.[180]

1.2.3.3 MENSCHWERDUNG CHRISTI – DESCENDIT DE CAELIS

Die Göttlichkeit Jesu, wie sie die Lehre von der Präexistenz Christi zum Ausdruck bringt, wurde am Konzil von Nicäa (325) festgestellt. Dort steht geschrieben:

> „Wir glauben an «den» einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und auf Erden ist, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist und Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage, hinaufgestiegen ist in den Himmel.“[181]

In diesem Glaubensbekenntnis wird das Wesen Jesu definiert, indem gesagt wird, dass Jesus *Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, wesensgleich mit dem Vater* ist. In dieser Aussage *wahrer Mensch,* spiegelt sich für die Konzilsväter primär das soteriologische Motiv: „*der wegen uns und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Mensch geworden ist“.* Die Frage nach diesem Konzil war, wie die Menschwerdung des Sohnes zu denken sei. Hier wurde die anthropologische Dimension der Menschheit Jesu in Frage gestellt, bzw. die Frage der Freiheit, des Willens, der Natur und des Personbegriffs. In der theologischen Geschichte wurde der *wahre Gott-Mensch* Christi in Frage gestellt, und missinterpretiert.[182]

---

180 Vgl. Medard KEHL - Werner LÖSER, In der Fülle des Glaubens – Hans Urs von Balthasar Lesebuch, 53 f.

181 DH 125.

182 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 200 f. Im Präexistenz-Diskurs betrachtet Apollinarius von Laodikeia die Menschheit Jesu im Sinne einer neuen Kreatur. Durch die Menschwerdung sei ein neues Wesen entstanden, ,,ein Mittelwesen“, eine ,,Mischung“ aus Gott und Mensch. Deshalb sei Jesus Christus weder ganz Mensch noch ganz Gott. Aloys Grillmaeier beschreibt diese Überlegungen als „Tiefpunkt absurder christologischer Physiologie”. Theodor von Mopsuestia sieht in Christus die Göttlichkeit und die Menschheit Jesu als hypostatische Einheit, und sie soll hypostatisch gedacht werden. Helmut Hoping sieht die Gefahr bei Theodor von Mopsuestia, dass diese Einigung nur nachträglich und äußerlich erscheinen kann, und nicht als wesenhaft. Nestorius verschärft Theodor von Mopsuestias Gedanken, indem er in seiner Mariologie eine Mittelposition bezieht. Maria sei weder *Gottesgebärerin* noch *Menschengebärerin,* sondern *Christusgebärerin*. Nestorius übernimmt diese Bezeichnung, um die beiden Aspekte der Gottheit und Menschheit in Christus auszudrücken, wie das Evangelium sie verkündet. Dass Gott aber von einer Frau geboren worden ist, und gelitten hat, ist für Nestorius undenkbar. Um die ,,Gott-Mensch-Einheit“ in Christus zu betonen, verwendet Nestorius das Wort *ousia.* Mit diesem Wort betont er die konkrete individuelle Natur in Christus *prosopon*. Die Ablehnung des Ausdrucks ,,Gottesgebärerin” wurde von Cyrill von Alexandria als „ökumenischer Skandal” bezeichnet. In seiner Logos-sarx-Christologie betont Cyrill die Gottheit Jesu wie die „Nicäa-Formula” und beschreibt die eine Natur des fleischgewordenen Wortes, die nicht im Sinne des apollinarischen Monophysitismus zu verstehen ist, sondern als „Leidensfähigkeit” der menschlichen Seele Christi. Hier verwendet Cyrill das Wort *prosopon*, und beschreibt zugleich die zwei Naturen in Christus, dass der Logos

Um das Geheimnis des *wahren Menschen Jesu* bei Balthasar in seiner Tiefe zu begreifen, ist es hilfreich das Geheimnis des *wahren Gottes Jesu* zu betrachten. Dabei ist das Wort - *descendit de caelis* entscheidend, denn, wie Joseph Ratzinger darauf aufmerksam gemacht hat, „wer Abstieg begreifen will, muss zuerst das Geheimnis der Höhe begriffen haben".[183] In seiner Betrachtung *Der Gott Jesu Christi* zeigt Joseph Ratzinger die Bedeutung des Herabsteigens von den Himmeln im kenotischen Diskurs. Das Wort *descendit* beschreibt keine Abhängigkeit Gottes vom Menschen, dass er also nur dann göttlich wäre, wenn er etwas für die Menschen tun kann. Örtlich und geographisch beschreibt *descendit* auch nicht das dreistöckige Weltbild der griechischen Mythologie, es drückt auch nicht Menschwerdung als Akt der Subordination und Erniedrigung aus, sondern es zeigt den Abstieg als Akt der Liebe (Joh 3,16). *Er ist abgestiegen* heißt: es gibt Höhe, die Herrlichkeit, das Herr-Sein Gottes, und Jesus besitzt Gottes transzendentale Attribute.[184] Dieses Herabsteigen beschreibt nicht nur den göttlichen Zustand, sondern die *kreative Bewegung Gottes* in den menschlichen Erscheinungen. Für Joseph Ratzinger ist die Idee eines absteigenden Gottes in die Welt kein Produkt neutestamentlicher Theologie, sondern sie hat ihre Wurzeln im Alten Testament. Dort wird nicht nur das Thema der *Einwohnung Gottes* in seinem Volk beschrieben *(sekinah)*, um die Präsenz Gottes zu bezeichnen, sondern auch die *Herabsteigung Gottes* in eine Person, um das Volk zu retten.[185] Das Buch Daniel beschreibt dieses Thema, um die Hoffnung Israels zu stärken, dass Gott sein Volk nicht im Stich gelassen hat. Dort wird der «*Menschensohn*» als Retter Israels im Gegensatz zum Tier «mit kleinem Horn»[186] geschildert (Dan 7). Am Ende wird der Menschensohn, der von *oben* kommt, die Macht der Welt besiegen und die Macht des Tieres, das von *unten* aus dem Meer kommt, überwältigen. Inmitten des Chaos schildert Daniel seine Hoffnung: *„Seid ohne Furcht"*, denn Gott wird die Macht des Tieres überwinden und den Frieden auf der Welt errichten. Das Bild des «Menschensohns», wie im Buch Daniel beschrieben, der die Hoffnung Israels auf ein Ende des Diadochenreiches verwirklicht, wird zum Vorbild des

---

nicht in einem Menschen gegenwärtig wurde, sondern wahrhaft menschgeworden ist, wobei er doch Gott bleibt". Die Passage in Joh 1,14: „Und das Wort ist Fleisch geworden", ist im theologischen Diskurs essentiell für die Überlegungen zur Menschheit Christi. Der Evangelist Johannes verwendet das Wort sarx – Fleisch, um die volle Wirklichkeit der Menschennatur Jesu zu zeigen, dass es bei Jesus Passibilität und Mortalität gibt, wie es die Geschichte seines Lebens und Todes zeigt.

183 Joseph RATZINGER, Der Gott Jesu Christi (Kösel Verlag - München, 1976), 49.

184 Vgl. ebd. 48.

185 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 179.

186 Das „Tier mit kleinem Horn" bezieht sich auf Antiochus IV, Epiphanes, der die Israeliten und ihren Glauben aufs Härteste verfolgte. Er wird als Gegensatz zum Menschensohn geschildert, der „von oben" gekommen ist, der die Rettung Israels verwirklicht.

absteigenden Christi. Joseph Ratzinger versteht diese Prophetie Daniels als „grundlegende Voraussetzung für das Glaubensbekenntnis zum Abstieg Gottes im Menschensohn Jesus Christus", denn „es gehört zum sinngebenden Hintergrund dieses Satzes aus unserem Credo".[187] Im Kontext der Danielsvision wurde Jesus Christus, der von *oben* kommt, zum Gegensatz zu dem, der von *unten* kommt mit seiner gewaltigen Macht.

Die Idee eines absteigenden Sohnes Gottes im Diskurs der Inkarnationslehre findet ihre Legitimation auch im 10. Kapitel des Hebräerbriefes. Dort wird die Inkarnation in Form eines *Gebetes* dargestellt. Sie ist als geistiges Geschehen beschrieben, als örtliche und äußere Erscheinung, *„Darum spricht er (Christus) bei seinem Eintritt in die Welt: Opfer und Gaben hast du nicht verlangt, einen Leib aber hast du mir bereitet; an Brand- und Sühneopfern hast du kein Wohlgefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme – in der Buchrolle steht es von mir geschrieben, deinen Willen, Gott, zu erfüllen"* (Ps 40 [39] 7-9). In diesem Gebet wird die Inkarnation (*einen Leib hast du mir bereitet)* im Kontext einer Sendung (*deinen Willen zu erfüllen*) beschrieben. Dieser Gedanke wurde für Joseph Ratzinger die Grundlage der Inkarnationstheologie, die hier in einen *Gebetsvorgang* gefasst ist.[188] Das Gebet Jesu zum Vater beschreibt das *innertrinitarische Leben*, das zur Basis der Menschwerdung geworden ist. An die Stelle des *Wortes* und *Gehörs*, d.h. eines Gespräches im innertrinitarischen Leben, ist nun ein *Leib* getreten „*einen Leib hast du mir bereitet*", der nichts anderes ist als *Menschsein* in seiner vollen *natura humana.* So ist dieser *Leib* (Jesus) ein „Produkt des Gehorsams, Frucht der Liebe und ein konkret gewordenes Gebet, hervorgegangen aus einem Vorgang im innertrinitarischen Geschehen".[189] Weil der Gehorsam (das macht *Sohn-Sein* aus) zum Leib geworden ist, um den Willen Gottes zu erfüllen, ist es deutlich, dass Kreuz und Gehorsam eins sind - Gehorsam bis zum Tod am Kreuz (Phil 2.8).

Im Sinne Joseph Ratzingers sieht Balthasar die Menschwerdung Gottes als *Leer-sein-Christi* aus absolutem Liebesgehorsam.[190] Balthasar versteht das *Leer-sein-Christi* als Schlusspunkt der Menschwerdung. Die Existenz des Menschen Jesus ist durch die Kenose Gottes bestimmt, und als Mensch ist er bereit sich die *Stunde*, die der Vater bestimmt, auferlegen zu lassen. Er erwartet diese Stunde.[191] Balthasar hält es aber für falsch, zu meinen, das ganze Leben Jesu als *wahrer Mensch* sei nur vom Leid bestimmt gewesen.[192] Es war ein normales

---

187 Joseph RATZINGER, Der Gott Jesu Christi, 52.
188 Vgl. ebd. 53.
189 Ebd. 55.
190 Vgl. ebd. 55.
191 BALTHASAR, Pneuma und Institution, 218.
192 BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2, 200.

menschliches Leben mit Freud und Leid. Für Balthasar soll das *Mensch-sein* Jesu unbedingt in Verbindung mit dem trinitarischen Ratschluss verstanden werden:

> „Der väterliche Wille, der im Pneuma dem Sohn übermittelt wird, ist in der Tat der ewige trinitarische Ratschluss der *Weltversöhnung*. In der Ewigkeit sind an diesem Ratschluss der Sohn und Geist ebenso beteiligt wie der Vater, auch wenn jetzt, während der ökonomischen Menschwerdung des Sohnes, dieser trinitarische Wille dem Sohn durch den Geist als der väterliche Wille zukommt, wie alle vier Evangelien eindeutig bezeugen. Reflektiert man dies, so wird deutlich, dass die Inspiration Christi durch den Heiligen Geist ihm beides zuträgt: ökonomisch eindeutig den Willen des Vaters, aber in diesem *verborgen seinen eigenen trinitarischen Willen*."[193]

Mit diesen Gedanken zeigt Balthasar, dass die Menschwerdung des Gottes-Sohnes im Horizont seiner «Sendung» verstanden werden soll, und zwar für die «*Weltversöhnung*».[194] In diesem Kontext ist das Kreuz ein untrennbares Ereignis in Jesu Dasein als Mensch. Dadurch ist für Balthasar das Kreuz der *Ernstfall der Liebe*, und die Inkarnation hat im Ganzen kein anderes Ziel als diesen Ernstfall.[195] Bei seinen Überlegungen über das Mysterium Jesu Christi *wahrer Gott* und *wahrer Mensch* versteht Balthasar die Kenose als Akt des *Sich-Gebens* Gottes.[196] Der Vater gibt sich Christus ganz hin, verliert sich dabei aber nicht. Dadurch besitzt Christus in seiner Menschwerdung gleichzeitig die *Allmacht Gottes* in der *Ohnmacht* des Menschen. Im Sohn verbindet sich das *Sich-Gegeben-sein* und die Danksagung für das *gleichwesentliche* Gottsein. Jede mögliche Aussendung des Sohnes in die Welt beinhaltet Danksagung für die innerhalb der Zeugung des Sohnes auf ihn hin gestaltete Welt. Es herrscht Identität von *gebender Gabe* und sich *empfangender* und *verdankender Gabe*. Diese Gabe hält die unendliche Differenz von Vater und Sohn offen und ist innerhalb dieser Differenz nicht nur Voraussetzung, sondern schon Einigung der nicht überholbaren Liebe.[197] Weil Christus als Mensch die Allmacht Gottes vollkommen besitzt, sieht Balthasar in seinem theologischen Konzept die Kenose als fundamentales *Sich-Zeigen* der Herrlichkeit Gottes in der Geschichte.

---

193 BALTHASAR, Pneuma und Institution, 57.

194 Ebd. 135. Für Balthasar ist die Sendung Jesu das besondere Kennzeichen seiner Menschwerdung, die qualitativ anders ist als die aller anderen Menschen. Er sagt: „Jesus ist kein Mensch, der sich im irdischen Dasein vorfindet, um von daher sich besinnend und nach seinem Daseinszweck fragend, einen Willen Gottes zu sichten und zu tun; seine Existenz ist nicht «Geworfenheit», vielmehr ist er in seiner menschlichen Existenz Ergebnis von Sendung und somit von Gehorsam."

195 Ebd. 139.

196 BALTHASAR, Theodramatik III, 302 f. Für Balthasar ist die Inkarnation ein Akt des Hingebens Gottes, dass Gott seine Gottheit so „weggibt", dass der Sohn sie „gleich wesentlich" besitzt, als so „unüberbietbare Trennung Gottes von sich selbst", dass sich jede Trennung nur „durch und innerhalb dieser Trennung" ereignen kann. Zugleich ist diese „Trennung" der Ausdruck höchster Liebe. Die Inkarnation beschreibt dadurch die Göttlichkeit in der Menschlichkeit Jesu, die Allmacht in der Ohnmacht, die Herrlichkeit in der Erniedrigung.

197 Ebd. 303.

1.2.4 KENOSIS ALS «SICH ZEIGEN» DER HERRLICHKEIT GOTTES

Ein besonderes Merkmal in Balthasars Kenosislehre ist das „Sich-Zeigen" der Herrlichkeit Gottes durch das Kenosisereignis. Im ersten Teil seiner Trilogie (*Ästhetik*) beschreibt Balthasar in 7 Bänden die Dimension der Herrlichkeit Gottes, die in der Gestalt Jesu Christi sichtbar geworden ist. Das Leben Jesu zeigt von Anfang an, von der Inkarnation bis zum grausamen Tod am Kreuz, in seinem Zentrum die *Herrlichkeit* Gottes. In Balthasars Werk *Herrlichkeit III,2,2* wird das Thema Kenosis behandelt. Grundsätzlich gibt es keinen großen Unterschied in der Darstellung der Kenosistheologie Balthasars in *Theologie der Drei Tage* und in *Herrlichkeit III,2.2*. Wie in der *Theologie der Drei Tage* behandelt Balthasar auch in *Herrlichkeit III,2,2* die Hauptthemen der Kenose, wie z.B: das Subjekt der Kenose[198], die soteriologischen Motive der Kenose[199], und die Kenosis als Akt der Solidarität.[200] Neue Impulse für den theologischen Diskurs über Kenose finden sich später in *Theodramatik III*, so z.B. über das Verhältnis zwischen Kenose und Trinität. Die Forschung über Balthasars Kenosislehre führt zu der Vermutung, dass Balthasar dasselbe Thema, zur selben Zeit (1969), in zwei Werken behandelt hat, um den Aufbau seiner theologischen Struktur zu verdeutlichen. In dieser Hinsicht soll man die Kenose sowohl in *Theologie der Drei Tage* als auch in *Herrlichkeit III,2,*2 im Rahmen seines theologischen Bauprinzips verstehen, nämlich die Kenose in *Theologie der Drei Tage* im Hinblick auf die dramatische Soteriologie, die Balthasar später in *Theodramatik III* vertieft, und die Kenose in *Herrlichkeit III,2,2* im Hinblick auf Balthasars ästhetische Theologie, wo die Kenose und das Kreuz die Herrlichkeit Gottes - *doxa* offenbaren. Das ästhetische Element, das *Sich-Zeigen* der Herrlichkeit Gottes manifestiert sich in der Kenose und im Höhepunkt am Kreuz. Grundsätzlich ist für Balthasar durch die Inkarnation der transzendente Gott im Antlitz Jesu Christi sichtbar geworden, denn Jesus stellt die Herrlichkeit Gottes dar, weil er einerseits

---

198 Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2. 196 f. Das Subjekt der Kenose ist nicht der *menschgewordene Sohn*, sondern der *präexistente Sohn*. Hier zeigt Balthasar seinen Standpunkt zur Kenose, die aus dem innertrinitarischen Bereich entspringt und dann in die ökonomische Gestalt übergeht.

199 Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2. 198 f. Im soteriologischen Motiv der Kenose verbindet Balthasar die Schöpfungstheologie und die Erlösungslehre. Gott hat aus sich geschaffen (*creatio ex nihilo*) und bei der ersten Kenose (Schöpfung) den Menschen mit Freiheit versehen. Das bedeutet, Gott hat auch die Sündenverfallenheit des Menschen „in Kauf genommen", und daher seine Erlösung (die zweite Kenose) vorausgeplant.

200 Vgl. ebd. 192 f. Die Solidarität ist für Balthasar der Kern seiner Christologie. Unter dem Begriff «für uns» ist Jesus nicht nur „für unsere Sünden" gestorben, sondern hat „stellvertretend" die gesamte Weltsünde getragen und dadurch die „Wende der Äonen" herbeigeführt. Balthasar versteht das Leben Jesu, von der Inkarnation bis zur Höllenfahrt, als Akt der Solidarität. Im Grunde ist die Solidarität das Da-Sein Jesu. Jesu Gesamtexistenz lebt auf die «Stunde» hin – so gesehen ist er immer schon solidarisch.

vollkommenes *Abbild* der Herrlichkeit des Vaters ist, und andererseits zugleich das *Urbild* aller geschöpflichen Teilnahme an Gottes Herrlichkeit ist.[201]

Die Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes zeigen die Herrlichkeit und die Güte Gottes für die Welt und die Menschen in der Heilsgeschichte, wo Gottes Herrlichkeit in einer dramatischen Zeitgestalt bzw. Dimension erscheint, gleichsam als Kampf der unendlich guten Freiheit Gottes mit der endlich sündhaften Freiheit des Menschen. Konkret geworden und in Erfüllung gegangen ist die Wahrheit Gottes im menschlichen Antlitz Jesu als *fleischgewordene ewige Wahrheit*.[202] Mit diesen Gedanken sieht Balthasar die Herrlichkeit Gottes, «*doxa*», absolut und einzig in Jesus Christus. In seinem ästhetischen Sprachgebrauch bezeichnet er als «Sich-Zeigen» das Erscheinen des Seins, das man erfahren und artikulieren kann, und das ist Gottes «Schönheit».[203] Deshalb schreibt Balthasar:

> „Gott kommt nicht primär als Lehrer für uns (›wahr‹), als zweckloser ›Erlöser‹ für uns (›gut‹), sondern um sich, das Herrliche seiner ewigen drei-einigen Liebe, zu zeigen und zu verstrahlen, in jener ›Interesselosigkeit‹, die die wahre Liebe mit wahrer Schönheit gemein hat. Zu Gottes Glorie ward die Welt erschaffen, durch sie und zu ihr wird sie auch erlöst. Und nur wer, von einem Strahl dieser Glorie getroffen, einen anfangenden Sinn dafür hat, was unverzweckbare Liebe ist, kann der Anwesenheit der göttlichen Liebe in Jesus Christus ansichtig werden".[204]

Für Balthasar ist die Herrlichkeit Gottes nicht einfach eine theologische Spekulation, eine menschliche Hypothese über den transzendentalen Gott, sondern sie ist eine «Gestalt», „die von innen her leuchtet und strahlt."[205] Diese Gestalt «verweist» nicht nur auf ein unsichtbares Tiefengeheimnis, sie ist dessen Erscheinung, sie offenbart es.[206] In diesem Sinn liegt der Inhalt einer Gestalt nicht *hinter* ihr, sondern *in* ihr.[207] Für Balthasar ist Christus die *Gestalt aller Gestalten.* Balthasar meint damit, dass die Charakteristika, die eine ästhetische Gestalt ausmachen, in Christus sowohl grundgelegt als auch zugleich *übererfüllt* sind. Die Gestalt Christi, «Gottes- und Knechtsgestalt» (Phil 2,6), zeigt die Herrlichkeit Gottes primär am Kreuz. Gerade am Kreuz in der Unkenntlichkeit der göttlichen Schönheit offenbart sich im Verborgenen das Kerngeheimnis des christlichen Glaubens in der Gestalt des inkarnierten

---

201 Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2, 19.

202 Vgl. Kurt KOCH, Von der Schönheit Gottes Zeugnis geben - Tagung des 100. Geburtstages von Hans Urs von Balthasar in der Stiftskirche St. Leodegar in Luzern am 26. Juni 2005, 3.

203 Vgl. Richard HARRIES, Art and the Beauty of God (London - 1993),17, „Würde ich nicht glauben, dass Gott die Quelle und Kraft dessen ist, was ich als schön erfahre, dass er ebenso sehr Schönheit ist wie Wahrheit und Güte, dann wäre ich nicht gläubig im religiösen Sinn."

204 BALTHASAR, Rechenschaft (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1965), 27.

205 Daniel M. BÜHLMANN, Die ästhetische Dimension in Hans Urs von Balthasar (Grin - Verlag, 2005), 7.

206 BALTHASAR, Herrlichkeit I (Johannes Verlag - Einsiedeln, 3. Auflage, 1988), 144.

207 Vgl. ebd. 144.

Gekreuzigten am deutlichsten.[208] Die Erhöhung am Kreuz zur Vollendung der Herrlichkeit ist demnach die größte Entschleierung der verborgenen Schönheit, der göttlichen *doxa*.[209] Für Balthasar ist daher das Kreuz der Ort, an dem sich das verborgene göttliche Geheimnis als Geheimnis für die menschliche Erkenntnis nicht gänzlich gestaltlos präsentiert. In der Gestalt des Gekreuzigten selbst liegt das verhüllte Geheimnis. Balthasar sieht im Kreuzesereignis angesichts menschlichen Leidens und Sterbens Jesu mehr als nur eine heilsgeschichtliche Entsprechung, sondern ein unbegreifliches offenbares *Je-Mehr*.[210] Gott wird hier nicht in seiner Niedrigkeit am Kreuz wahrgenommen, sondern das Kreuz nimmt für Balthasar die entscheidende Mitte der göttlichen Offenbarungsordnung ein, in der alle theologischen Linien zur Vorstellung von Herrlichkeit konvergieren zur «*Theologia gloriae*», entgegengesetzt zur *«Theologia crucis».* Deshalb muss Gottes Selbstoffenbarung, gerade wo sie ans Kreuz und in die Hölle geht, alle innerweltlichen Begriffe des Schönen vor sich niederschlagen und sie – indem sie sie souverän übersteigt – normieren und erfüllen.[211]

In seiner Darstellung über den ästhetischen Aspekt der Kenose versucht Balthasar die Dialektik der Kenose und des Kreuzes: («Erniedrigung und Erhöhung», «Verborgenheit und Offenbarkeit», «Torheit und Weisheit») im Rahmen eines Glaubensbedürfnisses zu erklären. Er ist überzeugt, dass dies für die Welt *Unverständliche* am Gottesereignis der Anlass des Strauchelns (Mt 16,31), des Skandalons (Gal 5,11) und des Widerspruches (Lk 2,34) ist. Aus diesem Grund bleibt das *Sich-Zeigen* Gottes, seine höchste Ästhetik, seine *doxa* für die Welt verborgen, auch wenn das Licht unverhüllt scheint und Jesus «offen für die Welt geredet hat» (Joh 18,20). Hier sieht Balthasar Glauben als die Voraussetzung, um die Herrlichkeit Gottes, die sich zeigt, zu sehen:

> „Der Geoffenbarte bleibt auch in seiner Offenbarung der Verborgene; Licht und Leben des Logos sind anwesend, werden aber von der Welt nicht erkannt; nur die Jünger, die bei Johannes von vornherein als die Glaubenden stilisiert sind, erkennen im verborgenen Herrn die durchblitzende Herrlichkeit, wenngleich auch sie manches erst nach der Auferstehung begreifen. Erst angesichts des Todes hebt sich auch für sie der Schleier der Gleichnisrede (Joh 16,29), der Gang in die Erhöhung – Kreuz und Auferstehung

---

208 Vgl. ebd. 21.

209 BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2. 224. Balthasar versteht das Kreuz Jesu als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, die man erfahren kann. Für ihn ist Gottes Majestät unaufhörlich am Kreuz erschienen. Balthasar stellt fest: „Was Gottes Herrlichkeit in ihrer (guten) Wahrheit ist, das sollte in Jesus Christus, zuletzt in seinem absoluten Kreuzes- und Höllengehorsam offenbar werden."

210 Vgl. ebd. 237, „Die trinitarische Liebe aber, die sich als die neutestamentliche Wahrheit des *Kabod* Gottes enthüllt hat, existiert als «Glanz» nicht anders, denn als von der Wucht des Kreuzesgehorsams ausstrahlend."

211 Vgl. ebd. 294.

> zugleich wird für die Welt zur vollen Verbergung («die Welt sieht mich nicht mehr»), für die Glaubenden aber zur Offenbarkeit («ihr werdet mich sehen» 14,19).”[212]

Im Horizont des Glaubens wird die Herrlichkeit Gottes sichtbar, und dadurch die Gottesgestalt in der Knechtsgestalt, die Erhöhung in der Erniedrigung, die *Gloria* im Kreuz. In seiner Darstellung über die Herrlichkeit Gottes, die er in der Kenose und am Kreuz gezeigt hat, spricht Balthasar von der Möglichkeit einer *ekklesiologischen Ästhetik* durch die Teilnahme am «*Glanz*» der Herrlichkeit Christi, indem die Kirche durch ihre Liebe in der Nachfolge Christi (die Hingabe des Lebens für die Brüder) durch den Geist von Vater und Sohn «*mitverherrlicht*» wird. In diesem Horizont wurde die ästhetische Dimension der Kirche gestiftet und ist sichtbar geworden, indem die Herrlichkeit Christi in der Herrlichkeit der Kirche erschienen ist.[213] So gibt es eine gewisse Ähnlichkeit oder sogar Identität zwischen der Herrlichkeit der Kirche und der Herrlichkeit Christi, denn der Geist Gottes, der Geist des Vaters und des Sohnes, prägt das Leben der Kirche.[214]

1.2.5 KENOSIS ALS OFFENBARUNG DER TRINITÄT

Balthasar entfaltet die Kenosislehre, die er soteriologisch darstellt (in *Theologie der Drei Tage*) und ästhetisch formuliert (in *Herrlichkeit III,2,2*) im Rahmen eines Verhältnisses zwischen dem Kreuz und der Trinität in *Theodramatik*. In *Theodramatik III* systematisiert und vertieft Balthasar die Wechselbeziehung zwischen Christologie und Trinitätstheologie. Während in *Theologie der Drei Tage* die Kenosis vor allem dramatisch soteriologisch entfaltet wird, steht in *Theodramatik III* auch im Unterschied zu *Herrlichkeit III,2,2* der trinitätstheologische Gedanke im Vordergrund.[215] In *Theodramatik III* wird die kenotische Theologie Balthasars in ihrem Horizont erweitert, denn in diesem Werk setzt sich Balthasar intensiv mit Theologen, Philosophen und Kenotikern, wie z.B. Rahner, Moltmann, Bulgakov u.a, auseinander. Die Ausführungen Balthasars zu den trinitarischen innergöttlichen Vorgängen, zum Wesen der Trinität, sind dadurch hoch formal-spekulativ.[216] In seiner Betrachtung über die immanente Trinität als dem Ermöglichungsgrund aller Kenose erschließt Balthasar das Bild vom göttlichen Heilswillen, indem er das Wesen Gottes ontologisch als Liebe versteht:

---

212 Vgl. ebd. 204.
213 Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2, 236 f.
214 Vgl. ebd. 236.
215 Vgl. Ansgar KREUTZER, Kenopraxis, 377.
216 Vgl. ebd. 390.

> „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 anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfangen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt."[217]

Mit dem Wort *Gott ist in sich Liebe* definiert Balthasar die immanente Trinität als ewige und absolute Selbsthingabe des Vaters, die er der Welt erscheinen lässt, als einen Akt seiner Liebe. In der Menschwerdung hat Gott sein Wesen als Liebe endgültig geoffenbart. Ontologisch gesprochen bedeutet diese Selbsthingabe Relation in der immanenten Trinität und beschreibt zugleich das Wesen Gottes als ein *dreieines*, das in sich die Liebe ist, wie Jesus es manifestiert. Hier verwendet Balthasar das Wort *Urkenose* als die Selbsthingabe in Gott, und dieser Begriff lässt ihr trinitarisches Wesen erkennen. Diese innergöttliche Urkenose versteht Balthasar als „Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes". Sie unterfasst alles, „da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet".[218] Das ist für Balthasar ein „nicht zeitlich-prozessuales Ur-drama Gottes", das nur der Glaube erahnen kann. In diesem Sinn ist die Kenose nicht primär ein *Für-sich-Sein*, sondern eine *Kundgebung* und Verschenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn.[219] Balthasar beschreibt das „Sich-Schenken" der Liebe Gottes in drei Stufen: Die erste Kenose nach der Urkenose ist die Schöpfung, wo Gott sich selbst beschränkt, dadurch dass er seinen Geschöpfen die Freiheit schenkt. Die zweite Selbstbeschränkung ist der von Gottes Seite unauflösliche Bund mit Israel. Die dritte Selbstbeschränkung ist die Inkarnation, die zum Kreuz führt.[220]

In dieser theologischen Denkform stößt Balthasar auf die dynamische Wechselbewegung zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität. Balthasar kritisiert, dass bei manchen Theologen die „immanente Trinität zu einer Vorbedingung der ökonomischen herabsinke". Dieses Problem sieht er bei Rahner, für den die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt.[221] Laut Rahner ist der Sohn, im Sinne von Justin dem Märtyrer, immer schon

---

217 BALTHASAR, Theodramatik III, 301.
218 Ebd. 379.
219 Ebd. 308.
220 Ebd. 380.
221 Vgl. Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 141 f.

der *logos endiathetos* (das innerlich gedachte Wort) nicht nur der *logos prophorikos* (das ausgedrückte Wort) des Vaters, „weil Jesus sich im Evangelium gegenüber dem Vater und den Menschen absetzend als der Sohn erfährt und aussagt".[222] Dieser Gedanke Rahners tendiert aus Balthasars Sicht zum «*Modalismus*», da Rahner die Einheit Gottes so betont, auch wenn Gott in der Geschichte sich trinitarisch manifestiert. Balthasar sieht mit diesen Aussagen Rahners Jesus mehr oder weniger in die Rolle eines «Sachwalters Gottes auf Erden»[223] gerückt, er betont aber, dass Rahner doch daran festhalte, dass Gott sich im inkarnierten Logos wesenhaft ausspreche und im Geist wesenhaft mitteile, indem die immanente Trinität die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes ist. In dem einen Gott gibt es eine Differenz zwischen dem *ursprungslosen* Vater, dem *ausgesagten* Sohn und dem Geist, dem *liebenden Band*. Dadurch kann sich Gott nach außen mitteilen.[224] Für Balthasar gibt es zwischen dem verborgenen Gott und seinem in der Welt mitgeteilten Wesen keinen Unterschied. Der trinitarische Gott ist nicht ein *Vorläufiges* hinter dem sich sein Wesen verbirgt, sondern er zeigt sich allein in Jesus Christus. Zwischen Gott und Sohn ist ein „Unterschied in der Teilnahme".[225] Diese Gedanken Balthasars stoßen wiederum auf Kritik von Rahner. Er bezeichnet sie als zum «Tri-theismus» neigend. Rahner kritisiert, dass die Eigenheit der göttlichen Personen betont werde. Man dürfe nicht von drei „Personen" sprechen, da allgemein unter Person ein „eigenständiges Subjekt mit individuellem Bewusstsein" verstanden werde. In Gott aber gäbe es nur ein Bewusstsein. Es gäbe innertrinitarisch nicht ein gegenseitiges Du.[226] Um den „Personbegriff" in der Trinität zu vermeiden verwendet Rahner den Begriff der *drei distinkten Subsistenzweisen*. So schreibt er:

> »Die eine Selbstmitteilung des einen Gottes erfolgt in drei verschiedenen Gegebenheitsweisen, in denen der eine selbe Gott konkret für uns in sich selbst gegeben ist (und nicht in Stellvertretung durch anderes mittels dessen transzendentalen Verweises auf Gott). Gott ist der konkrete Gott in je diesen Gegebenheitsweisen, die

---

222 Vgl. Johannes FEINER - Magnus LÖHRER (Hrsg.), Mysterium Salutis 2 - Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik (Benziger Verlag-Einsiedeln, 1967), 358. Rahner ist überzeugt, dass der Vater (Gott schlechthin) «sich selbst» dem Sohn mitteilt, und der Sohn ist ökonomisch die Selbstaussage des Vaters. Dadurch ist der *logos endiathetos* die Bedingung der Möglichkeit des *logos prophorikos.* Damit wird der Logos nicht zu einem bloßen Schöpfungsprinzip. Aus diesem Grund versteht Rahner „Identität" zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität.

223 BALTHASAR, Theodramatik III, 298.

224 Vgl. ebd. 298.

225 Vgl. Silvia CICHON-BRANDMAIER, Ökonomische und immanente Trinität, 188.

226 Vgl. ebd. 299. Anders als für Rahner ist es für Balthasar fundamental, dass die Liebe immer auf ein Du gerichtet ist. Daher schließt er, dass im innergöttlichen Bereich die „Ich-Du Beziehung" ein ständiger Wechsel ist, wo „das Ich an das Du sich verschenkend erst wahrhaft es selbst wird." Beide übersteigen das eigene Ich und verwirklichen ein «Wir». Während K. Rahner darauf besteht, dass es innertrinitarisch kein gegenseitiges «Du» geben kann, besteht Balthasar auf der Vorstellung von einem „innergöttlichen Du-Sagen"

> unter sich natürlich relativ aufeinander verwiesen sind, ohne modalistisch zusammenzufallen. Übersetzen wir das Gesagte in die Aussage von der, immanenten' Trinität, dann können wir sagen: Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen«.[227]

Die Formulierung *distinkte Subsistenzweisen* verwendet Rahner zwar nicht für *Person,* die das unterschieden Subsistierende ausdrückt, sondern für *Personalitas,* die die konkrete begegnende Wirklichkeit Gottes in der Geschichte besagt.[228]

In seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Kreuzesgeschehen und der Trinität setzt sich Balthasar auch mit Jürgen Moltmann auseinander. Das Kreuz ist für Moltmann der kürzeste Ausdruck für die Trinität. Er schreibt:

> „Jede Neubearbeitung der Trinitätslehre muss, wie Schleiermacher mit Recht sagte, »eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung« sein. Der Ort der Trinitätslehre ist nicht das »Denken des Denkens«, sondern das Kreuz Jesu. »Begriffe ohne Anschauung sind leer« (Kant). Die Anschauung des trinitarischen Gottesbegriffes ist das Kreuz Jesu. »Anschauungen ohne Begriffe sind blind« (Kant). Der theologische Begriff der Anschauung des Gekreuzigten ist die Trinitätslehre. Das Materialprinzip der Trinitätslehre ist das Kreuz Christi. Das Formalprinzip der Kreuzeserkenntnis ist die Trinitätslehre."[229]

Mit diesen Gedanken überschreitet Moltmann die Position Rahners, wenn er schreibt: „«Die Entzweiung in Gott muss den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten",[230] denn die Trinität ist „kein in sich geschlossener Kreis im Himmel, sondern ein für Menschen offener eschatologischer Prozess auf der Erde, der vom Kreuz Christi ausgeht".[231] Moltmann ist überzeugt, wie es sich auch später in den mystischen Erfahrungen Chiara Lubichs darstellt, «Gott wird nur in seinem Gegenteil, in der Gottlosigkeit und Gottverlassenheit, als «Gott» offenbar».[232] Die Kreuzesverlassenheit ist für Moltmann ein direkt trinitarisches Geschehen, denn Gott Vater selbst ist verlassen; die tiefste Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn wird «gerade am Punkt ihrer tiefsten Trennung», in der Gottverlassenheit des Sterbenden

---

227 Johannes FEINER - Magnus LÖHRER (Hg.), Mysterium Salutis 2, 389.

228 Franz Xaver BANTLE, Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners, 14. Diese Interpretation stößt auf verschiedene Kritik, denn „sie ist weder vom Schriftbefund noch vom Personverständnis der Kappadozier, des Leontios von Byzanz, des Boethius und des Thomas von Aquin gedeckt und geht, insofern sie den modernen Personbegriff, als etwas durch und durch anderes ansieht als den Personbegriff der Alten, von einer falschen Voraussetzung aus".

229 Jürgen MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, 228.

230 Ebd. 233.

231 Ebd. 236.

232 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 299. Ähnlich auch Whiteheads Prozesstheologie, wonach Gott nur im Widerspruch des Kreuzes, und nicht durch Analogie, also „sub contrario" in seiner ganzen Liebe erkannt wird. Whitehead überwindet auf diese Weise die „Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität".

ausgedrückt.[233] Diese Betonung des Kreuzesgeschehens, d.h. die ökonomische Sendung des Sohnes, wie sie Moltmann in seiner Kreuzestheologie darstellt, birgt für Balthasar eine Gefahr für die theologische Interpretation der Einheit Gottes. Dazu meint Balthasar, wenn „Innergöttliches" und „Heilsgeschichtliches" so vermengt werden, werde Gott zu sehr in das Weltgeschehen verstrickt und somit zu einem „tragischen, mythologischen Gott".[234] Balthasar sieht in der immanenten Trinität „die ewige und absolute Selbsthingabe, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen lässt, woraus sich erst die freie Selbsthingabe an die Welt als Liebe erklärt, ohne dass Gott zu seinem Selbstwerden (seiner Selbstverschwendung) des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte."[235] Diese Selbstverschwendung absoluter Liebe ist der Grund für die Selbsthingabe an die Welt. Gott braucht, nach Balthasar, zu seiner Selbstvermittlung, seinem Selbstwerden, nicht den Weltprozess und das Kreuz, denn alles ist schon in der immanenten Trinität eingefangen.
Balthasar lehnt entschieden jede Prozesstheologie, die den Weltprozess mit dem zeitlosen Prozess der Hypostasen in Gott identifiziert ab. Um aber das trinitarische Geschehen in Gott zu erahnen, wählt Balthasar den Weg der negativen Theologie. Dieser Denkweg ist, so Balthasar, schwierig und heikel, denn einerseits soll alle Rede vom «Schmerz Gottes» vermieden werden, andererseits die Teilnahme Gottes an allen Schmerzen der Welt bis hin zur stellvertretenden Übernahme der Gottlosigkeit gerechtfertigt werden.[236]
Balthasar nähert sich dem trinitarischen Mysterium und Drama von zwei Seiten her an. Erstens von der negativen Theologie her: sie schließt jede Verflechtung Gottes in den Weltprozess (als Mythologie) aus. Zweitens vom Weltdrama her: dieses muss in Gott die Bedingungen seiner Möglichkeit haben. Hier sieht Balthasar das Leiden des Sohnes in der Welt als reale Konsequenz der Liebe Gottes, und somit dramatisch und risikoreich.[237] In diesem Horizont ist es für Balthasar erwiesen, dass die Kenose bis zur Gottverlassenheit Jesu das trinitarische Drama am klarsten beschreibt.

1.2.5.1 KENOSIS ALS TRINITARISCHES DRAMA

In seinen Betrachtungen über Kenosis als trinitarisches Drama versucht Balthasar das Geheimnis der Trinität im Rahmen seines theologischen Konzeptes „Theodramatik" zu erklären. Für ihn steht Gott in der Theodramatik im Mittelpunkt eines Spiels, und zwar in

---

233 Vgl. Jürgen MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, 230.
234 BALTHASAR, Theodramatik III, 300.
235 Ebd. 300.
236 Ebd. 302.
237 Vgl. ebd. 304.

der Person Jesu Christi, bei dem die Identität zwischen seinem *Geistsubjekt* und seiner *Sendung* zusammenfällt.[238] Durch ihn wird der Vater geoffenbart durch die Vermittlung des Heiligen Geistes. Die Konsequenz seiner dramatischen Denkform in der Theologie führt Balthasar zu drei grundsätzlichen Fragen der Theodramatik: Kann Gott – den christlichen Gottesbegriff vorausgesetzt – überhaupt ein Mitspieler innerhalb eines weltlichen Dramas sein? Ist eine solche Vorstellung nicht mythologieverdächtig, wie in der griechischen Welt? Wenn Gott überhaupt mitspielen kann, stellt sich für Balthasar die entscheidende Frage, ob der christologische Begriff «Person» auf den dreifaltigen Gott, angewendet werden darf. Wenn der «Personbegriff» auf Gott und sein dreifaltiges Leben angewendet werden darf, stellt sich weiters die Frage, ob sich die trinitarische «Lebendigkeit», die das Urbild für alles Sein und daher für die Geschichte ist, in einem Spiel darstellt? Das sind die Hauptfragen, mit denen Balthasar die Berechtigung für sein theologisches Konzept hinterfragt.[239]

Auf seine Frage, ob Gott in einem Spiel, dem «Theodrama», selbst mitspielen kann, oder ob er, wie z.B bei Calderon,[240] Veranstalter und Zuschauer ist, antwortet Balthasar, dass Gott im Spiel in der Person Jesu Christi aufgetreten ist. Dabei hat Gott aber nicht auf seine Göttlichkeit verzichtet, sein Wesen ist nicht in Welt-Natur «umgeschlagen». Diese Überzeugung Balthasars beruht auf Jesu Selbstdarstellung, der sich immer als «Auslegung» des Vaters (Joh 1,18) erklärt. Der Vater ist Jesu „Bezugspunkt", von dem er ausgegangen ist und zu dem er zurückkehrt. Wenn sich Jesus als «*Wahrheit*» bezeichnet, so meint er damit, dass er die wahrhaftige Offenbarung, die *Entborgenheit* des Vaters ist.

Für Balthasar ist der transzendente Gott ein «verborgener» Gott – *Deus absconditus*. Da ihn der Sohn aber offenbart, „entbirgt" er sich im Sohn, und er wird im Weltspiel immanent, bleibt aber zugleich über diesem Spiel transzendent, der göttliche Urgrund. Die Offenbarung Gottes durch den Menschgewordenen ist allen Menschen angeboten. Balthasar sieht darin einen Unterschied zu den Mysterienreligionen, wo das Angebot der *Einweihung* von

---

238 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II,2, 190. Balthasar stellt fest, dass der Mensch als Geistsubjekt, als Person im theologischen Sinn, nur in der «Gott-Mensch-Beziehung» gilt, aus der die Menschen ihre Identität bestimmen und ihre Sendung leben und entwickeln können. Archetypisch ist das für Balthasar bei Jesus Christus geschehen. Bei Jesus gibt es den Zusammenfall zwischen der «personalen Einmaligkeit» (Luk 3,22) und dem „universalen Sinn dieser Einmaligkeit". Dieser Zusammenfall liegt ganz besonders in seiner Sendung.

239 Vgl. ebd. 463.

240 Vgl. Steffen LÖSEL, Kreuzwege (Ferdinand Schöningh - Paderborn, 2001), 116. Balthasar verweist auf Pedro Calderons Welttheater, wo Gott außerhalb des theatralen Geschehens als „Zuschauer und Richter" über der Bühne thront. Für ihn bleibt Gott rein transzendent und unberührt, auch Christus tritt bei ihm nicht als Spieler auf der Bühne auf, allerdings nur am Schluss erscheint Christus "eucharistisch verhüllt" im Himmel. Beachtenswert ist, dass in Balthasars Theodrama Gott auf der Bühne spielt, und dadurch unterscheidet sich der christliche Gott von dem Gott der griechischen Philosophen.

vornherein nur einigen wenigen gilt. Das Mysterium der „Entbergung“ Gottes wird allen zugänglich gemacht durch den Heiligen Geist.

Der Verweis Jesu auf den Vater und der Verweis auf den Hl. Geist sind der Hinweis auf die Trinität. Der Vater ist der «Ursprung» Jesu, aber er ist ein *anderer* als Jesus. Der Geist ist die „Hinterlassenschaft“ Jesu, aber er ist ein *anderer* als Jesus. Nur durch das „Verhalten“ Jesu, durch sein Verweisen auf den Vater als seinen Ursprung und durch das Verweisen auf den Hl. Geist, den er nach seinem Heimgang zum Vater senden wird, wird die *Unterscheidung Mehrerer in Gott*[241] möglich, das Mysterium der Trinität erfahrbar und „zugänglich“. Balthasar betont mit Nachdruck, dass die drei göttlichen Personen nur in Verbindung mit ihrer *dramatischen Aktion* bestimmt werden können. Durch den Gott-Menschen erfahren wir vom Vater und vom Hl. Geist, von der Trinität. Die ökonomische Trinität verweist somit auf die immanente. Durch die ökonomische Trinität erhalten wir Zugang zur immanenten Trinität und „dürfen Aussagen wagen“.[242]

Balthasar zieht aus dieser Erkenntnis zwei Folgerungen: Erstens: Scheinbare Analogien zur christlichen Trinität aus dem außerchristlichen Bereich unterscheiden sich von der christlichen Trinität doch wesentlich, z.B. bildet die hinduistische Trinität im Grunde drei *kosmologische Prinzipien,* die als Tritheismus auftreten. Im *Vedanta* sind es drei *Aspekte* des Einen, was dem Modalismus entspricht. Bei diesen trinitarischen Analogien gibt es keine ökonomische Basis, daher unterscheiden sie sich grundlegend von der christlichen Trinität. Zweitens: Im Christentum ist die immanente Trinität der *tragende Grund* für die ökonomische. Balthasar warnt aber davor, die ökonomische Trinität mit der immanenten zu identifizieren, wie es Rahner macht. Balthasar sieht, mit Verweis auf Scheffczyk, dabei die Gefahr, dass die immanente Trinität in der ökonomischen aufgeht, dass „Gott in den Weltprozess hinein verschlungen“ werde.[243] Der trinitarische Gott ist die Liebe, auch vor der Erschaffung der Welt. Er braucht die Welt nicht erst als ein Du und Gegenüber, um Liebe zu werden. Er ist die Liebe und aus dieser Liebe heraus erschuf er die Welt und wirkt trinitarisch in ihr zu ihrem Heil. Balthasar betont den soteriologischen Charakter der Trinität. In seiner geschaffenen Welt offenbart sich Gott durch den Sohn und ermöglicht es seinen Geschöpfen ihn zu lieben. Das ist ein personales, nicht naturales Geschehen, das auch personale

---

241 BALTHASAR, Theodramatik II,2, 465.

242 Ebd. 466.

243 Vgl. ebd. 466. Balthasar sieht in Jesus die ökonomische Basis der Trinität, wogegen dieser Aspekt bei der hinduistischen Trinität fehlt. Die ökonomische Trinität ist die Grundlage der Überlegungen zur immanenten Trinität, aber das besagt keine Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität, wie Karl Rahner annimmt.

zwischenmenschliche Begegnungen möglich macht. Die Offenbarung der göttlichen Trinität ist an die Person Jesu Christi gebunden. Das führt Balthasar zur nächsten Frage, wie in der Person Christi ein dreipersönliches Wesen Gottes aufscheinen kann.

1.2.5.2 DIE PERSON UND DIE TRINITÄT

Die Konsequenz von Balthasars dramatischer Theologie, dass Gott in der Welt durch Jesus Christus aktiv und lebendig mitgespielt habe, führt Balthasar zu einem theologischen *Personbegriff* der Dreifaltigkeit. Daher spricht Balthasar von der «Ur-Person»[244] im innertrinitarischen Bereich. Diese *Ur-Person* ist in Jesus Christus sichtbar geworden. Der Personbegriff ist dadurch immer im Horizont von *Wesenhaftigkeit* und *Sendung* her zu verstehen. Die Identifizierung von Geistsubjekt und Sendung unterscheidet sich qualitativ von aller übrigen menschlichen Sendung.[245] Als Hauptakteur des Dramas weiß Jesus sich als Sohn des Vaters von seiner Sendung her. Seine Sendung ist dadurch „das personalisierende Moment". Alles, was Jesus gesagt und gemacht hat, ist eine Aktualisierung der *Ur-Person* im zeitlichen Moment, denn nur Jesus als Gott manifestiert diese Verantwortung. Aus diesem Grund ist Jesus selbst der «Sachwalter Gottes» auf Erden, der die Sünde der Welt hinwegtragen kann. Diese göttliche Instanz ist eingegangen in ein Geistsubjekt (Inkarnation) und dieses Geistsubjekt ist solidarisch mit allen anderen (sündigen) Geistsubjekten, „um deren Lasten tragen zu können."[246]

Der theologische *Personbegriff* als Zusammenfallen des Geistsubjekts und der Sendung, der in Jesus Christus erreicht ist, führt Balthasar zu einer *Innen-Beziehung* im innertrinitarischen Bereich. Die Polarität zwischen *Gott Vater – dem Sendenden* und *Jesus – dem Gesandten* bedeutet für Balthasar eine *doppelte Personalität* in dem einen Gott, nämlich, die Person Gott Vater und die Person Jesus Christus. Dadurch stellt Balthasar fest, dass, wenn die Sendung Christi gleich ewig ist wie der Vater, auch seine *Person* gleich ewig sein muss.[247]

---

244 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II,2, 190 f. Für Balthasar ist Jesus Person durch sein Wissen um sein *Wer* (seine Identität) und sein *Wozu*, (seinen Auftrag), die beide in Eins zusammenfallen. Aus diesem Grund spricht Balthasar von der „Ur-Person" Christi. Die Göttlichkeit Jesu als Grund für das Zusammenfallen zwischen seiner Person und Sendung unterscheidet Jesus qualitativ von allen anderen Geistsubjekten. Alle anderen Geistsubjekte werden theologisch gesehen zur „Person" durch die Beziehung zu Jesus Christus und die Teilhabe an seiner Sendung. Dadurch besteht bei Christus eine *synthesis a priori* zwischen seiner Person und seiner Sendung, bei den Menschen hingegen, „den geschaffenen und erwählten Geistpersonen", gibt es nur eine *synthesis a posteriori.*

245 Vgl. ebd. 467. Für Balthasar fällt in Christus das Selbstbewusstsein des Geistsubjekts zusammen mit seiner göttlichen Sendung. Er ist daher die „Person" schlechthin. Diese Sendung Christi ist universal, und sie umfasst alle übrigen möglichen partiellen Sendungen.

246 Ebd. 467.

247 Ebd. 468.

Balthasar versucht dann die Frage zu beantworten, was es bedeutet, dass Jesus aus *purem Gehorsam* den Ratschluss Gottes entgegengenommen hat, auch wenn seine *Wesenhaftigkeit* und seine *Sendung* gleich ewig sind wie der Vater. Hier sieht Balthasar das menschliche Geistsubjekt Jesu, das seine Sendung nicht aus eigenem Willen ergreifen kann. Er muss sich *öffnen* für etwas, das ihm *von oben* eingegeben wird. Hier spricht Balthasar vom Walten des Geistes. Dieser waltet als Vermittler der Sendung zwischen Jesus und dem Vater in der ökonomischen Gestalt. Die personale Seinsweise in Gott kann als *überpersonal* bezeichnet werden. Aber in Jesus ist Person und Sendung eins und das in Gegenüberstellung zum sendenden Vater und vermittelnden Hl. Geist.[248] Durch diese Denkformen sieht Balthasar *mehrere Personen* in dem einen Gott, die man unterscheiden kann. Balthasar schreibt:

> „Wir sehen mit dem Verweis Jesu einerseits auf den Vater, andererseits auf den Geist, die Wirklichkeit dessen aufscheinen, was in der Ausformulierung Gottes Trinität heißen wird. Der Vater, auf den Jesus zeigt, ist sein Ursprung, aber ein anderer als er, desgleichen ist der Geist, den er, zum Vater heimgekehrt, von diesem her senden wird, ein anderer als er. Aber eine solche Unterscheidung Mehrerer in Gott wird christlich nur vom Verhalten Jesu Christi aus möglich. In ihm allein ist die Trinität geöffnet und zugänglich. Damit bewahrheitet sich ein letztes Mal – das das entscheidende ist […], dass theologische Personen nicht unabhängig von ihrer dramatischen Aktion definiert werden können. Von Vater, Sohn, und Geist als «Personen» wissen wir einzig durch die Gestalt und Verhaltensweise Jesu Christi. […], dass wir von der immanenten Trinität nur durch die ökonomische Kenntnis haben und Aussagen wagen können."[249]

Mit diesem Gedanken zeigt Balthasar deutlich, dass der sichtbare Jesus (die ökonomische Gestalt seiner Handlung) dem Wesen der Trinität (der immanenten Gestalt Gottes) entspricht, und dass man nur von der Gestalt Jesus her trinitarisch sprechen kann. Aus diesem Grund spricht Balthasar von einem «theologischen Spiel», und wie ein Spiel einen Verlauf hat, so sei auch ein Fortschreiten der Offenbarung der Trinität denkbar. Dazu führt Balthasar zwei Möglichkeiten für den Verlauf an: Es könnten entweder die einzelnen «*Akte*» das Mysterium der Trinität immer mehr verdeutlichen oder es könnten die «*Personen*» der Dreifaltigkeit immer deutlicher hervortreten.[250]

Die erste Möglichkeit entspricht Hebr 1,2 und 1 Petr 1,5 u. 20, wonach die Dreifaltigkeit erst in der Endzeit - im Neuen Testament - hervortritt. Im späten alttestamentlichen Judentum gibt es gewisse „Verlebendigungen des Gottesverhältnisses zur Welt,"[251] die als Vorbereitung für das christliche Gottesverständnis angesehen werden können. Das Vorausliegende im

---

248 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II,2, 468.
249 Ebd. 466.
250 Vgl. ebd. 467.
251 Ebd. 469.

Alten Bund und verschiedene Anzeichen in außerbiblischen Religionen lassen das Walten von Gottes Wort, Weisheit und Geist erkennen. Balthasar gibt jedoch zu bedenken, dass die Dreifaltigkeit keine Synthese aus Monotheismus und Polytheismus ist, sondern durch Christus konstituiert wird.[252]

Das zweite Konzept einer fortschreitenden Offenbarung der Trinität durch die *Personen* geht auf Joachim von Floris zurück, dessen Gedanken in immer neuen Variationen bis in die Gegenwart fortleben, dass nämlich der Alte Bund das Zeitalter des Vaters sei, der Neue Bund das Zeitalter des Sohnes und danach das Zeitalter des Hl. Geistes erst folgen werde. In diesem werde das Wesen Gottes in seiner Ganzheit sich zeigen, ohne *Verdeckung* durch kirchliche Vorschriften.[253] Balthasar hält dagegen, dass das Zeitalter des Geistes mit der Auferstehung und Pfingsten beginnt. Schon durch Christus wurde die ganze Wahrheit, der Geist, den Glaubenden geschenkt. Es gibt keine Steigerung der Offenbarung mehr. Auch eine allmählich hervortretende Offenbarung der drei göttlichen Personen, einzeln nacheinander, erscheint Balthasar als widersinnig, denn sie sind nicht *nacheinander* hervorgetreten, sondern sie sind wesentlich *ineinander*.[254] Auch schon früher beschäftigt sich z.B. Irenäus mit diesem Gedanken, dass der dreifaltige Gott auch in der vorchristlichen Zeit, wenn auch nicht als Dreiheit erkannt, so doch als Gottheit anwesend war. Wenn im Neuen Testament oft das Wort *Gott* den Vater bezeichnet, so bedeutet das nicht, dass im Gott des Alten Testaments nicht auch schon die Trinität, wenn auch unerkannt, enthalten war.[255] Der aussendende Vater und der im Geist gesandte Sohn waren immer schon anwesend. Ohne sie hätte auch kein Bund geschlossen werden können. Hier spricht Balthasar von der Präexistenz des menschgewordenen Logos Gottes, der seine Sendung in der Zeit «vollbracht» (Joh 19,30) hat, die aber in ihrem Gehalt und ihrer Auswirkung unendlich ist. Das Christusereignis ist daher eschatologisch unüberholbar. Aus diesem Grund versteht Balthasar, dass die *missio* in die *processio* des Sohnes aufgenommen ist. Das Gleiche gilt auch für den Hl. Geist, der schon seit ewig her bei Gott ist.[256] Mit diesem Grundgedanken beschreibt Balthasar die tiefere Einsicht des Spiels, welches das Gottesgeheimnis vermitteln kann. Dadurch beantwortet Balthasar die anfangs von ihm gestellte Frage, ob Gott Zuschauer

---

252 Vgl. ebd. 469.
253 Vgl. ebd. 469.
254 Ebd. 470.
255 Ebd. 470. Über die Erscheinungen der Trinität auch schon im Alten Bund stellen die alten Kirchenväter (spätestens seit Irenäus) fest, dass Gott schon immer trinitarischer Gott ist, auch wenn die Präsenz Jesu als Mensch im Neuen Testament erst spät sichtbar ist, denn er ist Gott seit „Anfang an" als Wort des Vaters.
256 Vgl. ebd. 471.

oder Mitspieler im Welttheater sei. Gott ist «*über*» und «*in*» dem Spiel. Als Sender des Sohnes ist er «*über*» dem Spiel, zugleich aber engagiert er sich ganz durch diese Sendung, d.h. er ist auch «*in*» dem Spiel.[257]

1.2.5.3 VON DER PERSON CHRISTI ZUR PERSONALEN TRINITÄT

Um die interpersonale Relation in der Trinität zu verdeutlichen, betrachtet Balthasar den Sendungsauftrag des Sohnes. Der Begriff der Sendung "verklammert" das Mysterium der Gottheit Christi und das der immanenten Trinität. Die Sendung ist dadurch zum Schlüsselwort geworden, und ein zentraler Begriff im Johannes-Evangelium und auch bei den anderen Evangelisten. In der Sendung des Sohnes sieht Balthasar die Gleichzeitigkeit von Erhöhung und Erniedrigung Jesu. In der Niedrigkeit des Gesandten wird zugleich das Wesen und die Gesinnung des Sendenden sichtbar. Jesu Anspruch, seine Worte, seine Handlungen lassen etwas von der Hoheit des Sendenden erkennen, zugleich tritt Jesus demütig, bescheiden als Abgesandter auf. Dieses Paradox erklärt Balthasar mit der Winzerparabel (Mt 21,33-46).[258] Dem Sohn des Winzers gebührt Respekt und Hochachtung, er besitzt Hoheit, denn er ist der Sohn des Herrn, zugleich kommt er als Abgesandter, wie vorher die Knechte, und es geziemt sich die Demut eines Gesandten. Jesus verdemütigt sich wie ein Knecht, wissend dass er getötet werden wird, und zugleich weiß er sich als Gottes Sohn, daher kann er sagen: *„Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Mt 10,40).* In dieser Haltung offenbart Jesus auch die Gesinnung des Vaters, der seinen Sohn preisgab *nicht schonte* im Vorauswissen seines Todes. Aufgrund dieser tiefen Beziehung zwischen dem *Sendenden* und dem *Gesandten* ist die Sendung Jesu weltumfassend, kann daher nicht erst nachträglich auferlegt worden sein, sondern Christus muss sich von Anfang an sich seiner Sendung bewusst gewesen sein.[259] In Bezug auf diese einmalige Beziehung stellt Balthasar fest, dass die Sendung die Gottheit Christi und die immanente Trinität, die «Dreipersönlichkeit» Gottes, offenbart. Jesus hat in sich die Hoheit des Sendenden und zugleich die Niedrigkeit des Abgesandten. Das zeigt er als Mensch, es scheint zugleich auch in der Niedrigkeit des Gesandten die Hoheit des Sendenden auf. Zur Veranschaulichung

---

257 Vgl. ebd. 471.
258 Vgl. ebd. 473.
259 Vgl. ebd. 473. Es ist für Balthasar deutlich, dass die Sendung Jesu der offene Zugang zur inneren Dreiheit geworden ist. Sein theologisches Konzept, dass das Geheimnis der Trinität nur durch die Gestalt Jesu Christi ausgedrückt werden kann und darf, verstärkt die Bedeutung des Sendungsbegriffes. Denn der Gesandte, wie es die Winzerparabel zeigt, hat „etwas" mit dem Sendenden zu tun. Die Sendung Jesu beschreibt das Wesen des Sendenden und seinen Heilswillen, der mit dem Begriff Liebe (Joh 3,16) verklammert ist.

dient eben die Winzerparabel. Die Bereitschaft des Sohnes, die Sendungsaufgabe zu übernehmen, ist von vornherein soteriologisch ausgerichtet, und Balthasar sieht darin ein Heil, das im innertrinitarischen Bewusstsein geprägt ist, da sowohl der Sendende (Gott) als auch der Gesandte (Christus) immer schon wussten, was passieren wird. Es ist aus Sorge um das Heil der Welt, dass Gott die Welt nicht geschaffen hat, ohne die Sendung des geliebten Sohnes einzuberechnen. Dieser hatte die Bereitschaft *a priori* in sich. Von Anfang an, gleichzeitig mit der Schöpfung durch den Vater muss die Bereitschaft des Sohnes zur Erlösung dagewesen sein.[260] In Christus war die Bereitschaft zur Sendung und deren Ausführung bis zum Letzten ident. Der Ursprung dieser Identität liegt in der Gottheit des Sohnes und seiner Freiheit, den Versöhnungsauftrag zu übernehmen bis zum Kreuzestod.[261] Der Endpunkt dieser Identität ist die Übernahme der Sünde an sich. Dass die Sendung übernommen wurde und im Gehorsam durchgeführt wurde, ist „die Offenbarung der ursprünglichen und absoluten Liebe des Vaters für seine Geschöpfe".[262] Der Sohn hat die ganze Liebe des Vaters erhalten und ist der Darsteller der ganzen Hingabe des Vaters, er verkörpert die Liebe des Vaters. *„Wer mich sieht, sieht den Vater"* (Joh 14,9), *„Der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke"* (Joh 14,10). D.h. der Sohn lässt den Vater seine Werke in ihm tun, aber auch er vollbringt die Werke des Vaters (vgl. Joh 10,37). Die Sendung des Sohnes beweist für Balthasar, dass die soteriologische Voraussetzung unseres Heils im Gezeugt-sein durch den Vater besteht. Gott hat für seinen Sohn Zeugnis abgelegt (1 Joh 5, 10-11). Balthasar ist daher überzeugt, weil Christus Gott ist, konnte der Vater sich in ihm „in seiner ganzen Wahrheit aussprechen und hingeben".[263]

1.2.5.4 VON DER SENDUNG DES SOHNES ZUM GEIST

Das Wesen des Heiligen Geistes als Person der Trinität versucht Balthasar auch durch die Sendung Christi zu erklären. Jesus hat als Mensch den Geist von Anfang an in sich durch die Überschattung Mariens mit dem Hl. Geist. Etliche Bibelstellen bezeugen diesen Geistbesitz und nehmen auf sein vom Geist durchdrungenes Wirken Bezug. Aber der Geist wird auch auf Jesus «herabgesandt» (Mt 3,26; Lk 3,22; Joh 1,33). Jesus hat den Geist somit

---

[260] Vgl. ebd. 473. Balthasar betont, dass man auf Grund der Stellen des NT, welche die Bereitschaft zum Tragen der Weltsünde ausdrücken, ausschließen muss, dass Jesus die Dimension seiner Sendung nicht bewusst gewesen wäre.

[261] Vgl. ebd. 474.

[262] Vgl. ebd. 474. In diesem Kontext ist Christus für Balthasar die „ewige Liebessendung" des Vaters, seine „bis ans Ende gehende Liebe" und zugleich als Person ihr Offenbarer. Diese Offenbarung besteht „in der Hingabe all dessen, was der Vater ist, somit der ganzen Gottheit."

[263] Ebd. 476.

«*in sich*» und «*über sich*». Diese Dialektik des Geistes, den Jesus «*in-über*» sich hat, drückt für Balthasar den tieferen Sinn der göttlichen Beziehung aus, die wesenhaft Trinität ist, die untrennbar ist, auch bei der Sendung Jesu. Diese innere Beziehung in der Trinität durch die Sendung Jesu formuliert Balthasar:

> „Dass Jesus den Geist zwar «ohne Maß» *in* sich hat, aber ihn trotzdem als *über* sich anerkennt, ist Ausdruck seiner Erniedrigung, «status exiniationis», indem er aus seiner gottgleichen Gestalt absteigend «gehorsam wird bis zum Tod» (Phil 2,8). Der Geist *in* ihm treibt ihn etwa bei der Austreibung der bösen Geister (Mt 12,28). Der Geist, der *in* und *über* ihm ist, beschreibt die offenkundige Gegenwart seiner göttlichen Sendung.“[264]

Mit diesem Gedanken beschreibt Balthasar das Wesen des Geistes, der *in* und *über* Jesus wirkt als göttliche Person, ohne die die innige Beziehung zwischen dem Sendenden und dem Gesandten undenkbar ist. Nach Balthasar ist die Existenz des Geistes im Menschen Jesus „die ökonomische Form des «*Filioque*», während der auf Jesus herabsteigende, über ihm schwebende und ihn treibende Geist das *«a Patre procedit»*“ darstellt.[265] Die Stelle Joh 7,39 «denn der Geist war (den anderen) noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war» erklärt Balthasar in dem Sinne, dass Jesu Verfügen über den Geist gleichsam gebunden und konzentriert gewesen sei auf den Gehorsam an den väterlichen Geist und dass der Geist in Jesus erst für andere freigesetzt worden sei durch seinen Tod und dann zu Ostern und Pfingsten der Kirche gegeben worden sei. Balthasar spricht von einer *trinitarischen Inversion* während Jesu Erdenleben. Damit Jesus dem Vater gehorsam werden kann, muss er dessen Geist in ihm führend werden lassen, und den Geist, der von ihm selbst ausgeht, ganz dem väterlichen Geist anschließen.[266] Der Geist ermöglicht es, die Sendung im Gehorsam anzunehmen. Der Geist hat unendlich viele Möglichkeiten sich zu geben: „entweder mehr als der subjektiv-gemeinsame Geist von Vater und Sohn“ oder mehr „als der objektivierende Dritte, als Zeuge und Bürge ihres Verhältnisses“.[267] Je nach Sendungssituation kann der Sohn den „zeugenden und sendenden Vater unmittelbarer sehen oder ihn in der objektivierten Gestalt mehr verhüllt anbeten und «glauben»“.[268] Die höchste Verhüllung erfolgt in der Situation am Kreuz, im Tod, bei der Übernahme aller Sünden.

---

264 Ebd. 477.
265 Ebd. 477.
266 Vgl. ebd. 478. Dadurch wird das Einverständnis Jesu mit dem Willen des Vaters, das auf Grund der Ebenbürtigkeit immer schon gegeben war, jetzt zur „verfügbaren Indifferenz zu allem, was der Vater will.“ Diese Indifferenz ist für Balthasar „Gebet im Geist und zum Geist, um den Willen des Vaters, die väterliche Sendung in der ganzen Reinheit entgegenzunehmen“.
267 Ebd. 478.
268 Ebd. 478.

Balthasar ist es wichtig festzuhalten, dass mit der Auferstehung die ökonomische Trinitätsform wieder aufgehoben und in die immanente hineingehoben worden sei: „Die zeitlich-vertikale Form wird in die ewig-horizontale zurück- und emporgehoben.“[269] D.h. durch die Inkarnation des Gottessohnes wurde die Natur Gottes nicht verändert. Sie wurde durch die Inkarnation offenbar.

1.2.5.5 DRAMATISCHE KATEGORIE IN DER TRINITÄT

Balthasars Darstellung der immanenten Trinität durch die ökonomische Heilsgeschichte der Sendung Christi führt ihn zur Aussage des Wesens Gottes an sich. Dadurch ist der christliche Gott in seiner Identität zugleich der *Eine, der Andere und der Vereinende*.[270] Das weist ihn für Balthasar aus als „den dramatischsten aller Götter“. Gott setzt eine Welt aus sich heraus und verantwortet sie. Das ist ein dramatischer Vorgang der Trinität, die Balthasar im Welttheater als Trias der Produktion: Autor, Schauspieler, Regisseur, bezeichnet.[271] Sie sieht Balthasar als vollkommenes Gleichnis für die ökonomische Trinität im Theodrama. In diesem theodramatischen Konzept spielt Gott, der Vater, die Rolle des Autors, Jesus Christus die Rolle des Schauspielers, und der Heilige Geist die des Regisseurs. In dieser Trias hat der Autor den ontologischen Primat. Er schöpft aus seinem inneren Reichtum der Kenntnis des Realen, gibt ihm Form, und schafft ein Abbild der Welt. Er durchdringt all seine Gestalten und lüftet ihr Geheimnis. Der Dichter entlässt die Gestalten, diese verselbständigen sich aber auch zugleich, und der Dichter lässt sie gewähren.[272] Balthasar bringt den Vergleich mit dem Schöpfer, der dem Menschen Selbständigkeit und Freiheit gewährt, sich selbst im Hintergrund verbirgt und doch der Lenker ist. So verhält es sich auch mit dem Autor, dessen Geist im Stück wirkt, und der den Regisseur und die Schauspieler inspiriert. Der Autor gibt dem Schauspieler die grundlegende Idee als *Überaufgabe* vor, lässt ihm aber freien Raum für selbständige Interpretation und Gestaltung seiner Rolle. Balthasar analysiert das Handeln des Schauspielers, der sich in die Rolle einfühlend, an sie gebunden ist, aber sich auch frei mit ihr identifiziert, da er an ihre Wahrheit glaubt. Balthasar sieht hinter dem Problem des Schauspielers, der „zwischen Demut und exhibitionistischem Selbstverlust“[273] steht, das Problem des Menschen schlechthin, der auf der Suche nach seiner persönlichen Rolle ist.

---

269 Ebd. 479.
270 Ebd. 486.
271 Vgl. ebd. 486.
272 Vgl. ebd. 487.
273 Vgl. 487. Der Schauspieler soll die Idee des Autors verwirklichen wollen, hat aber bei der Gestaltung große Freiheit, ja er kann diese Idee auch vertiefen und ergänzen. Dabei „kommuniziert“ er mit dem Publikum, das seine Realisation der Rolle annehmen soll, von dem er daher auch in gewisser Weise abhängig ist.

Balthasar ist überzeugt, dass nur einmal „Rolle und Person schlechthin zusammenfielen: im Gottmenschen“.[274]

Der Rolle des Regisseurs im Theater, der als Mittler zwischen dem Autor und den Schauspielern dient, entspricht im Theodrama das Wirken des Hl. Geistes. Der Vater übergibt sein Stück dem Sohn zur Umsetzung, und dieser unterstellt sich der Führung des Vaters. Der Regisseur steht zwischen dem Autor und dem Schauspieler und ist für die Aufführung, die Präsentation des Stückes verantwortlich. Er muss die schöpferische Idee des Autors und die schöpferischen Fähigkeiten der Schauspieler zusammenbringen. Das ist ein *vermittelnder Dienst* an beiden. Er muss in Idee und Absicht des Dichters eindringen und gehorsam diese zur Entfaltung bringen, sie jedoch gleichzeitig lebendig vergegenwärtigen. Er muss das Ziel des Autors den Schauspielern einsichtig machen, darf aber nicht ihre eigenen schöpferischen Kräfte beschneiden, sondern soll sie anregen.[275] Eine zweite Trias findet Balthasar in der Gruppe: Aufführung, Publikum und Horizont.[276] Das Publikum nimmt an der Aufführung teil – durch gespannte Anteilnahme oder manchmal eigenes Mitspielen. Der Sinnhorizont, wo im antiken Theater durch Furcht und Mitleid eine Reinigung im Zuschauer erfolgen sollte, wird im christlichen Theodrama offenbar als „umgreifendes Ereignis der ökonomischen Trinität“.[277] Balthasar sieht eine Parallele zwischen der Tragik antiken Schicksals und dem Kreuzesereignis im Theodrama. Dort aber wird „das Härteste zwischen Gott und Gott ausgelitten, um es den Menschen zu ersparen oder um das Mit-Leiden des Menschen in Gnade der Mit-Sühne zu verwandeln“ (vgl. Kol 1,24).[278]

---

274 Ebd. 487.

275 Vgl. ebd. 488.

276 Vgl. 488 f. Zu Hoch-zeiten des Theaters gibt es eine besonders nahe Beziehung zwischen Drama, Schauspieler und Publikum, eine „Kommunion“ zwischen dem Geschehen auf der Bühne und dem Publikum, den Schauspielern, die das Stück des Autors vermitteln, und den Zuschauern, die es gleich einem „Resonanzkörper“ aufnehmen. Die Resonanz ist für den Schauspieler sehr wichtig, denn es geht nicht nur um die Darbietung seiner schauspielerischen Kunst, sondern zwischen Schauspieler und Zuschauer ereignet sich „Offenbarung“. Sie dient dem eigentlichen Ziel des Theaters, der Existenzerhellung. Der Beitrag des Publikums beim Schauspiel ist die offene Bereitschaft mitzugehen, sich führen zu lassen und aufzunehmen. Seine kritische, positive oder negative Aufnahme kann es durch Applaus oder Missfallenskundgebung ausdrücken. Die Kommunikation zwischen Publikum und Schauspieler ist immer ein Ziel, das auf verschiedenen Wegen angestrebt wird. In der griechischen Tragödie beispielsweise war es der Chor, der gleichsam die Reaktion des Publikums vertrat.

277 Ebd. 489.

278 Vgl. ebd. 489.

KAPITEL II: SOTERIOLOGISCHE MOTIVE DER KENOSE

Im vorigen Kapitel wurde die Kenosislehre Balthasars geschildert, die nicht nur den ontologischen Status der Sohnschaft Christi darstellt, sondern auch sein menschliches Dasein, dass Gott sich *definitiv* geoffenbart hat, und die menschliche Natur annahm.[279] In diesem Kapitel wird das enge Verhältnis zwischen der Kenosistheologie und der Kreuzestheologie betrachtet, denn die Kenosistheologie ist die Voraussetzung der Kreuzestheologie, und umgekehrt, ohne die Kreuzestheologie verliert die Kenosislehre ihr Fundament. Als Heilsereignis sind sie eins und untrennbar. In diesem Teil werden die soteriologischen Motive der Kenose in den Mittelpunkt gestellt, die im Lauf der Zeit aus vielen Blickwinkeln betrachtet wurden. Es werden drei Haupthemen behandelt: *1. Das Kreuz als Ziel der Kenose 2. Das Leiden der Liebe 3. Die Gottverlassenheit Jesu als Einheit der Trinität.*

2.1 DAS KREUZ ALS ZIEL DER KENOSE

2.1.1 KENOSE UND DIE *STUNDE* JESU

Basierend auf neutestamentlichen- und patristischen Überlegungen zur Kenosis sieht Balthasar die Untrennbarkeit zwischen der Kenose und der *Stunde* Jesu. Der Philipperhymnus beschreibt ganz deutlich, dass die Kenose ihre Vollendung am Kreuz erreicht hat. Als Folge der Entleerung und Erniedrigung des Sohnes steht die Rede vom Gehorsam und von der Freiwilligkeit *(sponte)* des Sohnes im Mittelpunkt. Diese Freiwilligkeit des Sohnes, die weit mehr als ein Gehorsam ist, stellt das tiefste Anliegen Jesu, seine Liebe gegenüber dem Vater und den Menschen, dar. Dieses *Dasein zum Tode* hat nicht mit persönlicher Strafe zu tun, sondern mit *Solidarität*, die in Balthasars Sprache als *kenotische Übersetzung*[280] des Lebens Jesu betrachtet wird. Jesus ist innerlich frei und bereit, seine *Stunde* als Akt der Solidarität auf sich zu nehmen. Die Evangelien beschreiben den dynamischen Schritt, der durch die Diastase zwischen dem Leben Jesu und der *Stunde*, d.h. der Passion, verursacht ist. Balthasar sieht die Passionsberichte als eine einheitliche Geschichte, die schon sehr früh von der Urkirche zusammengestellt wurde.[281] Das Wirken Jesu, das wahrscheinlich auch in mehreren Versionen berichtet wurde, ist gleichsam als *Vorlauf* der Passionsgeschichte vorangestellt worden. Alles Handeln und Lehren, von der Bergpredigt an, läuft auf die *Stunde* hin. Damit ist für Balthasar aber nicht nur die

---

279 Vgl. Eberhard JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden, 69.
280 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 87.
281 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 212.

chronologische Stunde des Ölbergs und der Kreuzigung gemeint, sondern der chronologische Zeitbegriff wird „gesprengt", denn es geht um einen „qualitativ-zeitlosen Einschnitt"[282] im Leben Jesu. Balthasar sieht zwar eine vollkommene Einheit zwischen dem aktiven Leben Jesu und seiner *Stunde*, betont jedoch den *Einschnitt,* den diese Stunde, in der das *Überliefertwerden* dominiert, markiert. Jesus lässt *geschehen*, d.h. er ist *einverstanden* mit seiner Stunde. In diesem Kontext fallen die Kenose Christi und sein historisches Kreuzesereignis zusammen. Diese echte Zeitlichkeit der *Stunde* beschreibt nicht die Passion als definiertes Moment der Menschwerdung, sondern als Akt des Gehorsams (Phil 2). Für Balthasar bleibt das Geschehen der *Stunde* ein Geheimnis, aber es ist deutlich, dass die Sendung der *Stunde* der Endzweck von Jesu ganzem Leben ist, und das Ziel ist die Auferstehung.[283]

Um das Verhältnis zwischen der Kenosis und der *Stunde* Jesu zu verdeutlichen, ist aus dem Gebiet der Patristik eine Predigt des Origenes für Balthasar bedeutend:

> „»In seiner Barmherzigkeit leidet Gott mit (sympaschei), er ist nämlich nicht herzlos (wörtlich: "ohne Eingeweide"». Er, der Erlöser stieg auf die Erde herab aus Mitleid mit dem Menschengeschlecht. Er hat unsere Leiden (passiones) gelitten, bevor er das Kreuz erlitt und bevor er sich würdigte, unser Fleisch anzunehmen; denn hätte er nicht (zuvor) gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des menschlichen Lebens eingetreten. Zuerst hat er gelitten, dann stieg er herab und wurde sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Das Leiden ist Liebe (Caritas est passio). Und der Vater selbst, der Gott des Alls, 'langmütig und von großer Erbarmung' (vgl. Ps 102,8) leidet er nicht auch in gewisser Weise? Oder weißt du nicht, dass er, wenn er sich zu den Menschen herablässt, menschliches Leiden leidet? "[284]

In dieser Predigt zu Ezechiel sieht Origenes das Mitleid des Vaters im innertrinitarischen Leben als Zugang zum mitleidenden Christus in seiner Menschwerdung. Dieses *innertrinitarische Mit-leid* ist der Grund aller kenotischen Leiden, die im Kreuz ihren Höhepunkt erreicht haben. Für Origenes sind die Kenose und das Kreuz das äußerste Zeichen des innertrinitarischen Leidens. In diesem Sinn ist das Motiv der Inkarnation das Leiden der Liebe, das in soteriologisch-biblischer Sprache als *Stunde Jesu* verstanden wird. Gregor von Nyssa betont auch die Passion und den Tod als Endziel der Kenosis. Er schreibt, „«Wer aber das Geheimnis gründlich erwogen hat, dürfte mit größerem Rechte

---

[282] Vgl. ebd. 216.

[283] Vgl. ebd. 218 f. Für Balthasar zielt das Leben und Sterben Jesu auf die Auferstehung, und der Aufbruch in seiner Nachfolge wird die Aufgabe seiner Gemeinde sein. Da Gott den Menschen aus Liebe als Partner erschaffen hat und ihm aus Gnade die Freiheit geschenkt hat, kann und soll dieser Antwort geben.

[284] ORIGÈNE Homilia VI, 6 in Ezechielem, in: Homélies sur Ézéchiel, ed. M. Borret (Sources Chrétiennes, Bd. 352), Paris 1989, 228 f.

sagen, dass der Tod nicht wegen der Geburt eintrat, sondern dass umgekehrt wegen des Todes die Geburt übernommen wurde.“[285] Im Sinne Gregors von Nyssa hat die Menschwerdung ihre Bedeutung nur im Hinblick auf den Tod und die Passion Jesu. Die Menschwerdung ist dadurch undenkbar ohne Kreuzesereignis. Balthasar hat diese Überlegungen der Väter so verstanden, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes keineswegs nur den „Akt des Eintritts in die Menschheit bedeutet, sondern noch mehr die Annahme eines ganzen leidbehafteten Menschenlebens“.[286]

In seiner Betrachtung über Passion und Tod als Ziel der Menschwerdung sieht Balthasar die Konvergenz der Stunde Jesu, die in Gethsemane und auf Golgotha erreicht ist. Dadurch ist die Stunde Jesu mit diesen Orten historisch-theologisch verbunden. Gethsemane ist der Zugang zum Kreuzesereignis auf Golgotha. Entscheidend ist das Gebet Jesu am Ölberg, *„Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber! Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,39 Par. Mk 14,36 Lk 22,42).* Es scheint in diesem Gebet eine *Willens-verschiedenheit* - „Ich (*Jesus*) will“ und „du (*Vater*) willst“. Jesus will, dass der Kelch des Leidens an ihm vorübergehe. Der Ausdruck von Furcht und Angst vor dem Tod (Mk 14,33-34), er «warf sich zu Boden und betete» (Mt 26,39) beschreibt deutlich, dass Jesus innerlich und äußerlich diesen schrecklichen Tod „*wenn es möglich ist“* verhindern möchte. Darum betete er, *„Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“*. Diese Ölberg-Szene macht den Gedanken, dass Jesus freiwillig den Tod auf sich nahm, recht schwer. Man kann vermuten, dass das *Erlösungsparadigma* anders erfolgt wäre, wenn der Vater mit dem Willen Jesu einverstanden gewesen wäre. In Wirklichkeit hat der Vater *anders gedacht* als Jesus, und seinen Willen durchgesetzt, trotz des tiefsten Anliegens Jesu. Das Ölberg-Drama führt zur Frage, und betrifft dadurch gerade den Grundgedanken von Balthasars Theologie, nämlich, wenn Gott von Anfang an im innertrinitarischen Ratschluss vor der Schöpfung der Welt, den Tod seines Sohnes für die Erlösung der Welt so geplant hat, warum betet Jesus *anderes*, das diesem Ratschluss nicht entspricht. Warum versucht Jesus noch die *letzte Möglichkeit*, dass dieser Kelch vorübergehe. Dieses Ölberg-Drama führt auch zur Frage, warum will Gott, *für den alles möglich ist* (Mk 10,27), trotz des Gebetes Jesu, den Kelch des Leidens dem Sohn nicht ersparen. Warum muss gerade das Kreuz und der Tod des Sohnes zum Erlösungsparadigma werden, wenn doch Jesus inständig gebetet hat, das zu verhindern? Diese *Differenz* scheint

---

[285] GREGOR VON NYSSA, Große Katechese, 32.1 (Bibliothek der Kirchenväter, aus dem griechischen Übersetzt, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1927), 63.
[286] BALTHASAR, Theodramatik III, 227.

in gewisser Weise im positiven Sinne *das doppelte Antlitz der innertrinitarischen Autonomie*, die im ökonomischen Bereich, am Ölberg, zum Ringen um die *Willenseinheit* führt. Hans Blumenberg hat in diesem Sinn auch argumentiert:

> „Jesus denkt das Undenkbare, und indem er sich dem Willen des Vaters unterwirft, schließt er nicht aus, dass der Kelch von ihm gehen könnte. Ihm dies abzusprechen, weil er doch alles so sicher gewusst habe, hieße, den ganzen Ansturm des Niederfalls vor dem Vater zur bloßen erbaulichen Phrase zu machen."[287]

Ringen um das *Einverstandensein* mit dem Willen des Vaters macht das Ölbergdrama lebendig. Daher muss man das Gebet Jesu am Ölberg im Horizont seiner Sendung verstehen, denn der Kern der kenotischen Sendung ist es, den Willen des Vaters zu tun (Hebr 10,7). Aus diesem Grund liegt der Schwerpunkt des Gebetes Jesu nicht in seinem Willen *(wie ich will)*, sondern im Willen des Vaters *(wie du willst)*. Dadurch lautet die Frage: Worauf stützt Jesus sein *Einverstanden-sein* mit dem Willen des Vaters, auch wenn er den Kelch des Leidens trinken muss?

Die Überlegungen Benedikts XVI sind hilfreich, um Balthasars Gedanken zu diesem Thema zu verstehen. In seinem Jesus-Buch II hat der Papst die theologische Einheit von Gethsemane und Golgotha vor Augen gestellt, indem er *den Kelch des Leidens Jesu* als untrennbares Heilsereignis betrachtet. Benedikt XVI sieht darin zwei entscheidende Elemente, die zur Heilsmöglichkeit führen, nämlich die *Patrozentrik (die Abba-Beziehung)* und die *Willenseinheit (mein- und dein Wille).* Basierend auf der Bibel-Studie von Joachim Jeremias ist für Benedikt XVI die „Abba-Aussage" im Ölbergsgebet ein *Ipsissimum Verbum Jesu*. Diese Abba-Beziehung ist dadurch Jesu Ermöglichungsgrund, seine *Stunde* - den Kelch des Leidens - zu trinken. Diese Patrozentrik ermöglicht auch den offenen Raum für die Willenseinheit.[288] Im Rückgriff auf die Chalzedonische Debatte über die Zwei-Naturen-Lehre zeigt Benedikt die *Unterordnung* des *Naturwillens Jesu* unter seinen *Personwillen*.[289] Die Aufnahme des *Naturwillens* in seinem *Sohneswillen* ermöglicht das Einstimmen Jesu mit dem Vater. Dadurch gibt es keinen *Schizophrenie-Konflikt* in Jesus selbst.[290] In diesem

---

287 Hans BLUMENBERG, Matthäuspassion (Frankfurt, 1991), 195.

288 Vgl. Joseph RATZINGER, Jesus von Nazareth II (Herder - Freiburg, 2011), 183. Joseph Ratzinger versteht dieses Gebet im Horizont von der *Sohn-Vater* Relation. Er schreibt, „So ist das Gebet «nicht mein Wille, sondern der deine» (Lk 22,42) wirklich ein Sohnesgebet an den Vater, bei dem der menschliche Naturwille ganz hineingeholt ist in das Ich des Sohnes, dessen Wesen sich eben in dem «nicht ich, sondern du» ausspricht – in der völligen Übergabe des Ich an das Du Gott Vaters. Dieses «Ich» aber hat die Opposition des Menschseins in sich aufgenommen und umgewandelt, sodass nun im Sohnesgehorsam wir alle mit anwesend sind, wir alle in die Sohnschaft hineingezogen werden".

289 Ebd. 182.

290 Vgl. Jan-Heiner TÜCK (HG.), Passion aus Liebe, Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion (Grünewald - Ostfildern, 2011), 239.

Kontext soll das Ölbergsdrama mit seiner Dialektik *«nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe»* verstanden werden. Durch die Unterordnung des *Naturwillens* in seinen *Personwillen*, wodurch die Einheit des Willens ermöglicht ist, kann man im Sinne Benedikt XVI wagen zu sagen, dass es bei dem Ölbergsdrama keine Gegensätze von «mein (Jesu)» und «dein (Vater)» Wille gibt, sondern tatsächlich nur ein «*unser*» Wille, dass die *trinitarische Einheit*, gerade in dieser *Willens-Zweiheit* als Basis der Erlösungsparadigmen im Mittelpunkt steht.[291]

Hans Urs von Balthasar hat das Ölbergsdrama betrachtet und untersucht zunächst das *Bewusstsein Jesu* über seine Stunde. Dass sich Jesus seines Auftrags, seiner Existenz für die anderen bewusst war, ist nicht zu bezweifeln. Seine *Proexistenz* war radikaler als die aller Propheten, die für ihren Auftrag gelebt hatten. Sein Wort und sein Leben, seine ganze Existenz, dienten der Darstellung des „unbedingten Für-uns-Seins Gottes".[292] Um ganz «für» den Sünder, den *Nein-Sagenden* zu existieren, muss dieses «für» zur Stellvertretung werden, indem Jesus an die Stelle des *Nein-Sagenden* tritt.[293] Balthasar ist überzeugt, dass Jesus um den Sinn seiner Aufgabe wusste, dass er immer schon, - auch in Kenntnis der Prophetenschicksale - um sein weltliches Scheitern wusste, und dass er sich ganz bewusst für ein in der Welt zum Scheitern verurteiltes Werk einsetzte, dass er jedoch nicht um die Art und Weise der endgültigen Erfüllung seiner Aufgabe Gewissheit hatte. Jesus hatte wohl zunächst auch nicht den Überblick, wieviel er leiden müsse, um die Sünde der Welt aufzuwiegen. Das Maß des Leidens überließ Jesus Gott.[294] Daher sieht Balthasar den *Gehorsam als die Grundhaltung Jesu* im Ölbergsdrama. Weil Jesus den Lauf seiner Stunde nicht im Blick hatte, war er gehorsam. Für Balthasar ist der Gehorsam die Grundgestalt Christi und zugleich sein Lebensinbegriff, daher konnte Jesus auch in der finstersten Stunde seines Lebens sich ganz in Gottes Hände überlassen.[295] In der Dunkelheit seiner *Stunde* kann Jesus den Zusammenhang nicht mehr erkennen, und die Finsternis ist jetzt in ihm, daher ruft er dann auf Golgotha: *„Mein Gott, mein Gott, warum, hast Du mich verlassen?"* Für Balthasar gehören das *Bewusstsein des Auftrags* und das *Bewusstsein des Scheiterns* zusammen. Balthasar folgt Johannes in der Überzeugung, dass dieser Akt an der Grenze zwischen dem Bewusstsein der bis zum äußersten gehenden Liebe Jesu (13,1) und dem

---

291 Vgl. Joseph RATZINGER, Jesus von Nazareth II, 182.

292 BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, in: Joseph Kardinal RATZINGER – Peter HENRICI (Hrsg.), Credo – Ein theologisches Lesebuch (Communio Verlagsgesellschaft mbH - Köln, 1992), 122.

293 Vgl. ebd. 123.

294 Vgl. ebd. 124.

295 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 100.

Beginn seines "Verstörtseins" und Eingehens in die Finsternis erfolgte (12,27; 13,21).[296] Die "Verdunkelung" in der Passion ist der letzte Schritt zur Erfüllung seines Auftrags, und er kann es nur geschehen lassen und sich völlig in den Willen Gottes hineinfallen lassen.

Balthasar sieht das Motiv des Gehorsams Jesu am Ölberg in Zusammenhang mit seiner *Existenz der Teilnahme* im Mittelpunkt, denn das ganze Leben Jesu ist undenkbar ohne diese Teilnahme. Aus diesem Grund betont Balthasar mit Nachdruck, dass von dem *«pro nobis»* her die «*Stunde*» zu deuten sei. Aus dem «*pro nobis»* entfalte sich die ganze Christologie und die daraus entstehende trinitarische Gotteslehre und die Lehre der Kirche.[297] Balthasar ist überzeugt, dass in diesem Zentralbegriff *pro nobis* Gottes Werk liegt: „Im *pro nobis* liegt der innerste Knoten des Zusammenspiels zwischen Gott und dem Menschen, die Mitte der Theodramatik".[298] Zu diesem Ziel streben alle Erwählungsmotive des Alten Bundes, wie z.B. die Erwählung des Volkes zur Sohnschaft Gottes, das Motiv des Mittlers, des stellvertretenden Opfers, des Gottesknechts, das jüdische Motiv der Sühne durch Leiden und Sterben eines Gerechten, die Herrschaft des Bösen in der Welt, die Auferstehung von den Toten usw.[299]

2.1.2 KENOSE UND KREUZ ALS *PRO NOBIS*

2.1.2.1 PRO NOBIS ALS SOLIDARITÄT

Ein starker Akzent von Balthasars Kenosis- und Kreuzestheologie liegt darin, dass Balthasar die Kenose bis zur Höllenfahrt Christi im Rahmen der *Solidarität Christi* thematisiert. Die Solidarität Christi mit allen sündigen Menschen ist für Balthasar der Brennpunkt der Christologie, die Basis seines theologischen Gebäudes und das *Schlüsselwort* seiner Kenosislehre.[300] Jesus ist mit den Menschen solidarisch, sodass er nicht nur die «Menschen-Natur» annahm, sondern sich in der «Knechtsgestalt» bis zum Tod am Kreuz erniedrigte. Das war für ihn noch zu wenig. Balthasar radikalisiert die Solidarität Jesu weiter bis zum Herabsteigen Christi in die Unterwelt. Er zeigt seine Solidarität nicht nur mit den lebendigen

---

296 Vgl. BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, 125. Balthasar betont, dass es für uns nicht erkennbar oder beweisbar ist, wann genau Jesus sich der grauenvollen Unausweichlichkeit der *Stunde* bewusst wurde. Aber Balthasar ist sicher, dass es nicht erst beim Abendmahl geschah, sondern dass Jesus sich seiner „Gesamtsendung" die Welt zu erlösen, immer schon bewusst war.

297 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 90.

298 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 220. Balthasar hat dieses „crucifixus etiam pro nobis" als Mitte seiner Kreuzestheologie dargestellt. Für ihn ist das Heil der Menschen das höchste Ziel allen göttlichen Dramas, die Basis der Kenosis bis zu Tod und Auferstehung Jesu. Kurz gesagt wurde für Balthasar das soteriologische *pro nobis* zur Mitte aller christologischen, ekklesiologischen und theologischen Darstellung.

299 Vgl. ebd. 220.

300 Vgl. Ansgar KREUTZER, Kenopraxis, 382.

Menschen, sondern auch mit den gefallenen, auch im Tode.[301] Die Solidarität Christi mit den Toten ist die «konsequente Weiterführung» der Solidarität des irdischen Jesus, die in der Solidarität des am Kreuze Gestorbenen gipfelt.[302] Der Abstieg in die Unterwelt ist für Balthasar die Krönung der Solidarität Christi, der End- und Zielpunkt der Kenose.[303]

Um die Mitte von Balthasars Solidaritätsmotiv zu verstehen, ist es notwendig den Solidarität-Diskurs in der theologischen Geschichte zu bedenken. Balthasar sieht zwei eher widersprüchliche Modelle in der Erlösungslehre, einerseits das Bestreben, alte Begriffe, wie «Opfer», «Lösepreis», «Genugtuung» durch zeitgemäßere Begriffe zu ersetzen, und andererseits die Überwindung des Abstands zwischen Jesus und den übrigen Menschen, der besonders bei Anselm und seinen Nachfolgern groß ist.[304] Anders als bei den Vätern, die das *commercium* als soteriologischen Zentralbegriff darstellten, wird in der Neuzeit vor allem die *Solidarität* Jesu mit den Menschen in den Mittelpunkt gestellt. Der Grundgedanke in der neuzeitlichen Theologie über die Solidarität lautet: „In Jesus will Gott selbst am ganzen menschlichen Schicksal teilnehmen".[305] Dafür wird heute gerne der Ausdruck *Pro-Existenz* verwendet.

Bei den Überlegungen über die Teilnahme Christi verstehen einige Theologen die Solidarität im Sinne von *communion* Jesu mit unserer sündigen Natur. In seiner Betrachtung über die Kenosis sieht F. Prat das Grundprinzip der Solidarität als Eckstein der Soteriologie. Durch seine Inkarnation macht sich Jesus teilhaftig am menschlichen Fluch.[306] Dabei handelt es sich um *Solidarität der Handlung,* nicht um *Austausch der Personen*, wie es die Väter ausgedrückt haben. J. Alfaro sieht ebenfalls in der Solidarität das zentrale Motiv: „Der letzte

---

301 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 133; Vgl. Ansgar KREUTZER, Keno-Praxis, 384. Die Solidarität Christi im Leiden wird besonders am Karfreitag sichtbar, seine Solidarität mit den Toten und Sündern vor allem in Balthasars Karsamstagsinterpretation. Den Grund, warum die Erlösung durch das solidarische Leiden Gottes erfolgt, «Soteriologie aufgrund von Solidarität», sieht Ansgar Kreutzer im Sinne Balthasars in der Idee von der *Rettung durch Teilen der Lage.* Christus rettet den sündigen Menschen dadurch, dass er das leidvolle Menschenschicksal bis hin zur Übernahme der Sünde in der Erfahrung des „Neins" zu Gott auf sich nimmt, ohne die Sünde je selbst begangen zu haben (Hebr 4,15).

302 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 157. Balthasar teilt die Ansicht des Thomas von Aquin über den *descensus Christi*, indem er formuliert: „Die Notwendigkeit, in den Hades zu gehen" als Zeichen der Solidarität Christi, liegt für Thomas von Aquin, „nicht in einem Ungenügen des Kreuzesleidens, sondern in der Übernahme aller *defectus* der Sünder. Und da Seele und Leib *proportionalia* sind, musste Christus so lange mit den Seelen im Hades weilen, als sein Leib im Grabe ruhte."

303 Vgl. ebd. 158 f. Wie Thomas von Aquin schreibt Balthasar: „Die Strafe für die Sünde des Menschen aber war nicht nur der Tod des Leibes, sondern auch eine Strafe in der Seele" nämlich die Entbehrung der Anschauung Gottes. Dafür aber war noch nicht gebüßt worden; deshalb stiegen alle, auch die heiligen Vorväter, vor der Ankunft Christi *ad infernum* hinab. Um also die ganze den Sündern auferlegte Strafe zu büßen, wollte Christus nicht nur sterben, sondern auch der Seele nach *ad infernum* hinabsteigen."

304 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 246.

305 Vgl. ebd. 247.

306 Vgl. Ferdinand PRAT, La Théologie de S. Paul (1939), 240 f; Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 247.

Grund für die Erlösung der Menschen liegt in der Liebe Gottes zum sündigen Menschen und in der Solidarität Christi mit der Menschheit, […] und seiner Identifizierung mit ihr durch die Liebe".[307] Die neue Entwicklung in der liberalen Theologie, besonders in Lateinamerika, betont die Solidarität Christi mit den Armen. Das Kreuz sei nur die letzte Konsequenz dieser sozialen Solidarisierung, das letzte Ernstmachen mit seinem Lebensprogramm.[308]

In den neueren Christologien ist Solidarität als beispielhafter Umgang Jesu mit den Sündern zentral. Diesen Gedanken findet Balthasar bei H. Kessler: „Die Passion Jesu ist die Folge seines Wirkens, seiner Solidarisierung mit den Ausgestoßenen."[309] Balthasar zitiert auch Ch. Duquoc: „Jesus verzichtet auf seine eigene Befreiung, weil ihm die Befreiung der anderen mehr am Herzen liegt."[310] Begriffe wie Genugtuung, Erlösung, Opfer seien auch für Duquoc unverständlich geworden. Jesus sei der „Befreier" auf Grund seiner Taten und Haltungen. Jesus sei nicht für die Vergebung der Sünden gestorben. Edward Schillebeeckx betont, dass wir nicht wissen, ob Jesus selbst seinem Tod „Heilsbedeutung" zuschrieb. Jesus habe ihn als „historische Konsequenz seines sorgenden Liebesdienstes an den Menschen und seiner Solidarität mit den Menschen erfahren."[311]

Bei der Diskussion der Solidarität Christi in der neueren Theologie stellt Balthasar fest, dass die Vertreter der Solidaritätstheorie zwar den Begriff der Väter vom *commercium* aufnehmen, ihn jedoch nicht *ontologisch,* sondern *sozial* und *psychologisch* deuten. Kenose und Kreuz Christi erscheinen so als Zeichen der menschlichen Solidarität Christi, sie sind Konsequenz seiner Liebe und Teilnahme an der menschlichen Sünde.[312]

In seiner Betrachtung über die Kenose und Gottverlassenheit Jesu sieht Balthasar jedoch die Solidarität Jesu nicht im sozialen und psychologischen Sinne, wie andere Theologen, sondern er versteht sie *theologisch-eschatologisch*. In dieser Interpretation sieht Balthasar den «Modus» der Solidarität Christi als «Erfahrung von innen» her. So liegt die Solidarität Christi mit allen Menschen nicht darin, dass er nur bloß die Menschennatur annahm, um die Menschen zu begleiten, und für sie da zu sein, sondern primär und absolut, dass Jesus «von innen» her, was der «Menschen Natur» entspricht, erlebte:

---

307 Juan ALFARO, Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester, in: Johannes FEINER - Magnus Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis 3.1, Das Chritusereignis (Benziger Verlag - Einsiedeln, 1970), 682-685.

308 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 249.

309 Vgl. 248.

310 Ebd. 249.

311 Edward SCHILLEBEECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Herder, 2. Auflage, 1976), 276; Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 251.

312 Ebd. 252.

> „So musste Gott, wenn er die «Erfahrung» des Menschseins «von innen» machen wollte, um es «von innen» her aufzurichten und zu heilen, den entscheidenden Akzent auf die Stelle legen, an der der sündige und sterbliche Mensch «am Ende» ist: sich im Tod verloren hat, ohne deswegen Gott zu finden, in den Abgrund von rauer, Armut und Finsternis, in die «Grube» gesunken ist, ohne aus eigener Kraft aus ihr herauszufinden, um in der Erfahrung des «zu-Ende-Seins» die zerrissenen Enden der Menschenidee zusammenzuknüpfen – in der Identität des Gekreuzigten und Auferstandenen."[313]

Die Erfahrungen des Menschenschicksals «von innen» her sieht Balthasar deutlich beim Karsamstagsereignis. In seiner Betrachtung über den *descensus ad inferos* am Karsamstag bedeutet Solidarität mit den Toten zunächst *Mit-Einsam-Sein,* und in der Steigerung Ertragen der Gottferne durch Übernahme des *Nein*.[314] Gott rettet auch in der *Hölle* durch das *Teilen der Lage*, durch „Solidarisierung von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern".[315] In diesen Gedanken sieht Balthasar den Akt der Solidarität Jesu in der Unterwelt, der bereit ist, die menschliche Natur ganz auf sich zu nehmen als einen Akt des "Unterfangens" und "Überholens" aller menschlichen Tragödien und Abgründe bis zur totalen Gottferne in der innergöttlichen Urkenose. Balthasar sieht darin, eine klare Übertragung der Solidarität des innergöttlichen Bereichs nach außen, die in der Solidarität Christi mit allen Menschen deutlich wird. Man kann in Balthasars Sinn verstehen, dass die Solidarität Christi in der Unterwelt die Manifestation der Ur-Solidarität in Gott selbst ist. Dies ist ein Gedanke, den Balthasar immer wieder in neuen Abwandlungen vertieft, es ist ein „Grundmuster" seines Denkens.[316] Der Solidaritätsgedanke als *pro nobis* ist für Balthasars Passions- und Trinitätsgeschehen grundlegend. Er deutet die Heilsgeschichte insgesamt kenotisch als Erniedrigung und Verherrlichung Gottes. Daher vertieft Balthasar die Solidarität Christi nicht nur im Sinne *für uns,* sondern *an unserer Stelle*. Hier kommt Balthasar zur Stellvertretungstheologie, die ihre höchste Form im Christusgeschehen findet. Erlösung durch das Mitleiden ist die unbedingte Bereitschaft, die menschliche Lage zu übernehmen. Das Erlösungsgeschehen wird dann strikt stellvertretungstheologisch.

---

313 Ebd. 18.

314 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 159.

315 BALTHASAR, Pneuma und Institution, 409. Balthasars Solidaritätskonzept findet sich am klarsten beim Gang Christi in die Unterwelt, dass er die Lage mit den Menschen teilt, und zugleich den Platztausch verwirklicht. Diese Solidarität wurde verwirklicht durch das Unterfangen und Durchleiden aller menschlichen Abgründe sowie durch Christi Stellvertretung für alle Sünder, wodurch die Menschheit in eine „neue Seinsweise" versetzt wurde, und infolge einer „Interpendenz" aller Menschen untereinander, durch welche alle „Freiheiten und Entscheidungen" der Menschen aufeinander bezogen sind und so eine „Stellvertretung" ermöglicht wird.

316 Vgl. Ansgar KREUZTER, Keno-Praxis, 389. Hier spricht Balthasar vom ‚Teilen der Lage' und vom ‚Unterfangen und Überholen'. Analog zum Unterfangen alles Abgründigen bereits in der Urkenose ist auch die menschliche Liebe hervorgerufen und ermöglicht durch einen ursprünglichen Vorgang, durch eine „vorgängige" Liebe, die von Gott dem Menschen geschenkt ist.

2.1.2.2 PRO NOBIS ALS DRAMATISCHE STELLVERTRETUNG

Die *"für uns*" Formulierung, wie z.B. *„Christus ist «für unsere Sünden» gestorben, gemäß der Schrift"* (1 Kor 15,3), wurde zur Basis der Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühne-Tod. Diese Aussage wurde Paulus, wie er berichtet, bereits überliefert. Die Vorstellung von sühnender Stellvertretung war also nicht Produkt einer späten Christologie, die mehr in das Kreuzesgeschehen hineininterpretieren wollte, sondern war schon vor Paulus bekannt.[317] Helmut Hoping vermutet, dass der Impuls dafür wohl von Jesus selbst ausging, dass er beim letzten Abendmahl seinen Tod im Licht von Jes 53 und Ex 24,8 deutete.[318]

In seinen Überlegungen zum *pro nobis* als Stellvertretung sieht Balthasar in Paulus' Kreuzestheologie (1 Kor 15,3 f) einen starken Akzent auf dem soteriologischen Motiv der Kenose, indem Christus *für unsere Sünden* gestorben ist. Das Kreuz Christi wurde für Paulus der Mittelpunkt der Heilsgeschichte der Welt, indem durch Christi Blut die neue Schöpfung (2 Kor 5,17) geschaffen worden ist. Wie die Bestätigung des Heilswerks Christi am Kreuz bei Paulus, sieht Balthasar auch bei den Synoptikern und im Johannes-Evangelium die Heilsfunktion des Kreuzes. Die Phrase *«Lösegeld für die vielen»* (Mk 10,45), und die *«Stunde»* (Joh 12,27-28) beschreibt die grundlose Liebe Christi, der am Kreuz den Höhepunkt des Heilswerkes verwirklicht. Dieselbe Betonung des soteriologischen Motivs des *für-uns* findet Balthasar auch bei den Vätern,[319] z.B bei Athanasius: „Der Logos, der an sich nicht sterben konnte, nahm einen Leib an, der sterben konnte, um ihn als eigenen *für alle* zu opfern".[320] Gregor von Nyssa beschreibt die Menschwerdung als „Übernahme des Menschheitsfluches, und nur indem er *alle* vom Tod affizierten Teile der Menschen - Leib, Seele, Geist - annahm, konnte er, als Ferment in der Masse, alle heiligen."[321] Cyrill von Alexandrien betont zur Menschwerdung: „Christus wurde *für uns* «zum Fluch», indem er

---

317 Vgl. BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, 119 f. Für Balthasar deutet die Einfügung des *etiam*: "Crucifixus *etiam* pro nobis", darauf hin, dass das Kreuz die Erfüllung und das Ziel des Heilsgeschehens für die Welt ist, das schon mit der Menschwerdung begonnen hat. Das Symbolum von Nicäa**:** „*Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis",* zeigt, dass das *für uns* ein Ratschluss der Trinität ist, der mit der Schöpfung begonnen hat. Das soteriologische Motiv des *für uns* entsteht in Christus selbst, der von Ewigkeit her der *Gott für uns* ist.

318 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 282 f. Hoping sieht die Formulierungen, wie Opferlamm, Sühnopfer, Schlachtopfer, Bundesopfer, die im Alten Testament üblich waren, im Neuen Testament auf Jesus konzentriert, dass er sich *für uns* hingegeben hat als Gabe, als Opfer, das Gott gefällt (Eph 5,2).

319 Vgl. ebd. 38. Mit mehreren Vätern sieht Balthasar die Kenose und das Kreuz als Heilsnotwendigkeit, denn ohne dieses Motiv verliert die Kenose ihren tiefsten Sinn. Das Kreuz Christi wurde Zeichen des Heils, und aus diesem Grund wurde er, wie der Philipperhymnus beschreibt, erniedrigt und gehorsam bis zum Tod am Kreuz. In diesem Kontext sind die Kenose und das Kreuz ein und dasselbe Ereignis der Heilsnotwendigkeit.

320 Vgl. ATHANASIUS, De incarnatione verbi dei, XX (Trans. By. T. Herbert Bindlay, Merton College Oxford, 1965), 85; BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 24.

321 GREGOR VON NYSSA, Orationes theologicae, 4,21; Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 25.

zur Rettung der Menschen einen Leib annahm".[322] Die Kirchenväter verstehen die Stellvertretung Jesu «*pro nobis*» im Sinne von *Platztausch,* denn es geht um den Tausch zwischen Christi göttlicher und unserer menschlichen Natur. Seit dem Konzil von Ephesus wurde das *pro nobis* als *commercium* bezeichnet.[323] Der Stellvertretungsgedanke wurde systematisch formuliert im Mittelalter bei Anselm von Canterbury.[324] Dort wurde die «Genugtuung» Jesu der Hauptschlüssel des Heilsereignisses. Diese Genugtuung muss durch einen Menschen erfolgen, keiner jedoch ist dazu in der Lage. Daher sendet Gott seinen Sohn, den Gott-Menschen, der ohne Sünde ist, der den Tod auf sich nimmt, um den Menschen zu erlösen.[325] Thomas von Aquin bekräftigt die Satisfaktionslehre des Anselmus mit der Betonung der Barmherzigkeit Gottes, dass die Barmherzigkeit Gottes die Grundbasis des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus ist. Ursache und Ziel der Schöpfung ist der liebende und barmherzige Gott, der sich selbst verschenkt (*bonum est diffusivum sui*).[326] In der Spätscholastik wird der Gedanke der Genugtuung (*satisfactio*) wieder mehr betont, wobei zwischen Genugtuung und Strafe kaum unterschieden wird. Luther spricht von "stellvertretendem Strafleiden" aufgrund einer extremen Auslegung von Gal 3,13: „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt".[327] Bis zur Spätscholastik wurde das "*für uns*" des Todes Jesu als Stellvertretung verstanden. Christus ist nicht nur *für uns*, sondern auch *an unserer Stelle* gestorben.[328]

Sowohl in der biblischen Darlegung als auch bei der theologischen Interpretation der Kirchenväter bis zur Spätscholastik sieht Balthasar deutlich das soteriologische Motiv der Menschwerdung Jesu, das er unter dem Begriff «für uns» - «pro nobis» zusammenfasst:

> „«Was könnte lichtvoller und beweisender sein als diese Worte? Er ist nicht aus einem Geringeren ein Besserer geworden, sondern nahm, da er Gott war, Knechtsgestalt an und wurde durch diese Annahme kein Besserer, sondern erniedrigte sich»; der Mensch vielmehr war es, der der Erhöhung bedurfte, «wegen der Niedrigkeit des Fleisches und

---

322 CYRIL VON ALEXANDRIEN, Thes. XV (PG 75, 282 A); Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 25.

323 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 226.

324 Vgl. Helmut Hoping, Jesus aus Galiläa, 282 f. In seiner Darstellung *„Cur deus homo"* (1098) verbindet Anselm Motive aus der Hl. Schrift und aus den Kirchenvätern, indem er diese auf das Verhältnis Gott und seine Schöpfung konzentriert, um Ungläubigen und Glaubensschwachen seine Darlegungen leichter verständlich zu machen. Zentral für Anselms Soteriologie ist der Begriff der *satisfactio,* den er von Tertullian, Hilarius und Ambrosius übernimmt, und den er mit der Freisetzung des Menschen durch Loskauf, dem Platztausch, der Liebe Gottes und der Dahingabe des Sohnes (und dadurch implizit mit dem trinitarischen Moment) verbindet. Für Anselm besteht keine Divergenz zwischen dem rechtlichen und dem personalen Aspekt der Gott-Mensch-Beziehung. Die Ehre Gottes, die durch den Menschen verletzt worden ist, wird nicht einfach wiederhergestellt, indem der Sünder bereut und Gott verzeiht, sondern dadurch, dass sich Gott erbarmt und den Sünder zu rechtem Handeln fähig macht.

325 Vgl. ebd. 282 f.

326 Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae III,q.14,a.

327 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 288 ff.

328 Vgl. ebd. 297; Vgl. BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, 120.

> des Todes»: diese Gestalt nahm der Logos an, und «erlitt um unseretwillen als Mensch in seinem Fleisch den Tod, um sich so *«für uns»* im Tod dem Vater darzubringen» und uns mit in seine ihm von Ewigkeit zustehende Erhöhtheit emporzuführen."[329]

Mit diesem Gedanken zeigt Balthasar deutlich, dass das *für uns* des menschgewordenen Gottes bis zum Tod am Kreuz absolut soteriologischen Charakter hat.[330] Diese erlösende Kraft Gottes durch den Gehorsam des Knechtsgestalteten bildet zugleich den soteriologischen Aspekt der ökonomischen Trinität und den Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes. Die Stellvertretung ist daher für Balthasar die Mitte des Dramas zwischen Gott und dem Menschen, indem Christus nicht nur den Akt der Selbsthingabe an den Vater vollzieht, sondern vielmehr wirklich an die Stelle der Sünder tritt und die gesamte Weltschuld trägt.[331]

Um die Einzigartigkeit der Stellvertretung Christi darzustellen, stellt Balthasar das *Vorverständnis* der Stellvertretung im Alten Bund vor Augen. Da waren die großen Gründergestalten: Abraham (Gen 18,20 ff), Moses (Ex 32,32), und andere Propheten, die aus Solidarität, um ihre sündigen Brüder zu erretten, deren Strafen und Lasten auf sich zu nehmen bereit waren.[332] Vor allem aber war es der von Jesaia besungene Gottesknecht, der Sühne geleistet hat für «die vielen» (Jes 52-53). Alle diese Bibelstellen sind für Balthasar unbestimmte, prophetische Andeutungen, um das Verständnis vorzubereiten für die reale Tat der Stellvertretung Jesu.[333] Es gibt aber Einwände von Seiten des Humanismus und des

---

329 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 30.

330 Vgl. ebd. 38. Balthasar erwähnt einige neuzeitliche, hauptsächlich lutherische, deutsche und englische Kenotiker und pflichtet schließlich Paul Althaus bei, dass die Christologie vom Kreuz her gedacht werden müsse, und dass in der Todesnot Christi die „volle, ungeminderte Gottheit Gottes" walte. In Christus dringt der Vater ganz in das Leiden ein und bleibt darin ganz Gott.

331 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 401. Für Balthasar ist das Leiden Jesu kein Zeichen für den Versöhnungswillen Gottes, sondern der Akt der Versöhnung selbst. Es ist auch nicht das Versöhnen des durch die Sünde beleidigten Gottes, wie es die Missinterpretation von Anselm vermuten ließ. Das Leiden zeigt, dass Christus wahrer Mensch war, denn nur als solcher durchlitt er alle extreme menschliche Pein und den Tod. Zugleich aber muss Christus mehr als ein gewöhnlicher Mensch gewesen sein, denn als solcher hätte er nicht völlig den Platz eines anderen freien Menschen einnehmen können.

332 Vgl. Karl-Heinz MENKE, Die Stellvertretung (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1991), 562. Die Geschichte Israels zeigt, dass Gott einen Bund mit dem gesamten Volk geschlossen hat, aber so, dass jeder einzelne Israelit «an seiner Stelle» sein ganzes Volk vertritt. Somit ist jeder Israelit Stellvertreter seines Volkes. Der leidende Gottesknecht muss stellvertretend sich opfern und stellvertretend versöhnen. Jesus war sehr wohl sich seiner Stellvertretungsaufgabe für die gesamte Menschheit im Gericht Gottes bewusst. Sein Leben und Sterben war Stellvertretung. Daher dürfe die eschatologische Soteriologie des verkündenden Jesus nicht von der staurologischen Soteriologie des verkündigten Christi getrennt werden.

333 Vgl. ebd. 562. Abraham, Mose, Josua, die Könige und Propheten setzten sich stellvertretend für das Volk gegenüber Gott ein. Als Mittler versuchten sie einerseits trotz Untreue und Ungehorsam das Volk der Barmherzigkeit Gottes anheimzugeben, andererseits vermittelten sie das Wort Gottes, sein Gesetz und seinen Befehl dem Volk. Durch diese Motive der Stellvertretung sieht Balthasar, dass in seinen Propheten Gott schon unterwegs zur Inkarnation war. Die Figur des stellvertretenden Gottesknechtes (Jes 52-53) wurde als Einmündung aller prophetischen Geschichte Israels gesehen, und zugleich als Spiegel der Stellvertretung Jesu.

Gedankens der sittlichen Unvertretbarkeit des Individuums gegenüber dem Gedanken der Stellvertretung und dem Gottesbild, das hinter dem *für uns gestorben* steht. Die Problematik des Gedankens der Stellvertretung wurde von Immanuel Kant formuliert: Diese Aporie kann „nicht durch Einsicht in die kausale Bestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens [...], also nicht theoretisch ausgeglichen werden, denn diese Frage übersteigt das ganze Spekulationsvermögen unserer Vernunft.“[334] Friedrich Nietzsche verschärft die Kritik, die Idee eines Gottes, der seinen Sohn zur Vergebung der Sünden opferte, sei eine Absurdität, „ein Verbrechen am Leben”, der Glaube daran „ein schauderhaftes Heidentum“.[335] Ernst Bloch verschärft diese Polemik und fragt: „Welches Gottesbild im innertrinitarischen Bereich hat es so geplant, dass ein sündloser Sohn Gottes am Kreuz blutig und grausam sterben musste? Gibt es keine andere Erlösungsmöglichkeit außer des Kreuzes-Skandals, oder gibt es tatsächlich Kannibalen im Himmel?“ [336] Wie Kant, Nietzsche und Bloch gibt es auch christliche Theologen, die die Stellvertretungslehre als *Gegenbild* Gottes darstellen. Hansjürgen Verweyen lehnt ebenfalls die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu ab, da dieser Tod sich nicht vereinbaren lasse mit dem Bild des Vaters, der unbedingte Liebe ist.[337] Anton Vögtle und Peter Fiedler argumentieren gegen die Vorstellung eines stellvertretenden Sühnetodes. Sie sei mit der Verkündigung Jesu nicht vereinbar, da „Gottes Zuwendung zum Sünder an keine Bedingungen geknüpft“ sei.[338] Die Gedanken von Sühnetod werden in der heutigen Zeit von mehreren Theologen abgelehnt.[339]

Balthasar nimmt die Kritik des modernen Denkens wahr, die Opfer- und Sühnetheologie im biblischen Sprachgebrauch stehen in Spannung zum Selbstverständnis des modernen Menschen aus ethisch-humanistischen Gründen. Trotzdem versucht Balthasar die Stellvertretungstheologie in seinem biblisch-theologischen Kontext zu begründen. Es gibt

---

334 Immanuel KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, (De Gruyter - Berlin, 1968), 163; Vgl. Ralf Karolus WÜSTENBERG, Christologie, 85. Kant hat also festgestellt, dass der Gedanke dieser Stellvertretung durch Christus die menschliche Vernunft übersteigt und sie daher in Aporie stürzt. Für ihn gehören „Schuld und Sünde zu jedem Menschen, und es sei prinzipiell unvertretbar, weder gedanklich nachvollziehbar noch ethisch verantwortbar, Sünde und Schuld so zu verarbeiten, dass sie von einem anderen stellvertretend übernommen würde. Müssen nicht Schuldanerkenntnis, Schuldverarbeitung, Reue und Umkehr, wenn sie wirksam sein sollen, in uns selbst geschehen?”

335 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 289.

336 Ernst BLOCH, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Reinbek, 1970), 160.

337 Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, Gestorben für unsere Sünden. Stellvertretung ohne Sühnetod? In: Die Wahrheit ist Person (hg.) Julia KNOP, Magnus LERCH und Bernd J. CLARET (Regensburg, 2015), 211.

338 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 298.

339 Vgl. ebd. 295. Manche Theologen vertreten den Gedanken, Gott habe für sein „riskantes Schöpfungswerk“ Satisfaktion leisten müssen. Gott selbst müsse sich verantworten und er büße für sein eigenes Schöpfungswerk, das ihm völlig entglitten wäre. Ottmar Fuchs glaubt, wie Rudolf Bultmann, Jesus habe am Kreuz auch seinen Glauben verloren. Da wird die Gottverlassenheit als Glaubensverlust gedeutet, der Verlassenheitsschrei als „Gericht gegen Gott“.

drei fundamentale Fragen, die Balthasar in seiner Reflexion über die Stellvertretung aufnimmt, und zugleich darauf antwortet. *1. Die Frage der Exklusivität der Stellvertretung Jesu*: Wie kann Gott, der Absolute, an die «Stelle» des Endlichen treten? *2. Die Frage der Liebe und der Freiheit:* Wie kann die Liebe zum entscheidenden Punkt des Heils werden, wenn man sich frei gegen Gott entscheidet? *3. Die Frage der stellvertretenden Nachfolge:* Wie kann man die Stellvertretung *christlich-theologisch* verstehen? Das sind die Fragen, mit denen Balthasar sich beschäftigt.

2.1.2.2.1 DIE EXKLUSIVITÄT DER STELLVERTRETUNG JESU

In seiner Überlegung zur Stellvertretung Christi, die er als „Struktur-Prinzip alles Seienden"[340] bezeichnet, sieht Balthasar die untrennbare Wirklichkeit zwischen der *analogia entis* und der *analogia fidei,*[341] und beschreibt dadurch die Komponente der Einheit in Jesu Stellvertretung. Balthasar bringt die beiden Positionen zueinander, indem er die *analogia entis* innerhalb der *analogia fidei* positioniert.[342] Für Balthasar ruht die Antwort des Menschen an Gott *(analogia fidei)* ganz und gar in der *Schöpfer-Geschöpf* Beziehung, und der antwortende Glaube entspricht der Beziehung jedes einzelnen Seienden zur Vollkommenheit des Seins. In diesem Sinn spricht Balthasar von dem *descensus* des Schöpfers und dem *ascensus* des Geschöpfs, die er im Sinne Erich Przywaras als *Kata-logie* und *Ana-logie* bezeichnet.[343] Auch wenn die Überlegungen zur Stellvertretung auf dem Offenbarungsfaktum Jesu Christi basieren, betont Balthasar im Unterschied zu Karl Barth in der Gott-Mensch Beziehung zugleich *Katalogie* und *Analogie*, die in Jesus Christus konkretisiert sind, und dass daher die Relation Schöpfer-Geschöpf, Erlöser-Sünder, Gnade-Freiheit unreduzierbar ist.[344] Für Balthasar ruht die Frage der Stellvertretung wesentlich auf

---

340 Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung, 266.

341 Vgl. Horst Georg PÖHLMANN, Analogia entis oder Analogia fidei - Die Frage der Analogie bei Karl Barth (Vandenhoeck & Ruprecht - Göttingen, 1965), 103 f. Karl Barth vertritt die *analogia fidei*, eine Analogie, die allein im Glauben, in der Gnade, in der Offenbarung, in Christus ihre Wurzeln hat. Barth lehnt den Begriff der *analogia entis*, wie ihn die römische katholische Theologie (z.B. Erich Przywara) vertritt, als Missbrauch des Analogiebegriffs strikt ab. Für Barth lebt die Glaubensanalogie allein durch die Christusoffenbarung.

342 Vgl. Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung, 266. Balthasar bezeichnet als *analogia fidei* „die im Glauben realisierte Antwort des Menschen auf die in Christus realisierte Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf". Als *analogia entis* bezeichnet Balthasar „die dem antwortenden Glauben entsprechende Beziehung jedes einzelnen Seienden zur Vollkommenheit des Seins". Die *analogia fidei* birgt die *analogia entis* gleichsam als „eingeordnetes Moment" in sich.

343 Vgl. ebd. 267. Wie die Meditationen der Kirchenväter zeigt auch Balthasar die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi, die zugleich Abstiegbewegung *(Kata-logie)* und Aufstiegbewegung *(Ana-logie)*, die Identität und Differenz, Unendlichkeit und Endlichkeit, Vollkommenheit und Kontingenz beinhaltet.

344 Ebd. 268. Während Karl Barth mit «Stellvertretung», die in Christus verwirklichte *(kataloge)* Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf versteht, bezeichnet Balthasar mit «Stellvertretung» auch die *(analoge)* Beziehung des Geschöpfs zu Gott. Auf die Beziehung Gottes zum Menschen, die durch Christus realisiert ist, antwortet der Mensch durch den Glauben. Diese Antwort nennt Balthasar *analogia fidei*. Die seinsmäßige

dieser Basis, nämlich wie kann das Absolute an die «Stelle» des Endlichen treten, ohne das Endliche aufzuheben?

Balthasar sieht in der Philosophie den Weg von unten nach oben *(analoge Methode)* in einem immer schon offenen Weg von oben nach unten *(kataloge Methode).* Im Sein jedes Seienden gibt es eine „Zweipoligkeit". Das „«Sein» ist das, was jedem Seienden mit allen anderen Seienden *gemeinsam* ist; und *zugleich* ist «Sein» das, was jedes Sein zu einem *einmaligen* Seienden macht. Das «Sein» tritt gleichsam «an die Stelle» des einzelnen Seienden, um dessen Einmaligkeit zu verwirklichen".[345] Das Verhältnis von Sein und Seiendem ist analog dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, von Erlöser und Sünder. Balthasar zeigt die Relation zwischen *Sein* und *Seiendem* in drei Kategorien des geschöpflichen Seins: der *Seinsgrund, die Erscheinung* und die Bewegung vom *Seinsgrund zur Erscheinung*.[346] Was Thomas von Aquin als Seinsgrund «*actus essendi»* bezeichnet, nennt Balthasar das *Ganze in Wirklichkeit*, es existiert nur im Fragment *«an der Stelle»* des Endlichen, und dieses Fragment existiert nur, indem es zur *Stelle* des *actus essendi* wird. Aus diesem Grund besteht ein Stellvertretungsverhältnis zwischen dem Seinsgrund und seiner Erscheinung.[347] Balthasar verwendet diese Analogie, um die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu erklären. Deshalb spricht Balthasar von dem *universale concretissimum,*[348] das in Jesus Christus vollendet ist.

Der unteilbare Gott ist grundsätzlich nicht zunächst ein *«Für-sich-Sein*», sondern ein *«Für-einander-Sein»*. Man versteht den Vater in seiner Selbsthingabe an den Sohn, den Sohn in seinem *«Sein-für-den-Vater»*, und den Geist in seinem *«für-einander»* zwischen dem Sohn und dem Vater.[349] Der Hl. Geist ist die «Stelle der Einheit» zwischen Vater und Sohn, er ist die «unendliche Liebe», er ist die «Einheit», welche die «unendliche Differenz» von Vater und Sohn nicht aufhebt, sondern «umgreift».[350] In dieser Denkform sieht Balthasar die innertrinitarische Hingabe als Urbild der Stellvertretung. Der Ermöglichungsgrund für diese

---

Entsprechung des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer nennt Balthasar *analogia entis.* Diese Entsprechung des Geschöpfs gegenüber dem Schöpfer ist «geborgen» in der Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf.

345 Vgl. ebd. 269.

346 Vgl. ebd. 269. Im Rahmen seiner Trilogie macht Balthasar Angaben zum Sein der Transzendenz: Das geschöpfliche Sein (*actus essendi creatus*) zeigt sich in *Schönheit*, teilt sich mit in *Güte*, und sagt sich aus in *Wahrheit*. Beim geschöpflichen Sein unterscheidet man: *den Seinsgrund* - das ist das was sich erschließt, *die Erscheinung* – das, was erschlossen ist, *die Erschließung* - der Bewegung des Grundes in die Erscheinung.

347 Vgl. Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung, 269. Für Balthasar ist dadurch das „Christentum die einzige Weltanschauung, die das Endliche nicht als Unvollkommenheit, sondern als je einmalige «Stelle» des Seins in seiner ganzen Fülle (*actus essendi*) wertet".

348 BALTHASAR, Theologie der Geschichte (Johannes Verlag - Einsiedeln, 6. Auflage, 2004), 61 f.

349 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 302.

350 Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung, 283.

innertrinitarische Stellvertretung liegt primär in den Freiheitsräumen der göttlichen Hypostasen. Im Sinne Balthasars hat Karl-Heinz Menke diese Idee der innergöttlichen Stellvertretung formuliert:

> „[…] Stellvertretung bedeutet, dass zwei Personen so miteinander verbunden sind, dass die eine nur durch die «Stellvertretung» der anderen sie selber ist. Indem der Vater zur «Stelle» des Sohnes wird, «verliert» er nichts, obschon er nichts «für sich» zurückhält, sondern er *ist* das ganze Wesen der Gottheit in dieser Selbsthingabe. Indem der Sohn zur «Stelle» des Vaters wird, erhält er nichts im Sinne eines zeitlichen Werdens, sondern *ist* in diesem Sich-Gegebensein durch den Vater das ganze Wesen der Gottheit. Indem der Heilige Geist zur «Stelle» der Einheit von Vater und Sohn wird, beseitigt er nicht das besagte »Ganz-anders« zwischen Alles-geben und Sich-Gegebensein, sondern *ist* als unendliche Liebe, die die unendliche Differenz von Vater und Sohn umgreifende Einheit."[351]

In dieser Einheit der Personen auf Grund der Hypostase in Gott sieht Balthasar die Möglichkeit einer Stellvertretung. Durch die Menschwerdung tritt Gott *«an die Stelle»* aller Menschen aller Orte und Zeiten. Da Christus konkreter Mensch war, das *«universale concretissimum»,* der universale Sinn alles Seienden, muss das Endliche positiv gewertet werden. Das Endliche ist somit die «Stelle» des Absoluten. Alles geschöpfliche Sein ist «analog» auf Christus hin. Der *actus essendi*, das *Ganze in Wirklichkeit*, verleiht jedem Einzelnen seine Individualität. Durch ein und dieselbe Wirklichkeit, den *actus essendi*, sind alle Dinge und Lebewesen wirklich, daher steht jedes einzelne Seiende in Verbindung mit allen anderen. Somit heißt es: *Wirklich-Sein* ist *Mit-Sein*, was beim Menschen *für-einander-Sein* bedeutet.[352] Weil Jesus, der einzige Sohn des Vaters, die Sendung festgehalten hat, ist seine Stellvertretung exklusiv und unüberholbar. Die Exklusivität der Stellvertretung Jesu für die Menschen aller Zeiten und aller Orte liegt absolut in seiner *Abba-Beziehung*.[353] Balthasar sieht diese Exklusivität der Stellvertretung in der Erfahrung der Preisgabe durch den Vater. Die Sünde Adams war das *«Für-sich-Sein»*, der verweigerte Gehorsam. Auf diese Verweigerung trifft der Gehorsam Christi. Das ist ein stellvertretender Sieg für alle

---

351 Ebd. 283.

352 Ebd. 283. Infolge der offenen Relation zwischen Sein und Seiendem sieht Balthasar eine Bewegung im Sein selbst. Das Sein ist daher nicht statisch, sondern dynamisch, eine Bewegung, „die im Einzelnen anwest, *indem* es jedes Endliche unendlich transzendiert" und es „auf den unendlichen Horizont des Ganzen der Wirklichkeit hin öffnet".

353 Vgl. BALTHASAR, Spiritus Creator (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1967), 302. Jesus *hat* nicht nur Gemeinschaft mit Gott, sondern *ist* Gemeinschaft mit Gott, und dadurch *hat* in ihm Gott nicht nur Gemeinschaft mit den Menschen, sondern *ist* Gemeinschaft mit den Menschen. Diese Abba-Beziehung unterscheidet die qualitative Stellvertretung Jesu von allen alttestamentlichen Mittlern (Abraham, Mose etc), denn Jesus ist nicht nur der Mittler zwischen Gott und Mensch, sondern er ist selbst der *Bund* in Person.

Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort. Diese exklusive Stellvertretung „unterfasst“ auch „den äußersten Abgrund“ menschlicher Sünde.[354]

2.1.2.2.2 Die Liebe und die Freiheit als Voraussetzung

Dass Gott an die Stelle der Sünder tritt, setzt für Balthasar die souveräne Liebe und Freiheit voraus. Das ist die Voraussetzung der Stellvertretung. Liebe und Freiheit stehen in einem gleichen Verhältnis der Stellvertretung wie Sein und Seiendes. Liebe ermöglicht Freiheit, und Sein ermöglicht Seiendes. Wie das einzelne Geschöpf «Stelle» des *actus essendi* ist, so ist Freiheit die «Stelle» der Liebe. In diesem Kontext kann man sagen: das einzelne Geschöpf ist ein «Produkt» des Seins, Freiheit ist ein «Produkt» der Liebe.[355] In der Stellvertretung sind die Liebe und die Freiheit Christi die dynamische Kraft, die ihn bewegt, das Heil der Welt zu schaffen. Hier verbindet Balthasar die Bereitschaft Christi zur Stellvertretung mit der menschlichen Natur, die schon seit Adam in Sünde gefallen ist. Balthasar warnt davor, dass unsere Solidarität «in Adam» nicht zu vergleichen sei mit derjenigen «in Christus». Adam hat nicht „stellvertretend für uns gesündigt“, sondern er hat seine Stellvertretung „verweigert“.[356] Seine Sendung als Stammvater „wäre das «Für-Sein-für die Menschheit» gewesen, er hat sie in ein «Für-sich-sein-Wollen» pervertiert.“[357] Adam verkörpert die „verweigerte“ Stellvertretung, Christus hingegen die „erfüllte“. Durch seinen stellvertretenden Sühnetod für alle Menschen hat Gott die gesamte Menschheit aus ihrer alten Verfasstheit entwurzelt und in eine neue, veränderte Seinsweise geführt (2 Kor 5,14; Röm 14,7). Für die persönliche Freiheit des Menschen bedeutet das einerseits, dass der sündige Mensch „durch Stellvertretung zu seiner eigenen Freiheit befreit wird“ (Gal 5,1), andererseits aber dadurch auch „Verantwortung für diese Freiheit aufgeladen erhält“ (Gal 5,13). Das führt aber zu der Frage, ob nicht durch die Stellvertretung die Freiheit eines Menschen gleichsam „manipuliert“ wird, bzw. falls der Mensch, wenn er die Erlösung durch Gott verweigert, nicht gleichsam Macht hat, Gottes „Pläne zu vereiteln“. Einige Kritiker vertreten auch die Ansicht, dass eine derartige Stellvertretung nicht möglich sei, da jeder Mensch nur aufgrund seiner eigenen persönlichen Freiheit sich für Gott entscheiden könne,

---

354 Vgl. Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung, 277.
355 Vgl. ebd. 277.
356 Ebd. 285.
357 Ebd. 286. Diese „Ursprungssünde“ stürzte, nach Balthasar, die Menschheit in ein „Manko an Gnade“, da Adam das, was er auf seine Nachkommen hätte übertragen sollen, nicht übertragen hat. Der Mensch Jesus aber *ist* Gemeinschaft mit Gott und daher *ist* Gott in Jesus Gemeinschaft mit den Menschen. Gott tritt in Jesus Christus an unsere «Stelle». Da er die „absolute Selbsthingabe“ ist, „unterfasst“ er alle Menschen, die ihre Selbsthingabe verweigern.

und dass man zwar für andere sterben könne, ihnen jedoch nicht das Schuldigsein abnehmen könne.

Es gab verschiedene Versuche, sich diesem Mysterium anzunähern, um die Stellvertretungsidee zu deuten. Balthasar behandelt vor allem die Versuche von Anselm von Canterbury und von Martin Luther, die er „unzureichend" findet. Er selbst schlägt daher einen *Mittelweg* zwischen beiden ein.[358] Balthasar betont, dass Anselm „die Dramatik der Welterlösung in Christus" inhaltlich und formal deutlich zum Ausdruck gebracht habe durch die „Notwendigkeit" *(necessitas)*. Diese entspringe der Freiheit der handelnden Personen *(necessitas sequens)* und nicht einer „Schicksalsnotwendigkeit", die der Beziehung Gott-Mensch übergeordnet wäre *(necessitas antecedens)*[359]. Da der sündige Mensch das nicht leisten kann, bewirkt die barmherzige Liebe Gottes die Inkarnation des Sohnes, und dieser leistet als Mensch die *satisfactio*[360]. Jesus war aus eigenem Antrieb *(sponte)* bereit, den Tod zu erleiden, und der Vater hat es gestattet. Christus wird nicht zum Sünder, aber er trägt die Sünde so real, dass der Sünder sich befreien kann. Balthasar zeigt, dass das Verdienst Christi dem Sünder nicht „automatisch zufällt", denn Anselm sieht einerseits die Weltordnung objektiv wiederhergestellt durch Christi Tod, andererseits muss sich aber der Sünder auch bekehren, um sich die Gnade der Erlösung subjektiv aneignen zu können. Balthasar kritisiert, dass Anselm das „genugtuende" Verdienst Christi allzu sehr von seiner Person trenne, sodass man glauben könnte, man könne zwischen Christus und seiner Genugtuung unterscheiden. Bei Anselm und zum Teil auch bei Thomas von Aquin fehlten die „innere Berührung" zwischen Jesus und der Wirklichkeit der Sünde.[361] Bei Anselm sei das Erlösungswerk „genugtuender" Ausgleich für alle (das bedeutet wirksame Vermittlung zwischen Gott und Mensch), nicht aber Stellvertretung im Sinne eines realen Tragens unserer Sünde. In der Neuzeit wird das von Anselm beschriebene Mittlertum entweder einseitig *horizontal* als «Solidarität» oder *vertikal* als «Substitution» verstanden.[362]

---

358 BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis,127 f.

359 BALTHASAR, Theodramatik III, 237.

360 Ebd. 238.

361 Vgl. BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, 127.

362 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 243. Kritik übt Balthasar daran, dass bei Anselmus *satisfactio* als „freiwillige Bußtat" – d.h. letztlich „Loskauf" im Zentrum steht und nicht mehr der Gedanke des «Platztausches», wie bei den Vätern. Für Anselm kommt Christus mit den Sünden der Menschen nicht in Berührung. Jesu Leiden ist nicht sühnend, nicht *sacramentum*, sondern nur Vorbild (*exemplum*). Diese „Äußerlichkeit der Stellvertretung" sieht Balthasar auch noch bei Thomas v. Aquin, wenngleich dieser, durch den von den Vätern übernommenen Gedanken, dass Christus als das Haupt mit der Menschheit, als dem Leib, organisch verbunden ist,- das Übergehen des „Verdienstes Christi" auf die Sünder „gleichsam geschmeidiger" darstellt.

Balthasar findet auch eine Schwierigkeit bei Luther, der den Gedanken einer „realen Stellvertretung“ vertrat. Gott habe Jesus als „Erzsünder mit Höllenqualen“ bestraft. Das ist eine Radikalisierung des «wunderbaren Tausches».[363] Alle Sünden werden auf Christus gelegt. Er trägt die Sünde der ganzen Welt und wird „«der einzige Gerechte und Heilige» auch «der größte und einzige Sünder auf Erden»“.[364] Christus habe für uns die ewige Verdammnis auf sich genommen und alles Übel, das unsere Sünde in uns verursacht hat, Tod und die Furcht vor der Hölle, erfahren.[365] Balthasar meint, Luther verabsolutiere das *commercium* und sehe im Eingetauchtwerden Christi in die Verdammnis die Idiomenkommunikation. Balthasar sieht darin eine Entfernung von der zwei Naturen-Lehre und eine “Verfremdung“ hin zu einem „rein dramatischen Aktualismus.“[366]

Balthasar findet dieses Extrem, einerseits die *„Äußerlichkeit der Stellvertretung”* Anselms, und andererseits die „*Verabsolutierung des Commercium”* Luthers, in keiner Weise durch die Schrift gerechtfertigt. Er sucht daher einen Mittelweg zwischen beiden, und bedenkt dazu zwei Fragen: *von Christus aus*: ob der „ganz Reine“ den Zustand des Sünders, den Zustand der Unreinheit, der Gottabwendung als den eigenen Zustand erfahren kann. *Von dem Sünder aus*: ob bei dem, der sich von Gott abwendet, der bewusst „Nein“ sagt, diese Haltung so verändert werden kann, dass er mit innerer Überzeugung zustimmt.[367]

Zunächst betrachtet Balthasar diese Frage von Christus aus. Die Beziehung Gott Vater und Gott Sohn sei die Voraussetzung, dass Welt und Freiheit existieren. Daher könne auch die Beziehung zwischen Gott und der sündigen Welt in die Beziehung zwischen Vater und Sohn hineingenommen werden (Joh 1,2; Eph 1,4; Hebr 1,3). Auf Grund dieser Möglichkeit konnte Gott freie Wesen schaffen, die sich auch von ihm abwenden können, und er konnte trotzdem diese Welt als „sehr gut“ bezeichnen. Weiters fragt Balthasar, wie weit der Reine in die Gegenwelt des Unreinen eindringen kann, ohne das „Nein” mitzuvollziehen. Und er meint:

---

363 Vgl. ebd. 263. Die Christologie Luthers ist die mit äußerster Konsequenz durchgeführte Lehre von *pro nobis* als Tausch des Sünders und der Gnade spendenden Christus. Es geht um Tausch (*mirabilis mutatio, opus conversum, transmutatio, suavissimum commercium*), aber eben nicht mehr um den Tausch zwischen göttlicher und geschöpflicher Natur.

364 Ebd. 264.

365 Ebd. 364.

366 Vgl. ebd. 266 f. Luther betont sehr stark die in Christus aufeinander prallenden extremen Gegensätze (Licht-Finsternis, arm-reich, schwach-stark etc.), die im Kampf miteinander liegen. So wird auch die Gnade gleichsam «eingesündigt» und die Sünde «eingegnadet». Balthasar sieht darin die Problematik und Inkonsequenz von Luthers Tauschlehre. Denn einerseits ist durch die Tat Christi die sündige Menschheit erlöst - Balthasar spricht von einer „objektiven Statusveränderung der sündigen Menschheit vor(gängig), dem Glauben oder Nicht-Glauben des Einzelnen“ - andererseits spricht Luther vom «Ergreifen», «An-sich-Reißen» des Glaubens durch den Menschen, und das wäre wohl eine Leistung des Menschen.

367 Vgl. BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, 128.

„Bis in den Zustand, der das Ergebnis des Neinsagens ist, bis in die Abwendung und Entfremdung […] zwischen Gott und dem Sünder."[368]

Dann betrachtet Balthasar die Situation vom Sünder aus. Dieser muss das „Ja" oder „Nein" zu Gott sprechen. Die Verzeihung Gottes, seine zuvorkommende Gnade, kann dem Sünder das Ja-Sagen möglich machen, etwas, das er von sich aus nicht kann. Balthasar erläutert das durch ein Beispiel von Augustinus: Ein Gefesselter kann seine Hand nicht ausstrecken. Wird seine Fessel gelöst, kann er die Hand nach etwas Begehrenswertem ausstrecken, muss es aber nicht tun. Ebenso verschafft die Gnade dem von der Sünde des „Nein" Gefesselten die Möglichkeit der Befreiung. Er muss nicht Ja sagen, wahrscheinlich aber wird er es. So wie im Bund mit Israel, den das Volk verletzt hat, die Gerechtigkeit Gottes es erfordert, dass das Volk zu Ihm um Vergebung und Hilfe schreit, sodass Gott ihm Barmherzigkeit erweist, so müsste auch der Sünder auf Grund seiner freien Entscheidung sich wieder zu Gott umwenden, um Verzeihung zu erlangen durch Gottes Barmherzigkeit. Da aber der, der sich von Gott abgewandt hat, sich nicht mehr von selbst aus umwenden kann, muss „ein Mensch für ihn eintreten, der zugleich vor Gott die Last der Sünde und die Unschuld der Liebe verkörpert",[369] dann können die Gerechtigkeit Gottes und seine Barmherzigkeit zusammenwirken. Die Liebe ist dadurch der Ermöglichungsgrund der heilenden Stellvertretung. Balthasar sieht auch dieses Stellvertretungsereignis im Rahmen der sozial-anthropologischen Dimension. Der Mensch ist einerseits Person, andererseits zugleich Teil des Menschengeschlechtes. Trotz aller empirischen Einschränkungen ist die zwischenmenschliche Kommunikation grundsätzlich allen Menschen offen, daher kann keinem Menschen „das Schicksal eines anderen im Letzten gleichgültig sein".[370] Jede menschliche Entscheidung „affiziert" auch andere Menschen. Liebe macht fähig, fremdes Schicksal mitzutragen, oder sogar zu übernehmen. Christus hat nicht nur die Schuld von Einzelnen oder von einem Volk übernommen, sondern „die Schuldverfallenheit" aller „in ihrer personal-sozialen Existenz".[371] Das ist für Balthasar das Geheimnis der Stellvertretung

---

368 Vgl. BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, 128. Balthasar meint: Christus sagt selbst nicht, „Nein", dringt aber selbst in den Zustand, in den der Neinsager geraten ist. Aber auch dieser Zustand der Entfremdung ist in ein „Ja" eingebettet, in die Liebe zwischen Vater und Sohn. Dieser Zustand der Gottferne, den Christus durchlebt, entspricht den Höllenqualen des Sünders.

369 Ebd. 129.

370 Ebd. 405.

371 Allgemein versteht Balthasar die Bereitschaft Jesu, Mensch zu werden, die in der Kenosistheologie grundlegend formuliert ist, schon als einen Akt der Stellvertretung. Mensch zu sein ist für den Sohn Gottes selbst an sich eine „freiwillige Wahl", die er von innen her, den Menschen vor Gott stellvertretend, trifft. Dadurch ist das ganze Leben Jesu, in jeder Etappe seines Wirkens, von der Menschwerdung bis zum seinem *descensus ad inferos* ein langer Prozess der Stellvertretung.

Christi, die im Grunde die Logik der Liebe Gottes ausdrückt, die für die ethischen Handlungskategorien der modernen Menschen unvorstellbar ist. In diesem Sinn soll die christliche Stellvertretungstheologie im Rahmen des Glaubens betrachtet werden, denn in ihrem Mittelpunkt steht die Person Jesu. Jan-Heiner Tück hat diese *Notwendigkeit des Glaubens* im Stellvertretungsereignis betont, indem er schreibt:

> „Stellvertretung meint im theologischen Kontext also nicht die situationsbedingte und zeitlich begrenzte Vertretung von Menschen durch Menschen, sondern das soteriologisch qualifizierte Ereignis, dass der Gekreuzigte in seinem Sterben so an die Stelle des sündigen Menschen getreten ist, dass diesem ein neues Verhältnis zu sich selbst, zu den anderen und darin zu Gott eröffnet wird. Die Frage aber, wie einer für die Sünden aller sterben könne, berührt das Persongeheimnis Jesu Christi, das wohl nur aus der Perspektive des Glaubens erschwinglich ist. Nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm die Kirche von Anfang an zuerkannt hat."[372]

2.1.2.2.3 INKLUSIVE STELLVERTRETUNG DER CHRISTEN

Balthasar spricht von der exklusiven Stellvertretung Christi, die ganz in seiner Abba-Beziehung liegt. Diese Einmaligkeit bestätigt die Qualität seiner Stellvertretung. Die Teilnahme an Christi exklusiver Stellvertretung ermöglicht auch das Heil für alle Menschen. Daher spricht Balthasar von der *inklusiven Stellvertretung* der Christen. Wenn die Sünder die Stellvertretung Christi annehmen durch das Wirken des Hl. Geistes, werden sie selbst zu Stellvertretern ihrer Brüder und Schwestern. Darin besteht die «inklusive Stellvertretung» der Kirche: „Jeder Christ wird auf bestimmte Weise mit und in Christus Stellvertreter. – Darin besteht der Neue Bund."[373] Die Kirche ist daher nicht einfach die „Summe ihrer Glieder", sondern sie ist gestiftet durch Christi Stellvertretung. Durch den Mitvollzug der Gläubigen, die inklusive Stellvertretung, wird sie bestätigt. Balthasar fordert daher ein *Eingeformtsein* in die Gestalt Jesu Christi, nicht nur *reflektierende Betrachtung*, sondern aktive Inklusion in seine Stellvertretung.[374] Jesus übernimmt Fluch und Sünde, dadurch erwirkt er Heilssolidarität aller mit ihm durch Teilerhalten (Sendung) an seinem

---

[372] Jan-Heiner TÜCK, Am Ort der Verlorenheit - Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes: In Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (Herder - Freiburg, 2012), 49.

[373] Karl MENKE, Stellvertretung, 278. Hier sieht Balthasar die entscheidende Rolle des Hl. Geistes. Der Hl. Geist bewirkt die „Einwohnung von Vater und Sohn im Glaubenden (Joh 14,23)". Dieser wird dadurch nicht „besetzt", sondern „zu sich befreit", „zur Liebe, zur Möglichkeit, sich selbst mitzuteilen und zu verschenken".

[374] Um das Christentum als *«universale concretissimum»,* als «Herrlichkeitsgestalt» zu verstehen, muss man seine Stellvertretung mitvollziehen und wahrnehmen, dass sie alles - auch verweigerte Liebe - ganz „unterfasst", ohne dabei die Eigenheit des Menschen, seine Freiheit, seine Sünde, in sich aufzuheben.

solidarischen Heilswirken. Inklusive Stellvertretung der Christen heißt mitsterben und mitauferstehen mit Jesus.

Balthasar sieht auch das Analogon in der Exklusivität Christi und der Inklusivität der Christen. Die «kataloge Herrlichkeitsgestalt» Christi, des Stellvertreters, wird zur «analogen Herrlichkeitsgestalt» der Kirche ausgeweitet, da alle, die die Stellvertretung Christi annehmen, «mit ihm und in ihm» eine *«persona corporativa»* bilden. Der Hl. Geist lässt eine Leidens- und Auferstehungsgemeinschaft entstehen, die das «Für-uns» Christi auf die Glieder dieser Gemeinschaft ausweitet. Das ergibt eine „direkte Einbettung des christlichen «Füreinander-Könnens» in das «Für-uns» Christi".[375] Die Kirche ist ein «mystischer Leib» aufgrund der Inklusion der erlösten Menschen in das Stellvertreten Christi. Durch sein stellvertretendes Leiden wurden die Glaubenden an eine neue Stelle gerückt - eine neue Kreatur. Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen bedeutet nicht nur Teilnahme an den Sakramenten, sondern auch Wahrnehmen der Sendung, die der Einzelne für Andere hat. Balthasar spricht von der Kirche als „einmaliger Korporation von Einzelnen, die zu Christus unmittelbar sind".[376]

2.2 Das Leiden der Liebe

Im Zentrum von Kenose und Kreuz als Akt der Solidarität und Stellvertretung steht das Leiden. Das Problem des Leidens Gottes in Jesus wird für Balthasar zum Zentrum des soteriologischen Diskurses. In seinem Werk *Theodramatik IV* beschäftigt sich Balthasar mit der dynamischen Entwicklung der soteriologischen Debatte, über die er sich mit anderen Theologen auseinandersetzt. Die soteriologische Frage des Todes Jesu berührt nicht nur das historische Leiden und den Tod Jesu auf Golgotha, wie die Passionsgeschichte es schildert, sondern theologisch, das Wesen Gottes in seiner „Innerlichkeit". Dadurch ist für Balthasar das Leiden und der Tod Christi als Heilsereignis nicht *außer* Gott zu verstehen, sondern *in* Gott selbst.

Balthasar sieht, dass die neuere Theologie sich von der griechischen «Theo-Ontologie», abgewandt hat und mehr zur Sicht des Johannes, der Gott als Liebe definiert, neigt. Das hat zu der Frage geführt, wie ein liebender Gott unbewegt, leidenschaftslos, apathisch sein kann angesichts allen Leides, aller Sünde und sogar der Verlassenheit seines Sohnes am Kreuz.

---

375 Ebd. 296.

376 Vgl. ebd. 297. Balthasar stellt fest, dass Christi Stellvertretung unsere Teilnahme erfordert. Menschliche Stellvertretung ist ein «Für-Sein» entsprechend den Gaben, die der Einzelne empfangen hat. Sie ist Gnade und kann als «Für-leidende» Stellvertretung in die „Dunkelheit" eines anderen „hinüberführen und hineinleuchten".

Um der balthasarschen soteriologischen Position näher zu kommen, ist es hilfreich die theologische Debatte seit der Patristik bis zur neueren Zeit zu betrachten.

Die Vorstellung von der „Berührbarkeit Gottes“ durch seinen Schmerz findet sich bereits im Alten Testament. Dort wird der Schmerz und auch der Zorn Gottes wegen der Verletzungen des Bundes durch Israel bezeugt. Bei den Rabbinen gibt es an die 80 Stellen, wo Gott weint, klagt, trauert.[377] Auf Grund dieser alttestamentlichen Stellen sind für Balthasar das „Weinen Jesu über Jerusalem“, sein Zorn und vor allem sein Schrei der Gottverlassenheit nicht nur zu deuten als Ausdruck seiner Menschennatur, sondern sie sind zu verstehen als „Offenbarung des «Herzens» Gottes“.[378]

Die Rede vom *Leiden und Tod Gottes* findet Balthasar auch bei den Vätern. Der Satz: „Einer aus der Trinität hat gelitten, und ist gestorben“ wurde vor allem im 5. und 6. Jahrhundert diskutiert.[379] Ob Gott leiden kann, oder ob er leidensunfähig ist, wurde zum Zentrum der Diskussion. Es war nicht ohne Grund, dass einige Väter die Leidensunfähigkeit Gottes betonten, denn für sie konnten Gott und das Leiden nicht zusammen gedacht werden. Die Antiochener glaubten, dass nur die menschliche Natur Christi gelitten habe, die Alexandriner meinten, dass sich die göttliche Natur dieses Leiden „zueigne“. Dass Gott in Christus gelitten habe, wollten aber weder Monarchianer, noch Apollinaristen, noch Monophysiten dahingehend verstehen, dass das Wesen Gottes dem Leid der Welt unterworfen würde.[380] Im Gegensatz zum *Apathie-Axiom* wird Gregor dem Wundertäter die Aussage zugeschrieben, dass, wenn Gott in seiner Freiheit den Entschluss fasst, als Mensch zu leiden, dass diesem Leiden eine Aktion zugrunde liege, durch die Gott Leiden und Tod „unterwandert“ und somit „zerstört“. Es wurde immer wieder gefragt, ob Gott leiden kann, wenn er will. Könnte Gott nicht leiden, so wäre sein Wille eingeschränkt. Dazu meint Gregor, wenn Gott den Menschen retten will, dadurch dass er freiwillig das Leiden wählt, so ist Gott aufgrund dieser freien Wahl dem Leiden nicht *unter*-, sondern *überlegen*.[381] Bei Origenes ist Christus seit Ewigkeit berührt durch die *passio* des Mitleids und ebenso der Vater. Origenes sieht darin, eine gewisse Paradoxie zwischen der *apatheia* Gottes in sich und seinem *Berührtwerden* in seiner

---

377 BALTHASAR, Theodramatik IV, 193.

378 Ebd. 194.

379 Ebd.195. Wenn auch bei manchen Vätern unter dem Einfluss der griechischen Philosophie die Unveränderlichkeit Gottes sehr hervorgehoben wurde, so wurde doch vor allem Gottes Freiheit betont, dem Menschen auch seine Gefühle mitzuteilen, sei es Zorn, sei es vor allem aber Mitleid und Erbarmen.

380 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 196.

381 Vgl. ST. GREGORY THAUMATURGUS, To Theopompus – on the Impassibility and Passibility of God (The Fathers of the Church, Trans. by. Michael Slusser, The Catholic University of America Press, Washington, 1998), 167.

Ökonomie. Er lehnt die Vorstellung jener griechischen Theologen ab, die die *apatheia* Gottes als völliges Unberührtsein von jeglichen Affekten deuten.[382]

Bei seinen Betrachtungen über den Schmerz und den Tod Gottes sieht Balthasar deutlich, dass die *apatheia* Gottes von den Vätern sehr differenziert gesehen wurde. Im Wesentlichen aber wird *pathos* bei Gott (und Christus) verstanden, als freiwilliges sich Betreffenlassen, nie als „ungewolltes Bestimmtwerden".[383] Balthasar kritisiert Behauptungen zeitgenössischer Theologen, die Väter hätten den Begriff der *apatheia* (Leidlosigkeit) und der *ataraxia* (Unerschütterlichkeit) aus der griechischen Philosophie übernommen und in den andersdenkenden christlichen Raum „importiert". Balthasar hält fest, dass die frühen Christen gegen die antiken Vorstellungen von „leidenden, sich verändernden Göttern" ankämpfen mussten und vor allem gegen eine Mythologisierung der Menschwerdung Gottes in Christus.[384] Für Balthasar ist Christus, die zweite göttliche Person, ein *„deus passibilis"*, der Leiden und Tod erleben konnte.

Im Mittelalter sieht Balthasar den Schmerz und Tod Jesu wesentlich als *Sühne-Tod* verstanden. Anselm von Canterbury hat die Idee der Stellvertretung in den Mittelpunkt gestellt, dass Gott in seiner Menschwerdung die *Genugtuung* freiwillig geleistet habe. Die Kenose sei der Übergang von einer augustinisch-ästhetischen Weltsicht der *gloria Dei* und der *pulchritudo universi* in eine dramatische Weltsicht von *honor Dei* und *ordo.* Da der sündige Mensch das nicht leisten kann, was er leisten soll, bewirkt die barmherzige Liebe Gottes die Inkarnation des Sohnes und dieser leistet als Mensch die *satisfactio.*[385] So wie Anselm glaubt auch Thomas von Aquin, dass der Tod des Gottessohnes alle Sünden der Menschheit überwiege und daher in vollkommener Weise Satisfaktion sei. Thomas betont die Gnade der Kindschaft, die dem Sünder geschenkt wird und ihn an der Natur Gottes teilhaben lässt durch Christi Passion und Auferstehung.[386] Wie Anselm und Thomas radikalisiert auch Luther den Sühne-Tod Christi mit der Idee der Substitution, dass alle Sünden auf Christus gelegt werden. Er trägt die Sünde der ganzen Welt und wird «der einzige

---

382 Vgl. ORIGENES, Homilies 1-14 on Ezekiel, Homili 6,6,3 (Ancient Christian Writers, Trans. by Thomas P. Scheck, The Newman Press, New York, 2010), 92 f.

383 BALTHASAR, Theodramatik IV, 200.

384 Ebd. 195.

385 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 238. Für Anselm war nicht nur die göttliche, sondern auch die menschliche Natur Jesu an der Entsühnung des Menschen durch den freiwillig auf sich genommenen Tod mitbeteiligt. Durch diesen Tod wurde die Weltordnung wiederhergestellt.

386 Vgl. ebd. 245. Thomas stellt fest, dass es der freie Beschluss Gottes war, die Menschheit durch Passion und Tod des inkarnierten Gottessohnes mit Gott zu versöhnen. Ebenso wie Anselm legt Thomas das Hauptgewicht auf die Freiheit der Liebe Gottes, die offenbar wurde durch Christus, der Leiden und Tod aus freier Entscheidung und Liebe für den sündigen Menschen auf sich genommen hat.

Gerechte und Heilige» auch «der größte und einzige Sünder auf Erden».[387] Darin sieht Balthasar die Inkonsequenz von Luthers Tauschlehre, denn einerseits ist durch die Tat Christi die sündige Menschheit erlöst, andererseits spricht Luther vom «Ergreifen», «An-sich-Reißen» des Glaubens durch den Menschen, was nach einer Leistung des Menschen aussieht.[388]

Im 19. und 20. Jahrhundert wurde die Diskussion um das Leiden und den Tod Gottes in verschiedene Richtungen entwickelt, die nicht nur christlich-theologisch motiviert waren, sondern auch philosophisch-humanistisch. Die Aufklärer propagierten mit Hilfe von Hegels Philosophie eine „abstrakte Vernunftreligion“ und der Gedanke „Gott ist tot” wurde von Hegel als „Negation des bloßen Ansichseins des Absoluten“[389] bezeichnet. Das Wort vom „Tod Gottes“ wurde nicht mehr verstanden als letzte Steigerung des Leidens Gottes bis zum Tod, sondern seit Nietzsche als „Verlust der Gotteserfahrung“[390] seitens des Menschen. In der christlichen Diskussion aber wurde die Kreuzestheologie in Zusammenhang mit der Trinitätstheologie betrachtet. Der Tod Jesu am Kreuz wurde als Offenbarung der innertrinitarischen Liebe gedeutet. Bei diesen Überlegungen setzt sich Balthasar mit Theologen, wie J. Moltmann, G. Koch, K. Kitamori, K. Barth u.a. auseinander.

Jürgen Moltmann interpretiert Hegel von dessen lutherischen Wurzeln her. Wie Hegel interpretiert er die Trinität vom Kreuz her, von der äußersten *Vater-Sohn Diastase*.[391] Moltmann sieht einen Zusammenhang der Welt- und Gottesgeschichte, wonach sich Gott aus Liebe den anderen mitteilt, also weder aus „prozessualer Notwendigkeit“, aus „Zwang“, noch aus „Willkür“.[392] Der Sohn erhält dann das Wesen Gottes in seiner Vollkommenheit. Mit der Erlösung Christi am Kreuz sind das Leiden und die Liebe vereint. Daher sieht Moltmann die Identifikation zwischen der *innergöttlichen processio* und der *ökonomischen missio*. Balthasar kritisiert diesen Gedanken und betont die Unterschiedenheit des Weltprozesses vom innertrinitarischen Prozess. Die Diastase, die Gottverlassenheit am Kreuz, ist innertrinitarisches Geschehen. Es birgt den Abgrund des Todes in sich und

---

387 Vgl. ebd. 266.
388 Vgl. ebd. 267.
389 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 204.
390 Vgl. ebd. Linkshegelianern und Nietzsche dient der Ausdruck, um anzuzeigen, dass jener Gott, der ohnehin nie existiert habe, jetzt auch im Bewusstsein der aufgeklärten Menschen «tot» sei. Diese Sichtweise besteht auch weiter in den «Tod-Gottes-Theologien» des späteren 20. Jahrhunderts, während die Debatte um die «Schmerz-Gottes-Theologie» zunimmt, damit bisweilen aber auch verbunden die Rede vom «Tod Gottes» mit unterschiedlichen Ausgangspunkten.
391 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 205.
392 Vgl. ebd. 206.

zugleich wird Gott in seinem Gegenteil, der Gottlosigkeit offenbar am Kreuz des gottverlassenen Christus.

Gerhard Koch vertritt dieselbe Ansicht und betont, dass Gott von dem Kreuz her erkannt wird. Koch lehnt einen *für-sich-seienden Gott,* wie er von den Griechen, der Spätscholastik und von Hegel gesehen wurde, ab. So wie Luther ist Koch überzeugt, dass Gott aus seinem Wort erkannt wird, nämlich „aus dem gekreuzigten und auferstandenen Christus".[393] Gott, der Schöpfer, ist *«Deus absconditus»*, er wird zum *Erlöser* am Kreuz, indem er im Tod, der Ohnmacht seiner göttlichen Macht, erscheint. Koch stellt fest, dass Gottes Tod ein Modus des Mitseins mit der Welt ist. Daher ist der weltliche Tod in Gottes Tod geborgen und durch die Auferstehung Christi überwunden.[394] Balthasar kritisiert diese Gedanken und erklärt dazu: „Das Modell, woran Schmerz und Tod *in* Gott abgelesen wird, bleibt Schmerz und Tod außer Gott in der Welt". Damit sieht Balthasar die *Gefahr des Mythos* gegeben.[395]

Karl Barth verschärft die soteriologische Frage, ob das Leiden am Kreuz trinitarisch ist. Durch seinen Tod übernimmt Christus die „Untreue Israels" und die gesamte „Unheilssituation" der Menschheit. Damit ist sein Tod das äußere Zeichen der Bundestreue Gottes. Deshalb ist die Passion Christi die Passion Gottes.[396] Es geht nicht um ein «ewiges innertrinitarisches Leiden Gottes, das am Kreuz nur wiederholt» und äußerlich dargestellt würde.[397]

Um das Leiden und den Kreuzestod Jesu zu betrachten, sieht Balthasar auf die immanent-trinitarische Grundlegung, denn der innertrinitarische Vorgang übertrage sich analog in die Heilsgeschichte, daher könne der innergöttliche Gehorsam Christi als die Voraussetzung gesehen werden, dass Christus Inkarnation und Kreuz auf sich nahm. In dieser Überlegung zeigt Balthasar, dass man den Tod Jesu als Heilsgeschehen nur vom innertrinitarischen Geschehen her verstehen könne. Denn im Tod Jesu in Gottverlassenheit ereigne sich auch

---

393 Vgl. ebd. 207.

394 Vgl. ebd. 208.

395 Vgl. ebd. 208.

396 Vgl. ebd. 213 f. Fundament und Ausrichtung Barths sind streng christologisch. Jegliche Erkenntnis Gottes geht von Christus aus. Christus ist „Grund und Ziel" der Schöpfung. Er ist der Grund für den Bund, und dieser ist „wiederum der innere Grund für die Schöpfung." Im Leiden Christi ist Gott nicht passiv, sondern höchst aktiv durch die willentliche Durchführung seiner Bundestreue. Im Gegensatz zu Moltmann betont Barth, dass Gott auch keinen inneren Widerspruch erleidet, und es gibt für Barth auch „keinen Konflikt zwischen Zorn und Liebe", Gott ist immer der Handelnde und der Überlegene. Sein Wesen ist nie von der Welt „abhängig".

397 Vgl. ebd. 215. Die Geschichte des Heils sieht Barth als noch nicht „abgeschlossen". Gott Vater und der Hl. Geist haben mit Christus in allergrößter Tiefe mitgelitten. Gott der Vater leidet mit an der Dahingabe und Sendung seines Sohnes am Kreuz. Barth lehnt die Rede vom „Tod Gottes" ab und ebenso die Vorstellung, dass „Gott ewig weiter litte". Durch die Auferstehung überwindet er den Tod.

die Erniedrigung und die Kenose der Liebe Gottes. Balthasar stellt fest, dass die Kenose und der Tod Jesu ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung seiner dreipersönlichen Hingabe haben. Das innertrinitarische Geschehen macht den Tod Jesu als Heilsgeschehen verständlich. Dadurch versucht Balthasar den Kreuzestod Jesu nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch-trinitarisch zu verstehen. Er untersucht die Frage, ob Gott in seiner *theologia* wirklich von seiner *oikonomia* beeinflusst werden kann. Das innergöttliche Geschehen wurde durch Christus eröffnet. Trinitarisches Leiden und Leiden Christi sind eng verflochten. Schmerz und Tod sind Gott „innerlich". Das sind „innerste Lebensweisen der Liebe". Durch seine Liebe kann er Leiden und Tod besiegen. Was uns in diesem Zusammenhang als „Tragödie" erscheint, was wir als „tragisch" bezeichnen, ist in Gott umgriffen von „ewiger Seligkeit". Sein Leiden ist ein Leiden der Liebe, es ist eine *passio caritatis*.[398]

2.3 Das „Ein für alle Mal" des Kreuzesereignisses

Es scheint eine Tendenz in der soteriologischen Debatte über den Kreuzestod Jesu bis zur Neuzeit, dass das Kreuzesgeschehen entweder nur politisch, humanistisch betrachtet wird, dass Jesu Tod die Konsequenz seines Lebensprogramms war, da er für die Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe eingetreten war, dass sein Tod daher ein politischer Opfertod war, wie alle anderen, der nichts mit der Sühne und Versöhnung Gottes zu tun hat,[399] oder dass der Tod Jesu ganz theologisch-eschatologisch betrachtet wird, und die soziale, politische und religiöse Situation seiner Zeit nur als *Nebenumstand* des Heilshandelns Gottes gesehen wird. Gott und sein Heilsplan im ewigen Ratschluss sind das Wesentliche, und die sozial-politische Situation mit Gewalt, Hass und Manipulation ist nur ein Mittel, wodurch Gott seine Heilstat verwirklicht. Das ist die polarisierte und die unvollständige Betrachtung des Kreuzestodes Jesu, die zur *Verkürzung* des Kreuzesereignisses führt. Das große Ereignis des Kreuzesgeschehens soll nach beiden Seiten betrachtet werden, denn das Heilshandeln, das Gott in Jesus Christus vollendet hat, ist undenkbar ohne sozial-politischen und religiösen Hintergrund, ohne Judas, die Hohenpriester, das Volk und die römische Herrschaft.[400] Dort, wo Hass, Angst vor Machtverlust, Manipulation und Gewalt herrschen, tritt Jesus der menschgewordene Gottessohn auf, und verkündet die Liebe und Gerechtigkeit Gottes bis zu seinem Todesschrei. Die Ernsthaftigkeit des Kreuzes liegt gerade darin, ein Opfer zu sein

---

398 Vgl. Thomas Rudolf KRENSKI, Passio Caritatis, 191.
399 Vgl. Meinrad LIMBECK, Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu denken (Mainz, 2012), 57.
400 Jürgen MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, 139.

vor und *für die Menschen*, wo Hass, Gewalt und Rache herrschen, und nicht zuerst ein Opfer *vor* und *für Gott.* Dort, wo dieser Schrei verstummt ist, wo das Sterben sinnlos erschienen ist, verkündet Jesus im Schweigen des Kreuzes Gottes Liebe und Erbarmen. Da das Kreuz in zwei Spannungen liegt, zwischen politischem und theologischem Opfer, zwischen Weisheit und Torheit Gottes, zwischen Verlassenheit und Gegenwart Gottes, wurde das Kreuz an sich zu einem starken Paradox des Christentums. In seiner Kreuzestheologie versucht Balthasar das Kreuzesereignis in die Mitte zwischen diese beiden Polaritäten zu stellen, denn das Kreuz entspricht dem Wesen des Gekreuzigten, da in ihm die Polaritäten zwischen der Göttlichkeit und Menschlichkeit, der Erniedrigung und Erhöhung, der Ewigkeit und Zeitlichkeit, eins und untrennbar sind. Die Kreuzestheologie soll in diesen beiden Feldern betrachtet werden, denn Christus selbst hat in diesen Feldern seine Rolle als Erlöser und Retter für die Welt erfüllt.

Die soteriologische Frage, die immer in jüngster Zeit besonders in der pluralistischen Religionsdebatte gestellt wird, lautet: Ist der Kreuzestod Christi *heilseffektiv - ein für alle Mal* für alle Menschen aller Zeiten? Das Zeugnis des Paulus, dass *„Gott uns mit sich durch Christus versöhnt hat"* (vgl. 2 Kor 5,18), und dass der Opfertod Jesu *ein für alle Mal* Heilsereignis war, wie die Darstellungen des Hebräerbriefs 7,28; 9,12; 10,10 zeigen, wurde von vielen in Frage gestellt. Das historische Geschehen, dass Jesu Tod durch Hass, Gewalt und Manipulation erfolgte, wie auch bei anderen Gekreuzigten, ist für viele keinerlei Heilsereignis. Das biblische Zeugnis, dass durch den Tod Jesu, die Versöhnung der Welt mit Gott erreicht worden ist, führt so manche zu einem verdunkelten Gottesbild, dass der grausame Gott ohne das blutige Opfer des Sohnes am Kreuz von den Sündern nicht besänftigt werden könne. Nietszche und Bloch u.a. vertreten diese Meinung und lehnen die Vorstellung vom Sühnetod Jesu ab.[401]

Die christliche Überzeugung, dass der Sühnetod Jesu Heilsereignis ist, findet man am deutlichsten im Römerbrief und im Hebräerbrief. In Röm 5,10 schreibt Paulus über dieses Ereignis ganz präzise: *„Denn wenn wir, als wir Feinde Gottes waren, durch den Tod seines Sohnes mit Gott versöhnt worden sind, um wieviel mehr werden wir als jetzt Versöhnte durch sein Leben gerettet werden."* Für Paulus hat das Kreuzesgeschehen Sühne- und Versöhnungscharakter, der aus der Liebe und Barmherzigkeit Gottes stammt. Es gibt einerseits die Realität der Sünde, andererseits aber auch gibt es Gerechtigkeit und Gnade Gottes, die sich durch den Sühnetod Jesu manifestieren. Gerechtigkeit Gottes *(dikaiosyne*

---

401 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 289 f.

theou) ist in der biblischen Sprache ein Heilsbegriff. Für Paulus ist die Gerechtigkeit Gottes nichts anderes als „Gottes heilschaffende Gnade und Barmherzigkeit."[402] Aus diesem Grund dürfen für Paulus Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht voneinander getrennt werden. Es gibt auch einige falsche Interpretationen, dass zwischen Gott und dem sündigen Menschen eine gegenseitige Feindschaft bestehe. Diese Feindschaft verursache den Zorn Gottes. Dadurch sei der Sühnetod Jesu *ein wirksames Mittel* den Zorn Gottes zu beruhigen, und Anlass zur Versöhnung. Paulus spricht nirgends davon, dass es Feindschaft Gottes gegen den sündigen Menschen gäbe. Wenn er von den „Feinden Gottes" spricht (Röm 8,7), meint er damit eine Rebellion gegen Gott, wobei die sündigen Menschen durch ihr Sein und Tun Ungehorsam gegen Gottes Willen äußern.[403] Dadurch verletzt die Sünde Gottes Wesen nicht, sondern trifft und verletzt das Wesen der Menschen vor Gott. In diesem Sinn gibt es keine Feindschaft von Gottes Seiten gegen die Sünder aufgrund ihrer Sünde. Daher hat die Rede vom „Zorn Gottes" *(orge theou)* nicht zu tun mit der Emotion Gottes aufgrund der Sünde, sondern sie ist ein „eschatologisches Zorngericht" als kommende definitive Verurteilung des Sünders, der sein Leben als Gottes Feind verbrachte.[404] Aufgrund dieser Interpretation wurde es klar, was Paulus mit dem Sühnetod Jesu gemeint hat. Der Sühnetod Jesu kennt in keiner Weise das Prinzip *do ut des* - ich (der Mensch) gebe, damit du (Gott) gibst -, sondern einzig und allein, dass Gott in Jesus den Ort des Heils stiftet, indem er die Sünder, mit Gott versöhnt hat (Röm 5,10). In diesem Sinn ist der Tod Jesu nicht „Voraussetzung" des Heilshandelns Gottes, dass Gott das Sterben seines Sohnes verlangt, um das Heil der Menschen zu verwirklichen, sondern eine „Heilstat" Gottes, die aus seinem Erbarmen entspringt.[405] Die Sünde hat die Menschen von Gott getrennt, und diese Realität ist da, darum müssen die Menschen für diese Versöhnung mit Gott arbeiten. Niemand könnte aber das leisten. Gerade bei dem Tod Jesu passiert Umgekehrtes. Gott schafft die Initiative der Versöhnung, auch wenn er kein Feindschaftsverhältnis mit den Menschen hat, damit die Menschen den Zugang zu Gott wieder finden. Dadurch ist der Tod Jesu wesentlich ein Tod *vor* und *für* die sündigen Menschen, und nicht ein Tod *vor* und *für* Gott.[406] Otfried Hofius hat dazu festgestellt: „Wäre Jesu Sühnetod ein Opfer *vor* und *für* Gott, so bedeutete dies: Gott selbst bleibt beim

---

402 Otfried HOFIUS, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu; in: Wilhem MAAS (Hrsg.), Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, (Verlag Schnell & Steiner - München, 1983), 25 - 46. 28.
403 Vgl. ebd. 28 f.
404 Vgl. ebd. 29.
405 Vgl. ebd. 30.
406 Vgl. ebd. 31.

Kreuzesgeschehen im Hintergrund und tritt erst nach dem erfolgten Tod Jesu handelnd auf den Plan, indem er Jesu Opfer annimmt und den Sündern den Heilsgewinn dieses Opfers zukommen lässt."[407] Weil der Tod Jesu *für uns* ist, sieht Paulus deutlich, dass Gott selbst im Kreuzesgeschehen auch sühnend und versöhnend handelt. Die Liebe, dass Gott seinen eigenen Sohn nicht verschonte, damit er ihn für alle in den Tod hingab (Röm 8,32), ist für Paulus das Grundmotiv der Versöhnung. In seinen Überlegungen zu Paulus' Kreuzestheologie kommt Otfried Hofius zu der entscheidenden Aussage:

> „So ist die im Kreuzestod Jesu vollzogene Sühne und Versöhnung *Gottes eigene Tat* - die freie Tat seiner Liebe zu den Gottlosen (Röm 5,8), das Ereignis seiner gnädigen Zuwendung zu den Sündern (Röm 3,24), der Erweis seiner heilschaffenden Gerechtigkeit (Röm 3,25f.). Weil Gott selbst in dem Gekreuzigten gegenwärtig war (2 Kor 5,9), deshalb ist der Sühnetod Jesu *als solcher* Gottes rettende Versöhnungstat und nicht nur die Voraussetzung für die Versöhnung. Anders formuliert: Jesu Sühnetod ist nicht bloß ihre *Ermöglichung*, sondern ihre *Verwirklichung*. Sühne und Versöhnung sind *beide* die Tat und das Werk Gottes und somit in ihrer unlöslichen Zusammengehörigkeit die zwei Seiten *ein und desselben* Geschehens - des Kreuzesgeschehens."[408]

Der Verfasser des Hebräerbriefs verschärft Paulus' Gedanken, dass der Opfertod Jesu *ein für alle Mal* für das Heil der Menschen erfolgt ist. Joseph Ratzinger hat auch den Sühnetod Jesu als Opfer im Hinblick auf den Hebräerbrief behandelt. Für ihn ist das Wort *Hilasterion*, das Paulus im Zusammenhang mit dem gekreuzigten Jesus verwendet (Röm 3,25) sehr entscheidend. Gemeint ist der Deckel der Bundeslade, worauf das Sühneblut am Versöhnungstag gesprengt wurde. Er bezeichnet Jesus als *Hilasterion* deshalb, weil dieser beim Kreuzesopfer am Versöhnungstag, am Karfreitag, die Sünde und die Unreinheit der Welt in Berührung mit seinem Blut bringt, und zugleich die Sünde und die Unreinheit der Welt verwandelt, weil sein Blut stärker und reiner ist als alle Sünde der Welt. Jesus als *Hilasterion* soll daher nicht verstanden werden als *Mittel und Voraussetzung* des Heiles, sondern in ihm ist Gott selbst in seiner Liebe als Ort der Versöhnung schafft, damit die sündigen Menschen mit Gott versöhnt werden können. In der Rede vom *Hilasterion* ist Jesus *die Gabe des Heils und der Versöhnung* von Seiten Gottes für alle Menschen.[409]

Am alttestamentlichen Sühneopfer wurde kritisiert, besonders durch die Propheten, dass Brandopfer und Speiseopfer ungeeignet seien für die Versöhnung mit den Sündern. Hebr 10.5, zitiert Ps 40,7 ff: „*An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen, Brand- und*

---

407 Vgl. ebd. 31.
408 Vgl. ebd. 31.
409 Vgl. Joseph RATZINGER, Jesus von Nazareth II, 258.

Sühneopfer forderst du nicht. Doch das Gehör hast du mir eingepflanzt. Darum sage ich: Ja ich komme ... deinen Willen zu tun". In dieser Stelle versteht der Hebräerbrief die Inkarnation als Gehorsam, der viel wichtiger sei als Brand- und Sühneopfer. Daher tritt an die Stelle des Tempelopfers Jesus mit seinem Gehorsam als das echte richtige Sühneopfer, das Gott gefällt.[410] Dieser fleischgewordene Gehorsam ist dann zum Sühneopfer geworden, als er sein Blut am Kreuz für alle sündigen Menschen vergossen hat. In seinem gehorsamen Blut ist aller menschliche Ungehorsam und alle Rebellion gegen Gott einbezogen und zugleich verwandelt. Daher hat der Opfertod Jesu alle anderen Opfer überholt und hat sie zugleich in seinem Opfer verwandelt. Was im Tempelopfer immer gemeint und gewollt war, was auf die Antwort der Kultkritik der Propheten gewartet hat, ist im Opfertod Jesu am Kreuz erfüllt.[411]

Balthasar versteht auch den Kreuzestod Jesu als Sühnetod. Dieses Ereignis ist Heilswirklichkeit *ein für alle Mal* für alle Menschen aller Zeiten. Das *Abba-Verhältnis* Jesu ist die Grundlage dieses Heilsereignisses. Weil Jesus Gott und Mensch ist, konnte er diese liebende Versöhnung verwirklichen. Balthasar sieht das Kreuzesereignis in Hinblick auf die synoptischen Evangelien. Die *Stunde der Finsternis* (Mk 15,33), die mit dem Zerreißen des Tempelvorhangs bei dem Tod Jesu (15,38) verbunden ist, besagt für Balthasar, dass das alte Gesetz und sein Kult abgeschafft sind. Christus ist der neue Tempel Gottes, in ihm wurde am Kreuz die Erneuerung des Gesetzes und Kultes endgültig verwirklicht. Matthäus beschreibt dieses kosmisch-apokalyptische Geschehen beim Tod Jesu mit Finsternis auf der ganzen Erde, Erdbeben, Zerspringen der Felsen und Öffnung der Gräber (Mt 27,45-54). Für Balthasar ist dieses kosmische Geschehen eine *Äonenwende*, wobei der Kreuzestod Jesu mit dem Weltende - Tag Jahwes – zusammengefallen ist.[412] Balthasar versteht das „Zerspringen der Felsen und die Öffnung der Gräber" soteriologisch-eschatologisch, als Früchte des Kreuzestodes Jesu, wodurch, nach dem Tod und der Auferstehung Jesu „viele der entschlafenen Heiligen aus den Gräbern hervorkamen". Balthasar begreift dieses Ereignis als „chronologische Präzision inmitten der Eschatologie."[413] Daher ist er überzeugt:

> „Es ist vor allem ein grandioser Ausblick in das wahre, durch Jesu Tod eröffnete eschatologische Geschehen: nicht horizontal in die weltliche Zukunft hinein, sondern vertikal zur Weltzeit in die wahre «Heilige Stadt» das «Jerusalem droben» (Gal 4,26;

---

410 Ebd. 258.
411 Ebd. 257.
412 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 123.
413 Ebd. 123.

> Hebr 12,22) ergeht diese Auferstehung, die Erscheinungen auf Erden sind nur Gleichnis dafür.“[414]

Auf Grund dieses Ereignisses sieht Balthasar die soteriologische Kategorie des Todes Jesu *eschatologisch* bis zum Tag des Herrn, auch wenn dieses Geschehen ein *zeitliches Ereignis* ist.

2.4 Gottverlassenheit Jesu als Einheit der Trinität

2.4.1 Die Verlassenheit am Karfreitag

Es handelt sich in diesem Teil um den Schrei der Verlassenheit Jesu am Kreuz, der für Hans Urs von Balthasar und auch besonders für Chiara Lubich von entscheidender Bedeutung ist. Der Evangelist Markus und auch Matthäus hat diesen Todesschrei Jesu als das einzige Wort Jesu am Kreuz beschrieben. Im schwersten Moment seines Lebens schreit Jesus mit lauter Stimme: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mk 15,34; Mt 27,46).* Der Schrei der Verlassenheit Jesu am Kreuz wurde aus verschiedenen Perspektiven betrachtet, und es stellt sich die Hauptfrage: Wie ist dieser Schrei zu deuten? Ist es ein Schrei des Vertrauens oder des Zweifelns? Ist dieser Schrei gemäß der biblischen Rekonstruktion ein *Ipsissimum Verbum* Jesu, oder hat der Evangelist diese Worte aus dem Psalm 22 übernommen? Noch weiter ist aus dem dogmatischen Bereich zu fragen: Was heißt die *Einheit der Trinität*, wenn Jesus sich vom Vater verlassen fühlt? Das sind die entscheidenden Fragen, um diesen Schrei einzuordnen. Um den Schrei der Gottverlassenheit Jesu in seinem theologischen Sinn richtiger zu verstehen, ist es nötig die Aufmerksamkeit auf diese zwei Aspekte zu lenken.

Erstens: Weil der Schrei der Verlassenheit Jesu kein *isoliertes Ereignis* ist, soll dieser Todesschrei im Rahmen der *Passionsgeschichte* betrachtet werden, nämlich in Verbindung mit dem Ölbergdrama, der grausamen Kreuzigung und dem „Glaubensbekenntnis“ des Hauptmannes nach dem Tod Jesu. In der Zusammenschau dieser Ereignisse wird der Sinn des Todesschreis Jesu, sein theologisches Geheimnis, erkennbar.

Zweitens: Weil man diesen Schrei Jesu, wie Markus ihn überliefert, auch im Psalm 22 findet, ist es nötig das *Leiden des Gerechten* im Alten Testament zu betrachten. Was bedeutet dieses Klagegebet im Sprachgebrauch des Alten Testaments? Auch wenn es wichtig ist, den alttestamentlichen Hintergrund zu betrachten, ist es noch essentieller, was Jesus selbst mit diesem Verlassenheitsschrei meint. Daher soll der Todesschrei Jesu nicht unter dem Schleier

---

414 Ebd. 123.

von Psalm 22 verborgen werden, denn es muss *etwas Besonderes* sein, wenn Jesus selbst dieses Gebet betete.

2.4.1.1 DIE VERLASSENHEIT JESU IM LICHT VON PS 22

Psalm 22 ist wesentlich ein Klagepsalm. Dort wird das Gebet der *leidenden Gerechten* geschildert, in dem sie in ihrer tiefsten Not Jahwe um Hilfe anrufen. Sie erleben die „Abwesenheit" Gottes, und trotzdem hoffen sie, dass Gott ihren Schrei hört. Im Grunde ist dieses Gebet ein Akt des *Vertrauens* auf Gott, dass sie im Dunkel ihres Lebens, ihre Treue und ihren Gehorsam zu Gott bewahren. Sie fühlen sich von Gott verlassen, aber sie vertrauen dennoch, dass Jahwe sie gegenüber dem Spott der Gegner, Bekannten und Freunde rechtfertigen wird.[415] Das Schweigen Gottes ist ihre härteste Prüfung. Für die leidenden Gerechten sind Verfolgung, Not, Schmerz und Leiden, nicht als *Strafe der Sünde* und ihrer Ungerechtigkeit zu betrachten, sondern sie sind ein integraler Aspekt ihrer *prophetischen Erwählung.* Das Wesen ihrer göttlichen Auserwählung liegt gerade darin, dass sie, trotz ihrer Gerechtigkeit, Treue und Liebe, leiden müssen. In ihrer Gottverlassenheit, im Dunkel ihres Lebens, sehen die leidenden Gerechten eine *göttliche Pädagogik,* daher ist es für sie kein Grund Gott zu verlassen. Dieser Gedanke führte das Leiden des Gerechten zu einer *Theologie des Martyriums.* Das Leiden, der Schmerz und Tod des Gerechten wurde zum Zeichen der Liebe, Treue und Auserwählung.[416]

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Passionsgeschichte der markinischen Tradition vor diesem Hintergrund aufgebaut ist, dass Jesus auch in gewisser Weise dieselbe Erfahrung gemacht hat wie die leidenden Gerechten in der Geschichte Israels. Daher berichtet auch Markus, dass Jesus selbst sein Leiden verkündet: *„Der Menschensohn müsse vieles erleiden und von Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden" (Mk 8,31).* Jesus versteht seine Mission ebenso, wie alle anderen Propheten, daher sind Leiden, Schmerz, Gottverlassenheit und Tod einen integralen Aspekt seiner Auserwählung. Gérard Rossé vertritt die Ansicht, dass Markus die Anspielung auf den alttestamentlichen Klagepsalm im Schrei der Gottverlassenheit Jesu geschildert hat, um „die Passion Jesu in den Kontext der spirituellen und theologischen Vorstellung vom leidenden Gerechten

---

415 Vgl. Gérard ROSSÉ, Verzweiflung, Vertrauen, Verlassenheit? Jesu Schrei am Kreuz (Verlag Neue Stadt - München, 2007), 77. *Verlassensein* heißt im biblischen Sprachgebrauch, dass Gott nicht zu Hilfe kommt, dass er nicht eingreift, um den Menschen von seinen Feinden zu befreien. Der Tod ist das Ende ihres Lebens. Diese Erfahrung erleben auch die vielen Gerechten, die aufgrund ihres Glaubens von den Gegnern, Feinden und Bekannten verspottet werden.

416 Vgl. ebd. 64.

hineinzustellen“.[417] Nun ist die Frage, ob Jesus nur ein gerechter Märtyrer, nur Einer von den vielen Namen der Gerechten in der Geschichte Israels ist? Hier findet man die *Kontinuität* und die *Neuheit* Jesu in seinem Leiden und Tod. Aus diesem Grund soll der Todesschrei Jesu nicht nur auf seine *Kontinuität* hin aus den alttestamentlichen Klagepsalmen gedeutet werden, sondern von seiner *Neuheit*, von seiner Sendung her betrachtet werden. Was meint Jesus, wenn er dieses Gebet mit lauter Stimme schreit? Was ist der Unterschied zwischen Jesus und allen leidenden Gerechten des Alten Testamentes? Daher ist es in diesem Zusammenhang nötig den Todesschrei Jesu am Kreuz im Verhältnis zu dem Wort Jesu in Getsemani zu betrachten, damit ist der Verlassenheitsschrei im Kontext der Passionsgeschichte gesehen.

2.4.1.2 Die Verlassenheit Jesu im Licht des Ölberggebetes

Der Gott Jesu, den er im Todesschrei anruft, *„Mein Gott, mein Gott“* ist niemand anderer als sein *Abba*, den er in Getsemani angerufen hat. Daher ist „*mein Gott, mein Gott“* in diesem Todesschrei mehr als nur ein Klagegebet an den Gott des Bundes Israels, sondern ein „Kindesgebet“ zu seinem Vater. In diesem Kontext ist dieses Gebet ein Akt des Vertrauens, der Selbsthingabe Jesu an seinen Vater. Daher gibt es im Wesentlichen keine Verlassenheit und Trennung, sondern ein Zeichen der Einheit. Aus diesem Grund soll dieser Todesschrei Jesu nicht *psychologisch-anthropologisch* interpretiert werden, dass Jesus in seiner tiefsten Qual *den Verlust des Lebens* und *den Verlust Gottes*[418] erlebt, sondern theologisch-eschatologisch gedeutet werden, dass Jesus gerade in diesem Todesschrei sein Leben und seinen Glauben an den Vater nicht verliert. Es muss aber deutlich gesagt werden, dass Jesus mit dem Schrei der Gottverlassenheit in die tiefste aller Einsamkeiten eintritt, er erlebt das *totale Schweigen* Gottes. Die Frage *Warum?* betrifft Gott selbst, nicht nur mit seiner *Willens-Frage* „Was willst du damit?“, sondern existentiell mit seiner *Präsenz-Frage* „Wo bist du?“ in dieser tödlichen Qual. Die totale Finsternis, die Jesus mit der *Warum-Frage* gezeigt hat, beschreibt die tiefste Mission Jesu bis zum Untersten seines kenotischen Daseins, um den Willen des Vaters zu tun. Deshalb soll diese Frage *„Warum hast du mich verlassen“* im Rahmen seiner Bereitschaft in Getsemani *„Aber nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“* gesehen werden. So wird es deutlich sein, dass der Todesschrei auf Golgotha der *ununterbrochene Gehorsam* Jesu ist, den Willen des Vaters zu erfüllen bis zu

---

417 Ebd. 63.

418 Vgl. Ottmar FUCHS, Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt (Ostfildern, 2014), 63.

seiner tiefsten Einsamkeit und Finsternis. Dieses Todesschreiereignis wurde als Zeichen des Vertrauens Jesu interpretiert, der aufgrund seines Gehorsams den Willen seines Vaters auch im schwersten Moment seines Lebens verwirklicht hat:

> „Jesu Sterben – eine Geschichte von Einsamkeit, Leiden und Verlassenheit – ist im Tiefsten eine Geschichte der Liebe zwischen Sohn und Vater. Darin ist der Schrei der Verlassenheit paradoxerweise der Gipfel der Einheit zwischen Jesus und seinem Gott. So wendet sich alles in der Sicht des Glaubens: Die äußerste Verlassenheit ist in Wirklichkeit Fülle der Liebe. Gerade da ist Jesus mehr denn je eins mit dem Willem Gottes; er wird ganz solidarisch mit der Unerlöstheit und Gottferne der Menschen, macht sie sich zu eigen und nimmt sie hinein in seine Gemeinschaft mit dem Vater."[419]

Weil der Todesschrei Jesu kein Zeichen der Verlassenheit vom Vater ist, sondern Jesu Liebe und seine Beziehung zum Vater ganz zentral ausdrückt, ist es leichter das *Glaubensbekenntnis* des Hauptmannes in Mk 15,39 zu verstehen. Markus berichtet die Worte des Hauptmannes, der den Tod Jesu - in Verlassenheit, aber mit vollem Vertrauen zum Vater - miterlebt hat, ebenso wie die kosmischen Zeichen und das Zerreißen des Tempelvorhangs: *„Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn" (Mk 15,39).* Wie konnte er zu diesem Glauben kommen? Es gibt verschiedene Interpretationen. Eines ist aber sicher, dass sein *Sehen* vom Sehen der Pharisäer und aller anderen zu unterscheiden ist. Der Hauptmann ist bereits in das *österliche Sehen* gekommen, bevor die anderen die Herrlichkeit des Gekreuzigten in seiner Auferstehung erfahren haben.[420] In seinem Glaubensbekenntnis wird deutlich, dass er begriffen hat, dass die Gottheit Jesu auch gerade in seinem Schrei der Verlassenheit nicht versunken ist, sondern im Gegenteil, gerade in seinem schrecklichen Tod der Glanz von Jesu Gottes-Herrlichkeit geoffenbart, worden ist.[421] Daher konnte der Hauptmann bezeugen: *„Wahrhaftig, dieser Mann war Gottes Sohn"*. Das Zeugnis des Vaters bei er Taufe und bei der Verklärung am Tabor: *„Dieser ist mein geliebter Sohn"* (Mk 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22; 9,35) hat hier eine entscheidende *Glaubens-Bestätigung* gefunden, indem der Zeuge sagt: *Wahrhaftig, dieser Mann war Gottes Sohn.* In dieser Betrachtungsweise ist klar geworden, dass Gott die Identität seines Sohnes, gerade in dem Schrei der Gottverlassenheit Jesu, in seiner tödlichen Einsamkeit und Finsternis, geoffenbart hat.[422]

---

419 Gérard ROSSÉ, Verzweiflung, Vertrauen, Verlassenheit? Jesu Schrei am Kreuz, 84.
420 Vgl. ebd. 88.
421 Vgl. ebd. 88.
422 Vgl. ebd. 88.

2.4.1.3 DIE VERLASSENHEIT JESU IM LICHT DER STELLVERTRETUNGSMOTIVE

Bei Hans Urs von Balthasar gibt es zwei fundamentale Überlegungen zum Schrei der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz. Einerseits geht es um die Frage: Was dieser Schrei zu bedeuten habe. Es geht darum, den *Stellvertretungsgedanken* in den Mittelpunkt zu stellen, diesen Schrei Christi im Licht des *pro nobis* zu sehen, und andererseits geht es um die Einheit der Trinität, dass Christus, trotz seines Gottverlassenheitsschreis *eins* ist mit dem Vater und dem Geist. Wie viele andere Theologen sieht Balthasar die Untrennbarkeit zwischen dem Todesschrei Jesu am Kreuz und der Ölbergszene. Für Balthasar ist das Getzemanie-Ereignis die *gebrochene Stunde* der „Einlass der Weltsünde in die leib-seelisch-personale Existenz des Stellvertreters und Mittlers".[423] Für Balthasar ist die *hypostatische Union* der Ermöglichungsgrund des *In-sich-Tragens* Christi der Weltsünde. Jesus trägt nicht nur die gesamte Weltsünde in sich, sondern er *erlebt* auch die Macht der Sünde; die Gottferne, die Trennung von Gott, die Finsternis und Verlassenheit. Die Ölbergangst, Furcht, Grauen und Hingestrecktsein auf den Boden im Gebet sind das äußere Zeichen, dass Jesus gerade die Macht der Weltsünde aller Menschen *(der Einzelnen und der Geschlechter)* aller Zeiten *(der gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen)* in sich trägt.[424] Die ganze Macht der Sünde erlebt dann Christus später am Kreuz, wenn er schreit: „*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen"(Mk 15,34; Mt 27,46).* Im Grunde ist dieser Schrei, der Schrei der Sünder an Gott, nicht weil Gott sie verlässt, sondern weil sie die Macht der Sünde erlebt haben.[425] Hier verwendet Balthasar das *Stellvertretungsmotiv*, das nicht *juristisch-moralisch-satisfaktorisch* verstanden wird, sondern in gewisser Weise *physisch*, dass Christus in diesem Schrei die Macht der Sünde auf sich nimmt.[426] Balthasar spricht von einer *wahrhaft stellvertretenden Gottverlassenheit,*[427] dass Christus an unserer Stelle schreit, er nimmt unsere Verlorenheit in sich auf und erlebt sie als die seine.[428] Die Schreie der Sünder, der Ausweglosen, der Leidenden sind zu seinem Schrei geworden, und im Gehorsam trägt er diese Macht des Bösen. Die *Warum-Frage (Warum hast du mich verlassen)* beschreibt die

---

423 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 97.
424 BALTHASAR, Pneuma Institution, 53.
425 Vgl. Thomas Rudolf KRENSKI, Passio Caritatis, 311; Vgl. Balthasar: Pneuma und Institution, 219. „Es ist meine Gottesverlassenheit, die in meiner Sünde steckt, mein Sterben in der Gottferne ins Dunkel ewigen Todes hinein, das Christus im «Geliefertsein» erfährt.
426 Ebd. 311.
427 BALTHASAR, Theodramatik IV, 74.
428 Thomas Rudolf KRENSKI, Passio Caritatis, 317.

Sichtlosigkeit, wo der Weg ins Ausweglose geht und das Licht zur Finsternis wird. Was bleibt, ist nur Jesu *unaufhebbarer Gehorsam* gegenüber dem Vater.[429]

Balthasar sieht die Ölbergangst Jesu, die in der Todesangst auf Golgotha ihren Höhepunkt erreicht hat, im Motiv des *Mit-leids* Christi. Jesus unterscheidet sein Schicksal nicht mehr von dem der Sünder. Diese Solidarität ist für Balthasar der Kernpunkt seiner Kenose, die im Todesschrei am Kreuz sichtbar geworden ist. Dieser Stellvertretungsgedanke Balthasars findet sich auch bei Joseph Ratzinger, der den verlassenen Jesus im Sinn der Väter als eine *Korporativpersönlichkeit*[430] bezeichnet. Jesus betet zugleich als *Haupt* und *Leib* der Kirche, wie Augustinus gesagt hat, und in diesem Gebet verkörpert er das Gebet aller Menschen aller Zeiten.[431] Joseph Ratzinger beschreibt den *Gemeinschaftscharakter* des Gebets Jesu, dass er in seinem Gebet alle menschliche Not, Verlassenheit und allen Schmerz in sich trägt und in diesem Gebet alle Gebete aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eint. Jesus tritt an die Stelle des Hohenpriesters in der Gewissheit des Heils mit den Gebeten der leidenden Gerechten.[432]

2.4.1.4 Die Verlassenheit Jesu im Licht der trinitarischen Einheit

Der Todesschrei Jesu am Kreuz führt auch zu Überlegungen zur Einheit der Trinität. Es stellt sich die Frage: Beschreibt nicht der Schrei der Gottverlassenheit Jesu, dass Gott von Gott verlassen ist? Wie kann Gott sich selbst verlassen? So formuliert Jürgen Moltmann die *Warum-Frage Jesu* neu: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du *dich* verlassen?“[433]

Balthasar verbindet den Todesschrei Jesu am Kreuz mit dem Gebet Jesu am Ölberg. Am Ölberg betet Jesus: „*Vater, wenn es möglich ist nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“.* Für Balthasar ist die Abba-Beziehung Jesu und sein totaler Gehorsam die innere Kraft und der Ermöglichungsgrund, seine Sendung zu erfüllen, gerade auch im Todesschrei am Kreuz. Diese Abba-Beziehung ist stärker als alle Schmerzen, Leiden, Verlassenheit und sogar der Tod, und niemand konnte diese Beziehung zerstören. Auch der Gehorsam Jesu ist nicht von irgendetwas zerstört. Daher bleiben für Balthasar diese *Abba-Beziehung* Jesu und sein Gehorsam gerade in seinem Schrei der Verlassenheit in absoluter Vollkommenheit

---

429 BALTHASAR, Leben aus dem Tod (Herder - Freiburg, 1984), 27 f.

430 Joseph RATZINGER, Jesus von Nazareth II, 239.

431 Ebd. 239.

432 Vgl. ebd. 238. Ratzinger schreibt: „Jesus betet den großen Psalm des leidenden Israels und nimmt so die ganze Drangsal nicht nur Israels, sondern aller an der Verborgenheit Gottes leidenden Menschen dieser Welt in sich hinein. Er trägt den Notschrei der Welt, die von der Abwesenheit Gottes gepeinigt ist, vor das Herz Gottes selber hin. Er identifiziert sich mit dem leidenden Israel, mit der unter dem Gottesdunkel leidenden Menschheit, nimmt ihr Schreien, ihre Not, ihre ganze Hilflosigkeit in sich hinein und verwandelt sie zugleich.“

433 Jürgen MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, 144.

verbunden. Auf Grund dieser Abba-beziehung stellt Balthasar fest, dass „der Vater den Sohn «auch in der letzten Verlassenheit keinen Augenblick verlässt», und der Sohn «in dieser Trennung immer mehr mit dem Vater vereinigt» wird."[434]

Balthasar sieht daher den Todesschrei Jesu im Licht von Joh 8,29: *„Und der mich gesandt hat, ist bei mir. Er lässt mich nicht allein, denn ich tue allezeit, was ihm gefällt".* Für Balthasar ist diese Stelle sehr entscheidend, um auszudrücken, dass gerade bei dem Schrei der Verlassenheit, wo Jesus den Willen des Vaters verwirklicht hat, die Einheit zwischen Vater und Sohn in ihrer absoluten Vollkommenheit sich bewahrt. Aufgrund der göttlichen Einheit gibt es seit der Menschwerdung bis zum Kreuzestod keine Entfremdung zwischen Sohn und Vater.[435] Um die Realität der Liebe auszudrücken, spricht Balthasar auch von der *Trennung* beim Todesschrei Jesu. Balthasar meint: „«Wäre die Trennung nicht gewesen, so wäre das gegenseitige Schenken nie so vollkommen geworden», «erst im Opfer, das in der Trennung liegt, kann sich der Inhalt der Liebe entfalten», so «vollendet der Vater sein Opfer, indem er opfernd sein Liebstes aus dem Jenseits in Diesseits hinein übergibt»".[436] Weil gerade am Kreuz in dem Schrei der Verlassenheit das *Sich-schenken* der Liebe zwischen Vater und Sohn sich verwirklicht, sieht Balthasar den Todesschrei als „Erweis der dreieinigen Liebe Gottes zur Welt".[437] Weil Jesus die Macht der Sünde aller Menschen aller Zeiten in sich trägt, ist seine Verlassenheit tiefer, schmerzlicher und tödlicher als alle Verlassenheit des Geschöpfs. Am Kreuz sinkt der Sohn in die Verlassenheit des Sünders, und er erlebt die Macht der Sünde, die in gewisser Weise unfassbar ist. Aber für Balthasar ist die Tiefe der Verlassenheit Jesu immer noch im Horizont der Tiefe der Beziehung der *göttlichen Hypostase* in ihm mit dem Vater. Daher sagt Balthasar: „Nur der Sohn weiß erschöpfend, was es heißt, vom Vater verlassen zu sein, weil er allein weiß, wer der Vater und was die Nähe und Liebe des Vaters ist."[438] Der Verlassenheitsschrei des Sohnes am Kreuz ist deshalb „das höchste Wort der Gotteserkenntnis", denn es ist der Erweis der Liebe Gottes zur Welt. Durch das Wirken des Hl. Geistes wird im größten Leiden «innerlich das tiefste Geheimnis der Verbundenheit des Herrn mit dem Vater»[439] für den Glaubenden offenbar.

---

434 BALTHASAR, Theodramatik IV, 238.
435 Thomas Rudolf KRENSKI, Passio caritatis, 321.
436 BALTHASAR, Theodramatik IV, 239.
437 Ebd. 237.
438 BALTHASAR, Der Christ und die Angst (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1989), 38.
439 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 236. Die Einheit der Liebe zwischen Vater und Sohn, die auch in der Trennung weiter besteht, wird «verkörpert» durch den Hl. Geist. Der Heilige Geist nimmt das Opfer des Sohnes und hinterlegt es beim Vater. Dabei hält der Geist „während der Passion die innergöttliche Diastase zwischen Vater und Sohn in ihrer ökonomischen Gestalt aufrecht".

Balthasar gibt zu, dass es für unser begrenztes Denken nicht begreifbar ist, dass aber gerade die Verlassenheit vom Vater dessen Nähe bezeugt, da der Vater dem Sohn dadurch die Möglichkeit gibt, seine Sohnesliebe bis zum Äußersten zu beweisen. Aus diesem Grund stellt Balthasar fest, dass Christus doch gerade in der totalen Finsternis der Verlassenheit die *„selige Anschauung des Vaters"*[440] erlebt. Daher formuliert Balthasar, dass „die Gottverlassenheit des Sohnes während seiner Passion, ein Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist war".[441] Diese scheinbaren Paradoxa erklärt Balthasar – immer wieder Bezug nehmend auf Adrienne v. Speyr- durch den Begriff der „Hinterlegung". Der Sohn hat all seine „Macht und Herrlichkeit" beim Vater hinterlegt (vgl. Phil 2,6-7; Joh 1,18; 1 Joh 1,2). Seine Gottheit ist beim Vater hinterlegt, auch im Augenblick der ökonomischen Trennung. Alle Trennung, alles Leid, alle Bindung und aller Gehorsam sind in ihr aufgenommen und selbst zu Liebe geworden. Die innertrinitarische Differenz der Personen zeigt sich ökonomisch am deutlichsten am Kreuz. Dadurch kann dieses zur „Offenbarung des innersten Wesens Gottes" werden.[442] Nur weil der Mensch Jesus Christus zugleich Gott war, war es möglich die gesamte Weltschuld zu tragen, sie in seiner Differenz gegenüber dem Vater wegzusühnen. Die Verbindung zwischen Vater und Sohn, die in aller Verlassenheit durchgehalten wird, ist der Grund für die Nähe zwischen Menschen und Gott. Die Einheit der Liebe zwischen Vater und Sohn, die auch in der Trennung weiter besteht, wird „verkörpert" durch den Hl. Geist.[443] Er nimmt das "Opfer des Gottseins" vom Sohn entgegen und hinterlegt es beim Vater. Dabei hält der Geist „während der Passion die innergöttliche Diastase zwischen Vater und Sohn in ihrer ökonomischen Gestalt aufrecht."[444] Für Balthasar erreicht aber die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz in der Karsamstagsverlassenheit ihren Höhepunkt, denn Jesus tritt aufgrund seiner Solidarität mit den Verlorenen in den Ort der Verlorenheit ein.

---

440 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 243; Vgl. Balthasar, Theologie der Drei Tage, 97.
441 Ebd. 232.
442 Vgl. ebd. 235.
443 Vgl. ebd. 256. In der Gottverlassenheit am Kreuz erleidet Christus die "Finsternis der Liebe" und in dieser umgreift er die "Finsternis der Sünde" und rettet so durch sein Leiden alle Sünder vor der verdienten Hölle. Das Kreuz ist das Gericht zwischen Vater und Sohn, das sich von selber auflöst in Liebe, und ebenso löst der Sohn das vom Vater erhaltene Gericht über die Menschen (Joh 5,22) auf in Liebe.
444 Vgl. ebd. 237.

2.4.2 Die Verlassenheit am Karsamstag

2.4.2.1 Der Abstieg Christi

In seiner Betrachtung über das Karsamstagsereignis, das durch die Visionen Adriennes von Speyr sehr beeinflusst ist, versucht Balthasar das Heilsereignis im Abgrund darzustellen, in dem Christus durch seine Höllenfahrt die Hoffnung auf Allererlösung ermöglicht.[445] Balthasar sieht es als Mangel der westlichen Theologie, dass sie nicht ernstlich genug erwägt, „wovon uns Gott erlöst hat,"[446] nämlich von der Hölle, dem Ort der ewigen Gottferne. Christus ist in seinem stellvertretenden Tod in die unterste Hölle hinabgestiegen, um sie „von innen zu erfahren und auch darin seinen Brüdern gleichgestaltet zu werden."[447] Für Balthasar ist der Gang Christi durch den Hades das Hineintragen der Erlösung, und „diese dunkelste aller «Dunklen Nächte» der Seele bringt nun dorthin ein *ewiges Licht,* wo ohne diese Stellvertretung, nur *ewiges Dunkel* geherrscht haben würde."[448] Die Seelen konnten das Durchgemachte z.T. selbst gar nicht theologisch voll deuten und hielten es für bloße Läuterung, aber es war Karsamstagsnachfolge, wobei jede Kommunikation mit dem vorausschreitenden Herrn verhüllt blieb. In der Nacht des Karsamstags vollzog sich die „Weltwende von der Nacht zum Licht".[449] Balthasar beschreibt dieses Karsamstagsgeschehen als eine «Proklamation» des Heils am Ort des Unheils.[450] In seiner Darstellung der Kommunikation Christi mit den Toten distanziert sich Balthasar von der Höllenvorstellung Dantes,[451] und nimmt die Idee der Solidarität von P. Claudel, Ch. Péguy

---

445 BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit (Johannes Verlag - Einsiedeln, 2. Auflage, 2010), 57. Für Balthasar ist der Abstieg Christi in die Hölle nicht die Fortsetzung in der Zeit, sondern die „Projektion" über die Zeit hinaus in die Überzeit der Kreuzesverlassenheit des Sohnes. Man kann in ihm objektiv den Sieg über den Tod und darin gleichsam den Auftakt zur Auferstehung erblicken. Daher ermöglicht das die Hoffnung auf Erlösung für alle Menschen.

446 Vgl. BALTHASAR, Gottesfrage des heutigen Menschen, 194. Für die Ostkirche ist dies das Zentrum des Erlösungsglaubens, dass Jesus die Macht der Unterwelt besiegt, und darin das ewige Leben setzt. Dies feiert die Ostkirche viel mehr als der Westen. Für den Westen sind hingegen von großer Bedeutung die nach Christus gemachten Erfahrungen *dunkler Nächte.* Diese werden vom Osten weniger beachtet.

447 Ebd. 194.

448 Ebd. 195.

449 Vgl. ebd. 201 f. Balthasar erwähnt Gertrud von Le Fort, vor allem ihr Werk «Die Letzte am Schafott», und dessen Bearbeitung durch Georges Bernanos in den «Dialogues des Carmélites». In seinen Werken durchdringen einander die Dunkle Nacht, die Stellvertretung und die Kommunion, und zwar stets in Verbindung mit dem Thema „der absoluten Verlorenheit". Bernanos fühlt, ähnlich wie Dostojewski, „die Oberfläche der Zeit" gleichsam als „dünnen Vorhang" hinter dem „Himmel und Hölle gegenwärtig sind". Es geht ihm um das Heil der Seele, das dringlich irdische Entscheidungen abfordert.

450 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 388.

451 Vgl. BALTHASAR, Gottesfrage des heutigen Menschen, 198 f. Die Hölle Dantes zeigt keinerlei Spuren des Wirkens Christi an diesem Ort. Sie ist mit ihrer Struktur und ihren Hierarchien ein Teil des Kosmos. Die Kommunikation Dantes mit den Sündern hat nichts gemein mit der Kommunikation Christi mit den in völliger Gottferne Isolierten. Balthasar pflichtet Ch. Péguy bei, Dante habe die Hölle als *ein Tourist* durchschritten. Seine Hölle ist ein Reich der Phantasie, nicht der Ort einer „ernsthaften Offenbarungstheologie".

und G. Bernanos auf.[452] Die Kommunikation mit dem Hades gibt es nur für Jesus bei seinem Abstieg in die Unterwelt, und zwar in dialektischer Form, „in der Form der Teilnahme oder Übernahme".[453] Die anthropologische Hölle ist ein Nachfühlen der Verlorenheit- „dadurch wurde auch der soteriologische Sinn christlichen Mit-Leidens neu und tiefer zugänglich."[454] Balthasar möchte die Hoffnung auf Allererlösung als das Merkmal der «christlichen Gegenwart» bezeichnen. Die christliche Hoffnung wurde «kanonisiert» durch den „Abgrund der stellvertretenden Liebe Christi".[455] Balthasar ist überzeugt, dass es beim Abstieg keinen Unterweltskampf Jesu gab, um die Toten zu befreien. Abstieg ist für Balthasar ein «Gewesensein» mit den Toten als Zeichen der Solidarität, „denn in der Tiefe seines einzigartigen Abstiegs will Gott mit seiner je größeren Tiefe alle Tiefen der Unterwelt untergreifen. Jesus ist der Einzige, der über die allgemeine Todeserfahrung hinausschreitend, die Tiefe des Abgrunds ausmaß, der Einzige, der die Erfahrung des zweiten Todes (vgl. Offb 2,11; 20,6.14; 21,8) gemacht hat, damit er den anderen Toten, die ganze Erfahrung des Totseins *(poena damni)* ersparte."[456] In diesen Ort der Verlorenheit verkündet Jesus sein Kreuzesereignis. Diese Verkündigung kann aber nur passives Eingestiftetwerden der Kreuzesfrucht sein, die Jesus in der geschichtlichen Zeitlichkeit vollbracht hat, sodass der Scheol, die Zugangslosigkeit zu Gott, von innen her verwandelt worden ist. Über dieses Ereignis schreibt Balthasar:

---

452 Vgl. ebd. 202. Balthasar findet bei Bernanos, Péguy, Claudel, Léon Bloy eine *geistige Verbundenheit* zur christlichen „Exploration der Hölle". Kommunikation mit den Verlorenen in der Unterwelt, dem kommunikationslosen Ort der absoluten Einsamkeit, kann es nur geben in der Nachfolge Christi, der durch sein *Sich-nur-noch-Verfügenlassen* durch den Vater, durch seine absolute Hingabe in seiner Passion, durch seinen Tod und sein Eingehen in den Ort der Verdammnis und Gottferne das Erlösungswerk vollbracht hat. Die christliche Hoffnung wurde erst wieder möglich durch ein anthropologisches, d.h. vom Menschen innerlich erfahrbares Verständnis der Verlorenheit. In diesem Sinn stellt Balthasar die Idee der Solidarität Jesu in den Mittelpunkt.

453 Vgl. ebd. 203. Balthasar versucht die Idee der Teilnahme zu verstehen, wie die Darstellung von P. Claudel, «Le repos du septième jour», wo der Kaiser sühnend und stellvertretend in die Unterwelt hinabsteigt, was zum „Gleichnis Christi" wird.

454 Ebd. 203. Dieselbe Idee findet Balthasar auch bei Ch. Péguy, der das Grundanliegen, die Solidarität aller Menschen betont. Péguy empfand es als unmöglich „die Hölle zu denken". Deshalb trat er aus der Kirche aus. Als er aber erkannte, dass die rein auf das Diesseits gerichtete Solidarität des Sozialismus insuffizient ist, trat er in die Kirche wieder ein. In seiner ersten «Jeanne d'Arc» erträgt diese die Verlorenheit ihrer Brüder nicht und opfert sich, ausgestoßen aus der kirchlichen Kommunion der Heiligen, für ihre Brüder hin. In Péguys späterem Werk, aus der wieder christlichen Phase, «Mystère de Jeanne d'Arc», findet sich Jeanne aus christlichem Motiv mit der Verlorenheit ihrer Brüder nicht ab und revoltiert gegen Gott, gelangt dann aber doch zur Gewissheit, dass auch Gott nicht neutral ist und sich mit dem Unerträglichen nicht abfindet. Da sieht Balthasar einen gewissen Einfluss östlichen Denkens, und er meint, der Sozialist Péguy habe die Funken der Solidarität aus dem sozialen Bereich in die Kirche gebracht.

455 Vgl. BALTHASAR, Verbum Caro, 286. Balthasar versteht den Abstieg Christi in den Zustand der Verlorenheit als eine Stellvertretung der Liebe, indem Christus die Finsternis, in die die sündige Menschheit versinken muss, durch das Erlösungslicht erhellt. Der Karsamstag ist für ihn beides zugleich: äußerstes Ende der *exinanitio* und Anfang der *gloria* noch vor der Auferstehung.

456 Hanspeter HEINZ, Der Gott des Je – Mehr, 183 f.

> „Es gibt am Karsamstag den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heißt (sehr vereinfachend gedacht) seine Solidarität in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des selbstlosen Gottes der Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und Initiative entblößt, als der rein Verfügte, als der zur reinen Materie Erniedrigte, restlos indifferente (Kadaver) Gehorsame, unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder «Predigt» an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte letzte Einsamkeit: der Sünder, der von Gott wegverdammt sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert."[457]

Balthasar sieht das Herabsteigen Jesu als Moment der «Begegnung» mit denen, die den Bund mit Gott gebrochen haben und sich im Scheol, der Sphäre des Todes befinden,[458] und „gerade dieses Aug in Auge zwischen dem «nackten» Gott und dem «nackten» Sünder zeigt nun aber, dass das Solidarischwerden Jesu mit der vollen Verlorenheit der Sünder die Einmaligkeit seines Zustandes voraussetzt: das Inklusive seines Seins mit den Toten beruht auf einem Exklusiven, das ihm allein zusteht."[459]

2.4.2.2 TRENNUNG ALS EINIGUNG

Balthasar versteht die trinitarische Sendung des Sohnes zur Versöhnung der sündigen Welt mit Gott als *Sendung in den Tod*, denn dieser ist durch die Sünde in die Welt gekommen. Der Tod selbst ist nicht das Böse, denn «der Tod ist von Gott gewollt und geschaffen», er ist «das Siegel der Herrlichkeit Gottes über dem Leben des Geschöpfs».[460] Daneben gibt es aber auch den anderen Tod, der durch die Sünde verursacht wird, wenn sich der Mensch durch die Sünde der Hingabe an Gott verschließt. Diesen sündigen Tod hat Jesus durch Kreuz und Gottverlassenheit ins ewige Leben genommen. Jesu irdisches Leben war «in der Zeit», aber die Sendung Jesu ist «unzeitlich - im Schoße Gottes».[461] Daher sieht Balthasar die Hingabe des irdischen Lebens Jesu als *zeitliche Übersetzung* seiner ewigen Hingabe an den Vater. In diesen Denkformen sieht Balthasar die Untrennbarkeit zwischen Leben und Tod in Gott selbst, denn der Kreuzestod Jesu in Verlassenheit ist ein „Ausdruck seiner ewigen trinitarischen Lebendigkeit."[462] Diesem Paradox fügt Balthasar noch hinzu, dass Christi

---

457 BALTHASAR, Pneuma Institution, 408 f.

458 Robert NANDKISORE, Hoffnung auf Erlösung – Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Tesi Gregoriana – Roma, 1997), 229.

459 BALTHASAR, Herrlichkeit III 2.2, 214.

460 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 226. Balthasar sieht den Tod in seinem Ursprung bei Gott selbst. Er ist überzeugt: „Wenn Tod als Hingabe des Lebens verstanden wird, hat diese Hingabe in Gott ihr Urbild", in der gegenseitigen Hingabe innerhalb der Trinität. Dadurch ist der Tod an sich theologisch denkbar.

461 Ebd. 227.

462 Ebd. 228.

tiefstes Leiden ein „Ausdruck seiner ewigen dreieinigen Freude“ [463] sei. Balthasar verweist somit auf die *Freudengrundlage* „im höchsten Leiden des Herrn“[464] und erinnert, dass dieses Paradox auch im menschlichen Leben begegnet. Auch ein Leiden für einen anderen Menschen, vielleicht einen Sünder, kann gesehen werden als ein «Leiden-Dürfen in der Freude des Herrn».[465] Balthasar erklärt dazu: „Wie am Kreuz der gelebte Tod objektiv Leben ist, so ist das äußerste Leid objektiv Freude.“[466] Balthasar versteht das Sterben Jesu in Verlassenheit als ein ökonomisches Zeichen seiner innergöttlichen Hingabe. Im *Hingabe-Sein* einer göttlichen Person, die ja Relation ist, besteht die Seligkeit Gottes, dadurch sind Jesu Schmerz, Gottverlassenheit und Tod Teil des göttlichen Lebens. In diesem Sinn bezeugen Leben und Tod den Herrn wechselseitig.

Die Gottverlassenheit Christi in seiner Passion und Höllenfahrt war ein „Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Hl. Geist, wie sein Tod ein Modus seiner Lebendigkeit, sein Leiden ein Modus seiner Seligkeit“ war.[467] Der Mensch Jesus erlebt die totale Finsternis, um die Totalität der Sünde zu büßen. Die Verbindung und Einigung zwischen Vater und Sohn, die in aller Verlassenheit durchgehalten wird, ist der Grund für die Nähe zwischen Menschen und Gott. Dadurch ist, was uns als *Trennung* erscheint, in Wirklichkeit *höchste Einigung*.[468] Die Nähe zwischen Vater und Sohn kann durch keine Entfernung aufgehoben werden. Die Verlassenheit in der Unterwelt, die in der Trennung liegt, beschreibt den Inhalt der Liebe zwischen Vater und Sohn. Im Gang in die Unterwelt, in die absolute Abwesenheit Gottes, zeigt der abwesende Vater dem Sohn sein Ur-Geheimnis das «Überlicht», dass die verlorenen Menschen durch Christus den Rückweg zum Quell des Lichtes finden, in dem sie das Angesicht Gottes sehen können.

Balthasar ist überzeugt, dass in der Liebe des Sohnes, durch die er die Finsternis des Todes durchschritten hat, sich das Gericht zwischen Vater und Sohn auflöst, und so verfährt auch

---

463 Vgl. ebd. 228. Balthasar führt dazu einige Stellen aus Paulus-Briefen an (2 Kor 1,4 f), und zitiert, wie so oft Adrienne von Speyr, dass «jedes Leid seine eigene Freude, jede Freude ihr eigenes Leid in sich hat oder aus sich gebiert». Für Balthasar gehört die christliche Liebe der Freude und der Trauer.

464 Ebd. 229.

465 Ebd. 230.

466 Ebd. 230. Balthasar zieht auch hier für seine Argumentation besonders die Ausführungen Adriennes von Speyr heran, vor allem ihren Johannes-Kommentar. Gott macht die Einheit von Tod und Leben am Kreuz sichtbar. Der Sohn erlöst die Welt durch seinen freiwilligen Tod als Zeichen der Liebe, dadurch ist die Gottverlassenheit Jesu die Antwort Gottes auf die Liebe Christi.

467 Ebd. 232.

468 Ebd. 237. Für Balthasar liegt in Gott keine Finsternis. Gott ist Licht, in ihm ist kein Gegensatz, da jeglicher Gegensatz schon ewig überwunden ist durch die Einheit. Finsternis ist in Gott nur «eine Eigenschaft seines ewigen Lichtes». Daher steht auch das weltliche Böse, die weltliche Finsternis, dem göttlichen Licht nicht entgegen.

der Sohn, dem der Vater das ganze Gericht übergeben hat (Joh 5,22) mit den Menschen. Der Tod Jesu in Verlassenheit ist das ökonomische Zeichen seiner innergöttlichen totalen Hingabe aus Liebe. Durch den Tod in Gottverlassenheit und den Abstieg ins Reich der Toten hat Christus das menschliche Schicksal „jeder möglichen Gottferne und Gottentfremdung unterwandert.“[469] Das ist das Grundelement der christlichen Hoffnung auf das Heil der Menschen. Das *Ja-sagen* Jesu in der Unterwelt ermöglicht von Gottes Seite das Erbarmen, und Jesus vereinigt und verwandelt das *Nein-Sagen* der Sünder in seinem Ja, und eröffnet dadurch einen Raum der Erlösung für alle Menschen.[470] Nun ist für Balthasar entscheidend, dass das Kreuz, das zugleich die Liebe und das Gericht ist, die positive Antwort der Menschen auf die Liebe Gottes erfordert. Denn der Mensch wird nicht gegen seinen Willen erlöst, er muss *ja* sagen zu seiner Errettung. Wer sich gegen das Liebesgericht des Sohnes bewusst und mit Absicht endgültig stellt, der wird vom Vater endgültig gerichtet. Der Mensch hat keine absolute Heilsgewissheit. Er darf auf die Gnade des Herrn hoffen, aber er muss auch hoffen, dass er selbst am Ende nicht ablehnend und verstockt sein wird.[471]

469 Ebd. 232.
470 Vgl. ebd. 232.
471 Vgl. ebd. 256 f.

KAPITEL III: KENOSE ALS WESENSMITTE DER KIRCHE

Nach den Überlegungen zur Kenose in ihrem Horizont mit der Offenbarungstheologie und der Kreuzestheologie soll nun der ekklesiologische Aspekt der Kenose in den Mittelpunkt gestellt werden. Auch wenn Balthasar in seiner Trilogie keinen eigenen Band über die Kirche und die Ökumene veröffentlicht hat, zeigen doch seine theologischen Skizzen in *Sponsa Verbi* (1961) und *Pneuma und Institution* (1974), in der Streitschrift *Schleifung der Bastionen (1954)* und *Der antirömische Affekt* (1974), die Konturen seiner ekklesiologischen Position.

In seinem Vortrag über die Kirche zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar zeigt Kurt Koch die Relevanz von Balthasars Ekklesiologie, dass die ekklesiologischen Aussagen Balthasars gerade im heutigen Diskurs über die Kirche verstärkt Beachtung finden sollen, da sie besonders im pastoralen Bereich wegweisend seien und zugleich „heilende und befreiende Perspektiven“[472] bieten.

Balthasars Ekklesiologie ist hauptsächlich geprägt durch die Kirchenväter mit ihren Begriffen wie *Leib und Braut Christi*, *communio sanctorum* und durch Henri de Lubacs *Catholicisme* (1938). Der Charakter von Balthasars Ekklesiologie ist christologisch–trinitarisch geprägt, denn für ihn gibt es keine Ekklesiologie ohne Christologie. Das Christusereignis ist eng verbunden mit dem Kirchenereignis, daher muss Ekklesiologie in enger Verbindung mit Christologie betrieben werden.[473] Um den Mittelpunkt von Balthasars Ekklesiologie im Rahmen der Kenosislehre zu vertiefen, werden in diesem Kapitel drei entscheidende Fragen behandelt. *Erstens*: Was ist die Wesensmitte der Kirche? Es geht bei dieser Frage um die christologische Prägung der Kirche, denn die Kenose Christi ist der Ursprung und zugleich die Wesensmitte der Kirche, *zweitens*: Wer ist die Kirche? In diesem Teil handelt es sich um die Gestalt und die Gestaltlosigkeit der Kirche, und *drittens*: Wie lebt die Kirche? Hier geht es um das *Kirche-sein und Kirche-werden*: die Kirche ist in ihrem Wesenskern eine kenotische Kirche.

---

472 Vgl. Kurt KOCH, Kirche als bräutliche Ikone der Trinität - Unverwelkte Perspektiven der Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars, in: «Wer ist die Kirche», Die Referate am Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16. - 18. September 1998 in Freiburg, Schweiz (Joh. Verlag-Einsiedeln, 1999), 9-31,10.

473 Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit III,2,2, 416; Vgl. Balthasar, Sponsa Verbi (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1961), 142. Es gibt eine unlösbare Wesensbeziehung zwischen Christus und der Kirche. Christus prägt seine *Existenzform*, die *forma servi,* jenen Menschen ein, die sich ihm völlig bedingungslos zur Verfügung stellen, und der Ort, an dem diese Angleichung des Menschen an Christus anfanghaft erfolgen kann, wo sich Menschen „in gehorchendem Glauben“ hingeben, ist die Kirche.

3.1 URKENOSE ALS URSPRUNG DER KIRCHE

3.1.1 INNERTRINITARISCHES LEBEN ALS "URKIRCHE"

In seiner Überlegung zum Mysterium der Urkenose, die Balthasar ähnlich wie Sergij Bulgakov versteht, ist die göttliche Kenose nicht erst bei der Menschwerdung Christi anzusetzen, sondern bereits vor der Weltschöpfung, d.h. in der innertrinitarischen Urkenose, indem der Vater seine Gottheit dem Sohn ganz hingibt.[474] Für Balthasar besagt die Urkenose in Gott nicht nur die Präexistenz Christi, sondern auch normativ theologisch die *Präexistenz der Kirche*, denn im innertrinitarischen Geschehen der Kenose hat auch das Mysterium der Kirche seinen Ursprung.[475] Die trinitarische Dimension der Kirche zeigt Balthasar auf durch die Hervorhebung der trinitarischen Liebe. Er sieht die Möglichkeit einer „Ekklesiologie von Oben", die aus der trinitarischen Liebe entstammt, als Gegenstück zu einer „Ekklesiologie von Unten", die aus der Geschichte und Gestalt der Kirche begründet ist.[476] Mit diesen Gedanken relativiert Balthasar nicht die augustinische Konzeption der „Kirche ab Abel", sondern er versucht eine „Kirche *ante* Abel" zu begründen, die im innertrinitarischen Grund ihren Ursprung hat.

In seiner Darstellung der Urkenose sieht Balthasar die kreative Dynamik der Selbsthingabe Gottes als Grund der Kenose. In der Urkenose enteignet sich der Vater durch die Zeugung des Sohnes und ihr personales „Wir", der Hl. Geist, besiegelt diese Selbstenteignung. Aus dieser Urkenose erfolgen alle weiteren Kenosen.[477] In ihrer Betrachtung zu Balthasars Ekklesiologie versteht Barbara Hallensleben das Wirken des dreifaltigen Gottes in der Schöpfung, als „personal differenziertes Geschehen."[478] Hallensleben sieht, dass Balthasar aufgrund der Urkenose von dem Personalen in Gott spricht. Während früher, besonders im Westen, zur Bestimmung des göttlichen Wesens vor allem der Natur- und Substanzbegriff herangezogen wurde, steht nun vor allem der Personsbegriff im Vordergrund und mit diesem verbunden die „Metaphysik der Liebe".[479] Balthasar versteht die Natur Gottes hauptsächlich

---

474 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 33.

475 Vgl. Barbara HALLENSLEBEN, Die Weisheit hat ein Haus gebaut (Spr 9,1) – Die Kirche in der Theologie von Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov, in: «Wer ist die Kirche», Die Referate am Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16. -18. September 1998 in Freiburg, Schweiz (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1999), 33-58. 51.

476 Vgl. Yves TOURENNE, Im Einsatz Gottes leben für die Welt – Die Gestalt der Kirche bei Hans Urs von Balthasar, in: «Wer ist die Kirche», Die Referate am Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16. -18. September 1998 in Freiburg, Schweiz (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1999), 151-186, 171.

477 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 308.

478 Vgl. Barbara HALLENSLEBEN, Die Weisheit hat ein Haus gebaut (Spr 9,1), 35.

479 Ebd. 34.

als *subsistierende Relationen* in kenotischer Kommunikation.[480] Bei Balthasar ist die wechselseitige kenotische Hingabe der drei Personen ein Bewusstseinsakt, nämlich des dreifaltigen Gottesbewusstseins. Bei ihm stehen Kenosis und Kreuz, Leiden und Tod im Mittelpunkt, sowie der Karsamstag als Zentrum der Heilsgeschichte. Hier spielt für Balthasar der Gehorsam eine große Rolle, der auch zum Leitbild der Kirche geworden ist.[481]

Der *Urakt* der Kirche geht zurück auf den Schöpfungsakt, in welchem der dreipersönliche Gott die Schöpfung zu sich in Differenz setzt.[482] Weil der Urakt der Kirche bei Gott seinen ontischen Grund findet, sieht Balthasar das innertrinitarische Leben schon als Urkirche und zugleich als die Ikone. Das innertrinitarische Leben ist die Kirche im Ursprung seit Ewigkeit her, in der das Band der Liebe und die Communio wesentliches Kennzeichen sind. Die unsichtbare Kirche im Leben der Dreifaltigkeit ist nur sichtbar geworden durch die Gestalt der Kirche auf Erden. Hier ist die Kenose Christi der Ermöglichungsgrund der Gestalt der Kirche geworden. Christus ist daher Mittler zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche, zugleich Prägung der Kirche, sodass es zwischen der Kirche in ihrem Ursprung und der Kirche auf Erden gewisse Ähnlichkeit gibt.[483]

Um die Relation zwischen Trinitätstheologie, Christologie und Ekklesiologie zu verdeutlichen, ist es Balthasar wichtig, das *Mandatum Petri* zu betrachten. Das Wort Jesu an Petrus, „auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“ (Mt 16,18), drückt die Absicht Jesu aus, dass er durch seine Inkarnation das Trinitätsleben hier auf Erden aufbauen will. Die Kirche ist dadurch das sichtbare Antlitz des Dreifaltigen Lebens, als solches ist sie zu deuten. Die Berufung der Zwölf aus den zwölf Stämmen Israels (Mt 10,1-4) beschreibt das Anliegen Jesu hier auf Erden, das neue Volk Gottes zu begründen, dass das Bild des Dreifaltigkeitslebens verwirklichen soll.[484] Durch die Kirche sieht Balthasar die tiefste Gott-Mensch-Beziehung, dass die Kirche am Leben der Dreifaltigkeit teilnehmen darf, und

---

480 Vgl. ebd. 36.

481 Vgl. ebd. 39. Die Kenose Christi erfolgt im absoluten Sohnes-Gehorsam. Dieser Weg des Über-sich-verfügen-Lassens ist für Balthasar auch der Weg, auf dem die Kirche und im Weiteren die ganze Menschheit dem Herrn nachfolgen soll. Das Ziel ist für Balthasar die Heimholung der Schöpfung in Gott.

482 Vgl. ebd. 39. In ihrer Studie vergleicht Hallensleben die ekklesiologische Interpretation bei Balthasar und Bulgakov. Hallensleben sieht bei Balthasar auch schon bei der Schöpfung Kenose und Leid im Vordergrund, während Bulgakov in der Schöpfung die „frei geschenkte Anteilgabe an der göttlichen Natur“ betone. Bulgakov unterscheidet zwischen göttlicher und geschaffener Sophia: „Der Kirche wegen hat Gott die Welt erschaffen“. Sie ist die „verwandelte Schöpfung“, die Anteil hat an Gottes „dreifaltigem Gottbewusstsein“ und an seiner göttlichen Natur (2 Petr 1,4). Die Kirche ist verdichtete Schöpfung, in ihr vollzieht sich die gott-menschliche Einheit, die Verbindung von göttlicher und kreatürlicher Weisheit.“

483 Vgl. ebd. 39.

484 Vgl. Joseph RATZINGER, Das neue Volk Gottes (Patmos Verlag - Düsseldorf, 1969), 77.

zugleich das „dreieinige Bewusstsein Gottes"[485] in ihr eingesenkt ist. Kurt Koch hat daher die trinitarische Ekklesiologie Balthasars im Rahmen von Schöpfer-Geschöpf gedeutet. Die Kirche ist mit ihrem Bräutigam geeint und steht ihm zugleich gegenüber, so wie die Menschheit Gott gegenübersteht. Dieses Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf wird aber überhöht und vollendet, da es „eingetaucht wird in die trinitarische Opposition innerhalb der Identität".[486] Dies wird erkennbar durch Maria, denn sie empfängt Christus als „Samen des Vaters" durch das vermittelnde Wirken des Hl. Geistes. Ebenso wird in der Kirche in den Sakramenten das Wort des Vaters durch den Hl. Geist in die Seelen gesenkt. Dadurch ist die marianische Kirche „im Tiefsten Abbild des dreieinen Lebens, bräutliche Ikone der Trinität".[487] Daraus sieht Balthasar deutlich, dass die Kirche, zwar nicht als Institution, aber als *Immaculata* schon vor der Inkarnation existiert habe. Sie ist im Wesentlichen das Leben der Dreifaltigkeit selbst, bevor ihre sichtbare Institution auf Erden gegründet worden ist. Balthasar bezeichnet die „Erwählung von Maria-Kirche zur leiblich-geistlichen Fruchtbarkeit" als „das tiefste und unerforschlichste aller katholischen Geheimnisse".[488] Mit diesem Gedanken zeigt Balthasar, dass das innertrinitarische Leben die Ikone des christlichen Lebens ist. Es ist sowohl der Grund als auch die Form der Kirche, und der Zugang dazu ist die Kenose Christi. Weil die Kenose Christi zugleich der Ursprung und die Wesensmitte der Kirche ist, ist es Balthasar wichtig die christologische Prägung der Kirche zu betrachten, denn ohne sie verliert die Kirche ihre fundamentale Basis.

3.1.2 CHRISTOLOGISCHE PRÄGUNG DER KIRCHE

Das Kennzeichen von Balthasars Ekklesiologie liegt darin, dass Balthasar seine Ekklesiologie auf der Christologie aufbaut, die sich weder von der Trinitätslehre noch von der Pneumatologie trennen lässt. Die Christologie ist dadurch das Modell der Ekklesiologie, denn die Kirche, ihr *Sein* und *Werden,* hat nur Sinn in den christologischen Strukturen und Kategorien. Balthasar hat die christologische Prägung der Kirche - Christus im Zentrum - mit Nachdruck betont, um der Gefahr entgegenzuwirken, dass Strategien und Ideologien der Kirche als Grundprinzip der Ekklesiologie betrachtet werden, sondern damit erkannt wird, dass die Kirche das Antlitz Christi in der Welt erscheinen lässt.[489] Dadurch vermeidet

---

485 Kurt KOCH, Kirche als bräutliche Ikone der Trinität, 25.
486 Ebd. 25.
487 Ebd. 24.
488 Ebd. 26.
489 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II,2, 394. Die Kirche ist das „konkrete Gegenüber Christi" und empfängt ihre Gestalt und ihre Wirkung, ihre Sendung durch Christus.

Balthasar die Gefahr des Ekklesiozentrismus der Kirche, ohne dabei ihre Notwendigkeit in der Welt zu reduzieren.[490]

Um die christologische Prägung der Kirche zu verstehen, ist es für Balthasar nötig die Verheißung Jesu an Petrus (Mt 16,18) zu interpretieren, und danach den Blick auf die Kreuzigung zu richten. Für ihn ist das Christusereignis die Wesensmitte der Kirche, und dieses Ereignis vollendet sich im Kreuzereignis. Das Entscheidende ist das Wort Jesu an Petrus, „auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen" (Mt 16,18). In diesem Text wird deutlich, dass es der Wille Jesu selbst ist, seine Kirche zu bauen. Seine Kirche ist die gewollte Nachfolgerin jener, die an ihn glauben, die den Willen des Vaters in den Mittelpunkt stellen, die bereit sind, seine kenotische Haltung umzusetzen. In diesem Kontext ist die Kirche Jesu wesentlich eine Kirche aus Juden und Heiden, eine Kirche, die aus seinem Geist und seiner Wahrheit stammt, wo der Glaube an seine Person zum Kernpunkt ihres Daseins geworden ist.[491] Die Berufung der Jünger ist in diesem Kontext zu verstehen, dass Jesus das neue Gottes-Volk, die Kirche gründen will. Das Wort Jesu, *„auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen"* drückt den freien Entschluss Jesu aus, seine Kirche zu begründen, wobei ihr *Wesen*, ihr *Sein* und *Werden* von Christus her zu deuten ist, damit sein Wort „meine Kirche" wirklich die Kirche Jesu, und nicht die Kirche seiner Nachfolger sei.[492] In diesem Kontext ist Christus die *absolute Notwendigkeit* der Kirche, die *conditio sine qua non* der Kirche. Diese gewollte Kirche wird er auf *diesen Felsen* bauen. Was ist genau *dieser Fels,* den die Macht des Todes nicht überwältigen kann? Dieser Fels muss etwas Besonders sein, das für ewig seine Kirche schützen kann, ein Fels, der nicht aus Stein oder von menschlichen Händen gemacht ist. Es gibt verschiedene Interpretationen dieser Stelle, wobei Petrus und die Apostel als Fundament der Kirche genannt werden. Balthasar leugnet den Primat Petri als „Fels" nicht,[493] aber er sieht weiter, und fragt, womit Petrus sein Hirtenarmt aufbauen kann, damit er zum echten Felsen dieser Kirche werde. Balthasar sieht dieses Ereignis bei Christus selbst, im Opfer, das er am Kreuz vollbracht hat. Dieser mächtige Fels, den die Macht der Unterwelt nicht überwältigen kann, soll nichts anderes sein als das *Kreuz*. Sein Kreuz ist der starke Fels, auf dessen Fundament Christus die Kirche gegründet hat. Das Kreuz ist dadurch das Absolute und das einzige Grundprinzip der Kirche. Das Kreuz, Jesu Tod und Auferstehung, sein

---

490 Vgl. Yves TOURENNE, Im Einsatz Gottes leben für die Welt, 182.
491 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II,2, 331.
492 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 168.
493 BALTHASAR, Unser Auftrag (Johannes Verlag - Einsiedeln, 2004), 117.

Leiden und seine Selbsthingabe sind dieser mächtige Fels der Kirche. In diesem Rahmen sind das Kreuz und alles Geschehen unter dem Kreuz während der Kreuzigung Jesu, wie es die Evangelien berichten, für die Kirche entscheidend. In seiner Schrift *Cordula oder der Ernstfall* spricht Balthasar von der unlösbaren Verbindung zwischen Kreuz und Kirche. Für Balthasar entspringt die Kirche aus dem Kreuz, und am Kreuz fallen zusammen der Todesschrei Jesu und der Geburtsschrei der Kirche:

> „Damit dieses Gesetz der ersten Stunde nicht nur eine - sich durch die Jahrhunderte immer weiter entfernende - Erinnerung sei, sondern der Ursprung immerwährender lebendiger Gegenwart bleibe, ist der Kirche das Mysterium der Eucharistie eingesenkt. Hier wird die Stunde der Kirchengeburt gegenwärtig, die zusammenfällt mit der Stunde des Herren-todes, die Kirche feiert diese ihre Geburt nicht eigentlich als seiende, sondern als werdende, je in Opfer, Wandlung und Mahl entstehende, und dies im Ereignis des Sterbens des Herrn."[494]

In diesem Gedanken sieht Balthasar die untrennbare Verbindung zwischen dem Kreuz, der Kirche und der Eucharistie. Sie sind eins, auch wenn manche meinen, sie auseinander differenzieren zu können. In seinem Ja zum Willen des Vaters, indem er seine Hände am Kreuz ausbreitete und sein Leben für alle hingab, hat Christus alle Menschen aus allen Völkern und Nationen, Juden und Heiden an seinem *Felsen* versammelt. Laktanz hat diese Realität sehr bedeutungsvoll formuliert: «So spannte Gott in seinem Leiden die Arme aus und umfasste den Erdkreis, um vorauszudeuten, dass von dem Sonnenaufgang bis zum Niedergang ein kommendes Volk sich unter seinen Flügeln versammeln werde».[495] Dieses neue Gottesvolk hat dadurch seine lebenspendende Kraft von Christus, von diesem Felsen des Kreuzes, aus seinem durchbohrten Herzen geschöpft, aus dem Wasser und Blut flossen. Balthasar versteht dieses Wasser und Blut aus dem Herzen Jesu in der johanneischen Symbolik von Wasser-Geist-Blut, und deutet, dass Jesus, das lebendige Wasser, den menschliche Durst löscht. In diesem Wasser- und Blutereignis hat Balthasar die Kirchenidee der Katarina von Siena übernommen, um die Untrennbarkeit der Eucharistie mit dem Kreuz Jesu zu deuten.[496] Die „Verflüssigung" des Kreuzesblutes, das zur Heiligung und Reinigung der Kirche führt, ist zur Abbildung der Messe als „mystischer Kelter", als „Weinstock" geworden.[497] Die Eucharistie ist daher eine Andacht, eine *lebendige Erscheinung* des blutenden Herzens des Herrn am Kreuz, indem er zugleich das Opfer, der Altar und der

---

494 BALTHASAR, Cordula oder der Ernstfall (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1966), 31 f.
495 LAKTANZ, Divinae Institutiones IV, 16, 36; Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 125.
496 BALTHASAR, Cordula oder der Ernstfall, 32 f.
497 Ebd. 32 f.

Priester ist. So wie Katarina von Siena stellt auch Balthasar fest, dass die Kirche aus der *Seitenwunde Christi* lebt, denn „es ist die Form, *von der her* Kirche ist, sodass aller kirchlicher Glaube an Christus nur *auf sie hin* sein kann".[498] Daher ist die Eucharistie der Mittelpunkt der Kirche, wie Joseph Ratzinger auch formuliert: „die mystische Mitte des Christentums, in der geheimnisvoll Gott immer wieder aus sich heraustritt und uns in seine Umarmung hineinzieht".[499] In der Eucharistie verwirklicht sich die Einheit in der Verschiedenheit von Christus, dem Herrn, der sich verströmt, und der Kirche, seiner Magd, die empfängt. Die Öffnung des Herzen Jesu symbolisiert für Balthasar die Bereitschaft Jesu einen Raum zu öffnen, damit alle Menschen in ihn hineinkommen, und zugleich ist sein hingegebener Leib dadurch zum Ort der neuen Gemeinde geworden.[500]

Die Betrachtung des Geschehens unter dem Kreuz Jesu ist für Balthasar entscheidend für die Typologisierung der Kirche. Der Evangelist Johannes hat dadurch eine wichtige Grundhaltung der Kirche dargestellt, indem er die Koexistenz zwischen der Liebeskirche und der Amtskirche als Synergie in Christus deutet. Der Evangelist Markus berichtet über die Frauen, die von ferne betrachtend stehen (Mk 15,40), dabei kontemplativ und *passiv* Mitleidende sind. Diese sind Liebeskirche, die in der Person Mariens vertreten ist, während der Jünger, den er liebte, die Amtskirche vertritt. Auch der Hauptmann, der Heiden mit seinem Glaubensbekenntnis, „*Wahrhaft, er ist der Sohn Gottes*" (Mk 15,39) ist zum Jünger Jesu geworden.[501] Hier gibt es schon die Kirche Christi, der kleine Rest von Juden und Heiden, die das Heilsereignis des Herrn gefeiert haben. Unter dem Kreuz geschieht die Universalisierung und Katholisierung der Kirche. Jesus hat in seinem gekreuzigten Leib die Trennung zwischen Juden und Heiden aufgehoben und einen einzigen „Kirchenleib" und Zugang zum Vater geschaffen (Eph 2,14-18). Die Sohnschaft der Kirche in Maria *siehe dein Sohn* (Joh 19,26) und die Mutterschaft der Kirche in dem Jünger, den er liebte, *siehe deine Mutter* (Joh 19,27) bilden eine neue Gemeinde unter dem Kreuz, die durch Christus gestaltet ist. Maria, als Repräsentantin des weiblichen Charakters der Kirche, und der Jünger, den Jesus liebte, als Repräsentant des männlichen Charakters der Kirche, sind in Christus zu einem Leib geworden. Balthasar hat die Präsenz Mariens als *„Vor-Kirche"* besonders

---

498 Ebd. 33.
499 Joseph Kardinal RATZINGER, Eucharistie und Mission, in Forum Katholische Theologie 14 (1998), 81-98, 97.
500 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 127.
501 Vgl. Gérard ROSSÈ, Verzweiflung, Vertrauen, Verlassenheit? Jesu Schrei am Kreuz, 47.

hervorgehoben, aufgrund ihres Ja-Wortes zur Menschwerdung Gottes, und zugleich als *Kern der neuen Kirche* unter dem Kreuz.[502]

Weil die Kirche aus dem Kreuz entspringt, sieht Balthasar im Kreuz die Wesensverfassung und das Hauptmerkmal der Kirche. Daher heißt für ihn *Kirche-sein* und *Kirche-werden* „ins Kreuz kommen".[503] Hier sind die Liebe und das Martyrium ein integraler Aspekt der Kirche. Die Kirche ist dadurch das lebendige Kreuz, wo die Fortsetzung der Sendung Jesu stattfindet. So wie die Sendung Jesu am Kreuz ihre Vollendung findet, soll sich auch die Sendung der Kirche in ihrem tiefsten Grund am Kreuz vollenden. So kann es zu einer Identifizierung der Kirche mit ihrem Herrn kommen. Balthasar nennt dieses Ereignis das *Mit-gekreuzigt-sein*, damit die Kirche auch zu ihrer Auferstehung gelangen kann.[504] Die Betonung des Martyriums der Kirche ist für Balthasar sehr essenziell, um das Dasein der Kirche zu charakterisieren. Daher lehnt er auch die Vorstellung von einem „anonymen Christen", wie sie Karls Rahner geprägt hat, ab.[505] Für Balthasar ist das Kreuz der Ernstfall des Christen. Es gibt keine Wahl als ins Kreuz gehen.[506] Joseph Ratzinger vertritt dieselbe Auffassung, dass die Kirche aus dem Kreuz Christi geboren ist und zum Ort der Gegenwart Gottes in der Welt geworden ist:

> „Das Allerheiligste, dessen Schleier zerreißt, hört damit auf, Ort der Gegenwart Gottes zu sein – der Tempel hat sein Herz verloren, und der Kult, der noch für einige Zeit darin geschieht, ist damit zur leeren Geste geworden. Mit dem Tod Jesu verliert der alte Tempel und damit der Kult und das Volk, dessen Mitte er ist, seine Legitimität, denn nun ist der neue Kult und das neue Kultvolk Gottes geboren, dessen Zentrum der neue Tempel ist: Jesu verklärter Leib, der nun den Ort der Gottesgegenwart unter den Menschen und ihre neue Kultstätte darstellt."[507]

Der Gedanke, dass die Kirche von Christus her und seinem Kreuzereignis zu deuten sei, ist die Mitte von Balthasars Ekklesiologie. Ohne die Christologie verliert die Kirche ihre fundamentale Basis, zugleich kann sie nur weiter existieren, ihr *Sein* und *Werden* nur lebendig halten, solange sie in ihrem Ursprung immer wieder ihre Kraft schöpft. Nach diesen Überlegungen zur christologischen Prägung der Kirche, die ihr Leben von Christus her absolut erhält, und die zugleich sowohl "weltlich" als auch "göttlich" ist, wird nun die Parallele zwischen der Kenose und der Kirche im Licht der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils

---

502 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 128 f.
503 Ebd. 131.
504 Ebd. 131.
505 Vgl. BALTHASAR - Joseph RATZINGER, Christ-Sein heute – Zwei Plädoyers (Johannes Verlag - Einsiedeln, Neuausgabe 2013), 98.
506 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 139.
507 Joseph RATZINGER, Das neue Volk Gottes, 80.

von Chalkedon betrachtet, um die Kirche im theologischen Diskurs in der rechten Weise zu positionieren.

3.1.3 PARALLELE ZWISCHEN DER KENOSE UND DER KIRCHE

Die Tatsache, dass die Kirche das Abbild des trinitarischen Lebens ist, dass ihr Ursprung im innertrinitarischen Leben gefunden ist und normativ biblisch von Christus her gewünscht und gegründet ist, bedeutet, dass das Wesen der Kirche ontologisch göttlich geprägt ist, dass sie eine göttliche Dimension hat. Weil das Wesen der Kirche christologisch-trinitarisch gestaltet ist, hat die Kirche an sich "zwei Naturen". Das wird im ekklesiologischen Diskurs vielseitig betrachtet. Die Dialektik der Kirche: Natürliches – Übernatürliches, Göttliches-Menschliches, Geistlichtes-Weltliches, hat ihre Existenz geprägt und verleiht der Kirche eine gewisse Parallele zum Kenosisereignis, in welchem die Dialektik der beiden Naturen untrennbar ist, in dem aber auch eine Grenze gesetzt ist. Um diesem Parallelismus in Balthasars Ekklesiologie näher zu kommen, ist es hilfreich die Darstellungen von Yves Congar über die Parallele zwischen Christologie und Kirche zu betrachten.

Yves Congar spricht von dem *Suppositum* in Christus, dass Jesus in seinem menschlichen Handeln eigentlich zum „göttlichen Wirkungsprinzip gehört",[508] weil er eines Wesens (homoousios) mit dem Vater ist, und zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Ausgehend von diesem Motiv ist das Wirken der Kirche zugleich als menschliche und göttliche Handlung zu betrachten. Von diesem konkreten *Suppositum* ist das christliche Tun ein göttliches Wirkungsprinzip aufgrund der Gnadengabe. Congar stellt aber die Frage, inwieweit die Kirche einerseits als Glaubensobjekt und andererseits als weltliche Gemeinde gelten kann, damit sie zum gleichen konkreten *Suppositum* mit Christus gelangen kann.[509] Congar ist überzeugt, dass die Kirche göttliche Handlungsfähigkeit hat, denn der Geist Gottes wohnt in ihr, aber dieses konkrete *Suppositum* zwischen der Kirche und Christus ist nur *analog* und nicht *identisch*, weil die Einheit der menschlichen und göttlichen Handlung in der Kirche eine „Einheit des Bundes und von dynamischer Wirkung"[510], nicht jedoch *hypostatisch* wie in Christus ist. Auch wenn die Kirche vom Transzendenten erfüllt ist, sodass sie übernatürliche Realität hat, ist sie trotzdem menschlich und geschichtlich. Congar spricht von der Einheit der Naturen in Christus als „Einheit im Sein, *per esse, secundum esse* und der Einheit zwischen Menschen und Gott, die in der Kirche verwirklicht ist, als einer

---

508 Yves CONGAR, Heilige Kirche (Schwabenverlag - Stuttgart, 1966), 72 f.
509 Vgl. ebd. 74.
510 Ebd. 77.

mystischen, sakramentalen Einheit*, per operationem, in operatione.*[511] Die Kirche ist dadurch eine „gestiftete" Heilswirkung Gottes, ein *Officium*, eine *Diakonia*. Daher ist Congar überzeugt, dass es in der Kirche strenggenommen keine göttliche Natur gibt, wie bei Christus selbst:

> „In der Kirche als Organismus göttlicher Gemeinschaft dagegen sind die Gnade und die Geistesgaben *positis ponendis* wie eine göttliche Natur. Es gibt strenggenommen keine göttliche «Natur»: es gibt göttliche Finalität, Objekt göttlichen Lebens, also göttliche Akte dem Objekt und Endziel nach, und damit diese Akte lebendige Akte sind, ein entsprechendes Wirkungsprinzip, das jedoch nicht das ganze An-Sich einer selbständigen «Natur» hat. Wir haben teil an den Lebenshandlungen Gottes, wir haben im Heiligen Geist Gemeinschaft mit ihm in seinen Lebensobjekten, am Sein Gottes haben wir nicht teil."[512]

Congar hat somit die Identifizierung der zwei Naturen bei Christus und der Kirche abgelehnt. Congar ist auch kritisch gegenüber der Gleichsetzung von Kirche und Christus in Bezug auf die göttliche Persönlichkeit. Die Aussage, dass die Kirche der Leib Christi ist, (Kol 1, 24, und 1 Kor 12,12), und zugleich als Braut Christi, *una caro* mit ihm bildet (Eph 5,31-32), hat für Congar Erklärungsbedarf. Es ist wahr, dass durch die Menschwerdung Christus die ganze Menschheit in sich konstituiert hat, und durch die Gnadengabe des Heiligen Geistes die Kirche zum Leib Christi geworden ist. Daher bildet die Kirche mit Christus eine Art einziger Person zusammen. In dieser Person ist Christus die Eigenschaft des Hauptes und die Kirche die Eigenschaft des Leibes, der Glieder. Sie bilden einen mystischen Leib, und diese Einheit wird durch die Gnade gegenwärtig. Congar fragt aber, ob diese Gleichsetzung der göttlichen Personen von Christus und Kirche durch die Gnadengabe des Geistes nicht eine akzidentelle Einheit nach der Relation ist. Daher ist die Kirche für Congar strenggenommen keine göttliche Person und infolge dessen „sind die göttlichen und menschlichen Handlungen der Kirche nicht unbedingt *indivise* mit einander verbunden."[513] Weil die Kirche strenggenommen weder göttliche Natur hat noch göttliche Person ist, spricht Congar daher von der Kirche als fortwährender Inkarnation[514], die nicht anders zu verstehen ist, als *vita in Christo,* oder im paulinischen Sinn als *Leben im Geist* aufgrund des Glaubens und des Sakramentes.

Balthasar hat diesen Parallelismus zwischen Christologie und Ekklesiologie im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon bearbeitet, um die Relation zwischen

---

511 Ebd. 81.
512 Ebd. 85.
513 Ebd. 95.
514 Vgl. ebd. 95.

Christus und der Kirche zu deuten. Für ihn ist Christus das Subjekt der Kirche. Die paulinische Körperschaftstheologie, die Haupt-Leib Beziehung zwischen Christus und Kirche, besagt die Einheit der beiden, indem sie ein gemeinsames *Seiendes* bildet. Daher ist die Kirche durch die Gnade des Hauptes eine Person geworden. Aber wie Congar, betont auch Balthasar sehr, dass die Kirche, um Person zu sein, des Hauptes bedarf, und nicht umgekehrt, denn Christus als Gott bedarf keiner Kirche. Deshalb sagt er, „Es liegt aber unbedingt im Wesen dieses Leibes, eben dieses Hauptes zu bedürfen, um an dessen Personalität teilzunehmen und insofern allererst überhaupt Leib zu sein."[515] In diesem Gedanken sieht Balthasar das Wesen der Kirche als Person nur in ihrer Teilhabe an der Personalität Christi.[516] Durch die Inkarnation wurde, so Balthasar, das dreieinige Bewusstsein Gottes der Kirche vermittelt. Als Person hat nun die Kirche das dreifaltige Bewusstsein durch ihre Teilnahme am göttlichen Leben. In dieser Teilnahme an der Personalität Christi sieht Balthasar als „den fortlebenden Christus"[517] die Kirche, die das göttliche Denken, Fühlen und Wollen ausdrückt.

3.2 GESTALT UND GESTALTLOSIGKEIT DER KIRCHE

3.2.1 PERSONALER ASPEKT DER KIRCHE

In seiner theologischen Skizze *Sponsa Verbi (1961)* stellt Balthasar die entscheidende ekklesiologische Frage, und zwar nicht *Was ist die Kirche?,* sondern *Wer ist die Kirche?* Mit dieser Frage betont Balthasar nicht zunächst die hierarchisch-institutionelle Dimension der Kirche, sondern er setzt die personale Dimension der Kirche in den Mittelpunkt, weil die Kirche in ihrem wahren Kern „ein «Gefüge» von konkreten Personen ist, deren Hauptperson selbstverständlich Jesus Christus selbst" ist.[518] Mit der Betonung des personalen Aspektes wird die Kirche dadurch nicht als *Objekt* des theologischen Nachdenkens betrachtet, sondern sie ist *Subjekt* der theologischen Reflexion.[519]

---

515 BALTHASAR, Sponsa Verbi, 150.
516 Ebd. 151.
517 Ebd. 150.
518 Vgl. ebd. 150; Vgl. Kurt KOCH, Kirche als bräutliche Ikone der Trinität, 14. In seiner Betrachtung über Balthasars Ekklesiologie sieht Kurt Koch die Gefahr, dass man heute das Mysterium der Kirche zu wenig beachtet. Aus demselben Grund formuliert Balthasar die Frage „Wer ist die Kirche", statt „Was ist die Kirche", so wie es heute üblich ist. Mit der Frage „Was ist die Kirche" wird der Zugang zur Kirche und ihre Erkenntnis als Geheimnis, das man nur im Glauben erfassen kann, erschwert. Versachlichung, Überbetonung ihres sozialen Charakters und Entmystifizierung verdunkeln den Blick auf die göttliche Dimension der Kirche, und das führt in Richtung Säkularisierung und ekklesiologischem Nestorianismus. Die Betonung der sozialen Aufgaben und die Forderung nach Strukturreformen der Institutionen, wie sie z.B. in den Volksbegehren erhoben werden, müssen unabdingbar mit verstärkter Zuwendung zum Mysterium verbunden werden.
519 Kurt KOCH, Kirche als bräutliche Ikone der Trinität, 10.

Um den personalen Charakter der Kirche zu begreifen, ist es für Balthasar nötig die Rede von *Leib* und *Braut* Christi mitzudenken und mitzusprechen, wie er es von den Paulus-Briefen und den Kirchenvätern übernommen hat. Im Wesentlichen ist die Rede von der Kirche als *Leib* und *Braut* Christi ein Ausdruck für *Einheit* und *Verschiedenheit* zwischen Christus und Kirche. Das paulinische Wort von der Kirche als *Leib Christi* (1 Kor 6,12-20; 10,14-22; 12,12-31; Röm 12,4-8) erklärt Balthasar als „Ausdehnung, Mitteilung, Teilhabe der Personalität Christi".[520] Eine ebensolche „Ausdehnung" sieht Balthasar im Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1-8). Der Weinstock ist es ja, der den Reben die Kraft gibt, damit sie Früchte hervorbringen. Von ihm getrennt würden sie verdorren und dann ins Feuer geworfen. Alles Fruchtbare existiert, wenn auch unsichtbar, schon im Stock im Voraus, von ihm stammt alle Kraft. Analog sieht Balthasar die Beziehung zwischen Christus und der Kirche, die ihr Sein und ihr Wirken nur von Christus her bezieht, nur von ihm her existieren kann: *„quia in Christo est omnis Ecclesia"*.[521]

Die Rede von der Kirche als *Leib* ist hier untrennbar verbunden mit der Rede von der Kirche als *Haupt* (Eph 5,23-25). Christus ist das Haupt der Kirche, das Haupt seines Leibes. Weil der Leib ohne das Haupt undenkbar ist, hat die Kirche, ihr *Sein* und *Werden,* von Christus, wie die Rebe vom Weinstock. Diese *Leib-Haupt-Relation* beschreibt die *somatische Einheit* zwischen Kirche und Christus, zugleich bilden sie zusammen ein gemeinsames *Seiendes,* gewiss von der Gnade des Hauptes ausfließend.[522] Die Kirche, der Leib Christi, ist somatisch untrennbar von ihrem Haupt. Diese Einheit von Haupt und Leib bedeutet aber für Balthasar keine *Identität* zwischen Kirche und Christus. Die Verschiedenheit der Personen drückt sich auch im Bild von der *Braut* aus, die ein Gegenüber zur Person Christi darstellt (1 Kor 6,12-20). Im Alten Testament wird das Brautschaftmotiv geschildert, wobei Mann und Frau „ein Fleisch sind" in einer Ehegemeinschaft (Gen 2,24). Auch das Volk Israel wird als *Braut Jahwes* geschildert (Hos 1.2-9), und der Götzendienst ist ein Ehebruch. Paulus hat dieses Brautmotiv des Alten Testaments modifiziert und beschreibt dadurch die Kirche, das neue Volk Gottes, als *Braut Christi*.[523] In dieser ehelichen Beziehung wurde die Kirche ein *Ein-Fleisch-Sein* mit Christus ihrem Bräutigam. Origenes hat diese „eheliche Einheit" zwischen Christus und der Kirche, wie Paulus sie formuliert, im Kontext eines „kenotischen Motives" dargestellt. Wie ein Mann wegen seiner Braut seinen Vater und seine Mutter (Gen 2,24)

---

520 BALTHASAR, Sponsa Verbi, 151.
521 Ebd. 152.
522 Vgl. ebd. 151.
523 Joseph RATZINGER, Das neue Volk Gottes, 81.

verlässt, damit sie ein „Fleisch“ werden, so hat auch Christus wegen seiner Braut, der Kirche, seinen Vater (Phil 2,6-11) und seine „himmlische Mutter” (Gal 4,26) verlassen, damit sie „Ein-Geist-leib“ (*Pneuma*) seien.[524] Das theologische Vorverständnis der Geschlechterlehre Pauli, dass der Ursprung der ersten Frau aus der Rippe des ersten Mannes stamme, wodurch sie von seinem eigenen Fleisch und Blut geworden ist, ist für Balthasar maßgebend, um einen *sponsalen und personalen Bezug* der Kirche zu Christus darzustellen.[525] Als *Braut Christi* ist die Kirche die nicht mit Christus identische Existenz. Sie steht ihm gegenüber. Es ist ein „personal-differenzierendes“ Verhältnis. Das „Ein-Geist-Sein“ von Christus und Kirche ist ein Sakrament. Ihm entspricht das Sakrament der Ehe im „Ein-Fleisch-Sein“, wodurch die Ehe zum „Zeichen der Erlösung“ wird. Kurt Koch interpretiert diese Überlegungen Balthasars und schreibt daher von der sowohl „somatisch-identifizierenden“ als auch „personal-differenzierenden“ Beziehung Christi zur Kirche. Dass die Kirche zugleich Leib Christi und Braut Christi ist, bedeutet Einheit und zugleich Verschiedenheit von Christus und Kirche.[526] Die Parallele, die Balthasar sieht zwischen dem *Ein-Geist-Sein* von Kirche und Christus und dem *Ein-Fleisch-Sein* in der Ehe, bezeichnet Koch als „Hochzeitlichkeit“ und „Angelpunkt der Ekklesiologie Balthasars“, denn dadurch werde ausgedrückt „das somatische Ein-Geist- und Ein-Leib-Sein von Haupt und Leib“ sowie „das personale Gegenüber von Christus und Kirche im Verhältnis von Bräutigam und Braut“ und auch „die bleibende Verschiedenheit der Personen in diesem Eins-Sein im Verhältnis von männlicher und fraulicher Dimension“.[527] Die Kirche wird Christus einerseits gleichgesetzt – das ist ihre „somatisch-personale Dimension“ und bleibt zugleich von ihm unterschieden – die „sponsale Dimension“. Das Wesen der Kirche sowohl als Braut, als auch als Leib Christi existiert und wirkt *in* und *durch* einzelne Personen, die ihre Kirchlichkeit durch die Sakramente erhalten haben. Die Kirche ist für Balthasar durch die Handlungen Jesu gestiftet, vor allem durch sein Kreuzesopfer. Diese Stiftungshandlungen gehen hinein in einen bezeugten Glauben. Etwas von bräutlicher Gesinnung muss vorhanden sein, damit Christus in ihr wirken kann.[528] Das sind für Balthasar

---

524 Vgl. BALTHASAR, Sponsa Verbi,153 f.

525 Vgl. ebd. 153.

526 Vgl. Kurt KOCH, Kirche als bräutliche Ikone der Trinität, 16 f. Die Kirche ist in ihrem Verhältnis zu Christus zugleich empfangende und antwortende. Dieses «Zueinander» von Christus und Kirche entspricht dem Verhältnis von Mann und Frau, „dem Urbild menschlichen Zueinanders“ und es wird wirksam im Sakrament der Ehe. Koch spricht im Sinne Balthasars von der „bräutlich-leiblichen Zugestaltung der Kirche an Christus“, was aber keine Identität zwischen Kirche und Christus bedeute.

527 Ebd. 17.

528 BALTHASAR, Theodramatik II,2, 394.

zwei untrennbare Aspekte: Die Kirche „empfängt ihr eigenes Wesen vom Wesen Christi her unfehlbar *(ex opere operato)*, aber so, dass sie diesen Empfang als Subjekt *(ex opere operantis)* ratifiziert und damit sich selber vollzieht."[529] Dabei ist sie auch fehlbar, d.h. «Unfehlbarkeit» und «Fehlbarkeit» bestehen gemeinsam.

Die Einheit zwischen Christus und Kirche hat für Balthasar ihre vollendete Gestalt in der Eucharistie, wo sich Christus für den Menschen ganz verströmt und die Christen das Opfer Christi an sich geschehen lassen und sein Opfer und seine Hingabe für die Menschen mitvollziehen. Und die Menschen können seine Hingabe „hinnehmen" und in der Kommunion „zu einem Leib" werden. Joseph Ratzinger hat auch die Einheit zwischen Christus und der Kirche von der Eucharistie aus gedacht und fragt, was *Leib Christi* bedeutet, wie Paulus es formuliert. Bei der Eucharistie, bei dem Empfangen von Brot und Wein wird die menschliche Leibsubstanz *in den Leib Christi* hinein *assimiliert,* damit sie *ein Leib* mit ihm sei. Daher ist *ein Leib* nichts anderes als *Sein Leib.* Aus diesem Grund ist die Kirche nach Ratzinger, nicht bloß „mystischer", sondern „wahrer" Leib Christi.[530] Ratzinger sieht die Tendenz und Gefahr des Spiritualismus, denn für ihn sind die Kirche als Leib Christi „nicht bloß ein Vergleich, sondern es drückt eine entscheidende Wirklichkeit des Wesens der Kirche aus".[531] Hier kritisiert Ratzinger die „Gleichsetzung" des „corpus mysticum" und „corpus verum", wie im Mittelalter, denn man verstehe dabei das *corpus verum* als *corpus mysticum* in der Eucharistie.[532] Für Ratzinger spricht Paulus nie von einem *mystischen Leib Christi*, sondern von einem *Leib Christi*.[533] Diese Wirklichkeit kommt allein aus dem eucharistischen Geheimnis, aus der göttlichen Gnade, die in uns die Fülle der Menschwerdung erreicht hat, damit die Kirche zum Leib Christi geworden ist. Daher sieht Ratzinger die Einheit des inkarnatorischen Elementes der Eucharistie:

> „Durch seinen sakramentalen Leib zieht Christus die Christen in sich hinein, die so seine Existenz weitertragen durch die Zeiten. In ihnen erfüllt sich erst der volle Sinn dessen, was Gott mit der Menschwerdung beabsichtigt hatte, in ihnen geht die Menschwerdung fort, in ihnen wird Jesus erst zum „ganzen Christus", wie die Väter sagen, der aus „Haupt und Leib" besteht."[534]

---

529 Ebd. 395.
530 Joseph RATZINGER, Das neue Volk Gottes, 83.
531 Vgl. ebd. 84.
532 Vgl. ebd. 83.
533 Ebd. 83.
534 Ebd. 83.

In der eucharistischen Teilnahme, im Annehmen von Jesu Hingabe in Brot und Wein nehmen die Menschen auch sein Opfer für das Heil der Menschheit an. Sie bekunden damit ihr Einverständnis mit dem Opfer Christi und dadurch wird die Gemeinschaft der Kirche gebildet. Wenn die Menschen das Opfer Christi annehmen und mitvollziehen, sich „mithineinnehmen" lassen, wird die Einheit der Kirche mit Christus realisiert, wobei jedoch die grundlegende Verschiedenheit zwischen dem Herrn, der sich hingibt, und der Magd, die empfängt, erhalten bleibt.

3.2.2 MARIANISCHES PRINZIP DER KIRCHE

Das 2. vatikanische Konzil hat keine eigene Konstitution über Maria herausgegeben. Das Konzil hat aber die Mariologie im letzten Teil der Kirchenlehre dargestellt, damit die Kirche auf ihrem irdischen Pilgerweg einen *marianischen Gipfel* hat.[535] Weit vor dem 2. vatikanischen Konzil hat Balthasar die marianische Prägung der Kirche festgestellt, dass sie neben dem petrinischen Prinzip der Kirche steht, um die pilgernde Kirche zu begleiten.

Das marianische Prinzip der Kirche ist für Balthasar ein entscheidender Aspekt in der Rede von der Kirche. In seiner Überlegung zur Rolle Mariens in der Kirche sieht Balthasar einige falsche Akzentsetzungen in Bezug auf Maria, sowohl in der Spiritualität als auch im theologischen Bereich. Die Marienverehrung blüht heute noch in der Volksfrömmigkeit, in der Theologie ist sie aber zurückgedrängt. Balthasar fragt nach den Ursachen, und er sieht die Ausbildung eigener Andachtsformen, die von der Christologie getrennt sind oder oft sogar in Konkurrenz zur Christusverehrung stehen.[536] Balthasar hält das zwar grundsätzlich für nicht schlecht, es sollte aber nicht losgelöst von der Christologie erfolgen. Auch die Konzeption der Christologie etlicher moderner Theologen ist für Balthasar problematisch, und er steht ihr kritisch bis ablehnend gegenüber, wenn Christus nicht mehr als das lebendige Wort des Vaters verstanden wird, sondern nur mehr als besonderer Mensch, seine Lehre, mit der er ident ist, aber von ihm getrennt gesehen wird. Balthasar zeigt auf, in welchen Bereichen der Theologie Sätze und Dogmen über Maria einzuordnen sind, zum Beispiel: Maria, die Gottesgebärerin - das ist eine Aussage der Christologie; Maria, die unbefleckte

---

535 BALTHASAR, Klarstellungen (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1978), 65. Diese Einfügung Mariens in die Lehre über die Kirche beschreibt aber nicht die Reduktion der Würde Mariens, sondern die Konzilsväter möchten, dass Maria als Vorbild der Kirche in der Mitte steht, denn sie ist die Kirche im Ursprung, und dadurch erhält die Kirche eine *marianische Prägung*.

536 Vgl. ebd. 66. Das Zweite Vatikanische Konzil trachtete danach, solche Auswüchse einzudämmen. Während im ersten Jahrtausend die Mariologie noch nicht isoliert, sondern eben eingebettet in die Theologie war, trat in der zweiten Periode ungefähr ab Bernhard von Clairvaux etwa die Verehrung der Person Mariens immer mehr in den Vordergrund.

Empfängnis - ist eine Aussage der Gnaden- oder Erlösungslehre; Maria, Jungfrau und Mutter Christi - sind Sätze der Bundestheologie, Maria, leiblich in den Himmel aufgenommen - gehört in den Bereich der Eschatologie. Balthasar beklagt, dass diese Dogmen, die Bestände der christlichen Heilslehre sind, oft aus diesen Bereichen und ihrem Kontext herausgelöst wurden und es in der Folge zu oft zu einseitigen Auswüchsen gekommen sei. Er fordert daher, dass die Mariologie wieder in die Heilsgeschichte eingebettet werde.[537]

Es ist nötig, die Aufmerksamkeit wieder auf den Ursprung zu lenken, die Rolle Mariens in der Schöpfung, wie sie uns aus der Offenbarung entgegentritt und im Erlösungsplan Gottes ein unverzichtbares Element der christlichen Heilslehre ist. Maria vertritt das weibliche Prinzip: schützend, wärmend, Liebe verströmend. In der Genesis heißt es: Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild, als Mann und Frau schuf er sie, sie stehen einander gegenüber und sind aufeinander verwiesen. Im Schöpfungsbericht werden die Gegenüberstellung (Opposition) von Mann und Frau und zugleich ihre Verwiesenheit aufeinander dargestellt. Ebenso begründet in Gott die Opposition von Vater und Sohn zugleich die Einheit ihres Wesens im Heiligen Geist. Die Einheit zwischen Mann und Frau (ein Fleisch) entspricht auch der Einheit zwischen Christus und der Kirche. Die Frau ist dem Mann ebenbürtig vor Gott, zugleich aber ist sie des Mannes Gehilfin. Er bedarf ihrer Hilfe, um seine Aufgabe als Schaffender und Zeugender zu verwirklichen. Maria war ganz bereit, den Willen Gottes zu erfüllen, wie ein leeres Gefäß, bereit für die Aufnahme des Wortes. So wurde sie zur Braut und Mutter Gottes.[538]

Das Bild vom bräutlichen Verhältnis von Gott und Mensch ist schon im Alten Testament vorgeprägt, wo das Volk Israel als die Braut des Herrn bezeichnet wird. Dies findet seinen vollendetsten Ausdruck im Hohelied der Liebe. Balthasar verweist immer wieder auf die Vorbereitung des christlichen Heilsgeschehens schon im Alten Testament, zum Beispiel auf Maria als Jungfrau und Mutter.[539] Es gibt einen direkten Übergang von der alttestamentlichen Bundestheologie zur neutestamentlichen Lehre von der Kirche als Braut Gottes, in welcher der Sohn Gottes, das Wort, stets von Neuem Mensch wird durch Sakrament und Verkündigung. Bei den Kirchenvätern wird die Analogie zwischen Maria und der Kirche immer wieder betont. Maria wird zunächst vielfach als Symbol der Kirche

---

537 Vgl. ebd. 66.
538 Vgl. ebd. 67.
539 Schon im Alten Testament finden sich Erzählungen vom göttlichen wunderbaren Eingreifen, wenn bereits unfruchtbare Frauen Mutter wurden, zum Beispiel Sara oder Elisabeth. Dies bereitet die Idee der Jungfrauengeburt vor.

gesehen, später als ihr „tiefster Ursprung und heiler Kern“[540] ihr Urbild. Maria ermöglicht die Menschwerdung Gottes durch den Heiligen Geist. Die Feststellung Maria ist die Kirche besagt: So wie in Maria das Wort Mensch geworden ist, auf die Erde gekommen ist, so wird auch in der Kirche durch Sakrament und Verkündigung das Wort, Christus, den Menschen gebracht durch die Vermittlung und als Geschenk des Heiligen Geistes. Die Mariologie ist daher von der Christologie nicht zu trennen.[541]

Balthasar wünscht sich eine marianische Prägung der Kirche. Er vergleicht das verborgene Wirken des Marianischen in der Kirche mit dem verborgenen Wirken der Frau im Hauswesen.[542] Balthasar befürchtet, dass ohne Mariologie, ohne Rückbesinnung und Verdeutlichung der fundamentalen Bedeutung Mariens im Schöpfungs- und Heilsplan Gottes das Christentum *unmenschlich* und die Kirche *funktionalistisch* zu werden drohe.[543]

Der marianisch-weibliche Charakter der Kirche, der geprägt ist durch Selbstlosigkeit, hingebungsvollen Dienst, Glaube, Hoffnung und Liebe, hat für Balthasar Vorrang vor den amtlichen und sakramentalen Strukturen, die ihr männliches Prinzip darstellen. Dieses weibliche Prinzip steht am Anfang, wobei die Kirche schon in Maria leibhaft ist, „bevor sie in Petrus organisiert ist“.[544] Balthasar nennt daher die Kirche „primär matriarchalisch und nur sekundär patriarchalisch strukturiert“.[545] Die Kirche hat, wie die Braut gegenüber ihrem Bräutigam, Christus, immer die weibliche Haltung der Empfangenden einzunehmen, und nicht die Haltung derer, die selbst verfügen und sich als Besitzer von Wahrheit gebärden. Die Gnade Gottes ist gleichsam der *Same*, der durch das Amt und die Sakramente vermittelt wird. Balthasar sieht den „eigentlichen Kern“ der Kirche in dieser hochzeitlichen Begegnung

---

[540] BALTHASAR, Klarstellungen, 69. Maria ist mit ihrem Wort: „Mir geschehe nach deinem Wort“ das Urbild der Kirche. Ihr völliges sich dem Willen des Herrn Überlassen, ihr völliges Sich-Angleichen-Lassen an Christus macht sie zur „makellosen Braut“, zum Urbild der Kirche. Sie lässt die Liebe Gottes an sich geschehen. Das, was für Balthasar das Katholische ausmacht, ist die Liebe, die nach dem Vorbild Mariens Jesus nachfolgt.

[541] Vgl. ebd. 70.

[542] Ebd. 71.

[543] Ebd. 72. Für Balthasar ist die Kirche mehr als die Hierarchie. Diese Begriffe werden aber im Alltag oft gleichgesetzt. Für ihn soll die Kirche marianisch sein, denn: „Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seelenlos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien einander ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos und schließlich langweilig, und die Menschen laufen in Massen aus einer solchen Kirche davon.“

[544] BALTHASAR, Die marianische Prägung der Kirche, in: J. Kardinal RATZINGER - H.U. von BALTHASAR, Maria – Kirche im Ursprung (Freiburg, 1997), 112-130, 126.

[545] Ebd. 126.

von Christus und dem Menschen. Um dieser Begegnung willen sind die Sakramente geschaffen, gleichsam als *Gerüst* bis zum jüngsten Tag.[546]

In seiner Betrachtung über die marianische Prägung der Kirche sieht Balthasar das Ja-Wort Mariens die Antwort des menschlichen Geschöpfs auf das ergangene göttliche Wort. Ihre Haltung der Demut und des Dienens ist maßgebend und verpflichtend für die Kirche, es ist ein *Sich-leer-Machen*, um vom Herrn sich formen zu lassen. Das gilt auch für den einzelnen Gläubigen, der sich leer machen und durch die Kirche hineinnehmen lassen soll in das Bewusstsein Christi. Der Gläubige soll eine *anima ecclesiastica* werden. In ihm soll Christus Wohnung nehmen, so wie in Maria. Das Ja-Wort Mariens ist das Vorbild, an dem sich die Kirche zu orientieren hat. Da das marianische Prinzip vor dem petrinischen Vorrang hat, so Balthasar, soll sich alles Institutionelle in der Kirche in die kirchliche Liebesgemeinschaft einfügen. Für Balthasar gibt es außer dem marianischen Prinzip der Kirche auch weitere Typoi christlicher Existenz. Zunächst sind es die Apostel, besonders Petrus als Verkörperung des „Amtes", Johannes als Verkörperung der „Liebeskirche" und Paulus als Verkörperung der „Einheit von Amt und Existenz".[547] Mit ihnen zusammen bilden die Heiligen die *„communio sanctorum"*. In diese urbildliche Form der Nachfolge Christi muss sich der Gläubige einfügen, und je mehr er sich vom Herrn enteignen lässt, umso mehr wird seine Existenzform zur Existenzform für andere, zur Verwirklichung von Kirche.[548] Um dieses Ziel zu erreichen, ist es für Balthasar nötig die Amtstheologie und ihre Rolle in der Kirche zu betrachten.

3.2.2 PETRINISCHES PRINZIP DER KIRCHE

Das weibliche Prinzip der Kirche, das durch Maria verkörpert ist, und das männliche Prinzip, durch Petrus verkörpert, stehen für Balthasar in der Kirche in dynamischer Auseinandersetzung. Sie stellen sich nicht einander gegenüber, sondern sie ergänzen einander. Die Haltung des *weiblich-passiven Empfangens* wird von der gesamten Kirche gefordert, von den Gläubigen ebenso wie von den Amtsträgern. In seiner Betrachtung über die Amtstheologie sieht Balthasar die Kontinuität der Sendung Christi, die in der Amtskirche weitergeführt ist. Die Voraussetzung, damit die Amtskirche, ursprünglich verkörpert durch

---

546 Vgl. BALTHASAR, Sponsa Verbi, 105. Balthasar sieht das Wesen des Amtes und der Sakramente darin, dass sie der Reinigung und Heiligung der sündhaften Menschen dienen sollen. Daher soll das Amt das christliche Leben in der Kirche lebendig werden lassen. In diesem Kontext ist die Rede von Strukturreformen der Kirche nötig, dass das Amt im Geist der Nachfolge Christi betrachtet werden soll, wobei der kenotische Dienst (Phil 2,6-11) der Kern des Amtes sein muss.

547 Vgl. Medard KEHL - Werner LÖSER, In der Fülle des Glaubens, 45.

548 Vgl. ebd. 45.

Petrus, wirken kann, ist die *subjektive Glaubenshaltung der Kirche*, die durch Maria und Johannes verwirklicht wird. So wie Petrus immer wieder versagt hat, so benötigt auch die Amtskirche wegen ihrer Defizite immer wieder die Hilfe des marianischen Prinzips, „durch das die Identität von objektivem Amt und subjektiver Heiligkeit kirchlich gewährleistet wird".[549] Für Balthasar bildet die marianische Kirche den Boden, auf dem der Amtsträger steht und durch sein Wort, Sakrament und Handeln für die Gläubigen wirken kann.[550] Balthasar sieht die amtliche Untreue und den Missbrauch der Kirche gegenüber Christus im Rahmen der Passionstheologie zwischen Vater und Sohn. So wie in der Passion die *Fremdheit* des Willens des Vaters und der Gehorsam des Sohnes deutlicher hervortreten als ihre liebende Verbindung, so nimmt der Geist der Liebe zwischen Vater und Sohn in der institutionellen Kirche oft auch sündigen Amtsträgern gegenüber eine gestrenge, richtende Form an. Doch es stehen auch hinter dieser Form der Verbergung der Heilswille und die Liebe Gottes.[551]

Die aktuellen Probleme der Kirche, wie Desinteresse der Gläubigen, Rückgang der Kirchenbesucher, Abnahme der Zahl praktizierender Christen, damit verbunden auch der Schwund finanzieller Ressourcen, aber auch Priestermangel und Missbrauch in der Kirche sind auch für Balthasar beunruhigende Phänomene. Sehr oft glaubt man – auch in Kirchenkreisen - diese Probleme vorwiegend durch Strukturreformen lösen zu können oder zumindest zu verringern. Balthasar befürchtet, dass solche Bestrebungen zu einer soziologistischen Verflachung führen.[552] Er tritt demgegenüber vehement für eine Vertiefung des Glaubens und des Kirchenverständnisses ein. Immer wieder betont er den Vorrang des christlichen Lebens vor allen kirchlichen Strukturen und Organisationen und Institutionen. Das Hören auf die Botschaft Christi und Antwort geben durch existentielle Bereitschaft zur Nachfolge fordert Balthasar sehr, ganz im Sinne der Forderung seines Ordensvaters, des hl. Ignatius, von *Ruf* und *Nachfolge*. Daher sind *Ruf* und *Sendung* die

---

549 Ebd. 47.

550 Vgl. ebd. 48. Balthasar folgt weitgehend Augustinus, der das Bild der Taube, "Columba" für die Liebeskirche geprägt hat. Sie wirkt in der Gemeinschaft der Heiligen durch die „Einheit von objektiv verliehener Gnade und subjektiv verwirklichter Heiligkeit". Durch ihre Liebe wirkt Christus, und die Amtskirche hat dabei nur *vermittelnde Kraft*, unabhängig von der Integrität und Fehleranfälligkeit des Amtsträgers. Die Tatsache, dass es aber in der Kirchengeschichte doch immer wieder zu Verfehlungen der Amtsträger kommt, sieht Balthasar als ein *Zeichen des Kreuzes*, das als „Zeichen des Widerspruchs der Sünde gegen die Liebe" der Kirche eingedrückt ist.

551 Vgl. ebd. 49.

552 Vgl. Stephan ACKERMANN, Schale und Kern – Der ekklesiologische Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Diskussion um Strukturreformen in der Kirche; in: Magnus STREIT - Jan-Heiner TÜCK, die Kunst Gottes Verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen (Herder - Freiburg, 2005), 280-297. 281.

Schlüsselbegriffe der Ekklesiologie Balthasars, zugleich zentral für seine Soteriologie und Christologie, denn die Sendung des Sohnes zum Heil der Menschen, seine Missio, beruht auf seiner immer schon gegebenen Bereitschaft, dem Sendungsauftrag des Vaters zu gehorchen.[553]

Antwort geben auf den Ruf ist für Balthasar der zentrale Auftrag für die Lebensgestaltung des Christen, denn durch dieses Ja zur Sendung „entprivatisiert das Ich, dessen gnadenhaft-fruchtbarer Wirkungsradius sich in den gesamten mystischen Leib Christi hinein ausdehnt."[554] Daher ist alle Arbeit an Strukturen, für Institutionen u.ä. demgegenüber sekundär. Alle Strukturen in der Kirche erwachsen für Balthasar aus der übernommenen und erfüllten Sendung, sind somit gebunden an Personen und sind Ergebnis erfüllten kirchlichen Lebens. Struktur und Institutionelles dienen dazu, die Liebe der Gesendeten zu Christus in der Kirche lebendig zu erhalten und es dem Einzelnen zu ermöglichen, seinen Sendungsauftrag zu finden und zu erfüllen. Das erfordert auch Gehorsam gegenüber der Institution und das kann bisweilen auch als Härte empfunden werden.[555]

In der aktuellen Debatte um Strukturreformen in der Kirche stellt Balthasar einige Kriterien auf: die Struktur hat sich zu ergeben aus dem Leben konkreter Personen, die sich bemühen, nach dem Evangelium zu leben, sie darf kein konstruiertes Gebilde sein ohne Bezug zu den Menschen. Sonst besteht die Gefahr, dass sie ideologischen Charakter annimmt. Strukturen müssen auf Christus hin transparent sein und müssen helfen, den Zugang zu Christus zu vermitteln und zur Nachfolge anregen. Balthasar verweist dabei auf die Bedeutung der großen Ordensgründer, deren Beispiel und deren Regeln starke Nachwirkungen zeigen und zu Quellen geworden sind für zahlreiche heiligmäßige Lebensgestaltungen. Offen bleibt die Frage, welche Zukunftsaussichten es gibt für Strukturen, die nicht mehr mit lebendigem Glaubensleben erfüllt sind. Wird da der Hl. Geist regelnd eingreifen oder werden solche Strukturen zu beengenden und erdrückenden „Panzern" für die Menschen?[556] Stefan Ackermann weist darauf hin, dass Balthasar ungeachtet seiner kritischen Positionen und Stellungnahmen in seinen früheren kleineren „Streitschriften" dennoch keine praktischen Handlungsanweisungen für die aktuelle Debatte gibt, dafür sei seine Ekklesiologie zu

---

553 Vgl. ebd. 283. Das Bewusstsein des Hervorgehens aus dem Vater, um gesendet zu werden, lässt bei Christus Person und Sendung a priori zusammenfallen. Allerdings sieht Balthasar bei Jesus die „paradoxe Einheit von (Immer-schon) Sein und Werden", denn der Mensch Jesus erkennt seine Sendung und den zu leistenden Gehorsam immer deutlicher im Laufe seines irdischen Daseins.

554 BALTHASAR, Theodramatik II,2, 321.

555 Vgl. Stephan ACKERMANN, Schale und Kern, 289.

556 Vgl. ebd. 296.

„fundamental“. Balthasar bietet vor allem aber Orientierungshilfen.[557] Das Wesentliche ist für ihn die Rückbindung aller Organisationen und Strukturen auf die „Taten des dreipersönlichen Gottes und auf die durch Gnade erwirkten Antworten menschlicher Personen“.[558]

Mit dieser Theologie des Amtes versucht Balthasar das institutionelle Element in die kirchliche Gemeinschaft und Liebe zu integrieren. Die Liebe der *communio sanctorum* ist der Nährboden für alles Amtliche in der Kirche, für ihre Sendung in die Nachfolge Jesu. Die Amtskirche hat daher ein «Dienstamt». Das menschgewordene Wort Gottes umfasst immer einerseits den Menschen Jesus und zugleich andererseits das Geschehen der Erlösung. Aus beiden erhalten die Kirche und auch die einzelnen Sakramente ihre Kraft.[559] Für Balthasar ist Christus das «Ursakrament», das lebendige Zeichen des Heils, und die Amtskirche ist die *Verwalterin* der Sakramente und zugleich *Empfängerin* des menschgewordenen Wortes Gottes. Hier sieht Balthasar das *universale concretum* Christi, das in der Kirche in *Form und Fülle* weiterwirkt, denn sie empfängt die Liebe und verströmt sie. Der Jesus Nachfolgende muss sich in die dreifaltige Liebe hineinnehmen lassen und so wie der Herr sich leer machen von allem Eigenen und mit ihm bis zum Kreuz mitgehen. Das ist nach Balthasar die Aufgabe der Kirche als „bleibende *Form* der universalen Liebe in Christus“.[560] Die Kirche vermittelt dieses Heil in der Welt durch die Sakramente, sie ist das *«sacramentum mundi».* Alle Sakramente und christlichen Akte haben Anteil an der Ursakramentalität der Kirche, die von Christus verliehenen Charismen und Berufungen (sei es zur Aktion, sei es zur Kontemplation) sollen wirksam und fruchtbar werden für das Heil und die Erlösung der Welt.[561]

In seiner Ausführung über die Amtstheologie sieht Balthasar die Auseinandersetzung zwischen dem Amtsträger und den Laien. In diesem zueinander “Aufschauen” betont Balthasar den Primat des Liebesdienstes auf beiden Seiten. Das Amt ist verpflichtet, alles Gut, alle Wahrheit, die es von Christus empfangen hat, in die Herzen der Laien einzusenken, denn dort soll der Same aufgehen. Der Amtsträger vermittelt das Heil, - diese Vermittlung

---

557 Ebd. 296.
558 BALTHASAR, Spiritus Creator, 337.
559 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II,2, 396 f.
560 Im Sinne der Kirchenväter spricht Balthasar von der *anima ecclesiastica*. Der Mensch, der Christus mit aller Konsequenz nachfolgen möchte, muss, um an Christi „konkreter Universalität“ Anteil zu haben, sich ganz „hineinnehmen lassen“ in die Existenzform des dienenden Christus, und er braucht dafür die Vermittlung der Kirche. Dazu muss er sich enteignen lassen von aller Selbstbezogenheit und subjektiver Selbstgenügsamkeit.
561 Vgl. Henri DE LUBAC, Glauben aus der Liebe – Catholicisme (Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar), (Johannes Verlag - Einsiedeln, 3. Auflage, 1992),195.

ist „instrumental“, der Laie aber empfängt es – dieser Empfang ist „endzwecklich“, das Ziel der Vermittlung.[562] Amtsträger und Laien haben ihre gemeinsamen Wurzeln im sakramentalen Grund der Kirche, im gemeinsamen „königlichen-prophetischen Priestertum“, wobei der Amtsträger Verwalter und Spender der Gnade ist, der „laikale Priester“ der Empfangende, der seinerseits aber auch das Empfangene in seinem Bereich weitergeben soll. Die Fruchtbarkeit des Laien sieht Balthasar am wirksamsten realisiert durch die Befolgung der evangelischen Räte. Aus diesem Grund betont Balthasar die Besonderheit der *Säkular-Institute*, weshalb er auch die *Johannes-Gemeinschaft* gegründet hat, die inmitten der Kirche durch ihre totale Selbsthingabe an Gott als „ein die Wunden von Kirche und Welt heilender Keim” wirken soll.[563] Ein Christ, der die Räte befolgt, unterscheidet sich von den anderen Christen und Nicht-Christen in der Welt nur dadurch, „dass er seine ganze Existenz, Leib und Seele, Christus geschenkt hat und von ihm durch die Vermittlung der Kirche den Platz seines Einsatzes für das Reich Gottes in der Welt zugewiesen erhält.“[564] In dieser Überlegung über die Auseinandersetzung zwischen dem weiblichen und männlichen Prinzip der Kirche, zwischen Marianischem und Petrinischem, zwischen Amtsträger und den Laien, sieht Balthasar das Wesen der Kirche als Ort der Gnade, als Ort der Einkörperung Gottes in der Welt, daher ist die Welt ein *werdendes* Reich Gottes geworden, und die Kirche der *Sauerteig* in ihr. Balthasar sieht daher die unerlöste Einheit zwischen Christus, der Kirche und der Welt. Weil die Vermählung Christi mit der Kirche auf dem Gedanken der Vermählung Gottes mit der Menschheit basiert, so ist auch die *Vermählung* der Kirche mit der Welt auf diese Basis gegründet. Da Christus für alle gestorben ist, muss die Kirche in allen Menschen der Welt, die von Christus losgekauft sind, das werdende Reich Gottes sehen. Um diese Mission zu erfüllen, soll die Kirche eine *kenotische Kirche* sein.

---

562 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III,2,2, 397. Die Aufgabe der Vermittlung der Sakramente Gottes hat das Priesteramt. Für Balthasar ist das Priesteramt das Organ, das garantiert, dass jener Akt der Selbsthingabe, durch den die Kirche «seinshaft» Christi Kirche geworden ist, sich immer neu ereignet. Durch diesen Akt wird dem Priester die Gnade und Amtsvollmacht verliehen, „in Jesu Namen zu sprechen und zu handeln“.

563 BALTHASAR, Unser Auftrag, 118.

564 Vgl. Kurt KOCH, Kirche als bräutliche Ikone der Trinität, 23. Alles in der Welt sichtbare christliche Tun wird nur durch die unsichtbare Gnade ermöglicht. Der Christ, der nach den evangelischen Räten lebt, ist besonders geeignet und berufen, das Reich Gottes in dieser säkularen Welt darzustellen und in ihr die Kirche wirksam werden zu lassen.

3.3 KENOTISCHE KIRCHE

3.3.1 KENOSE DER KIRCHE?

Die Rede von der *Präexistenz* der Kirche und von "Ekklesiologie von Oben" und "Ekklesiologie von Unten", die sich in der Kirche entwickelt hat, führt zur Frage, ob es eine Kenose der Kirche gibt, entsprechend der Kenose Christi. Balthasar hat sich auch mit diesem Thema beschäftigt, um die Position der Kirche in der Kenose Christi einzuordnen. Der heute häufig verwendete Ausdruck *Kenose der Kirche* wird verstanden als *Verzicht* der Kirche auf Macht und Herrlichkeit in Angleichung an Christus, der in seiner Kenose auf Macht und Ehre verzichtet hat (vgl. LG 8,3). In seinem Werk *Pneuma und Institution (1974)* verweist Balthasar auf etliche Beispiele für die Gleichgestaltung zwischen der Kirche und Christus aus dem NT, z.B. *„Mitgeboren mit ihm aus dem Vater"* (Joh 1,13), oder *„Ich bin mit Christus gekreuzigt worden"* (Gal 2,19). Balthasar stellt die Frage, ob diese Art von Gleichgestaltung es erlaubt von einer Kenose der Kirche zu sprechen. Daher muss der Begriff des *kenoun* (leer machen) geklärt werden, denn im NT wird er in verschiedener Weise gebraucht. Balthasar ist überzeugt, dass das *kenoun* im Philipperhymnus (Phil 2,5-11) „einzigartig und für die Kirche unnachahmlich"[565] ist, denn es war ein Akt des präexistenten Christi, ein Akt vor oder bei der Geburt Jesu, während die Kirche nach Darstellung im NT erst das „Produkt des göttlichen Heilswillens"[566] ist. Im Neuen Testament wurde *kenoun* vielfältig verwendet im Sinne von «ausleeren, aushöhlen, an Kraft verlieren» bzw. das Adjektiv *kenos* (leer) im Sinne von «vergeblich, umsonst» gebraucht. Diese Texte, in denen Kenose im Sinne einer Vergeblichkeit, von etwas, das nicht eintreten soll, verwendet wird, seien weit entfernt von der Bedeutung des *kenoun* im Philipperhymnus. Aus diesem Grund hat Balthasar zwei Bedeutungen der Kenose dargestellt, nämlich die *Kenose im eigentlichen Sinn und die Kenose im uneigentlichen Sinn.*[567]

Die *Kenose im eigentlichen Sinn* ist der „freie Akt eines Präexistenten sich der Gottgestalt zu entäußern und Knechtsgestalt anzunehmen".[568] Daher kann man nicht von der Kirche sprechen, denn das würde bedeuten, dass auch die Kirche einen freien Entschluss gefasst hätte, so wie Christus oder auch in ihm. Die Vorstellung einer *präexistenten Kirche* war bekannt. Dazu führt Balthasar Belegstellen an z.B. Gal 4,26 und Offb 21,2, welche eine bei Gott verborgene Kirche, die eine „himmlische Wirklichkeit" darstellt, voraussetzen.

---

565 BALTHASAR, Pneuma und Institution, 120.
566 Ebd. 120.
567 Ebd. 121 f.
568 Ebd. 121.

Balthasar bringt auch Beispiele aus dem AT: z.B. das *himmlische Jerusalem* oder die *Sophia* am Throne Gottes.[569] Auch die *intelligible Welt* Platons, welche die eigentlich existierende ist vor ihrem bloßen Abbild in der Welt, passt zu diesen Bildern. Aber Balthasar ist überzeugt, dass, wenn Paulus vom „Jerusalem droben" spricht, so ist es für ihn „die verborgene himmlische Dimension der realen Kirche".[570] Die Apokalypse schildert die zukünftige Herabkunft und das Sichtbarwerden dieser realen Kirche. Balthasar bringt mehrere Stellen, wo von der über- und vorzeitlichen Kirche die Rede ist, betont aber, dass dabei nie von einem *vorzeitlichen Entschluss zur Kenose* in die Zeitlichkeit, wie bei Christus, gesprochen wird. Die Überzeitlichkeit der Kirche ist vorweltlich-eschatologisch, denn sie ist durch die Erlösungstat Christi erwirkt. Auch bei den Bildern vom „Abfall" der Kirche aus ihrer himmlischen Wirklichkeit, z.B. beim *Abfall der Sophia* bei Origenes und Methodius[571] handelt es sich nicht um eine Kenose im Sinne der Kenose Christi. In diesem Kontext ist Balthasar überzeugt, dass, was im frühen Mittelalter von der Kenose der Kirche spricht, nicht im Sinn des *Abfalls* verstanden werden soll, sondern im Sinne eines „Mitvollzugs der Kenose Christi".[572] Daher stellt Balthasar fest, dass die «eigentliche Kenose» nur von Christus im Vater und Hl. Geist vollbracht worden ist. Balthasar versteht dann die Kenose der Kirche nur im *uneigentlichen Sinn*, dass sie der freie Mitvollzug der Kenose Christi ist. Aus der ignatianischen Spiritualität des *suscipe* verbindet Balthasar die Relation Geschöpf-Schöpfer, und betont, dass, wenn die Kreatur ihrem Schöpfer alles hingibt, um sich von ihm verfügen zu lassen, dies an sich noch kein kenotischer Akt ist, denn das Geschöpf vollendet nur seinen „Wesenscharakter als Kreatur".[573] In der Kenose Christi sieht Balthasar den Beschluss Gottes, sein Wesen der Welt zu offenbaren. In diesem Sinn kann man von einem uneigentlichen kenotischen Akt sprechen. Es geht dabei um ein *Sich-verfügen-Lassen*, nicht um ein Selbstverfügen. Das ist die „Grundform aller kirchlichen Kenose".[574] Balthasar hält

---

569 Vgl. ebd. 122.

570 Ebd. 122.

571 Vgl. ebd. 124. Origenes verwendet das gnostische Bild der abgefallenen „Sophia" und das Herabsteigen Christi in die Unterwelt, um sie zu retten, um die Einheit von Kirche und Christus zu herzustellen, entsprechend der Einheit von Mann und Frau in Eph 5. Um der Kirche willen verlässt Christus den Vater, damit er eins sei mit seiner Braut, der Kirche. Daher ist er Mensch geworden und wohnte unter uns. Dieses Bild verwendet auch Methodius, indem er das Herabsteigen des Logos in die Welt darstellt, um die Einheit von Christus und der Kirche zu deuten. Balthasar lehnt diese Vergleiche entschieden ab, denn es gibt keine Kenose der Kirche, die in ihrem Grund und Sinn der Kenose Christi entspricht.

572 Ebd. 125.

573 Ebd. 127.

574 Vgl. ebd. 128. Daher meint Balthasar, dass der Wille einer Gleichgestaltung der Kirche mit Christus absolut von Gott ausgeht, nicht von der Kirche selbst. Sie gehorcht der Eingebung des Heiligen Geistes. D.h. die Kenose der Kirche ist immer nur ein *Geschehen-lassen* durch den Sohn Gottes.

fest, dass die „irdische Kirche in ihrem unsichtbaren Wesen «unsere Mutter», das «Jerusalem droben» ist“.[575] Das sei aber nicht in platonisierender Weise zu verstehen, als ob die wirkliche Kirche in einer intelligiblen Sphäre existierte und in der Welt nur in entfremdeter Form erschiene. Auch durch die Kenose Christi sei kein entzweiender Abstand zwischen Vater und Sohn eingetreten, weil Christus und der Vater durch den Heiligen Geist immer verbunden sind und „weil die Ferne der Kenose eine Weise der innertrinitarischen Nähe und des Ineinanders der göttlichen Hypostasen ist“.[576]

3.3.2 VON ALLEINIGER OBERHOHEIT ZUR KENOTISCHEN KIRCHE

In seinem missionarischen Programm der Kirche, wie er es in *Schleifung der Bastionen* formuliert, sieht Balthasar die alleinige Oberhoheit der Kirche sehr stark bis zum Mittelalter dominierend. Im Mittelalter lebte die Christenheit in einer Art “geschlossenem Raum“, einer “befestigten Civitas“. Sie musste kaum darüber nachsinnen, was sich außerhalb ihrer Mauern abspielte. Die große Wende für die Kirche, die ihre alleinige Oberhoheit vernichtete, war die Kirchenspaltung. Balthasar ist überzeugt, dass die Kirchenspaltung das innerkirchliche Bewusstsein und auch das Bewusstsein gegenüber den nicht christlichen Religionen und Völkern stark veränderte. Die katholische Kirche hatte damit ihre Oberhoheit verloren und war in den Augen der Welt zu „einer Kirche neben anderen“ geworden. Die Gegenreformation suchte vergebens nach Möglichkeiten, die mittelalterliche Ordnung wieder zu beleben. Dass dies nicht wirklich gelang, ist einer der Gründe für die Verunsicherung von Katholiken, die bis heute anhält. Balthasar sieht, dass der Ausweg weder in einem „Absolutismus der Wahrheit“ gefunden werden kann noch in einem „Relativismus der Aufklärungszeit“.[577] Dem rigorosen Dualismus Augustins, der nur in der Kirche das Heil sah, im Sinne von *extra ecclesiam nulla salus,* stellte sich die Aufklärung, die die Gleichberechtigung für alle Religionen forderte, entgegen. Sie propagierte, dass es auch außerhalb der Kirche jedes Heil gäbe. Innerhalb der Kirche setzte sich schließlich die Erkenntnis durch, dass die Kirche die Vermittlerin des Heiles ist, und daher der Satz *extra ecclesiam nulla salus* zu verstehen ist: *kein Heil wird vermittelt, außer durch die Kirche*.[578]

---

575 Ebd.131.

576 Vgl. ebd. 131.

577 BALTHASAR, Schleifung der Bastionen (Johannes Verlag - Einsiedeln, 5. Auflage, 1989), 38.

578 Vgl. ebd. 40; Vgl. Henri de LUBAC, Glauben aus der Liebe – Catholicisme, 195. Das Axiom *„extra ecclesiam nulla salus“*, das seit Cyprianus verwendet wurde, ist nun nicht als Akt der Exklusivität der Kirche zu verstehen, sondern im Sinn einer Vermittlung des Heils. Christus hat am Kreuz das Erlösungswerk allen Menschen gebracht, und die Kirche ist als Vermittlerin eingesetzt. Sie ist „Instrument der Heilsvermittlung an die Welt“.

In diesem Kontext hat sich das Bewusstsein der Kirche entwickelt „vom Besitzer zum Spender, vom Privilegierten zum Verantwortlichen“.[579] In seinem “militärischen Ruf” die „Bastionen der Kirche” zu schleifen versucht Balthasar eine offene Kirche zu etablieren, sodass es zu einer Osmose zwischen Kirche und Welt kommen kann. Lange bevor das Zweite Vatikanische Konzil sein *Aggiornamento Programm* der Kirche dargestellt hat, war Balthasar schon weit vorausgegangen mit seiner Idee einer kenotischen Kirche, indem er die neue Stellung der Kirche zur Welt darstellte, als „das Anzeichen einer immer tieferen und ernsteren Inkarnation“.[580]

In der Mission der Kirche *hinauszugehen* in die Welt sieht Balthasar die Notwendigkeit einer dynamischen Haltung gegenüber der Tradition, dass die Bewahrung der Tradition nicht heißen darf: engstirniges Festhalten am Überlieferten und „Weitergeben fertiger Ergebnisse“,[581] sondern die Weisheit früherer Generationen in Ehren halten, sich von ihrer Kraft tragen lassen und dabei immer wieder zurückkehren zum Ursprung, zu Jesus Christus, und den Bezug zur Offenbarung Gottes in unserer Zeit herstellen. Daher ist es nötig, die Zeichen und Erfordernisse der Zeit zu erfassen. Auch wenn die Wahrheit der Kirche immer dieselbe bleibt, so lassen doch die sich immer weiter verändernden Bedingungen und Situationen der Welt neue Seiten an dieser kirchlichen Wahrheit erkennen. Die kenotische Kirche ist eine Kirche *in* und *für* die Welt, und ist erwählt zur Verantwortung für ihre Brüder, die christlichen und die nicht christlichen. Daher ist der Begriff *Sendung* das Wesensmerkmal der kenotischen Kirche. Der Christ ist ein Gesendeter, gesendet letztlich zur Rettung der Welt. Das Wesen der Kirche, die im Tiefsten eine kenotische Kirche sein muss, hat als zentrale Aufgabe, ein Opfer für die Welt, eine Stellvertretung für das Heil des Bruders zu sein.[582] In der Aufgabe des Christen, Licht *für* die Welt zu sein, sieht Balthasar einen Wandel ins Fühlen mit der Kirche, *sentire cum ecclesia.* Die Kirche ist aus ihrer Isolation getreten und fühlt stärker mit den Ängsten und Hoffnungen der gesamten Menschheit. Das „Fühlen mit der Kirche“ ist ein *In-sich-Fühlen* dieses kirchlichen Gehorsams.[583]

---

579 BALTHASAR, Schleifung der Bastionen, 43.

580 Ebd. 54. Balthasar sieht, dass die Kirche ein ähnliches Paradox durchlebt, wie der Gottessohn in seiner Erniedrigung, seiner Kenose. Sie entäußert sich immer mehr in die Welt hinein. Die gewaltigen Krisen, die die Menschheit durchmacht, führen zu neuer, erweiterter Bewusstseinsbildung und zur Erkenntnis neuer Aufgaben. Sich diesen zu stellen und an Lösungen mitzuarbeiten ist auch Herausforderung und Verpflichtung für die Kirche.

581 Ebd. 23.

582 Vgl. ebd. 80.

583 Vgl. ebd. 75.

Der Abstieg der Kirche von ihrem Gipfel, um noch viel tiefer mit der Welt zu fühlen, hat dazu geführt, dass die Kirche zur leidenden Kirche geworden ist. Genau diesen Weg ist Christus gegangen, um so viel mehr Menschen zu Gott zu ziehen. Daher ist Balthasar überzeugt, dass je mehr „Bastionen der Seele“ fallen, desto mehr „verbundene Räume“[584] entstehen. Auf dem Weg von den „profanen Außenräumen“ der Welt zu dem „heiligen Innenraum“ der Kirche, sollen alle Christen mit all ihren Brüdern gemeinsam vor Gott hintreten.[585]

3.3.3 KIRCHE-SEIN

In seiner Schrift *Wer ist ein Christ?* zeigt Balthasar die Grundelemente des Kirche-Seins im Wandel der Zeit. Die Kirche kann zum Salz und Licht der Welt werden, wenn der „Primat der Glaubenskontemplation”[586] ohne *Wenn* und *Aber* zum Mittelpunkt ihres Lebens geworden ist. Wie Karl Rahner den Lebenszustand des Christen in der Zukunft entweder als Mystiker oder als gar nichts gesehen hat[587], betont auch Balthasar die *kontemplative Dimension* der Kirche als Basis der Sendung und der Mission. Dazu schreibt er:

> „Man sieht jetzt, wie unentbehrlich und zentral im Gesamten der Kirche das kontemplative Leben ist. Keine äußere Aktion ohne innere Kontemplation (die die existentielle Dimension des Glaubens selbst ist), während es durchaus möglich ist, mit innerer Kontemplation ohne äußere Aktion ein Leben zu füllen. Denn der kontemplative Akt ist der alle äußere Aktion dauernd grundlegende Akt; er ist aktiv und wirksam, fruchtbar und missionarisch über alle äußeren Unternehmungen der Kirche hinaus.”[588]

Balthasar sieht somit die Kontemplation als innere Kraft, als unendliche Gnadenquelle der äußeren Tätigkeit der Kirche, denn es gibt keine entscheidende Kraft der Kirche außer ihre tiefe Verbindung mit ihrem Herrn und Gott. In diesem Sinn zeigt Balthasar den christozentrischen Aspekt der Kontemplation als Grundlage der kirchlichen Kontemplation.[589] Christus hat seine Wurzeln beim Vater, von ihm nahm er die unendliche Kraft für seine Weltzuwendung. Für Balthasar ist die Kontemplation ein Akt “Bei-Gott“ als „Mit-Gott-von-Gott-weg”.[590] Daher soll alle christliche Kontemplation christozentrisch sein, d.h. eine Rückkehr zum Vater in der geistlichen Sohnschaft, um *mit ihm* der Welt mit göttlichem Geist zu begegnen. Um eine *kontemplative Kirche* zu sein stellt Balthasar Maria

---

584 Ebd. 81.
585 Vgl. ebd. 81.
586 BALTHASAR, Wer ist ein Christ (Benzinger Verlag - Einsiedeln, 1965), 80.
587 Vgl. Karl RAHNER, Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge, in: ders., Schriften zur Theologie, XIV (Zürich, 1980), 161.
588 BALTHASAR, Wer ist ein Christ, 80.
589 BALTHASAR, Klarstellungen, 120.
590 Ebd. 118.

in die Mitte der Kirche als Mutter der Kontemplation, die das Wort Gottes treu in ihrem Herzen bewahrt (Lk 2,19.51). Sie hat eine offene Seele, um Tag und Nacht auf Gottes Wort zu hören. Daher soll die Kirche eine *hörende Kirche* sein, denn „wer nicht zuerst auf Gott hören will, hat der Welt nicht zu sagen".[591] Der Ausdruck *hörende Kirche* bedeutet nicht nur Hören des Kirchenvolkes auf die Kirche, sondern auch Hören der Kirche auf Gott. Die reinste kirchliche Gesinnung ist seit jeher die Gesinnung Mariens. Sie gehorcht dem Herren und von derselben Art ist auch kirchlicher Gehorsam.[592]

Unter dem Begriff *Kontemplation* versteht Balthasar aber nicht an erster Stelle im griechisch- philosophischen Sinn Aufstieg vom Zeitlichen in die Ewigkeit, oder vom Weltlichen zum Göttlichen, sondern primär im biblischen Sinn, Übersetzung des zuhörenden Wortes Gottes in Taten der Nächstenliebe.[593] Die Kontemplation ist daher immer eine zentrale *Aktion* der Kirche. In diesem Kontext liegt das Kirche-Sein der Christen darin, dass sie als eine mystische Kirche ihre Augen offen halten soll für die Welt.

In der Rede von der *mystischen Kirche,* die in der *Kontemplation* und *Aktion* für die Welt wach bleibt, stehen für Balthasar ganz wesentlich die *Brüder* im Mittelpunkt, wie sich auch der menschgewordene Logos in Jesus zu unserem Bruder gemacht hat. Daher spricht Balthasar vom *Sakrament des Bruders.* Das ist der neuartige Gedanke Balthasars, dass er nicht nur die Kirche als *Sacramentum mundi* betrachtet (LG 1.9), sondern auch umgekehrt die Welt bzw. die Brüder als Sakrament für die Kirche.[594] Um das *Sakrament des Bruders* zu erklären, geht Balthasar von der anthropologischen Betrachtung der Menschen bis zu ihrer theologischen Dimension aus. Angesichts des Leidens, der Schicksalsschläge, Ängste und Grenzen, denen jeder Mensch ausgeliefert ist, stellt Balthasar die Frage, warum sich das *Ich* verlieren und opfern sollte für ein *Du*, das es im Tiefsten nicht anders schätzen kann als sich selbst. Und Balthasar gelangt zur Überzeugung, dass es nur möglich sei, den Bruder, den Nächsten zu lieben, wenn diese Liebe von Gott kommt.[595] Die Liebe ist dadurch für Balthasar das Wesen des Christentums, der innere Kern des Christ-Seins, dass die Kirche unbedingt nichts anderes tun kann, als die Liebe, die Gottes- und Nächstenliebe zu verwirklichen:

> „Es gibt überhaupt keinen theoretischen Glauben, kein theoretisches Christsein. Das Christentum ist eine Form, die außerhalb der Materie nicht existieren kann, so wie die Form

---

591 BALTHASAR, Schleifung der Bastionen, 83.
592 Ebd. 75.
593 Ebd. 82.
594 Vgl. BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, 208.
595 Vgl. ebd. 208.

> einer Statue nur im Stoff wirklich ist. Die Materie ist das, woran die Liebe sich äußert und aufleuchtet, das wofür sie sich hingibt: der Nächste, der doch nur so nah sein kann, weil Gott in Christus in ihm gegenwärtig ist, und der doch nur so geliebt werden kann, weil in ihm die ewige Liebe Gottes zu mir und zu ihm als das Erste und Letzte alles, auch unsere Begegnung, umgreift."[596]

Balthasar sieht es als Tragik unserer Zeit, dass heute nichts mehr anderes da sei, wofür es sich einzusetzen lohne als der Mensch und dass dieser sich doch letztlich nicht lohne, was alle Philanthropie und allen Humanismus relativiere.[597] Die Rettung aus dieser scheinbar ausweglosen Situation der Zurückgeworfenheit auf sich selbst kommt allein vom Gott-Menschen, von Jesus Christus. Wie Christus durch seine Kenose der menschlich ausweglosen Situation eine hoffende Zukunft ermöglicht hat, so ist es auch die Berufung der Kirche, seinen Brüdern den Heilsweg zu weisen. In dieser Bewegung des Übersteigens sieht Balthasar das Wesen des Christentums. Nicht die christliche Bruderliebe innerhalb der christlichen Gemeinschaft genügt, sondern die Kirche muss nach außen gehen „zum Nichtliebenden, zum verlorenen Bruder, zum Feind."[598] Für Balthasar ist der *Nächste* Christi der *Fernste.* Auch der *Feind* ist Geschöpf Gottes, der ihn nach seinem Bild gestaltet hat, ihn liebt und ihn in die Zugehörigkeit zu seinem Sohn gestellt hat, in das Werk seiner Erlösung und somit auch in die Kirche. Der Vater schickt den Sohn in die feindliche, verlorene, hasserfüllte Welt zum "entfremdeten Bruder". Daher ist die Feindesliebe der Ursprung aller christlichen, der Anfang aller kirchlichen Liebe. Dabei erhebt sich für Balthasar die Theodizee-Frage: Warum hat der Vater das Elend, vielleicht sogar die Verworfenheit des entfremdeten Bruders zugelassen und wodurch wurde diese Verworfenheit überwunden? Balthasar hat diese Theodizeefrage im Kontext der Inkarnationstheologie beantwortet, dass die Brüder die *conditio sine qua non* der Inkarnation Christi sind. Der entfremdete, ferne Bruder wird so nicht nur zum *Bild*, sondern zur „Realität der für ihn leidenden Gottesliebe".[599] Daher sieht Balthasar deutlich, dass „Wer für den Bruder hofft, hofft, dass der Bruder Gott, Christus und die Kirche findet."[600] Mit diesem Gedanken betont Balthasar den Primat der realen Liebe, die die Kirche in jedem Herzen ausgießen muss, denn der Bruder, der uns begegnet, wird zum Nächsten, und zum *Sakrament Gottes*, das mir nicht im Kirchenraum gespendet, sondern in offener, säkularisierter Welt geschenkt wird.[601]

---

596 BALTHASAR, Wer ist ein Christ, 100 f.
597 BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, 209.
598 Ebd. 211.
599 Ebd. 217.
600 Ebd. 218.
601 Ebd. 219.

TEIL II: KENOSE UND GOTTVERLASSENHEIT JESU BEI CHIARA LUBICH

KAPITEL I: KENOSE UND TRINITARISCHE OFFENBARUNG

1.1. LEBEN, WERKE UND THEOLOGISCHER AUFBAU

1.1.1 ZU DEN WICHTIGSTEN ETAPPEN DER BIOGRAFIE LUBICHS

Silvia Lubich, die später den Ordensnamen Chiara Lubich annahm, wurde am 22.01.1920 in Trient als zweites Kind des Ehepaares Luigia und Luigi Lubich geboren. Von ihrer Mutter, Luigia, einer frommen gläubigen Frau, erhielt sie die Tiefe der christlichen Tugenden vermittelt, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. Von ihrem Vater, Luigi, der sozialistische Ideale vertrat, lernte Lubich die Konsequenz im Leben und soziales Engagement. Durch ihre Geschwister Gino, Liliana und Carla erfuhr sie Nähe und Geschwisterlichkeit.[602] Ihre Familie, die von Liebe und Zusammenhalt erfüllt war, hat für Lubich eine entscheidende Rolle gespielt, sodass sie wirklich zu ihrer Berufung als Gründerin einer großen Bewegung fand. Im geistlichen Leben fühlte sich Lubich schon als Kind sehr zum Glauben hingezogen und erhielt durch ihre Mutter und durch Ordensschwestern[603] auch darin eine fundierte Unterweisung. Die Armut der Familie nach dem Krieg veranlasste die dreizehnjährige Lubich Mitverantwortung für das Familieneinkommen zu übernehmen durch Nachhilfestunden in Mathematik und anderen Fächern.[604]

Ein besonderes Schlüsselerlebnis in ihrer Jugend war das sogenannte *Loretto-Erlebnis*. Das war im Jahr 1939, als sie 19 Jahre alt war. Das Loretto-Erlebnis war für Lubich die Entdeckung ihres neuen Lebensweges, die Entdeckung ihrer Berufung. Sie besuchte anlässlich einer Wallfahrt nach *Loretto* das der Legende nach von Engeln dorthin gebrachte *Haus von Nazareth* und fühlte sich plötzlich zutiefst hineingezogen in das Leben der hl. Familie. Da erkannte sie ihren zukünftigen Lebensweg, den sogenannten *vierten Weg*, ein Leben mitten in der Welt, ehelos, aber in einer *familienartigen Gemeinschaft,* ganz hingegeben an Gott.[605] Dieses tiefe Erlebnis bewegte sie sehr, sodass sie vom Göttlichen

---

602 Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins – Franca Zambonini im Gespräch mit der Gründerin der Fokolar-Bewegung (Verlag Neue Stadt - München, 1991), 30 f.

603 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 51. Gemeint ist die Ordensgemeinschaft von Maria Bambina, bei der Lubich Katechismusunterricht erhält.

604 Vgl. ebd. 36.

605 Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 42 f. Unter dem sogenannten vierten Weg schreibt Lubich: „Dieser Weg wurde dann Wirklichkeit in einem Zusammenleben von jungfräulichen und verheirateten Menschen, nach

gleichsam "erdrückt" war. Das war für sie wie ein Licht, das ihren Lebensweg erhellte, und als Folge trat sie 1943 in den 3. Orden der Franziskaner ein und nahm den Namen Chiara an. Als totale Hingabe an Gott legte Chiara Lubich ihre privaten Gelübde am 7.12.1943 ab. Sie verstand ihr privates Gelübde der Jungfräulichkeit als eine "Hochzeit" mit Gott – *Ho sposato Dio – Sono sposa di Dio*.[606] Diese geistliche Erfahrung war für Lubich ein brennendes Feuer, das ihr Herz verbrannte, sodass sie Gott und den Menschen ihr Leben lang diente. Sehr prägend waren für sie die Kriegserlebnisse. Anstatt mit ihrer Familie aus dem bombardierten Trient in die Berge in Sicherheit zu flüchten, entschloss sie sich, in der Stadt zu bleiben, um dort Notleidenden beizustehen.[607] Ihr großes Führungstalent führte dazu, dass sich ihr bald einige junge Frauen anschlossen, die ihre Ideale teilten. So entstand eine kleine Schar, die nach den Idealen des Evangeliums lebte und die evangelischen Räte befolgte. Sie strebten danach, im Alltag das „Evangelium zu leben", wie die Mutter Gottes es ihr gezeigt hatte, um durch diesen Lebensvollzug die frohe Botschaft immer besser zu verstehen und umsetzen zu können. Hilfe für Notleidende, gemeinsames Gebet und Gottesdienste und täglicher Erfahrungsaustausch sowie Gütergemeinschaft prägten ihren Alltag. Sie schlossen sich dann zu einer Wohngemeinschaft zusammen, die den Namen *Fokolare* (Feuerstätte) erhielt. Als Gründungsdatum der Fokolar-Bewegung gilt der 07.12.1943, der Tag, an dem Lubich ihr ganzes Leben Gott schenkte.[608]

Im Sommer 1949 verbrachten Chiara Lubich und ihre Gruppe einen gemeinsamen Erholungsaufenthalt in den Dolomiten. In dieser Zeit – die sie später "Paradiso 49" nannte – kam es zu einem weiteren tief prägenden Erlebnis. Es war wahrscheinlich die tiefste mystische Erfahrung, die Lubich zuteilwurde.[609] Nach einer Eucharistiefeier wollte Lubich

---

dem Bild der Heiligen Familie, von Menschen, die sich ganz Gott geschenkt haben, wenn auch auf unterschiedliche Weise: im Fokolar."

606 Vgl. Jim GALLAGHER, Chiara Lubich – A biography of the focolare movement and ist founder (Fount Paperbacks-London, 1997), 12 f. Diese "geistliche Hochzeit" wurde dann später in der mystischen Erfahrung *Paradiso 49* verstärkt durch die Verwendung des Wortes *Bräutigam*. In ihrem privaten Gelübde wurde *Gott* als ihr Bräutigam, und in *Paradiso 49* wurde *Jesus der Verlassene* als ihr Bräutigam bezeichnet. Lubich zeigt hier aber keine Differenzierung zwischen Gott und dem Verlassenen Jesus, denn für sie gibt es keinen Gott außer dem Verlassenen Jesus.

607 Vgl. Silvana VERONESI, Was in Trümmern begann - Die Anfänge der Fokolar-Bewegung in Trient (Verlag Neue Stadt - München, 2007), 33 f.

608 Vgl. Jim GALLAGHER, Chiara Lubich, 40 f.

609 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, 19, Anm. 23. Über diese Erfahrung schreibt Lubich: „Im nochmaligen Lesen des gesamten Textes des Paradieses […] ist mir bewusstgeworden, dass die Erfahrung des Paradiso 49 ein außergewöhnliches Ereignis, eine Gnade, war. Selbst die Tatsache, dass ich den Schoß des Vaters und in ihm die verschiedenen Wirklichkeiten des Paradieses ‚gesehen' habe – ich habe mit den Augen der Seele gesehen, nicht mit jenen des Körpers -, wie ich sagen werde, ist eine Gnade. Und ich beschrieb den Fokolarinnen alles in so vollkommener Art, dass auch sie in derselben Weise ‚sahen'. Vielleicht treten viele in den Schoß des Vaters ein, aber nicht alle ‚sehen'. Es war also eine Gnade."

noch vor dem Allerheiligsten beten und vermochte plötzlich nicht zu Christus zu beten, da sie sich durch den Empfang der heiligen Kommunion mit Christus zutiefst verbunden fühlte, und zwar mit so inniger Anteilnahme, dass sie sich schließlich selbst als „altro Cristo", als anderer Christus fühlte und daher als dieser nur mehr zum Vater beten konnte. Sie fühlte sich versetzt „in den Schoß des Vaters".[610] Sie teilte ihre mystische Erfahrung ihrem geistlichen Freund Igino Giordani (1894-1980) mit, einem Journalisten und Abgeordneten im italienischen Parlament, mit dem sie eine tiefe Seelenverwandtschaft verband,[611] und sie bat ihn, den gleichen Akt der Hingabe zu vollziehen. Beide erkannten Jesus in sich selbst und im anderen und daher auch in ihrer Mitte nach dem Wort des Evangeliums, *„Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich unter ihnen"* (Mt 18,20). Am Abend berichtete sie ihren Gefährtinnen von ihrem Erlebnis und ersuchte sie, ebenfalls diesen Akt der Hingabe zu vollziehen, da für Lubich die spirituelle Verankerung in der Gemeinschaft sehr wichtig war, und nicht bloß in einer geistlichen Zweierbeziehung mit Igino Giordani.

Die mystischen Erfahrungen während der Wochen in den Dolomiten im Sommer 1949 prägten Lubichs Wirken und bildeten die Basis der Fokolar-Bewegung. Die Ergriffenheit Lubichs aufgrund ihrer mystischen Erlebnisse in diesen Wochen führten dazu, dass sie diesen Ort und Zustand nicht mehr verlassen wollte. Doch Foco, wie sie Igino Giordani nannte, ließ sie erkennen, dass es ihre Aufgabe war, in die Welt hinunterzusteigen und dort zu wirken. Diese mystische Erfahrung war für Lubich die tragende Kraft, ihren Lebensweg durchzugehen. Die Erfahrung der Gottes-Begegnung, die sie in der geistlichen Vision erlebt hatte, war die empfangene Gnade, durch die sie die Höhen und Tiefen ihrer Berufung durchhalten konnte. Man kann sagen, dass dieses "Paradiso 49" für Lubich der Knotenpunkt und zugleich das Licht ihrer Gotteserkenntnisse war, dass sie das Leben der Dreifaltigkeit und die Tiefe seiner Gnade erleben durfte. In dieser Zeit fühlte sich Lubich ganz von Gott ergriffen und diese Erfahrung war wie ein Blitz, der ihr die Geheimnisse Gottes erhellte und offenbarte. Lubich war ganz begnadet, und im Zentrum ihrer Gotteserfahrung fand sie die Schönheit der Natur wie ein Paradies, das man auf Erden erleben darf. Für sie war "Paradiso 49" ein inneres Erlebnis, das ihre Seele reinigte, erleuchtete und stärkte, und das im Lauf der Zeit zur tragenden Kraft für ihre Mission wurde. Nach dieser geistlichen Erfahrung unternahm sie große Anstrengungen, um die Bewegung weiterzuentwickeln. Sie unternahm viele Reisen, um Kontakte zu anderen christlichen Konfessionen und in der Folge auch zu

---

610 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 140.
611 Vgl. ebd. 62.

Vertretern anderer Religionen zu knüpfen. Denn durch Kontakte ihrer Anhänger bzw. weil sie inzwischen bekannt war, wurde sie dazu eingeladen. Ihr Ziel war es stets für die Verwirklichung des Auftrags Christi zur Einheit unter den Menschen zu arbeiten. Das Werk wuchs schnell, musste sich jedoch über eine längere Periode der strengen Prüfung der Kirche unterziehen,[612] bevor die offizielle Anerkennung durch den Vatikan im Jahr 1962 erfolgte. Zahlreiche Ehrungen verschiedenster Organisationen und Universitäten wurden Lubich verliehen.[613] Ihre letzten zwei Lebensjahre, geprägt von schweren körperlichen und seelischen Leiden, waren eine letzte schwere Prüfung, eine dunkle Nacht, ein Teilnehmen an der Gottverlassenheit Jesu. Am 14.03.2008 starb Lubich in Rocca di Papa bei Rom.

1.1.2 ZUR CHARAKTERISTIK DER WERKE LUBICHS

Es ist nicht zu bezweifeln, dass Chiara Lubich eine bedeutende Gründerin einer Laien-Bewegung des 20. Jahrhunderts war. Die Fokolar-Bewegung ist ein lebendiges Zeichen, wobei Lubich ihre große Persönlichkeit, ihre geistliche Tiefe, ihre breite soziale Begabung, ihre kreative und innovative Inspiration für die Entwicklung der Kirche und der Welt ganz eingesetzt hat. Ihr ganzes Leben war dem Aufbau der Fokolar-Bewegung mit totaler Hingabe gewidmet. Daher ist sie die "starke Säule" der Bewegung. Stefan Tobler nennt sie „Referenzpunkt und Markenzeichen" der Bewegung, denn sie ist sowohl nach innen als auch nach außen die Personifikation der Fokolar-Bewegung.[614] Ihre Führerschaft wurde nicht als Selbstzweck gesehen, sondern ganz gerichtet auf Christus, als ihrem Lebensziel. Damit ist die Gefahr des *Personenkults* bei ihr weitgehend vermieden worden. In diesem Zusammenhang ist ihr Zeugnis bedeutungsvoll:

> „Die Feder weiß nicht, was sie zu schreiben hat. Der Pinsel weiß nicht, was er malen wird. Der Meissel kennt nicht das Werk, das er bearbeitet. So ist es, wenn Gott ein Geschöpf an die Hand nimmt, um in der Kirche eines seiner Werke entstehen zu lassen. Der Mensch ist das Werkzeug, er kennt das Werk nicht. Ich glaube, das ist auch bei mir so."[615]

---

612 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 55 f. Lubich bezeichnet diese strenge Prüfung der Kirche und die ungerechten Vorwürfe als eine "Nacht", in der sie sich völlig am Ende fühlt. Trotz unsagbarer Schmerzen, die sie ertragen muss, zeigt Lubich ihre Treue zur Kirche, die sie als Mutter bezeichnet. Für sie sind Gott und die Kirche untrennbar, daher ist die Treue zur Kirche ein Akt des Gehorsams gegenüber Gott, denn sie meint, dass Gott zu uns durch die Kirche spricht.

613 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 74. Insgesamt erhält Lubich 16 Ehrenpromotionen aus 11 Disziplinen, von 5 verschiedenen Universitäten erhält sie theologische Ehrendoktorate, und auch 19 Ehrenbürgerschaften.

614 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 78.

615 Ansprache Chiara Lubichs am Italienischen eucharistischen Kongress in Pescara am 15. Sept 1977. Erstmals in Auszügen publiziert in ZA 77-6, in vollständiger Version später in SSp1 9-23 / Vgl. Fr. Justin AVANOOPARAMBIL OCD, Two castles – The interior castle of St. Teresa of Avilla and The exterior castle of Chiara Lubich (Jeevan Books, Bharanaganam Kottayam, 2017), 4.

Durch diesen Gedanken wird deutlich, dass alle Werke, die Lubich geschaffen hat, all ihr Engagement und ihre pastoralen Aktivitäten, ihre Persönlichkeit und Führerschaft im Rahmen einer *Gnadengabe* zu betrachten sind, denn sie ist nur ein *Heilsmittel* in Gottes Hand für die Kirche und die Menschen. Lubich stellt sich in die Reihe der Kirche als eine, die bereit ist mit Gott zusammen zu wirken, ganz in Gottes Planung hinein geordnet. In diesem Sinn ist Lubichs Werk mehr oder weniger die *Aktualisation* der göttlichen Planung durch ihre menschlichen Begabungen.

Außer ihrer Verantwortung für den Aufbau der Fokolar-Bewegung hat Lubich zahlreiche Seminare, Konferenzen, Vorträge gehalten, um ihre Ideale zu teilen. Lubichs mündliche und schriftliche Werke zu den verschiedenen Themen, zu den verschiedenen Veranstaltungen, zu verschiedenen Gelegenheiten wurden durch die Mitglieder des Fokolars gesammelt und geordnet. Stefan Tobler hat es in seiner Forschung so formuliert:

> „Alle Publikationen unter ihrem Namen sind von ihren Mitarbeitern gesammelte und herausgegebene Aufzeichnungen von Gelegenheitstexten. Bei jeder Herausgabe hat sie zwar in größerem oder kleinerem Maß selbst mitgewirkt und sich immer die Kontrolle vorbehalten, weshalb ihre Publikationen als authentisch gelten können. Bei ihrer Beurteilung muss jedoch die Entstehungsgeschichte und damit der ursprüngliche Sitz im Leben der veröffentlichten Texte mitberücksichtigt werden.“[616]

In diesem Zeugnis zeigt Tobler, dass Lubich nie ein Buch geschrieben hat. Ihre Mitarbeiter haben eine große Rolle bei der Publikation ihrer Werke gespielt. Bei jeder Herausgabe hat sie aber mitgewirkt, um die *Authentizität der Gedanken* zu bestätigen, indem sie die *Kontrollfunktion* übernahm.[617] Nach ihrem Tod wurden alle ihre Schriften nach intensiven Studien in dem „*centro Chiara Lubich*“ publiziert.[618] Es ist interessant zu bemerken, dass, obwohl sie kein einziges Buch selbst geschrieben hat und alle Publikationen gewissermaßen durch ihre Mitarbeiter verfasst wurden, Lubich den Literaturpreis von dem katholischen italienischen Verlagshaus in Mailand erhalten hat.[619]

Basierend auf den publizierten Werken Lubichs zeigt Maria Caterina Atzori die Vielfalt der Gattungen in ihren Schriften auf. Zusätzlich zu den sieben Gattungen, die Stefan Tobler unterscheidet: Briefe, Tagebuchnotizen, thematische Vorträge innerhalb des Fokolars,

---

616 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 79.
617 Vgl. ebd. 79.
618 Vgl, Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 75. Laut Ulz umfasst das literarische Werk Lubichs bis 2016 58 Werke auf Italienisch, und wurde in mehr als 20 Sprachen übersetzt, mit über 220 Auflagen. An die 50 Titel wurden ins Deutsche übersetzt.
619 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 79.

öffentliche Vorträge zu verschiedenen Anlässen, das Wort des Lebens, geistliche Impulse bei internationalen Gesprächen und Antworten bei Begegnungen mit Fokolar-Mitgliedern,[620] zeigt Atzori noch sechs weitere Gattungen, nämlich Gebete, Erzählungen, Gedichte, Apophthegmata, Interviews und Fabeln, auf.[621]

Um die Charakteristik der Werke Lubichs zu vertiefen, ist es nötig den Inhalt der Werke zu betrachten und die Besonderheit ihres linguistischen Stils zu berücksichtigen. Inhaltlich betrachtet gehören alle Werke Lubichs zur Kategorie *geistlicher Schriften*, die aus der Tiefe der Glaubenserfahrung stammen. Sie war also weder eine Schriftstellerin noch eine große Systematikerin der Theologie, sondern viel mehr eine *Mystikerin*.[622] Daher beinhalten ihre *Werke* vornehmlich geistlich-pastorale Überlegungen. Der praxis-pastorale Akzent der Werke, der auf der Tiefe der Gottesbeziehung basiert, ist das Charakteristikum ihrer Spiritualität. Lubich bietet keine systematische Theologie, sondern Spiritualität aufgrund mystischer Erfahrungen.[623] Daher ist ihre Sprache nicht wissenschaftlich, sondern die Sprache der Mystik, sie ist metaphorisch und zeigt einen sehr eigenwilligen, zum Teil befremdlichen Gebrauch von Bildern und Worten, bis hin zu neuen Wortschöpfungen. Das ist ihr sprachlicher Stil. Dieser Umstand hat viel zur Kritik und auch zu Missverständnissen beigetragen.[624] Etliche ihrer Schriften liegen nur im italienischen Original vor, und bei der Übersetzung kommen auch noch die Schwierigkeiten der oft unterschiedlichen Denk- und Ausdrucksweise, bzw. Nuancierung der Sprachen hinzu.[625] Ihre Worte sind an die verschiedensten Gruppen gerichtet, vielfach an Menschen, die von Theologie und katholischem Glauben wenig Kenntnis haben. Ihre Ausdrucksweise ist daher einfach, ihre Bilder sind anschaulich, weshalb sie in der Wissenschaft zunächst auch zu wenig Resonanz fand. Das änderte sich mit der wachsenden theologischen Auseinandersetzung mit Lubichs weit verzweigtem Gedankengut, und es werden auch zunehmend ihre Quellen, ihr Wissenshintergrund untersucht, um dadurch Übernommenes, Weiterentwickeltes und

---

620 Vgl. ebd. 83 f.

621 Vgl. Maria Caterina ATZORI, Guardare tutti I Fiori, 18; Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 79 f.

622 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 88 f, 112. Als Beispiel diene die Aussage des Karmeliter-Paters Francois-Marie Léthel, eines Experten für Spiritualität und Heiligsprechungen: „Chiara Lubich ist eine große katholische Mystikerin unserer Zeit. […] Ihre Worte haben großes doktrinäres Gewicht, welches im weiten kirchlichen Raum der Gemeinschaft der Heiligen und in dem, was Johannes Paul II. die gelebte Theologie der Heiligen nannte (*Novo Millennio Ineunte*, Nr. 27), interpretiert werden muss". Léthel bezeichnet Chiara Lubich als „eine der größten Mystikerinnen der katholischen Kirche" und stellt sie in eine Reihe mit Teresa von Ávila, Katharina von Siena, Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux.

623 Vgl. ebd. 89.

624 Vgl. Piero CODA, Gott-Geheimnis und Nähe: Die dreifaltige Liebe in Offenbarung, Erfahrung und Theologie (Verlag Neue Stadt - München, 1997), 171.

625 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 84 f.

Eigenständiges immer deutlicher zu erkennen. Das Problem ihrer Rezeption, ihrer Anerkennung liegt großteils eben in ihrer Sprache bzw. dem Sprachgebrauch, der oft befremdlich bis anstoßerregend ist. Gewisse Modifizierungen, wie z.B., wenn sie von „Teilhabe" spricht, können dieses Problem nicht wirklich lösen. Mystiker sprechen vom göttlichen Funken, der in jedem Menschen lebt, die Bibel von der Gotteskindschaft. Diese Gedanken verstärkt Lubich durch ihre Ausdrucksweise, zum Beispiel sagt sie „Ich bin Gott"[626] und dann manchmal abschwächend dazu: „in Teilhabe"[627]. Sie geht dabei an Grenzen, die oft nur für Wohlgesinnte tolerierbar erscheinen. Der Verdacht der Anmaßung, Gott für eigene Zwecke zu instrumentalisieren zu wollen, liegt auf der Hand.[628] Manche Formulierungen muten bei erstem Lesen geradezu blasphemisch an. Wenn dies auch gewiss nicht gemeint ist, und Ähnliches immer wieder in der Sprache der Mystik sich findet, so erhebt sich doch die Frage, wie viel sprachliche Freiheit erlaubt sein darf. So viel zur generellen Charakteristik der Werke Lubichs. Im Folgenden soll der theologische Aufbau Lubichs betrachtet werden.

1.1.3 Zu Lubichs theologischem Aufbau

Um den theologischen Aufbau Lubichs zu erkennen, ist es notwendig die Charakteristik ihrer *Werke* und ihrer *Person* sich vor Augen zu stellen. Vor allem ist zu bedenken, dass Lubich im strengen Sinn keine Theologin ist und nie ein wissenschaftliches Studium im theologischen Bereich absolviert hat. Ihre theologischen Erkenntnisse wachsen durch ihre persönliche Begabung, durch ihr Gebet und ihre tiefe Kontemplation, durch ihr ständiges Lernen und Betrachten des Erbes des christlichen Glaubens, wie ihn das Magisterium der Kirche und die Heilige Schrift zeigen. Daher hat Lubich nicht die Absicht in ihren Werken eine spekulative theologische Darstellung zu verschiedenen Themen vorzustellen, sondern ihre Werke sind vielmehr spirituelle und pastorale Überlegungen, die hauptsächlich dem Aufbau und der Entwicklung der Fokolar-Bewegung und ihrer Mission in der Kirche dienen sollen. Sowohl die Briefe, die Tagebuchnotizen, die Vorträge innerhalb oder außerhalb der Fokolar-Bewegung und das monatliche „Wort des Lebens" beweisen den großen Umfang ihrer Kenntnisse und Gedanken, die im Grunde eine tiefe und weite geistliche Sicht beinhalten. Daher ist Lubich als „Meisterin" in der Spiritualität zu bezeichnen, nicht in der

---

626 LUBICH, Paradiso 49, 244, Zitiert nach: Zanghi, Leggendo un carisma, 86.
627 LUBICH, Paradiso 49, 384, Anm. 342.
628 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, Der menschliche Körper als Medium der Gottespräsenz, Eckhard Nordhofens *Corpora* – Versuch einer kritischen Würdigung, in: M.W. Ramb, J. Valentin, A. Wucherpfennig und H. Zaborowski (Hg.), Die anarchische Kraft des Monotheismus (Herder – Freiburg, 2021), 11-38, 19.

systematischen Theologie. Wenn auch ihr Schwerpunkt in der Spiritualität liegt, so gibt es doch auch ihre eigenen theologischen Überlegungen, die Lubich mit der Hilfe von Kirchenvätern, einigen Heiligen, Ordensgründern und Theologen ihrer Zeit stützt. Diese authentischen Gedanken Lubichs im Horizont der Theologie der Kirche und ihre Relevanz für die Entwicklung der Kirche in der heutigen Zeit sind der Grund, warum Lubich so viele theologische Ehrendoktorate erhalten hat.[629]

Untersucht man den Aufbau von Lubichs Werken, die so umfangreich sind, sowohl die Gruppierungen in verschiedenen Gattungen von den Fünfzigerjahren des vorigen bis zum Anfang der 21. Jahrhunderts als auch die Situationsangaben, die Kultur und ihre Adressaten, so werden drei starke Wesenszüge deutlich, die besonders für die Forschung zu Lubichs Kenosis- und Kreuzestheologie entscheidend sind. Das ist die *Verankerung in der Bibel*, die *Treue zum Magisterium der Kirche* und *die Zentrierung auf die Gottverlassenheit Jesu und die Einheit.*

1.1.3.1 VERANKERUNG IN DER BIBEL

Das erste Charakteristikum des theologischen Aufbaus Lubichs ist die intensive Betrachtung und das ständige Studium der Bibel. Von dieser Basis aus gelangt sie zu einer *Verinnerlichung des Wortes* bis zu seiner *Veräußerlichung*. Lubich spricht immer wieder vom *gelebten Wort* oder *das Wort leben* oder *das Evangelium leben*.[630] Sie ist zur Überzeugung gelangt, dass die Verankerung im Evangelium die revolutionäre Kraft des christlichen Lebens ist.[631] Wenn Lubich von dem Evangelium spricht, meint sie an erster Stelle nicht nur die vier Evangelien, sondern das große Spektrum des Wortes Gottes, das Gott in der Geschichte durch seine Propheten und besonders seinen eigenen Sohn, den menschgewordenen Logos, gesprochen hat. Es geht um die Zusammengehörigkeit zwischen Altem und Neuem Testament, die in Christus erfüllt ist.[632] Für Lubich offenbart Gott sein großes Geheimnis in Christus, und das Evangelium ist das *Alphabet*[633] in der Hand, in dem man Christus kennen lernen kann. Daher ist für Lubich das Evangelium die Quelle ihrer christologischen Erkenntnis. Auf dieser Basis kann man wagen zu sagen, dass die Christologie Lubichs im Grunde eine biblische Christologie ist, und von diesem Standpunkt aus ist der Aufbau ihres christologischen und theologischen Ansatzes zu verstehen.

---

629 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 74. Insgesamt erhält Lubich 5 theologische Ehrendoktorate.
630 Vgl. LUBICH, Telefonkonferenz am 15.03.1983.
631 Vgl. LUBICH, Einheit als Lebensstil (Verlag Neue Stadt - München, 1989), 39 f.
632 Vgl. LUBICH, Gottes Wort für hier und heute (Verlag Neue Stadt - München, 2011), 25.
633 Vgl. ebd. 13.

Um den Primat der Bibel im Leben Lubichs in seiner Tiefe zu verstehen, ist es hilfreich auch die Entwicklung der Fokolar-Bewegung in der Anfangszeit zu betrachten. Im Leid, dem Schmerz und der tragischen Katastrophe des zweiten Weltkrieges war die Bibel das *einzige Buch*, das Lubich und ihre Gefährtinnen im Dunkelkeller, am Kapuziner Platz 2, in Trient besaßen. Mit ihren Gefährtinnen liest Lubich bei Kerzenlicht bestimmte Stellen aus der Bibel und versucht sie gemeinsam zu meditieren und auszutauschen. Aus dem Dunkelkeller finden sie durch die Kraft der Bibel die klare Orientierung und Vision, wie sie in dieser wirren Zeit einen Ausweg finden könnten. Durch die ständige Besinnung und Verinnerlichung der Bibel entwickeln sie den Drang, ihren leidgeprüften Mitmenschen zu helfen. In diesem Dunkel des Kellers kommt Lubich zur festen Überzeugung, dass die Wahrheit nicht im Buch liegt, sondern in der *Person* Jesu Christi.[634]

Die Intensität der Betrachtung des Wortes Gottes und der Begründung des Lebens absolut auf der Basis der Heiligen Schrift wurden Lubich und der Fokolar-Bewegung von einigen Leuten als protestantisch ausgelegt. Aber für Lubich ist das Wort Gottes ein letztes Kriterium, womit sie ihr Leben konfrontieren kann. Alle Geschehen werden zur Gotteserfahrung verwandelt, solange man sie mit dem Licht der Bibel konfrontiert und im Glauben annimmt.[635] Daher ist die Bibel für sie an erster Stelle, wie Martin Luther formuliert hat, kein *Lesewort*, sondern ein *Lebewort*:

> „Für mich ist das Evangelium nicht einfach ein Trostbuch, zu dem man sich in schmerzlichen Momenten flüchtet, um eine Antwort zu finden. Es ist der Kodex, der die Gesetze des Lebens enthält, für jeden Augenblick des Lebens; Gesetze, die man nicht nur lesen und befolgen, sondern sich zu eigen machen soll.“[636]

In diesem Gedanken sieht Lubich die Notwendigkeit, das Leben aus dem Wort Gottes aufzubauen.[637] Aus diesem Grund hat sie das monatliche *Wort des Lebens* publiziert, als einen Kompass in der Hand, an dem man das Leben aus dem Licht der Schriften ausrichten kann. Die Frage in diesem Thema lautet, wie Lubich ihren theologischen Aufbau auf dem

---

634 LUBICH, Das Wort Gottes (Otmarring, 2011), 4; Vgl. LUBICH, Lezione magistrale in teologia (1997), 106; Impulse mit Breitenwirkung – Eine Auswahl öffentlicher Reden von Chiara Lubich in den Jahren 1996 bis 2001 (Neue Stadt-München, 2004), 35. Sie schreibt: „Ich war eine katholische Jugendliche und nahm täglich an der Eucharistiefeier teil. Eines Tages jedoch: siehe da – ein Licht. Was – sagte ich zu mir selbst – du suchst die Wahrheit? Gibt es da nicht einen, der gesagt hat, dass er die Wahrheit in Person ist? Hat nicht Jesus von sich gesagt: ich bin die Wahrheit? Dies war eines der ersten Motive, die mich dazu drängten, die Wahrheit nicht so sehr in Büchern zu suchen, als vielmehr in Jesus, und ich nahm mir vor, ihm zu folgen.“

635 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 89.

636 LUBICH, Gotteswort hier und heute, 30.

637 LUBICH, Creare e ricreare la comunita, in: Santi insieme, Roma 1994, 55-58. 56. „Dient uns das Wort nur als eine Art Seelenbalsam, um uns zu trösten, zu ermutigen, unser Gewissen zu beruhigen, sodass wir uns zurückziehen in eine recht dürftige, kraftlose, individuelle Spiritualität – die nicht einmal eine solche ist?“

Fundament der Bibel entwickelt. Es ist bemerkenswert, dass Lubich in ihren Werken keine Bibelwissenschaft oder systematische Exegese betreibt, sondern sporadisch Bibelzitate verwendet, um ihre Gedanken zu unterstützen. Es gibt zwei Phasen in Lubichs Leben, die untrennbar sind und einander ergänzen, wie sie ihre geistlichen und theologischen Gedanken aus der Bibel entwickelt hat, nämlich die Anfangszeit, bevor die Fokolar-Bewegung eine klare Struktur bekommen hat, und die Zeit, nachdem sie ihre institutionell-organisatorische Form erhalten hat.

In der ersten Phase war das Schlüsselwort für die Bewegung *das Wort leben*, *das Evangelium leben* oder *das Wort-sein*. Über dieses Erlebnis schreibt Lubich:

> „Damals gab es noch keine besonderen Strukturen oder Werke der Bewegung. Wir waren folglich ganz darauf konzentriert, das Evangelium zu leben. Das Wort Gottes drang tief in uns ein und veränderte unsere Mentalität. Das Gleiche geschah bei den Menschen, die irgendwie in Kontakt mit uns standen. Diese neue Mentalität, die sich allmählich herausbildete, stellte auf göttliche Weise unser bisheriges Denken, Wollen und Handeln, das dem der Welt entsprach, völlig infrage. Das bewirkte in uns eine ganz neue Hinwendung zum Evangelium.“[638]

In diesem Zeugnis beschreibt Lubich die Situation in ihrer Anfangszeit, wobei die Notwendigkeit, das *Wort zu leben* eine untrennbare Dimension der Bewegung ist. Sie spricht noch radikaler von der *Fleischwerdung des Wortes* in allen Christen, die Jesus nachfolgen. Damit ist die lebendige *Verkörperung des Wortes* sichtbar.[639] Auf Grund dieser Betrachtung sieht Lubich das Wesen des inkarnierten Wortes nicht nur christologisch, sondern auch *ekklesiologisch*. Wie Jesus, das inkarnierte Wort des Vaters ist, ist die Kirche das inkarnierte Evangelium.[640] Lubich versteht dies grundsätzlich als ihre Berufung, und sie ist überzeugt, dass die Veränderung der Welt, die Entdeckung des Sinns des Lebens nicht so sehr gebildete Menschen braucht, sondern vom Heiligen Geist erfüllte, von seinem Evangelium geprägte.[641]

Gérard Rossé hat in seinem Studium über das Eintreten Lubichs ins *Paradiso 49* festgestellt, dass Lubich ganz tief in der paulinischen- und johanneischen biblischen Theologie verankert ist, indem sie den Zusammenhang von *hören-tun* und *glauben-lieben* als die authentische Jüngerschaft beschreibt.[642] Paulus betont so sehr die Einheit zwischen dem Gesetz Christi

---

638 LUBICH, Das Wort Gottes, 7.
639 LUBICH, Leben aus dem Wort, 30.
640 Vgl. Fabio CIARDI, Parola di Dio e spiritualita, 4, 388.7; Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 117 (Fußnote 274).
641 Vgl. LUBICH, Das Wort Gottes, 5.
642 Gérard ROSSÉ, Entry into the Paradise of ’49 and biblical Revelation, in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich’s mystical journey, 87 ff.

(Gal 6,2) und der Liebe (Röm 13.8-10), denn für ihn ist *„die Liebe die Erfüllung des Gesetzes"* (Gal 5,14). Wie Paulus zeigt auch Johannes den Primat des *Glauben-Liebens* in seinem Evangelium. Im ersten Teil (Kap. 1-12) spricht er von dem Glauben und im zweiten Teil (Kap.13-17) von der Liebe. Daher ist für Johannes deutlich, dass das Christ-Sein eine Bewegung von *Glauben* zu *Lieben* ist, als Akt des Gehorsams gegenüber Gottes Willen. Johannes schreibt dazu: Jesus sagt: *„Das ist mein Gebot, liebt einander, wie ich euch geliebt habe"* (Joh 15,12). Nach Gérard Rossé sind Lubich und die ersten Fokolarinnen in dieser doppelten Bewegung von *hören-tun* und *glauben-lieben* in der paulinischen- und johanneischen Theologie sehr verankert, und Lubich hat diese doppelte Bewegung bei Paulus und Johannes zusammengefasst, denn für sie gilt: *Wer hört*, *der glaubt* und *wer tut*, *der liebt*. Und gerade das ist der marianische Stil, das *Wort* zu leben.[643]

Die Intensität, das *Evangelium zu leben* ist für Lubich der Türöffner für ihre mystische Erfahrung im Sommer 1949.[644] Ganz im Wort Gottes verankert zu sein und aus diesem Wort zu leben ist für sie wie ein guter Boden, wo der Herr seine mystische Gnade in ihr Inneres säen kann. In dieser mystischen Erfahrung erlebt Lubich geistlich eine "Identifizierung" mit Jesus, und sie erlebt die Atmosphäre der Dreifaltigkeit, indem sie in den *Schoß des Vaters* hineingenommen wird.[645]

Nach dieser mystischen Erfahrung, nachdem die Bewegung Schritt für Schritt ihre Form des Lebens gefunden hatte, ihre Struktur und Organisation zu entwickeln begonnen hatte, und bereit war sich unter die Beobachtung der Kirche zu stellen, ging Lubich einen Schritt weiter, indem sie das *gelebte Wort* ins *Wort* zu bringen versuchte. Hier entwickelte sie in ihren geistlichen Schriften besonders die zwölf Aspekte der Spiritualität der Bewegung im Licht des Evangeliums. Die Bibelstellen wurden intensiv betrachtet, und sie versuchte ihre Gedanken zu begründen im Licht der Bibelinterpretation der Kirchenväter, Heiligen und Theologen. In diesem Horizont baute Lubich ihre theologischen Erkenntnisse auf, die aus dem *gelebten Wort* stammen. In diesem Sinn ist ihr Leben zu ihrer theologischen Lehre geworden. Daher findet man bei Lubich einen Einklang zwischen *Leben* und *Wort, Lehre* und *Praxis, Kontemplation* und *Aktion.*[646]

---

643 Vgl. ebd. 91.

644 Vgl. LUBICH, Paradiso'49, Anmerkung zum Text vom 20.7.1949. Über dieses Erlebnis schreibt Lubich: „Ins Paradies kann man nicht eintreten, …wenn das Wort nicht ganz in uns lebt. Wir werden dahin kommen, wenn wir uns das Wort zu eigen gemacht haben, wenn wir selbst Wort sind."

645 Vgl. LUBICH, Paradise 49 (1969) in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich's mystical journey, 79.

646 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 143.

1.1.3.2 ZURÜCK ZUR TRADITION DER KIRCHE

Die Nähe zur Lehre der Kirche ist ein weiteres Charakteristikum von Lubichs theologischem Aufbau. Die Grundgedanken der Kirchenväter, der Heiligen und Kirchenlehrer-innen finden ihr Echo und ihre neue Akzentsetzung in Lubichs Theologie und ihren geistlichen Schriften. Auch wenn Lubich keine vollständigen systematischen Überlegungen zu bestimmten theologischen Themen der Kirchenväter darstellt, übernimmt sie doch einige ihrer Gedanken, um ihre eigenen theologischen Überlegungen zu stützen. Zurück an die Quelle, aus denen die Kirche neue Kraft und Orientierung in der Moderne findet, ist einer der starken Charakterzüge in Lubichs theologischem Aufbau. Diesen Akt findet man am deutlichsten in den Fünfzigerjahren und der Zeit kurz danach, indem Lubich patristische Gedanken häufig zitiert. Es ist aber nötig, die Treue Lubichs zur Tradition und zur Bibel zu betrachten im Horizont der Entwicklung der Bewegung und ihrem persönlichen Lebenslauf. Am Anfang der Bewegung bis zu den Fünfzigerjahren steht Lubich unter dem Verdacht, dass sie und die neue Bewegung einerseits kommunistisch sei, aufgrund der Idee der Einheit, andererseits protestantisch, aufgrund des Primats der Bibel für das Leben. Daher steht die Bewegung unter der starken Überprüfung der Kirche, bevor sie deren Anerkennung erhält. Lubich, die in einem katholischen Milieu aufgewachsen ist, die eng verbunden mit der Treue zur Tradition der Kirche lebt, hat diese Kritik entkräftet durch ihr ständiges Studium und die Betrachtung von Texten der Kirchenväter und Heiligen der Kirche. Einige Beispiele, dass Lubich an der Treue zur Tradition festgehalten hat, werden in der Folge vorgestellt.

Eines der wichtigsten Themen in Lubichs Spiritualität ist die *Einheit*. Trotz aller Schwierigkeiten vonseiten der Kirche, die Lubich in den ersten Jahren ihres Wirkens zu überstehen hatte, blieb sie dennoch stets kirchentreu. Schließlich verlangte ihr Ideal der Einheit auch die Einheit mit der Kirche. In diesem Streben nach der vollkommenen Einheit mit der Kirche im Licht der trinitarischen Einheit bezeichnet Lubich die Kirche als *Mutter.* Sie ist fest überzeugt, dass der Herr zu seinem Volk durch die Kirche spricht: „Die Kirche ist unsere Mutter, durch sie spricht der Herr zu uns. Wir liebten sie, wir wollten in ihr und für sie leben.“[647] Die Kirche *lieben* und für sie *leben*, sogar *Kirche-Sein* ist Lubichs starke Leidenschaft. Die Kirche als *Mutter* zu betrachten, wie es Lubichs Überzeugung ist, entspricht beispielweise ganz dem Gedanken des Hl. Cyprianus von Karthago (210-258). In seinem Werk *De ecclesiae catholicae unitate* bezeichnet Cyprianus die Kirche als *Mutter*:

---

647 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 60.

„[…] Aus ihrem Schoße werden wir geboren, mit ihrer Milch genährt, von ihrem Geiste beseelt".[648] Daher gebietet Cyprianus die Treue ihrer Kinder zu dieser Mutter und verlangt die Einheit der Kirche. In seinem Kampf gegen die Novatianer, besonders für die Einheit der Kirche, schreibt er:

> „Zum Ehebruch lässt sich die Braut Christi nicht verführen, sie ist unbefleckt und züchtig. Nur ein Haus kennt sie, die Heiligkeit eines Schlafgemachs bewahrt sie in keuscher Scham. Sie ist es, die nur für Gott errettet, sie weist die Kinder, die sie geboren hat, seinem Reich zu. Jeder, der sich von der Kirche trennt und sich mit einer Ehebrecherin verbindet, schließt sich aus von den Verheißungen der Kirche, und wer die Kirche verlässt, wird nicht zu den Belohnungen Christi gelangen. Er ist ein Fremder, er ist ein Unheiliger, er ist ein Feind. Gott kann der nicht mehr zum Vater haben, der die Kirche nicht zur *Mutter* hat."[649]

Die Kirche als Mutter ist für Lubich und Cyprianus ganz existenziell. Auch wenn sie in unterschiedlichen Zeiten leben, zu verschiedenen Schwierigkeiten und Herausforderungen in der Kirche Stellung beziehen, differenzierte Akzentsetzungen betonen, bezeichnen sie doch beide die Einmaligkeit der *Mutterschaft der Kirche*.

In ihren Überlegungen zu den Motiven der Kenose und Gottverlassenheit Jesu spricht Lubich von dem wunderbaren Austausch oder *admirabile commercium*. In poetischem Stil beschreibt sie diesen wunderbaren Tausch zwischen dem Sohn Gottes und der ganzen Menschheit:

> „…Damit wir das Licht hätten, hast du die Dunkelheit erlebt. Damit wir die Einheit hätten, hast du die Trennung vom Vater erfahren. Damit wir die Weisheit besäßen, bist du „Torheit" geworden. Damit wir mit Unschuld bekleidet würden, bist du zur „Sünde" geworden (2 Kor 5,21). Damit Gott in uns wäre, hast du die Ferne von ihm erfahren."[650]

Die Motive des Austausches, wie Lubich sie in diesem Text beschreibt, wurden auch bei den Kirchenvätern seit dem Konzil von Ephesus betont, auch wenn sie bestimmte Akzente setzen. Gregor von Nazianz schreibt: „Er hat das Schlechtere angenommen, um dir das Bessere zu tun … Er ließ sich schmähen, damit du verherrlicht würdest".[651] Augustinus nennt dieselben Motive: „Zu seiner Menschwerdung gehört seine Passion".[652]„Damit

---

[648] Des Hl. Kirchenvaters Caecilius CYPRIANUS Traktate - Des Diakons Pontius - Leben des Hl. Cyprianus, aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Julius Baer (Verlag Der Jos Kosel – München, 1918), 138.
[649] Ebd. 138.
[650] LUBICH, Der Verlassene Jesus (Verlag Neue Stadt - München, 2016), 32.
[651] GREGOR VON NYSSA, Oratio I,5; Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 227.
[652] AUGUSTINUS, Sermones inediti XXII,1,1 (Michael Denis Hg., Vindobonae, 1710, 99)

nämlich die Schwäche erstarke, wurde die Kraft schwach."[653] Wie die Kirchenväter stellt Lubich auch fest, dass Christus die negativen Seiten der Menschen auf sich genommen hat, und durch seine Menschwerdung und seinen Kreuzestod die positiven Kräfte den Menschen geschenkt hat. Der wunderbare Austausch, wie Lubich ihn formuliert, wird in dieser Arbeit weiter unten beleuchtet.

In ihren Überlegungen über den Verlassenen Jesus als *Fenster der Gottheit* und *Fenster der Menschheit* ist Lubich nicht weit entfernt von Origenes' "Fenster-Theologie".[654] Die Menschwerdung Jesu bis zum Kreuzesereignis ist bei Lubich und Origenes der Schlüssel zur Gottes– und Menschen-Erkenntnis. Sie ist das Fenster, in dem man Gott sieht, zugleich das Fenster Gottes geöffnet auf die Welt. Die "Fenster-Theologie" bei Lubich und Origenes wird im zweiten Kapitel näher erklärt.

In Lubichs Meditation über Mt 25,31-46 spricht sie von der Gegenwart Jesu in den Notleidenden. In ihren Überlegungen dazu steht Lubich Johannes Chrysostomus ganz nahe, der die Nächstenliebe für wichtiger erachtet als alle äußeren liturgischen Rituale und allen oberflächlichen Schmuck. Er schreibt:

> „…Kann Christus etwas davon haben, wenn sein Tisch (der Altar) mit goldenen Gefäßen bedeckt ist, während er selbst in den Armen hungert? Sättigt zuerst den, der hungert, und wenn ihr dann noch Geld übrighabt, schmückt auch seinen Altar. Du bietest ihm einen Kelch aus Gold an und verweigerst ihm ein Glas frisches Wasser: was nützt ihm das? Du besorgst für den Altar golddurchwirkte Tücher und gibst ihm nicht die notwendige Kleidung…".[655]

In diesem Sinne motiviert und prägt die Nächstenliebe im Licht des Evangeliums das Leben von Johannes Chrysostomos und von Lubich.

So finden sich etliche Motive und Gedanken im Werk Lubichs schon bei den alten Kirchenvätern, theologischen Schriftstellern und Mystikern. Inwieweit Lubich diese durch persönliches Studium kennengelernt hat oder durch eigene Intuition gleiche Erfahrung gemacht hat, ist noch nicht ausreichend erforscht. Feststeht jedoch, dass es ihr nicht um Wiederholung theologischer Gedanken geht, sondern einzig und allein um *Aktualisierung* alter Erkenntnisse in der heutigen Zeit, und darin sieht Lubich die *pastorale Aufgabe* der

---

653 AUGUSTINUS, Sermo 190,4 (Hubertus R. Drobner, Augustinus von Hippo – Sermones 184-196, Band XI. Peter Lang, Frankfurt, 2003), 191.

654 Vgl. ORIGENES, Die Homilien zum Buch Josua (5. Band), Eingeleitet und übersetzt von Marietheres Döhler und Alfons Fürst (De Gruyter-Berlin, 2020), 129.

655 Des heiligen JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus, Band 2, (Regensburg, 1911), 65; Vgl. LUBICH, Im Menschen Christus erkennen (Verlag Neue Stadt - München, 1979), 44.

Kirche und besonders der Fokolar-Bewegung. Zurück zum Ursprung ist für Lubich nicht bloß ein Zeichen der Treue zur Tradition der Kirche, sondern vielmehr eine *Konkretisierung* der theologischen Gedanken im praxis-pastoralen Dienst der Kirche in der Moderne. Daher ist der Ausgang Lubichs von den Kirchenvätern und Heiligen ganz *praxis-kontextuell*, und nicht *spekulativ systematisch*. Aus diesem Grund sieht man in Lubichs Werken und in der Fokolar-Bewegung das Spannungsfeld zwischen der Tradition und Neuheit, zwischen *treu sein* zu dem Ursprung und *kreativ sein* in der Gegenwart.[656] Auch wenn Lubich diese Polarität nicht als Gegenpol sieht, sonders als *notwendige Ergänzung*[657] und versucht sie auszubalancieren, gibt es trotzdem Schwierigkeiten im pastoralen Bereich der Kirche, die *Mitte* zwischen beiden Polen zu entscheiden. Man kann in Gefahr geraten, entweder als progressiv oder konservativ abgestempelt zu werden. Daher bleibt Lubichs Programm der Konkretisierung alter Erkenntnisse in der Moderne zugleich große Chance und Inspiration, aber auch Herausforderung.

1.1.3.3 DIE ZENTRIERUNG AUF DIE GOTTVERLASSENHEIT JESU UND DIE EINHEIT

Das bedeutendste Charakteristikum von Lubichs theologischem Aufbau ist die Konzentrierung auf das Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu und der Einheit. Für Lubich sind Jesus der Verlassene und die Einheit der Gipfel und das Zentrum ihrer theologischen Betrachtung und das besondere Kennzeichen ihrer Spiritualität:

> „Unsere Spiritualität kennt manche Punkte; sie sind zwar alle wesentlich, aber nicht alle sind wirklich charakteristisch. […] was für uns ganz typisch ist, ist die Einheit, deren Mittel Jesus der Verlassene ist; dessen Frucht wiederum ist Jesus in unserer Mitte.“[658]

Lubich bezeichnet diese beiden Aspekte als *zwei Seiten einer Medaille*,[659] daher sind sie eins und untrennbar, und für sie die *Leitmotive* und der *Endzweck* aller ihrer theologischen und geistlichen Schriften. Um die Zentrierung von Lubichs Spiritualität in diesen zwei Aspekten zu beleuchten, ist es nötig die Geschichte der Bewegung in ihrer Anfangszeit zu betrachten. Die Erfahrungen von so ungeheurem Leid während des zweiten Weltkrieges und der Zeit danach, haben das Leben Lubichs ganz tief geprägt. Ihre soziale Gesinnung und ihre

---

656 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 88.
657 Vgl. ebd. 88.
658 Vortrag zu den Mitgliedern der Bewegung in Friedberg bei Augsburg am 19-9-1981, ZA 81-4; Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 94.
659 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 41: Lubich schreibt: „Das Buch des Lichtes, das der Herr in meiner Seele schreibt, hat zwei Seiten: eine leuchtende voll geheimnisvoller Liebe, die Einheit, und eine Seite, die von einem geheimnisvollen Schmerz erhellt wird, Jesus der Verlassene. Es sind wie zwei Seiten einer einzigen Medaille.“

besondere Fähigkeit zur Empathie vertiefen ihr Mitfühlen mit den Leidenden und lassen sie immer mehr in das Geheimnis des Leidens eindringen. Auch in ihrer Liebe zu Jesus Christus konzentriert sie sich immer mehr auf die Passion des Herren. Als ihr schließlich bewusst wird, dass der Höhepunkt des Leidens Christi seine Gottverlassenheit am Kreuz war, wächst in ihrem Inneren die starke Liebe zu diesem Verlassenen. Sie betrachtet ihn fortan als ihren *Bräutigam*, den sie überall in der Welt suchen will.[660]

Bei ihrer Betrachtung des Wortes Jesu: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“* wird Lubich von Jesu größtem Schmerz über die totale Trennung vom Vater zutiefst getroffen. Jesus kann die Verbundenheit mit dem Vater, die ihm bis dahin Trost und Stärkung war, nicht mehr fühlen. Aber gerade durch diese Gottverlassenheit öffnet Christus einen Raum der Einheit zwischen Menschen und Gott, die durch die Sünde zerbrochen war. Bei der Rede zur Verleihung ihrer Ehrendoktorwürde in Theologie, die sie in Manila 1997 hielt, sprach Lubich von der Einheit, die aus der Gottverlassenheit Jesu stammt:

> „Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) Es ist der Augenblick, in dem er eine abgrundtiefe Trennung erfährt; er fühlt sich sozusagen von seinem Vater getrennt, mit dem er doch eins ist und bleibt. Auf diese Weise schenkt er allen Menschen eine neue und tiefere Einheit als jene, die durch die Sünde verloren ging: er schenkt ihnen die Einheit mit Gott und untereinander als Teilhabe an seiner Einheit mit dem Vater und mit uns.“[661]

Lubich teilt die Überzeugung auch anderer christlicher Denker, dass Jesus in seiner Selbstentäußerung, in seiner tiefsten Erniedrigung und Gottverlassenheit, in der er der Bruder aller Verzweifelten ist, all ihr Leid und auch ihr Verzweifeln an Gott, ihre Gottferne auf sich genommen, aufgefangen und verwandelt hat.[662] Diesen Verlassenen Jesus zu lieben und ihm zu dienen ist für Lubich keinerlei emotionales subjektives Gefühl, sondern eine bewusste Wahl, ihr ganzes Leben ihm zu weihen.[663] Diesen Verlassenen Jesus findet Lubich am deutlichsten vor allem in den Verlassenen, Verzweifelten, Hilflosen, Trostlosen. Ihnen wendet sie sich zu in tätiger Nächstenliebe. So wie Jesus der Verlassene, der Bruder aller Menschen geworden ist, will Lubich ihnen Schwester sein, indem sie auf sie zugeht auf gleicher Augenhöhe, indem sie sich ganz in sie hineinversetzt, in sie einfühlt.

---

660 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Verlassenheit, 51.

661 NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 23.

662 Vgl. Walter KASPER, Der Gott Jesu Christi (Herder, 1982), 315: „Das Leiden Gottes, das der Freiwilligkeit der Liebe entspringt, besiegt die Schicksalshaftigkeit des Leidens, das uns von außen fremd und unverstanden trifft. So hebt die Allmacht der Liebe Gottes die Ohnmacht des Leidens auf. Das Leiden ist damit nicht abgeschafft, wohl aber ist es von innen her verwandelt – verwandelt auf Hoffnung hin.“

663 Vgl. LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit (Verl. Neue Stadt - München, 2. Aufl., 2011), 79.

Zugleich versteht Lubich, dass mangelnde Solidarität, fehlendes Verständnis füreinander zu Spaltung, Streit und Krieg führen. Diese Erfahrungen lassen sie auch den Wert und die Bedeutung von Eintracht und Einheit begreifen. Das Wort Jesu: „Alle sollen eins sein“ (Joh 17,21) versteht Lubich nicht nur vertikal als ein Hochgebet Jesu vor dem Angesicht des Vaters, sondern horizontal als Auftrag für die ganze Menschheit in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und Belangen richtungsweisend zu werden, und sie möchte diesen Auftrag mit aller Hingabe erfüllen. Für Lubich ist das Streben nach der Einheit mehr als nur ein *oberflächliches Harmoniestreben*, sondern tiefe Verankerung der ganzen Menschheit in Gott.[664] Daher ist Jesus der Verlassene für Lubich der Hauptschlüssel zur Einheit. In ihrem Streben nach Einheit begegnet Lubich aber nicht nur den Notleidenden, sondern auch Andersdenkenden, Angehörigen anderer christlicher Konfessionen, anderer Religionen, Agnostikern und auch Atheisten. Für diese Einheit betont Lubich den Primat des *kenotischen Dialogs*. Sie betont immer wieder, dass die Voraussetzung einer echten Begegnung das sich *Leermachen* von allem Eigenen, von allen eigenen Vorstellungen und Gedanken ist, eine Kenose, um eindringen zu können in die Denkweise des anderen. Nur so kann echter Dialog entstehen. Für diesen Zweck bittet Lubich in allen Arten des Dialogs um einen Pakt der *gegenseitigen Liebe*. Sie bemüht sich dabei im anderen den Sohn, die Tochter Gottes zu erkennen und ihn durch Christus, der in ihr und ebenso im anderen lebt, zu lieben. Dieser Weg führt zu einer echten Verständigung und tiefen Verbundenheit und ist letztlich der Weg zu Einheit unter den Menschen. Diesen Auftrag hat Lubich und die Fokolar-Gemeinschaft schon von Anfang an zu verwirklichen getrachtet. Sie gehen auf die Menschen zu durch soziales Engagement und durch Dialog. Sie hoffen so, dem Wunsch Jesu entsprechend, die Einheit in der Menschheitsfamilie zu fördern. Ihre Kraft beziehen sie aus der Liebe zu Jesus dem Verlassenen. Für Lubich ist die gegenseitige Liebe der Hauptschlüssel und die Norm aller Normen zur echten Einheit. Sie schreibt:

> „Die gegenseitige und beständige Liebe, die die Einheit und die Gegenwart Jesu in der Gemeinschaft ermöglicht, ist für die Angehörigen des Werkes Mariens die Grundlage ihres Lebens in jedem seiner Aspekte: sie ist die Norm aller Normen, die Voraussetzung für jede andere Regel.“[665]

Das Streben nach Einheit und die Liebe zum Verlassenen Jesus sind die beiden Säulen von Lubichs Spiritualität.

---

664 LUBICH, Wo Einheit wäscht (Verlag Neue Stadt - München, 2017), 50.
665 LUBICH, Allgemeines Statut der Fokolar-Bewegung, 2007, 7.

1.2 KENOSE BEI CHIARA LUBICH

1.2.1 DER BEGRIFF „KENOSE UND DER VERLASSENE JESUS“

Das griechische Wort *kenoo* wird auf Deutsch als *leer machen* übersetzt. Das Substantiv *Kenose* bedeutet Entleerung, Preisgabe, Verzicht, Selbstentäußerung.[666] In dem theologischen Diskurs wird es vor allem in Zusammenhang gebracht mit der Kenose Christi im Philipperbrief 2,7. Das Wort *ekenosen* - er entäußerte sich - beschreibt die *christologische Wirklichkeit*, dass Christus auf seine göttliche Macht und Herrlichkeit verzichtet hat, sich ihrer entleert und entäußert hat.[667] In seiner „Fleischwerdung“ mit aller menschlichen Vergänglichkeit, hat Christus die Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt vertauscht. Das Motiv des Gehorsams, wie es der Autor des Hebräerbriefs darstellt: „Siehe ich komme, um deinen Willen zu tun“ (Hebr 10,7), wurde für Christus das Basiselement, den Versöhnungswillen des Vaters zu erfüllen. In der theologischen Diskussion wird der Begriff Kenose im Zusammenhang mit dem Kreuzestod Jesu betrachtet, da sie eine christologische Einheit bilden und untrennbar sind.

Chiara Lubich hat den Begriff *Kenose* seit dem Anfang der Fokolar-Bewegung kaum verwendet. Vielmehr spricht sie von dem *Verlassenen Jesus* oder von der *Gottverlassenheit Jesu*. Das italienische Wort *Gesú Abbandonato* wird auf Deutsch als *Jesus der Verlassene* übersetzt. Lubich verwendet meist *der Verlassene* als Substantiv, auch wenn sie manchmal das Adjektiv, der *verlassene* Jesus, gebraucht.[668] Dieser Begriff wurde für Lubich zum Zentrum ihrer Spiritualität und ihres pastoralen Engagements, wie Franz Kronreif es formuliert:

> „Nun kommt das Wort Kenosis bei Chiara Lubich selten vor, schon gar nicht in der Anfangszeit der Fokolar-Bewegung. Sie spricht von „Jesus dem Verlassenen“, und sieht ihn als Christus, den präexistenten Logos, im Zusammenhang mit der innertrinitarischen Beziehungsdynamik zwischen Vater, Sohn, und Geist mit Schöpfung, Menschwerdung, Passion, Kreuz, Tod und Abstieg ins Totenreich. Jesus der Verlassene ist die Talsohle des Abstiegs, der unvermittelt in die Auferweckung und den Aufstieg zur Rechten des Vaters mündet und uns Christi erfahrbare Gegenwart bis an die Grenzen der Erde sichert.“[669]

---

666 Vgl. Hermann-Josef RÖHRIG, Kenosis, in: Lexikon Für Theologie und Kirche, 5. Bd, (Herder-Freiburg, 2017), 1394.

667 Vgl. ebd. 1395.

668 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 88; Vgl. Stefan Tobler, Jesu Gottverlassenheit, 224. Lubich zeigt die Identifizierung zwischen Jesus und Jesus dem Verlassenen: „Jesus ist Jesus der Verlassene: Jesus der Verlassene ist Jesus“. Mit dieser Formulierung betont Lubich die *wahre Erscheinung* Jesu, Jesus der Verlassene. Streng gesagt ist Jesus nichts anderes als Jesus der Verlassene.

669 Petra STEINMAIR-PÖSEL, im Gravitationsfeld von Mystik und Politik – Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich (Ferdinand Schöningh, 2019), 342.

In dieser Passage betont Kronreif das Ereignis des Verlassenen Jesus, das Lubich zu ihrem *theologischen Hauptbegriff* gemacht hat, anstatt des Begriffs der Kenose. Es ist nicht zu bezweifeln, dass für Lubich das Geheimnis des *Verlassenen Jesus* zur Quintessenz und zum besonderen Kennzeichen ihres theologischen Denkens geworden ist.[670] Aus dem Motiv des Verlassenen Jesus entwickelt Lubich ihr pastorales und soziales Engagement, um alle Menschen, besonders diejenigen, die am Rande der Gesellschaft leben, aus der Gottverlassenheit, ihrer gottlosen Gegenwart, zu Gott zurückzuführen. Das ist das Basiselement des Lebensinhalts von Lubich, dadurch wollte sie diesem Verlassenen Jesus nachfolgen. Diese Tatsache bedeutet aber nicht, dass Lubich das *kenotische Ereignis* in ihrem Leben und ihrer Spiritualität ignoriert und ausschließt. Es stimmt, dass Lubich das Wort Kenose als *systematischen theologischen Begriff* kaum oder gar nicht verwendet, aber Kenose als *theologischer Inhalt*, als *christologisches Dasein* ist Lubich nicht fremd, es ist vielmehr der Kern und die Mitte ihrer Spiritualität. Im Sinne Lubichs könnte man sagen, dass der Verlassene Jesus das sichtbare, erfahrbare Ereignis der Kenose ist, und die Kenose ihren Höhepunkt in diesem Verlassenen hat. Daher ist, was Lubich als Kenose in ihrem tiefsten Sinn, als radikale Entleerung und Entäußerung versteht, nichts anderes als dieser *konkrete* Verlassene Jesus. Um dieses Ereignis zu verdeutlichen, verwendet Lubich das Wort *„Sich-zu-Nichts-Machen"*[671] oder „*Nichts-Sein aus Liebe"*[672] als wesentlichen Ausdruck der Kenosis bis zur Gottverlassenheit Jesu. In der Meditation zu Ps 73,22 schreibt Lubich: *„Zum Nichts bin ich geworden, und ich wusste es nicht*, *et nescivi*.[673] In diesem Gedanken radikalisiert Lubich den Akt der Kenose Christi, die in seiner Gottverlassenheit gipfelt, als totalen Akt des „Sich-zu-Nichts-Machens" Christi. Wenn Kronreif überzeugt ist, dass Lubich den Begriff Kenose kaum, oder sogar gar nicht in der Anfangszeit verwendet hat, bedeutet dies aber nicht, dass sie den *kenotischen Inhalt* des Verlassenen Jesus unterschätzt, sondern umgekehrt, dass gerade in seiner Gottverlassenheit, in seinem „Sich-zu-Nichts-Machen" das tiefste Wesen der Kenose zum höchsten Ausdruck gebracht wird.[674] Daher wird in dieser Arbeit die Kenose und der Verlassene Jesus bei Lubich nicht als getrenntes Geschehen verstanden, sondern als eine Einheit der Theologie Lubichs. Wenn der Begriff *Kenose* und *der Verlassene Jesus* in dieser Forschung über Lubich verwendet wird, geschieht

---

670 Vgl. LUBICH, der Schrei der Gottverlassenheit, 30.
671 Vgl. ebd. 39.
672 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 217.
673 Vgl. LUBICH, der Schrei der Gottverlassenheit, 39.
674 Vgl. ebd. 24.

dies nicht an erster Stelle als systematisch-theologischer Begriff, sondern vielmehr im Rahmen der Pastoraltheologie und Spiritualität. Gerade das ist der Charakter und die Einzigartigkeit von Lubichs Kenosistheologie.

1.2.2 MOTIVE DER KENOSE BEI LUBICH

In ihren Überlegungen zum Motiv der Kenose und Gottverlassenheit Jesu stellt Lubich die entscheidende Frage: Warum ist Gott Mensch geworden, und warum lässt Gott seinen Sohn am Kreuz sterben? Hier steht Lubich nicht in der Reihe der großen Zweifler, wie Friedrich Nietzsche, Hans Blumenberg u.a., die im Tode Christi kein Heilsereignis sehen, oder jener, die Gott als schlechten Vater interpretieren, der das Blut seines Sohnes verlangt, um die Sünde zu vergeben,[675] sondern sie betont den Primat der Liebe als Urgrund der Kenose.[676] Aus diesem Grund spricht sie in verschiedenen Werken immer wieder von den Motiven der Kenose.

1.2.2.1 DAS SOTERIOLOGISCHE MOTIV DER KENOSE

Für Chiara Lubich ist das Hauptmotiv der Kenose und des Kreuzestodes Jesu einzig und allein die *Erlösung* der Menschen.[677] Dieses soteriologische Motiv ist für sie das Zentrum des christlichen Glaubens, die Zentrierung aller theologischen, christologischen, ekklesiologischen und anthropologischen Darstellungen.[678] Das Geheimnis der Menschwerdung und der Gottverlassenheit Jesu sollen sich in diesem soteriologischen Schema deuten lassen.[679] In vielen ihrer Werke, besonders in *Der Schrei der Gottverlassenheit*, zeigt Lubich das Heilsereignis, nämlich die *Heilsplanung des Vaters* durch das *Heilswirken Christi*, das er in seiner Inkarnation und seinem Kreuzestod vollendet hat.[680] Lubich sieht die wechselseitigen Rollen in dem einen Heilsereignis. Der Vater ist der Heilsplaner und Christus unterwirft sich. Entsprechend dem *Gottesknecht-Motiv* in Jesaja 53 sieht Lubich die Bereitschaft Jesu das Heil zu verwirklichen, indem er den Willen des Vaters vollendet.

Die Rede von der Heilsplanung Gottes ist für Lubich ungetrennt von der *Realität der Vergänglichkeit* der Schöpfung, besonders des Elends der Menschen. Lubich nennt diesen Zustand mit verschiedenen Namen, wie z.B. *dolore* (Leid oder Schmerzen), *vanitá*

---

675 Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa, 289 f.
676 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, 101-103.
677 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 23.
678 Vgl. ebd. 23.
679 Vgl. ebd. 23.
680 Vgl. ebd. 13.

(Vergänglichkeit), *vuoto* (Leere), *nulla-niente* (Nichts) etc.[681] Alle diese Begriffe stammen aus ihrer Erfahrung der Kriegszeit.[682] In der anthropologischen Dimension sieht Lubich den Zustand der Sünde als *grundsätzliche Trennung* von Gott. Sie gibt aber keine systematische Darstellung über den *Sündenbegriff*. In ihren Überlegungen über Sünde spricht Lubich selten über die Klassifikation zwischen Todsünden und lässlichen Sünden, sondern allgemein als *Nicht-Liebe*, *Egoismus*, *Unvollkommenheit*, *Untugenden* etc.[683] Lubich bezeichnet die Sünde als die *Vergeudung* des Geschenkes Gottes, die zu Leid, Schmerz und Tod führt:

> „Er hat uns erschaffen, doch wir haben sein Geschenk vergeudet, und immer wieder verunstalten wir es. So haben wir mit dem Leben zugleich die Tränen geerbt, das Leiden und den Tod, der die vielen Erfahrungen, die wir gesammelt haben, zunichtezumachen scheint."[684]

Sünde ist für Lubich im Hintergrund ein Akt der *Verabsolutierung des Ichs.*[685] Gemeint ist, dass die Menschen sich selbst bestätigen, begründen und gefallen wollen. Aufgrund dieser *Ich-verschlossenheit* erlebt man die *Selbstzerstörung*, die das Leben des Menschen immer mitschleppt.[686] Diese *Ich-Zentrierung* sieht Lubich als Hindernis für die Einheit mit Gott und den Mitmenschen. Deshalb versucht sie die *Befreiung des Ichs* aufzurufen durch Verzicht und Selbstverleugnung. Lubich sieht diesen Akt als die *wahre Demut*, dass man Gott einen Platz schenkt,[687] damit er wirken kann. Sie spricht von der Notwendigkeit „sich selbst zu sterben" - *morire a sé stessi*.[688] Die Rede über die Sünde führt zur Rede von dem Heilsplan Gottes. Basierend auf den Überlegungen zum Johannes-Evangelium sieht Lubich die einzige Heilsplanung Gottes darin, dass die Menschen aufgrund ihrer Sünde nicht *verloren seien* (6,39) oder *zugrunde gehen* (3,16), sondern dass sie durch Christus das ewige Leben haben.[689] In diesem Sinn ist das Heil der Menschen der Mittelpunkt der Heilsplanung des Vaters. Lubich versteht diese Heilsplanung Gottes als den Hauptgrund der Menschwerdung des Sohnes, seiner Passion und Auferstehung. In ihrer Überlegung zu Joh 3,16 sieht Lubich die Rettung der Schöpfung und der ganzen Menschheit durch den menschgewordenen Sohn Gottes. Die Inkarnation ist dadurch das *Eingehen* Gottes in seine Schöpfung, damit Gott sie von *innen* her retten kann. Diese Heilsplanung Gottes durch den

---

681 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 194 f.
682 Vgl. ebd. 195.
683 Vgl. ebd. 202.
684 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 13.
685 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 198 f.
686 Vgl. ebd. 199.
687 Vgl. ebd. 199.
688 Vgl. ebd. 198.
689 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 13.

Sohn schließt die gesamte Schöpfung ein, damit alles in Christus vereint sei. Dieser Heilsplan Gottes ist eine Tatsache geworden durch das *Heilswirken Christi.* In ihrer Betrachtung über die soteriologischen Motive der Kenose und des Kreuzestodes Jesu schreibt Lubich:

> „Das Kreuz trägt einen Gott, ein Gott ist für mich gestorben, wir stehen in der Nachfolge eines gekreuzigten Gottes, (…) Eines Sterbenden, der Gott ist. Gott (…) ist zu uns gekommen (…) und hat sich für uns aufs Kreuz nageln lassen, um uns zu retten. Gott ist Mensch geworden, also sterblich; er ist auf dieser Erde geboren, um zu sterben. Gott in der Agonie, Gott hat uns so sehr geliebt, dass er für uns gestorben ist.“[690]

In diesem kurzen Text zeigt Lubich ihr *Heilsverständnis*, das sie seit dem Anfang der Bewegung auf verschiedene Weise betrachtet hat. Die Heilstaten Christi wurden in dem Begriff *für uns* zusammengefasst. Dieses *pro-nobis-Motiv* ist der Grund der Inkarnation und Passion. Im Sinne Lubichs ist es der Verlassene Jesus, welcher der *Gott-für-uns* ist. In dieser Formulierung verwendet sie das Wort *zu uns*, *für uns, um uns zu retten.* Mit dieser Wortwahl zeigt sie die *herabsteigende Bewegung* der Heilswirkung Gottes, dass Gott nicht *von ferne* die Menschen gerettet hat, sondern ganz konkret in dem Antlitz des *Verlassenen,* der auf *dieser Erde geboren* ist.[691] In diesem Hinblick verankert Lubich die Heilsgeschichte einzig und allein in dem Verlassenen Jesus, und nur in ihm ist die Rede von Heil möglich.[692]
Die Betonung auf dem Wort *uns* ist für Lubich zentral, denn es entspricht ihrem Heilsverständnis, das mehr das *kollektive Heil*, als das *individuelle Heil* betont. Im Kontext ihrer Spiritualität, die die Einheit in den Mittelpunkt stellt, spricht Lubich von dem *Eingebettet-Sein* des *individuellen Gerettet-Seins* in den *Leib Christi*, damit sich der universale Heilsplan Gottes verwirklichen kann.[693] Es ist festzustellen, dass Lubich auf das *Für-uns-Motiv* im Rahmen ihrer Spiritualität einen besonderen Akzent setzt. Dieses *uns* versteht Lubich nicht nur *universal* als *allgemeines Heilsereignis* des Sühnetodes Jesu für alle Menschen, zu jeder Zeit, sondern sie vertieft dieses *uns* auch in bestimmten Kategorien, um die Heilsverwirklichung des Verlassenen Jesus zu betonen. In ihrer Betrachtung über das Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu sieht Lubich die Übernahme aller menschlichen Schreie in Jesu interrogativer Form *Warum.* Lubich stellt fest, dass Jesus der Verlassene die

---

690 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 218 (Fußnote 152).
691 Vgl. LUBICH, Spiel mit göttlichen Rollen (Verlag Neue Stadt - München, 1974), 36. In ihrer Betrachtung über das Geheimnis von Weihnachten spricht Lubich über das Herabsteigen Gottes, der die Wohnung unter den Menschen genommen hat. Dieser geborene Jesus wird immer bei den Menschen sein, wenn die gegenseitige Liebe gelebt wird.
692 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 43.
693 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 166.

Antwort auf das menschliche *Warum* ist, besonders das *Warum* derer, die eine Form der Gottverlassenheit erfahren.[694] Daher gehört dieses *uns* für Lubich ganz besonders *allen Gottverlassenheit-schreienden-Menschen.* Aufgrund der Konzentration auf diese *verlassenen Menschen* bedeutet dieses *für uns* konkret *für den* wie z.B. *für den Verzweifelten*, *Verstummten*, *Müden*, etc. In allen ihren Leiden finden sie dieses *für-uns-Heilsereignis* des Verlassenen Jesus. Lubich hat den *Hymnus* des Heilsereignisses des *für-uns-Verlassenen Jesus* so formuliert:

> „Für den Verstummten ist der Verlassene Jesus das Wort geworden, für den Fragenden die Antwort, für den Blinden das Licht, für den Tauben Gehör, für den Müden Ruhe, für den Verzweifelten Hoffnung … So verwandelte der Verlassene Jesus die Menschen und gab der Sinnlosigkeit des Leidens Sinn.“[695]

In diesem *Für-uns-Motiv* sieht Lubich die Liebe im Vordergrund. Der höchste Ausdruck der Liebe Gottes offenbart sich in Jesu Gottverlassenheit am Kreuz. Sie sieht darin die ganze frohe Botschaft enthalten,[696] und bezieht sie auf die Stelle bei Joh 15,13, „*Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“*. Jesus der Verlassene ist die Offenbarung der höchsten Liebe Gottes. Alle Distanz, alle Entfremdung, alle Gräben unter den Menschen, die durch den Mangel an Liebe bestehen, werden überbrückt durch die Liebe Christi und umfangen von seiner Liebe in seiner Gottverlassenheit.[697]

Hier spricht Lubich von der *imperativen Kategorie* des *Sterben-Müssens* Jesu. In ihrer Überlegung zu Mk 8,31: „*Der Menschensohn müsse vieles erleiden […], er werde getötet werden“* sieht Lubich die Untrennbarkeit zwischen der Liebe Gottes und dem *Sterben-Müssen* des Sohnes.[698] Das *Getötet-Werden* des Sohnes ist daher die sichtbare Liebe des Vaters. Lubich sieht dieses *Sterben-Müssen* des Sohnes im Kontext des Sühnegedankens, nämlich als *Lösegeld für viele* (Mt 20,28).[699] Auch wenn Lubich kaum den *soteriologischen Opfer-* und *Sühnebegriff* systematisch entwickelt, spricht sie dennoch von den *biblischen Kategorien* von der Erlösungstat des Verlassenen Jesus als *Opfer*[700] und *Lösegeld*[701] für viele.

---

694 Vgl. ebd. 231 (Fußnote 199). Lubich schreibt: „Jesus der Verlassene löst alle Warum, er hat sein Warum geschrien, auf das niemand antwortete, damit wir die Antwort auf jedes Warum hätten.“

695 LUBICH, Der Verlassene Jesus, 42.

696 Vgl. ebd. 17.

697 Vgl. ebd. 29.

698 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 13.

699 Vgl. ebd. 13.

700 Vgl. ebd. 16.

701 Vgl. ebd. 13.

1.2.2.2 DAS AUSTAUSCHMOTIV

In ihrer Rede über das Geheimnis der Kenose und Gottverlassenheit Jesu spricht Lubich von dem wunderbaren Tausch *(admirabile commercium*). Es geht nicht um den Austausch der Wesenseigenschaften, sondern um das *Werden*, indem der Sohn Gottes, der in Gottgestalt war, die Knechtsgestalt angenommen hat bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 6-11). Lubich zeigt diesen wunderbaren Tausch im Zusammenhang mit der Kenose Christi und ihrer Bedeutung für die leidende Menschheit. Im Höhepunkt der Passion, der völligen Selbstentleerung in der Gottverlassenheit, die bis zur Übernahme der Sünden und sogar bis zum *Sünde-Werden* Christi geht, sieht Lubich zugleich das *Verschenken* von allem Positiven, das von Gott stammt, an die Menschheit.[702] Jesus der Verlassene, der *alles* hatte, hat das *Nichts* der Menschen übernommen, damit die Menschen *alles* haben, was Christus besitzt. Was bei ihm übriggeblieben ist, ist die *Leere*.[703] Die Kenose und die Gottverlassenheit Jesu ist daher für Lubich der Grund allen menschlichen Daseins mit seinem göttlichen Reichtum. Lubich stellt die existenzielle Frage der Anthropologie im Rahmen der Kenose und Gottverlassenheit Jesu: „Was wäre unser Leben, wenn wir nicht auf dich blickten?“[704] In dieser Frage sieht Lubich die unlösbare Verbindung zwischen der Anthropologie und Kenosis-Christologie, denn die Anthropologie findet ihren ontischen Grund in der Christologie.[705] Mit diesem Gedanken spricht Lubich von der *Würde der Menschen*, die durch die Passion und Gottverlassenheit Jesu erneuert und erhoben worden sind. Christus hat durch seine Menschwerdung die Würde der Menschen in sich eingeschlossen und durch seine Passion alle menschlichen Übel und Sünden von innen her verwandelt.[706]

Bei der Zentrierung der Menschenwürde im Christusereignis zeigt Lubich Nähe zur Lehre der Kirche, wie z.B. zu Gaudium et Spes 22, in dem dargestellt wird, dass durch Christus, durch sein Pascha-Mysterium und die Ausgießung seines Geistes, alle Menschen Gott *Vater*

---

[702] Vgl. NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 42.

[703] Lubich schreibt: „Er hat uns geliebt, indem er alles weggab, alles von sich wegnahm, auch Gott. So ist die Leere übriggeblieben“. Zitiert nach: Hubertus Blaumeiser, Un mediatore che é nulla (Nuovo Umanitá, (117-118) - 1998), 385-407. 406.

[704] LUBICH, Der Verlassene Jesus, 34. „Was wäre unser Leben, wenn wir nicht auf dich blickten, der du auf wunderbare Weise alle Bitterkeit in Freude verwandelst, auf dich am Kreuz in deinem Schrei, in höchster Ungewissheit und in völliger Untätigkeit, lebendig tot.“

[705] Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 168.

[706] Vgl. Stefan Tobler, Jesu Gottverlassenheit, 223 (Fußnote 170). Über diese innere Verwandlung durch die Passion Christi schreibt Lubich: „Jesus der Verlassene hat das Nichtsein der Geschöpfe, die von der Quelle des Seins getrennt waren, in sich selbst durchlebt und in sich aufgenommen. Er hat alle Eitelkeit der Eitelkeiten auf sich genommen. Aus Liebe hat er sich dieses Nichtsein, das wir negativ nennen können, zu eigen gemacht und es in sich selbst verwandelt, in jenes positive Nichtsein, das die Liebe ist; dies offenbart die Auferstehung.“

rufen können. Es ist bemerkenswert, dass Lubich die Menschenwürde als *imago dei* im Horizont des Verlassenen Jesus konzentriert und von dort aus entwickelt und betrachtet. Sprachlich betrachtet entwickelt Lubich ihre *Austausch-Aussage* in poetischem Stil, indem sie Gegensatz-Formulierungen als Ausdruck des Austausches gebraucht, z.B. Kälte-Feuer, Tod-Leben, Licht-Blindheit, Vereinigung-Trennung, Weisheit-Torheit, Unschuld-Sünde, Hoffnung-Verzweiflung, Himmel-Hölle etc. Diese Gegensätze werden durch das Wort *damit* eingeleitet, sodass das Ereignis *Werden* erlangen kann:

> „Zur Kälte geworden, hast du dein Feuer auf die Erde geworfen; zu Tode erstarrt, hast du uns dein unendliches Leben geschenkt, Damit wir es jetzt leben, trunken vor Freude. (…) Damit wir das Licht hätten, hast du die Dunkelheit erlebt. Damit die Einheit hätten, hast du die Trennung vom Vater erfahren. Damit wir die Weisheit besäßen, bist du Torheit geworden. Damit wir mit Unschuld bekleidet würden, bist du zur Sünde geworden. Damit Gott in uns wäre, hast du die Ferne von ihm erfahren.“[707]

In diesem Austausch konzentriert sich Lubich auf das Geheimnis des Verlassenen Jesus, wobei die Gegensätze zwischen dem Menschen und Gott deutlich sichtbar werden. Alles, was Negativ ist, hat Jesus auf sich genommen, damit die Menschen alles, was positiv ist, erleben können.

1.2.2.3 DAS VERGÖTTLICHUNGSMOTIV

Eines der Hauptmotive der Kenose bei Lubichs christologischer Betrachtung ist die Gabe des göttlichen Lebens, damit der Mensch die enge Verbindung mit dem Vater erleben darf. Um diese Gabe zu verwirklichen, ist Jesus einverstanden mit dem göttlichen Willen, nämlich zur Bereitschaft zur Kenose und Passion.[708] Lubich sieht die Menschwerdung Jesu bis zu seiner Passion im Kontext einer *Erhebung der Sohnschaft*, damit die Menschen *Kinder Gottes* werden.[709] Sie verbindet die Erhebung der Gottessohnschaft mit dem Geheimnis von Weihnachten und der Gottverlassenheit Jesu in zwei Elementen, nämlich der *Vergöttlichung* der Menschen und der *Communio* mit Gott.[710] In ihrer Betrachtung über das Geheimnis von Weihnachten sieht Lubich die *herabsteigende Bewegung* des Sohnes, damit das *Hinaufsteigen* der Menschen in die ewige Beziehung mit dem Vater möglich wird. In diesem

---

[707] LUBICH, Alle sollen eins sein, 23.
[708] LUBICH, Spiel mit göttlichen Rollen, 75.
[709] Vgl. LUBICH, Paradiso 49, 134.
[710] LUBICH, Spiel mit göttlichen Rollen, 37. Über die Vergöttlichung der Menschen und die Einheit mit Gott schreibt Lubich: „Weihnachten wird wohl nie veralten. Es ist ein zutiefst göttliches und menschliches Geheimnis. Durch die Menschwerdung erhob Gott die Menschheit zur schwindelnden Höhe des Göttlichen, zugleich entfaltete er sie und offenbarte uns sein Geheimnis. […] Weihnachten bedeutet für die Christen und für alle Menschen Morgenröte der Erlösung, Tag, an dem der Mensch sich selbst wiedererfindet, sein wahres in Gott verwurzeltes Selbst.“

Kontext sieht Lubich die Sohnschaft Christi als *Ermöglichungsgrund* der Sohnschaft aller Menschen in Gott.[711] Damit allen Menschen *Kinder-Werden* in Gott ermöglicht wird, gab Jesus *sein Eigen*, nämlich seine Sohnschaft, indem er die Qual der Unterwerfung erlebte.[712] Damit die Teilnahme der Menschen an göttlichem Leben möglich ist, musste Gott *Mensch* sein. Dieses *Mensch-Sein* Gottes hat seine Fülle im Antlitz Jesu Christi von Nazareth. Lubich schreibt:

> „Jesus als der Emanuel, der „Gott mit uns", erschließt uns das Weihnachtsgeheimnis. Denn der Sohn Gottes, das Wort, hat vor fast 2000 Jahren unsere Menschennatur angenommen. Er ist unter uns als Kind geboren, wie alle anderen Kinder. Er wuchs auf und arbeitete wie wir, er rief die Kirche ins Leben, er starb. Er teilte unser Leben zu unserer Rettung. Er wollte uns nach diesem Leben in das Leben führen, in das er nach seiner Auferstehung zurückgekehrt ist."[713]

In diesem Gedanken zeigt Lubich das wahre *Mensch-Sein* des Sohnes Gottes*,* wie alle anderen Menschen. Geboren zu sein, Leben, Sterben und Auferstehen ist die geschichtliche Tatsache des Lebens Jesu, und in seiner Teilnahme am menschlichen Leben gewinnt der Mensch das göttliche Leben. Lubich sieht das Geheimnis der Menschwerdung Gottes im Rahmen der *Erhöhung* der Schöpfung, besonders der Menschen, in die göttliche Höhe. Ähnlich den Überlegungen des hl. Athanasius zum Geheimnis der Inkarnation, dass der Logos Mensch geworden ist, damit die Menschen *vergöttlicht* werden,[714] sieht Lubich die *Vergöttlichung* der Schöpfung durch das Geheimnis der Kenose und des Kreuzes:

> „Als Jesus sich aus Liebe entäußert hatte, ja zur Sünde, zum absoluten Nichts, zur Hölle geworden war, fand er sich selbst als der Heilige, als das Alles, als Gott, als Paradies wieder, und mit ihm zusammen machte er seine Brüder, für die er gelitten hatte und gestorben war, zu Heiligen, zum Alles, zu Gott, zum Paradies."[715]

Das Wort: „Er machte sie zu *Heiligen,* zum *Alles*, zu *Gott*, zum *Paradies"*, ist für Lubich der Grund der Menschwerdung und der Passion Christi. In ihren Schriften schreibt sie

---

711 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, 134. Lubich bezeichnet dieses Ereignis als *Sohn* und *Tochter* im *Sohn*.

712 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 213. Lubich schreibt: „Er gibt für uns Menschen sein physisches Leben dahin. Er stirbt. Aber das ist nicht genug. Er möchte uns das Wertvollste geben, was am meisten sein Eigen ist. Seine enge Verbindung mit dem Vater. Er nimmt es hin, dass der Vater ihn der Qual unterwirft, sich nicht mehr als dessen Sohn zu erfahren, um uns alle zu Kindern Gottes zu machen."

713 LUBICH, Spiel mit göttlichen Rollen, 36.

714 ATHANASIUS, De Incarnatione Verbi, 54 (E.P. Meijering, J.C Gieben - Amsterdam, 1989), 85.

715 Zitiert nach: Hubertus BLAUMEISER, Un mediatore che é nulla (Nuovo Umanitá, (117-118) - 1998), 385-407. 405.

öfters: „*Ich bin Gott,*[716] *ich bin Jesus,*[717] er macht *uns zu Gott,*[718] *wir sind Gott.*[719] Diese Ausdrücke sollen in diesem Horizont der *Vergöttlichung* verstanden sein. In ihrer Schrift *Auferstehung Roms* spricht Lubich von der *Teilhabe an seiner Allmacht*.[720] Aufgrund dieser Teilhabe sind die Menschen zu einem *anderen Christus - altro Cristo* gemacht worden.[721] Lubich nennt auch dasselbe Ereignis z.B. einen *anderen Gott-Menschen*, *Manifestation der Güte des Vaters*.[722] Diese Idee der Teilhabe am göttlichen Leben als Basis der Vergöttlichung der Menschen bei Lubich hat Ähnlichkeit mit der *Vergöttlichungslehre* bei Leo I., indem er sagt: „*Er ist ein Mensch wie wir geworden, auf das wir der göttlichen Natur teilhaftig werden könnten"*.[723]

Lubich sieht diese Gabe der Sohnschaft Christi im Rahmen der vollen *communio* der Menschen mit Gott. Jesus erlebt am Kreuz die totale Trennung vom Vater, damit die Menschen, die aufgrund der Sünde sich von Gott getrennt haben, die volle Einheit mit Gott und miteinander erlangen:

> „In jenen Worten scheint Jesus nicht mehr Gott zu sein. Wie kann er, Gott, schreien: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Es ist der Höhepunkt seiner Passion. […] der Augenblickt, in dem er die tiefste Trennung erfährt, die man sich denken kann: in gewissem Sinn durchlebt er die Scheidung vom Vater, mit dem er doch eins ist und bleibt. Auf diese Weise schenkt er allen Menschen eine neue und vollere Einheit als diejenige, die sie durch die Sünde verloren hatten; er schenkt ihnen die Einheit mit Gott und untereinander, als Teilhabe an seiner Einheit mit dem Vater und mit uns."[724]

Die Gabe der Göttlichkeit und der *communio* hat letztlich einen eschatologischen Charakter. Das Motiv der Kenose bis zum Kreuzestod Jesu hat für Lubich sein Ziel in der Wiederherstellung der Schöpfung im Reich Gottes. Sie sagt: „Am Ende holt der Vater jene Strahlen zurück, welche aus divergierenden nun zu konvergierenden werden und sich in

---

716 LUBICH, Paradiso 49, 244. Zitiert nach: Giuseppe Maria Zanghí, Leggendo un carisma – Chiara Lubich e la cultura (Cittá Nuova, Rom 2015), 86.

717 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, zitiert nach: Hubertus Blaumeiser, Attraverso la trasparenza del nostro nulla. Riflessioni sulla mediazione ecclesiale alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich, in: Nuovo Umanitá 120, 1998, 675.

718 Vgl. Fabio CIARDI (Hrsg.), Chiara Lubich, Gesú Eucaristia (Cittá Nuova-Rom 2014), 20 f.

719 Vgl. Ebd. 20.

720 Vgl. LUBICH, Risurrezione di Roma, 5-7.

721 Ebd.

722 Ebd.

723 LEO DER GROßE, Sermo XXV, 5 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Band, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1927), 106 f.

724 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 213.

seinem Schoß treffen werden."[725] Nach Lubich ist die Schöpfung vom Vater *ausgegangen*,[726] sie wurde durch Christus, den Mittler, *vergöttlicht*, und wird dann zum Vater *zurückkehren*.[727] In ihrem Schöpfungsverständnis sieht Lubich eine untrennbare Einheit zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen. Im Sinne Lubichs versteht Piero Coda die Schöpfung als *Beziehungsgeschehen* zwischen dem trinitarischen Gott und dem ganzen Kosmos,[728] daher hat das *Sein* und *Werden* der Schöpfung, ihr *Ursprung* und ihr *Endziel,* theologisch-christologische Grundbedeutung:

> „Der Vater sandte den Sohn auf Erden, um sich mit den geschaffenen Dingen zu vermischen, sie in sich zusammenzufassen und zu vergöttlichen. Jesus der Mittler wurde zur Ursache der Vermählung zwischen dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen […], sodass am Schluss alles Gott war: Gott in sich selbst, und Gott im Geschaffenen. Zwei, die eins geworden sind durch den Mittler Jesus."[729]

In diesem Gedanken sieht Lubich die Zentrierung der Schöpfung in Gott selbst. Basierend auf der paulinischen Eschatologie-Aussage: „*Damit Gott alles in allem ist"* (1 Kor 15,28) sieht Lubich die christologische Funktion der schöpferischen Vergöttlichung, indem Christus die Geschaffenen sich vereint und vergöttlicht, damit durch ihn *Gott alles in allem ist*. In diesem Kontext sieht Lubich auch das eschatologische Motiv der Kenose und Gottverlassenheit Jesu, nämlich die Vereinigung der Schöpfung im *Schoß des Vaters*. Nach den Überlegungen zum Geheimnis der Kenose und ihren Motiven soll nun Lubichs Zugang zum Trinitätsleben betrachtet werden.

1.3 KENOSE UND DIE OFFENBARUNG GOTTES

1.3.1 CHIARA LUBICHS ZUGANG ZUR TRINITÄTSLEHRE

Lubichs Zugang zum Geheimnis der Trinität beruht nicht so sehr auf rationalen Überlegungen, sondern es ist das mystische Erleben, vor allem das in *Paradiso 49* geschilderte *Eintauchen in den Schoß des Vaters*, wo sie sich so innig verbunden mit Christus erfährt, dass sie sich völlig mit ihm identifiziert und sich selbst als *altro Cristo* empfindet.[730] Es ist ein starkes Erlebnis, ausgelöst durch ihre brennende Liebe zu Jesus Christus. Lubich hat erkannt, dass Jesus in seiner Verlassenheit am Kreuz der stärkste Ausdruck der Liebe Gottes ist. Sie identifiziert sich mit dem Geliebten und wird von ihm in den Schoß des Vaters,

---

725 LUBICH, Paradiso 49, 127. Zitiert nach: Giuseppe Maria Zanghí, Leggendo un carisma – Chiara Lubich e la cultura, 148.
726 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, 56.
727 Vgl. Hubertus BLAUMEISTER, Un mediatore che é nulla, 393.
728 Vgl. Piero CODA, Dio e la creazione (Nuovo Umanitá 115 - 1998) 67-88, 71.
729 Zitiert nach: Hubertus BLAUMEISTER, Un mediatore che é nulla, 393.
730 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, 26.

d.h. in das *Sein Gottes* hineingenommen durch das Wirken des Hl. Geistes. Sie erfährt das Wirken der Trinität, denn alle drei göttlichen Personen, Ausdrucksformen der göttlichen Liebe, sind an diesem Geschehen beteiligt.

Es ist bekannt, dass Lubich Kenntnisse von Schriften der Kirchenväter hatte und sicher auch Texte von Mystikern kannte. Das beweisen auch Ausdrucksformen, die sich ebenso bei anderen Mystikern finden, wie z.B. „ich bin Gott". Doch es ist noch nicht ausreichend erforscht, was übernommen ist, oder was eigener spontaner Ausdruck ihres eigenen mystischen Erlebens ist. Wenn auch ihre Worte nicht immer original von ihr geprägt sein mögen, so sind sie sicher authentisch, ausgelöst durch tiefe mystische Erlebnisse.

Bis ins 19. Jahrhundert herrschte in der westlichen Theologie, - nicht so in der Mystik -, vor allem ein rationaler Zugang zur Gottesfrage vor, geprägt durch Reflexion. Ausgehend von der antiken Philosophie stand im Mittelalter im Westen die Frage nach dem *Sein,* dem *unveränderlichen Wesen Gottes*, im Vordergrund. Hier war vor allem der Einfluss von Augustinus dominierend. Er hat die klassische Ontologie erweitert. Sein Begriff der *Substanz - ousia* beinhaltet auch *Beziehung - von* und *für* den anderen. „In Gott gibt es nur Substanz, unwandelbares Sein" (De Trin.V,23). Er stellt fest:

> „Wenn Vater und Sohn verschieden sind, so liegt doch keine Substanzverschiedenheit vor. Denn die Bestimmungen Vater und Sohn betreffen nicht die *Substanz*, sondern eine *Beziehung*. Die Beziehung ist aber keine Akzidenz, weil sie nicht wandelbar ist" (De Trin.V,5,6).[731]

Bezugnehmend auf 1 Joh 4,16: „Gott ist die Liebe" sieht Augustinus in der Liebe etwas von den innertrinitarischen Beziehungen verdeutlicht: „Die Liebe nun ist die Liebe eines Liebenden, und durch die Liebe wird etwas geliebt. Siehe, da sind drei: der Liebende, der Geliebte und die Liebe" (De Trin.VIII,10,14).[732] Im Übrigen aber nähert sich Augustinus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit durch die bekannte Analogie zum menschlichen Geist, nämlich: Gedächtnis, Erkenntnis, Wille. Wenngleich der Begriff der *Einheit* des göttlichen Wesens im Denken Augustins absolut im Vordergrund steht, so ist doch der Begriff der *Beziehung* bereits verankert.

Am Ende der Zeit der Kirchenväter wird dann in der Trinitätslehre der Begriff der *Perichorese,* der gegenseitigen Einwohnung der göttlichen Personen, bedeutsam. Thomas v.

---

731 Piero CODA, Gott - Geheimnis und Nähe, 137 f.
732 Ebd. 140.

Aquin vertieft den Person-Begriff durch den *Relationsbegriff*: Jede der drei göttlichen Personen ist „subsistierende Beziehung" (*relatio subsistens*).[733]

In der Neuzeit wurde mit der *Emanzipation* des Individuums, der Steigerung des Selbstwertgefühls im Westen auch das Gottesbild, das weitgehend als „monadisch-monarchisch" empfunden wurde - Gott gleichsam als „autoritärer Übervater"-, zurückgedrängt. Viele Menschen konnten mit diesem Konzept nichts mehr anfangen und verloren den Zugang zum Glauben.[734]

Im 20. Jahrhundert trat wieder das *Communio*-Konzept mehr ins Bewusstsein. Gott, der die *Liebe* ist, ist *Beziehung, Gemeinschaft*: „Das eine göttliche Wesen existiert nur im Lebensaustausch von Vater, Sohn und Geist. Die Personen in Gott sind, was sie sind, nur im *Voneinander her*, *Miteinander* und *Aufeinander hin*."[735]

Heute wird von maßgebenden Theologen die Erneuerung des Glaubens erhofft über die Rückbesinnung auf die Mystik, wie Rahner es feststellt.[736] Die neuzeitliche Entfremdung von Theologie und Mystik soll überwunden werden. Nicht mehr die rationale Frage: „Was ist Gott?", sondern die persönliche: „Was bedeutet Gott für mich?" steht im Vordergrund. Da erweist sich das *Relationsmodell* als hilfreich, die innertrinitarische Beziehung des dreifaltigen Gottes, der Liebe ist. Da der Mensch von Gott nach seinem Bilde geschaffen ist und durch die Erlösung durch Jesus Christus in Gott wieder hineingenommen ist durch die Vermittlung des Hl. Geistes, ist auch dem Menschen und ebenso der menschlichen Gemeinschaft das *Bild der Trinität* eingeprägt. Daher gewinnt im Bewusstsein der Kirche die Trinitätstheologie wieder an Bedeutung. Es wird als Berufung der Kirche gesehen, das trinitarische Leben – *Trinitisierung* - zu realisieren, was bis in den sozialen Bereich hineinreicht.[737] Gott ist vollkommene *Communio* der Liebe, und der Mensch soll immer mehr in diese Communio des trinitarischen Gottes hineinwachsen, in die Gemeinschaft mit Gott und auch in die Gemeinschaft der Menschen, der Brüder und Schwestern untereinander, wie Piero Coda es formuliert: „Die Dynamik des Lebens der trinitarischen Liebe unter den

---

733 Vgl. Gisbert GRESHAKE, Der dreieine Gott – Eine trinitarische Theologie (Verlag Herder - Freiburg, 2. Auflage, 1997), 115. Als „relationes subsistentes" haben die göttlichen Personen mithin ihr Sein im actus purus des einen göttlichen Wesens, besser: sie machen dieses aus, sie *sind* dieses eine göttliche Wesen. Und umgekehrt: das eine göttliche Wesen ist nicht anders wirklich als in den Relationen, d.h. in den verschiedenen göttlichen Personen und ihren Vollzügen."

734 Vgl. ebd. 525.

735 Gisbert GRESHAKE, Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott (Herder -Verl. 2022), 35.

736 Vgl. Karl RAHNER, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Zur Theologie des geistlichen Lebens, Benziger-Verlag Einsiedeln 1966 (Schriften zur Theologie VII), S. 11-31, hier: S. 21-23. Der Fromme von morgen wird ein „Mystiker" sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.

737 Vgl. Gisbert GRESHAKE, Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott, 97 f.

Menschen muss sich auf der gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Ebene auswirken. "Trinitarisches Leben" könnte zum inspirierenden Kriterium werden."[738] Diesem Ziel will Chiara Lubich dienen, nicht so sehr durch Reflexion, sondern durch Praxis. Sie sucht die *Einheit* unter den Menschen zu fördern, gemäß dem Wunsche Jesu*: „Alle sollen eins sein: wie Du, Vater in mir bist und ich in Dir bin, sollen auch sie in uns sein"* (Joh 17,21). Durch ihre Liebe zu Jesus und ganz besonders zu ihm in seiner *Gottverlassenheit*, die die höchste Manifestation der göttlichen Liebe ist, und wo sich im Pascha-Ereignis das *Sein Gottes* als trinitarische Liebe offenbart, hat Lubich den Zugang zur Dreifaltigkeit gefunden und die Gnade der mystischen Schau und Einigung, wie in "Paradiso 49" beschrieben, erhalten.

1.3.2 *SCHOß DES VATERS* ALS *ORT* DER TRINITÄT

Bei den Überlegungen zu Lubichs mystischer Erfahrung, wie sie es in *Paradiso 49* und in den Schriften danach beschreibt, die sie auf Grund dieser Erfahrung entwickelt hat, ist es klar geworden, dass der Ausdruck *im Schoß des Vaters* bei Lubich sehr entscheidend ist, und mystisch theologische Implikation hat. Das ist eine tiefe mystische Erfahrung mit theologischer Bedeutung, denn diese ist für Lubich die Quelle all ihrer theologischen Darlegungen. Es drückt aus, dass Lubich ganz von Gott ergriffen, in *seinem Schoß* ruht, und die Geborgenheit des Dreifaltigkeitslebens erfahren darf.[739] Dieses *Dolomiten-Ereignis* hat ihr ganzes Leben und Denken zutiefst betroffen, und Lubich baut auf diesem Ereignis ihre *mystische* Trinitätslehre auf, die eng verwoben ist mit der Schöpfungstheologie, Anthropologie und Eschatologie.

Es besteht aber eine große Herausforderung, den Begriff *im Schoß des Vaters* in Lubichs mystischer Erfahrung und ihren späteren Schriften zu verstehen, denn Lubich gibt keine detaillierte und komplette Erklärung über das Ereignis *im Schoß des Vaters.* Es scheint, dass Lubich diesen Begriff verwendet als normalen Begriff, als ob viele Menschen von vornherein es verstünden. Weil dieses Ereignis ganz entscheidend in Lubichs mystischer Erfahrung ist, wird in Folge dieser Begriff kurz beleuchtet, nämlich aus der *biblischen* und *mystischen* Perspektive, damit man diesen Begriff in *Paradiso 49* recht verstehen kann.

---

738 Piero CODA, Gott - Geheimnis und Nähe, 211 f.

739 Vgl. LUBICH, Paradise ´49 (1961) in: Donald W. Mitchell (ed), Paradise – Reflections on Chiara Lubich's Mystical Journey, 61.

1.3.2.1 *SCHOß DES VATERS* IN DER BIBLISCHEN INTERPRETATION

Im Alten Testament wird der Begriff *Schoß* in den verschiedenen Deutungen verwendet, um tiefe und liebevolle Nähe auszudrücken. Der *Schoß* wurde verstanden, als *im Schoß jemandes sein*,[740] etwa vom Liegen oder Sitzen des Kindes auf dem Schoß der Mutter (1 Kön 17,19), der Amme (Num 11,12), des Vaters und des Großvaters (2 Sam 12,3).[741] Die tiefe Beziehung zwischen dem Ehemann und der Ehefrau (körperliche und geistige Beziehung) wird als „Schoß" betrachtet (Dtn 28,54-56). Die Verbindung zwischen den Schafen und dem Hirten, der die Schafe in seinem Arm trägt, wurde auch als *Schoß* bezeichnet (Jes 40,11 vgl. Lk 6,38). Daher ist der Begriff *Schoß* synonym zu *Brust*, *Herz*, *Arm* etc. Diese enge Verbindung geht zusammen mit dem Gefühl von Freude, Frieden, Eintracht, Glück und Seligkeit. Der *Schoß* ist daher im Judentum ein Ort der Zuversicht, Geborgenheit, des Glücks und des Friedens. Jesus hat dieses Wort verwendet, um die Situation zwischen Himmel und Hölle deutlich zu differenzieren, die den Juden zu seiner Zeit vertraut war. Lazarus wurde in *Abrahams Schoß* getragen (Lk 16,23) am Ort des ewigen Lebens, des Friedens und des Glücks, und der Reiche litt im tiefen Abgrund, dem Hades, große Qual im Feuer (Lk 16, 24 ff).

Im Neuen Testament bedeutet der Begriff *im Schoß des Vaters* Nähe, Tiefe und intime Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn. Der Evangelist Johannes verwendet diesen Begriff, um die *Präexistenz* des Logos zu verdeutlichen, dass niemand Gott gesehen hat, außer dem, der im *Schoß des Vaters* war (Joh 1,18). In dieser Passage zeigt der Evangelist Johannes den Ursprung des Sohnes, der von Anfang an bei dem Vater war. In seiner Überlegung zu Joh 1,18 versucht Otfried Hofius die Passage im *Schoß des Vaters* nicht nur *örtlich* und *relational*, sondern theologisch-christologisches zu begründen.[742] Im Buch der Sprichwörter wurde die *Präexistenz* des Logos vorausgesagt, wie sie dann in Joh 1,18 geoffenbart wurde. *„Als er (Gott) festsetzte die Grundlagen der Erde, da war ich bei ihm auf dem Schoß, ich war seine Wonne täglich vor ihm spielend die ganze Zeit" (Spr* 8,30). Basierend auf dieser Überlegung stellt Otfried Hofius fest, dass der Logos, der im *Schoß des Vaters* war, Jesus Christus ist, und nicht die Tora. Laut dem Evangelisten Johannes ist die Tora durch Moses gegeben worden (Joh 1,17), daher gibt es, so Hofius, keine *Präexistenz*

---

740 Otfried HOFIUS, Der im Schoß des Vaters ist, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1989, Vol.80 (3-4),163-171. 166.
741 Ebd. 166.
742 Vgl. ebd. 169 f.

der Tora.[743] Dieser Logos ist *einzig* und *allein* Jesus Christus, der im *Schoß des Vaters* war, der „einziggeborene Sohn, der das Wesen des Vaters zu erschließen vermag".[744]

1.3.2.2 *SCHOß DES VATERS* IN DER MYSTISCHEN ERFAHRUNG

In der mystischen Erfahrung ist Lubich nicht die einzige Frau, die die Gnade Gottes erlebt, um im *Schoß des Vaters* die Liebe der Dreifaltigkeit erfahren zu dürfen. In der Geschichte der Kirche gibt es auch z.B. Sr. Marie de la Trinité (1903-1980), eine französische Dominikanerin, die die Erfahrung im *Schoß des Vaters* machen durfte. Im Jahr 1929 erlebt sie zum ersten Mal die Gnade in *sinu patris* zu sein. Wie sie berichtete, war dies eine außerordentliche, mystische Erfahrung, die aus Gott stammte.[745] Bei einer Nachtwache, als sie auf dem Boden die Arme ausgestreckt, in Kreuzform lag und betete und ihr Leben ganz Gott übergab, erlebte sie diese Erfahrung:

> „Ich wurde von Ihm ergriffen: nicht als hätte Er sich zu mir erniedrigt, Er nahm mich vielmehr an sich. Er hob mich in sich selbst hinein und befähigte meine Seele und ihr Vermögen zu einer sie übersteigenden Wirkart. Dessen war ich mir voll bewusst, war wie in großer Ergriffenheit und tiefer Überlassung an sein Wirken – erfahrend, dass seine Allmacht in mir alles, was Ihm gefiel, zu vollbringen vermöchte. Er verlangte von mir nur ein „Ja" zum Tun seiner Liebe. Ich sagte: Gott – und Gott ist es, aber es ist die Person des Vaters, - Er, der selber mich an sich nahm – und Er offenbarte sich mir, nicht wie aus Abstand, sondern von Substanz zu Substanz, näher als alles, was ein menschlicher Verstand zu ersinnen vermag – mehr als von Antlitz zu Antlitz, vielmehr war mein ganzes Wesen ein- und untergetaucht in Ihn, und dazu ließ Er die Tätigkeiten meiner Seele anders sein, als sie von Natur sind. […] und Er tauchte mich in seine ewige Seligkeit, schwenkte mich darin, ließ mich darin versinken, sie in mich ergießen; das stimmt nicht genau: Er ergoss sie nicht, denn dazu brauchte es ein Fassungsvermögen, und das bezöge sich auf mich – aber alles sich Ereignende bezog sich auf ihn. Wie es sagen? Wie ein ganz kleiner Diamant in einer unendlichen Sonne, in sie eingetaucht, aber mit einer lebenden Seele begabt, und badend in der Fülle des Lebens. […] Der Vater offenbarte mir seinen Sohn, das ewige Wort – aber sofern er Vater ist, und seinen Sohn – Ihn sah ich in der Erkenntnis und in der Liebe des Vaters und erkannte, dass der Sohn vom Vater alles erhält, was er ist – und ich sah die Seligkeit des Vaters, Vater des Sohnes zu sein, und die Liebe des Vaters zum Sohn – die allmächtig, unendlich, ewig ist. Zuerst war es der Vater allein – und ich war in Ihm, wie Johannes sagt, „in sinu Patris" (Jo 1,18). Aber als der Vater mir den Sohn offenbarte, erkannte ich den Vater besser, denn der Sohn ist der Glanz seiner Herrlichkeit und der Ausstrahl seines Wesens – […] und vom Vater zum Sohn und vom Sohn zum Vater gab es eine unsagbare, unausdenkliche Liebesumarmung- und ich wurde in diese Umarmung hineingenommen."[746]

---

743 Vgl. ebd. 169.
744 Vgl. ebd. 171.
745 Vgl. Marie de la TRINITÉ, Im Schoß des Vaters (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1988), 24.
746 Vgl. ebd. 24 f.

In dieser mystischen Erfahrung erlebte Marie de la Trinité das Leben der Dreifaltigkeit, und sie war in dieses Leben eingetaucht. Aus dieser Erfahrung spricht sie von der Wirklichkeit der Dreifaltigkeit, die in dem menschgewordenen Wort Gottes ihre Mitte hat. Und die Mitte der Vergebung und der Zugang zu Gott ist die Erlösung. Nach Marie de la Trinité schließt das Mysterium der Trinität das Geheimnis der Gottheit ein, die Menschwerdung Christi schließt das Geheimnis der Schöpfung ein, und das Mysterium der Erlösung schließt die Rückkehr aller Schöpfung in den *Schoß des Vaters* ein. Diese drei Mysterien sind untrennbar und ineinander verflochten und entsprechen dem Geheimnis der Liebe Gottes.[747] Für Marie de la Trinité ist der Vater der Grund des dreifaltigen Lebens, und nur in ihm ist die Relation der Liebe im innertrinitarischen und ökonomischen Leben zu deuten.[748] Aufgrund ihres mystischen Erlebnisses *im Schoß des Vaters* spricht Marie de la Trinité von der doppelten Gabe des Vaters zum Sohn, nämlich der *Gabe der Sohnschaft*, die der Rede von der Gottheit Christi entspricht, und der *Gabe des Priestertums*, das die Rede von der Erlösung ermöglicht. Beide sind eins in Christus. Aufgrund der Teilnahme an der Sohnschaft und dem Priestertum Christi ist die Menschheit in die trinitarische Sohnschaft erhoben.[749] Daher ist für Marie de la Trinité *der Schoß des Vaters* sowohl *Ursprungspunkt* der Sohnschaft als auch die *eschatologische Dimension* des Erlösungswerkes des Sohnes.[750]

1.3.2.3 *SCHOß DES VATERS* IN "PARADISO 49"

Die mystische Erfahrung Lubichs, die sie im Sommer 1949 in den Dolomiten erlebte, ist die außerordentliche Gnade, die ihr Leben tief geprägt hat. Das Zentrum dieses geistlichen Erlebnisses war das Eintreten in *den Schoß des Vaters,* in dem sie in den inneren Raum der Trinität eintreten konnte, und am Leben der Trinität teilnehmen durfte. Um dieses Ereignis zu begreifen, ist die Erfahrung Lubichs und ihr Zeugnis nach diesem Erlebnis sehr aufschlussreich:

> „[…]. Ich fühlte mich gedrängt, in die Kirche zurückzukehren. Ich gehe hinein und begebe mich vor den Tabernakel. Und dort will ich zu Jesus in der Eucharistie beten und ihm sagen «Jesus». Aber ich kann es nicht. Jener Jesus, der im Tabernakel anwesend war, war nämlich auch hier in mir, war auch ich, war ich, identifiziert mit Ihm. Ich konnte Ihn also nicht mehr selber anrufen. Und dort habe ich gehört (gespürt), wie aus meinem Mund spontan das Wort «Vater» hervorkam. Und in jenem Augenblick habe ich mich *im Schoß des Vaters* vorgefunden (Chiara, Paradiso 49, 26).

747 Vgl. ebd. 32.
748 Vgl. ebd. 33.
749 Vgl. ebd. 37.
750 Vgl. ebd. 103.

> […] Dann bin ich nach Hause gegangen, wo ich die Fokolarinnen antraf, die ich sehr liebte, und ich fühlte mich dazu gedrängt, sie an allem Anteil haben zu lassen. Daher habe ich sie eingeladen, am darauffolgenden Tag mit uns in die Kirche zu kommen und Jesus, der in ihr Herz eintrat, zu bitten, denselben Pakt mit Jesus, der in unser Herz eintrat, zu schließen. Dieses taten sie. Daraufhin hatte ich den Eindruck, im Schoß des Vaters eine kleine Schar zu sehen: das waren wir. Ich teilte dies den Fokolarinnen mit, die mit mir eine so große Einheit machten, dass auch sie den Eindruck hatten, alles zu sehen (Lubich, Paradiso 49, 33).
>
> […] Im Feuer der Dreifaltigkeit waren wir, in der Tat, so in eins verschmolzen worden, dass ich diese Schar «Anima» nannte. Wir waren die Anima. Wenn nun der Herr gewollt hätte, hätte er diese Seele (durch mich, die ich wie ihr Zentrum war) über ihre neuen Wirklichkeiten erleuchten können, und dafür – so schien uns – bedurfte es der maximalen inneren Stille (Lubich, Paradiso 49,36).[751]

Diese geistliche Vision eröffnet für Lubich einen neuen Horizont der Erkenntnis Gottes. Nun hat Lubich von *innen* her, etwas von dem Wesen Gottes selbst erlebt. Die Erfahrung von dem *Inneren* her Gott zu erleben, bringt eine neue Betrachtungsweise in die Theologie, die bisher vielmehr als „Theologie von oben" und „Theologie von unten" skizziert wurde. Gewiss gibt es auch bei der *Theologie von innen* mit ihrer Sprache der Mystik eine methodologische Schwierigkeit, wie auch bei der Theologie von *oben* und von *unten.* In Lubichs *Theologie von innen* geht die *Offenbarung* von Gott selbst aus, nämlich Gott lässt seine Herrlichkeit schauen, und Lubich durfte diese mit den *Augen Gottes* sehen,[752] und danach versucht sie diese Erfahrung ins Wort zu bringen. Genau das führt in dieser Form oft zu Kritik und Missverständnissen, denn die Sprache stößt an ihre Grenze, wenn sie die Einzigartigkeit und die Tiefe der mystischen Erfahrung auszudrücken versucht. Aber die Frage in Bezug auf die mystische Erfahrung Lubichs, die sich hier stellt, ist nicht die nach der theologischen Methodologie, sondern welche Implikationen hat Lubichs mystische Erfahrung im *Schoß des Vaters* für die Trinitätstheologie in Verbindung mit der Schöpfungstheologie, Anthropologie und Eschatologie. Darin liegt der Schwerpunkt dieser Studie.

1.3.2.3.1 SCHOß DES VATERS UND TRINITÄTSTHEOLOGIE

Die mystische Erfahrung Lubichs *im Schoß des Vaters - nel Seno del Padre* wurde unterschiedlich interpretiert. Es gilt nicht nur örtlich *im Inneren des Vaters*, oder im *Vater drinnen* als Realität des Paradieses, als das innerste Zentrum der Trinität, sondern das Erlebnis ist auch verbunden mit Geborgenheit, Liebe, Zuversicht, Frieden und Freude. Lubich verwendet dieses Wort synonym zu *im Paradies* (P'49,30), im *Feuer der*

---

751 Zitiert nach: Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 239 f.
752 Vgl. ebd. 143 f.

Dreifaltigkeit (P'49,36), im Ungeschaffenen (P'49, 29).[753] Lubich hat diesen Zustand des Paradieses erlebt, indem sie die Liebe, die Geborgenheit, die Freude und das Leben der Dreifaltigkeit erleben durfte. Das war einer der Gründe, warum sie nach diesem Erlebnis nicht nach Rom zurückfahren wollte.[754] Die mystische Erfahrung Lubichs offenbart einen neuen Horizont in der Trinitätstheologie, wie die bereits zitierte Passage zeigt:

> „Ich fühlte mich gedrängt, in die Kirche zurückzukehren. Ich gehe hinein und begebe mich vor den Tabernakel. Und dort will ich zu Jesus in der Eucharistie beten und ihm sagen *Jesus*. Aber ich kann es nicht. Jener Jesus, der im Tabernakel anwesend war, war nämlich auch hier in mir, war auch ich, war ich, identifiziert mit Ihm. Ich konnte Ihn also nicht mehr selber anrufen. Und dort habe ich gehört (gespürt), wie aus meinem Mund spontan das Wort *Vater* hervorkam. Und in jenem Augenblick habe ich mich *im Schoß des Vaters* vorgefunden."[755]

Bemerkenswert ist die Stelle, „Jener Jesus, der im Tabernakel anwesend war, *war nämlich auch hier in mir, war auch ich, war ich, identisch mit Ihm. Ich konnte Ihn also nicht mehr selber anrufen. Und dort habe ich gehört (gespürt), wie aus meinem Mund spontan das Wort "Vater" hervorkam*". Die Frage ist, wie konnte Lubich diesen Zustand der Einheit so erleben, dass sie *Einssein* mit Jesus gespürt hat, dass sie *Jesus geworden* war, dass sie *den Vater* rufen konnte, wie Jesus selbst. In dieser Einheit mit Jesus, sogar zu *Jesus geworden*, ist dann Lubich an die Stelle Jesu getreten und in seine Beziehung mit dem Vater. Sie ist auf wunderbare Weise (natürlich in diesem *Einssein* mit Jesus) *quasi* zur *Person* der Trinität geworden, und durfte so die Relation mit dem Vater erleben. Wie kann man sich dieses *Einssein* Lubichs mit Jesus vorstellen? Kann man *quasi* von der Perichorese sprechen, bzw. *Christo-Anthropos-Perichorese,* nämlich der wechselseitigen Einigung und Durchdringung von der *Göttlichkeit* Jesu und der *Menschlichkeit* des Menschen, damit das *Einssein* des Menschen mit Jesus ermöglicht ist? Die bisherige theologische Diskussion in Bezug auf *Perichorese* beschreibt drei Dimensionen der Perichorese, nämlich (1) die *anthropologische Perichorese:* die wechselseitige Einigung und Durchdringung von Körper und Seele in einem menschlichen Leib, wie sie die stoische und neuplatonische Philosophie entwickelt hat[756], (2) die *christologische Perichorese*: die gegenseitige Einigung und Durchdringung von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus, wie sie Gregor von Nazianz vorgestellt hat,[757] und basierend auf Joh 10,38: „*Wisst ihr nicht, dass ich im Vater bin*, *und*

---

753 Vgl. ebd. 95 f.
754 Vgl. Jim GALLAGHER, A woman's work: Chiara Lubich (Fount Paperbacks-Fulham, 1997), 75.
755 LUBICH, Paradiso 49, 26.
756 Vgl. Gisbert GRESHAKE, Perichorese, in: Lexikon Für Theologie und Kirche, Bd. 8, 31.
757 Vgl. ebd. 31.

der Vater in mir ist?“, entwickelt von Johannes von Damaskus, (3) die *trinitarische Perichorese*: nämlich die wechselseitige Einigung und Durchdringung der Drei Personen, dass sie *mit* und *ineinander seien*, ohne sich zu vermengen.[758] Das sind die Perichorese-Lehren der Kirche. Die Realität bei der mystischen Erfahrung Lubichs das *Eins-sein mit Jesus* im *Schoß des Vaters* öffnet eine Possibilität, ob eine *Christo-Anthropos-Perichorese*, die wechselseitige Einigung und Durchdringung zwischen der Menschlichkeit der Menschen und der Göttlichkeit Jesu möglich ist, damit das *Einssein*, wie Lubich es erlebt hat, denkbar ist. Dieses *Einssein* mit Jesus beschreibt die neue Wirklichkeit des Menschen, der ganz von Gott ergriffen ist, und in wunderbarer Weise eine *Selbst-Transzendenz* erlebt, dass er *quasi* ein *Mensch Gottes* geworden ist (natürlich in Teilhabe). Die Möglichkeit dieser *Christo-Anthropos-Perichorese* liegt in der *eucharistischen Wirksamkeit*, in dem der Mensch neue Wirklichkeit geworden ist in Christus. Lubich hat diese eucharistische Dimension so dargestellt, dass dieses *Einssein* in Gott ermöglicht ist:

> „Die Eucharistie hat als Ziel uns *zu Gott* (in Teilhabe) *zu machen*. Indem sie den durch den heiligen Geist lebendig gemachten und lebendigmachenden Leib Christi mit unserem vermischt, heiligt sie uns an Seele und Leib. Sie macht uns also *zu Gott*. Nun kann Gott nur in Gott sein. Deshalb lässt die Eucharistie den Menschen, der sich würdig von ihr genährt hat, in den Schoß des Vaters eintreten; in Jesus versetzt sie den Menschen in die Dreifaltigkeit. Gleichzeitig bewirkt die Eucharistie dies nicht nur in einem Menschen, sondern in vielen, die – indem sie alle *Gott* sind- nicht mehr viele sind, sondern eins. *Sie sind Gott* und alle gemeinsam in Gott.“[759]

Das Wort Lubich „*uns zu Gott machen“* oder „*nun kann Gott nur in Gott sein“* aufgrund der eucharistischen Wirksamkeit eröffnet eine Möglichkeit des *Christo-Anthropos* Denkhorizont der Perichorese, wie Lubichs mystische Erfahrung gezeigt hat. Diese *neue Wirklichkeit der Menschen,* die von der Menschlichkeit und Göttlichkeit Christi durchdrungen ist, ermöglicht die Teilnahme am Leben der Dreifaltigkeit, das der Mensch *in* und *mit* Christus quasi zur *Person* der Trinität geworden ist. Die mystische Erfahrung Lubichs, das *Einssein* mit Jesus im Schoß des Vaters erweist, dass die Rede von der Trinität nicht nur zu einem geschlossenen Kreis im Himmel zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist gehört, sondern dass sie eine offene Realität für den Menschen auf Erden in seiner Beziehung mit dem trinitarischen Gott ist. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes verursacht keine Lücke im Himmel und zerstört nicht die Relation der trinitarischen Beziehung, sondern die trinitarische Beziehung

---

758 Vgl. JOHANNES VON DAMASKUS, Darlegung des orthodoxen Glaubens I,14 (Bibliothek der Kirchenväter, Aus dem griechischen Übersetzt, Band. 44, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1923), 42.

759 Zitiert nach: Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 149.

verwirklicht sich in himmlischer und irdischer Dimension gerade im Leben des Sohnes. Die Anthropologie-Trinität bei Lubich bedeutet im Sinn ihrer mystischen Erfahrung nicht nur Partizipation oder Teilhabe am trinitarischen Leben oder sogar eine getrennte Wirklichkeit zwischen Menschen und Gott, sondern viel mehr im Sinne der *Christo-Anthropos-Perichorese,* dass der Mensch *quasi* zur *Person* der Trinität in Christus wird. In diesem Horizont ist die Rede Lubichs von „Trinität-Sein" *mystisch-theologisch* verankert. In seiner Überlegung über die *Trinitisierung* bei Lubich hat Piero Coda in gewisser Weise dieses *Einssein* von Schöpfer und Schöpfung beschrieben. Er schreibt:

> "Trinitization, clearly, is not only a matter of the relations of each created person with God and in God with other created persons, but it is also a matter of the Trinitarian relationship that, through Jesus und Jesus Forsaken, is established between the Creator und the creation seen as one. In Jesus Forsaken, in fact, there come about the marriage of the Creator with the created, that marriage which will be consummated in the Parousia."[760]

1.3.2.3.2 SCHOß DES VATERS UND SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE

In ihrer mystischen Erfahrung im *Schoß des Vaters* sieht Lubich das Wesen der Schöpfung in ihrer Verbundenheit mit dem Schöpfer. Sie betrachtet die Schöpfung nicht im Rahmen einer Naturwissenschaft, auch nicht als getrenntes Ereignis außerhalb Gottes, sondern als Beziehungsereignis, denn die Liebe ist der Ermöglichungsgrund der Schöpfung.[761] Die biblische Schöpfungsaussage *creatio ex nihilo* versteht Lubich als *creatio ex „nihilo amoris*",[762] Schöpfung aus *Nichts-Sein der Liebe,* dass Gott allein aus seiner reichen Liebe die Welt geschaffen hat. Im Sinne der patristischen und scholastischen Schöpfungstheologie sieht Lubich die Schöpfung als Wirken Gottes *ad extra*, und das zugleich als *Kenose* Gottes.[763] Weil die Schöpfung, ihre Existenz und Fülle, in der Beziehung mit Gott gesehen werden soll, sieht Lubich die Notwendigkeit eines Mittlers, der diese Beziehung ermöglichen kann. Hier spricht Lubich von der Inkarnation Christi als dem einzigen Mittler zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer:

> „Der Vater sandte seinen Sohn auf die Erde, um sich mit den geschaffenen Dingen zu verbinden, sie zusammenzufassen und sie zu vergöttlichen. Der Mittler Jesus war die Ursache der Vermählung des Ungeschaffenen mit dem Geschaffenen, der Einheit

---

760 Piero CODA, Creation in Christ and the New Creation in the mysticism of Chiara Lubich, in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich's mystical journey, 195.
761 Vgl. Piero CODA, God and Creation: Trinity and creation out of nothing, in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich's mystical journey, 175.
762 Vgl. ebd. 176.
763 Vgl. ebd. 178.

> zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen, gleich jener [Einheit] zwischen dem Wort und dem Vater."[764]

Mit diesen Gedanken zeigt Lubich den Primat der christologischen Dimension der Schöpfung, indem Christus die geschaffenen Dinge vereint und vergöttlicht, um die Einheit zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen zu realisieren. Lubich sieht die Rolle Christi in der Schöpfung im Rahmen der Paulustheologie: *„In ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Fürsten und Gewalten; Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen" (Kol 1,16)*. Basierend auf diesem Gedanken sieht Lubich, dass die Schöpfung einzig und allein nur in Christus existieren kann, denn außer ihm ist sie undenkbar. Das christologische Zentrum der Schöpfung ist für sie daher der Zugang zur eschatologischen Wirklichkeit, denn in ihm, in seiner erlösenden Tat ist die Schöpfung zu ihrer Vollendung im *Schoß des Vaters* geführt:

> „Am Ende holt der Vater jene Strahlen zurück, welche aus divergierenden nun zu konvergierenden werden und sich in seinem Schoß treffen werden. Und die Begegnung wird die Idee der Ideen zeugen [..] und jene Idee wird das Wort (*verbo*) sein, von dem sie ausgegangen ist, und das Paradies wird das Wort sein: Substanz der Liebe, in der [alles] Liebe sein wird und daher unsterblich: unsterblich im ewigen Wort, ewige Kontemplation des Vaters und der Kinder des Vaters."[765]

1.3.2.3.3 SCHOß DES VATERS UND ANTHROPOLOGIE

Es handelt sich um die Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen. Diese Frage geht zusammen mit der anthropologischen Grundfrage: *Wer ist der Mensch*? Lubich hat das *Sein* und *Werden* der Menschen durch ihre geistliche Vision des biblischen Menschenbildes als Ebenbild Gottes – *Imago Dei* - neu beleuchtet. Es geht bei ihr um drei anthropologische Zentrierungen als dynamische Einheit der Menschen in ihrer Vollendung bei Gott: *Präexistenz* der Menschen, das *Mensch-Sein* und *Mensch-Werden*, und der Zielpunkt der Menschen. In ihrer geistlichen Vision und Betrachtung über den Menschen spricht Lubich nicht nur von der *Existenz* der Menschen mit ihrer Vergänglichkeit, sondern auch von der *Präexistenz* der Menschen in Gott. Laut Lubich sind die Menschen, wie sie existieren, von Ewigkeit her im Gedanken Gottes, beim Vater, dort nehmen sie ihren Platz ein:

> „Ich (die Idee von mir) ist von Ewigkeit her im Gedanken Gottes, im Wort; von Ewigkeit her bin ich also vom Vater geliebt und von Ewigkeit her nehme ich den Platz ein, den der Vater mir zugewiesen hat. Und ich bin Dort-Oben, d.h. mein eigentliches

---

764 LUBICH, Paradiso 49. Zitiert nach: Gérard ROSSÉ, Rivisitare il Paradiso 4, 30.
765 Zitiert nach: Giuseppe Maria ZANGHÍ, Leggendo un carisma, 148.

> Ich: Christus in mir. Im Himmel bin ich jenes Wort Gottes, welches Gott von Ewigkeit her ausgesprochen hat. Und ich bin Gott.“[766]

Weil der Mensch von Ewigkeit her im Gedanken Gottes existiert, sieht Lubich den Ursprung der Menschen aus Gott stammend und daher sind sie untrennbar von Gott. Aus diesem Horizont versteht Lubich die göttliche Dimension der Menschen in ihrem Dasein. Lubich radikalisiert noch weiter diese göttliche Dimension, indem sie überzeugt ist: *Ich bin Gott.* Dieses Wort ist keinerlei Blasphemie und auch kein Akt usurpatorischer Theologie,[767] sondern eine Bestätigung des Urgrundes der Menschen bei Gott. In dieser Betrachtung sieht Lubich den christologischen Aspekt der Anthropologie. Die Grundstruktur des Menschen und sein eigentliches Ich ist nichts anderes als Christus selbst. Im Sinne Lubichs ist der Mensch die Verkörperung der christologischen Gestalt. Sie verwendet das Wort: *Mein eigentliches Ich: Christus in mir*, um diese christologische Gestalt des Menschen zu verdeutlichen. Dieser Gedanke findet seinen Gleichklang im paulinischen Menschenbild: *„So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“* (Gal 2,20). Aufgrund der Verkörperung der christologischen Gestalt des Menschen spricht Lubich von dem *Sohnschaft-Status* der Menschen in Christus, nämlich *Sohn* und *Tochter* im *Sohn*, oder *anderen Sohn Gottes*.

Diese christologische Dimension der Anthropologie ist der Zugang zu Eschatologie. Bezugnehmend auf das Wort Jesu: „*Wenn ich gegangen bin […], komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin“ (Joh 14,3)* interpretiert Piero Coda dieses *wo* im Sinne Lubichs als Endziel der Menschen, das nichts anderes bedeutet als *im Schoß des Vaters.* In diesem Kontext ist *Schoß des Vaters* zugleich der Ursprungspunkt als auch der Zielpunkt der Menschen.

Im Folgenden soll nun der Ermöglichungsgrund der trinitarischen Beziehung in Lubichs mystischer Erfahrung betrachtet werden. Das *Nichts-Sein aus Liebe* ist die Kernaussage dieser Beziehung.

1.4 DAS *NICHTS-SEIN* IM INNERTRINITARISCHEN GOTT

Lubich versteht die Dynamik des innertrinitarischen Lebens als ein ewiges unendliches einander *Sich-Geben* und *Nehmen* zwischen den Personen, das aus der Liebe stammt. Das *Einander-Innesein* der Trinität ist für Lubich der Hauptschlüssel, das Geheimnis Gottes von

---

766 Zitiert nach: Stefan Ulz, Dreifaltigkeit leben, 166.

767 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, Der menschliche Körper als Medium der Gottespräsenz, Eckhard Nordhofens *Corpora* – Versuch einer kritischen Würdigung, 24.

innen her zu verstehen. Bei der Rede über das innertrinitarische Leben handelt es sich für Lubich um zwei wichtige Fragen, nämlich die Frage des *Mit–Ineinander-Seins* der göttlichen Personen. Es geht um die *Einheit* und *Verschiedenheit* der Personen, und die Frage des *Ermöglichungsgrundes* der trinitarischen Beziehung, die die Möglichkeit des *Einander-Inneseins* vollzieht. In diesen beiden Fragen stellt Lubich die trinitarische Beziehung, ganz konkret die *Perichorese* und das *Sein Gottes* als Liebe (1 Joh 4,8), das sie als *Nichts-Sein aus Liebe* bezeichnet, dar.

Erstens: Um die Darstellung Lubichs über die Einheit und Verschiedenheit der Personen leichter zu verstehen, ist es notwendig einen Blick auf die Theologie der Beziehungen bei Augustinus, wie er sie in *De Trinitate* dargestellt hat, zu werfen. Für Augustinus ist der Begriff Vater, Sohn und Heiliger Geist ein *relationaler Begriff*, der die *Personen* der Dreifaltigkeit unterscheidet.[768] Der Vater bezieht sich auf den Sohn, und war nie ohne den Sohn, und der Sohn bezieht sich auf den Vater, und war nie ohne den Vater. Diese Relationalität der Personen kann existieren und existiert nur innerhalb ein und derselben Substanz.[769] Daher spricht Augustinus von der *Wesenheit* und er differenziert zwischen *alius* und *aliud*: Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind füreinander *alius*, aber nicht *aliud*-sie sind ein anderes *Subjekt* aber nicht eine andere *Substanz*.[770] Die Relation von Subjekt und Substanz ist für Augustinus in diesem Wort Jesu ausgedrückt: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30); *„Dann werdet ihr erkennen und einsehen, dass in mir der Vater ist, und ich im Vater bin“* (Joh 10,38). Diese Gedanken wurden dann später bei Thomas v. Aquin als *subsistierende Beziehung* verwendet, um die Einheit und Verschiedenheit der Personen in der Trinität darzustellen.[771] Mit dieser Erklärung zeigt Augustinus die Dynamik der innertrinitarischen Beziehung, die die ewige Liebe der *Drei* in *Einem* bestimmt und entfaltet.[772]

Chiara Lubich spricht von der *wechselseitigen Beziehung* der Dreifaltigkeit auf Grund der trinitarischen Perichorese, dass die Beziehung von Vater, Sohn, und Heiligem Geist ganz umfassend ist, dass in der einen göttlichen Person die jeweils anderen gegenwärtig und wirksam sind. Sie schreibt:

---

768 Vgl. Yves CONGAR, Der Heilige Geist, 378.
769 Vgl. ebd. 378.
770 Vgl. ebd. 380. Die Worte *Subjekt* und *Substanz* sind in erster Stelle philosophische Begriffe. Natürlich gründet Augustinus seine innertrinitarische Beziehung im platonischen Sinn, der unabhängig ist von der Inkarnation und der Heilsordnung, wie Paulus sie in seiner Inkarnationslehre entwickelt hat.
771 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, zitiert nach: Piero Coda, Dalla Trinitá- L’avvento di Dio tra storia e profezia (Cittá Nuova-Rom, 2011), 155.
772 Vgl. Yves CONGAR, Der Heilige Geist, 378 f.

> Die Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit sind drei und dennoch sind sie Einer, weil die Liebe gleichzeitig nicht ist und ist. Der Vater ist vom Sohn und vom Geist unterschieden, obwohl er in sich den Sohn und den Geist enthält. Ebenso wie der Geist, der in sich sowohl den Vater als auch den Sohn enthält, und wie der Sohn, der in sich den Vater und den Geist enthält. Das heißt, in der Relation der göttlichen Personen ist jede, weil sie Liebe ist, ganz und gar sie selbst, indem sie nicht ist: weil sie perichoretisch ganz in den anderen ist, in einem ewigen Sich-Geben.[773]

Mit diesem Gedanken zeigt Lubich zugleich die *höchste Einheit* und *höchste Differenzierung* der Dreifaltigkeit, wie sie die Formulierung des Konzils von Florenz darstellt.[774] Auch wenn Lubich keine systematische Darstellung über die Perichorese entwickelt hat, ist für sie die Liebe als Grund der Einheit und Verschiedenheit der Dreifaltigkeit vorstellbar. Hier liegt das *mystische Trinitätsverständnis* von Lubich, die die Liebe als absolutes Sein Gottes bezeichnet, in dem der ewige Kreislauf *des Verschenkens* des innertrinitarischen Lebens sich manifestiert.[775] Um die Liebe im Horizont des Seins der Dreifaltigkeit zu verstehen, wie Lubich es entwickelt hat, versucht Piero Coda das Grundkonzept Augustins zu verdeutlichen: „Die Liebe ist nun die Liebe eines Liebenden, und durch die Liebe wird etwas geliebt. Siehe, da sind drei: der Liebende, der Geliebte und die Liebe".[776] Für Augustinus ist die Liebe *das Sein* des ewigen *sich Schenkens* Gottes. Lubich hat ihre trinitarische Beziehung in diesem Horizont entwickelt:

> „Der verlassene Jesus erhellt uns das Sein, er offenbart uns, dass das Sein Liebe ist. Damit offenbart er zugleich, dass das absolute Sein selbst die Liebe ist (1 Joh 4,8.12), und zwar in der Wirklichkeit der drei göttlichen Personen, wo in einer Beziehung die eine mit den anderen, die eine für jede andere, die eine in den anderen ist. Die Personen der Dreifaltigkeit sind drei und doch eins, weil die Liebe gleichzeitig ist und nicht ist. In der Beziehung der göttlichen Personen ist jede Person, weil sie Liebe ist, ganz sie selbst, indem sie nicht ist, weil sie in einer totalen Perichorese in der anderen Person lebt, in einer ewig währenden gegenseitigen Hingabe."[777]

Dieses *Drei und dennoch Einer* beschreibt für Lubich, dass Gott an sich ewige Gemeinschaft ist, und sie sieht in der Liebe, die zugleich *nicht ist* und *ist*, die Communio Gottes, weil jede göttliche Person in einem ständigen *Einander-sich-Geben* ist.[778]

Zweitens: Die trinitarische Perichorese ist auf alle Fälle für Lubich der ontologische Grund der Einheit und Differenzierung der göttlichen Personen. Sie geht aber weiter mit der Frage

---

773 LUBICH, Lezione magistrale in teologia [2003], 352 f.

774 DH 1331: „Wegen dieser Einheit ist der Vater ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geist, der Sohn ist ganz im Vater, ganz im Heiligen Geist, der Heilige Geist ganz im Vater, ganz im Sohn. Keiner geht dem anderen an Ewigkeit voran, überragt ihn an Größe oder übertrifft ihn an Macht."

775 Vgl. NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 42.

776 AUGUSTINUS, De Trinitate VIII, 10,14 (Johann Kreuzer Hg., Felix Meiner Verlag – Hamburg, 2001, 45).

777 NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 42.

778 Vgl. ebd. 42.

nach dem *Ermöglichungsgrund* der göttlichen Perichorese. Hier zeigt Lubich ihre Theologie des *Nichts-Seins Gottes* als den Hauptschüssel des *Einander-Inneseins* der Trinität. Für sie gehört das *Nichts-Sein* absolut zum Wesen Gottes, und weil Gottes Wesen *Nichts-Sein* ist, ist das *Mit* und *Ineinander* der Trinität möglich und denkbar.[779] Das *Nichts-Sein Gottes* versteht Lubich nicht im *ontologisch-philosophischen* Sinn als die Negation des Seins Gottes, sondern im Sinn der *Relational-Kategorien* zwischen den göttlichen Personen, indem jede göttliche Person einen Raum für die anderen schafft, damit das Band der Liebe ermöglicht werden kann.[780] Dieser Raum ist für Lubich nichts anderes als das *Nichts-Sein aus Liebe* der göttlichen Personen. Streng genommen macht dieses *Nichts-Sein* die göttlichen Personen aus, weil der Vater *Nichts-Sein* ist, ist er wirklich der Vater, ebenso ist es mit dem Sohn und dem Heiligen Geist.[781] Das Nichts-Sein bedeutet eine totale Entleerung Gottes, ein „*Nichts-für-sich-Behalten*". Weil das Wesen Gottes *„Alles-geben-Wollen"* ist, bildet sich ein ewiges dynamisches *Sich-Schenken* im innertrinitarischen Leben. Weil diese Beziehung so umfassend und stark ist, dass sie ein ganz im anderen „*Aufgehen*" ist, sieht Lubich darin eine lebendige Einheit der Dreifaltigkeit.[782]

1.5 Das Nichts-Sein in der Ökonomischen Trinität

Für Lubich ist das Leben der Dreifaltigkeit kein geschlossener Kreis im Himmel, sondern Gott wirkt *nach außen* in die Welt hinein. Sie sieht diese *Entäußerung* Gottes vollkommen in der Inkarnation und der Passion. In ihrer Darstellung über die Personen der Dreifaltigkeit betont sie den Primat des Vaters als die *Urgrundschaft* des Sohnes und des Heiligen Geistes, indem sie das Wort *zeugt* gebraucht, wie es die Formulierungen von Ps 2, Hebr 1,5 und Apg 13,13 verwenden, um die Relation *Vater-Sohn* auszudrücken:

> „Der Vater zeugt aus Liebe den Sohn: indem er sich, sozusagen, vollkommen entäußert [vollkommen aus sich herausgeht], macht er sich in gewisser Weise aus Liebe 'Nichtsein'. Aber gerade auf diese Weise ist er Vater. Der Sohn als Echo des Vaters, kehrt seinerseits aus Liebe zum Vater zurück; auch er macht sich in gewisser Weise aus Liebe zum 'Nichtsein' und gerade auf diese Weise ist er Sohn; auch der Heilige Geist,

---

779 Vgl. LUBICH, Paradiso 49, zitiert nach: Piero CODA, Dalla Trinitá- L'avvento die Dio tra storia e profezia, 507. Über dieses Ereignis schreibt Lubich: „Die Drei in der Trinität sind einer durch die gegenseitige Einwohnung. Jedoch um Einer zu sein ist es nötig, dass jeder der Drei wirklich Nichts ist, ein so großes und göttliches Nichts, wie es ihr Einer-Sein ist. Man müsste tiefer in dieses ihr Nichts-Sein, in diese ihre totale Inexistenz eindringen. Sicherlich bleibt es ein Geheimnis, wie in der Dreifaltigkeit das Wort Nichts ist und zugleich der Sohn ist, ebenso der Vater und der Geist."

780 Vgl. NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 42., „Im Licht der Dreifaltigkeit wird offenbart, dass das Sein, wenn man so sagen kann, in seinem tiefsten Inneren das Nicht-Sein des Sich-Verschenkens birgt, nicht ein Nicht-Sein, in dem das Sein geleugnet ist, sondern jenes Nicht-Sein, das das Sein als Liebe offenbart: Sein, das die drei göttlichen Personen ist."

781 LUBICH, Paradiso 49, zitiert nach: Piero Coda, Dalla Trinitá- L'avvento die Dio tra storia e profezia, 507.

782 Vgl. NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 42.

> der die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, ihr Band der Einheit, macht sich in gewisser Weise aus Liebe zu 'Nichtsein', jenes Nichtsein und jene 'Leere aus Liebe' in der Vater und Sohn einander begegnen und eins sind: aber gerade auf diese Weise ist er Heiliger Geist. Wenn wir den Sohn im Vater betrachten, müssen wir daher den Sohn als Nichts denken, als Nichts aus Liebe, um Gott als den Einen [Dio-Uno] denken zu können. Und wenn wir den Vater im Sohn betrachten, müssen wir den Vater als Nichts denken, als Nichts aus Liebe, um Gott als den Einen denken zu können."[783]

Mit diesem Gedanken zeigt Lubich auch das *Nichts-Sein Gottes* nicht nur im innertrinitarischen Leben, sondern auch in seiner ökonomischen Trinität. Für sie offenbart Gott sein *Nichts-Sein aus Liebe* ganz absolut in seinem Sohn, dem Verlassenen Jesus. Jesus der Verlassene ist die *äußere Form* des *Nichts-Seins Gottes*, die man erleben kann:

> „Sicher ist, dass Gott, weil er Liebe ist, fähig ist, sich zu Nichts zu machen. Daher ist es Jesus der Verlassene, die ganz entfaltete Liebe, der uns dieses Geheimnis in gewisser Weise erhellen kann. Ich denke, es ist so, wie wenn jede der göttlichen Personen sich im Nichts-Werden mit Jesus dem Verlassenen bekleidet; denn Jesus der Verlassene ist Gott, bekleidet mit dem Nichts, mit wirklich Nichts."[784]

Daher ist das *Nichts-Sein* des Sohnes in seiner Menschwerdung in zwei Richtungen verwirklicht, sowohl vertikal als Liebe zum Vater, als auch horizontal als Liebe zum Menschen. Das *Nichts-Sein des Sohnes* als *Alles-Geben-Wollen* zeigt sich am deutlichsten am Kreuz, als er den grausamen Tod erlebt. Für Lubich ist das Kreuz die höchste Offenbarung des *Nichts-Seins aus Liebe* des Sohnes. Jesus der Verlassene ist das sichtbare *Nichts-Sein* Gottes. Er trägt das Nichts-Sein Gottes gerade in seiner Menschwerdung bis zum Gehorsam am Kreuz. Daher bezeichnet Lubich den Verlassenen Jesus als *sichtbaren Ort* der Trinität, in dem man das trinitarische Leben erfahren kann.[785] Piero Coda hat in seiner Ausführung über die mystische Sicht Lubichs auf die Trinität festgestellt, dass die personale Einheit mit dem Verlassenen Jesus und die kollektive Einheit mit dem auferstandenen Jesus der offene Zugang sind, die trinitarische Liebe zu erleben.[786] Ausgehend von *De Trinitate* Augustins, der nach dem Ort der Liebe fragt, um das Geheimnis der Dreifaltigkeit erfahren zu dürfen, zeigt Coda die Einzigartigkeit der mystischen Sicht Lubichs auf die Trinität, nämlich, die innere personale Liebe zu dem Gekreuzigten, dem Verlassenen Jesus, und die gegenseitige Liebe im Licht der Auferstehung der *Ort* sind, an dem man die Präsenz der Trinität erleben kann.

---

783 LUBICH, Lezione magistrale in Teologia (2003), 352.
784 LUBICH, Paradiso 49, zitiert nach: Piero CODA, Dalla Trinitá- L'avvento die Dio tra storia e profezia, 507.
785 Vgl. Donald W. MITCHELL (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich's mystical journey (New City Press-New York, 2020), 46 f.
786 Vgl. ebd. 46 f.

KAPITEL II: DER VERLASSENE JESUS: GOTT UND ERLÖSER

Nach der Betrachtung des Geheimnisses der Kenose und der mystischen Trinität, wird in diesem Kapitel der Blick auf das Geheimnis des Verlassenen Jesus bei Chiara Lubich im Mittelpunkt stehen. Weil dieses Thema des Verlassenen Jesus zum „Kern und Lebensinhalt Lubichs" geworden ist,[787] wird in diesem Teil das Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu in verschiedenen Aspekten beleuchtet. Es geht mindestens um drei Haupthemen in Lubichs Interpretationen über den Verlassenen Jesus. Diese sind *erstens:* der Verlassene Jesus als Gottes Gegenwart. Es handelt sich um die Frage der Offenbarung, ob Gott sein Antlitz, sein *Sein* und *Wesen* im Antlitz des Verlassenen Jesus der Welt geoffenbart hat. *Zweitens:* der Verlassene Jesus als trinitarisches Ereignis. Dabei geht es um die Frage der trinitarischen Perichorese, ob Gott wirklich *von Gott verlassen* ist. Wie kann die Trennung und die Einheit in den Momenten des Schreies der Verlassenheit im Blick auf die trinitarische Perichorese gedeutet werden? *Drittens:* der Verlassene als Erlöser. Es handelt sich um die Frage der Einzigartigkeit des Kreuzesopfers Christi, ob sein Opfer „ein für alle Mal" heilskonstitutiv ist und alle anderen Sühneopfer *vor* und *nach* ihm überbietet. Das sind die Basiselemente in Lubichs Betrachtungen über das Geheimnis des Verlassenen Jesus, die sie in verschiedenen Schriften, zu verschiedenen Zeiten entwickelt hat. Es ist wichtig zu beachten, dass Lubichs Interpretationen dieser drei Fragen keine strenge systematische soteriologische Darstellung bieten, sondern mystisch-spirituelle Überlegungen sind.

2.1 DER VERLASSENE JESUS ALS GOTTES OFFENBARUNG

2.1.1 BIBLISCH-THEOLOGISCHE INTERPRETATION

Der Schrei der Gottverlassenheit Jesu, wie ihn die Evangelisten Markus und Matthäus überliefert haben, ist für Lubich kein isoliertes, geschlossenes Geschehen, sondern ein dynamisches Ereignis, das das ganze Leben Jesu geprägt hat.[788] Auch wenn Lubich das Geheimnis des Verlassenen Jesus besonders in seinem Schrei, *„Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen"* (Mk 15,34; Mt 27,46) zu ihrem Schwerpunkt und Lebensinhalt machte, ist doch dieses Geschehen untrennbar eng verbunden mit dem Leben Jesu als Ganzem, seit seiner Menschwerdung bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Lubich

---

[787] Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 40. Lubich spricht von dem Anfang der Geschichte des Fokolars. Als sie wusste, dass Jesus nicht in Getsemani am meisten gelitten hatte, sondern am Kreuz, als er sich vom Vater verlassen fühlte, sagte sie zu ihren ersten Gefährtinnen: „So wollen wir ihn zu unserem Lebensinhalt machen und diesem Jesus nachfolgen."

[788] Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 13.

verwendet das Wort *Jesus der Verlassene*, *Gesú Abandonato* als theologischen Begriff, der für Viele ziemlich fremd ist, und ganz selten verwendet sie das Wort *Jesus der Gekreuzigte*, das für viele populär ist.[789] Die Betonung auf *Jesus dem Verlassenen* ist wohl für Lubich keineswegs ein Akt der Verkürzung der Passionsgeschichte oder eine Reduktion der Heilstaten Christi auf den Moment des Schreies der Verlassenheit, sondern es ist eine Fokussierung auf die gesamte Passionsgeschichte, die in der Gottverlassenheit Jesu ihren Höhepunkt erreicht hat.[790]

Als Zugang zum Geheimnis des Verlassenen Jesus stellt Lubich den Grundsatz in Joh 3,16 vor: *„Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat."* Diese Passage ist für sie als das Schlusswort dieses Geheimnisses zu interpretieren. Gottes Liebe zu der Welt, wie es Joh 3,16 formuliert, ist das Grundmotiv der kenotischen Handlung Jesu bis zu seinem Schrei der Gottverlassenheit.[791] Aus Liebe zum Vater und zu den Menschen hat Jesus das Erlösungswerk übernommen, um den göttlichen Heilsplan auszuführen. Um dieses Ziel zu erreichen, sieht Lubich die Kenose, die Gottverlassenheit, den Tod und die Auferstehung als theologische Einheit, die sie als Zeichen der Liebe Gottes zur Welt versteht.[792] In der Menschwerdung hat Christus sich nicht nur seiner göttlichen Macht und Herrlichkeit um der Menschen willen entäußert, sie *verschenkt*, und alle Schwäche der menschlichen Natur, alles Leid, alles Negative, sogar alle Sünde auf sich *genommen*, sondern noch radikaler, er identifiziert sich mit der Sünde,[793] damit der Mensch nicht zugrunde gehe (vgl. Joh 6,39). Diese Liebe Gottes sieht Lubich am deutlichsten, wenn Jesus in seiner großen Verlassenheit und Gottferne das Leben am Kreuz hingibt.[794] Daher konzentriert sich Lubich auf das Geheimnis des Verlassenen Jesus, und sie wollte ihr ganzes Leben diesem Verlassenen

---

789 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 181. Laut Tobler verwendet Lubich das Wort „der Gekreuzigte" aus Rücksicht auf die Zuhörer, die in gewisser Weise fremd mit dem Vokabular des Fokolars sind. Manchmal verwendet Lubich beide Worte der *Gekreuzigte* und der *Verlassene,* um die gesamte Passionsgeschichte auszudrücken.

790 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 28.

791 Vgl. ebd. 28. In ihrer Betrachtung zu Joh 15.13, *„Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt",* sieht Lubich den Kreuzestod Jesu als Zeichen der Liebe: „Die Erlösung des Menschengeschlechts ging aus von der Liebe Jesu zum Vater. Diese Liebe drängte Jesus, den Willen des Vaters zu tun, kurz: die Brüder und Schwestern zu lieben. Aus Liebe zu ihnen hat Jesus sein Leben hingegeben."

792 Vgl. ebd. 28.

793 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 213 f. In seiner Überlegung zu dem Motiv der Kenose bei Lubich sieht Tobler drei Elemente des Heilshandelns Gottes an den Menschen. Gott hat etwas von sich - *verschenkt* und *gegeben*, aber auch *auf sich genommen,* und endlich sich *identifiziert* und *eins gemacht* mit den Menschen. Diese drei Elemente sind das Ziel der Kenose bis zu der Gottverlassenheit Jesu.

794 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 28.

weihen, und ihm nachfolgen.[795] Die Worte Jesu: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen"* (Mk 15,34; Mt 27,46) wurden von vielen unterschiedlich betrachtet, sowohl vor biblisch-exegetischem Hintergrund, durch psychologisch-anthropologische Analyse, als auch durch theologisch-spirituelle Überlegungen.[796] Im Grunde genommen ist die Betrachtung Lubichs zu diesem Verlassenheitsschrei in erster Stelle keine biblische-exegetische, es ist auch keine psychologische Analyse, sondern eine geistlich-spirituelle Überlegung. Biblisch betrachtet wird der Schrei der Gottverlassenheit allgemein als bloßes Zitat aus Ps 22 verstanden. Lubich versteht aber diese Worte als einen existenziellen Schrei aufgrund der tiefen Einheit Jesu mit seinem Vater, so wie es auch Johannes Paul II. interpretiert:

> „... Diese Worte über die Verlassenheit kommen aus dem Grund der unauflöslichen Einheit des Sohnes mit dem Vater; sie werden gesprochen, weil der Vater die Schuld von uns allen auf ihn lud" (Jes 53,6).[797]

Dieser Schrei ist für Lubich das *ipsissimum verbum* Jesu als der Höhepunkt des Wortes Jesu, zugleich die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums, denn in diesem Schrei ist die Synthese aller Gebote und Ratschläge des Evangeliums enthalten.[798]

In ihrem Werk *Der Schrei der Gottverlassenheit* vertieft Lubich ihre Betrachtung über das Geheimnis des Verlassenen Jesus durch die Gedanken einiger Theologen, die die Erfahrungen Jesu von den Schmerzen und der Abwesenheit Gottes betrachtet haben. Von Sergej Bulgakov lernt Lubich die Tiefe der Kenose Christi und seiner Gottesverlassenheit bis zum Abgrund des Todes, in der Finsternis des Nichts-Seins. Dieser Schrei ist ein Zeichen des „Sich-Verzehrens der Gottheit"[799] in der Inkarnation und Kreuzigung. Von Hans Urs von Balthasar sieht Lubich diesen Schrei der Verlassenheit als die *lauteste Verkündigung* an Jünger und Volk über die Wahrheit des Wortes, wo keine formulierte Aussage mehr möglich ist.[800] Es bleibt nur mehr eine Frage übrig:

---

795 Ebd. 31. Lubich betont so sehr, dass dem Verlassenen Jesus nachzufolgen eine Berufung Gottes sei, denn der Verlassene Jesus selbst habe sie *erwählt* (Jo 15,16) und eingeladen seine Jüngerin zu werden. Das ist der Grund, warum Chiara das Geheimnis des Verlassenen Jesus zu ihrem Lebensinhalt macht.

796 Vgl. Gérard ROSSÉ, Verzweiflung, Vertrauen, Verlassenheit? Jesu Schrei am Kreuz, 7.

797 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 18; Vgl. *Salvifici doloris*, Nr. 18 in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl, Nm. 53, Bonn 1984, 20 f. Lubich ist überzeugt, dass dieser Schrei keineswegs ein Akt der Wiederholung oder ein Zitat von Psalm 22 ist, sonders Jesus hat diesen Schrei sich zu *eigen* gemacht, weil der Vater die Schuld der Menschen auf ihn geladen hat.

798 Ebd. 94. In diesem Gedanken folgt Lubich der Ansicht von Hans Urs von Balthasar, dass alle Worte Jesu am Kreuz von diesem Schrei der Gottverlassenheit her gedeutet werden müssen, denn in diesem Schrei ist der Ausdruck des Seelenzustands Jesu in seiner Verlassenheit.

799 Vgl. Sergej BULGAKOV, L´Agnello di Dio, Rom, 1990, 381 f.

800 Vgl. BALTHASAR, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie (Johannes Verlag - Einsiedeln, 2. Aufl. 1990), 302 f; Vgl. Chiara LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 36.

> „Und die Worte der Verlassenheit, ins Dunkel hineingeschrien, sind wie stehendes […] Wasser. Der Indikativ ist verloren, es bleibt nur das Interrogativ als Sageform. Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist, und deshalb auch nicht mehr als Wort verstanden und ausgelegt werden kann."[801]

Der Verweis auf die Frageform lässt den Geheimnischarakter von Gottes Willen aufscheinen. Nach Gottes unbegreiflichem Plan war die Erlösung nur durch dieses radikale Opfer, in das Jesus einwilligte, möglich. Von Romano Guardini sieht Lubich den Höhepunkt des Leidens Jesu in seiner Gottverlassenheit, weil er das Leben, die Wahrheit und der Sohn Gottes ist: „Niemand hat den Absturz in das böse Nichts so erfahren wie er."[802] Da Jesus „Gott von Gott" ist, leidet er in der Gottverlassenheit mehr als je ein Mensch leiden kann.[803] Von Johannes vom Kreuz sieht Lubich den Verlassenen Jesus in der Erfahrung der "Dunklen Nacht" und der Abwesenheit Gottes, dass die innere Trockenheit ihn drängte zu diesem Schrei der Verlassenheit: „Es war die tiefste fühlbare Verlassenheit seines Lebens".[804]
In Übereinstimmung mit den Betrachtungen der Theologen über die Gottverlassenheit Jesu sieht Lubich die Echtheit dieses Todesschreis Jesu und keineswegs die Zitierung des Psalmes 22, weil Christus die Erlösung der Menschen durch sein Leben und Sterben verwirklichen wollte. Weil dieser Schrei der Gottverlassenheit größte Bedeutung hat, fragt Lubich nach dem Grundmotiv des Schreis, warum Jesus in seinem menschlichen *Dasein* diesen lauten Schrei ausgestoßen hat. In allen ihren Schriften, Gesprächen und Reden wird für Lubich das Grundmotiv des Schreis der Verlassenheit Jesu in einem Wort zusammengefasst, nämlich „Liebe". Die Liebe (die im Folgenden behandelt wird), ist daher der Urgrund des Schreis der Verlassenheit Jesu (vgl. Joh 6,39).[805]

2.1.2 Der Verlassene Jesus als Offenbarung der Liebe Gottes

In ihrer Betrachtung über die Liebe als Gottes Wesen, wie die Formulierung von 1 Joh 4,16 sie beschreibt, sieht Lubich die spezifischen Elemente der Liebe, die in verschiedenen Kategorien nachvollziehbar sind. Zunächst betrachtet sie den Ursprung der Liebe, dass diese aus Gott selbst stammt, und danach den Kreislauf der Liebe, der sich in den drei Personen manifestiert, im ständigen *sich Schenken* und *Nehmen*, und letztlich betrachtet sie die Offenbarung der trinitarischen Liebe nach *außen*, die in Jesus dem Verlassenen sichtbar ist,

---

801 Ebd. 302 ff.
802 Vgl. Romano GUARDINI, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi (Würzburg, 10. Aufl. 1956), 474; Vgl. Chiara LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 37.
803 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 37.
804 Johannes vom KREUZ, Empor den Karmelberg (II,7,11) übertragen von Oda Schneider (Einsiedeln, 1964), 86 f; Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 37.
805 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 13.

und die Antwort der Menschen auf diese Liebe durch Gottes- und Nächstenliebe. In diesem Horizont sieht Lubich den ewigen Kreislauf der Liebe, die aus Gott stammt, und wieder zu ihm zurückkommt.[806] Diese Bewegung der Liebe ist für sie ganz zentral, weil die Liebe sowohl das Leben Gottes ausmacht und den göttlichen Personen entspricht als auch die Wesensbestimmung des Menschen ist.[807]

Die wahre Liebe ist an sich eine dynamische Bewegung des gegenseitigen *Gebens* und *Nehmens*. Nur in diesem ständigen *Verschenken* und *Empfangen* wird die Liebe echt sein, und nicht in die Gefahr des Egoismus oder Altruismus verfallen. Weil die Liebe kein isoliertes Ereignis ist, und nur in ihrer *Gegenseitigkeit* verstehbar ist, ist die Liebe eine unendliche Bewegung in Gott selbst, und dadurch ist sie trinitarisch. Die Bewegung der Liebe zwischen den drei Personen bildet einen ständigen Liebeskreis. In diesem Sinn versteht Lubich, dass die Liebe das innerste Wesen Gottes ist.[808] Lubich spricht von *Dio Amore*, und unter diesem Prädikat ist Gott denkbar.[809] Daher setzt Lubich Gott mit Liebe gleich, und die drei Personen werden in ihrer Schrift „*Liebe*" genannt: *der Vater, der die Liebe ist*,[810] *der Verlassene, der die Liebe ist*,[811] und *der Geist, der die Liebe ist*.[812]

In ihrer trinitarischen Sichtweise versteht Lubich *lieben* als *aus-sich-herausgehen* (Kenosis) und sich selbst im anderen wiederfinden. In diesem Sinn spricht Lubich vom *Nichts-Sein-aus Liebe* als Basis der gegenseitigen Liebe der Dreifaltigkeit:

> „[…] Wenn wir den Logos im Vater bedenken, dann denken wir den Logos als nichts, um Gottes Einheit denken zu können. Wenn wir den Vater im Logos bedenken, denken wir den Vater als nichts. […Die Drei Personen] sind eins, denn die Liebe *ist* und *ist nicht* zur gleichen Zeit; aber auch dann, wenn sie nicht ist, ist sie, denn sie ist Liebe. Wenn ich mir etwas versage und es aus Liebe weggebe, dann habe ich Liebe."[813]

Weil das innertrinitarische Leben aus dem Nichts-Sein der Liebe geprägt ist, werden der *Geber* und der *Empfänger* einen ständigen Wechsel der Rollen erleben, dass sie *einander*

---

806 Vgl. LUBICH, Leben aus dem Licht – Texte aus dem Paradies'49 (Verlag Neue Stadt - München, 2021), 47.

807 Vgl. LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 106.

808 LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe (Verlag Neue Stadt - München, 3. Auflage, 1991), 9.

809 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 97.

810 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 32.

811 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 217 (Fußnote 150). Zu diesem Prädikat schreibt Lubich, „Jesus der Verlassene hat sich zu nichts gemacht bleibt doch alles, denn er ist ganz und gar Liebe, Gott-sein, reine Liebe. Das Nicht-sein, mit Liebe bekleidet."

812 Aufzeichnung von 6.11.1949, in Chiara LUBICH, Gesú abbandonato, hg. Hubertus BLAUMEISER (Cittá Nuova, Rom 2016), 66. In ihrer Betrachtung über den Dienst an den Menschen „Gott für Gott loslassen" spricht Lubich über den Heilige Geist als Liebe, die in jedem Herzen wohnt. „[…]. Der Geist, der die Liebe ist, wird sich wahrhaft als Liebe erweisen, da Gott seinem Wort nicht untreu werden kann. Darum gibt er dem, der hat: dem, der liebt, schenkt er Liebe."

813 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 222 (Fußnote 169).

geben und nehmen können. In diesem Sinn fällt das *Nichts* und das *Alles* in den göttlichen Personen zusammen, da sie alle die Liebe sind. Stefan Ulz hat das *Nichts-Sein aus Liebe* bei Lubich als *trinitarisches Dasein* verstanden.[814] In seiner Überlegung sieht Ulz, dass im *Zum-Nichts-Werden* in der Verlassenheit sich Jesus in seinem göttlichen Sein als Liebe erweist, und als Mensch in der Geschichte die innertrinitarische Dynamik des *Nichts-Seins* und *Seins* als Liebe offenbart.[815] Durch Jesu Annahme der menschlichen Natur erhält der Mensch durch dieses *„Aus-sich-selbst-nichts-Sein"* die Möglichkeit, das *göttliche Nichts* aus Liebe zu verwirklichen.[816]

2.1.3 DER VERLASSENE JESUS ALS *ORT* DER LIEBE

Die Liebe, die in den göttlichen Personen entsteht, ist für Lubich keine exklusive Liebe, die dem dreifaltigen Gott im Himmel gehört, sondern sie ist eine *verschenkte, geteilte* Liebe, die nach *draußen* fließt. In diesem Sinn ist die Selbstmitteilung Gottes nach außen der Ermöglichungsgrund der Rede von der innertrinitarischen Liebe. Daher ist die Selbstentäußerung Gottes als Schlusspunkt dieses Ereignisses zu betrachten. Die paulinische Kenosistheologie begreift: *„Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, sondern entäußerte sich […] und wurde den Menschen gleich, bis zum Tod am Kreuz"* (vgl. Phil 2.6) als den Kulminationspunkt der Offenbarung der Liebe Gottes zu der Welt. Dies beschreibt das innerste Wesen Gottes und ist zugleich das Vorbild der konstitutiven Liebe der Menschheit. Über diese Wahrheit schreibt Lubich: „[...]. Sicher ist, dass Gott, weil er Liebe ist, fähig ist, sich zum Nichts zu machen. Daher ist Jesus der Verlassene die ganz entfaltete Liebe."[817] In Lubichs Verständnis ist Jesus der Verlassene der *äußere* Ausdruck, wie Gott in seinem *Innersten* zu beschreiben ist, zugleich das *sichtbare Antlitz* Gottes, das man beschreiben kann.[818] Daher ist das Transzendente, Unbegreifliche und Unsichtbare Gottes nur mit einem einzigen Namen zu beschreiben, nämlich *Jesus der Verlassene*. Es gibt keinen anderen Gott außer ihm. Lubich hat diese Überzeugung so ausgedrückt: „Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: den Verlassenen Jesus. Ich habe *keinen Gott* außer ihm. In ihm ist der ganze Himmel mit der Dreifaltigkeit und die ganze Erde mit der Menschheit."[819] In dieser

---

814 Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 208. Ulz ist überzeugt: „Das kenotische Nichts-Werden aus Liebe als totale Selbsthingabe, wie Jesus sie in der Verlassenheit lebt, offenbart für Lubich das Sein der Trinität selbst als Liebe und ist der Schlüssel, wie Gott zugleich als einer und als drei gedacht werden kann."
815 Vgl. ebd. 217.
816 Vgl. ebd. 231.
817 Vgl. ebd. 209.
818 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 48.
819 Ebd. 51.

Aussage drückt sie ihr Gottesbekenntnis aus, das unvorstellbar und undenkbar ist, außer in Jesus, sogar dem *Verlassenen Jesus*. Daher zeigt Lubich keine Differenzierung zwischen Gott und dem Verlassenen Jesus. Sie ist überzeugt, dass Gott Jesus der Verlassene ist, und umgekehrt, Jesus der Verlassene ist Gott:

> „Er hat sich zur Sünde gemacht, zum Nichts gemacht. In ihm ist das Nichts so sehr mit dem Alles (Gott) vereinigt, dass das, was dem einen gehört, auch dem anderen zukommt; so wurde das Nichts zum Alles. Jesus der Verlassene ist Gott. Jesus die Sünde ist Gott. Jesus das Nichts ist Gott. Jesus die Hölle ist Gott. Daher sieht der Vater – und auch all diejenigen, die in seinem Schoss sind – überall da, wo er nichts sieht, Jesus den Verlassenen und damit sich selbst: Gott. So sieht er überall Gott, überall Paradies."[820]

Die Gleichsetzung Gottes mit dem Verlassenen Jesus wurde deutlich ausgedrückt z.B. bei der Deutung von Ps 16,2. Dort steht geschrieben, *„Du bist mein Herr, es gibt kein Glück außer dir"*. Lubich hat diese Formulierung neu beschrieben, in dem sie *der Verlassene* eingefügt hat, nämlich *„Außer dir Herr und Verlassener gibt es kein Glück*".[821] In diesem Horizont ist Gott und Jesus der Verlassene *ein* und *dasselbe Wesen*. Daher bedeutet Gott zu wählen im Kern Jesus den Verlassenen zu wählen.[822] Indem Lubich Jesus als ihren Bräutigam wählt, „vermählt" sie sich bewusst und willentlich mit dieser kenotischen Form der Liebe, dem Nichts-Sein aus Liebe, und sie setzt selbst bewusst aus Liebe den Akt des *zu-Nichts-Werdens*, so wie Jesus, ihr Bräutigam. Lubich kommt zu der Überzeugung, dass der menschgewordene Logos, der hier auf Erden lebte, der sichtbare Gott ist, der im Lauf der Zeit sein Antlitz als Mensch geoffenbart hat. Es ist kein Zweifel, dass Gott in Jesus dem Verlassenen die Fülle der Offenbarung geoffenbart hat.

Für Lubich ist Jesus der Verlassene nicht nur die Offenbarung Gottes für die Welt, sondern er ist selbst der Ort der Liebe Gottes, die man erleben kann. Die Liebe im innertrinitarischen Leben ist nun durch die Kenose Christi im ökonomischen Bereich erkennbar. Daher ist Jesus der Verlassene der höchste Ausdruck der Liebe Gottes, die man artikulieren kann:

> „Nie war Jesus lebendigeres Wort als damals, als er auf dem Kreuz ausrief: Mein Gott, mein Gott […]. Dort redet er Liebe, drückt die Liebe aus, die Liebe, die Gott ist. Jesus der Verlassene erschien uns als das Wort schlechthin, das ganz ausgelegte, völlig geöffnete Wort." [823]

---

820 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 226.

821 Vgl. ebd. 182.

822 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 44. Lubich hat diese Einheit zwischen Gott und Jesus dem Verlassenen im Rahmen einer persönlichen Entscheidung und Selbsthingabe zu leben versucht: „Wir dürfen nicht zwei Entscheidungen treffen, eine für Gott und eine für Jesus den Verlassenen, sondern wir entscheiden uns für Gott in Jesus dem Verlassenen. Er ist der Gott-Liebe, dem wir unser Leben geschenkt haben, er ist der Wille Gottes für uns, in ihm liegt die Verwirklichung des Neuen Gebotes, das Maß der Liebe, das von ihm verlangt wurde."

823 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit,184 (Fußnote 354).

In dieser Passage wird Lubichs Besonderheit deutlich, dass sich ihr der höchste Ausdruck der Liebe Gottes in Jesu Gottverlassenheit am Kreuz offenbart.[824] Sie sieht darin die ganze frohe Botschaft enthalten und das bezieht sich auf die Stelle bei Joh 15,13: „*Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“* Jesus, der Verlassene, ist die Offenbarung der höchsten Liebe Gottes. Diese Verlassenheit ist der stärkste Schmerz, den Jesus aus Liebe auf sich nimmt und dieser stärkste Ausdruck seiner Liebe enthält seine gesamte Botschaft. In Jesus dem Verlassenen erkennt Lubich die Höchstform der kenotischen Liebe, das Loslassen von allem Eigenen, das *Zu-Nichts-Werden*.[825]
Nach der Menschwerdung sieht Lubich die untrennbare Dimension zwischen Leiden und Liebe. Daher sieht sie das Kreuz und den Verlassenen Jesus nicht nur als Ort des Leidens, sondern auch als Ort der Liebe. Daher gilt die Aussage Lubichs, dass der Höhepunkt des Leidens, das Jesus der Verlassene erlebte, gleichzeitig der Höhepunkt der Liebe ist.[826] Lubich spricht daher von *Dolore – Amore*,[827] das im Grunde eine Einheit zwischen Liebe und Leid beschreibt. Dieser Gedanke ist sehr entscheidend, denn von diesem Ereignis spricht sie mehrmals als vom *Leiden umarmen* oder *Leiden lieben*,[828] weil das Leiden im tiefsten Kern die Liebe ist. Der Grund dafür ist die *Identifizierung* Christi mit dem Leiden und, noch radikaler, die *Übernahme* aller Leiden der Menschheit. Daher sieht Lubich in allem Leiden die Anwesenheit Christi:

> „Wir wissen, dass wir in jedem Leid ein Antlitz von Jesus dem Verlassenen sehen können. Wenn wir uns zum Beispiel unverstanden wissen, sehen wir in ihm den “Unverstandenen“; wenn uns etwas Unerwartetes überfällt, sehen wir in dem, was ihm zugestoßen ist, das “Unvorhergesehene“; wenn wir unser Versagen feststellen, sehen wir in ihm denjenigen, der sich als ein “Versager“ erlebt…Jesus der Verlassene ist in jedem Leid anwesend; darum müssen wir ihn umarmen.“[829]

In diesem Sinn ist das Leiden Christi ein Leiden der Liebe. Sie hat das Wort *Dolore-Amore* mit Großbuchstaben geschrieben, und damit sind sie göttlich gemeint, und dadurch erlösungsfähig.[830]

---

824 LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 9.
825 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 39.
826 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 172 f. In einem Brief vom 30.01.1944 schreibt Lubich zu dieser Einheit des Leidens und der Liebe: „Versuche auch du, Jesus so zu sehen, wie ich ihn dir jetzt zeige und wie ich ihn dir immer zeigen werde: auf dem Höhepunkt des Leidens, der zugleich Höhepunkt der Liebe ist.“
827 Vgl. ebd. 174.
828 Vgl. LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 39.
829 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 177 (Fußnote 321).
830 Vgl. ebd. 174.

2.1.4 DER VERLASSENE JESUS ALS TRINITARISCHES EREIGNIS

Es ist bemerkenswert, dass Lubich den Schrei der Gottverlassenheit Jesu im Horizont der zwei Naturen Jesu zu interpretieren versucht. Weil Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, versteht Lubich auch diesen Schrei der Verlassenheit in doppelter Weise, die das gesamte Geheimnis der Menschheit und der Gottheit betrifft. Hier sieht Lubich den Verlassenheitsschrei im Licht der Nächstenliebe und Gottesliebe, die den beiden Naturen Jesu entspricht, dass Jesus sowohl nie so nah zu den Menschen als auch nie so nah zu Gott war, wie in der Stunde seines Schreis der Verlassenheit:

> „In der Verlassenheit erscheint Jesus nur noch als Mensch: nie war er dem Menschen so nah, nie hat er ihn also so sehr geliebt. Und zugleich war er nie dem Vater so nah; denn aus Liebe zu ihm stirbt er auf diese Weise. In seiner Verlassenheit verkörpert Jesus das Höchstmaß der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Und weil darin „das Gesetz und die Propheten" zusammengefasst sind (vgl. Mt 7,12), können wir sagen, dass der Verlassene Jesus jeden Wunsch, jedes Gebot Gottes voll und ganz erfüllt hat."[831]

Auch wenn Lubich den Verlassenheitsschrei Jesu im Kontext der gesamten beiden Naturen Jesu festgehalten hat, unterscheidet sie trotzdem zwischen der *wirklichen Verlassenheit* Jesu, weil Jesus Mensch ist, und der *unwirklichen Verlassenheit* Jesu, weil Jesus Gott ist.[832] In diesen Denkformen kommt Lubich zu einer gewissen Spannung zwischen der Einheit und Trennung, zwischen dem Eins-Sein und dem Verlassen-Sein im trinitarischen Bereich und damit verbunden auch zur Frage: ist Gott wirklich von Gott verlassen?[833]

Lubich spricht von der *wirklichen Verlassenheit* Jesu. Da Jesus wahrer Mensch ist, erlebt Jesus die totale Gottverlassenheit, da Gott ihn in seiner Lage lässt, ohne einzugreifen.[834] Es gibt *Distanz* zwischen Jesus und dem Vater, ein Erlebnis der Gottferne. Lubich spricht daher von der *völligen Kommunikationslosigkeit.*[835] In dieser Qual erlebt Jesus als Mensch den Höhepunkt seines Leidens in der Gottverlassenheit. Sie schreibt:

> „Das ist die dunkelste Nacht, der Höhepunkt seines Leidens (…) Unendliches Geheimnis. Abgrundtiefer Schmerz, den Jesus als Mensch erfahren hat, und der uns das Maß seiner Liebe zu den Menschen offenbart. Er nahm die Trennung der Menschen von Gott, ihrem Vater, und voneinander auf sich und hat sie so überwunden."[836]

---

831 LUBICH, Der Verlassene Jesus, 18.

832 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 18.

833 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 218. Lubich hat sich auch mit der Frage, ob Gott von Gott verlassen ist, seit dem Anfang der Bewegung beschäftig. In einem Brief aus dem Jahr 1945 über das Leid eines Gottes, der von Gott verlassenen ist, spricht sie von der „Verlassenheit" innerhalb des „Eins-seins", die Jesus in seiner Beziehung mit dem Vater erlebt hat.

834 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 18.

835 LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 40.

836 LUBICH, Licht in der Nacht. Grußbotschaft zur Jubiläumveranstaltung der Freiwilligen, Budapest, 14.09.2006, in: Neue Stadt, 50 Jahre Freiwillige Gottes. Sondernummer November 2006, 29.

Nach Lubich sind der Schrei der Verlassenheit und die schmerzhafte Trennung von Gott ein Akt der totalen Entäußerung, ein Zeichen der Kenose, in der Jesus sich *leer macht*. Sie sieht in diesem Schrei der Verlassenheit, dass Jesus nur mehr *als Mensch* erscheint, wo er die totale Finsternis erleben muss. Über dieses Ereignis schreibt sie: „Jesus ist die Liebe, denn er ist Gott. In seiner großen Liebe zu uns ruft er: „Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?“ In diesem Moment scheint er nur Mensch zu sein.[837] In Lubichs Betrachtung über das *Nur-Mensch-Sein* Jesu in seiner Gottverlassenheit bedeutet das nicht, dass Lubich das göttliche Wesen Jesu ignoriert, als ob bei dem Schrei der Verlassenheit Jesus nur ein Mensch wäre, sondern sie wollte vor allem zeigen, dass Jesus, gerade weil er Mensch ist, den Höhepunkt der menschlichen tiefsten Niedrigkeit durchlebt, indem er die totale Kommunikationslosigkeit mit dem Vater erlebt. In diesem Schrei sieht Lubich die Echtheit Jesu als wahrer Mensch, dass er die wirkliche Verlassenheit erfahren muss.

Auch wenn Lubich die *wirkliche Verlassenheit* Jesu in ihrer Abgründigkeit wahrnimmt, weil Jesus wahrer Mensch ist, so sieht sie doch auch die tiefe Einheit zwischen Jesus und seinem Vater in dieser Stunde des Verlassenheitsschreis. In ihrer Betrachtung gibt es eine dynamische Spannung zwischen dem *Verlassen-Sein* und *Eins-Sein.* Die Ursache dieser Spannung liegt darin, weil Jesus auch wahrer Gott ist:

> „Am Kreuz – dem leiblichen Tode nahe; in der Verlassenheit – nahe dem Tod der Seele. Seine Menschheit, seine menschliche Struktur, bricht zusammen. Auf dem Höhepunkt dieses Zusammenbruchs erlaubt der Vater – welch Geheimnis – dass Jesus sogar an der Nähe Gottes zweifelt. Darum schreit er: „Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?“ Gerade in diesem Schmerz findet Jesus die Kraft, den abgrundtiefen Schmerz zu überwinden, denn er ist Gott.“[838]

In diesem Gedanken sieht Lubich die göttliche Dimension der Verlassenheit Jesu. Auch wenn Jesus die schreckliche Tragödie zuinnerst tief belastet, hat er die totale Verlassenheit doch überwunden, durch seine Hingabe an den Vater. Das Wort Jesu: *„In deine Hände lege ich meinen Geist“* (Lk 23,46) ist der Schlusspunkt, um die Einheit Jesu mit dem Vater zu bezeugen. Die Selbsthingabe Jesu mitten in seiner Verlassenheit bezeugt für sie die tiefe Einheit mit seinem Vater.[839] Diese *Abba-Beziehung* ist ungestört und ununterbrochen bei diesem Schrei der Verlassenheit. Aus diesem Grund versucht Lubich den

---

837 Vgl. LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 22.

838 Ebd. 12.

839 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 21. Über diese Einheit schreibt Lubich: „In demselben Schrei, in dem die ganze Macht der allmächtigen Liebe verborgen und doch enthalten ist, gibt sich Jesus aufs Neue dem Vater anheim, *vereint* er sich mit ihm.“

Verlassenheitsschrei aus der Gottheit Jesu zu deuten. Der Vater bewirkt die Verlassenheit Jesu am Kreuz als „Unterscheidung“ von sich, nicht als Trennung. Auch wenn der Mensch Jesus diese Gottferne als Trennung erfährt, so ist sie in Wahrheit doch die tiefe Verbundenheit mit dem Vater.[840] Lubich versteht daher diesen Schrei als *unwirkliche Verlassenheit* aufgrund der Gottheit Jesu. Da Jesus mit dem Vater und dem Hl. Geist eins ist, gibt es keine „Trennung“, sondern höchstens „Unterscheidung“. Genau in dieser Kreuzigung scheint diese „Unterscheidung“ zwischen den Personen der Dreifaltigkeit am deutlichsten, auch wenn sie eins sind in der Substanz.[841] Im Sinn des hl. Augustinus versteht Lubich die Einheit Gottes aufgrund ihrer gemeinsamen Substanz als Gott unzerstörbar auch im Moment des Schreis der Verlassenheit. Weil der Vater, der Sohn und der Hl. Geist eins sind und ihr Band die Liebe ist, ist dieser Schrei der Verlassenheit kein Schmerz mehr, sondern Liebe.[842] Daher versteht Lubich den Moment des Schreis der Gottverlassenheit Jesu als trinitarisches Geschehen und stellt es neben die Inkarnation, „als Beschluss, dass das Wort Mensch werden wird“ und das Paschaereignis, „als Auferstehung des menschgewordenen Sohnes durch die Macht des Vaters im Hl. Geist.“[843] Lubich ist überzeugt, dass Jesus bereit war durch sein Erlösungsopfer die sündige Menschheit gleichsam „neu zu schaffen“ und dem Vater als „neue Schöpfung zu schenken“ (vgl. 2 Kor 5,17). In diesem Geschehen ist die „höchste Unterscheidung“ der Personen am klarsten sichtbar. Auch wenn dieser Schrei der Gottverlassenheit eine gewisse Distanz zwischen den Personen zu sein scheint, sieht Lubich darin doch die ungelöste trinitarische Einheit, denn die göttlichen Personen sind „ein und dreifaltig“ zugleich:

> „Ist Gott nicht eins in der Unterscheidung der drei Personen: eins und dreifaltig „zugleich“, in einer „Zeit“ außerhalb aller Zeit, in der ewigen Liebe, in der der Vater ist in ewiger Zeugung des Logos, in der der Geist ewig hervorgeht als gleichfalls göttliche Person, die Vater und Sohn eint und gleichzeitig unterscheidet, sodass Gott einer ist und die Drei Gott sind?“[844]

Aufgrund dieser trinitarischen Perichorese sieht Lubich Jesus im Moment des Gottverlassenheitsschreis als „anderen Vater“[845], denn das Heilsereignis ist im Wesentlichen

---

840 Vgl. ebd. 21 f.

841 Vgl. ebd. 18. Weil die Liebe die *Ursache* des Leidens Christi ist, sieht Lubich keineswegs die Trennung in den göttlichen Personen: „Unwirkliche Verlassenheit für Jesus als Gott: Jesus kann sich, so er Gott ist und damit eins mit dem Vater und dem Heiligen Geist, vom Vater nicht trennen, sondern höchstens unterscheiden. Doch das ist eigentlich nicht mehr Schmerz: Es ist Liebe.“

842 Ebd. 18.

843 Ebd. 19.

844 Ebd. 19.

845 Vgl. ebd. 19.

trinitarisch und nicht einfach christologisch. Aus diesem Grund spricht sie von der unwirklichen Verlassenheit Jesu. Lubich hat diese zwei Formen der Gottverlassenheit Jesu aufgrund der zwei Naturen Jesu begründet, daher kommt sie zu dem Schluss über die „Wirklichkeit und Unwirklichkeit" der Gottverlassenheit Jesu.[846]

Natürlich besteht bei diesem Gedanken Lubichs auch eine Gefahr, dass die Gottheit und die Menschheit Jesu gerade in seinem Schrei der Verlassenheit so sehr getrennt gesehen werden, als ob Jesus nur die Verlassenheit als Mensch erlebt hätte. Gewiss ist, dass die trinitarische Perichorese und ihre göttliche Einheit absolut unzerstörbar sind, gerade auch bei der Inkarnation, in der Jesus als Mensch lebt, besonders bei der Kreuzigung, in der er schreit: *„Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?"*. Aber zu unterscheiden zwischen der „wirklichen" Verlassenheit und „unwirklichen" Verlassenheit Jesu aufgrund der beiden Naturen Jesu, ist in gewisser Weise gleichsam eine *Trennung* der Einheit der Gottheit und Menschheit Jesu bei dem Kreuzesgeschehen, denn er hat zugleich als Mensch und als Gott den Kreuzestod erlebt. Wenn Jesus die wirkliche Gottverlassenheit erlebt, weil er Mensch ist, und keine wirkliche Verlassenheit, weil er Gott ist, dann wird die Frage gestellt, ob das Leiden Jesu nur das Leiden eines Menschen ist. Hier wird dann das Problem des Leidens Gottes aufgrund der trinitarischen Perichorese in Frage gestellt, somit wäre auch das Erlösungswerk Gottes verkürzt. Gewiss besteht bei dieser Denkform die Gefahr, dass die Trennung zwischen der Menschheit und Gottheit Jesu zu sehr betont wird, und somit die Einheit zwischen den beiden Naturen abgeschwächt wird. Um dieses Missverständnis bei Lubich zu vermeiden, muss man diese Unterscheidung im Licht ihres Gesamtwerkes betrachten, ohne Verkürzung auf den einzelnen Aspekt.

Lubich ist fest verankert im Trinitätsglauben der Kirche, dass Jesus Christus, die zweite göttliche Person, zugleich Mensch ist. Als solcher leidet und stirbt er in Gottverlassenheit. Lubichs Betonung der *wirklichen* Verlassenheit Jesu aufgrund seiner menschlichen Natur ist keinerlei *Absolutierung* oder *Verkürzung* der Verlassenheit Jesu, weil er Mensch ist, und damit eine Schwächung der göttlichen Dimension Jesu, als ob Jesus nur als Mensch litte und nicht als Gott litte, sondern im Hintergrund steht das Motiv der kenotischen Opfertheologie (Hebr 10,5), die totale Bereitschaft Jesu bei seiner Ankunft den Willen des Vaters zu tun, bis zu seinem Kreuzestod. Daher wollte Lubich mit ihrer Aussage die *wirkliche Verlassenheit* Jesu ausdrücken, um das kenotische Opfer Jesu in den Mittelpunkt zu stellen, dass Jesus bis

---

[846] Vgl. ebd. 18.

zu seinen menschlichen Grenzen, bis zu seiner Gottverlassenheit den Willen des Vaters zu erfüllen versucht, für das Heil der Menschen. Über diese Wahrheit schreibt sie:

> „[…]. Jesus war dazu berufen, die Sünde der Welt und damit die Trennung der Menschen von Gott und ihre Zerspaltenheit untereinander von der Wurzel her zu überwinden. Er konnte diesen Auftrag nicht anders erfüllen, als dass er in sich selbst jene abgrundtiefe Trennung erfuhr: er, der Gott war, fühlte sich von Gott getrennt, vom Vater verlassen."[847]

Zusammenfassend kann man sagen: Das Problem, um das Lubichs Gedanken immer wieder kreisen, ist die dem Tod vorausgehende Gottverlassenheit an sich: der Sohn vom Vater verlassen,- Gott von Gott verlassen-, und das innerhalb der göttlichen Einheit.[848] Einerseits spricht sie von der „unwirklichen" Verlassenheit Jesu, weil er Gott ist, dass es keinerlei Trennung und Gottverlassenheit Jesu aufgrund der Perichorese und der trinitarischen Einheit gibt, andererseits spricht sie aber auch von „Gott von Gott verlassen", „Sohn vom Vater verlassen". Dieser doppelte Gedanke scheint ein theologisches Paradoxon in der Sendung Jesu. Lubich ringt mit diesem Problem und gelangt zur Erkenntnis, dass dieses Paradoxon der *höchste Ausdruck* für das Maß der Liebe Gottes zu den Menschen ist und das zugleich dem Menschen die höchste erdenkliche Würde verleiht.[849] Weil die Liebe der höchste Ausdruck Gottes ist, gibt es immer wieder in Lubichs Betrachtung die Spannung der göttlichen Liebe innerhalb der Trinität selbst. Im Ringen um eine Erklärung, dass Gott als ein sterbliches Geschöpf Leid und Tod auf sich nimmt, greift Lubich, wie gesagt, auf die Zwei-Naturen-Lehre zurück und ordnet das Leiden Jesu seiner menschlichen Natur zu. In manchen Aussagen wird dann die Gottverlassenheit als schwerste Prüfung für den *Menschen* Jesus gedeutet. Für die zweite *göttliche Person* wird dann von einer *scheinbaren* Gottverlassenheit gesprochen.[850] Zentrales Thema bleibt jedoch für Lubich der Tod des Gottessohnes in Gottverlassenheit. Der Beweggrund Gottes ist die Liebe. Aus Liebe zu seinem Geschöpf geht Gott ein in die menschliche Natur samt all ihrer Tragik, wird sogar zur Sünde und erleidet den Tod. Die Diskrepanz zwischen dem Gott Jesus und dem Menschen Jesus wird um- und unterfasst von der einheitsbildenden Liebe.[851]

---

847 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 219.
848 Vgl. ebd. 219.
849 Vgl. ebd. 220. Über diese Wahrheit schreibt Lubich: „Jesus ist für uns gestorben. Jesus ist also für mich gestorben: Gott ist für mich gestorben. Das ist die Größe des Menschen: dass ein Gott für ihn gestorben ist. Es mag gut sein von Humanität zu reden und ihr auch den ganzen christlichen Inhalt zu geben: aber niemand wird diese Spitze erreichen. Niemand hat den Menschen je so hochgeschätzt."
850 Ebd. 220.
851 Vgl. ebd. 221.

2.2 DER VERLASSENE JESUS ALS „FENSTER“

Ein besonderes Merkmal in Lubichs Theologie ist die Bezeichnung des Verlassenen Jesus als ein „Fenster“. Sie bezeichnet dieses Fenster auf zweierlei Weise, einerseits als „das Fenster Gottes“, andererseits als „das Fenster der Menschheit“. In ihrem Werk *Der Schrei der Gottverlassenheit* spricht Lubich über diese „Fenster-Theologie“, die sie bereits im Jahr 1949 in tiefen Meditationen betrachtet hat:

> „Jesus ist Jesus der Verlassene. Denn Jesus ist der Heiland, der Erlöser, und er erlöst dadurch, dass er über die Menschheit das Göttliche ausgießt durch die Wunde der Verlassenheit. Sie ist die Pupille im Auge Gottes, die unendliche Leere, durch die Gott auf die Welt, auf uns blickt: Das Fenster Gottes geöffnet auf die Welt; das Fenster der Menschheit, durch das man Gott sieht.“[852]

In der letzten Passage dieser Gedanken spricht Lubich von dem Verlassenen Jesus als dem Fenster Gottes, das auf die Welt geöffnet ist und dem Fenster der Menschheit, durch das der Mensch Gott sieht. Für sie ist der Verlassene Jesus das Bindeglied, das die Gottheit und die Menschheit in einzigartiger Weise verknüpft, und daher wird das *Dasein* Gottes und das *Dasein* der Menschheit allein durch ihn, den Verlassenen, erkannt. Gewiss ist, dass Lubich in dieser Schrift keine systematische Darlegung über die „Fenster-Theologie“ des Verlassenen Jesus abhandelt. Sie selbst bestätigt, dass dieses Thema noch viel mehr erläutert werden muss und erklärungsbedürftig ist. Jedoch durch diese Betrachtung öffnet Lubich den theologischen Horizont, wie man den Verlassenen Jesus, je nach Blickwinkel, betrachten kann.[853]

Um die Gedanken Lubichs über die „Fenster-Theologie“ tiefer zu erforschen, werden in diesem Teil 3 Hauptfragen gestellt, nämlich: Wie kommt Lubich zu dieser „Fenster-Theologie“ des Verlassenen Jesus? Gibt es in der theologischen Geschichte die „Fenster-Theologie-Motive“ in Bezug auf die Kenose und Gottverlassenheit Jesu, sodass Lubich auf dieser Basis ihre Gedanken zum Mysterium des „Verlassenen Jesus als Fenster“ durch ihre mystischen Erfahrungen weiterentwickelt hat? Diese Frage zu beantworten ist eine Hilfe, um die zweite Frage zu lösen, nämlich, was versteht Lubich unter dieser „Fenster-Theologie“? Was meint sie damit, wenn sie von dem Verlassenen Jesus spricht. Damit

---

852 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 117.

853 Vgl. ebd. 117. Die Fokolar-Bewegung hat das Jahr 2016-2017 als Jahr dem *Verlassenen Jesus* gewidmet, indem sie das Geheimnis des Verlassenen Jesus in Lubichs Werken aus unterschiedlichen Quellen, zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Kategorien herauszufinden und zu vertiefen suchte. Darin wurde auch das Thema „Fenster“ besonders betrachtet, auch wenn Lubich selbst in „Der Schrei der Gottverlassenheit“ nur einige Schlüsselbegriffe über das Fenster der Gottheit und der Menschheit dargestellt hat.

verbunden ist die letzte Frage, nämlich, was bedeutet diese Fernster-Theologie für einen lebendigen Glauben der Christen. Es handelt sich um die spirituelle Dimension des Fenstermotivs, dass bei Lubich das *Sehen* und *Erkennen* zu einer *christlichen Lebenspraxis* führen sollen. Das sind die Hauptelemente in den Betrachtungen über Lubichs Fenster-Theologie.

2.2.1 Die *Fenster-Theologie-Motive* in dem theologischen Diskurs

In dieser Betrachtung gibt es mindestens zwei Gedanken über die Fenster-Theologie-Motive, die als Vorverständnis dienen, um die Darlegungen Lubichs zum Verlassenen Jesus als Fenster der Gottheit und Fenster der Menschheit zu verstehen. Origenes und Karl Barth eröffnen den theologischen Horizont, wie man den Sinn der Fenster Gottes und der Menschheit bei Lubich begreifen kann.

2.2.1.1 Menschwerdung als „Fenster“ bei Origenes

Origenes hat das *Fenstermotiv* zu überlegen versucht, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen durch das Geheimnis der Menschwerdung Christi. In seinen Homilien zum Buch Joshua spricht Origenes von dem Heil in der Kirche, ausgehend von dem *Heilsvertrag* zwischen Rahab und den Kundschaftern Joshuas: *„Alle, die sich in deinem Haus befinden, werden gerettet, wer aber aus dem Haus geht, bei dem sind wir frei von dem dir geleisteten Eid“* (Jos 2,17-19).[854] Diesen *Heilsvertrag* versteht Origenes als einen Vertrag zwischen Gott und allen, die ihn angenommen haben. Origenes sieht die Kundschafter Joshuas als „Boten Gottes“ (vgl. Mt 11,10; Mk 1,2) und Rahab, die einst eine unreine und gottlose Dirne war, ist durch ihren Empfang der Kundschafter Joshuas vom Heiligen Geist erfüllt.[855] Rahabs Antwort: *„Ich weiß, dass der Herr, euer Gott, euch dieses Land gegeben hat“ (Jos 2,9),* versteht Origenes als eine Prophezeiung, denn „sie bekennt das Vergangene, glaubt das Gegenwärtige, prophezeit das Zukünftige und verkündet es im Voraus“[856]. Bei dem Angriff auf die Stadt Jericho wurde das Haus Rahabs, dessen Fenster durch eine purpurrote Schnur markiert war, und alle die darin wohnten, gerettet. Origenes versteht dieses Haus Rahabs als die *Kirche Christi,* die aus Sündern zusammengeführt wird*,* und das *einzige* Zeichen des „*Purpurrotes*“, das zur Ursache des Heils geworden ist, ist nichts anderes als das Blut Christi. Er schreibt:

---

854 Vgl. Origenes, Die Homilien zum Buch Josua, 123 f.
855 Vgl. ebd. 127.
856 Ebd. 127.

> "Wenn also jemand gerettet werden will, soll er in das Haus jener kommen, die einst eine Dirne war. Auch wenn jemand aus jenem Volk gerettet werden will, soll er zu diesem Haus kommen, damit er das Heil erlangen kann. Er soll zu dem Haus kommen, in dem sich das Blut Christi als Zeichen der Erlösung befindet. Denn denen, die gesagt haben: "Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mt 27,25), gereicht das Blut Christi zur Verdammnis. Jesus war nämlich eingesetzt worden „zum Fall und zur Auferstehung vieler (Lk 2,34); und deshalb wird denen, die seinem Zeichen widersprechen, sein Blut zur Strafe, den Glaubenden zum Heil. Niemand also soll sich selbst einreden, niemand sich selbst täuschen: Außerhalb dieses Hauses, das heißt außerhalb der Kirche, wird niemand gerettet."[857]

In diesen Homilien spricht Origenes von der Notwendigkeit der Zugehörigkeit der Kirche als Voraussetzung des Heils. Für ihn sind das Haus Rahab, welches die Kirche ist, und das Purpurrot, welches das Blut Christi ist, eine untrennbare *Heilskonstitutive*, denn außer diesem Haus und außer diesem Zeichen gibt es kein Heil.[858] Nach dieser Heilsvorstellung, die in dem Haus Rahab stattfindet, versucht Origenes das Verhältnis zwischen dem Fenster, in dem das Purpurrot hängt, und allen, die in diesem Haus wohnen, als die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu verdeutlichen. Hier kommt Origenes zu seiner *Fenster-Theologie*. Er schreibt:

> "Dadurch aber, dass dieses Zeichen im Fenster hängt (Jos 2,18,21), soll, meine ich, angezeigt werden, dass es das Fenster ist, das das Haus erhellt und durch das wir nicht das volle Licht erhalten, sondern nur so viel, wie unsere Augen und unser Blick aushalten. Weil uns also auch die Fleischwerdung des Erlösers nicht rein und vollständig den Anblick der Gottheit brachte, sondern er uns durch seine Fleischwerdung wie durch ein Fenster das Licht der Gottheit erblicken ließ, deswegen scheint mir durch das Fenster ein Zeichen des Heils gegeben. Durch dieses Zeichen erlangen alle das Heil, die in dem Haus derer, die einst eine Dirne war, angetroffen werden."[859]

In diesem Gedanken sieht Origenes das Geheimnis der Menschwerdung als *Fenster*, in dem man das Licht der Gottheit sehen kann. Von diesem Licht, das durch das Fenster der Menschwerdung des Wortes Gottes die Menschen erleuchtet, ist nur so viel gegeben, wie das Auge begreifen kann. Für Origenes bietet die Menschwerdung Christi keinen reinen und

---

857 ORIGENES, Die Homilien zum Buch Josua, 129.

858 Vgl. ebd. 129. In dieser Predigt betont Origenes die Zugehörigkeit zur Kirche als Zugang zum Heil. Es ist fragwürdig, weil Origenes eine Doppelmeinung hat, denn er ist sowohl für die Allerlösungslehre als auch für die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche als Zugang zum Heil. Es scheint, dass Origenes keinen klaren Standpunkt bezüglich des Heils in der Kirche bezieht. Es gibt zwei Vermutungen dazu. Bezüglich der Zugehörigkeit zur Kirche scheint es, dass Origenes durch seine Predigt über das Buch Josua 2 die Gläubigen in Alexandria ermutigen wollte, die Einheit in der Kirche zu bewahren, denn durch diese Einheit erhielten sie das Heil. Es könnte sein, dass die Gemeinde in Alexandria die Spannungen zwischen Cyprianus und den Novitianern sehr stark erlebte, und diese Predigt des Origenes mehr als ein pastoraler Hinweis zu Einheit in der Kirche war. Bezüglich der Allerlösungslehre scheint es, dass Origenes dieses Werk mehr als systematische soteriologische Darstellung über das Heil, das er auf der Heiligen Schrift basiert, verfasst hat. Verschiedene Texte, die dem Heilsuniversalismus entsprechen, wurden für Origenes zum theologischen Hintergrund der Rede von dem Heil in der Kirche.

859 Ebd. 129.

vollen Anblick der Gottheit, aber durch sie berührt der Mensch die Gottheit.[860] In diesem Kontext offenbart Gott seine Gottheit in Jesus Christus. Daher ist für Origenes die Menschwerdung Christi das Fenster Gottes, durch das der Mensch Gott sieht.

2.2.1.2 CHRISTUS-ZENTRUM BEI KARL BARTH

Anders als Origenes, der die Menschwerdung Christi als *Fenster* Gottes bezeichnet, durch das die Kirche das *Wesen Gottes* begreifen kann, zeigt Karl Barth einen anderen Akzent in der *Schöpfer-Schöpfungs-Beziehung*, die in Jesus Christus vollendet ist. Barth spricht nicht wörtlich von einem „Fenster", wie Origenes und Lubich, aber er verwendet den theologischen Inhalt des Fenster-Motivs. In seiner Kirchlichen Dogmatik III betont Barth den Primat der Christologie, dass in Jesus Christus von Nazareth, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung, Gott sich, sein Wesen und seine Herrlichkeit, *definitiv* offenbart.[861] Er ist das *Dasein* Gottes in Zeit und Raum, dadurch verknüpft Christus die Geschichte der Welt, die Geschichte Israels und der ganzen Menschheit.[862] Daher beginnt die Theologie laut Barth nicht mit der Schöpfungstheologie und dem Abfall der Menschheit und ihrer Sünde, sondern mit der *Christologie*, denn Christus erschließt die ganze Schöpfung in sich.[863] In diesem Kontext findet sich das Wesen, der Sinn und das Ziel der Menschen und der ganzen Schöpfung in Christus selbst. Weil Christus von *Ewigkeit* her beim Vater war, und in *Zeit* und *Raum* beim Menschen ist, verkörpert er zugleich die göttliche und menschliche Beziehung und ist der Mittler der Schöpfer-Schöpfung-Beziehung. In diesem Gedanken ist Jesus für Barth die *Präsenz* Gottes in Zeit und Raum, wo der Mensch von Gott sprechen kann. Daher lehnt Barth jede Argumentation der *analogia entis* ab, die er als Erfindung des Antichristen[864] bezeichnet, und betont damit das einzige Glaubenskriterium in der *analogia fidei*. Inspiriert von Martin Luthers Theologie ist Jesus Christus für Barth nicht nur ein verborgener Gott, *Deus absconditus*, sondern auch der geoffenbarte Gott - *Deus revelatus*. Daher ist Jesus Christus das einzige Kriterium der Theologie, und nur von ihm her hat das Reden von Gott seine Gültigkeit.

Für Barth bedeutet das Wesentliche der christologischen Kenose *nicht bloß* eine Enthüllung Gottes in der Welt, damit man den Glanz und die Herrlichkeit Gottes *sehen* kann, sondern es

---

860 Vgl. ebd. 121.
861 Vgl. Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik III/1, 57.
862 Vgl. ebd. 271.
863 Vgl. Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung - Befreiung - Communio: Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts in: Theologie und Philosophie (ThPh), Band 81, Heft 1, 2006, 21-59, 21.
864 Vgl. Gerhard L. MÜLLER, Analogie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 581.

hat ganz existenziell und fundamental eine soteriologische Bedeutung für das Heil der Menschen. Daher ist Christus für Barth der *Blick Gottes* auf die Welt, der Heilsurgrund der Schöpfung, und er ist der *alleinige Stellvertreter*.[865] Barth spricht von der exklusiven Stellvertretung Christi und ruft den Menschen zur Teilnahme an der Stellvertretung in einen Heilsdienst.[866] In diesem Zusammenhang sieht Barth die Einzigartigkeit Jesu Christi, dass man durch ihn das Wesen Gottes und den Sinn des eigenen Lebens verstehen kann.

2.2.2 JESUS DER VERLASSENE ALS „FENSTER" BEI LUBICH

Ähnlich wie Origenes und Karl Barth, die Christus als Zentrum der Offenbarung Gottes gesehen haben und aus ihm her das Geheimnis der Gottheit und Menschheit zu verstehen versuchen, verwendet Lubich das Bild „Fenster", um die Realität der Gottheit und der Menschheit in ihrem tiefsten Sinn zu erleuchten. Jesus der Verlassene ist daher das geöffnete Fenster zu diesem Geheimnis, denn er ist zugleich der wahre Gott und der wahre Mensch.

2.2.2.1 DER VERLASSENE JESUS ALS „FENSTER GOTTES"

In ihrer Betrachtung über die Menschwerdung, bzw. den Verlassenen Jesus als *Fenster Gottes,* geht Lubich einen Schritt weiter als Origenes' Fenster-Motiv. Wenn Origenes die Menschwerdung Christi als Fenster der Menschheit sieht, dass die Menschen durch Christus die Herrlichkeit Gottes sehen können, sieht Lubich auch noch weiter auf Gottes Seite, dass Gott durch den Verlassenen Jesus die Welt, die Schöpfung, die Menschen sieht. Diese Sehensbewegung kommt von Gott her, und richtet sich auf die Welt. Die Realität der Welt mit ihrer Vergänglichkeit, ihren Schmerzen, Sünde und Tod, die man als Unheil sieht, ist in Lubichs Betrachtung der Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes.[867] So wie Johannes Paul II., der das Geheimnis der Inkarnation in Joh 3,16 betrachtet, dass die Geschichte der Menschheit und ihre irdische Situation durch das Kommen Christi von Grund auf verändert worden ist,[868] sieht Lubich den Verlassenen Jesus als das Fenster Gottes geöffnet auf die Welt. Durch die Kenose Christi, in der der Verlassene Jesus sich mit der Welt *identifiziert* und sich selbst zur Sünde gemacht hat,[869] ist der Welt eine neue Lebensqualität geschenkt und die Heilsmöglichkeit eröffnet worden. Daher spricht Lubich von dem *Berührungspunkt*

---

865 Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik III/2, 57. Laut Barth ist Christus der alleinige Stellvertreter nicht erst aufgrund seines Kreuzestodes, sondern weil er von Anfang an das Zusammensein von Schöpfung und Schöpfer verknüpft.

866 Vgl. Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung-Befreiung-Communio, 28.

867 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 217 (Fußnote 151).

868 Vgl. Maria VOCE, Im Licht der Liebe – Über die Spiritualität von Chiara Lubich (Verlag Neue Stadt-München, 2. Auflage 2020), 156.

869 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 213 f.

zwischen Himmlischem und Irdischem, Gottheit und Menschheit, die in Jesus dem Verlassenen stattfindet.[870] Seitdem ist Jesus der Verlassene der Durchblick Gottes auf die Welt, dass Gott nur *durch ihn* die Welt sieht. Die Wunde seiner Verlassenheit ist die *Pupille* im Auge Gottes. In diesem Kontext ist die Welt eine neue Schöpfung geworden, da die Welt mit ihrer Vergänglichkeit und ihrem Tod bereits von *innen her* durch den Verlassenen Jesus überwunden ist. Auf Grund des liebenden Handelns Gottes in Jesus dem Verlassenen ist die Welt ein Paradies, ein Ort der Gegenwart Gottes geworden.[871] In diesem Gedanken sieht Lubich die Welt im positiven Sinn, dass die Welt in keinem Gegensatz zu Gott steht, sondern ein Teil des göttlichen Heilsplanes ist. Dass die Welt zum Paradies geworden ist, beschreibt für Lubich die göttliche Verwandlungskraft durch das *Nichts-Sein aus Liebe* des Verlassenen Jesus selbst. Weil Gott die Welt nur durch Jesus den Verlassenen sieht, kommt Lubich zur Überzeugung, dass die Welt nicht als ein getrenntes Ereignis außerhalb Gottes entstanden ist, sondern dass die Welt bereits in ihm erlöst ist. Über dies schreibt sie:

> „Der Vater sandte seinen Sohn auf die Erde, um sich mit den geschaffenen Dingen zu verbinden, sie zusammenzufassen und sie zu vergöttlichen. Der Mittler Jesus war die Ursache der Vermählung des Ungeschaffenen mit dem Geschaffenen, der Einheit zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen, gleich jener [Einheit] zwischen dem Wort und dem Vater."[872]

Weil Gott die Welt immer durch den Verlassenen Jesus sieht, ist die Welt mit ihrer Vergänglichkeit und ihrem Übel im göttlichen Leben angenommen. Aus diesem Grund entstand die Schöpfer-Schöpfung Beziehung, die durch Jesus bereits erneuert ist.[873] In diesem Horizont zeigt Lubichs Gedankengang Ähnlichkeit mit Karl Barths Schöpfungstheologie, dass Christus zugleich die Ontologie-Bestimmung der Menschen aller Zeit und die Ontologie Bestimmung der Kreatur ist.[874]

2.2.2.2 DER VERLASSENE JESUS ALS FENSTER DER MENSCHHEIT

Da der Verlassene Jesus ein Bindeglied zwischen der Gottheit und Menschheit ist, da er zugleich die *göttliche Bewegung* zur Welt und die *menschliche Bewegung* zu Gott ermöglicht, sieht Lubich aus dem menschlichen Blickwinkel das Geheimnis Gottes durch

---

870 Vgl. ebd. 225. Über diesen Berührungspunkt schreibt Lubich: „Jesus machte sich zum Nichts; er gab alles weg, und dieses Alles ging nicht verloren, sondern ging in die Seele der Menschen ein. So ist Jesus wahrlich der Mittler: ein Nichts, das Himmel und Erde verbindet, da er diese Einheit schon in sich selbst gewirkt hatte."

871 Vgl. ebd. 226.

872 LUBICH, Paradiso'49. Zitiert nach: Gerad Rossé, Rivisitare il Paradiso 4, 30.

873 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 226.

874 Vgl. Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung-Befreiung-Communio, 23.

Jesus den Verlassenen. Daher ist er das Fenster der Menschheit, in dem der Mensch Gott sieht. Hier zeigt Lubich ihr Gottesverständnis, dass Gott, sein *Wesen* und *Dasein,* allein nur durch Jesus den Verlassenen sichtbar und erkennbar ist. Was das innerste Wesen Gottes zum Ausdruck bringt, sieht man am deutlichsten in der äußeren Erscheinung Gottes in Jesus dem Verlassenen.[875] Wie Lubich festgestellt hat, dass es keinen Gott außer Jesus dem Verlassenen gibt,[876] war Jesus der Verlassene für sie das *einzige Fenster* der Menschheit, in dem man Gott sehen kann. Diese starke christologische Zentrierung auf Jesus den Verlassenen eröffnet für Lubich den theologischen Horizont, dass nur in ihm, dem Verlassenen, die Rede von Gott ihr letztes Kriterium findet. Gewiss, Gottes Majestät und Herrlichkeit, seine Allmacht und sein Reichtum, sein Wesen und Dasein, die er durch Jesus den Verlassenen geoffenbart hat, bleibt ein großes Mysterium für die Menschen. Lubich sieht aber in Jesus dem Verlassenen zwei zentrale Themen, in denen man Gott „sehen" kann, nämlich die Liebe und die Einheit.[877] Diese beiden Aspekte sind die Schwerpunkte in Lubichs Betrachtung über das *innere* Wesen Gottes.

Erstens: die Liebe. In Lubichs Betrachtung über das *Nichts-Sein aus Liebe* im immanenten trinitarischen Bereich kommt sie zurück zu dem biblischen Gottes-Begriff, dass Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8.16). Weil Gott die Liebe ist, muss er unbedingt als *dreifaltig* gedacht werden.[878] Weil das *Dasein* Gottes im Wesentlichen *Nichts-Sein aus Liebe* ist, muss das Wesen Gottes nichts anderes als Liebe sein. Die Liebe ist ein und alles, was Gott in seinen Personen ausmacht. In diesen trinitarischen Denkformen steht Lubich weder in einer Subordination noch in einem Modalismus oder in einem Tritheismus, sondern in einer liebenden göttlichen Relation der Personen.[879] In diesem Horizont sieht Lubich den Verlassenen Jesus als die „Verkörperung" des Nichts-Sein aus Liebe der Dreifaltigkeit. Was im innertrinitarischen Bereich stattfindet, nämlich das Nichts-Sein aus Liebe, wird nun im ökonomischen Bereich sichtbar und erfahrbar durch den Verlassenen Jesus.[880] Jesus der Verlassene drückt einerseits die Liebe Gottes aus, andererseits sieht Lubich aber die Berufung der Menschen zur Teilhabe an dieser Liebe. Daher ist der Verlassene Jesus das sichtbare Zeichen der Liebe Gottes und das Vorbild der Gottes- und Nächstenliebe. Dazu schreibt sie:

---

875 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 217.
876 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 51.
877 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 173 (Fußnote 301).
878 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 157.
879 Vgl. Piero CODA, Gott - Geheimnis und Nähe, 200 f.
880 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 222.

> „Jesus ist für uns gestorben. Jesus ist also für mich gestorben: Gott ist für mich gestorben. Das ist die Größe des Menschen: dass ein Gott für ihn gestorben ist. Es mag gut sein, von Humanität zu reden und ihr auch den ganzen christlichen Inhalt zu geben: aber niemand wird diese Spitze erreichen. Niemand hat den Menschen je so hochgeschätzt.“[881]

In diesem Gedanken zeigt Lubich, dass das innerste Wesen Gottes, welches die Menschen durch das *Fenster,* Jesus den Verlassenen, erkennen können, die Liebe ist. Lubich spricht von diesem Ereignis als *Verrücktheit* der Liebe,[882] die die Rede von der Humanität übersteigt, weil niemand die Menschen so hochgeschätzt hat wie Gott.
Zweitens: Die Einheit. Als Jesus die Trennung vom Vater erlebt hat, in der er schreit: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“,* scheint die Einheit Jesu mit dem Vater zerbrochen. Jesus erscheint nur mehr als Mensch und hat das Gefühl, verlassen zu sein. Lubich sieht aber tiefer in das Erlösungswerk hinein, dass Jesus einverstanden mit dem Vater ist und aus Liebe diese Heilsmission erfüllen will.[883] In diesem Sinn sieht Lubich eine tiefe Einheit Jesu mit dem Vater, gerade auch in seinem Schrei der Verlassenheit. Daher verbindet sie auch diesen Schrei der Verlassenheit mit der Geistübergabe Jesu: *„In deine Hände lege ich meinen Geist“* (Lk 23,46), als eine theologische Einheit. Diese Geist-Übergabe ist ein Zeichen der Liebe, des Vertrauens und der Einheit.[884] In diesem Horizont sieht Lubich die ununterbrochene Einheit der Dreifaltigkeit auch im Moment der Kreuzigung. Diese Einheit wurde von Lubich nicht nur als Wesen Gottes bezeichnet, sondern auch als Berufung der Kirche, bzw. der Fokolar-Bewegung.[885]

Das Streben nach Einheit ist Lubichs Leidenschaft, sie ruft auch alle Menschen auf, die Einheit aufzubauen. Jesus der Verlassene ist das Vorbild der menschlichen Einheit, denn er ist der Lehrer der Einheit.[886] Um diese Einheit zu verwirklichen geht Lubich zurück auf das Gebet Jesu zum Vater beim letzten Abendmahl, dass alle eins seien, wie auch wir eins sind (Joh 17,20-22). Sie ist bewegt vom Geheimnis der Verlassenheit Jesu als Schlüssel für die Einheit der Menschheit:

> „Noch bevor wir verstanden hatten, wie die Einheit verwirklicht werden kann, erkannten wir in Jesus dem Gekreuzigten und Verlassenen unser Vorbild, unsere Lebensweise. Er hat sich wirklich mit allen Menschen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft eins gemacht, er hat die Einheit hergestellt, indem er sie am

---

881 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 220 (Fußnote 159).
882 LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 12.
883 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 219 (Fußnote 155).
884 Vgl. Maria VOCE, Im Licht der Liebe – Über die Spiritualität von Chiara Lubich, 162.
885 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 16.
886 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 46.

> Kreuz mit seinem Blut und mit seinem Schrei bezahlt hat. Damit hat er der Kirche bis ans Ende der Zeiten seine Gegenwart als Auferstandener geschenkt."[887]

In diesem Gedanken stellt Lubich fest, dass das Kreuzesereignis die Stiftung der Einheit zwischen den Menschen aller Zeiten, zugleich die Stiftung der Einheit der ganzen Menschheit mit Gott ist.[888] Der Schrei der Gottverlassenheit ist daher im Wesentlichen ein Schrei der Einheit der ganzen Schöpfung mit ihrem Schöpfer. Daher sieht Lubich, dass die Einheit im Wesentlichen Eschatologisches beinhaltet.

2.2.2.3 DIE SPIRITUELLE DIMENSION DES FENSTERMOTIVS

Bei ihren Überlegungen zum Fenstermotiv, bzw. dem Fenster der Menschheit, dass die Menschen Gott durch Jesus den Verlassenen sehen können, zeigt Lubich die untrennbare Dimension zwischen *Sehen*, *Erkennen* und *Leben.* Das ist eine *Drei-Einheit* bei Lubichs Fenstermotiv. Das Wort „Sehen" ist in dieser Betrachtung ein entscheidendes Wort. Das „Sehen" ist im Wesentlichen keine physikalische Handlung, sondern eine geistige Haltung, die eng verbunden ist mit dem „Erkennen". Lubich spricht von „neuem Sehen" nämlich mit dem Auge Gottes, bzw. mit dem Auge Jesu zu sehen.[889] Das *Sehen* ist daher ein kontemplatives Sehen, dass das Auge des Herzens die Offenbarung Gottes begreifen kann. Die Erkenntnis, die aus der *Schau Gottes* stammt, ist die Besonderheit in Lubichs Theologie, bzw. ihrer Spiritualität. Das ist eine „mystische Theologie", die von der Denkweise vieler anderer Theologen unterschieden werden kann. In diesem Sinn kann man die Diskussion über die theologischen Erkenntnisse zwischen einer „sitzenden Theologie" und einer „knienden Theologie" auch bei Lubich führen. Sie versucht eine knieende Theologie aufzubauen, indem sie sich durch kontemplatives Sehen dem Wesen Gottes anzunähern versucht. Daher ist die Erkenntnis Gottes bei Lubich an erster Stelle nicht so sehr eine Frucht des logischen Denkens, sondern eine Frucht des kontemplativen Sehens. Das ist die Tiefe der Erkenntnis Lubichs, dass sie das Wesen Gottes durch Jesus den Verlassenen zu begreifen versucht. Für sie liegt aber der Höhepunkt der christlichen Berufung nicht darin, dass man Gottes Wesen „*sehen* und *erkennen*" kann, sondern *leben soll.* Es gibt eine Bewegung von *Sehen* und *Erkennen* zum *Leben.* Daher spricht Lubich in vielen Schriften von dem *Wort leben*, oder dem *Evangelium leben* etc.[890] Sowohl die Liebe

---

887 LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 38 f.
888 Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 214 (Fußnote 134).
889 Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 143.
890 Über das *Wort Leben* nimmt Lubich Maria von Bethanien als Beispiel des christlichen Lebens. An einem Kommentar zu Lk 10,42 über Maria und Martha, zeigt Lubich, dass Maria zuerst das Wort hört, dann im Tun, ganz aus dem Wort *lebt*.

als auch die Einheit sind für Lubich an erster Stelle nicht nur eine Erkenntnis über Gottes Dasein, sondern sie sollen eine *Lebenspraxis* für die Kirche sein. Um die Liebe und die Einheit zu *leben,* spricht sie von dem Maßstab, der in Christus zu finden ist. Das Gebot Jesu über die Liebe: *Liebt einander, wie ich euch geliebt habe* (Joh 13,34), und über die Einheit, *alle sollen eins sein, wie du in mir bist, und ich in dir bin* (Joh 17,21), ist für Lubich entscheidend. Dieses *„wie"* ist nach Lubich als Maßstab der Liebe und der Einheit zu *leben*.[891] Maria Voce hat in ihrer Betrachtung über die Spiritualität der Einheit bei Lubich festgestellt, dass die Einheit, die auf der trinitarischen Einheit als vollkommenem Vorbild der menschlichen Einheit gründet, wie Lubich immer wieder gefordert hat, für die Kirche zugleich ein Geschenk, der Auftrag und das Ziel ist.[892] Laut Voce ist die Einheit im Grunde eine Gnade, die Gott den Menschen schenkt, aber zugleich Magna Charta und Ziel des christlichen Lebens.[893] Daher bilden das *Sehen*, das *Erkennen* und das *Leben* bei Lubich eine Einheit.

2.3 Der Verlassene Jesus als Opfer, Erlöser und Bräutigam

Lubich betrachtet den Verlassenen Jesus in tiefer, umfassender Weise, indem sie nicht nur das *Wesen* und das *Sein* des Verlassenen Jesus reflektiert, nämlich die ontologische Dimension des Verlassenen Jesus in Relation mit der Dreifaltigkeit, sondern sie betrachtet auch das *Werden* des Verlassenen Jesus, bzw. die Sendung und die Mission Christi für die ganze Menschheit und besonders für sich persönlich. Bei der ontologischen Frage des *Seins* des Verlassenen Jesus antwortet Lubich, dass Jesus der Verlassene Gott ist, und Gott ist Jesus der Verlassene.[894] Bei der Frage nach dem *Werden* des Verlassenen Jesus, nämlich warum Gott Mensch geworden ist, hebt Lubich die dreifache Dimension der Sendung Christi hervor, nämlich der Verlassene als *Opfer*, in dem Christus das Opfer des Alten Testaments überbietet und dadurch der einzige *Erlöser* ist, indem er das ganze Universum durch seinen Kreuzestod erlöst. Lubich geht aber noch weiter, dass dieser Erlöser, der Verlassene Jesus, sie und die ganze Menschheit als *Bräutigam* erwählt. Das sind die drei Dimension der Sendung des Verlassenen Jesus, die Lubich in ihren verschiedenen Werken darstellt.

---

891 Vgl. LUBICH, Leben aus dem Licht, 27, „Das Maß für alles, was wir tun, ist das, was Jesus tun würde, nicht mehr und nicht weniger". Dieses „wie" ist der Maßstab der christlichen Taten. Nur so wird der Mensch „ein anderer Jesus" werden.

892 Vgl. Maria VOCE, Im Licht der Liebe – Über die Spiritualität von Chiara Lubich, 137 f.

893 Vgl. ebd. 140.

894 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 21.

2.3.1 DER VERLASSENE JESUS ALS OPFER

Über das Thema Opfer schreibt Lubich keine systematische theologische Darstellung, und daher gibt es in ihren Werken keinen bestimmten theologischen *Opferbegriff*. Vielmehr reflektiert sie das Thema *Opfer* im Horizont der biblischen Darlegung, wie es im Alten Testament bei Leviticus, und im Neuen Testament in den Evangelien, den paulinischen Briefen, besonders im Hebräerbrief dargestellt ist. In ihrer Betrachtung über den Verlassenen Jesus als Opfer erinnert Lubich an den Opferkult Israels, wo durch das Blut des geschlachteten Tieres die Menschen von ihren Sünden gereinigt werden sollten. Dieses Opfer ist eine kultische Handlung, ein Gottesdienst, ein Opfer, das Gott gefällt, daher beinhaltet dieses Opfer erlösende Kraft und verleiht dadurch das Leben.[895] Lubich sieht aber dieses Opfer als einen „Schatten" des neuen Opfers, Jesus Christus.[896] Christus ist das geopferte Lamm und vergießt sein Blut „ein für alle Mal" für das Heil der Menschen. Hier sieht Lubich das makellose Opfer Jesu im Rahmen der kenotischen Theologie, wie die Überlegungen aus dem Hebräerbrief 10,5-7 : „*Christus spricht bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen; an Brand – und Sühneopfern hast du kein Gefallen. Da sagte ich: Ja, ich komme …, um deinen Willen, Gott, zu tun."*

Lubich versteht diese Passage im Kontext einer christologischen Zentrierung des kultischen Sühneopfers, und das bezieht sich exklusiv auf das Opfer Christi. Das geforderte Opfer, das Gott gefällt, ist nicht etwas, das aus dieser Welt stammt und somit getrennt von Gott ist, sondern es ist das *leibliche* Opfer, das Gott selbst *geschaffen* hat, das aus ihm gekommen ist, und das ist Jesus Christus.[897] Dieser ist gekommen, um den Willen des Vaters zu tun, nämlich bereit zu sein als „Opfer" für das Heil der Menschen. Außer diesem „Opfer" gibt es kein wertvolles, heiliges, das Gott gefällt. Hier sieht Lubich die Einzigartigkeit des Opfers Jesu, das nicht verglichen werden kann mit den menschlichen Opfern des Alten Testaments. Das Wort Jesu: *„Ja ich komme, um Deinen Willen, Gott, zu tun"* beschreibt die Einmaligkeit des Opfers Jesu, das das *Schlacht-* und *Speiseopfer*, das *Brand-* und *Sühneopfer* überbietet.[898] Christus ist das Gottes-Opfer, das aus Gott gekommen ist, und er handelt zugleich als Priester, der den Heilswillen des Vaters vollbringen will, und als Opfer, das er selbst durch seinen *Gott-geschaffenen-Leib* darbringen will. In dieser Verwirklichung des göttlichen

---

895 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 17.
896 Ebd. 17.
897 Ebd. 17.
898 Ebd. 17.

Willens sieht Lubich die Vollendung des „tiefsten Sinnes der Opfer des Alten Testaments.“[899] Jesus nimmt als Opferlamm alle Sünden auf sich, um die Menschen reinzuwaschen. Das ist eine Liebestat Jesu gegenüber den Menschen und gegenüber dem Vater, gegenüber dem Geschöpf und seinem Schöpfer. Sie sieht in diesem Opfer nichts anderes als das Opfer Gottes selbst, der durch den menschgewordenen Logos, der bei ihm war, die Reinwaschung des sündigen Geschöpfes verwirklicht:

> „Hätte Jesus – auch als Gottmensch - nur sein Blut vergossen, so wäre das noch nicht alles gewesen, was im Willen des Vaters lag. Jesus war Gott, er war das Leben. Er „musste“ (vgl. Mk 8,31) gleichsam auch als solcher sterben und ein geistiges göttliches Blut vergießen: geben, was in ihm war und was er war: Gott.“[900]

Dieses Opfer ist daher ein trinitarischer Akt *am* und *für* den Menschen. Dieser ist somit in das trinitarische Geschehen hineingenommen. Der Gottmensch, der in seiner menschlichen Natur den tiefsten Schmerz, die höchste Verzweiflung durchleidet, die Gottverlassenheit, der den Vater nicht mehr spürt, betet dennoch: *„Vater, in Deine Hände lege ich meinen Geist.“* Basierend auf dem kenotischen Opfer Jesu, der gekommen ist, um den Willen des Vaters zu tun, sieht Lubich den tiefsten Sinn der christlichen Berufung in der Teilnahme am Opfer Jesu für das Heil der Menschen.[901] Inspiriert vom Römerbrief betrachtet Lubich das christliche Leben als ein lebendiges Opfer, das Gott gefällt*: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt, das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst“* (Röm 12,1). In diesem Kontext spricht Lubich von dem allgemeinen Priestertum der Christen, das durch die Gnade der Taufe allen geschenkt wurde.[902] Wie Christus, dem Gott einen Leib geschaffen hat, und der gekommen ist, um den Willen des Vaters zu tun, so sollen auch die Christen, denen Gott ebenso einen *Leib geschaffen* hat, als lebendige Opfer sich darbringen. Daher spricht Lubich von den „geistigen Opfern“ der Christen[903], die im Sinne von Paulus als Erneuerung und Wandlung des Denkens zu verstehen sind, um „prüfen und erkennen zu können, was der Wille Gottes ist“ (Röm 12,2).

---

899 Ebd. 17.
900 Ebd. 17.
901 Vgl. ebd. 27.
902 Vgl. ebd. 26. In ihrer Betrachtung über das Priestertum der Christen, wie 1 Petr 2,5 und Offb 20,6 sieht Lubich die Einheit des christlichen Priestertums in Christus: „In Jesus ist jeder Christ Priester, denn die Einheit ist wiederhegestellt, der Zutritt zum Allerheiligsten ist nicht bloß dem Hohenpriester einmal im Jahr vorbehalten. Jetzt haben alle Getauften als „ein heiliges Geschlecht, eine königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2,9) Zugang zum Allerheiligsten, zu Gott“.
903 Vgl. ebd. 27.

2.3.2 DER VERLASSENE ALS ERLÖSER

Die Rede von dem einzigen Opfer Christi führt konsequent zur Erkenntnis, dass Christus der einzige Erlöser ist. Lubich hat ein bestimmtes Verständnis von der erlösenden Tat Christi. Aufgrund der starken Konzentrierung auf den Verlassenen Jesus sieht sie das Erlösungsereignis immer in diesem Hinblick. Sie ist überzeugt, dass Jesus sich als *Erlöser* am deutlichsten und tiefsten in seiner Gottverlassenheit gezeigt hat.[904] Über dieses Ereignis schreibt Lubich einen wichtigen soteriologischen Gedanken, der die Rede von der Erlösung deutlich darstellt:

> „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark (2 Kor 12,10). […] Jesus erklärt es uns mit seinem Leben und vor allem mit seinem Tod. Wann hat er das Werk vollendet, das ihm der Vater anvertraute? Wann hat er die Menschheit erlöst? Wann hat er die Sünde besiegt? Als er am Kreuz starb, zu nichts gemacht, mit dem Schrei: 'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Jesus war gerade am stärksten, als er am schwächsten war."[905]

In diesem Gedanken ist es deutlich, dass Lubich das Heilsereignis exklusiv auf den Tod Jesu in seiner Gottverlassenheit bezieht. Das war für sie die Zeit der Erlösung, die Stunde des Sieges Christi, die Vollendung des Erlösungswerks. In diesem Ereignis zeigt sich Christus, den sie „Jesus der Verlassene" nennt, als *Erlöser* der ganzen Menschheit.[906] Klar ist, dass die starke Konzentration Lubichs auf die Gottverlassenheit Jesu als Stunde der Erlösung auch zu hinterfragen ist. Warum bezieht Lubich so sehr das Heilsereignis auf den Todesschrei Christi in seiner Gottverlassenheit? Was sieht sie im Paschamysterium als einer soteriologischen Einheit, in der die Rede von der Erlösung ihr Gewicht findet? Unterläuft Lubich nicht eine Verkürzung der Heilsgeschichte auf den Moment des Gottverlassenheitsschreis? Auf diese Frage würde Lubich antworten, dass diese Erkenntnis eine Gnade Christi sei. Jesus der Verlassene hat sich ihr darüber *geoffenbart.*[907] Diese Zentrierung auf den Verlassenen Jesus war für sie keine Verkürzung der Heilsgeschichte, keine Elimination des Heilshandelns Christi. Vielmehr ist der Todesschrei Jesu in seiner Gottverlassenheit der Konvergenzpunkt der Erlösung, die Mitte des Heilshandelns Christi. Lubich verneint nicht das Ostergeheimnis als Höhepunkt des Paschamysteriums. Bei ihr ist aber das Osterereignis die *Frucht* des Leidens Christi, die Jesus der Verlassene am Kreuz

---

904 Ebd. 23.
905 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 228 (Fußnote 187).
906 Nach Lubich ist der Todesschrei in seiner Gottverlassenheit der Kulminationspunkt der erlösenden Taten Christi, und von dorther hat die Rede von der Erlösung ihren Grund.
907 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 171.

erlitten hat.[908] In diesem Horizont sieht Lubich das Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu als Kern des Heilshandelns Gottes, dessen Frucht bei der *Auferstehung* zu finden ist. In diesem Denkmodell ist es klar für sie, dass das Leid und alle Negativität, die Christus in seiner Gottverlassenheit erlebt hat, das Mittel der Erlösung ist, indem Christus mit klarer Absicht diesen Weg für das Heil der Menschen gewählt hat. Dieser Weg der Passion bis zur Gottverlassenheit ist seine *Heilsentscheidung*.[909]

Ausgehend von den zwei Naturen Jesu, dass in Jesus die göttliche und menschliche Natur geeint sind, versucht Lubich das Erlösungsparadigma im Moment der Verlassenheit zu verdeutlichen. Lubich ist überzeugt, dass die Erlösungstat Christi in seiner Verlassenheit ermöglicht wurde, weil Jesus Gott ist, „Wäre Jesus nicht Gott gewesen, so wäre das nicht möglich gewesen" sagt sie.[910] Weil Jesus Gott ist, hat er die Kraft diese Schmerzen der Verlassenheit zu überwinden. Das Erlebnis der Gottverlassenheit, und schon die Bereitschaft in diese schmerzhafte Verlassenheit einzutreten, um die Heilsplanung zu erfüllen, ist ein Akt der Heilsverwirklichung, der Höhepunkt der Erlösung, der Gipfel der erlösenden Tat Christi. Darin sieht Lubich die Erfüllung der Sendung Jesu *consummatum est*.[911] Lubich hat sich zu diesen Gedanken durch den hl. Johannes Paul II. und den hl. Johannes vom Kreuz inspirieren lassen, die die Heilsverwirklichung Christi aus dem Geheimnis der Verlassenheit Jesu betrachten. Johannes Paul II. hat den Tod Christi in seiner Verlassenheit als die Erfüllung seiner Mission gesehen:

> „Zusammen mit dieser schrecklichen Last, unter der er die ganze Bosheit der Abkehr von Gott, die in der Sünde enthalten ist, erfährt, erlebt Christus in der göttlichen Tiefe der Verbundenheit des Sohnes mit dem Vater auf menschlich unaussprechbare Weise dieses Leid, die Trennung vom Vater und seine Zurückweisung, den Bruch mit Gott. Aber eben durch dieses Leiden vollbringt er die Erlösung und kann er sterbend sagen: „Es ist vollbracht (Joh 19,30)."[912]

Lubich sieht die Erlösungstat Christi im Kontext der Versöhnungstheologie, dass Jesus die Trennung von Gott in seiner Gottverlassenheit am Kreuz erlebte, damit die Menschheit wieder mit dem Vater vereint wird. Die Polarisation: Trennung-Einheit, Tod-Leben, Nichts-Alles ist in Lubichs Betrachtung ein dynamisches Ereignis der Erlösungstat Christi. In

---

908 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 69.
909 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 229.
910 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 21.
911 In dieser Überlegung übernimmt Lubich den Gedanken von Joh. Paul II. über die Erfüllung der Sendung Jesu in seiner Verlassenheit
912 Ebd. 21 f.

seinem heiligen Opfer als wahrer Gott und wahrer Mensch erlebt die ganze Schöpfung die Versöhnung mit dem Vater. Über dieses Geschehen schreibt sie:

> „Im Ölgarten bereitete sich Jesus darauf vor, die Erlösung zu vollenden; seine Auferstehung ist die Frucht seines leiblichen und besonders seines geistigen Todes. In seiner Verlassenheit vollzieht Jesus die Erlösungstat; er ist Mittler, der selbst zu Nichts wird und so die Kinder mit dem Vater versöhnt.“[913]

Es ist bemerkenswert, dass nach Lubich die Verherrlichung der ganzen Menschheit im eschatologischen Sinn durch die Verherrlichung der Menschheit Jesu vollbracht wird, denn laut Lubich „durch den Schmerz der Gottverlassenheit wird auch die Menschheit Jesu auferweckt, verherrlicht und zur Rechten des Vaters erhoben.“[914] Diese Betrachtung Lubichs ist tief und einzigartig, denn es ist selten in der soteriologischen Debatte zu sehen, dass die Erlösungstat Christi nicht nur menschlich- anthropologisch, sondern auch christologisch gedeutet wird. Aufgrund der Gottverlassenheit Jesu begründet Lubich die Verherrlichung der Menschheit Jesu als Basis der Verherrlichung der ganzen Menschheit.
Nach Lubichs Verständnis bedeutet die Erlösung die Verwandlung der Negativität der Schöpfung zum Positiven. Der Verlassene Jesus hat alles Negative der gesamten Menschheit in sich aufgenommen, sie in Liebe umgeformt und in ein Positives verwandelt.[915]

2.3.3 Der Verlassene als *Bräutigam*

Ein besonderes Merkmal in Lubichs geistlichem Leben ist die Annahme von Jesus dem Verlassenen als „Bräutigam“. Für sie ist der Verlassene nicht nur ein *Bruder*[916] geworden aufgrund seiner Menschwerdung, sondern noch tiefer ein *Bräutigam.*[917] Diese Bilder bringen Lubichs Sehnsucht nach Jesus zum Ausdruck, wenngleich immer dahintersteht, dass ihr diese Sehnsucht von Jesus selbst ins Herz gelegt worden ist; somit ist eine gegenseitige Liebe gegeben. Schon bei ihrer Profess-Ablegung versteht Lubich Christus als den Bräutigam, dem sie ihr ganzes Leben weihen möchte.[918] Diese Wahl, Braut Christi zu sein, ist Lubichs tiefstes Anliegen, dass sie mit großem Eifer dem Verlassenen Jesus ihr ganzes Leben weihen kann:

> „Ich möchte einzig und allein als Braut des Verlassenen Jesus in Erinnerung bleiben, als ein Mensch (und so können das auch alle nachvollziehen), dessen Seele Braut des verlassenen Jesus ist. Eine solche Charakterisierung meines Lebens (Gott möge mir

---

913 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 23.
914 Ebd. 22.
915 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 193.
916 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 23.
917 Vgl. ebd. 51. „Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: den Verlassenen Jesus. Ich habe keinen Gott außer ihm. In ihm ist der ganze Himmel mit der Dreifaltigkeit und die ganze Erde mit der Menschheit.“
918 Jim GALLAGHER, A womans work - Chiara Lubich, 18.

> dabei helfen) fände ich großartig; dahin zu kommen ist ein sehr hohes Ziel, das immer noch vor mir liegt. Und doch empfinde ich genau dies als meine Berufung.“[919]

Das Wort „ich möchte *einzig* und *allein* als Braut des Verlassenen Jesus in Erinnerung bleiben“ beschreibt für Lubich die totale Hingabe an Jesus den Verlassenen. Sie verwendet daher das Wort *consacrazione,* um den Akt der Lebensweihe an Jesus zu verdeutlichen.[920] Diese Lebensweihe an Jesus ist ein Zeichen, dass sie ihr ganzes Leben in einer intimen Beziehung mit Gott gestalten will, dass sie Braut des Verlassenen Jesus in jeder Etappe ihres Lebens sein will. Daher ist die Rede von der *Vermählung* bei Lubich sehr häufig.[921] Ihr ist ganz bewusst, dass sie eine tiefe seelische und geistliche Vermählung mit Jesus dem Verlassenen hat, und daher erlebt sie die intime Nähe Gottes. Als Folge dieses Erlebnisses fühlt Lubich wie in einer Ehe-Beziehung das *Eins-sein* mit dem Verlassenen Jesus. Dazu schreibt sie:

> „Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: den Verlassenen Jesus. Ich habe keinen Gott außer ihm. […] Was sein ist, ist darum mein. Sonst nichts. Sein ist der Schmerz der ganzen Welt – und deshalb auch mein. Ich werde durch die Welt gehen und ihn suchen in jedem Augenblick meines Lebens. Was mir weh tut, ist mein. Mein ist der Schmerz, der mich im Augenblick trifft. Mein ist der Schmerz der Menschen neben mir (das ist mein Jesus).“[922]

Diese Gedanken Lubichs sind inhaltsreich und beschreiben grundsätzlich zwei Kernaussagen einer Braut. Zum einen ist das Wort *Bräutigam* in ihrer Verbindung mit der *„Sein-Mein-Relation“.* Die Parallele zwischen „Sein“ und „Mein“, wie Lubich sie darstellt, beschreibt das Wesen eines Bräutigams, nämlich die *Übernahme* und das *Sich-Eins-machen,* dass einer sich zu eigen macht, was die andere betrifft. In diesem Sinn nimmt Lubich alles, was Jesus und seiner Berufung entspricht, und macht es zu ihrer eigenen Berufung. Das Wort *„Was sein ist, ist darum mein“* ist für sie keine leichte Sentimentalität einer Liebe, sondern ganz gründlich als Übernahme der Mission Jesu, die sie das ganze Leben verwirklichen will.

Ein anderer Aspekt ist das Wort Bräutigam in Verbindung mit dem Wort *suchen.* In der mystischen Literatur ist das Wort *Suchen* eng verbunden mit dem Bild der Braut des Hohenliedes, die den Bräutigam sucht, um das ewige *Eins-sein* mit ihm zu erlangen. In

---

919 LUBICH, Costruendo il castello esteriore“ (Rom 2002), 88 f.

920 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 174.

921 Vgl. ebd. 174. Das Wort „Bräutigam“ ist in Lubichs Schiften eng verbunden mit dem Akt der Vermählung und der Heirat, als Zeichen der Lebensübergabe und der Treue zu Christus als ihrem einzigen Bräutigam.

922 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 51.

Lubichs Meditation über den *einzigen Bräutigam* ist die Rede von *suchen* im Kontext einer Bereitschaft zur Mission zu betrachten, denn für sie ist „ihr Jesus“ - (*das ist mein Jesus*) nichts anderes als der *schmerzvolle Mensch* neben ihr. Das ist für sie der Verlassene Jesus, dem sie ihr Leben weihen will. Daher ist das Wort „suchen“ bei Lubich eng verbunden mit der Rede von der „äußeren Burg“, als Ort der Missionstätigkeit, um allen Menschen mit allen ihren Leiden, Schmerzen und ihrer Traurigkeit zu begegnen, denn sie sind das *Antlitz* des Verlassenen Jesus.

Die Rede von dem Bräutigam bei Lubich ist, wie gesagt, im Kontext von ihrer Berufung zu interpretieren. Sie machte jene sehr tiefe mystische Erfahrung im Jahr 1949 in den Dolomiten, indem sie die Gnade vom „Schoß des Vaters“ erlebte, und innerlich ganz mit Jesus vermählt wurde. Diese Erfahrung war so tief beeindruckend, dass sie die Dolomiten nicht verlassen wollte. Sie ließ sich schließlich aber doch von Foco überzeugen, dass es ihre Aufgabe war in den Alltag zurückzukehren. Hier wird das Wort *suchen* verwendet, um ihren Bräutigam, den Verlassenen Jesus, im Alltag zu finden, deshalb schreibt sie: „Ich werde durch die Welt gehen, und ihn *suchen* in jedem Augenblick meines Lebens“. Bei Lubich endet aber die Rede vom Bräutigam nicht mit dem Wort „Suchen“, sondern mit den Worten „*umarmen* und *lieben*“. Das ist die Einzigartigkeit von Lubichs Spiritualität. Sie ist sich ganz bewusst, dass alles Leid, alle Schmerzen und Schwierigkeiten in jeder Form ihren gemeinsamen Namen haben, nämlich Jesus den Verlassenen.[923] Es gibt eine Identifikation des Leidens mit dem Verlassenen Jesus. Daher ist das Wort *umarmen* sehr entscheidend. Diese Umarmung ist kein billiger Trost, um das Leid und den Schmerz zu lindern, sondern eine innere und äußere Zustimmung zur Begegnung mit dem Antlitz dessen, der in diesem Schmerz verhüllt ist.[924] Das Wort *Umarmen - abbracciare* ist auch kein Zeichen der Leidensverliebheit, denn Lubich richtet ihre Liebe nie auf das Leiden an sich, und sie betont oftmals, dass dieses negativ sei.[925] Wenn Lubich von der *Umarmung des Leidens* spricht, betont sie immer wieder den Mann der Schmerzen, der das Leid aus Liebe auf sich genommen hat. Das ist ein Zeichen der Liebe zu dem Gekreuzigten.[926] Sie verbindet dieses Wort mit der Kreuzesnachfolge der Jüngerschaft Christi (Mk 8,14 par). Das Wort Jesu „das Kreuz auf sich zu nehmen“ wurde in der Sprache Lubichs als *Kreuz zu umarmen* verstanden.

---

923 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 239.
924 Vgl. ebd. 177.
925 Vgl. ebd. 194.
926 Vgl. ebd. 194. Das Wort *Umarmung* beschreibt die leib-seelische Ganzheit einer Hinwendung und von Vertrauen, es geht um eine gegenseitige intime personale Beziehung.

Es gibt keinen äußeren Zwang, weil man unvermeidbares Leiden erleiden muss, das ist keine *Muss-form* aufgrund des fatalen Schicksals, sondern das ist eine *innere Wahl*, die aus der Liebe stammt, um dem Herrn des Kreuzes zu begegnen:

> „Es gibt nur einen Weg, um von Gott erfüllt zu werden: das Kreuz des gegenwärtigen Augenblicks umarmen, so wie es auf uns zukommt, und zwar mit immer neuer Liebe, die dem Verlassenen Jesus ein Fest bereitet. So werden wir uns wie durch Zauber tiefer in der Dreifaltigkeit wiederfinden, und die Brüder und Schwestern werden mitgezogen. Haben wir uns nicht mit dem Verlassenen Jesus vermählt? Wenn ja, dann ist es eine ausschließliche Liebe. Sie lässt nichts anderes zu.“[927]

Dieses Kreuz zu *umarmen,* passt zusammen mit dem Bild des Bräutigams. Den Bräutigam zu umarmen, wird dann deutlich gesehen durch das liebevolle Umarmen des persönlichen Kreuzes in jedem Augenblick des Lebens, besonders in den schwierigen Momenten. Davor warnt Lubich sehr, das Leid nicht zu analysieren, oder sogar zu überwinden als Akt der Flucht vor dem Schmerzhaften, sondern zu lieben.[928] In diesem Ereignis radikalisiert Lubich den Primat der Liebe in Bezug auf alles Kreuz und Leiden. Hier sieht sie das tiefste Wesen des *Bräutigams*, nämlich das *Eins-Sein* mit Christus durch ständige Liebe zum eigenen Kreuz.

---

927 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 68.
928 Ebd. 68.

KAPITEL III: KENOTISCHE KIRCHE: KIRCHE AUS DEM VERLASSENEN JESUS

Nach der Betrachtung des Themas Kenose und Gottverlassenheit Jesu wird nun das Thema „kenotische Kirche“ bzw. Kirche aus dem Verlassenen Jesus bei Chiara Lubich in den Mittelpunkt gestellt. Es ist bemerkenswert, dass Lubich kein eigenes Buch über die Kirche verfasst hat. Vielmehr sind ihre Gedanken über die Kirche in verschiedenen Schriften verstreut, in denen sie verschiedene Aspekte der Kirche behandelt hat. In ihrem Tagebuch, ihren Briefen, Vorträgen und Gesprächen gibt es einige wichtige Betrachtungen über die Kirche, die keine systematische Ekklesiologie darstellen, sondern mehr praktisch pastorale Hinweise, wie die Gläubigen ihr *Kirche-Sein* und *Kirche-Werden* in der Moderne erleben sollen. In der deutschsprachigen Literatur wurde das Thema “Kirche“ bei Lubich aus verschiedenen Schriften gesammelt und in einem Buch mit dem Titel “Kirche Werden“: Reflexion-Erfahrung-Impulse“ veröffentlicht. Dasselbe ist auch in der englischsprachigen Literatur geschehen, wo Lubichs Überlegungen über die Kirche unter dem Titel “The Church“ verfasst von Brendan Leahy und Hubertus Blaumeiser veröffentlicht sind. In diesen beiden Werken und auch in anderen Schriften werden Lubichs fundamentale Betrachtungen über die Kirche geschildert. Es handelt sich um wichtige Themen, wie z.B. *was* ist die Kirche, *wer* ist die Kirche, und *wie* soll die Kirche sein? Diese Betrachtungen zeigen deutlich, dass Lubichs Gedanken über die Kirche nicht nur geistlich-spirituell aus ihrer tiefen Kontemplation stammen, besonders auf Grund ihrer mystischen Erfahrung im Jahr 1949, sondern dass sie auch biblisch, patristisch geprägt sind und dem kirchlichen Lehramt in der Moderne entsprechen. Ihre mystische Erfahrung, die später als *Paradiso 49* bezeichnet wird, zeigt eindrucksvoll, wie die Kirche im Plan Gottes zu verstehen ist. Die ständige Reflexion über die Bibel und das vertiefte Studium der Kirchenväter verleihen Lubich ein klares Verständnis von Kirche und ihrer Berufung in der Kirche. Daher werden in diesem Kapitel drei Haupthemen der Ekklesiologie Lubichs behandelt, nämlich: *Erstens:* der Ursprung der Kirche. Es handelt sich um die Geburt der Kirche, die ihren Ursprung in dem Verlassenen Jesus hat. *Zweitens:* das Christ-Sein aus dem Geist des Verlassenen Jesus. Es geht um die praktische Nachfolge Christi mit der gegenseitigen Liebe als Wesensmitte des Christentums. *Drittens*: die Kirche im dritten Jahrtausend. Dabei geht es um die pastorale Aufgabe der Kirche und den kenotischen Dialog. Bevor aber diese drei Themen behandelt werden, ist es nötig das Verhältnis Lubichs zur römisch-katholischen Kirche zu betrachten.

Wenn Lubich von der Kirche spricht, meint sie in vielen ihrer Schriften an erster Stelle die *Kirche Jesu Christi,* ohne eine bestimmte Konfession in den Mittelpunkt zu stellen,[929] denn Jesus Christus ist der Urgrund der Kirche.[930] Auch wenn Lubich die Kirche Jesu Christi im Allgemeinen betrachtet, sind ihre Ansichten über das Wesen der Kirche, über das Verhältnis zwischen Amt und Charismen, über die Mission und die pastorale Aufgabe der Kirche doch sehr römisch-katholisch geprägt. Es ist die Konfession, in der sie lebt, aufgewachsen und beheimatet ist.[931]

Lubich hat ihre Glaubensformung in einem traditionell geprägten Umfeld erhalten. Das ist ihr Hintergrund und zugleich ihre Basis, auf der sie das Verhältnis zur katholischen Kirche aufbauen wollte. Sie ist der Kirche leidenschaftlich verbunden, respektiert diese und ihre Entscheidungen. Trotz aller Schwierigkeiten vonseiten der Kirche, die Lubich in den ersten Jahren ihres Wirkens zu bestehen hatte, war sie dennoch stets kirchentreu.[932] Schließlich verlangte ihr Ideal der Einheit auch die Einheit mit der Kirche.[933] Hier zeigt Lubich vor allem ihren „Glaubensgehorsam", denn sie meint: „Die Kirche ist unsere Mutter, durch sie spricht der Herr zu uns. Wir lieben sie und wollen in ihr und für sie leben."[934] In diesem Gedanken stellt sich Lubich als *Kind* der Kirche vor, von der sie wie von einer Mutter ernährt wurde. Diese Mutter-Kind-Beziehung ist stark pneumatologisch motiviert, denn sie ist überzeugt, dass die ganze Kirche als eine Familie durch denselben Geist erleuchtet und begleitet wird. Daher gibt es einen Einklang in der Kirche, in der man einander verstehen kann, trotz vieler Verschiedenheiten.[935]

Auch wenn Lubich der Kirche so leidenschaftlich verbunden ist, schaut sie dennoch auch mit kritischem Blick auf die Situation der Kirche und steht loyal zu den Stärken und

---

929 LUBICH, Kirche werden: Reflexionen – Erfahrungen - Impulse (Verlag Neue Stadt - München, 2018), 50.

930 LUBICH, The Church: What is it? Who is it? Ed. by Brendan Leahy and Hubertus Blaumeiser (New City Press- New York, 2019), 19. In dieser christologischen Dimension der Kirche zeigt Lubich die Untrennbarkeit zwischen Christus und der Kirche, denn sie ist überzeugt, „Es gibt keinen Christus ohne Kirche, und keine Kirche ohne Christus."

931 Ebd. 16.

932 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 57 f. Lubich ist stark geprägt von Lk 10,16: „Wer euch hört, der hört mich". Dieser Gedanke war für Lubich ein fester Grund, die Einheit mit den Verantwortlichen der Kirche aufzubauen. Auch wenn Lubich und die Fokolar-Bewegung sich während der kirchlichen Prüfung fast unerträglich, einsam und verlassen fühlten, ordneten sie sich der Kirche unter, und betrachteten diese positiv als *Schutz* und *Sicherheit*, denn sie waren überzeugt, *in* und *durch* die Kirche „waren wir mit Gott vereint".

933 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 127. In einer Ansprache aus dem Jahr 1977 beschreibt Lubich ihr Verhältnis zu der römisch-katholischen Kirche: „Die Bewegung besitzt die Merkmale eines Werkes Gottes: die Einheit mit den Verantwortlichen der Kirche; eine Wirkkraft und eine Verbreitung, die in keinem Verhältnis stehen zum menschlichen Wissen und Können; viele Kreuze, aber auch überreiche Früchte." (Zitat aus der Fußnote 139).

934 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 60.

935 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 20.

Schwächen der Amtsträger. Sie war zutiefst überzeugt, von Gott angesprochen zu sein und den Auftrag zu haben, das Feuer ihrer Liebe weitergeben zu sollen. Zugleich aber bedrängte sie die Frage, ob dies vielleicht doch nur eine persönliche Faszination war, d.h. subjektiv. Objektiv konnte - so ihre Überzeugung - diese subjektive Erfahrung nur durch die Kirche gefestigt oder korrigiert werden.[936] In dieser Einheit mit der römisch-katholischen Kirche versucht Lubich ihr Charisma einzusetzen, das dem Sinne der Kirche entspricht, und daher versucht sie die Lehre der Kirche nicht nur zu interpretieren und zu verstehen, sondern auch zu verwirklichen.

Wie Lubich die Kirche versteht und das Leben der Kirche mitzugestalten versucht, wird auch ersichtlich durch die Betrachtung der Geschichte der Fokolar-Bewegung vor und nach der kirchlichen Anerkennung am 23. März 1962. Wie Lubich in ihrer Biografie dargestellt hat, war die Fokolar-Bewegung bis zu dieser Zeit, seit der intensiven Prüfung der Kirche im Jahr 1947, unter der strengen Beobachtung Roms. Wie die Fokolare leben, ob ihre Spiritualität den Charismen der Kirche entspricht, ob die Bewegung in der richtigen Linie mit der Kirche mitgeht etc., waren die wichtigen Fragen der Kirche, die auch zu dieser Zeit in dem Zweiten Vatikanischen Konzil behandelt wurden. In vielen Dokumenten; in *Lumen Gentium, Gaudium et Spes, Nostra Aetate* usw. wurden die zentralen Grundlinien der Kirche, das *Kirche-Sein* und *Kirche-Werden,* in den Mittelpunkt gestellt. Lubich war sowohl persönlich als auch im Rahmen der Fokolar-Bewegung, die auf die Anerkennung der Kirche wartete, tief geprägt von dieser Diskussion über die Kirche. Daher ist das Zweite Vatikanum mit all seinen kirchlichen Dokumenten, wie ein Kompass in der Hand, mit dem sie das Leben der Fokolar-Bewegung im Sinne der Kirche zu gestalten sich bemühte. Das ist der Hintergrund, warum zentrale Themen der Kirche wie *Communio, Dialog, Ökumene, Missio* etc. auch für Lubich die zentralen Themen für die Fokolar-Bewegung waren. Wenn man die Leidenschaft Lubichs für die Kirche betrachtet, alle ihre Überlegungen über die Kirche bedenkt, und besonders ihr lebendiges Zeugnis bei dem Mitgestalten der Kirche durch die Fokolar-Bewegung sieht, kann man wagen zu sagen, dass Lubich mit ihrer Fokolar-Bewegung eine hervorragende Lesart der Konstitution über die Kirche in unserer Zeit anbietet, die viele Impulse des Zweiten Vatikanums umgesetzt hat.[937] In ihrem Tagebuch am

---

[936] Die Kirche ist in diesem Sinn die Römisch-Katholische Kirche mit ihrer Institution und ihren Lehren, die Lubich und die Fokolar Bewegung nicht trennen möchten, sondern von innen her aktiv mitgestalten durch ihre Spiritualität der Einheit. Lubich hat erkannt, dass die Verbundenheit mit der Kirche der fruchtbarste Weg war, um zur Erneuerung der Kirche beitragen zu können.

[937] Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 75.

9 Nov. 1965 schreibt Lubich über ihren großen Wunsch, wobei klar wird, mit welcher Leidenschaft sie der Kirche verbunden ist. Sie wollte so sehr, dass auf ihrem Grabstein ein Logo des Petersdoms gemalt würde, denn dieses Logo drücke alles aus, was sie am meisten liebe, und was sie am meisten lieben werde: die Kirche.[938]

3.1 URSPRUNG DER KIRCHE: KIRCHE AUS DEM VERLASSENEN JESUS

3.1.1 DER VERLASSENHEITSSCHREI ALS *GEBURTSSCHREI* DER KIRCHE

In ihrer Betrachtung über das Geheimnis des Verlassenen Jesus sieht Lubich eine starke ekklesiologische Dimension, die eng verbunden und untrennbar mit diesem Geheimnis ist. Erleuchtet durch die mystische Erfahrung (*Paradiso 49*) versucht sie das Geheimnis des Verlassenen Jesus mit dem Geheimnis der Kirche zu verknüpfen. Für sie stammt das Geheimnis der Kirche, ihr *Sein* und *Werden*, und alles, was mit der Kirche verbunden ist, aus dem Geheimnis des Verlassenen Jesus. Dort findet die Kirche ihren Ursprung. Zugleich ist aber dieses Geheimnis das Vorbild der Kirche auf ihrem zukünftigen Lebensweg. Daher ist das Wesen der Kirche in ihrem tiefsten Sinn eine Kirche aus dem Verlassenen Jesus. Lubich sieht daher den Schrei der Gottverlassenheit Jesu als Geburtsstunde der Kirche.[939] Als Konsequenz dieses Gedankens ist die Kirche von ihrem Ursprung her keine *triumphale* Kirche, sondern eine *kenotische* Kirche. Aus diesem Grund versucht Lubich das Wesen der Kirche im Licht des Kreuzesereignis zu interpretieren.

In seiner Gottverlassenheit am Kreuz zeigt Jesus die Radikalität der Liebe, die er bis zum Ende seines Lebens durchhält. Der Adressat dieser Liebe ist niemand anderer als der Mensch selbst. Die soteriologische Dimension dieser Liebe wird in paulinischen Heilsbegriffen, wie Erlösung, Freikauf, Versöhnung etc. ausgedrückt (vgl. Röm 3,24; Gal 4,13; Kol 1,20). Ganz in diesem Sinn folgert Lubich, dass der Gekreuzigte und der Verlassene Gott am Kreuz durch sein Blut alle Menschen zu neuer Schöpfung, zu Kindern Gottes gemacht hat (vgl. Röm 8,16). Diese Menschen, diese neue Schöpfung sind nichts anderes als die „Kirche".[940] In diesem Sinn entspringt die Kirche aus dem Kreuz, aus dem Verlassenen Jesus selbst. Lubich zitiert in diesem Zusammenhang Hans Urs v. Balthasar, demzufolge Jesus den Hl. Geist „das Gemeinschaftsband", das ihn mit dem Vater seit jeher verband, in dessen Hände zurücklegte, um die völlige Verlassenheit, nicht nur von den Menschen, sondern auch vom Vater, „bis

---

938 Ebd. 85.

939 LUBICH, Wo die Einheit wächst, 53. Lubich stimmt dem französischen Theologen Louis Chardon zu, der überzeugt ist, dass der Schrei der Gottverlassenheit Jesu die Geburtsstunde der Kirche, des neuen Volkes ist.

940 Vgl. LUBICH, Kirche werden: Reflexionen – Erfahrungen – Impulse, 16. Die Kirche ist für Lubich ein Volk Gottes, eine Gemeinschaft wahrer Brüder und Schwestern in Christus und untereinander.

zur Neige durchzukosten."[941] In dieser totalen Trennung von dem Vater und dem Geist in seiner Verlassenheit sieht Lubich den „Preis für die Geistesgabe an uns," die alle Menschen mit Jesus und untereinander eint und den mystischen Leib Christi hervorbringt, den *Christus totus*.[942] Das Wort Jesu in Joh 19,30 „*Es ist vollbracht! Und er neigte das Haupt und übergab den Geist"* versteht Lubich in doppeltem Sinn, nämlich sowohl bei der Passion am Kreuz als auch zu Pfingsten schenkt Christus seinen Geist für die Kirche. Durch diesen Geist ist die Kirche lebendig geworden. In diesem Ereignis ist die Geburtsstunde der Kirche am Kreuz in Jesu Geistesgabe. Lubich ist überzeugt:

> „Jesus in seiner Verlassenheit [am Kreuz] ist mütterliche Liebe. Sein Schrei [der Gottverlassenheit] ist wie die Wehen einer göttlichen Geburt der Menschen zu Kindern Gottes. Es ist die Geburtsstunde der Kirche …in diesem Augenblick hat er ja den Heiligen Geist geschenkt, der dann – nach seiner Himmelfahrt – auf die mit Maria, der Mutter, versammelten Apostel herabkam."[943]

Es ist deutlich, dass der Verlassenheitsschrei Jesu der Geburtsschrei der Kirche ist. In diesem Moment "gebiert" Jesus die Menschen als Gotteskinder.[944] Die "Geistesgabe" Jesu am Kreuz in seines Vaters Hände vor seinem Tod in Verlassenheit (Lk 23,46) ist die Geistesgabe *für uns*, indem wir aus seinem Tod neues Leben haben. In diesem Sinn ist der *Verlassenheitsschrei* mit der Geistesübergabe Jesu an den Vater als *Geburtsschrei* der Kirche zu verstehen. Für Lubich ist die pneumatologische Dimension das Grundelement der Geburt der Kirche. Sie beginnt in der Passion Christi, im Besonderen in seiner Verlassenheit, und vollendet sich zu Pfingsten, wo auch der *Gemeinschaftscharakter* mit Maria und den Aposteln hervortritt. Es scheint bei Lubich keinen Unterschied zu geben zwischen der Geistesgabe in der Passion und zu Pfingsten, auch wenn beide von der Situation, der Person und dem Ereignis ganz unterschiedlich sind. Für sie ist der Geist, den Jesus am Kreuz in die Hände des Vaters zurück schenkt, derselbe Geist, den er zu Pfingsten Maria und den Aposteln schenkt. In diesem Horizont sieht Lubich eben schon bei der Geistesgabe am Kreuz die Geburtsstunde der Kirche. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Hans Urs von Balthasar in seinem Büchlein *Cordula oder der Ernstfall*. Dort zeigt Balthasar, dass die Kirche aus dem Kreuz entspringt, und er vergleicht das Ja-Wort Jesu und das Ja-Wort Mariens, die den Willen Gottes ernstnehmen bis zum Tod, als Ermöglichungsgrund des Heils aller:

---

941 BALTHASAR, Cordula oder der Ernstfall, 22.
942 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 22.
943 LUBICH, Kirche werden: Reflexionen – Erfahrungen – Impulse, 37. Aus einem Brief vom 25.7.1949.
944 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 58.

> „Der Geburtsschrei fällt zusammen mit dem stummen Todesschrei der Mutter im Sterben des Sohnes. Der Todesschrei aber ist doch nur die letzte Folge des Jaworts von Nazareth, das Gott die Hände freigab für alles göttlich Unabsehbare, weit über Menschenvermögen Hinausliegende.[945]

Lubich sieht die Untrennbarkeit des Verlassenheitsschreis und des Geburtsschreis der Kirche, die aus Jesu Geist hervorgegangen ist. Gewiss zeigt Lubich hier eine Art der Interpretation, die die Geburtsstunde der Kirche in der ekklesiologischen Diskussion bereichern wird. Sie verneint nicht die allgemeine Interpretation, dass Pfingsten der Geburtstag der Kirche sei, in der der Heilige Geist alles zu neuer Schöpfung machte. Sie sieht aber noch tiefer, dass der Geist als Atem der Kirche schon bei der Kreuzigung von Christus her in seiner Gottverlassenheit ausgegossen worden ist. Der Geist Christi, der ganz spezifisch in seiner Gottverlassenheit ausgehaucht ist, bleibt nicht ohne Wirkung, sondern hat konstruktive Heilswirkung, die durch das Kreuzesopfer Christi alle Menschen zu Kindern Gottes macht. In diesem Horizont soll der Geburtsschrei der Kirche am Kreuz verstanden werden.

Gewiss ist dieser Gedanke nicht kritiklos angenommen worden. Den Verlassenheitsschrei als Geburtsschrei der Kirche zu betrachten, wie Chiara Lubich und Hans Urs von Balthasar es vorgestellt haben, wurde vor allem von einigen Feministinnen kritisiert, denn es passe nicht, dass Christus, der männlich ist, eine Geburt ermöglichen kann, die nur von einer Frau vollzogen werden kann. Daher sei der Vergleich zwischen dem Todesschrei Jesu und dem Geburtsschrei der Kirche im Moment des Verlassenheitsschreis aus Gründen des Geschlechtes nicht zu verteidigen. Dieser Vergleich aber führe einerseits zu einer Glorifizierung des Leidens, weil das Kreuz eine Negation des Lebens ist, und verstärke andererseits dadurch das patriarchale Dominieren in der Kirchenstruktur.[946] Es steht aber fest, dass Lubich keinerlei Unterscheidung bezüglich des Geschlechts macht. Alle Menschen sind in Christus Kinder Gottes geworden. Im Sinne von Gal 3,28, dass es in Christus nicht mehr Mann und Frau gibt, sieht Lubich auch den Verlassenheitsschrei Christi als Überwindung der Kontraposition von Mann und Frau, weil der Mann und die Frau in Christus eins sind.[947] Dazu schreibt Lubich:

> „Ist sein Schrei der Verlassenheit nicht der Geburtsschmerz dessen, der uns als Kinder Gottes gezeugt hat? Er verkörpert die geschwisterliche Liebe; denn in seiner Passion

---

945 Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, 29 f.

946 Vgl. Elisabeth Schüssler FIORENZA, In memory of her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad – New York, 1983), 86 f.

947 LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 139.

> macht er uns zu seinen Brüdern und Schwestern. […] Seine Liebe ist die Liebe eines Vaters. Ihre Frucht ist die neue Schöpfung.“[948]

Mit diesen Gedanken wird deutlich, dass Lubich die Heilswirkung Christi am Kreuz als Basis der neuen Schöpfung versteht, dass alle Menschen zu Kindern Gottes geworden sind. Eine Debatte über die Unterscheidung des menschlichen Geschlechts beim Kreuzesereignis ist für sie völlig unangebracht.

3.1.2 KENOTISCHE KIRCHE

Als Folge, dass die Kirche aus dem Verlassenen Jesus ihren Ursprung findet, begreift Lubich das Wesen der Kirche als kenotisch. Im Verlassenen Jesus sieht sie das *Ur-Bild* der Kirche, von dem her die Kirche ist, und zugleich die *dauernde Form* ihres Werdens. Außerhalb dieser Form verliere die Kirche ihre Identität.[949] Die Frage ist nun: was versteht Lubich unter der kenotischen Kirche, dass Jesus der Verlassene die *allein geprägte Form* der Kirche ist? Sie ist überzeugt, dass die Kirche, die die *Gesinnung Christi* verwirklicht, wesenhaft die kenotische Kirche ist. In ihrem Vortrag über die Leidenschaft für die Kirche in Loppiano 1966 spricht Lubich von der kenotischen Kirche, die aus dem biblischen Hintergrund der Kenosis-Theologie stammt, wie die Darstellung im Phil 2,5-11 zeigt. Als Einleitung zum kenotischen Handeln Christi am Kreuz schreibt Paulus: *„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“* (Phil 2,5). Nach diesen Worten erklärt Paulus weiter ab Vers 6 das kenotische Handeln Jesu, der Gott war, sich entäußerte, erniedrigte, und gehorsam war bis zum Tod (Phil 2,6-8). Für Lubich bezeichnet die Wendung *dem Leben in Christus Jesus entspricht* nichts anderes als den kenotischen Akt Jesu für das Heil der Menschen. Die kenotische Kirche ist daher nichts anderes als die Kirche, derer Fühlen und Denken der Gesinnung Christi entspricht:

> „Die Gesinnung Christi ist nicht nur ein menschlicher Aspekt Jesu, ja wohl auch sein Denken und Empfinden, aber dies ganz durchdrungen vom Heiligen Geist, ganz eins mit dem Heiligen Geist in ihm. So ist auch das Fühlen und Denken der Kirche. Sie besteht aus Menschen, es gibt die menschliche Seite in ihr, aber auch die göttliche, den Heiligen Geist.“[950]

Es ist somit klar, dass die pneumatologische Dimension, die das Leben Jesu vollkommen geprägt hat, auch zum konstruktiven Element der Kirche geworden ist, deren Fühlen und

---

948 LUBICH, Der Verlassene Jesus, 17.

949 Vgl. LUBICH, Gottes Wort für hier und heute, 56; Vgl. Klaus HEMMERLE, Zum Thema Kirche, Verlag Neue Stadt (München, 2. Aufl. 2012), 15. Kenotische Kirche heißt an erster Stelle, dass sie die Wege Christi gehen soll, und daher soll sie demütig sein. Sie ist kein „Haus voll Glorie“.

950 LUBICH, Leidenschaft für die Kirche, Vortrag bei den Fokolaren in Lopianno, 10.08.1966.

Denken von demselben Geist beseelt ist, damit das Leben der Kirche der Gesinnung Christi entspricht. Kurz gesagt, das Leben, das von dem Geist durchdrungen ist, macht die Kirche, - so im Sinne Lubichs -, als kenotische Kirche aus. Um diesen Gedanken zu vertiefen, spricht sie von der dynamischen Kenose-Wechselseitigkeit zwischen der Kirche und Christus. In ihrer Betrachtung über die Vielfältigkeit der Spiritualität der Ordensleute erläutert Lubich diese Überzeugung. Jesus ist das inkarnierte Wort Gottes. Durch die Zeit hindurch offenbart Gott seine Herrlichkeit in Christus seinem Sohn. Die Kirche ist daher das inkarnierte Evangelium, die Braut Jesu. Sie ist Christus, geoffenbart und entfaltet im Lauf der Jahrhunderte durch die verschiedenen Charismen ihrer Glieder. Jeder Orden, jede religiöse Gemeinschaft ist die "Inkarnation" eines Ausdrucks Jesu.[951] Basierend auf dieser Überzeugung betont Lubich sehr die Spiritualität der Einheit, auch zwischen den Ordensgemeinschaften, damit die Fülle des Lebens Jesu in ihrer Vielfältigkeit durch die verschiedenen Charismen lebendig werde.[952] Es ist Lubich ein Herzensanliegen, dass alle Ordensgemeinschaften ihre Charismen untereinander lebendig werden und zirkulieren lassen, und dadurch die verschiedenen Aspekte des Lebens Jesu sichtbar werden, denn sie sind ein kleiner Körper, der ein Teil von Christi mystischem Leib ist. Weil jedes Mitglied der Kirche, auch in der Ordensgemeinschaft, das Leben Jesu in seiner besonderen Art erscheinen lässt, wird das Leben Jesu durch die Kirche sichtbar. In diesem Sinn ist die Kirche die Offenbarung Christi, der inkarnierte Jesus in der Welt.[953]

Die Rede von der kenotischen Kirche ist bei Lubich keine ekklesiologische Spekulation über das Wesen der Kirche, sondern immer eine Aufforderung zur praktischen Nachfolge Christi, wie die Kirche ihr Leben nach der Gesinnung Christi gestalten soll. In diesem Zusammenhang spricht Lubich eine entscheidende Forderung aus, nämlich: *das Wort leben*.[954] Wenn Christus das inkarnierte Wort Gottes ist und die Kirche das inkarnierte Evangelium, gibt es keinen anderen Weg für die Kirche, als das *Wort, das Evangelium, zu leben*.[955] Das ist der Ermöglichungsgrund, um das Leben Jesu in der Welt lebendig zu

---

951 LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 49

952 Ebd. 50.

953 Ebd. 50. Lubich nennt z.B. die Franziskaner als Zeichen der Armut Jesu, die Dominikaner als Jesus, der Prediger ist, die Karmeliten als Jesus, der betet, usw. Die Charismen der Ordensgemeinschaften zeigen die „Inkarnation Jesu" durch ihr Ordensleben.

954 Vgl. LUBICH, Das Wort Gottes (Fokolar Bewegung - Ottmaring, 2011), 6. Seit der Anfangszeit ist Lubich überzeugt, dass das christliche Leben eine *Verkörperung des Wortes* sein soll. Über dies schreibt sie: „[…] Eben deshalb leben wir das „Wort des Lebens" … Wir lassen es in uns Fleisch werden, um selbst eine lebendige Verkörperung des Wortes zu werden" (*Novo millenio ineunte*, Nr. 40).

955 Vgl. ebd. 8. Hier sieht Lubich Maria als Beispiel das *Wort zu leben,* denn sie ist ganz mit dem Wort Gottes bekleidet.

machen. Um das Wort zu *leben* ist es notwendig auf Christus, bzw. Jesus den Verlassenen zu schauen, denn er ist das *Wort schlechthin* und die Offenbarung des Willens Gottes für die Menschheit. Für Lubich gibt es keinen Unterschied zwischen *Jesus dem Verlassenen* und dem *Wort Gottes*. Sie sind eins. Jesus der Verlassene ist das *Wort schlechthin*. Maria Voce, die erste Präsidentin der Fokolar-Bewegung nach Chiara Lubich, hat im Sinne Lubichs diese Relation interpretiert, indem sie sagte, dass „wer mit dem Verlassenen Jesus lebt, ihn liebt, lebt das ganze Evangelium". [956] Jesus der Verlassene ist die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums. Darin sieht Lubich den kenotischen Akt Jesu bis zu seiner Gottverlassenheit, und zwar, das *Nichts-Sein* aus Liebe. Das ist seine kenotische Handlung, die Grundlage seiner Entäußerung, Erniedrigung und seines Gehorsams bis zum Tod. Das *Wort leben*, das *Evangelium leben* ist daher nichts anderes als das *Nichts-Sein aus Liebe* zu leben, wie Jesus der Verlassene es gelebt hat. Das *Nichts-Sein aus Liebe* leben ist daher die *conditio sine qua non* der kenotischen Kirche. In diesem Kontext ist die Kirche nicht nur mehr *das Wort leben*, sondern sie ist das *Wort-Sein* geworden. Sie ist daher ein *anderer Jesus*.[957] Lubich verwendet das Bild von Sonnenstrahlen, um diese Realität zu erklären. Die Sonne ist eine, sie hat aber multiple Strahlen, jeder erlebt die Strahlung, die von ihr kommt. Dasselbe ist es auch mit dem Göttlichen, das eins ist, aber jeden Menschen an seiner göttlichen Gnade teilhaben lässt, indem es ihn zu einem anderen Jesus in Teilhabe macht.[958] In diesem Kontext spricht Lubich auch von dem Wirken der eucharistischen Verwandlungskraft, die die Möglichkeit zum Eins-Sein mit Jesus schafft. Darin sieht Lubich die tiefste Berufung der Kirche, eins zu sein mit Christus durch die Feier der Eucharistie und durch den Nächsten. Lubich erfuhr die Realität der Kirche als Gattin des Wortes nicht nur durch die Verbindung mit Jesus in der Eucharistie, aber auch besonders durch die Verbindung im Wort.[959] Das *Leben durch das Wort* lässt die Kirche als mystischen Leib erscheinen, dessen Haupt Jesus ist, durch den das göttliche trinitarische Leben zu seinen Gliedern strömt. Daher leben die Glieder der Kirche, des mystischen Leibes, das Leben Jesu als „anderer Jesus".[960] Wenn alle Mitglieder der Kirche *ein anderer Jesus* geworden sind, indem sie das *Wort leben,* nämlich das *Nichts-Sein aus Liebe* leben, dann ist die Kirche eine kenotische Kirche. Die kenotische Kirche ist in

---

956 Ebd. 7.
957 Vgl. LUBICH, Das Wort Gottes, 42 f. Aus einem Brief vom 17.08.1948 an eine Ordensfrau.
958 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 41.
959 Vgl. ebd. 42 f.
960 Ebd. 42.

dieser Zukunftsvision eine *Communio*, die das *Nichts-Sein aus Liebe* in ihrem täglichen Leben in der Einheit mit dem hierarchischen Element der Kirche verwirklicht.

3.1.3 COMMUNIO AUS DER GOTTVERLASSENHEIT JESU

In Lubichs Betrachtung über die Kirche rückt immer wieder das Thema *communio, Gemeinschaft*, *Einheit* in den Mittelpunkt. Die Rede von der *communio* als Lebensform der Kirche bei Lubich stammt aus zwei fundamentalen Elementen, und zwar einerseits aus dem Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu, andererseits aber auch biblisch geprägt durch das Wort Jesu *„Alle sollen eins sein"* (Joh 17,21). Wie eine Medaille mit zwei Seiten, die untrennbar ist, ist die christliche Communio in diesen beiden Elementen zentriert. Erstaunlich ist dabei die Einheit aus der Trennung, die Communio aus der Gottverlassenheit, ein Paradoxon, das in der Spiritualität Lubichs eine Einheit bildet.

Mitten im Schrei der Gottverlassenheit bewahrt Jesus die trinitarische Einheit durch seine Liebe und Hingabe an den Vater (vgl. Lk 23.46). Das Band der Einheit als Wesensmerkmal des dreifaltigen Lebens wurde im tiefsten Punkt der Heilsplanung, als Jesus am Kreuz den Tod in der Verlassenheit erlebte, vollkommen erhalten. Diese Einheit der Trinität, die nicht unterbrochen und zerstört war, ist das Hauptvorbild der christlichen Einheit. Leben aus der Einheit des dreifaltigen Gottes ist daher Lubichs Herzensanliegen, das sie mit der Fokolar-Bewegung zu erreichen versucht.[961] Dieses Streben nach Einheit, das seit ihrer Gründungszeit als *magna charta* bezeichnet wird, findet ihr großes Echo im Zweiten Vatikanum, in dem das Thema *Communio* ganz zentral in der kirchlichen Konstitution *Lumen Gentium* ist.[962] Die Konzilsväter forderten eine Umgestaltung der Kirche entsprechend dem Geist der frühen Christen, die stark von der *communio* und *caritas* geprägt war.[963] Wesentliche Elemente sind dabei die Begriffe *Relation* und *Communio*, deren Ursprung aus der trinitarischen Beziehung stammt. Gisbert Greshake zeigt einen klaren Hinweis über das Wesen Gottes, in dem er schreibt: „Der christliche Gott ist *Communio*. Er verwirklicht sein *Sein* im Dialog der Liebe dreier Personen".[964] Die Bedeutung von Communio und von Relation, wie Greshake sie formuliert, findet auch ihre

---

961 LUBICH, Mit Jesus in der Mitte auf dem Weg (Verlag Neue Stadt - München, 2019), 72: „Wir sind gerufen, in unserem Leben das Leben der Dreifaltigkeit wieder zu spiegeln, den ewigen „Dialog" der drei göttlichen Personen, die ewig eins und immerfort unterschieden sind."

962 Vgl. Walter KASPER, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist; Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013), 241-261, 256.

963 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 104.

964 Gisbert GRESHAKE, Der dreieine Gott, 182.

Berührungspunkte mit Lubichs relationalem Trinitätsverständnis.[965] Für sie ist die Relation des Menschen zu Gott, aber auch die Relation der Menschen untereinander *konstitutiv* für die Communio. Die echte Communio hat daher zwei Basiselemente, nämlich die vertikale Einheit der Menschen mit Gott und zugleich die horizontale Einheit zwischen den Menschen durch das Wirken des Heiligen Geistes.[966] In dieser Einheit ist die Kirche von ihrem Wesen her nicht nur ein Bild der Trinität - *imago trinitatis*, nicht nur vereint mit ihr, sondern *in Teilhabe*, als *Trinität sein*.[967] In diesem Kontext spricht Lubich von der Trinitisierung.[968] Im Grunde genommen entspricht der Trinitisierung an erster Stelle das aktive Handeln Gottes an den Menschen, der durch die Kenose und die Gottverlassenheit Jesu die Fülle seiner Liebe für die Menschen zugänglich gemacht hat. Daher kann sich der Mensch auf sie einlassen und teilhaben an der trinitarischen Liebe. Die Aufgabe des Menschen liegt darin, dass er die Voraussetzung schafft, „damit das Handeln Gottes bei ihm ankommen kann".[969] Diese Voraussetzung ist nichts anderes als die *Communio* zu schaffen, die dem christozentrischen Element entspricht, bzw. die Teilhabe an der Eucharistie, das Wort zu leben und die gegenseitige Liebe.[970] In dieser Dimension entspricht das christliche Leben in seinem täglichen Lebensraum der *trinitarischen communio.*

Es ist bemerkenswert, dass der Communio-Charakter bei Lubich ganz christologisch aufgebaut ist, nämlich Christus als Zentrum der Communio, in der er der Ermöglichungsgrund der christlichen Communio ist, zugleich soll die christliche Communio immer wieder um Christus kreisen.[971] Hier kommt Lubich zu einer Rede von der *eucharistischen* Communio. Die Lektüre der frühen Kirchenväter vertieft Lubichs Glauben an die Präsenz Jesu gemäß seinem Wort: *„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen* (Mt 18,20). Das Wort *Jesus in der Mitte* bezeichnet die christologische Zentrierung der christlichen Communio, und entspricht der Wesensmitte der Kirche.[972] Inspiriert durch die Kirchenväter sieht Lubich die Gleichrangigkeit der Präsenz

---

965 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 41. In seiner Überlegung zur trinitarischen Anthropologie bei Lubich sieht Stefan Ulz keinen Gegensatz und keine Konkurrenz zwischen den Personen in der Trinität, denn sie sind eins.

966 LUBICH, So sollen auch sie eins sein (Verlag Neue Stadt - München, 2015), 24.

967 Vgl. Bernhard KÖRNER, Lebensraum Dreifaltigkeit, in: Matthias HEMBROCK und Bernd ARETZ (Hg), Wilfried Hagemann – Mann des Dialogs (Verlag Neue Stadt-München, 2018), 57, „Dieses unser Einssein war solcherart, dass es uns nicht nur zum Bild der Trinität machte, nicht nur vereint mit ihr, sondern es ließ uns, in Teilhabe, Trinität sein."

968 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 242.

969 Vgl. Bernhard KÖRNER, Lebensraum Dreifaltigkeit, 58.

970 Ebd. 58

971 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 107.

972 Ebd. 107.

Jesu im *Wort* und in der *Eucharistie*. Clemens von Alexandria spricht von der Ernährung der Seele durch den Samen des Lebens, der sowohl in der Bibel als auch in der Eucharistie wirke.[973] Hieronymus ist überzeugt, dass wir Christi Fleisch essen, und sein Blut trinken in der heiligen Eucharistie und ebenso im Lesen der Schrift.[974] Augustinus spricht von der Gleichrangigkeit zwischen Wort und Eucharistie, dass das Wort nicht weniger ist als der Leib Christi.[975] Weil Christus sowohl in dem *Wort*, als auch in der *Eucharistie* gegenwärtig ist, ist die eucharistische Gnade ein *Prozess der Vergöttlichung* der Menschen durch Christus selbst.[976] Eucharistisch betrachtet sind alle durch die Communio mit Christus zur lebendigen Person Christi geworden, und bilden gemeinsam den Leib Christi.[977] In diesem Sinn ist die Communio der Kirche, die durch die Eucharistie verstärkt und gereinigt ist, zum Abbild der trinitarischen Communio geworden.[978]

Die Rede von der Communio ist bei Lubich nicht nur auf die kirchliche Gemeinschaft begrenzt, sondern sie ist offen für alle Menschen guten Willens. Daher soll die Communio im Blick der *universalen Geschwisterlichkeit* verstanden werden. Das Wort Jesu: „*Alle sollen eins sein, wie du, Vater, in mir bist, und ich in dir bin"* (Joh 17,21) beschreibt den Wunsch Jesu für die Einheit des ganzen Volkes in Gott. Lubich versteht die Menschen als Kinder des gemeinsamen Vaters, und daher sind sie Brüder und Schwestern in Gott:

> „Richten wir unseren Blick stets auf den einen Vater der vielen Kinder. Dann sehen wir auf die Menschen als Kinder dieses einen Vaters. Überwinden wir immer wieder im Denken und Herzen alle Grenzen …; dann wird es uns zur Gewohnheit werden, alle Menschen als Schwestern und Brüder in dem einen göttlichen Vater zu sehen."[979]

Mit diesen Gedanken öffnet Lubich eine universale Communio, die auf dem Geist der Geschwisterlichkeit basiert. In diesem Zusammenhang legt sie Wert auf das Wort vom *Sich-einsmachen*. Die Einheit, wie Jesus sowohl in seinem Gebet gewünscht hat als auch in seiner Gottverlassenheit am Kreuz gezeigt hat, ist daher keine *Uniformität*, auch keine *Addition* und *Summe* von Differentem, sondern das „Miteinander und Füreinanderdasein

---

973 Ebd. 112.
974 Ebd. 112.
975 Ebd. 112.
976 Vgl. LUBICH, Die Eucharistie (Joh. Walch - Augsburg, 2014), 29: „Die Eucharistie hat zum Ziel, uns (durch Teilhabe) Gott werden zu lassen. Indem sich das Fleisch Christi, das durch den Heiligen Geist lebt und Leben schafft, mit unserem Fleisch vermischt, werden wir der Seele und dem Leib nach vergöttlicht. Die Eucharistie macht uns also zu „Gott".
977 Ebd. 37.
978 Ebd. 37.
979 LUBICH, So sollen auch sie eins sein, 35.

unterschiedlicher Personen,“[980] im Sinne vom Gisbert Greshake eine „perichoretische Einheit“,[981] in der einer am Leben des anderen teilhat. Darüber hinaus hat die Communio eschatologischen Charakter. Das letzte Ziel der christlichen Communio ist in den *Schoß des Vaters* zu gelangen, in dem sich die ewige Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit verwirklicht. Über diesen eschatologischen Charakter schreibt Lubich:

> „Da Christus jedoch im Schoß der Dreifaltigkeit lebt, ist auch die Kirche berufen, im Schoß des Vaters zu sein – sie tut das bereits hier auf Erden in ihren Gliedern, in denen die Eucharistie wirksam ist. Und jener Teil der Kirche, der dort noch nicht beheimatet ist, befindet sich auf dem Weg zu diesem Ziel.“[982]

3.2 CHRISTSEIN IM GEIST DES VERLASSENEN JESUS

Nach der Betrachtung über den Ursprung der Kirche, die aus dem Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu stammt, befasst sich Lubich mit dem Geheimnis des Christseins. Dieses Thema ist ganz zentral, denn es geht um die bleibende Heilsgegenwart Christi in der Kirche, die durch die Praxis der Nachfolge verwirklicht werden soll. Für Lubich soll die Heilsplanung Gottes, die im Christusereignis sich vollendet hat, vergegenwärtigt werden durch das Engagement der Kirche und ihre Mission. Daher werden in diesem Teil drei wichtige Elemente dargestellt, und zwar: Erstens: *Jesus in der Mitte als Zentrum des Christseins.* Zweitens*: Maria Desolata als Vorbild des Christseins*. Drittens: *Die Liebe als Hauptzeichen des Christseins.*

3.2.1 *JESUS IN DER MITTE* ALS ZENTRUM DES CHRISTSEINS

Die Rede vom Christsein ist in Lubichs Spiritualität untrennbar von der Rede von *Jesus in der Mitte. Jesus in der Mitte* ist ein Ausdruck, den Lubich immer wieder verwendet, um die lebendige Präsenz Christi in der Kirche zu deuten. Für sie ist Jesus in der Mitte einer der 12 Punkte ihrer Spiritualität und dazu ein zentrales Thema des Christseins.

In einem Gespräch über die Werte des Christentums mit Msgr. Montini, dem späteren Papst Paul VI, sieht Lubich *Jesus in der Mitte* als die große Kostbarkeit, die die Kirche besitzt. Sie schreibt:

> „Wenn wir vereint sind, ist Jesus unter uns. Darauf allein kommt es an. Das ist mehr wert als jeder andere Schatz, den unser Herz besitzen kann, …: Mehr als Haus, Beruf und Eigentum; er ist kostbarer als die Kunstschätze einer Stadt wie Rom. Jesus in der

---

980 Ebd. 57.
981 Gisbert GRESHAKE, An den dreieinen Gott glauben (Freiburg,1996), 93f.
982 LUBICH, Die Eucharistie, 29.

> Mitte ist wertvoller als prächtige Monumente, die prunkvollen Mausoleen und die ganze Pracht des Vatikans. Seine Gegenwart ist mehr als unsere eigene Seele."[983]

Der Wert der Kirche ist für Lubich nicht abhängig von ihrer äußeren Erscheinung, ihrem materiellen Besitz, Reichtum und ihrer weltlichen Pracht, sondern er besteht allein in ihrem Streben *Jesus in der Mitte* zu leben. Das ist die große Kostbarkeit der Kirche, die sie der Welt schenken kann.

Der Ausdruck *Jesus in der Mitte* bezieht sich auf Mt 18,20: *„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen."* Lubich hat diesen Bibelvers von verschiedenen Aspekten her interpretiert, und sie zeigt dadurch, wie kräftig, fruchtbar und heilsam es ist, wenn die Kirche die Präsenz Gottes in *Jesus in der Mitte* erleben darf.[984] Daher ist es notwendig, den biblischen Hintergrund dieses Themas kurz zu behandeln. Das Wort *Jesus in der Mitte*, wie Mt 18,20 es schildert, soll nicht als isolierter, getrennter Bibelvers betrachtet werden, sondern im Zusammenhang mit dem großen Spektrum der Theologie des Alten Bundes über die *Wohnung Gottes* unter seinem Volk *(Schechina)*.[985] Die Schöpfungstheologie und die Heilsgeschichte Israels zeigen darauf hin, dass Gott bei seinem Volk wohnen will (Ex 25,8; Lev 26,11, etc). Diese Rede findet ihre Vollendung im Neuen Testament bei Jesus, dem Emanuel, *Gott mit uns* (Mt 1,23). Die Stelle Mt 18,20 soll in diesem Rahmen verstanden sein. Es handelt sich um die Gegenwart Christi *inmitten* der Seinen und welche potenzielle Wirkung entsteht, wenn Jesus mitten in seiner Kirche präsent ist. Der französische Exeget Gérard Rossé versteht das Wort *„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen"* als die Gegenwart des auferstandenen Herrn *inmitten* der Seinen, die sich nicht beschränkt auf die kirchliche liturgische Versammlung, und auch unabhängig ist von ihrer Zahl. Er versteht die Gegenwart Christi universal, wo Christen überall in *seinem Namen* zusammenleben, d.h. sich von Christi Willen nach Versöhnung und Geschwisterlichkeit bestimmen lassen.[986]

Für Lubich ist *Jesus in der Mitte* eine lebendige persönliche Erfahrung der Gegenwart Gottes, die sie im Lauf der Zeit immer wieder erleben durfte und durch die sie Kraft, Mut und Inspiration erhielt, wie die Emmaus-Erfahrung der Jünger, die nach dem Erlebnis der Gegenwart Christi auch am selben Tag nach Jerusalem zurückgekommen waren und den

---

983 LUBICH, Mit Jesus in der Mitte auf dem Weg, 36.
984 Vgl. ebd. 36. „Jesus unter uns kann Großes wirken, denn er ist Jesus. Mit ihm unter uns dürfen wir alles hoffen, wenn wir einmütig in seinem Namen bitten."
985 Vgl. ebd. 13.
986 Vgl. Gérard ROSSÉ, Der Immanuel, Gott-mit-uns, in: Das Prisma 1/2005, 52 f.

anderen Jüngern über den auferstandenen Herrn berichtet hatten.[987] In ihrer Überlegung zu Mt 18,20 sieht Lubich das Hauptmotiv der Menschwerdung Christi und seiner Gegenwart unter den Christen:

> „Gott hat uns so sehr geliebt, dass er einer von uns geworden ist. Da beginnen wir, etwas von der Logik seiner Liebe zu erfassen, und wir ahnen, dass er nicht aufhört, sich um uns und das, was uns bewegt, zu sorgen. Er will weiter unter uns sein. Er möchte mit uns Freude und Leid, Verantwortung und Mühe teilen. Vor allem will er unser Bruder sein. Es ist ihm nicht genug, uns seine Gegenwart nur dann zu schenken, wenn wir uns feierlich zur Eucharistie versammeln. Auch seine Präsenz in seinem Wort oder durch die Hierarchie genügen ihm nicht. Er möchte *immer* bei uns sein, und dazu genügen ihm zwei oder drei Christen, die keineswegs schon heilig zu sein brauchen. Ihm sind zwei oder drei Menschen mit gutem Willen genug, die an ihn glauben – und vor allem an seine Liebe."[988]

Lubich sieht, dass die Kenose Christi der Ermöglichungsgrund der Gegenwart Jesu unter den Menschen ist. Das ist der Hauptschlüssel, der das Tor zur Präsenz Christi in allen Bereichen der Kirche öffnet. Es gibt verschiedene Arten der Präsenz Christi, und zwar in der Eucharistie, im Wort Gottes, in der Hierarchie und in seinen Gläubigen, die in seinem Namen versammelt sind.[989] Die entscheidende Frage in der Inkarnationstheologie und die Frage der Gegenwart Christi in der Kirche lautet: warum wollte Gott *immer* bei seinem Volk sein? Als Antwort führt Lubich drei Hauptworte an, die miteinander eng verbunden sind, nämlich *Liebe*, *Teilen* und *Bruder-Sein*.

Das Grundmotiv der Inkarnation und die Rede von der Wohnung Gottes bei seinem Volk soll in der *Logik der Liebe* erfasst werden. Diese Liebe verwirklicht sich im *Teilen*, dass Gott solidarisch ist, dass er sein göttliches Leben mit den Menschen in Freude und Leid *teilt,* und in diesem Teilen ist er einer von uns geworden, unser *Bruder* im Leben. Dieses *Bruder-sein* für alle Menschen ist das Grundmotiv des *Mensch-Werdens* Christi. In den oben genannten Texten zeigt Lubich nicht nur das Hauptmotiv der Kenose Christi unter den Menschen, sondern sie spricht auch von der *Voraussetzung,* wie die Kirche und sogar alle Menschen die Gegenwart Christi erleben dürfen. Wenn sie von der *Voraussetzung* spricht, bedeutet das nicht an erster Stelle die *menschliche Vorleistung*, die Heiligkeit der Menschen als Grund der Gegenwart Christi, sondern vielmehr das „Geöffnet-Sein für den, der alles, der die Liebe ist".[990] Die *Offenheit* ist daher bei Lubich von großer Bedeutung und das Basiselement für

---

987 Vgl. LUBICH, Mit Jesus in der Mitte auf dem Weg, 37.
988 Ebd. 17.
989 Vgl. ebd. 17.
990 Ebd. 41.

das Geschenk der Präsenz Christi. Daher interpretiert sie Mt 18,20 ganz tief, ist aber auch offen für die Interpretationen anderer. Das Wort „Zwei oder Drei" bezieht sich an erster Stelle weder auf die *Quantität* noch auf die *Qualität* der Anwesenden, sondern auf den Gemeinschaftscharakter der Glaubenspraxis, auf Menschen, die in *seinem Namen* vereint sind.[991] Darüber schreibt sie:

> „Im Namen Jesu vereint sein bedeutet, um seinetwillen vereint sein, um sein Gebot, die Liebe, zu verwirklichen. Es bedeutet vereint zu sein, wie er es will. […]. Das Wort Jesu: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" ist mit einem anderen seiner Worte zusammen zu lesen: „Liebt einander, wie ich euch geliebt haben" (Joh 15,12).[992]

Im Namen Jesu vereint bedeutet den Kern des christlichen Glaubens zu verwirklichen, und zwar die *gegenseitige Liebe* zu leben, wie Jesus uns geliebt hat. In dieser „gegenseitigen Liebe" ist Gott inmitten der Seinen Gegenwart, wie der lateinische Ausspruch besagt: *„ubi caritas, deus ibi est"*. Die Präsenz Gottes inmitten der Seinen aufgrund der gegenseitigen Liebe ist daher für Lubich wie ein *beständiges Weihnachten* und zugleich ein *strahlendes Ostern*, denn der Auferstandene lebt.[993] Lubich spricht nicht nur über die Voraussetzung, wie Christus mitten unter den Seinen leben kann, sondern auch von dem *theologischen Charakter* des christlichen Lebens, als logische Konsequenz, wenn Jesus mitten unter den Seinen präsent ist. Es geht um den Lebensstil der Christen, der durch Christus zu einem sichtbaren Zeichen des Christseins geprägten Gegenwart. *Erstens: Der marianische Charakter*. Lubich sieht Maria als Vorbild des gelebten Evangeliums. Sie hat das Wort in ihrem Schoß empfangen, es wachsen lassen und dann der Welt geschenkt. Das christliche Leben, das durch Christi Präsenz geprägt und erfüllt ist, hat marianischen Charakter. Lubich spricht von *Maria-Sein,* und daher ist es die Berufung der Christen die marianische Aufgabe lebendig zu machen.[994] *Zweitens: Der christologische Charakter.* Als Konsequenz der Gegenwart Christi mitten unter den Seinen hat die christliche Gemeinschaft einen starken christologischen Charakter. Dieser Charakter verwirklicht sich, wenn die Christen *ein anderer Christus* geworden sind, wie die folgende Formulierung zeigt:

---

991 Vgl. ebd. 33. Lubich schreibt: „Wo zwei oder drei…" Jesus legt nicht fest, wer gemeint ist. Er lässt offen, wer sie sein mögen: zwei oder drei Sünder, die ihr Tun bedauern und sich in seinem Namen vereinen; zwei oder drei junge Erwachsene; Junge und Alte… Dieses Leben erfordert keine lange Vorbereitung, keine ausgewählten Menschen, die in geistlichen Dingen schon erfahren sind. Dieser Weg steht jedem offen. Jesus hat nicht gesagt: Wo zwei oder drei Heilige in meinem Namen versammelt sind …", sondern „wo zwei oder drei".

992 Ebd. 43 f.

993 Vgl. ebd. 36.

994 Vgl. LUBICH, Maria (Verlag Neue Stadt - München, 2017), 16.

> „Doch wenn die Liebe zueinander nicht die Intention beinhaltet, zu lieben, wie er uns geliebt hat, hat unsere Liebe nicht diese Qualität … Ist aber eine solche nicht Voraussetzung, damit er unter uns sein kann? So zu lieben bedeutet, „ein anderer Christus" zu sein … (vgl. Gal 2,20: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir"). Damit er unter uns sein kann, müssen wir zuerst „Er sein". Doch dieses Zuerst ist auch ein Danach: wir sind nämlich nicht vollkommen (ein anderer) Christus, solange er nicht unter uns ist."[995]

In diesen Texten spricht Lubich von einem *anderen Christus* oder von *Er-sein.* Dieser Ausdruck in Lubichs Spiritualität bedeutet nicht eine neue Existenz im menschlichen Dasein, aufgrund einer neuen Wesensschöpfung, sondern es ist biblisch gemeint, als eine ständige Lebenstransformation von der *Ich-Bezogenheit* zum *Christus-Zentrum* in mir[996], die im Sinne des Galaterbriefs 2,20 als sichtbares Zeichen der Gegenwart Christi im konkreten menschlichen Leben zu verstehen ist. *Drittens: Der trinitarische Charakter*. Für Lubich ist das christliche Leben mit Jesus in der Mitte ein Abbild des trinitarischen Lebens.[997] Um dieses Geheimnis zu erleuchten, verwendet sie den Ausdruck „Jesus in mir", „Jesus in dir" und „Jesus unter uns".[998] Die Gegenwart Christi in jeder Person bildet eine Beziehung, wie die trinitarische Beziehung zwischen Vater, Sohn und dem Heiligen Geist. Lubich drückt diese lebendige Beziehung mit Jesus in der Mitte in einer wunderbaren Formulierung aus:

> „Wenn die Liebe zu Christus im anderen gegenseitig wird, dann lebt man nach dem Vorbild der Dreifaltigkeit; zwei Menschen, die sich so begegnen, stehen zueinander wie Vater und Sohn; zwischen ihnen bricht sich der Heilige Geist, die Seele des mystischen Leibes, mit seinen Gaben Bahn. Wenn sich Brüder und Schwestern um Jesu willen begegnen, werden sie eins, wie auch Gott eins ist; doch sie bleiben unterschieden, so wie Gott dreifaltig ist, weil er die Liebe ist."[999]

Die Rede von *Jesus in der Mitte* ist ein Hauptschlüssel zur Einheit nicht nur für die katholische Kirche, sondern auch für die ökumenische Bewegung und den interreligiösen Dialog. Das größte Anliegen von Lubichs „Sich-Eins machen" beruht wesentlich auf dieser Basis. Mit Jesus in der Mitte lösen sich jede Rivalität, jeder Nationalismus und jede Rassendiskriminierung auf, und bildet eine universale Geschwisterlichkeit. Das ist das, wonach Lubich während ihres langen Lebens strebt, um das Wort Jesu *Alle sollen eins sein* zu verwirklichen. Darüber schreibt sie beeindruckende Zeilen:

> „zwei oder drei…wir lebten dieses Wort – und staunten, Fronten und Barrieren einstürzen zu sehen. Oft gibt es zwischen Einwohnern benachbarter Städte oder Dörfer

---

995 Vgl. LUBICH, Mit Jesus in der Mitte, 46.
996 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 46.
997 Vgl. ebd. 47.
998 Vgl. LUBICH, Die Einheit, 26.
999 LUBICH, Mit Jesus in der Mitte, 74.

> kleinkarierte Kritik, Rivalitäten, Vorbehalte, wenn nicht gar Hass. Wo sich Menschen im Namen Jesu zusammenfanden, bereitete er diesen menschlichen Armseligkeiten ein Ende. Zwei oder drei aus verschiedenen Ländern … mit ihm ist der Nationalismus überwunden. Zwei oder drei verschiedener Hautfarbe…- mit ihm hört die Rassendiskriminierung auf. Zwei oder drei, die sich sonst durch ihre soziale Stellung getrennt glauben: Reiche und Arme, Gelehrte und Ungebildete …- alle können sich im Namen Christi vereinen. Mit ihm in der Mitte schwindet jeder Gruppenegoismus, der manchmal auch zwischen Mitgliedern kirchlicher Vereinigungen und verschiedener religiöser Gemeinschaften besteht. …Dieses Wort zeigt, dass Christsein Leben, Gemeinschaft ist!“[1000]

Mit diesen Gedanken versucht Lubich die Möglichkeit des friedlichen Zusammenlebens für die ganze Menschheit darzustellen. Der Schlüssel dazu ist die Gegenwart Christi *inmitten* seines Volkes. In diesem Zusammenhang wollte auch Lubich die universale Geschwisterlichkeit zum Ausdruck bringen, denn alle Menschen sind Brüder und Schwestern des einen Vaters.[1001]

3.2.2 MARIA DESOLATA ALS VORBILD DES CHRISTSEINS

Bei Lubich findet das Christsein, das aus dem Geist des Verlassenen Jesus seinen Ursprung hat, tiefste Aktualisierung durch die Kreuzesnachfolge. Das Wort Jesu: *„Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach“* (Lk 9,23) ist für sie zentral. Sie ist überzeugt, dass das Christsein ohne Selbstverleugnung, Verzicht und Kreuz, wie es Jesus verwirklicht hat, eine Illusion ist.[1002] In diesem Horizont zeigt Lubich das *Martyrium als Inhaltsform* der Kreuzesnachfolge.[1003] Lubich sieht das Martyrium des hl. Ignatius von Antiochien als Vorbild der Kreuzesnachfolge, und nur in dieser Kreuzesnachfolge wird das Christsein in der Kirche bedeutungsvoll und daher heilsam.[1004] Zu ihrer Haltung zu Kreuz und Schmerzen schreibt Lubich:

> „Er (Jesus) sagte, dass es nur einen Weg gibt, um ihm zu folgen: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Sich verleugnen ist Schmerz; ebenso das Tragen des Kreuzes. Um Jesus zu folgen, gibt es nur einen einzigen Weg: den Schmerz lieben. Man wird einwenden: Das sei unmenschlich. Ich halte es für zutiefst menschlich, wenn auch für übernatürlich. Christen sind Menschen, die wie in einer göttlichen Alchemie den Schmerz verwandeln in Liebe. Deshalb können sie immer in der Freude sein.“[1005]

1000 Ebd. 32.
1001 Vgl. LUBICH, So sollen auch sie eins sein, 32.
1002 LUBICH, Maria: Mutter-Schwester-Vorbild, 36
1003 Vgl. LUBICH, Die gegenseitige Liebe (Ottmaring, 2013), 51.
1004 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit Jesu, 15.
1005 LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 42.

In ihrer Überlegung zur Teilnahme an Christi Leiden durch das Ertragen des eigenen Kreuzes sieht sie die Bereitschaft den Schmerz zu lieben, da durch das Kreuz Christi alle Leiden in Liebe verwandelt werden. Daher stimmt Lubich Papst Paul VI über die *Berufung zum Schmerz* zu, nämlich die Vereinigung aller Schmerzen in Christi Schmerzen, damit sie zur Heilsquelle werden. Lubich spricht von der *Umarmung des Schmerzes*[1006], der im Kern Christus selbst ist, der hinter allen Leiden steht.[1007] In ihrer Betrachtung über das Leid der Menschen sieht Lubich die positive Wirkung des Leidens. Vor allem sieht sie die christologische Dimension des Leidens, nämlich als offenen Raum der Begegnung mit dem Verlassenen Jesus.[1008] Daher beschäftigt sich Lubich nicht mit der Frage nach dem Ursprung des Leidens, sondern nach der Haltung der Menschen und ihrer Überwindung des Leidens. Die Theodize-Frage wird dadurch bei ihr anders behandelt, indem nämlich Gott nicht als der Ursprungspunkt gesehen wird, als die Hauptursache des Leidens (das interessiert Lubich weniger), sondern als Zielpunkt des Leidens, nämlich als der, der alles zum Guten lenken wird.[1009] Zu ihrer Rede über die Kreuzesnachfolge als Kennzeichen des Christseins im Geist des Verlassenen Jesus zeigt Lubich der Kirche *Maria Desolata* als Vorbild des Christseins. Durch ihre „Loretto Erfahrung“ (1939) und gestärkt durch die mystischen Erfahrungen während ihres Aufenthalts in den Dolomiten (1949) erkannte Lubich, dass die Fokolar-Bewegung die Aufgabe hatte, „Maria zu sein,“ nämlich, die Präsenz Mariens in der Welt fortzusetzen, daher auch der offizielle Name der Bewegung *Opera di Maria.*[1010] In Maria sieht Lubich zwei Elemente, die für das christliche Leben bereichernd sind, und zwar die *Mutter* und das *Vorbild*. Als Mutter tritt sie dem Christentum im *Golgotha-Ereignis* entgegen. Dort wurden die Menschen durch Christus zu neuem Leben geboren, zu Kindern Gottes gemacht (vgl. Gal 4,4), und vertreten durch Johannes hat Christus die ganze Menschheit Maria als Mutter anvertraut (Joh 19,27).[1011] 1962 zum Fest der Hl. Klara schreibt Lubich einen wichtigen Text über Maria: *„Ich habe hier auf Erden nur eine Mutter: Maria*

1006 Vgl. ebd. 35. Wenn Lubich sagt, der Christ solle das Leid „umarmen“, meint sie damit nicht, er solle das Leid herbeiwünschen, sondern, wenn es den Menschen trifft, soll er sich des Umfangenseins allen Elends durch Christus bewusst sein und sein Leid annehmen. Das kann nicht nur Trost und Erleichterung bringen, sondern führt auch zu einer innigeren Verbindung mit Christus. Da durch dessen alles Negative, alles Leid umfassende Passion die Erlösung bewirkt ist, ist das Leid in Heil verwandelt.

1007 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene, 27.

1008 Ebd. 26. Über dies schreibt Lubich: „Kein Schmerz der Welt ist Jesus fremd. Er hat unsere Prüfungen auf sich genommen und identifiziert sich mit uns. Er begegnet uns in allem, was uns weh tut und Angst macht. Jede Situation, sei sie auch so schmerzhaft und erschreckend, zeigt uns sein Antlitz.“

1009 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 282.

1010 Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 19.

1011 Vgl. LUBICH, Maria: Mutter-Schwester-Vorbild, 34. Lubich betrachtet, dass Maria ihren Sohn Jesus verloren hat, um Mutter seines Leibes, der Kirche zu werden.

Desolata. Ich habe keine andere Mutter außer ihr. In ihr ist die ganze Kirche für die Ewigkeit.“[1012] Aber was bedeutet diese Mutterschaft Mariens für Lubich? Welche Rolle Maria für sie spielt, zeigt sie im folgenden Text:

> „Mit dem Verstand kann man Maria nur schwer begreifen, und doch wird sie von vielen Menschen geliebt. Und das hat seinen Grund wohl darin, dass sie *Mutter* ist. Eine Mutter wird im Allgemeinen, zumal von den Kleinsten, nicht verstanden, sondern geliebt. […] Wer die Mutter ist, erfasst man nicht so sehr mit dem Verstand, man erahnt es mit Herzen. Die Mutter ist mehr Poesie als Philosophie, nicht Spekulation, sondern wirkliche Nähe; sie ist etwas zu Tiefes, zu nah ist sie dem menschlichen Herzen. Das gilt auch für Maria, die Mutter aller Mütter.[1013]

Dieser Text zeigt, wie tief die innere Beziehung Lubichs zu Maria ist. Maria ist das Ideal des verwirklichten Menschseins und daher ist „Maria-Sein“ ihr tiefstes Herzensanliegen geworden, sogar ihre Berufung.[1014] Inspiriert durch die Betrachtung der Worte der hl. Therese vom Kinde Jesus: „In der Kirche, meiner Mutter, werde ich die Liebe sein“, schreibt Lubich: „In der Kirche, meiner Mutter werde ich *Maria sein*. Das ist unsere Berufung.“[1015] Lubich sieht Maria aber auch als *Vorbild* des Christseins. So wie Jesus lebt auch Maria das „Nichts-Sein-aus-Liebe“. Um den Plan Gottes zu verwirklichen, hat sie sich leer gemacht und Jesus hergegeben, und unter dem Kreuz erlebt sie auch eine gewisse *Gottverlassenheit*.[1016] Maria gleichsam das „Gegenüber zu Jesus dem Verlassenen“.[1017] Durch ihre Kenose, ihr Loslassen und ihre Selbstverleugnung hat sie das Wort, Christus, in sich leben lassen, doch zugleich Jesus hergeben müssen.[1018] Lubich sieht in Maria „die zusammenfassende Metapher für das Sein des Christen in seinem *Nichts* im Gegensatz zum *Alles* Gottes, das in ihm Wohnung nehmen will.“[1019]

Sie ist das Urbild der Selbstverleugnung aus Liebe, zugleich das Vorbild der kenotischen Kirche. Ihr *Ja-Wort* ist ein Ja zum *Nichts-Sein aus Liebe*. Maria muss von Anfang an kenotisch sein, damit Christus in ihrem Leib leben kann. Aus diesem Grund ist Maria das lebendige Vorbild des Christseins.[1020]

[1012] LUBICH, Maria (Verlag Neue Stadt-München, 2017), 6. Dieser Text ist wie ein Spiegelbild für Lubich zu ihrer Betrachtung über Jesus den Verlassenen: „Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: den Verlassenen Jesus.“

[1013] LUBICH, Maria: Mutter-Schwester-Vorbild, 43.

[1014] Vgl. LUBICH, Maria, 16.

[1015] Ebd. 16.

[1016] Vgl. LUBICH, Maria: Mutter-Schwester-Vorbild, 43.

[1017] Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 140.

[1018] Vgl. LUBICH, Maria: Mutter-Schwester-Vorbild, 32.

[1019] Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 124.

[1020] Ebd. 33.

3.2.3 DIE LIEBE ALS PRAKTISCHE NACHFOLGE

Das Christsein aus dem Geist des Verlassenen Jesus findet seine höchste Form im Akt der Liebe (Joh 13,35). Bei Lubich ist die Rede von Liebe an erster Stelle kein *moralisches* Gebot, keine *soziale Pflicht*, sondern eine *ontologische Möglichkeit,*[1021] die Gott selbst jedem Menschen gegeben hat, und dadurch sind alle Menschen fähig zu lieben. Lubich lässt sich ergreifen von der Liebe Gottes und verleiht ihrer Liebe Ausdruck durch praktische Nachfolge. Dadurch gewinnt sie immer tiefere Einsicht, das heißt, sie zieht ihre theologischen und spirituellen Erkenntnisse aus der Liebe zu Gott und zu seinem Willen, den sie in lebendigem Glauben zu erfüllen sucht, denn sie ist überzeugt, dass es die Liebe ist, die hermeneutisch zum Eindringen in das Geheimnis Gottes führt und zu seiner höchsten Offenbarung im Kreuz Christi. Lubichs Liebesbegriff ist vor allem bezogen auf Christus. Zu ihm fühlt sie sich besonders hingezogen, vor allem seit er ihr in seiner Gottverlassenheit begegnet ist. In der Erfahrung des Leides, im Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit, in jeglichem Misslingen baut sie auf Jesus, den Verlassenen.[1022] Weil der Liebesbegriff bei Lubich sehr vielfältig ist, wird die Überlegung über die Liebe als Akt der praktischen Nachfolge in dieser Arbeit auf drei Themen begrenzt, und zwar: Die trinitarische Liebe als *Norm* und *Form*, die Liebe als Band der Einheit, und *Liebe tun* und *Liebe sein* als praktische Nachfolge.

3.2.3.1 DIE TRINITARISCHE LIEBE ALS „NORM UND FORM“

In Lubichs Betrachtung ist die Liebe etwas Göttliches, die in ihrem Ursprung trinitarisch ist.[1023] Bei den Überlegungen über das Wesen Gottes spricht Lubich immer wieder von dem *Nichts-Sein* aus Liebe. Dieses Nichts-Sein der göttlichen Personen ist ein Akt der Liebe, als Basis *des Seins* für jede göttliche Person. Weil sich Gott der Vater aus Liebe zum *Nichts* gemacht hat, konnten der Sohn und der Heiligen Geist ihr *Sein* beim Vater erhalten.[1024] Das ist die Basis der Liebe, die das gemeinsame *mit* und *ineinander* der göttlichen Personen ermöglicht:

[1021] Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 110.

[1022] Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 11.

[1023] LUBICH, Leben aus dem Licht - Texte aus dem Paradies ’49: „Liebe ist also lieben und geliebt werden: Die Trinität“.

[1024] Vgl. LUBICH, Auf die Liebe Gottes antworten (Fokolar Bewegung - Ottmaring, 2010), 15. Lubich schreibt: „Der Vater ist Vater, weil er einen Sohn hat, weil er den Sohn zeugt. Erst durch den Sohn, den er aus Liebe zeugt, wird er zum Vater. Und das Wort, der Sohn erwidert die Liebe des Vaters. Doch was macht den Sohn zum Sohn? Der Vater. […] Auch der Heilige Geist behauptet sich nicht selbst. Er ist nur er selbst in Gemeinschaft und Unterscheidung zwischen Vater und Sohn.“

> „Da die Wunde im Herzen Jesu ist, ist sie nicht in der Trinität. Jesus konnte verwundet werden, weil er die ganze Liebe ausgedrückt hat. Er ist die auf Erde gekommene Liebe des Vaters […] und hat uns geliebt, indem er alles gab, indem er alles von sich selbst weggab, auch Gott. Also blieb die Leere."[1025]

Bei Lubich ist die Liebe, die Jesus durch sein *Nichts-Sein* am Kreuz gezeigt hat, dieselbe göttliche Liebe, die in der Trinität wirkt.[1026] In dieser Liebe fallen das *Alles* Gottes und das *Nichts* des Menschen zusammen, und bei Jesus dem Verlassenen, dem Mittler zwischen Gott und Menschen, ist das *Sein* und *Nichts-Sein* eins.[1027] Lubich hat diese Identifizierung zwischen *Sein* und *Nichts-Sein* bei Gott vorgestellt, um die Liebe zu verdeutlichen, denn „die Liebe *ist* und *ist nicht*, aber auch dann, wenn sie *nicht* ist, *ist* sie, denn sie *ist* Liebe.[1028] Dieses *Nichts-Sein aus Liebe* ist daher keine sinnlose Entleerung Gottes, sondern es ist einzig und allein soteriologisch motiviert.[1029] Wie die Gemeinschaft der Trinität aus Liebe gegründet und im Band der Liebe lebendig erhalten ist, so ist auch die menschliche Gemeinschaft ein Bild der Dreifaltigen Liebe. Hier findet die menschliche Liebe ihre *Norm und Form* bei Gott selbst, wie es Jesus dem Vater und allen Menschen durch seine Kenose und das Ertragen der Gottverlassenheit gezeigt hat. Daher ist die menschliche Liebe nichts anderes als die Aktualisierung der Liebe Christi selbst, indem jeder Mensch aus Liebe sein *Sein* in Christus im Nächsten verliert und es neu von Christus im Nächsten wieder zurück empfängt.[1030] Lubich betont den gemeinschaftlichen Charakter der Liebe, der auf Gegenseitigkeit beruht, denn es gilt: „Christus, der Logos in mir, ich werde zu Nichts aus Liebe zum Bruder, mein Christus vereint sich mit dem Logos im Bruder und schenkt sich mir so neu."[1031] Zu dieser Gegenseitigkeit der Liebe ist der Mensch berufen und sie entspricht der trinitarischen Liebe.[1032] Zu ihrer Betrachtung an Joh 15,12: *„Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, so wie ich euch geliebt habe*," sieht Lubich den Schlüssel zur Verwirklichung dieses Auftrags. Es ist Jesus der Verlassene, der bereit war, sich zum Nichts

---

1025 Zitiert nach: Stefan ULZ, Dreifaltigkeit Leben, 121.

1026 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 107 (Fußnote 61). Lubich schreibt: „So gibt es also eine Affinität zwischen dem Vater, dem Sohn und uns Christen wegen derselben göttlichen Liebe, die wir besitzen. Diese Liebe fügt uns in die Trinität ein. Es ist diese Liebe, die uns zu Kindern Gottes macht."

1027 Vgl. ebd. 222 (Fußnote 169). Lubich schreibt: [Jesus, der Verlassene] ist das Wunder, das das Sein zu nichts wird. Dieses Wunder ist nur dem verständlich, der die Liebe kennt und weiss, dass in der Liebe das Alles und das Nichts zusammenfallen.

1028 Vgl. ebd. 222.

1029 Vgl. ebd. 223. Lubich bringt dieses soteriologische Motiv zum Ausdruck, indem sie sagt: „Aus Liebe hat Jesus sich dieses Nicht-Sein, das wir negativ nennen können, zu eigen gemacht und es in sich selbst verwandelt in jenes positive Nicht-Sein, das die Liebe ist."

1030 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 126.

1031 Ebd. 126.

1032 LUBICH, Paradiso 49, 910. Die gegenseitige Liebe ist trinitarisch, sie wird zur Norm und Form für Lubichs Leben und Denken. „So ist die Liebe lieben und geliebt werden. Sie ist Trinität.".

aus Liebe zu machen und sein Leben hinzugeben für die Menschen (Joh 15,13). Jesus der Verlassene ist daher das Maß der menschlichen Liebe. Liebe ist das Zugleich von *Nichts-Sein* (wenn der Mensch auf sich selber schaut) und *Sein* (wenn er sich von Gott her versteht). Durch diesen Ortswechsel wird das *Nichts* des Menschen durch das *Alles* Gottes erfüllt.[1033] In diesem Verständnis der Liebe sieht Stefan Tobler eine Nähe zum Glaubensbegriff der Reformatoren, da die Selbstvergessenheit durch die Entdeckung von Gottes zuvorkommender Liebe getragen ist, und auch zur Abgrenzung von *Sola fide*.[1034] Durch die Konzentration der mentalen Anwendung der Schrift geht Lubich auf Fernstehende zu, indem sie sie zu einem Leben aus Liebe einlädt. Indem der Mensch das Wort Gottes zu leben versucht, wird das Heil Gottes in der Gegenwart wirksam. Liebe setzt Selbstvergessenheit voraus, daher auch die Unterscheidung von Liebe und Werken, worauf die grundlegende Bedeutung der Liebe für die Soteriologie basiert.[1035] Eine Ausrichtung auf die Werke wäre eine ethische Verkürzung.

3.2.3.2 LIEBE ALS ZUGANG ZUR EINHEIT

Weil die trinitarische Liebe zugleich *Norm* und *Form* der menschlichen Liebe ist, ist die Liebe von ihrem Wesen her eins, und bildet die Einheit. Auf diese Weise kann auch das Testament Jesu *„Alle sollen eins sein“* (Joh 17,21) verwirklicht werden. Diese Erkenntnis bildet die Basis für das, was die Fokolarinnen im *Pakt der Liebe* zu verwirklichen suchen. Über die Liebe als Zugang zur Einheit ist Lubichs Brief an Bischof Ferrari am 31. Dezember 1949 aufschlussreich:

> „Die Liebe galt allen, für diese Liebe existieren keine Grenzen mehr …Wir unterschieden nicht mehr zwischen Verwandten und Nachbarn, Freunden und Feinden, hübschen und hässlichen Menschen, Reichen und Armen, Männern und Frauen: in allen sahen wir Brüder und Schwestern, die wir lieben und denen wir dienen wollten, um so Gott unsere aufrichtige Liebe zu zeigen. Und wenn man liebt, wird man natürlich wiedergeliebt. So entstand ein Netz der Geschwisterlichkeit zwischen unterschiedlichen Menschen, die vorher einander gleichgültig oder untereinander zerstritten waren.“[1036]

Mit diesem Gedanken zeigt Lubich, dass alle Distanz, alle Entfremdung, alle Gräben unter den Menschen, die durch die Kultur, politische Interessen, Ideologien und Religionen verursacht sind, überbrückt werden durch die Liebe. Die Liebe, die zur Einheit führt, verkörpert sich in einer Person, in Jesus dem Verlassenen. In ihm ist das Maß der

---

1033 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 339.
1034 Vgl. ebd. 339.
1035 Vgl. LUBICH, Die gegenseitige Liebe, 38.
1036 LUBICH, Die Einheit (Ottmaring, 2015), 7 f.

gegenseitigen Liebe und des Weges zur Einheit.[1037] In einem Brief an einen Kapuziner am 30. März 1948 betont Lubich den Hauptschlüssel der Einheit, der nirgends gefunden wird, außer in Jesus dem Verlassenen. Diese Einheit ist nur möglich, wenn man sein eigenes Leben in Jesus verankert und entwickelt:

> „Ich bin überzeugt, dass die Einheit in ihrem geistlichen, innersten, tiefsten Wesen nur derjenige verstehen wird, der sich in seinem Leben für den Verlassenen Jesus entschieden hat, für Jesus, der schreit: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Lieber Bruder, da Sie das Geheimnis der Einheit verstanden haben, möchte und könnte ich tagelang zu Ihnen darüber sprechen. Sie sollen wissen, dass der Verlassene Jesus alles ist. Er ist die Gewähr für die Einheit. Jede Erkenntnis in Bezug auf die Einheit entspringt jenem Schrei. Wenn wir ihn zum Inhalt, Sinn und Ziel unseres Lebens machen, werden wir unendlich viele Menschen zum Leben der Einheit führen.“[1038]

Die Rede von der Liebe als Zugang zur Einheit führt Lubich zur Betrachtung über das Wesen der Schöpfung. Die Schöpfung ist untereinander verbunden, denn sie stammt aus einem gemeinsamen Schöpfer, der die Liebe ist.[1039] Daher ist die Schöpfung, bzw. die Menschen sind liebesfähig. Jede menschliche Liebe hat daher ihren Ursprung in Gott, und dadurch ist alle menschliche Liebe eine Wiederspiegelung der göttlichen Liebe, zugleich sind alle Menschen zur Liebe berufen:

> „Er, Sohn von Dio Amore … ist auf Erden gekommen, um aus Liebe zu leben und zu sterben und so jedes Ding und jedes Geschöpf durch die Liebe wiederherzustellen und um alle in der Liebe zu unterrichten … sie zur Liebe zu berufen.“[1040]

Mit diesem Gedanken ist die Rede von Einheit untrennbar von der Rede der Liebe, denn sie sind eins und untrennbar. Dieser Gedanke ist sehr entscheidend, denn das große Projekt der Fokolar-Bewegung ist, zum Unterschied von anderen Bewegungen und Orden, die Einheit.[1041] In ihrer Bemühung um den echten Dialog mit Menschen verschiedener Kulturen, Religionen und Weltansichten warnt Lubich sehr, dass auch nur das geringste Nebeninteresse im Dialog vermieden werden muss, sonst ist sie keine echte Liebe mehr. Wer liebt, um Gott zu lieben, der erobert andere, wer aber liebt, um Menschen zu Gott zu führen, der erobert nicht die anderen. Die Liebe muss zur Einheit führen, wie die trinitarische Liebe.[1042]

1037 Vgl. ebd. 9 ff.
1038 LUBICH, Der Verlassene Jesus, 30.
1039 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 160.
1040 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 103 (Fußnote 41).
1041 Vgl. LUBICH, Die Einheit, 8: „Wir sind die Bewegung der Einheit“.
1042 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 196: „Es ist die trinitarische Liebe, die zur Einheit führt.“

3.2.3.3 LIEBE SEIN ALS PRAKTISCHE NACHFOLGE

Für Lubichs Verständnis der Liebe als praktischer Nachfolge ist die folgende Formulierung aufschlussreich:

> „Gott ist die Liebe. Und weil er die Liebe ist, ist er ein dreifaltiger Gott, indem sich die drei göttlichen Personen einander in Liebe schenken und sich voneinander in Liebe empfangen. Wenn wir also gerufen waren, Gott zu folgen, der die Liebe ist, was konnte unser Leben dann anderes sein als Liebe, als gegenseitige Liebe."[1043]

In diesem Text zeigt Lubich deutlich, dass es die Liebe allein und absolut ist, die die Jünger Jesu ausmacht. Die gelebte Nachfolge soll *in* und *durch* die Liebe verstanden werden, denn sie ist das Kennzeichen des Christseins (vgl. Joh 13,35). Wesenhaft ist daher das christliche Leben, ein Leben der Liebe, denn der Ursprung dieses Lebens ist die Liebe selbst. Daher ist die Liebe zugleich *göttlich* und *menschlich*, und sie verbindet beide. Lubich begründet ihre Betrachtung über die Liebe aus Joh 15.10,12: *„Das ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe".* Das ist ein *Imperativ*, und Jesus selbst ist das Maß dieser Liebe.[1044]

In ihrer Betrachtung über die Liebe unterscheidet Lubich zwischen *Liebe tun* und *Liebe sein*.[1045] *Liebe tun* ist ein moralischer Akt, eine ethische Verwirklichung des Menschseins in sozialer Umgebung. Dieser Akt kann aber das ganze Wesen des Menschseins nicht miteinschließen. *Liebe sein* ist aber höher als *Liebe tun*. Sie ist ontologisch und betrifft das ganze menschliche Wesen von innen her, das Denken und das Wollen. *Liebe sein* bedeutet das ganze Wesen des Menschseins von der Liebe Gottes her zu prägen, damit die Menschen mit all ihrem Denken, Wollen, Tun und Reden nichts anderes seien als die Liebe selbst. Lubich legt den Wert der Liebe auf dieses *Liebe sein*. Weil das Wesen Gottes die Liebe ist, und sein *Sein*, wie Jesus der Verlassene gezeigt hat, die Liebe ist, strebt auch Lubich danach nicht nur Liebe zu tun, sondern existentiell Liebe zu *sein.*[1046]

In Jesu Gebot der Nächstenliebe sieht Lubich kein Gebot neben anderen, sondern die Offenbarung einer neuen Lebensweise. Im neuen Gebot (Joh 13,14) sieht sie nicht ein zu erfüllendes Gesetz, sondern das Angebot einer neuen Existenzweise.[1047] Lubichs Begriff der Gottes- und Nächstenliebe als praktische Nachfolge darf aber nicht sentimental oder emotional verstanden werden, sondern es ist eine kenotische Hingabe.[1048] Den Nächsten

---

1043 LUBICH, Die gegenseitige Liebe, 22.
1044 Vgl. ebd. 23.
1045 Vgl. ebd. 123.
1046 Vgl. ebd. 123.
1047 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 331.
1048 LUBICH, Die gegenseitige Liebe, 38, „Wir *sind*, wenn wir – aus Liebe - *nicht sind.* Wir verwirklichen uns als Christen, wenn wir in einer Haltung der Hingabe leben."

lieben bedeutet, ihm Gutes tun, ihm dienen, sich mit ihm *eins* machen, und Gott zu lieben bedeutet seinen Willen zu erfüllen im konkreten Handeln. Gott und den Nächsten lieben ist ein Akt der kenotischen Nachfolge. Daher ist es nötig zu wissen, was Gott von uns im *Jetzt* will. In dieser Verwirklichung des Willens Gottes sehen Lubich und die Fokolare die Möglichkeit, *ein anderer Jesus* zu werden.[1049] Die Formulierung *ein anderer Jesus* bedeutet, Christus zum Modell zu nehmen. Er ist die Verwirklichung des Willens Gottes und soll immer mehr zum bestimmenden Faktor des menschlichen Lebens werden. Daher formuliert Lubich: „Deshalb lebte in mir, in uns, nicht mehr Chiara, sondern Christus.“[1050]

Der Beweggrund des Menschen, Gott und den Nächsten zu lieben, darf nicht der Wunsch sein, dadurch sein eigenes Leid leichter zu ertragen oder zu überwinden, sondern es muss die Sehnsucht nach Gott sein.[1051] Für Lubich ist der wichtigste Weg, um Gott zu finden, der Weg der Liebe zum Nächsten, der Weg zu eigenem Nichts-Sein und damit zu Gottes Allem.[1052] Jeder Mensch muss an der Wunde von Jesus, dem Verlassenen, Anteil haben, um Liebe zu sein.[1053] Sie äußert sich aber in der Liebe zum Mitmenschen. Denn Gottes- und Nächstenliebe sind im Grunde dasselbe.[1054] Dasselbe ist die innertrinitarische Liebe in Gott und die Liebe Gottes zum Menschen, die durch das Wirken des Heiligen Geistes als Nächstenliebe zwischen den Menschen wirksam ist. *Liebe Sein* als praktische Nachfolge ist ein Akt der kenotischen Hingabe, dass man aus Glauben her bereit ist, das Leben füreinander hinzugeben (vgl. Joh 15,13).[1055]

3.3 KIRCHE IM 3. JAHRTAUSEND

3.3.1 ÄUßERE BURG ALS BEGEGNUNGSORT MIT DEM VERLASSENEN

Auf ihrem geistlichen Weg spricht Teresa von Avila (1515-1568) von der Inneren Burg. Für Teresa ist das geistliche Leben des Menschen ein innerer Prozess der Seele, ein Weg nach *innen,* um die vollkommene Einheit mit Gott zu erlangen.[1056] Das Bild „Burg“ wurde zur Zeit Teresas als entsprechende Wohnung eines Königs, der in der Mitte der Burg auf einem kristallenen Thron sitzt, gebraucht.[1057] Um dem König zu begegnen, ist es nötig in dieser Burg durch verschiedene Räume hindurchzugehen. Teresa hat dieses Bild verwendet, um

---

1049 LUBICH, Leben aus dem Licht, 27.
1050 Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 115.
1051 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 246.
1052 Vgl. ebd. 257.
1053 Ebd. 257.
1054 LUBICH, Die gegenseitige Liebe, 29.
1055 LUBICH, Der Verlassene Jesus, 11.
1056 Teresa von AVILA, Innere Burg - 6M 4,8.
1057 Vgl. ebd. 1M 2,8.

ihren geistlichen Weg zu beschreiben, dass die Seele die Einheit mit Gott erreichen kann, wenn sie bereit ist, zu diesem Ziel nach *innen* zu streben durch Gebet und Meditation.[1058] Das innere Gebet und die Kontemplation sind die Schüssel zur Begegnung mit Gott. Daher fordert Teresa alle Menschen auf, diesen Weg nach *innen*, zu der inneren Burg ihrer Seele anzustreben, denn sie könnten Gott nicht *außerhalb* ihrer Seelen-Burg treffen. Außerhalb der Burg sind sie von Gott getrennt, und damit sind sie gleichsam tot.[1059] Das ist die Grundidee Teresas, um zur Einheit mit Gott zu gelangen.

Chiara Lubich hat diesen Weg Teresas übernommen und versucht ihn neu zu deuten, um die Einzigartigkeit ihres geistigen Weges zu beschreiben. Während Teresa von Avila sich mit ihrer inneren Burg beschäftigt, strebt Lubich nach der *äußeren Burg*, um die Einheit mit Gott zu erlangen.[1060] Natürlich darf man dieses Vergleichen Lubichs mit Teresa nicht eins zu eins nehmen, denn im Sinne Teresas ist die äußere Burg ein Ort, wo man ein Leben ohne Gott führt, und damit gibt es dort keine lebendige Freundschaft mit Gott. Die äußere Burg beschreibt den Zustand der Sünde, wo man die Gegenwart Gottes nicht erleben kann.[1061]

Wenn Lubich in vielen ihrer Schriften von der *äußeren Burg* spricht, kann dies zwei Bedeutungen haben, sowohl eine *örtliche* als auch eine *spirituelle*. Die äußere Burg beschreibt an erster Stelle für Lubich das *aktive, missionarische Charisma* der Bewegung, die für die Kirche und die Welt tätig ist durch ihr Leben außerhalb der strengen Klausur. Die innere Burg entspricht dem strengen Klausurleben Teresas, und die äußere Burg ist die passende Form des Lebens Lubichs und der ganzen Bewegung.[1062] An zweiter Stelle kann die äußere Burg *spirituell* verstanden werden. Im Sinne Teresas ist die „äußere Burg" ein Symbol des Lebens ohne bewusste Gegenwart Gottes, eine Trennung der Seele von Gott. Die äußere Burg beschreibt den Zustand der sterbenden Seele, auf Grund der Sünde und menschlicher Oberflächlichkeit.[1063] Wenn Lubich *geistlich* von der äußeren Burg spricht,

---

1058 Vgl. ebd. 1M 1,7.

1059 Vgl. ebd. 1M 2,10; Vgl. Ulrich DOBHAN - Elisabeth PEETERS, Teresa von Avila - Werke und Briefe Gesamtauflage Band I: Werke (Herder - Freiburg, 2015), 1663 f. Außerhalb der Burg ist ein Bild für die Menschen, die oberflächlich leben, die das Glück dort suchen, wo es nicht zu finden ist. Teresa sieht es als die „Tragik unserer Existenz", dass wir unfruchtbar sind, immer wieder um uns kreisen, daher fühlen wir uns selbst nicht zu Hause, und daher sind wir zerrissen, unfrei und frustriert. Teresa bittet einen inneren Weg zu nehmen, in dem man bei sich und bei Gott zu „Hause" ist.

1060 LUBICH, Ein Weg in Gemeinschaft (Neue Stadt - Friedberg, 2003), 17. „Auf unseren Weg übertragen, möchte ich von einer *äußeren Burg* sprechen, die es zu entdecken, zu beleuchten und aufzubauen gilt. Wir könnten die ganze Bewegung als eine „äußere Burg" betrachten, in der Christus zugegen ist als derjenige, der alle Bereiche erhellt, von Zentrum bis an die Peripherie."

1061 Vgl. Teresa von AVILA, Innere Burg - 1M 2,10.

1062 Vgl. LUBICH, Ein Weg in Gemeinschaft, 17.

1063 Teresa von AVILA, Innere Burg - 1M 1,6.

bedeutet das für sie die dringende Aufgabe, die Seelen, die im Zustand der äußeren Burg leben, zu Gott zurückzuführen durch ihren pastoralen Dienst, durch das sozial-caritative Engagement und intensiven Dialog.[1064] Es ist Lubichs tiefstes Anliegen, die Menschen, die in der äußeren Burg leben, die die Gegenwart Gottes nicht erfahren haben, die die lebendige Beziehung mit Gott durch die Sünde und ihre Rebellion gebrochen haben und in gewisser Weise „die Gottverlassenheit" erlebt haben, zurückzuführen. In diesem Kontext kann man verstehen, warum Lubich die Spiritualität des Verlassenen Jesus ganz in den Mittelpunkt stellt.[1065] Wenn Lubich mit großem Enthusiasmus den Weg der äußeren Burg verkündet, bedeutet das für sie und die Fokolar-Bewegung an erster Stelle ein Leben mitten in der Welt mit *Jesus in der Mitte* für das Heil der Menschen. Gewiss, dass Lubich nicht die Einzige ist, die diesen Weg der äußeren Burg gewählt hat, denn dieselben Motive haben auch andere christliche Bewegungen und Ordensleute. Der Unterschied zu diesen kirchlich-geistlichen Bewegungen und zum besonderen Spezifikum der Fokolar-Bewegung liegt darin, dass Lubich *Jesus den Verlassenen* als Gott unserer Zeit bezeichnet[1066] und ihm das Leben geweiht hat, damit auch alle, die die Gottverlassenheit erleben müssen, durch den Verlassenen Jesus eine lebendige Begegnung mit dem Vater erleben dürfen. Dieser revolutionäre Weg, der Weg der äußeren Burg im Geist der Gottverlassenheit Jesu, den viele Menschen durchgehen können, ist das besondere Merkmal Lubichs. In diesem Horizont ist die äußere Burg sowohl *örtlich* als auch *geistlich* verortet für Lubich als *locus* und *focus* ihres pastoralen Weges. In ihrer Schrift *Paradiso 49* schreibt sie:

> „Foco war es, der mir Mut machte. Er öffnete mir die Augen, indem er mich daran erinnerte, dass der verlassene Jesus mein Ideal war und dass ich ihn zu lieben hatte in der Menschheit, die mich erwartete. Damals habe ich unter Schmerzen und Tränen geschrieben: ich habe auf der Erde nur einen Bräutigam. Ich habe keinen anderen Gott außer ihm. In ihm ist die ganze Menschheit, in ihm ist die Dreifaltigkeit. Ich werde durch die Welt gehen und ihn suchen in jedem Augenblick meines Lebens."[1067]

Die Passage: „*Dass ich ihn zu lieben hatte in der Menschheit, die mich erwartet,… und ich werde durch die Welt gehen"…* beschreibt das missionarische Programm Lubichs, um Jesus den Verlassenen in der Menschheit zu lieben. Dieser Akt des *Hinausgehens - ich werde durch die Welt gehen* ist mehr als nur ein Teil des täglichen Programms, es ist für sie gleichsam ein *Imperativ,* um ihre große Dankbarkeit ihrem Bräutigam, dem Verlassenen

---

1064 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 110 f.
1065 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene, 50. Aus einer Telefonkonferenz vom 7.2.1985.
1066 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 216.
1067 LUBICH, Paradiso 49 (1961), in Come frecciate di luce, Rom 2013, 22 f.

Jesus, zu bezeugen. Maria Voce spricht in diesem Zusammenhang von der Dringlichkeit *hinauszugehen*, den Menschen entgegenzugehen. Diese *Dringlichkeit* beschreibt keinerlei äußeren Schwung, sondern eine innere Berufung, die aus der Liebe stammt, dem Verlassenen zu dienen, sogar ihn zu *trösten*.[1068] Die Menschen, die Lubich als *Fernstehende* bezeichnet, vor allem diejenigen, die in gewisser Weise leiden wie Jesus der Verlassene, sind der *Focus* ihres pastoralen Engagements, und die *äußere Burg* ist daher ein *Locus* der Begegnung mit dem Verlassenen Jesus selbst.

Wenn Lubich von der äußeren Burg spricht, bedeutet das aber nicht, dass sie das innere Leben vernachlässigt. Für sie bilden das innere Leben und die äußere Burg eine Einheit. Sie verwendet das Bild vom Baum, besonderes von Wurzel und Blüte, um die Relation zwischen beiden auszudrücken:

> „Wir haben ein inneres Leben und ein Leben nach außen. Das eine ist die Blüte des anderen; zugleich ist jedes des anderen Wurzel; jedes ist – wenn wir unser Leben im Bild des Baumes betrachten – die Krone des anderen. Das innere Leben wird vom Leben nach außen genährt. Je mehr ich auf den Nächsten zugehe und ihn von innen her verstehe, desto näher komme ich Gott, der in mir lebt. Je tiefer ich mit Gott in meinem Innern verbunden bin, desto tiefer begegne ich dem Nächsten."[1069]

Es handelt sich dabei um das Gleichgewicht zwischen dem inneren Leben und dem Leben nach außen, zwischen *hinein* und *hinaus* gehen. Es geht um die Balance zwischen der „kontemplativen" und „aktiven" Dimension des Lebens, die im Grunde bei Gott ihren Wert finden. Wenn Lubich die äußere Burg betont, bedeutet das an erster Stelle nicht den Akt des Hinausgehens in den Mittelpunkt zu stellen, sondern Gott *im anderen* zu finden. Auf Grund dieses Gedankens verwendet Lubich den Ausdruck „Gott für Gott loslassen", d.h. Gott in mir zu verlassen für „Gott" im anderen.[1070] Weil Gott selbst der Mittelpunkt der menschlichen Handlung ist, gibt es bei Lubich keine Dichotomie zwischen dem *inneren* und dem *äußeren* Leben.

3.3.2 KENOTISCHER DIALOG

Eine der wichtigsten Aufgaben für Lubich und die Fokolar-Bewegung, als Konsequenz die äußere Burg zu verlebendigen, ist die Auseinandersetzung mit allen Menschen verschiedener Religionen, Kulturen und Weltansichten durch den kenotischen Dialog. Das Streben nach der Einheit und das ständige Bemühen um das friedliche, harmonische Zusammenleben

---

[1068] LUBICH, Der Verlassene Jesus, 30.
[1069] LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 317.
[1070] LUBICH, Der Verlassene Jesus (Aufzeichnungen von 6.11.1949), 40.

zwischen den Menschen veranlasste Johannes Paul II. Lubich und die Fokolar-Bewegung als Apostel des Dialogs zu bezeichnen.[1071] Um das Thema Dialog, bzw. den kenotischen Dialog, besser zu verstehen, ist es nötig die Rede von dem Dialog in Lubichs Kirchenverständis von *communio* einzuordnen, denn das letzte Ziel des kenotischen Dialogs ist unter dem Begriff der *communio* zu verstehen. Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen keine *Privatangelegenheit*, die zu *individualistischer Engführung* führt, sondern sie ist eine *koinonia*, deren Quelle im Mysterium des dreieinigen Gottes liegt,[1072] und daher ist sie offen für die liebende Begegnung mit der Welt. Lubich rezipiert daher Tertullian, der in seinen Ausführungen zu Joh 13,35 die gegenseitige Liebe als „Erkennungszeichen der Christen"[1073] nennt. Für Tertullian liegt der Wert der Jüngerschaft Christi darin, dass es gegenseitige Liebe gibt, damit eine liebende *communio* entstehen kann.

Die Rede vom Dialog, wie ihn Lubich in ihren Schriften, Vorträgen und Seminaren schildert, zeigt die klare und weite Dimension, wie die Kirche ihre Rolle zum Dialog verwirklichen kann. Zwei Hauptpunkte treten dabei hervor, einerseits das *Motiv des Dialogs*, das sie nicht nur als Herzensanliegen betrachtet, sondern als ihre *Berufung* in der Kirche, andererseits aber auch die *Spiritualität des Dialogs,* die dem inneren Verhalten im Dialog entspricht. Diese zwei Aspekte sind die Anker, um die die Reden vom Dialog immer wieder kreisen, zugleich machen sie den Dialog aus. Ausgehend von diesen Schwerpunkten spricht Lubich von fünf unterschiedlichen Dialogen, nämlich dem Dialog innerhalb der katholischen Kirche, dem Dialog mit den christlichen Kirchen, dem Dialog mit den anderen Religionen, dem Dialog mit den Atheisten und dem Dialog mit der zeitgenössischen Kultur.[1074]

3.3.2.1 MOTIV DES DIALOGS

Um das Motiv des Dialogs bei Lubich richtig zu verstehen, soll ihre Autobiographie und die Geschichte der Fokolar-Bewegung in ihrer Anfangszeit betrachtet werden. Der größte Wendepunkt auf Lubichs Lebensweg, der sie zum Streben nach dem ununterbrochenen Dialog mit allen Menschen führte, war der zweite Weltkrieg. Für sie ist der Krieg ein klares Zeichen der Feindschaft und des Mangels an Liebe und Einheit.[1075] Mitten in dem ungeheuren Krieg versuchte Lubich mit ihren ersten Gefährtinnen im Luftschutzkeller das Testament Jesu zu reflektieren, und sie sind tief beeindruckt von dem Wort Jesu *„Alle sollen*

1071 Vgl. LUBICH, Die Liebe zum Nächsten (Fokolar Bewegung - Ottmaring, 2012), 49.
1072 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 79.
1073 Vgl. ebd. 80.
1074 Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 101 f.
1075 Vgl. Silvana VERONESI, Was in Trümmern began …, 37.

eins sein" (Joh 17,21). Für sie ist dieses Testament Jesu nach und nach zur *Magna Charta* geworden, und sie kamen zur Überzeugung, dass die Einheit, bzw. das „Sich-einsmachen" ihre Berufung ist.[1076] Die Entdeckung dieser Berufung mitten im katastrophalen Krieg ist etwas Besonderes, denn in dieser Zeit, im Jahr 1943, dem Entstehungsjahr der Fokolar-Bewegung, veröffentlichte Papst Pius XII die Enzyklika *Mystici Corporis*. Vor diesem Hintergrund soll die Rede von der Einheit und von dem Dialog bei Lubich verstanden werden. Inspiriert durch das Wort Jesu *„Alle sollen eins sein"* und gestärkt, motiviert und begleitet durch die Enzyklika *Mystici Corporis* ist Lubich sich sicher in ihrer Berufung für die Einheit der Menschheit wirken zu sollen. Dieses „Sich-einsmachen" als biblisch-christologisches Testament Jesu ist die innere Motivation, die sie in jedem Augenblick ihres Daseins zu verwirklichen sucht, nämlich die Einheit der ganzen Menschheit durch den ständigen Dialog zu fördern. Die Frage ist nun, was heißt die Einheit oder das „Sich-einsmachen" im biblisch-christologischen Sinn, wie Jesus es in seinem Testament sich wünscht? In ihren Aufzeichnungen von 1946 versucht sie diese Frage zu beantworten:

> „Wir sollen nicht zu einem Gemisch werden, sondern zu einer Verbindung. Das werden wir nur dann erreichen, wenn wir durch das Feuer der Liebe Gottes ganz eins werden mit den anderen. Was bleibt von zwei oder mehr Menschen, die sich verbinden? Jesus, der Eine."[1077]

In diesem Gedanken wird deutlich, dass die Einheit, die Lubich sich vorgestellt hat, im Sinne von „sich-einander-verbinden" oder im Sinne einer „Beziehung" zu verstehen ist. Die Einheit ist daher mehr als nur eine menschliche Strategie und Leistung, sondern im theologischen Sinn eine *lebendige Beziehung* zwischen den Personen, die sich einander verbinden. Weil der *Verbindende* zwischen den Personen Jesus ist, ist daher die Einheit etwas Göttliches. Dazu schreibt Lubich in einem Brief aus dem Jahre 1948:

> „Die Einheit, wer kann es wagen, von ihr zu sprechen? Sie ist unbeschreiblich wie Gott! Man spürt sie, man sieht sie, man freut sich an ihr, aber man kann sie nicht in Worten ausdrücken. Alle freuen sich, wenn sie da ist; man leidet, wenn sie fehlt. … Sie ist Jesus unter uns!"[1078]

Lubich ist sich bewusst, dass die Einheit, mit der die Menschen sich einander verbinden, im tiefsten theologisch-christologisch motiviert ist. Vor diesem Hintergrund versucht Lubich

---

[1076] Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 16. Über diesen Gedanken schreibt Lubich: „Wir spüren deutlich, dass Gott von uns die Einheit will. Wir leben, um mit ihm, untereinander und mit allen eins zu sein. Diese herrliche Berufung bindet uns eng an den Himmel und stellt uns gleichzeitig mitten hinein in die Beziehung zu allen Menschen. Es gibt für uns nichts größeres, kein höheres Ideal."

[1077] Ebd. 21.

[1078] Ebd. 22.

die Einheit nicht nur mit den *anderen* zu verknüpfen, sondern *die Einheit selbst zu leben*, was für sie und die Bewegung nicht immer einfach ist.[1079]

In ihren Überlegungen zum Thema Dialog wird es deutlich, dass der Weg zur menschlichen Einheit in starkem Maße vom Menschenbild abhängt, damit ein offener Raum für ehrlichen Dialog ermöglicht werden kann. Daher ist die Frage *„wer sind die anderen?“,* die in Lubichs Betrachtungen als *Brüder und Schwestern* bezeichnet werden, sehr fundamental, denn die Beschäftigung mit dieser Frage öffnet einen inneren Zugang zu einer persönlichen Auseinandersetzung. Hier zeigt Lubich ihr theologisches Menschenbild, das in der *Schöpfer-Schöpfung-Beziehung* liegt. Die Kenose und Gottverlassenheit Jesu heben die Würde der Schöpfung bzw. die Menschen in eine neue Dimension. Der *Nächste* ist daher der *Bruder*, den sie als *anderen Jesus* bezeichnet.[1080] Der Nächste ist in Lubichs Betrachtung kein *Fremder*, sondern sie hat ihn immer im Blick eines Familienbezugs, da er, theologisch gesehen, auf denselben Vater schaut, wie auch alle anderen Menschen. In diesem Sinn beinhaltet der Begriff *Nächster* eine *Geschwisterlichkeitskategorie*, die in Jesus den gemeinsamen *Bruder* hat. Die Betrachtung Lubichs über den Nächsten als *Bruder* ist sehr entscheidend, denn auf diesem Grund kann sie leicht einen Dialog mit vielen Menschen verschiedener Überzeugungen und Religionen knüpfen, weil die Basiskategorie eines Dialogs ein Gespräch zwischen den *Brüdern* ist. Aufgrund dieser Betrachtung ist der Dialog bei Lubich und der Fokolar-Bewegung an erster Stelle kein Gedankenaustausch, kein zu vertiefender Diskurs, sondern ein Lebensvollzug, der zur *communio* führen soll.[1081]

3.3.2.2 SPIRITUALITÄT DES DIALOGS

Es ist für Lubich wichtig nicht nur das *Motiv* des Dialogs, das biblisch-christologisch zentriert werden muss, sondern auch die *Spiritualität* oder den *Geist des Dialogs* in den Mittelpunkt zu stellen. Lubich spricht von der Grundhaltung des Dialogs, der kenotisch sein muss. Wenn das Motiv des Dialogs aus dem Testament Jesu stammt, und die Wurzel für die Einheit bzw. das *Eins-werden* der Menschheit bei Christus liegt, so soll auch die Grundhaltung des Dialogs aus der Grundhaltung Jesu erwachsen, damit dieser Dialog kenotisch werden kann. Dazu schreibt sie:

[1079] LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 15. Über dieses Ereignis schreibt sie: „Wir sind uns bewusst, wie schwierig, ja unmöglich es ist, dieses Programm zu verwirklichen, und so bitten wir Jesus darum, er möge uns zeigen, wie wir die Einheit leben können“.

[1080] Ebd. 19.

[1081] Vgl. Franz KRONREIF, Gottloss heute, 149.

> "[…] Ich lege großen Wert auf das theologische Fundament des Dialogs zwischen Christen und Gläubigen anderer Religionen. Dieses liegt meines Erachtens in dem dem Evangelium gemäßen Prinzip der Kenosis, des Sich-Entleerens. […] Wir Christen müssen uns von jeglichem Überlegenheitsgefühl befreien und uns die Logik des Dienstes am anderen aneignen. Demut ist einer der Schlüssel des Dialogs."[1082]

In diesem Text zeigt Lubich die Werte eines kenotischen Dialogs, die nichts anderes sind, als die Bereitschaft zum *Sich-leer-machen* im Geist des Dienstes. Für sie ist die Kenosis, das *Sich-Entleeren,* das höchste Prinzip des Dialogs. Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, die Grundhaltung Jesu in Lubichs Texten zu erforschen, damit die Rede von dem kenotischen Dialog ihre Berechtigung findet. In diesem Kontext ist das Thema des *Nichts-Sein aus Liebe* die zentrale Grundhaltung, denn sie ist der Ermöglichungsgrund des kenotischen Dialogs. Das Nichts-Sein aus Liebe, das Jesus durch seine Kenose und Gottverlassenheit gezeigt hat, hat seine Wurzel im innertrinitarischen Bereich. Das Nichts-Sein aus Liebe in den Personen der Trinität ist das Basiselement des einander *Gebens und Nehmens.* Darüber schreibt Lubich:

> „Die Drei in der Trinität sind einer durch die gegenseitige Einwohnung. Jedoch um einer zu sein ist es nötig, dass jeder der Drei wirklich Nichts ist, ein so großes und göttliches Nichts, wie es ihr Einer-Sein ist. Man müsste tiefer in dieses ihr Nicht-Sein, in diese ihre totale Inexistenz eindringen. Sicherlich bleibt es ein Geheimnis, wie in der Dreifaltigkeit das Wort Nichts ist und zugleich der Sohn ist, ebenso der Vater und der Geist. Sicher ist, dass Gott, weil er Liebe ist, fähig ist, sich zu Nichts zu machen."[1083]

In diesem Text wird deutlich, dass das Nichts-Sein aus Liebe die Grundbewegung Gottes ist, und daher das *Mit-* und *ineinander-Sein* der trinitarischen Personen ermöglicht. Im Sinne Lubichs ist das Nichts-Sein aus Liebe die *conditio sine qua non* des trinitarischen Lebens. Basierend auf diesem Gedanken sieht sie die Notwendigkeit des Nichts-Seins aus Liebe in dem Dialog. *Sich zu Nichts zu machen* ermöglicht einen offenen Raum für menschliches Zusammensein, denn das Nichts-Sein aus Liebe überwindet das *Ich-Zentrum* in jeder menschlichen Begegnung und jedem Dialog. Bei dem zweiten europäischen ökumenischen Treffen am 23. Juni 1997 in Graz betont Lubich, dass die Entäußerung Christi, wie sie der Philipperhymnus 2,6-11 darstellt, das Leitbild des kenotischen Dialogs ist. Sie ist überzeugt, dass diese Haltung ein segensreicher Weg für den Dialog ist, vor allem mit den Religionen Asiens, bei denen die Loslösung von allem und die Selbstentäußerung oft so wichtig ist.[1084] So wie Christus aus Liebe sich zu Nichts gemacht hat, bis zur Hingabe seines Lebens, so

---

[1082] Ebd. 145.
[1083] Zitiert nach: Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 209.
[1084] Vgl. LUBICH, Essential Writings, 332.

soll der Mensch auch im Alltag danach streben, aus Liebe in Selbstvergessenheit dem Nächsten zu dienen, seine Freuden und Leiden mittragen und in Selbstentäußerung sich mit ihm eins machen (vgl. 1 Kor 9,19-20). Das ist die Grundhaltung des Dialogs, nämlich sich *leer machen*, um für den anderen Raum zu schaffen.

Die Frage lautet nun, wie Lubich das Nichts-Sein aus Liebe als Grundhaltung des Dialogs in der Praxis realisieren kann. Welche praktische Handlung als Zeichen des Nichts-Seins aus Liebe gefordert wird, damit der Dialog kenotisch sei. Hier ist die Rede von dem *Pakt der Einheit* und der *gegenseitigen Liebe* ein zentrales Thema. In dieser Praxis fordern die Fokolare ein sichtbares Zeichen vor dem Dialog, nämlich einen Pakt der Einheit und der gegenseitigen Liebe zu versprechen. Jeder Teilnehmer soll ausdrücklich die Liebe zu seinem Dialogpartner versprechen, damit die Einheit und die gegenseitige Liebe Vorrang haben im Dialog. In diesem Geist sollen sie den Dialog entwickeln. Die Erfahrungen zeigen, dass dieser Pakt der Einheit und der gegenseitigen Liebe eine große Rolle spielt, und zugleich eine große Hilfe ist, die das oft anstrengende Thema und den heftigen Dialog zu einem guten Ende führt.[1085] Dieses *Nichts-Sein aus Liebe*, das im Pakt der Einheit und der gegenseitigen Liebe deutlich geäußert worden ist, macht den Dialog als offene Brücke zur Einheit der Menschen verschiedenen Kulturen, Religionen und Ansichten. Gestärkt durch diesen Pakt, tritt Lubich für einen Dialog ein, der ein Gespräch nicht bloß auf Augenhöhe ist, d.h. ohne die Überheblichkeit aufgrund der Überzeugung auf der Seite der Wahrheit zu stehen, sondern ein *sich Leermachen* von eigenen Überlegungen und Argumentationen. Das verlangt ein *Eintauchen* in die Erfahrung des anderen mit der Bereitschaft vom anderen gegebenenfalls zu lernen. Durch Kontakt, Wertschätzung der Überzeugung des anderen soll eine Atmosphäre der Offenheit entstehen, die das Interesse des Dialogpartners wecken kann und Aufmerksamkeit auf das Mysterium des Handelns Gottes im anderen. Diese Haltung des Dialogs, wie sie Lubich und die Fokolar-Bewegung entwickelt haben, findet eine Übereinstimmung mit Raimond Pannikars *Dialogsverständnis*. Pannikar nennt diese auf *Empathie* beruhende Form des Dialogs den intrareligiösen Dialog.[1086] Jedes Element des Evangelisierungsauftrags der Kirche muss vom Geist des Dialogs durchdrungen sein. Die Integrität des eigenen Glaubens muss die Grundlage jedes ehrlichen Dialogs bilden. Weder Synkretismus noch Eklektizismus oder Proselytismus dürfen die Wahrhaftigkeit des Dialogs

---

[1085] Vgl. ebd. 323.

[1086] Vgl. Jacques DUPUIS, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus (Tyrolia - Verlag, 2010), 519.

beeinträchtigen. Die Verkündigung des Evangeliums muss vor allem durch ein Zeugnis des Lebens glaubwürdig werden. In dieser Grundhaltung wird der Dialog zu einem *Heilsdialog*.[1087]

3.3.2.3 VIELFALT DES DIALOGS

In Übereinstimmung mit der ersten Enzyklika von Papst Paul VI *Ecclesiam suam* und inspiriert von der Konstitution *Lumen Gentium* und der Erklärung *Nostra Aetate* versuchte Lubich den kenotischen Dialog auf verschiedenen Ebenen zu realisieren. Sie pflegte den Dialog zunächst in ihrer Gruppe und mit den kirchlichen Autoritäten, weiters mit den getrennten christlichen Brüdern und Schwestern, schließlich mit Anhängern anderer Religionen und auch mit Religionslosen und Vertreten der zeitgenössischen Kultur.[1088]

3.3.2.3.1 DIALOG INNERHALB DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE

Bevor Lubich den Dialog mit den kirchlichen Autoritäten führte, erkannte sie die Notwendigkeit des abendlichen Austauschs zwischen den Fokolarinnen, denn dieser *innere Austausch* war ein offener Weg zum Dialog mit den anderen. Über dieses Anliegen schreibt sie:

> „Wir lebten nicht nur einzeln jeder für sich das Wort Gottes; die nützlichen Erfahrungen, das Licht und die Gnade, die dieses Leben hervorbrachte, teilten wir den anderen mit. Wir mussten einander daran teilhaben lassen, weil die gegenseitige Liebe das Grundgesetz unserer Bewegung ist. Wer zuhörte, hatte einen Nutzen davon, und wer sprach, wurde ebenfalls bereichert."[1089]

So beschreibt Lubich die positive Wirkung des gegenseitigen Austausches, dass jeder durch ihn bereichert wird. Dieser gemeinschaftliche Austausch ist der sichtbare Ausdruck, dass die Fokolare als Brüder und Schwestern auf Gottes Wort hören und gemeinsam im Licht des Gehorsams seinen Willen zu erfüllen suchen. In diesem Kontext verstehen die Fokolare ihr Leben als eine Hingabe für den anderen. Im Licht dieses Austausches versucht Lubich den Raum des Dialogs zu eröffnen, um dadurch beizutragen, die Einheit der Kirche zu ermöglichen.

Lubich bemühte sich, den Dialog mit kirchlichen Autoritäten, mit den kirchlichen Bewegungen und Assoziationen, mit allen Mitgliedern der Kirche, im Licht der ekklesiologischen *Koinonia* zu begründen und danach weiterzuentwickeln. Für sie war das

---

[1087] Vgl. Johannes PAUL II: „Dialog und Verkündigung", 39: „Der Dialog hat seinen Platz im Heilsauftrag der Kirche; deshalb ist er ein Heilsdialog."

[1088] Das entspricht dem Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit im LG 14-16. Dazu Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013), 280 f.

[1089] LUBICH, Wo Einheit wächst, 77.

apostolische Schreiben *Novo Millenio Ineunte* von Papst Johannes Paul II ein starker Impuls geworden, wie die Kirche in diesem 3. Jahrtausend *Haus* und *Schule* der communio sein kann. In ihrer Ansprache bei der katholisch-charismatischen Konferenz im Oktober 2004 in Fiuggi, Italien, betonte Lubich den Geist der ekklesiologischen communio als Basiselement des christlichen Lebens.[1090] Im Licht dieses apostolischen Schreibens stellte sie fest, dass die *communio* zu jeder Zeit, auf jeder Ebene der kirchlichen Strukturen, entwickelnd und erneuernd wirken sollte. Die Beziehung zwischen dem Bischof, Priester und Diakon, zwischen Priester und Volk Gottes, zwischen Klerus und Ordensleuten, zwischen den kirchlichen Bewegungen, soll klar durch *koinonia* charakterisiert sein.[1091] Die *koinonia* ist das tiefste Wesen des Mysteriums der Kirche. Sie ist eine Manifestation der Liebe, die aus dem Vater entspringt, und den Menschen durch den Hl. Geist in Christus geschenkt worden ist (Röm 5,5).

Basierend auf dieser trinitarischen Koinonia entwickelt Lubich den Dialog innerhalb der katholischen Kirche, indem sie den Kontakt mit den verschiedenen kirchlichen Assoziationen und Bewegungen, wie z.B. mit der Gemeinschaft St. Egidio, der katholischen Charismatischen Erneuerungsbewegung, mit Schönstatt, Regnum Christi, Notre Dame etc., aufgenommen hat. In dieser Auseinandersetzung und dem Dialog sieht Lubich, dass alle christlichen Bewegungen mit ihren charismatischen Dimensionen ein gemeinsames konstruktives Element für die Kirche bilden, indem sie durch die Ausgießung des Hl. Geistes die Fülle der christlichen communio realisieren können. Eine Zusammenkunft von vielen dieser Bewegungen war z.B. die große Versammlung im Mai 2004 in Stuttgart unter dem Namen: *Gemeinsam für Europa*. In dieser Versammlung sind die christlichen Bewegungen und Assoziationen ein lebendiges *Network*, in dem Gott durch sie einen Weg für die Einheit Europas öffnet.[1092]

Inspiriert durch Mt 5,16, strebten Lubich und alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen die Entwicklung an *Europa im Geist* zu fördern, damit durch christliche Werke alles zur Ehre Gottes führe.[1093] In dieser Versammlung und in vielen anderen stellte Lubich fest, dass die christliche communio nur dann Sinn hat, wenn der Geist Christi, der Geist des auferstandenen Herrn, der Mittelpunkt jeder Begegnung und jedes Dialogs ist.

1090 Vgl. LUBICH, Essential writings, 320.
1091 Ebd. 320.
1092 Vgl. ebd. 324.
1093 Ebd. 324.

3.3.2.3.2 DIALOG MIT DEN ANDEREN CHRISTLICHEN KIRCHEN

Das Streben nach Einheit ist nicht nur auf die katholische Kirche begrenzt, zwischen den Bewegungen und Assoziationen, zwischen den Laien und dem Klerus, sondern sie ist auch offen für den Dialog mit anderen Kirchen. Um dieses Ziel zu verwirklichen wurde 1968 das „Ökumenische Zentrum des Lebens" in Ottmaring bei Augsburg gegründet.[1094] In diesem Zentrum versuchte Lubich mit den verschiedenen Kirchen einen ökumenischen Dialog zu fördern. Mit den Lutheranern z.B. verband sie besonders die Passion für das Evangelium, mit den Anglikanern der Wunsch nach Einheit und mit den Orthodoxen die Mystik der Caritas. Ziel in Ottmaring ist es durch das Leben des Evangeliums die Präsenz Gottes, Christus in ihrer Mitte, zu intensivieren und durch Einheit und gelebte Caritas den theologischen Dialog zu fördern.[1095] Ökumenischen Dialog verstand Lubich im Sinne von Papst Johannes Paul II. nicht nur als einen *Austausch von Ideen*, sondern *von Gaben*, mit denen sich die Gläubigen gegenseitig bereichern.[1096] Sie hoffte, dass durch ein in ökumenischer Hinsicht vorbereitetes Volk Fortschritte erzielt würden in den offiziellen theologischen Dialogen, die sich um interkonfessionelle Einheit bemühten.[1097] Die Frage nun lautet, wie Lubich den ökumenischen Dialog theologisch bearbeitet, nämlich welche *ekklesiologische Grundlage* als Basis des gemeinsamen Strebens für die Einheit der christlichen Kirche verwendet wird.

Das Ziel des ökumenischen Dialogs liegt für Lubich darin einen Wiederaufbau der vollen sichtbaren Einheit unter den Getauften möglich zu machen. Das ist der Hintergrund aller ökumenischen Bewegungen. Am Anfang hat Christus nur eine Kirche gegründet, die Kirche Jesu Christi, in der alle durch die Taufe wieder geboren und eins in ihm sind. Das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bestätigt dies: „Wir glauben an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche". Um dieses Ziel zu erreichen, braucht es eine vertiefte Ekklesiologie der Gemeinschaft, eine ökumenische Spiritualität der *Koinonia*. Im Sinne von Kardinal Willebrand, der die *Koinonia* sowohl als *Ursprung* als auch als *End-Form* der Kirche sieht, hat Lubich versucht, den Wiederaufbau der Einheit der Kirche im Licht dieser Ekklesiologie zu begründen, denn die Kirche findet ihr Modell, ihren Ursprung und ihre Fülle in der Communio der Dreifaltigkeit.[1098]

1094 Vgl. LUBICH, Weiter als Gedacht (Verlag Neue Stadt-München, 2023), 173.
1095 Vgl. LUBICH, The Church, 101 f.
1096 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint* 28.
1097 Vgl. LUBICH, Wo die Einheit wächst, 63.
1098 LUBICH, Essential writings, 124.

Lubich ist überzeugt, dass neben diversen historischen, geographischen, politischen, sozialen, kulturellen Ursachen doch der Hauptgrund für die Zersplitterung das Fehlen von Liebe ist. Daher ist es notwendig, die Quelle des gemeinsamen Glaubens wieder aufzusuchen, Gott, welcher die Liebe ist. Um das Ziel der Einheit, die Überwindung der Trennung zwischen den Kirchen zu erreichen, ruft Lubich zu einer echten Bekehrung auf im Sinne einer Versöhnung mit Gott und mit den anderen, und die Liebe untereinander und die Gottesliebe in den Mittelpunkt zu stellen.[1099]

Lubich will die Ökumenische Bewegung auf drei Grundlagen aufbauen. *Erstens:* christologische Grundlage.[1100] Für Lubich ist das Maß und Bild der Einheit Jesus der Verlassene. Die Betrachtung dieser Gottverlassenheit ist wichtig, damit die Christen Gemeinschaft in gegenseitiger Liebe entwickeln können. Denn um die Spaltung der Menschen untereinander und ihre Trennung von Gott heilen zu können, musste Jesus selbst die Erfahrung tiefster Trennung machen, und das war das Gefühl von Gott verlassen zu sein. Jesus überwand diese grauenvolle Trennung, indem er sagte: „Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (Lk 23,46), und brachte dadurch die Menschen zurück in den Schoß des Vaters. Die christlichen Kirchen müssen von der Liebe zum Verlassenen Jesus erfüllt sein und daher einen Weg zur Überwindung der Trennung suchen. Nur die gegenseitige Liebe kann die Einheit verwirklichen. Vor seiner Gottverlassenheit betete Jesus: „Vater, alle sollen eins sein“ (Joh 17,21). Lebendige Ökumene lebt von der Einheit, wie Jesus sie am Kreuz gelebt hat.

Zweitens: pneumatologische Grundlage.[1101] Ein weiterer Kernpunkt für die ökumenische Bewegung muss die große Liebe zum Hl. Geist sein, der ja die personifizierte Liebe ist. Jesus gab ihn der Kirche am Kreuz und er erfüllte die Kirche mit ihm bei ihrer Geburt zu Pfingsten. Der Heilige Geist ist das Band, das die göttlichen Personen, aber auch die Glieder des mystischen Leibes Christi untereinander verbindet. Wenn die Kirchen ganz von dem Hl. Geist erfüllt sind, ist die Kirche eins, und es gibt keine Trennung.

Drittens: marianische Grundlage.[1102] Es ist bemerkenswert, dass Lubich auch die marianische Grundlage für die Einheit der Kirche betont. Für sie ist die Deklaration über Maria als *Theotokos* beim Konzil von Ephesus 431 eine große Hilfe zur ökumenischen Bewegung. Als Mutter kann Maria viel für die Einheit bewirken. Sie ist die vollkommene

---

1099 Ebd. 325.
1100 Ebd. 330.
1101 Ebd. 330.
1102 Ebd. 330.

Christin, die Ikone des gelebten Evangeliums. Unter dem Kreuz fühlt sie auch, wie es ist, von Gott verlassen zu sein. Aber ihr *fiat* ermutig sie den Willen des Vaters zu erfüllen. Sie ist Mutter der Schmerzen, und durch ihr Leiden nimmt sie auch Teil am Heilswirken Jesu. Auch dieses Leiden ist ein verbindendes Element der Einheit.

3.3.2.3.3 DIALOG MIT ANDEREN RELIGIONEN

Lubich pflegte auch den Dialog mit Angehörigen anderer Religionen; mit Juden, Muslimen, Buddhisten, Hindus, Sikhs etc. 1977 begannen Lubich und die Fokolar-Bewegung den interreligiösen Dialog. Es waren für Lubich zwei tiefgreifende Erlebnisse, aufgrund deren sie den interreligiösen Dialog begonnen hat. Die erste große spirituelle Erfahrung war in Kamerun, wo sie an einer religiösen Zeremonie von Eingeborenen teilnehmen durfte. Sie fühlte sich dabei plötzlich umfangen von Gott, der gleich der Sonne alle Anwesenden umfasste. In diesem Ereignis sah Lubich den offenen Weg zum Dialog, dass die Menschen auch im *fremden Land* fähig zu einem gemeinsamen Dialog sind.[1103] Ein anderes starkes Erlebnis hatte Lubich nach dem Erhalt des Templeton-Preises für „Progress in Religion“,[1104] wo zunächst Juden, Muslime, Buddhisten, Sikhs, Hindus auf sie zukamen und sie beglückwünschten. Es folgten darauf weitere Kontakte und gegenseitige Besuche, z.B. kamen buddhistische Mönche nach Loppiano, woraus sich gute Kontakte zu Buddhisten ergaben. Lubich stellte echtes Interesse von buddhistischer Seite an christlicher Spiritualität fest, und die christlichen Fokolare waren von der Fähigkeit der Buddhisten zur Askese und zur Loslösung von allen Dingen tief beeindruckt. Bewegt von so viel Herzlichkeit begriff sie damals, dass sie den Dialog nicht nur unter Christen, sondern auch mit Angehörigen anderer Religionen, mit diesen Schwestern und Brüdern, fördern musste. Diese beiden Erlebnisse waren für sie prägend, und das war der Beginn des interreligiösen Dialogs der Fokolar-Bewegung. Die Frage bei dem interreligiösen Dialog lautet, welches Ziel wollte Lubich bei diesem Dialog erreichen, und welche Grundhaltung soll der Dialog mit anderen Religionen fordern?

Lubich hob die Gemeinsamkeiten zwischen Christen, Juden, Muslimen, Buddhisten, Hindus u.a. hervor. Sie sind der Anknüpfungspunkt, um den Dialog zu verwirklichen. Vereint könnten auch die Christen die „Samen des Wortes“ in anderen Religionen leichter entdecken.[1105] Auf die Frage, welche Hauptschwierigkeiten Lubich zu überwinden hatte bei

---

[1103] Vgl. LUBICH, Essential Writings, 344.
[1104] Vgl. ebd. 344.
[1105] Vgl. Ad Gentes 15.

der Verwirklichung eines echten Dialogs, antwortete sie, es sei die Überwindung des „alten Ichs“ gewesen, das zur Bequemlichkeit und Egozentrik neigt.[1106] Bei dem interreligiösen Dialog betont Lubich den Primat der gegenseitigen Liebe. Die Liebe, die auf dem Evangelium basiert, unterscheidet sich von der gewöhnlichen, humanistisch geprägten Liebe dadurch, dass sie in jedem Menschen den Nächsten sieht, auch wenn er fremdartig, hässlich, unsympathisch, feindlich ist. Anstelle eines Aufrufs zur Bekehrung steht bei ihr die Einladung zu einer grundlegenden Offenheit füreinander in Liebe inmitten aller Vielfalt, die bleibt und die sie auch positiv interpretiert.[1107] Stefan Tobler hat die Betrachtung Lubichs über den Primat der Liebe im Dialog so formuliert:

> „Die Konzentration auf die Liebe ermöglicht ihr, im Pluralismus der Weltanschauungen zu leben, ohne sich an ihm aufzureiben, aber auch ohne die geglaubte Wahrheit zu relativieren, also sie plädiert für Offenheit in der Liebe und Treue zu Jesus, dem Verlassenen. Sie verändert daher auch den Satz „Cogito, ergo sum“ in „Amo, ergo sum“.[1108]

Für Lubich erfordert jeder echte Dialog vor allem Liebe und Respekt. Er muss wahrhaftig sein gegenüber Gott und dem Nächsten, ohne etwas aufdrängen zu wollen, frei von Proselytismus, gegründet auf Liebe.[1109] Die gute Zusammenarbeit von Menschen verschiedener Religionen ist für Lubich ein Beweis, dass der Pluralismus der Religionen keineswegs die Verursachung von Trennung und Krieg ist, da der Heilige Geist nicht nur in den einzelnen Menschen wirkt, sondern auch in den religiösen Traditionen selbst. In ihrer Ansprache vor der jüdischen Gemeinde in Buenos Aries 1998 betonte Lubich die gemeinsame Wurzel des Glaubens zwischen Christen und Juden an einen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und die gemeinsame Bibel, besonders das Alte Testament. Inspiriert durch *Nostra Aetate* sieht Lubich den gemeinsamen Anknüpfungspunkt als Basis des theologischen Dialogs. Das *Schema Israels* (Dtn 6,4-5), wie auch das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,29-31) ist der theologische Treffpunkt, von dem aus beide Religionen einen Dialog entwickeln können. Im Dialog mit Muslimen verweist Lubich auf die Kernaussage des Evangeliums „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) und auf das Gebot, dass auch wir einander lieben sollen (Joh 13,34), und sie zitiert auch islamische Denker, wie z.B. den Mystiker Rumi: „Gott hat uns von Ewigkeit für die Liebe vorherbestimmt.“ Für den Dialog mit den Religionen Asiens ist aber besonders die Kenosis Christi und das Mit-Leid,

---

1106 Vgl. LUBICH, Essential Writings, 350.
1107 Vgl. ebd. 341.
1108 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 341.
1109 Vgl. LUBICH, Essential Writings, 356.

wie Paulus es im Philipperbrief 2,6-8 beschreibt, ein wesentlicher Anknüpfungspunkt, da die asiatischen Religionen die Loslösung von allen Dingen bis zur Aufhebung des Selbst anstreben.[1110]

Weil Lubich den Primat der Liebe beim Dialog in den Mittelpunkt stellt, ist die Fokolar-Bewegung selbst nicht nur zu einem Ort des Dialogs geworden, sondern sie ist ein *Ort des interreligiösen Lebens*. Die Vielfalt religiöser Überzeugungen spiegelt sich auch in der Fokolar-Bewegung wider. Sie ist präsent in über 182 Nationen rund um den Globus und ist multikulturell, multiethisch und multireligiös.[1111] Das Geheimnis ihrer Stärke und ihres Erfolgs liegt in ihrer auf dem Evangelium basierenden Spiritualität, die sowohl persönlich als auch kollektiv gelebt wird. Die Fokolar-Bewegung schließt aber auch Menschen, die nicht glauben können, aber das Gute tun, nicht aus. Sie ist überzeugt, der gemeinsame Vater macht uns alle zu Geschwistern, eint uns zu einer Familie.[1112]

3.3.2.3.4 DIALOG MIT DEN ATHEISTEN

Auch mit Menschen mit nichtreligiösen Weltanschauungen war Chiara Lubich im Dialog. Es war eine lange Geschichte, die Lubich und ihre Gefährtinnen durchgemacht haben, um Jesus, dem Verlassenen, im Menschen mit keiner religiösen Konfession zu begegnen und ihn zu lieben. Am Ende der 50er und Anfang der 60er Jahre begannen Lubich und die Fokolare in den kommunistischen Städten ihre Mission zu halten. 1961 wurden zwei Mitglieder der Bewegung, zwei Ärzte, nach Ost-Deutschland gesandt, und seitdem verbreitete sich auch die Bewegung in Ost-Europa. Das war eine harte Zeit mit vielen Opfern und Schmerzen.[1113] Lubich war zu dieser Zeit überzeugt, dass es Gottes Wille ist, das Charisma der Einheit von Ost-Deutschland aus im ganzen kommunistischen Block zu realisieren.[1114] Einmal wurde sie gefragt, warum die Fokolare den Dialog mit den Nicht-Glaubenden begonnen haben, welchen Einfluss sie ausüben wollten? Als Antwort betonte Lubich, dass es keineswegs die menschliche Initiative war, sondern es war der Impuls des Heiligen Geistes, diesen Dialog zu verwirklichen.[1115] Lubich sieht darin die gemeinsame anthropologische Wurzel der Menschheit, die in Christus ihre Würde erhalten hat. Da Jesus Gott und Mensch war, hat er allen Menschen Wert verliehen, und der Christ ist ja, noch ehe

---

1110 Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 121.
1111 Vgl. LUBICH, Essential Writings, 338 ff.
1112 Vgl. LUBICH, Wo die Einheit wächst, 67.
1113 Jim GALLAGHER, A Womans Work, 113.
1114 Ebd. 113.
1115 Vgl. LUBICH, Essential Writings, 355.

er Christ wird, Mensch.[1116] Aus diesem Grund sieht Lubich den Primat und die Notwendigkeit des Dialogs, der alle Menschen verbinden und vereinen kann.[1117] Lubich unterscheidet aber zwischen *Dialog* und *Toleranz*. Für ein friedliches Zusammenleben steht der Dialog über der Toleranz. Toleranz ist wichtig, um Streit und Gewalt zu verhindern, der Dialog ist aber etwas anderes, er ist eine gegenseitige Bereicherung, die aus Liebe und Freiheit gestaltet ist. Daher geht der Dialog weit hinaus über die Toleranz.[1118] Es ist bemerkenswert, dass Lubich den Zugang zu den Atheisten, zu Menschen ohne Glaubensbekenntnis in Jesus dem Verlassenen findet, und versucht, aus diesem Geheimnis, der Gottverlassenheit Jesu heraus, den Dialog zu führen. Sie schreibt:

> „In ihrem Suchen erkennen wir Jesus in seiner Verlassenheit, der „Warum?" fragt und nur mehr „irgendein Mensch" zu sein scheint, der gleichsam die Gestalt des „Ungläubigen" verkörpert, des „A-theisten", dem Gott „abhandengekommen" ist. Auch nichtreligiöse Menschen begegnen anderen in einer Haltung des Wohlwollens und Respekts. Denn die Liebe zu Seinesgleichen ist in der Natur des Menschen grundgelegt. Auch Nichtgläubige sind fasziniert von der Idee, sich für die Menschheit als universale Familie, für eine geeintere Welt einzusetzen. Im Kontakt mit ihnen rücken wir gemeinsame Werte in den Vordergrund; wir arbeiten zusammen für Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit, Wahrung der Menschenrechte, Solidarität usw."[1119]

Lubich sieht gewisse Ähnlichkeit zwischen den Atheisten und Jesus dem Verlassenen, der die Erfahrung der Abwesenheit Gottes erlebt hat. Auch wenn die *Wesensqualität* zwischen den beiden, ihr *Sein* und *Werden* nicht verglichen werden kann, haben sie doch die gemeinsame Erfahrung des Gottesverlustes erlebt.[1120] Lubich ist überzeugt, dass Jesus in seinem Schrei der Gottverlassenheit die göttliche Antwort auf den Abgrund des Leidens, der Verwirrung und Leere der menschlichen Herzen, die durch die tiefgründigen Fragen der gegenwärtigen Kultur hervorgerufen sind, bekommen hat.[1121] In dieser Verlassenheit Jesu am Kreuz können wir allen unseren entwurzelten, orientierungslosen, verzweifelten Brüdern und Schwestern begegnen. Mit dieser Intention führt Lubich einen Dialog, der einerseits für sie Ausdruck der Liebe zu den Verlassenen, andererseits aber auch im Verlassenen Jesus das *Maß* und die *Grundhaltung* der Begegnung findet.[1122] In dieser Grundhaltung bleibt Lubich treu ihrem katholischen Standpunkt, gleichzeitig die Menschen mit Glaubens- oder ohne

---

1116 Vgl. LUBICH, Weiter als Gedacht, 183.
1117 LUBICH, Die Welt wird eins, 122.
1118 LUBICH, Essensial Writings, 355.
1119 LUBICH, Wo die Einheit wächst, 67.
1120 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit Jesu, 97. „In seiner Gottverlassenheit wird Jesus zum Gekreuzigten derer, die sich zu keinem religiösen Glauben bekennen; denn für sie wurde er – wie gesagt - gleichsam „einer ohne Gott."
1121 Vgl. LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 40.
1122 Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 122.

Glaubensbekenntnis nicht umpolen zu wollen. Aus diesem Grund gilt für Lubich immer wieder die gegenseitige Liebe als „Norm aller Normen“[1123] des Dialogs, wie die folgende Formulierung zeigt:

> „Natürlich ist der Dialog echt, wenn er von echter Liebe beseelt ist. Liebe ist echt, wenn sie absichtslos ist; andernfalls ist es nicht Liebe […], sondern Egoismus. Ihr habt mir also verschiedene Fragen zu ebendiesem Punkt gestellt, dass hinter der Liebe und auch hinter dem Dialog selber eine Absicht stecken könnte. Das wäre dann ein Dialog ohne Liebe, somit gar kein Dialog, sondern etwas ganz anderes: Proselytismus. Der Proselytismus muss außen vor bleiben, es darf ihn nicht geben, sonst ist es kein Dialog. Dialog meint lieben, aus Liebe zum anderen zu schenken, […].“[1124]

Lubich will klar machen, dass es beim Dialog um die reine Liebe und die Offenheit geht, um den anderen zu bereichern. Daher vermeidet sie Proselytismus, denn dieser ist ein Zeichen von Egoismus und gefährdet dadurch den Dialog. Dialog heißt Liebe, ohne Liebe wird der Dialog zum *Monolog*.[1125]

Nach Lubichs erfolgreichem Dialog, wurde der Dialog mit den Atheisten in der Fokolar-Bewegung von Franz Kronreif geleitet, der mit großem Enthusiasmus die verschiedenen Auseinandersetzungen mit den Kommunisten, Atheisten und den säkularen Vertretern führt. Im Sinne Lubichs hält Kronreif den Dialog mit den Atheisten für notwendig, wichtig und wertvoll.[1126] In seinen Überlegungen über die Beziehung zwischen dem Christentum und den Atheisten sieht Kronreif die Atheisten als „externe Prophetie“, die nicht nur die Autonomie der Welt und der Gesellschaft vor den Religionen schützt, sondern auch die Religionen vor sich selbst schützt.[1127] Aus diesem Grund ist der Atheismus kein Gegensatz zum Christentum, und umgekehrt, er ist vielmehr ein „Klangkörper in Wechselwirkung“,[1128] was für beide bereichernd wird. In seiner Betrachtung über diese Beziehung schreibt Kronreif:

> „Wenn es Christen ein Anliegen ist, die säkulare Wirklichkeit zu verstehen, in ihr heimisch zu sein und sie von innen her, d.h ihrer eigenen, säkularen Logik folgend, mit dem Evangelium zu erleuchten, brauchen sie die Atheisten als Wegbegleiter, streckenweise sogar als Bergführer.“[1129]

1123 Allgemeinen Status der Fokolar-Bewegung, 7.
1124 Zitiert nach: Franz KRONREIF, Gottlos heute, 143,
1125 Vgl. LUBICH, Essential Writings, 357.
1126 Vgl. Franz KRONREIF, Gottlos heute, 176.
1127 Ebd. 172 f.
1128 Ebd. 164.
1129 Ebd. 176.

Mit dieser Überzeugung sieht Kronreif die Atheisten mit ihrer Logik der Säkularität als einen potenziellen Gesprächspartner, der die Kirche auf ihrer Suche nach der Wahrheit begleiten kann. Dies beruht auf Gegenseitigkeit, in der die Kirche mit ihrer Lehre und Glaubenswahrheit die Position des Atheisten mit ihrer Logik der Säkularität wertschätzen kann. Daher stellt Kronreif eine entscheidende Frage: Ist ein Dialog im Sinn einer gemeinsamen Suche nach Wahrheit möglich oder führt er unweigerlich zur Vereinnahmung der einen Seite durch die andere?[1130] Auf diese Frage zeigt Kronreif seine Position im Dialog mit den Atheisten, wenn er schreibt:

> „Gemeinsames Suchen und Auffinden der Wahrheit ist möglich, wenn man ihre Erkenntnis als Prozess versteht, der nicht unbedingt in überschaubarer Zeit zu einem Abschluss kommen muss. Dabei geht es um einen perichoretischen Dialog aus einer kenotischen Haltung heraus."[1131]

Mit diesem Gedanken zeigt Kronreif die reife Grundhaltung im Dialog mit den Menschen ohne religiöse Konfession, die kenotisch sein soll, um gemeinsam die Wahrheit des Lebens zu finden, und die dadurch einen gegenseitigen Respekt der eigenen Position und des eigenen Denkens aufbauen kann. Diese Haltung ist absolut wichtig, denn das gemeinsame friedliche Leben in einer universalen Geschwisterlichkeit fordert eine gegenseitige Liebe und Respekt, die im Dialog eine gegenseitige Bereicherung erfährt. Nur in diesem Zusammenhang finden die Gläubigen und Ungläubigen eine gemeinsame Perspektive, wie das Leben in einem Geist der universalen Geschwisterlichkeit einen Horizont findet.[1132]

Kronreif korrigiert daher die allgemeine Fehleinschätzung der Kirche, die die Atheisten mit ihren Säkularisierungsprojekten als *Hauptfeind* des Christentums betrachtet, wie es bereit GS 19-21 festgestellt hat,[1133] und zugleich fordert er einen offenen gegenseitigen kenotischen Dialog, der beiden Sinn verleiht und zu der *communio* führen kann. Als Herausforderung für die Kirche stellt Kronreif eine sinnvolle Frage: „Wie weit ist das Christentum *Religion*. Gibt es so etwas wie Bonhoeffers *Religionsloses Christentum*? Was ist die Achse des christlichen Glaubens und Lebens, um die herum sich alles Christliche

---

[1130] Vgl. ebd. 174.
[1131] Ebd. 174.
[1132] Vgl. ebd. 177. Darüber schreibt Kronreif: „Suchen und Streben im Sinne einer transzendentalen Unruhe ist offensichtlich eine Grundvoraussetzung für erfülltes Menschsein. In satter Sicherheit, banaler Gleichgültigkeit oder perspektivlosem Defätismus verkümmert der Mensch – einerlei ob gläubig oder nicht-religiös. Spirituelle Intelligenz, Transformationsperspektive oder Mystik sind Wege, die Atheisten und Gläubige über weite Stücke gemeinsam gehen können und die am Ende zur selben Stadt führen. […]. Entscheidend ist, dass das Leben einen Horizont hat."
[1133] Vgl. Rudolf LANGTHALER, Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in Gaudium et Spes in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013), 635-650, 642.

dreht und von der her alles seine Bedeutung bezieht?“[1134] Das ist die entscheidende Frage, die Kronreif gestellt hat, um die kenotische Haltung des Christentums in der Begegnung mit den Atheisten zu fordern. Ohne christliche kenotische Haltung, wie Jesus sie gelebt hat, gibt es keinen echten Dialog.

Als Zusammenfassung ist der vielfältige Dialog, wie Lubich und die Fokolar-Bewegung ihn verwirklichen, ein Zeichen der Liebe und Offenheit der katholischen Kirche mit allen ihren Brüdern und Schwestern verschiedener Kirchen, Religionen und Kulturen. Die Fokolar-Bewegung mit ihren Mitgliedern aus verschiedenen Nationen, Religionen und Kulturen könnten der Welt ein Beispiel geben für die Einheit. Durch eine gelebte Spiritualität der Einheit unter den verschiedenen Konfessionen wäre dies ein umso stärkeres Zeugnis. Auch wenn der Dialog für Lubich *absolut wichtig* ist, bleibt es doch bei ihr nicht beim Dialog, sondern bei *Mitarbeit*,[1135] die zur Communio und friedlichem Zusammenleben führen soll.

3.3.3 DIE KIRCHE FÜR DAS 3. JAHRTAUSEND

Die Rede von der Kirche für das 3. Jahrtausend ist vielmehr Lubichs *Vision*, wie die Kirche in dieser veränderten Welt ihr *Kirche-sein* und *Kirche-werden* verwirklichen kann. In einer Rede im Jahre 2004 in der Westminster Central Hall vergleicht Lubich die Problematik unserer durch die modernen Kommunikationsmittel globalisierten Welt, des *global village,* mit der Situation des hl. Augustinus. Auch Augustinus erlebte Migrationsströme und den Zusammenbruch des Römischen Reiches. Doch er konnte seinen christlichen Zeitgenossen die Zuversicht schenken, dass dies nicht das Ende ihrer Welt bedeutete, sondern die Geburt einer neuen Welt.[1136] Er war überzeugt, dass Gott in der Geschichte anwesend ist und letztlich alles zum Guten wendet (vgl. Röm 8,28). In dieser positiven Haltung gegenüber der veränderten Welt, und entsprechend dadurch der Problematik der neuen Gesellschaft, sieht Lubich ganz deutlich, dass das für die Kirche sowohl eine Chance als auch eine Herausforderung ist, ihre Berufung zu realisieren. Daher verschärft sie die ekklesiologische Frage, nämlich was das *Wesentliche* ist, das im Lauf der Zeit das Wesensmerkmal der Kirche

---

[1134] Vgl. ebd. 178.

[1135] Vgl. Franz KRONREIF, Gottlos heute, 144. In einem Brief zu einem Kongress Anfang Juni 2001 schreibt Lubich: „Ich denke, dass die Entwicklung selbst, die euer Zweig, nämlich jener der Freunde mit unterschiedlicher Weltanschauung, in vielen Teilen der Welt genommen hat, seinen besonderen Wert zeigt; ja sie zeigt immer deutlicher, wie jedes echte menschliche Zusammenleben heute weniger denn je auf die großen gemeinsamen Werte der Menschheit verzichten kann. […] Genau dafür halten wir den Dialog für absolut notwendig. Und es bleibt nicht beim Dialog, sondern es ist aktive Zusammenarbeit mit euch.“

[1136] Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 143 f. Aus: Civ. Dei und Sermones über den Untergang Roms n. 81,105,296,397).

geworden ist, und was das *Werdende* ist, das in der Zukunft die Kirche werden soll. Es ist wichtig folgende Aussage Lubichs zu betrachten:

> „Für unsere Kirche erhoffe ich mir ein Klima, das sie deutlicher als „Braut Christi" hervortreten lässt: eine Kirche, die sich der Welt schöner, geeinter, heiliger und geisterfüllter zeigt, die Maria, ihrem Urbild, ähnlicher ist. Ich wünsche sie mir dynamischer, familiärer, innerlicher, deutlicher nach dem Bild Christi gestaltet. … Ich träume von einer Kirche, die ein strahlendes Licht für die Menschheit ist und als Volk [Gottes] wie nie zuvor widerspiegelt, was „Heiligkeit" ist.
>
> In Millionen von Menschen ist der Wunsch nach gelebter Geschwisterlichkeit herangreift. Ich träume davon, dass er immer mehr Menschen auf der Erde erfasst … Ich träume davon, dass dadurch die Kriege, die Kämpfe, der Hunger und die unzähligen anderen Ursachen des Leids in der Welt zurückweichen.
>
> Ich wünsche mir einen intensiveren Dialog der Liebe unter den Kirchen, damit die volle Gemeinschaft unter ihnen naherückt. Ich erhoffe mir, dass sich der lebendige, tatkräftige Dialog unter den Angehörigen der verschiedensten Religionen vertieft …, ich träume von einer Annäherung und gegenseitigen Bereicherung der verschiedenen Kulturen dieser Welt …"[1137]

In diesem Text drückt Lubich das wesentliche Element der Kirche aus, das unauslöschlich ist durch die Zeit, nämlich *Braut Christi* zu sein. Diese christologische Dimension besagt, dass die Kirche nur in ihrer engen Verbindung mit Christus, ihrem Bräutigam leben kann. Schon von Beginn an hat Lubich immer wieder gefordert, die Christen sollten in dieser materialistischen, entchristlichten Welt ein *spirituelles Kloster* mit Jesus in der Mitte bauen, und zu Beginn des 3. Jahrtausend verstärkte sie diese Forderung nach spirituellen Gemeinschaften, die Christus in ihrer Mitte deutlicher sichtbar machen sollten.[1138] Mit diesem Gedanken betont Lubich den *Communio-Charakter* der Kirche. Diese Communio ist Lubichs Überzeugung nach christologisch fundiert, nämlich die lebendige Gemeinschaft zwischen den Gläubigen mit Jesus. In dieser Communio mit Jesus als Bräutigam der Kirche stellt Lubich Maria als Vorbild der Kirche vor. Maria ist die reinste Jungfrau, die den Sohn in ihrem Herzen trägt und bis am Ende die Treue unter dem Kreuz bewahrt. *Maria Sein* war Lubichs tiefstes Anliegen, denn bei Maria ist die Fülle und die Vollkommenheit der Kirche. Die Kirche für das 3. Jahrtausend soll in Lubichs Betrachtung eine *marianische Kirche* sein, nur dadurch kann sie ihre Berufung als *Licht* und *Salz* der Welt realisieren. *Maria Sein,* wie Lubich es in ihren Schriften versteht, ist an erster Stelle die Berufung das *Wort zu leben* oder das *Evangelium zu leben*, damit, wie Charles de Foucauld sagt, „die Menschen, die Jesus

---

1137 LUBICH, Kirche werden, 75.
1138 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 144 f.

fern sind, vor allen Dingen die Ungläubigen, durch den Anblick ihres Lebens das Evangelium kennen lernen".[1139]

Zur Zukunft in einer multikulturellen, multiethnischen und multireligiösen Welt ist das Wichtigste für Lubich die Bereitschaft mit den *anderen zu leben* und *vom anderen zu lernen*. Dies ist ein Zeichen der Offenheit einer kenotischen Kirche, die bereit ist, in diese profane, säkularisierte Welt mit allen ihren Problemen und Schwierigkeiten einzutreten, damit sie ihre christliche Aufgabe von innen her als Sakrament des Heils verwirklichen kann.[1140] Um die anderen zu verstehen, von ihnen zu lernen und mit ihnen zu leben, muss die Kirche sich mit den anderen sowohl *identifizieren* als auch sich von ihnen *differenzieren*. Es ist nötig die gemeinsamen Werte des Glaubens zu identifizieren, und zugleich alles, was dem Evangelium nicht entspricht, zu differenzieren.[1141] Dazu muss die Kirche sich ganz *leer machen, kenotisch sein* von allem Eigenen, den eigenen Ideen, Überzeugungen - sogar von den religiösen, dass sie aus Liebe zu den anderen sich zum *Nichts* macht. Dieses *Nichts-Sein aus Liebe* wie Jesus es selbst gemacht hat, ist wesentlich eine Handlungsmöglichkeit, die aus dem Glauben stammt, damit die Kirche eine lebendige Kirche in dieser veränderten Welt sein kann.[1142]

In seiner Botschaft anlässlich des Todes von Chiara Lubich dankte Papst Benedikt XVI. dem Herrn für das „Geschenk dieser tiefgläubigen Frau", die der Papst als „Botschafterin der Hoffnung und des Friedens" bezeichnete, die sich mit größtem persönlichem Einsatz der Verkündigung des Evangeliums hingab, und zwar in allen gesellschaftlichen Schichten, stets offen für die *Zeichen der Zeit*. Auf vielerlei Weise habe Lubich *neue breite Straßen* für das Volk Gottes geöffnet in einer Zeit großer Herausforderungen und neuer Möglichkeiten. Mit dieser Botschaft würdigte der Papst die Fokolar-Gründerin für ihre Unermüdlichkeit und Leidenschaft für die Kirche, in der sie bedeutende Beiträge für diese leisten konnte.[1143]

1139 Gisbert GRESHAKE, Kirche Wohin? (Verlag Herder - Freiburg, 2. Auflage, 2020), 94.
1140 Vgl. LUBICH, Weiter als gedacht, 41.
1141 Vgl. LUBICH, Essential Writings, 356 ff.
1142 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene, 37.
1143 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 142.

TEIL III: VERGLEICH

KAPITEL I : ÜBEREINSTIMMUNG UND DIFFERENZ BEI HANS URS VON BALTHASAR UND CHIARA LUBICH

Nach den Darstellungen über die Kenose und Gottverlassenheit Jesu bei Hans Urs von Balthasar und Chiara Lubich im ersten und zweiten Teil wird nun der Vergleich zwischen beiden gezogen. Gewiss ist dieser Vergleich im strengen Sinn kein symmetrischer Vergleich, im Sinne, dass die Überlegungen zur Kenose und Gottverlassenheit Jesu bei Balthasar und Lubich eins zu eins verglichen werden, sondern es ist ein Versuch, trotz ihres großen Unterschieds die Differenz und die Übereinstimmung zwischen beiden darzustellen.

Wie bekannt ist Balthasar einer der bedeutendsten katholischen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts, ein hoch gebildeter Theologe mit scharfem kritischen Geist, in gewisser Weise ein Universalgenie mit weitem Horizont in Kunst, Philosophie und Literatur. [1144] Vor diesem Hintergrund betrachtet er das Geheimnis der Kenose und Gottverlassenheit Jesu systematisch und spekulativ, und er verwendet wissenschaftliche Sprache, um die Wahrheit dieses Geheimnisses nach Auseinandersetzung mit vielen Theologen auszudrücken. Sein Berufungserlebnis empfing er, als er noch Student der Germanistik war und gerade an Exerzitien für Laien teilnahm. Bei einem Waldspaziergang traf ihn wie ein plötzlicher Blitzschlag eine Geisterfahrung. Er erfuhr sich als von Gott gerufen, später trat er in den Jesuitenorden ein.[1145] Auf dem Gebiet der Mystik steht Balthasar stark unter dem Einfluss der Mystikerin Adrienne von Speyr, mit der er auch die Johannesgemeinschaft gegründet hat.[1146]

Anders als Balthasar ist Lubich keine Theologin. Vielmehr ist sie eine Mystikerin, eine tief praktizierende Gläubige.[1147] Die unter ihrem Namen überlieferten Schriften sind geistliche Texte mit starkem pastoralen Akzent, entstanden aus ihren mystischen Glaubenserfahrungen, wie sie sie in *Paradiso 49* schildert.[1148] Während Balthasar ein breit gefächertes geisteswissenschaftliches Studium absolvierte mit dem Schwerpunkt auf Germanistik und später Theologie, war Lubichs Weg geprägt durch ihre Erlebnisse während des zweiten Weltkrieges und in der Nachkriegszeit, wo sie sich ganz sozialen und karitativen

---

[1144] Vgl. Manfred LOCHBRUNNER, Hans Urs von Balthasar 1905-1988 – Die Biographie eines Jahrhunderttheologen (Echter Verlag – Würzburg, 2020), 13.
[1145] Vgl. ebd. 67
[1146] Vgl. BALTHASAR, Unser Auftrag, 70.
[1147] Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 88.
[1148] Vgl. ebd. 89 f.

Aufgaben widmete. Sie entdeckte aber auch ihre Begabung im Begeistern und Führen von Menschen, und so kam es schließlich zur Gründung der Fokolar-Bewegung. Sie war überzeugt, Gnadengaben erhalten zu haben, um im Plan Gottes als Werkzeug zu dienen.[1149] Sie nützte ihre Führungsqualitäten, um durch Vorträge, Seminare, Konferenzen anderen Menschen verschiedenster Herkunft und Glaubensüberzeugung ihre Ideale zu vermitteln. Ihre religiösen und theologischen Kenntnisse wachsen durch ständiges Studium und Vertiefung von Glaubensartikeln. Die Begegnungen mit Päpsten, Bischöfen und großen Persönlichkeiten in der Kirche und Gesellschaft verliehen ihr klare Erkenntnis über das christliche Leben in seiner Beziehung zu anderen Kirchen, Religionen und der Welt. Daher sind ihre Ausführungen über das Christsein, die Kirche, die Kenose und Gottverlassenheit Jesu im strengen Sinn keine spekulative und systematische Darstellung, sondern sie sind vielmehr pastoral und spirituell motiviert.[1150] Aus diesem Grund ist ein symmetrischer Vergleich zwischen Balthasar und Lubich nicht zu raten, denn es ist vielmehr ein asymmetrischer Vergleich. Es wird ein Versuch unternommen werden, je nach ihrer spirituellen Prägung und ihrem biographischen Hintergrund die Übereinstimmung und die Differenz bei der Betrachtung zur Kenose und Gottverlassenheit Jesu zwischen beiden darzustellen. In diesem Teil werden drei Hauptthemen verglichen werden, und zwar: die Kenosis-Theologie, die Gottverlassenheit Jesu und die kenotische Kirche.

1.1 KENOSE ALS OFFENBARUNG GOTTES

1.1.1 KENOSE UND DIE PRÄEXISTENZ CHRISTI

Kenose als ein Akt der Entleerung und Erniedrigung Gottes, wie der Philipperhymnus (Phil 2,5-11) sie darstellt, wurde bei Balthasar und Lubich zur Basis ihrer Überlegungen, die nicht nur theologisch ontologisch die Präexistenz Christi und die Menschwerdung des Gottes-Wortes ausdrücken, sondern es wird auch praxis-pastoral betrachtet, wie die Kirche die „Gesinnung" Christi (Phil 2,5) bzw. die Kenose Christi sich zu eigen machen soll. Das ist die gemeinsame Basis als Hauptanliegen von Balthasars und Lubichs Überlegungen zur Kenose und Gottverlassenheit Jesu. [1151]

Die Formulierung: „*Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das*

[1149] Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 29.
[1150] Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 86 f.
[1151] Vgl. BALTHASAR, Katholisch (Johannes Verlag - Einsiedeln, 3. Auflage, 1193), 11; Vgl. LUBICH, Mit Jesus in der Mitte auf dem Weg, 30 f.

eines Menschen" (Phil 2,6-7), beschreibt einerseits die Präexistenz Christi, dass Christus von Ewigkeit her Gott war, andererseits aber auch die Menschwerdung Christi als Gottes Offenbarung, die im Sinne von Joh 1,1-18 die *Fleischwerdung des Wortes Gottes* beschreibt. Sowohl Balthasar als auch Lubich beschäftigen sich mit diesen beiden Themen. Beide stimmen überein, dass der allmächtige, verborgene Gott, der *Deus absconditus,* nun in Jesus Christus sich als *Deus revelatus* geoffenbart hat.[1152] Balthasar sieht das allgemeine Leben Jesu in seiner Gesamtheit: sein Leiden, sein Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt als Akt der Offenbarung Gottes.[1153] Lubich verneint nicht die Offenbarung Gottes in ihrer Gesamtheit in der Person Jesu Christi, aber sie will ihren spezifizieren Charakter noch tiefer zum Ausdruck bringen, dass Gott sich ganz besonders in Jesus dem Verlassenen offenbart. Der Schrei der Gottverlassenheit Jesu ist in Lubichs Betrachtung der Höhepunkt der Leiden Jesu, und gerade darin offenbart Gott seine Liebe zu der Welt.[1154] Daher ist für Lubich Gott und Jesus der Verlassene eins und untrennbar. Gott ist *Jesus der Verlassene* und Jesus der Verlassene ist *Gott*.[1155] Darin besteht nach Lubich die Einzigartigkeit, um die Offenbarung Gottes zu erkennen und zu erleben. Sie verwendet daher das Bild *Fenster*, um diese Realität auszudrücken. Jesus der Verlassene ist das Fenster Gottes, geöffnet für die Welt. In ihm hat Gott sein ganzes Wesen, sein Dasein, seine barmherzige Liebe für die ganze Menschheit geoffenbart.[1156]

Die Rede von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus führt dann Balthasar und Lubich zu einer Überlegung über die Präexistenz Christi. Der Philipperhymnus (Phil 2,5-11) und der Prolog des Johannes (Joh 1,1-18) sind für beide die Grundbasis für die Überlegungen zur Präexistenz Christi. Die Differenz zwischen beiden liegt darin, wie sie das Geheimnis der Präexistenz Christi in Sprache setzen und aus welchem Blickwinkel sie diese Präexistenz in ihrer Relation mit Gott und den Menschen sehen.

Balthasar bearbeitet dieses Thema sehr systematisch und spekulativ, wie er es z.B. in *Herrlichkeit III,2,2*, in *Theologie der Drei Tage* und in *Theodramatik III* darstellt. In diesen Werken betrachtet Balthasar die Präexistenz Christi in ihrer Relation mit der immanenten und ökonomischen Trinität. Es geht um eine Selbstlosigkeit in Gott (dem Vater), der seine Gottheit nicht allein besitzen will, sondern alles mit dem Sohn teilt.[1157] Diese dynamische

---

1152 BALTHASAR, Herrlichkeit I, 445 f; Vgl. LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 363.
1153 Vgl. BALTHASAR, Theologik II, 61 f.
1154 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene und die Einheit, 46.
1155 Vgl. ebd. 44.
1156 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 117.
1157 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 300 f.

Hingabe im innertrinitarischen Bereich verwirklicht sich im ökonomischen Bereich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Daher gibt es keine Unveränderlichkeit des Gotteswesens bei der Inkarnation Gottes.

Anders als Balthasar, der die Präexistenz Christi im Rahmen der immanenten und ökonomischen Beziehung betrachtet, betont Lubich ganz besonders die Präexistenz Christi im Rahmen der anthropologischen Dimension der Menschen, deren Wurzel bei Gott liegt.[1158] In mystischer Sprache zeigt Lubich als Basis für die ontologische Betrachtung der Menschen eine neue Dimension der Präexistenz Christi, die die Identifikation der Menschen in ihrer Historizität und ihre ursprüngliche Idee bei Gott beschreibt. Das ist wie bei Jesus selbst, wo es keine Dualität gibt zwischen dem historischen Jesus und dem präexistenten Christus. Dazu formuliert Lubich:

> „Es gibt keine Dualität zwischen der Idee von mir, die in Gott ist, und meinem Ich. So wie es undenkbar ist, dass es eine Dualität gab zwischen dem Wort Gottes, das in der Trinität ist, und Jesus, dem inkarnierten Wort Gottes, der in Zeit und Raum lebte, so lässt sich in analoger Weise nicht denken, dass es eine Dualität gibt zwischen der Idee von mir, die im Wort Gottes, in der Trinität ist, und mir. In der Tat lebe ich in Raum und Zeit, aber der Christus, der in mir ist, ist derselbe Christus, der im Schoß des Vaters ist."[1159]

Mit dieser Überlegung sieht Lubich die Präexistenz Christi im Licht der anthropologischen Bestimmung der Menschen, deren inneres Dasein und deren Würde schon von Ewigkeit her bei Gott liegt.[1160] Es scheint, dass Lubich in *analoger Weise* von der *Präexistenz der Menschen* spricht, so wie es bei Christus ist. Sie will betonen, dass die Menschen schon in Gottes Planung mitgedacht sind und daher in einer ewigen Beziehung mit Gott verbunden sind. Gewiss ist, dass die "Präexistenz der Menschen", wie Lubich sie in *analoger Weise* zur Präexistenz Christi darstellt, in keiner Weise zwei Naturen der Menschen vorstellt, als ob sie die göttliche und menschliche Natur besäßen, wie Christus nach seiner Inkarnation in der Welt, sondern vielmehr stellt sie den Ursprung der Menschen von vornherein bei Gott in den Mittelpunkt. Auch wenn Lubich bei mancher Gelegenheit deutlich ausgedrückt hat: „Ich bin Gott"[1161], soll dieser Ausdruck nicht im Sinne einer Gottes-Wesensgleichheit aufgrund der *Präexistenz* der Menschen verstanden werden, sondern dass sie vielmehr durch die Gnade der *Vergöttlichung* aufgrund der Menschwerdung Christi an der Gottheit Jesu teilhaben

---

1158 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit Leben,167.
1159 Vgl. ebd.170.
1160 Vgl. ebd.167.
1161 LUBICH, Paradies 49, Zitiert nach: Zanghi, Leggendo un carisma, 86.

dürfen.[1162] Trotz ihrer Konzentration auf die anthropologische Dimension der Präexistenz Christi, betonen Lubich wie auch Balthasar die unverlierbare Gottwesenheit Jesu nach seiner Menschwerdung. Jesu Gottheit existiert wesenhaft:

> „Jesus hat alles gegeben. […] Was ihm bleibt, ist seine Gottheit, seine Einheit mit dem Vater, die sich in Worten nicht ausdrücken lässt; eine Einheit, in der all seine Macht als Sohn Gottes gründet, sein Königtum am Kreuz.“[1163]

1.1.2 URKENOSE UND „NICHTS-SEIN AUS LIEBE“

Die Rede von der Präexistenz, der Inkarnation und dem Kreuzestod Jesu in Gottverlassenheit führt Balthasar und Lubich zu einer Überlegung über das Wesen Gottes in seiner innertrinitarischen Beziehung. Es muss eine dynamische Bewegung in Gott selbst geben als den Ermöglichungsgrund für die Kenose Christi nach *außen*. Balthasar und Lubich sind endlich zur Erkenntnis gelangt, dass es innertrinitarisches Leben gibt, das von der *Kenose* stark geprägt ist. Für diese *innertrinitarische Kenose* wurden von Balthasar und Lubich differente Begriffe verwendet, die im Grunde aber den gleichen theologischen Inhalt beschreiben. Balthasar spricht von der *Ur-Kenose* und Lubich spricht von dem *Nichts-Sein aus Liebe.*

Die *Urkenose* in Balthasars Verständnis ist ein Akt der *Selbstentleerung* Gottes (des Vaters), der seine Gottheit *nicht für sich allein hält,* sondern dem Sohn alles, was sein ist, mitteilt (vgl. Joh 17.10).[1164] Darüber schreibt Balthasar:

> „Nur im Nicht-an-sich-Halten ist Gott überhaupt Vater: Er ergießt seine Substanz und zeugt den Sohn; und nur im Nicht-an-sich-Halten dieses Empfangenen erweist sich der Sohn als gleichwesentlich mit dem Vater, und in diesem gemeinsamen Nicht-an-sich-Halten sind sie eins im Geist, der Ausdruck und «Personifikation» dieses Nicht-an-sich-Haltens Gottes überhaupt ist und ewiger Neubeginn und ewiges Produkt dieser unaufhörlich strömenden Bewegung.“[1165]

Es geht in diesem Text um eine *Mitteilung der Gottheit,* dass der Sohn *Wesensgleichheit* mit dem Vater erhält. Der christliche Gott ist daher kein monopolhafter Gott, der in seinem *isolierten Ich* das göttliche Leben der Welt mitteilt, sondern ein liebender Gott, der seinen Schoß *leer macht*,[1166] und dem Sohn seine Gottheit mitteilt. Diese *Urkenose* ist eine dynamische Selbsthingabe in der innergöttlichen Welt, die nicht nur den Vater als *Ur-Quell*

1162 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 252 f.
1163 LUBICH, Der Verlassene Jesus, 16.
1164 BALTHASAR, Theodramatik III, 300.
1165 BALTHASAR, Pneuma und Institution, 114 f.
1166 BALTHASAR, Theodramatik II,2, 475.

aller kenotischen Ereignisse betrifft, sondern auch den Sohn und den Hl. Geist. Balthasar spricht von der *immanenten Kenose* des Sohnes und des Hl. Geistes. Die *Urkenose* des Sohnes liegt darin, dass der Sohn im *hypostatischen Schema* einen Akt der *Selbstverdankung* gegenüber dem Vater verwirklicht, denn ohne den Vater ist der Sohn undenkbar. Die Selbstverdankung des Sohnes ist im Wesentlichen eine ständige *Rückgabe* seiner göttlichen Hypostase im Modus der *Selbsthingabe* und des *Gehorsams* gegenüber dem Vater. Das ist die Selbstentleerung des Sohnes.[1167] Diese Relation von *Sich-Schenken* und *Sich-Empfangen* bildet ein *Einssein im Anderssein* bei Gott. Weil der Sohn sein *Sein* aus dem Vater hat, prägt das *Gehorsam-sein* und *Einverstanden-sein* mit dem Vater das ganze Wesen Jesu von innen her. Daher ist der Wille Jesu selbst ontologisch hypostatisch gesehen nichts anderes als der des Vaters. Im Modus der Selbstverdankung des Sohnes, im ewigen Kreislauf von *Sich-Schenken* und *Sich-Nehmen* mit dem Vater, existiert ihr gemeinsamer Geist. Dieser gemeinsame Geist, das *Wir* von Vater und Sohn bildet ein Band des *Daseins-für-einander* in Gott selbst. Die Urkenose des Geistes liegt darin, dass der Geist ontologisch hypostatisch gesehen das *Einssein* im *Anderssein* zwischen Vater und Sohn besiegelt und überbrückt, damit das *Dasein in-* und *für-einander* ermöglicht ist.[1168] Mit diesem Gedanken zeigt Balthasar die immanente *Urkenose* Gottes als den Ermöglichungsgrund der Gottes-Wesensgleichheit des Sohnes und des Heiligen Geistes, zugleich den Ermöglichungsgrund des *in* und *miteinander* des göttlichen Lebens. Das gegenseitige *Sich-Schenken* und *Sich-Nehmen* der göttlichen Personen bildet eine ewige ununterbrochene *Kenose* in Gott selbst.[1169]

Anders als Balthasar, der die Urkenose in der immanenten Trinität systematisch ontologisch vorstellt, beschreibt Lubich das innertrinitarische Leben nicht so sehr in *spekulativ theologischer Zugangsweise*, sondern vielmehr in *mystischer Dimension* mit Liebe als Basis der gegenseitigen Selbsthingabe Gottes. Der Ermöglichungsgrund des Dreifaltigen Lebens, den Balthasar als Folge der Urkenose Gottes darstellt, wird bei Lubich mit dem Ausdruck *Nichts-Sein aus Liebe* bezeichnet.[1170] Theologisch gesehen gibt es keinen großen Unterschied zwischen Balthasar und Lubichs Betrachtung über die innertrinitarische

---

1167 BALTHASAR, Theodramatik 3, 301.
1168 Ebd. 301.
1169 Ebd. 303.
1170 Vgl. NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 42, Dazu schreibt Lubich: „Im Licht der Dreifaltigkeit wird offenbar, dass das Sein, wenn man so sagen kann, in seinem tiefsten Inneren das Nicht-Sein des Sich-Verschenkens birgt; nicht ein Nicht-Sein, in dem das Sein geleugnet ist, sondern jenes Nicht-Sein, dass das Sein als Liebe offenbart: Sein, das die drei göttlichen Personen ist."

Kenose, denn im Grunde steht die Selbstlosigkeit Gottes bzw. die Entleerung Gottes im Mittelpunkt. Das *Nichts-Sein aus Liebe* ist Lubichs Ausdruck für das innertrinitarische Leben, dessen Gestalt bei Jesus dem Verlassenen zu finden ist.[1171] Dieses *Nichts-Sein aus Liebe* wird allen drei göttlichen Personen zugeordnet, denn nur so gibt es dynamische Bewegung der *Selbsthingabe* bei Gott selbst. Auch wenn der Vater in seiner *Ur-Gabe* als Ursprung der Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes gesehen ist, ist es für Lubich deutlich, dass der Vater auf Grund seines *Nichts-Sein aus Liebe* hypostatisch gesehen dem Sohn und dem Heiligen Geist zugeordnet ist. Ebenso ist auch der Sohn auf Grund seines *Nichts-Seins aus Liebe* in einer ewigen Hingabe dem Vater und Hl. Geist zugeordnet, wie auch der Heilige Geist auf Grund seines *Nichts-Seins aus Liebe* dem Vater und dem Sohn zugeordnet ist.[1172] Weil das *Sein* der drei göttlichen Personen das *Nichts-Sein aus Liebe* ist, bildet das *Sich-Schenken* und *Sich-Nehmen* bei Gott einen ewigen Kreislauf. Aus diesem Grund besteht bei Lubich weder die Gefahr des Tritheismus noch des Modalismus bei der Betrachtung über die hypostatische Beziehung in Gott, denn die Liebe bzw. das *Nichts Sein aus Liebe* als das *Sein* der Trinität bildet die ewige relationale Beziehung der drei göttlichen Personen in ihrer dynamischen Selbsthingabe.[1173] In einer langen Formulierung schreibt Lubich:

> „Der Vater tritt sozusagen ganz aus Liebe heraus, er wird in gewisser Weise zum „Nicht-Sein" aus Liebe, und zeugt den Sohn; und gerade so ist er „Vater". Der Sohn seinerseits kehrt als Echo des Vaters aus Liebe zum Vater zurück; auch er wird in gewisser Weise zum „Nicht-Sein" aus Liebe und ist gerade so „Sohn". Auch der Heilige Geist, der die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn ist, ihr Band der Einheit, wird in gewisser Weise zum „Nicht-Sein" aus Liebe, zu jenem Nichtsein, jener „Leere der Liebe", in der Vater und Sohn einander begegnen, und eins sind; und gerade so ist er „Heiliger Geist". Drei sind die Personen der Trinität, und doch eins, weil die Liebe zugleich „ist" und „nicht ist" in einem ewigen Sich-Geben. So ist die Dynamik des innertrinitarischen Lebens, das sich als bedingungsloses gegenseitiges Sich-Geben offenbart, als gegenseitiges liebevolles Zunichtewerden, als vollkommene ewige Gemeinschaft."[1174]

Mit diesem Gedanken zeigt Lubich das innertrinitarische Leben, das auf dem *Nichts-Sein aus Liebe* basiert und dadurch eine ewige Gemeinschaft in Gott bildet. Das *Nichts-Sein aus Liebe* der drei göttlichen Personen ist daher im Sinne Lubichs kein Negatives, sondern etwas

---

1171 Vgl. ebd. 42.
1172 Vgl. Stefan ULZ, Dreifaltigkeit leben, 159.
1173 Vgl. ebd. 158 f.
1174 LUBICH, Die Einheit, 50 f.

Positives, denn es ist der Akt der Entleerung Gottes, die der Ermöglichungsgrund für das *Mit-einander-Sein* in Gott ermöglicht.[1175]

In diesem Horizont gibt es keinen großen theologischen Unterschied zwischen Lubich und Balthasar bei der Betrachtung über die Grundhaltung der innertrinitarischen Kenose. Es scheint eine große Ähnlichkeit zwischen beiden zu geben. Balthasar spricht von dem *nur im Nicht-an-sich-Halten* ist Gott überhaupt Vater, wie auch der Sohn und der Heiligen Geist,[1176] und Lubich spricht von dem *Nichts-Sein aus Liebe*, nur so ist Gott überhaupt Vater, wie auch der Sohn und der Heilige Geist.[1177]

1.1.3 Motive der Kenose und Gottverlassenheit Jesu

Sowohl Balthasar als auch Lubich beschäftigen sich beim Thema Kenose nicht nur mit der Frage, *wie* Gott Mensch geworden ist, einer Frage nach dem *Sein* und *Werden* Gottes in der Kenose, die im Mittelpunkt die Präexistenz Christi und das innertrinitarische Leben betrifft, sondern auch mit der Frage nach dem Grund der Kenose, und zwar, *warum* Gott Mensch geworden ist. Es handelt sich in dieser Betrachtung um die Motive der Kenose, die sowohl bei Balthasar als auch bei Lubich zu finden sind. Wie die Überlegungen Balthasars zum Motiv der Kenose im ersten Teil und bei Lubich im zweiten Teil zeigen, gibt es viele Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede zwischen den beiden. Sowohl Balthasar als auch Lubich betonen so sehr die *soteriologischen Motive* der Kenose, dass die Inkarnation bis zur Gottverlassenheit Jesu an erster Stelle *einzig* und *allein* auf das Heil der Menschen zielt, nämlich die Einheit mit dem Vater.[1178] Unter dem Begriff *Pro-Nobis* haben Balthasar und Lubich ihre soteriologischen Motive der Kenose entwickelt, was nicht nur ihre soteriologische Ausrichtung zeigt, sondern auch ihr Spezifikum verdeutlicht.

Balthasar hat die soteriologischen Motive der Kenose systematisch spekulativ bearbeitet, indem er sie biblisch patristisch begründet, und nach vielen Auseinandersetzungen mit Theologen die Untrennbarkeit zwischen der Kenose und dem Kreuz betont, da das Endziel der Kenose am Kreuz liege. Das Kreuz ist im Sinne Balthasars der Ernstfall der Kenose, und die Sendung Jesu findet ihren Kulminationspunkt am Kreuz.[1179] Das *Dasein* Jesu ist daher ein *Dasein* zum Tod, und Balthasar versteht dies als *kenotische Übersetzung*, die im

---

1175 NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 43.
1176 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 114 f.
1177 Vgl. LUBICH, Die Einheit, 50.
1178 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 42
1179 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 26 f.

Mittelpunkt nicht mit der persönlichen Strafe zu tun hat, sondern mit der *Solidarität* und *Stellvertretung* Jesu, dass er *für uns* und *für unsere Sünden* gestorben ist.[1180] Unter dem Begriff *für uns* sieht Balthasar zwei soteriologische Ausrichtungen, und zwar einerseits die *Solidarität,* andererseits aber auch die *Stellvertretung*, dass Christus durch sein Kreuzesopfer *an unserer Stelle* gestorben ist. Die Solidarität Christi ist die Manifestation der *Ur-Solidarität* in Gott selbst.[1181] Kenose bis zur Gottverlassenheit Jesu ist daher das äußere Zeichen des innertrinitarischen Mitleids. Als Stellvertretung sieht Balthasar die innertrinitarische Hingabe als Vorbild der Stellvertretung. Aufgrund der göttlichen Hypostase steht Christus an der Stelle der Menschen vor Gott. Die Abba-Beziehung macht die Stellvertretung Christi exklusiv und unüberholbar,[1182] und Balthasar fordert die Teilnahme der Christen an der Stellvertretung Christi, und zwar als *Mit-Leiden* und *Mit-Gekreuzigt-Werden* in Christus.[1183] Das ist für Balthasar die Mitte der Theodramatik, der Kernpunkt des soteriologischen Motivs der Kenose.[1184]

Ähnlich wie Balthasar sieht auch Lubich die enge Verbindung zwischen der Kenose und dem Kreuz, dass Jesus *leiden* und *sterben* muss, als *Lösegeld* für viele (Mk 8,31).[1185] Dieses *Sterben-Müssen-Jesu* versteht Lubich implizit so, dass die Kenose ihren Höhepunkt am Kreuz findet, und zwar in der Gottverlassenheit Jesu.[1186] Wie auch für Balthasar steht für Lubich das soteriologische Motiv der Kenose im Mittelpunkt, dass Jesus *für uns* geboren und gestorben ist, damit die Gnade der *Vergöttlichung* und der *wunderbare Austausch* zwischen Menschen und Gott ermöglicht werden können.[1187] Anders als Balthasar, der das *Pro-Nobis-Motiv* systematisch und theologisch nach vielen Auseinandersetzung mit vielen Theologen begründet, ist der Zugang Lubichs zum *Pro-Nobis-Motiv* mehr biblisch, pastoral und spirituell. In ihrer Betrachtung zu Joh 3,16 sieht Lubich das Heilsereignis des Todes Jesu für die ganze Menschheit. Sie schreibt:

> „Das Kreuz trägt einen Gott, ein Gott ist für mich gestorben, wir stehen in der Nachfolge eines gekreuzigten Gottes, (…) Eines Sterbenden, der Gott ist. Gott (…) ist zu uns gekommen (…) und hat sich für uns aufs Kreuz nageln lassen, um uns zu retten. Gott ist Mensch geworden, also sterblich; er ist auf dieser Erde geboren, um zu sterben. Gott in der Agonie, Gott hat uns so sehr geliebt, dass er für uns gestorben ist.“[1188]

1180 Vgl. ebd. 87.
1181 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 247.
1182 Vgl. BALTHASAR, Crucifixus etiam pro nobis, 129.
1183 BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 129 ff.
1184 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 220.
1185 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 13.
1186 Vgl. LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 12.
1187 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 32.
1188 Zitiert nach: Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 218 (Fußnote 152).

Die Aussagen Lubichs: „Ein Gott ist *für mich* gestorben", „er hat sich *für uns* aufs Kreuz nageln lassen", „dass er *für uns* gestorben ist," sind ein Ausdruck des *Für-Uns-Gottes.* Lubich versteht, dass diese Heilsinitiative von Gottes Seite stammt, der aus Liebe für uns gekommen und gestorben ist, und als Antwort auf diese Liebe versucht sie ihr ganzes Leben diesem Verlassenen Jesus zu weihen. Lubich verwendet das Wort *für dich* als eine Antwort auf das *für-mich.*[1189] Darüber schreibt sie:

> „Jesus hat sich für mich hingegeben. Was der Apostel Paulus an die Galater schreibt (2,20) kann jeder von uns auch auf sich beziehen: *für mich.* Herr, wie konnte ich an deiner Barmherzigkeit zweifeln, der du dein Leben hingabst für mich? Und wenn ich glauben kann, dass ein Gott für mich gestorben ist -, wie könnte ich da anders, als mein Leben einsetzen, um Antwort zu werden auf diese Liebe? […] Herr, ertrugst du all diese Schmerzen für mich? Für mich auch jener Schrei am Kreuz? Du wirst mich und die vielen Menschen sicher nicht im Stich lassen; du wirst alles für uns tun, zumindest … weil du so viel gelitten hast für uns. Von dir habe ich das Leben des Himmels, wie von meiner Mutter das irdische Dasein. Wie an jeden anderen, denkst du immer an mich. Deine Gegenwart gibt mir die Kraft, als Christ zu leben, mehr als wenn die ganze Welt hinter mir stünde. All das für mich. Darum, Herr, möchte ich die Zeit, die mir noch bleibt, leben – *für dich.*[1190]

Wie Balthasar, der die inklusive Stellvertretung der Christen als integrale Teilnahme der Nachfolge Christi betont, spricht Lubich von der *Lebensweihe* der Christen als eine Antwort auf das *für uns* Gottes.

Abgesehen von dem soteriologischen Motiv der Kenose stimmen Balthasar und Lubich auch darin überein, dass der *wunderbare Austausch* zwischen Gott und Menschen durch die Kenose Christi ermöglicht ist. Basierend auf patristischen Überlegungen sehen sowohl Balthasar als auch Lubich die Gnade der *Vergöttlichung* des Menschen durch Christi Leben und Tod, dass der Sohn Gottes *Mensch* geworden ist, damit der Mensch *vergöttlicht* werde bzw. Kind Gottes werde.[1191]

Lubich verstärkt den *wunderbaren Austausch* noch radikal im Licht der Gottverlassenheit Jesu, dass Jesus alles *Negative* auf sich genommen habe, damit der Mensch alles *Positive* erlebe. Im Sinne des *Nichts-Seins aus Liebe* hat Jesus sich zum *Nichts gemacht*, damit alle Menschen *Alles* haben können.[1192] *Menschliches-Göttliches*, *Negatives-Positives*, *Nichts-Alles, Tod-Leben* sind die Ausdrücke des wunderbaren Austausches Lubichs auf Grund der Kenose Christi bis zu seinem Todesschrei am Kreuz.[1193]

1189 Vgl. LUBICH, Jesus der Verlassene, 12.
1190 LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 7 f.
1191 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 92.
1192 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 27.
1193 Vgl. ebd. 32.

1.2 DIE GOTTVERLASSENHEIT JESU

1.2.1 DIE THEOLOGISCHEN SCHWERPUNKTE

Bei Balthasar und Lubich gibt es einige Übereinstimmung aber auch Differenz bei der Betrachtung des Geheimnisses der Gottverlassenheit Jesu. Sowohl Balthasar als auch Lubich gehen in ihren Betrachtungen zum Tod Jesu in der Gottverlassenheit von mystischen Erfahrungen aus. Bei Balthasar sind es die mystischen Erfahrungen Adriennes von Speyr in ihren Meditationen zum Karsamstag, die Balthasar in theologische Form und Sprache übersetzt, und Lubich spricht in der einfachen Sprache des Glaubens einer Laiin von ihren Eingebungen, von denen vor allem zwei Erfahrungen ihren Glauben zutiefst geprägt haben, und zwar: die Einheit und die Gottverlassenheit Jesu. Jedoch bemüht sich Balthasar, den Tod Christi dem *Verstand* der Gläubigen begreiflich zu machen, im Sinne von *fides quaerens intellectum*, während es Lubich vor allem um die *existentielle Verknüpfung* der eigenen leidvollen Lebenserfahrung mit der Leid- und Verlassenheitserfahrung Jesu geht.[1194] Aus diesem Grund kann man sagen, dass Balthasar eher die *Theologie der Verlassenheit Jesu* zu entwickeln versucht, während Lubich sich eher mit der *Theologie aus der Verlassenheit* Jesu beschäftigt.[1195]

Theologisch gesehen zeigt Balthasar (wie er in der *die Theologie der Drei Tage* geschildert hat), die Gottverlassenheit Jesu nicht nur im Karfreitagsereignis, in dem Jesus mit lauter Stimme schrie: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*“, sondern noch tiefer in der Stille seiner Einsamkeit im Karsamstagsereignis, in dem er in die Unterwelt hinabstieg.[1196] Für Balthasar ist der *descensus ad inferos* ein Akt der totalen Solidarität Christi mit allen Menschen, sogar mit den Toten. An diesen Ort der Verlassenheit, wo die dunkle Nacht der Seele herrscht, bringt Christus ewiges Licht. Dadurch ist der *descensus ad inferos* ein Akt des Untergreifens des Todes, dass Christus von innen her den Tod in Leben verwandelt. Für Balthasar gehört der Abstieg in die Unterwelt zur Sendung Jesu, und daher eröffnet sie für alle die Hoffnung auf Erlösung.[1197]

[1194] Vgl. Bernhard KÖRNER - Fulvio GAMBA, Das Kreuzesereignis in der Theologie Hans Urs von Balthasars und in der spirituellen Erfahrung Chiara Lubichs, 432.

[1195] Vgl. ebd. 432.

[1196] Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 155. Den Abstieg in die Unterwelt deutet Balthasar, den Eingebungen Adriennes von Speyr folgend, als Christi Erfahrung und Anschauung der Sünde an sich, wobei Christus den Ort der totalen Gottferne durch seine Anwesenheit zum Ort der Erlösung macht.

[1197] Vgl. ebd. 158; Vgl. Jan-Heiner TÜCK, Crux - Über die Anstößigkeit des Kreuzes (Herder - Freiburg, 2023), 150.

Anders als Balthasar, der das Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu nicht nur am Karfreitag, sondern auch am Karsamstag betont, konzentriert Lubich die Gottverlassenheit Jesu auf das Kreuzesereignis, wenn Jesus schreit: *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* Das ist der Höhepunkt der Gottverlassenheit Jesu. Für Lubich erreicht die Sendung Jesu ihre Kulmination gerade am Kreuz, an dem Jesus in Gottverlassenheit gestorben ist. Das ist die tiefste Gottverlassenheit Jesu, dass die Relation Jesu mit seinem Abba völlig zerbrochen ist.[1198] Trotz dieses Ereignisses sieht Lubich, dass Jesus der Verlassene der Zugang zur Erkenntnis Gottes und der Menschheit ist. Jesus der Verlassene ist für sie der Schlusspunkt der Offenbarung Gottes, und aus ihm erstrahlt das göttliche und menschliche Geheimnis.[1199] Lubich wendet sich mit ihrer ganzen Liebe und Hingabe diesem „Verlassenen Jesus" zu. Sie will teilhaben an seinem Schmerz und ermuntert auch Gleichgesinnte dazu. Dies ist die radikalste Form der Nachfolge. Da Lubich Jesus in jedem Leid, in jedem Leidenden anwesend sieht, fordert sie das Zugehen auf den Nächsten, das *Sich-Eins-machen* mit ihm und ganz besonders mit den Leidenden. Das sind die theologischen Schwerpunkte bei Balthasar und Lubich. Auch wenn diese Schwerpunkte unterschiedlich sind, stimmen die beiden überein, dass Jesus die Gottverlassenheit erlebt hat, weil er aus Liebe die Menschen, die von Gott aufgrund der Sünde getrennt sind, vereinigt.[1200]

1.2.2 Der Todesschrei am Kreuz

Sowohl Balthasar als auch Lubich sind überzeugt, dass der Schrei der Gottverlassenheit Jesu nicht nur ein Zeichen der menschlichen Existenz Jesu ist, sondern vielmehr eine Offenbarung des Herzens Gottes.[1201] Der Todesschrei offenbart die trinitarische Liebe Gottes, dass die Tiefe der Gottverlassenheit Jesu immer die Tiefe der Beziehung und der Verbundenheit Jesu mit seinem Vater ist.[1202] Aufgrund dieser göttlichen Hypostase konnte Jesus die Macht der Weltsünde in sich tragen. Aus diesem Grund ist der Todesschrei Jesu am Kreuz: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" (Mk 15,34, Mt 27,46)* für Balthasar und Lubich ein *ipsissimum verbum* Jesu, und keine bloße Wiederholung aus dem Ps 22.[1203] Beide stimmen ein, dass Jesus dieser Schrei der Gottverlassenheit, ausgehend

---

[1198] Vgl. LUBICH, Ein Weg in Gemeinschaft, 28.
[1199] Vgl. LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe 12.
[1200] Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 42; Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 226. Lubich spricht von der „Wiederherstellung der Einheit" und Balthasar spricht von der „Sendung zur Versöhnung".
[1201] Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 194.
[1202] Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 238; LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 18.
[1203] Vgl. BALTHASAR, Mysterium Paschale III,2, 213; Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 18; Essential writings, 93.

vom Ölberggeschehen mit Furcht, Angst und Grauen (Mt 26, 36-46; Mk 14, 32-42; Lk 22, 39-46), und noch mehr dass der Todesschrei in Gottverlassenheit auf Golgotha ein *äußerlicher Ausdruck* sind, dass Jesus die Macht der Sünde aller Menschen, zu jeder Zeit, aus jeder Generation vor und nach ihm in sich *erträgt*.[1204] Was die Macht der Sünde betrifft: die Trennung, die Finsternis, die Abwesenheit Gottes, das Elend und Leid erlebt Jesus in diesem Moment der Gottverlassenheit.[1205] Christus ist daher die stellvertretende Gottverlassenheit aller; indem er an unserer Stelle schreit, macht er unsere Gottferne zur seinen. Er unterscheidet sein Schicksal nicht mehr von dem der Sünder, sondern ist sogar selbst zur Sünde geworden. Was bleibt ist nur die Liebe.[1206] Der Unterschied zwischen Balthasar und Lubich in Bezug auf den Tod Jesu in Gottverlassenheit liegt darin, dass Balthasar die Gottverlassenheit Jesu als nur einen Aspekt unter mehreren Aspekten des Heilsdramas Jesu sieht, das in seiner Auferstehung ihren *Höhepunkt* findet. Bei Lubich hingegen ist der Schrei der Gottverlassenheit Jesu der *entscheidende Brennpunkt* des christlichen Glaubens und Lebens, denn für sie steht nicht so sehr der Tod Jesu im Mittelpunkt ihres theologischen Interesses, sondern der *Zustand* der Verlassenheit vom Vater. Dies ist ihr Beweggrund, die Menschen zu ermutigen, ihr eigenes Leid mit dem Leiden Jesu zu verbinden.[1207]

1.2.3 Die Gottverlassenheit Jesu als trinitarisches Ereignis

Die Passion Jesu, die im Todesschrei am Kreuz gipfelt, berührt im Mittelpunkt die Frage, können Gott und Leiden vereinbar sein, bzw. kann Gott leiden? Die Betrachtung des Leidens Gottes führt zu einer zentralen Diskussion im trinitarischen Bereich, ob Gott von Gott verlassen ist. Sowohl Balthasar als auch Lubich, trotz ihrer unterschiedlichen Betrachtung über das Leiden der Menschen und das Leiden Gottes, sind beide überzeugt, dass, wenn Jesus aufgrund der Liebe und Freiheit das Leiden und den Tod auf sich nimmt, dann ist Gott dem Leiden nicht *unter*-, sondern *überlegen*.[1208] Dieses Leiden ist daher kein negatives, sondern ein positives und damit Heilsereignis. Christus ist *deus passibilis,* und sein Tod ist ein trinitarisches Ereignis, d.h. trinitarisches Leiden und Christi Leiden sind verflochten.[1209]

1204 Vgl. Balthasar, Pneuma und Institution, 403 f; Vgl. Lubich, Der Verlassene Jesus, 53.
1205 Balthasar, Crucifixus etiam pro nobis, 125.
1206 Vgl. Lubich, Der Verlassene Jesus, 15. Über dies schreibt Lubich: „[…]. Es bleibt nur meine Liebe, die dir den ganzen Reichtum Gottes schenken wollte."
1207 Vgl. Bernhard Körner - Fulvio Gamba, Das Kreuzesereignis in der Theologie Hans Urs von Balthasars und in der spirituellen Erfahrung Chiara Lubichs, 431.
1208 Balthasar, Theodramatik IV, 197.
1209 Vgl. ebd. 195; Vgl. Lubich, Der Schrei der Gottverlassenheit,18.

Als trinitarisches Ereignis stimmen Lubich und Balthasar überein, dass die Einheit der Trinität aufgrund der göttlichen Perichorese bei dem Todesschrei bewahrt bleibt. Die Abba-Beziehung ist der Ermöglichungsgrund dieser trinitarischen Einheit.[1210] Sowohl Balthasar als auch Lubich sind überzeugt, dass gerade in dieser Trennung die gegenseitige Liebe und Hingabe zwischen Vater und Sohn ermöglicht ist.[1211] Die Gottverlassenheit Jesu zeigt damit die Spannung in der Trinität selbst zwischen *Eins-sein* und *Anders-sein*, *Trennung* und *Einheit*, *Gottes Gegenwart* und *Gottesabwesenheit*, weil Jesus zwei Naturen, die göttliche und die menschliche in sich vereinigte.[1212] Im Moment der Gottverlassenheit Jesu sind die Gottheit und Menschheit Jesu verflochten in einem dramatischen Schrei, der zugleich die Gottheit und Menschheit Jesu betrifft. Daher ist die zentrale Frage bei dem Todesschrei Jesu, ob „Gott von Gott" verlassen ist. Sie wird bei Balthasar und Lubich einerseits bejaht, weil der Verlassene einer aus der Trinität ist, und Gott (der Sohn) von Gott (dem Vater) wirklich verlassen ist, andererseits aber betonen auch die beiden die göttliche Einheit aufgrund der Perichorese, die untrennbar ist beim Kreuzestod Jesu.[1213] Aufgrund der totalen Übernahme der menschlichen Sünde erlebt Jesus die totale Verlassenheit vom Vater. Das ist Teil seiner Sendung, die er mit Liebe und Freiheit auf sich genommen hat. Von Gott verlassen zu sein ist hart für Jesus (vgl. Mt 26,39: *„Wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber")*, weil es aber heilskonstitutiv ist, erreicht die Gottverlassenheit ihre vollkommene Gestalt. Darüber schreibt Balthasar: „Und der Vater kann auf den Verlassenheitsschrei «keine Antwort geben, weil er dem Sohne, die vollkommene Freude schenken will: die Freude, für ihn in der Verlassenheit gestorben zu sein»".[1214] Im Sinne Balthasars kann es bedeuten: weil die Liebe des Sohnes zum Vater und zur Welt *echt* ist, ist auch die Verlassenheit vom Vater *wahr*.[1215] Auch wenn Balthasar bejaht, dass Gott von Gott verlassen ist, sieht er aber auch die Einheit des Sohnes mit dem Vater in diesem Verlassenheitsschrei. In einer langen Formulierung schreibt er:

> „Es braucht dieses «absolute Paradox», um glaubhaft zu machen, 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». Was hier Zwei ist, kann nur in der Einheit gezeigt werden; was hier Eins ist, nur in der Zweiheit. Wenn der Herr vom Vater sagt: er hat mich nie verlassen (Joh 8,29), so bezieht er sich … auch auf das Kreuz, denn auch in der größten Verlassenheit wird er beim Vater weilen, … auch wenn

---

1210 Vgl. ebd. 236; Vgl. NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 24.
1211 Ebd. 234; Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 18.
1212 Vgl. ebd. 237.
1213 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 221.
1214 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik IV, 230.
1215 Vgl. ebd. 231.

> er es nicht mehr wissen wird. Er weiß, dass er in jener Verlassenheit, in der auch der Vater verlassen sein wird, sich in der absoluten Einheit mit ihm befinden wird, die in der Liebe überhaupt möglich ist.“[1216]

In diesem Text sieht Balthasar die Gottverlassenheit Jesu nicht als radikale Trennung des Vaters vom Sohn, sondern dort wo die Gottverlassenheit geschehen ist, erreicht die Einheit der Trinität ihre vollkommene Gestalt, weil die Liebe das Hauptmotiv des Heilswirkens des Vaters und des Sohnes ist. Balthasar sieht die göttliche Hypostase als Voraussetzung der Einheit in der Gottverlassenheit Jesu. Unter dem Begriff „Hinterlegung“, dass der Sohn seine göttliche Macht und Herrlichkeit beim Vater hinterlässt, wie die Darstellung Phil 2,5-7 zeigt, sieht Balthasar die Gottverlassenheit Jesu nicht als Trennung, sondern als einen „Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist“.[1217]

Ähnlich wie Balthasar, sieht Lubich auch die Polarisierung bei der Gottverlassenheit Jesu, zwischen Trennung und Vereinigung, Distanz und Nähe, Abwesenheit und Gegenwart Gottes etc. Daher spricht Lubich von der „wirklichen und unwirklichen Verlassenheit Jesu“ nicht als von zwei getrennten Ereignissen beim Todesschrei, sondern als einer Einheit der Theologie, denn Jesus als wahrer Mensch und wahrer Gott steht in seinem Todesschrei auf beiden Seiten.[1218] Als Mensch lässt Gott ihn in seiner Lage, ohne einzugreifen, und als Gott ist es keine Trennung, sondern *höchste Unterscheidung*.[1219] In dieser Gottverlassenheit Jesu sieht Lubich das trinitarische Ereignis, das *ein und dreifaltig* zugleich ist, und zeigt ein neues trinitarisches Geschehen, das stärker ist als bei der Inkarnation und Auferstehung.[1220]

1.2.4 SENDUNG BIS ZUM KREUZESOPFER

Sowohl Balthasar als auch Lubich versuchen die Gottverlassenheit Jesu im Rahmen der Sendung Christi zu betrachten. Beide sind überzeugt, dass die Kenose Jesu und sein Opfer am Kreuz die integrale Dimension seiner Sendung sind.[1221]

Um die Einzigartigkeit der Sendung Christi zu betonen, zeigt Balthasar die Untrennbarkeit zwischen *Person* und *Werk,* denn für ihn betrifft die biblische Frage: *„Wer ist Christus“?* in erster Linie nicht nur seine *Natur,* sondern auch seine *Funktion,* denn die entscheidende

---

[1216] Ebd. 238.
[1217] Ebd. 232.
[1218] LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 18.
[1219] Ebd. 18.
[1220] Vgl. ebd.19.
[1221] Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 87. Dazu schreibt Balthasar: „Dass während der Erniedrigung des Sohnes … ist Ausdruck dafür, dass seine ganze Existenz auf das Kreuz hin als solche funktionell-kenotisch bestimmt ist. Auch die großen Ich-Aussagen sind nicht Worte des Selbstbewusstseins, sondern der Sendung.“

Frage nach seiner *Person* ist implizit die nach seinen *Werken*: „Wer *muss* der sein, der sich so gibt und dies tut?“[1222] Das neutestamentliche Wort “Gesendetsein“ oder “Gekommensein“ ist sehr entscheidend, denn im Mittelpunkt steht die trinitarische Beziehung zum Vater und das Ziel der soteriologischen Sendung Jesu. Der Vater ist der Sendende, der die Sendung Jesu begründet und begleitet für die Rettung der Welt, und das Dasein Jesu ist das Dasein zum Gesendetsein, dass er von sich aus nicht anders handeln kann, als den Willen des Vaters zu erfüllen.[1223] Weil die *Person* und die *Sendung* bei Christus zusammengefallen sind, sieht Balthasar die Untrennbarkeit zwischen dem *Sendenden* und dem *Gesandten* (Joh 13,16.20), dass im Gesendeten der *Sendende* erkannt, geglaubt und geehrt wird (Joh 15, 21; 5,23).[1224] Aus diesem Grund sieht Balthasar die Einmaligkeit der Sendung Jesu noch radikaler als die eines Boten oder Stellvertreters des Alten Bundes. Für Balthasar wurzelt die *missio* in ihrem Ursprung bei Gott (*processio*), und der Gesandte ist einer, der bei ihm gewesen war.[1225]

Wie Balthasar betont auch Lubich die neutestamentliche Dimension der Sendung Christi, die sowohl das Element des *Gesendetseins* als auch des *Gekommenseins* betrifft. Auch wenn Lubich keine systematische Darstellung über die Sendung Jesu gegeben hat, wie Balthasar es getan hat, verwendet Lubich doch doppelte Ausdrücke, die einerseits das *aktive Handeln* Christi bezeichnen, wie z.B „Er ist zu uns *gekommen*“[1226] aber auch das *passive Handeln*, dass Gott ihn *gesandt* hat.[1227] Es scheint, dass Lubich dieses aktive und passive Handeln Christi so betont, um den *Gehorsam* und die *Freiheit* Jesu bei der Sendung in den Mittelpunkt zu stellen. Einerseits ist Jesus *frei* auf diese Erde gekommen, andererseits ist er *gehorsam,* gesendet zu werden, um den Willen des Vaters zu tun (Hebr 10,5-7). Mit der doppelten Betonung des Sendungsaktes, sowohl bei Gott als auch bei Jesus, wollte Lubich zeigen, dass die Sendung Christi von Ewigkeit her beim Vater *vorausbestimmt* war, und Jesus sich *unterwarf*, weil er es *wollte* (Jes 53,7).[1228] Unter dem Begriff *Liebe* ist die Sendung Christi zugleich ein aktives und passives Handeln Gottes, denn sie ist trinitarisch.[1229] Lubich

---

[1222] BALTHASAR, Theodramatik II,2, 136.
[1223] Vgl. ebd. 140.
[1224] Vgl. ebd. 140.
[1225] Vgl. ebd. 140.
[1226] LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 13. Dazu schreibt Lubich; „Er ist Mensch wie wir; und er ist Gott; er ist Liebe. Er ist *zu uns gekommen*, um ein Werk zu vollbringen, das uns alle angeht, das jeden persönlich betrifft.“
[1227] Vgl. LUBICH, Alle sollen eins sein, 124. „Der Geist des Herrn hat mich *gesandt,* damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe“ (Lk 4,18)
[1228] Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit,13.
[1229] Vgl. ebd.14.

ist stark geprägt von dem Hebräerbrief, wo die Sendung Christi im Rahmen der Kenosistheologie dargestellt ist, dass es „göttliche Einheit“ zwischen Vater und Sohn in ihrer innertrinitarischen Liebe gibt. Diese Sendung Christi erreicht ihr Ziel, wenn Jesus sagt: *„Es ist vollbracht“* (Joh 19,30).

Sowohl Balthasar als auch Lubich beschäftigen sich mit dem Thema Opfer. Der Verlassene Jesus ist das einzige Opfer, das Gott gefällt, ein Opfer, das mächtiger ist als alle Brand- und Sühneopfer (Hebr 7,27; 9,12; 10,10). Bei der Betrachtung über das Opfer Jesu sind die Blickwinkel Balthasars und Lubichs aber sehr verschieden. Balthasar entwickelt es systematisch durch die Auseinandersetzung mit vielen Theologen, die das Opfer Christi biblisch-patristisch seit den Kirchenvätern bis zur neuen Zeit betrachten. Er versucht das Kreuzesopfer Jesu im Sinne des johanneischen und des paulinischen Opferbegriffes zu verstehen und entwickelt dies im Kontext seiner dramatischen Theologie.[1230] In Theater-Kategorien versucht er die Rolle des Dreifaltigen Gottes ins Spiel zu bringen, mit Christus als dem Hauptakteur des Dramas auf der Bühne des Heils. Das Kreuzesopfer Jesu ist der Höhepunkt des Theo-Dramas.[1231] Laut Balthasar liegt die Einmaligkeit des Opfers Jesu darin, dass Gott selbst *in* und *über* Jesus für das Heil der Menschen mitgespielt hat. Dieses trinitarische Drama macht das Kreuzesopfer Jesu einmalig und allumfassend.[1232]

Anders als Balthasar entwickelt Lubich keine systematische Darlegung über das Kreuzesopfer Jesu.[1233] Vielmehr ist ihre Betrachtung biblisch-pastoral motiviert mit dem Blick auf die *Teilnahme der Christen* an dem Opfer Christi.[1234] Doch es gibt einige Überlegungen Lubichs zu den neutestamentlichen Kategorien von Opfer, wie das Opfer als *Lösegeld* für viele (Mk 10,45; Mt 20,28) und die Einmaligkeit des Opfers Jesu im Hebräerbrief (Hebr 9,12; 10,10).[1235] Lubich gründet ihre Argumentation auf die kenotische Dimension des Opfers Jesu, wie die Darstellung in Hebräerbrief 10. Das Wort *„Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir bereitet. An Brand- und Sühneopfern hast du kein Gefallen. Da sagte ich: Siehe, ich komme – so steht es über mich in der Schriftrolle, um deinen Willen zu*

1230 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II, 2, 463 f.
1231 Vgl. Thomas Rudolf KRENSKI, Passio Caritatis, 94.
1232 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik II,2, 471.
1233 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 230. Stefan Tobler meint, dass das Thema Opfer und Sühne in Lubichs Texten keine tragende Funktion haben. Sie sind sehr traditionell, wie die Kirche sie allgemein versteht.
1234 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 25. Bei Lubich führt die Rede vom Opfer Christi zu einer Teilnahme der Christen. Inspiriert von Rom 12,1 sieht Lubich die Christen als ein lebendiges Opfer.
1235 Vgl. ebd. 13; 17.

tun" (Hebr 10,5-7) ist für Lubich ganz entscheidend. Jesus ist das Opfer, das Gott selbst vorbereitet hat. Gott hat ihm *einen Leib* geschaffen, sodass er auf diese Erde gekommen ist, um den Willen des Vaters zu tun. Das ist die Einzigartigkeit des Opfers Jesu, das viel mehr wert ist als alle anderen Opfer. Die Schlacht- und Speiseopfer, die Brand- und Sühneopfer stammen aus dieser Welt, Jesus selbst aber stammt aus Gott und ist selbst Gott.[1236] Auch wenn der Blickwinkel und die Schwerpunkte der Betrachtung bei Balthasar und Lubich über das Opfer Jesu sehr unterschiedlich sind, stimmen beide doch überein, dass der Kreuzestod Jesu nicht nur ein historisches Geschehen, sondern ein theologisches Ereignis ist, dass es unwiederholbar und zeitübergreifend gültig ist und heilsuniversalen Charakter hat.[1237]

1.3 DIE KENOTISCHE KIRCHE

Die Überlegungen über die Kirche bei Hans Urs von Balthasar (Teil I - Kapitel 3) und bei Chiara Lubich (Teil II - Kapitel 3) führen zu einer tiefen Überzeugung, dass *Ursprung* und *Ziel* der Kirche nirgends anderswo zu finden sind, als im Leben des Dreifaltigen Gottes,[1238] und dass die Fülle ihres Lebens, ihres Werdens jetzt und in Zukunft nur erreicht werden kann, wenn die Kirche *kenotisch* ist, wie die Kenose Gottes, die in Jesus Christus bzw. dem Verlassenen Jesus sichtbar geworden ist.[1239] Nur auf diese Weise kann die Kirche im Sinne von LG 1 zum *Sacramentum mundi* werden. Das sind der Kernpunkt und die Hauptaussage Balthasars und Lubichs zum Wesen der Kirche. In diesem Teil werden die Übereinstimmung und die Differenz von Balthasars und Lubichs Ekklesiologie dargestellt, begrenzt auf drei Aspekte, und zwar: *Erstens:* die sichtbare und unsichtbare Kirche. Es geht um den Ursprung der Kirche und ihre sichtbare Form in der Welt. *Zweitens:* das marianische und petrinische Prinzip der Kirche. Es handelt sich um die Beziehung zwischen *Charismen* und *Amt*; *Drittens:* die Sendung der Kirche. Es geht um die missionarische Aufgabe der Kirche bzw. das *Christ-werden* heute.

1236 Vgl. ebd. 17. Dazu schreibt Lubich: „Hätte Jesus – auch als Gottmensch - „nur" sein Blut vergossen, so wäre das noch nicht alles gewesen, was im Willen des Vaters lag. Jesus war Gott, er war das Leben. Er „musste" (vgl. Mk 8,31) gleichsam auch als solcher sterben und ein „geistiges" göttliches Blut vergießen: geben, was in ihm war und was er war: Gott.",

1237 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 17.

1238 Vgl. Barbara HALLENSLEBEN, Die Weisheit hat ein Haus gebaut (Spr 9,1), 51.

1239 Vgl. BALTHASAR, Katholisch, 24; Vgl. LUBICH, Leben aus dem Licht, 45. Lubich schreibt: „Das Evangelium, das Jesus verkündet hat, war die gute Nachricht, die verkündete Liebe. […]. Mit Christus als ihrem Haupt setzt die Kirche die Inkarnation fort, und mit Christus als ihren Bräutigam wiederholt sie die Inkarnation."

1.3.1 ZUR SICHTBAREN UND UNSICHTBAREN KIRCHE

Balthasars und Lubichs Betrachtungen über die Kirche betreffen im Wesentlichen drei fundamentale Aspekte. Es geht um den Ursprung der Kirche, die Präsenz der Kirche mit ihrer partikulären und universalen Dimension und die Zukunft der Kirche in ihrer eschatologischen Dimension.

Balthasar spricht vom „dreifaltigen Gottesbewusstsein", der wechselseitigen kenotischen Hingabe der drei göttlichen Personen. Dort, in dem innertrinitarischen Leben hat die Kirche ihren Ursprung.[1240] Das trinitarische Leben, das aus gegenseitiger Liebe und Communio entstanden ist, ist die *Urform* der Kirche.[1241] In diesem Kontext gibt es eine entscheidende Frage, ob die Kirche auch *präexistent,* so wie Christus, ist. Balthasar macht einen Unterschied zwischen dem *eigentlichen* und *uneigentlichen* Sinn der Kenose. Die Kenose im *eigentlichen Sinn* betrifft nur Christus, der aus Liebe und Freiheit die Gottesgestalt in Knechtsgestalt entäußert hat. Diese Kenose ist der göttliche Entschluss sich der Welt zu offenbaren. [1242] Die Kirche hält Balthasar zwar für präexistent, überzeitlich und vorweltlich, es gibt bei ihr aber keine Kenose in Zeitlichkeit, keinen *Abstieg* aus der himmlischen Wirklichkeit, sondern den *freien Mitvollzug* der Kenose Christi, und diesen bezeichnet Balthasar als die *uneigentliche* Kenose.[1243] Die Kenose der Kirche ist die Bereitschaft, sich *mitnehmen* zu lassen, über sich *verfügen* zu lassen. Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet Kenose der Kirche Verzicht auf *Macht* und *Herrlichkeit*.[1244]

Chiara Lubich spricht nicht so explizit von der unsichtbaren Kirche im innertrinitarischen Bereich wie Balthasar das mit dem *eigentlichen*- und *uneigentlichen* Sinn der Kenose formuliert, sondern vielmehr von dem trinitarischen Leben als *Vorbild der Kirche*.[1245] Das trinitarische Leben, das von der gegenseitigen Liebe geprägt ist, ist die lebendige Ikone der Kirche. In diesem Sinn sieht Lubich die untrennbare Verbindung zwischen der Kirche und dem Geheimnis der Trinität.[1246] Die Grundbedingung dieser untrennbaren Relation liegt primär auf der *Kenose Christi*, denn Christus *lehrt* die Kirche durch seine Menschwerdung das Leben der Dreifaltigkeit zu verwirklichen.[1247] Darum spricht Lubich z.B. von

---

1240 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 130.
1241 Vgl. Barbara HALLENSLEBEN, Die Weisheit hat ein Haus gebaut (Spr 9,1), 51.
1242 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 121 f.
1243 Vgl. ebd. 126 f.
1244 Vgl. ebd. 128.
1245 Vgl. LUBICH, Ein Weg in Gemeinschaft, 27.
1246 Vgl. ebd. 27.
1247 LUBICH, Kirche werden, 24.

Trinitisierung oder *Trinität-Sein,* was im Wesentlichen das Leben der Dreifaltigkeit *widerspiegelt*, das von gegenseitiger Liebe geprägt ist.[1248] Daher bedeutet *Kirche-Sein* für Lubich nicht nur zum *Bild* der Trinität werden, sondern noch tiefer in Teilhabe *Trinität-sein.*"[1249]

Auch wenn der Ursprung der Kirche schon im Leben der Dreifaltigkeit zu finden ist, erkennen Balthasar und Lubich die Bedeutung des *Kreuzesereignisses* für das Leben der Kirche.[1250] Beide stimmen überein, dass die Kirche aus dem Kreuz entspringt. Dort ist der Todesschrei Jesu zum *Geburtsschrei* der Kirche geworden.[1251] Im Sinne Balthasars und Lubichs bedeutet es, dass die Kirche ihren Ursprung im innertrinitarischen Leben hat, aber dort am Kreuz ist sie sichtbar geworden, dort ist die Kirche geboren. Der Schrei der Gottverlassenheit ist daher die Geburtsstunde der Kirche.[1252]

Weil die Kirche ihren Ursprung in der innertrinitarischen Kenose hat, und am Kreuz im Schrei der Gottverlassenheit Jesu geboren und sichtbar geworden ist, sehen Balthasar und Lubich das Wesen der Kirche als kenotisch. Das ist das Innenprinzip der Kirche.[1253] In dieser kenotischen Kirche als Frucht der Kenose Christi am Kreuz fragen sowohl Balthasar als auch Lubich nach dem personalen Aspekt der Kirche, und zwar nicht zuerst: *was* ist die Kirche, sondern *wer* ist die Kirche?[1254] Balthasar sieht sowohl eine *somatische* Einheit durch die Haupt-Leib-Beziehung zwischen Christus und der Kirche, was aber keine Identität bedeutet, als auch eine *geistlich* personale differenzierende Beziehung, die Kirche als Braut Christi. Daher ist die Kirche zugleich *Leib* und *Braut* Christi.[1255] Ähnlich wie Balthasar spricht Lubich auch vom paulinischen Begriff der Kirche wie *Leib Christi*, *Braut Christi*, *mystischer Leib, Braut des Wortes* etc.[1256] Was Lubich aber von Balthasar unterscheidet, ist, dass die *Kirche als Leib Christi* mehr Wert darauflegt, die Spiritualität der *Einheit* zu betonen. Darum spricht Lubich in ihrer Rede über Ökumene, Dialog und Communio von diesem Motiv der

---

1248 Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 21.
1249 Vgl. LUBICH, Kirche werden, 23, „Unser Einssein war solcherart, dass es uns nicht nur zum Bild der Trinität machte, nicht nur vereint mir ihr, sondern er ließ uns, in Teilhabe Trinität sein."
1250 Vgl. BALTHASAR, Sponsa Verbi, 152. Balthasar spricht von der „Kirche aus der Seitenwunde des Gekreuzigten Herrn."
1251 Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 128 f; Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 22.
1252 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 61.
1253 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 130. Über dies schreibt Balthasar: „Es ist einzig der erniedrigte Sohn Gottes, der sich, vom Geist des Vaters inspiriert, seine Kirche in dieser Weise gleichgestalten will, so, dass sich sein einmaliger freier kenotischer Akt in der institutionellen Kirchengestalt perpetuiert."
1254 Vgl. BALTHASAR, Sponsa Verbi, 148 f; Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 15.
1255 Vgl. ebd. 193.
1256 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 43.

somatischen Einheit, dass alle ein *Leib* sind mit Christus als *Haupt*. Diese Einheit und Communio wollte Lubich betonen, zugleich bemühte sie sich sehr mit der ganzen Bewegung das zu leben.[1257] Lubich hat von Anfang an das Motto für ihre Bewegung gewählt „die Einheit oder der Tod".[1258] In diesem Horizont soll die Rede von Lubich über die Kirche als *Leib* Christi verstanden werden.

Weil die Kirche aus dem innertrinitarischen Leben stammt und durch das Kreuzesereignis sich verwirklicht als *Leib* und *Braut* Christi und dazu im Geist der Kenose Christi lebt, sehen sowohl Balthasar als auch Lubich die *eschatologische Dimension* der Kirche.[1259] Balthasar spricht von der *Anschauung Gottes* auf Grund der Auferstehungsgnade Christi als Endziel der kenotischen Kirche.[1260] Lubich spricht von demselben Ereignis wie Balthasar, und verwendet den Begriff *„der Schoß des Vaters"*. Basierend auf ihrer mystischen Erfahrung *Paradiso 49* schreibt Lubich von der *Rückkehr* der ganzen Schöpfung in den *Schoß des Vaters*.[1261]

1.3.2 ZUM MARIANISCHEN UND PETRINISCHEN PRINZIP DER KIRCHE

Darin, dass die marianische und petrinische Prägung der Kirche *keinen Gegenpol* darstellen, stimmen Balthasar und Lubich überein. Sie sind überzeugt, dass der marianische und petrinische Charakter *einander ergänzen* sollen für die harmonische Entwicklung der Kirche.[1262] Bevor das Verhältnis zwischen Charismen und Hierarchie, zwischen Liebeskirche und Amtskirche bei Balthasar und Lubich verglichen wird, soll folgende Aussage Balthasars interpretiert werden:

> „Maria ist Schoß und Urbild der Kirche, sie ist die inwendige Form der Kirche, sofern sie Braut Christi ist. Maria steht näher bei Christus als Petrus und als die übrigen Apostel: wo Petrus das Amt der Kirche verkörpert, verkörpert Maria das Ganze der Kirche; wo Petrus verwaltet, ist Maria die Jasagende, die vom Bräutigam selber verwaltet und genommen wird; wo Petrus Gehorsam fordern muss, ist Maria jenes jungfräulich-hochzeitliche Gefäß allen Gehorsams, aus dem nicht nur des Christen Gehorsam, sondern auch Petri Forderung fließt. Der Gegensatz zwischen Petrus und seiner Herde, zwischen Hierarchie und Laienvolk ist in Maria überholt in eine tiefere, beide gemeinsam begründende Wirklichkeit hinein: die Wirklichkeit Kirche-Braut."[1263]

1257 Vgl. NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung, 37.
1258 Vgl. Telefonkonferenz vom 9.11.1989, in: Cercando le cose di lassú, Citta Nuova, Rom 1992, 155 f.
1259 BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 30 f; Vgl. LUBICH, Paradise `49 in: Donald W. Mitchell, Paradise, 58 f.
1260 Vgl. BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 37.
1261 Vgl. LUBICH, Paradise `49 (1961), 66 f.
1262 Vgl. BALTHASAR, Neue Klarstellungen, 115; Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 129 f.
1263 BALTHASAR, Schleifung der Bastionen, 27 f.

Mit diesem Gedanken stellt Balthasar fest, dass der marianische Charakter der Kirche sehr *grundlegend* ist, weil die Kirche *Empfangende* und *Antwortende* auf das Wort Gottes ist. Sie gilt nicht zuerst als weltliche Institution, sondern als *geistliche* Gestalt. Maria verkörpert die empfangende Gnade durch ihr *Ja-Wort* und repräsentiert daher die charismatische Dimension der Kirche.[1264] Auch wenn das marianische Prinzip der Kirche grundlegend ist, sieht Balthasar die Notwendigkeit der petrinischen Prägung, die Dienststruktur, denn die marianische Dimension kann nicht *gestaltlos* leben und braucht daher die institutionelle Dimension.[1265] Diesem Gedanken Balthasars stimmt Lubich zu, und es ist sehr wahrscheinlich, dass die Rede von dem marianischen und petrinischen Charakter der Kirche bei Lubich von Hans Urs von Balthasar beeinflusst ist.[1266] Balthasar wünscht sich eine marianische Prägung der Kirche, verwirklicht durch Selbstlosigkeit, Hingabe und Opferbereitschaft. Das sind genau die Eigenschaften, die Lubich zu verwirklichen trachtet. Sie möchte in der Kirche *Maria sein* und wählt den Namen *Werk Mariens* für ihre Bewegung.[1267]

Sowohl Balthasar als auch Lubich fordern, trotz allen kritischen Hinterfragens so mancher Vorgänge und Strukturen, *Gehorsam* gegenüber der Institution und der Hierarchie.[1268] Gehorsam ist in Lubichs Sinn keine *Unterwerfung* der Laien vor der Amtskirche, wie es so oft missverstanden wird, sondern vielmehr ein Leben aus *Glaubens*- und *Liebesbeziehung*, und die Überzeugung, dass Christus gegenwärtig in der Kirche ist und zu ihr durch die Amtskirche spricht.[1269] Lubich sieht die Relation zwischen der Amtskirche und Liebeskirche in der *Kinder-Mutter-Beziehung* und wünscht von den Gläubigen, als Kinder dieser *Mutter-Kirche* zu leben.[1270] Dasselbe Motiv findet sich auch bei Balthasar. Auch wenn die Hierarchie oft als *Stein des Anstoßes* gesehen wird, betont Balthasar auf Grund der

---

1264 Vgl. BALTHASAR, Neue Klarstellungen, 112.
1265 Vgl. 114.
1266 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 125. Bei ihrem personalen Gespräch mit Papst Johannes Paul II. am 23. Sept. 1985 zeigt ihr der Papst das Verhältnis zwischen marianischem und petrinischem Prinzip der Kirche, wie Hans Urs von Balthasar sie darstellt. Im Jahr 1987 wiederholt der Papst dieses Thema in seiner Weihnachtsbotschaft an der römischen Kurie. Ein Jahr später (1988) spricht der Papst wieder dieses Verhältnis an in seinem apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem*. Es scheint, dass die Rede vom marianischen und petrinischen Charakter der Kirche zu dieser Zeit so nötig und urgent ist. Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Verhältnis zwischen Charismen und Hierarchie bei Lubich von Hans Urs von Balthasar sehr geprägt ist, der zu dieser Zeit von vielen rezipiert wurde.
1267 LUBICH, Ein Weg in Gemeinschaft, 37 f.
1268 Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 146 f; Vgl. LUBICH, Im Dienst an Allen, 96.
1269 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 116. Lubich basiert ihre Gedanken auf Lk 10,16, „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab, wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat".
1270 Ebd. 117.

Bräutlichkeit und Mütterlichkeit der Kirche den *Gehorsam* gegenüber kirchlicher Autorität als *Fühlen mit der Kirche*. Er schreibt:

> „Indem wir jedes private Urteil beiseitelassen, müssen wir den Geist bereit und willig halten, in allem der wahren Braut Christi unseres Herrn zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche. Die hierarchische Kirche (die etwas anderes ist als die Hierarchie in der Kirche) kann den Auftrag der Lenkung ihrer Glieder aus nichts anderem her erhalten als aus ihrer Unterwürfigkeit gegenüber dem sie lenkenden Herrn und Geist, und sie kann diesen Auftrag nicht anders ausführen, als indem sie ihren Gliedern diesen Geist der Dienstschaft vermittelt.“[1271]

In diesem Verhältnis von den Charismen und dem Amt betonen Balthasar und Lubich auch die Aufgabe der Laien, ihre charismatische Dimension zu verwirklichen, und sie sehen die große Fruchtbarkeit, wenn Laien die evangelischen Räte befolgen.[1272] Dennoch sind auch Balthasar und Lubich offen für konstruktive Kritik an der Kirche seitens engagierter Laien.

1.3.3 DIE SENDUNG DER KIRCHE

Für Balthasar und Lubich ist die Sendung der Hauptbegriff ihres theologischen Denkens und Lebens. Alle ihre Überlegungen zum Mysterium der Trinität, Christologie, Anthropologie und Ekklesiologie münden in dieses zentrale Thema: *Sendung*. Letztendlich bedeutet für Balthasar und Lubich das Christ-sein *Gesendet-Sein*.[1273] Bei der Studie über die Sendung der Kirche bei Balthasar und Lubich hat man den Eindruck, dass das *christologische Leitprinzip der kirchlichen Sendung* im Wesentlichen dasselbe ist, dass nämlich die Sendung der Kirche absolut durch die kenotische Sendung Christi begründet, auf sie aufgebaut und entwickelt ist. Es ist jedoch ein Unterschied, wie Balthasar und wie Lubich diese Sendung in der *Praxis* vollziehen. Der theologische Inhalt der Sendung ist *derselbe*, die Praxis ist aber *einzigartig. Einzigartig* bedeutet hier, dass sowohl Balthasar als auch Lubich die *Gnade ihrer persönlichen Berufung,* je nach der Situation und der Forderung der Zeit, zu interpretieren und danach in Kraft zu setzen versuchen. Hier wird die Differenz zwischen beiden deutlich.

Balthasar als Theologe und Akademiker versucht mit der von ihm gegründeten *Johannes-Gemeinschaft* das christliche Leben nach dem Vorbild des Johannes, des *Lieblingsjüngers* zu gestalten. Wie Johannes mit *Maria* und der *apostolischen Kirche* verbunden war, so

---

[1271] BALTHASAR, Schleifung der Bastionen, 75.
[1272] Ebd. 29. Dazu schreibt Balthasar: „Die Zukunft der Kirche – die heute die größten Chancen besitzt – hängt davon ab, ob jene Laien sich finden, die aus der ungebrochenen Kraft des Evangeliums zu leben und die Welt zu gestalten gewillt sind.“
[1273] Vgl. BALTHASAR, Pneuma und Institution, 344.

versucht auch Balthasar in Verbindung mit der Kirche durch sakramentalen und kontemplativen Akt die *Glaubwürdigkeit* des christlichen Glaubens in dieser profanen Welt zu zeigen.[1274]

Lubich als Mystikerin, deren Leben tief geprägt worden ist durch den zweiten Weltkrieg, versucht mit der von ihr gegründeten Fokolar-Bewegung das Leben der *Einheit* zu verwirklichen. Der Mangel an Liebe ist der tiefste Grund für Konflikte, Trennungen und Kriegen zwischen den Völkern. Das Wort *Omnia vincit amor* ist für Lubich und die ganze Bewegung die schöpferische Kraft, um in dieser multikulturellen Welt die Einheit wieder zu schaffen.[1275] Für sie ist deshalb klar „die Einheit oder der Tod". Das ist ihre radikale Wahl, die Einheit im Geist des Verlassenen Jesus zu leben.[1276] Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie Balthasar und Lubich ihre Sendung in der Kirche verwirklichen. Es geht hier nicht um das Vergleichen des missionarischen Erfolgs und der persönlichen Leistung zwischen beiden mit ihren Gemeinschaften, sondern um die Einzigartigkeit ihrer kirchlichen Mission, je nach ihrer persönlichen Berufung, das Leben der Kirche mitzugestalten.

Die Rede von Sendung sowohl bei Balthasar als auch bei Lubich betrifft im Wesentlichen das Thema *Welt*. Kirche und Welt, Himmel und Erde, Göttliches und Menschliches sind für Balthasar und Lubich zwei unterschiedliche Wirklichkeiten, aber doch kein getrenntes Ereignis, weil Christus Alpha und Omega der Schöpfung ist, der alles im Himmel und auf Erden in sich zusammenfasst, und die *durch* ihn, *für* ihn und *in* ihm geschaffene Welt zum Vater zurückbringt.[1277] Aus diesem Grund ist die Welt mit ihrem Dasein kein Gegensatz zu Gott, sondern ein Ort der Gottes-Präsenz.

Balthasar sieht aber eine Tendenz, dass es für den heutigen Menschen schwieriger als früher ist, die Welt als Verweis, der die Anwesenheit Gottes offenbart, zu sehen. Er wendet sich gegen die *zeitgeschichtliche Relativierung* der Präsenz Gottes und fragt nach dem Grund der "Gottesfinsternis" unserer Zeit, und warum die heutigen Menschen das Gespür für hohe Augenblicke verloren haben, das die Menschen früherer Zeit noch besaßen. Er stellt fest, dass die Dinge der Welt dem Menschen nicht mehr „Anlass zu kontemplativem Aufstieg

---

[1274] Vgl. BALTHASAR, Unser Auftrag, 117.
[1275] Vgl. LUBICH, Die Welt wird eins, 41.
[1276] Vgl. LUBICH, Telefonkonferenz vom 9.11.1989, in: Cercando le cose di lassú, Citta Nuova, Rom 1992, 155 ff.
[1277] Vgl. BALTHASAR, Schleifung der Bastionen, 82; Vgl. Stefan TOBLER und Judith POVILUS (Hg.), Dreifaltige Einheit – Über die mystische Erfahrung von Chiara Lubich, 32.

zum Absoluten, sondern zu ihrer technischen Beherrschung“[1278] als Werkzeuge sind. Wie Gott auf die Schöpfung, die er aus sich entlassen hat, herabblickt, so blicken auch die Menschen aus ihrer vermeintlichen Höhe auf die Dinge herab. Der Mensch nimmt die Weltdinge gleichsam „mathematisch-technisch“ in den Griff und meint ebenso Gott „in den Griff nehmen zu müssen“.[1279] Der *empfangende Verstand*, der früher nach oben geblickt hat, wird zum *bewältigenden Verstand,* der nach unten schaut. Darin sieht Balthasar die Tragik der neuzeitlichen Geistesgeschichte, den Tod der Metaphysik und mit ihm den Tod der Geisteswissenschaften.[1280] Aus diesem Grund sieht Balthasar die Notwendigkeit der christlichen Sendung, die aus dem Geheimnis der Kenose lebt, weil nicht Philosophie, Technik und psychologische Selbsterkenntnis das Dasein der Menschen ausmacht, sondern das Heilshandeln Christi am Kreuz. Darum ist Christus der Ur-Sinn des Daseins und die Voraussetzung für die Existenz der Welt.[1281] In diesem Kontext spricht Balthasar von der Mission, Sendung und Verkündigung, um die Welt wieder zum Ort der Gottes-Präsenz zu machen.[1282]

Wie Balthasar sieht auch Lubich die Welt mit ihrer natürlichen Entwicklung im Horizont der Offenbarung Gottes, dass die Welt „aus dem *Nichts-Sein* aus Liebe“ geschaffen worden ist.[1283] Daher erhält das Leben der Menschen und der ganzen Schöpfung ihr *Sein* und *Werden* in der Welt, den göttlichen Charakter. Trotz allem negativen Geschehen in der Welt sieht Lubich die Erneuerung der ganzen Schöpfung durch das Leiden und die Gottverlassenheit Jesu, dass Gott die Welt durch den Verlassenen Jesus von innen her erneuert und zum Positiven verwandelt.[1284] Es ist Lubichs Herzensanliegen, durch *diese Welt* zu gehen, wie sie selbst formuliert: „Ich möchte durch *die Welt* eilen und die Herzen für ihn gewinnen.“[1285] In diesem kurzen Satz steckt Lubichs missionarische Aufgabe, ihr ganzes Leben als Zeugnis der Liebe, um die Welt wieder für Gott zu gewinnen. An anderer Stelle schreibt Lubich: „Ich möchte der Welt *bezeugen*, dass Jesus der Verlassene jede Leere ausgefüllt, jede Finsternis erleuchtet, jede Einsamkeit begleitet, jeden Schmerz beseitigt und jede Schuld getilgt hat.“[1286] In diesem Gedanken ist die Welt ein Ort der Verkündigung und des Zeugnisses. In

---

1278 BALTHASAR, Spiritus Creator, 266.
1279 Vgl. ebd. 266.
1280 Vgl. ebd. 268.
1281 Vgl. ebd. 275.
1282 Vgl. ebd. 277.
1283 Vgl. Piero CODA, God and Creation: Trinity and Creation out of Nothing, 174 f.
1284 Vgl. ebd. 182.
1285 LUBICH, Der Verlassene Jesus, 19.
1286 Ebd. 23.

der Welt zu *leben* heißt nichts anderes als *Zeugnis* des Verlassenen Jesus zu sein. Daher sind *Leben* und *Zeugnis* in Lubichs Spiritualität eins und identisch.[1287]

1.3.4 KIRCHE-SEIN ALS „*KIRCHE FÜR*“

In Zusammenhang mit dem *Aggiornamento Programm* des Zweiten vatikanischen Konzils, dass die Kirche für die Welt offen sei, sehen sowohl Balthasar als auch Lubich das *Kirche-sein* im Wesentlichen als nichts anderes als *Kirche-für,* und damit gemeint nicht *für-sich-selbst*, sondern *für alle* dasein. [1288]

Zehn Jahre vor dem Konzil schreibt Balthasar über die *Schleifung der Bastionen*, da er überzeugt ist, dass die Kirche keine geschlossene Bastion ist, und dass sie als katholische dazu prädestiniert ist, sich mit der ganzen Menschheit der kosmischen Lage zu vergewissern, und ihre Aufgabe dabei wahrzunehmen.[1289] Er plädiert für eine Kirche, die die Zeichen der Zeit nicht nur zu erkennen, sondern zu beantworten hat. Aus diesem Grund spricht er vom *Herabsteigen der Kirche* in die Fühlung mit der Welt.[1290] Durch die Bereitschaft, ihre Sendungsexistenz in der Welt zu erfüllen, nicht so sehr durch Predigt und Katechese, sondern durch lebendiges Zeugnis der Liebe, kann die Kirche ihre Funktion als *Vermittlung des Heils* für die Welt verwirklichen. Das ist für Balthasar ein sichtbares Zeichen der *tieferen und ernsteren Inkarnation* der Kirche in der Welt.[1291] In diesem Horizont spricht er vom Auftrag der Kirche „die Welt *unter dem Haupte Christi* zur Einheit zusammenzufassen“.[1292] Aufgrund der modernen technisch-mechanisierten Weltbewältigung einerseits und des Todes der Metaphysik und der Geisteswissenschaften andererseits sei die Welt entgöttlicht und total vermenschlicht.[1293] Daher sei der Einsatz der Kirche dringend und unersetzbar für *den Bruder*.[1294] Es ist aber für Balthasar deutlich, dass das Herabsteigen der Kirche in der Fühlung mit der Welt kein Selbstzweck ist, sondern immer im Kontext einer Sendung zu betrachten ist. Die selbstlose Kirche sucht nur die Ehre ihres Herrn, wie auch der Herr nur die Ehre seines Vaters sucht. In diesem Sinn hat die Kirche ihre Sendung erfüllt, dass sie

---

1287 Vgl. ebd. 23.
1288 BALTHASAR, Sponsa verbi, 191 f; Vgl. LUBICH, Kirche werden, 43.
1289 Vgl. BALTHASAR, Schleifung der Bastionen, 7.
1290 Ebd. 79.
1291 Vgl. ebd. 54.
1292 BALTHASAR, Die Wahrheit ist symphonisch (Johannes Verlag - Einsiedeln, 1972), 84.
1293 BALTHASAR, Wer ist ein Christ (Johannes Verlag - Einsiedeln, 5. Auflage, 1993), 44.
1294 Vgl. ebd. 119. Dazu schreibt Balthasar: „Es ist der Einsatz Gottes, der seinen Sohn für die Welt dahingibt; der Einsatz Christi, der sein Leben dahingeben und (mit den Erlösten) wieder nehmen kann; der Einsatz der Christen im Jawort zum Herrn: der Einsatz des Menschen, dem der Bruder mehr wert ist als er sich selbst.“

Sauerteig für die Welt ist, der wirkt, indem er verschwindet.[1295] Nur in diesem „Dienst-Auftrag aus Gnade“[1296] bewahrt die Kirche ihre Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft.

Wie Balthasar sieht auch Lubich das Wesen der Kirche im Kontext einer *Selbsthingabe*. In ihrem Büchlein *Kirche Werden* schreibt sie: „Eine Kirche, die für sich selber da ist, die um sich kreist, ist ein Widerspruch in sich.“[1297] Die Kirche ist für Lubich immer die *Kirche für*, sonst sie ist nicht. Dieser Gedanke basiert wesentlich auf dem kenotischen Ereignis Jesu, der *„für“* das Heil der Menschen in diese Welt gekommen ist. Die Kirche, die ihr Dasein und ihre Existenz aus Jesus bekommen hat, hat ihren Sinn bewahrt, wenn sie in dieser Welt den Fußstapfen Jesu nachgeht, nämlich die Bereitschaft, die *Komfortzone* zu verlassen und in der *Risikozone* zu wirken, sogar bis zur Bereitschaft das Leben für den anderen zu geben, so wie Jesus. Das ist für Lubich die Grundform der Kirche und besonders der Fokolar-Bewegung.[1298]

Bemerkenswert ist, dass Lubich diese Dringlichkeit *hinauszugehen* als missionarische Aufgabe der Kirche aus zwei theologischen Motiven, die miteinander eng verbunden sind, begründet. Zum einen ist es der *Heilsuniversalismus* und zum anderen die *universale Geschwisterlichkeit*.[1299] Lubich sieht als Endziel des Dienstauftrags der Kirche nichts anderes, als das Heil aller Menschen zu verwirklichen. Basierend auf 1 Tim 2,4: *„Denn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden“* sieht Lubich die *unbedingte Notwendigkeit des Hinausgehens,* dass die Kirche als Vermittlerin des Heils, als *Sacramentum Mundi*, nichts anderes tun kann, als der Welt die Heilsbotschaft Jesu zu *vergegenwärtigen.*[1300] Das zweite Motiv ist die *universale Geschwisterlichkeit*. Dieses Motiv soll in Lubichs Programm *Sich-eins-machen* verstanden werden.[1301] Da alle Menschen Brüder und Schwestern in Jesus sind und Gott als gemeinsamen Vater haben,[1302] ist es für Lubich nötig, dass die Kirche bzw. die

---

1295 Ebd. 120.
1296 Ebd. 94.
1297 LUBICH, Kirche werden, 43.
1298 Vgl. LUBICH, Gemeinsam Unterwegs (Friedberg, 1995), 55. In dieser Lebenshingabe sieht Lubich das Leben des Hl. Maximilian Kolbe als Vorbild des Christseins. Bereit sein, das Leben für den Nächsten zu geben.
1299 Vgl. LUBICH, Kirche werden, 43.
1300 Vgl. LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 325. In ihrer Betrachtung über die Berufung der Christen als *Licht* und *Salz* für die Welt (Mt 5,14) sieht Lubich die universale Dimension der Heilsgegenwärtigkeit, die nicht auf Christen beschränkt, sondern offen für alle ist. In diesem Kontext soll die Rede von Hinausgehen, von Mission und Sendung verstanden werden.
1301 Vgl. ebd. 277. Dazu schreibt Lubich: „Wir sehen, wie groß die Mentalitätsunterschiede und Schwierigkeiten zwischen den Völkern und Kulturen sind; wir erleben, wie Religionen von Extremisten missbraucht werden … In dieser Situation erscheint das Ideal der universalen Geschwisterlichkeit als der einzige Weg. Es kommt darauf an, das zu verwirklichen und auszugestalten, was die Menschheit eigentlich ist: eine einzige Familie, denn Gott ist der Vater aller Menschen.“
1302 Vgl. LUBICH, Alle sollen ein sein, 118.

Fokolar-Bewegung die Einheit der Menschheitsfamilie immer im Blick hat. Hinauszugehen, missionarisch zu sein bedeutet die Einheit der Menschen zu knüpfen. Als Konsequenz, dass die Kirche an sich *Kirche für* ist, sehen sowohl Balthasar als auch Lubich die Notwendigkeit eines Dialogs mit der Welt, bzw. des kenotischen Dialogs. Beide sind überzeugt, dass die Kirche mit ihrem Auftrag als Licht und Salz für die Welt reiche Frucht bringen kann, wenn sie den kenotischen Dialog mit der ganzen Menschheit von verschiedenen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen verwirklicht. Über den Dialog mit der Welt bei Balthasar schreibt Peter Henrici:

> „Balthasars eigenes Werk besteht weitgehend aus Dialogen. Am ausgeprägtesten hat er einen solchen Dialog in zwei ökumenischen Studien über Karl Barth und über Martin Buber geführt; doch auch seine zahlreichen andern Monographien sind weitgehend Dialoge, angefangen von «Apokalypse» und den patrologischen Studien bis hin zum Spätwerk der «Theologik». […] Wenn von Balthasar methodologisch etwas zu lernen ist, dann ist dies zweifellos in erster Linie ein durchgehendes, vorurteilslos-dialogisches Gegenüber zu den angesprochenen Autoren. Das ist alles andere als Relativismus; ein derart offener Dialog ist erst von einer unangefochtenen und eben deshalb auch hinterfragbaren eigenen Position aus möglich."[1303]

In diesem Text zeigt es sich deutlich, dass Balthasar als Akademiker und Theologe den Dialog mit den anderen Autoren vielmehr im wissenschaftlichen Austausch zu verwirklichen versucht, um die Wahrheit zu entdecken und danach zu leben. Der Dialog bei ihm ist mehr *theoretisch systematisch* auf rationalen Ebenen. Anders als Balthasar ist der Dialog bei Lubich mehr *praktisch pastoral*. Sie versucht den Dialog in fünf Kategorien zu verwirklichen, mit dem Ziel die Einheit der Menschen zu gewinnen.

Auch wenn die Praxis des Dialogs beider sehr unterschiedlich ist, so stimmen sie doch in der Überzeugung überein, dass die Kirche wesenhaft eine *dialogische Kirche* ist und sich nicht so sehr durch Wort und Verkündigung, sondern durch lebendiges Zeugnis und die Bereitschaft zum Opfer verwirklicht. Dieser Gedanke findet sein Echo auch bei Papst Franziskus:

> „Mir ist eine "verbeulte" Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschlossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist."[1304]

[1303] Peter HENRICI, Von der Auslegung zu den Denkanstößen – Zur Wirkungsgeschichte Balthasars im Blick auf die Neue Evangelisierung, in: Hans Urs von Balthasar – Stiftung, Eine Theologie für das 21. Jahrhundert (Johannes Verlag - Einsiedeln, 2014), 20 f.

[1304] Evangelii gaudium 49.

KAPITEL II: PERSÖNLICHE BEMERKUNG

Zum Schluss dieser Forschungsarbeit möchte ich einige persönliche Bemerkungen zur Kenose und Gottverlassenheit Jesu bei Balthasar und Lubich anbringen. Die Hauptfrage lautet: Was kann die Kirche bzw. können die Christen von der Kenose und Gottverlassenheit Jesu lernen? Sind Balthasars und Lubichs Gedanken für die Kirche von heute und in der Zukunft noch aussagekräftig? Sind ihre Gedanken für das Leben der Kirche und die Zukunftsaussichten für die christliche Theologie und Ekklesiologie relevant?

Bevor eine Skizze über das Echo und die Relevanz ihrer Gedanken dargestellt wird, ist es mir wichtig eine Klarstellung bezüglich dieser beiden großen Persönlichkeiten zu machen. Obwohl Balthasar einer der größten, gebildetsten Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts war, scheint es für viele, dass er doch wenig Resonanz in der pastoralen Praxis der Kirche habe. Lubich hingegen finde, obwohl sie kein so tiefes und weites theologisches Spektrum wie Balthasar hatte, doch viel Resonanz in dem praxis-pastoralen Leben der Kirche. Nachdem ich die Forschung über die Kenose und die Gottverlassenheit Jesu und ihre Relevanz für die Kirche bei Balthasar und Lubich abgeschlossen habe, bin ich zur Überzeugung gelangt, dass dieser Eindruck oberflächlich und unberechtigt ist. Man soll sowohl Balthasar als auch Lubich, je nach ihrer persönlichen Berufung und Gnadengabe, wie der hl. Paulus beschrieben hat (vgl. 1 Kor 12, 1-11) objektiv beurteilen, denn beide haben ihr eigenes Charisma und ihre Gabe, um das Leben der Kirche mitzugestalten. Es ist auch bemerkenswert, was Joseph Kardinal Ratzinger und danach als Papst Benedikt XVI zu diesen großen Persönlichkeiten der Kirche in seinen Ansprachen gesagt hat. Bei der Beerdigung am 1. Juli 1988 in Luzern sagte Kardinal Ratzinger über Balthasar „ein rechter Lehrer des Glaubens, ein Wegweiser zu den Quellen lebendiger Wasser – ein Zeuge des Wortes von dem her wir Christus erlernen, von dem her wir das Leben erlernen können“,[1305] und ungefähr 20 Jahre später bei der Beerdigung von Lubich am 18. März 2008 bezeichnete Papst Benedikt XVI Lubich als „Botschafterin der Hoffnung und des Friedens“, als „hochherzige Zeugin Christi“.[1306] Beide Ansprachen zeigen, wie Balthasar und Lubich ihre Sendung verwirklicht haben. Sie sind “Kinder der Kirche“ und haben ihr Leben für die Kirche eingesetzt. Balthasar verstand seine Berufung als „Verfügbarkeit, die sich […] im

---

1305 Manfred LOCHBRUNNER, Hans Urs von Balthasar 1905-1988, 649.
1306 Vgl. LUBICH, The Church: What is it? Who is it? 142.

Dienst Gottes und seiner Kirche zerbrechen lässt“,[1307] und Lubich war überzeugt: „Unser Ziel ist es, in der Kirche und mit der Kirche zur Einheit beizutragen, wir möchten die Einheit stärken und mithelfen, dass die Welt zu einer universalen Geschwisterlichkeit findet.“[1308] Bei beiden wird deutlich, dass sie sich nur als ein *Pencil* in Gottes Händen verstanden und ihr Leben und ihre Sendung eine Konkretisierung des Planes Gottes war.

Zur Hauptfrage, was die Kirche von Hans Urs von Balthasar und Chiara Lubich lernen kann, scheinen mir drei Elemente wesentlich: *Erstens:* Kenose als Wesen Gottes und des Menschen. *Zweitens*: Die Gottverlassenheit Jesu und Gottesferne der heutigen Menschen. *Drittens*: Der kenotische Dialog als Lebensstil der Kirche. Vor allem diese drei Themen bei Balthasar und Lubich sind für die Kirche von heute und in der Zukunft aussagekräftig und relevant. Als Abschluss wurde eine kritische Bemerkung angefügt.

2.1 KENOSE ALS WESEN GOTTES UND DES MENSCHEN

Die Rede von der Urkenose des Vaters im innertrinitarischen Leben, dass der Vater seine Gottheit nicht als Allein-Besitz behält, sondern dem Sohn und dem Hl. Geist mitgeteilt hat, wie Balthasar es formuliert,[1309] und die Gedanken Lubichs über das Nichts-Sein aus Liebe des Vaters, der das Sein des Sohnes und des Hl. Geistes ermöglicht[1310], öffnen eine neue Dimension für die christliche Theologie, dass Gottes Wesen an sich kenotisch ist. Es ist deutlich, dass der christliche Gottes-Begriff, wie Trinität, Perichorese, Relation und Personen, entstanden ist aufgrund der Urkenose im innertrinitarischen Leben. Die Urkenose ist daher der Ermöglichungsgrund des trinitarischen Gottesbegriffes, denn ohne sie gibt es keinen trinitarischen Gott. Aufgrund der Urkenose ist der Sohn hypostatisch betrachtet, wie der Vater und der Heilige Geist, selbst Gott. Er ist Gott von Gott, wahrer Gott vom wahren Gott, eines Wesens mit dem Vater. Seit der Inkarnation bis zum Kreuzesereignis gibt es eine neue Gottes-Wahrheit, die sichtbar und lebendig ist in Jesus Christus. Es geht nicht nur um ein neues radikales Gottesbild, sondern um eine neue Offenbarung Gottes; der Allmacht war, wurde aus Liebe zur Ohnmacht, der Sieger war, wurde zum Opfer, der Herrschende wurde zum Dienenden, der Herrliche wurde zum Leidenden etc.[1311] Das ist Gottes Wesen: kenotisch.[1312] Balthasar und Lubich haben durch ihre Betrachtung gezeigt, dass der

---

[1307] BALTHASAR, Warum ich Priester wurde, in: E. GUERRIERO, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie (Johannes Verlag - Freiburg, 1993), 401.
[1308] LUBICH, Die Welt wird eins,101.
[1309] Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 301.
[1310] Vgl. LUBICH, Die Einheit, 50 f.
[1311] Vgl. BALTHASAR, Theologie der Drei Tage, 27.
[1312] Vgl. ebd. 33.

christliche Gott, der trinitarische Gott, wesenhaft ein kenotischer Gott ist. Er verwirklicht sein Sein im radikalen Akt der Kenose. Als Konsequenz dieses Gedankens ist die Rede von dem kenotischen Gott nicht anders zu deuten außer in Jesus Christus, der die Wahrheit Gottes selbst ist.

Das Problem in der christlichen Theologie liegt darin, dass die Rede von der Kenose als der Wahrheit Gottes nicht so sehr im Mittelpunkt steht und dadurch wenig Resonanz im theologischen Diskurs, bzw. im interreligiösen Dialog hat. Vielmehr sind die allgemeinen Eigenschaften Gottes, wie Transzendenz, Allmacht, Herrlichkeit, Herrschen, Gloria mehr betont, denn dieses allgemeine Gottesbild findet sein großes Echo auch in der Judaistik und im Islam. Die Offenheit der Kirche im theologischen Dialog mit Judentum und Islam hat viele Vorteile für das gemeinsame Leben gebracht, doch verursacht sie auch, dass diese Wahrheit von dem kenotischen Wesen Gottes, die sich in Jesus Christus offenbart, nicht so das Interesse am Dialog erweckt, daher wird sie nicht in den Mittelpunkt gestellt.[1313] Das kenotische Ereignis, dass ein Gott die Knechtsgestalt annimmt, dass ein Gott am Kreuz leidet, dass ein Gott stirbt, ist für viele Menschen und besonders für Juden und Muslime undenkbar. Aufgrund dieses Gottesbildes wird die Wahrheit Gottes als kenotisch nicht betont, vielmehr wird sie verkürzt und reduziert. Hicks „kopernikanische Wende“ ist eines von vielen Modellen, das diesen kenotischen Gott in Jesus Christus abzulehnen versucht. Das Wesen Jesu wird dadurch nur als Mensch gesehen und nicht als Sohn Gottes aufgrund der Urkenose des Vaters.

Balthasar und Lubich stellen jedoch diese Wahrheit Gottes als kenotisch in den Mittelpunkt des christlichen Lebens. Das Nichts-Sein aus Liebe, wie es Jesus gezeigt hat, wurde zum Vorbild des christlichen Lebens. Die größte Schwierigkeit im interreligiösen Dialog, der auch bisweilen zu keinem guten Ende geführt hat, liegt darin, dass viele Teilnehmer mehr von dem Gott der Allmacht und Transzendenz, der Herrschaft, des Sieges und der Herrlichkeit gesprochen haben, die mehrmals zur triumphalistischen Religiosität führen, und nicht von einem Gott, der kenotisch ist, der loslässt, der aus Liebe zum Nichts geworden ist. Durch ihre Spiritualität bringt Lubich dieses Bild Gottes, der kenotisch ist, in den Mittelpunkt, und die Erfahrung zeigt es, dass die gelebte Kenosis, die durch den Pakt der

---

[1313] Vgl. Bertram STUBENRAUCH, Pluralismus statt Katholizität (Verlag Friedrich Pustet - Regensburg, 2017) 93.

gegenseitigen Liebe und der Einheit gestärkt ist, viele positive Auswirkungen im Dialog hat.[1314]

Weil Gottes Wesen kenotisch ist, ist daher die Existenz Jesu als Mensch auch von vornherein kenotisch. Mensch zu sein, leidend und Tod in Gottverlassenheit sind Begriffe der Kenose. Jesus hat nicht nur die Kenose gelebt, sondern er zeigt auch, dass der Mensch der Kenose unterworfen ist. All seine Lehre über den Menschen ist Kenosislehre; Über die Nächstenliebe, bzw. die Feindesliebe sagt er: „*Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist*, *Auge für Auge und Zahn für Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin, wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel, und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm* (Mt 5,38-42); Über die Macht- und Ehrsucht sagte er: *„Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein* (Mk 10,43-44); Über die Nachfolge sagte er*: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst"* (Mk 8,34), etc. Alle diese Lehren sind kenotisch geprägt. Für Jesus gehört das Kenoseereignis zum Wesen des Menschen, und nur in diesem Ereignis erreicht der Mensch die Fülle des Lebens. Machtausübung, politische Rivalitäten und Kriege, die zum Leiden und Chaos führen, sind deutliche Zeichen, dass die Menschen ihre Identität als kenotische Wesen verweigern. Die Fülle des Lebens wird nur erreicht werden, wenn sie ihr Wesen als kenotisch bejahen, das im Mittelpunkt ein Akt der Liebe ist.[1315] Das ist der Kernpunkt der kenotischen Gedanken bei Balthasar und Lubich.

2.2 DIE GOTTVERLASSENHEIT JESU UND GOTTESFERNE DER MENSCHEN

Theologisch betrachtet ist für Balthasar und Lubich die Gottverlassenheit Jesu nicht etwas Negatives, sondern Positives. Christus hat den Ort der tiefsten Gottferne durchschritten und erfüllt ihn dadurch mit Gottes Gegenwart. Etliche Heilige haben mit der Gottesferne gerungen, wie z.B. die Erfahrung der „Dunklen Nacht" bei Johannes vom Kreuz. In der Mystik ist die dunkle Nacht des Glaubens, das Gefühl von Gott verlassen zu sein, ein Zeichen der Nähe Gottes, der Einheit und der mystischen Vereinigung mit Gott. Gottesferne aufgrund der Ablehnung Gottes ist im christlichen Sinn aber etwas Negatives. Das ist keine Gottesferne im Sinne der mystischen Erfahrung, sondern der Abbruch der Gottesbeziehung,

---

[1314] Vgl. LUBICH, Essential Writings, 323.
[1315] LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 267.

indem der Mensch sich frei entschieden hat, Gott zu verlassen. Diese Tendenz, dass die Welt gottlos oder religiös indifferent geworden ist,[1316] wächst überall heute sehr schnell. Es gibt dafür verschiedene Gründe, die man betrachten kann: *Erstens*, der Mensch hat seinen *Kinderglauben* nicht weiterentwickelt, er hat naive Vorstellungen, die ihn nicht mehr zufriedenstellen und bedeutungslos werden. *Zweitens*, der Mensch beschäftigt sich zu wenig mit seinem Glauben, da er überlastet und gefangen ist von weltlichen Anforderungen, Zerstreuungen und Vergnügungen. *Drittens*, der Mensch baut zu sehr auf seinen eigenen Verstand, die eigene Erkenntnis, sodass für das Bedürfnis das Mysterium zu erahnen und Gott zu suchen kein Platz im Denken mehr bleibt. Dies führt zum Agnostizismus. *Viertens*, die Selbstüberheblichkeit, die nur den eigenen Verstand und sein Erkennen gelten lässt und jegliche Transzendenz ausschließt. Dies führt zum vermeintlichen Atheismus. Ein weiterer sehr schwerwiegender Grund für die Entfernung von Gott ist die Frage nach dem Sinn des Leids. Schon in der Frühzeit haben Denker erkannt, dass die Menschen durch Leiden lernen. Der älteste griechische Tragiker, Aischylos, hat es konzis ausgedrückt: *pathon mathon* (leidend lernend). Warum die menschliche Natur so beschaffen ist, gehört auch zu den Geheimnissen menschlicher Existenz. Wenn das Vertrauen in Gottes Güte stark genug ist, kann der Mensch auch zu der Haltung gelangen: „Herr, nicht wie ich will, sondern wie Du willst." Bei großem Leid dennoch an die Güte und Liebe Gottes zu glauben, fordert viel vom Menschen. An dieser Grenze haben viele Menschen den Glauben verloren. Andererseits meinen viele Menschen Gott nicht mehr zu *brauchen*, da sie sich auch ohne ihn ein *gutes Leben* einrichten können. Viele haben die Vorstellung, Glück sei Belohnung, Leid sei Bestrafung. Das führt oft dazu, dass Leid nicht mehr akzeptiert werden kann und Gott zum Vorwurf gemacht wird, was zu einer Trennung von Gott führt.

Die Rede von der Gottverlassenheit Jesu bei Balthasar und besonders bei Lubich hat nicht nur mit dem christlichen Glauben zu tun, sondern betrifft auch alle Menschen, die den Glauben an Gott verloren haben, die die Gottesferne bewusst oder unbewusst erlebt haben. Lubich versucht eine Auseinandersetzung mit allen zu führen, die Gott abgelehnt haben, indem sie Jesus den Verlassenen als Hauptfigur des Gesprächs in den Mittelpunkt stellt. Sie schreibt: „In seiner Gottverlassenheit wird Jesus zum Gekreuzigten derer, die sich zu keinem religiösen Glauben bekennen; denn für sie wurde er […] gleichsam, einer ohne Gott"[1317] Für Lubich wurde Jesus in seiner Gottverlassenheit am Kreuz zum Bruder aller, die ohne Gott

---

1316 Vgl. Jan LOFFELD, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt (Herder - Freiburg, 2024), 46 f.
1317 LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 97.

sind. Am Kreuz verkörpert er alle, die keine Gottesbeziehung haben. In seiner Gottesferne schließt er alle ein, die keine Gegenwart Gottes erleben. Vor diesem Hintergrund versucht Lubich im Geist des Verlassenen Jesus eine Gemeinschaft mit allen Atheisten und Gottfernen zu bilden, in der sie durch gegenseitige Liebe das friedliche Zusammenleben bilden können. In diesem Horizont sieht Lubich, dass Jesus der Verlassene das Bindeglied zwischen den Gläubigen und Ungläubigen ist, denn die Gottferne betrifft alle Menschen, die auf der Suche nach dem Sinn des Lebens sind. Jesus der Verlassene ist daher der Verknüpfungspunkt zwischen Christen und Atheisten, denn in ihm hat die Gottesferne ihre universale Dimension verkörpert. Das ist die kostbare spirituelle Entdeckung Lubichs, dass der Schrei der Gottverlassenheit Jesu zur frohen Botschaft für die Auseinandersetzung mit den Atheisten geworden ist. Alles, was man als Skandal und Torheit beim Todesschrei Jesu bezeichnet, als Zeichen des Leidens, der Trennung und der Verlassenheit, ist für Lubich zum Grundstein des Dialogs mit den Atheisten, mit den Religionen und Weltanschauungen geworden. Gewiss ist, dass Lubich nicht das Anliegen hatte, Atheisten zum Christentum zu bekehren, sondern sie wollte einen lebendigen Dialog mit ihnen führen, um ihnen Jesus den Verlassenen, der gleichsam einer ohne Gott ist, als Bindeglied zu zeigen. Die Erfahrung zeigt eine positive Wirkung, dass auch Atheisten zu den Mitgliedern der Fokolar-Bewegung geworden sind. Das ist die Großartigkeit der Entdeckung Lubichs zum Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu, dass der Schrei der Trennung am Kreuz der Schlüssel zur Einheit für viele ist.

Das aktuelle Problem der Neuzeit entwickelt sich aber vom Atheismus zur religiösen Indifferenz. Es gibt viele Menschen, die Gott nicht kennen, die die Präsenz Gottes nicht erleben, nicht weil sie Gott abgelehnt haben, sondern weil sie aus verschiedenen Gründen keinen Zugang zu Gott finden. Die Rede von der Gottesverlassenheit in diesem Kontext klingt so fremd. Wie können sie die Gottverlassenheit erleben, wenn sie selbst die Nähe Gottes nicht haben. Wie können sie von der Abwesenheit Gottes sprechen, wenn sie die Gegenwart Gottes nicht erfahren. Das Leben ist für sie reine menschliche Handlung, gestärkt durch die Kraft der Logik und menschlichen Intelligenz. Sie leben ohne Gott, und daher ist die Rede sowohl von Gottesnähe als auch von Gottesferne für sie sehr abstrakt.[1318] Gewiss war das Phänomen der Religionsindifferenz zur Zeit von Balthasar und Lubich kaum oder gar nicht das Hauptthema der theologischen Diskussion. Aber was Lubich hinterlassen hat:

[1318] Vgl. Jan LOFFELD, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt, 46 f.

die Idee von der Gottverlassenheit Jesu, dass Jesus der Verlassene wie einer ist, „der ohne Gott ist“, betrifft dieses Phänomen der Religionsindifferenz ganz zentral. Lubich hat sogar festgestellt, dass Jesus der Verlassene *der Gott unserer Zeit* ist. Mit diesem Gedanken öffnet Lubich einen neuen Horizont des Glaubens, dass das Leben der Menschen, ob es *mit* oder *ohne* Gott gestaltet ist, mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Anker bei Jesus dem Verlassenen findet. Durch seinen Tod in der Verlassenheit verkörpert Jesus das Leben der Menschen zu jeder Zeit, in jeder Generation. Der Gedanke Lubichs, dass Jesus der Verlassene der *Gott unserer Zeit* ist, widerspiegelt den alten Spruch der Karthäuser: *stat crux dum volvitur orbis* – „das Kreuz steht, während die Welt sich dreht“. Die Welt dreht sich, auch zur religiösen Indifferenz, aber Jesus der Verlassene steht. Im Sinne Lubichs darf man hoffen, dass der Verlassene, der „wie einer der ohne Gott ist“, der Gott unserer Zeit, seinen *Geschwistern,* die auch ohne Gott sind, irgendwann und irgendwo seine Präsenz offenbart. Dass der Glaube eine Gnade ist, öffnet die Hoffnung, dass der Verlassene Jesus in seinen Heilsplänen die Initiative aufnimmt und seine *Brüder* und *Schwestern*, die religiös indifferent sind, an seinem göttlichen Leben teilnehmen lässt. Das ist der Kern von Lubichs Betrachtung zum Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu im Hinblick auf die Religionsindifferenz.

2.3 KENOTISCHER DIALOG ALS LEBENSSTIL DER KIRCHE

Balthasars Gedanken über die Urkenose betreffen im Wesentlichen das Thema Dialog. Der Vater bleibt nicht allein im Besitz seine Göttlichkeit, sondern zeugt den Sohn als anderes „Du“ Gottes, und gemeinsam mit dem Sohn den Heiligen Geist als ihr gemeinsames „Wir“.[1319] In diesem Denkhorizont ist der trinitarische Gott in sich relationales Sein, reines Bezogensein aufeinander, Gemeinschaft und personaler Austausch. Aus diesem Grund ist Gottes Wesen an sich dialogisch, und daher kann Trinität als dialogischer Begriff verstanden werden. Die Relation zwischen den göttlichen Personen, zwischen Vater und Sohn, ist gegenseitiges Geben und Nehmen, sie ist Selbstmitteilung bis zur Entleerung, umfangen durch die *Beziehungseinheit* der Liebe, den Hl. Geist. Dieser Austausch ist der innere Dialog der göttlichen Personen. Es gibt auch einen äußeren Dialog, das ist der Dialog Gottes mit der Welt, die Selbstmitteilung Gottes an die Welt, seine Offenbarung. Die ganze Menschheits- und Weltgeschichte wird mit den Augen des Glaubens als *Dialog des Heils* gesehen. Die Selbstmitteilung Gottes ist ausgestreut als *Samenkörner* in den verschiedenen

[1319] Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 301.

Religionen und Kulturen. Der Kulminationspunkt der Selbstmitteilung und Offenbarung des Wesens Gottes ist aus christlicher Überzeugung Jesus Christus. Als Gott und Mensch ist Christus von der Seite Gottes Dialogpartner des Menschen, von der Seite des Menschen Dialogpartner Gottes. Während in den anderen monotheistischen Religionen, im Judentum und im Islam, Gott in gleichsam monologischer Form spricht, findet durch Christus ein offener Dialog statt zwischen Gott und Mensch.

Für den Dialog mit den anderen Weltreligionen ist der Trinitätsglaube im Wesentlichen kein Hindernis, wie oft behauptet wird, sondern er ist eine „Basistheorie für gegenseitiges Verstehen und sich Annähern".[1320] In der klassischen Trinitätslehre werden die drei göttlichen Personen nie als individuelle *substantiae* im Sinne eines Tritheismus gesehen, sondern relational. Gisbert Greshake sieht z.B. eine starke Entsprechung des Gottesbildes der verschiedenen Weltreligionen. Gott als Urgrund, als Quelle des Seins, ist dem Menschen unzugänglich, daher geziemt sich letztlich nur das Schweigen. Dies ist die Haltung der apophatischen Religionen und der Mystik. Hier ist Nähe zum Buddhismus mit der Erfahrung des Nirvana und der Leere gegeben.[1321] Mit dem Judentum und dem Islam verbindet das Christentum der Glaube an ein persönliches Verhältnis zu Gott. Der dritte Grundtypus, der Gott als die radikale Innerlichkeit allen Seins versteht, herrscht im Hinduismus vor, wo Gott und Kosmos als eins erfahren werden (advaita-Erfahrung). Da ist, so Greshake, eine Nähe zum Hl. Geist gegeben, der ja, indem er Vater, Sohn und Schöpfung verbindet, die Einheit aller Differenz schafft.[1322] Da Lubich Jesu Wunsch nach Einheit als ihren Auftrag empfindet, fordert sie immer wieder zum Dialog auf. In ihren Gesprächen, Vorträgen und Dialogen ist das Ziel Vertrauensbildung, nicht Einstieg in eine wissenschaftliche Analyse. Sie erörtert im interreligiösen Dialog keine theologischen Fragen, sondern sie fordert ein empathisches Zugehen aufeinander, ein Eintauchen in die Denkweise, ein sich Einleben in die Welt und Sichtweise des anderen, was sie mit Ausdrücken, wie „die Welt mit den Augen des anderen sehen", „in den Schuhen des anderen gehen" u.ä. beschreibt. Sie fordert die eigene Sichtweise, ja sogar die eigene Glaubensüberzeugung hinter sich zu lassen. Letzteres klingt missverständlich und darf auch nicht als Annäherung Lubichs an ein pluralistisches Religionsverständnis im Sinne einer Gleichwertigkeit von Religionen gedeutet werden.

[1320] Gisbert GRESHAKE, Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott (Herder - Freiburg, 2022), 112.
[1321] Vgl. ebd. 113 f
[1322] Vgl. ebd. 117.

Seit dem II. Vatikanum und besonders durch die Erklärung *Nostra aetate* mit der berühmten Passage: „Die katholische Kirche lehnt nichts von dem ab, was in anderen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 1), ist die Wertschätzung anderer Religionen und das Zugehen auf sie seitens der katholischen Kirche dokumentiert.[1323] Dennoch gibt es auch Kritik an *Nostra aetate* und nachfolgenden Dokumenten: Es bestehe der Eindruck, dass die Kirche nur solche Elemente bei anderen Religionen als positiv werte, als *Strahlen der Wahrheit* anerkenne, die sie auch selber besitzt, und es wird die Frage aufgeworfen, ob die Kirche auch Werte anerkenne und zu übernehmen bereit sei, die sie selber nicht besitzt.[1324] Denn echter Dialog könne nur durch gegenseitiges Geben und Nehmen geführt werden. Papst Paul VI, der aufgrund seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* als *Papst des Dialoges* bezeichnet wurde, aber über das Thema des interreligiösen Dialogs im apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* geschwiegen hat, hielt auch am Exklusivitätsanspruch des Christentums fest. Dazu meinen Kritiker, eine solche Haltung führe zur *Erfüllungstheorie* und ein solcher Dialog stehe auf *wackeligem Grund*.[1325] Auch Papst Johannes Paul II, der die Bedeutung des Gebets und das Wirken des Hl. Geistes in allen Religionen so stark betonte, sei nicht weit über die Erfüllungstheorie hinaus gegangen. Das ist eine Kritik gegen die katholische Kirche. Andererseits wurde die These aufgestellt, wenn das Christentum ernsthaften Dialog mit anderen suche, könne das nur auf dem Fundament der Gleichwertigkeit stattfinden. Auf jeglichen Anspruch auf Einzigartigkeit des Wirkens und der Person Jesu müsse verzichtet werden. Radikal wurde diese Ansicht u.a. von Paul Knitter und John Hick vertreten. Dieser fordert eine *kopernikanische Wende* vom Christozentrismus zum Theozentrismus.[1326] Diese Denkweise ist für die Kirche, die in Christus die zweite göttliche Person und den Erlöser aller Menschen sieht, natürlich unannehmbar. Das *Nehmen* im Dialog darf nicht zur Aufgabe der eigenen Grundposition führen. Da sind dem Dialog Grenzen gesetzt. Er soll der Verständigung, der Wertschätzung und des voneinander Lernens dienen. In diesen beiden Polen zeigt Lubich den kenotischen Dialog als *Mittelweg* zwischen der *Erfüllungstheorie* und Hicks *kopernikanischer Wende*. Lubich fordert, dass alle Teilnehmer des Dialogs, sowohl von der katholischen Kirche als auch von anderen Religionen sich *leer machen* sollen, wie Christus selbst, der aus Liebe zum *Nichts* geworden ist. Dieses *Sich-Leer-Machen*

[1323] Vgl. Ingeborg GABRIEL, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von Gaudium et Spes, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013), 605-621, 614.

[1324] Vgl. Jacques DUPUIS, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, 244.

[1325] Vgl. ebd. 249.

[1326] Vgl. ebd. 249.

ist im Sinne Lubichs die Bereitschaft, der Überzeugung des anderen zu begegnen mit Anerkennung, Toleranz und Liebe. Dies ist absolut notwendig für einen erfolgreichen kenotischen Dialog.[1327] Ohne die Bereitschaft zur *Kenosis*, zum *Nichts-Sein aus Liebe,* wie Lubich es von der Kirche und anderen Religionen fordert, bleibt der Dialog in leerer Luft und hat keine Wirksamkeit für echte universale Geschwisterlichkeit.

2.4 KRITISCHE BEMERKUNG

Mit großer Wertschätzung für Balthasar und Lubich für ihre Überlegungen zum Geheimnis der Kenose und Gottverlassenheit Jesu, die nicht nur für die systematische Theologie, sondern auch für die pastorale Praxis für die Kirche reiche Früchte gebracht haben, möchte ich, wenn ich eine kritische Bemerkung sowohl zu Balthasar als auch zu Lubich mache, Folgendes zu bedenken geben. Bei Balthasar betrifft das Thema die Urkenose, und bei Lubich ist es die Zentrierung auf Jesus den Verlassenen, bzw. die Gottverlassenheit Jesu. Das Thema Urkenose, wie Balthasar es dargestellt hat, ist diskussionswürdig. Jürgen Werbick z.B. sieht in der Urkenose Balthasars eine theologische *Spekulation*, die man biblisch nicht rechtfertigen kann, denn es handelt sich in der Schrift um das kenotische Heilswirken Jesu Christi, und nicht so sehr um die Struktur des innertrinitarischen Lebens.[1328] Johann Baptist Metz bezeichnet die These von der Urkenose als problematisch, denn in seiner neuen politischen Theologie betont er die reale Leidensgeschichte Jesu als Opfer, das zur *memoria passionis* anstiftet, damit das Leiden Jesu nicht aufgehoben wird im innergöttlichen Leben und dadurch theologisch harmonisiert wird.[1329]

Ich versuche eine andere Perspektive, um die Urkenose Balthasars nach meiner Lesart kritisch zu bedenken. Die Urkenose-Denkform, dass der Vater dem Sohn, alles, *was sein* ist, mitteilt, und ebenso dem Heiligen Geist seine Gottheit gibt,[1330] erweckt den Eindruck, als ob es in dem *einen Gott* eine *Hierarchie* gäbe, dass der Vater höher stehe als der Sohn und der Heilige Geist, weil der Sohn und der Heilige Geist ihre Gottheit vom Vater bekommen haben. Bei dieser Denkform besteht die Gefahr, dass sie in gewisser Weise als *Tritheismus* interpretiert werden könnte, weil es so aussieht, als ob es *mehrere Götter aus einem Gott* gäbe. Es ist zwar zutreffend, dass die *Selbstlosigkeit* des Vaters das innere Wesensmerkmal

---

1327 Vgl. LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 281.

1328 Jürgen WERBICK, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in: ThQ 176 (1996) 225-240. 230.

1329 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, Dem Leiden der Menschen ein Gedächtnis geben – Im memoriam Johann Baptist Metz in: IKaZ 49 (2020) 98-108, 106.

1330 Vgl. BALTHASAR, Theodramatik III, 300.

Gottes ist. Wenn aber diese Selbstlosigkeit im *Teilen*, im *Schenken*, oder im *Geben* der Gottheit sich definitiv verwirklicht, wird dann nicht die Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes erst *geschaffen und gegeben,* aber ist sie nicht bereits von Anfang an vorhanden? Wenn das Konzil von Nicäa 325 als Antwort auf den Arianismus das Glaubensbekenntnis über Jesus Christus: *„Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott"* formuliert hat,[1331] bedeutet dies an erster Stelle nicht so sehr eine *gegebene* und *geteilte* Gottheit des Sohnes aus dem Vater, sondern dass Jesus Christus von Anfang an „eines Wesens mit dem Vater" ist.[1332] Weil der Sohn mit dem Vater *ein Wesen* ist, gibt es keine Unterordnung im einen Gott, sondern der Sohn ist gleichwesentlich dem Vater «homoousion to patri».[1333] Gewiss gibt es die Erklärungsversuche Balthasars, die Gottheit Jesu in seinem innertrinitarischen Leben in Einklang mit den biblischen Aussagen zu bringen, aber die Urkenose-Denkform mit Begriffen wie *teilen*, *schenken* oder *geben* der Gottheit Gottes, birgt doch wohl die Gefahr zum Tritheismus zu führen. Statt die Urkenose im innertrinitarischen Bereich anzusetzen, um die Gottheit Jesu und des Heiligen Geistes von innen her zu erklären, wäre es besser von der klassischen *Communio* im Sinne einer *Perichorese der Personen* zu sprechen, dass Gott von Anfang an schon als Vater, Sohn und Hl. Geist existiert, und sein Leben verwirklicht in einer *liebenden Communio* der Trinität.[1334] Diese Communio-Denkform der Perichorese entspricht dem Wesen Gottes in seiner höchsten Wirklichkeit, Gott, der zugleich *eins* und *drei* ist.[1335]

Bei Lubich ist die Zentrierung auf die Gottverlassenheit Jesu kritisch zu sehen. Jesus der Verlassene ist Lubichs *Lieben* und *Leben*.[1336] Mehrmals hat Lubich festgestellt, dass Jesus Jesus der Verlassene ist. Für sie gibt es keinen Gott außer ihm.[1337] Jesus der Verlassene ist Gott, und Gott ist Jesus der Verlassene.[1338] Diese Identifizierung, sogar das Eins-Sein zwischen Jesus dem Verlassenen und Gott, ist für Lubich die lebendige Gegenwart Gottes, die die Gläubigen heute erleben können. Bei Lubich ist Jesus der Verlassene nicht nur ein Bruder geworden aufgrund der Inkarnation, sondern er ist ihr Bräutigam. Diese bräutliche Mystik beschreibt nach Lubich das Eins-Sein der Gläubigen mit Jesus dem Verlassenen.

1331 DH 125.
1332 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, Jesus Christus – Gottes Heil für uns, in: Jesus begegnen - Zugänge zur Christologie (Herder - Freiburg, 2009), 128.
1333 Vgl. ebd. 129.
1334 Gisbert GRESHAKE, Der dreieine Gott, 185.
1335 Vgl. ebd. 186.
1336 Vgl. LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 29.
1337 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 51.
1338 Vgl. Stefan TOBLER, Jesu Gottverlassenheit, 226.

Aufgrund dieser Einheit spricht Lubich vielmals von dem *Leiden-Umarmen*, oder *Leiden-Lieben,*[1339] denn für sie entdeckt man hinter allem menschlichen Leid und Schmerz das Antlitz des Verlassenen Jesus.[1340] Daher ist das Leiden zu umarmen nichts anderes, als Jesus den Verlassenen selbst zu umarmen und zu lieben. Auch wenn Lubich sich sehr stark auf das Leid und auf Jesus den Verlassenen fokussiert, handelt es sich dabei nicht um eine Glorifizierung des Leidens, sondern um eine purifizierte Form von Mystik und Sendung. Daher ist bei Lubich die *compassio* mit den Leidenden im Sinne der Liebe eine Weise die Welt zu verändern, denn sie ist an erster Stelle ein Akt des Glaubens. Diese Gedanken Lubichs sind sicher für alle *gläubigen Leidenden* ein großer Trost. Mitten in ihrem Leid und Schmerz haben sie einen Anker, in dem sie Ermutigung und Trost finden, um das Leiden im Licht des Glaubens zu tragen. Diese Spiritualität Lubichs schenkt allen Leidenden Hoffnung und Zuversicht, sodass sie Leiden und Schmerz nicht als Last betrachten müssen, sondern im Sinne des Glaubens als Teilnahme an der Erlösungstat Christi sehen können.[1341] Das ist die positive Dimension von Lubichs Konzentration auf das Geheimnis der Gottverlassenheit Jesu. Andererseits kann aber diese Fokussierung auf den Verlassenen Jesus Negatives bewirken. Jesus der Verlassene oder die Gottverlassenheit Jesu ist nur ein Teil der gesamten Heilsgeschichte. Die biblischen Zeugnisse beschreiben auch Jesus den Wundertäter (Joh 2, 1-11) den Heiler (Mk 1,40-45), den Gekreuzigten (Lk 23,26-49), den Verlassenen (Mt 27,46), den Auferstandenen (Joh, 20-21) und den zum Himmel Aufgefahrenen (Apg 1,3-11). Es gibt zahlreiche Aussagen über Jesus, die sein Leben in seiner Gesamtheit beschreiben. Weil Lubich die Fokussierung auf das Leid so sehr betont und Jesus den Verlassenen mit Gott so stark identifiziert, dass Jesus der Verlassene Gott ist, und Gott Jesus der Verlassene ist, und es keinen Gott außer ihm gibt, wird der Eindruck erweckt, als ob es kein anderes Gottesbild im christlichen Leben gäbe als den Verlassenen Jesus. Natürlich hat auch Lubich gezeigt, dass Jesus der Verlassene immer im Hinblick auf den auferstandenen Jesus zu betrachten ist,[1342] aber die starke Betonung und Konzentration auf den Verlassenen Jesus verdunkelt das Gottesbild, als ob der christliche Gott nur ein leidender, verlassener Gott wäre. Diese Fokussierung Lubichs läuft Gefahr den Sinnzusammenhang von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi im Sinne einer Staurozentrik zu verkürzen.

1339 LUBICH, Das Geheimnis der größten Liebe, 39.
1340 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 27.
1341 Vgl. LUBICH, Der Verlassene Jesus, 33.
1342 Vgl. LUBICH, Der Schrei der Gottverlassenheit, 68; Vgl. LUBICH, Die große Sehnsucht unserer Zeit, 121.

ABSTRAKT

Die Heilsgeschichte der ganzen Menschheit ist untrennbar vom Geheimnis der Kenose und Gottverlassenheit Jesu, wie es die Kirchenkonstitution Lumen Gentium (Art. 8,3) deutlich gemacht hat. Sogar die Kirche, ihr Sein und Werden, ist undenkbar ohne dieses Geheimnis (vgl. Phil 2,5-11). Hans Urs von Balthasar und Chiara Lubich versuchen die Heilsgeschichte von diesem Geheimnis der Kenosis zu deuten und danach die Heilswirkung Christi in der Kirche zu vergegenwärtigen im Licht der Gottverlassenheit Jesu.

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) sieht den Anfang der Heilsgeschichte nicht zuerst in der Kenose des Sohnes, wie die Formulierung des Philipperhymnus (Phil 2,5-11) beschreibt, sondern schon in der „Urkenose" des Vaters im innergöttlichen Leben. Die Selbstlosigkeit des Vaters ist der Ermöglichungsgrund der Kenose Christi, und Balthasar ist überzeugt, dass das Leben Jesu, sein Tod, der Abstieg in die Unterwelt, die Auferstehung und Himmelfahrt im Licht der Urkenose im innertrinitarischen Leben betrachtet werden sollen, denn in diesem Geheimnis findet die Heilsgeschichte Christi ihren ontologischen, theologischen Grund.

Chiara Lubich (1920-2008) sieht den Ursprung der Heilsgeschichte Christi ebenfalls im Leben der Dreifaltigkeit selbst. Sie verwendet in mystischer Sprache den Topos des „Nichts-Seins aus Liebe" als Basiselement des innergöttlichen Lebens, um das Leben der Dreifaltigkeit zu explizieren, wie Jesus der Verlassene es am Kreuz geoffenbart hat. Dieses *Nichts-Sein aus Liebe* des Vaters, des Sohnes und des Heiliges Geistes ist der Ermöglichungsgrund der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit, damit ist die Rede vom christlichen Heilsuniversalismus in Jesus dem Verlassenen christologisch fundiert.

Sowohl Balthasar als auch Lubich sind davon überzeugt, dass die Kirche ihren Auftrag als *sacramentum mundi* glaubwürdig nur erfüllen kann, wenn sie den Geist der Kenose, wie Jesus in seiner Gottverlassenheit gezeigt hat, zu ihrer Lebenshaltung macht. Die kenotische Kirche ist daher Wesen und Sendung der Kirche.

LITERATURVERZEICHNIS

1. HANS URS VON BALTHASAR - PRIMÄRLITERATUREN

BALTHASAR, Cordula oder der Ernstfall (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1966)

----------, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2. Aufl. 1990)

----------, Der Christ und die Angst (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1989)

----------, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2009)

----------, Die Wahrheit ist symphonisch (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1972)

----------, Du krönst das Jahr mit deiner Huld (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1982)

----------, Epilog (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1987)

----------, Eschatologie in unserer Zeit (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2. Auflage, 2010)

----------, Herrlichkeit I (Johannes Verlag-Einsiedeln, 3. Auflage, 1988)

----------, Herrlichkeit III,2,2 (Johannes Verlag – Einsiedeln, 1969)

----------, Katholisch (Johannes Verlag-Einsiedeln, 3. Auflage, 1193)

----------, Klarstellungen (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1978)

----------, Leben aus dem Tod (Herder-Freiburg, 1984)

----------, Pneuma und Institution (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1974)

----------, Rechenschaft (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1965)

----------, Schleifung der Bastionen (Johannes Verlag-Einsiedeln, 5. Auflage, 1989)

----------, Sponsa Verbi (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1961)

----------, Teologik II (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2. Durch gesehene Aufl. 2010)

----------, Theodramatik II,1 (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1976)

----------, Theodramatik II,2 (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1998, 2. Aufl.)

----------, Theodramatik III (Johannes Verlag – Einsiedeln, 1980)

----------, Theodramatik IV (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1983)

----------, Theologie der Drei Tage (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2. Aufl. 1990)

----------, Theologie der Geschichte (Johannes Verlag-Einsiedeln, 6. Auflage, 2004)

----------, Theologik III (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2. Auflage, 2015)

----------, Unser Auftrag (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2004)

----------, von Hans Urs, Verbum Caro (Johannes Verlag – Einsiedeln, 2. Aufl. 1960)

----------, Warum ich Priester wurde, in: E. GUERRIERO, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie (Johannes Verlag – Freiburg, 1993)

----------, Wer ist ein Christ (Benzinger Verlag-Einsiedeln, 1965)

----------, Wer ist ein Christ (Johannes Verlag-Einsiedeln, 5. Auflage, 1993)

BALTHASAR – RATZINGER, Joseph, Christ-Sein heute – Zwei Plädoyers (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2013)

----------, Die marianische Prägung der Kirche, in: J. Kardinal RATZINGER / H.U. von BALTHASAR, Maria – Kirche im Ursprung (Freiburg-1997), 112-130.

----------, Crucifixus etiam pro nobis, in: Joseph Kardinal RATZINGER – Peter HENRICI (Hrsg.), Credo – Ein theologisches Lesebuch (Communio Verlagsgesellschaft mbH - Köln, 1992)

2. CHIARA LUBICH - PRIMÄRLITERATUREN

LUBICH, Chiara, Gemeinsam Unterwegs (Friedberg, 1995)

----------, Allgemeines Statut der Fokolar-Bewegung, 2007.

----------, Auf die Liebe Gottes antworten (Ottmaring, 2010)

----------, Costruendo il castello esteriore“ (Rom 2002)

----------, creare e ricreare la comunita, in: Santi insieme, Roma 1994, 55-58.

----------, Das Geheimnis der größten Liebe (Verlag Neue Stadt-München, 3. Aufl. 1991)

----------, Das Wort Gottes (Ottmaring, 2011)

----------, Der Schrei der Gottverlassenheit (Verlag Neue Stadt-München, 2001)

----------, Die Einheit (Ottmaring-2015)

----------, Die Eucharistie (Augsburg, 2014)

----------, Die gegenseitige Liebe (Ottmaring-2013)

----------, Die große Sehnsucht unserer Zeit (Verlag Neue Stadt-München, 2. Auflage, 2011)

----------, Die Liebe zum Nächsten (Ottmaring, 2012)

----------, Ein Weg in Gemeinschaft (Neue Stadt-Friedberg, 2003)

----------, Einheit als Lebensstil (Verlag Neue Stadt - München, 1989)

----------, Essential writings (New City Press – New York, 2007)

----------, Gesú abbandonato, Hubertus BLAUMEISER (hg.), (Cittá Nuova, Rom 2016)

----------, Gottes Wort für hier und heute (Verlag Neue Stadt-München, 2011)

----------, Im Menschen Christus erkennen (Verlag Neue Stadt - München, 1979)

----------, Jesus der Verlassene und die Einheit (Verlag Neue Stadt-München, 2. Auflage, 1992)

----------, Kirche werden: Reflexionen – Erfahrungen – Impulse (Verlag Neue Stadt – München, 2018)

----------, Leben aus dem Licht – Texte aus dem Paradies’49 (Verlag Neue Stadt-München, 2021)

----------, Leidenschaft für die Kirche, Vortrag bei den Fokolaren in Lopianno, 10.08.1966.

----------, Lezione magistrale in teologia (1997)

----------, Licht in der Nacht. Grußbotschaft zur Jubiläumveranstaltung der Freiwilligen, Budapest, 14.09.2006, in: Neue Stadt, 50 Jahre Freiwillige Gottes. Sondernummer November 2006.

----------, Maria (Verlag Neue Stadt-München, 2017)

----------, Mit Jesus in der Mitte auf dem Weg (Verlag Neue Stadt-München, 2019)

----------, Paradise 49 (1969) in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich’s mystical journey, 79.

----------, Paradiso 49, zitiert nach: Hubertus Blaumeiser, Attraverso la trasparenza del nostro nulla. Riflessioni sulla mediazione ecclesiale alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich, in: Nuovo Umanitá 120, 1998.

----------, Paradiso 49, zitiert nach: Piero Coda, Dalla Trinitá- L’avvento di Dio tra storia e profezia (Cittá Nuova-Rom, 2011)

----------, Risurrezione di Roma, 5-7.
----------, Spiel mit göttlichen Rollen (Verlag Neue Stadt-München, 1974)
----------, Weiter als Gedacht (Verlag Neue Stadt-München, 2023)
----------, Wo Einheit wäscht (Verlag Neue Stadt-München, 2017)
----------, Die Welt wird eins – Franca Zambonini im Gespräch mit der Gründerin der Fokolar-Bewegung (Verlag Neue Stadt-München, 1991)
----------, The Church: What is it? Who is it? Ed. by Brendan Leahy and Hubertus Blaumeiser (New City Press- New York, 2019)

3. SEKUNDÄRLITERATUREN

ALEXANDRINUS, Cyrillus, Thes. XV (Jhon J. O'Keefe <Ed.>, St. Cyril of Alexandria Festal Letters 13-30, The Catholic University of America Press – Washington, 2013), 29-42.

ATHANASIUS, De Incarnatione Verbi, 54 (E.P. Meijering, J.C Gieben - Amsterdam, 1989)

AUGUSTINUS, Aurelius, De Trinitate VIII, 10,14 (Johann Kreuzer Hg., Verlag Felix Meiner - Hamburg, 2001)

----------,Sermo 190,4 (Hubertus R. Drobner, Augustinus von Hippo – Sermones 184-196, Band XI.

----------, Sermones inediti XXII,1,1 (Michael Denis Hg., Vindobonae, 1710)

AVANOOPARAMBIL, Justin, Two castles – The interior castle of St. Teresa of Avilla and The exterior castle of Chiara Lubich (Jeevan Books, Bharanaganam Kottayam, 2017)

BARTH, Karl, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Die Lehre von der Schöpfung (Evangelischer Verlag AG. Zollikon, Zürich 1947)
----------, Die Kirchliche Dogmatik III/2

BLOCH, Ernst, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Reinbek 1970)

BLUMENBERG, Hans, Matthäuspassion (Frankfurt, 1991)

BREIDERT, Martin, Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts (Gerd Mohn-Gütersloch 1977)

BÜHLMANN, Daniel M., Die ästhetische Dimension in Hans Urs von Balthasar (Grin Verlag, 2005)

BULGAKOV, Sergej, L´Agnello di Dio (Rom 1990)

CHRYSOSTOMOS, Johannes, Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus, Band 2, (Regensburg, 1911)

CIARDI, Fabio (Hrsg.), Chiara Lubich, Gesú Eucaristia (Cittá Nuova-Rom 2014)

CICHON-BRANDMAIER, Silvia, Ökonomische und immanente Trinität – Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Verlag Friedrich Pustet-Regensburg, 2008)

CODA, Piero, Gott-Geheimnis und Nähe: Die dreifaltige Liebe in Offenbarung, Erfahrung und Theologie (Verlag Neue Stadt-München, 1997)

CONGAR, Yves, Der Heilige Geist (Herder-Freiburg, 1982)

----------, Heilige Kirche (Schwabenverlag- Stuttgart, 1966)

CYPRIANUS, Des Hl. Kirchenvaters Caecilius, Traktate - Des Diakons Pontius - Leben des Hl. Cyprianus, aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Julius Baer (Verlag Der Jos Kosel – München, 1918)

DE LA TRINITÉ, Marie, Im Schoß des Vaters (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1988)

DE LUBAC, Henri, Glauben aus der Liebe – Catholicisme (Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar), (Johannes Verlag-Einsiedeln, 3. Auflage, 1992).

LEO DER GROßE, Leo, Sermo XXV, 5 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Band, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1927)

----------, Sermo III,2 (Bibliothek der Kirchenväter I. Teil. Sermo I-XXXVIII, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1927)

DIESER, Helmut, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde - Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar (Paulinus-Verl. Trier, 1998)

DOBHAN, Ulrich – Peeters, Elisabeth, Teresa von Avila - Werke und Briefe Gesamtauflage Band I: Werke (Herder-Freiburg, 2015)

DUPUIS, Jacques, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, (Tyrolia-Verlag, 2010)

FEINER, Johannes, - LÖHRER, Magnus, (Hrsg.), Mysterium Salutis 2 - Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik (Benziger Verlag-Einsiedeln, 1967)

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, In memory of her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad – New York, 1983)

FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium,* 2013.

FUCHS, Ottmar, Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt (Ostfildern, 2014)

GALLAGHER, Jim, A woman's work: Chiara Lubich (Fount Paperbacks-Fulham, 1997)

----------, Chiara Lubich – A biography of the focolare movement and its founder (Fount Paperbacks-London, 1997)

GRESHAKE, Gisbert, An den dreieinen Gott glauben (Freiburg-1996)

----------, Der dreieine Gott – Eine trinitarische Theologie (Verlag Herder-Freiburg, 2. Auflage, 1997)

----------, Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott (Herder -Verl. 2022)

----------, Kirche Wohin? (Verlag Herder-Freiburg, 2. Auflage, 2020)

GUARDINI, Romano, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi (Würzburg, 10. Aufl. 1956)

HARRIES, Richard, Art and the Beauty of God (London - 1993)

HEINZ, Hanspeter, Der Gott des Je-mehr; der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars (Peter Lang-Frankfurt, 1975)

HEMMERLE, Klaus, Zum Thema Kirche, Verlag Neue Stadt (München, 2. Aufl. 2012)

HENRY, Paul, Inkarnation (2002)

HOFFMANN, Alexander, Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule (Borengässer-Born, 2008)

HOPING, Helmut, Jesus aus Galiläa (Herder-Freiburg, 2019)

HÜNERMANN, Peter, Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, (Münster 2. überarbeitete Aufl. 1997)

JÜNGEL, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden, (J.C.B. Mohr-Tübingen, 3. Auflage 1976)

KANT, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, (De Gruyter-Berlin, 1968)

KASPER, Walter, Der Gott Jesu Christi (Herder, 1982)

----------, Der Gott Jesu Christi (Matthias-Grünewald-Verl. – Mainz, 3. Aufl. 1995)

----------, Jesus der Christus (Herder-Freiburg, 2007)

KEHL, Medard – LÖSER, Werner, In der Fülle des Glaubens – Hans Urs von Balthasar Lesebuch (Herder-Freiburg, 1980)

KESSLER, Hans, Christologie, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik Bd. I (Düsseldorf-2000)

KRENSKI, Thomas Rudolf, Das Gottesdrama (Matthias-Grünewald-Verl. Mainz, 1995)

----------, Passio Caritatis – Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Johannes Verlag – Einsiedeln, 1990)

KREUTZER, Ansgar, Kenopraxis – Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis – Christologie (Herder – Freiburg, 2011)

KRONREIF, Franz, Gottlos heute – Samen des Wortes in einer säkularen Welt (Citta Nuova – Roma, 2013)

----------, Herunter gekommen. Zur Mystik des Dialogs (Ökumene und Mission, 2. Aufl. 2015)

LIEBNER, Karl Th. A., Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip. I/1 (1849)

LIMBECK, Meinrad, Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu denken (Mainz, 2012)

LOCHBRUNNER, Manfred, Hans Urs von Balthasar 1905-1988 – Die Biographie eines Jahrhunderttheologen, Echter Verlag Würzburg – 2020

LOFFELD, Jan, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt (Herder - Freiburg, 2024)

LÖSEL, Steffen, Kreuzwege (Ferdinand Schöningh-Paderborn, 2001)

MENKE, Karl-Heinz, Die Stellvertretung (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1991)

MOLTMANN, Jürgen, Der Gekreuzigte Gott (Kaiser-München, 1972)

N`DALA, Constant, Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog (Uni Wien)

NADUVILEKUT, James, Christus der Heilsweg - Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (EÖS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1987)

NANDKISORE, Robert, Hoffnung auf Erlösung – Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Tesi Gregoriana – Roma, 1997)

NEUE STADT-DOKUMENTATION, Impulse mit Breitenwirkung – eine Auswahl öffentlicher Reden von Chiara Lubich in den Jahren 1996 bis 2001.

ORIGENES, Die Homilien zum Buch Josua (5. Band), Eingeleitet und übersetzt von Marietheres Döhler und Alfons Fürst (De Gruyter-Berlin, 2020)

----------, Homilies 1-14 on Ezekiel, Homili 6,6,3 (Ancient Christian Writers, Trans. by Thomas P. Scheck, The Newman Press, New York, 2010)

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben - *Novo Millennio Ineunte*, 2001.
----------, Apostolisches Schreiben *Salvifici Doloris, 1984.*
----------, Dialog und Verkündigung, 1991.
----------, Enzyklika Ut unum sint, 1995.

PÖHLMANN, Horst Georg, Analogia entis oder Analogia fidei - Die Frage der Analogie bei Karl Barth (Vandenhoeck & Ruprecht-Göttingen, 1965)

PRAT, Ferdinand, La Théologie de S. Paul (1939)

RATZINGER, Joseph, Das neue Volk Gottes (Patmos Verlag Düsseldorf, 1969)

----------, Der Gott Jesu Christi (Kösel Verlag-München, 1976)

----------, Jesus von Nazareth II (Herder-Freiburg, 2011)

RIEGER, Michael, Inkarnation - Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung (Peter Lang- Frankfurt, 1993)

ROSSÉ, Gérard, Verzweiflung, Vertrauen, Verlassenheit? Jesu Schrei am Kreuz (Verlag Neue Stadt-München, 2007)

SCHILLEBEECKX, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Herder Verlag, 2. Auflage, 1976)

SCHNACKENBURG, Rudolf, Und das Wort ist Fleisch geworden in: Credo - Ein theologisches Lesebuch (Joseph Kardinal Ratzinger und Peter Henrici – Hrsg. Communio-Köln, 1992)

SCHULZ, Michael, Hans Urs von Balthasar begegnen (Sankt Ulrich Verlag GmbH - Augsburg, 2002)

RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens (Herder-Freiburg, 1984)

----------, Sämtliche Werke 12 – Menschsein und Menschwerdung Gottes (Herder Verlag-Freiburg, 2005)

STEINMAIR-PÖSEL, Petra, im Gravitationsfeld von Mystik und Politik – Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich (Ferdinand Schöningh, 2019)

STUBENRAUCH, Bernhard, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, (Herder-Freiburg, 1995)

GREGORY THAUMATURGUS, To Theopompus – on the Impassibility and Passibility of God (The Fathers of the Church, Trans. by. Michael Slusser, The Catholic University of America Press, Washington, 1998)

TOBLER, Stefan, - POVILUS, Judith, (Hg.), Dreifaltige Einheit – Über die mystische Erfahrung von Chiara Lubich

TOBLER, Stefan, Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs (Walter de Gruyter-Berlin, 2002)

TÜCK, Jan-Heiner, Jesus Christus – Gottes Heil für uns, in: Jesus begegnen - Zugänge zur Christologie (Herder - Freiburg, 2009)

----------, (HG.), Passion aus Liebe, Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion (Grünewald-Ostfildern, 2011)

----------, Am Ort der Verlorenheit - Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes: In Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (Herder-Freiburg, 2012)

----------, Crux - Über die Anstößigkeit des Kreuzes (Herder – Freiburg, 2023)

----------(Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013)

ULZ, Stefan, Dreifaltigkeit leben – Trinitarische Anthropologie bei Chiara Lubich (Echter Verlag-Würzburg, 2019)

VERONESI, Silvana, Was in Trümmern begann - Die Anfänge der Fokolar-Bewegung in Trient (Verlag Neue Stadt-München, 2007)

VERWEYEN, Hansjürgen, Gestorben für unsere Sünden. Stellvertretung ohne Sühnetod? In: Die Wahrheit ist Person (hg.) Julia Knop, Magnus Lerch und Bernd J. Claret (Regensburg 2015)

VOM KREUZ, Johannes, Empor den Karmelberg (II,7,11) übertragen von Oda Schneider (Einsiedeln, 1964)

JOHANNES VON DAMASKUS, Darlegung des orthodoxen Glaubens I,14 (Bibliothek der Kirchenväter, Aus dem griechischen Übersetzt, Band. 44, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1923)

GREGOR VON NAZIANZ, Orationes Theologicae, IV,21(PG 36,13 B)

GREGOR VON NYSSA, Große Katechese, 32.1 (Bibliothek der Kirchenväter, aus dem griechischen Übersetzt, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1927), 63.

VORGRIMLER, Herbert, Neues Theologisches Wörterbuch (Herder – Freiburg, 2000)

WALDHÄUSER, Michael, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie (Mainz, 1912)

WALLNER, Karl, Gott als Eschaton, Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Verlag-Wien, 1992)

WEINANDY, Thomas, Das Geheimnis Jesu Christi-Gedanken zur Christologie Walter Kaspers, in: George Augustin, Klaus Krämer, Markus Schulze (Hg.), Mein Herr und mein Gott (Herder-Freiburg, 2013)

WELKER, Michael, Gottes Offenbarung (Neue kirchener Theologie – Edinburgh, 2004)

WIESS, Karl, Der Prolog des heiligen Johannes – eine Apologie in Antithesen (Herder-Freiburg, 1899)

WÜSTENBERG, Ralf Karolus, Christologie – Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann (Gütersloher Verlaghaus-München, 2009)

ZANGHÍ, Giuseppe Maria, Leggendo un carisma – Chiara Lubich e la cultura (Cittá Nuova, Rom 2015)

ZEILINGER, Franz, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch (Herder-Freiburg, 1988)

4. ARTIKEL

ACKERMANN, Stephan, Schale und Kern – Der ekklesiologische Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Diskussion um Strukturreformen in der Kirche; in: Magnus Streit - Jan-Heiner Tück, die Kunst Gottes Verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen (Herder-Freiburg, 2005), 280-297.

ALFARO, Juan, Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester, in: Johannes FEINER - Magnus LÖHRER (Hrsg.), Mysterium Salutis 3.1, Das Chritusereignis (Benziger Verlag-Einsiedeln, 1970), 682-685.

BLAUMEISER, Hubertus, Un mediatore che é nulla (Nuovo Umanitá, (117-118) - 1998), 385-407.

CODA, Piero, Dio e la creazione (Nuovo Umanitá 115 - 1998), 67-88.

----------, Creation in Christ and the New Creation in the mysticism of Chiara Lubich, in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich's mystical journey (New City Press-New York, 2020), 186-196.

----------, God and Creation: Trinity and creation out of nothing, in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich's mystical journey (New City Press-New York, 2020), 167-185.

GABRIEL, Ingeborg, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von Gaudium et Spes, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013), 605-621.

GEWIEß, Josef, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5–11): ThQ 128 (1948)

GRESHAKE, Gisbert, Perichorese, in: Lexikon Für Theologie und Kirche, Bd. 8.

HALLENSLEBEN, Barbara, Die Weisheit hat ein Haus gebaut (Spr 9,1) – Die Kirche in der Theologie von Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov, in: «Wer ist die Kirche», Die Referate am Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16. -18. September 1998 in Freiburg, Schweiz (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1999), 33-58.

HEBEKUS, Uwe, Enthusiasmus und Recht. Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt, in: Jürgen Brokoff – Jürgen Fohrmann (Hg.), Politische Theologie, Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert (Paderbon, 2003), 97-114.

HENRICI, Peter, Von der Auslegung zu den Denkanstößen – Zur Wirkungsgeschichte Balthasars im Blick auf die Neue Evangelisierung, in: Hans Urs von Balthasar – Stiftung, Eine Theologie für das 21. Jahrhundert (Johannes Verlag-Einsiedeln, 2014), 12-25.

HOFIUS, Otfried, Der im Schoß des Vaters ist, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1989, Vol.80 (3-4),163-171.

----------, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu; in: Wilhem Maas (Hrsg.), Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, (Verlag Schnell & Steiner – München, 1983), 25-46.

KASPER, Walter, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist; Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013), 241-261.

KOCH, Kurt, Kirche als bräutliche Ikone der Trinität - Unverwelkte Perspektiven der Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars, in: «Wer ist die Kirche», Die Referate am Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16. - 18. September 1998 in Freiburg, Schweiz (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1999), 9-31.

KOCH, Kurt, Von der Schönheit Gottes Zeugnis geben - Tagung des 100. Geburtstages von Hans Urs von Balthasar in der Stiftskirche St. Leodegar in Luzern am 26. Juni 2005.

KÖRNER, Bernhard, - GAMBA, Fulvio, Das Kreuzesereignis in der Theologie Hans Urs von Balthasars und in der spirituellen Erfahrung Chiara Lubichs (FzPhTh 55, 2008), 418-433.

KÖRNER, Bernhard, Lebensraum Dreifaltigkeit, in: Matthias Hembrock und Bernd Aretz (Hg), Wilfried Hagemann – Mann des Dialogs (Verlag Neue Stadt-München, 2018), 53-62.

LANGTHALER, Rudolf, Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in Gaudium et Spes in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (Herder – Freiburg, 2. Aufl. 2013), 635-650.

LÖSER, Werner, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars, in: IKaZ 4 (1975), 410-424.

MENKE, Karl Heinz, Balthasars Theologie der Drei Tage, in: Das Paschamysterium (Communio, 39. Jahrgang, Januar - Februar 2010), 5-22.

----------, Stellvertretung - Befreiung - Communio: Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts in: Theologie und Philosophie (ThPh), (Band 81, Heft 1, 2006), 21-59.

MOGA, Ioan, Zwischen Vätern und Moderne - Hans Urs von Balthasar und sein ressourcement; in Communio, 48. Jahrgang, Juli- August 2019.

MÜLLER, Gerhard L., Analogie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1.

MÜLLER, Ulrich B., Der Christushymnus, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, Jan 1, 1988, Vol.79 (1)

RAHNER, Karl, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Zur Theologie des geistlichen Lebens, Benziger-Verlag Einsiedeln 1966 (Schriften zur Theologie VII), 11-31.

RAHNER, Karl, Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge, in: ders., Schriften zur Theologie, XIV (Zürich, 1980)

RATZINGER, Joseph Kardinal, Eucharistie und Mission, in Forum Katholische Theologie 14 (1998), 81-98.

RÖHRIG, Hermann-Josef, Kenosis, in: Lexikon Für Theologie und Kirche, 5. Bd (Herder-Freiburg, 2017)

ROSSÉ, Gérard, Der Immanuel, Gott-mit-uns, in: Das Prisma 1/2005

----------, Entry into the Paradise of ’49 and biblical Revelation, in: Donald W. Mitchell (ed.), Paradise – Reflections on Chiara Lubich’s mystical journey (New City Press-New York, 2020), 87-110.

SCHEFFCZYK, Leo, - ZIEGENAUS, Anton, Katholische Dogmatik Bd. VIII (Aachen 1996), 345 - 410.

SCHULZ, Michael, Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Kasper, Walter, Kardinal (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch (= FG Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag), Ostfildern 2006.

SÖDING, Thomas, Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2, 6-11), in: ders., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie, (J.B. Mohr-Tübingen, 1997), 104-131.

TOURENNE, Yves, Im Einsatz Gottes leben für die Welt – Die Gestalt der Kirche bei Hans Urs von Balthasar, in: «Wer ist die Kirche», Die Referate am Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16. -18. September 1998 in Freiburg, Schweiz (Johannes Verlag-Einsiedeln, 1999), 151-186.

TÜCK, Jan-Heiner, Dem Leiden der Menschen ein Gedächtnis geben – Im Memoriam Johann Baptist Metz in: IKaZ 49 (2020) 98-108.

----------, Der menschliche Körper als Medium der Gottespräsenz, Eckhard Nordhofens *Corpora* – Versuch einer kritischen Würdigung, in: M.W. Ramb, J. Valentin, A. Wucherpfennig und H. Zaborowski (Hg.), Die anarchische Kraft des Monotheismus (Herder – Freiburg, 2021), 11-38.

WEIDEMANN, Hans-Ulrich, Der in Gottesgestalt war. Zur Theologie des Christuspsalms (Phil 2,6-11), in: Kenosis, die Macht der Ohnmacht (Communio, 44. Jahrgang Mei-Juni 2015), 224-233.

WERBICK, Jürgen, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in: ThQ 176 (1996) 225-240.